

Grenzen der Kultur

ÖZKAN EZLI, geboren 1975, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« der Universität Konstanz.

Özkan Ezli

Grenzen der Kultur

Autobiographien und Reisebeschreibungen
zwischen Okzident und Orient

Konstanz University Press

Gefördert mit Mitteln des im Rahmen der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder eingerichteten Exzellenzclusters der Universität Konstanz *Kulturelle Grundlagen von Integration*.

Umschlagabbildung:

Ausschnitt eines Fotos von © Ara Güler, *Ferry-boats bound for the Bosphorus and the Islands at the Old Galata Bridge* (Magnum Photos / Agentur Focus)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem und alterungsbeständigem Papier.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2012 Konstanz University Press, Konstanz
(Konstanz University Press ist ein Imprint der
Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG,
Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

www.fink.de | www.k-up.de

Einbandgestaltung: Eddy Decembrino, Konstanz

Printed in Germany.

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-86253-016-8

Babam için. Für meinen Vater Fazlı Ezli (1944–2011).

Inhalt

- I. Einleitung 9

- II. Kultur zwischen Identitätspolitik und Praktiken
Gibt es arabische und türkische Autobiographien? 19 / Schließungen,
Asymmetrien oder die Grenzen des Subjekts 26 / Autobiographie und
Religion oder: der Gebrauch der ersten Person 32

- III. Bildung zwischen privater und öffentlicher Sphäre.
Die Konstitution von Subjektkulturen
Die private Bildung 41 / Zwischen Identität und *rohem Leben* 44 /
Öffentliche und private Bildung im Osmanischen Reich 60 /
Performative Individuationen 71 / Der *Wille zum Wissen* oder im-
manente Selbstbeschreibungen 80 / Performative Ausweitung des *Adab*
oder die moderne Lebenswelt 91

- IV. Reisen und Beschreibungen des Fremden.
Die Konstitution des Kultursubjekts
Erweiterungen des Wissens 103 / Alexis de Tocquevilles Amerika-
reise im Vergleich mit *Rifā'a Rāfi' at-Taḥṭāwīs* Parisaufenthalt 110 /
Spätosmanische Reiseberichte oder das sensitive Kultursubjekt 133 /
Problematisierungen des Reisens, der Kultur und des Subjekts bei Klaus
Mann, Michel Leiris und *Ṭaha Ḥusayn* 149

- V. *Wider* die Schließung oder: das Tableau der Kulturtechniken 179

Literatur 187

I.

Einleitung

Kulturtechniken

Der Dampfer löste sich langsam los, zwischen der Reling und dem Quai sah ich den Wasserstreifen immer breiter werden. Augenblicke von zerreißender Fülle, die man unmöglich wiederfinden kann, wenn einmal die Jungfräulichkeit der ersten Abreise verloren ist. Man nimmt dabei das Maß der Dinge, die Distanz, die uns von ihnen trennt, wird deutlich, so daß man sich selbst intensiv empfindet, den Dingen aufrecht gegenüber, und endlich einmal dazu gelangt, sein eigenes Maß zu bestimmen.¹

Im Moment des Aufbruchs zu seiner ersten Reise von Marseille nach Alexandria macht der französische Ethnograph und Autobiograph Michel Leiris (1901–1990) auf einen offenen Prozess zwischen dem Selbst und den Dingen aufmerksam und erkennt darin die Grundlage für eine Neubestimmung von Selbstverhältnissen. Das Motiv der Reise als Selbstverortung ist in Leiris' Autobiographie *Mannesalter* zentral. Und wir finden es in vielen anderen autobiographischen Texten und Reisebeschreibungen. Doch so offen Leiris' Perspektive hier ist, so sozial und kulturell geschlossen ist sie einige Jahre später.

Am Ende seiner Afrikaexpedition steht – anstelle des bindungsoffenen Menschen – ein eng mit der Kultur verbundenes Subjekt, das seine Identitätsbildung abgeschlossen hat. Dabei erteilt Leiris dem »weißen Europäer« einen Rat, wie er reisen soll und was er benötigt, um sich selbst zu bestimmen. Es ist weder die griechische noch die christliche Kultur vonnöten, vielmehr verbauen beide die Möglichkeit neuer Maßbestimmungen. Es ist das »fremde« Wissen, das den Europäer aus seinen »Manien« des Selbst herausführen kann, um sein eigenes Maß neu zu bestimmen.²

Die Spannung zwischen offener Selbstbeschreibung in der Autobiographie und großkollektivistischer Trennung zwischen Europa und Afrika im ethnographischen Reisebericht zeigt uns einen komplexen Zusammenhang von Öffnung und Schließung, der weder im eigenen Selbst noch in einer Kultur Aufbruch und Ankunft kennt.

¹ LEIRIS, *Mannesalter*, S. 127.

² LEIRIS, *Das Auge des Ethnographen*, S. 35.

Autobiographien und Reisebeschreibungen werden in der literaturwissenschaftlichen, aber auch in der soziologischen Forschung gattungstechnisch getrennt behandelt: Geht es in den Autobiographien vorrangig um die Geschichte der eigenen Person,³ so in den Reisebeschreibungen um die Geschichte der anderen, der Dinge und die Darstellung differenter Verhaltensweisen.⁴ Beide Textformen stellen jedoch zwei Seiten derselben Medaille dar. In Autobiographien und Reisebeschreibungen geht es stets, wie uns Leiris' Beispiel zeigt, um Maßbestimmungen, die auf viele unterschiedliche Formen der Grenzziehungen verweisen. Sie kündigen Überschreitungen an oder verfestigen Identitäten, mögen sie personal, institutionell, sozial oder kulturell sein. Um diesen Bestimmungsversuchen nachzugehen, kann es nicht genügen, sich einzig auf gattungsspezifische und disziplinäre Hauptreferenzen wie ›Subjekt‹, ›Autor‹, der ›Andere‹, die ›Dinge‹, auf die Unterscheidung Fakt/Fiktion oder auf ihre diskursiven Konstruktionen zu fokussieren.⁵ Vielmehr liegen in den Texten Aktualisierungen von individuellen, sozialen, historischen und kulturellen Praktiken vor, deren kulturkritische Analyse über repräsentative (klassische) oder repräsentationskritische (dekonstruktivistische oder Diskursanalysen) hinausgehen. So hält beispielsweise der amerikanische Historiker und Kulturwissenschaftler Benjamin Fortna fest: Nicht allein die Curricula, die politischen Erlasse oder eine historische Ereigniskette sind die Hauptquellen für eine Sozialgeschichte, sondern die Autobiographien sind es, die Einblicke in komplexe soziale, institutionelle und individuelle Prozesse ermöglichen.⁶

Im Vergleich westeuropäischer, arabischer und türkischer Texte des 19. und 20. Jahrhunderts ist die Beschreibung der Komplexität sozialer und individueller Prozesse wichtig. Eine arabische oder türkische Autobiographie wird – anders als beispielsweise eine französische – nicht als eine individuelle Ausdrucksform interpretiert. Sie wird vielmehr in erster Linie als ein Text aus einem anderen kulturellen Umfeld gesehen. Dabei stehen kulturelle Zuordnungen wie Nation oder Religion im Vordergrund, die zwar mit der Autobiographie oder der Reisebeschreibung in Zusammenhang stehen, jedoch keine ausreichende Analysegrundlage bieten. Lange wurde in der literatur- und islamwissenschaftlichen Forschung konstatiert, die arabische und die türkische Kultur habe keine Autobiographie hervorbringen können, da es diesen Kulturen an Introspektion, an Selbstkritik mangle und damit verbunden an Säkularisierung, an Moderne und Demokratie.⁷ Die europäische Au-

³ Siehe: LEJEUNE, *Der autobiographische Pakt*, S. 14.

⁴ Vgl. BLANTON, *Travel Writing. The Self and the World*, S. 1 und S. 6.

⁵ Vgl. SCHABACHER, *Topik der Referenz. Theorie der Autobiographie*. ALHEIT und BRANDT, *Autobiographische und ästhetische Erfahrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne*. FINCK, *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie*.

⁶ Vgl. FORTNA, »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«, S. 10.

⁷ Siehe: ENDERWITZ, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*, S. 17. SIEDEL, »Die türkische Autobiographie. Versuch einer Problematik-

tobiographie hingegen zeugt vermeintlich von alledem und drückt ausschließlich ein »spezielles Anliegen des abendländischen Menschen« aus.⁸

Kultur ist in diesem Zusammenhang ein problematischer Begriff, da sein Gebrauch zu Essentialisierungen führen kann. Diese generieren die Idee eines Wesenskerns, der den Charakter eines Menschen, einer Gesellschaft oder einer Epoche unverrückbar bestimmt. Essentialisierungen reduzieren die Vielschichtigkeit sozialer Phänomene auf ein Merkmal oder auf ein Symbol und führen daher oft zu identitätspolitischen Verhärtungen. Exemplarisch lässt sich diese Art der Kulturalisierung in den letzten Arbeiten von Dan Diner *Versiegelte Zeit – Über den Stillstand in der islamischen Welt*, Samuel P. Huntingtons *Who are we?* oder in Thilo Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* zeigen, da sie die handelnden Personen primär mit einem kulturell-religiösen Wertesystem verbinden.⁹

Um dieser Gefahr der Verabsolutierung und Reduktion von vielschichtigen individuellen und sozialen Bindungen und Prozessen entgegenzuwirken, unterscheidet ich idealtypisch zwischen zwei Begriffen, die Prozesse und Identifikationen von und mit Kultur antipodisch zusammenführen. Auf der einen Seite steht der Terminus des Kultursubjekts, der sich in seiner Funktion einer Ideomotorik bedient. Eine Ideomotorik bindet das Sichtbare, das Konkrete, das sich Ereignende an ein abstraktes Gesetz, an eine Idee.¹⁰ Um ein Beispiel aus dem Buch herauszugreifen: Klaus Mann (1906–1949) definiert sich nach seiner Weltreise, die in seiner Autobiographie *Wendepunkt* einen besonderen Stellenwert einnimmt – nachdem er viele Dinge, Städte und Verhaltensweisen beschrieben hat – als Europäer und nicht als jemanden, der schlicht anders handelt. Seine Reisebeschreibung beschließt er mit einer europäischen Ideengeschichte, die die Akropolis, Golgotha und die europäische Moderne zusammenführt. Mit diesen kulturellen Kurzschlüssen begegnet er den Erlebnissen seiner Reise nicht symmetrisch, sondern asymmetrisch, indem er sein autobiographisches Ich ganzheitlich von einer europäischen Idee ableitet. Gesehenes und Erlebtes an eine abstrakte Idee zu binden, erfüllt den Status des Kultursubjekts und sorgt mit seiner Grenzziehung (Europäer/Nichteuropäer) für eine Asymmetrie zwischen Innen und Außen. Ähnlich wie mit Leiris' Ratschlag an

sierung«. SAGASTER, »Zur türkischen Rezeption von autobiographischer Literatur von den siebziger Jahren bis heute«.

⁸ GUSDORF, »Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie«, S. 122.

⁹ Die Rückständigkeit der islamisch-arabischen Welt führt Diner in seinem Buch *Versiegelte Zeit* auf die Allgegenwärtigkeit des Sakralen in diesen Gesellschaften zurück, die mit dem Wesenskern des Islam verbunden sei. Er erläutert jedoch nicht, was dieses allgegenwärtige Sakrale ist. Anstelle dessen nimmt er an, dass der Islam wesentlich die Einheit von Religion und Politik bedeutet, und führt die Stagnation der arabisch-islamischen Gesellschaften darauf zurück. Siehe: DINER, *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*. Zu Sarrazin siehe: EZLI, *Der ortlose Muslim oder das Prekäre als Niemandland*.

¹⁰ Vgl. EZLI, »Von der Identität zur Individuation. *Gegen die Wand* – eine Problematisierung kultureller Identitätszuschreibungen«, S. 290.

den »weißen Europäer« haben wir es mit einer sozialen und kulturellen Schließung zu tun.

Der Verbindung von Akteur und kulturell-religiösem Wertesystem steht in diesem Buch die Praxis der Subjektkulturen gegenüber, die sich in ihrer Funktion einer Sensumotorik bedient.¹¹ Die Sensumotorik folgt nicht einer Logik der Identität und der Repräsentation. Wie es der Begriff impliziert, geht es um das Sensitive, um den Körper, um das Einbeziehen von Dingen und um die Vielschichtigkeit des Sozialen, deren Logik nicht von einer Bindung an abstrakte Begriffe und Gesetze bestimmt ist.¹² Der ägyptische Reformler und Intellektuelle *Taha Husayn* (1889–1973) beschreibt beispielsweise seine Emanzipation vom orthodoxen Islam sensitiv. Seine Darstellungen antworten auf Fragen wie,

[...] was kann ich wissen, was kann ich sehen und sagen, unter diesen bestimmten Bedingungen des Lichts und der Sprache? Was kann ich tun, nach welcher Macht kann ich streben und welche Widerstände kann ich dagegensetzen? Was kann ich sein, mit welchen Falten kann ich mich umgeben oder wie kann ich mich als Subjekt erzeugen? In diesen drei Fragen bezeichnet das ›Ich‹ keine Universalie, sondern eine Gesamtheit von singulären Positionen, die im Man-Spricht-Man-Sieht, im Man-stößt-zusammen und Man-lebt besetzt werden.¹³

Subjektkulturen sind vielfältig, flexibel, können unterschiedliche Subjektpositionen einnehmen und mit vorhandenem kulturellen Material neue Maßbestimmungen ermöglichen. Die Spannung zwischen dem abstrahierenden Kultursubjekt und den vitalen Subjektkulturen führt uns zum Begriff der Kultivierung, die in unterschiedlichen Grenzarbeiten Praxis und Abstraktion bündelt.

Die Beispiele zu den Konzepten des Kultursubjekts und der Subjektkulturen sollen jedoch nicht den Verdacht nähren, dieser Arbeit unterliege die klassische Orientalismus-Unterscheidung von Geist (Okzident) und Körper (Orient). Wie es der Terminus ›Motorik‹ impliziert, geht es hier um Techniken. Ich werde aufzeigen, dass die Phänomene des Kultursubjekts und der Subjektkulturen als prozessabhängige Konstitutionsweisen in allen drei Kulturräumen aufzufinden sind, nur mit unterschiedlichen Tendenzen.

Bestimmt werden diese Bewegungen zwischen Okzident und Orient in dem vorliegenden Buch mit dem Fokus auf zwei Themenfelder: Bildung und Reise. Die Auswahl der beiden Themen basiert auf zwei Thesen, die auch die theoretische Überlegung dieser Arbeit dominieren. Bildung und das Motiv der Reise sind

¹¹ Die Begriffe Ideo- und Sensumotorik gehen auf die Arbeit *Differenz und Wiederholung* von Gilles Deleuze zurück. Vgl. DELEUZE, *Differenz und Wiederholung*, S. 41 f.

¹² Vgl. EZLI, »Von der Identität zur Individuation. *Gegen die Wand* – eine Problematisierung kultureller Identitätszuschreibungen«, S. 290.

¹³ DELEUZE, *Foucault*, S. 161.

Grundpfeiler der modernen Reflexion in allen Kulturen, die hier zur Disposition stehen. Wie Eric Hobsbawm konstatiert, ist die Verbreitung der Bildung eine der basalen Säulen des Modernediskurses – ebenso das Motiv der Reise.¹⁴ In Reisebeschreibungen ab dem 19. Jahrhundert werden eigene und fremde Praktiken verstärkt kulturell identifiziert. Der Kulturkontakt ist in ihnen ein Vergleich, der das Sprechen von der eigenen und der anderen Kultur erst ermöglicht.¹⁵ So erlauben die Themen Bildung und Reise die Verbindung individueller Dispositionen und kollektiver Repräsentationen.

Durch die Öffnung eines Feldes von Kultivierungsweisen wird es möglich sein, Organisationsweisen des Individuellen und Sozialen in drei Kulturräumen aufzuzeigen. Die zu beschreibenden Prozesse werden eine differenzierende neue Beobachtungsform kultureller Differenz und Ähnlichkeit mit sich bringen. Sie werden von einer monokulturell substantiellen Beobachtung wegführen, die die Frage nach der Lebenstechnik und Selbstbeschreibung explizit als Frage der Gestaltungskraft und Gestaltungsmöglichkeit stellt. Somit problematisiert diese Arbeit die Vorstellung, Wesenskern des Charakters von Menschen, Gesellschaften und Kulturen unverrückbar bestimmen zu können, wie dies in alten orientalistischen, aber auch wie erwähnt in just aktuellen integrationspolitischen Debatten der Fall ist.¹⁶

Mein Vergleich untersucht nicht Verhaltensweisen, Ideen oder Gesellschaften mit ihren Ideologien, wie die ›europäische Moderne‹ oder den ›politischen Islam‹. Die Analyse konzentriert sich auf »Praktiken«¹⁷ und Techniken der Subjekt- und Kulturkonstitution in den jeweiligen historischen Formationen. Über die paradigmatischen Themen Wissen und Reise werden hier Reichweiten der Öffnungen und die Geschichte der Grenzziehungen des Kulturellen abgesteckt. Um jedoch dieses Feld zwischen Abstraktion und Praxis, zwischen Ideo- und Sensumotorik, letztlich zwischen Kultursubjekt und Subjektkulturen betreten zu können, wird es im ersten Kapitel dieser Arbeit um die Behauptung gehen, in den türkischen und arabischen Literaturen gebe es keine Autobiographien. Im zweiten Schritt wird ein praxeologischer und kulturanalytischer Zugang erarbeitet, der mit den Themenfeldern Bildung und Reise in den Kapiteln 3 und 4 ein vielschichtiges Tableau von Selbst-, Fremd- und Kulturbeschreibungen zwischen Orient und Okzident aufzeigt.

¹⁴ Aus: FORTNA, »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«, S. 2.

¹⁵ Siehe: BAECKER, *Wozu Kultur?*, S. 11–18.

¹⁶ Vgl. HUNTINGTON, *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Weitaus intensiver operiert Huntington mit religiösen Identitätsbestimmungen und Essentialisierungen in seiner Publikation *Who are we? Die Krise der amerikanischen Identität* von 2004. Vgl. auch: TEZCAN, *Das muslimische Subjekt. Verfängen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*.

¹⁷ Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit Bd. 2*, S. 39 f.

Aufbau des Buchs

Der Abschnitt 2.1 *Gibt es arabische und türkische Autobiographien?* leitet das Theoriekapitel dieser Arbeit ein. Im darauf folgenden Unterkapitel *Schließungen, Asymmetrien oder die Grenzen des Subjekts* wird ausgeführt, dass dem Befund zu arabischen und türkischen Autobiographien theoretische Annahmen vorausgehen, die zum einen in westlichen Autobiographietheorien angelegt sind und denen zum anderen Logiken der Moderne von Trennung (Schließung) und Vermittlung unterliegen.¹⁸

Die eigentliche stabilisierende Referenz des populären Differenzschemas Orient/Okzident ist in der Beobachtung von Autobiographien jedoch nicht die Moderne, sondern die Religion. Arabischen und türkischen Autobiographien mangle es deshalb an Introspektion und moderner Subjektivität, heißt es immer wieder, weil der Islam die Entwicklung von Persönlichkeit verhindere,¹⁹ und deshalb mit der Moderne nicht kompatibel sei. Dieser essentialisierenden Schließung begegne ich mit einer differenzierten Darstellung von Selbstorgetechniken im europäischen und arabischen Raum. Sie erlauben eine andere Beschreibung von Ich- und Kulturverhältnissen, als sie bislang in Text- bzw. Kulturanalysen und Theorien erfolgte.

Das folgende Kapitel, in dem Bildungsgeschichten in westeuropäischen, türkischen und arabischen Autobiographien im Vordergrund stehen, leitet den empirischen Teil ein. Analysegegenstand sind Autobiographien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, etwa Klaus Manns *Der Wendepunkt – Ein Lebensbericht*, Michel Leiris' *Mannesalter* aus dem französischsprachigen Raum, *Mor Salkımlı Ev (Das glyzinienumrankte Haus)* der osmanisch-türkischen Autorin Halide Edip Adıvar (1884–1964) und die *al-Ayyām (Die Tage)* des ägyptischen Reformers und Intellektuellen *Ṭaha Ḥusayn*. Darüber hinaus wird eine große Anzahl weiterer autobiographischer Texte desselben Zeitraums herangezogen.

Der Textauswahl liegen folgende Überlegungen zugrunde: Zum einen sollen die Autobiographien etwa demselben Zeitraum entstammen, um eine Vergleichbarkeit zu gewährleisten. Zum anderen – und dies ist entscheidend – sind es Schwellentexte, die historisch-politische Umbruchzeiten reflektieren. In den genannten westeuropäischen Autobiographien und Reisebeschreibungen werden individuelle und soziale Dispositionen zwischen den beiden Weltkriegen ausgemessen; in den osmanisch-türkischen und türkei-türkischen das Ende des Osmanischen Reichs und die Entstehung der neuen türkischen Republik; in den arabischsprachigen Texten die Modernisierung Ägyptens im 19. und 20. Jahrhundert. Aus transkultureller Perspektive interessieren mich die Selbst- und Kulturbestimmungen in »jenen Phasen

¹⁸ Siehe: LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, S. 22–25. Siehe auch: KOSCHORKE, *Körperströme und Schriftverkehr. Eine Mediologie des 18. Jahrhunderts*, S. 58–61.

¹⁹ Für viele: Vgl. SAID, *Beginnings. Intention and Method*, S. 81 f. Siehe auch: ENDERWITZ, »Autobiography and Islam«.

des gesellschaftlichen Prozesses, während derer der kulturelle Kompromiß brüchig wird und unterschiedlichste Uminterpretationen und Neuentwürfe ins Feld geführt werden.«²⁰ In solchen Schwellenzeiten lösen sich nicht nur die vermeintliche Bedeutung einer »gemeinsamen Kultur« auf, sondern auch die »institutionalisierten Solidaritätssysteme [...], welche einen festen Bestandteil des vergangenen Arrangements bildeten.«²¹ Und schließlich erfordert es die Forschungssituation, in der bislang kein kulturanalytischer Vergleich von autobiographischen Texten und Reisebeschreibungen aus den genannten Sprach- und Kulturräumen vorliegt.

Um das Verhältnis zwischen Subjekt und öffentlicher Institution zu beschreiben, beginnt der Abschnitt über die private Bildung mit einem allgemeinen Phänomen. In den deutschen Autobiographien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts setzt man aus Enttäuschung über die öffentlichen Bildungseinrichtungen auf die private Erziehung. Das Humboldt'sche Bildungsideal, das ganzheitlich öffentliche wie private Bildung als komplementär verstand,²² wird gebrochen. Dort, wo die Schule Fragen offen lässt und Erwartungen der Schüler übergeht, intensiviert sich die Suche nach Selbstbestimmung durch private Lektüre, verlagern sich Subjektivierung und soziale Interaktionen nach »innen«, bestenfalls in die Familie. Das Verhältnis zwischen Institution und privater Lektüre ist zentral. Anhand von Klaus Manns und Michel Leiris' Autobiographien werde ich mich in 3.2 *Zwischen Identität und rohem Leben* diesem Phänomen analytisch widmen.

In Abschnitt 3.3 *Öffentliche und private Bildung im Osmanischen Reich um die Jahrhundertwende* ist der öffentliche Bildungsweg und die Bildungspolitik unter Abdülhamid II. (Reg. 1876–1909) Thema. Das Ziel der hamidischen Bildungspolitik war, durch eine verstärkte Übernahme des westeuropäischen Bildungsmodells eine Kulturpolitik zu etablieren, die durch moralisch-islamische Schriften versucht,²³ ein modernes muslimisches Kultursubjekt zu formen. Entsprechung und Problematisierung dieser Identitätspolitik finden wir in den privaten Bildungsgeschichten der Autobiographien. In den Abschnitten 3.5 und 3.6 zeigt sich ein vergleichbares Spannungsfeld auch in der arabischen Autobiographie von *Taha Husayn*. In diesem Bildungskapitel wird ebenso die Beziehung zwischen Wissen und Subjektkulturen eine besondere Rolle spielen, da die Basis jeglichen autobiographischen Schreibens in der Aneignung und Weiterverarbeitung von Wissen liegt. Im Zentrum osmanisch-türkischer und besonders der arabischen Autobiographien stehen die Techniken der Selbstsorge, aber auch gouvernementale Referenzen und der Einfluss der arabischen und türkischen *Adab*-Literatur (*Edeb*) als subjektbildende Formationen.

²⁰ WIMMER, »Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs«, S. 419.

²¹ Ebd., S. 419.

²² Siehe: FUHRMANN, *Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters*, S. 64–66.

²³ Vgl. FORTNA, *The Imperial Classroom. Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, S. 216.

Wenn im Bildungskapitel die Subjektivierungsform der Subjektkulturen im Vordergrund steht, so dominiert im vierten Kapitel über die Analyse der Texte von Reisebeschreibungen der Terminus des Kultursubjekts. Folgt man dem Systemtheoretiker Niklas Luhmann, ist Kultur ein Produkt des Vergleichs.²⁴ Dies gilt im Besonderen für Reisebeschreibungen, deren Inhalt und Struktur vom Vergleich bestimmt werden. Neben der Produktion von Kultur implizieren die Texte auch die Herstellung von Kultursubjekten, die den textuellen Prozess des Eigenen und Fremden mitbestimmen. Im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert und darüber hinaus erlebt nach Ansicht vieler Literatur- und Kulturwissenschaftler die Textform der Reisebeschreibung als subjektbildende Formation eine grundlegende Veränderung ihrer Schreibweisen. Wenn vor der Moderne die anekdotische Narrationsform dominiert und die räumliche Erfahrung im Vordergrund steht, werden spätestens ab dem 19. Jahrhundert Subjekt, Geschichte und Geographie in den Texten so zusammengeführt, dass an die Stelle des Raums das historische Subjekt und die historische Reflexion treten und damit »große«, die Weltgeschichte erfassende Narrative aufkommen.²⁵ Dieser Wandel hin zur modernen Reisebeschreibung fehlt angeblich in der arabischen Reiseliteratur des 19. und 20. Jahrhunderts.²⁶ Ich werde nachweisen, dass die enge Verbindung von Narrativ, Wandel und Moderne für einen transkulturellen Vergleich zu kurz greift und zu Fehlinterpretationen führt. Es fehlt dieser Beobachtungsform die Sensibilität für differente, aber auch ähnliche Formationen des Sozialen und Individuellen.

Mit dem Abschnitt 4.2 folgt nach einem kurzen theoretischen Abriss zur Reisebeschreibung die erste vergleichende Analyse von Alexis de Tocquevilles (1805–1859) *Über die Demokratie in Amerika* und der Reisebeschreibung des arabisch-ägyptischen Gelehrten Rifā'a Rāfi' at-Ṭaḥṭāwī (1801–1873) *Ein Muslim entdeckt Europa*. Besonders interessant am Vergleich dieser Schwellentexte ist, dass sich die Bedingungen und Ziele, unter denen beide Autoren reisen, in großem Maße entsprechen, die Narrative in der Bestimmung von Kultursubjekten jedoch differieren. Trotz dieser Differenz, die nicht auf die Unterscheidung anekdotisches Erzählen/großes Narrativ zurückgeführt werden kann, werde ich neben der Ausarbeitung der unterschiedlichen poetologischen Konzepte auf ähnliche Interessen, Befunde und Überschneidungen in den Fragen beider Autoren nach dem Sozialen hinweisen, die mit vergleichbaren Selbstorgetraditionen zu greifen sind. Die vielschichtigen Ergebnisse dieses Vergleichs geben in der Folge den Rahmen für die Analysen der Reisetexte bis Mitte des 20. Jahrhunderts vor.

Nach dem Vergleich der Texte von Tocqueville und Ṭaḥṭāwī werde ich mich in Abschnitt 4.4 *Spätosmanische Reiseberichte oder das sensitive Kultursubjekt osma-*

²⁴ Vgl. LUHMANN, »Kultur als historischer Begriff«, S. 48 f.

²⁵ Siehe: GREENBLATT, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, S. 10 f. Siehe auch: WÜTHENOW, *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*, S. 34.

²⁶ Siehe: YARED, *Arab Travellers and Western Civilization*, S. 208.

nisch-türkischen Texten widmen. Einer ausführlichen Analyse unterzogen wird die Reisebeschreibung *A Turkish Woman's European Impressions* der osmanisch-türkischen Autorin Zeyneb Hanım, die sich zwischen 1906 und 1912 größtenteils in Paris aufhält. Die Verbindung der Begriffe ›Kultursubjekt‹ und ›Subjektkulturen‹ wird sich hier auf besondere Art und Weise zeigen. Denn bei der Analyse ihres Textes wird sich ein identitätspolitischer Wandel von offenen Subjektkulturen zum geschlossenen Kultursubjekt zeigen, der exemplarisch für einen Wandel in vielen osmanisch-türkischen und arabischen Reisebeschreibungen des 19. Jahrhunderts bis in die 1920er und 1930er Jahre steht. Wenn *Ṭaḥṭāwī*s Beobachtungen von einer ungetrübten Faszination für den westlichen Fortschritt bestimmt sind und in seinen Beschreibungen Differenzen und Ähnlichkeiten zwischen Orient und Okzident zugleich artikuliert werden können, verschieben sich die Beschreibungen von Eigenem und Fremdem gegen Ende des 19. Jahrhunderts deutlich in Richtung Differenz, in Richtung von Kultursubjekten. Im letzten Abschnitt 4.5 *Problematismen des Reisens, der Kultur und des Subjekts bei Klaus Mann, Michel Leiris und Ṭaha Ḥusayn* werde ich das Kapitel über die autobiographischen Reisebeschreibungen wieder enger an die Gattung Autobiographie binden und in Relation zu den Beschreibungslogiken bei Tocqueville, *Ṭaḥṭāwī* und Zeynep Hanım setzen. Abschließend werde ich ein Tableau der Kulturtechniken skizzieren, das überraschende Nähen und Distanzen zwischen und innerhalb von Okzident und Orient darstellt.

Der Aufbau des Buches, der auf die Darstellung von Erziehungs- und Bildungsprozessen Analysen von Reisebeschreibungen folgen lässt, steht mit den Lebensmodellen in den behandelten Autobiographien in Einklang. Auf die Bildungsgeschichten folgt stets eine Reise, in der auf differente Art und Weise die Wissensgeschichten aktualisiert werden. Eben diese Differenz bringt uns das Kultursubjekt näher. Sie zeigt Prozesse, die zu Schließungen und Identifikationen führen und das wirkmächtige Feld von Identitätspolitiken bestimmen, die bis heute greifen.

Wenn der Begriff des Kultursubjekts eine grenzenziehende und identitätsbestimmende Funktion einnimmt, so finden wir in den Subjektkulturen die Formen der Grenzüberschreitung und Problematisierung. Es wird sich zeigen, dass die Phänomene des Kultursubjekts und der Subjektkulturen in allen drei Kulturräumen auftreten, nur mit unterschiedlichen Tendenzen. So lässt sich auch das Ziel der Argumentation vorweg benennen: Es geht darum, die Komplexität von Selbst- und Fremdbeschreibung offen zu legen, den Zwischenraum, der sich aus unterschiedlichen, aber auch ähnlichen Narrativen und sozialen Praktiken ergibt und nicht von inneren oder äußeren unabänderlichen wesentlichen Gesetzen abhängig ist. Es geht umgekehrt nicht darum, den skizzierten Mangelbefund einfach umzukehren, nach dem die arabische und türkische Kultur moderne Autobiographien und Reisebeschreibungen nicht vorweisen kann. Es geht nicht um den Nachweis einer Globalisierung literarischer Formen auf der einen und moderner individueller und sozialer Praktiken auf der anderen Seite, die von Geschichte und Kultur un-

abhängig wären. Vielmehr geht es darum, eine neue Beobachtungsform kultureller Differenz und Ähnlichkeit zu generieren, die es erlaubt, Formen der Selbstsorge, der Selbstbestimmung und der mit ihnen verbundenen Praktiken gleichwertig mit den gesellschaftspolitisch wirkmächtigen Identitätspolitikern zusammenzudenken.

Konkret verfolge ich zwei Ziele: Zum einen eine neue Lesbarkeit von Autobiographien und Reisebeschreibungen westlicher und nicht-westlicher Herkunft jenseits einer eindeutigen Identitätszuschreibung zu ermöglichen. Zum anderen kulturwissenschaftliche Analyseinstrumente zwischen Literaturwissenschaft und Kultursoziologie zu entwickeln, um Prozesse individueller und sozialer Öffnungen und Schließungen transkulturell interpretierbar zu machen. Damit werden kulturelle Identifikationen und kulturalistische Zuschreibungen weder bestätigt noch hinfällig. Dieses Buch wird zeigen: Es fehlen differenzierte Untersuchungen. Einfache Zuordnungen von Menschen zu Kulturkreisen oder religiösen Traditionen sind nicht möglich. Es lassen sich Tendenzen aufzeigen und die Gründe für Missverständnisse und blinde Flecken.

Transkription und Übersetzung

Die verwendete Umschrift für die arabische Sprache orientiert sich an der von der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* vorgeschlagenen Transkription. Die Verwendung der türkischen Sprache erfolgt nach der türkischen Schreibweise. Alle Übersetzungen aus dem Türkischen sind Übersetzungen des Autors. Bei den arabisch- und französischsprachigen Texten habe ich größtenteils auf vorhandene Übersetzungen zurückgegriffen. Die englischsprachigen Zitate wurden nicht übersetzt.

II.

Kultur zwischen Identitätspolitik und Praktiken

Gibt es arabische und türkische Autobiographien?

In der arabischen Literatur existiert das Genre der Autobiographie kaum. So jedenfalls der palästinensische Kulturtheoretiker Edward Said, der 2001 seine eigene Autobiographie *Out of Place* vorgelegt hat. Und er fügt hinzu: Wenn es doch so etwas wie Autobiographien in der arabischen Literatur gibt, so ist es eine Rarität.¹ Ähnlich lautet das Urteil einer Reihe von Wissenschaftlern und Autoren über die türkische Literatur.² Es korrespondiert mit den Ergebnissen klassischer Autobiographieforschung. Danach ist die Autobiographie nur in Gesellschaften möglich, in denen ein ausgeprägter Individualismus existiert, der den Menschen Emanzipation von Familie, Schule und anderen sozialen Institutionen ermöglicht. Unter diesen Gegebenheiten drückt die Autobiographie ein besonderes Anliegen des abendländischen Menschen aus, das auf dem »Bewußtsein seiner selbst« gegen die Gesellschaft beruht.³ »Es ist einleuchtend, daß die Autobiographie in einer kulturellen Landschaft, in der das Bewußtsein seiner selbst im eigentlichen Sinn nicht existiert, gar nicht möglich ist.«⁴

Eine solche Grenzziehung, die die Differenz zwischen Orient und Okzident kulturalisiert, ist nicht neu. Sie reicht wissenschaftlich bis in die 30er Jahre des 20. Jahrhunderts zurück. Dort heißt es, das »autobiographische Schaffen im Islam ist weniger an die Persönlichkeit als an die Sache gebunden«.⁵ Äußere Geschehnisse dominieren die autobiographischen Schriften, wohingegen die Beschreibung von »inneren Vorgängen« kaum vorkommt und die »psychologische Einsicht« keinen Ort hat: »Nur zufällig und unbeabsichtigt tritt sie selten hervor.«⁶ Diese Forschungsergebnisse basieren auf einer Analyse von 23 arabischen Autobiographien des 10. bis 16. Jahrhunderts. Keine der arabischen Autobiographien sei nämlich »aus dem

¹ Vgl. SAID, *Beginnings. Intention and Method*, S. 81 f.

² Siehe: SIEDEL, »Die türkische Autobiographie. Versuch einer Problematisierung«. Siehe auch: SAGASTER, »Zur türkischen Rezeption von autobiographischer Literatur von den siebziger Jahren bis heute«.

³ GUSDORF, »Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie«, S. 122.

⁴ Ebd., S. 123.

⁵ ROSENTHAL, »Die arabische Autobiographie«, S. 11.

⁶ Ebd., S. 11.

Bewußtsein eines Eigenwertes des einmalig Persönlichen entstanden«. Autobiographien zwischen dem 18. und 20. Jahrhundert »könnten [...] übergangen werden«, da das Fazit das gleiche bleibt.⁷ Diese historisch-kulturalisierende und essentialisierende Form der Beobachtung finden wir innerhalb der Forschung bis in die 1990er Jahre hinein.⁸

[...] the writing of Middle Eastern lives in the Middle East largely followed the methodological and intellectual ground rules of traditional and uncritical narration. The same held true for self-narration, which was either devoid of introspection or more like memoir than autobiography.⁹

Grundlage für diese Argumentation ist die Unterscheidung von Memoiren und Autobiographien. Eine Unterscheidung, die die Autobiographietheorie des 20. Jahrhunderts bestimmt. Danach sind Memoiren literarisch anspruchslos, dienen als historisches Material anstatt die Entwicklung der eigenen Person in den Vordergrund zu stellen.¹⁰ Die Autobiographie hingegen ist die höchste Form der Selbstbeschreibung, die dem Autor »aus eigenen Kräften« gelingt.

In dieser höchsten Form der Autobiographie bildet die Persönlichkeit nicht nur den Gegenstand der Darstellung, sondern ist in ihr gegenwärtig als gestaltende Kraft, so wie die Persönlichkeit des Künstlers objektiviert ist in seinem Werk. Auch in der Umgestaltung der biographischen Daten oder Fakten kann eine große Selbstbiographie charakteristischer Ausdruck der geistigen Bewegung der Zeit sein, Dilthey spricht von dem ›Weg vom Faktischen zum Ideellen‹ [...].¹¹

Doch eine solche Autobiographie – so die hier vertretene These – setzt die Souveränität eines autobiographischen Subjekts voraus, verlangt ein historisches Bewusstsein, das die Hauptkomponente der Selbstkonzeption des modernen Menschen bestimmt, nach Karl Weintraub »den Glauben, daß er, was immer sonst noch, eine einzigartige Individualität sei, deren Lebensaufgabe darin besteht, ihrer ganz eigenen Persönlichkeit treu zu sein«. ¹² Letztlich wird aufgrund des Mangels

⁷ Ebd., S. 40.

⁸ Eine ausführliche Darstellung des Negativbefunds, dass es den arabischen Autobiographien an Introspektion mangle, findet sich in der Arbeit von Susanne Enderwitz. Siehe: ENDERWITZ, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*, S. 9–22.

⁹ KRAMER, *Middle Eastern Lives. The practice of Biography and Self-Narrative*, S. 3.

¹⁰ Vgl. MISCH, »Begriff und Ursprung der Autobiographie«, S. 47 f. Siehe auch: PASCAL, *Die Autobiographie. Gehalt und Gestalt*, S. 16–18.

¹¹ MISCH, »Begriff und Ursprung der Autobiographie«, 47 f.

¹² Aus: ENDERWITZ, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*, S. 24.

an »eigenen Kräften« und an historischem Bewusstsein in der muslimischen Welt, die Geschichte nicht in ihrem Wandel verstanden.¹³ Ähnliches hält Bernard Lewis über die arabisch-islamische Autobiographie und über die arabisch-islamische Reiseliteratur fest: In ihr gehe es über die Fragen »what I did, what I saw [...] what I thought?« nicht hinaus,¹⁴ die Abgrenzung des Subjekts vom Sozialen bleibe aus. Die arabisch-islamischen Autobiographien und Reisebeschreibungen folgen demnach der Diktion: »to serve oneself, to serve others, and to serve posterity.«¹⁵

Dieser Befund geht soweit, dass, trotz aller institutionellen und gesellschaftlichen Veränderungen in der arabischen Welt des 19. und 20. Jahrhundert, keine wirkliche Säkularisierung und keine Desakralisierung ihrer Geschichte stattgefunden habe.¹⁶ Kultur wird hier homogen und normativ aufgefasst,¹⁷ denn dieser *Mangel* bestimmt nach den oben genannten Autoren gesetzmäßig die ganze islamische Kultur. Die Akteure sind so Kollektivsubjekte, deren Grenzen mit einem Kultursystem zusammenfallen. »An die Stelle der Kategorie des Fremden tritt die Differenz des Eigenen und des Anderen, die auf beiden Seiten um so artifizieller wirkt, je inständiger die Identität und Authentizität beider Seiten beschworen wird.«¹⁸

Diese »Verhärtung« von Subjektbeschreibungen unterschiedlicher kultureller Provenienz findet sich in Analysen von Thomas Philipp und Tetz Rooke Ende des 20. Jahrhunderts. Im Unterschied zur bisherigen Forschung führen beide den Nachweis, dass es im 20. Jahrhundert sehr wohl Autobiographien im arabischen Kulturraum gibt. So zeigt Philipp zwar eine Vielzahl von ägyptisch-arabischen Selbstbeschreibungen (alle zwischen 1920 und 1950 erschienen) auf, verleiht jedoch nur jenen Texten das Gütesiegel der Autobiographie, die die Entwicklung des Subjekts in den Vordergrund stellen und ein Gleichgewicht zwischen dem Individuellen und dem Universellen schaffen.¹⁹ Eine solche Definition von Autbiographie ist identisch mit der klassisch-modernen Begriffsdefinition von Wilhelm Dilthey: Auch wenn die Autobiographie – so Dilthey – eine singuläre Bedeutungseinheit besitzt, repräsentiert sie, wie in der Monadologie Leibniz', »das geschichtliche Universum.«²⁰

Dieser eurozentristischen Perspektive folgt auch die sonst gelungene und aufschlussreiche Arbeit Tetz Rookes *In my childhood* (1997) zur arabischen autobio-

¹³ Siehe: ZONIS, »Autobiography and Biography in the Middle East. A plea for psychopolitical studies«, 62 f. Siehe auch: ENDERWITZ, »Autobiography and Islam«, S. 37.

¹⁴ LEWIS, »First-Person Narrative in the Middle East«, S. 28.

¹⁵ Ebd., S. 34.

¹⁶ Vgl. ENDERWITZ, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*, S. 4.

¹⁷ Vgl. EZLI, »Von der Identität zur Individuation. Gegen die Wand – eine Problematisierung kultureller Identitätszuschreibungen«, S. 286.

¹⁸ BAECKER, *Wozu Kultur?*, S. 13.

¹⁹ Vgl. PHILIPP, »The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture«, S. 577.

²⁰ DILTHEY, »Das Erleben und die Selbstbiographie«, S. 28.

graphie der Moderne.²¹ Den Nachweis von Modernität erbringen hier rebellische Empfindungen in der Kindheit gegenüber den Eltern oder gegenüber der repressiven Gesellschaft.²² Die authentische Emanzipation des Ich-Erzählers und sein Bruch mit dem Sozialen zeichnet auch in klassischer Diktion die moderne Autobiographie aus.

Erst Ende des 20. Jahrhunderts vollzieht sich in der orientalistischen Literaturwissenschaft ein Wandel, nachdem verstärkt strukturalistische, poststrukturalistische und dekonstruktivistische Literaturtheorien rezipiert werden. Eindeutige Signale dieser Trendwende markieren der Sammelband *Writing the Self – Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature* (1998) sowie die Arbeiten von Dwight Reynolds und von Susanne Enderwitz. Programmatisch heißt es in *Writing the Self*:

We have come a long way from the traditional view of autobiography in the western tradition, which linked it to processes of artistic individuation characteristic of the Enlightenment and the Romantic Imagination. We have travelled from the view that originally reduced autobiography to the realm of romantic self-reference and authorial self-justification to one that extends the strategy of autobiography to encompass groups, cultures and whole communities.²³

Diese Öffnung des autobiographischen Subjekts führt zu einer neuen Theorie kollektiver Identitäten. In diesem Kontext steht auch die Arbeit *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen – Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000* von Susanne Enderwitz. In ihrer sehr differenzierten Arbeit analysiert sie vor allem Autobiographien von Akademikern, insbesondere von Geisteswissenschaftlern.²⁴ Entgegen bisheriger Untersuchungen in der Orientalistik gliedert sie ihre Analyse nach Themen und nicht nach Autoren, weil Themen wie Familie und Gesellschaftspolitik die Struktur der Texte bestimmen. Das Politische ist hier zugleich das Persönliche und die palästinensischen Autobiographen begreifen sich als »Teil des politischen Prozesses« der Geschichte der Palästinenser nach 1967. Die politischen Ereignisse von 1967 bis heute sind – so Enderwitz – nicht einfach »Darstellungsgegenstand«, sondern gehören zur Person. So stehen diese Texte in ihren Darstellungs- und Erzählweisen »der Geschichtsschreibung näher als der Literatur«, und Enderwitz betont, dass diese aus aktueller Forschungsperspektive nicht als Autobiographien definiert werden.²⁵ Allerdings wird aufzuzeigen sein, dass diese enge Bindung von

²¹ ROOKE, *In my Childhood. A Study of Arabic Autobiography*.

²² Siehe: Ebd., S. 237–272.

²³ OSTLE, MOOR und WILD, *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, S. 22 f.

²⁴ Siehe: ENDERWITZ, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*, S. 66.

²⁵ ENDERWITZ, »Gibt es eine arabische Autobiographie?«, S. 195 f.

Persönlichem und Politischem, nicht nur für türkische und arabische, sondern insbesondere auch für westeuropäische Texte gilt.

Im Vergleich zur arabischen Autobiographie steckt die wissenschaftliche Bearbeitung der türkisch-autobiographischen Literatur noch in den Anfängen. Aus den Jahren 1972 und 1999 liegen zwei Sondereditionen der Zeitschrift *Türk Dili* (Die türkische Sprache) zur türkischsprachigen Autobiographie vor.²⁶ Zu nennen ist auch der Sammelband *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives* von Börte Sagaster und Halim Kara aus 2007. Im Zentrum der ersten Ausgabe von *Türk Dili* steht die Memoirenliteratur (anı). In der Ausgabe von 1999 erfolgt mit dem Begriff »özyaşamöyküsü« (die Erzählung des eigenen Lebens) ein Perspektivenwechsel in der Wahrnehmung türkischsprachiger Selbstbeschreibungen, die Börte Sagaster dokumentiert.²⁷ In der ersten Sonderedition stimmen die Autoren, was die Qualitätsfrage autobiographischer Texte betrifft, darin überein, dass diese eine über die Subjektivität hinausgehende »Wahrheit« durch die Darstellung des eigenen Lebens vermitteln müssten. Trotz dieser auf den ersten Blick nicht individualitätsfreundlichen Forderung kommt die Reflexion über Autobiographien im Text des Autors Salâh Birsâl westlichen Vorstellungen sehr nahe.²⁸

Während in Memoiren Ereignisse beschrieben werden, welche die Autoren selbst erlebt oder von denen sie gehört haben, beschreiben Autobiographien in der Regel das eigene Privatleben, die eigenen Gefühle und Neigungen (eğilim). Mit anderen Worten, bei Autobiographien steht die individuelle private Welt des Autors stärker im Vordergrund.²⁹

Dennoch bleibt das oberste Ziel der Autobiographie, die Wirklichkeit »möglichst meisterhaft« abzubilden. Die Ausgabe aus dem Jahre 1999 bricht eindeutig mit dieser Forderung nach Repräsentation. Im Zentrum steht jetzt vielmehr das Wort »Öz« (das Eigene). An die Stelle der Repräsentation von Wirklichkeit tritt nun ein Wahrheitsspiel der Subjektivität. Sagaster dokumentiert, dass der Grad der »Innerlichkeit« zwischen den Jahren 1972 und 1999 in den feuilletonistischen und wissenschaftlichen Analysen zu einem Qualitätskriterium wird. Das grundlegende Axiom »Entwicklung« aus den klassischen Autobiographietheorien wird jedoch hinterfragt. Denn das Ich wird von den türkischen Autobiographen »als eine aus zahlreichen Lebensbrüchen zusammengesetzte temporäre Konstruktion« begriffen.³⁰ Im

²⁶ Türk Dili XXV, Sayı 264, 1. Mart 1972, Anı Özel Sayısı; kitap-lık, Sayı 37, Yaz 1999.

²⁷ Siehe: SAGASTER, »Zur türkischen Rezeption von autobiographischer Literatur von den siebziger Jahren bis heute«.

²⁸ Vgl. ebd., S. 3.

²⁹ Aus: Ebd., S. 3.

³⁰ Ebd., S. 7.

Abschlusskapitel *Gizli Ben* (Das geheime Ich) seiner Autobiographie *Paranın Cinleri* (Die Geister des Geldes) macht der türkische Schriftsteller Murathan Mungan auf die Unverfügbarkeit des vergangenen Ich aufmerksam.

[...] wie real und repräsentativ ist es, von einem ›Ich‹ zu erzählen, das mit uns nur noch wenig zu tun hat? Einer Person, die uns schon lange fremd geworden ist und sich nicht mehr von einer Romanfigur unterscheiden lässt, außer daß wir manche Besonderheiten und Eindrücke besser kennen? Ist es möglich, unser Selbst durch diese Person, die wir einmal waren, zu erschreiben? Schiebt sich dabei neben der Differenz der Schrift, nicht auch die weit entfernt liegende Zeit dazwischen? Im Ernst, wie sehr ist es möglich aus den paar überlebten Spuren des Lebens, eine Lebensgeschichte ›herauszuholen‹, in diesem Sinne eine Autobiographie zu schreiben?

Ich weiß es nicht.

Eine alte Frage. Ein altes Problem. Und doch versucht sich jedes Leben und jedes Schreiben selbst.³¹

Ausgehend von dieser Fragilität autobiographischer Texte stellt Mungan den Bezug zu sich nicht durch eine Trennung von den Dingen und dem Sozialen her. Im Gegenteil bestimmen Bilder und Dinge, die Erinnerungen auslösen, seine Autobiographie.³² Vergleichbar in diesem Zusammenhang ist auch die Autobiographie des Nobelpreisträgers Orhan Pamuk, der gemeinhin als der westlichste türkische Literat gilt. Bezeichnenderweise trägt sein Text den Titel *Istanbul* und macht explizit darauf aufmerksam, dass sein autobiographischer Versuch ohne die Stadt nicht möglich ist.³³ Dass das Ich nicht ohne den Bezug zu den Dingen zu denken ist, diese Sicht auf das autobiographische Subjekt heben auch Halim Kara und Erika Glassen in ihren Studien hervor.³⁴

Ähnlich wie in der Forschung zur arabischen Autobiographie zeigt sich bei der Rezeption türkischer Autobiographien ein verstärktes Interesse an poststrukturalistischen und postkolonialen Theorien. Jedoch handelt es sich hier nicht lediglich um einen Übergang von klassisch modernen Autobiographietheorien (soveränes, geschlossenes Subjekt) zu postmodernen Theorien, die das autobiographische Subjekt als einen »diskursiven Effekt« lesen.³⁵ Denn diese Bewegung wäre eine einfache Übernahme der Geschichte der Autobiographietheorie des 20. Jahrhunderts in

³¹ MUNGAN, *Paranın Cinleri*, S. 86.

³² Vgl. SAGASTER, »Me, Who Got into the Text, Me, Who Became the Text«. Encounter of fact and fiction in contemporary Turkish autobiographical writing«, S. 165 f.

³³ Vgl. PAMUK, *Istanbul. Hatıralar ve Şehir*.

³⁴ KARA, »Yakup Kadri Karaosmanoğlu's Autobiographical Writings«. GLASSEN, »The Sociable Self. The Search for Identity by Conversation (*Sohbet*)«.

³⁵ SMITH, *Derrida and Autobiography*, S. 64.

Westeuropa.³⁶ Vielmehr kann das in diesem Buch zum Vergleich und zur Disposition stehende Textmaterial arabischer, türkischer und westeuropäischer Provenienz weder mit modernen noch mit postmodernen oder postkolonialen Theorien erschöpfend analysiert werden.

Deshalb möchte ich vor den Textanalysen zu Bildung und Reise zwei Aspekten des Befunds, dass es keine Autobiographien im orientalischen Raum gibt, aber auch umgekehrt des Nachweises von Modernität in den arabischen und türkischen Autobiographien, genauer nachgehen als es bislang erfolgte. Erstens scheint die Grundlage der Autobiographie eine Exklusionsidentität zu sein, sich gegen das Soziale wie gegen Familie und Institutionen zu stellen und sich von ihnen trennen zu können. Zweitens ist das eigentliche Axiom des Befunds nicht primär die Unterscheidung modern versus nichtmodern, sondern eine besondere Bindung zwischen Autobiographie und Religion. Sie ist die Grundlage der großen essentialisierenden Trennung zwischen Orient und Okzident und schließlich zwischen modern und nichtmodern.³⁷ Selbst Edward Said untermauert seinen Befund, warum es die Autobiographie als Genre kaum in der arabischen Literatur gibt, lapidar mit dem Hinweis, dass der Islam »the education of a character, or ways in which the world can be viewed and changed« nicht ermöglicht.³⁸

Die Fragen nach Bildungsgeschichten und Bildungsverhältnissen und die Frage nach Welterschließungen in deutschen, französischen, türkischen und arabischen Autobiographien und Reisebeschreibungen sind Themen im dritten und vierten Kapitel dieses Buches. Dort wird dargelegt, warum essentialisierende Aussagen mehr oder minder obsolet werden, wenn man statt nach Kultur nach Kultivierungsweisen fragt. Diese schließen keineswegs Machtverhältnisse, Herrschaftsverhältnisse oder Identitätspolitiken aus. Jedoch zeigen sie, wie es zu einem Sprechen der und für die Kultur kommt. Wie es beispielsweise dazu kommt, dass die osmanisch-türkische Autorin Zeynep Hanım, die sich Anfang des 20. Jahrhunderts mit ihrer Flucht aus dem Harem dazu aufmacht, die Freiheit in Europa zu finden und nach sechs Jahren als überzeugte Osmanin zurückkehrt. Oder wie zu Anfang angedeutet, Michel Leiris und Klaus Mann ebenso existentiell offen ihre Reisen beginnen und

³⁶ Der Wandel von Theorien, die das Subjekt in Autobiographien als Ganzes begreifen, hin zu postmodernen Ansätzen setzt im angloamerikanischen und westeuropäischen Raum in den 1980ern ein. Siehe hierzu: SCHABACHER, *Topik der Referenz. Theorie der Autobiographie*, S. 107–133.

³⁷ Vergleichbar finden wir diese Bindung von Subjekt und Islam in den mittlerweile seit knapp einer Dekade anhaltenden Integrations- und Desintegrationsdebatten in den westlichen Einwanderungsgesellschaften England, Frankreich und Deutschland. Wie einige Soziologen bereits festgehalten haben, sind Menschen mit Migrationshintergrund aus dem orientalischen Raum nicht mehr einfach Südländer, Türken, Marokkaner oder Araber. Sie werden seit einigen Jahren in der westlichen Hemisphäre kulturalisierend als muslimische Subjekte begriffen. Siehe: TEZCAN, »Operative Kultur und die Subjektivierungsstrategien in der Integrationspolitik«. Siehe auch: TEZCAN, *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*.

³⁸ SAID, *Beginnings. Intention and Method*, S. 81.

dann doch zu schließenden identitätspolitischen Aussagen kommen. Diese Prozesse zwischen Öffnung und Schließung in Orient und Okzident aufzuzeigen, wird im Zentrum der Argumentation stehen.

Schließungen, Asymmetrien oder die Grenzen des Subjekts

Die westeuropäische Moderne zeichnet sich für den Wissenschaftssoziologen Bruno Latour durch zwei Techniken aus: durch eine Technik der *Trennungen* und darauf bauend der *Vermittlungen*. Die Trennung sorgt für reine Objekte und Felder, die per definitionem abrufbar sind. Die Vermittlung versucht dann, die Kommunikation zwischen diesen Feldern aufzubauen.³⁹

Die Moderne wird oft über den Humanismus definiert, sei es, um damit die Geburt des ›Menschen‹ zu begrüßen, sei es um seinen Tod anzukündigen. Diese Gewohnheit jedoch ist selbst modern, denn sie bleibt asymmetrisch. Sie vergisst die gleichzeitige Geburt der ›Nicht-Menschheit‹: die der Dinge oder Objekte oder Tiere, und das nicht weniger befremdliche Aufkommen eines aus dem Spiel bleibenden, ›gesperrten‹ Gottes. Die Moderne geht aus der gemeinsamen Schöpfung aller drei – Menschen, andere Wesen, gesperrter Gott – hervor, sodann aus der Kaschierung dieser gemeinsamen Geburt und ihrer getrennten Behandlung. Unter der Oberfläche breiten sich jedoch die Mischwesen aus, und zwar gerade als Folge der getrennten Behandlung.⁴⁰

Mit der Verbindung Geburt und Tod des »Menschen« ist man sehr nahe an einer populären Verbindung von Moderne und Postmoderne. Für Latour wiederholen beide eine Trennung von den Dingen und letztlich auch vom Sozialen. Eine Geburt oder Entdeckung des »Menschen« als Schließung oder als Trennung kann in vielen Texten der Aufklärungszeit in Dichtung, Prosa und Philosophie von 1780 bis 1830 nachgewiesen werden. In seiner Schrift *Bestimmung des Menschen* aus dem Jahre 1806 konstatiert J. G. Fichte, dass es das »Ding an sich« nicht gibt und Subjekt und Objekt nur innerhalb des Bewusstseins des Menschen liegen.⁴¹

Eine Bewegung nach »Innen« zeichnet auch der Autor Karl Philipp Moritz nach. In seinem *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, der ersten deutschen psychologischen Zeitschrift, hält er fest: die Geschichte des Menschen kann man nur schreiben, wenn man »das innere Triebwerk, das ihn bewegt«, kennt, – das »ist doch das unbearbeitete Feld«.⁴² Mit seinem autobiographischen Roman *Anton Reiser* legt

³⁹ Siehe: LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, S. 19–21.

⁴⁰ Ebd., S. 22.

⁴¹ Siehe: FICHTE, *Die Bestimmung des Menschen*, 23 f.

⁴² MORITZ, »Erfahrung, Sprache, Denken«, S. 92.

er dazu eine exemplarische Studie vor. Zentrales Thema ist »die reine Innerlichkeit und Aufsichselbstbezogenheit des Individuums«. ⁴³ Jedoch zeigt die Lektüre des *Anton Reiser*, dass diese nicht gesetzt, sondern vielmehr das Ergebnis einer unaufhörlichen Kette von sozialen Ausschließungen des Protagonisten ist, die mehr auf ein theatralisches denn auf ein vorrangig substantielles Ich verweisen. ⁴⁴ In der Forschung wird dieser Text auch als das »gegenklassische Projekt moderner Selbstverständigung« gelesen, besonders im Bezug zu Goethes Autobiographie *Dichtung und Wahrheit*. ⁴⁵ Dort wo Reisers Bildungsgeschichte scheitert, die Trennung verabsolutiert wird, ermöglicht Goethe durch Literarisierung seines Lebens die Kommunikation, die Vermittlung zwischen Individuellem und Gesellschaftlichem. Eine Sichtweise, die von Dilthey über Karl Weintraub ⁴⁶ bis Klaus-Detlef Müller ⁴⁷ wiederholt wird, aber in der neuen Forschung längst als obsolet gilt. ⁴⁸

So verwundert es nicht, dass in den meisten autobiographiegeschichtlichen und theoretischen Werken aus dem 20. Jahrhundert die Zeit zwischen 1780 und 1830 als Geburts- und Hochzeit der Autobiographie verhandelt wird. ⁴⁹ Zu den weiteren zentralen Texten für die moderne Autobiographietheorie zählen neben *Anton Reiser* und *Dichtung und Wahrheit* das *Geheime Tagebuch* des Zürcher Pfarrers Lavater (1771), Jung-Stillings *Lebensgeschichte* (3 Teile, 1777–1817) sowie die *Bekenntnisse* (1782) von Jean-Jacques Rousseau. Georg Misch analysiert diese Texte und hält fest: In einer Autobiographie besitzen Umwelt und Dinge supplementären Rang. »Der Autobiograph befasst sich mit der Umwelt nur, soweit es für das Verständnis seiner eigenen Lebensgeschichte notwendig ist. [...] die Selbstbesinnung hat Vorrang.« ⁵⁰ Bei diesem Selbstbezug geht es um das Verstehen des eigenen Lebens als inneren Sinnzusammenhang. Jedoch ist dieser Bezug nach innen nicht einfach ein Selbstverhältnis. Denn dieser repräsentiert zugleich das »geschichtliche Universum«.

Jedes Leben hat einen eigenen Sinn. Er liegt in einem Bedeutungszusammenhang, in welchem jede erinnerbare Gegenwart einen Eigenwert besitzt, doch zugleich im Zusammenhang der Erinnerung eine Beziehung zu einem Sinn des Ganzen hat. Dieser Sinn des individuellen Daseins ist ganz singular, dem Erkennen unauflösbar, und er repräsentiert doch in seiner Art, wie eine Monade von Leibniz, das geschichtliche Universum. ⁵¹

⁴³ MAHRHOLZ, *Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus*, S. 235.

⁴⁴ Vgl. KIM, *Ich-Theater. Zur Identitätsrecherche in Karl Philipp Moritz' Anton Reiser*.

⁴⁵ HOLDENRIED, *Autobiographie*, S. 144.

⁴⁶ Vgl. WEINTRAUB, *The value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography*.

⁴⁷ Vgl. MÜLLER, *Autobiographie und Roman*.

⁴⁸ Siehe: JESSING, »Artikel zu *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*«.

⁴⁹ Vgl. KORMANN, »Heterologe Subjektivität. Zur historischen Varianz von Autobiographie und Subjektivität«, S. 88.

⁵⁰ MISCH, »Begriff und Ursprung der Autobiographie«, S. 50.

⁵¹ DILTHEY, »Das Erleben und die Selbstbiographie«, S. 28.

Es ist diese Logik der Trennung (das Subjekt wird von den Dingen und dem Sozialen getrennt) und der Vermittlung (in seiner Selbstbesinnung spricht es eine universelle Sprache), die zum einen die Autobiographie vom Tagebuch trennt und zum anderen dem kulturessentialistischen Befund von Gusdorf und Karl Weintraub unterliegt, nach dem die Autobiographie »eine verspätete Frucht einer bestimmten Kulturstufe« ist.⁵²

Jedoch gibt es einen interessanten Unterschied im Umgang mit der Gattungsfrage und der Trennung von Kulturen zu Beginn und in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Bei Dilthey und Misch geht es zwar wie bei Gusdorf und Weintraub um das Verfassen europäischer Geschichte und Kultur durch Autobiographien. Aber diese ist in den Ausführungen der beiden ersten durch ihre Bindung an die Herdersche und Goethesche Tradition der Weltliteratur in einen universalgeschichtlichen Rahmen gefasst.⁵³ So finden wir bei Misch zu Anfang des 20. Jahrhunderts noch eine lange und ausführliche Aufarbeitung und Analyse arabischer Selbstdarstellungen »im mittelalterlichen Kulturbereich des Islam«.⁵⁴ Und es war sicher auch die Implikation dieser Texte, die Mischs Definition der Autobiographie hat weitaus offener (»universeller«) ausfallen lassen als bei Gusdorf oder Weintraub. Die Autobiographie lässt sich nach Misch »kaum näher bestimmen als durch Erläuterung dessen, was der Ausdruck besagt: die Beschreibung (*graphia*) des Lebens (*bios*) eines Einzelnen durch diesen selbst (*auto*)«.⁵⁵

Analysen nichteuropäischer Textkulturen sind hingegen in keiner der autobiographietheoretischen Arbeiten zwischen den 1950er und 1970er Jahren zu finden, obwohl die europäische Kultur hier am stärksten identitätspolitisch definiert wird. Doch trotz dieser Differenz zwischen kleiner (Tagebuch/Autobiographie) und großer Trennung (Europa/Nicht-Europa) ist bei allen Theorien bis in die 1970er Jahre ein Grundgedanke zentral, der auch ein Produkt der Trennung von Mensch, Ding, Tier und Gott ist. Mit der Trennung zwischen ›Umgebung‹ (Ding, Tier, Gott) und Mensch ist auch die Asymmetrie verbunden, die entwicklungslogisch die Geschichte in ein Vorher und Nachher unterteilt. Die auf die Trennung folgende systematische Verbindung der geschiedenen Entitäten »bildet den Fluss der modernen Zeit«, mit der archaisches, traditionelles und modernes Leben unterschieden wird.⁵⁶ Entwicklung und Säkularisierung bilden hier einen Fluss, der zur

⁵² GUSDORF, »Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie«, S. 123.

⁵³ Siehe: MISCH, »Begriff und Ursprung der Autobiographie«, S. 34.

⁵⁴ Siehe: MISCH, »Selbstdarstellungen von Trägern des geistigen Lebens in dem mittelalterlichen Kulturbereich des Islam«.

⁵⁵ MISCH, »Begriff und Ursprung der Autobiographie«, S. 38. Ebenso offen vermerkt Hans Glagau in seiner Arbeit *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle* aus dem Jahre 1903, dass die Autobiographie nicht in erster Linie einen kulturellen, sondern einen »starken Kern allgemeingeschichtlichen Lebens enthalte«. GLAGAU, *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle*, S. 6.

⁵⁶ LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, S. 105.

Förderung und Entwicklung des ins Innere gesetzten Menschen und der mit ihm verbundenen Gesellschaft führen soll.

Der letzte bekannte Autobiographietheoretiker, der den Begriff der Entwicklung für Autobiographien stark macht, ist der Franzose Philippe Lejeune, der zwar mit seinem »autobiographischen Pakt« ein sehr sachliches Kriterium einführt, jedoch die Souveränität des Subjekts als Instanz der Trennung unberührt lässt. Lejeune versteht unter der Autobiographie »die rückblickende Prosaerzählung einer tatsächlichen Person über ihre eigene Existenz, wenn sie den Nachdruck auf ihr persönliches Leben und insbesondere auf die Geschichte ihrer Persönlichkeit legt.«⁵⁷ Diese Definition impliziert bei Lejeune vier verschiedene Kategorien. Die Autobiographie ist ein Bericht in Prosa. Sie gibt zweitens die Geschichte eines individuellen Lebens, einer Persönlichkeit wieder. Drittens geht es um die Identität von Autor und Erzähler. Und schließlich ist die Position des Erzählers in der rückblickenden Perspektive mit der Hauptfigur identisch.⁵⁸ Wie die Islamwissenschaftlerin Susanne Enderwitz folgerichtig argumentiert, liegt Lejeunes Bestreben darin, »mit seiner Definition auszuschließen, was nicht Autobiographie im strikten Sinn ist.«⁵⁹ Daher geht es beim »autobiographischen Pakt« vor allem darum, die Eigenart der Gattung Autobiographie herauszuarbeiten.

Mit seiner klassischen Unterscheidung trennt Lejeune die Autobiographie auch von den Memoiren, da diese primär nicht die Geschichte einer Persönlichkeit wiedergeben. Sie enden dort, wo der Diskurs der Introspektion einsetzt. Ebenso trennt Lejeune die Autobiographie von anderen literarischen Gattungen wie der Biographie, dem personalen Roman (Ich-Roman), dem autobiographischen Gedicht, dem Tagebuch und dem Essay, da diese die oben genannten Kategorien/Bedingungen nicht erfüllen. Die Instanz, die diese theoretische Ausdifferenzierung ermöglicht und dem autobiographischen Text eine gesicherte Gattungsgrenze gibt, ist in Lejeunes Theorie der Eigenname. Seine Antwort auf die Frage, welchen Stabilisator, welche außertextuelle Referenz die Autobiographie nach dem Strukturalismus und Poststrukturalismus der 1960er Jahre noch hat, ist der des Eigennamens.⁶⁰ Die Unsicherheit des Ich-Begriffs fängt der verbeamtet gefasste Eigenname auf. Der Eigenname tritt hier als Verwalter und institutionelle Verankerung der Gattung auf, die andere institutionelle Kopplungen wie Schule, Familie und Staat zu zweiten oder dritten Positionen degradiert.

Trotz der ernüchternden und sachlichen Argumentation in Lejeunes Werk wird die Souveränität des Autobiographen nicht unterminiert, weil der Eigenname die

⁵⁷ LEJEUNE, *Der autobiographische Pakt*, S. 14.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 14.

⁵⁹ ENDERWITZ, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*, S. 25.

⁶⁰ Vgl. LEJEUNE, *Der autobiographische Pakt*, S. 22. Siehe auch: EZLI, »Lejeune and Foucault or: A name with no identity«.

Position der metaphysischen Referenz einnimmt. Das »tiefe Thema der Autobiographie« ist für Lejeune der Eigenname.⁶¹ Diese Referenz verbunden mit dem Fokus auf die Entwicklung der Person wiederholt die Logik der Trennung und lässt auch Lejeune schlussfolgern, die Autobiographie sei ein spezifisch europäisches Phänomen.⁶²

Die Phase der Autobiographietheorie, die ab den 1980er Jahren einsetzt, wird zwar noch von den Theorien Gusdorfs und Lejeunes mitbestimmt, jedoch schlagen besonders die poststrukturalistischen und dekonstruktivistischen Theorien – wie für die Islamwissenschaft geeignet – Schneisen in die geschlossene Theorie selbstbeschreibender Texte.

Es geht darum, das traditionelle Problem umzukehren. Nicht mehr die Frage zu stellen: wie lässt sich die Freiheit eines Subjekts in die Kompaktheit der Dinge einfügen und ihr einen Sinn verleihen, wie kann sie von innen die Regeln einer Sprache beleben und so ihre eigenen Ziele an den Tag bringen? Vielmehr sollte man fragen: wie, aufgrund welcher Bedingungen und in welchen Formen kann so etwas wie ein Subjekt in der Ordnung des Diskurses erscheinen? Welchen Platz kann es in jedem Diskurstyp einnehmen, welche Funktionen kann es ausüben, indem es welchen Regeln folgt? Kurzum, es geht darum, dem Subjekt (oder seinem Substitut) seine Rolle als ursprüngliche Begründung zu nehmen und es als variable und komplexe Funktion des Diskurses zu analysieren.⁶³

In diesem Sinne kritisiert etwa Paul de Man, dass Lejeunes Setzung des Eigennamens eine transzendente Autorität installiert, »die ihm erlaubt, Urteile zu fällen«,⁶⁴ die Gattung auf eine bestimmte Zeit und auf einen bestimmten Kulturraum beschränkt zu wissen. Für de Man ist die Grenzziehung der Autobiographie kaum möglich, da die Stabilisierungen des Subjekts oder der Autobiographie weniger vom Namen als von den Medien abhängt. So ist die Autobiographie für ihn »eine Lese- oder Verstehensfigur, die in gewissem Maße in allen Texten auftritt«.⁶⁵

Von diesen theoretischen Implikationen geprägt, folgt in den 1980er Jahren eine Debatte um das »Ende der Autobiographie« als Gattung, die der Dekonstruktivist Michael Sprinker mit auslöst.⁶⁶ Kritik an den klassischen Autobiographietheorien wird auch aus feministischer Sicht geübt. In Arbeiten von Leigh Gilmore und Sidonie Smith stehen besonders die Aspekte der Repräsentation und der Prozessualität

⁶¹ LEJEUNE, *Der autobiographische Pakt*, S. 36.

⁶² Vgl. ebd., S. 12 f.

⁶³ FOUCAULT, »Was ist ein Autor?«, S. 1029.

⁶⁴ MAN, *Autobiographie als Maskenspiel*, S. 136.

⁶⁵ Ebd., S. 134.

⁶⁶ Vgl. SPRINKER, »Fictions of the Self. The End of Autobiography«.

des Schreibens im Vordergrund.⁶⁷ Für sie entsteht das Subjekt durch den Text. Dieser ist zugleich Schauplatz unterschiedlicher Diskurse wie Sexualität, Macht, Gender, Nation und Ethnie, deren unterschiedliche Einflussgrade ein bestimmtes Dispositiv konstituieren, in dem sich der Autobiograph positioniert. So werden die Grundlagen der klassischen Autobiographietheorie problematisiert, da durch methodische Perspektivierung und die Auswahl von Texten von Grenzakteuren die Brüche, Widersprüche und Verwerfungen metaphysisch stabiler Identitäten in den Blick kommen. So schlägt auch Gilmore den Begriff der Autobiographik anstelle von Autobiographie vor: »to describe those elements of self-representation which are not bound by the philosophical definition of the self derived from Augustine, [...] Autobiographics, as a description of self-representation [...] is concerned with interruptions and eruptions, with resistance and contradiction as strategies of self-representation«.⁶⁸

Es liegt fast schon in der Logik dieses Verlaufs der Theoriegeschichte von einem starken zu einem schwachen Subjekt, dass literaturhistorische Darstellungen der Autobiographie und ihrer Theorie hierauf folgen. Es wird eine Geschichte der Ausdifferenzierung erzählt, die von der Antike bis heute auf eine Vielzahl autobiographischer Formen aufmerksam macht.⁶⁹

Trotz vieler positiver Aspekte, die die genannten Arbeiten seit den 1980er Jahren beinhalten, überschreiten sie den theoretischen Diskurs, den die frühen Schriften Michel Foucaults oder Texte anderer poststrukturalistischer Autoren auslösten, kaum. Vielmehr wiederholt sich die moderne antipodische Struktur von Geburt und Tod des ›Menschen‹; und damit verbunden von Tod und Geburt der Gattung. So findet sich in aktuellen Arbeiten zur Autobiographie⁷⁰ die Frage nach dem Verhältnis von Fakt und Fiktion wieder, nach Poetik und Historie, wie sie Hans Glagau schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts formuliert.⁷¹ Was bleibt, ist die Unbestimmtheit der Textform Autobiographie.

⁶⁷ SMITH und WATSON, *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*. GILMORE, *Autobiographics. A feminist Theory of Women's Self-Representation*.

⁶⁸ GILMORE, *Autobiographics. A feminist Theory of Women's Self-Representation*, S. 184.

⁶⁹ WAGNER-EGELHAAF, *Autobiographie*. HOLDENRIED, *Autobiographie*. Beide Werke konzentrieren sich ausschließlich auf westeuropäische Texte und betonen den Hybridcharakter dieser Gattung zwischen Fakt und Fiktion. So auch Almut Finck, die das vermeintliche *Ende der Autobiographie* als Grundlage nimmt, um das autobiographische Schreiben besonders in seiner Unentschiedenheit zwischen Fakt und Fiktion neu zu denken. Für Finck leugnet die Textualität der Autobiographie nicht die Verbindung zur Welt, sondern stellt sie erst her. Sie votiert daher für eine Theorie positionaler Identität, die die »fortwährende und wechselhafte Situierung des Subjekts innerhalb und außerhalb einer Vielzahl variabler, oft widersprüchlicher und konkurrierender Diskurse sichtbar« macht. FINCK, *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie*, S. 14 und S. 19.

⁷⁰ SCHABACHER, *Topik der Referenz. Theorie der Autobiographie*. ALHEIT und BRANDT, *Autobiographische und ästhetische Erfahrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne*.

⁷¹ GLAGAU, *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle*, S. 6.

Im vorliegenden Buch geht es jedoch weder um die Wiederholung dieser Unbestimmtheit, noch darum nachzuweisen, dass diese Gattung sehr wohl eine nicht-europäische Geschichte hat.⁷² Es geht vielmehr darum, im Vergleich der Autobiographien und Reisebeschreibungen Prozesse der Wissens- und Welterschließungen transkulturell zu beschreiben, die weder von der Gattungsfrage noch vom Modernitätsdiskurs bestimmt sind.

Wenn die Logiken der Trennung und Entwicklung die Grundlagen des Sprechens von moderner und nichtmoderner Subjektivität, von moderner und nichtmoderner Gesellschaft sind, so wird es im Folgenden um Individuationen und Konstitutionsweisen des Sozialen gehen, die andere Distanz- und Näheverhältnisse in und zwischen Okzident und Orient aufzeigen. An die Stelle der Trennung und Vermittlung, an die Stelle von Bewusstsein und Diskurs treten Prozesse der Öffnung und Schließung, »Kommunikationen [...] disparater Ordnungen«, die mit einer essentialistischen Unterscheidung, aber auch mit einer ausschließlich poststrukturalistischen Herangehensweise nicht zu greifen sind.⁷³ Um diesen Zwischenraum des Sozialen betreten und bestimmen zu können, ist es notwendig, den für das populäre Differenzschema Orient/Okzident zentral gesetzten und problematischen Zusammenhang von Autobiographie und Religion darzustellen.

Autobiographie und Religion oder: der Gebrauch der ersten Person

In vielen Arbeiten über die westeuropäische und arabische Autobiographie wurde und wird eine bestimmte Verbindung zwischen vormoderner und moderner Autobiographie geknüpft. Zentraler Begriff dieser Traditionsschaffung ist der Terminus *Bekanntnisse*, der die Grundlage der geschlossenen Subjektvorstellungen ist. So nehmen die meisten Autobiographietheorien oder Geschichten der Subjektivität ihren Anfang bei den *Bekanntnissen* des Kirchenvaters Augustinus, machen einen großen Sprung zu den *Bekanntnissen* Jean-Jacques Rousseaus und erläutern in dieser Konstellation die Geburt der modernen Subjektivität. Aus diesem Grund spielt auch die Unterscheidung Christentum/Islam keine geringe Rolle.⁷⁴

Rosenthals zitiertes Fazit über die »Unpersönlichkeit« des Individuums in arabischen Autobiographien basiert auf dem Vergleich der Ich-Texte des persischen Theologen und Philosophen *Muhammad al-Ġazālī* (1059–1111) und Augustinus (354–430). In *al-Ġazālī*s Text – so sieht es jedenfalls Rosenthal – begegnet man einer Struktur der Gleichrangigkeit von Persönlichem und philosophischer Argumentation, die die eigene Persönlichkeit nur als ein Mittel unter anderen zeigt. Die

⁷² Vgl. REYNOLDS, *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. ENDERWITZ, *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*.

⁷³ EZLI, »Von der interkulturellen zur kulturellen Kompetenz. Fatih Akins globalisiertes Kino«, S. 220.

⁷⁴ Siehe: ENDERWITZ, »Autobiography and Islam«.

eigene Persönlichkeit – so Rosenthal weiter – hat bei *al-Ġazālī* keinen »selbstständigen Wert«. ⁷⁵ Diese Grenze des Erkennens ist für Rosenthal zugleich eine Grenze zwischen islamischer und christlicher Kultur. So schreibt er, wenn er von arabischen Texten spricht, immer von Autobiographien im Islam, ⁷⁶ und er scheint »to have a religious and not so much an ethnic difference in mind«. ⁷⁷

Misch schreibt ebenfalls explizit von Selbstdarstellungen im *Kulturbereich des Islam* und vermerkt zur autobiographischen Ritterdichtung des *Usāmā ibn Munqidh* (1095–1188), dass diese in Relation zur christlich geprägten westeuropäischen Autobiographie in »lauter kleine Stücke zerfalle« und nicht eine Ganzheit der Geschichte und somit auch der Person anvisiere. ⁷⁸ Zwar bemüht sich Misch, die Differenzen der Selbstbeschreibungsformen nicht wertend darzustellen und universell zu argumentieren, doch paart sich sein welthistorisches Bemühen an mancher Stelle mit der essentialisierenden Idee, die moderne Persönlichkeit und deren Ganzheit habe einen christlichen Ursprung. Einem trennenden und bindenden Verhältnis zwischen Ich und Welt, die eine Autobiographie auszeichnet, habe die Verbindung empirischer Lebensnähe und »religiös umwobener Reflexion« in arabischsprachigen Ich-Texten der »Ausbildung der Autobiographie« entgegengestanden. ⁷⁹ Anders ausgedrückt: Die Trennung von den Dingen und dem Sozialen ist nicht gänzlich gelungen.

Eine andere Lesart vormoderner arabischer Texte schlägt der amerikanische Literaturwissenschaftler und Orientalist Dwight Reynolds vor, der sich in seiner Analyse jedoch auch einer religiösen Unterscheidung bedient. Als ein Teilergebnis seiner Lektüre von 140 arabischsprachigen Ich-Texten des 9. bis 19. Jahrhunderts konstatiert Reynolds hinsichtlich Motivation und Intention der Autoren,

[...] it is the act of writing an account of one's life and not the formal characteristics of the resulting text that defined autobiography for al-Suyuti and his contemporaries. In fact, al-Suyuti does not use a noun for the concept of autobiography but rather a verbal expression, *tarjama nafsu* or *tarjama li-nafsihi*, which, among several interrelated meanings, signifies »to compile a titled work/entry on oneself; or »to translate/interpret oneself, in the sense of creating a written representation of oneself, hence the title of this volume. [...] The second motivation is to provide an account of an exemplary life that can lead others to emulate one's virtues and meritorious acts, an idea found in many areas of Islamic intellectual and spiritual life. ⁸⁰

⁷⁵ ROSENTHAL, »Die arabische Autobiographie«, S. 15.

⁷⁶ Siehe: Ebd., S. 11.

⁷⁷ ENDERWITZ, »Autobiography and Islam«, S. 35.

⁷⁸ MISCH, »Selbstdarstellungen von Trägern des geistigen Lebens in dem mittelalterlichen Kulturbereich des Islam«, S. 927.

⁷⁹ Ebd., S. 922.

⁸⁰ REYNOLDS, *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, S. 2 f.

Nicht ein Nomen bestimmt das Konzept der Autobiographie, sondern die Nomen-Verb-Kombination ›sich selbst übersetzen‹. Mit dieser Übersetzung erfüllt ein arabischer autobiographischer Text zudem eine soziale Funktion, die Darstellung ›exemplarischen Lebens‹. Für Reynolds besteht in diesem Zusammenhang ein Unterschied zu Autobiographien aus dem christlich-europäischen Mittelalter.

These motivations for presenting one's life – as an act of thanking God and for others to emulate – stand in marked contrast to the confessional mode of some medieval and premodern European autobiographies that emphasize the public recognition (›confessions‹) of one's faults, sins, and shortcomings as a warning to others. One tradition seems to be framed to make the statement, ›These are the ways in which I have enjoyed a moral and productive life – imitate me in them‹, while the other seems to imply, ›These are the ways in which I have been deficient or in error – beware of similar pitfalls!‹⁸¹

Hier finden wir nicht das Postulat von Schließung und Trennung. Religion ist mit einer Lebenszugewandtheit verbunden, mit der in Texten Vorschläge unterbreitet werden, wie am besten gelebt werden kann. Beschreibungen von Zuständen, Umständen, Alltag, Verhaltensweisen und intellektuellen Aktivitäten stehen im Vordergrund von Reynolds Analysen.⁸² So fällt seine Bestimmung von Autobiographien weitaus flexibler aus als die bisherigen Definitionsversuche.

The guiding criterion in this study for deeming a text an autobiography has been that the text present itself as a description or summation of the author's life, or a major portion thereof, as viewed retrospectively from a particular point in time.⁸³

Die aufgelisteten Motive sind in differenter Wiederholung für arabische Autobiographien bis ins 19. Jahrhundert nachweisbar. Reynolds Analyse endet dort, wo meine Analyse arabischer Autobiographien einsetzt: im 19. und 20. Jahrhundert.

Er schließt seine Analysen mit der Autobiographie des ägyptischen Reformers und Intellektuellen *Ṭaha Ḥusayn*, der im Bildungskapitel unter den arabischen Autobiographien eine tragende Rolle spielt. Sein Text *al-Ayyām* (Die Tage) markiert

⁸¹ Ebd., S. 3.

⁸² Im Zentrum stehen hier die Termini *ḥāl; ahwāl* – Zustand, Befinden; aber auch Gegenwart (als Gegensatz zur Zukunft). Interessant in diesem Zusammenhang ist die Bedeutung des Verbs *ḥāla* (sich wandeln, sich ändern, übergehen in), die Aktivität und Transformation impliziert. Der zweite Begriff *ṭawr* (Verhalten, Zustand, Grenze, Phase) impliziert ebenso in ihrer Verbform *ṭawara* (sich entwickeln, sich wandeln) eine Aktivität, die Grenzen nicht überschreitet. Siehe hierzu: WEHR, *Arabisches Wörterbuch. Für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*, S. 195 f. und S. 517.

⁸³ REYNOLDS, *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, S. 9.

eine Wende in der arabischen Autobiographieliteratur. Als autobiographischer Roman führt er eine neue moderne Form der Autobiographie ein.⁸⁴

Trotz der Intertextualität und des europäischen Einflusses sind in *Ḥusayn's* Autobiographie noch viele Bezüge zur vormodernen arabischen Autobiographie und Biographietradition auszumachen.

His detailed and personal account of his childhood may at first glance seem to be borrowing from modern European tradition, though this view becomes more difficult to maintain when it is asked which European texts might have influenced him. When viewed as part of the Arabic autobiographical tradition, however, his autobiography seems to be the culmination of a centuries-long chain of texts that included more and more intimate anecdotal material about the periods of the author's childhood and youth. Indeed, when viewed in this manner, the strangely ›classical‹ characteristics of the third-person voice, the highly stylized language, and the pedagogical tone all seem familiar rather than foreign elements.⁸⁵

Eine ähnliche Verbindung zwischen Tradition und Moderne finden wir im westeuropäischen Kontext in der Arbeit Peter Bürgers zur *Geschichte der Subjektivität*. Er vermerkt: die *Confessiones* von Augustinus sind »uns zugleich nah und fern«, »nah, weil wir hier zum ersten Mal so etwas wie moderne Innerlichkeit zu entdecken meinen, fern, weil das Selbst in jeder seiner Bewegungen auf Gott angewiesen ist«. ⁸⁶ Diese Interpretation der Augustinischen Autobiographie gleicht der Mischs, der ebenfalls die Bedeutung der *Confessiones* hervorhebt. Für Misch unterscheidet sich Augustinus' Autobiographie von den späteren dadurch, »dass das wahrhaft Wesentliche des Lebens nicht in der Individualität und deren Entwicklungsstufen gefunden wird«, sondern »der typische Gegensatz von Weltverstrickung und Erhebung zum wahren Leben – dem Leben in Gott« das Organisationsprinzip der Lebensgeschichte bildet.⁸⁷

Der Bezug zu Augustinus' *Bekenntnissen* und zur westeuropäischen Moderne setzt interessanterweise mit dem Aufkommen der Autobiographietheorie selbst ein. Und wie resistent und interdisziplinär diese Traditionsbindung von Augustinus über Rousseau bis heute ist, zeigt exemplarisch die vielzitierte philosophische Arbeit Charles Taylors *Quellen des Selbst – Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Hier wird die Nähe zwischen Augustinus und der westeuropäischen Neuzeit sogar noch deutlicher betont als bei Misch, GUSDORF und BÜRGER. Auf dem Weg von Platon zu Descartes steht Augustinus, der nach Taylor die zentrale Bewegung Richtung neuzeitlicher Identität vollzogen hat.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 248.

⁸⁵ Ebd., S. 249.

⁸⁶ BÜRGER, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, S. 31.

⁸⁷ MISCH, *Das Altertum. 2. Hälfte*, S. 647 und S. 659.

Es ist kaum übertrieben zu sagen, dass Augustin derjenige war, der die Innerlichkeit der radikalen Reflexivität ins Spiel gebracht und sie dann der abendländischen Denktradition vermacht hat. Das war ein schicksalhafter Schritt, denn inzwischen haben wir zweifelsohne dafür gesorgt, dass sich der Standpunkt der ersten Person zu einer Sache von enormer Bedeutung ausgewachsen hat. Durch die neuzeitliche erkenntnistheoretische Überlieferung seit Descartes und alle ihre Ausläufer in der modernen Kultur ist dieser Standpunkt etwas Fundamentales – man könnte auch meinen, dass wir dadurch auf einen Irrweg geraten sind. Auf diese Weise ist sogar die Anschauung hervorgebracht worden, es gebe einen speziellen Bereich ›innerer‹ Gegenstände, die nur von diesem Standpunkt aus zugänglich seien. Ein weiteres Resultat ist die Vorstellung, der Ausgangspunkt des ›Ich denke‹ liege irgendwie außerhalb der Welt der Dinge, die wir erfahren.⁸⁸

Taylor liest dies als eine Bewegung der Trennung und Asymmetrie und kritisiert diese radikale Reflexivität als einen Irrtum, ohne aber den Weg einer »weniger radikalen Reflexivität« einzuschlagen, den er als eine andere Möglichkeit der Ichbeschreibung skizziert.

Es gibt eine weniger radikale Wendung zum Selbst, die ein unter antiken Moraltheoretikern relativ häufig behandeltes Thema darstellt. [...] Die Aufforderung zu einem höheren moralischen Leben könnte auch im Sinne der Aufforderung ausgesprochen werden, man solle sich weniger um die äußerlichen Dinge kümmern, an denen den Leuten normalerweise liegt – etwa Reichtum, Macht, Erfolg, Vergnügen –, und sich mehr um das eigene moralische Befinden sorgen. ›Selbstsorge‹ bedeutet hier jedoch in etwa soviel wie Sorge um die eigene Seele. [...] Mit dieser Aufforderung wird uns geboten, eine reflexive Haltung einzunehmen, aber nicht eine radikal reflexive. Die Haltung wird dann radikal, wenn das, worauf es ankommt, die Einnahme des Standpunkts der ersten Person ist.⁸⁹

Taylors Arbeit zur Geschichte der neuzeitlichen Identität schließt sich an dieser Stelle, denn der Sprung von der radikalen Reflexivität zum Gebrauch der ersten Person ist für ihn der Kernpunkt westeuropäischer Geistesgeschichte, die sich weit über Descartes bis in die Moderne zieht. Was Taylor als eine Problematisierung der neuzeitlichen Identität beschreiben will, verwandelt sich in eine Geschichte, die das Subjekt als Instanz und letztlich auch als Institution westeuropäischer Geistesgeschichte unberührt lässt.

Nach dem poststrukturalistischen Verschwinden des Subjekts, das mit Taylor gesprochen an eine radikale Reflexivität gebunden war, taucht bei Michel Foucault

⁸⁸ TAYLOR, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, S. 243.

⁸⁹ Ebd., S. 240 f.

nicht das Subjekt der Wahrheitssuche, des »Erkenne dich selbst«, sondern das Subjekt der »Selbstsorge« auf. Zwar konstatiert er ebenso wie Taylor eine Kultur des Selbstverhältnisses seit Platon, versucht aber, anstelle einer Geschichte der Identitätslogiken eine Geschichte der Selbstpraktiken zu schreiben.

Wir alle sind lebende Subjekte. Wogegen ich mich wende, ist die These, dass zwischen der Sozialgeschichte und Geistesgeschichte ein Bruch bestehe. Demnach soll die Sozialgeschichte beschreiben, wie Menschen handeln ohne zu denken, und die Geistesgeschichte soll beschreiben, wie Menschen denken ohne zu handeln. Aber jeder Mensch handelt und denkt zugleich.⁹⁰

Nach Foucault hat die philosophische Tradition das »Erkenne dich selbst« überbewertet und das »Achte auf dich selbst« vergessen. Die Sorge (die Praxis) ist dem Erkennen (der Schließung) untergeordnet.⁹¹ Für Foucault ist der Gebrauch der ersten Person nicht eindeutig mit der radikalen Reflexivität verbunden, vielmehr pendelt das Ich zwischen einem reflexiv-Sein und einer Radikalität, die er vor allem für die westeuropäische Moderne diagnostiziert. In der Moderne verkörpert die Selbsterkenntnis und nicht die Sorge das fundamentale Prinzip.⁹²

In der Sorge steckt eine Praxis um das Selbst, die mehr die Verwobenheit mit den Dingen betont, als dass sie eine Distanz zu ihnen generiert.⁹³ In dieser Form der Reflexivität spielt die Beziehung zu moralischen Codes eine besondere Rolle. Nicht im Sinne eines schlechten Gewissens, wie sie Nietzsche im Kontext des Christentums in seiner Schrift zur *Genealogie der Moral* analysiert, sondern vielmehr um den Begriff der Ethik neu zu durchdenken.⁹⁴ Programmatisch hält Foucault hierzu fest:

Insgesamt kann sich also eine Handlung, um moralisch genannt zu werden, nicht auf einen Akt oder eine Reihe von Akten beschränken, die einer Regel, einem Gesetz oder einem Wert entsprechen. Gewiss enthält jede moralische Handlung ein Verhältnis zu dem Wirklichen, in dem sie sich abspielt, und ein Verhältnis zu dem Code, auf den sie sich bezieht, aber sie impliziert auch ein bestimmtes Verhältnis zu sich; dieses ist nicht

⁹⁰ FOUCAULT, *Technologien des Selbst*, S. 15.

⁹¹ Vgl. ebd., S. 28 f.

⁹² Vgl. ebd., S. 32.

⁹³ In seiner Vorlesungsreihe *Hermeneutik des Subjekts* aus dem Jahre 1982, seinem unabgeschlossenen Werk *Sexualität und Wahrheit*, insbesondere im zweiten und dritten Band, und in einzelnen Texten im letzten vierten Band der Sammlungen unterschiedlicher Texte Foucaults *Dits et Écrits* widmet er sich der Analyse von Texten aus griechischen und römischen Quellen zwischen dem 5. Jahrhundert vor Chr. und dem 3. Jahrhundert nach Chr. Die zentrale Überlegung kulminiert in der Problematisierung und letztlich Umkehrung der appollinischen Forderung des *gnothi seauton* »Erkenne dich selbst!« in die Aussage des *epimeleia heautou* »Sorge um dich selbst!«. FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, S. 97.

⁹⁴ Vgl. NIETZSCHE, *Genealogie der Moral*, S. 324.

einfach ›Selbstbewußtsein‹, sondern Konstitution seiner selber als ›Moralsubjekt‹, in der das Individuum den Teil seiner selber umschreibt, der den Gegenstand dieser moralischen Praktik bildet, in der es seine Stellung zu der von ihm befolgten bildet, in der es seine Stellung zu der von ihm befolgten Vorschrift definiert, in der es sich eine bestimmte Seinsweise fixiert, die als moralische Erfüllung seiner selber gelten soll; und um das zu tun, wirkt es auf sich selber ein, geht es daran, sich zu erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich.⁹⁵

Dieser Einbezug des Außen lenkt den Blick vom angeblich souveränen Selbstbewusstsein auf die Praxis und Technik der Subjektivierung als eine Regierung der Selbstregierung. Ein solcher Perspektivenwechsel fragt nicht primär nach Introspektion, nach Selbstbewusstsein, sondern nach Verhandlungsebenen in Kulturen, die bedingt durch unterschiedliche Wissens- und Moraltraditionen differente Subjektivierungsweisen produziert haben und produzieren. Denn zu jeder Subjektivierung, zu jedem Bezug zu sich, gehört auch eine Positionierung zu vorhandenem, aufgenommenem Wissen, zu anderen Akteuren und eine Positionierung zu vorhandenen und aufgenommenen Verhaltensweisen.

In der bisherigen westeuropäischen, türkischen und arabischen Autobiographieforschung werden bis auf wenige Ausnahmen westeuropäische Definitionen von Autobiographie herangezogen, die sich ausschließlich auf Analysen westeuropäischer Autoren gründen. Anders formuliert: Das westeuropäische Kultursubjekt mit seiner eigenen introspektiven Ideomotorik expandiert und mit ihm die Logik der Trennung und Vermittlung. Die Arbeiten von Susanne Enderwitz, Dwight Reynolds, Erika Glassen und Börte Sagaster stellen diesbezüglich Ausnahmen dar. Dennoch wird in ihren Arbeiten ein bestimmter Bezug in der arabischen und türkischen Autobiographie nicht stark genug beleuchtet. Meiner Ansicht nach begegnen wir in arabischen und türkischen Texten einem Modell der Lebenstechnik, einer Moraltradition, die zwar mit der Religion verbunden zu sein scheint, jedoch weit darüber hinausgeht und prozessorientiert die Bestimmungen von Subjekt und Kultur als Kultivierungsweisen mitbestimmt.

So wie Foucault die Vorrangigkeit der Selbstsorge vor der Selbsterkenntnis in Ich-Texten verortet, verweist etwa die Kulturhistorikerin Barbara Metcalf in ihren Studien über den Islam auf eine Form der Selbsttechnik, die sie mit dem in vielen Bereichen des islamischen Lebens wirkenden Begriff *Adab* verbindet.⁹⁶

Muslim societies have certain historical settings formulated in theories of the development of personal character and put great emphasis on the importance of its realization.

⁹⁵ Vgl. FOUCAULT, *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit Bd. 2*, S. 39 f.

⁹⁶ METCALF, *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*, S. 2.

[...] The term *adab* directed us toward consideration of codes of behavior and values as well as of methods of personal formation.⁹⁷

Die Begriffsdefinition ist nicht ganz einfach, da sie zwar eindeutig Verhaltensweisen umfasst, auf der anderen Seite aber auf dazugehörige »inner qualities« aufmerksam macht. Ihr Bestimmungsfeld ist semantisch transversal und übergreifend. Zum einen bestimmt sie den Kern einer Alltagsethik, die in allen Bereichen des Lebens wirkt, sozusagen das Axiom des Soziallebens ist. Zum anderen jedoch ist es »the pervasiveness of theories of the person and of psychology evident in the concept and literatures of *adab*, a reflection of the fundamental point that ethical norms in this perspective are defined as the development of personal character«.⁹⁸

Bedingt durch diesen transversalen Aspekt unterscheidet sich das Individualitätskonzept der *Adab* von der christlich-radikalen Wendung nach Innen, indem es die Entwicklung der Person grundlegend an das Alltagsverhalten, an den Bezug zu den Dingen koppelt. So sind Formulierungen wie »if you eat when you are sated, that food eats your heart and liver«, »don't stretch out your hand in front of others« oder »eat food with reverence, speak the name of God over each mouthful« als medizinische und soziale Ratschläge für den *Adab*-Diskurs repräsentativ.⁹⁹

Ebenso zentral ist die Positionierung der eigenen Person innerhalb des Wissens- und Bildungsdiskurses. Betont wird wie in der antiken Selbstsorge eine Kommunikation mit dem Außen. Ziel der *Adab* ist wie auch in der *Nikomachischen Ethik* von Aristoteles das richtige Leben.¹⁰⁰ Die bestimmende Unterscheidung dieses Konzepts ist die Differenz von maßvollem und maßlosem Handeln. Im Reisekapitel werden die Analysen der Texte des arabischen Autors *Rifā'a at-Taḥṭāwī* (1801–1873) und der osmanisch-türkischen Autorin Zeynep Hanım die Wirkmächtigkeit dieser Unterscheidung zeigen. Die Definition der *Adab* zeigt deutlich die Nähe zur Bestimmung des ethisch geprägten Moralsubjekts von Michel Foucault, das ebenso nicht einfach in der Vergangenheit als Modell zu verorten ist. Beide wirken nach vielen Modifikationen und Transformationen in ihrer Geschichte bis heute nach.

Um diese Dynamiken von Selbst und Sozialem transkulturell mit ihren Differenzen und Ähnlichkeiten lesbar zu machen, werden wir Formen individueller Dispositionen und kollektiver Repräsentationen aus den Autobiographien und Reisebeschreibungen herausarbeiten. Dieses Vorhaben wird uns durch den Fokus auf die Themen Wissen (Selbstverortung) und Reise (Verhaltensweisen) gelingen.

Im Unterschied zu den bislang genannten Autobiographietheoretikern kann man die Entwicklung einer Person oder ihre Gestaltungsmöglichkeit anthropologisch nicht ohne den Begriff der Institution denken. Der letzte ermöglicht der ers-

⁹⁷ Ebd., S. 1 f.

⁹⁸ Ebd., S. 4.

⁹⁹ Ebd., S. 6.

¹⁰⁰ Siehe: ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, S. 9.

ten erst ihre Entwicklungschance. Auch wenn Institutionen das Denken der Menschen schematisieren, »so zieht man doch gerade daraus die Energiereserven, um innerhalb seiner Umstände die Einmaligkeit darzustellen, d.h. ergiebig, erfinderisch, fruchtbar zu wirken. [...] In Institutionen organisiert sich eine bestimmte Art des Handelns, und Kultur ist nichts anderes als ein Konglomerat aus teils autonomen, teils koordinierten Institutionen«.¹⁰¹

Wie bei Nietzsche und Foucault erzwingen hier Grenzziehungen Akte der Selbsterzeugung, deren Wirkungsfeld nur dann ausgemessen werden kann, wenn wir beide Seiten der Unterscheidung Individuum/Institution im folgenden Bildungskapitel gleichermaßen bedenken. So geht es in der vorliegenden Arbeit zunächst besonders darum, »die Verschränkung oder Vermischung dessen, was von innen, und dessen, was von außen kommt«¹⁰² in den Beschreibungen des Selbst auszuloten. Im Reisekapitel wird die Aktualisierung dieser besonderen Bindung von Innen und Außen auf das und den Fremde(n) im westeuropäischen, türkischen und arabischen Raum dargestellt. Dabei wird ein Zwischenraum entstehen, für dessen Erschließung andere analytische Instrumente, eine andere kulturwissenschaftliche Sprache notwendig werden, um Repressionen, Machtdispositive, Öffnungen, Schließungen und Praktiken angemessen zu beschreiben. Damit wird für Maßbestimmungen zwischen Ich und Kultur – und dem, was als das Soziale dazwischen liegt – ein neues Feld zwischen Orient und Okzident erschlossen.

¹⁰¹ GEHLEN, »Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen«, S. 72.

¹⁰² Ebd., S. 56.

III.

Bildung zwischen privater und öffentlicher Sphäre. Die Konstitution von Subjektkulturen

Die private Bildung

Die Schule war derartig stumpfsinnig und bedeutungslos, dass sie nicht einmal aufsässige Gefühle erweckte. Die Schülertragödien, die der väterlichen Generation so viel zu schaffen machten, bleiben der meinen erspart; man nahm die ›Lehranstalt‹ nicht mehr wichtig. Es ist weder mit Hass noch mit Rührung, daß ich mich des alten Wilhelmsgymnasiums erinnere, sondern nur mit gelangweilter Gleichgültigkeit. [...] Die große deutsche Literatur wurde zum Unterricht prinzipiell nicht zugelassen; man traktierte uns mit Paul Heyse und Theodor Körner; Goethe und Hölderlin aber wurden streng vermieden. Was immer ich an literarischer Bildung besitze, habe ich mir außerhalb des Schulbetriebs erworben.¹

Eine geistlose Stätte – so beschreibt Klaus Mann das Wilhelmsgymnasium, welches er in den Jahren 1915 bis 1923 besucht. Die Schule hat nicht länger Auswirkungen auf die Biographien ihrer Schüler, sie vermag nicht einmal mehr »aufsässige Gefühle« zu wecken. Sie scheitert in der Vermittlung literarischer Bildung – so sieht es jedenfalls Klaus Mann.² Ähnliche Kritik zeigt sich in der Autobiographie *Eine Jugend in Deutschland* von Ernst Toller,³ dessen Kindheit, Schul- und Studienzeit in die Vorkriegsära zwischen 1900 und 1914 fällt.

Die Geschichte ist um der Zahl willen da, unwichtig, daß wir Ereignisse in ihren Zusammenhängen erfassen, wichtig, daß wir die Daten von Schlachten und Regierungsantritten der Fürsten beherrschen. Napoleon war ein Dieb, der deutsche Schätze gestohlen hat, sogar die Ziegel der Kirchendächer. Wer in solchem Geist die Fragen des Lehrers nicht beantwortet, ist ein Gezeichneter, der unweigerlich im Zuchthaus enden wird. Vergrämte Lehrer stellen uns die gleichen Aufsatzthemen, die ihnen als Schüler gestellt wurden, ehrwürdige Phrasen, die Rost ansetzten. ›Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Übel größtes aber ist die Schuld.‹ Wehe, wenn ein Schüler zu solchem Wort eigene Gedanken bringt, es stempelt ihn zum Verdächtigen, zum Anarchisten. Gottesfurcht und Untertanensinn, Gehorsam soll er lernen.⁴

¹ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 104.

² Ebd., S. 106.

³ TOLLER, *Eine Jugend in Deutschland*, S. 7.

⁴ Ebd., S. 26 f.

Auch Toller wirft der Schule vor, nicht die Institution zu sein, die sie gemäß der Humboldtschen Lehre und des Bildungsideals der Goethezeit sein sollte. Den Schüler zu einem ethischen und ästhetischen Menschen zu erziehen, das Individuum auf geistig-kultureller Ebene zu vervollkommen – das sind die Ziele des klassisch-humanistischen Konzepts, das sich gegen den Utilitarismus des Vernunftzeitalters wendet.⁵ Die allgemeine Bildung ist dementsprechend in erster Linie nicht für die Lebenspraxis gedacht, sondern will dem Schüler eine geistige, religiöse und philosophische Orientierung bieten.⁶

Doch das humanistische Bildungsideal des 19. Jahrhunderts unterliegt 100 Jahre später einem zentralen Wandel. Die Wirkmächtigkeit von Bildung wird nunmehr in Frage gestellt,⁷ weil ihr ein unklares Verhältnis zur Politik und ein negatives zur Ökonomie und Technik attestiert wird.⁸ Da die Schule – aus diesem Grunde – nicht länger die Ausbildung des Emotionalen, Politischen und letztlich Subjektiven gewährleistet, wird für Mann wie Toller die Privatlektüre, »die die Schule verbietet«, zu einem Ort der geistigen Bildung oder der Gegenbildung: »Ich liebe die Bücher, die die Schule verbietet: Hauptmann und Ibsen, Strindberg und Wedekind.«⁹ Ähnliches findet sich in der Autobiographie *Erinnerungen – Aus einem phantastischen Leben* von Richard Voß (1851–1918), der »seine Klassikerlektüren als Initiation in die hohe bürgerliche Kultur schildert«:¹⁰

Wohl darf ich sagen, daß der Anbruch meines geistigen Tages durch die Einführung in die Herrlichkeit der deutschen Klassiker erfolgte. [...] Die Lektüre von Lessing, Schiller, Goethe, das Studium antiker Architektur, die Besuche von Museen und Galerien, das Erleben von Dramen unserer Großen – es war ein Lebensreichtum, der sich mir erschloß, daß es mich von der Erde und von der Wirklichkeit wie mit Schwingen davonführte, empor zu leuchtenden Höhen.¹¹

Die geistig-kulturelle Bildung vollzieht sich abseits der Schule und wirkt in dieser Privatisierung weitaus intensiver (»der geistige Tag«) als es bei Herder, Schiller und Humboldt angelegt ist. Nach dem Dichter und Aufklärer Johann Gottfried Herder soll Bildung Geist und Wirklichkeit ausgewogen zusammenführen, denn der Unterricht soll »vor allem als *belebendes* Element« wirken.¹² Die Techniken der Tren-

⁵ Siehe: FUHRMANN, *Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters*, S. 64.

⁶ Vgl. FUHRMANN, *Bildung. Europas kulturelle Identität*, S. 41.

⁷ Siehe: BOLLENBECK, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, S. 229–239.

⁸ Vgl. FUHRMANN, *Bildung. Europas kulturelle Identität*, S. 51.

⁹ TOLLER, *Eine Jugend in Deutschland*, S. 27.

¹⁰ SLOTERDIJK, *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre*, S. 159.

¹¹ Aus: Ebd., S. 159.

¹² HERDER, *Journal meiner Reise im Jahr 1769*, S. 213. Siehe auch: SCHILLER, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, S. 10.

nung und Vermittlung sind hier im Idealfall humanistischer Bildungskonzeption gegeben. Diesen gelingenden Bildungspakt zwischen Schüler, Familie und Schule finden wir jedoch nicht in den Autobiographien der Weimarer Zeit. Im Gegenteil: In ihnen wird die Institution Schule zu einem Ort der Anti-Bildung, einem Ort, dessen Geistlosigkeit in den Schilderungen körperlicher Maßregelungen kulminiert.

Die Prügelstrafe war damals noch als ein gesundes Prinzip oder sogar unentbehrliches pädagogisches Prinzip in Deutschland anerkannt. Unser Herr Lehrer, ein untersetzter, stämmiger Mann mit sehr kleinen Augen und riesigem Schnurrbart, galt als ein Meister in der Kunst des ›Überlegens‹.¹³

Ganz ähnlich bei Ernst Toller:

Der Lehrer heißt Herr Senger. Wenn er morgens die Türe aufreißt rufen wir: ›Guten Morgen, Herr Senger.‹ Er setzt sich aufs Katheder und legt den Rohrstock neben sich. Wer seine Aufgabe nicht gelernt hat, muss seine Hände vorstrecken, dann schlägt Herr Senger mit dem Rohrstock darauf, ›Zur Strafe‹, sagt er. Wer seine Aufgaben gelernt hat, den nimmt er Senger auf die Knie, er muss seine Backe an die Backe von Herrn Senger legen, die ist stachlig, und Herr Senger reibt sich daran, ›Zur Belohnung‹, sagt er.¹⁴

Und weiter: Nicht das Leben ist das höchste Gut, sondern das eigentliche größte im Dasein ist das Übel der Schuld.¹⁵ Gegen den eingetrichterten Untertanensinn und die christliche Gottesfurcht setzt Toller seine private Lektüre. Um seine psychische Disposition zu beschreiben, verweist er auf die Figur Hamlets, die zwischen Tatendrang und Todessehnsucht hin- und herreibt.¹⁶

Es gibt kaum eine Autobiographie jener Jahre – aus dem bürgerlichen wie proletarischen Milieu – welche die leidvolle Schulerfahrung und die Flucht in die Welt der Bücher nicht beschreibt.¹⁷ Das humanistische Bildungsideal sieht jedoch etwas ganz anderes vor; ein komplementäres und ausgleichendes Verhältnis zweier Institutionen: Gymnasium und Elternhaus. Die Aufgabe des Elternhauses ist die Hinführung zum Theater und zur Oper, um den Kindern eine ganzheitliche Bildung zu ermöglichen.¹⁸

¹³ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 70.

¹⁴ TOLLER, *Eine Jugend in Deutschland*, S. 16.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 27.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 27.

¹⁷ Vgl. SLOTERDIJK, *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre*, S. 150.

¹⁸ Vgl. FUHRMANN, *Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters*, S. 64.

Elternhaus und Schule pflegten Hand in Hand zu arbeiten, wobei das Elternhaus mehr für das Atmosphärische, den bildungsstolzen Horizont, und die Schule mehr für den methodischen Aufbau von Kenntnissen einstand. Das Bildungsbürgertum erhielt durch das reibungslose Zusammenwirken der beiden Instanzen sein unverwechselbares Gepräge – diejenigen, die ihm angehörten, verfügten in den Bereichen Sprache, Literatur, Kunst, Geschichte und Religion sowie vor allem durch ihre Vertrautheit mit der Antike über Kommunikationsmittel, die von dem jeweils ausgeübten Beruf gänzlich unabhängig waren.¹⁹

Diese Aufgabentrennung zeigt sich in den Autobiographien von Klaus Mann und Michel Leiris nicht mehr. Im *Mannesalter* findet die Bildung ausschließlich in der privaten Sphäre statt. Der eigentliche Bildungsanspruch ist hier nicht mehr Produkt eines Wechselspiels zwischen Schule und Familie, sondern resultiert aus einem asymmetrischen Verhältnis zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Dort, wo die Schule Fragen in der Vermittlung von Individuellem und Gesellschaftlichem offenlässt und Erwartungen übergeht, intensiviert sich die Suche in der privaten Lektüre, die auch die Sicht auf das Soziale verändert und mitbestimmt. Eindrückliche Beispiele sind hier die Autobiographien Klaus Manns und Michel Leiris’.

Zwischen Identität und rohem Leben

Erika (Mann) und ich wurden in eine Privatschule geschickt – ein etwas präventives kleines Etablissement von altmodisch-muffiger Gediegenheit, wo die Sprösslinge der Münchener *beau monde* die Kunst des Lesens und Schreibens erlernten. Schule [...] bedeutete, weder Spaß noch viel Plage. Das bißchen Wissenschaft – Alphabet, Einmaleins, die Geschichte vom Herrn Jesus – war leicht genug zu begreifen. Die Lehrerin, eine alte Jungfer mit glattem grauen Scheitel und säuerlich-pedantischer Miene, konnte als komische Figur aufgefaßt werden. Was unsere Mitschüler betraf, so hatten wir nur wenig Kontakt mit ihnen. Anfangs hatten wir durchaus an uns selbst genug.²⁰

Der soziale Raum, in dem sich die eigentliche, die »wahre« Bildung vollzieht, liegt jenseits der Schule, innerhalb der Familie selbst und in ihrem unmittelbaren Umfeld: im Haus, im Garten. »Unsere Spiele waren komplizierter als die Fibel, aufregender als die groben Belustigungen, die unter Kindern sonst wohl üblich sind. Es waren großangelegte, sorgfältig ausgesponnene Phantasmagorien, ein mythisches System innerhalb des Kindheitsmythos.«²¹

¹⁹ Ebd., S. 66.

²⁰ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 43.

²¹ Ebd., S. 44. Siehe auch: MANN, *Kind dieser Zeit*, S. 12 f.

Klaus und Erika Mann übersetzen die Geschichte von »Kapitän Spieker und sein Schiffsjunge« beispielsweise in die eigene Familienkonstellation; das Familienanwesen wird zum mondän-luxuriösen Dampfer. »Das Schiff, in das sich unser Haus und Garten verwandelten, war genau dem Kapitän-Spieckerschen Modell nachgebildet.«²² Dem Zauberer, Thomas Mann, fällt natürlich das Amt des Kapitäns zu, »der sich meistens im Heiligtum der ›Betriebskabine‹ verborgen hält«. Zu den vier Passagieren gehören Prinzessin Erika, Mademoiselle Monika – eine der beiden jüngeren Schwestern – sowie zwei reiche Herren Golo und Klaus Mann.²³ Manns erste Erinnerungen geben eine Trennung zwischen Gesellschaft und Kernfamilie vor, die hier durch die Metapher des Schiffes artikuliert, den Bildungsprozess im *Wendepunkt* entscheidend mitbestimmt. Und es sind die Eltern, die Literatur an die Kinder vermitteln.

In *Kind dieser Zeit*, der zehn Jahre vor dem *Wendepunkt* erschienenen ersten Autobiographie Klaus Manns, ist es vor allem die Mutter. »Sie las uns vor, ihre Stimme höre ich immer ein wenig mit, wenn ich an die großen Geschichten der deutschen Romantik denke [...]«. ²⁴ Im *Wendepunkt* ist es Thomas Mann selbst, dessen Vorlesestunden zur Initiation der eigenen stillen Lektüre werden.

Zweifellos waren die schönen Abendstunden im väterlichen Zimmer nicht nur eine Anregung für unsere Phantasie, sondern auch für unsere Neugierde. Wenn man einmal den Zauber und den Trost großer Literatur gekostet hat, möchte man immer mehr davon haben – andere lächerliche Geschichten und weise Parabeln, vieldeutige Märchen und seltsame Abenteuer. Und so fängt man an, für sich selbst zu lesen.²⁵

Die Initiation in die stille Lektüre ist mit einem bestimmten Verhältnis zu dieser »unschuldigen« Zeit verbunden, das wir später auch in Michel Leiris' *Mannesalter* wiederfinden. Gegen Ende des ersten Kapitels mit dem Titel *Mythen der Kindheit* trifft Klaus Mann eine Unterscheidung zwischen Wissen und Narration, die die mythisch-metaphysische Dimension der Kindheit hervorhebt.

Bezähme deine Neugier, solange du irgend kannst! Versuche nicht, den Geheimnissen der Erwachsenen auf den Grund zu kommen! Es ist aus Scham und Erbarmen, daß sie dir ihre Geschichten verbergen, ihre finsternen, schmutzigen, verworrenen Geschichten ... Genieße die wolkenlosen Himmel der Unwissenheit! Höre nicht auf die Schlange, die dir zuflüstern will, wie die Kinder gemacht werden und was dem verlorenen Onkel in seinem Farmhaus geschah! Wissen ist unfruchtbar: Es bringt kein Glück.

²² MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 44.

²³ Ebd., S. 44.

²⁴ MANN, *Kind dieser Zeit*, S. 37.

²⁵ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 108.

Aber was du verscherzest, ist kostbarer als alles, ist unwiederbringlich: das Paradies der Unschuld.²⁶

Die Aneignung von Wissen ist nicht nur positiv. Das Glück der Kindheit steht auf dem Spiel, wenn man seine Neugier nicht zähmt. Bemerkenswert an dieser Passage ist aber vor allem ihre Rhetorik und die Erzählzeit. Der Imperativ Präsens und der verkündende Ton generieren eine Gegenwärtigkeit der Unschuld der Kindheit. Die erschriebene Erinnerung ist hier das letzte Paradies aus dem der Mensch noch nicht vertrieben wurde.²⁷

Dieses metaphysische Verhältnis zeigt sich auch im Gebrauch der christlichen Metapher des Sündenfalls: das Wissen ist unfruchtbar und bringt kein Glück. Das Wissen, das hier ausgeblendet werden soll, ist die Sichtbarkeit und das Entdecken des Körpers, das die »Geistigkeit« nicht nur der Kindheit gefährdet. Ganz ähnlich – als eine »Degradierung des Absoluten« – beschreibt Michel Leiris den Übergang von der Kindheit über die Jugend zum Mannesalter.

Bevor ich versuche, einige Linien herauszulösen, die sich im Verlauf dieser ganzen Degradierung des Absoluten als beständig erwiesen haben, dieser progressiven Entartung, in welcher meiner Ansicht nach zu einem sehr großen Teil der Übergang von der Jugend zum reifen Alter zu erfassen wäre, möchte ich hier mit wenigen Zahlen festhalten, was mir von den Spuren der Metaphysik der Kindheit zu sammeln möglich war.²⁸

Das sich vermehrende Wissen demystifiziert die großen Geheimnisse: wie kommen beispielsweise Kinder zur Welt oder gibt es den Weihnachtsmann? Die Degradierung der mythischen Kindheit beschreibt Leiris zwar nicht als eine Vertreibung aus dem Paradies, aber doch als einen zentralen Einschnitt, als einen Epochenwandel in seinem Leben. In beiden Autobiographien trägt vor allem die private/häusliche Lektüre zu diesem Wissen bei.

Im dritten Kapitel *Erziehung 1920–1923* beschreibt Klaus Mann die Literatur als »Zauberfahrt«, denn »wir hatten nie Gelegenheit gehabt zu reisen, außer zwischen München und Bad Tölz«. Bücher sind Gefährte(n), die den Autor in ungeahnte Fernen tragen.²⁹ Zu diesen zählen die Klassiker: Jules Vernes *Zwanzig Tausend Me-*

²⁶ Ebd., S. 57.

²⁷ Die literarische Referenz schlechthin für die Erinnerung von Ereignissen aus der Kindheit in der westeuropäischen modernen Literatur ist der Roman *À la recherche du temps perdu* von Marcel Proust, auf den Klaus Mann in seinem ersten autobiographischen Text *Kind dieser Zeit* (1932) explizit Bezug nimmt. Dort vermerkt er im Kapitel *Kindliche Landschaft*: »Der Kindheitsmythos ist empfindlichste Materie. Ach, hätte man doch so zarte und genaue Sinne wie Proust, der allen Zauber der Erinnerung bewahrt, indem er ihn aufs Exakteste untersucht.« MANN, *Kind dieser Zeit*, S. 12 f.

²⁸ LEIRIS, *Mannesalter*, S. 27.

²⁹ Vgl. MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 108.

len unter dem Meer, Jonathan Swifts *Gullivers Reisen* und Daniel Defoes *Robinson Crusoe*. Aber auch die deutschen Klassiker, »zwölf Bände Schiller, vierzehn Bände Hebbel! Je mehr die Herren geschrieben hatten, desto höher wurden sie von mir geschätzt ...«. ³⁰ Im Gegensatz zu dem erwachsenen Leser und Schriftsteller Mann habe er es nur als Dreizehn- und Vierzehnjähriger wirklich verstanden zu lesen, und weder »dickleibige« Schmöker noch lange Dramen oder Epen waren zu viel. Später sei er ungeduldig geworden. ³¹

Einen ähnlichen Stellenwert wie die Literatur haben in der Jugendzeit die Musik, das Theater und die Oper – die Grundpfeiler westeuropäischer humanistischer Bildung. Und wie die Literatur, verlieren sie mit zunehmendem Alter ihre »Absolutheit«, werden »degradiert«:

Musik war etwas Schönes und Erhebendes, besonders wenn Bruno Walter am Dirigentenpult stand; Theater war noch besser. Am weitaus besten aber war die Oper – beglückende Vereinigung von Drama und Symphonie, der vollkommene Kunstgenuß. So erschien es uns damals. In späteren Jahren ist man weniger geneigt, das Musikdrama als höchste ästhetische Offenbarung zu akzeptieren; aber der naive, eindrucksfähige Geist reagierte mit unkritischem Enthusiasmus auf den kombinierten Effekt der Farben und Harmonien, die Synthese von Ballett und Tragödie, Weihenpiel und Zirkus, reinem Gefühl und festlich buntem Aufzug. ³²

Zu den Opern gehören Mozarts *Figaro* und *Don Giovanni*, Giuseppe Verdis *Rigoletto* und *Aida*, Richard Wagners *Lohengrin*, Puccinis *Madame Butterfly*, *Der Rosenkavalier* von Richard Strauss und der *Freischütz* von Bruno Weil. Als die beliebteste hebt Klaus Mann *Hänsel und Gretel* von Engelbert Humperdinck hervor, doch die eindrücklichste Opernerinnerung verbindet er mit dem *Fliegenden Holländer* von Richard Wagner. ³³

Klaus und Erika Mann gründen ihre eigene Theatergruppe, in der anfangs einfache Stücke gespielt werden bis man sich alsbald an Shakespeare, Lessing und Molière versucht. ³⁴ Darüber hinaus kommt es zu den ersten »eigenständigen« literarischen Gehversuchen Klaus Manns. Es sind vor allem autobiographische Themen, an denen sich der junge Literat abarbeitet. »Je mehr mein eigener Horizont sich erweiterte und meine inneren Abenteuer an Intensität zunahmen, desto überdrüssiger wurde ich des Kopierens müde irrelevanter Vorbilder.« ³⁵ Die Fragen, die sich dem 13–17 Jährigen stellen, kreisen um den Sinn der Existenz.

³⁰ Ebd., S. 109.

³¹ Vgl. ebd., S. 109.

³² Ebd., S. 125.

³³ Ebd., S. 126 f.

³⁴ Vgl. ebd., S. 132.

³⁵ Ebd., S. 110.

Warum sind wir in dieser verwirrten und verrückten Welt? Was ist die Bedeutung aller Farcen und Tragödien, in die wir uns verweben finden? Was verbirgt sich hinter den hohlen Schlagworten und dubiosen Wertungen der Erwachsenen? Was ist Genie? Bin ich ein Genie? Warum nicht? Wo ist Gott? Ist Gott eine Realität oder ist Er nur eine unserer vielen Illusionen? Ich war etwa vierzehn, als ich eine längere Abhandlung entwarf, durch die ich die Nicht-Existenz Gottes ein für allemal beweisen wollte.³⁶

Den Grund für diese megalomane Phase rührt – so sieht es Klaus Mann selbst – aus dem Wunsch des Vierzehnjährigen, berühmt zu werden. »Über deinem Tagebuch grübelnd, kurz vor dem Abendessen, versuchst du auszusprechen, was dein Herz bedrängt. Schließlich schreibst du diese Worte hin: ›Und wieder wird es Nacht. Wie öde [...]. Ich muß, muß, *muß* berühmt werden [...].«³⁷ Zugleich verdeutlichen seine darauffolgenden Ausführungen eine protopolitische Dimension, eine Unterdifferenzierung, die die gesamte Autobiographie durchdringt: eine Verallgemeinerung der eigenen subjektiven Eindrücke und Erinnerungen.

Jugend ist erschreckend egoistisch. Der Vierzehnjährige hat, wie das Tier und das Genie, eine bemerkenswerte Fähigkeit, alle Probleme und Phänomene von sich fernzuhalten, die nicht unmittelbar auf seine Triebe wirken. Nie zuvor oder nachher in meinem Leben war ich derart abgespalten und ich-besessen wie während dieser Periode von meinem dreizehnten bis zu meinem siebzehnten Jahr.³⁸

So begreift Klaus Mann seine Autobiographie nicht nur als einen Text über die Entwicklung seiner eigenen Person, sondern auch als eine Biographie der Gesellschaft. Er formuliert es zu Beginn des *Wendepunkts* ganz programmatisch: wir sind ohne Frage tiefer verwurzelt »als unser Bewußtsein es wahrhaben will.«³⁹ In seiner ersten Autobiographie *Kind dieser Zeit* hält er über Sinn und Funktion von Autobiographien fest: Es geht nicht darum, seine Geschichte der Kindheit zu verfassen, sondern eine, die charakteristisch auch für die anderen Kindheiten ist.⁴⁰ So folgt seinen Beobachtungen zur Jugend ein Rasonieren über das deutsche Phänomen der »Jugendbewegung«, die – laut Mann – vor allem in der Weimarer Zeit stark ausgeprägt ist.

Man sagte: ›Ich bin jung!‹ und hatte eine Philosophie formuliert, einen Schlachtruf ausgestoßen. Jugend war eine Verschwörung, eine Provokation, ein Triumph. Wenn

³⁶ Ebd., S. 110 f.

³⁷ Ebd., S. 113.

³⁸ Ebd., S. 113.

³⁹ Ebd., S. 9.

⁴⁰ Vgl. MANN, *Kind dieser Zeit*, S. 9 f.

wir uns in unseren kahlen Stuben trafen oder draußen im Wald oder beim Krämer im Dorf, tauschten wir geheime Blicke und Winke ›Ich bin jung! ›Ich auch!.⁴¹

In Kontakt mit der deutschen Jugendbewegung kommt Klaus Mann in der Odenwaldschule, die er von September 1922 an für ein Jahr besucht. Seine Beschreibungen jener Zeit sind im *Wendepunkt* weitaus distanzierter als in seiner weniger bekannten Autobiographie *Kind dieser Zeit*, in der seine Darstellungen weitaus emotionaler sind. Jungsein wird zum Programm erhoben; ein Programm, das 1913 in der Meißnerformel artikuliert wird. Mann bezeichnet es als »ungeheures Geschenk« und macht sich den »beinah schmerzenden Stolz des Jungseins, einen produktiven und guten Stolz« zueigen.⁴² Der Einfluss der Jugendbewegung geht im Wesentlichen auf den Leiter der Odenwaldschule zurück, Paul Geheeb, der den Beinamen Paulus führt.

Seine Pädagogik ging von der Voraussetzung aus, daß der Mensch fundamental gut oder doch dem Guten *zugänglich* sei. Der Beruf des Erziehers, wie Paulus ihn auffasste und auszuüben suchte, besteht darin, in jeder Individualität das ihr immanente Gute, das ihr eigentümliche Gesetz zu stärken und zu entwickeln (›Werde, der du bist!‹), gleichzeitig aber dem einzelnen seine Abhängigkeit vom Kollektiv, seine Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft einzuprägen.⁴³

Nach seinen Beschreibungen ist der Schulalltag der »Freien Schulgemeinde« nicht demokratisch strukturiert. Die Odenwaldschule sei eine Republik gewesen, in der die Macht vom Volke, das heißt von den jungen Menschen ausging. Der Leiter findet sich mit der Rolle des väterlichen Beraters, Vermittlers und Repräsentanten ab.

Die Schüler, ›Kameraden‹ genannt, bildeten ein Parlament, das über alle wichtigen Fragen des Gemeinschaftslebens zu entscheiden hatte. Die Schülerversammlung oder ›Schulgemeinde‹, die in regelmäßigen Zeitabständen tagte, bestimmte die Gesetze und die Hierarchie der Anstalt; sie konnte asoziale Elemente strafen oder sogar ausstoßen; sie hatte das Recht, Maßregeln, die vom Oberhaupt selbst verfügt waren, zu modifizieren oder aufzuheben.⁴⁴

⁴¹ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 138.

⁴² Ausdruck für die geistige Haltung der Bewegung der Freideutschen Jugend. Verfasst auf der Meißnertagung im Oktober 1913. »Die Freideutsche Jugend will ihr Leben nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, in innerer Wahrhaftigkeit gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein.« Aus: SCHRÖDER, *Klaus Mann zur Einführung*, S. 19.

⁴³ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 141 f.

⁴⁴ Ebd.

So wird auch im *Wendepunkt* die Schule als eine »Oase der Gesittung«, der »Toleranz« beschrieben, die dem öffentlichen Leben, das von Nationalismus und Rassenwahn durchflutet ist, das humanistische Bildungskonzept entgegensetzt. Es wäre aber verfehlt – so Peter Schröder –, die Landschulheimbewegung mit der Jugendbewegung gleichzusetzen, »auch wenn erstere vornehmlich durch Angehörige der Jugendbewegung – wie beispielsweise Geheeb – gegründet und getragen« werden. »Das genuine Erlebnis der Jugendbewegung ist dennoch ein anderes.«⁴⁵ Wenn die Jugendbewegung einen Körperkult zelebriert, so steht das Internat für eine Erziehung von Geist und Reflexion, die dem Körper keine besondere Bedeutung beimisst.

Neben der Internatsgeschichte, die mit der Bildungsdiktion des ›Werde, der du bist‹ verbunden ist, ist die Geschichte der privaten Lektüre, der eigenen Orientierung, jedoch die eigentliche Bildungsgeschichte in den autobiographischen Schriften Klaus Manns.

Ich las gierig enthusiastisch, unersättlich. Indessen war es doch nicht mehr ein wahlloses Verschlingen von Massen gedruckter Worte wie in den früheren Jahren meiner Lesewut. Mein Geschmack entwickelte sich in einer bestimmten Richtung; ich fing an, mir der eigenen Neigungen und Bedürfnisse bewusst zu werden. Ich fand meine Meister, meine Götter; ich entdeckte meinen Olymp.⁴⁶

Metaphernreich beschreibt Klaus Mann den Stellenwert seiner Lieblingsautoren. »In unverminderter Glorie strahlt das Vierergestirn, das um diese Zeit meinen Himmel beherrschte und dem ich mich noch heute gerne anvertraue: Sokrates, Nietzsche, Novalis und Walt Whitman.«⁴⁷ Was den Einfluss Nietzsches betrifft, so habe dessen intellektuelle Passion und Hybris seinen Begriff vom Wesen des Genies bestimmt. Seine Jugend verdanke er seinen Schriften, aber besonders »die ersten Ahnungen vom Wesen des Tragischen und vom Wesen des Dämonischen«. Doch weitaus stärker wirken die *Hymnen an die Nacht* von Friedrich von Hardenberg (Novalis).⁴⁸

[...] die abgründige Lockung der ›Hymnen an die Nacht‹. [...] Ich lauschte ihm offenen Mundes, ehrfürchtig erweiterten Blickes, wenn er mir von dem Erlösungsprozeß

⁴⁵ SCHRÖDER, *Klaus Mann zur Einführung*, S. 20. Klaus Mann teilt in *Kind dieser Zeit* selbst einschränkend und relativierend mit: »Der Geist der Jugendbewegung, mit dem wir, wenn auch auf indirekte, übersetzte Weise, in Berührung gekommen waren, hatte uns nicht gleich von Grund auf verändert, naturnah, schlicht und fröhlich gemacht; aber er hatte doch heftig dazu beigetragen, das Problematisch-Jugendliche in uns bewusst werden zu lassen, aufzuwählen und gleichsam ins Programmatische zu stilisieren.« MANN, *Kind dieser Zeit*, S. 133.

⁴⁶ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 144.

⁴⁷ Ebd., S. 144.

⁴⁸ Ebd., S. 146.

sprach, der sich vielleicht fortwährend in der Natur vollzieht; denn wenn Gott sich dazu herbeiließ, Mensch zu werden, warum sollte er sich nicht auch in Stein, Pflanze, Tier und Element verwandeln? Die Konzeption der Auflösung und der Erlösung fließen ineinander, Tod und Lust werden eins. Alles Geschaffene will Lust, alle Lust will den Tod. Leben ist nur der Anfang des Todes, existiert nur um des Todes willen; Tod ist Anfang und Ende zugleich. O welch süße, große Hochzeit wird es sein, wenn drüben, im Reich der Nacht, die Dinge und Begriffe sich in libidinöser Universalfusion begatten und durchdringen! Die Materie verschmilzt mit der Idee; der Mensch – endlich befreit vom Fluch der Individuation – wird Teil der Natur; die erlöste, aufgelöste Natur sinkt ihrem Schöpfer ans entzückte Herz ... Ich konnte nicht genug bekommen von solch tröstlich-erregenden Prophezeiungen. Ich liebte den tuberkulösen Visionär, dessen zarte Stimme mir so gewaltige Kunde brachte.⁴⁹

Die sexuell konnotierte Selbstfindung ist Heilsgeschichte, Körper- und Naturfindung zugleich. Ein weniger mystisches und mehr weltzugewandtes Denken findet er in der Literatur des amerikanischen Autors Walt Whitman. Seine Literatur zeichnet eine Kommunikation zwischen Ich und Welt aus, die versöhnlich und nachahmungswürdig ist. Er hebt besonders seinen realistischen, an den Dingen orientierten Stil hervor, der nicht ins Hysterisch-Manische ausartet.⁵⁰ Um dieses Pantheon von Autoren gruppieren sich weitere wie Angelus Silesius, Rainer Maria Rilke, Heinrich Heine, Oscar Wilde, Georg Büchner, Georg Trakl, Frank Wedekind und Stefan George. Insgesamt dominiert hier jedoch in den Beschreibungen Manns eher eine emotionalisierte Religiosität als ein rationales Verhältnis zur Welt.

Gläubigkeit, jenseits des Dogmas, Religiosität als spontanes, tief persönliches Erlebnis, unabhängig, ja *gegen* die klerikale Orthodoxie – es waren die schlichten Reime des Angelus Silesius, die mir diese seelischen Möglichkeiten zuerst offenbarten und einprägten. Rainer Maria Rilke gehört zur gleichen Gruppe der wandernden Gottsucher und vereinsamten Beter.⁵¹

Es geht, so Klaus Mann in seiner Retrospektive über seine geistigen Ziehväter, die er als Kranke und Sünder bezeichnet, um die Geheimnisse menschlicher Natur. Diese reichen jedoch vom Menschen bis zu großkollektivistischen und kulturellen Bestimmungen, die er in Heinrich Heines Literatur ausmacht.

Er kennt sich aus, er kann dem Knaben mancherlei erzählen: über die großen Spannungen und Antithesen in unserer Zivilisation, über das Wesen des Deutschtums, das Wesen des Judentums, die Zukunft Europas, die Größe und die Gefahren des

⁴⁹ Ebd., S. 147 f.

⁵⁰ Ebd., S. 148.

⁵¹ Ebd., S. 150.

Sozialismus, über aktuelle Probleme, kommende Auseinandersetzungen und zeitlose Gefühle, über Schönheit, Liebe, Leiden, Tod und Schmerz.⁵²

Die Fragen nach den großen Antithesen, die Heine in seiner Literatur stellt, findet Klaus Mann in seiner Jugendzeit in der Figur des Lyrikers Stefan George beantwortet und versöhnt.

Die Versöhnung zwischen hellenischem und christlichem Ethos, hier fand ich sie erreicht. Stefan Georges ordnender Geist hatte, so wollte ich glauben, den fundamentalen Konflikt gelöst, den Heinrich Heine mit Intuition und Scharfsinn analysiert und der als tragisches Leitmotiv das Werk Friedrich Nietzsches beherrscht. Meine Jugend verehrte in Stefan George den Templer, dessen Sendung und Tat er im Gedicht beschreibt. Da die schwarze Woge des Nihilismus unsere Kultur zu verschlingen droht, da die große Nährerin in einer Weltnacht starr und müde pocht, tritt er auf den Plan – der militante Seher und inspirierte Ritter. Er packt die Flechte der Störrischen, Erlahmten; von seinen Lippen kommt das magische Wort, welches bewirkt, »dass sie ihr Werk willfährig weitertreibt: den Leib vergottet und den Gott verleibt.

Dies waren meine Erzieher! Eine bunt gemischte Gesellschaft, wie man sieht, in der übrigens zwei weitere Figuren auf inkommensurable Art von jeher wirksam waren: mein Vater und Heinrich Mann, zwei Künstler also, mit denen ich durch Affinitäten sehr besonderer und tiefer Natur verbunden bin.⁵³

Die private Erziehung im Falle Klaus Manns konstituiert sich durch den bürgerlichen Einfluss der Familie, besonders durch den Vater. Durchzogen von einer überbordenden Sentimentalität und Emotionalität, spielt die Unterscheidung zwischen Individuellem und Kollektivem eine zentrale Rolle. Was nach Ansicht des Autobiographen in seiner Bildungslektüre gefehlt hat, sei der soziale Faktor. »Das erotisch-religiöse Element überwiegt, während das soziale fast völlig vernachlässigt bleibt.«⁵⁴ An anderer Stelle vermerkt er, welche Angst er davor hat, ein Ausgeschlossener zu sein.

Dennoch findet die Erziehung und die Bildung Klaus Manns auf engstem Raume statt: in der Kleinfamilie und durch stille private Lektüre. Doch neben dieser vordergründig individuell-emotionalen Entwicklung zeigen sich Brüche in Manns Text, die den gesellschaftlichen und politischen Realitäten in Deutschland Rechnung tragen. An nicht antizipierbaren, jedoch zentralen Stellen im Text, geht es nicht einfach um den Autobiographen und dessen Familie, sondern auch um die gesellschaftspolitische Atmosphäre in Deutschland vor der Nazidiktatur.

⁵² Ebd., S. 154.

⁵³ Ebd., S. 161 f.

⁵⁴ Ebd., S. 162.

Unter meinen Papieren aus dieser Zeit finden sich diese Zeilen, die ich, wie mir noch erinnerlich, eines Nachts, aus dem Schläfe fahrend, mit flüchtiger Hand auf einen Zettel schrieb:

›Eine fremde Stimme, süß und gebieterisch, weckt mich aus tiefem Schlaf.

Woher kommt mir der Ruf?

Willkommen mein Führer!

Hier bin ich – zu folgen bereit: mich kümmert's nicht, wem . . .

Wer du auch seist: mit deiner Hilfe find ich am Ende – mich selbst!⁵⁵

Mit diesem Kapitelende scheint das humanistische Bildungskonzept konterkariert, da es weder zu Selbstständigkeit und Souveränität führt noch ein Wirken zurück in die Gesellschaft möglich ist. Hier wird implizit eine Kritik an einer Bildungspolitik artikuliert, deren Grundlage kein komplementäres Verhältnis zwischen Institution, Gesellschaft und Familie mehr ist.

Klaus Manns Bildungsgeschichte stellt auf vielen Ebenen das humanistische Bildungsideal in Frage: Kritik an der öffentlichen Schule, Intensivierung der privaten Lektüre ohne ein komplementäres ausgleichendes Außen zu haben und schließlich auch Kritik an der privaten Odenwaldschule. Und schließlich irritiert das Ende des Erziehungskapitels mit dem Verlangen nach einem Führer, das wiederum die private Lektüre, weil ihr das Soziale fehlt, radikal kritisiert.

So durchlaufen wir in Klaus Manns Bildungsgeschichte mehrere Subjektpositionen, in denen das »Ich« keine Universalie darstellt, sondern eine Gesamtheit von singulären Positionen ist. Den nach einem souveränen Kultursubjekt trachtenden Bildungsformationen werden Subjektkulturen entgegengesetzt. Da jedoch die Subjektkulturen in einer Autobiographie niemals alleine stehen, werden wir in den Reisebeschreibungen Klaus Manns im *Wendepunkt* später der aufklärerischen Bildungsdiktion »Werde, der du bist« wiederbegegnen.

In Michel Leiris' *Mannesalter* spielt die Schule keine Rolle, besser gesagt, sie findet überhaupt keine Erwähnung. Vielmehr teilt Leiris die Abschnitte seiner Kindheit und Jugendzeit mit einer metaphysischen Geste ein, nachdem er den Übergang ins Erwachsenenleben, das Altwerden als die »Hölle« beschreibt.

Jenseits dieser Hölle liegt meine erste Jugendzeit, zu der ich mich seit einigen Jahren zurückwende wie zu der einzigen glücklichen Epoche meines Lebens, obwohl sie bereits alle Elemente ihrer eigenen Auflösung enthielt und alle die Wesenszüge, die, nach und nach zu Gesichtsfalten vertieft, dem Portrait seine Ähnlichkeit geben. Bevor ich versuche, einige Linien herauszulösen, die sich im Verlauf dieser ganzen Degradierung des Absoluten als beständig erwiesen haben, dieser progressiven Entartung, in welcher meiner Ansicht nach zu einem sehr großen Teil der Übergang von der Jugend

⁵⁵ Ebd., S. 163.

zum reifen Alter zu erfassen wäre, möchte ich hier mit wenigen Zahlen festhalten, was mir von den Spuren der Metaphysik meiner Kindheit zu sammeln möglich war.⁵⁶

Leiris konstatiert ähnlich wie Klaus Mann einen eindeutigen Schnitt von der Kindheit und Jugendzeit zur Erwachsenenzeit. Ebenso wie im Falle Manns muss man bei Leiris von der zentralen Bedeutung der »privaten« Bildung sprechen, die sich vor allem durch Theater- und Opernbesuche auszeichnet. »Lange bevor ich in das Alter kam, ins Theater zu gehen, hörte ich die Berichte meiner Schwester – die dreizehn Jahre älter als ich war – über die Stücke, die sie gesehen hatte.«⁵⁷ Wie Leiris selbst vermerkt, misst er vielen Kindheitserinnerungen keine Bedeutung bei, außer denen, die mit dem Theater und besonders der Oper zusammenhängen.⁵⁸ Vor allem im Kontext einer *education sentimentale* spielt die Oper wie auch bei Mann eine besondere Rolle.

Vergleichbar mit den Operschilderungen Klaus Manns dominiert in seinen Beschreibungen eine Logik des Emotionalen, die von einer »tiefsten Tiefe« des Autors herrührt. Aus diesen Opernbesuchen resultiert nach Auffassung Leiris' eine besondere Neigung für das Tragische, die ihn nicht mehr losgelassen hat.

Die Bedeutung und der Einfluss der Oper und des Theaters scheinen im Falle Leiris' noch weiter zu reichen als bei Klaus Mann. Dies zeigt sich besonders, wenn Leiris über Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des autobiographischen Schreibens reflektiert, denn der Blick auf sein Leben gleicht dem Blick auf eine Theaterinszenierung. Eine Hermeneutik des Selbst, der Blick in ein geschlossenes Selbst ist nicht möglich, da der performative Akt das Ich mit den Dingen setzt und eine unsichtbare Geschichte des Inneren nicht ersichtlich ist. Das Leben als ein immerwährendes Theater begriffen, problematisiert die klassische Autobiographievorstellung.

Selbstverständlich war mir das alles nur sehr verworren bewusst. Ich gelange dazu, es hier nach meinen Erinnerungen zu rekonstruieren, wenn ich die Beobachtung dessen hinzufüge, was ich seither geworden bin, und die frühen oder späten Elemente, die mein Gedächtnis mir liefert, miteinander vergleiche. Solch eine Verfahrensweise ist vielleicht gewagt, denn wer sagt mir, dass ich diesen Erinnerungen nicht nachträglich Erregungswert beimesse, der den wirklichen Ereignissen, auf die sie sich beziehen, gefehlt hat, sie also mit einer Bedeutung belade, die sie nicht gehabt haben, kurz, dass ich diese Vergangenheit nicht auf eine tendenziöse Art wiederbelebe? Hier stoße ich auf die Klippe, die sich wie ein Verhängnis den Schreibern von Bekenntnissen und Memoiren entgegenstellt, und daraus entsteht eine Gefahr, von der ich mir Rechenschaft

⁵⁶ LEIRIS, *Mannesalter*, S. 27.

⁵⁷ Ebd., S. 43.

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 38.

ablegen muss, wenn ich objektiv sein will. Ich beschränke mich also darauf, zu versichern, dass ich alles wie auf dem Theater sah, im Lichte der Aufführungen, zu denen man mich mitnahm; alle Dinge erschienen mir unter einem tragischen Blickwinkel; [...].⁵⁹

Hier steht eine Reflexion Leiris' über die Autobiographie zur Disposition, mit der er darüber zweifelt, inwieweit die eigene Vergangenheit einem selbst gehört und inwieweit sie überhaupt dargestellt werden kann. Demnach kann sie nicht repräsentiert, vielmehr ›nur‹ inszeniert werden. Diese Problematisierung der Konsistenz der eigenen Geschichte speist sich im *Mannesalter* aus einem Wissensdiskurs, der bei Leiris durchgehend eine wichtige Rolle einnimmt. Es sind Texte, Figuren und Darstellungen des Körpers der Antike – vornehmlich römischer Provenienz –, die den Blick auf das Subjekt/Ding mitkonstituieren. Es ist eine vormoderne Auffassung der Allegorie, die Stil und Denken Leiris' bestimmen. Mit der Allegorie verbunden ist auch sein großes Interesse am Altertum, mit dessen Erwähnung auch das einzige Mal in der Autobiographie die Tatsache durchscheint, dass Leiris eine Schule besucht hat.

Meinem Gedächtnis entsteigen verschiedene Tatsachen, welche dies illustrieren, wie die Photos von Bauwerken, Büsten, Mosaiken und Flachreliefs in dem Buch über Geschichte des Altertums, das unter allen Schulhandbüchern mein liebstes war, als ich in die sechste Klasse ging.⁶⁰

Was ihn an der Antike fasziniert ist die Reinheit, die Kälte, die Härte, die er im römisch-klassischen Denken festmacht. Aber vor allem findet auch die ›Nacktheit‹ in Form von Statuen, Kriegen oder Orgien, die er mit den Frauen des Altertums, den Heldenfrauen der Antike und der römischen Klassik verbindet, besondere Erwähnung.

In der Bildungsstätte Museum faszinieren ihn ebenso die Figuren des Altertums. Und auch die Figur/Ding-Relation steht hier im Zentrum. Das Museum gleicht einem Bordell, da man in beiden Einrichtungen ›der gleichen Zweideutigkeit und dem gleichen Versteinerungscharakter‹ begegnet. Leiris beschreibt Museum und Bordell im Zeichen der Archäologie. Und im Nebensatz fügt er hinzu, dass er deshalb lange Zeit ins Bordell gegangen sei.⁶¹ Sein Blick ist der Versuch einer vormodernen psychologischen Perspektive. So sind seine Beschreibungen besonders an Verhaltens- und Handlungsweisen interessiert.

⁵⁹ Ebd., S. 49.

⁶⁰ Ebd., S. 56.

⁶¹ Ebd., S. 62.

Davon hatte ich die erste Erfahrung, als ich zwölf Jahre alt war. Der mir am besten befreundete meiner beiden Brüder erzählte mir eines Tages, wie unser ältester Bruder – damals war er Schüler in der *Ecole des Arts décoratifs* – von einem Kameraden an einen Ort mitgenommen worden war, der *portel* heiße, eine Art Hotel, wo, sagte mein Bruder, »man eine Frau mieten kann und alles mit ihr tun, was einem beliebt«. Das Wort »portel«, das ich wohl selbst gebildet haben muß, indem ich den eigentlichen Namen verzerrte – erweckte in mir die Vorstellungen »Pforte« (porte) und »Hotel«, deren Zusammenziehung es hätte sein können; und tatsächlich, was mir heute am erregendsten zu sein scheint, wenn man ins Bordell geht, ist das Überschreiten der Schwelle: ein Vorgang, als werfe man die Würfel oder überquere den Rubikon.⁶²

Als Lektüre, die ihn sehr prägt, erwähnt er die französischen Klassiker Racine und Molière, an deren Stil er besonders die antike Struktur hervorhebt.

Zur Kindheitslektüre gehören auch die Erzählungen der *Table Ronde* (der Tafelrunde). Diese waren für Leiris durch die Bearbeitung noch packender, weil so die Quintessenz der Sage im Vordergrund steht.⁶³ Besonders die Geschichte vom Verschwinden des König Arthur und die Episode mit Merlin hält ihn, »da ich diese Zeilen abschreibe, noch unter ihrem rätselhaften Banne«.⁶⁴

Sehr oft, wenn ich über diese Geschichte nachdachte, habe ich mir gesagt, hier könnte ich gewissermaßen ein Gleichnis meines eigenen Lebens wiederfinden, – das Leben eines Menschen, der sich mit Pessimismus überfütterte, im Glauben, darin die Triebkraft eines blitzartigen oder meteorenhaften Lebens zu finden, der seine eigene Verzweiflung liebte, bis zu dem Tage, wo er bemerkte – aber zu spät –, dass er nicht mehr heraus kann und auf diese Weise in die Falle seiner eigenen Zaubermittel geraten ist.⁶⁵

Wenn man diese Textpassage, die vom Leben eines Gefangenen berichtet, mit dem Einstiegskapitel der Autobiographie *Literatur als Stierkampf* in Bezug setzt, wird ersichtlich, welche Innen/Außen-Unterscheidung im *Mannesalter* thematisiert und problematisiert wird.

Ich war mir zuwenig klar darüber, dass auf dem Grunde jeder Introspektion ein Gefallen an der Selbstbetrachtung liegt und auf dem Grunde jeder Beichte der Wunsch nach Absolution. Mich ohne Gefälligkeit betrachten, auch das hieß noch: mich betrachten, meine Augen auf mich festgeheftet halten, anstatt sie über mich hinaus zu richten, um mich zu übersteigen und in irgendeiner umfassenderen menschlichen Lebensseinheit aufzugehen.⁶⁶

⁶² Ebd., S. 62.

⁶³ Vgl. ebd., S. 138.

⁶⁴ Ebd., S. 138.

⁶⁵ Ebd., S. 139.

⁶⁶ Ebd., S. 11.

Mit der Trennung von Ding und Mensch wird nicht die Idee des Menschen erschreibbar; sie ist nur über die Integration des Anderen und der Dinge möglich, die Leiris nicht durch *Mannesalter* leistet, sondern durch seine ethnographischen Schriften.

Die Diktion des *Mannesalter* lautet, dass es kein Innen getrennt vom Leben gibt und diese Erfahrung ist »so roh und wenig erfreulich«. ⁶⁷ Aus dieser Axiomatik leitet sich auch die Funktion des Wissens und der Bildung ab, im Falle Leiris der apsychoologischen Mythen, Gestalten der Bibel, des klassischen Altertums und der Theaterhelden. Diese

drängten sich mir wegen der enthüllenden Kraft auf, die sie für mich gehabt hatten, und im Hinblick auf das literarische Gesicht meiner Unternehmung stellten sie gleichzeitig Leitmotive und Verkleidungen dar, die irgendwie scheinbare Größe dort herantragen sollten, wo es, wie ich nur allzu gut wußte, keine Größe gab. ⁶⁸

An anderer Stelle notiert Leiris, es koste ihn eine ungemaine Kraft, auf der Höhe der Dinge zu sein. ⁶⁹ So kann Leiris' Autobiographie in ihrer Axiomatik als eine Umkehrung der Asymmetrie zwischen Mensch und Ding gelesen werden, in der die Dinge sich nicht beherrschen lassen und das geschwächte Subjekt nur über Wissen und Bildung seine Ohnmacht theatralisch-performativ erhöhen kann. Mit Deleuze gesprochen ist hier die Maske die Identität des Subjekts und nicht ihre bloße Verschleierung. Lediglich die ethnographische Reise ermöglicht nach Leiris ein aufrechtes Verhältnis gegenüber den Dingen, ⁷⁰ um »in einem allgemeineren Sinne menschlich und offen genug [zu] werden«. ⁷¹ Er empfiehlt den Europäern zu reisen, und zwar nicht als Touristen – was eine Reise ohne Herz, ohne Augen und ohne Ohren wäre –, sondern als Ethnographen, »um ihre mittelmäßigen kleinen ›Manien der Weißen‹ (wie bestimmte Neger sagen) zu vergessen und auch das zu verlieren, was sie sich unter ihrer Identität als Intellektuelle vorstellen«. ⁷²

Die Überwindung der introspektiven ›christlichen‹ Kultur gelingt Leiris – dies wird das Thema des vierten Kapitels sein – durch die Reise. Der allgemeine Mensch ist nach Leiris jenseits einer introspektiven Logik zu verorten. Die zentralen Berührungspunkte zwischen der Bildungsgeschichte Leiris' und der Klaus Manns sind zum einen die Vorrangigkeit der privaten Lektüre und die besondere Bedeutung der Oper- und Theaterwelt für ihre *education sentimentale*. Jedoch sind beide Autobiographien in der Disposition des Subjekts unterschiedlich.

⁶⁷ Ebd., S. 55.

⁶⁸ Ebd., S. 11.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 112.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 127.

⁷¹ LEIRIS, *Das Auge des Ethnographen*, S. 35.

⁷² Ebd., S. 35.

Klaus Manns Lektüre konzentriert sich ausschließlich auf westeuropäische Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts. Zwei Aspekte tauchen dabei immer wieder auf: Zum einen ist die aufklärerische Diktion des »Werde, der du bist« zentral, und zum anderen wird dieses Subjekt durch eine mystisch-religiös angehauchte Romantik in Natur und Gott aufgelöst. Diese beiden gegensätzlichen Axiome der Moderne tauchen bei Leiris nicht auf. Im *Mannesalter* wird die Möglichkeit der Wahrheitsfindung über den Autobiographen und den allgemeinen Menschen durch die Technik der Introspektion vielmehr problematisiert. Diese Kritik äußert Leiris ebenso auf Grundlage seiner privaten Curricula, die hauptsächlich aus vormodernen Texten der Antike bestehen. Zugleich ermöglicht dieser Bezug in Leiris' Text eine Subjekt/Ding-Relation, die die radikale Trennung als eine Chimäre beschreibt. Jedoch lässt sich diese antithetische Positionierung von Manns *Wendepunkt* und Leiris *Mannesalter* nicht konsequent aufrecht erhalten, da Klaus Mann seiner privaten Bildungsgeschichte durchaus kritisch begegnet.

In beiden Bildungsgeschichten mangelt es an Wissensvermittlung mit Personenbezug. Im Vordergrund steht die stille Lektüre, die nur das Subjekt selbst als Vermittlung zu sich selbst zeigt. So lautet die Kritik Manns folgerichtig, dass es seiner Bildungsgeschichte am Sozialen mangelt. In beiden Fällen haben wir es auch mit einer Intensivierung des Subjektiven zu tun, die im *Wendepunkt* in Hybris oder in ein Verlangen nach totaler Führung umschlägt und im *Mannesalter* das Subjekt depotenziert. Das Leben ist bei Leiris ein rohes Leben, das nur durch Literatur und Kunst maskiert und inszeniert werden kann. Sein autobiographisches »Ich« beschreibt sich als einen Gefangenen der modernen Bekenntniskultur und begegnet dieser problematisierend mit entessentialisierenden Wissensformationen der Antike. Daher versteht Michel Leiris seine Autobiographie als eine Negation des Romans, um dieses verletzte rohe Leben als eine Degradierung des Absoluten dokumentieren zu können. Und es ist auch ein einziger Roman, Emile Zolas *Nana*, der im *Mannesalter* Erwähnung findet und den Leiris als eine Geschichte eines verletzten, geschwächten und vor allem erniedrigten Menschen liest.

Einer von den Romanen, die mich stark berührten, als ich mich mitten in der Pubertätsqual befand, war auch die *Nana* von Zola, die ich weniger wegen ihrer wurmstichigen Wesenszüge liebte, wegen des Kulissenstaubes, der abgestandenen Gerüche nach Boudoir, Badeschaum und Toilettenwassern, als vielmehr wegen der Episode mit dem der Schule entwischten jungen Georges Hugon, mit dem die gutmütige Schnepfe in ihrem Bett spielt wie mit einem Hund oder einem kleinen Kind.⁷³

Denselben Roman hat die Zeitgenossin von Leiris und Mann, die türkisch-osmanische Romanautorin, Intellektuelle und Politikerin Halide Edip Adıvar (1884–1964)

⁷³ LEIRIS, *Mannesalter*, S. 152.

ebenfalls gelesen. Beeindruckt und beeinflusst vom naturalistischen Schreiben Zolas, ist sie jedoch auch von manchen seiner Beschreibungen, besonders wenn es die Natur des Menschen betrifft, befremdlich irritiert.

Er [Zola] hielt das Niveau des Menschen sehr hoch, jedoch behandelte er die Schwächen dessen auf eine so bloßstellende Art, die keine Kompromisse zuließ. In der Vorführung der Schamlosigkeiten der Menschen ist jedoch die Fokussierung und übertriebene Darstellung der sexuellen Schwächen eine wenig erfreuliche Seite in seiner Literatur. Während der Mensch tausend verschiedene Schwächen hat, habe ich bis heute nicht verstanden, warum Zola insistierend sich auf diese einzige festgeschrieben hat. Jedoch macht er in seinen letzten Schriften deutlich, daß er in der Form der Übertreibung dieser zu weit gegangen sei. Dennoch muss davon ausgegangen werden, dass die sexuelle Perversion nach Zola die größte Schwäche des Menschen darstellt. Ich vermute, er war davon überzeugt, wenn der Mensch keinen normalen und ›bemessenen‹ Zustand annimmt, dass er über das Tiersein nicht hinauskommen kann.⁷⁴

Dort, wo Leiris die Stärke Zolas verortet, dass der Mensch ein »nicht festgestelltes Tier« ist, findet Halide Edip diese Darstellung bei Zola problematisch. In ihrer Kritik an Zolas Menschenbild spielt der Begriff »mübalâğa« (Übertreibung) eine besondere Rolle, da sie in der Thematisierung und Problematisierung des Menschen eine Grenze überschritten sieht, die ihm mit seinen unzähligen Schwächen nicht gerecht wird.

Hier geht es nicht allein um eine Frage der Moral, wie sie sich aus der Betonung des Sexuellen könnte ablesen lassen. Vielmehr ist Halide Edip von der bipolaren Extremität irritiert, die den Menschen auf der einen Seite als Ideal zeigt und auf der anderen Seite als Unmensch interpretiert. Halide Edips Unverständnis zeugt von einer Beobachtung, die nicht von einer geschlossenen Vorstellung des Menschen ausgeht, sprich, es gibt keinen fehler- und schwächefreien Raum für den Menschen, genausowenig kann eine Schwäche den ganzen Menschen abtun. Diese entweder-oder-Logik (souverän oder unterlegen) trifft in Halide Edips Augen nicht auf den Menschen zu. Wie sehr diese andere Wahrnehmung des Romans *Nana* auch mit der Bildungsgeschichte Halide Edips zusammenhängt, werde ich im folgenden Kapitel aufzeigen.

Die Spannung zwischen Selbstbestimmung und Selbstverlust, die zugleich Kulturbestimmung und Kulturverlust anvisiert wie ich sie bei Mann und Leiris gezeigt habe, ist auch zentrales Thema in den osmanisch-türkischen, türkei-türkischen und arabischen Autobiographien Ende des 19. und Mitte des 20. Jahrhunderts. Wie schon die unterschiedlichen transkulturellen Lesarten von Zolas *Nana* ankündigen, unterscheiden sich auch die Formen der Selbsterzeugung in diesen Autobiographien. Die Kritik an Bildungsinstitutionen spielen auch in ihren Darstellungen eine

⁷⁴ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 137.

zentrale Rolle ebenso wie Ideen und Vorstellungen von moderner Entwicklung. Doch an die Stelle der Kritik tritt keine Trennung des Individuellen vom Sozialen und der darauf anschließende Versuch der Vermittlung. Vielmehr begegnen wir Bindungskräften, die das Individuelle und Soziale anders organisieren.

Öffentliche und private Bildung im Osmanischen Reich

Bildung beginnt im Osmanischen Reich und in der arabisch-islamischen Gesellschaft Ägyptens mit der Koranschule (*al-kuttāb*). *Ṭaha Ḥusayn* beschreibt seinen Besuch in seinem Heimatdorf im ersten Band seiner Autobiographie *al-Ayyām*. Doch zuvor schildert er die zahlreichen *dhikr*-Veranstaltungen, auf denen mit mystischen Gesängen auch viele volkstümliche und religiöse Erzählungen und Geschichten vorgetragen werden.⁷⁵

Am liebsten lauschte er dem Singsang des Märchenerzählers oder wenn sich die Männer des Dorfes mit seinem Vater oder die Frauen mit seiner Mutter unterhielten. Bei diesen Gelegenheiten lernte er den Reiz des Zuhörens kennen. Sein Vater und eine Anzahl seiner Freunde hatten Erzählungen aller Art außerordentlich gern. Nach dem Nachmittagsgebet trafen sie sich bei einem von ihnen, der die Geschichten von den Raubzügen und Eroberungen, die Überlieferungen von Antara und Zāhir Bai-bars, von den Propheten, den Heiligen und den Frommen erzählte und ihnen aus den Büchern der Predigten und der Sunna vorlas. Unser Freund saß wie ein eingeschüchterter Hund in respektvollem Abstand dabei, von niemandem beachtet. Aber ihm entging nichts von allem, was gesprochen wurde. [...] Noch eins ist zu erwähnen: Die Dorfleute hatten für alles Mystische eine Vorliebe und fanden sich gern zu Dhikr-Veranstaltungen zusammen. Diesen Zug liebte unser Freund an ihnen, weil er das Singen bei den Zusammenkünften äußerst vergnüglich und unterhaltsam fand. So konnte er, noch ehe er neun Jahre alt war, eine Menge Lieder, Klageweisen und Geschichten, kannte die Dichtungen von den Banū Hilāl und Zanātī, Sprüche, Anrufungen, Gebete und mystische Gesänge und konnte außerdem noch den Koran auswendig aufsagen.⁷⁶

Im Vergleich zu Klaus Mann wird die Leidenschaft für Geschichten nicht in der Kernfamilie geweckt, sondern durchwirkt das Soziale wie Private. Um in der Koranschule ebenfalls in den Genuss von Geschichten zu kommen, lässt sich *Ḥusayn*,

⁷⁵ Mit Dhikr ist hier der Gottesdienst gemeint, der die Mystiker auszeichnet. Der Begriff hat einen weiten semantischen Rahmen, der sich von Erinnerung, Gedächtnis, Ruf, Renommee, Bericht, Erzählung bis eben zu der hier gemeinten Form der Anrufung Gottes erstreckt, die eine unablässige Wiederholung bestimmter Worte oder Formeln zum Preise Gottes beinhaltet. Siehe: GARDET, »Dhikr«.

⁷⁶ *HUSAYN, Kindheitstage*, S. 30 f.

nachdem er trotz nichtbestandener Prüfung als Hilflehrer tätig ist, seine Lehrtätigkeit mit ›Geschichtenerzählen‹ bezahlen.

Geschichten sind auch das Fundament von Halide Edip Adivars Bildungsbiographie. Ihre ersten Kindheitserinnerungen sind geprägt von den vorlesenden Großeltern und der großen Bibliothek der Saraylı Teyze (Tante aus dem Palast).⁷⁷

Nachdem ich in ein Lesealter kam, umarmte ich ihre reiche Bibliothek mit vier Händen, die die Bildung des kleinen Mädchens zu einem Teil vorbereitete. [...] Tagsüber saß meine Großmutter in einer Ecke der langen Polsterbank auf einem Sitzkissen und in der anderen Ecke mein Großvater. In den Händen der beiden fand sich immer ein Buch. Großmutter las mit lauter Stimme ins Türkische übersetzte Bücher. Und in der Hand des Großvaters befand sich unbedingt ein religiöses Buch. Er sprach die Wörter mit einer leicht wippenden Kopfbewegung Silbe für Silbe seine Lippen bewegend aus.⁷⁸

Die Großmutter schreibt zudem Prosa und Gedichte⁷⁹ und verfasst schwülstige Liebesromane.⁸⁰ Die Großeltern lesen sowohl westeuropäische Literatur, die sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich und vor allem in Istanbul reger Beliebtheit erfreut,⁸¹ als auch islamische. Beide Welten werden in den Gestalten der Großeltern verkörpert: Der Großvater repräsentiert mit seinen Bewegungen die Memotechnik der Koranlektüre.⁸² Die Großmutter mit der übersetzten französischen Lektüre befasst, steht für die Verwestlichung, wenngleich das laute Lesen eher untypisch für den westeuropäischen Leser ist. »Haminne yatağında oturmuş Dumas'ın çok sevdiği tercüme romanlarından birini yüksek sesle okuyordu.«⁸³ (Auf ihrem Bett sitzend las Großmutter ihre innig geliebten übersetzten Romane von Dumas laut vor.)

Halide Edips öffentlich-institutionelle Bildung beginnt in einem christlichen Kinderhort, in der sie die einzige Türkin ist.⁸⁴ Ihr Vater, ein reformorientierter osmanischer Muslim, ist angetan von den englischen Moralvorstellungen, dem englischen Kleidungsstil und schickt Halide, nachdem sie zwischen ihrem siebten und zehnten Jahr einen Hauslehrer hatte, für ein Jahr auf ein von Missionaren geleitetes

⁷⁷ GLASSEN, »Die Töchter der letzten Osmanen. Zur Sozialisation und Identitätsfindung türkischer Frauen nach Autobiographien«, S. 356.

⁷⁸ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 25 f.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 26.

⁸⁰ Vgl. GLASSEN, »Die Töchter der letzten Osmanen. Zur Sozialisation und Identitätsfindung türkischer Frauen nach Autobiographien«, S. 358.

⁸¹ Vgl. GUTH, *Brückenschläge. Eine integrierte ›turkoarabische‹ Romangeschichte (Mitte 19. bis Mitte 20. Jahrhundert)*.

⁸² Das Auswendiglernen des Korans wird traditionell mit einer wippenden Bewegung der Schüler in Koranschulen vollzogen.

⁸³ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 83.

⁸⁴ Ebd., S. 32.

amerikanisches College.⁸⁵ In ihrer Autobiographie jedoch überwiegen die Erinnerungen an den Hausunterricht, der durch verschiedene Hauslehrer erfolgt. Ihr Unterricht aus dieser Zeit beinhaltet Sprache (arabische Grammatik, Englisch, Französisch) und Religion (hier bestand der Kanon vor allem aus Koranlektüre, später auch Bibellektüre am College). Einen besonderen Einfluss hatten, nach Aussage der Autobiographin wie im Falle *Husayns*, die Volkserzählungen und Geschichten über die islamische Mystik.

Den Islam von einem Lehrer wie Herrn Şükrü zu lernen gab mir klare Vorstellungen hinsichtlich unserer Religion. Ich verrichtete die vorgeschriebenen fünf Gebete. Und während ich an Donnerstagen und Montagen für die Seelen der Verstorbenen [die Koransure] Yasin mit lauter Stimme, die im Korridor und den Räumen des obersten Stocks, wo sich außer mir niemand befand, wiederholte, lag in meiner Stimme eine fremde Bedeutung, die die Bilder der vergangenen Zeit wachrief. Und die mystische Seite der Religion ist als Reaktion zum frommen Leben mit gänzlichen anderen Eindrücken sehr früh in mir erwacht.⁸⁶

Wie groß der Einfluss auf sie ist, beschreibt sie anhand einer Erinnerung:

Als meine Schwester und ihre Familie gänzlich von ihrem Alltagsleben eingenommen waren, war ich mehr als sonst in das Innere meiner selbst vergraben. Um die Lebensszenarien meiner Umgebung verstehen zu können, war in mir eine tiefe Neugier erwacht. So zeigte sich in mir eine mit meinem Alter in keinem Verhältnis stehende geistige Aktivität. Und zweifelsohne hatten die philosophischen und mystischen Gespräche mit Herrn Hamdi, von denen ich später noch berichten werde, einen Einfluß, denn bis dahin hatte ich das Leben nur in den Grenzen der mir gelehrt Religion gesehen.⁸⁷

Die beiden Passagen beschreiben einen Bezug zu sich, die im Foucaultschen Sinne ein Selbstverhältnis darstellt. Sie impliziert den Rückzug («mehr als sonst in das Innere meiner Selbst vergraben»), ohne jedoch den Körper (der Widerhall im einsamen Raum; die Stimme, in der die Vergangenheit aktualisiert wird) und das Alltägliche auszuschließen. In diesem Bezug zu sich, geprägt von Rückzug und Alltag, spielt auch der Islam auf mystischer und orthopraktischer Ebene eine Rolle.

⁸⁵ Erika Glassen konstatiert zur Rolle des Vaters und der Großeltern in Halide Edips Erziehung: »Die Großeltern stehen für die osmanische Tradition mit ihrer Sakralisierung des Alltags, während der säkularisierte Vater für Reformen im westlichen Stil eintrat. Doch die Grenzen sind nicht durchlässig. Die Großmutter liest westliche Romane und Edip Bey [der Vater] praktiziert die islamische Mehrehe.« GLASSEN, »Die Töchter der letzten Osmanen. Zur Sozialisation und Identitätsfindung türkischer Frauen nach Autobiographien«, S. 355.

⁸⁶ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 106.

⁸⁷ Ebd., S. 106.

Insgesamt spielt die Religion als ethische Grundhaltung in vielen Autobiographien eine zentrale Rolle, die diese Zeit beleuchten. Jedoch nicht an erster Stelle in Differenz zum Christentum oder zum Judentum, sondern der Islam übt in diesen Texten eine vermittelnde Funktion aus.

An exponierter Stelle beschreibt Halide Edip, wie sie es auch nach fünfzig Jahren noch nicht verstehen könne, dass eine Religion den Andersgläubigen das Höllenfeuer prophezeit. Ihre Ansicht findet sie in einer bekannten Dichtung zur Geburt des Propheten *Muhammad* vertreten.

Da ich wegen dieses bitteren Fragezeichens sehr beunruhigt war, beindruckte mich das erste Mal sehr und wird es immer tun eine Passage der *Mevlit Veladet* des Süleyman Dede. [...] Die Erflehung der Erlösung für alle Sünder der Amine Hattun [Mutter des Propheten *Muhammad*] bei der Geburt ihres Sohnes gehört zu einer der wichtigsten Passagen in der türkischen Religionsliteratur.⁸⁸

Besonders interessant ist diese Aussage im historischen Kontext, da das Bildungssystem des Osmanischen Reiches der hamidischen Ära (1876–1909) besondere Umwälzungen erlebt. Dies gilt ebenso für das osmanische Protektorat Ägypten, das anfangs unter der Leitung des albanischen Gouverneurs und späteren Vizekönig Ägyptens *Muhammad 'Alī* steht, dessen Regentenzeit zwischen 1808 und 1848 die ersten Reformen einleitet. Diesen Bildungsdiskurs werden wir im Rahmen der Bildungsgeschichte des Ägyptens *Taha Husayn* näher beleuchten. Was die Bildungsformen und Bildungslektüren in der Kindheit im Osmanischen Reich um die Jahrhundertwende betrifft, lohnt es sich, einen Blick auf das osmanische Bildungssystem jener Zeit zu werfen.⁸⁹ Der hamidischen Ära gehen Jahrzehnte einer Reformpolitik voraus, die vor allem das Bildungssystem nach französischem Modell »säkularisiert«.⁹⁰ Unter dem Begriff der *Tanzimat* (Neuordnung) initiiert Sultan Mahmut II. (1808–1839) nach europäischem Vorbild einen Wandel des öffentlichen Lebens. Eingeleitet und gerahmt wird dieser Wandel durch zwei Erlassense. Am 3. November 1839 kommt es zur Verkündung des ersten »Edlen Großherrlichen Handschreibens«, des *Hatt-ı Şerif*. Und 1856 wird das zweite »Großherrliche Handschreiben« *Hattı Hümayun* rechtskräftig verlesen. Mit beiden Erlassen sind Prinzipien verbunden wie die Sicherheit des Lebens und des Privateigentums. Weiter wird die Einführung einer gerechten und öffentlichen Rechtsprechung deklariert, die bei-

⁸⁸ Ebd., S. 107.

⁸⁹ In der Darstellung der spätosmanischen Bildungspolitik folge ich vor allem den Ergebnissen der Historiker Benjamin C. Fortna und Selçuk Akşin Somel. FORTNA, *The Imperial Classroom. Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*.

⁹⁰ Vgl. FORTNA, *The Imperial Classroom. Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, S. 216.

spielsweise Anhänger aller Religionsgemeinschaften gleichstellt. Ebenso wird das Steuersystem diesen Reformmaßnahmen angepasst.⁹¹

In der Hauptstadt Istanbul wird 1841 die *Rüşdiye* (Progymnasium), 1845 die *Darülfünun* (Universität) und 1849 das *Darülmaarif* errichtet. Trotz dieser Reformbemühungen im Bildungsbereich auf der gouvernementalen Ebene bleiben die religiösen Einrichtungen wie *Mekteb* und *Medrese*, die größtenteils von Stiftungen (*āwkāf*) finanziert werden und die erste Bildungsstufe bilden, von den säkularen Reformen zunächst unberührt. Viele Osmanisten und Islamwissenschaftler sprechen deshalb auch von einem dualen Bildungsmodell, das in der *Tanzīmāt*-Ära von 1839–1876 vorherrscht, die bis zur hamidischen Regentschaft anhält.⁹²

Der türkische Historiker Hilmi Ziya Ülken hält hierzu fest: »Diese ängstliche und begrenzte Form der Verwestlichung hat in den Köpfen der offen Gesinnten die Moderne in eine Ecke platziert und den Islamismus in eine Ecke, ohne dass sie sich überhaupt berührten oder gegenseitig kontrolliert hätten: wie zwei Fremde.«⁹³ Doch verstehen die *Tanzīmāt*-Reformer den Islam nicht als ein Element der Stagnation. »Before the 1870s Islam was probably too much of a ›natural‹ component of the intellectual culture even for the reformist bureaucrats for becoming aware of any kind of a discrepancy between modernization and Islam.«⁹⁴

Das Memorandum des *Meclis-i Umûr-i Nâfia* (Rat für Öffentliches) von 1839 impliziert das intellektuelle Weltbild der reformorientierten Bürokraten, die zwar ein dualistisches Modell von technologischem Modernismus und Islam konstatieren, diese aber nicht im Widerspruch sehen. Vielmehr wird entgegen konventioneller Geschichtsschreibung der Islam als eine Kulturtechnik und Institution verstanden und nicht als eine Last oder etwas, was im Prozess der Modernisierung zu überwinden wäre. Als Beleg dafür gilt, dass »for the ruling elite primary education could probably be perceived *only* within the frame of religious education.«⁹⁵ Hierfür steht auch die weiterhin zunehmende Zahl von Koranschulen nach 1839.

Erst als die Qualität der Koranschulen nachlässt, machen sich die *Tanzīmāt*-Reformer an die Aufgabe, staatliche Grundschulen zu errichten, die zwar neue »weltliche« Fächer in das Curriculum einführen, aber »without touching the remaining traditional Islamic curricula.«⁹⁶ Durch den Einfluss des damaligen französischen Bildungsministers Jean Victor Duruy wird im Jahre 1869 eine Reform

⁹¹ Siehe: MATUZ, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, S. 225. Siehe auch: TWORUSCHKA, »Islam im 19. Jahrhundert«, S. 417. BERKES, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, S. 213–244.

⁹² Siehe: CLEVELAND und BUNTON, »The Ottoman Empire and Egypt during the Era of the Tanzimat«, S. 101. Siehe auch: SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 1.

⁹³ »Bu ürkek ve pek sınırlı batılılaşma meraklılarının kafasında modernleşme ile İslamcılık hiçbir kontrol ve hesaplaşmadan birbirine yabancı iki düşünce alanı yaşadı.« Aus: SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 2.

⁹⁴ Ebd., S. 2.

⁹⁵ Ebd., S. 3.

⁹⁶ Ebd., S. 3.

zur Regulierung der öffentlichen Erziehung (*Maârif-i Umûmiyye Nizâmnamesi*) erlassen. Diese beinhaltet ein »säkulares« Grundschulmodell.⁹⁷ Dieser säkularisierende Modernisierungsprozess, der sich nicht nur auf die Bildungspolitik beschränkt, wird zwar während der Regentenschaft Abdülhamids II (1876–1908) fortgesetzt, allerdings gewinnt in diesem Prozess der Islam neben seiner ethischen Dimension vor allem auf politischer Ebene eine besondere Bedeutung. Während in der *Tanzîmât*-Zeit Islam und Modernisierung nebeneinander existieren, geht es in der hamidischen Zeit vor allem darum, eine Synthese zu erreichen, bzw. zu erzwingen.

Abdülhamit, vom Werk des großen zeitgenössischen islamischen Reformators al-Afghani (1839–1897) beeinflusst, verfolgte panislamische Ziele, wonach – um eine Kurzformel zu verwenden – die rationalistischen Grundlagen im Islam zur Geltung kommen und die Religion mit den Erkenntnissen der modernen Naturwissenschaften in Einklang gebracht werden sollten [...].⁹⁸

Auf bildungspolitischer Ebene äußert sich diese Kulturpolitik verstärkt ab der Mitte der 1880er Jahre, als die Hohe Pforte versucht, Bildung ausschließlich den staatlichen Schulen zu überantworten, da die Elternhäuser – nach Auffassung Abdülhamids – eine »world of ignorance« sind. Ein komplementäres und ausgleichendes Verhältnis ist nicht erwünscht.

It is a telling aspect of the state's moralizing campaign that it is the teacher, in this context clearly an extension of the Ottoman state, who can effect the student's rescue from the ignorant orbit of the family. The removal of the family from the locus of education, its moral component in particular, cleared the way for the pre-eminence of the relationship between the state and the student. The state, acting through the local bureaucrats employed in each school, stands *in loco parentis*, a status reinforced

⁹⁷ Ebd., S. 4.

⁹⁸ MATUZ, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, S. 241. Auf die Regentenzeit Abdülhamits kann hier nicht explizit eingegangen werden, auch wenn die Phase zwischen 1876 und 1908 sicher zu den interessantesten der Geschichte des Osmanischen Reiches gehört. Es gab vielleicht keine ambivalentere Herrscherfigur im Osmanischen Reich, die die Reformen ab Mitte des 19. Jahrhunderts intensiviert besonders im Bildungsbereich weiterführte, aber zugleich das Parlament der von 1876 bis 1878 andauernden konstitutionellen Monarchie auflöste und den Islam als politische Kulturidentität im Rahmen eines aufkommenden Panislamismus gegen Ende des 19. Jahrhunderts verstärkte. Lange galt in der Wissenschaft die Ansicht, der Islam wäre für Abdülhamit im machiavellischen Sinne nur ein Mittel zum Zweck der Reichserhaltung gewesen. Der *Il Principe* Machiavellis gehörte tatsächlich zu seinen Lieblingslektüren neben den Kriminalromanen von Sir Arthur Conan Doyle, die er sich eigens für seine Lektüre – die Romane wurden ihm vorgelesen – hat übersetzen lassen. Kurz und lapidar fassen William Cleveland und Martin Bunton Abdülhamits Regentenzeit zusammen: »His reign of thirty-three years, the third longest in the history of the Ottoman dynasty, began with a cautious mixture of reform and conservatism but ended in an oppressive reaction against European institutions and ideas.« CLEVELAND und BUNTON, »The Response of Islamic Society«, S. 120. Siehe: KEDDIE, »The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II«,

by the fact that more and more of the schools at the idadî level were being converted to boarding institutions.⁹⁹

Schriften über Moral und orthodox islamische Verhaltensweisen dominieren fortan den Unterricht.¹⁰⁰ Allerdings – und die autobiographischen Schriften werden uns dies zeigen – gelingt diese Gouvernentalisierung sozialer Praktiken durch die Bildungsreformen nicht.

Trotz der Gründung staatlicher Grundschulen ab den 1870er Jahren vertrauen große Teile der Bevölkerung ihre Kinder eher den Koranschulen an,¹⁰¹ die in der Regel zwischen dem 4. und dem 6. Lebensjahr besucht werden. Zunächst wird dort das arabische Alphabet *Elifbâ* gelernt, danach werden unterschiedliche Koranabschnitte vorgelesen wie beispielsweise die *al-fatihâ* (die Eröffnende) – die erste Sure des Korans – das ›Vater unser‹ des muslimischen Gebetskanons. Dann folgt die Rezitation der 67. Sure *al-mulk* (die Herrschaft) und schließlich, mit dem 9. Lebensjahr, die Rezitation des gesamten Korans (›hatim indirmek‹).¹⁰² Halid Ziya Uşaklıgil beispielsweise beschreibt dieses Curriculum in seiner Autobiographie *Kırk Yıl* (Vierzig Jahre).¹⁰³ Ebenso die Rezitationstechnik, die Ahmet Rasim dazu verleitet, in seinen Memoiren von einem Musikkurs zu sprechen.¹⁰⁴ Anders als in den staatlichen Schulen, gibt es in den Koranschulen – abgesehen von der Koranrezitation – kein offizielles Curriculum; es hängt vielmehr von den jeweiligen Hocas ab, was darüber hinaus gelesen wird.¹⁰⁵ Lektürehinweise finden wir in zahlreichen Autobiographien wie beispielsweise in der des Sprachwissenschaftlers Ahmet Cevat Emre und des Politiker Kaziim Karabekir: *İlm-i Hâl* (Katechismus), *Tecvîd-i Muhammediye* (ein Buch über die Rezitationsweisen des Koran), *Ahmediye* (ein in Versen verfasstes Buch über ethisches Verhalten) und die *Kıyas-ı Enbiyâ* (Geschichte der Propheten).¹⁰⁶ Eine Regelzeit für Koranschulen gibt es nicht. Vielmehr hängt

S. 46–67. Siehe auch: DAVISON, »From Autocracy to Revolution. The Era of Sultan Abdülhamid II 1878–1909«, S. 105–125. FARAHA, »Reassessing Sultan Abdülhamid II's Islamic Policy«.

⁹⁹ Ebd., S. 234. Siehe auch: CLEVELAND und BUNTON, »The Response of Islamic Society«, S. 121.

¹⁰⁰ Siehe: FORTNA, *The Imperial Classroom. Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, S. 202–247. Diese verstärkte Moralisierung der Bildung auf Staatswegen gegen Ende des 19. Jahrhunderts ist nicht nur ein Phänomen des Osmanischen Reiches. Fortna macht auch auf die Expansion der Moralfragen in den Bildungssystemen in Russland, Zentralasien, den Vereinigten Staaten, Japan, Ägypten und Frankreich aufmerksam. Siehe: Ebd., S. 35–41. Wie bereits erwähnt findet zeitgleich ein Wandel in den Vermittlungstechniken statt.

¹⁰¹ Vgl. SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 111.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 254.

¹⁰³ Siehe: UŞAKLIGİL, *Kırk Yıl*, S. 27–32.

¹⁰⁴ Aus: SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 254.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., S. 262.

¹⁰⁶ Aus: Ebd., S. 266.

es von der Geschwindigkeit der Schüler ab, den Koran nach den Intonationsregeln zu rezitieren und einmal in Gänze zu lesen.¹⁰⁷

Wenngleich ab den 1880er Jahren eine große Anzahl von staatlichen Grundschulen (*ibtidai*) gegründet werden, vor allem in den osmanischen Provinzen und Protektoraten, entnehmen wir aus Somels Studie und den Autobiographien, dass nach dem Besuch der Koranschule in der Regel nicht die staatliche Grundschule folgt, sondern der Einstieg in das Progymnasium (*Rüşdiye*), das entweder eine militärische oder eine zivilgesellschaftlich-bürokratische Laufbahn ermöglicht. Die Grundschulzeit beträgt drei Jahre. Der Lehrplan sieht neben der obligatorischen Korankunde, Schreiben im ersten Jahr, Rechnen im zweiten und Osmanische Geschichte und Moralkunde im dritten Schuljahr vor.¹⁰⁸

Ein grundlegender Unterschied zur Koranschule besteht in der Ausstattung der Räume und in der Praxis der Lehre. In der Koranschule sitzen die Schüler auf Kissen und der Koranhalter (*Rahle*) ist auf diese Höhe abgestimmt. In der Regel wird das laute Memorieren der Koranverse mit dem Hin- und Herwippen des Oberkörpers begleitet, das nach Auffassung muslimischer Pädagogen eine Hilfe beim Auswendiglernen ist. Die neuen staatlichen Grundschulen ersetzen Kissen durch Stühle, Koranhalter durch Tische, sowie das laute körperbewegte Memorieren durch die leise Lektüre.¹⁰⁹

Als »passing from the Orient to Europe« beschreibt Ismail Kemal Bey in seiner Autobiographie *The memoirs of Ismail Kemal Bey* den Übergang von der Koranschule im mazedonischen Skopje zur Grundschule. Hier lernt er Lesen und Schreiben in nur zwei Monaten, was – so Ismail Kemal – in einer Koranschule nicht möglich gewesen wäre.¹¹⁰ Koranschulen und staatliche Grundschulen sind jedoch nicht die einzigen Bildungsorte. Häufig ziehen es die Eltern – wie bei Halide Edip – vor, ihre Kinder zusätzlich durch Hauslehrer auszubilden.

An einem dieser Tage stand ich am Kopf des Bettes meiner Großmutter und verlangte quengelnd, dass sie mir das Lesen beibringen lassen sollten. Meine Großmutter darauf: »Dein Vater sagt, dass er seine Tochter vor ihrem siebten Lebensjahr das Lesen nicht beibringen lässt. Ich habe mit drei Jahren angefangen; zu unserer Zeit war es so-

¹⁰⁷ Beispielsweise bemerkt Uşaklıgil in seiner Autobiographie, dass er nur eine kurze Zeit die Koranschule besucht habe, weil es ihm leicht gefallen sei, den Koran selbst zu lesen. Siehe: UŞAKLIGİL, *Kırk Yıl*, S. 31. Zu erwähnen ist hier, dass in den seltensten Fällen von den Kindern das Arabische, was sie mit dem Koran rezitierten, verstanden wurde. Vielmehr stand das Vortragen des heiligen Textes im Vordergrund. Arabische Grammatik oder Osmanisch konnte dann später auf einer *Rüşdiye* oder auf einer *Ibtidai* gelernt werden.

¹⁰⁸ Siehe: SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 299.

¹⁰⁹ Vgl. UŞAKLIGİL, *Kırk Yıl*, S. 28.

¹¹⁰ Aus: SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 259.

gar nicht unüblich, dass siebenjährige Kinder zum Hafiz¹¹¹ wurden«, sagte sie. Jedoch setzte ich fast jede Nacht die Quengelei fort. Und sie muss meinem Vater irgendwie zugesetzt haben, denn er willigte mit der Vollendung meines fünften Lebensjahres zu meinem Bildungseinstieg ein.¹¹²

Die Zeremonie, die den Zugang eines Kindes aus einer gut situierten Familie zur Welt der Bücher feiert, wird »ebenso wichtig angesehen wie die Zeremonie zu einer Hochzeit«. ¹¹³ Die Familien geben viel Geld aus und ermöglichen, wie es der Brauch verlangt, zwei ärmeren Kindern des Viertels die Finanzierung der Ausbildung.¹¹⁴

In ihrer Autobiographie beschreibt Halide Edip diese Zeremonie ausführlich. Gäste sind geladen und es wird ein großes Festessen gegeben. »Für mich wurde ein recht schönes mit Blumen bestickt champagnerfarbenes langes Gewand, das bis zu meinen Absätzen reichte und dazu in der gleichen Farbe aus Tüll ein Tuch für meinen Kopf angefertigt.«¹¹⁵ Sie wird allen Gästen vorgestellt und muss vor dem Hoca kniend die ersten Buchstaben des arabischen Alphabets sprechen. Dabei vergisst sie, wie sie amüsiert bemerkt, abschließend die Hand des Hocas zu küssen.¹¹⁶ In der darauffolgenden Zeit kommt der Hoca gewöhnlich abends, um im *Selamlık*¹¹⁷ Halide und ihrer Ziehschwester Mahmure Koranunterricht zu erteilen. Darüber hinaus ist es das multiethnische Hauspersonal der Großmutter, das auf »vielfältige Weise durch Lieder, Geschichten und Bräuchen die Fantasien des kleinen Mädchens« anregt;¹¹⁸ ebenso die hauseigene Bibliothek, die die kleine Halide in ihren Bann zieht. Private Bibliotheken gehören in der Mittel- und Oberschicht der osmanischen Gesellschaft zum üblichen Inventar.¹¹⁹

In der Regel folgt auf eine nicht-öffentliche Frühbildung die Einschreibung an eine *Rüşdiye* (Progymnasium). Der Besuch der *Rüşdiye* dauert in der Regel drei Jahre und der inhaltliche Schwerpunkt konzentriert sich ab den 1870er Jahren bis in

¹¹¹ Als *Hafiz* bezeichnet man eine Person, die den gesamten Koran auswendig kann und ihn oft auch zu bestimmten Gelegenheiten zumindest teilweise rezitiert. Der Vortrag folgt Aussprache- und Intonationsregeln.

¹¹² ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 68.

¹¹³ Ebd., S. 69.

¹¹⁴ Ebd., S. 68.

¹¹⁵ Ebd., S. 69 f.

¹¹⁶ Ebd., S. 69.

¹¹⁷ Mit *Selamlık* wurde in einem osmanisch-türkischen Haushalt die Räumlichkeit bezeichnet, in der vor allem Gäste empfangen wurden. In der Regel auch die Räumlichkeit des Hauses, in der sich die Männer aufhielten. Der Gegenpart im Haus war das *Haremlık*, das eher den Frauen vorbehalten blieb und für die Intimität der Familie stand. Jedoch fällt dem Leser der Autobiographie Halide Edips auf, dass man mit dieser Trennung im Hause der Großeltern oder später im Hause des Vaters gelassen umging.

¹¹⁸ GLASSEN, »Die Töchter der letzten Osmanen. Zur Sozialisation und Identitätsfindung türkischer Frauen nach Autobiographien«, S. 355.

¹¹⁹ Vgl. FORTNA, »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«, S. 10.

die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts »on literary subjects, such as Arabic and the relevant grammar topics (*Emsile, Binâ, Avâmil, Izbâr*), literary Persian texts such as the *Pend-i Attâr* and Sâdî's *Gülîstan* and the *Tuhfe-i Vehbî* for initiating pupils in Ottoman and Persian literary culture.«¹²⁰ Saadis Text *Gulistan. Der Rosengarten* aus dem 13. Jahrhundert, der hier erwähnt wird, behandelt unterschiedliche Lebens- und Verhaltensweisen von Königen bis zu Mystikern. Dabei werden die Themen Genügsamkeit, angemessenes Verhalten, Liebe und Jugend sowie Schwäche und Alter verhandelt. Ähnlich das Buch *Pendname* (Buch der Ratschläge) des Mystikers und Apothekers *Farîd ad-Dîn 'Attâr* (1142/43–1220), dessen Ethik von einem pragmatischen Bezug zur Welt getragen wird.

Klug ist derjenige, der sich zunächst den Gaben Gottes gegenüber dankbar zeigt. Danach sein Selbst beherrscht. Hey junger Mann: derjenige, der mit seiner Wut und seinem Ärger umgehen kann, hat sich in dieser Welt schon gerettet. Der größte Narr unter dem Volk ist derjenige, der seinem selbstsüchtigen Ich und seinen Launen und Stimmungen folgt. Darauf glaubt der schlecht denkende Mensch, daß Gott ihm am Ende vergeben wird.¹²¹

Eine Auflistung des Lehrmaterials finden wir in den Erinnerungen von Halid Ziya, der ebenso Saadis *Gülîstan* an erster Stelle erwähnt.¹²² Weitere Fächer sind Algebra, Geographie und Kalligraphie. Als zusätzliche Sprache wird in manchen Fällen Französisch gelehrt.

Kazım Karabekir konstatiert in seiner Autobiographie *Hayatım* (Mein Leben) hingegen, dass die *Rüşdiye* in Mekka keinen Lehrer mit Französischkenntnissen einstellt, weil es dort als Sünde betrachtet wird, eine westliche Sprache zu unterrichten.¹²³ Aus Halid Ziyas Erinnerungen erfahren wir etwas über die Inneneinrichtung einer *Rüşdiye* in Izmir, die im Vergleich zur öffentlichen Grundschule nicht mit Bänken und Tischen ausgestattet ist. »[...] die Kinder erheben sich von den Holzgestellen mit Filzbesatz und setzen sich vor jedem Unterrichtsbeginn nacheinander in die Mitte des Raumes auf den Teppich.«¹²⁴ An diesem Wandel der Inneneinrichtungen macht der Historiker Selçuk Akşin Somel seine Theorie über das hamidische Bildungssystem fest, das andere Formen von Autorität und Moral entwickelt.

Quran school education with the *hoca* as the main figure, with his arbitrary application of corporal punishment, created only fear among the pupils, but no effective discipline. In contrast, the new school lacked the *falaka* (Bastonade) (sic) and arbitrary punishments. But the strict functional organization of time and space for the

¹²⁰ SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 262.

¹²¹ 'ATTAR, *Pendname*, S. 7.

¹²² UŞAKLIGİL, *Kırk Yıl*, S. 103.

¹²³ Vgl. SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 266.

¹²⁴ UŞAKLIGİL, *Kırk Yıl*, S. 104.

activities of prayer, instruction, the rehearsing of lessons, nourishment and sleeping created a deep sense of authority. [...] Morality meant sitting at a fixed place, with the form self-control of the body.¹²⁵

Diese Zeit und Raum strukturierende Form der Disziplinierung der Körper um die Jahrhundertwende im Osmanischen Reich hat nach Somel die Entwicklung von möglichen demokratischen Individuen verhindert. Um seinen Befund zu erhärten, bedient er sich der Analysen Foucaults zur Entstehung der Disziplinargesellschaft in Westeuropa des 19. Jahrhunderts. Für Foucault ist jedoch gerade die Geburt und Entstehung des Individuums Produkt von Disziplinierungstechniken der Moderne: Ein Individuum, das sich durch Trennungen von Dingen und vom Sozialen definiert.¹²⁶ Und genau dieses disziplinierte Individuum scheint Somel zu vermissen, wenn er davon spricht, dass »even those with an intellectual mind could not exceed the limits of pragmatism. In fact, Ottoman public schools have been successful in producing individuals who could best serve in the civil service«. ¹²⁷ Sein Vorwurf lautet: Selbst die Intellektuellen sind zu pragmatisch ausgerichtet, um Innerlichkeit zu entwickeln und demokratische Ideen nachhaltig zu internalisieren und zu verbreiten. Ursache hierfür – so Somel weiter – ist die hamidische Bildungspolitik. »These conditions altogether shaped individuals who on the one hand were mostly positivists and modernists, and at the same time were authoritarian. It is rather difficult to find graduates of the Hamidian education who were consistent liberals and democrats«. ¹²⁸

Doch Somels Perspektive beruht auf einer asymmetrischen Perspektive: Er begreift die westeuropäische Moderne als homogene Struktur, setzt sie als Maßstab und hinterfragt sie nicht. Bei Klaus Mann und Michel Leiris wurde uns aber auch die Inkonsistenz und Fragilität von westeuropäischer Moderne klar. Somels Vergleich ist ein Vergleich von Kultursubjekten, der das westlich-demokratische und das hamidische Subjekt abstrakt ganzheitlich begreift, ohne die Kulturtechnik der prozess- und praxisorientierten Subjektkulturen zu berücksichtigen. Der Mangel, den Somel konstatiert, ist letztlich derselbe, den viele Literaturwissenschaftler in den arabischen und türkischen Autobiographien festmachen, ein Mangel an Introspektion. Und ähnlich wie Bernard Lewis' Kritik an den arabischen Autobiographien konzentriert sich Somels Kritik im Rahmen seiner Institutionenanalyse auf den Begriff des »Dienens«. Das Verhältnis zur Obrigkeit ist im hamidischen Bildungssystem – so Somel – stark ausgeprägt, so dass sich keine Form von Innerlichkeit entwickelt. Sein ausschließlicher Blick auf Identitäten übersieht jedoch die sensitiv geprägten Subjektivierungsweisen und Praktiken in den osmanischen Bildungsgeschichten.

¹²⁵ SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 266.

¹²⁶ Siehe: FOUCAULT, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, S. 173–292.

¹²⁷ SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 276.

¹²⁸ Ebd., S. 276.

Performative Individuationen

Letztendlich kann der junge Mensch, der mit der Last an Kultur und Bildung die Schule verlässt, weder einem iranischen Jungen einen Satz auf Persisch sagen, noch einen zehnteiligen Text aus einer arabischsprachig ägyptischen Zeitung verstehen. [...] Mit der Kreide in der Hand vor der Tafel verbrachten wir lange Zeit, um Probleme zu lösen, die sich unser Lehrer ausgedacht hatte und die mit unserem Alltagsleben rein gar nichts zu tun hatten.¹²⁹

Dass Schule nicht alltagstauglich ist, solche Passagen finden sich in zahlreichen Autobiographien, die das Schulsystem zwischen 1869 und 1912 thematisieren. Hier wird vermerkt, dass beispielsweise der Geschichtsunterricht darin besteht, die Lebens- und Regierungsdaten der osmanischen Sultane auswendig zu lernen, die Schule letztlich darauf hinwirkt, zu disziplinieren, und zu informieren. Das eigenständige Denken zu entwickeln, wird dagegen verhindert. Das hamidische Bildungssystem zielt in erster Linie auf eine abstrakte und starke Identifizierung der Schüler mit dem Osmanischen Reich und seinem Herrscher Abdülhamid II.¹³⁰

In vielen autobiographischen Texten werden nicht nur Lehrplan und Lehrmethode kritisiert, sondern auch die Lehrer selbst, die besonders in den Koranschulen (*Mektebler*) als dicke, faule und korrupte Turbanträger karikiert werden. Dies gilt nicht nur für die osmanisch-türkischen Texte.¹³¹

Der Mediziner Tefik Sağlam schreibt in seiner Autobiographie *Nasıl okudum* (Wie ich gelernt habe), dass er »keinen Fortschritt bemerken konnte. Auch wenn ich eine ›Lobende Erwähnung‹ bekam, kam ich nicht voran«. Zudem kann er den Sinn des Hin- und Herwippens beim Koranunterricht nicht nachvollziehen.¹³²

Für andere wiederum ist Schule im Rückblick eine wichtige, weil politische Institution, da die Gymnasien Orte einer oppositionellen Bewegung gegen das Regime Abdülhamids (1878–1908) sind. So berichtet Ibrahim Temo in seiner Autobiographie *İttihad ve Terakki Anıları* (Erinnerungen an Einheit und Fortschritt) von der Lektüre verbotener Texte wie Romane und Theaterstücke von Namık Kemal.¹³³ Neben ihm gibt es zahlreiche weitere Intellektuelle, die vom Exil aus ihre regimiekritischen Texte ins Reich einschleusen. Zudem sind Schriften, Ghaselen und İlâhis (Mystische Singtexte) aus Anatolien oder Mesopotamien von Bektaşî-

¹²⁹ UŞAKLIGİL, *Kırk Yıl*, S. 103 f.

¹³⁰ Vgl. SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 276.

¹³¹ Vor allem der erste Band der Autobiographie von *Taha Husayn* ist voller Schilderungen unehrlicher und nur am »Fressen« interessierter Scheichs. Vgl. HUSAYN, *Kindheitstage*, S. 54.

¹³² Vgl. SAĞLAM, *Nasıl okudum*, S. 16–18.

¹³³ Namık Kemal (1840–1888) ist ein bekannter Schriftsteller und Journalist, der in den Reformbewegungen der Jungosmanen und Jungtürken gegen Abdülhamid II. eine zentrale Rolle spielte. Siehe: MARDIN, »Namık Kemal: the Synthesis«.

Orden im Umlauf.¹³⁴ Zentrales politisches Organ dieser jungosmanischen, später jungtürkischen Bewegung sind jedoch die Zeitungen, die in Paris, wo sich die Exilanten meistens aufhalten, gedruckt werden.¹³⁵ Abnehmer der Zeitungen sind vor allem Postämter, die nicht der Hohen Pforte, dem Sitz der osmanischen Regierung, unterstehen.¹³⁶

Illegal Young Turk newspapers from Paris were smuggled into *rüşdiyyes* and *idâdi* schools from the mid of the 1890s onwards. These newspapers propagated the inability of the present regime to preserve the imperial borders, the concessions given by the Sublime Porte to foreign powers and presented a picture of the sultan as putting his personal interests above the interests of the Empire. The solution was to be the overthrow of the present despotism and the restoration of the constitution of 1876.¹³⁷

Dieses politische Ziel eint viele unterschiedliche intellektuelle Kräfte gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Exemplarisch zeigt sich die Komplexität der Schwellen- und Umbruchzeit anhand der weniger linearen Lebensläufe von Şevket Süreyya Aydemir (1897–1976) und Necip Fazıl Kısakürek (1905–1983). Beide entstammen sehr unterschiedlichen familiären Verhältnissen: Aydemir, der eine sehr religiöse Erziehung in Edirne und Moskau genießt, avanciert in der »gottlosen« Republik Atatürks zum Berater Mustafa Kemals und zu dessen Biographen.¹³⁸ Necip Fazıl's Familie hingegen orientiert sich stark an europäischen Vorbildern, schickt ihn auf säkulare Schulen (französische und amerikanische) und ermöglicht ihm eine Studienzeit in Paris, wo er an der Sorbonne Philosophie studiert.¹³⁹ Doch nach seiner Rückkehr widmet er sich als einer der bekanntesten Lyriker der modernen Türkei der islamischen Mystik, dem Sufismus.¹⁴⁰ Diese und andere Autobiographien zeigen, dass die Komplexität, die Verwobenheit der Phänomene wie Religion, Selbstbestimmung, Politik und Säkularisierung eingehender interdisziplinär untersucht werden müssen als dies bislang erfolgte. Denn es ist nicht zu übersehen, dass der Islam in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Osmanischen Reich als Lebenstechnik und Wissen und der Verwestlichungsdiskurs nicht nur im Schulsystem nebeneinander existieren, sondern diese duale Existenz auch die private Bildung bestimmt.

Wie sehr dies der Fall ist, zeigt sich exemplarisch in der Autobiographie *Mor Salımlı Ev* von Halide Edip Adivar. Wie erwähnt, spielen in der Biographie Halide

¹³⁴ TEMO, *İttihat ve Terakki Anıları*, S. 9.

¹³⁵ Vgl. MARDIN, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, S. 107–132.

¹³⁶ Vgl. MATUZ, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, S. 250.

¹³⁷ SOMEL, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*, S. 269 f. Siehe auch: CLEVELAND und BUNTON, »The Response of Islamic Society«, S. 122.

¹³⁸ Siehe: FORTNA, »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«, S. 25.

¹³⁹ Vgl. UYGUNER, *Necip Fazıl Kısakürek*, S. 10.

¹⁴⁰ Siehe: FORTNA, »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«, S. 25.

Edips die Bibliothek und die lesenden Großeltern eine besondere Rolle. Ihre ersten Erinnerungen gelten den Reisebeschreibungen des Botanikers Georg Schweinfurth, dessen Afrika-Reisetagebuch *Im Herzen Afrikas* (deutsche Erstausgabe 1874/Leipzig) schon 1875 ins Osmanisch-Türkische übersetzt wird. Der Großvater liest ihr vor, der mit seiner unnachahmlichen Art des Vortrags selbst in einem Stein hätte das Interesse für Lektüre wecken können. »Ondan sonra okumak için içimde müthiş bir heves uyandı [...]«. («Danach erwachte in mir eine unglaubliche Lust fürs Lesen.»)¹⁴¹ Literarische und naturwissenschaftliche Bildung werden Halide Edip vor allem über Hauslehrer vermittelt, die oft wechseln und unterschiedliche Themenbereiche bedienen. Zunächst der Imam Süleyman Ağa von der naheliegenden Moschee, der neben dem Koranunterricht (Erlernen des arabischen Alphabets *Elif-ba*) viele türkische und arabische Märchen erzählt. Auf Süleyman Ağa folgt Ahmet Ağa, der in der Entwicklung und Entfaltung ihrer Phantasie eine große Rolle spielt.

Er führte mich ein in die türkische Volksliteratur. Dadurch konnte ich die Seele der türkischen Literatur begreifen. Genau drei Jahre verbrachte Ahmet Ağa bei uns. Immer las er Geschichten vor. Eine, die für mich ganz oben stand und sehr verzückte, war die Geschichte des *Baṭṭāl Ġāzī*.¹⁴² Als er vorlas durchdrang es mich und ich stellte ununterbrochen Fragen. Dieses Buch, das die alten Heldengeschichten der Janitscharen erzählte, entflamte regelrecht meine Phantasie. [...] Was mich an diesem faszinierte war mehr als der Aspekt des Heldentums, die orientalische Vorstellungswelt, die darin steckte.¹⁴³

Doch weder *Baṭṭāl Ġāzī*, noch *Abū Muslim al-Khorāsānī* gehören wirklich zu ihren Helden – es sind vielmehr die Geschichten und die Ereignisse um diese Figuren herum, die ihre Phantasie beleben. »Der Held meiner Seele war der gesegnete Ali.«¹⁴⁴ Auf die Heldengeschichten folgen Liebesgeschichten, die ihr ihr Lehrer am Meerufer bei Brot, Käse und Melone vorliest. Zum Bildungsprogramm gehört ebenso der Besuch des öffentlichen Schattentheaterspiels *Karagöz ve Hacivat*, das in den großen Kaffeehäusern für jederman aufgeführt wird, beispielsweise am großen Markt in Üsküdar auf der asiatischen Seite der Stadt.¹⁴⁵

Für Halide Edip stellt das Schattenspiel einen Spiegel der osmanischen Gesellschaft dar. *Karagöz und Hacivat* »in meiner Kindheit gesehen zu haben, machte mir

¹⁴¹ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 64.

¹⁴² *Baṭṭāl Ġāzī* war ein Heerführer, der im 8. Jahrhundert während der Omayyadenzeit kriegerische Feldzüge gegen Byzanz führte. Es gibt zwei bekannte Epen zu seiner Figur, ein arabisches und ein türkisches. Halide Edip bezieht sich hier auf das türkische Epos *Seyyid Baṭṭāl*. Siehe: CANARD, »al-Baṭṭāl«.

¹⁴³ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 86 f.

¹⁴⁴ Ebd., S. 89. Mit 'Ali ist hier der Schwiegersohn des islamischen Propheten *Muḥammad* gemeint.

¹⁴⁵ Vgl. ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 95 f.

die einheimischen Charaktere unserer Gesellschaft natürlich und in einer sehr realistischen Form klar.«¹⁴⁶ Auch Erika Glassen macht auf die Bedeutung des Theaters aufmerksam.

Aber nicht nur die Lieder und Geschichten des Hauspersonals, Ahmet Ağa Volksbücher, Teyzes Bibliothek, der Religionsunterricht bei Şükrü Efendi, Shakespeare und G. Eliot und Rıza Tevfiks ausgewogenes ost-westliches Literaturprogramm prägen dieses frühe Schriftsteller-Ich, sondern auch die Theaterbesuche, die man mit ihr unternimmt. Sie erlebt das ganze Spektrum der Möglichkeiten, das Istanbul am Ende des Jahrhunderts zu bieten hatte. An erster Stelle stehen natürlich die volkstümlichen Unterhaltungen, wie Karagöz, der Tulautçı, das Kel Hasan Tiyatrosu, das Canbazhane, aber ihr Vater nimmt sie zusammen mit zwei Freunden auch mit in ein Theater nach Beyoğlu, wo eine französische Opern-Truppe gastiert.¹⁴⁷

Mit nur sieben Jahren wird Halide 12 Monate in ein amerikanisches College in Istanbul geschickt, um Englisch zu lernen und nimmt am Bibelunterricht teil, was zu Differenzen mit ihrer Tante und ihrem Hauslehrer Ahmet Ağa führt. Halide selbst bewertet ihre Bibellektüre im Rückblick als besonders wichtig. Denn ebenso wie die islamische Mystik und türkische Volksreligiosität vermittelt auch die christliche Religion Lebensphilosophien und Lebenstechniken, die – so ihre Auffassung – eine Muslima auch kennen sollte.¹⁴⁸ Später lernt Halide von ihrem Hauslehrer Arabisch und darüber hinaus stehen die Lektüre des Koran, sowie islamisch- und volksreligiös-mystische Texte auf dem Programm. Der Lehrer selbst steht für einen Gesetzesislam, der jedoch die volksreligiöse Literatur nicht abwertet. Zur gleichen Zeit setzt für Halide Edip mit zehn, elf Jahren – wie allgemein verbreitet – die Orthopraxie der Religion ein. Tägliches Gebet und das Fasten zum Ramadan verrichtet sie von da an jahrelang.

Nach der Collegezeit erhält sie zu Hause weiter Englischunterricht. »Meinen Arabischunterricht setzte Şükrü Efendi fort und zugleich richtete sich in unserem Haus auf Empfehlung Woods Paşa eine englische Lehrerin ein.«¹⁴⁹ Zudem erhält sie von einer ehemals italienischen Theaterschauspielerin Gesangsunterricht, wengleich sie nach eigener Auffassung nicht talentiert ist. »Dennoch erhielt ich von einer alten, in Rente gegangenen Primadonna Musikunterricht, die mich in die dramatische Seele der italienischen Musik eintauchen ließ.«¹⁵⁰ Weitaus wichtiger für sie selbst ist der Englischunterricht, durch den sie verstärkt die westeuropäische Literatur kennenlernt und der ihr – der späteren Romanautorin – den Weg zum

¹⁴⁶ Ebd., S. 97.

¹⁴⁷ GLASSEN, »Die Töchter der letzten Osmanen. Zur Sozialisation und Identitätsfindung türkischer Frauen nach Autobiographien«, S. 359 f.

¹⁴⁸ Siehe: ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 101.

¹⁴⁹ Ebd., S. 119.

¹⁵⁰ Ebd., S. 119.

Roman ebnet. »[...] Sie ließ mich aus der englischen Literatur vor allem Shakespeare und G. Eliot lesen. Ich kann sagen, dass diese Frau das Fundament für meine Emotionalität als Romanautorin gelegt hat.«¹⁵¹

Im Blick auf ihre persönliche Entwicklung erwähnt Halide darüber hinaus ihren Französischlehrer Rıza Tevfik, der sie sowohl in die französische Literatur als auch in die englische Philosophie einführt. Doch trotz ihres regen Interesses an den westeuropäischen Wissens- und Literaturdiskursen, steht ihr die osmanische und persische Literatur näher.

Damals erzählte er sehr oft stundenlang vom englischen Philosophen Herbert Spencer.¹⁵² Aber was mich wirklich interessierte und reif werden ließ, waren seine Erläuterungen zur orientalischen Literatur und zum mystischen Aspekt ihrer Philosophie. Insbesondere Arabisch und Persisch waren unvergleichlich. Aus ästhetischer und intellektueller Sicht hat er mich mit einer beispiellosen und neuen Welt vertraut gemacht.¹⁵³

Am stärksten identifiziert sie sich mit der türkischen Volksliteratur, mit ihren Geschichten, Volksliedern und ihrer Mystik. Zwar sei das Persische sehr beeindruckend, jedoch viel zu künstlerisch und fein, um einen besonderen Charakter entwickeln zu können.¹⁵⁴

Diese besondere Bindung an die türkische Literatur ist eng mit ihrem Lehrer Rıza Tevfik verbunden, der selbst ein bekannter Lyriker des ausgehenden Osmanischen Reiches ist und zwischen 1919 und 1922 das Amt des Erziehungsministers bekleidet. Zu seiner Rolle und Bedeutung in ihrem Werdegang vermerkt Halide abschließend: Er hat ihr jenseits des Kunst- und Philosophie-Unterrichts vor allem ein Gefühl von Freiheit gegeben; nicht nur gedanklich, sondern auch auf der Ausdrucksebene.¹⁵⁵ Damit beschreibt Halide Edip zugleich den Zeitgeist, das Gefühl einer Generation, die mit der Bewegung der Jungosmanen in den 1860er Jahren bis zu den Jungtürken 1889 und darüberhinaus für eine Wieder- und Neuentdeckung des Türkischen eintreten. Zwar bleiben Arabisch und Persisch weiterhin die elementaren Sprachen im Bildungsdiskurs, jedoch zeichnet sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts unter den Intellektuellen ein Hierarchiewechsel ab. Benjamin Fortna schreibt über diesen Wandel:

¹⁵¹ Ebd., S. 119.

¹⁵² Intensiv gelesen wurde der funktionalistisch und positivistisch ausgerichtete Philosoph Herbert Spencer (1820–1903) auch von arabischen Intellektuellen um die Jahrhundertwende wie beispielsweise vom Reformator an der *al-Azhār Muḥammad ‘Abdūh* (1849–1905). Siehe: HENDRICH, *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, S. 84–93.

¹⁵³ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 121.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 164.

¹⁵⁵ Ebd., S. 122.

In retrospect, however, it is easy to lose sight of the extent to which late Ottoman society was informed by a richness of linguistic and cultural nuance. It is precisely this multifaceted nature of late Ottoman society that is frequently made to appear quaint and silly because it was ahistorically deemed to be moribund. The autobiographical material allows us to recover both how central Arabic and Persian were to the late Ottoman educational world, and how alien they had become within one generation.¹⁵⁶

Halide Edips Autobiographie und weitere Texte, welche nach der Entstehung der türkischen Republik verfasst werden, sind von Atatürks Sprachreform vom Jahre 1928 und seiner darauf folgenden Sprachpolitik geprägt, in der arabische und persische Begriffe durch türkische ersetzt werden. »Die Intention in der türkischen Republik war eine vollständige Abwendung von der islamischen Klassik ebenso wie von politischen Einflüssen aus der spätosmanischen Zeit.«¹⁵⁷

Nach der Zeit mit Rıza Tevfik wird Halide Edip erneut für einige Jahre in ein englischsprachiges College eingeschrieben. Der Einfluss dieser Zeit auf ihre spätere Denk- und Lebensweise sei sehr groß gewesen, konstatiert die Autorin.¹⁵⁸ Zusätzlich studiert sie mit einem neuen Hauslehrer, dem Mathematiker Salih Zeki, da sie am College mit großen Schwächen in der Mathematik zu kämpfen hat. In den drei folgenden Collegejahren laufen all die Themen zusammen, die ihre Bildungsgeschichte bis dato prägten: Von der exegetischen Literatur zu Islam und Christentum, über die Wiederentdeckung der persischen Literatur durch die Dichtungen ‘Omar Ḥayyāms (1048–1123),¹⁵⁹ der in der Sekundärliteratur häufig als persischer Epikur gehandelt wird,¹⁶⁰ bis zum englischen und französischen Roman. Es ist eine Bildungsbiographie, die für die meisten osmanisch-türkischen Autobiographien repräsentativ ist. Die Wissensformationen von Religion, Philosophie und Literatur stehen nebeneinander. Diese Juxtaposition unterschiedlicher Wissensdiskurse, steht für eine Akkumulation, in der das Wissen von ihren Autobiographen besonders auf seine Alltagsbezüglichkeit und Sozialtauglichkeit befragt wird. Was die Kinder und Jugendlichen im Osmanischen Reich betrifft, die säkulare und nicht-säkulare Schulen besuchen, vermerkt Fortna, dass

[...] the fact that many students spent time in both types of schools meant that the distinction was blurred by their own educational pathways, broadly conceived; the students were combining the systems in their own life experience.¹⁶¹

¹⁵⁶ FORTNA, »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«, S. 26.

¹⁵⁷ ADANIR, *Geschichte der Republik Türkei*, S. 38.

¹⁵⁸ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 124.

¹⁵⁹ Die vierstrophigen aphoristischen Gedichte (Rubaiyat) von ‘Omar Ḥayyām waren für Halide Edip ihr »Leben lang ein Hafen, an dem sich ihre Gedanken und ihre Seele beruhigen konnten«. Ebd., S. 130.

¹⁶⁰ Vgl. SOMMER, *Omar Chajjam und seine Rubaiyat*, S. 61–65.

¹⁶¹ FORTNA, »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«, S. 19.

Um diese Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigkeiten – aus westeuropäischer Perspektive gesprochen –, wissenschaftlich thematisieren zu können, fehlt es Fortna noch an methodischen Zugängen.

Schools commonly labelled ›secular‹ and ›western‹ reveal themselves to have provided courses in the Islamic sciences and morality along with French and chemistry, a juxtaposition for which the prevailing historical literature leaves us unprepared.¹⁶²

Ebenso kann die Kombination von Säkularem und Nicht-Säkularem in den Autobiographien nicht mit einer klassischen Vorstellung von moderner Autobiographie gelesen werden. Vielmehr finden sich in den Texten Beschreibungen von Individuellem und Sozialem, die auf die Komplexität von Bildungsprozessen und Selbstbestimmungen aufmerksam machen.

The autobiographies identify a wide variety of influences, ranging from mothers, fathers, and siblings, to neighbors, books (both religious and non-religious), the theater and, of course, school teachers, and schoolmates. These manifold influences are paralleled by the range of educational options available in this period, e.g., public and private, state and non-state, foreign and domestic, formal and informal (e.g., home schooling), ethnically or religiously segregated and mixed, single sex and coeducational, etc. In the aggregate the autobiographical sources help to fill in some of the blank spaces of educational history as traditionally seen from perspective of the state school system.¹⁶³

Die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher Wissensdiskurse und der größtenteils an die Lehrkörper und nicht primär an die Institutionen gebundene Wissensvermittlung führt zu einer Konstitution von Subjektkulturen, die weitaus sensumotorischer ausfällt als im *Wendepunkt* von Klaus Mann.

Erika Glassen macht deutlich: Auch wenn in *Mor Salkımlı Ev* keine Logik der Trennung und Vermittlung vorliegt, stellt Halide Edips Autobiographie ein »faszinierendes Dokument einer Ich-Objektivierung« dar,¹⁶⁴ das sich insbesondere mit den beiden ersten Kapiteln *Bu bir küçük kızın hikâyesidir* (Dies ist die Geschichte eines kleinen Mädchens) und *Hikâye artık benim oluyor* (Die Geschichte wird nun die meine) eindrücklich zeigt. In *Mor Salkımlı Ev* (Das glyzenienumrankte Haus) beginnt Halide Edip mit ihren ersten Erinnerungen an das glyzenienumrankte Haus – das Fundament ihrer Kindheit – in der 3. Person. »In ihrer Erinnerung beginnt

¹⁶² FORTNA, *The Imperial Classroom. Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, S. 243 f.

¹⁶³ FORTNA, »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«, S. 10.

¹⁶⁴ GLASSEN, »Die Töchter der letzten Osmanen. Zur Sozialisation und Identitätsfindung türkischer Frauen nach Autobiographien«, S. 354.

das Leben, die erste Zeit, mit dem Haus in Beşiktaş.«¹⁶⁵ Auf den folgenden Seiten wird das Haus, der Garten und die Umgebung beschrieben bis schließlich die Räume mit den Erinnerungen an die früh verstorbene Mutter und Großmutter verknüpft werden. Diese Erinnerungen werden im ersten Kapitel fragmentarisch, ohne zeitlich-strukturellen Aufbau widergegeben. So beginnt jede erschrriebene Erinnerung mit der Formulierung »bir şimşek daha« (wieder ein Blitz). Mit dem 2. Kapitel ändert sich jedoch der Verlauf der autobiographischen Narration.

Von nun an wird die Geschichte des kleinen Mädchens meine eigene, denn alles, was sich davor als eine Erinnerung zeigte, war immer Traum und Phantasie. Dagegen haben die darauffolgenden Ereignisse (Begebenheiten) die Gefühle, die das Fundament meines Bewusstseins formten, hervorgebracht. Als ich das erste Mal das Geschöpf, das Halide genannt wird, im Spiegel erblickte, stellte sich bei mir ein fremdartiges Gefühl ein. Dieses Gesicht empfand ich als fremd; dieses Gesicht kam mir wie andere fremde Gesichter als ein ganz neues Geschöpf vor.¹⁶⁶

Mit der Spiegelerfahrung, dem reflektierten Selbstbild, dem erblickten Fremden ändert sich die Erzählweise, geht von der dritten Person in die Ich-Perspektive über. Bezeichnenderweise trägt das Kapitel den programmatischen Titel *Hikâye artık benim oluyor* (Die Geschichte wird nun die meine).

Auch wenn die Bildungsgeschichte Halide Edips einige Parallelen mit der Klaus Manns aufweist (private Bildung, Rolle der Familie in der Bildungsgeschichte, westeuropäische Literatur, Theaterbesuche und gutsituiertes Elternhaus) gibt es doch auch Differenzen. Im Falle der Autobiographie Halide Edips haben wir es tendenziell mit einer Sensumotorik zu tun; die Bildungsgeschichte Edips stellt vor allem Körper und Personen ins Zentrum: die vorlesende Großmutter, den Hauslehrer (Wissen wird hier personengebunden vermittelt), die Beschreibung innerer Ich-Zustände, die, wie zu Anfang des Kapitels dargestellt, stets mit der Beschreibung von Dingen oder Alltäglichem verbunden sind. Das Subjekt ist ein reflexives, das sich nicht von den Dingen trennt, sich aber dennoch von Ihnen unterscheidet. Bei Mann steht die persönliche Wissensvermittlung im Hintergrund; seine Bildungsgeschichte ist vielmehr von einem (solitären) Selbstgespräch zwischen Ich und Text geprägt. Daraus ergeben sich zwei grundlegend unterschiedliche Herangehensweisen der Autobiographen Mann und Adivar.

Wo beginnt die Geschichte? Wo sind die Quellen unseres individuellen Lebens? Welche versunkenen Abenteuer und Leidenschaften haben unser Wesen geformt? Woher

¹⁶⁵ Beşiktaş ist ein bis heute sehr bekannter Stadtteil in Istanbul, der zum Zentrum gehört und sich auf der europäischen Seite der Metropole befindet. Zwischen 1843 und 1856 wurde dort der Dolmabahçe-Palast nach europäischem Vorbild erbaut, der den Topkapı-Saray als Residenz des Sultans ersetzte. ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 9.

¹⁶⁶ Ebd., S. 37.

kommt die Vielfalt widerspruchsvoller Züge und Tendenzen, aus denen unser Charakter sich zusammensetzt. Ohne Frage, wir sind tiefer verwurzelt, als unser Bewußtsein es wahrhaben will. Niemand, nichts ist zusammenhanglos.¹⁶⁷

Ähnliches bemerkt Klaus Mann in seiner ersten Autobiographie: die Schriftsteller seien unverbesserlich, schreibt er, sie werden nie aufhören »von sich selbst zu erzählen. Aber sie werden sich als Teil eines Ganzen wissen, wenn sie in ihr Privatestes einzukehren scheinen«.¹⁶⁸

Bei Halide Edip hingegen geht es nicht um die Einheit von Person und Gesellschaft. Die Ich-Perspektive gibt sie am Ende ihrer Autobiographie erneut auf, wenn sie eine andere, eine »größere« Geschichte anstimmt, die des Befreiungskampfes und der Gründung der türkischen Republik.¹⁶⁹ »Wie diese neue Zeit anfing und welche Szene sich einem dazu anbot, muss als eine andere, als eigene Geschichte erzählt werden. Und es ist so eine große Geschichte, die zu den größten europäischen Epen gehört.«¹⁷⁰ Wenngleich Halide Edip eine Person des öffentlichen Lebens ist und ab 1918 aktiv am politischen Geschehen teilnimmt, beschreibt ihre Autobiographie keine Genese ihrer öffentlichen Rolle. Die Geschichte ihrer Person und die Geschichte ihrer öffentlich-politischen Position stehen getrennt voneinander, ihr autobiographischer Text kündigt nicht einmal ihre zukünftige Rolle an.

Vergleichbar mit Halide Edips Autobiographie steht in diesem Zusammenhang der autobiographische Text *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları* (Erinnerungen an die Jugend und die Literatur) des türkisch-osmanischen Autors Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889–1974). Der türkisch-osmanische Schriftsteller war zu Beginn der türkischen Republik politisch und kulturell aktiv. Seine Autobiographie, die zugleich als eine Epochenautobiographie bezeichnet werden kann, endet mit den Erinnerungen an Halide Edip Adivar.

Aber bei meiner Rückkehr in die Heimat nach einem dreijährigen Aufenthalt im Ausland sollte ich feststellen, dass Halide Hanım und meine Wenigkeit nicht nur einen ähnlichen Geschmack, sondern nun auch nationale und philosophische Einsichten miteinander teilten. Wir waren nicht mehr die lyrisch-mystischen Autoren der *Harap Mabetleri* (Die Tempel der Verwüstungen) und *Erenlerin Bağından* (Aus dem Garten der Heiligen). Der große Sturm des nationalen Befreiungskampfes zog uns mitten in die Wirklichkeiten der Heimat.¹⁷¹

¹⁶⁷ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 9.

¹⁶⁸ MANN, *Kind dieser Zeit*, S. 10.

¹⁶⁹ Die Befreiungskämpfe von 1919–1921 und von 1921–1923 führten unter dem Offizier Mustafa Kemal (Atatürk) im Oktober 1923 zur Ausrufung der türkischen Republik. Halide Edips Autobiographie endet auch kurz vor dem Beginn der Befreiungskämpfe.

¹⁷⁰ ADIVAR, *Mor Salkımlı Ev*, S. 285.

¹⁷¹ KARAOŞMANOĞLU, *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*, S. 267.

Ähnlich wie bei Halide Edip leitet sich die spätere politische Tätigkeit Yakup Kadris nicht aus seiner Autobiographie ab. Er beschließt seine Erinnerungen mit der Trennung von Politischem und Autobiographischem. »Von nun an gelingt es mir nicht mehr, Halide Edip in meine Erinnerungen an Literatur und Jugend hineinzuzwingen. Vielmehr werde ich ihr im darauffolgenden Buch über meine politischen Erinnerungen einen Platz einräumen können.«¹⁷²

Dort, wo Klaus Mann versucht, Individuum und Gesellschaft auf Kosten der Dinge und der Reichweiten des Sozialen als Ganzes zu verbinden, werden diese Ebenen bei den osmanisch-türkischen Bildungsgeschichten juxtapositionell behandelt, ohne in ihrer Gesamtstruktur unpolitisch zu wirken. Allerdings werde ich in der Analyse der Reisebeschreibungen auch stärker variierende und sich überschneidende Verknüpfungen zwischen westeuropäischen, osmanisch-türkischen und arabischen Narrativen des Individuellen und Sozialen aufzeigen können.

Der Wille zum Wissen oder immanente Selbstbeschreibungen

Die Selbstständigkeit des einzelnen Menschen kommt, wie die der Gesellschaft, nicht von allein, weder vom Himmel noch von der Erde, sondern muss tatkräftig erworben werden. (*Taha Husayn*)

Den beginnenden Wandel in der Bildungspolitik Ägyptens datieren die Politologen und Anthropologen Timothy Mitchell und Gregory Starrett mit der Regentschaft des albanischstämmigen Statthalters Kairos *Muhammad 'Alī* Anfang des 19. Jahrhunderts.¹⁷³ Er beginnt in den 1820ern »to use Egypt's rural *kuttabs* as the recruiting grounds for his newly established preparatory and technical schools«.¹⁷⁴ Sein Ziel

¹⁷² Ebd., S. 267.

¹⁷³ Nach der französischen Invasion, die in die Geschichte als *Ägyptische Expedition* (1798–1801) einging, entstand in Kairo nach Abzug des französischen Militärs unter der Leitung Napoleon Bonapartes ein Machtvakuum, das der osmanische Offizier *Muhammad 'Alī* zu nutzen wusste. Er selbst, der mit dem osmanischen Heer nach Ägypten gekommen war, um gegen die Franzosen zu kämpfen, »gewann die Unterstützung der städtischen Bevölkerung, schaltete seine Rivalen aus und zwang die Hohe Pforte in Istanbul, ihn zum Statthalter zu ernennen«. Seine Führungsschicht bestand aus Türken und Mamluken, einem modernen Heer und einer Elite gebildeter Beamter. Seine neu gewonnene Macht erstreckte sich anfangs von Ägypten über den Sudan und Syrien bis nach Arabien. Jedoch war die Herrschaft in den genannten Gebieten nicht von Dauer, da das Osmanische Reich und die Europäer kein Interesse an einer unabhängigen ägyptischen Herrschaft hatten und intervenierten. »Als Gegenleistung für seinen Rückzug gewährte man ihm jedoch die Anerkennung der erblichen Herrschaft über Ägypten unter osmanischer Oberhoheit.« HOURANI, *Die Geschichte der arabischen Völker*, S. 336. Siehe auch: SCHÖLCH, »Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800–1914«, S. 367–387. Auch: TWORUSCHKA, »Islam im 19. Jahrhundert«, S. 410. TOLEDANO, »Muhammad 'Alī Pasha (late 1760–1849)«.

¹⁷⁴ STARRETT, *Putting Islam to Work. Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*, S. 27.

ist es einerseits, sich militärisch vom Osmanischen Reich durch eine Vergrößerung seiner Armee abzusondern und andererseits, einen (verwaltungs-)technischen Fortschritt der ägyptischen Gesellschaft zu erwirken, der in die Unabhängigkeit führen soll. Vergleichbar mit den Bildungsreformen der 40er Jahre im Osmanischen Reich bleibt die Religion bis Ende des 19. Jahrhunderts davon unberührt. Fortschritt und Religion stellen keine Gegensätze dar, müssen aber auch keine *geschlossene* Einheit bilden. Die in ihren Curricula veränderten *Kuttābs* in den Großstädten, besonders in Kairo, genießen allerdings kein Vertrauen in der Bevölkerung. Die Eltern schicken ihre Kinder in die dörflichen Koranschulen, um ihre Rekrutierung zu umgehen.¹⁷⁵

Because of this, by 1833 the deterioration of the kuttabs was so advanced that the government was forced to establish several new staterun primary schools in the provinces of Girga and Asyut, and to extend control over a number of existing kuttabs to increase the number of boys eligible for recruitment. Students in these new schools received uniforms, rations, supplies, and stipends, and though the content and method of instruction were similar to indigenous *madrāsas* [...], the students – drawn from poor families attracted by the financial support of their children – were subject to strict military discipline.¹⁷⁶

Die Form der Wissensvermittlung bleibt so vorerst dieselbe. Der Historiker Jonathan Porter Berkey stellt in seiner Arbeit *Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* kulturanalytisch sehr aufschlussreich die verschiedenen Vermittlungstechniken von Wissen im mittelalterlichen Kairo dar, die wir ebenfalls in der Autobiographie *Taha Husayns* wiederfinden. Er hält fest, dass »Islam's high estimation of the value of knowledge translated naturally into broad-based social and cultural support for education.«¹⁷⁷ Diesbezüglich konstatiert er über Sinn und Zweck der Wissenszirkulation:

That knowledge which Muslim society treasured above all else and transmitted from one generation to the next was not a disembodied collection of principles unrelated to the exigencies of daily life. On the contrary, knowledge that mattered was to a large extent knowledge of the guidelines by which men and women should live, and thus learning itself impelled Muslims to act according to the principles it proclaimed.¹⁷⁸

Zum Curriculum zählt einerseits die Hadithenkunde und Jurisprudenz als *‘ulūm naqliyya*, die unter die »traditional or transmitted sciences« fallen und andererseits

¹⁷⁵ Siehe: Ebd., S. 27.

¹⁷⁶ Ebd., S. 27.

¹⁷⁷ BERKEY, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A social History of Islamic Education*, S. 3.

¹⁷⁸ Ebd., S. 5.

die *‘ulūm ‘aqliyya* als »rational sciences«, »which derived from the learning of classical civilization«. ¹⁷⁹ Jonathan Berkey macht in diesem Zusammenhang auf zwei Grundlagen der Vermittlungstechniken aufmerksam. Erstens auf die personenbezogene Wissensvermittlung als »institutional structure of higher education to the informal world of personal instructional relationships that guided the transmission of Muslim knowledge«. Zweitens auf den Vorzug der mündlichen Überlieferung anstelle der stillen Lektüre.

The preference for personal instruction as opposed to private reading and study, and the belief that only oral transmission is truly legitimate, lies deeply embedded in the Islamic educational system. In places where traditional education has survived into the modern world, this bias has survived even the introduction of printed texts. ¹⁸⁰

Dennoch hat das geschriebene Wort eine zentrale Funktion, schließlich ist die Buchproduktion zu jener Zeit immens. ¹⁸¹ In einer *Risāla* des bekannten Gelehrten *Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī* liest man, »what is memorized, flies away. What is written down, remains«. ¹⁸² Weiter bezieht Berkey auf einen Gelehrten des 14. Jahrhunderts, der auf die Besonderheit des dialogisch vermittelten Wissens aufmerksam macht.

One should not study with another who himself studied only from books, without having read [them] to a learned shaykh. Taking knowledge from books [alone] leads to spelling errors [*tashif*] and mistakes [*ghalat*] and mispronunciation [*tahrif*]. Whoever does not take his learning [*‘ilm*] from the mouths of men is like he who learns courage without ever facing battle. ¹⁸³

Auch wenn im Ägypten des 14. und 15. Jahrhunderts eine verstärkte Institutionalisierung von Wissen einsetzt, bleibt die Struktur der personengebundenen (»an education was judged not on *loci* but on *personae*«) und mündlichen Wissensvermittlung als Kulturtechnik weiter bestehen. Ein besonderes Charakteristikum dieser Form der Wissenszirkulation ist, dass diese Vermittlung »remained fundamentally informal, flexible, and tied to persons rather than institutions«. ¹⁸⁴

Im Vordergrund steht auch zu *Muḥammad ‘Alī*s Zeit weiterhin die personengebundene und orale Vermittlung von Wissen, sekundär bleibt das Schreiben. *Muḥammad ‘Alī* konzipiert ein Zwei-Stufen-Modell: die Primarstufe mit den Fächern Arithmetik, Arabisch und religiöse Unterweisung, sowie die Sekundarstufe

¹⁷⁹ Ebd., S. 13.

¹⁸⁰ Ebd., S. 24.

¹⁸¹ Siehe: Ebd., S. 64.

¹⁸² Aus: Ebd., S. 25.

¹⁸³ Ebd., S. 26.

¹⁸⁴ Ebd., S. 18.

mit den Disziplinen Geometrie, Algebra, Geschichte, Geographie, Zeichnen, Kalligraphie, Arabisch, Persisch und Türkisch. Diese beiden Schulen können bis zu zweitausend Schüler aufnehmen.¹⁸⁵ Allein in den ersten Monaten des Jahres 1837 werden fast 50 solcher Schulen gegründet, deren Lehrer von der großen *al-Azhār* rekrutiert werden. Dieser Prozess nimmt 1841 schnell ein Ende als die Hohe Pforte in Istanbul von *Muḥammad ‘Alī* verlangt, seine Truppenstärke von 250.000 Mann auf 25.000 zu reduzieren.¹⁸⁶ Bis in die achtziger Jahre hinein bleiben die umfunktionierten *Kuttābs* Stätten der Erlernung/Memorisierung des Korans, des Lesens und Schreibens.

Unter den direkten Nachfolgern *Muḥammad ‘Alīs* (*‘Ibrāhīm Pāša* (1848), *‘Abbās Ḥilmī I.* (1848–1854) und *Muḥammad Sa‘īd Pāša* (1853–1863)) stagnieren die eingeleiteten Reformen der Verwaltung, des Militärs und der Bildung. Erst mit seinem Enkel *‘Ismā‘īl Pāša* (1863–1879) werden die Reformen auf institutioneller Ebene weitergeführt, ziehen allerdings eine hohe Staatsverschuldung nach sich.¹⁸⁷ Der Bau des Suezkanals, der zu den großen Ereignissen des 19. Jahrhunderts zählt, wird dabei hauptsächlich mit französischem und englischem Kapital finanziert.

Trotz aller Anstrengungen, eine Erhöhung der Staatseinnahmen zu erreichen – dazu zählte auch der Verkauf von Anteilen am Suezkanal an die britische Regierung –, konnte Ägypten 1876 seinen Verpflichtungen nicht mehr nachkommen, und wenige Jahre später unterstand das Land der englisch-französischen Finanzkontrolle.¹⁸⁸

Gegen diese europäische Abhängigkeit strebt eine Gruppe von Nationalisten um den Offizier *‘Aḥmad ‘Urābī* (1839–1911) eine unabhängige Politik an. Frankreich und England intervenieren 1881, da sie ihre Interessen durch diese Bewegung gefährdet sehen, zunächst auf diplomatischen Wegen; ein Jahr später folgt schließlich eine britische Militäraktion. Man gibt vor, die Ordnung des Landes wiederherzustellen.¹⁸⁹ Die Intervention betrifft ebenso die Bildungspolitik unter den Khediven *Taufiq* (1879–1892) und *‘Abbās Ḥilmī II.* (1892–1914). Die englischen Besatzer

¹⁸⁵ Vgl. STARRETT, *Putting Islam to Work. Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*, S. 28.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 28.

¹⁸⁷ Zu dieser Fortführung der Reformen halten William Cleveland und Martin Bunton fest: »Ismails objective was nothing less than the complete Europeanization of Egypt in as short a time as possible. Personally familiar with the Paris of Napoleon III and the Istanbul of the Tanzimat, Ismail made little attempt to blend his reformist programs into long-standing, Egyptian-Islamic traditions. »My country,« he is said to have proclaimed, »is no longer in Africa, it is now in Europe«, and he set out to make this statement true«. CLEVELAND und BUNTON, »The Ottoman Empire and Egypt during the Era of the Tanzimat«, S. 95.

¹⁸⁸ HOURANI, *Die Geschichte der arabischen Völker*, S. 348. Siehe auch: KRÄMER, »Die arabische Welt im 20. Jahrhundert«, S. 468.

¹⁸⁹ Siehe: HOURANI, *Die Geschichte der arabischen Völker*, S. 348. Siehe auch: KRÄMER, »Die arabische Welt im 20. Jahrhundert«, S. 468.

streben in erster Linie danach, ihre koloniale Autorität zu bestätigen und eine neue soziale Ordnung in Ägypten zu schaffen.¹⁹⁰ Zu ihren langfristigen Zielen gehören »(1) the creation of a new moral consciousness in the population; (2) the maintenance of public order; (3) the Europeanization of the class structure; and (4) the Europeanization of the family, glossed as the liberation of Egyptian women«. ¹⁹¹ Ziel dieser gesellschaftspolitischen Intervention ist mit der Entstehung eines kollektiven moralischen Bewusstseins auch die soziale Kontrolle, um »to overcome the ruinous moral influences of the home environment«. ¹⁹²

Mit der Europäisierung geht jedoch keineswegs eine Christianisierung der Bevölkerung einher, sondern vielmehr eine Objektivierung und Funktionalisierung des Islam im Sinne einer ganzheitlich funktionierenden Gesellschaft. Für Starrett steht die Vermittlung des Wissens anhand der Formen der Objektivierung und Funktionalisierung diametral der bis dato vorherrschenden Wissensvermittlung als personengebundene und orale entgegen. Diese neue Form der Vermittlung soll ein kohärentes System islamischer Moralvorstellungen generieren, die Gesellschaft durchdringen und an das moralische Gesetz als Abstraktion binden.

Two interrelated processes have been operating throughout the Muslim world thus to domesticate the tradition of Islam. First, there is the process of ›objectification‹, the growing consciousness on the part of Muslims that Islam is a coherent system of practices and beliefs, rather than merely an unexamined and unexaminable way of life. [...] The second process through which the Islamic tradition is passing operates on several levels, and serves to make the newly synoptic and systematized ›Islam‹ practically useful.¹⁹³

Der gelebte und beobachtete Alltag wird an moralische Gesetze gekoppelt. Eine solche Beobachterposition hat Foucault in *Überwachen und Strafen* herausgearbeitet und als ein grundlegendes Phänomen der westeuropäischen Moderne beschrieben. In seiner intellektuell sehr anregenden Arbeit *Colonising Egypt* konstatiert Timothy Mitchell, dass durch den englischen Einfluss ein vergleichbarer gesellschaftlicher Wandel in Ägypten stattgefunden habe.

The politics of the modern state were modelled on this method of replacing a power concentrated in personal command, and always liable to diminish, with powers that were systematically and uniformly diffused. The diffusion of control required mecha-

¹⁹⁰ Siehe: STARRETT, *Putting Islam to Work. Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*, S. 31 f.

¹⁹¹ Ebd., S. 32.

¹⁹² Ebd., S. 32.

¹⁹³ Ebd., S. 8 f.

nisms that were measured rather than excessive and continous rather than sporadic, working by invigilation and the management of space.¹⁹⁴

Auf dieses »management of space« weisen die Arbeiten von Mitchell und Starrett hin und führen es auf eine Veränderung der Wissensvermittlung zurück.

In diese Zeit der Transformation fällt die Autobiographie des ägyptischen Reformers, Intellektuellen und Gelehrten *Ṭaha Ḥusayn*,¹⁹⁵ dessen Text – wie im Falle Halide Edip Adivars – eine Kritik der Bildungspolitik darstellt. Im Unterschied zu Halide Edip, deren Bildungsgeschichte sich vor allem in Istanbul vollzieht, wird mit der *al-Ayyām Ḥusayns* ein Bildungsverlauf skizziert, der sich ausgehend von einem oberägyptischen Dorf über Kairo bis ins Paris des beginnenden 20. Jahrhunderts erstreckt.

Ṭaha Ḥusayns Autobiographie *al-Ayyām (Die Tage)* gilt in der arabischen Literatur als die Autobiographie schlechthin. Zugleich ist sie »a milestone in modern Arabic literature«. ¹⁹⁶ Sie umfasst drei Bände und wird zwischen den Jahren 1926 und 1967 in Kairo veröffentlicht. Ihr erster Band *al-kitābu l-ūla* (Das erste Buch) beinhaltet die Kindheit zwischen den Jahren 1889 und 1902. Wie in den osmanisch-türkischen Autobiographien beginnt auch *Ḥusayns* Bildungsweg mit dem Koranunterricht, wenn er sich auch nicht mehr daran erinnert, wie er den Koran lernt, »und auch nicht, wann er damit anfing und wann er ihn je wiederholt hätte, obwohl noch viele Begebenheiten aus seiner Schulzeit gegenwärtig sind: solche, die ihm jetzt komisch vorkommen und solche, die ihn heute traurig stimmen«. ¹⁹⁷ Seiten später fügt er an: Es sei nicht verwunderlich, warum er vergessen hat, auf welche Weise er den Koran gelernt hat, er hat ihn nämlich auswendig gekonnt, bevor er neun Jahre alt war. ¹⁹⁸ Eine Inkonsistenz, die *Ḥusayn* auf das Gedächtnis der Kindheit zurückführt:

¹⁹⁴ MITCHELL, *Colonising Egypt*, S. 175.

¹⁹⁵ *Ṭaha Ḥusayn* (1889–1973) war ägyptischer Schriftsteller, Literaturkritiker und Übersetzer. Geboren in einem oberägyptischen Dorf, wächst er in bescheidenen Verhältnissen auf. Mit zwei Jahren erblindet er. Zwischen den Jahren 1902–1912 besucht er im Dorf die Koranschule und studiert an der *al-Azhār*-Universität in Kairo. Später promoviert er an der säkular ausgerichteten Ägyptischen Universität Kairo über den bekannten Adab-Autor *Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī* und 1919 an der Sorbonne über *Ibn Ḥaldūn*. Nach seiner Studienzeit in Paris wird er an der Ägyptischen Universität Kairo Dozent für Alte Geschichte und später für arabische Literatur. »1942 war Hussain Gründungsmitglied der Universität von Alexandria. Er war zudem Mitglied der Akademie für Arabische Sprache in Kairo und Damaskus. Hussain gehörte zu den prägenden Persönlichkeiten der arabischen und ägyptischen Kultur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.« Er verfasste auch zahlreiche Romane. Einen besonderen Stellenwert besitzt seine dreibändige Autbiographie *al-Ayyām (Die Tage)*. Von *Ṭaha Ḥusayn* liegen zudem zahlreiche historische Abhandlungen über frühislamische Persönlichkeiten sowie Übersetzungen aus dem Griechischen, Lateinischen, Englischen und Französischen vor. Siehe: AL-MAALY und NAGGAR, *Lexikon arabischer Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts*, S. 122 f.

¹⁹⁶ MALTI-DOUGLAS, *Blindness and Autobiography. Al-Ayyam of Ṭaha Hussain*, S. 9.

¹⁹⁷ *ḤUSAYN, Kindheitstage*, S. 32.

¹⁹⁸ Ebd., S. 35.

Aber das Gedächtnis der Kinder ist schwer verständlich. Oder sag, das Gedächtnis der Menschen ist schwer verständlich, während es versucht die Ereignisse der Kindheit sich vorzustellen. Denn es stellt einige Ereignisse so klar und deutlich dar, als wäre zwischen den Ereignissen und ihm keine Zeit vergangen und löscht einige andere, als ob er sie nie erlebt hätte.¹⁹⁹

Zu den Erinnerungen des Autors gehören weiter: der Koranlehrer *sayidnā* («Unser verehrter Herr»), dessen Interesse vor allem darin besteht, weniger die geistliche als die lebensweltliche Gier (Essen, Trinken) zu befriedigen, sowie die Prüfung in der Koranschule, bei der er versagt.²⁰⁰

Trotz schwacher Leistungen wird *Taha* mit nur neun Jahren zum Hilfslehrer für die jüngeren Schüler ernannt und verlangt bei schlechter Koranrezitation, dass man ihm Geschichten erzählen oder Bücher mit Volkserzählungen schenken solle. »Während unser Freund [...] Gaben empfing, Gaben verteilte, schwindelte und beschwindelt wurde, erlosch in seinem Herzen der Koran, Vers für Vers, Sure um Sure.«²⁰¹ Sein Unbehagen ist eng mit seinem Lehrer verbunden, den er als amoralisch beschreibt und dessen Gier und Verhalten *Husayn* anprangert.

Unser Freund blieb an seinem Platze, dachte weder an den Koran noch an das, was vorgefallen war, sondern einzig an die Fertigkeit ›unseres verehrten Herrn‹ im Lügen und an die dreifache Scheidung,²⁰² die er hingeworfen hatte wie eine Zigarette, die man zu Ende geraucht hat.²⁰³

Die eigentliche Auseinandersetzung mit dem Hochislam setzt in der Biographie *Husayns* mit Beginn seines Studiums an der *al-Azhār* ein. In seiner Kindheit sind es vor allem volkstümliche und volksreligiöse Erzählungen, Märchen und mystische Geschichten, die von Geschichtenerzählern oder Sufi-Scheichs erzählt werden, oder den vier Gelehrten des Dorfes, die den vier unterschiedlichen sunnitischen Rechtsschulen angehören: einen Hanefiten, einen Schafiten und einen Malikiten, deren Grabenkämpfe *Husayn* anekdotisch wiedergibt.

¹⁹⁹ Ebd., S. 22.

²⁰⁰ Ebd., S. 48.

²⁰¹ Ebd., S. 51.

²⁰² Mit der dreifachen Scheidung, der *Talaq*, ist hier die Verstoßung der Ehefrau gemeint, die eine Entlassung der Frau aus dem Ehegölöbnis beinhaltet. Nach islamischem Recht ist sie nur dem Mann vorbehalten. Jedoch reicht diese Scheidungsform modifiziert zurück bis in die vorislamische Zeit. Siehe: LAYISH, *Talaq*, S. 151–157.

²⁰³ HUSAYN, *Kindheitstage*, S. 56.

Neben den Rechtsschulanhängern²⁰⁴ gibt es darüber hinaus die Schriftkundigen, »die den Koran vortrugen und die Leute lehrten, ihn zu rezitieren.«²⁰⁵ Sie halten Distanz zu den übrigen Gelehrten, rezitieren den Koran in den Häusern und haben Kontakt zu den Frauen, die sie um Rat bezüglich islamischer Obligationen wie Fasten und Gebet ersuchen. Von dieser Beobachtung ausgehend, beschreibt *Husayn* einen komplexen Religionsdiskurs, mit dem er die Gelehrsamkeit der »Schriftkundigen« von denen der wissenschaftlichen Gelehrten in Fragen der Religion unterscheidet. Letztere schöpfen ihr Wissen aus Büchern und stehen mit der *al-Azhār* in Verbindung. Ihr Wissen unterscheidet sich wiederum von der Gelehrsamkeit der Sufis, den »Leuten von der göttlichen Eingebung«. »Sie nahmen ihr Wissen direkt aus dem Koran, den sie verstanden, wie sie es konnten, jedoch nie so, wie er eigentlich verstanden werden musste.«²⁰⁶ Sie üben letztlich den größten Einfluss auf die Dorfbevölkerung aus und prägen insbesondere die Mentalität der einfachen Leute, die sich – nach *Husayn* – durch Einfachheit, Mystik und Sorglosigkeit auszeichnet.²⁰⁷ Zum Religionsdiskurs schreibt *Husayn*:

Unser Knabe unterschied sich von all diesen Gelehrten. Er übernahm von ihnen alles, bis er jenes Ausmaß an gewaltigem, unterschiedlichem, verwirrendem und sich widersprechendem Wissen gesammelt (angeeignet) hatte. Ich vermute nur, dass »diese arbeitende Arbeit« einen nicht geringen Anteil an der Formung seiner Mentalität hatte, die nicht frei von Verwirrungen, Unterschieden und Widersprüchen war. Unser Freund verkehrte unter all diesen Gelehrten und übernahm von allen etwas, so dass sich in seinem Hirn eine große, kunterbunte und vor Widersprüchen brodelnde Menge Wissen ansammelte. Es ist stark zu vermuten, dass dies alles einen nicht geringen Teil an der Formung seines Geistes hatte, der von erregenden Gegensätzen und Widersprüchen keineswegs frei war.²⁰⁸

Der junge *Husayn* unterscheidet sich zwar von den Gelehrten, doch trennt er sich nicht von der sozialen Dynamik, die mit der Wissenszirkulation verbunden ist. Denn die Formung von Mentalität durch heterogene Wissensordnungen gilt nicht für ihn allein, sondern auch für die Dorfbewohner. »Und ihre Mentalität [die der Dorfbewohner] war von ihrem Extrakt [der Bücher] geformt wie ihre Körper von

²⁰⁴ Die vier Rechtsschulen des sunnitischen Islam, die hanafitische, hanbalitische, malikitische und schafitische, stehen für verschiedene Auslegungsrichtungen des islamischen Gesetzes, der Scharia. Diese erklärten ab dem 11. Jahrhundert das »Tor des Idschihad« (der persönlichen Interpretation), der sich beispielsweise Halide Edip in ihrer Beschäftigung und Auseinandersetzung mit den Religionen bedient, für geschlossen. Bei den Schiiten bestehen eigene Rechtsschulen. Siehe: RUTHVEN, *Der Islam. Eine kurze Einführung*, S. 108 f.

²⁰⁵ *HUSAYN, al-Ayyām*, S. 73.

²⁰⁶ Ebd., S. 74.

²⁰⁷ Vgl. *HUSAYN, Kindheitstage*, S. 81.

²⁰⁸ Ebd., S. 74.

dem Extrakt, was sie essen und trinken, geformt ist. Und unserem Jungen wurde aus all diesen vorgelesen, und er behielt davon viel im Gedächtnis.«²⁰⁹

Ähnlich wie bei Halide Edip finden wir in der Literatur seiner Kindheit eine Mischung aus Heldengeschichten, mystisch-religiösen Erzählungen, Gedichten, Korankunde, sowie Prophetengeschichten. Einen besonderen Stellenwert hat auch die Literatur des »richtigen und angemessenen Verhaltens«, die sogenannte *Adab*-Literatur, die im weiteren Verlauf von *Husayns* Bildungsgeschichte, besonders in der Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Islam der *al-Azhār*, eine sehr wichtige Rolle spielt. Doch schon die Literatur seiner Kindheit habe – so der Autor – bei dem kleinen *Taha*, »unserem Freund«, bereits mit elf Jahren eine philosophische Gelassenheit gegenüber der Familie, der Dorfbevölkerung und deren Treiben geweckt. Ähnliches formuliert Halide Edip, die dem gesellschaftlichen Treiben mit einer »philosophischen« Distanz begegnet.

Als sich nun das Opferfest näherte, begann die Mutter ihre Vorkehrungen für dieses Fest zu treffen, das Haus in Ordnung zu bringen und Brot und verschiedene Kuchen zu backen. Auch die Brüder des Knaben bereiteten sich auf dieses Fest vor: Die größeren gingen zum Schneider, dann zum Schuster, und die kleineren vergnügten sich inmitten dieser unerwarteten Geschäftigkeit im Hause. Unser Freund beobachtete sie alle mit einer gewissen philosophischen Gelassenheit, die er sich angewöhnt hatte. Er brauchte weder zum Schneider noch zum Schuster zu gehen, auch neigte er nicht dazu, an einem so außergewöhnlich lauten Treiben Spaß zu haben. Er schloß sich ab und lebte in einer Welt der Phantasie, die er sich aus den verschiedenen Geschichten und Büchern erschuf, von denen er unendlich viele gelesen hatte.²¹⁰

Ebenso wie bei Halide Edip haben wir es hier mit einem Rückzug innerhalb des Treibens zu tun. Das Subjekt trennt sich nicht vom Außen, sondern unterscheidet sich. Interessant an der Passage ist vor allem der Gebrauch des Verbs *ta'wwada* (sich angewöhnen),²¹¹ da es die philosophische Haltung eindeutig als eine Technik beschreibt, als eine Grundlage der Selbstfindung.²¹² Diese Distanz geht mit dem

²⁰⁹ Ebd., S. 82.

²¹⁰ Ebd., S. 98.

²¹¹ Stellt den zweiten Stamm des Stammverbs *'ād* (*'wd*) dar und hat als dieser nur die eine Bedeutung »gewöhnen«. Siehe: WEHR, *Arabisches Wörterbuch. Für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*, S. 586.

²¹² Auf diese Bewegung des reflexiven Rückzugs und der reflexiven Distanz macht auch Abdelrashid Mahmoudi aufmerksam. Die Ursache dieser Bewegung begreift er jedoch ausschließlich als Kompensationsakt für *Husayns* Blindheit. Siehe: MAHMOUDI, *Taha Hussain's Education. From the Azhar to the Sorbonne*, S. 10. Er hält zudem fest, dass die Entwicklung der Person *Husayns* eng mit seiner Blindheit zusammenhänge. Auch Fedwa Malti-Douglas bezieht sich in ihrer Arbeit auf die Blindheit *Taha Husayns*. Diese wird jedoch in ihrer Arbeit *Blindness and Autobiography* weitaus differenzierter thematisiert, da sie eine Unterscheidung zwischen individueller und sozialer Blindheit macht und somit streckenweise auch literatursoziologisch argumentiert. Ich verstehe *Husayns* Autobiogra-

zuvor kritisch beschriebenen gesellschaftlichen Leben im Dorf einher; der Kritik am Koranunterricht, an den Sufis Scheichs, aber auch am Koran selbst, den »unser kleiner Junge« weitaus weniger poetisch als die Grammatikschrift *Alfiyya* von *Ibn Mālik* empfindet.²¹³

Mit einer ähnlich säkularen Kritik beschreibt *Husayn* eine *dhikr*-Prozession. Dabei charakterisiert er die Scheichs als gierige Menschen, denen es mehr ums Essen und um die Form des Vortrags geht als um die Vermittlung ekstatischer Erfahrungen. Ebenso seien die Eltern mit der Finanzierung der Prozession vielmehr am Ansehen interessiert als an der inneren Erfüllung.²¹⁴ Das Dorfleben wird trotz des sufischen und religiösen Einflusses sehr materialistisch beschrieben und die einzige Hoffnung, die der Junge hegt, ist, aus dem Dorf herauszukommen, um endlich an der *al-Azhār* studieren zu können. Zentral zeichnet sich die Beschreibung des Dorflebens durch eine säkular-parodistische Distanz aus, die jedoch einige Male gebrochen wird und die Frage nach dem Säkularen in eine andere Richtung manövriert. So resultiert die Gotteserfahrung, die *Husayn* gegen Ende des ersten Bandes schildert, nicht aus der zuvor erscriebenen säkularen Haltung. Nach dem frühen Tod eines älteren Bruders »veränderte sich das Seelenleben unseres Knaben grundlegend«.

Er hatte Gott kennengelernt und strebte eifrig nach seiner Nähe auf jede mögliche Weise, durch Almosen, durch das Gebet und durch Rezitation des Koran. Walläh!, nicht Furcht oder Mitleid noch der Wunsch, selbst am Leben zu bleiben, waren es, die ihn dazu trieben. Er wusste, dass sein Bruder, der Jüngling, als Schüler moderner Lehranstalten seine religiösen Pflichten nicht voll erfüllt hatte. Deshalb übte der Knabe alle Arten frommer Werke, damit seinem Bruder einige Sünden erlassen würden.²¹⁵

Da das tägliche Gebet und Fasten ab dem 15. Lebensjahr zur religiösen Pflicht gehören, sein Bruder diese jedoch drei volle Jahre vernachlässigt, übernimmt es *Husayn*, »täglich die fünf vorgeschriebenen Gebete zweimal zu beten, für sich und für seinen Bruder, und zwei Monate im Jahr zu fasten: einen Monat für sich und einen für seinen Bruder«.²¹⁶ Das Leben ändert sich schlagartig als *Husayn* sein Studium an der *al-Azhār* in Kairo beginnt.

phie jedoch als einen Kulturtext, der einen Durchgang (soziale Ebene) von Wissensformationen und zugleich eine Bündelung und Faltung (Subjektivität) dieser darstellt. Mein Anliegen ist nicht eine »Heldengeschichte« nachzuerzählen, die sie sicher auch ist. Siehe zum Motiv der Blindheit: MALTI-DOUGLAS, *Blindness and Autobiography. Al-Ayyam of Taha Hussain*, S. 32.

²¹³ *HUSAYN, Kindheitstage*, S. 58.

²¹⁴ Vgl. ebd., S. 59.

²¹⁵ Ebd., S. 109.

²¹⁶ Ebd., S. 109.

Die fließenden Übergänge von säkular-parodistisch geschildertem Dorfleben über die Gotteserfahrung zur Beschreibung einer alltäglichen Orthopraxis entspricht keiner ideomotorischen Logik. Dort, wo Gotteserfahrung einsetzt, wird diese nicht intensiviert und weiter beschrieben, vielmehr bleibt der Erzähler mit den Dingen und anderen Akteuren in Kommunikation. Das Verhältnis zu Gott ist in einem volksreligiösen Sinne ein Tauschverhältnis, es geht um Schulden, die ausgeglichen werden können. In diesem Sinne schließt die Religiosität eine Immanenz ein, die Gott nicht ausschließen oder »einsperren« muss, worauf nach Latour das Säkulare als modernes Phänomen im westeuropäischen Kontext basiert.²¹⁷ Ähnlich verhält es sich mit der Entwicklung des Autobiographen als Selbstfindung. Sie wird in *Ḥusayn's* Autobiographie auch nicht explizit gemacht, denn aus welcher Eigenmotivation heraus *Ḥusayn* an die *Azhār* will, wird aus dem Text nicht eindeutig klar. Es werden vielmehr äußere Faktoren genannt. Zum einen ist es der Wunsch des Vaters:

Ich möchte solange noch leben bis ich deinen Bruder als Kadi und dich als einen *Azhār*-Gelehrten sehe, der an einer ihrer Säulen sitzend von einem großen, weiten Kreis von Zuhörern umgeben ist. Das sagte der Scheich zu seinem Sohn am Ende eines Herbsttages des Jahres 1902.²¹⁸

Zum anderen schreibt *Ḥusayn* gegen Ende des zweiten Bandes, dass es für Blinde kaum eine andere berufliche Möglichkeit gebe. Doch die Begründung überzeugt nicht, weil *Ḥusayn* sie beiläufig und nur einmal innerhalb der gesamten Autobiographie erwähnt, die wie der koranische Text, rhetorisch und stilistisch die wesentlichen Informationen wiederholt. Vielmehr scheint der schier unstillbare Wissensdurst – der Wille nach Wissen – die eigentliche Motivation zu sein, weniger eine Idee der Selbstfindung. Es ist der persönliche Bildungsverlauf und die -sozialisation selbst, die den Wunsch plausibel machen. Die Wissensaneignung in der Kindheit *Ḥusayn's* ist – im Gegensatz zu Klaus Mann und Michel Leiris – eindeutig positiv besetzt.²¹⁹

Der Abschied vom Dorf, der Abschied von der Kindheit, er kleidet sich hier in ganz anderen Worten: »Wirklich, die Wissenschaft ist ein Meer ohne Ufer! Das Höchste, das einem intelligenten Mann beschieden sein kann, ist hineinzutauchen bis zum Ertrinken.«²²⁰

²¹⁷ LATOUR, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, S. 22.

²¹⁸ ḤUSAYN, *Kindheitstage*, S. 112.

²¹⁹ In beiden Autobiographien wird entweder durch Wissen die Kindheit zerstört (Mann) oder die Metaphysik dieser Zeit durch Wissensaneignung degradiert (Leiris).

²²⁰ ḤUSAYN, *Kindheitstage*, S. 139.

Performative Ausweitung des Adab oder die moderne Lebenswelt

Er hatte ein unbestimmtes aber starkes Gefühl, dass die Wissenschaft unendlich ist und dass sich die Menschen ein Leben lang um sie bemühen und doch nur einen winzigen Bruchteil von ihr erfassen können. Auch er wollte sein ganzes Leben lang auf diesem Weg gehen und soviel wie möglich begreifen, auch wenn es, absolut gesehen, wenig sein sollte. Von seinem Vater und den in seinem Kreis verkehrenden Gelehrten hörte er, dass die Wissenschaft ein Meer ohne Ufer sei. Diese Äußerung nahm er in sich auf, nicht als Metapher oder Übertreibung, sondern als absolute Wahrheit. Nun war er nach Kairo an (die) *al-Azhār* gekommen, entschlossen, sich in dieses Meer zu werfen, daraus zu trinken, soviel ihm beschieden war und sogar bereit, in ihm zu ertrinken. Welcher Tod wäre dem edlen Menschen würdiger als der, der ihn auf der Suche nach dem Wissen ereilt und einem Ertrinken in der Wissenschaft gleichkäm!²²¹

Die Welt der Wissenschaft als unendliches Meer, das trotz unendlichem Bemühen nicht objektiviert werden kann, ist eine sich wiederholende Metapher in *Husayns* Autobiographie, die in ihrer Funktion in *al-Ayyām* mit Hans Blumenberg als eine »absolute Metapher« bezeichnet werden kann. Diese lässt sich nicht »ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen.«²²² Stellt nach Kant die Metapher eine symbolische Übertragung der Reflexion dar, so verschließt sich die »absolute Metapher« dieser funktionalen Rolle in einem Wahrheitsdiskurs.²²³ Nach Blumenberg wird mit einer solchen Metapher nicht eine Übertragung oder Repräsentation vollzogen, sondern ein »Mehr an Aussageleistung« gewährleistet, das nach definitorischer Logik gar nicht auszudrücken wäre. Die definitorische Logik beschreibt eine philosophische Sprache, die »begrifflich« im strengen Sinn alles definieren kann und muss, wie es die cartesianische Philosophie verlangt. Der Gebrauch der »absoluten Metapher« hingegen zeigt die Grenzen eines rein definitorischen Denkens auf, die Blumenberg für den westeuropäischen Kontext beispielsweise mit der Licht-Metapher beschreibt.²²⁴

Vor diesem Hintergrund ist auch die Meeresmetapher *Husayns* zu lesen, die ein bestimmtes Verhältnis zum Wissen und zur Welt artikuliert, welches in seiner Autobiographie zentral ist. Die Verbindung von Wissen, Wahrheit und Meer findet sich an vielen Stellen in *al-Ayyām* und rekurriert auf eine Metaphorik, die sich in der arabischen Literatur bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. In der mystischen Literatur taucht das Bild des Meeres vor allem in Verbindung mit der *fanā*³ (Schwinden des Ichbewusstseins; Entwerdung) auf.²²⁵ Jedoch ist die textuelle Ba-

²²¹ HUSAYN, *Jugendjahre in Kairo*, S. 18.

²²² BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 9 f.

²²³ Siehe: KANT, *Kritik der Urteilskraft*, S. 294–299.

²²⁴ Siehe: BLUMENBERG, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 14–22.

²²⁵ Vgl. SCHIMMEL, *Mystische Dimensionen des Islam*, S. 108 f.

sis *Ḥusayn*s selbstreflexiver Passagen keine mystische Literatur wie bei Halide Edip. *Ṭaha Ḥusayn* vermerkt, dass es »nichts Anspornenderes für das Verlangen nach Freiheit, insbesondere für das übersteigerte Verlangen der Jugend danach [geben könne] als die *Adab*«. ²²⁶

Die Entwicklung der arabischen Kultur von ihren vorislamischen Anfängen (5./6. Jh. n. Chr.) bis heute ist sehr eng an den Begriff *Adab* gebunden. In seiner ältesten verschriftlichten Bedeutung wird er mit dem Begriff *sunna* (Tradition) gleichgesetzt. Dies stützen auch die etymologischen Erläuterungen der beiden Orientalisten Voller und Nallino, die *Adab* vom Terminus *daʿb* (*Gewohnheit*) ableiten, dessen Verb *daʿaba* (»beharren, eifrig und unermüdlich sein«) zugleich eine aktive Komponente impliziert. Arabische Lexikographen leiten den Begriff aus der direkten Wurzelkombination *ʿ a d b* ab, die die Bedeutungen »eine wunderbare Sache« oder »Vorbereitung und Fest« integriert. ²²⁷ Letztlich beschreibt der Begriff ein lobenswertes Verhalten ebenso wie eine traditionelle Technik der Lebensführung. Dieser zunächst einfache semantische Rahmen entwickelt sich später vor allem in der Abbasidenzeit zu einer ethischen und praktisch-philosophischen Lebenstechnik. Sie wird dann als eine »high quality of soul, good upbringing, urbanity and courtesy« eines Menschen begriffen. ²²⁸

In der Abbasidenzeit (750–1258) kommt es zu einer intellektuellen Ausdifferenzierung des Terminus, die das angemessene und wohlherzogene Verhalten mit einem komplexen Wissensdiskurs verbindet und mit der territorialen Expansion des abbasidischen Kalifats einhergeht. »*Adab* came to imply the sum of knowledge which makes a man courteous and ›urbane‹, profane culture as distinct from *ʿilm*, learning, or rather, religious learning, *qurʾān*, *ḥadīth wa fiqh* based in the first place on poetry, the art of the ancient Arabs, and also on the corresponding sciences: rhetoric, grammar, lexicography, metrics.« ²²⁹ Die Expansion der arabo-islamischen Welt führt zu einem intensiven Kontakt mit nicht-arabischen und nicht-islamischen Kulturen wie der indischen, iranischen und hellenistischen, die zugleich auch die Semantik des Begriffs *Adab* ausweitet. Der *Adīb* des 9. Jhs., beispielsweise in der Figur des berühmten *Adab*-Autoren *ʿAmr ibn Baḥr al-ǧāḥiz* (777–868), ist nicht nur in arabischer Geschichte, Poesie und Prosa, in Grammatik, Rhetorik und in der Genealogie ausgebildet, sondern sein Wissen umfasst auch die persische, indische und griechische Kultur.

[...] especially its ethics and economics. It was thus that in the 3rd/9th century there came into being the great literature of *adab*, with its varied and pleasing erudition, which is not pure scholarship although it often also touches on, and handles scientific subjects, but which is centred above all on man, his qualities and his passions,

²²⁶ ḤUSAYN, *Jugendjahre in Kairo*, S. 111.

²²⁷ GABRIELI, »*Adab*«, S. 175.

²²⁸ Ebd., S. 175.

²²⁹ Ebd., S. 176.

the environment in which he lives, and the material and spiritual culture created by him.²³⁰

Trotz der Reichweite und Komplexität des *Adab*-Konzepts und trotz der Tatsache, dass die *Adab*-Literatur das kulturelle Rückgrat der Abbasidenzeit darstellt, erfährt es in dieser Zeit eine Komplexitätsreduktion, die die Kulturtechnik des *Adab* auf funktionale Berufe wie den des *kātib* (Schreiber, Sekretär) oder des *qāḍī* (Richter) beschränkt.²³¹ Oder die *Adab*-Literatur wird lediglich als *belles lettres* begriffen – als Poesie und anekdotisches Schreiben. »From *humanitas*, *adab* had become merely the literature of the academy, and remained so throughout the long decadence of Arabic letters and spirit right up to the time of the modern renaissance.«²³²

Seit dem 19. Jahrhundert wird der Terminus größtenteils spezifisch als *Literatur* übersetzt und benutzt.²³³ *Taha Ḥusayn*s autobiographischer Text steht hingegen als Paradebeispiel für viele andere arabische autobiographische Texte, die das *Adab*-Konzept wieder in ihrer positiven Komplexität als Kulturtechnik, die sich nicht nur auf eine Funktionalität reduzieren lässt, verfügbar macht.

Diese kommt besonders im zweiten Band der Autobiographie *Husayn* zum Tragen. In dieser widmet er sich den Studienjahren, der Beschreibung des Curriculums, der Auseinandersetzung mit *al-Azhār*, die zum Bruch mit ihr führen wird, und der Entscheidung, sich an der säkularen, 1908 gegründeten ägyptischen Universität im Fachbereich Literatur einzuschreiben. Im Zusammenhang mit dem Wechsel der Institutionen hat die *Adab*-Literatur für *Ḥusayn* eine herausragende Bedeutung. Neben diesem Bildungsverlauf spielen aber auch Beschreibungen eine zentrale Rolle, die beispielsweise den Alltag eines Azharstudenten zu Anfang des 20. Jahrhunderts sehr eindrücklich wiedergeben. Zur Lehrinstitution *al-Azhār* hält Donald Malcolm Reid in seiner Arbeit *Cairo and the Making of Modern Egypt* fest:

Founded in tenth century by the Shiite Fatimids and converted to Sunnism under the Ayyubids, *al-Azhār* eventually drew students from as far away as Morocco and Java, just as medieval European universities attracted Catholic students from Poland to Spain and from Scotland to Italy. Arabic, the language of the Quran and the early Islamic classics, was the main medium of Islamic learning just as Latin was for Western Christendom.²³⁴

Die Ausbildung in den Fächern Grammatik, Rhetorik, Rechtswissenschaft, Hadithenkunde und Koraninterpretation nimmt an der *al-Azhār* einen Zeitraum von

²³⁰ Ebd., S. 176.

²³¹ Ebd., S. 176.

²³² Ebd., S. 175.

²³³ HORST, »Die Entstehung der *Adab*-Literatur und ihre Arten«.

²³⁴ REID, *Cairo and the Making of Modern Egypt*, S. 11 f.

acht Jahren ein. Darauf aufbauend kann die Ausbildung zu einem Azhargelehrten erfolgen. Der Orientalist Abdelrashid Mahmoudi hält zum Curriculum fest: »there were, on the one hand subjects wanted *per se*, such as jurisprudence (*fiqh*) and Qur'anic exegesis (*tafsir*), and, on the other hand, instrumental subjects such as grammar, morphology and logic.«²³⁵ Im Jahre 1896 wird das Curriculum durch den Reformier *Muhammad 'Abdūh* (1849–1905) um die Fächer arabische Sprache, arabische Literatur, Geographie und Geometrie erweitert, die jedoch an der Hauptausrichtung mit den Fächern Rechtswissenschaft und Koranexegese nichts ändert. Zunächst überwiegt bei *Husayn* die Faszination angesichts der Fächer- und Themenvielfalt wie der Grammatik, Rhetorik, Logik, der islamischen Rechtswissenschaft und der interpretierenden Korankunde.

Unser Freund besuchte fleißig die Lehrveranstaltungen an *al-Azhār* und in anderen Moscheen. Er vertiefte sich in Fiqh, Grammatik und Logik und beherrschte nach und nach die »Fanqala« – das Argumentieren, um die die hervorragenden Azhar-Studenten nach der alten Methode wetteiferten, über die die extremen Erneuerer sich lustig machten und von der sich gemäßigte Erneuerer nicht abwandten.²³⁶

Allerdings stellt sich alsbald ein allgemeiner Verdruss ein, da der Unterricht über das Memorieren nicht hinausgeht. Die Lehrenden kommentieren die Texte, aber hinterfragen und kritisieren sie nicht. Hussain schildert zahlreiche Vorträge, die sich durch die Unselbstständigkeit der Lehrer, angefangen beim Hadith-Unterricht bis zur Koraninterpretation, auszeichnen.

Der Junge pflegte neben der Säule zu sitzen, an der Kette zu spielen und dem Scheich bei seinen Hadith-Lektionen zuzuhören. Er verstand alles sehr klar, aber er mochte nicht die vielen Namen der Hadith-Überlieferer, die vor jedem Hadith erwähnt wurden und sich über die Studenten ergossen: »Uns ist überliefert worden durch ... durch ... durch ...« Der Junge verstand nicht den Sinn dieser vielen Namen, deren Reihenfolge und die langweilige Wiederholung des Wortes »durch«. Er wollte, dass diese »durch-Kette« endlich aufhörte, damit der Scheich zum Hadith käme. Hier war er ganz Ohr. Er widmete sich mit ganzem Herzen, ja mit seinem ganzen Wesen dem Hadith, den er sich einprägte und verstand. die Erklärungen des Scheichs lehnte er ab: Sie erinnerten zu sehr an das, was er im Dorf vom Imām der Moschee und von jenem Scheich gehört hatte, der ihn in den Fiqh – die Gesetzeswissenschaft – einführte.²³⁷

²³⁵ MAHMOUDI, *Taha Hussain's Education. From the Azhar to the Sorbonne*, S. 22.

²³⁶ HUSAYN, *Jugendjahre in Kairo*, S. 109.

²³⁷ Ebd., S. 22.

Ähnliches berichtet er aus dem Rhetorikunterricht, der ebenfalls nicht zur Reflexion anregt. Den Disput, den *Ḥusayn* mit den Lehrenden austrägt, gibt er oft in Dialogszenen wieder.

Der Junge verlor die Geduld und begann, mit dem Scheich zu diskutieren. Er hatte kaum angefangen, da unterbrach ihn der Scheich und sagte mit ruhiger, sicherer Stimme: ›Mach den Mund zu, mein Sohn! Möge Gott dir verzeihen und dir die Wege des Wissens öffnen. Gott schütze uns vor deinem Übel und dem Übel deinesgleichen. Fürchte Gott und nimm nicht an unserem Unterricht teil, damit du uns nicht alles verdirbst. Bleib' bei deinen irrigen, irreführenden oberflächlichen ›Schalen‹, mit denen du dich vormittags befasst!‹ [...] Für den Rest des Jahres mied er die Rhetorikstunden.²³⁸

Ḥusayn beschreibt wie die Unterrichtsstunden im Namen Gottes beginnen und auch in seinem Namen enden. Auseinandersetzungen mit den *Azhār*-Scheichs enden in der Regel mit der Aussage »*wa al-llahu a'lam*« (Und Gott weiß es am besten!).²³⁹

Doch verzeichnet *Ḥusayn* auch positive Erfahrungen mit der *al-Azhār*, nachdem er Lehrveranstaltungen weiterer Fachgebiete besucht. Dass die *Azhār* für ihn nicht nur eine Bildungsstätte ist, in der man ausschließlich Kommentartexte zu Koran und Hadith aus dem arabischen »Mittelalter« rezipiert, zeigen einige Unterrichtsschilderungen, vor allem des Unterrichts von Scheich *al-Marsāfi*, der *Adab*-Literatur und vorislamische arabische Dichtung lehrt.

Er [*al-Marsāfi*] übte freie Kritik am Dichter, dann an den Überlieferern und Interpreten und nicht zuletzt an den Philologen der verschiedenen Schulen. Er schärfte und schulte ihren Geschmack, um die Schönheit in Poesie und Prosa, in der Sinngebung im Ganzen und im Einzelnen, in Metrum und Reim und in der Zuordnung der Wörter zueinander zu erkennen. Dann wurde der zeitgenössische Geschmack, wie er an *al-Azhār* herrschte, der Kritik unterzogen. Er hob den Unterschied zwischen der Roheit des azharitischen Geschmacks und der Geschliffenheit der Alten hervor, zwischen der Stumpfheit des azharitischen Geistes und dem kritischen Urteil und Kunstverständnis der Alten.²⁴⁰

Die Stumpfheit des azharitischen Geistes ist repräsentativ für einen orthodoxen Islam, der sich gegen die Halbkolonisation der Engländer und den westlichen Einfluss zur Wehr setzt. Zeugnis dafür ist die Abwehr der *al-Azhār* gegenüber jeglichen

²³⁸ Ebd., S. 67.

²³⁹ *HUSAYN, al-Ayyām*, S. 144.

²⁴⁰ *HUSAYN, Jugendjahre in Kairo*, S. 88.

Reformen aus den eigenen Reihen wie sie durch den Philosophen und Theologen *Muḥammad ‘Abdūh* (1849–1905) 1895 eingeleitet werden, 1905 aber zu dessen Entlassung führen. ‘*Abdūh* stand für eine Synthese aus westeuropäischem Fortschritt und dem Islam als rationale Religion.²⁴¹ Mit dem kritischen Urteil und der Geschliffenheit der Alten bezieht sich *Husayn* in der Passage oben auf die *Adāb*-Literatur, die für ihn die bildungsgeschichtliche Grundlage seiner Kritik und Problematisierung darstellt.

Trotz der positiven Erfahrungen an der *Azhār* sieht er sich in seinem Willen nach Wissen kaum bestärkt. Dabei sind es weniger die Institutionen, die enttäuschen, sondern die Lehrenden.

Die wissenschaftliche Ebene erforderte den Besuch von Lehrveranstaltungen, das Fortschreiten von einer Stufe zu anderen gemäß des erworbenen Wissens. Dafür hatte der Jüngling sich voller Erwartung und Hingabe eingesetzt, dann aber den Mut verloren und sich schließlich von *al-Azhār* abgewandt, als er das Vertrauen zu den Scheichs verloren und jegliche Hoffnung aufgegeben hatte.²⁴²

Husayn schreibt sich 1909 an der neu gegründeten Ägyptischen Universität ein und belegt das Fach Literatur, das an der *Azhār* nur von *al-Marsāfi* und nicht als Schwerpunkt gelehrt wird. Zu Anfang des Studiums noch davon überzeugt, dass sich eine Brücke zwischen Literatur und Theologie schlagen lässt, zwischen Moderne und *Azhār*, stellt sich recht schnell Ernüchterung ein als der Reformers *Muḥammad ‘Abdūh* aus der *al-Azhār* entlassen wird. Die größer gewordene Distanz zur Institution schließt auch das Verhältnis zu den Azharstudenten ein. Von da an habe er ein Doppelleben geführt, »das ihn zwischen der alten *al-Azhār* in jenem verfallenen Viertel zwischen Al-Batnīya und Kafr-at-Tammâ’in und der neuen Ägyptischen Universität in jenem eleganten Viertel an der Qasr-al-‘Ainī-Straße hin und herzerren würde«. ²⁴³

Hat sich der intellektuelle Rückzug im 1. Band als Subjektivierung im Treiben des Sozialen manifestiert, so verschiebt sich dies im Text *Jugendjahre in Kairo* hin zu einer stärkeren Interaktion zwischen Individuellem und Sozialem. Es sind besonders die Streitgespräche mit den Gelehrten und die Unterrichtsstunden an der *al-Azhār*, die das autobiographische Ich am intensivsten darstellen. Eindrücklich zeigt sich dies an der Kritik des Hadith-Unterrichts, in dem mehr der Überliefererkette der Aussage Beachtung geschenkt wird als der eigentlichen Aussage. So ist die Kritik an der *al-Azhār* vor allem eine an der Vermittlungsform und nicht am Inhalt.

²⁴¹ Siehe: HENDRICH, *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, S. 80. Siehe auch: TWORUSCHKA, »Islam im 19. Jahrhundert«, S. 431 f. CLEVELAND und BUNTON, »The Response of Islamic Society«, S. 127.

²⁴² HUSAYN, *Jugendjahre in Kairo*, S. 137.

²⁴³ Ebd., S. 153.

Durch diese Dispute, den Unterricht *al-Marsāfīs*, durch private Lektüre der *Adab*-Autoren, durch Wissenszunahme im Allgemeinen wächst zugleich die soziale Anerkennung des Protagonisten, wie sein kurzer Sommerurlaub bei seinen Eltern im Dorf zeigt. *Ḥusayn* beschreibt, wie die Dorfbewohner ihm nun ganz anders begegnen, die Eltern, insbesondere der Vater, stolz auf ihn sind.

Er trat aus der Isolation heraus, beschäftigte die Menschen in Dorf und Stadt und ließ sie über ihn reden und nachdenken. Seine Stellung in der Familie, seine geistige sozusagen, änderte sich. Sein Vater übersah ihn nicht mehr, und Mutter und Geschwister wandten sich nicht mehr von ihm ab. Die Beziehung zwischen ihnen beruhte nicht mehr auf Mitleid und Erbarmen, sondern auf etwas, was dem Jungen bedeutungsvoller und wesentlicher erschien.²⁴⁴

Im dritten Band der Autobiographie erfährt der Wissensdiskurs eine erneute Verschiebung, die mit dem Beginn des Literatur- und Geschichtsstudiums einhergeht. Den Unterschied zur *al-Azhār* macht er zunächst an der äußeren Erscheinung und am Auftritt der Professoren fest.

Bald verstand er annähernd, was *Jāmi'a* – Universität – bedeutete und wusste, dass es sich um eine Schule handelte, die anders war als die Schulen, die er kannte, und sich dadurch auszeichnete, dass sich ihr Unterricht von dem der *Azhār* grundsätzlich unterschied und dass die Studenten nicht nur Turbanträger waren, sondern auch Tarbuschträger, die vielleicht sogar die Mehrheit bildeten, denn die azharitischen Turbanträger würden niemals auf ihr überliefertes Wissen zugunsten eines neuen verzichten, kämen nicht auf die Idee, sich mit solchen oberflächlichen Dingen zu befassen, mit denen die ›Schulkinder‹ – wie man damals die nichtazharitischen Studenten nannte – ihre Zeit vergeudeten.²⁴⁵

Zum Vortragsstil merkt *Ḥusayn* an:

Die Art, wie der Professor die Vorlesung einleitete, verwunderte ihn sehr, denn sie war für ihn als Azhariten äußerst ungewöhnlich; begann Ahmad Zeki Bek doch mit Sätzen, die unser Freund nie zuvor gehört hatte: ›Meine Herren! Ich begrüße Sie mit dem Gruß des Islam: Heil über euch! *As-salamu 'alaykum wa rahmatullah!*‹ In *al-Azhār* wandten sich die Scheichs nicht an die Studenten, sondern an Gott, den Allmächtigen, dem sie Dank und Lob zollten. Nicht die Studenten begrüßten sie, sondern ihre lobenden Sätze galten dem Propheten sowie all seinen Angehörigen und Gefährten.²⁴⁶

²⁴⁴ Ebd., S. 106 f.

²⁴⁵ *HUSAYN, Weltbürger zwischen Kairo und Paris*, S. 11.

²⁴⁶ Ebd., S. 12.

Weitere Unterschiede: Der Lehrende liest nicht aus einem Buch, sondern trägt einen selbstverfassten Text vor, er benutzt die erste Person. Darüber hinaus differiert der Vermittlungsstil, der als klar, ausgeglichen und in sich geschlossen beschrieben wird; ohne eingeschobene Sätze, wie es die *Azhār*-Gelehrten vorzogen, die ständig das Vorgetragene wiederholen.²⁴⁷ Zum Curriculum an der Ägyptischen Universität gehören die vorislamische arabische Poesie, islamische und griechische Philosophie, Geographie und Geschichte.

Unser Freund hatte nun also zwei Lehrer, denen seine Liebe und Bewunderung galten: Scheich *Sayyid al-Marsāfi*, der ihn an die Autoritäten von Basra und Kufa gemahnte, und *Lutfi as-Sayyid*, der ihm die griechischen Philosophen nahebrachte, deren Namen er an der *Azhār* gehört hatte, und in deren Philosophie er an der Universität eingeführt wurde.²⁴⁸

Zu den Professoren an der Ägyptischen Universität gehören ebenfalls die westeuropäischen Orientalisten, der Italiener Carlo Alfonso Nallino (1872–1938), der in arabischer Sprache die Geschichte der arabischen Literatur unter den Umayyaden lehrt, der Deutsche Enno Littmann (1875–1958) und der Franzose Louis Massignon (1883–1962), dessen Werk zu *Ḥusayn Manṣūr al-Ḥallāj* (858–922) große Bedeutung erlangt.

Dieses Milieu vermittelte ihm ein Wissen, das ihn völlig neu schuf. Es hatte mit *Grammatik*, *Logik*, *Fiqh* und *Tauhid* nichts zu tun, sondern behandelte Aspekte der Literatur und der Geschichte, von denen er zuvor nicht den blassesten Schimmer hatte.²⁴⁹

Die Formulierung, das Wissen Subjektivität oder Mentalität (Geist) schafft, die *Ḥusayn* hier modifiziert wiederholt, gehört ebenso zu den zentralen Aussagen in der *al-Ayyām* wie die zu Anfang erwähnte Meeresmetapher. Diese wird später im Zusammenhang mit seinem Studienaufenthalt in Paris wieder auftauchen.

Die Beschreibung seiner sechsjährigen Studienzeit an der Universität von Kairo beinhaltet erneut Darstellungen der Lehrenden, ihres Vermittlungsstils sowie Streitgespräche. Die personenbezogene Wissensvermittlung spielt weiterhin eine ganz besondere Rolle.

Noch bevor *Ḥusayn* die letzte Etappe seiner Bildungsreise in Montpellier und in Paris beginnt, kommt er mit der westeuropäischen Kultur über die französische Sprache und über die Literatur in Berührung.

²⁴⁷ Vgl. *HUSAYN, al-Ayyām*, S. 313.

²⁴⁸ *HUSAYN, Weltbürger zwischen Kairo und Paris*, S. 31.

²⁴⁹ Ebd., S. 41.

Er hörte Namen wie Alfred de Musset, Alfred de Vigny und Châteaubriand, die geheimnisvoll klangen und deren Werke ihm noch geheimnisvoller erschienen und die ihn von der arabischen Literatur, insbesondere von der alten arabischen Poesie, weit wegzogen und die ihn in eine ihm unbekannte Welt entführten, die er nicht genau bestimmen, von der er aber undeutlich schwärmen konnte.²⁵⁰

Zu dieser neuen Literatur gehört ebenso der *Candide* Voltaires. *Ḥusayn* erklärte Ziel wird es, an der Sorbonne zu studieren. War die Literatur bisher Ziel und Selbstzweck, wird sie nun Mittel zum Zweck und Weg zu einem weiteren Ziel: der Reise nach Europa. »Seltsamerweise verbindet diese Idee sich mit ihm und wurde ein Teil seines Lebens.«²⁵¹

Sein erster Antrag für ein Auslandsstudium wird abgelehnt – *Ḥusayn* fügt hier ausführlich den Briefverkehr mit den Behörden ein. Nach Erlangung der Doktorwürde an der Ägyptischen Universität, mit einer Arbeit über den bekannten *Adab*-Autor *Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī* (973–1057), die die erste Vergabe eines Dokortitels seit Gründung der Universität ist, wird ihm der Auslandsaufenthalt gewährt. Der Einfluss der Texte *al-Ma‘arrī* auf *Ḥusayn* ist besonders akzentuiert an mehreren Stellen in der *al-Ayyām* zu finden.

Der junge Mann kann sich nicht mehr entsinnen, wie oft er *Abū l-‘Alā’ al-Ma‘arrī* Poesie und Prosa mit dem Freund gelesen hat; er weiß nur, dass es häufig war, dass ihn diese Dichtung zutiefst berührte, er an sie glaubte und der festen Meinung war, er müsse – soweit es eben ging – ein Leben wie *Abū l-‘Alā’* führen.²⁵²

Jeder Band der Autobiographie ist einer bestimmten Bildungsphase gewidmet. Im ersten dem Besuch der Koranschule, im zweiten steht die *al-Azhār* im Vordergrund, im dritten Band sind es die Ägyptische Universität und die Sorbonne in Paris. Aufgrund des Kriegsbeginns 1914 verschiebt sich sein Studienaufenthalt in Frankreich um ein Jahr. Dort angekommen, verbringt er ein Jahr in Montpellier, macht den Lycee-Abschluss, um sich später an der Sorbonne einschreiben zu können. Er eignet sich das Oberstufenmaterial an und muss zudem Latein beherrschen. Zur Lektüre in seinem Geschichtsstudium gehören Texte von Plinius und Tacitus.²⁵³ Während seines Studiums an der Sorbonne beschäftigt er sich vor allem mit den soziologischen Theorien Auguste Comtes, Emile Durkheims, bei dem er zeitweise promoviert, und *Ibn Ḥaldūn*, dessen soziologische Theorie aus dem 14. und 15. Jahrhundert Thema seiner Promotion ist.

²⁵⁰ Ebd.

²⁵¹ *HUSAYN, al-Ayyām*, S. 366.

²⁵² *HUSAYN, Weltbürger zwischen Kairo und Paris*, S. 120.

²⁵³ Siehe: *HUSAYN, al-Ayyām*, S. 474–477.

Der junge Mann hatte sich im akademischen Jahr nach der Verlobung erstaunlich viel vorgenommen. Er hatte sich auf die schwere Licence-Prüfung vorbereitet und sich gleichzeitig mit seiner Dissertation über die Sozialphilosophie *Ibn Ḥaldūn* befasst. Für die Dissertation hatte er auf Arabisch und Französisch so viel gelesen, wie Gott wollte.²⁵⁴

Interessant an dieser letzten Phase der Bildungsgeschichte *Ḥusayn*s ist für uns die Subjekt/Wissen-Relation, die wiederum eine Verschiebung der Subjektivierung aufzeigt.

Gott möge *Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī* gnädig sein! Er lehrte den jungen Mann Lebensüberdruß, ja Lebenshaß, ließ ihn am Guten entschieden zweifeln und redete ihm ein, das Leben sei nur Mühe, Last und Leiden. Dann kam diese Stimme und drängte das Pessimistische, Hoffnungslose, Verzweifelte zurück, das aus der finsternen Gedankenwelt *Abū l-ʿAlāʾ*s zu ihm herüberkam. Sie war wie die Sonne an jenem Frühlingstag, die alle dunklen Wolken vertrieb, welche aufgezogen waren, um die Menschen mit Unwetter, Donner und Blitz zu ängstigen. Und nun lag die Stadt plötzlich in hellem, heiteren Sonnenschein und war ganz und gar Licht. Der junge Mann hörte diese Stimme, als sie ihm eines Tages etwas von Racines Poesie vortrug und fühlte sich auf einmal wie neu erschaffen.²⁵⁵

Vergleichbar mit der Abnabelung von der islamischen Theologie der *al-Azhār*, löst sich *Ḥusayn* von einem seiner wichtigsten *Adab*-Autoren *al-Maʿarrī* und tritt mit der Frau, die ihm Racine vorträgt, in einen neuen Wissensdiskurs, der ihn neu erschafft. Die Korrelation Person/Wissen taucht erneut auf und lässt den blinden Protagonisten »sehen«. Diese Bindung Person/Wissen/Neuerschaffung der Subjektivität finden wir auch bei *Salāma Mūsā* (1887–1958), einem bekannten Zeitgenossen *Ṭaha Ḥusayn*s, der in seiner Autobiographie *The Education of Salama Musa* festhält, das europäische Wissen habe ihn neu geschaffen.²⁵⁶

Anders bei Klaus Mann. Neues Wissen macht ihn nicht neu, die Bewegung ist eine andere: Mann formuliert in der Logik des »Werde, der du bist«, dass er sich in der Literatur »gefunden« habe. Die Bildungsgeschichte bestätigt die Vorrangigkeit des Subjekts und trennt sich von den Dingen und den Körpern. Es ist – in anderen Worten – die Grundlage der Humboldtschen Bildungsphilosophie, die in ihrer Vorstellung von Allgemeinbildung zugleich vom ganzen Subjekt spricht. Im Falle *Ḥusayn*s schließt das Verhältnis zum Wissen zugleich Ohnmacht und Macht ein. Ohnmacht, weil die Welt nicht gänzlich objektiviert werden kann, und Macht, weil sich *Ḥusayn* durch das angeeignete Wissen behauptet und eine Persönlichkeit

²⁵⁴ HUSAYN, *Weltbürger zwischen Kairo und Paris*, S. 122.

²⁵⁵ Ebd., S. 91.

²⁵⁶ Vgl. MUSA, *The Education of Salama Musa*, S. 53.

entwickelt. Die Mächtigkeit der Selbstfindung, die Mann in seiner Bildungsgeschichte beschreibt, mündet hingegen in eine radikale Ohnmacht, weil das Soziale außen vor bleibt. Eine Ebene, die bei *Ḥusayn* zentral ist. Der Alltag, den er in seiner Autobiographie beschreibt, wirkt nicht supplementär, sondern existiert gleichberechtigt neben dem Wissensdiskurs. Das Verhältnis zum Außen ist nicht eines der Trennung, sondern eines der performativen Auseinandersetzung. Wissensaneignung und Selbstbeschreibung erfolgen sensumotorisch, wie man bei Deleuze nachlesen kann.

Die Bewegung des Schwimmers ähnelt nicht der Bewegung der Welle; und gerade die Bewegungen des Schwimmlehrers, die wir im Trockenen reproduzieren, sind nichtig im Verhältnis zu den Bewegungen der Welle, die wir nur dadurch abzufangen lernen, dass wir sie in der Praxis als Zeichen auffassen. Darum ist es so schwierig anzugeben, wie jemand lernt: Es gibt eine praktische, angeborene oder erworbene Vertrautheit mit den Zeichen, die aus jeder Erziehung etwas Liebevolleres, aber auch Tödliches macht. Wir lernen nichts von dem, der uns sagt: Mache es wie ich. Unsere Lehrer sind einzig diejenigen, die sagen: »Mache es mit mir zusammen«, und die, anstatt uns bloß die Reproduktion von Gesten abzuverlangen, Zeichen auszusenden vermochten, die man im Heterogenen zu entfalten hat. Mit anderen Worten: Es gibt keine Ideomotorik. Wenn der Körper seine ausgezeichneten Punkte mit denen der Welle vereinigt, so knüpft er das Prinzip einer Wiederholung, die nicht mehr das Selbe betrifft, sondern das Andere umfasst, die Differenz von einer Geste und einer Woge zur anderen umfasst und die diese Differenz in den so gebildeten repetitiven Raum hineinträgt.²⁵⁷

Ḥusayns Autobiographie ist ein Text von Wiederholungen, ein Text mit einer »absoluten Meeresmetapher«, der bedingt durch seine sensumotorische Struktur, das *Ganze* nicht in den Blick bekommt. Aus diesem Grunde wirken die Formulierungen der Neuerschaffung trotz seiner umfassenden Bildungsgeschichte überzeugend, »authentisch«. Das Wissen kursiert »humoral«, von Person zu Person.²⁵⁸ Das Subjekt besteht bei *Ḥusayn* aus mehreren Wissenssubjekten. Auf die Unmöglichkeit über seine ganze Person sprechen zu können, verweist er an zwei zentralen Stellen. Zu Anfang seiner Autobiographie schreibt er über das Gedächtnis des Menschen, dass es seltsam sei. »Es gibt ihm einige dieser Vorkommnisse ganz klar und deutlich wieder, als wäre seitdem keine so lange Zeit verstrichen, und löscht andere aus, als hätte er sie nie erlebt.«²⁵⁹ Eine andere Passage wirkt noch viel stärker und gibt die Logik der *al-Ayyām* eindrücklich wieder. Gegen Ende des ersten Bandes sucht er eine Antwort auf die Frage seiner Tochter wie er zu dem wurde, der er sei.

²⁵⁷ DELEUZE, *Differenz und Wiederholung*, S. 41.

²⁵⁸ Vgl. BERKEY, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A social History of islamic Education*, S. 18.

²⁵⁹ ḤUSAYN, *Kindheitstage*, S. 22.

Und wenn du mich fragst, wie er heute dahin gekommen ist, und wie sein Auftreten beliebt wurde und nicht mit mißachtenden verächtlichen Blicken gesehen wurde, und wie er imstande war, dir und deinem Bruder dieses angemessene Leben zu ermöglichen, und wie er in den Psychen vieler Menschen Neid, Hass und Groll hervorruft und bei anderen Menschen Zufriedenheit, Förderung (Ermutigung) und Ehrung auslöst, wenn du fragst, wie er von einem Zustand in diesen Zustand kam, so kann ich es dir nicht sagen! Jedoch gibt es eine andere Person, die dir antworten kann. Und frag ihn, er erzählt es dir.²⁶⁰

Die Autobiographie *Ṭaha Ḥusayns* ist eine der Sensumotorik, in der das »Ich« keine Universalie ist. Es steht für eine »Gesamtheit von singulären Positionen, die im Man-spricht-Man-sieht, im Man-stößt-zusammen und im Man-lebt besetzt werden« und eine der differenten Wiederholung, wie diese Passage eindrücklich zeigt.²⁶¹ Es ist die Autobiographie, die im Rahmen der hier behandelten Texte am stärksten nach dem Modell der Subjektkulturen zu lesen ist. Um jedoch das Wirken der anderen Kulturtechnik, der Konstitution des Kultursubjekts, in den drei Sprach- und Kulturräumen genauer in den Blick zu bekommen, wende ich mich nun den Reisebeschreibungen zu, deren Ausgangs- und Endpunkt nicht – wie im Bildungskapitel – die ›eigene‹, sondern die ›andere‹ Kultur ist.

²⁶⁰ Ebd., S. 152 f.

²⁶¹ DELEUZE, *Foucault*, S. 161.

IV.

Reisen und Beschreibungen des Fremden. Die Konstitution des Kultursubjekts

Erweiterungen des Wissens

Reisebeschreibungen sind ein »Gang von engeren und bestimmteren zu weiteren und allgemeineren« Bildungshorizonten.¹ Reisen in andere Regionen, Länder und andere Kulturräume sind von Wahrnehmungen anderer Verhaltensweisen und anderem Wissen geprägt, und der Reisende wendet sein bis dahin erlerntes, angeworbenes Wissen auf noch nicht bekannte Phänomene an. Dabei erweitern sich nicht nur das Wissen, sondern auch die Vorstellungen vom Menschen, von Alltag und Kultur. Diese Allgemeinplätze finden sich in den Schriften der beiden Aufklärer Immanuel Kant und Jean-Jacques Rousseau und stehen insgesamt für ein humanistisches Bildungskonzept.² Mit der Reise ist eine Zunahme anthropologischer Kenntnisse für den Reisenden verbunden und mit ihnen eine Festigung der Selbstständigkeit des Individuums nach seiner Rückkehr. Schließlich führt dieser Prozess die Genese eines kritischen politischen Bewusstseins mit sich, in der sich der beschreibende Akteur durch die Erfahrung differenter Lebensverhältnisse die Frage stellt, »in welchen politischen, rechtlichen und sozialen Verhältnissen [er] denn *selber* leben möchte«. ³ So ist zumindest die Idealversion moderner Reisebiographik.

Um eine Erweiterung des Wissens geht es auch zentral in der arabischen und türkischen Reiseliteratur. In der Parabel *Die Reise des Ibn Fattuma (Rihla ibn Fattuma)* über den bekannten arabischen Reiseliteraten *Ibn Baṭṭuṭa* (1304–1377) von *Najīb Maḥfūz* leitet der Protagonist seine Reise mit folgenden Worten ein: »Nun war es so, dass mich die Zeit, die ich mit dem Erwerb neuen Wissens verbrachte, an die Schwelle des jugendlichen Alters führte. Da taten sich mir andere Horizonte auf, und Ströme neuen Regens ergossen sich über mich. Auf den Schauplatz meines Lebens fiel das helle Licht frisch angezündeter Fackeln.«⁴ Auf diese Weise räsoniert der reisende Kindil Muhammad al-Innabi als er sich ins sagenumwobene Gabaland aufmacht, das größte Wunder und das vollkommenste Land.⁵ Er verlässt das

¹ DIECKMANN, »Zwischen Relativismus und Universalismus. Zu einigen Problemen der Philosophie der Bildungsreise«, S. 136.

² Siehe: Ebd., S. 136.

³ HERRMANN, »Von der Bildungsreise in fremde Länder zur bildenden Reise ins Innere des Ich. Skizzen zu einer bürgerlichen Bildungspraxis des 18. Jahrhunderts im Spiegel ihrer Literatur«, S. 156.

⁴ MAHFUS, *Die Reise des Ibn Fattuma*, S. 13.

⁵ Ebd., S. 11.

»Land des Islam« und begibt sich auf eine zwanzigjährige Reise, die am Ende – durch die Enttäuschung, die gesuchte Lebensform nicht gefunden zu haben – zu einer inneren wird.

Zu Anfang berichtet der Erzähler noch vom Leben der »Wilden« im Maschrikland, wo ihn insbesondere das Verhältnis zwischen Mann und Frau verwundert: es werden keine lebenslangen Beziehungen und Ehen geschlossen, sondern jeder bleibt mit jedem so lange er will zusammen. Nichts ist von Dauer, außer dem Körper und den Ritualen. Auf das Maschrikland folgt sein Aufenthalt im Hairaland, dessen Bevölkerung unter einer totalitären Monarchie leidet und das den Erzähler an sein Herkunftsland, »das Land des Islam«, erinnert. Und schließlich begegnet Kindi Muhammad al-Innabi im Halbaland, der dritten Station seiner Reise, dem demokratischen Modell, dessen immerwährender Zwang zur Freiheit er als problematisch empfindet. Während der Reise holt sich das utopische Modell, das er mit dem vollkommenen Leben im Gaballand verbindet, immer mehr aus. Was bleibt ist eine Reise ins Innere, die keine Rückkehr kennt und jede politische Ideologie Lügen straft.

Mit der Tatsache, dass *Najīb Maḥfūz'* Erzählung sich direkt auf die Reise von *Ibn Baṭṭūṭa* (1304–1377) bezieht, rekurriert sie auf mehrere Topoi der arabischen Reiseliteratur (*riḥla*), die für den Islamwissenschaftler Ian R. Netton besonders in der paradigmatischen Formulierung des *al-riḥla fī ṭalab al-‘ilm* (die Reise in der Suche nach Wissen) kulminiert.⁶ In *Ibn Baṭṭūṭa*'s Text finden sich, wie auch in *Najīb Maḥfūz'* Parabel, zahlreiche Gespräche mit Gelehrten (*‘ulamā*), die als soziale Gruppe für ein personifiziertes und zugleich institutionalisiertes Wissen stehen. Der Autor bringt diese Begegnungen mit dem Begriff der *baraka* (Segen) in Verbindung.⁷

Aneignung von Wissen ist hier Sammlung von Segen.⁸ Eine Konnexion, die auf eine in der muslimischen Welt weit verbreitete Aussage des Propheten *Muḥammad* zurückgeht, dass man für den Erwerb von Wissen keine Mühen scheuen und Wissen selbst in China suchen soll, wenn es dort zu finden ist. Dieses Motiv taucht in vielen arabischen Reisebeschreibungen auf. Neben dem Paradigma *ṭalab al-‘ilm* greift *Maḥfūz* in seiner Reiseparabel auch das Motiv der »inneren« Reise aus der Literatur des Sufismus heraus, wie wir sie in Texten vieler Mystiker finden.⁹ Auch im Koran findet sich die Verbindung von Reise und Erkenntnis.¹⁰ Letztlich ist es

⁶ Vgl. NETTON, *Seek Knowledge. Thought and Travel in the House of Islam*, S. 104.

⁷ Vgl. BECKINGHAM, »In search of Ibn Battuta«, S. 267.

⁸ Zur besonderen Rolle und Funktion der Aneignung von Wissen im islamischen Kontext siehe: BUHARI, *Nachrichten von Taten und Aussprachen des Propheten Muḥammad*, S. 46–58.

⁹ Vgl. ‘ATTAR, *Vogelgespräche und andere klassische Texte*.

¹⁰ Es gibt viele Verse im Koran, die das Motiv der Reise mit Wissen und Erkenntnis verbinden. Ein Beispiel aus der Sure 22 *Die Wallfahrt* Vers 46: »Sind sie denn nicht auf der Erde umhergegangen, dass sie Herzen bekommen, mit denen sie verstehen, oder Ohren, mit denen sie hören?« *Der Koran*, S. 255.

das Interesse am Neuen und die Suche nach Wissen, die nach der Politik- und Islamwissenschaftlerin Roxanne Euben eine Ähnlichkeit in Sinn und Funktion von Reisebeschreibungen zwischen Okzident und Orient aufzeigt.¹¹

Trotz dieser Parallelen wird in der Forschung immer wieder konstatiert, dass die Aufnahme und Verarbeitung von Wissen in arabischen Reisebeschreibungen mit den Welterschließungen und Erforschungen moderner westlicher Autoren nichts gemein habe. Danach hält Dale Eickelmann fest: Zu statisch und ohne Reflexion wird das Wissen in arabischen Reisebeschreibungen einfach wiedergegeben, denn besonders die »Islamic education deadens all sense of inquiry«. ¹² Es mangelt – so die verbreitete Ansicht – auch hier wie in den arabischen und türkischen Autobiographien an historischem Bewusstsein. Für Bernard Lewis gibt es einen grundlegenden Unterschied zwischen Reisebeschreibungen aus der europäischen Neuzeit und Moderne und aus der »muslimischen« Welt: Im Unterschied zu Reisebeschreibungen »muslimischer« Autoren – so Lewis –, geht es den europäischen Autoren bei der Erschließung neuer kultureller Welten nicht einfach nur darum, »practical demands of commerce and diplomacy« zu erfüllen,¹³ sondern auch darum, anthropologische und historische Fragen zu stellen und zu beantworten.¹⁴ Den »muslimischen« Autoren hält er diesbezüglich einen Mangel an intellektueller Reflexion vor, weil sich in ihren Texten nur Interessen an Diplomatie, Handel oder an kuriosen, fremdartigen und unterhaltsamen Verhaltensweisen der Europäer fänden. Letztlich – so Lewis – wollen sie den anderen in seiner Andersartigkeit und in seinen differenten Verhaltensweisen nicht verstehen, da sie überzeugt sind, dass ihr Glaube und ihre Verhaltensweisen die einzig wahren und richtigen sind. Die muslimische Welt »believes in its own self-sufficiency and superiority as the one repository of the true faith and – which for Muslims meant the same thing – of the civilized way of life«. ¹⁵

Diesen vermeintlichen Mangel an Reflexion versucht die arabische Literaturwissenschaftlerin und Romanautorin Nazik Saba Yared noch präziser auf den Punkt zu bringen, wenn sie schreibt: Die arabischen Reisebeschreibungen des 19. und 20. Jahrhunderts kann man mit den zeitgenössischen europäischen Texten nicht gleichsetzen, weil sie nicht wissenschaftlich und weltlich genug sind. Die Religion steht in den meisten Texten zu sehr im Vordergrund und dieser Umstand verunmöglicht die Säkularisierung und den damit verbundenen technischen Fortschritt. Man hat nicht verstanden – so Yared weiter –, dass der technische Fortschritt des Westens eng mit dessen Geistesgeschichte verwoben ist, der Trennung von Staat und Religion.¹⁶ Diese »essential nature« der modernen europäischen Zivilisation und ihres

¹¹ Siehe: EUBEN, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, S. 97.

¹² Ebd., S. 31.

¹³ Ebd., S. 32.

¹⁴ LEWIS, *The Muslim Discovery of Europe*, S. 280.

¹⁵ Aus: EUBEN, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, S. 32.

¹⁶ Vgl. YARED, *Arab Travellers and Western Civilization*, S. 204.

Fortschritts hat man in ihrem Zusammenhang nicht gesehen und daher nicht in die eigene arabisch-islamische Kultur übersetzen können.

The first criticism that might be made is that they all saw civilization, whether Eastern or Western as composed of separate, independent elements and not as a united interdependent whole. Thus they failed to examine its *essential nature* and the principles on which it rested. In addition, they lacked a consistent, coherent method and approach to their subject, failing link the various aspects of Western civilization to the philosophical bases and existential attitudes that had given rise to them. This superficial outlook led them to believe that for the Arabs to advance, all they had to do was choose what suited them from Western civilization.¹⁷

Yared fehlt es an den erforderlichen Techniken der Moderne, der Trennung und Vermittlung, um den essentiellen Kern der westeuropäischen Moderne begreifen und ihn in den eignen Kulturraum übersetzen zu können. Sie begreift die Moderne jedoch nicht wie Latour als eine Form der Technik, die kontingent und veränderlich ist. Sie versteht die europäische Moderne vielmehr als eine Art höheren Bewusstseinszustand und damit als höhere Kulturstufe. Ihr Befund gleicht demjenigen Mischs, Gusdorfs und Lewis'. Dabei wird hier, wie auch im Falle der Autobiographien, die westeuropäische Moderne als Maßstab von Selbst- und Kulturbeschreibung gesetzt, ohne diese zu hinterfragen, und dadurch fehlt der Blick für andere gelingende Formen von Maßbestimmungen. Durch diese klare Trennung wird die Vorstellung eines Wesenskerns generiert, der den Charakter eines Menschen, einer Gesellschaft unverrückbar bestimmt. Dies betrifft beide Seiten des Kulturvergleichs. So wird die arabische Kultur getrennt von der westlichen als eine rein islamische begriffen und die westliche als eine rein fortschrittliche. Diese großkollektivistische Unterscheidung und diese auf orientalistischer wie auch auf okzidentalischer Seite essentialisierende Interpretation hat keinen Blick für komplexe soziale Zwischenräume, in die Religion integriert werden kann, ohne sie das Feld der Selbst- und Kulturbeschreibungen bestimmen zu lassen.

Die Grundlage für diese Kritik an den arabischen Reisebeschreibungen rührt wie im Falle der Autobiographietheorie aus westlichen theoretischen Beobachtungen zu europäischen Reisebeschreibungen aus den 1980er und 1990er Jahren. In den Texten von Ralph-Rainer Wuthenow, Mary Louise Pratt und Stephen Greenblatt wird mit sehr differenten Bewertungen zwischen einem reisenden Individuum der Neuzeit und einem reisenden Individuum der Aufklärung unterschieden. Zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert dominiert in den Reisebeschreibungen eine Darstellungsform, die von Kuriositäten, Abenteuern und Exotischem berichtet. Ziel ist es, beim Leser eher Erstaunen hervorzurufen und zu unterhalten als Er-

¹⁷ Ebd., S. 208.

kennntnisse über andere Lebensformen zu vermitteln.¹⁸ Die Beschreibungen sind auf Situationen und Gegenwärtigkeiten fokussiert und Akteure oder Personen, die anders handeln als aus der Herkunftsgesellschaft gewohnt, werden weder historisch noch kulturell verortet. Es werden keine kulturellen Grundlagen bestimmt, warum eigenes und anderes Verhalten unterschiedlich ist. Beim Individuum der Aufklärung kommt genau dieses »erkennnistreibende Moment hinzu«.¹⁹ Das Subjekt wird nicht mehr allein in seinen räumlichen Verhältnissen beschrieben, sondern auf seine Geschichtlichkeit hin gelesen.²⁰ Kritisch wird dieser Wandel als das Aufkommen eines »domestic subjects« des im 18. und 19. Jahrhundert entstehenden und sich manifestierenden Euroimperialismus gelesen.²¹ Und Stephen Greenblatt hält diesen Wandel zwischen Neuzeit und Moderne auch narrativ fest. Wenn im Reisediskurs des ausgehenden Mittelalters und der Renaissance die Form der anekdotischen Beschreibungen dominiert und so Staunen beim Leser erzeugt werden soll, bestimmen die großen historischen Narrative die Reisebeschreibungen ab dem 18. Jahrhundert.²² Auch Alexander von Humboldt hält im zweiten Band seines *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung* fest, dass die »Sitten der Völker« in den Reisebeschreibungen des Mittelalters und der Neuzeit »minder beschrieben« werden, die Vegetation namenlos bleibt und diese Texte insgesamt von privaten Gestimmtheiten belastet sind. Die Frage nach Wahrscheinlichkeit, Begründung und Bedeutung wird nach Humboldt nur selten gestellt. Die Beschreibungen sind zu sehr auf die Vermittlung des »Wunderbaren« fixiert.²³ Gegen die Imaginationskraft der Reiseberichte der Neuzeit und des Mittelalters wird nun Objektivität gefordert, wo es um die Gegenstände und Akteure in ihren Zusammenhängen geht. Dieser Wandel in Beobachtung und Beschreibung übersetzt das Wissen vom Fremden und Eigenen in ein System, das die Welt bestimmt und definiert. Damit verbunden ist auch das Aufkommen des Begriffs Kultur im Singular und als Nomen im 18. und 19. Jahrhundert. Akteure werden jetzt nicht mehr allein mit ihren Praktiken, Berufsständen oder familiären Positionen gesehen und identifiziert. Sie sind nun auch zusammen mit den genannten Aspekten »einer« Kultur zugehörig.²⁴ Und diese Definitionen und Reflexionen können vom Gesellschaftsvergleich bis zur Entscheidung, in welchem politischen und sozialen System man schlussendlich leben möchte, reichen.

¹⁸ Vgl. GREENBLATT, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, S. 10.

¹⁹ WUTHENOW, *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*, S. 34.

²⁰ Ebd.

²¹ PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing*, S. 4.

²² Siehe: GREENBLATT, *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*, S. 10.

²³ Siehe: HUMBOLDT, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, S. 67.

²⁴ Vgl. LUHMANN, »Kultur als historischer Begriff«.

Diese theoretischen Leistungen, von bestimmten und konkreten Verhältnissen auf allgemeinere schließen zu können und sie wieder auf die eigenen individuellen zurückbeziehen zu können, sieht Roxanne Euben, im Unterschied zu den oben genannten Autoren, als in der arabischen Literatur von ihren Anfängen bis heute für gegeben an. Dies gilt für sie auch deshalb, weil jede Reiseerzählung eine Übersetzungsleistung zwischen Ankunfts- und Herkunftsgesellschaft darstellt und dabei beide Seiten zur Disposition stehen.²⁵ Über den Nachweis der Theoriefähigkeit arabischer und türkischer Autoren möchte ich mit den folgenden Analysen in diesem Kapitel jedoch hinausgehen. Mit meiner idealtypischen Unterscheidung vom Kultursubjekt und den Subjektkulturen steht für mich in den vergleichenden Analysen okzidentalischer und orientalischer Reisebeschreibungen nicht einfach ein Reflexionsvergleich im Vordergrund. Vielmehr wird es auch hier – wie im Bildungskapitel – um ähnliche und differente Verhältnisse von Praxis, Reflexion und Narrativen gehen.

Die Darstellungen der Genesen von Bildungsbiographien in Okzident und Orient haben uns im Kapitel zuvor ein vielschichtiges und komplexes Feld des Individuellen und Sozialen gezeigt, das mit monokulturellen Unterscheidungen nicht gelesen werden kann. Wir sind auf individuelle Dispositionen zwischen Wissen, Familie und Institutionen gestoßen, in denen Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen Orient und Okzident nebeneinander existieren. Mit der Analyse der Reisebeschreibungen bewegen wir uns nun auf der Ebene kollektiver Repräsentationen. Auf die individuellen Dispositionen folgen nun die Beschreibungen fremder oder andersartiger Verhaltensweisen, die von den Reisenden kulturell benannt und als solche auch identifiziert werden. Mit der Systemtheorie gesprochen, haben wir es nun mit Beobachtern zu tun, die beobachten wie andere beobachten. »Alles in allem: Kultur ist eine Perspektive für die Beobachtung von Beobachtern.«²⁶

Und diese Vergleichsoperationen, die die Grundlage jeder Reisebeschreibung darstellen, können zu zwei unterschiedlichen Verläufen kollektiver Repräsentation der eigenen und anderen Kultur führen. Entweder tritt an die Stelle des Fremden, des andersartigen Verhaltens, die Differenz des Eigenen und des Anderen und intensiviert artifiziell die Identität und Authentizität beider Seiten.²⁷ Dann haben wir es ausschließlich mit einem Vergleich von Kultursubjekten zu tun. Oder aber die Beschreibungen des Fremden oder Anderen zeigen in Relation zu Verhaltensweisen aus der Herkunftsgesellschaft eine Mischung aus Ähnlichkeiten und Differenzen, die ein heterogenes Bild des Individuellen und Sozialen zeichnen und klare kulturelle Zuordnungen fragwürdig erscheinen lassen. Dabei spielen dann Beschreibungen sensitiver Logiken neben den Kulturzuschreibungen eine wichtige

²⁵ Siehe: EUBEN, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, S. 28.

²⁶ LUHMANN, »Kultur als historischer Begriff«, S. 45.

²⁷ Vgl. BAECKER, *Wozu Kultur?*, S. 13.

Rolle. In den vergleichenden Analysen der Texte Alexis de Tocquevilles, *Rifā‘a Rāfi‘ at-Taḥṭāwīs*, Zeyneb Hanıms *A Turkish Woman’s European Impressions* aus dem spätosmanischen Reich und den Reisebeschreibungen von Klaus Mann, Michel Leiris und *Ṭaha Ḥusayn* werden wir uns mit Gesellschaftsvergleichen, gesuchten und anders gefundenen Lebensformen, mit Praktiken und kulturellen Identifikationen beschäftigen. Es wird klar werden, dass jeder kulturellen Identifikation oder ihrer Problematisierung kollektive oder individuelle Bedürfnisstrukturen vorausgehen – sozusagen sensumotorische Implikationen –, die in den bisherigen Theorien zu Selbst- und Fremdbeschreibungen fehlen.

Den Anfang macht der Vergleich der Texte *Über die Demokratie in Amerika* von Tocqueville mit *Ṭaḥṭāwīs Ein Muslim entdeckt Europa*. Hier wird besonders der Gesellschaftsvergleich im Vordergrund stehen. In diesen Reisebeschreibungen spielen die oben genannten Aspekte Moderne und Säkularisierung eine wichtige Rolle. Jedoch wird der Vergleich der genannten Reisetexte Beschreibungen des Individuellen und Sozialen zeigen, die mit diesen großen Begriffen nicht erschöpfend definiert werden können. Anstelle der Fragen nach Tradition und Moderne steht nicht die Vergangenheit der eigenen Kultur, sondern ihre jeweilige Zukunftsmöglichkeit im Vordergrund. In *Über die Demokratie in Amerika* geht es zentral um die Frage, inwieweit die junge amerikanische Demokratie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts für die europäische Vorbildcharakter haben kann. Und in *Ein Muslim entdeckt Europa* steht zeitgleich die Frage im Vordergrund, mit welchen Mitteln die ägyptische Gesellschaft am Vorbild Frankreichs in einen modernen Entwicklungsprozess überführt werden kann. *Ṭaḥṭāwī* interessieren die Fragen, wie und welche Errungenschaften der europäischen Kultur auf den Feldern der Wissenschaften, Technik und Lebenswelt in die ägyptische Gesellschaft übersetzt werden können und müssen und welche nicht. In diesem Sinn handelt es sich bei beiden Reisebeschreibungen um Schwellentexte, die historisch-politische Umbruchzeiten reflektieren, in denen »kulturelle Kompromisse brüchig [sind] und unterschiedlichste Uminterpretationen und Neuentwürfe ins Feld geführt werden.«²⁸ Mich interessieren dabei – wie im Bildungskapitel – die unterschiedlichen, aber auch ähnlichen Organisationsweisen des Sozialen und Individuellen. Und ebenso wie im Kapitel zur Bildung stehen hier die Fragen nach den Praktiken und die Fragen nach den Prozessen der Grenzziehungen im Vordergrund, wie kulturelle Identifikationen geschaffen werden.

²⁸ WIMMER, »Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs«, S. 419.

Alexis de Tocquevilles Amerikareise im Vergleich mit Rifā‘a Rāfī‘a ṭ-Ṭaḥṭāwīs Parisaufenthalt

Einen der einflussreichsten Reisetexte des 19. Jahrhunderts im westeuropäischen Raum verfasst 1831 der junge Jurist Alexis de Tocqueville. Er wird im Jahre 1826 zu einer 9monatigen Bildungs- und Auftragsreise in die Vereinigten Staaten entsendet, um das amerikanische Strafvollzugssystem kennenzulernen. Sein Reisebericht geht jedoch weit über die Beschreibung des Strafsystems hinaus. Mit seinen Aufenthalten in New York und in New Orleans stellt sein Reisetext eine soziologische Analyse dar. Sie reicht von Beschreibungen des Alltagslebens über die Darstellung der Strafvollzugsanstalten bis hin zu philosophischen Analysen über das Verhältnis von Individualität und Demokratie in Amerika und Europa. Seine Beobachtungen *Über die Demokratie in Amerika* geben einen Ausblick auf die Entwicklungsmöglichkeiten der jungen europäischen Demokratie. Dabei dient ihm die amerikanische Gesellschaft als Muster für einen europäischen Entwurf.

Ich habe Amerika nicht nur betrachtet, um eine – übrigens legitime – Neugierde zu befriedigen; ich wollte dort Belehrung schöpfen, die wir nutzen können. [...] Ich gestehe, dass ich in Amerika mehr gesehen habe als Amerika; ich habe dort ein Bild der reinen Demokratie gesucht, ein Bild ihrer Neigungen, Besonderheiten, ihrer Vorteile und Leidenschaften; ich wollte sie kennenlernen, und sei es nur, um wenigstens zu erfahren, was wir von ihr zu erhoffen oder zu befürchten haben.²⁹

Zwei Formulierungen sind an dieser Stelle besonders interessant. Tocqueville vermerkt, mehr gesehen zu haben als Amerika und er gebraucht den Begriff der reinen Demokratie. Nicht selten macht Tocqueville in seinem Reisetext auf den Experimentalcharakter der amerikanischen Demokratie aufmerksam, ein Experiment aus westeuropäischer Perspektive. Claus Offe und Georg Kamphausen halten hierzu fest:

Das, was in Europa im Nebel einer langen und unausforschlichen Vergangenheit verborgen lag, war an der Geschichte der USA wie aus einem aufgeschlagenen Buch abzulesen. »Nur indem [die Siedler] Indianer werden, können [sie] in den Kolonien überleben, als Jäger und Sammler müssen sie auf die ersten Entwicklungsstufen der Menschheit zurückgehen, ihnen folgen Pelzhändler und Viehzüchter und die Intensivierung der Landwirtschaft bis hin zur Industrialisierung und Urbanisierung.«³⁰

²⁹ TOCQUEVILLE, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 30 f.

³⁰ OFFE, *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, S. 11.

Daraus resultiert eine ambivalente Perspektive auf die Vereinigten Staaten, die Amerika einerseits als »avantgardistische Vorhut« sieht und als »Nachzügler« andererseits, oder, wie Kamphausen festhält, als ein »unfertiges Europa«. ³¹ Tocqueville bewertet Amerika eher als ein avantgardistisches Projekt.

Für ihn existieren die Indianer, die Siedler, die Industrialisierung und die Demokratie zusammen und nebeneinander, und er sieht darin ein Kondensat der europäischen Geschichte, die vom Ackerbau über den Feudalismus bis hin zur demokratischen Revolution führt. Die Gleichzeitigkeit dieser – aus europäischer Sicht – Ungleichzeitigkeiten, ermöglicht – so Tocqueville – eine »natürliche« Entwicklung der Demokratie, weil sie auf diese Weise keine Revolutionen benötigt, um sich als politisch-gesellschaftliches Modell durchzusetzen; sie ist mit den Anfängen verwoben und präsent. ³² Diese Historisierung der gesellschaftlichen Entwicklung im Osten der Vereinigten Staaten gibt Tocqueville erst die Möglichkeit, mehr sehen zu können als Amerika. Diese Beobachtungen resultieren aus einer bestimmten Perspektive. Zu dieser vermerkt Tocqueville im Abschlusskapitel des ersten Bandes:

Ich werde nicht jedes Detail ins Auge fassen, dafür aber mit größerer Sicherheit die allgemeinen Tatsachen. Wie der Reisende, der die Mauern einer großen Stadt hinter sich läßt und einen nahen Hügel erklimmt. Je mehr er sich entfernt, umso mehr entswinden die Menschen, von denen er kam, seinem Blick; ihre Häuser gehen ineinander über; er sieht nicht mehr den Markt, kaum noch die Straßen; aber leichter gewahrt er den Umriß der Stadt, und zum erstenmal erfaßt er ihre Form. So scheint es auch mir, daß ich die ganze Zukunft der englischen Rasse in der Neuen Welt vor mir sehe. Die Einzelheiten dieses gewaltigen Bildes liegen noch im Dunkel; aber ich nehme das Zusammengehörige wahr und fasse eine klare Vorstellung vom Ganzen. ³³

Tocqueville widmet sich auch explizit den Differenzen zwischen Westeuropa und Amerika. Der große Unterschied zwischen Amerika und Europa – so Tocqueville – ist die europäische Aristokratie. Und weiter: Der amerikanische Bürger hat ein misstrauisches Verhältnis zur Obrigkeit und »ruft ihre Macht nur zur Hilfe, wenn er es gar nicht vermeiden kann«. ³⁴ Die Metaphorik des Ganzen zeigt auch hier ihre Wirkung, denn dieses Verhältnis zur Obrigkeit sieht er schon in frühen Kindesjahren. Codes einer »eigensinnigen« Mentalität bestimmen das ganze Leben. Dies beobachtet Tocqueville bereits in der Schule, wo sich Kinder »bis in ihre Spiele hinein Regeln unterwerfen«, die sie selbst aufgestellt haben, und einander für selbstgeschaffene Vergehen bestrafen. ³⁵ Und diesen »Geist« finde man in allen sozialen Ereignissen und Abläufen wieder, auch auf der Straße. Zur Beseitigung

³¹ Aus: Ebd., S. 12.

³² Vgl. TOCQUEVILLE, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 16.

³³ Ebd., S. 209.

³⁴ Ebd., S. 100.

³⁵ Ebd., S. 100.

eines Hindernisses auf einer Landstraße wird – so Tocqueville – nicht gleich eine Autorität herangezogen, wie dies in Europa zu erwarten ist, vielmehr würden die Nachbarn unter sich dieses Problem mit Hilfe einer improvisierten Versammlung regeln.³⁶ Formal steht diese indirekte und deduktionistisch an eine Gesetzmäßigkeit gebundene Beschreibung repräsentativ für viele andere in *Über die Demokratie in Amerika*, in denen der Autor direkt Gesehenes oder Gehörtes vermittelt.

Tocqueville führt auf seiner Reise von New York in den Süden der Vereinigten Staaten weit über 50 Interviews mit Senatoren, aber er gibt nur ein einziges davon in seinem Text wieder. In diesem geht es um den Alkoholkonsum der amerikanischen Bevölkerung, der Tocquevilles Urteil nach einen Großteil der Verbrechen verursacht.

Jemand sagte mir einmal in Philadelphia, fast alle Verbrechen seien in Amerika auf den übermäßigen Genuß starker alkoholischer Getränke zurückzuführen, die das einfache Volk beliebig trinken könne, da sie sehr billig seien. Ich fragte ihn: ›Warum belegt man denn den Branntwein nicht mit einer hohen Steuer?‹ ›Unsere Gesetzgeber haben das oft erwogen‹, lautete die Antwort, ›aber das ist ein schwieriges Unternehmen. Man fürchtet einen Aufruhr; und außerdem würden die Abgeordneten, die einem solchen Gesetz zustimmen, ganz sicher nicht wiedergewählt werden.‹ ›Also sind‹, versetzte ich, ›die Trinker bei euch in der Mehrheit, und die Mäßigkeit ist unpopulär.‹³⁷

Diesen Befund stellt Tocqueville in Zusammenhang mit einer anderen Aussage: die Schwierigkeit der Demokratie, die Leidenschaften und die Bedürfnisse seiner Bürger zu besiegen, zeigen sich in der amerikanischen Gesellschaft bereits in den kleinsten Dingen.³⁸ Die Demokratie braucht diese Erfahrungen, um die Folgen ihrer Fehler absehen zu können. »Wir wollen hinzusetzen, dass die Demokratie, um in den Nutzen der Erfahrung der Vergangenheit zu kommen, schon einen gewissen Grad der Zivilisation und Bildung erreicht haben muß.«³⁹

Tocquevilles Interviews und seine Beschreibungen finden wir in einer weitaus direkteren Form im Briefverkehr mit seiner Mutter und in seinen Tagebüchern.⁴⁰ Der eigentliche Reisetext ist ein theoretischer, somit ein repräsentativer, mit dem Tocqueville versucht, die in allen Alltagsbereichen wirksame Logik der amerikanischen Gesellschaft aufzuzeigen, in der er die Entwicklung der Menschheitsgeschichte wirken sieht. Die beschriebene Sozialpragmatik der amerikanischen Gesellschaft basiert nach Tocqueville auf der Tatsache, dass die Amerikaner ohne eine Revolution die Demokratie erlangten. Warum die Europäer hingegen eine Revolution

³⁶ Vgl. ebd., S. 102.

³⁷ Ebd., S. 131.

³⁸ Ebd., S. 131.

³⁹ Ebd., S. 132.

⁴⁰ Siehe: TOCQUEVILLE, *Erinnerungen*.

gebraucht haben, liegt an der langen Geschichte der Aristokratie in Europa. Denn die westeuropäische Aristokratie zeichnet sich nicht durch eine sich immer wieder herstellende Sozialpragmatik aus, sondern hat zwischen ihren Bürgern »eine große Kette geschmiedet, deren Glieder vom Bauern bis zum König reichten.«⁴¹ Die demokratische Revolution hat diese Kette zerrissen und jedes Glied, jeden Bürger isoliert. Die gesellschaftliche Asymmetrie, die in der Aristokratie noch galt, wird dabei nicht abgelegt, sondern in die neue Ordnung übersetzt.

Die Bürger, die in der zerstörten Hierarchie die ersten waren, können ihre einstige Größe nicht vergessen; sie betrachten sich während langer Zeit in der neuen Gesellschaft als Fremde. [...]

So sind zu Anfang der demokratischen Gesellschaften die Bürger gewöhnlich am meisten geneigt, sich abzusondern. [...]

Der große Vorteil der Amerikaner besteht darin, dass sie die Demokratie erlangten, ohne eine demokratische Revolution durchmachen zu müssen, und dass sie als Gleiche geboren sind, statt es erst zu werden.⁴²

Diese Auseinandersetzung zwischen atomisierter Individualität und demokratischer Sozialpragmatik dominiert den zweiten Band, den Tocqueville Jahre später nach seiner Rückkehr nach Frankreich verfasst. Im Unterschied zum ersten Band vermerkt er: In Zeiten der Gleichheit sucht »jeder Mensch seine Überzeugungen in sich. [...] Ich will nun zeigen, wie in der gleichen Zeit jeder alle seine Gefühle auf sich selbst wendet«. Und Tocqueville weiter: Individualismus ist wie die Gleichheit ein Produkt der Moderne, das das soziale Leben nicht fördert, vielmehr im Egoismus endet. »Der Individualismus ist demokratischen Ursprungs und seine Entwicklung droht mit der fortschreitenden Gleichheit zu wachsen.«⁴³ Man opfert sich nach Tocquevilles Auffassung in der Aristokratie nie für den Menschen im »Allgemeinen«, sondern immer für einen »bestimmten« Menschen. Die Gleichheit hingegen stellt die Menschen ohne »ein gemeinsames Band« nebeneinander.

Die Überwindung dieser Atomisierung gelingt – so Tocqueville – nur durch freiheitliche Institutionen und durch die Lehre eines wohlverstandenen Interesses. Die Bürger müssen aus ihren Selbstbetrachtungen und privaten Interessen gelöst und an Institutionen gebunden werden.⁴⁴ Für Tocqueville sind daher auf politischer Ebene lokale Freiheiten notwendig, »die das ständige Bestreben der Bürger wecken«, um sich gegenseitig zu helfen, trotz der Neigungen, die sie trennen.⁴⁵ In aristokratischen Gesellschaften brauchen – so Tocqueville – Menschen keine Vereinigungen

⁴¹ TOCQUEVILLE, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 240.

⁴² Ebd., S. 242.

⁴³ Ebd., S. 239.

⁴⁴ Vgl. ebd., S. 243.

⁴⁵ Ebd., S. 247.

zu bilden, da ihr Zusammenhalt aus einer gesetzten hierarchischen Ordnung besteht.

In den demokratischen Völkern sind im Gegensatz dazu alle Bürger unabhängig und schwach; sie vermögen aus eigener Kraft fast nichts, und keiner kann seinesgleichen zwingen, ihm Hilfe zu leisten. Sie verfallen mithin alle der Ohnmacht, wenn sie nicht lernen, sich freiwillig beizustehen. [...] In demokratischen Gesellschaften muss es künstlich hergestellt werden.⁴⁶

Nach Tocquevilles Auffassung gelingt diese Form der freiwilligen Vergesellschaftung nur durch die Lehre vom wohlverstandenen Interesse, das er in der Sozialpragmatik der Bevölkerung lokalisiert. Durch dieses werden – so Tocqueville – individuelle und kollektive Interessen gebündelt. Es beschränkt sich darauf, »herauszufinden, ob es nicht ein individueller Vorteil wäre, für das Allgemeinwohl zu arbeiten«. Diese Beobachtung entwickelt sich, wenn das wohlverstandene Interesse genug Nachahmer findet, zu einer allgemeingültigen Lehre, »und schließlich glaubt man zu entdecken, dass der Mensch sich selbst dient, wenn er seinem Nächsten dient, und dass es sein eigenes Interesse ist, wohlzutun«.⁴⁷ Diese Form des Interesses ist nach Tocqueville ein aufgeklärter Egoismus im Unterschied zum europäischen Individualismus. Dieser kann keine Sonderinteressen opfern und will alles behalten und verliert so oft alles. Das wohlverstandene Interesse sei die »wirksamste Sicherung« des Menschen vor sich selbst.⁴⁸

Die Lehren, die Tocqueville aus seinem Amerikaufenthalt für europäische Gesellschaften zieht, sind nicht durchweg positiv. Eine große Gefahr, die die Demokratie mit sich bringt, sieht Tocqueville in einer möglichen Tyrannei der Mehrheit. Hierzu vermerkt er: Zwar sind durch das Aufkommen der Demokratie die Bürger »gleicher« und einander ähnlicher geworden, wodurch die Neigung der Menschen, einem »bestimmten« Menschen oder einer »bestimmten« Klasse blind zu vertrauen, abnimmt. Jedoch kann diese Neigung, blind und kritiklos zu folgen, in der Demokratie durch den Glauben an die Masse wieder aufkommen und sich wiederholen, »und am Ende ist es die öffentliche Meinung, die den Menschen führt. [...] Dieselbe Gleichheit, die ihn von einem jeden einzelnen Mitbürger unabhängig macht, liefert ihn isoliert und wehrlos dem Erwirken der größeren Zahl aus«.⁴⁹

Gegen die Tyrannei der Mehrheit setzt er auf eine gesetzgebende Gewalt, die die Mehrheitsinteressen vermittelt, ohne jedoch der Sklave ihrer Leidenschaften zu sein. Tocqueville fragt sich, ob er mit seinem Einwand gegen die Mehrheit undemokratisch argumentiert. Er löst diese Frage, indem er von einer Souveränität des Volkes an die Souveränität der Menschheit appelliert.

⁴⁶ Ebd., S. 250 f.

⁴⁷ Ebd., S. 254.

⁴⁸ Ebd., S. 257.

⁴⁹ Ebd., S. 222.

Es gibt ein allgemeines Gesetz, das nicht bloß von der Mehrheit irgendeines Volkes, sondern von der Mehrheit aller Menschen, wenn nicht aufgestellt, so doch angenommen worden ist. Dieses Gesetz ist die Gerechtigkeit. Eine Nation ist gleichsam ein Geschworenengericht, das die gesamte Menschheit zu vertreten und die Gerechtigkeit, die ihr Gesetz ist, zu verwirklichen hat.⁵⁰

Den Übergang vom Volk zur Menschheit, vom bestimmten zum allgemeinen Menschen, vollzieht Tocqueville durch einen Analogieschluss. Er setzt die Funktionsweisen von Mehrheiten mit den Funktionsweisen von Individuen gleich.

Was ist denn die Mehrheit im ganzen genommen anderes als ein Individuum mit Ansichten und Interessen, die meistens denen eines anderen Individuums, genannt Minderheit, zuwiderlaufen? Wenn man nun aber einräumt, ein Mensch, dem man unumschränkte Machtvollkommenheit zugesteht, könne diese gegen seine Gegner missbrauchen, warum gibt man das dann nicht auch für eine Mehrheit zu?⁵¹

Diese deduktionistische Lösung von Widersprüchen zeigt sich exemplarisch auch in der Positionierung und Funktion von Religion in demokratischen Gesellschaften. Gerade im Kontext einer voranschreitenden Isolierung und Vereinzelung weckt die Religion »entgegengesetzte Triebe« und fördert letztlich die soziale Infrastruktur eines wohlverstandenen Interesses. Tocqueville weiter: Da Religionen die Befriedigungen des Menschen stets ins Jenseits verlagern und demnach Pflichten und Ritual verlangen, sind die »religiösen Völker naturgemäß da stark, wo die demokratischen Völker schwach sind; das macht es sehr deutlich, wie wichtig es ist, dass die Menschen ihre Religion beibehalten, wenn sie gleich werden.«⁵²

Jedoch darf die Religion nach Tocqueville ihre aufklärerischen Grenzen nicht überschreiten. Ihr soziale Funktion ist wichtig, aber sie darf politisch nicht wirkmächtig sein. Diese funktionale Rolle der Religion zeigt sich in Tocquevilles Aussage über den Islam eindrücklich, die nicht historische oder aktuelle Bezüge herstellt, sondern den Islam einzig in seiner Entstehungszeit betrachtet.

Mohammed hat nicht nur religiöse Lehren vom Himmel herabgeholt und im Koran festgehalten, sondern auch politische Leitsätze, bürgerliche und strafrechtliche Gesetze, wissenschaftliche Theorien. Das Evangelium spricht hingegen nur von den allgemeinen Beziehungen der Menschen zu Gott und untereinander. Außerhalb dessen lehrt es nichts und verpflichtet zu keinem Glauben. Das allein genügt, neben unzähligen anderen Gründen, um zu zeigen, dass die erstgenannte dieser beiden Religionen

⁵⁰ Ebd., S. 145.

⁵¹ Ebd., S. 145.

⁵² Ebd., S. 228.

in Zeiten der Aufklärung und der Demokratie nicht lange herrschen kann, wogegen die zweite in solchen Zeiten wie in allen anderen fortzudauern bestimmt ist.⁵³

Diese essentialisierende Beobachtung, die einer Religion Prozessfähigkeit zuspricht und der anderen nicht, leitet sich aus der Bestimmung von identitätspolitischen Wesenskernen ab, die Unverrückbares gesetzmäßig in Religion und Gesellschaft ausmachen. Die Grundlage dieser Technik der Beobachtung und Konstitution von Identitäten zeigt sich explizit in der Schilderung Tocquevilles, wie man als Reisender das Fremde sieht.

Ich werde nicht jedes Detail ins Auge fassen, dafür aber mit größerer Sicherheit die allgemeinen Tatsachen. Wie der Reisende, der die Mauern einer großen Stadt hinter sich läßt und einen nahen Hügel erklimmt. Je mehr er sich entfernt, um so mehr entswinden die Menschen, von denen er kam, seinem Blick; ihre Häuser gehen ineinander über; er sieht nicht mehr den Markt, kaum noch die Straßen; aber leichter gewahrt er den Umriss der Stadt, und zum erstenmal erfaßt er ihre Form. So scheint es auch mir, daß ich die ganze Zukunft der englischen Rasse in der Neuen Welt vor mir sehe. Die Einzelheiten dieses gewaltigen Bildes liegen noch im Dunkel; aber ich nehme das Zusammengehörige wahr und fasse eine klare Vorstellung vom Ganzen.⁵⁴

Trotz aller Problematisierungen und dem Wunsch nach einer sozialpragmatischen Gesellschaftsordnung, die man in Tocquevilles Reisetext ausmachen kann, wird hier deutlich, wie Tocqueville in seinen Beobachtungen sich vom Alltag der Menschen trennt. Die Form, die sich ihm aus der Distanz darbietet, läßt zwar die Einzelheiten »dieses gewaltigen Bildes« noch im Dunkeln, aber das, worauf es vermeintlich ankommt, die Zusammenhänge, nimmt er in seiner Gänzlichkeit wahr.

Die Beschreibung Tocquevilles, wie der Reisende reist, ist das poetologische Konzept dieser Reisebeschreibung. Mit diesem Konzept versucht er, ein Mehr an Aussageleistung zu schaffen, die mit den ding- und akteursbezogenen Beschreibungen für ihn allein nicht gelingen kann. Er sieht mehr als Amerika.

Grund für den Ausschuss des Sensitiven ist seine Argumentationsstruktur, die eine dialektische Entwicklung der Menschheit voraussetzt. In Tocquevilles Worten: die stufenweise Entwicklung zur Gleichheit der Menschen. Diese Bewegung ist allgemein, beständig, denn »alle Begebenheiten und alle Menschen dienen der Entwicklung der Gleichheit.«⁵⁵ Aufgrund dieser global-dialektischen Vorstellung nimmt Tocqueville am Ende seines Berichts sogar die Position eines auktorialen, absoluten, »göttlichen« Subjekts ein.

⁵³ Ebd., S. 229.

⁵⁴ Ebd., S. 209.

⁵⁵ Ebd., S. 19.

Die Gleichheit ist vielleicht weniger erhaben; aber sie ist gerechter, und ihre Gerechtigkeit macht ihre Größe aus und ihre Schönheit. Ich bemühe mich, mir diese Blickrichtung Gottes anzueignen, und versuche von daher, die menschliche Entwicklung zu betrachten und zu beurteilen.⁵⁶

Die andere Blickrichtung

Die »menschliche Entwicklung« und die Zukunft der Gesellschaft sind ebenfalls die Themen der Reisebeschreibung des ägyptischen Azhar-Gelehrten *Rifā‘a at-Taḥṭāwī*.⁵⁷ Allerdings nimmt *Ṭaḥṭāwī* eine andere Position und Perspektive ein, und arbeitet mit einem anderen poetologischen Konzept und zeigt eine differente Organisationsweise des Sozialen auf.

Ṭaḥṭāwīs 5jähriger Studienaufenthalt in Paris erfolgt 1826 fast zeitgleich mit Tocquevilles Aufenthalt in Amerika bevor er 1831 nach Ägypten zurückkehrt. Im Auftrag des Statthalters von Kairo *Muḥammad ‘Alī* (1760–1849), dessen Regentenzeit sich von 1805 bis 1848 erstreckt, wird eine Studentendelegation von vierundvierzig Mitgliedern nach Paris zu Studienzwecken entsandt, um eine verstärkt wissenschaftlich orientierte Modernisierung des Protektorats Ägypten in die Wege zu leiten. Damit verbunden sind die Ziele, das ägyptische Protektorat vom Osmanischen Reich zu lösen und die eigene Machtposition in Ägypten zu stärken.⁵⁸ *Rifā‘a Rāfi‘ at-Taḥṭāwī* ist der Mission als Imam und geistlicher Betreuer zugeteilt. *Muḥammad ‘Alīs* Zeit als Regent von Ägypten wird in vier Phasen eingeteilt. Die dritte Phase (1828–1841), in die die Reise *Ṭaḥṭāwīs* fällt, zeichnet sich durch »the height of Egyptian hegemony and the beginning of the disintegration of his economic control system« aus.⁵⁹

The rapidly-growing need in the army and administration for personnel skilled in the various military sciences and civilian professions brought to the forefront the question of education and training on all levels. The lack of a modern school system had been sorely felt already during the second period of *Muḥammad ‘Alīs* reign. The first path to Western education lay in the missions of Egyptian students sent by *Muḥammad ‘Alī* to Europe to acquire a profession.⁶⁰

Zwischen den Jahren 1825 und 1836 werden von der Regierung unterschiedliche Schulen und Ausbildungsstätten gegründet. Zu ihnen gehören eine Militärma-

⁵⁶ Ebd., S. 362.

⁵⁷ Vgl. EUBEN, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, S. 114.

⁵⁸ Vgl. KRÄMER, »Die arabische Welt im 20. Jahrhundert«, S. 468.

⁵⁹ TOLEDANO, »Muhammad ‘Ali Pasha (late 1760–1849)«, S. 423.

⁶⁰ Ebd., S. 427.

riesenschule, Ausbildungsstätte für Offiziere der Infanterie, Kavallerie und Artillerie, für medizinische Ausbildung, für Tierärzte, für Pharmazeuten, Landwirtschaft, Kunst und Handwerk, Administration und schließlich eine Schule für Sprachen und Übersetzung, deren Leitung *Rifā'a at-Ṭaḥṭāwī* nach Abschluss seiner Studienreise 1836 übernimmt. »Other schools of minor importance and shorter duration were also established, not only in Cairo, but also in Alexandria and the provinces.« Jedoch ist nach Toledano diese Bildungsexpansion nicht als eine »mass education« gedacht, sondern »towards elite formation, with special emphasis on the military professions«. ⁶¹ Ähnlich ambivalent greift Karl Stowasser in seinem Nachwort zu *Ein Muslim entdeckt Europa* die Rolle und Figur *Muḥammad 'Alī* auf.

Es wäre verfehlt, *Muḥammad 'Alī* Pascha idealistische Motive zu unterstellen und in ihm gar den fürsorglichen Vater des neuen Ägypten zu sehen. Er war seiner Zeit keineswegs voraus, er verstand nur, ihre Zeichen zu lesen und gebotene Chancen zu nutzen, um seine Hausmacht zu festigen und, wenn möglich, zu erweitern. Seine Reformen zielten daher vornehmlich auf den Aufbau moderner Streitkräfte ab; alles andere war diesem Ziel untergeordnet oder Nebenprodukt. Das alles soll nicht sein Verdienst schmälern. Seine Maßnahmen setzten in der Tat Ägypten als erstes islamisches Land auf den Weg in die Moderne. ⁶²

Das traditionell muslimische Erziehungssystem erscheint *Alī* untauglich für seine Ziele. Um darin einen Wandel herbeizuführen, ist es nach ihm notwendig, neues Wissen ins Land zu bringen. Als Sinnbild für diesen Wandel steht die Figur *Ṭaḥṭāwī*s und seine Texte. Zur damaligen Form der Dozentur und Wissensvermittlung an der *al-Azḥār* konstatiert Stowasser:

Prüfungen oder andere Leistungsnachweise waren nach herkömmlichen islamischen Erziehungssystem völlig unbekannt. Ein Student, der die Vorlesungen eines Professors, im wörtlichen Sinne des Wortes, »gehört« und den behandelten Stoff mehr oder weniger memoriert hatte, erhielt von seinem Lehrer, wenn dieser dazu geneigt war, eine *ijaza*, eine »Erlaubnisbescheinigung«, die ihn berechtigte, den Inhalt des Kurses an andere weiterzugeben. ⁶³

Rifā'a Rāfī' at-Ṭaḥṭāwī wird 1801 in einer Gelehrtenfamilie im oberägyptischen *Ṭaḥṭa* geboren. Nach seinem Studium an der *Al-Azhar* von 1817–1822 lehrt er dort als Scheich *Rifā'* zwischen den Jahren 1822–1824. Nach seiner Rückkehr 1831 aus Paris veröffentlicht er 1834 seinen Reisebericht. Dieser wird sehr bekannt und stellt

⁶¹ Ebd., S. 427.

⁶² TAHTAWI, *Ein Muslim entdeckt Europa. Rifā'a al-Tahtawi. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826–1831*, S. 308.

⁶³ Ebd., S. 314.

über die 1850er Jahre hinaus die zentrale Wissensquelle über europäisches Leben in der arabischen Sprache dar.⁶⁴ Zwischen den Jahren 1831 und 1834 ist *Ṭaḥṭāwī* als Übersetzer zunächst an der Medizinschule und später an der Artillerieschule tätig.

In 1837 *Rifā'a* was made head of the newly-created School of Languages, where the European system was successfully adapted to the method employed by the *'ulamā*, and, in 1842, even entrusted with the editorship of the official newspaper *al-Wakāi 'i' al-Misriyya* for a time. But without question, his most important work was as a translator and supervisor of translators. He was rewarded in 1846 with honorific title Bey.⁶⁵

Ṭaḥṭāwīs Karriere nimmt nach dem Ableben *Muḥammad Alīs* ein vorzeitiges Ende. Sein Nachfolger *Abbās I.* schickt *Ṭaḥṭāwī* von 1850 bis 1861 ins sudanesishe Khartoum. Der nachfolgende Khedive *'Ismā'īl* eröffnet erneut die Übersetzungsschulen und holt *Ṭaḥṭāwī* nach Ägypten zurück, wo dieser Direktor der Schule wird. »He was also one of the group that planned the new educational system. In 1870 *Rifā'a* became the editor of *Rawdat al-madaris*, a periodical for the ministry of Education; he occupied this position until his death.«⁶⁶ Nach Ansicht vieler Islamwissenschaftler ist das Hauptproblem und zugleich Hauptanliegen in *Ṭaḥṭāwīs* Schaffen, »how to have his countrymen partake in the modern world while remaining Muslim«.⁶⁷ Einen Beleg dafür sieht Kaj Öhrnberg in der Schrift *Ṭaḥṭāwīs Anwar tawfik al-djalil fi akhbar Misr wa tawthik bani Ismail* (1868), die seiner Auffassung nach zu den Grundsteinen der ägyptischen Geschichtsschreibung gehört.

Anwar included the ages of the ancient Egyptians, Alexander the Great, the Romans and the Byzantines, and it ended where Egyptian history written by Arabs had usually begun – the Arab conquest. *Rifā'a* was the first writer who saw Egypt as something historically continuous, a distinct geographical unit, and he tried to explain this vision of an Egyptian nation in terms of Islamic thought.⁶⁸

Ṭaḥṭāwī ist im Gegensatz zu den übrigen Teilnehmern ausschließlich mit dem Französisch-Studium beauftragt. Ähnlich wie bei Tocqueville ist sein Reisebericht ein soziologischer Bericht über das Leben der Pariser.

Die formalen Parallelen zwischen Tocqueville und *Ṭaḥṭāwī* sind bemerkenswert. Bei beiden handelt es sich um Bildungsreisen in nationalem und gesellschaftlichem Auftrag. Und in beiden Fällen gilt das Zielland als progressiv und innovativ. Beide sind zudem Juristen, *Ṭaḥṭāwī* verfügt über Expertise in islamischem Recht, das zum

⁶⁴ ÖHRNBERG, »*Rifā'a Bey al-Taḥṭāwī*«, S. 523.

⁶⁵ Ebd., S. 523.

⁶⁶ Ebd., S. 524.

⁶⁷ Ebd., S. 524.

⁶⁸ Ebd., S. 524.

grundlegenden Lehrbestandteil des *Azhār*-Studiums gehört. Insofern spielt auch der juristische Diskurs bei beiden Autoren eine wichtige Rolle. Seine eigentliche Motivation für diese Reise drückt *Ṭaḥṭāwī* ganz am Ende seines Berichts aus:

Da der Wert einer Tat von der damit verbundenen Absicht bestimmt ist und es auf rechte Gesinnung ankommt, kann kein Verlaß sein auf Leute, denen es an Klarheit der Entscheidung und ersichtlicher Finesse fehlt. Ich bin auch nicht an Leuten interessiert, die es im Staatsdienst zu hohem Rang gebracht haben und die dem islamischen Gesetz verhaftet sind, wo sie den Ton angeben und als Fachleute gelten. Vielmehr geht es mir darum, unsere Landsleute anzuspornen, jene Dinge zu übernehmen, die ihnen Stärke und Macht einbringen und sie befähigen werden, ebensolchen Leuten die Entscheidungen zu diktieren. Mit einem Wort, die Dinge liegen heute bei uns so wie zur Zeit der (frühen abbasidischen) Kalifen.⁶⁹

Seinen Reisebericht *Ein Muslim entdeckt Europa* bezeichnet er selbst als einen Aufruf an alle »Völker des Islam«, sie aus dem »Schlafe der Lässigkeit« zu wecken. Dabei spielt der Verweis auf die Früh- und Mittelphase des abbasidischen Kalifats (758–1111) eine besondere Rolle. Zu Anfang seines Berichts finden wir in diesem Kontext einen kurzen historischen Abriss über die Menschheit im Allgemeinen.

So lässt sich denn, je weiter man in der Zeit zurückgeht, ein Rückstand der Menschen in menschlichen Fertigkeiten und zivilisatorischem Wissensstand konstatieren, und je weiter man die Zeit nach vorne verfolgt, zumeist ein Aufstieg und Fortschritt der Menschen in diesen Dingen.⁷⁰

Ṭaḥṭāwī unterscheidet die Menschen in drei Kategorien: Erstens die schweifenden Wilden im »Land der Schwarzen«, die Erlaubtes von Verbotenem nicht unterscheiden, »allzeit schweifenden Tieren gleichen« und von ihrer Bedürfnisbefriedigung beherrscht werden. Zur zweiten Kategorie gehören die »Araber der Wüste«. ⁷¹ *Ṭaḥṭāwī* weiter: Im Unterschied zu den Wilden können sie zwar zwischen »Verbotenem und Erlaubtem« unterscheiden, sind der Schrift mächtig und Glaube und Religion spielen bei Ihnen eine wichtige Rolle. »Doch ist auch bei ihnen der Grad des Fortschritts auf den Gebieten der Lebensweise, der kulturellen Entwicklung [...] nicht vollkommen, obschon sie mit Baukunst, Ackerbau, Viehzucht und dergleichen vertraut sind.«⁷² Zur letzten Kategorie zählen die Ägypter, Syrer, Jemeniten, Osmanen, Perser, »die Länder der Franken«, »Nordwest-Afrika«, der größte Teil Amerikas und »viele der Inseln im (Pazifischen) Ozean«.

⁶⁹ TAHTAWI, *Ein Muslim entdeckt Europa. Rifā'a al-Taḥṭawī. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826–1831*, S. 280.

⁷⁰ Ebd., S. 12.

⁷¹ Ebd., S. 13.

⁷² Ebd., S. 13.

Alle diese Völker führen ein zivilisiertes Leben und verfügen über politische Systeme, Wissenschaften und Industrien, Rechts- und Handelswesen; sie sind kundig in der Handhabung von Maschinen und wissen, wie man schwere Lasten auf leichteste Weise transportiert, und sie sind mit Seefahrt und dergleichen vertraut.⁷³

Die Entwicklung der Menschheit macht *Ṭaḥṭāwī* vor allem an technologischen und wirtschaftlichen Fortschritten fest, die nach seiner Auffassung die Entwicklung von zivilisiertem Leben erst ermöglichen. Die genannten Aspekte werden zwar auch bei Tocquevilles Geschichte der Menschheitsentwicklung erwähnt, haben aber nicht die gleiche Bedeutung wie bei *Ṭaḥṭāwī*.

Nach ihm hat es eine arabische Hochzeit der Zivilisation während der Zeit der Kalifen gegeben. Damit sind nicht die vier rechtgeleiteten Kalifen *Abū Bakr* (573–634), *‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb* (592–644), *‘Uṯmān ibn ‘Affān* (574–656) und *‘Alī ibn ‘Abī Ṭālib* (598–661) gemeint, die Vertreter des verstorbenen Propheten. Die Zeit der Kalifen umfasst die frühabassidische Zeit, in der die Entstehung und Verbreitung vieler *Adab*-Texte ihre kulturelle Hochzeit hat, weil »die Kalifen Gelehrte, Künstler und andere Personen zu fördern pflegten, wobei einige von ihnen sich sogar selbst mit Wissenschaften und Künsten beschäftigten.«⁷⁴ Einen vergleichbaren Gönner, der die Entwicklung des Landes im Sinn hat, sieht *Ṭaḥṭāwī* in *Muḥammad ‘Alī*. Die Bildungsreise steht für ihn in einer langen Tradition der europäischen und arabisch-islamischen Geschichte.

Ptolemäus sagte: Aus dem Meer holt die Perlen, von der Ratte den Moschus, aus dem Gestein das Gold, und von dem die Weisheit, aus dessen Munde sie kommt. Und eine andere Tradition lautet: Suche das Wissen, und sei es in China – wobei die Chinesen bekanntlich Heiden sind; der Sinn der Überlieferung ist freilich, daß man reisen soll auf der Suche nach Wissen. Kurzum, solange ein Mensch vertrauensvoll in seinem Glauben ruht, kann Reisen in fremde Länder keinen Schaden tun, besonders wenn es einem so guten Zwecke wie diesem dient. Vielleicht hat dies alles unser Landesherr im Auge, wenn er uns auf diese Reise schickt.⁷⁵

An anderer Stelle vermerkt *Ṭaḥṭāwī*: eine Reise soll nicht aus »Begehrlichkeit und Habgier« unternommen werden und man soll vertrauensvoll in seinem Glauben ruhen.⁷⁶ *Ṭaḥṭāwī*s Aufklärungsverständnis zeichnet sich durch diese besondere Verbindung zwischen Glaube und Wissen aus, die er zeitgeschichtlich und kulturhistorisch verortet. Denn »von dieser unserer Zeit wird man nicht sagen können, was

⁷³ Ebd., S. 13.

⁷⁴ Ebd., S. 15.

⁷⁵ Ebd., S. 17.

⁷⁶ Ebd., S. 28.

*Bahā' al-Dīn Muḥammad ibn Ḥusayn al-'Amilī*⁷⁷ in seinem Gedicht über ein Leben, das man mit der Sammlung, Hortung und Lektüre wissenschaftlicher Bücher verbringt, zum Ausdruck brachte⁷⁸. In diesem Zusammenhang zitiert *Taḥṭāwī* ein längeres Gedicht des genannten Autors: »So wascht euch mit Wein von der Tafel des Herzens jeglich Wissen, das im Jenseits bringt keinerlei Rettung⁷⁹. Für *Taḥṭāwī* hingegen muss das Wissen ebenso ein fortschrittliches und besseres diesseitiges Leben für die ägyptische Gesellschaft ermöglichen.

Seine Reisebeschreibung ist in acht Abschnitte gegliedert. Davon gehören sechs Abhandlungen zum Hauptteil, der von einer ausführlichen Einleitung und einem zusammenfassenden Schluss umrahmt ist. Die Einleitung ist in vier Kapitel unterteilt, die allein durch ihre Titel den pädagogischen Charakter aufzeigen. Zudem erinnern sie an Buchtitel und Überschriften barocker Literatur. Das erste Kapitel lautet: »Über das, was mit als Grund für unsere Reise in dieses Land erscheint, welches als eine Stätte des Unglaubens und Starrsinns gilt, welches sehr weit von uns entfernt liegt und wo ob der hohen Preise das Leben sehr kostspielig ist, was größte Beschwerlichkeit bedeutet«. Der Titel zum dritten Kapitel: »Über die Lage der Länder der Franken und ihr Verhältnis zu anderen Ländern, ferner über die Überlegenheit der französischen Nation gegenüber anderen Franken, zusammen mit der Darlegung, warum Seine Exzellenz uns, statt in andere Länder der Franken, ausgerechnet dorthin entsandte«.

Der Aufbau des Hauptteils ist linear strukturiert. Es beginnt mit der Abreise aus Kairo, über die kurzen Aufenthalte in Alexandria (jew. 1. Abhandlung) und Marseille (2. Abhandlung) bis zur Ankunft in Paris (3. Abhandlung). Darauf folgt eine lange Abhandlung, die von Beschreibungen zur Geographie, zu Klima, zu Organisationen, zur Bevölkerung von Paris und über deren Wohnsitten, Trink- und Esskultur, Kleidung, zu Beschreibungen der Gesundheitspflege und »Unterhaltung und Entspannung« übergeht. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Darstellung von sozialen, aber auch privaten Verhaltensweisen im Vergleich zu arabischen. In der vierten Abhandlung stehen dann Themen wie Bildung, Unterrichtswesen und die neueren Wissenschaften im Vordergrund. Die fünfte Abhandlung »Über die inneren Wirren in Frankreich und die Absetzung des Königs, bevor ich nach Ägypten zurückkehrte. Ich bringe diese Abhandlung allein deshalb, weil diese Episode von den Franzosen zu ihren besten und berühmtesten Zeiten gezählt wird, ja für sie vielleicht ein historischer Meilenstein war« behandelt das politische Thema der Absetzung des Königs von Frankreich und deren Folgen. Die letzte Abhandlung widmet sich wieder dem eigentlichen Thema, den Wissenschaften, der Linguistik, der Rhetorik, der Logik, der Philosophie und Arithmetik.

⁷⁷ *Taḥṭāwī* bezieht sich hier auf den schiitischen Gelehrten und Dichter Baha al-Din Muhammad ibn Husain al-Amili (1547–1622).

⁷⁸ TAHTAWI, *Ein Muslim entdeckt Europa. Rifā'a al-Tahtawi. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826–1831*, S. 18.

⁷⁹ Ebd., S. 19.

Nach Öhrnbergs Auffassung ist die eigentliche Frage für *Ṭaḥṭāwī*, wie die muslimische Identität mit der westeuropäischen Moderne vereint werden könne. Doch diese These ist aus meiner Perspektive fraglich. Die Stellen, an denen der Autor dies problematisiert, sind im Text rar. Wie er bereits in seiner Einleitung deutlich macht, stoßen westeuropäischer Fortschritt und arabisch-ägyptische Gesellschaft nicht mit absoluten Differenzen aufeinander. Fortschritt, Streben nach Wissen (*ṭalab al-ʿilm*) und Erkenntnis stellen für *Ṭaḥṭāwī* ganz allgemein die kulturellen Bedürfnisse des »strebsamen« Menschen dar, wenngleich die Muslime nach *Ṭaḥṭāwī*s Ansicht in einen historischen Schlaf verfallen sind.⁸⁰ Sie müssen sich – so *Ṭaḥṭāwī* – ihrer Tradition des Wissenserwerbs erneut bewusst werden. Die Differenzen in *Ṭaḥṭāwī*s Text sind im wahrsten Sinne des Wortes nicht als absolute, sondern als bedingte zu begreifen, da sie ausschließlich in den Alltagsbeschreibungen auszumachen sind. Nach seinem Besuch der Stadt Marseille vermerkt *Ṭaḥṭāwī* über das öffentliche Auftreten der französischen Frau:

Als wir das erste Mal in der Stadt ausgingen, kamen wir an großartig angelegten und mit den erwähnten Spiegeln verglasten Geschäften vorbei, die voll von schönen Frauen waren. Es war zur Mittagszeit. Nun ist es Sitte bei den Frauen dieses Landes, das Gesicht, den Kopf, den Hals und oberen Teil der Brust, das Hinterhaupt und den Nacken sowie die Arme bis fast zu den Schultern unbedeckt zu lassen. Auch ist es Sitte, dass das Einkaufengehen ausschließlich den Frauen vorbehalten ist, während Arbeit und Berufstätigkeit in den Bereich der Männer fallen. So hatten wir denn in Läden, Kaffeehäusern und dergleichen Gelegenheit, Frauen zu betrachten und zu beobachten, was *in* ihnen vorgeht.⁸¹

Sein recht neutraler Blick weicht einige Seiten später einer pejorativen Beschreibung: *Ṭaḥṭāwī* schreibt, dass ihre »Entgleisungen recht zahlreich sind« und die Europäer dennoch von ihren Frauen »keine schlechte Meinung haben«. Er konstatiert, dass die Männer die Sklaven der Frauen seien, »gleichgültig ob schön oder nicht, und diesen völlig ergeben. Jemand hat gesagt, Frauen seien für die Wilden Opfergaben, im Orient seien sie Haushaltsgegenständen gleich, und bei den Europäern

⁸⁰ Diese Offenheit gegenüber neuem Wissen ist auch die Ausgangslage in Roxanne Eubens komparatistischer Arbeit *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers*. Dies zeigt sich besonders in ihrem Vergleich der Texte von *Ṭaḥṭāwī* und Tocqueville, der über das Ergebnis, dass Reisen in beiden Kulturen mit Fortschritt und Wissenszunahme verbunden sind, nicht hinausgeht. Ihre sehr gute Arbeit erschöpft sich leider im Nachweis vergleichbarer theoretischer Kompetenzen. Wie ich im Kapitel *Kultur zwischen Identitätspolitik und Praktiken* schon festgehalten habe, geht es mir in meinem Buch nicht nur um einen Nachweis vergleichbarer oder gleichwertiger Selbst- und Kulturreflexionen, sondern um unterschiedliche und ähnlich gelagerte narrative und praxeologische Konzepte. Siehe zu Eubens *Ṭaḥṭāwī*/Tocqueville-Vergleich: EUBENS, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, S. 90–133.

⁸¹ TAHTAWI, *Ein Muslim entdeckt Europa. Rifāʿa al-Taḥṭāwī. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826–1831*, S. 52.

seien sie wie verhätschelte Kinder«. ⁸² Eine positive Beschreibung wiederum erfährt die europäische Frau als Dame des Hauses. »Die Freude an all diesen großartigen Dingen wird noch vollkommener durch die Gegenwart der Dame des Hauses [...], welche die Gäste des Hauses zuerst begrüßt.« ⁸³

Allerdings konzentrieren sich *Ṭaḥṭāwī*s Beobachtungen keineswegs allein auf die Frau. Ganz allgemein stehen Verhaltensweisen im Vordergrund. So gehört zu den lobenswerten Eigenschaften der Franzosen »vor allen anderen Christen ihre Liebe zur äußeren Reinlichkeit«. Sehr ausführlich fällt die Beschreibung der Ess- und Tischsitten aus.

Sie sind der Ansicht, daß es hygienisch und elegant sei, wenn man nichts mit der Hand anfaßt. Jeder hat vor sich einen Teller, ja für jedes Gericht gibt es einen eigenen Teller. [...] Man trinkt, aber keiner vergreift sich am Glase des anderen. Auf dem Tisch stehen mehrere kleine Glasgefäße, von denen das eine Salz, das andere Pfeffer, das dritte Senf enthält. Kurz und gut, ihre Tischsitten und Tischordnung sind wirklich großartig. ⁸⁴

Ṭaḥṭāwī geht detailliert auf die Reihenfolge eines Menus ein.

Den Anfang der Mahlzeit bildet bei ihnen die Suppe, den Abschluß bilden Süßspeisen und Obst. Meist trinken sie zum Essen Wein statt Wasser. Gewöhnlich, und das trifft vor allem auf die vornehmen Leute zu, trinkt man gerade nur so viel Wein, daß man davon nicht betrunken wird, denn Trunkenheit gilt bei ihnen als Schande und Laster. Manchmal trinken sie nach Beendigung der Mahlzeit etwas Anisschnaps.

Obleich sie solche berausenden Getränke trinken, besingen sie diese jedoch nicht sehr häufig in ihrer Dichtkunst und haben auch, im Unterschied zu den Arabern, gar nicht viele Namen für den Wein. ⁸⁵

Darüber hinaus geht *Ṭaḥṭāwī* auf die französischen Restaurants ein, die ihn sehr beeindruckten, und insbesondere auf die »Weinschenken«. Dort trifft sich der »Pöbel mit seinen Weibern«. »Sie schreien und brüllen viel. Trotzdem kommen sie in ihrer Trunkenheit niemals zu Schaden.« ⁸⁶ *Ṭaḥṭāwī* lehnt die Trunkenheit grundweg ab, weil Betrunkene in ihrem Zustand »nicht zu den Menschen zu zählen« sind, ⁸⁷ jedoch ist er auch vom kontrollierten Verhalten der Pariser trotz Trunkenheit beeindruckt. In vergleichbarer Ausführlichkeit geht *Ṭaḥṭāwī* auf den französischen Kleidungsstil ein. Er schreibt über die Kleidung der Frauen: Sie ist reizend

⁸² Ebd., S. 78.

⁸³ Ebd., S. 105.

⁸⁴ Ebd., S. 111 f.

⁸⁵ Ebd., S. 112.

⁸⁶ Ebd., S. 113.

⁸⁷ Ebd., S. 113.

und besitzt eine gewisse Freizügigkeit, »besonders wenn sich die Damen mit dem Teuersten, was Frauen zu tragen pflegen, herausputzen«, obwohl sie nach seinem Eindruck wenig Schmuck besitzen. Über die Kleidung der Männer bemerkt er, dass diese sich an keine bestimmte Tracht halten. In seinen alltäglichen Beobachtungen geht er auf die unterschiedlichen Lebensformen von Reichen und Armen ein; wie besser Gestellte die Wäsche mehrmals pro Woche wechseln können im Vergleich zur armen Bevölkerung. »Deshalb findet man auch keine Spur von Läusen und dergleichen, außer bei den ganz Armen.«⁸⁸ Zur Trauerkleidung der Franzosen hält er fest: »Die Männer tragen das Zeichen der Trauer für eine bestimmte Zeit am Hut, die Frauen am Kleid.«⁸⁹ Darüber hinaus geht er auf die Besonderheit des Perücketragens ein.

Einen besonderen Stellenwert in der Darstellung des Pariser Lebens spielen die Stätten der Unterhaltung und Entspannung. *Taḥṭāwī* geht dabei ausführlich auf das französische Theater ein. Er räsoniert über dessen gesellschaftliche Funktion, die Sitten zu verbessern, dessen Ausstattung und Architektur sowie die schauspielerische Leistung und kommt zu dem Schluss, dass das französische Theater letztlich im Unterschied zur ägyptischen Unterhaltungskunst eine moralische Instanz im positiven Sinne darstellt. »Man sehe sich nur die Schauspieler an: sie vermeiden nach bestem Können alles, was verführerisch und anstößig ist, und unterscheiden sich dadurch gewaltig von den ägyptischen Sängerinnen und den einheimischen Musikanten.«⁹⁰ Ähnlich beurteilt *Taḥṭāwī* auch den europäischen Tanz im Vergleich zum arabischen. Dieser wird in Frankreich als etwas »Zierliches und Elegantes«, ganz und gar nicht als etwas Unmoralisches betrachtet. Es ist »eine besondere Art von Hüpfen, dem gar nicht der Ruch der Unzucht anhaftet«. Im Unterschied zum ägyptischen Tanz, »wo er eine Spezialität der Frauen ist« und die »Leidenschaften erregt« und damit gegen die »Gesetze des Anstands« verstößt.⁹¹ Abschließend beschreibt *Taḥṭāwī* die Parkanlagen und Boulevards in Paris.

Taḥṭāwī stellt die Franzosen – ihren Anstand und ihre Moral – im Positiven wie im Negativen dar. Als ihre schlechten Eigenschaften benennt er »die geringe Sittsamkeit vieler ihrer Frauen und der Mangel an Eifersucht seitens der Männer in Dingen, die bei Muslimen Anlaß zur Eifersucht wären.«⁹² Zu ihren positiven Eigenschaften zählen vor allem ihre Neugier und Begeisterung für alles Neue »sowie der Wunsch nach Veränderung und Abwechslung in allen Dingen«. Zwar gehört auch eine gewisse Art von »Unbeständigkeit und Launenhaftigkeit« zu ihrer »Wesensart«, der Wechsel von Trauer zur Freude, und umgekehrt, oder von Ernst zu Scherz, dieses jedoch nur in unwichtigen Angelegenheiten. »Was die wichtigen Belange betrifft, da ändern sich ihre Ansichten (zum Beispiel) in politischen Dingen

⁸⁸ Ebd., S. 114.

⁸⁹ Ebd., S. 115.

⁹⁰ Ebd., S. 119.

⁹¹ Ebd., S. 122.

⁹² Ebd., S. 79.

nicht, sondern ein jeder hält an seiner Überzeugung und seiner Meinung fest und tritt sein Leben lang für sie ein.«⁹³ Der europäischen Vergnügungssucht, die – so *Ṭaḥṭāwī* – jedes Maß überschreitet, hält er die Aufrichtigkeit entgegen, die »eines ihrer hervorstechendsten Charaktermerkmale« ist.⁹⁴ Ebenso attestiert er den Franzosen Freundlichkeit gegenüber Fremden und die Neigung, »sich mit ihnen anzufreunden, besonders wenn ein Ausländer in kostbarer Kleidung auftritt«. Dahinter verbirgt sich für *Ṭaḥṭāwī* der Wunsch und das Verlangen,

sich nach den Ländern und den Lebensgewohnheiten der dortigen Bevölkerung zu erkundigen, damit sie daheim wie auf Reisen das, was sie im Schilde führen, erreichen können. Und die Menschen sind schon gewohnt, von der Welt Dinge zu verlangen, die unerreichbar sind.⁹⁵

In diese Aussage mischt sich jedoch auch der grundlegend negative Aspekt des europäischen Lebens: die Maßlosigkeit. An anderer Stelle vermerkt er, dass Männer und Frauen die Angewohnheit hätten, stets allen Dingen auf den Grund zu gehen. Hier hebt er besonders die Belesenheit und literarische Aktivität der Frauen hervor, deren öffentliches Auftreten er zuvor noch problematisiert.

[...] auch die Frauen entfalten dort eine bedeutende literarische Tätigkeit. Manche von ihnen haben Bücher aus einer Sprache in eine andere übersetzt, und zwar mit einem schönen, wohlformulierten und trefflichen sprachlichen Ausdruck, andere treten auf Grund ihres literarischen Stils und ihrer erstaunlichen Briefkunst hervor. Und so wird dem Leser ersichtlich werden, dass jemandes Sprichwort »Die Schönheit des Mannes ist sein Geist, die Schönheit des Weibes seine Zunge« so gar nicht auf dieses Land zutrifft, denn dort fragt man nach dem Geist der Frau, nach ihrem Talent, ihrer Auffassungsgabe und ihrem Wissen.⁹⁶

Die bisherigen Darstellungen zielen nicht darauf ab, die Widersprüche des Autors *Ṭaḥṭāwī* zu entlarven, vielmehr dienen sie dazu, dessen *point of view*, sein poetologisches Konzept aufzuzeigen, seine Beschreibungen des Sozialen.

Bei *Ṭaḥṭāwī* spielt die Darstellung des fremden alltäglichen Lebens eine weitaus größere Rolle als bei Tocqueville. Zwar sind auch Tocquevilles Abhandlungen teils Produkte seiner Alltagsbeobachtungen und Interviews, doch führt seine Beobachtungsform in *Über die Demokratie in Amerika* stets zu axiomatischen Aussagen, mit denen alle gesellschaftlichen Phänomene erklärt werden. *Ṭaḥṭāwī*s Reisetext hingegen ist von einer Struktur geprägt, die zwar auch zu Verallgemeinerungen führt, die

⁹³ Ebd., S. 75.

⁹⁴ Ebd., S. 77.

⁹⁵ Ebd., S. 76.

⁹⁶ Ebd., S. 89.

aber Widersprüchlichkeiten bestehen lässt, weil die Dimension des Körperlichen, des Sichtbaren einer Gesellschaft im Vordergrund steht und nicht als Supplement dient, um auf die »eigentlichen« gesellschaftlichen und kulturellen Grundsätze aufmerksam zu machen.

Diese Alltagsebene finden wir bei Tocqueville ausschließlich in seinen Tagebuchaufzeichnungen und in seinem Briefwechsel mit der Mutter. So wie Georges Gusdorf in seiner Autobiographietheorie das Tagebuch vom Modell der Autobiographie trennt – das Tagebuch beschreibt die Wirklichkeit und die Autobiographie die Wahrheit –, trennt auch Tocqueville beide Ebenen, um vom gesellschaftlichen Alltag auf den amerikanisch-demokratischen Geist zu schließen. Im Falle *Ṭaḥṭāwīs* sind diese Ebenen nicht voneinander getrennt. Neben den Alltagsbeschreibungen nimmt der historische Entwicklungs- und der Wissensdiskurs einen großen Raum ein. Diese beiden Ebenen, Wissenschaft und Alltag, schließen sich in seinem Text nicht aus, gehen aber auch keine axiomatische Beziehung ein.

Im Unterschied zu einer Logik der Identität – das Alltägliche findet sich im Gesetz und das Gesetz findet sich im Alltäglichen wieder – herrscht in *Ein Muslim entdeckt Europa* eine Logik des Partikularen vor, eine Aneinanderreihung und genaue Beobachtung von Verhaltensweisen und Phänomenen. Diese Form der Darstellung führt der Islamwissenschaftler Ewald Wagner lediglich auf *Ṭaḥṭāwīs* Stil zurück. Dass es sich dabei aber nicht nur um eine Stilfrage, sondern um einen codierten Blick handelt, zeigt die abschließende Beobachtung des Autors in seinem Reisesummee. Zunächst ist Ewald insofern zuzustimmen, dass *Ṭaḥṭāwīs* narrative Logik der Tradition der *Adab*-Literatur verhaftet ist, deren Grundsatz die anspruchsvolle und bildende Unterhaltung des Lesers ist.⁹⁷ Exemplarisch greife ich hierfür die Thematisierung der Begriffe Freiheit und Gerechtigkeit von *Ṭaḥṭāwī* auf.

Was sie ›Freiheit‹ nennen und als solches anstreben, ist genau das, was bei uns mit Gerechtigkeit und Billigkeit bezeichnet wird, nämlich insofern als (die Verbindung von) Herrschaft mit Freiheit gleichbedeutend ist mit der Schaffung von Gleichheit in Gesetz und Recht, so dass der Herrscher niemanden unterdrücken kann.⁹⁸

Diesen Vergleich untermauert *Ṭaḥṭāwī* mit einem Vers eines arabischen Dichters:

Freiheit bedeutet mit den Worten des Dichters:
Gerechtigkeit füllte ihr Land auf und ab, und Glückliche, Redlichkeit herrschten
alldort.
Übrigens, wenn man in einem Lande Gerechtigkeit findet, so ist diese relativ, nicht

⁹⁷ Vgl. WAGNER, »Die literarische Gestaltung von at-Tahtawi Bericht über seinen Aufenthalt in Paris (1826–1831)«.

⁹⁸ TAHTAWI, *Ein Muslim entdeckt Europa. Rifāʿa al-Tahtawi. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826–1831*, S. 95.

eine wahre allumfassende Gerechtigkeit, denn eine solche gibt es zur Zeit an keinem Orte. Sie wäre wie der vollkommene Glauben, oder das absolut Erlaubte, und dergleichen mehr. Somit hat es keinen Sinn, das Unmögliche auf den Werwolf, den Greif und den treuen Freund zu beschränken, wie dies ein Dichter tat [...].⁹⁹

Diese narrative Form wiederholt sich häufig in *Ṭaḥṭāwī* Text: Seiner Aussage folgen Gedichtverse, die das Beschriebene zusammenfassen und zugleich zur Unterhaltung des Lesers beitragen. Auf inhaltlicher Ebene vermittelt die zitierte Passage, dass allumfassende Gerechtigkeit ebenso wie ein vollkommener Glaube unmöglich ist – eine Grundposition von *Ṭaḥṭāwī* Reisebeschreibung.

Wie wichtig ihm Verhaltensweisen sind, verdeutlicht folgende Aussage, die zugleich eine »absolute Metapher« der arabischen Reiseliteratur bemüht und sich auf die *Adab*-Tradition bezieht. »Wer das Meer befährt, schwebt in Gefahr, doch noch gefährdeter ist, wer ohne Wissen und Kenntnisse Königen Gesellschaft leistet.«¹⁰⁰

Das letzte Kapitel und der Schluss bündeln nochmals die beiden Hauptstränge – Vermittlung von Wissen und Darstellung von Verhaltensweisen – dieses Textes und verdeutlichen ihre Juxtaposition. Über die Funktion der Gelehrten vermerkt er, dass diese neben der »vollkommenen« Aneignung mehrerer Fächer, besondere Leistungen in einem Spezialgebiet erbringen müssen. Es müssen »neue Beobachtungen über Dinge [sein], die noch nicht erkannt [sind], denn das sind nach ihrer Ansicht die Qualitäten eines Gelehrten«.¹⁰¹ *Ṭaḥṭāwī* vermerkt, dass diese Gelehrten keine Priester seien, »denn die Geistlichen sind lediglich Gottesgelehrte«.¹⁰²

Wenn man daher in Frankreich von jemandem sagt, er sei ein Gelehrter, so versteht man darunter nicht, dass er sich in seiner Religion auskennt, sondern dass er in einer der anderen Wissenschaften Bescheid weiss. Man wird somit die Überlegenheit dieser Christen in den Wissenschaften erkennen und zugleich einsehen, dass es viele von diesen in unseren Ländern gar nicht gibt.¹⁰³

Ṭaḥṭāwī hebt zwar die zentralen Stätten der arabischen Welt, wie die *Azhār* in Kairo, die Omajjadenmoschee in Damaskus, die Zaytuna-Moschee in Tunis, die Qarawiyyin-Moschee in Fez und die religiösen Schulen von Buchara usw. als »brillante« Stätten der »Überlieferungswissenschaften«, »Verstandeswissenschaften, wie Arabistik, Logik und dergleichen Hilfswissenschaften« hervor, attestiert diesen jedoch letztlich einen Mangel an Fortschritt in den Wissenschaften.

⁹⁹ Ebd., S. 95.

¹⁰⁰ Ebd., S. 41.

¹⁰¹ Ebd., S. 150.

¹⁰² Ebd., S. 150.

¹⁰³ Ebd., S. 150.

Die Wissenschaften in Paris machen täglich neue Fortschritte und sind in ständigem Wachsen begriffen. Es vergeht kein Jahr, ohne daß ihre Vertreter nicht etwas Neues entdecken, und diese mögen in demselben Jahr zugleich neue Künste oder Fertigkeiten, Hilfsmittel oder Ergänzungen aufzeigen.¹⁰⁴

Als einen Beweis für die »großartige« Zivilisation der Franzosen beschreibt *Ṭaḥṭāwī* einen Gerichtsprozess gegen vier ehemalige royalistische Minister, unter ihnen der ehemalige Ministerpräsident Polignac. Für *Ṭaḥṭāwī* wie für Tocqueville sind Gerechtigkeit und Gleichheit wichtige Ziele der Menschheitsgeschichte. Im Anschluss an seine Reise sieht *Ṭaḥṭāwī* seine eigentliche Aufgabe darin, das in Frankreich vorherrschende Wissen zu übersetzen, um damit erneut eine Hochzeit der arabisch-muslimischen Kultur einzuläuten.

Wir [haben] uns bereits verpflichtet, in Ägypten nach Gottes Willen und mit Förderung seitens seiner Exzellenz, des Freundes der Wissenschaften und Künste, die Übersetzung historischer und geographischer Werke vorzunehmen, auf daß die Regierung unseres Landesherrn zu jenen Zeiten gezählt werde, von denen man Wissenschaften und Kenntnisse datiert, die derzeit in Ägypten eine ähnliche Erneuerung erfahren wie zur Zeit der Kalifen von Bagdad.¹⁰⁵

Damit erfüllt *Ṭaḥṭāwī* den eigentlichen Zweck seiner Reise, jedoch sind für die literatur- und kulturwissenschaftliche Perspektive die Beschreibungen des Pariser Alltags aus einer muslimischen Perspektive der eigentliche Mehrwert dieses Textes. Wir finden zwar auch bei Tocqueville eine eindringliche Darstellung der amerikanischen Gesellschaft. Jedoch ist das Beobachtungskonzept von *Ṭaḥṭāwī* ein anderes, das sich in der Beschreibung, wie sich die Marseiller Frauen im öffentlichen Raum bewegen, exemplarisch zeigt.

Es war zur Mittagszeit. Nun ist es Sitte bei den Frauen dieses Landes, das Gesicht, den Kopf, den Hals und oberen Teil der Brust, das Hinterhaupt und den Nacken sowie die Arme bis fast zu den Schultern unbedeckt zu lassen. Auch ist es Sitte, dass das Einkaufengehen ausschließlich den Frauen vorbehalten ist, während Arbeit und Berufstätigkeit in den Bereich der Männer fallen. So hatten wir denn in Läden, Kaffeehäusern und dergleichen Gelegenheit, Frauen zu betrachten und zu beobachten, was *in* ihnen vorgeht.¹⁰⁶

Bemerkenswert an dieser Passage, die für alle Beobachtungsszenen in *Ṭaḥṭāwīs* Reisebeschreibung gilt, ist die Reihenfolge: wie die Beschreibung des Sichtbaren, der

¹⁰⁴ Ebd., S. 151.

¹⁰⁵ Ebd., S. 259.

¹⁰⁶ Ebd., S. 52.

sozialen Handlungen und des Körpers zur Bestimmung eines inneren Diskurses führen. Das Ich als Kultursubjekt ist die Folge sozialer Handlungen. Im Falle Tocquevilles hingegen steht das Prinzip der Gleichheit und der Sozialpragmatik der amerikanischen Gesellschaft schon fest, bevor soziale Handlungen oder Phänomene beschrieben werden.

Ṭaḥṭāwīs Ethnographie des Sichtbaren finden wir explizit in seinen Grenzsetzungen. Es ist die Unterscheidung zwischen maßvollem und maßlosem Handeln, die seine Beobachtungen bestimmt. Eine Beobachtungsform des Sozialen, die für Europäer und Araber zugleich gilt. Ein Betrunkener, der sein Verhalten nicht mehr bestimmen kann, »ist in seinem Zustand nicht zu den Menschen zu zählen.«¹⁰⁷ Ebenso die Verschwendung von Geld zur Befriedigung persönlicher Gelüste, eine Handlung, die das Maß überschreitet. In derselben Argumentationslogik sind *Ṭaḥṭāwīs* Beschreibungen des arabischen und europäischen Tanzes einzuordnen, welche die europäische Form als züchtig und die arabische als unzüchtig bewertet. Dass diese codierte Beobachtung (maßvoll/maßlos) aber nicht nur für körperliche Verhaltensweisen gilt, und daher den allgemeinen Code *Ṭaḥṭāwīs* ausmacht, zeigt uns ein kurzer Abschnitt über den Gebrauch von Wissen.

Wir sagten bereits, dass die Franzosen zu jenen gehören, welche die Entscheidung über Gut und Böse menschlichen Handelns der Vernunft überlassen. Dem möchte ich an dieser Stelle hinzufügen, daß sie alles Widernatürliche verwerfen und des festen Glaubens sind, daß der Fortgang der natürlichen Dinge unaufhaltsam ist, daß die Religionen lediglich dafür gekommen seien, den Menschen anzuleiten, das Gute zu tun und das Gegenteil zu meiden, daß aber die Zivilisation, das Streben der Menschen und ihre fortschreitende Bildung und Verfeinerung am Ende die Religionen ersetzen würden und dass in zivilisierten Ländern politische Dinge wie Dinge des offenbarten Gesetzes gehandhabt würden.

Zu ihren verabscheuenswerten Überzeugungen gehört, daß sie behaupten, der Verstand ihrer Philosophen und Metaphysiker übertreffe den der Propheten. Sie haben viele solcher schändlichen Überzeugungen, etwa wenn manche von ihnen den Rat-schluß Gottes und die Prädestination leugnen, wiewohl doch ein Weisheitsspruch lautet: Verständig ist, wer ans Schicksal glaubt und dennoch in allen Dingen entschlossen zu Werke geht.¹⁰⁸

Was sich oberflächlich wie eine antisäkulare Aussage liest, ist von der Beobachtung bestimmt, dass hier der Mensch sein Maß überschreitet. Es ist eine »Angst« vor Hybris, die sich in *Ṭaḥṭāwīs* Blick hier und an anderen Stellen zeigt; keineswegs eine Angst davor, Moderne und Religion könnten nicht zueinander finden. Hierfür ist

¹⁰⁷ Ebd., S. 113.

¹⁰⁸ Ebd., S. 80 f.

der Wunsch nach Entwicklung und Fortschritt zu dominant. Die Grenze der Kultur ist hier die Grenze des Menschen. Tocquevilles Vorstellung von der Funktion der Religion ist ähnlich:

Was mich betrifft, so bezweifle ich, daß der Mensch jemals eine völlige religiöse Unabhängigkeit und eine vollkommene politische Freiheit ertragen kann; und ich bin geneigt zu denken, dass er, ist er nicht gläubig, hörig werden, und ist er frei, gläubig sein muss.¹⁰⁹

Das Kultursubjekt im Falle *Ṭaḥṭāwīs* ist Produkt einer sensumotorischen Logik. Differenzen sind bedingte und keine abstrakten oder absoluten, die nur ganzheitlich gedacht werden können, wie bei Tocqueville, der den isolierten europäischen Individualismus dem sozialpragmatischen der Amerikaner gegenüberstellt, diese Formen der Individuation dann aber wieder vermittelt, wenn es um die Menschheitsgeschichte geht. Wenn in Reisebeschreibungen der Vergleich Kulturen und Identitäten konstituiert, konzentriert sich der Vergleich bei *Ṭaḥṭāwī* auf den Alltag. Es ist ein Blick, der Wissen und Handlungen nicht symmetrisch, sondern asymmetrisch bindet. *Ṭaḥṭāwīs* Blick auf den Menschen ist kein ganzheitlicher. Er ist ein handlungsbezogener, der Widersprüche oder Unstimmigkeiten nebeneinander bestehen lässt, was Tocqueville aufgrund seiner deduktionistisch-ganzheitlichen Perspektive nicht gelingt.¹¹⁰ Dies zeigt sich eindrücklich in folgenden Reflexionen.

Ich halte den Grundsatz, dass im Bereich der Regierung die Mehrheit eines Volkes das Recht habe, schlechthin alles zu tun, für gottlos und abscheulich, und dennoch leite ich alle Gewalt im Staat aus dem Willen der Mehrheit ab. Widerspreche ich mir selbst?

Es gibt ein allgemeines Gesetz, das nicht bloß von der Mehrheit irgendeines Volkes, sondern von der Mehrheit aller Menschen, wenn nicht aufgestellt, so doch angenommen worden ist. Dieses Gesetz ist die Gerechtigkeit.

Das Recht eines jeden Volkes findet seine Grenze an der Gerechtigkeit.

Eine Nation ist gleichsam ein Geschworenengericht, das die gesamte Menschheit zu vertreten und die Gerechtigkeit, die Gesetz ist, zu verwirklichen hat. [...] ich appelliere lediglich von der Souveränität des Volkes an die Souveränität der Menschheit.¹¹¹

¹⁰⁹ TOCQUEVILLE, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 227 f.

¹¹⁰ Roxanne Euben hält hierzu fest: »It is also because *Democracy in America*, while intellectually and stylistically complex, is univocal rather than multivocal, drawing together observations and ideas from many directions into intersecting lines of inquiry over which Tocqueville claims complete sovereignty.« EUBEN, *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*, S. 124.

¹¹¹ TOCQUEVILLE, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 145.

Tocqueville löst den Widerspruch, indem er auf ein allgemeines Gesetz rekurriert, sich sozusagen einer Ideomotorik bedient, um das Ganze und die Entwicklung der Gesellschaft nicht aus dem Blick zu verlieren. Am Ende seines Reiseberichts bedient er sich gar einer göttlichen Perspektive, um Unstimmiges wieder in etwas Ganzem erklären zu können, das absolute Ziel der Ideomotorik, die panoptische Beobachtung.

Die Gleichheit ist vielleicht weniger erhaben; aber sie ist gerechter, und ihre Gerechtigkeit macht ihre Größe aus und ihre Schönheit.

Ich bemühe mich, mir diese Blickrichtung Gottes anzueignen, und versuche von daher, die menschliche Entwicklung zu betrachten und zu beurteilen.¹¹²

Hierzu liest sich *Ṭaḥṭāwī*s Ende fast wie ein Umkehrschluss:

Auf alle Fälle bitte ich jeden, der Einblick in das vorliegende Buch nimmt, es ganz und sorgfältig zu lesen, auf daß er verstehe, was es sagen will. Denn wer das Buch genau liest, sieht am ehesten, wo seine Mängel liegen. Ich für mein Teil kann mich nur den Worten des Dichters anschließen:

Hier hast du nun was, das auf altem Papiere
ersonnen ein Mann von geringem Vermögen.

Wenn Mangel sich zeigt, solltest Nachsicht du üben,
wo Gott doch verzeihet so viele der Sünden!¹¹³

Gottes Position will und kann *Ṭaḥṭāwī* nicht einnehmen, weil diese Grenze für den Menschen nicht zu überschreiten ist. Auch wenn sich aus der Kontrastierung beider Erzählerpositionen eine mögliche Grundlage für klare kulturelle Differenzen zwischen Okzident und Orient ableiten ließe, ist der Unterschied kein essentieller, sondern ein technischer und bedürfnisorientierter. Tocqueville versucht und bemüht sich, alles Geschehene – gleich wie heterogen – im Vergleich zu seiner Herkunftsgesellschaft aus einer souveränen Perspektive zu beurteilen. Dadurch erhalten wir ein Erklärungsmuster für die amerikanische und die europäische Gesellschaft in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, das man auf alle Lebensbereiche anwenden kann. *Ṭaḥṭāwī* hingegen wechselt die Perspektiven und schafft ein heterogenes, aber auch widersprüchliches Bild der französischen und ägyptischen Gesellschaft. Aus der Lektüre und Analyse von *Ein Muslim entdeckt Europa* ergibt sich ein plastisches Bild, das Verhaltensweisen in bestimmten sozialen Situationen wie Essen, Tanz, Trauer etc. zeigt.

¹¹² Ebd., S. 362.

¹¹³ TAHTAWI, *Ein Muslim entdeckt Europa. Rifāʿa al-Taḥṭāwī. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826–1831*, S. 280.

Trotz dieser Differenz gibt es eine große Schnittmenge und Ähnlichkeiten zwischen beiden Texten, was die Fragen der sozialen Handhabung egoistischer menschlicher Triebe betrifft. Denn für beide ist Aufklärung die Entwicklung menschlicher Verhaltensweisen, die Entwicklung von Kultivierungsformen. Tocqueville und *Tahtāwī* fragen beide danach, wie Egoismus in Gestaltungskraft umgewandelt werden kann, die die soziale Kommunikation fördert, statt ihr zu schaden. Bei Tocqueville ist es die Sozialpragmatik eines aufgeklärten Egoismus und die Bindung der Akteure an Institutionen, bei *Tahtāwī* der Bezug zur *Adab*, die in der Sorge um das Selbst und das Soziale die Grenzen des maßvollen und maßlosen Handelns auslotet.¹¹⁴ Dass es sich bei den genannten Differenzen und Ähnlichkeiten um veränderbare Formen der Kultivierung und Techniken handelt, wird uns dieses Kapitel noch zeigen. Denn an die Stelle der Werbungskraft des Westens und der Offenheit *Tahtāwīs* werden gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts in arabischen und osmanisch-türkischen Reisebeschreibungen nationale und religiöse Konflikte treten, in denen Kultur anders wahrgenommen und beschrieben wird.

Die Fragen der Selbstbestimmung und der Regierbarkeit von Mensch und Gesellschaft sind im Osmanischen Reich im Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert unter Abdülhamid II. ebenso zentral. Es ist die Frage nach der Zivilisierung von Akteur und Gesellschaft in dieser Zeit, die viele Autoren im Osmanischen Reich beschäftigt. Zu den wertvollsten Quellen dieser Reflexion gehören die spätosmanischen Reiseberichte.

Spätosmanische Reiseberichte oder das sensitive Kultursubjekt

Erste osmanische Reiseberichte gehen auf das frühe 15. Jahrhundert zurück.¹¹⁵ Der bekannteste Text ist aus dem 17. Jahrhundert von Evliya Çelebi (1611–1683), der in der Forschung als eine der wichtigsten türkisch-osmanischen Reisebeschreibungen gilt.¹¹⁶ Seine zehnbändige *Seyāhatnāme* erstreckt sich geographisch auf die Stadt und Umgebung Istanbul, die Großstädte Bursa, Izmit und Trabzon des Osmanischen Reiches bis hin zur Krim, auf Sofia, die Habsburger Monarchie, Dalmatien, Kreta und schließlich auf Ägypten. Sein Text verbindet unterschiedliche Wissensbereiche: Stadtbeschreibungen, militärische Entwicklungen, Architektur, Ver-

¹¹⁴ Zugleich sind diese Zivilisierungs- und Kultivierungsansprüche natürlich in beiden Texten auch gouvernementale Strategien: *Tahtāwī* reiste im Auftrag des Khediven *Muhammad Ali* und Tocqueville war entsandt worden, um die Struktur amerikanischer Strafvollzugsanstalten zu analysieren.

¹¹⁵ Vgl. GÖKYAY, »Türkçede Gezi Kitapları«, S. 459.

¹¹⁶ Siehe: ASILTÜRK, *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, S. 22. Siehe auch: GÖKYAY, »Türkçede Gezi Kitapları«, S. 460.

haltensweisen, wirtschaftliche Grundlagen und vieles mehr.¹¹⁷ Im Gegensatz zum voluminösen Reisebericht Çelebi's entstehen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch die sogenannten *Sefāretnāme* (Botschaftsberichte). Diese sind offizielle Berichte osmanischer Gesandter über ihre Reisen ins europäische Ausland, die im Auftrag des Sultan oder der osmanischen Regierung verfasst werden. Formal sind diese Berichte kurz, bestehen aus wenigen Seiten und dienen dem Zweck, politische Dispositionen einzuschätzen.¹¹⁸ Da die politischen Verhältnisse im Vordergrund stehen, beinhalten sie den protokollarischen Empfang des Botschafters im Gastland und die »vom Gastland empfangenen Ehren und Geschenke«.¹¹⁹ Einen der bekanntesten Botschaftsberichte verfasst Kara Mehmed Paşa. Seine *Viyana Sefāretnamesi* (Bericht über eine Botschaft nach Wien) »enthält kurze Informationen über das Zeremoniell der Reise, die Behandlung des osmanischen Botschaftstrosses an den Grenzen, die von der österreichischen Regierung erfahrene Behandlung, die erhaltenen Geschenke, den Bau der Wiener Festungsanlage«.¹²⁰

Ausführlicher sind die Berichte ab dem 18. Jahrhundert. Zu diesen gehört der Bericht des Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, einem gebildeten Osmanen, den Sultan *Ahmed III.* für ein Jahr (1720–1721) nach Frankreich schickt. Wie Bakı Asiltürk und Börte Sagaster zeigen, geht dieser Bericht über eine »einfache« Darstellung von Zeremonien- und politischer Lagebeschreibung hinaus. In seinem Reisetext rücken das soziale, kulturelle Leben, die Architektur und die Technik in den Vordergrund. Besonders ungewöhnlich findet er in Paris – wie auch *Ṭaḥṭāwī* hundert Jahre später – das unbefangene Verhalten der Frauen in der Öffentlichkeit.¹²¹ Ähnlich wie bei *Ṭaḥṭāwī* und den arabisch-islamischen Reiseberichten des Mittelalters spielt auch das Hadith-Motiv der Wissenssuche eine besondere Rolle; allerdings unterscheiden sich die osmanischen Reisebeschreibungen vor allem durch den Erwerb von Wissen zur Wahrung osmanischer Staatsinteressen.¹²²

In der ersten Hälfte nimmt die Zahl der Botschaftsberichte ab und an ihre Stelle tritt eine Konjunktur der *Sefāretnāmes*, die den Beobachtungen von Sozialem und Ökonomischem wieder mehr Raum geben. Dieser narrative Wandel verläuft parallel zur Politik der Neuordnung im Osmanischen Reich (*Tanzimāt* [1839–1878]), mit der eine Annäherung an westliche Lebensformen und politische Ordnungen

¹¹⁷ Siehe: MORDTMANN, »*Ewliyā Çelebi*«, S. 718. Siehe auch: ASILTÜRK, *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, S. 22–24.

¹¹⁸ Vgl. SAGASTER, »Reisender zwischen zwei Kulturen. Cenab Sahabeddin's *Hacc Yolunda*«, S. 163.

¹¹⁹ Ebd., S. 163. Siehe auch: KONUK, »Meine Herren, das nennt man einen Hut [...]«. Kleidungsstrategien osmanischer Reisender in Europa«, S. 79.

¹²⁰ SAGASTER, »Reisender zwischen zwei Kulturen. Cenab Sahabeddin's *Hacc Yolunda*«, S. 163.

¹²¹ Siehe: SAGASTER, »Reisender zwischen zwei Kulturen. Cenab Sahabeddin's *Hacc Yolunda*«, S. 163. Siehe auch: ASILTÜRK, *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*, S. 28–33.

¹²² Siehe: KONUK, »Meine Herren, das nennt man einen Hut [...]«. Kleidungsstrategien osmanischer Reisender in Europa«, S. 79 f. Siehe auch: SAGASTER, »Reisender zwischen zwei Kulturen. Cenab Sahabeddin's *Hacc Yolunda*«, S. 164.

eingeleitet wird. In diesem Zusammenhang steht auch folgende Aussage des Reiseautors *Muṣṭafa Sāmī*: »mein eigentliches Ziel und meine wahre Absicht sind nicht, meine Kenntnisse und meine Beredsamkeit auszubreiten oder zu Ruhm und Ehren zu gelangen, sondern sie bestehen einzig darin, den Menschen meines Landes nützlich zu sein [...]«. ¹²³

Bei diesem Nützlichkeitsaspekt geht es wie bei *Ṭaḥṭāwī* darum, herauszufinden, welche Neuerungen aus dem europäischen Leben, die eigene osmanische Gesellschaft voranbringen könnten. Programmatisch zu einer solchen Form der Reise äußert sich auch der bekannte Literat und Publizist Ahmed Midhat (1844–1912):

We, i. e. the Ottomans, attach rather little significance to travel compared to other nations. Each ship which goes to sea from the countries of Europe and each traveller who thus sets out on a journey tours every part of the world. While they make a trip around the world and include the features of their journeys in brilliant travelogues, we rarely travel properly even in our own country. We really should not be so indifferent towards travelling. The reason is as follows: Europe is progressive with so many inventions and modernized with new laws of civilisation (*kavanin-i cedide-i medeniyet*) and has really amazed the human mind, while the vast Islamic world in fact needs our guidance in matters of progress and innovation. As we [i.e. the Ottomans] are between both, it is our greatest and even sacred duty to take a closer look to the state of civilisation in Europe and the Islamic countries and compare them with one another. ¹²⁴

Die Reise und der Vergleich von Gesellschaften ist für Ahmet Midhat eine gesellschaftspolitische Aufgabe, die das Osmanische Reich aus ihrer Lethargie reißen soll. Neues Wissen muss erlangt werden, um das ökonomische und politische Leben im Osmanischen Reich neu zu ordnen. So ist sein Reisebericht *Avrupa'da bir Cevellan* auch ein pädagogischer Text, der die osmanischen Bürger dazu anleiten will, Sinn und Zweck von Wissen aus Reisen für das Gemeinwohl und die Entwicklung der Gesellschaft zu erkennen. ¹²⁵ »Er maß der Reiseliteratur eine bedeutende Funktion zu und erhob das Reisen, das Verfassen und das Rezipieren von Reiseliteratur zu einer kollektiven osmanischen Pflicht.« ¹²⁶ Aber es ist – so Ahmet Midhat

¹²³ Aus: SAGASTER, »Reisender zwischen zwei Kulturen. Cenab Sahabeddin's *Hacc Yolunda*«, S. 165.

¹²⁴ Aus: HERZOG und MOTIKA, »Orientalism alla Turca. Late 19th / Early 20th century Ottoman Voyages into the Muslim ›outback‹«, S. 142.

¹²⁵ Und die Forschung zeigt, dass die Ansichten Midhats auch viele andere spätosmanische Autoren teilen. Siehe: HERZOG und MOTIKA, »Orientalism alla Turca. Late 19th / Early 20th century Ottoman Voyages into the Muslim ›outback‹«, S. 139–195. Siehe auch: SAGASTER, »Reisender zwischen zwei Kulturen. Cenab Sahabeddin's *Hacc Yolunda*«, S. 159–178. KONUK, »Meine Herren, das nennt man einen Hut [...]«. Kleidungsstrategien osmanischer Reisender in Europa«, S. 73–87.

¹²⁶ KONUK, »Meine Herren, das nennt man einen Hut [...]«. Kleidungsstrategien osmanischer Reisender in Europa«, S. 82. Siehe auch: HERZOG und MOTIKA, »Orientalism alla Turca. Late 19th / Early 20th century Ottoman Voyages into the Muslim ›outback‹«, S. 150.

– nicht einfach, die Neugier für fremdes Wissen und andere Lebens- und Verhaltensweisen beim Osmanen zu wecken, da dieser in »tiefem Schlaf« verharret habe als europäische Gesellschaften große ökonomische und politische Entwicklungen durchlebten.¹²⁷ Um die Neugier auf neues Wissen bei seinen osmanischen Lesern zu wecken, referiert er auf die islamische Reiseliteraturtradition.

[...] intellectual curiosity and the need for variety. Both are satisfied by what he does not hesitate to describe in the words of the traditional rihla literature: wonders and curiosities (acaib ve garaib). [...] The classical relation of the Rihla with the individual search for knowledge *talab al-'ilm* is transformed by Ahmet Midhat into a collective Ottoman duty.¹²⁸

Von Neugier auf die Verhaltensweisen und Lebensformen der Europäer geprägt ist die Reisebeschreibung der osmanischen Autorin Zeynep Hanım. Der konzentrierte Blick auf europäische Umgangsformen und Kleiderordnungen spielt in ihrem bedeutenden, auf Englisch verfassten Reisebericht *A Turkish 's European Impressions* eine zentrale Rolle. Im Jahre 1906 flieht sie mit ihrer Schwester aus dem Harem in Istanbul, mit dem Ziel, ein freies Leben in Frankreich zu führen, dem Land, das der fortschrittlich orientierten osmanischen Elite seit Mitte des 19. Jahrhunderts als Zivilisationsvorbild gilt und »aus dem ihr zum Islam konvertierter Großvater Comte de Châteauneuf« stammt.¹²⁹ Neben dieser individuellen Motivation schreibt sie ähnlich wie *Ṭaḥṭāwī* und Ahmet Midhat Efendi, dass das eigentliche Ziel ihrer Reise die »Erweckung« oder »Erhebung« (*nahḍa*) der eigenen Kultur aus der Stagnation und kollektiven Resignation sei.

Unlike our grandmothers, who accepted without criticism their »written fate«, we analysed our life, and discovered nothing but injustice and cruel, unnecessary sorrow. Resignation and culture cannot go together. Resignation has been the ruin of our country.¹³⁰

An den *Turkish Embassy Letters* der englischen Autorin und Erfinderin Lady Mary Wortley Montague (1689–1762) orientiert sich Zeynep Hanım beim Verfassen ihres Reiseberichts. »Zeynep Hanım wählt wie Montague die Briefform für das Aufzeichnen ihrer Reisererfahrungen zur späteren Veröffentlichung.«¹³¹ Adressat ih-

¹²⁷ Vgl. SAGASTER, »Reisender zwischen zwei Kulturen. Cenab Sahabeddin's *Hacc Yolunda*«, S. 166 f.

¹²⁸ HERZOG und MOTIKA, »Orientalism alla Turca. Late 19th / Early 20th century Ottoman Voyages into the Muslim ›outback‹«, S. 150.

¹²⁹ KONUK, »Meine Herren, das nennt man einen Hut [...]«. Kleidungsstrategien osmanischer Reisender in Europa«, S. 73.

¹³⁰ HANOUM, *A Turkish Woman's European Impressions*, S. 41.

¹³¹ KONUK, »Meine Herren, das nennt man einen Hut [...]«. Kleidungsstrategien osmanischer Reisender in Europa«, S. 74.

rer Briefe ist Grace Ellison, eine damals bekannte Journalistin und Reiseautorin, die 1913 unter dem Titel *A Turkish 's European Impressions* die englischsprachigen Briefe herausgibt.¹³² Schon kurz nach ihrer Ankunft in Europa heißt es in einem Brief aus der Schweiz:

One thing to which I never seem to accustom myself is my hat. It is always falling off. Sometimes, too, I forget that I am wearing a hat and lean back in my chair; and what an absurd fashion – to lunch in a hat! Still, hats seem to play a very important role in Western life. Guess how many I possess at present – twenty.

I cannot tell whom I have to thank, since the parcels come anonymously, but several kind friends, hearing of our escape, have had the thoughtfulness and the same original idea of providing us with hats. Hardly a day passes but someone sends us a hat; it is curious, but charming all the same. Do they think we are too shy to order hats for ourselves, and are still wandering about Switzerland in our *tscharschafs*?¹³³

Im Unterschied zu den Ausführungen von Lady Mary Wortley Montagu, die auf die Bequemlichkeit der Kleider aufmerksam macht, stellen Zeyneb Hanıms Beschreibungen einen Konflikt dar.¹³⁴

Zeyneb Hanıms Unbehagen ist vor dem Hintergrund der Okzidentalierungsmaßnahmen des Osmanischen Reiches zu erklären. Als Angehörige einer osmanischen Elite war sie an das Tragen europäischer Kleidung gewöhnt. An dem Hut allerdings, der den Schleier ersetzt, manifestiert sich zumindest auf der äußerlichen Ebene die vollkommene ›Europäisierung‹ der Osmanin.¹³⁵

Allerdings stellt sie die Frage nach ihrer kulturellen Identität erst in ihrem letzten Brief, den sie nach sechsjährigem Aufenthalt – von 1906 bis 1912 – an Grace Ellison sendet. In den ersten Jahren ihres Aufenthalts konzentrieren sich ihre Beschreibungen europäischer Kultur und Verhaltensweisen auf die performative, sensitive Ebene. Fragen nach kultureller Identifikation, die für die Logik einer allgemeinen Identität steht, dominieren das Ende ihres Textes. Erst da beantwortet sie die Frage, welches Kleidungsstück besser zu ihr passt oder ihre kulturelle Identität am besten repräsentiert, der europäische Hut oder das osmanisch-türkische *Tscharschaff* (tr. Çarşaf), welches die türkische Form des iranischen Tschador (Totalverschleierung) ist und besonders in der Regentenzeit von Abdülhamid II. im Osmanischen Reich getragen wurde.

¹³² Vgl. ebd., S. 74.

¹³³ HANOUM, *A Turkish Woman's European Impressions*, S. 66.

¹³⁴ Vgl. KONUK, »Meine Herren, das nennt man einen Hut [...]«. Kleidungsstrategien osmanischer Reisender in Europa«, S. 75.

¹³⁵ Ebd., S. 76.

Den Zweck ihrer Reise nennt sie – wie *Taha Husayn* – in einem Dialog mit einer Europäerin erst am Ende ihres Aufenthalts.

›But do you know why I travel so much?‹ at last I had the opportunity of asking her.
›Like Diogenes who tried to find a man, I have been trying to find a free woman, but have not been successful.‹ I do not think she understood in the least what I meant.¹³⁶

In ihren einleitenden Worten macht die Herausgeberin Ellison auf diese erfolgreiche Suche aufmerksam. Zeynep Hanım äußert in ihren Briefen die Ernüchterung über das unfreie private Leben im Osmanischen Reich, doch scheint ihr auch das europäische Leben wenig nachahmenswert.¹³⁷

Zu Beginn ihres Reisetextes beschreibt Zeynep Hanım, wie die Lektüre in Kindheit und Jugend ihren Wunsch und ihr Verlangen nach Freiheit anbahnen. Sie erwähnt, neben dem Koran und der Bibel, *Geschichten aus Tausendundeiner Nacht* und zahlreiche westeuropäische Romane, die die osmanischen Mädchen und Frauen der Oberschicht regelrecht verschlingen.

[...] we Turkish women read a great deal of foreign literature, and this does not tend to make us any more satisfied with our lot. Amongst my favourite English books were Beatrice Harraden's *Ships that pass in the Night*, passages of which I know by heart, and Lady Montagu's *Letters*. Over and over again, and always with fresh interest, I read those charming and clever letters. Although they are letters of another century, there is nothing in them to shock or surprise a Turkish woman of today in their criticism of our life.¹³⁸

Überhaupt beschreibt Zeynep Hanım, wie der Bildungsdiskurs unter den osmanischen Frauen, die »have so much leisure for study«, sehr stark von der westeuropäischen Romanliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts geprägt ist.¹³⁹ Im Gegensatz hierzu konstatiert sie: Westeuropäer haben kaum Wissen über die osmanisch-türkische Literatur und Lebensweise, außer ihrem Vorurteil, dass alle osmanischen Frauen Analphabeten sind und eines »public letter-writer« bedürfen, um ihre Wünsche und Interessen auszudrücken.¹⁴⁰ In diesem Zusammenhang geht sie auf den Begriff des Harems ein, der bei den Europäern – so Zeynep Hanım – nichts anderes auslöst als sexuelle und repressive Konnotationen. »I know even you are longing to make the acquaintance of a harem, where there is more than one wife, but today the number of these establishments can be counted on five fingers.«¹⁴¹ Auch

¹³⁶ HANOUM, *A Turkish Woman's European Impressions*, S. 200.

¹³⁷ Ebd., S. XV.

¹³⁸ Ebd., S. 38.

¹³⁹ Ebd., S. 39.

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 39.

¹⁴¹ Ebd., S. 39.

Grace Ellison begegnet diesem Vorurteil, indem sie den Briefen eine angemessene Definition des Harems voranstellt.

The word harem comes from the Arabic ›Maharem‹, which means a collection of wives; it is simply applied to those rooms in a Turkish house exclusively reserved for the use of the women. Only a blood relation may come there to visit the lady of the house, and in many cases even cousins are not admitted.¹⁴²

Dennoch steht für Zeynep Hanım zu Beginn ihrer Reise noch kein Kulturvergleich an; vielmehr beobachtet und beschreibt sie alles ihr Fremde und Eigenartige in Westeuropa. Diesen Blick auf den Anderen, den Exoten und Fremden, beschreibt sie als reziprok. Beobachtet von »persons by whom you are treated as a spectacle, a living spectacle, whose adventures will be retailed in a certain lady's boudoir to make her ›five o'clock‹ less dull«. ¹⁴³

Parallel dazu beschreibt sie die ihr unerträgliche Situation im Osmanischen Reich zur Zeit des Regimes von Abdülhamid II. (1876–1908), die sie primär für ihr unterdrücktes Leben verantwortlich macht – und nicht die Religion. Ihre Schilderungen sind im ersten Drittel des Textes von einer universellen Vorstellung von Freiheit bestimmt.

In ihren Augen ist ein Großteil der osmanischen Frauen der Oberschicht vom Freiheitsgedanken durchdrungen, die sich aus der Lektüre westeuropäischer Literaturen speist. Das Anliegen der osmanischen Frau ist ein rebellisches, das sich gegen ein resignatives Verhalten der Elterngeneration auflehnt und diese Auflehnung, sie nennt es auch »das eigene Leben analysieren«, wird mit dem Begriff der Kultur verknüpft.

Unlike our grandmothers, who accepted without criticism their ›written fate‹, we analysed our life, and discovered nothing but injustice and cruel, unnecessary sorrow. Resignation and culture cannot go together. Resignation has been the ruin of our country.¹⁴⁴

Ihre Form der Rebellion ist die Flucht mit der Schwester nach Europa, um dort das zu finden, was sie sich bedingt durch die hamidische Repression und Lektüre in den Kopf gesetzt hat, die freie Frau. So hat ihre Reise zunächst eine ganz existentielle Grundlage. Ihre ersten Eindrücke in Frankreich beschreibt sie als ein »impression of free«. »What I would like to describe to you is the sensation of intense joy I felt as I stood for the first time before a window wide open that had neither lattice-work nor iron bars.« ¹⁴⁵

¹⁴² Ebd., S. XVII.

¹⁴³ Ebd., S. 52.

¹⁴⁴ Ebd., S. 41.

¹⁴⁵ Ebd., S. 53.

Nach ihrem ersten Aufenthalt in Paris weicht dieser Freiheitsdiskurs einem zunächst sensumotorisch ausgerichteten Kulturvergleich. Von der europäischen Kunst – insbesondere von den Skulpturen und Plastiken Auguste Rodins, den sie in seinem Atelier besucht –, beeindruckt, spielt diese in ihren Beobachtungen eine zentrale Rolle, wenngleich Rodins Werke sie zugleich verwundern wie befremden. Nach einwöchigem Aufenthalt in Frankreich begeben sich die Schwestern auf eine Alpentour und kommen dort mit der westeuropäischen Oberschicht in Kontakt. Dabei fällt Zeynep Hanım das »unnatürliche« immerwährende und ziellose Beschäftigtsein der Touristen auf.

Every morning the people here row on the lake, or play tennis – tennis being one of their favourite forms of amusement. I watch them with interest, yet even were I able I should not indulge in this unfeminine sport. [...] And yet after tennis these people do not rest – on they go, walking and climbing; and what is the use of it all? – they only come back and eat four persons' share of lunch. At meal-time, the conversation is tennis and climbing, and climbing and tennis; and again I say, I cannot understand why they employ all this muscular force to no higher end than to give themselves an unnatural appetite.¹⁴⁶

Befremdung löst ebenfalls die Schilderung eines Mannes aus, dessen Bergtour beinahe tödlich geendet war. Auf Zeynep Hanıms Frage, ob er mit dieser gefährlichen Aktion seinem Freund habe das Leben retten können, erwidert dieser, welchen Freund sie denn meine, er habe diese Tour alleine und zum Vergnügen gemacht. Zeynep Hanım ist irritiert.

He spoke of this as if it were something of which to be proud, and his oft-repeated encounters with death he said, only whetted his appetite for more. Was life then of so little value to this man that he could risk it so easily?¹⁴⁷

Im Versuch diese »curious existence« zu verstehen, vergleicht sie es mit dem Leben im osmanischen Reich, »and the more I think the more am I astonished.«¹⁴⁸ Letztlich kulminieren alle ihre Beobachtungen in der Frage, ob es sich in Europa wirklich um ein glückliches Leben handle:

What I should like to ask these people, if I dared, is, are they really satisfied with their lot, or are they only pretending to be happy, as we in Turkey pretended to be happy? Are they not tired of flirting and enjoying themselves so uselessly?¹⁴⁹

¹⁴⁶ Ebd., S. 66 f.

¹⁴⁷ Ebd., S. 68.

¹⁴⁸ Ebd., S. 68.

¹⁴⁹ Ebd., S. 68 f.

Die imaginierte westeuropäische Welt bekommt hier ihre ersten Risse. Wenngleich sie weiterhin von der europäischen Kunst beeindruckt ist, befremden sie zunehmend die sinnlosen und dabei doch disziplinierten Freizeitaktivitäten der Europäer.

Ihr Bericht beschränkt sich im weiteren Verlauf nicht nur auf ihre Reisezeit zwischen 1906 und 1912, sondern bezieht ihre Kindheit und ihr Leben im Osmanischen Reich mit ein. Ihrer Erziehung in der Kindheit kommt dabei eine besondere Rolle zu. Interessant ist, dass sie ihre Verschleierung, die im Osmanischen Reich zu Beginn der Pubertät erfolgt, nicht mit ihren eigenen Erinnerungen wiedergibt, sondern mit denen ihrer Schwester Melek im Kapitel *Goodbye to Youth – Taking the Veil*. Dass sie diesen lebensweltlichen und biographischen Einschnitt mit den Erinnerungen ihrer Schwester beschreibt, ist bemerkenswert, da die Verschleierung in den meisten Autobiographien weiblicher Autoren eine entscheidende Episode und den Anfang patriarchalischer Unterdrückung darstellt und zugleich auch die eigene Form der Intimität thematisiert.

Über ihre ernüchternden Erlebnisse hinaus schildert Zeynep Hanım immer wieder, welchen Einfluss die europäische Mode und Literatur auf den osmanischen Hof und auf die Mittelschicht im Reich hatte. Was die Literatur betrifft, sind es »even *risqué* books [...]. They had an indigestion of reading, and no one was there to cure them«. ¹⁵⁰ Vor allem für die Mädchen und Frauen bringt die Zeit Abdülhamids, trotz seiner totalitären Ausrichtung, einen Wandel im Bereich der Bildung. Von der Angst durchdrungen, das Osmanische Reich steuere seinem Ende entgegen, erließ der Sultan Reformen.

Before the fact that their country was in danger, they understood their duty. From odalisques (Slaves) (sic!) they became mothers and wives determined to give their children the education they themselves had so badly needed. The new monarch then endowed the Ottoman Empire with schools for little girls. [...] This was the first step that Turkish women had made towards their evolution. ¹⁵¹

Ähnlich wie die türkische Autorin Halide Edip beginnt Zeynep Hanım mit zehn Jahren Englisch, Französisch, Arabisch und Persisch zu lernen. Zugleich erwähnt sie die Bedeutung musikalischer Erziehung. ¹⁵² Was ihre Lektüre betrifft, macht sie eine bemerkenswerte Aussage: Ihre intensive Lektüre habe ihr jegliche Freude genommen, da die Vorstellung von Freiheit ihre Lebenssituation abwerte. ¹⁵³

›Grandmother,‹ I asked her, ›is it our fault if we are unhappy? We have read so many books which have shown us the ugly side of our life in comparison with the lives of the

¹⁵⁰ Ebd., S. 98.

¹⁵¹ Ebd., S. 101.

¹⁵² Ebd., S. 122.

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 100.

women of the West. We are young. We long for just a little joy; and, grandmother, I added slowly, and with emphasis, ›we want to be free, to find it ourselves.‹¹⁵⁴

Was hier als Vergleich artikuliert wird, konstituiert nicht eine kulturelle Differenz, die die eigene und die andere Seite essentialisiert. Vielmehr wird hier die noch existentielle Frage nach Freiheit thematisiert. Dieser Freiheitdiskurs bestimmt das erste Drittel dieser Reisebeschreibung. Der Kollektiv-Wunsch nach Freiheit, angeregt von westlicher Literatur, ist mit Westeuropa verbunden. Ihre Illusion jedoch zerbricht.

I have always wondered the eagerness with which the society ladies here seize the paper. Now I understand – it is to see whether their names are included amongst people ›who are smart. What a morbid taste, to want to see one’s name in a newspaper! [...] That there are people in England who are interested in knowing who is staying at a Swiss Hotel, the guests they receive, and the clothes they wear, is an unpleasant discovery for me. I thought English people were more intelligent. One of the reasons for which we left Turkey was, that we could no longer bear the degrading supervision of the Sultan’s spies. But is it not almost the same here? Here, too, there are detectives of a kind! Alas! Alas! there is no privacy inside or outside Turkey.‹¹⁵⁵

Die Romanfiguren, mit denen sie sich identifiziert, weil sie die Ebene der Freiheit und Intimität miteinander verbinden, findet sie im westeuropäischen Alltagsleben der bürgerlichen Schicht kaum. Auf der Suche nach Gemeinsamkeiten fallen ihr nun zwischen osmanischem und westeuropäischem Alltagsleben immer mehr Differenzen auf. Im Austausch mit ihrer Freundin Grace Ellison vermerkt sie:

You cannot know how this simple black veil, which covers our faces, can completely change the whole conditions of the life of a nation. What is there in common between you and us? ›The heart‹, you will say. But is the heart the same in the East as in the West? And what a difference there is between our *method of seeing things*, even of great importance. Ambition with us does not seek the same ends; pride with us is wounded by such a different class of actions; and individuality in the East seeks other gratifications than it does in the West.‹¹⁵⁶

Es sind letztlich diese dialogisch strukturierten Reflexionen, die einen anfangs existentiellen, an Praktiken orientierten Kulturvergleich durch einen essentialistischen ersetzen. Die anfängliche Suche nach Freiheit, die durch Beobachtungen westeuropäischer Kunst, Kultur und Beobachtungen des Alltags gebrochen wird, führt

¹⁵⁴ Ebd., S. 121.

¹⁵⁵ Ebd., S. 108 f.

¹⁵⁶ Ebd., S. 119.

zu kultureller Identifikation. Zeynep Hanım beginnt, die osmanische Gesellschaft identitätslogisch zu bestimmen.¹⁵⁷

Die Grenzen, die sie nun zwischen den Kulturen zieht, sind die des Anderen und des Eigenen, die sie von einem bestimmten codierten Blick («our method of seeing things»), von einer anderen Emotionalität («Heart») und letztlich von einer anderen Individualität sprechen lassen. Hierin ähneln ihre Aussagen denen Tocquevilles. Allerdings wird ihre Beobachtung auch von einer sozialpragmatischen Diktion bestimmt, die an *Ṭaḥṭāwī* erinnert. Sie bemerkt gegenüber Grace Ellsion, wie sehr die Tatsache ein *Tscharschaff* zu tragen, »the whole conditions of the life of a nation« bestimme. Bedingt durch den Wechsel von einem Diskurs des Fremden zu einem Diskurs des Anderen hält sie fest, »[...] I told you that it was from studying the customs of Western Europe that I was beginning to better understand the land I had left.«¹⁵⁸ Waren der Westeuropäer und die Westeuropäerin zunächst Exoten, deren immerwährendes Beschäftigtsein kaum menschlich anmuten, so entwickeln sie sich in Zeynep Hanıms Text allmählich zum kulturell Anderen, der dem osmanisch-türkischen Kultursubjekt gegenübersteht.

How would it be possible for ›snobbery‹ to exist in a country where there is no society, and where the ideal of democracy is so admirably understood; where the poor do not envy the rich, the servant respects his master, and the humble do not crave for the position of Grand Vizier? I said there were ambitious people in my country, yes; but they are still more fatalists. [...] It is only since I have seen other Governments and other peoples that I can fully realise the passionate fatalism of the Turks.¹⁵⁹

So beginnt sie mit einer Logik der Trennung, osmanische Kultur und Mentalität zu identifizieren.

The foundation of our character is joyous, persistently joyous, since neither the monoton of our existence, nor the tragedy of the Hamidian regime, nor the lamentable circumstances of our life have been able to utterly crush laughter out of life.¹⁶⁰

Interessant ist, dass Zeynep Hanıms Thematisierung kultureller Differenzen bzw. unterschiedlicher Kultursubjekte sich durchweg aus einer Sensumotorik ableitet. Wie im Falle der Reisebeschreibung des Ägypters *Rifāʿ at-Ṭaḥṭāwī* konzentrieren sich die Beschreibungen auf die performative Ebene, die – und darin wiederum

¹⁵⁷ Essentialisierungen generieren die Vorstellung eines Wesenskerns, der den Charakter eines Menschen, einer Gesellschaft oder einer Epoche unverrückbar bestimmt. Sie hierzu die Einleitung des Buches.

¹⁵⁸ HANOUM, *A Turkish Woman's European Impressions*, S. 117.

¹⁵⁹ Ebd., S. 119 f.

¹⁶⁰ Ebd., S. 117.

besteht der Unterschied zu *Taḥṭāwī* – eine Kulturalisierung und narrative Konstituierung des Eigenen befördern. Diese Form der Kulturalisierung hängt eng mit der veränderten politisch-historischen Lage zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert zusammen.¹⁶¹

Mit Beginn des 20. Jahrhunderts treten die Europäer verstärkt als Kolonisatoren auf, die vor allem die arabischen Protektorate des Osmanischen Reichs im Visier haben.¹⁶² Auch wenn die Kategorie der Repräsentation in *Turkish Woman's European Impressions* zur Konstituierung kultureller Differenzen verstärkt auftritt, dominieren in diesem Text – ebenso wie bei *Taḥṭāwī* vom moralisch-ethischen *Adab*-Konzept getragen – sensumotorische Beschreibungen. In ihren Augen überschreiten die Europäer zu oft die menschlichen Grenzen. Grenzenlos findet sie ihr Verlangen nach öffentlicher Anerkennung, ihr immerwährendes Beschäftigtsein und die öffentliche Thematisierung des Intimen. Maßlosigkeit ist für sie der Begriff, der einem »adabgemäßen« Verhalten gegenübersteht. Vergleichbar mit *Taḥṭāwī* Text dominiert eine ethische Leitunterscheidung maßvoll/maßlos. Die Kunst bleibt von dieser Gesellschaftskritik zunächst verschont; im Gegensatz zu Tocquevilles Beschreibungen des amerikanischen Literatur- und Kunsttreibens, das nach seiner Ansicht kaum geniale Kunst hervorbringen könne, da diese, wie alles in der amerikanischen Gesellschaft, an den sozialpragmatischen Code gebunden sei und die geistige Freiheit nicht kenne.¹⁶³ Nach dem Besuch einer Wagner-Oper in Monte Carlo konstatiert Zeynep Hanım:

From my first beautiful impression of music I came to look upon that most degrading spectacle of your Western civilisation – I mean gambling. I had never realised till now that collective robbery could be so shameful! That a poor, unintelligent, characterless being can come to Monte Carlo, ruin himself and his family, and kill himself without

¹⁶¹ Wenn von Anfang bis Mitte des 19. Jahrhunderts großes Interesse an Europa und Reformoffenheit im Osmanischen Reich und in Ägypten vorherrschen, führen ab 1856 zunehmende wirtschaftliche und kulturelle Interaktionen zwischen Orient und Okzident mitunter aus kolonialistischen Motiven zu einem im positiven wie im negativen Sinne äußerst spannungsvollen Verhältnis. Denn um die Jahrhundertwende (1882–1910) stehen viele islamisch geprägte Regionen »unter der direkten militärischen und politischen Kontrolle Europas«. In dieser Zeit entstehen, beispielsweise mit der Bewegung der Jungtürken oder durch den Urabi-Aufstand, neue politische Ordnungsvorstellungen, »türkische und arabische Nationalgedanken bilden sich heraus«. Als Gegenreaktionen zum europäischen Kolonialismus ist die Phase »durch den Aufbruch zur Selbstbehauptung gekennzeichnet«. TWORUSCHKA, »Islam im 19. Jahrhundert«, S. 409.

¹⁶² Siehe: KRÄMER, »Die arabische Welt im 20. Jahrhundert«, S. 442 f. Siehe auch: SCHÖLCH, »Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800–1914«, S. 417–431. HOURANI, »Die europäischen Imperien und die herrschenden Eliten«.

¹⁶³ »Wenn Amerika noch keine großen Schriftsteller hervorgebracht hat, so dürfen wir die Ursache nirgendwo sonst suchen; es gibt kein literarisches Genie ohne geistige Freiheit, und geistige Freiheit ist in Amerika unbekannt.« TOCQUEVILLE, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 153.

anyone taking the trouble to pity him a little or have him treated like a sick man, is to me incomprehensible.¹⁶⁴

Ebenso irritiert ist sie über die lebensgefährlichen Sportarten in einer Gesellschaft, die keine angemessene Kommunikation über den Tod führt. Beispiele dafür findet sie in den Friedhöfen und bei den Begräbniszeremonien, die sie in Paris besucht. Das westeuropäische Verhältnis zum Tod ist für sie von Ablehnung und Angst geprägt. Im Vergleich dazu schildert sie, dass Spaziergänge zu Friedhöfen im Osmanischen Reich zum Alltag gehören und positiv besetzt sind.

Ihre Vergleiche zwischen Orient und Okzident problematisieren alsbald auch stärker die Ebene der Kunst und Kultur. Bei einem Theaterbesuch schreibt sie:

When I heard the voice of Oedipus it reminded me of the night watchers in my own country giving the fire alarm, and all those Turks who have heard it are of the same opinion. As I left the theatre tired out, I said myself, ›Surely it is not possible that this is the idea the Greeks had of Dramatic Art. What a difference to the theatre I had known in Turkey!‹¹⁶⁵

Im Gegenzug schreibt sie zum osmanischen Theater:

That was a dear little theatre, the theatre of my childhood. Primitive though it was, it was very near to me as I listened to the piercing cries of alarm sent out by Oedipus. Would they not, these rustic actors of the Chalcedonian valley, I wonder, have given a truer and better interpretation of the plays of Sophocles?¹⁶⁶

Für Zeynep Hanım überschreiten die neueren westlichen Interpretationen klassischer Werke das Maß des angemessenen Verhaltens. Ihre Beschreibungen des Pariser Theaterstücks lassen vermuten, dass sie es als zu hysterisch empfindet. Ihre Assoziationen zum unbändigen Geschrei des Ödipus sind interessant: Sie verbindet damit keine unendliche Qual eines Individuums, sondern eine Feuerwarnung für eine ganze Stadt.

Auch wenn Kritik und Emanzipation den Überlegungen Zeynep Hanıms keineswegs fremd sind, verortet sie die Grenzüberschreitung anders. Ihr primäres Anliegen ist es, der hamidischen Repression zu entkommen und öffentlich und demokratisch wirken zu können. Ihr Emanzipationsdiskurs beinhaltet einen moralisch-ethischen Code (*Edeb*), der mit den Auswüchsen des westeuropäischen Diskurses nicht übereinkommt, besonders im Blick auf Privatheit, Medien und Öffentlichkeit.

¹⁶⁴ HANOUM, *A Turkish Woman's European Impressions*, S. 149.

¹⁶⁵ Ebd., S. 162.

¹⁶⁶ Ebd., S. 163.

During the time I lived away yonder and suffered from a total absence of liberty, I imagined that Europe respected the happiness and the misfortunes of individuals. How horrible it is to find in the daily papers the names of people mercilessly branded by their fellow-men for having committed no other fault than that of trying to be less unhappy, for having the madness to wish to repair their wrecked existence. To publish the reports of the evidence, the sordid gossip of menials, the calumnies, the stolen letters, written under such different circumstances, in moments of happiness, in absolute confidence, or extreme mental agony, in which woman has laid her soul bare, is loathsome. Is it not worse than perjury to exact from friend's lips what he only knows in confidence? Poor imprudent beings! They have had their moments of sincerity: for this your sad civilisation of the West makes them pay with the rest of their broken lives.¹⁶⁷

Daher muss auch ihr eigenes emphatisches Anliegen, die freie Frau, den FREIEN Menschen zu finden, sich der ernüchternden Beobachtung beugen. Das westeuropäische freie Leben ist mit einem adabgemäßen Verhalten nicht in Übereinstimmung zu bringen, da es in ihren Augen eine Ausgrenzung aus dem sozialen Leben impliziert.

The woman I have met here, seem to have been striving all their lives to get away from everything – home, family, social conventions. They want the right to live alone, to travel as they like, to be responsible for their own lives. Yet when their ambition is realised, the only harvest they reap after a youth of struggle is that of disenchantment. Yet I ask myself, is a lonely old age worth a youth of effort? Have they not confused individual liberty, which is the right to live as one pleases, with true liberty, which to my Oriental mind is the right to choose one's own joys and forbearances?¹⁶⁸

Zeynep Hanıms Begriff von Freiheit und Individualität impliziert nicht das Modell der Trennung, wie ich es im Theorieteil für den westeuropäischen Autobiographiediskurs ausformuliert habe: Ein ausgeprägter Individualismus liegt in einer Gesellschaft nur dann vor, wenn der einzelne sich außerhalb der anderen fühlt, sich von ihnen abgrenzt und geradezu gegen sie existiert. Nur in solch einer Gesellschaft können Autobiographien nach GUSDORF geschrieben werden. Alles andere ist dann eine unbestimmte Masse, ein unbestimmter Körper, ein »undifferenzierter Abgrund«. Diesen unbestimmten Körper jedoch, jenseits der Introspektion, konnten wir in den bislang analysierten Autobiographien und Reisebeschreibungen nicht festmachen. Im Gegenteil begegnen wir in Zeynep Hanıms Text einer besonderen Ausdifferenzierung zwischen den Modellen der Subjektkulturen und des Kultursubjekts.

¹⁶⁷ Ebd., S. 209 f.

¹⁶⁸ Ebd., S. 204.

Die anfängliche Kritik an ihrer eigenen Herkunftsgesellschaft verweist auf ein Subjektmodell der Problematisierung, das sie als das »Leben analysieren« bezeichnet: was kann gesagt, gesehen und gesprochen werden unter bestimmenden historischen und sozialen Formationen. Jedoch geht diese Problematisierung im weiteren Verlauf des Textes zu einem Modell des osmanischen Kultursubjekts über, das sensumotorisch konstituiert ist. Denn am Ende wird der Europäer von ihr weder als Fremder oder als Anderer, vielmehr als Primitiver, nicht zu den Menschen gehöriger wahrgenommen.

If our Oriental countries must one day become like these countries of the West, if they too must inherit all the vices, with which this civilisation is riddled through and through, then let them perish now. If civilisation does not teach each individual the great and supreme quality of pity, then what use is it? What difference is there, please tell me, between the citizens of Paris and the carnivorous inhabitants of Darkest Africa? We Orientals imagine the word civilisation is synonym of many qualities, and I, like others, believed it. Is it possible to be so primitive?¹⁶⁹

Ebenso mangelt es ihnen an Großzügigkeit und sozialem Einfühlungsvermögen. Diese Eigenschaften der Europäer werden einzig und allein durch ihre Praktiken erklärt, die nun im Diskurs des Anderen und nicht mehr im Diskurs des Fremden und Eigenartigen als nicht nachahmungswürdig erscheinen. Und hier zeigt sich schließlich der Unterschied zu *Ṭaḥṭāwīs* Text. Wenn in seinen Beobachtungen ein Nebeneinander von Widersprüchen möglich ist, sich Franzosen und Ägypter manchmal ähneln und manchmal unterscheiden, dominiert bei Zeynep Hanım am Ende ihres Textes eine schließende Bewegung, die die Kulturen voneinander trennt.

[...] it is in the west that I have learned to appreciate my country. Here I have studied its origin, its history (and I still know only too little of it), but I shall take away with me very serious knowledge about Turkey.

So kehrt sich eines ihrer Hauptmotive der Reise, das bessere gesellschaftliche und private Leben zu finden, in sein Gegenteil. Und sie rät jeder osmanischen Frau und überhaupt der osmanischen Gesellschaft davon ab, dem europäischen Leben nachzueifern.¹⁷⁰ Dies beinhaltet auch eine Rückkehr zur osmanischen Volks- und Kunstliteratur, die sie mit den Begriffen der Weisheit und Ruhe in Verbindung bringt. Die westeuropäische Gesellschaft wird gegen Ende ihres autobiographischen Reisetextes gänzlich als eine nervöse und in ihren sozialen Handlungen über ihre Grenzen hinaus agierende Kultur beschrieben. Zwar finden wir auch in *Ṭaḥṭāwīs* Text einen ähnlichen Hybris-Vorwurf, jedoch bleibt dieser auf den Anspruch der

¹⁶⁹ Ebd., S. 227.

¹⁷⁰ Vgl. ebd., S. 230.

Wissenschaft beschränkt. Bei Zeyneb Hanım geht es um die ganze Kultur. Nur referiert diese Form der Schließung und Trennung nicht auf ein inneres Gesetz, sondern auf soziale, performative Handlungen. Hierbei ist wiederum die Unterscheidung maßvoll/maßlos die wirkmächtige Leitunterscheidung, die nun durch den Diskurs des Anderen auf alle Bereiche des Gesellschaftlichen ausgeweitet wird.

Diesen Prozess verbindet Zeynep Hanım am Ende mit einem Bericht zum Krieg der Italiener gegen die Türken in Nordafrika im Jahre 1912. So führen die letzten beiden Kapitel *In the Enemy's Land* und *The end of the Dream* den Konflikt zwischen den Kulturen und ihre persönliche Enttäuschung über Europa zusammen. Plastisch führt sie in ihren letzten Briefen die Figur eines alten Onkels ein, der im Krimkrieg auf Seiten des Osmanischen Reiches als Soldat gekämpft hat.

What a lot I shall have to tell this dear old uncle! How well we shall understand each other now, how happy he will be to see that I have understood him! We shall speak in that language which I need to speak again after six long years. Loving the East to fanaticism as I do, to me it stands for all that glorious past which the younger generation should appreciate but not blame, all the past with which I find myself so united. I will tell this dear old uncle (and indeed am I not as old and experienced as he?) that I love my country today as I never loved it before, and if only I may be able to prove this I shall ask nothing more of life.¹⁷¹

Hinter der entflammten Vaterlandsliebe verbirgt sich ihre Ernüchterung: »*Désenchantée* I left Turkey, *désenchantée* I have left Europe.«¹⁷² Im Unterschied zu *Ṭaḥṭawī* geht es am Ende der Reisebeschreibung von Zeyneb Hanım um ein osmanisches Kultursubjekt. Zeyneb Hanım entwickelt im Laufe ihres Aufenthalts eine Beobachtungslogik, die – wie bei Tocqueville – in alltäglichen Phänomenen kulturelle Gesetzmäßigkeiten »im Kleinen wie im Großen« verortet. Diese deduktionistische Logik eines ganzheitlichen Kulturmodells ist in *Turkish Woman's European Impressions* Ergebnis der Leitunterscheidung maßvolles/maßloses Handeln. Eine Form der Kulturalisierung, die sich aus dem *Adab*-Konzept ableitet. Nur durch diesen impliziten *Adab*-Diskurs lässt sich erklären, warum die Europäer am Ende von Zeynep Hanıms Text als amoralische Primitive beschrieben werden und nicht als das kulturell Andere. Wenn im Mittelteil des Textes der Europäer vom interessanten Fremden zu einem kulturell Anderen stilisiert wird, dominiert gegen Ende das Bild von einem Europäer, das zwar fremdartig anmutet, jedoch jegliche positive Konnotationen des Wunderbaren und Überraschenden verloren hat.

Sie habe den kulturellen Code Europas erkannt, notiert Zeynep Hanım. Es gehe im Westen darum, im Sozialen wie im Medialen und im Politischen das Ich in

¹⁷¹ Ebd., S. 244.

¹⁷² Ebd., S. 246.

den Mittelpunkt zu rücken, ohne dabei die Grenzen des Sozialen und Individuellen zu berücksichtigen. Eine Entgrenzung des Subjekts, die in ihren Augen nichts mit Freiheit zu tun habe, sondern lediglich ein Spiel der Dekadenz und Selbstüberschätzung darstelle. Dagegen setzt sie eine osmanisch-türkische Kultur, die sich ihrer Endlichkeit bewusst sei und dennoch eine große maßvolle Kultur hervorgebracht habe, die sie nun ebenfalls »im Kleinen wie im Großen« erkennen kann. Am Ende zieht sie das Tscharschaff über, aus dem sie sich zu Anfang hat befreien wollen.

Zeynep Hanım hat ihren Reisebericht zu Anfang des 20. Jahrhunderts verfasst. *A Turkish Woman's European Impressions* wird jedoch erst hundert Jahre später ins Türkische mit dem Titel *Özgürlük Peşinde bir Osmanlı Kadın* (Eine osmanische Frau auf der Suche nach Freiheit) übersetzt.¹⁷³ Ein Text, der zur laizistischen türkischen Kulturrevolution der 1920er und 1930er Jahre und in die kemalistische Kulturpolitik der modernen Türkei – von den Anfängen der Republik 1923 bis in die späten 1990er Jahre – nicht gepasst hat, scheint nach einer langen Latenzzeit im Englischen den Weg in die sich aktuell verändernde türkische Kulturpolitik gefunden zu haben.

*Problematisierungen des Reisens, der Kultur und des Subjekts bei
Klaus Mann, Michel Leiris und Taha Husayn*

Der dezentrale Held oder das ideomotorische Kultursubjekt

Die Reisebeschreibungen in Klaus Manns Autobiographie *Wendepunkt* üben eine vergleichbare kulturkonstitutive Funktion aus wie in Zeynep Hanıms Reisebericht. Wir haben im Bildungskapitel an seinem Text gesehen, dass zum autobiographischen Schreiben die Reflexion »über Lektüre, Lesen und Schreiben als Mittel der Einführung in die eigene Kultur« gehört.¹⁷⁴ Die Verbindung von Autobiographie und Kultur wird durch die Reise entweder relativiert oder intensiviert. Die deutschsprachigen Autobiographien der Weimarer Zeit zeichnen sich durch eine kulturhistorische Verortung der eigenen Lebensbeschreibung aus;¹⁷⁵ es besteht eine besondere Beziehung zwischen dem autobiographischen Schreiben und der Reiseliteratur jener Zeit, weil beide Textformen ihre Funktionen austauschen. Denn in Autobiographien und Reisebeschreibungen werden die Beschreibungen von Emotionen, Individuationen »oder die Betonung der Besonderheit nicht mehr von der

¹⁷³ Vgl. HANIM, *Özgürlük Peşinde Bir Osmanlı Kadın*.

¹⁷⁴ SCHÜTZ, »Autobiographien und Reiseliteratur«, S. 565.

¹⁷⁵ SLOTERDIJK, *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre*, S. 279.

Wahrnehmung der großen Zahl der tendenziell Gleichartigen getrennt, wobei diese Tendenz zur Gleichartigkeit entweder als Vermassungsdruck abgewehrt oder als Kollektivierungsmöglichkeit gewünscht wird.«¹⁷⁶

Die Unterscheidung zwischen Gesellschaftlichem und Individuellem, wie sie die klassische Autobiographietheorie verlangt, scheint in den autobiographischen Texten proletarischer, aber auch bürgerlicher Couleur nicht in getrennter und nur auf die Entwicklung des Subjekts bezogener dialektischer Form zu wirken. Vielmehr zeichnen sich die Autobiographien und Reisebeschreibungen dieser Zeit durch ein beziehungsreiches Verhältnis zur Masse und zum Kollektiv im negativen wie im positiven Sinne aus. Grund hierfür ist nach Erhard Schütz die Erfahrung des ersten Weltkriegs.

Keine Autobiographie, die nicht, wenn auch noch so versteckt, auf den Krieg Bezug nähme, so gut wie kein Reisebericht, in dem nicht die Auswirkungen der Niederlage Deutschlands, seine damalige und zukünftige Stellung in der durch den Krieg radikal veränderten Welt eine Rolle spielten.¹⁷⁷

Dabei zeichnen sich Autobiographien und Reiseliteratur nicht durch einen starken künstlerischen Anspruch, sondern durch eine faktographische Ausrichtung aus. »Die Durchsetzung der faktographischen Literatur geht gerade auf die Intellektuellen zurück, auf ihren eigenen Wunsch nach Orientierung und ihr Bedürfnis nach Erforschung der nach Krieg und Revolution so radikal verändert erscheinenden Wirklichkeit.«¹⁷⁸ Dieser Einbezug der Wirklichkeit ist geprägt von einem besonderen Blick auf die Dinge.

In Klaus Manns Autobiographie ist dieser Bezug nach Außen vorhanden, jedoch wird er von einer bürgerlichen Selbstfindungsidee gerahmt. Das Verhältnis zum Außen zeigt sich beispielsweise in der proletarischen Autobiographie von Max Hoelz darin, dass für ihn alles Persönliche zugleich etwas Gemeinsames mit den anderen ist. In Walter Benjamins Autobiographie spielen die technischen Medien eine herausragende Rolle.¹⁷⁹

Zunächst zur Position und Funktion der Reise im *Wendepunkt*. Die Reisebeschreibungen *Rundherum* finden sich in Kapitel 6 – eines von 12 Kapiteln der Autobiographie. Voraus geht ihnen die Bildungsgeschichte. Das darauffolgende Kapitel 7 *Auf der Suche nach einem Weg* zeichnet die Entwicklung Manns zu einem politischen Intellektuellen nach. Noch vor seinen einsetzenden Reisebeschreibungen gibt Mann fast programmatisch den Inhalt seiner ersten literarischen Versuche wieder, ein Erzählband mit dem Titel *Vor dem Leben*, in der die Figur des Kasper Hauser eine wichtige Rolle spielt.

¹⁷⁶ SCHÜTZ, »Autobiographien und Reiseliteratur«, S. 550.

¹⁷⁷ Ebd., S. 551.

¹⁷⁸ Ebd., S. 549.

¹⁷⁹ Ebd., S. 550.

Vor dem Leben, womit ich eingestand, daß mein Leben eigentlich noch nicht begonnen hatte: Ich stand noch *davor*, voll naschhafter Neugier, aber auch voll Ehrfurcht angesichts seiner Drohung, seines Versprechens, seiner unendlichen Möglichkeiten ... [...]. ›How curious! How real!‹ Das Gefühl freudig-beklommenen Erstaunens, das Walt Whitman in diesen Ausruf legte, war sehr stark in mir, da ich mich nun anschickte, mit dem Leben ernst zu machen. Wie seltsam es war! *Wie wirklich!*¹⁸⁰

Mann betont hier den Begriff des Kuriosen und Realen. Dieser Bezug zum Realen bei Klaus Mann ist ein wichtiger Aspekt im Vergleich zur Reiseliteratur des 18. und 19. Jahrhunderts. Jedoch wird dieser Bezug zu den Dingen in seinen Beschreibungen oft von identifizierenden Interpretationen eingeholt. Dies zeigt sich besonders in den Stadtbeschreibungen, die zwar die Materialität der Stadt im Fokus haben, letztlich aber auf eine Identitätslogik referieren, die das Ganze in den Blick bekommen will.

Vor seiner Weltreise finden wir im *Wendepunkt* erste Stadtbeschreibungen (u. a. von London und Paris) und einen kurzen Bericht über den Maghreb. In diesen deutet sich bereits ein poetologisches Konzept an, das auch die späteren Stadt- und Reisebeschreibungen bestimmt.

Außer dem Bericht über den Maghreb und über die mittelamerikanische Prärie beinhalten die Reisebeschreibungen ausschließlich Darstellungen von Städten.

London war eine Enttäuschung. Ich sah es nicht; ich war blind. Ich sah das düstere Boarding-House, in dem wir logierten, und ein paar Mumien im Britischen Museum; ich sah lange Reihen von Taxis – altmodisch hoch gebaut und doch überraschend wenig – und endlose Straßenzüge, Parks, Plätze und Brücken. Aber London sah ich nicht.¹⁸¹

Die Aussage, er habe London nicht gesehen, steht im Gegensatz zur Aussage Tocquevilles, er habe mehr gesehen als Amerika. London ist für Mann unlesbar, nicht zu entziffern. »London war etwas Überwältigendes, Überdimensionales, eine Monstrosität, erdrückend und verwirrend.«¹⁸² Die Position Tocquevilles, das Ganze durch die Distanz in den Blick zu bekommen, fehlt Mann. Er steht zu sehr in der Stadt und in Bezug zu den Dingen: er beschreibt Häuser, Taxen oder endlose Straßenzüge. Mann fehlt eine externe Beobachterposition und seine Beschreibungen wirken sensumotorisch. Jedoch behagt ihm diese Beobachtungsform nicht. Er empfindet alles als unförmig. Und so ist der Einbezug der Dinge nicht der Grund für die Dezentrierung des Beobachters. Die Beschreibung des Unförmigen ist ohne eine Vorstellung einer formvollendeten Stadt nicht möglich. Anders

¹⁸⁰ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 207 f.

¹⁸¹ Ebd., S. 215.

¹⁸² Ebd., S. 215.

Manns Beschreibungen von Paris. Auch wenn erneut Häuser, Plätze und Cafés im Vordergrund stehen, kann er diese Stadt fassen. Im Gegensatz zu London ist Paris »hochzivilisiert, skeptisch, elegant, ausgeglichen, überhaupt nicht exzentrisch«. ¹⁸³ Jahre später erscheint ihm Paris beim zweiten Besuch mit einem »gastfreundlichen Lächeln, ja, sie erschien liebenswerter denn je, in diesem strahlenden Frühling des Jahres 1926«. ¹⁸⁴ Mann schreibt den Städten Eigenschaften zu wie er sie in seiner Bildungsgeschichte Autoren zugeschrieben hat. Die sensitiven Beschreibungen werden von einer personifizierenden Form der Identifikation gerahmt.

Grund für die Weltreise von Klaus und Erika Mann ist die Einladung des New Yorker Verlegers Horace Liveright zu einer Lesereise von Klaus Mann, der die Veröffentlichung der amerikanischen Ausgabe seiner *Kindernovelle* (*The Fifth Child*) vorausgeht. Die Lesereise wird zwar abgesagt, dennoch nutzen Klaus und Erika Mann die Ankunft in der neuen Welt, um von dort aus die restliche Welt zu bereisen. Auf die amerikanische Ostküste folgt die Westküste, von dort fliegen sie nach Japan und Russland bevor sie 1928 nach München zurückkehren. Erwähnenswert ist, dass die Rückkehr mit der Ankunft im Elternhaus endet; die Stadt München mit ihren Straßen, Plätzen, Häusern bleibt außen vor. Vielmehr gilt seine letzte Reiseschilderung dem Roten Platz in Moskau. Die letzte Strecke zwischen dem Rand Europas und dem Elternhaus wird mit drei Auslassungspunkten markiert: Die Ankunft in Europa ist die Ankunft im Elternhaus.

Der letzte Eindruck der Reise war der Rote Platz – fast erschreckend großartig in seiner weiträumigen Simplizität mit den wuchtigen Kreml-Mauern, den farbigen Kuppeln der St.-Basilius-Kirche und der kubischen Konstruktion des Mausoleums, wo die Mumie Lenins, ein mürbes, zartes und doch mächtiges Götzenbild, die Huldigung der Nation empfängt. ... »Na, da seid ihr ja, Kinder!« Dies war der vertraute Klang von Mieleins Stimme. ¹⁸⁵

Dieser regelrechte Cut zwischen rotem Platz, Nation, Rand Europas und der Stimme der Mutter (»Mielein«) ist ungewöhnlich und unerwartet. Dieser Sprung lässt sich jedoch mit der Analyse von Manns Reisebeschreibungen erklären. Von seiner Reise wird er nämlich als Europäer zurückkehren.

Eine Grundlage dieses Kurzschlusses ist die dominierende Unterscheidung in Manns Reisebeschreibungen zwischen formgerechter, schöner und unförmiger, monströser Stadt, die er sowohl für London und Paris als auch für New York, Los Angeles und Tokio wiederholt. Zudem dienen kurze Eindrücke, um die Stadt als Ganzes zu beschreiben. Zu New York hält Mann fest:

¹⁸³ Ebd., S. 218.

¹⁸⁴ Ebd., S. 230.

¹⁸⁵ Ebd., S. 279.

Dies war die Stadt, die ich von allen Städten (nach oder neben Paris) am meisten lieben sollte. Ich wußte es gleich, als wir vom Hafen zum Hotel Astor am Times Square fuhren. Wenn Paris die vollkommene Stadt des achtzehnten Jahrhunderts ist, New York wirkte auf mich sofort als die vollkommene Metropole des zwanzigsten Jahrhunderts, die Kapitale unserer Epoche. Es war eine *neue* Schönheit, fast gotisch mit ihren steil nach oben strebenden Konstruktionen und engen Perspektiven, die mich hier frappierte; ein kühn experimenteller, nüchtern grandioser Stil, der mir den Atem nahm und mein Herz höher schlagen ließ.¹⁸⁶

Erst nach der Huldigung der vollkommenen Stadt schildert er Straßen und Hochhäuser oder das Gebäude der *New York Times*. Angetan ist Mann ebenso von der multikulturellen Vielfalt an Restaurants und Imbissstuben. »In Manhattan läßt eine kulinarische Weltreise sich ohne jede Schwierigkeit durchführen.«¹⁸⁷

Den essayistischen Passagen folgen Reflexionen über den »Wesenskern« dieser Stadt, die – so Mann – das »Neue« der Welt darstellt. Dieser formvollendeten Stadt mit ihrer harten und dynamischen Schönheit, stellt er Wochen später Los Angeles gegenüber, das »amorph und öde« wirkt.¹⁸⁸

Los Angeles ist keine Stadt, sondern ein enormes Konglomerat von Straßen, Gebäuden, Fahrzeugen, wimmelnden Menschenmassen. Eine Stadt ist ein Organismus, der um ein pulsierendes Herz, ein Zentrum, herum allmählich gewachsen und geworden ist. Aber Los Angeles hat kein Zentrum. Los Angeles hat keine Struktur, keine Substanz, kein Gesicht; es gleicht einem wuchernden Pilz, einer hypertrophierten Qualle, einem massiven Polypen, der seine Arme mit blinder Gier nach allen Richtungen streckt.¹⁸⁹

Dieses Modell eines Organismus, der ein Zentrum hat, wodurch eine Stadt ihre Form gewinnt, wirkt in der Autobiographie Klaus Manns axiomatisch über die Reise hinaus. Auch die Menschen, die er in seiner Autobiographie darstellt, verfügen über Zentren, durch die sie ganzheitlich beschrieben werden. Die Dinge sind hier Opfer der Metapher, die immer schon identitätslogisch ist. Wie Tokio, das sehr geschlossen in zehn Zeilen beschrieben wird.

Tokio ist die zähste und häßlichste Kapitale der Welt. Die Natur versucht immer wieder, diese mächtige und erfreuliche Stadt zu zerstören (auch zur Zeit unseres Aufenthaltes gab es ein ziemlich kräftiges und erschreckendes Erdbeben); aber sie geht aus allen Feuerproben eher gekräftigt als geschwächt oder geläutert hervor. Nach jeder Heimsuchung stellt Tokio sich geschwind wieder her, wie eines jener mythischen

¹⁸⁶ Ebd., S. 250.

¹⁸⁷ Ebd., S. 252.

¹⁸⁸ Ebd., S. 261.

¹⁸⁹ Ebd., S. 261.

Ungeheuer, deren gräßliche Klauen und Flossen noch schneller nachwachsen, als sie abgehauen werden können.¹⁹⁰

Tokio gehört wie London und Los Angeles zur Kategorie der Monsterstädte. Die Unterscheidung von Förmigkeit und Unförmigkeit dient einer identitätskonstituierenden Beschreibung. Die Stadt wird nicht partikular, sondern ganzheitlich wahrgenommen. Dabei dominiert der Blick auf die Dinge – wohingegen er während seiner Reise nur einmal auf Menschen eingeht: er beschreibt eine deutsche Gruppe von Filmschaffenden in Hollywood, unter ihnen Murnau und Lubitsch, die letztlich jedoch auch nur einer repräsentativen Darstellung dienen.

Wie sehr solch eine Identitätslogik die Struktur des Textes bestimmt, zeigt die kulturelle Selbstpositionierung des Autors nach Ende seiner Reise. Der Blick auf die *Zentren* der Welt schlägt sich auch autobiographisch nieder.

Es bedeutete uns etwas Fremdes, Großes, Überwältigendes. New York war groß und fremd und überwältigend. Die kalifornische Wüste, der Grand Canyon von Arizona, die unendlichen Flächen des Mittelwestens, die gefräßige Dynamik von Los Angeles, die Jugend in den Universitäten, die Jugend auf den Landstraßen, die Jugend in den lärmenden Stadions, der inspirierte Elan der ›Rhapsody in Blue‹, der Rhythmus der Negertänze, Harlem, die ›Burlesque Shows‹, ja selbst die Schreckensszenen in den Schlachthäusern von Chicago, das Elend in den Slums, die Massenhysterie im Tempel der anrühigen Priesterin Miss Aimée McPherson – es war alles groß und wild und neu erregend. Aber es war nicht unsere Welt. Es war eine unendlich reiche, herrlich dynamische Welt – aber es war nicht unsere. Wir waren fasziniert, erschreckt, begeistert von Amerika. Aber wir bleiben Europäer.¹⁹¹

Ähnlich wie Zeynep Hanıms Reisebericht führt Manns Reise zu einer kulturellen Identitätsbestimmung. Das eigene Leben wird kulturalisiert: Denn auf die Bestimmung der eigenen Person als Europäer folgt nun nicht eine Auflistung europäischer Verhaltensweisen, die diese Identität auszeichnet, vielmehr erzählt Mann eine Geschichte Europas von der er ein Teil ist. Die Grundlagen der europäischen Zivilisation liegen nach Mann in Golgotha und der Akropolis: die europäische Kultur gefährde ihre Existenz, wenn sie die Bindung zwischen Hellas und Christentum vergisst.¹⁹² Hellas steht für die »Geburt der Persönlichkeit«, Asien und Afrika hingegen, die in den Reisebeschreibungen auf vier bis fünf Seiten abgehandelt werden, stehen für »die magischen Riten und stummen Ängste, das Menschenopfer, die Majestät des Grabes«.¹⁹³ Wie dialektisch Mann Europa denkt, zeigt sich hier:

¹⁹⁰ Ebd., S. 276.

¹⁹¹ Ebd., S. 275.

¹⁹² Vgl. ebd., S. 282 f.

¹⁹³ Ebd., S. 282.

Die Harmonie Europas beruht auf Dissonanzen. Das Gesetz, welches der Struktur, dem Wesen des europäischen Genies immanent ist, verbietet die totale Uniformierung, die Gleichschaltung des Kontinents. Europa auf einen Nenner bringen – sei er deutsch, russisch oder amerikanisch –, Europa gleichschalten heißt Europa töten. Dies ist das doppelte Postulat, welches Europa erfüllen muss, um nicht zugrunde zu gehen: Das Bewußtsein europäischer Einheit ist zu bewahren und zu vertiefen (Europa ist ein unteilbares Ganzes); gleichzeitig aber ist Mannigfaltigkeit europäischer Stile und Traditionen lebendig zu erhalten. (Europa, der kostbar-schwierige Akkord, in dem die Dissonanzen zueinanderfinden, ohne sich je zu lösen.)¹⁹⁴

Erst nach der Reise steht Europa als identitätstiftende Entität. In Klaus Manns Bildungsgeschichte sind Amerika und Europa mit der Literatur Whitmans und André Gides noch eine gemeinsame Welt. Zu zwei unterschiedlichen Welten werden sie am Ende seiner Reise. »Die Begegnung mit den enormen Weiten Amerikas und Asiens brachte mir zum Bewußtsein, daß *Europa nicht die Welt ist* und daß Europa seine Stellung in der Welt verlieren muß, wenn es fortfährt, sich in selbstmörderischem Bruderzwist zu erschöpfen und zu zerfleischen.«¹⁹⁵

Das Thema der europäischen Identität wird für Mann ein zentrales, besonders der Vergleich zwischen der amerikanischen und der europäischen Gesellschaft. Das wohlverstandene Interesse und die damit verbundene besondere Logik des Sozialen in den Vereinigten Staaten, wie sie Tocqueville beschreibt, weicht bei Klaus Mann einer anderen Beschreibung: robust und von komplizierter Naivität sind die Amerikaner. Und der Europäer ist derjenige, der »während sein transatlantischer Gegenspieler stets als der von des Gedanken Blässe Angekränkelte, [...] in [...] trübe und fragwürdige Geheimnisse Eingeweihte erscheint«.¹⁹⁶ Das dissonantisch-harmonische Gesetz Europas finden wir in einer programmatischen Aussage über die Autobiographie selbst wieder.

Es war Jean Cocteau, der feststellte, daß »das Geheimnis erst beginnt, wenn alle Gegenstände abgelegt sind«, ein Ausspruch, der ebensoviel Wahrheit enthält wie alle seine Lügen. Hätte André Gide den gleichen Satz geprägt, so wäre er wahrlich wahr.¹⁹⁷

Nach dem Reisekapitel folgt im *Wendepunkt* ein zentraler Abschnitt, in dem Klaus Mann seine Bildungs- und Reisegeschichte zusammenführt. Eine sehr wichtige Rolle spielt dabei die Literatur seines geistigen Ziehvater André Gide.

Die Spannung zwischen Hellas und Christentum, zwischen romantischem Gefühl und klassischer Form, zwischen Vernunft und Glauben, Individualismus und sozialer

¹⁹⁴ Ebd., S. 285.

¹⁹⁵ Ebd., S. 285.

¹⁹⁶ Ebd., S. 286.

¹⁹⁷ Ebd., S. 309.

Verpflichtung, Freiheit und Disziplin: alle großen Antithesen des Abendlandes waren Teil seines persönlichen Dramas, waren von ihm zutiefst erlebt und durchlitten worden. Die Werte und Probleme, auf denen unsere Zivilisation beruht, bildeten das Thema der Auseinandersetzung, unter deren Zeichen sein ganzes Schaffen stand und die in seinem Inneren nie zur Ruhe kam.¹⁹⁸

Kurz zuvor bemerkt Mann, dass die Begegnung mit Gides Werk, ihm geholfen habe, den Weg zu sich zu finden.¹⁹⁹ Gides Beispiel zeigt ihm, »daß es eine Harmonie gibt, in der die Dissonanzen zueinanderfinden, ohne sich je zu lösen oder aufzuheben«.²⁰⁰

Der Identitätsdiskurs geht weiter. Nach Mann kommt das Selbst vor dem Sozialen, und es ist die oberste Maxime, sich selbst treu zu sein. Für ihn ist der Kern des Solidarischen und der Zugehörigkeit das authentische Auftreten des Individuums, denn »wer sich selbst verrät, der wird auch der Gemeinschaft, dem sozialen Ganzen nicht dienen können«.²⁰¹ Und die Vorrangstellung des Individuums wird weiter vorangetrieben und am Ende steht eine pastorale, essentialisierende Diktion. »Vertraue niemandem, außer der Stimme des eigenen Gewissens! Sei aufrichtig, vor allem gegen dich selbst! Erforsche dein eigenes Wesen! Geh deinen eigenen Weg! *Werde, der du bist!*«²⁰²

In dieser Zusammenführung von Kulturgeschichte, Zeitdiagnostik und emphatischer Selbstfindung wirkt das Subjekt in dieser Reihe zunächst dezentriert, wird bei Mann, aber auch bei vielen anderen Autoren dieser Zeit durch die Geschichte und Bildung Europas wieder integriert. Beispielsweise hält der damals bekannte Reiseautor Alfons Paquet in seinem Reisebuch *Städte, Landschaften und ewige Bewegung* mit dem Untertitel *Roman ohne Helden* fest, dass sein Bericht

kein Buch zufälliger Beschreibung [ist]. Problem und Entwicklung sind da, aber statt der Menschen treten Städte hervor als Träger der Schicksale, und es weht hier die Luft einer Generation, eines bewußten Zeitraumes. [...] Der einzelne Mensch ist nirgends mehr Mittelpunkt. Er ist überall auf den fließenden Bändern der Bewegung, und als Schauplatz aller Abenteuer genügt ein Herz.²⁰³

Nach Mischs Unterscheidung zwischen Tagebuch und Autobiographie ist dieser Text hier ein Tagebuch, da das historische Material stärker im Vordergrund steht als die Entwicklung der Person. Doch trotz der Bezüge zu Dingen, Städten und Kollektiven dominiert entgegen einer Tagebuchdefinition in diesen Texten der Selbst-

¹⁹⁸ Ebd., S. 315.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., S. 311.

²⁰⁰ Ebd., S. 314.

²⁰¹ Ebd., S. 316.

²⁰² Ebd., S. 316.

²⁰³ Aus: SCHÜTZ, »Autobiographien und Reiseliteratur«, S. 572.

bezug.²⁰⁴ Denn ohne das Subjekt gibt es keinen Zeugen, der über das Ganze, über das Gemeinsame sprechen und schreiben kann. Dieser Zeugencharakter ergibt sich in den Reisetexten vor allem durch einen mikrologischen Blick der Reisenden, der das Kleinste versucht, in einen ganzheitlichen, gesetzmäßigen Zusammenhang zu bringen (»als Schauplatz aller Abenteuer genügt ein Herz«).

Vergleichbar mit Tocquevilles poetologischem Konzept, das Kleine im Ganzen und das Ganze im Kleinen, gilt dieses auch für die Texte der Weimarer Zeit. Nur dass die Dinge hier einen besonderen Vorzug genießen.

Semitschki, das waren Sonnenblumenkerne, die man in Rußland an allen Ecken von fliegenden Händlern glasweise kaufen konnte. Sie finden Erwähnung [...] in den Berichten der Reisenden. Roth nennt sie ebenso wie Benjamin oder Kisch. Diese Semitschki nun sind nicht bloß eine lokalkoloristische Kuriosität, sondern werden zum Prüfstein für die Fähigkeit des Berichtenden, in dieser alltäglichen Kleinigkeit zugleich die erhoffte *Gesetzmäßigkeit* des Neuen, der zukünftigen Entwicklung wahrzunehmen. Franz Carl Weiskopf widmet dem Verschwinden der gewohnten Semitschki aus dem Straßenbild des nachrevolutionären Rußland aus Gründen der Hygiene ein eigenes Kapitel, in dem er schließlich einen Genossen sagen läßt: »aber Sie mögen es mir glauben: es war vielleicht leichter, den Kreml zu stürmen, als das Ausspucken von Semitschkischalen zu verhindern. [...] diese Kleinigkeit ist symptomatisch für unser Sowjetsystem, für unsere Pläne. Verstehen Sie, was ich damit meine ...?« Weiskopf weiter: »Ich verstand [...], weil ich in diesem Augenblick all die tausend ähnlichen Kleinigkeiten sah«. Und es folgt eine halbseitige Aufzählung, die mit der Losung endet: »Diese Welt wird unser sein!«²⁰⁵

Ähnlich beginnt Manns Autobiographie: Der Mensch sei »tief verwurzelt« und niemand ist »zusammenhanglos«. ²⁰⁶ Jedoch gelingt es dem dezentralen Subjekt nicht mehr aus »eigenen Kräften« die eigenen Wurzeln und die Zusammenhänge zu zeigen. Er braucht – wie Zeynep Hanım – die Kultur, um zu sich zu finden.

²⁰⁴ Als Paradebeispiel einer proletarischen Autobiographie kann hier Max Hoelz' *Vom ›Weissen Kreuz‹ zur roten Fahne* zitiert werden, der in seiner programmatischen Einführung konstatiert: »Das Leben aber sind wir alle. Also sind wir alle mitverantwortlich und haben keinen Anlaß zur Überheblichkeit. [...] Ich schildere meine Erlebnisse und bringe dabei viel Persönliches zur Sprache. Das war unvermeidlich, denn alles Persönliche war zugleich Gemeinsames«. Siehe: HOELZ, *Vom ›Weissen Kreuz‹ zur roten Fahne. Jugend-, Kampf- und Zuchthauserlebnisse*, S. 12 f. Siehe auch: SCHÜTZ, »Autobiographien und Reiseliteratur«, S. 558.

²⁰⁵ Aus: SCHÜTZ, »Autobiographien und Reiseliteratur«, S. 589 f.

²⁰⁶ MANN, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*, S. 9.

Der ganze Mensch als sensumotorische Subjektkultur

Die engste Verknüpfung von autobiographischem Schreiben, Reiseliteratur und beruflicher Profession, die man sich für ein literarisches Werk vorstellen kann, finden wir in den autobiographischen und ethnographischen Texten des französischen Autors Michel Leiris. Zur Methode der Ethnographie konstatiert er in seinem Artikel *Das Auge des Ethnographen* aus dem Jahre 1930, dass es die herrlichste Wissenschaft sei, weil sie

alle Zivilisationen auf dieselbe Stufe stellt und trotz der mehr oder weniger großen Komplexität des Überbaus oder des mehr oder weniger prononcierten Raffinements der sogenannten ›Moralbegriffe‹ keine von ihnen als a priori wertvoller betrachtet als die andere: sie ist hierin die im allgemeinsten Sinne menschliche Wissenschaft.²⁰⁷

Allerdings herrsche in der bisherigen ethnologischen Forschung ein kolonialistischer Blick auf die Anderen, der auf die europäische Mentalität, ihre Interessen und Techniken beschränkt bleibe²⁰⁸ und sich dabei wissenschaftlich objektiv verstehe.²⁰⁹ Explizit macht Leiris auf diese enge Bindung von Ethnographie und Kolonialismus in seinem gleichnamigen programmatischen Aufsatz aus dem Jahre 1950 aufmerksam.²¹⁰ Die Forschungsreise von Dakar nach Djibouti soll dazu beitragen, den Irrtümern, z. B. Rassenvorurteilen, »deren Ungerechtigkeit man nie genug entgegenreten kann, einen Riegel vorzuschieben.«²¹¹

Neben der Anwaltschaft für den *Schwächeren* und *Sprachlosen* durchwirken Leiris' Werk zwei Grundbewegungen: Kritik an der westeuropäischen Wissenschaft und damit auch am Kolonialismus und Irritation der eigenen Biographie. In Leiris' Arbeiten findet keine ethnologische Felderoberung statt. Im Vordergrund steht eine »expeditions-praktische Erfahrung«, die bspw. in seiner Schrift *Phantom in Afrika* den westlichen kolonialistischen Objektivitätsanspruch wissenschaftlicher Forschung kritisiert.²¹² Leiris' Methode ist eine tagebuchmäßige Aufzeichnung, die den eigenen Blick ebenso zum Gegenstand macht. Diese Perspektive des Tagebuchschreibers »wendet sich zunehmend auf seine eigene Person« und bedient sich einer literarischen Form »subjektiven Erlebens«.²¹³ An die Stelle »der ›Unmittelbarkeit‹ eines jungen Ethnologen, der nichts zu verlieren hat, [tritt] [...] die assoziative, linguistische Vermitteltheit eines jungen Literaten, der sich trotz aller Einbrüche

²⁰⁷ LEIRIS, *Das Auge des Ethnographen*, S. 31.

²⁰⁸ Vgl. ebd., S. 31.

²⁰⁹ Vgl. LEIRIS, *Phantom Afrika. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931–1933*. S. 6.

²¹⁰ Siehe: LEIRIS, »Ethnographie und Kolonialismus (1950)«, S. 53–71.

²¹¹ LEIRIS, *Phantom Afrika. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931–1933*. S. 34.

²¹² Ebd., S. 6.

²¹³ Ebd., S. 6.

irgendwo zu finden hofft«. ²¹⁴ Wie sehr die Profession des Ethnologen mit dem des Autobiographen verwoben ist, veranschaulicht Leiris in einem seiner ersten Artikel *Das Auge des Ethnologen*. Er beginnt mit einem Theaterbesuch im Alter von 11 Jahren und verknüpft diesen mit dem Blick auf den Anderen. Hier zeigt sich schon eine grundlegende Bewegung in Leiris' Texten: die Reise als Ethnologe ist zugleich Selbstethnographie. Programmatisch hält er vor seiner ersten Reise fest: die Reise ist nicht nur eine Möglichkeit, »eine reale, lebendige Kenntnis zu erwerben«, er erwartet von ihr auch »die Erfüllung bestimmter Kindheitsträume«. ²¹⁵

Diese enge Bindung zwischen »fremdem Wissen« und eigener Biographie, zwischen Fremd- und Selbstbindungen, empfiehlt Leiris explizit an seine intellektuellen Freunde, »die in der Mehrzahl von letzten Endes rein ästhetischen Fragen in Anspruch genommen werden oder in sterilen Streitereien zwischen den einzelnen Gruppen befangen sind«. ²¹⁶ Leiris weiter: Sie sollen nicht als Touristen reisen »(was heißt, ohne Herz zu reisen, ohne Augen und ohne Ohren)«, sondern als Ethnologen, »um ihre mittelmäßigen kleinen ›Manien der Weißen‹ (wie bestimmte Neger sagen) zu vergessen und auch das zu verlieren, was sie sich unter ihrer Identität als Intellektuelle vorstellen«. ²¹⁷

Interessant an Leiris' Text ist vor allem dessen Ende. Er leitet ihn mit einem Theaterbesuch von Raymond Roussels *Impressions d'Afrique* ein und beendet ihn mit einer afrikanischen Songhai-Erzählung, die die Erfahrung des Fremden wiedergibt und dem Europäer zugleich die Möglichkeit bietet, aus seiner Identitätslogik auszubrechen. Denn die Quintessenz aus Roussels Stück ist: eine Repräsentation des afrikanischen Kontinents ist unmöglich, weil die Vermittlung selbst schon immer selbstreferentiell ist. Dies konstatiert auch Leiris. Einen Ausweg bietet für ihn schließlich das »fremde Wissen«. Er bindet hier eine »fremde« Erzählung ein, um die eigene Biographie zu hinterfragen und sie damit zu öffnen. Denn nur auf diese Weise kann sich – so Leiris – der Westeuropäer dem Helden »jener Songhai-Geschichte annähern«, die ihm »unendlich ergreifend erscheint«. ²¹⁸

Ein Mann namens Abarnakat reiste mit seinen Gefährten. Er trug eine rote Schnur um den Hals und hatte eine rote Decke und einen Esel. Den Esel band er zu seinen Füßen fest und breitete seine Decke zum Schlafen aus.

Eines Tages, als er im Schläfe lag, stand einer seiner Gefährten auf und band seine Halsschnur los. Er legte sie sich selbst um, hob Abarnakat sachte hoch, um die rote Decke unter ihm hervorzuziehen, band den Esel los, ging unter einen Baum, breitete die Decke aus und band den Esel zu seinen Füßen an. Als Abarnakat erwachte und diesen Mann sah, der eine rote Schnur um den Hals trug, zu dessen Füßen der Esel

²¹⁴ Ebd., S. 6.

²¹⁵ LEIRIS, *Das Auge des Ethnologen*, S. 34.

²¹⁶ Ebd., S. 34 f.

²¹⁷ Ebd., S. 34 f.

²¹⁸ Ebd., S. 35.

angebunden war und der auch selbst auf der roten Decke lag, sagte er: ›Dieser Mann ist Abarnakat; und ich, wer bin ich?‹ – Und er stand weinend auf.²¹⁹

Eine einfache Beobachtung und Darstellung des Anderen und der Dinge ist für Leiris nicht möglich.²²⁰ Ethnologie ist hier Problematisierung und Irritation zugleich. Erkenntnisse sind nicht rein oder abgeschlossen, vielmehr sind sie lebensgeschichtlich und situativ durchsetzt. Verstehen ist in Leiris' ethnographischen Texten »auffällig szenisches, situatives Verstehen«.²²¹ Leiris' Narration setzt sensumotorisch Subjektkulturen ein, um die Konstituierung ideomotorischer Kultursubjekte zu problematisieren.

Sehr eindringlich lässt sich dies an Leiris' Beschreibungen des *Gespielten und gelebten Theater im Kult der Zâr* aufzeigen. Er beginnt dieses Kapitel zu seiner ethnographischen Studie *Die Besessenheit und ihre theatralischen Aspekte bei den Äthiopiern von Gondar* aus dem Jahre 1958 mit einer axiomatischen Aussage des französischen Historikers Michelet über das Hexenwesen im französischen Mittelalter und während des Ancien Régime. Die Hexen zeichnen sich nach Michelet durch die besondere Fähigkeit aus, an all' ihre »Lügen zu glauben«. Mit dieser Aussage wird eine klare Verbindung zwischen Täter und Aussage hergestellt. Für Michelet ist dieser Glaube an die eigenen Lügen die Grundlage des Hexenwesens. Anhand der Analyse des *Zâr*-Kultes kritisiert Michel Leiris diese Verbindung von Akteur und Aussage, in der situative soziale Dynamiken keine Rolle spielen. Zugleich aktualisiert Leiris durch die Beschreibungen des Kultes seine eigene Biographie und Bildung und bringt diese mit dem Gegenstand in Verbindung.

Dem *Zâr*-Kult in Nordafrika gilt die Trance als Voraussetzung für eine Besessenheit durch Geister oder Gottheiten. Ob diese Veranstaltungen gelingen, hängt nach Leiris neben der Darbietung der Mittler zwischen Geistern und Menschenleben besonders vom »Entgegenkommen« der Anhänger und der Außenstehenden ab. Denn die Sicherheit, dass die Besessenheitszustände in aller Regelmäßigkeit gelingen, ist »ohne ein Mindestmaß an ›Entgegenkommen‹ [der Außenstehenden] kaum zu denken«.²²² Leiris attestiert dem Kult theatralische Elemente, die im Vergleich zu Michelets Perspektive auf das europäische Mittelalter und die Neuzeit mit einer anderen Subjekt/Objekt-Unterscheidung funktioniert.

²¹⁹ Ebd., S. 35.

²²⁰ In dieser Integration der eigenen Person ist Leiris' Methode mit der teilnehmenden Beobachtung des Sozialanthropologen Bronislaw Malinowski (1884–1942) vergleichbar. Und ebenso vergleichbar ist das besondere Wechselverhältnis zwischen Wissenschaft und Poetik bei Leiris, das Schamma Schahadat auch bei Malinowski aufzeigt. Siehe: SCHAHADAT, »Avantgarde und Ethnographie. Stanislaw Witkiewicz und Bronislaw Malinowski«, S. 159 f.

²²¹ LEIRIS, *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften Band I*, S. 20.

²²² LEIRIS, »Die Besessenheit und ihre theatralischen Aspekte bei den Äthiopiern von Gondar (1958)«, S. 214.

Michelet konzentriert sich allein auf die Hexe als Ursache-Wirkung-Stifterin, denn einzig ihr unbedingter Glaube an ihre Lügen, ermöglicht das Wahrheitsspiel der Besessenheit. In Leiris' Beschreibungen ist das Wahrheitsspiel des *Zâr*-Kultes nur durch das »Entgegenkommen« der Beobachter möglich. Der Außenstehende ist nie nur reiner Beobachter,

denn er trägt nicht allein durch sein Händeklatschen und sein Singen zur Beschwörung der Geister bei, er hat vielmehr Verkehr mit ihnen, sobald sie einmal ›herabgestiegen‹ sind, und von den die Geister verkörpernden Personen wird er auch keineswegs auf Distanz gehalten. Selbst wenn er nicht seinerseits besessen ist und nur am Rande in die Zeremonie eingreift, wirkt der solcherart beteiligte Zuschauer an einem Ereignis mit, das er zusammen mit den Protagonisten erlebt, anstatt dass er es nur als passiver Zeuge beobachtet. Dank dieser Beteiligung aller, dieser beständigen Osmose zwischen Darstellern und Publikum, sind derartige Manifestationen, auch wenn sie einen Bruch mit dem gewöhnlichen Lauf des Lebens darstellen, nicht wie die eigentlich theatralischen Veranstaltungen in einer besonderen Sphäre angesiedelt, in der die darin beschlossenen und sich entwickelnden Wesen von den übrigen abgetrennt und aus diesem Grunde außerhalb des Lebens gestellt sind. Es dürfte sich letzten Endes um bevorzugte Momente handeln, in denen das kollektive Leben selbst eine theatralische Form annimmt.²²³

Es ist diese Form der Osmose, die Leiris' Beobachtungen von den Beobachtungen Michelets unterscheiden. Die Hexen werden bei Michelet von sozialen Dynamiken getrennt. Die Lüge muss für Michelet einen authentischen Kern haben. Leiris' Beobachtungen zum gelebten und zugleich gespielten Theater im *Zâr*-Kult lassen solch eine Trennung von Subjekt und Objekt nicht zu. Mittler, Anhänger und Außenstehende besetzen in unterschiedlichen und wechselseitigen Bezügen Subjekt- und Objektstellen. Da Authentizität und Nicht-Authentizität (Lüge) nicht an einen einzelnen geschlossenen Träger gebunden sind, sind widersprüchliche Beobachtungen möglich, wie beispielsweise in der Verhältnisbeschreibung zwischen der Mittlerin Malkâm Ayyahu und den Adeptinnen Denqê und Asâmannac.

Selbst Adeptinnen wie Denqê und Asâmannac, die Malkâm Ayyahu immer wieder kritisieren und sie namentlich als eine gewinnsüchtige und auf ihre eigenen Vorrechte eifersüchtig bedachte Frau hinstellen, sprechen von der Fürsorge, die sie ihnen wie den anderen Kranken hat zuteil werden lassen.²²⁴

Diese Verbindung von zwei sich widersprechenden Eigenschaften ist nach dem modernen westeuropäischen Subjektivitätsmodell nicht möglich, da sie durch Inkon-

²²³ Ebd., S. 220.

²²⁴ Ebd., S. 225.

stistenz (gewinnstüchtig und fürsorglich zugleich) die Vorstellung der Authentizität einer Person bricht und problematisiert. Ebenso heterogen beschreibt *Tahtāwī* die Pariser und die Ägypter. Trotz dieser Differenz sieht Leiris das Verbindende zwischen der westeuropäischen und der äthiopischen Kultur im Element und in der Medialität des Theaters. »Schließlich besitzt jede dieser Gestalten ihren besonderen Geschmack und stellt bisweilen sogar bestimmte, quasi bühnenmäßige Ansprüche hinsichtlich der Beleuchtung, so daß sie sich in ihrer Funktion kaum von denen unterscheiden, die unser Theater in seinen traditionellsten Formen in Szene setzt.«²²⁵

Was die Beziehung zum westeuropäischen Theater betrifft, geht Leiris noch einen Schritt weiter und bringt den *Zâr*-Kult mit dem *l'art pour l'art*-Charakter in Verbindung, der die Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Spiel auflöst. Zugleich hat der *Zâr*-Kult für den äthiopischen Stamm eine sehr entlastende Funktion. In den meisten Fällen dient die Besessenheit dem Besessenen als Legitimation, Äußerungen zu machen und Dinge zu tun, »die er vermeiden würde, wenn sie auf die Rechnung seiner normalen Persönlichkeit gingen.«²²⁶

Diesen vielschichtigen Dialog zwischen Afrika und Europa zeigt uns auch Leiris' programmatischer Aufsatz über *Das Heilige im Alltagsleben* (1938). Denn das *Heilige* verortet er keineswegs allein im außereuropäischen Raum. Die Erfahrung des Heiligen hebt eine Subjekt/Objekt-Unterscheidung auf, die Selbst- und Fremderfahrung deutlich in partielle Identifizierungen und Distanzierungen aufteilt.

Was ist das Heilige für mich? Oder genauer: Worin besteht *mein* Heiliges? Welche Gegenstände, Orte und Situationen erwecken in mir jene Mischung aus Furcht und Hingabe, jene zweideutige, vom Herannahen eines sowohl verlockenden als auch gefährlichen, glorreichen und zurückgestoßenen Etwas bestimmte Einstellung, jene Mischung aus Respekt, Begierde und Schrecken [...].²²⁷

Für ihn ist es evident, dass zunächst nur das befragt werden muss, »was uns während der Kindheit faszinierte und uns die Erinnerung an eine solche Verwirrung gelassen hat.«²²⁸ Die Geschichten »aus dem Nebel der Kindheit« sind die wirkmächtigsten, die dem Menschen zur Verfügung stehen. Vergleichbar mit den Geschichten, die in den »Männerhäusern« auf den Inseln Ozeaniens »von Mund zu Mund, von Generation zu Generation, erzählt und übertragen werden, bastelten wir in unserem ›Klub‹ ohne Unterlaß an unserer Mythologie und suchten unermüdlich die Antworten auf die verschiedensten Rätsel, die uns im Sexuellen keine Ruhe ließen.«²²⁹

Am eindringlichsten ist jedoch die Beschreibung der Pferderennen, die Leiris mit seiner Familie besucht. In diesem Abschnitt zeigt sich exemplarisch der wechselsei-

²²⁵ Ebd., S. 218.

²²⁶ Ebd., S. 218.

²²⁷ LEIRIS, »Das Heilige im Alltagsleben (1938)«, S. 228.

²²⁸ Ebd., S. 228.

²²⁹ Ebd., S. 230.

tige Bezug von Autobiographie und Ethnographie in Leiris' Werk. Der Blick auf das eigene Leben ist von einer Kritik der westeuropäischen Subjekt/Objekt-Trennung bestimmt.

Obwohl ich nie besonders viel Sinn für den Sport hatte, ist mir von dieser Zeit der Eindruck einer Bezauberung in Erinnerung geblieben, der mich jede sportliche Veranstaltung als eine Art ritueller Parade betrachten läßt. Das Sattelzeug der Jockeys, die weißen Seile der Boxringe und all die vorbereitenden Anstalten: der Vorbeimarsch der Konkurrenten, die Vorstellung der Gegner, das Amt des Starters oder des Schiedsrichters, all das auch, was man im Hintergrund vom Einfetten und Massieren, von Doping, speziellen Diäten und streng zu beachtenden Vorschriften mitbekommt. Es ist, als wenn die Protagonisten sich in einer anderen, eigenen Welt betätigten und als ob sie dem Publikum zugleich näher und ferner stünden als z. B. die Schauspieler und Artisten auf einer Bühne. Denn hier ist nichts falsch: welche Bedeutung auch immer der Inszenierung zukommen mag, die sportliche Veranstaltung mit ihrem theoretisch unvorhersehbaren Ausgang ist eine reale Handlung und kein Scheinvorgang, dessen sämtliche Auflösungen einem vorher festgelegten Plan folgen würden. Zugleich mit einem viel ausgeprägteren Bewußtsein der Trennung, daher auch eine unendlich größere Beteiligung; denn die Wesen, von denen wir hier getrennt sind, sind nicht die üblichen konventionellen Mannequins – vage Reflexe von uns selbst, die im Grunde nicht viel mit uns gemein haben –, sondern Wesen wie wir, mit einer zumindest gleichgroßen Dichte, Wesen, die wir selbst sein könnten. Während dieser ganzen Zeit der Begeisterung für die Pferderennen stellten wir uns oft vor, mein Bruder und ich, wir würden später einmal Jockeys – wie so mancher Junge aus ärmeren Vierteln davon träumen mag, Radrennfahrer oder Boxer zu werden. Wie der Religionsstifter, der große Revolutionär oder der große Eroberer scheint auch der Champion ein Geschick zu haben, und sein schwindelerregender Aufstieg – denn er stammt ja vielfach aus den benachteiligten Schichten der Bevölkerung – erscheint als das Zeichen eines Glückes oder einer überlegenen magischen Kraft, eines außergewöhnlichen *Mana*, welches ihm erlaubt, mit einem Sprung die ganze gesellschaftliche Stufenleiter zu erklimmen und einen bestimmten Status zu erreichen: einen sozialen Rang, der zwar irgendwie marginal ist, aber mit all dem, was der gewöhnliche Mensch, gleich welcher Geburt, vernünftigerweise zu erwarten berechtigt ist, nicht verglichen werden kann. In gewisser Hinsicht erinnert er an den *Schamanen*, der ursprünglich auch nichts anderes als ein Unbemittelter und Benachteiligter und der dem Schicksal gegenüber eine spektakuläre Revanche und Vergeltung erzielt, insofern ganz allein, unter Ausschluß der anderen, im Einvernehmen mit den Geistern steht. Ohne Zweifel hatten mein Bruder und ich eine undeutliche Ahnung von all dem, wenn wir uns mit einem Jockey-Dress – als einer Art von Wappen – oder mit liturgischen Gewändern bekleidet sahen, die uns von den anderen gleichzeitig unterscheiden und auch mit ihnen vereinigt hätten: als Zielpunkte, Träger der kollektiven Erregung, als Konver-

genzpunkte und Auffänger für ihre, sich wie Nadeln zum Anklammern des Prestiges auf uns heftenden Blicke.²³⁰

Spannend bei dieser autobiographisch-ethnographischen Passage sind die Subjekt- und Objekt-Verschiebungen aufgrund der Dominanz der Dinge. Am Ende steht ein Kollektivsubjekt, das Ursache und Wirkung, Subjekt und Objekt der Szenerie auflöst. Eine zunächst subjektiv einsetzende Erinnerung wird über die Beschreibung einer »realen Handlung«, in der die Dinge zentral sind, marginalisiert. Das inszenierte Ritual mit der bewussten Markierung und Grenzziehung zwischen Jockey und Zuschauer über die Dinge wie Kleidung, Einfetten, Massieren, Konkurrenten usw., ist zugleich mit einer »unendlich größeren Beteiligung« des Zuschauers verbunden, denn die Jockeys sind Wesen »wie wir, mit einer zumindest gleichgroßen Dichte, Wesen, die wir selbst sein könnten«.²³¹

Mit dieser Erkenntnis der Positionierung der eigenen Person in der Erinnerung als Zuschauer zwischen »ausgeprägtem Bewusstsein der Trennung« durch das Ritual, aber der gleichzeitig »unendlichen Beteiligung« am Ereignis, schreibt Leiris die Erinnerung autobiographisch mit seinen und den Augen seines Bruders fort. Die autobiographische Perspektive ist hier multiperspektivisch. Was folgt ist die Schilderung eines Kollektivwunsches, eine Bindung mit den Geistern einzugehen, die auf westeuropäischer wie auf äthiopischer Seite gleich ist. Am Ende sind Jockey oder der Schamane Träger, die als Konvergenzpunkte und Auffänger der Blicke der Zuschauer dienen, die sich »wie Nadeln zum Anklammern des Prestiges« auf sie heften. Was Leiris in der Analyse des *Zâr*-Kultes als »Entgegenkommen« der Anhänger oder der Außenstehenden als Grundbedingung des Gelingens des Rituals festhält, verortet er ebenso über seine Selbstethnographie im westeuropäischen Alltag.

Es wurde bereits in der Einleitung hervorgehoben, dass erst die Reise Leiris die Möglichkeiten gibt, auf der Höhe der Dinge neue Maßbestimmungen entgegen eingefahrener Identitätspolitik vorzunehmen. Dass aber die Bestimmung des eigenen Maßes, sozusagen das Vorhaben der Autobiographie, nicht allein durch den eigenen Blick introspektiv verwirklicht werden kann, macht Leiris im *Mannesalter* auch klar.

So bewandert ich auch in der Beobachtung meiner selbst bin, so versessen meine Manie für diese bittere Betrachtungsart sein mag, ohne jeden Zweifel gibt es doch Dinge, die mir entgehen, und wahrscheinlich gerade unter den auffälligsten, denn die Perspektive ist alles, und ein Bild von mir, gemalt nach meiner eigenen Perspektive,

²³⁰ Ebd., S. 233 f.

²³¹ Ebd., S. 233.

hat große Chancen, gewisse Einzelheiten im Dunkel zu lassen, die für die andern die augenfälligsten sein müssen.²³²

Die Sprache solch einer Autobiographie ist eine der Ethnographie mit poetischer Implikation, die nicht auf Wissenschaft und Theoriebildung abzielt, sondern auf Bewusstseins-, Erfahrungs- und Erkenntnisprozesse. »Leiris Analyse des *Zâr*-Kultes ist die Analyse des exzessiven Momentes [...], das in der fremden Kultur beobachtet und für das Verständnis der eigenen Kulturgeprägtheit nützlich gemacht wird.«²³³ Auch wenn hier der Anspruch, den Menschen erfassen zu wollen, universalistisch anmutet, ist die notgedrungene Selbstbegrenzung Leiris' auch zentraler Bestandteil seiner Argumentationen. So ist beispielsweise bei der ethnographischen Beobachtung die Kategorie der »Erträglichkeit« ein bestimmendes Moment, wenn Leiris äußert, dass er dies wahrnehmen kann und nicht mehr: »Dies ist alles, was ich ertragen kann!«²³⁴ Die Reise kann auch die »Abgeschlossenheit und Beziehungslosigkeit manifestieren.«²³⁵ Heterogene Bindungen des Sozialen können sich durch Kulturkontakte erweitern und zu Prinzipien des Ähnlichen vorstoßen, wie Leiris es in seinen Feldforschungen gezeigt hat, oder aber sie können auch so verknappert werden, dass keine Kommunikation stattfindet und absolute Differenzen einen sich kulturalisierenden Diskurs bestimmen. Die Grenzen der Kultur sind hier die Grenzen der sozialen Bindungen.

In die Überlegungen Leiris' zur Selbstbegrenzung reiht sich auch die wichtige Unterscheidung von Exotik und Exotismus ein. Exotik steht hier für eine geschlossene Form der Wahrnehmung des Anderen, die ihn zum »guten Wilden« erklärt und ihn auf Distanz hält.²³⁶

Hingegen ist der Exotismus für Leiris eine Form der Wissenschaft, »die das Andere nicht reduziert und die Fremdheit in den eigenen und in den abgeschnittenen Lebensformen entfaltet.«²³⁷ Die eigenen Wünsche nicht im Anderen verwirklicht sehen, sondern sich auf die Alltäglichkeit des Anderen einlassen, ist ein Schritt weg von der Exotik zum Exotismus. Im Exotismus muss man sich mit den Nichtig- und Lächerlichkeiten des Anderen und des eigenen Lebens auseinandersetzen. Diese Perspektive erschwert repräsentative Beschreibungen.

Seit gestern habe ich an dem Plan eines Vorwortes für die eventuelle Veröffentlichung dieser Notizen gearbeitet ... Dieses Tagebuch ist weder ein Bericht der Dakar-Djibouti-Expedition noch könnte man es eine ›Reiseerzählung‹ nennen. Ich bin nicht qualifiziert, einen Gesamtbericht dieser wissenschaftlichen und offiziellen Expedition

²³² LEIRIS, *Mannesalter*, S. 24.

²³³ LEIRIS, *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften Band 1*, S. 36.

²³⁴ Ebd., S. 23.

²³⁵ Ebd., S. 30.

²³⁶ Vgl. ebd., S. 40.

²³⁷ Ebd., S. 41.

zu geben. [...] Ich könnte ein Buch erscheinen lassen, das einem ziemlich trübsinnigen Abenteuerroman gleichkäme (wir leben nicht mehr im Zeitalter Livingstones oder Stanleys, und mir ist nicht danach, auszuschnücken) oder auch einen mehr oder weniger brillanten Essay im Sinne einer ethnographischen Verallgemeinerung (ich überlasse dies den Technikern in der Erziehung, ein Bereich, den ich nie wirklich zu dem meinen gemacht habe). Ich ziehe es vor, diese Notizen zu veröffentlichen. [...] Titel des Buches *Der Schatten des Abenteurers*. Während ich diese Zeilen abschrieb, ist ein Schwarm Heuschrecken vorbeigeflogen. Übergenaugigkeit dieses Vorworts, dessen pseudophilosophisches Ende [über die Unmöglichkeit, authentisch für die anderen zu sprechen] ausgesprochen leer und präntiös ist. Alles bleibt verwirrend. [...] Ich lese – im WC – die gestern geschriebene Version wieder. Vielleicht war sie die bessere.²³⁸

Die Problematik, die diese Passage zeigt, ist die Krise der Repräsentation, die Krise des Kultursubjekts, die Leiris' ethnographisches und autobiographisches Werk durchzieht. Was hier ansetzt ist eine unendliche Analyse des Anderen, die parallel läuft mit einer unendlichen Analyse der eigenen Person.

Im Gegensatz zu Klaus Manns identitätslogischen Beschreibungen der eigenen wie der anderen Kultur, setzt sich Leiris der Irritation durch den Anderen aus, um eine Vielschichtigkeit in der eigenen Kultur aufzuzeigen. Eine Kultur, die nicht als einheitlich bezeichnet werden kann, sondern vielmehr ein Hin und Her zwischen Moderne, Vormoderne und Mythos spiegelt.

Wenn Klaus Mann nach seiner Weltreise die europäische Identität über deren Geistesgeschichte von der griechischen Antike bis zu seiner Gegenwart aktualisiert und konstruiert, so macht Leiris einen anderen Vorschlag.

Seine Antwort: Nein; statt Griechentum – wie bei Winckelmann und Goethe – heißt jetzt die Lösung: Südsee-Afrika! Primitiver Exotismus!! ›Uraltes Selbstgefühl‹ ›mystisches Welt-Bewußtsein‹, ›zurück in das Ursprüngliche der reinen ... Geistigkeit‹ – das ist die Faszination primitiver Kunst und magischer, okkulten Praktiken, denen die Künstler im Umkreis der Surrealisten und einige Philosophen wie Herrmann Keyserling erlegen waren: ›das Erleben der Wirklichkeit als einer von innen her einheitlichen Welt, ... die Einheit der Wirklichkeit: als verkörpertes, körpergewordenes Seelentum.‹²³⁹

Leiris Reisebeschreibungen und autobiographische Schriften sind intensive Problematisierungen des europäischen Kultursubjekts. Seine Analysen zielen auf eine Ähnlichkeit der Menschen, die sich aus Bedürfnissen und Dynamiken sozialer Handlungen ableiten. Es sind sensumotorische Beschreibungen, die den allgemeinen Menschen, ohne unveränderliche Gesetze, im Blick haben. Einer anderen

²³⁸ Ebd., S. 42.

²³⁹ LEIRIS, *Das Auge des Ethnographen*, S. 12.

Kritik an der westeuropäischen Kolonisation werde ich mich jetzt anhand der arabischen Reisebeschreibungen widmen. Sie werden eine andere Zusammenführung des Individuellen und Sozialen im Banne der Kolonisation aufzeigen.

Das kolonisierte Kultursubjekt

Die arabischsprachigen Reisebeschreibungen des 19. Jahrhunderts (Bsp. *Tahtāwī*) und 20. Jahrhunderts (*Salāma Mūsā* und *Ṭaha Ḥusayn*) haben unterschiedliche Verschiebungen und Modifikationen erfahren. Wenn wir bei *Tahtāwī* noch von einer Entdeckungsreise sprechen können, in der der zentrale Modus der Interaktion in der Vermittlung von Wissen, Technik und der Darstellung der westeuropäischen Lebensweise besteht, so verschiebt sich der Interaktionsmodus gegen Ende des 19. Jahrhunderts von den Dingen zu einer intertextuellen Interaktion im wahrsten Sinne des Wortes.

Im Unterschied zu *Tahtāwī* erfährt der Vergleich zwischen Orient und Okzident ebenfalls einen Wandel. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, das stark von der Kolonisierung geprägt ist, verschiebt sich der Beobachtungsmodus von der konkreten Interaktion der Reise hin zu einer Eigendynamik textueller Repräsentation. Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts haben sich die Kulturkontakte zwischen Orient und Okzident auf politischer, wirtschaftlicher und kultureller Ebene im Rahmen eines rigiden Kolonialismus seitens der Europäer intensiviert und bestimmen dadurch einen anderen Kultur- und Identitätsdiskurs seitens arabischer und osmanischer Autoren.

In the Arab World the question of cultural identity especially came to the fore in the course of the nineteenth century when European penetration in the economic, military and political fields increased and traditional cultural outlooks came under strain, as a result of the gradual disruption of the indigenous social structures. The period is marked by an increased interaction with Europe and an intensified cultural exchange. This interaction is reflected in the attitude of intellectuals throughout the Arab world, who had to define their position concerning the political and economic hegemony of Europe and the resulting influences on their society.²⁴⁰

Im Unterschied zu *Tahtāwī*s Text, der größtenteils von einer Begeisterung für den Westen bestimmt ist, beschreiben die Ägypter *Aḥmad Zaki* und *Muḥammad Amīn Fikrī* den Westen ambivalent. Nach dem Islamwissenschaftler Richard van Leeuwen steht neben den technischen und wissenschaftlichen Vorzügen, die der Westen bietet, nun die Gefährdung der eigenen Identität im Vordergrund.²⁴¹ Gerade in die-

²⁴⁰ LEEUWEN, »Autobiography, Travelogue and Identity«, S. 28.

²⁴¹ Siehe: LEEUWEN, »Two Egyptians at the World Exhibition in Paris«, S. 42–48.

sem Kontext rekurriert der Selbstbezug – anders als bei *Taḥṭāwī* –, nicht mehr nur auf die eigenen und fremden Handlungsweisen, sondern emphatisch auf das Eigene als Kultur. Dies zeigt sich im osmanischen politischen Intellektuellendiskurs unter den Jungosmanen und Jungtürken²⁴² und in der arabischen und osmanischen Romanliteratur.²⁴³ Korrespondierend dazu setzt bei den Kolonisatoren eine »Musealisierung« des Fremden als das konstitutive Andere ein. Getragen wird diese Beobachtung durch mediale Veränderungen.

Fast unmerklich hatten sich entlang der künstlerisch und optisch generierten Bildwelten des 19. Jahrhunderts neue Formen des Schauens, Betrachtens und Beobachtens entwickelt. Nach 1900 hat man sich den idealen Rezipienten des Fremden nicht mehr als vorsichtig reisenden Amateur vorzustellen, sondern als versierten Museums- und Ausstellungsbesucher, als passionierten Kolonialwarenkunden und Kinogänger.²⁴⁴

Diesem vor Überraschungen und »Wundern« gefeiten Blick dienen vor allem auch die europäischen Weltausstellungen. Auf Basis der Beschreibungen diverser ägyptischer Reisender hält Leeuwen fest.

In 1878 the famous *Rue du Caire* was introduced, consisting of a complete Cairene street, with houses, shops, a coffee house and a mosque, and populated by real Egyptians. In fact, the street was ›more authentic‹ than any street Cairo itself, since there it would have been impossible to find such an untouched old street. The street was so successful that it reappeared at the next expositions.²⁴⁵

Zu den nennenswerten Autoren gehören für Leeuwen vor allem *Muḥammad Amīn*, der 1889 Europa bereist und *Aḥmad Zaki*, der 1900 eine Weltausstellung besucht.

1889 begleitet *Muḥammad Amīn Fikrī* (1856–1900) seinen Vater auf die achte Orientalistentagung in Stockholm, an der auch der spätosmanische Reiseliterat Ahmed Midhat Efendi teilnimmt. Sie bereisen mehrere europäische Städte, von denen Paris einen besonderen Stellenwert einnimmt. *Fikrī*s Darstellung der Weltausstellung konzentriert sich besonders auf die *Rue du Caire*. Zunächst fasziniert vom Authentizitätsanspruch der Kairoer Straße, »Fikri was particularly fascinated by the apparent paradox between the suggestion of authenticity and the clear artificiality of the ex-

²⁴² Siehe: MARDIN, *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, S. 10–80. Siehe auch: CLEVELAND und BUNTON, »The Era of the Young Turks and the Iranian Constitutionalists«, S. 137 f.

²⁴³ Vgl. GUTH, *Brückenschläge. Eine integrierte ›turkoarabische‹ Romangeschichte (Mitte 19. bis Mitte 20. Jahrhundert)*, S. 163–227 und S. 309–341.

²⁴⁴ HONOLD, *Mit Deutschland um die Welt. eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit*, S. 13.

²⁴⁵ LEEUWEN, »Two Egyptians at the World Exhibition in Paris«, S. 41.

hibits«, löst die Repräsentation des Orients innerhalb der Ausstellung bei ihm keine identitätsstiftenden, sondern eher entfremdende Gefühle aus.²⁴⁶

Fikri can identify himself only with the parts of the exhibition which are real, such as the trade of Mustafa al-Dib, who more or less capitizes on the illusion created by the exhibition. He is puzzled by the discrepancy between artificiality and authenticity and feels estranged, although he finds little difficulty in subscribing to the professed aims of the Egyptian participation in this kind of event. However, he does not seem to recognize the total image conveyed as part of his identity. [...] He has to admit, however, that the Parisians like the *Rue du Caire* very much.²⁴⁷

Dieser Orientalisierung begegnet elf Jahre später der ägyptische Reisejournalist *Aḥmad Zaki* (1866–1934) in seinen Beschreibungen zur Weltausstellung. Er sehe alle Dinge »through eyes and emotions of an Egyptian«. *Aḥmad Zaki* unterscheidet nicht nur zwischen Osmanen und Arabern, vielmehr macht er auf Unterschiede zwischen Ägyptern und einem Syrern aufmerksam.²⁴⁸ Über dieses aufkommende Nationalbewusstsein zu Beginn des 20. Jahrhunderts konstatiert der ägyptische Reform- und Intellektuelle *Salāma Mūsā* in seiner Autobiographie *The Education of Salāma Mūsā*:

Yet a few of light shone even in those dark days for Egypt. One of them was that all the time from 1907 till 1912 the *Hizb al-Umma*, using *al-Liwa* as its mouthpiece, relentlessly strove after the granting of a constitution. Another remarkable development was that public opinion changed over from pro-Ottoman sympathies to a purely Egyptian nationalism.²⁴⁹

Zur Orientalisierung gehört für *Zaki* auch der Bauchtanz im orientalischen Pavillon. Hierzu bemerkt er aber, »that the company needs profits to compensate for the high construction costs, so it is justified to take the preferences of the French public into consideration«.²⁵⁰

Was *Zaki*, ein Bewunderer des europäischen technologischen Fortschritts, an der Orientdarstellung irritiert, ist ihre generalisierende Tendenz, die Darstellung als rückständige Kultur- und Agrargesellschaft, die exotisch sei und in keinem Bezug zu Westeuropa stehe.

Ahmad Zaki admires Western technology and stresses the need to partake in the European model of progress, although he rejects blind imitation. He regrets that the

²⁴⁶ Ebd., S. 43.

²⁴⁷ Ebd., S. 44.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 45.

²⁴⁹ MUSA, *The Education of Salama Musa*, S. 49.

²⁵⁰ LEEUWEN, »Two Egyptians at the World Exhibition in Paris«, S. 46.

Egyptian pavilion has only exhibited ›traditional‹ products, since these give a distorted impression of the real achievements of Egypt and the ›degree of its progress and advancement in commerce, industry, science and literature.‹²⁵¹

Ähnlich wie *Ṭaḥṭāwī* konstatiert *Zaki*: es ist für die Entwicklung Ägyptens weiterhin unerlässlich, Westeuropa in »concepts of progress, including its evolutionary and hierarchical world-view« nachzueifern, ohne die spezifischen Eigenheiten der eigenen Identität als Osmane, Ägypter und als Orientale aufzugeben. »His self-image is clearly tainted by Western representations, but it has not been wiped away or replaced by them. There remains a strong feeling of ›being different.‹«²⁵² Interessant ist hier, dass der Begriff des Andersseins bewusst eingesetzt wird. Es gibt neben der technologischen Identität eine, die geschlossen und unberührt bleibt, nämlich eine kulturelle Identität, die nun die sozialen Handlungen beginnt, in Form eines Kultursubjekts abstrakt zu einer Einheit zu binden.

Auf diese Entwicklung innerhalb der arabischen Reiseliteratur macht auch *Nazik Saba Yared* aufmerksam, die eine Reaktion auf die intensivere Kolonisation ist.²⁵³ Mit einem Dreiphasen-Modell der arabischen Reisebeschreibungen vom ersten Drittel des 19. Jahrhunderts bis Mitte des 20. Jahrhunderts konstatiert sie, dass in der ersten Phase (1826–1882) die Reiseautoren in ihren Texten keinen Konflikt mit dem Westen ausführen. In der zweiten Phase (1882–1918) werden hingegen die Auswirkungen des europäischen Kolonialismus thematisiert.²⁵⁴ Ebenso wie die Autoren der ersten Phase, sie bezieht sich dabei auf *Ṭaḥṭāwī* und *Ḥayr al-Dīn al-Tunīsī* (1810–1890), teilen die Reiseautoren der zweiten Phase, wie *Zaki* und *Fikrī* und ebenso *Muḥammad al-Muwayliḥī* (1868–1930) und *Jurjī Zaydān* (1861–1914), die Begeisterung für den Westen, wobei diese mit einer Problematik zu tun haben, die die Autoren der ersten Phase unberührt ließ: »Western civilization was now challenging them on their own home ground.«²⁵⁵ So können wir bei *Zaydān*, der London im Jahre 1886 besucht und 1912 den Sommer in Frankreich, England und in der Schweiz verbringt, nachlesen, dass man als Araber sehr genau analysieren muss, was vom Westen übernommen werden soll und was nicht.

Now that we have been imitating the West for a century, we must pay special attention to those characteristics of its civilization that concern our readers. We have struggled to choose from it what will suit our conditions in order to limit ourselves to what would help the reader in the East to challenge the West. We aim to show those features that

²⁵¹ Ebd., S. 47.

²⁵² Ebd., S. 48.

²⁵³ Vgl. YARED, *Arab Travellers and Western Civilization*, S. 71.

²⁵⁴ Vgl. YARED, *Secularism and the Arab World (1850–1939)*, S. 73.

²⁵⁵ Ebd., S. 75.

are good in Western civilization and those that are bad in relation to our character, customs and ethics.²⁵⁶

Die Reisetexte der ersten Phase sind noch frei von Ressentiment, dessen Aufkommen in der zweiten Phase zu einem paradoxen Verhältnis führt. Auch wenn der Westen die Rolle des Vorreiters für die Autoren behält, ist es der zweiten Generation, wie Yared sie nennt, nicht möglich, den Westen als etwas anderes als den direkten Feind zu betrachten. Der Grund hierfür liegt für sie in der zunehmenden Bedeutung der Religion.

As a result, their writings revealed a new conflict, that between a secular and religious outlook. For example, their secular nationalist feelings conflicted with their belief that religion was an effective link between nations, a belief that drove them to advocate pan-Islamism and to attack the Arab nationalist movement. Although they did not prefer religious to scientific truth (as al-Tahtawi had done), they refused to explain religion in a scientific way that would lead to secularism.²⁵⁷

In der von Yared ausgemachten dritten Phase (1919–1938) dominieren in ihrer Analyse vor allem die Schriften und die Autobiographie des ägyptischen Reformers *Taha Husayn*, dem es gelungen sei, ein ressentimentfreies Verhältnis zum Westen zu entwickeln. Dieses zeichne sich vor allem durch sein politisch säkulares Verständnis aus. »Although he still clung to Islam as part of his identity, he separated the religious from the temporal aspects, refusing, for example, to consider religious truths to be scientifically correct unless so proved.«²⁵⁸ In seinem Werk – so Yared – gelingt die Einheit westeuropäischer und arabisch-islamischer Kultur. Er habe zu den wenigen gehört, die versucht haben zu zeigen, dass die entwickelte westeuropäische ohne die mediterrane Kultur, zu der auch die Araber gehören, nicht zu denken ist. Westeuropäer und die Araber Nordafrikas haben danach die gleichen kulturellen Wurzeln.²⁵⁹

Dieser dialektisch anmutenden Darstellung der arabischen Reisebeschreibungen seitens Yared unterliegt eine Beobachterperspektive, die die westeuropäische Aufklärung als Maßstab postuliert. Denn nach Yared verstehen es die arabischen Reiseautoren nicht, die westliche, aber auch die eigene Zivilisation als eine ganzheitlich zusammenhängende Kultur zu begreifen. Die Beschreibungen von Zivilisation der arabischen Autoren sind »composed of separate, independent elements. [...] Thus they failed to examine its essential nature and the principles on which it rested.« Nur *Taha Husayn* ist es gelungen über die Differenz der Religion hinaus, eine kohären-

²⁵⁶ Aus: Ebd., S. 76.

²⁵⁷ Ebd., S. 205.

²⁵⁸ Ebd., S. 205.

²⁵⁹ Vgl. ebd., S. 206.

te Theorie zu entwickeln, die aufzeigt, dass der Westen und Ägypten die gleichen kulturellen Grundlagen haben.²⁶⁰

Die Ausweitung kultureller Fragen über die Religion hinaus ist jedoch nicht nur bei *Ṭaha Ḥusayn* zu verorten. Dass arabische und europäische Kultur Gemeinsamkeiten haben, vermerkt auch schon *Ṭaḥṭāwī* einhundert Jahre zuvor. Nur dass seine Reisebeschreibungen im Vergleich zu *Ḥusayns* Parisbeschreibungen die reale Stadt Paris mit ihren Bewohner und deren Verhaltensweisen, dem Fortschritts- und Wissensdiskurs, gleichstellen. Beschreibungen von Alltag, Dingen und Gegenständen in Paris tauchen bei *Ḥusayn* kaum auf. Auch das Motiv des Fremdartigen und Wunderbaren der Reiseliteratur ist in *Ḥusayns* Beschreibungen nicht zu finden. Vielmehr stehen der intellektuelle Diskurs, die Auflistung und Beschreibung der gelesenen Werke im Vordergrund. *Ḥusayn* ist sozusagen nicht in ein fremdes Land gereist, weil er dieses seit seines Studiums an der neuen, säkular ausgerichteten Universität in Kairo aus den Büchern kennt. Die einzige Person, die er erwähnt, ist seine französische Frau. Die Beschreibung, wie *Ḥusayn* seine Frau kennenlernt, bündelt sehr viele Aspekte seiner Autobiographie, die zugleich auf die Verschiebung in den arabischen Reisebeschreibungen aufmerksam machen und eine grundlegende Bindung zu unserem Bildungskapitel aufzeigen.

Gott möge *Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī* gnädig sein! Er lehrte den jungen Mann Lebensüberdruß, ja Lebenshaß, ließ ihn am Guten entschieden zweifeln und redete ihm ein, das Leben sei nur Mühe, Last und Leiden. Dann kam diese Stimme und drängte das Pessimistische, Hoffnungslose, Verzweifelte zurück, das aus der finsternen Gedankenwelt *Abū l-ʿAlāʾs* zu ihm herüberkam. Sie war wie die Sonne an jenem Frühlingstag, die alle dunklen Wolken vertrieb, welche aufgezogen waren, um die Menschen mit Unwetter, Donner und Blitz zu ängstigen. Und nun lag die Stadt plötzlich in hellem, heiteren Sonnenschein und war ganz und gar Licht. Der junge Mann hörte diese Stimme, als sie ihm eines Tages etwas von Racines Poesie vortrug und fühlte sich auf einmal wie neu erschaffen.²⁶¹

Umrahmt ist diese Passage von Verweisen auf zwei Texttraditionen. Auf der einen Seite der für *Ṭaha Ḥusayn* zentrale arabische *Adab*-Autor *Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī* (973–1057), der für sein Leben in Ägypten steht, und auf der anderen Seite Racine, der die europäische Literatur- und Wissenstradition repräsentiert. Durch die Stimme seiner zukünftigen französischen Ehefrau vermittelt, erstrahlt die Stadt Paris, die er in seiner Autobiographie jedoch nicht beschreibt. Wie Tocqueville sieht er »mehr« als die Stadt. Der Übergang vom Dunklen ins Helle, vom Hoffnungslosen zur Hoffnung, zeigt nicht die Dinge in einem neuen Blick, sondern das Selbst, das

²⁶⁰ Ebd., S. 208.

²⁶¹ *HUSAYN, Weltbürger zwischen Kairo und Paris*, S. 91.

Ich wird neu geschaffen. Und dieses Ich ist ein Subjekt, das sich durch das neue Wissen zusammensetzt und sein eigenes Maß über sich hinaus neu bestimmt.

Wenn bis zur Studienreise nach Frankreich die Beschreibung von Dingen, das oberägyptische Dorf in dem *Ḥusayn* aufwächst, die Metropole Kairo, Komensalitäten einen gleichrangigen Wert wie der Wissensdiskurs haben, so dominiert in Frankreich der Wissensdiskurs und die Metapher des Lichts und des Sehens, das nicht mehr primär die Dinge im Blick hat, sondern »über« sie hinausgeht. Mit diesem Licht aus Frankreich erscheint auch das vorher gelebte Leben in einer anderen Perspektive. »Immer wieder verglich er dieses neue Leben mit dem alten, um den Unterschied richtig zu ermessen, und stellte stets fest, dass er der glücklichste und erfolgreichste Mensch war, obgleich er ziemlich sparsam leben musste«. ²⁶² Ähnliche Beschreibungen zu Orient und Okzident finden wir in der Autobiographie von *Salāma Mūsā*, die ebenso dem Motiv ›ex occidente lux‹ folgt.

The conviction that I was still surrounded by closed horizons caused me to consider extremely important that I should proceed to see the new vision. All this was after I had become convinced of my deep ignorance, and after I had understood that life in Egypt, mentally, was like life in a desert, that it was deficient in thought, and could only be made fruitful by the new sciences. ²⁶³

Ebenso wie bei *Taha Ḥusayn* verhilft der europäische Wissensdiskurs zu einer »Neuschaffung« der eigenen Person. *Mūsās* Wunsch seit seinem neunzehnten Lebensjahr ist, »to leave Egypt and travel to Europe in order to investigate the way of life there, to educate myself, and to be born anew«. ²⁶⁴

Allerdings ist das Verhältnis zum Westen ein weitaus komplizierteres als es sich hier darstellt. Denn neben seiner Begeisterung für Europa zeigt sich *Mūsā* in seiner Autobiographie auch als ein überzeugter Nationalist, der die englische Besatzungsmacht stark kritisiert, da diese mit ihrer Politik keineswegs das Wohl der ägyptischen Bevölkerung im Auge haben. »The English Commissioners, Cromer and Gorst and Kitchener though they differed in their means were all working for one and the same end, namely, our exploitation and the plundering of our wealth.« ²⁶⁵

Ebenso schildert er den allmählichen Verfall des Osmanischen Reiches an drei Textstellen pejorativ. Bei der ersten Schilderung wird der arabische Reisende in der westtürkischen Hafenstadt Izmir mit dem aufkommenden Faschismus der osmanischen Türken konfrontiert, der sich besonders gegen die Armenier und Araber richtet. Die zweite Textstelle beschreibt die Szenerie eines dreckigen Istanbuler Straßencafés. Die eindringlichste Schilderung, die auf den herannahenden Zusammenbruch des Osmanischen Reiches aufmerksam macht, ist die Darstellung der

²⁶² Ebd., S. 85 f.

²⁶³ MUSA, *The Education of Salama Musa*, S. 53.

²⁶⁴ Ebd., S. 54.

²⁶⁵ Ebd., S. 51.

Prozession des osmanischen Herrschers Sultan Abdülhamid II. zum Freitagsgebet. »He was already an elderly man, approaching the age of senility, and he stooped so much that his head was nearly upon his knees.«²⁶⁶

Die Reisebeschreibungen, die nach seinem Istanbulaufenthalt zu Frankreich und England folgen, sind, nach der Luhmannschen Definition von Kultur als einer Beobachtungsform der Moderne, vom Vergleich bestimmt, der Kontingenz generiert, indem er aufzeigt, dass anderes Leben möglich ist und gelebt werden kann. Die Überlegungen Luhmanns führt insbesondere Dirk Baecker weiter aus, der auf die Logik des Kulturkontakts in der Moderne aufmerksam macht, die wir bei *Mūsā* wiederfinden. Zu Kulturkontakten in der Moderne vermerkt er, »dass in einer Metakultur Ereignisse nicht durch ihren eigenen kulturellen Sinn, sondern durch den Unterschied, den sie gegenüber anderen Ereignissen und Situationen machen, definiert sind.«²⁶⁷ Im Unterschied zu *Ṭaha Ḥusayn* spielen in den Beschreibungen *Mūsās* soziale Verhaltensweisen eine wichtige Rolle. So konstatiert er bei seinem ersten längeren Aufenthalt in Europa, »that I was absolutely surprised to find myself in a society that was completely different from that in which I had grown up in Egypt.«²⁶⁸ Besonderes irritiert ist er vom unverschleierte Auftreten der Frau in den europäischen Großstädten, da die Trennung der Geschlechter »something quite normal« sei. *Salāma Mūsās* Kulturvergleich jedoch begnügt sich nicht mit einer Beschreibung dieser Differenz.

I do not know that during all my life in Egypt, before travelling to France, I ever had a conversation with a young lady, or sat and talked with a married one, or even saw the face of one. So, when I discovered Parisian society and found my way about it, and when I saw the French woman with her freedom and her straightforwardness and selfconscious deportment, I felt as if a new horizon was opened up to me which even Ya'qub Sarruf and Farah Anton had not previously shown me. [...] Anyhow, because of this lack of preparation I was completely overcome with confusion when I had to converse freely with a woman. It was not only my tongue that stammered, but all my limbs failed me, too; and it took me many years to overcome the effects of this emotional frustration.²⁶⁹

Der aus dem Kulturkontakt resultierende Kulturvergleich löst im Unterschied zu *Ṭaḥṭāwīs* Beobachtungen Irritation, grundlegende Infragestellung und Abwertung der Herkunftsgesellschaft aus. Dies bleibt nicht nur auf die soziale Ebene beschränkt. *Mūsā* vergleicht auch die Landschaften und Vegetationen mit einem metaphorischen Bezug. »Our country-side is a desert void of spirit, infested with

²⁶⁶ Ebd., S. 46.

²⁶⁷ BAECKER, *Wozu Kultur?*, S. 23.

²⁶⁸ MUSA, *The Education of Salama Musa*, S. 54.

²⁶⁹ Ebd., S. 54 f.

ignorance, poverty, and bodily filthiness combined with mental impurity. The French country-side on the contrary is a garden full of delight.«²⁷⁰ Sehr beeindruckt zeigt er sich auch von der sozialen Infrastruktur des französischen Dorfs.

Er widerspricht auch den gängigen Vorstellungen, dass die französische Gesellschaft mental schwach aufgrund nicht vorhandener Familienstrukturen und ihrer angeblich »shattered religious beliefs« sei. Denn nirgends in Europa ist die Familie nach *Mūsā* so stark integriert wie in Frankreich. Und es gebe auch keine Nation in Europa, die den religiösen Einrichtungen wie der Kirche soviel Respekt zolle.²⁷¹ Zugleich ist für *Mūsā* Frankreich das religiöseste Land in Europa. Auf ein damals bekanntes geflügeltes Wort, das für Frankreich die Parole »No Lord, and no God« gilt, erwidert er, dass man die Ungültigkeit dieser Aussage prüfen könne, wenn man allein die Funktion und Stellung der Geistlichen in den Dörfern und Städten betrachte.²⁷² Die soziale Wirkung von Religion steht für *Mūsā* im Vordergrund im Unterschied zum bekenntnisgebundenen Glauben.

Ebenso erinnern einige Passagen seiner Beschreibungen der Städte und Dörfer sowie deren Bewohner an *Ṭaḥṭāwīs* konzentrierten Blick auf die Performanzen des Europäers. Jedoch ist der Bezug zu *Ṭaḥṭāwī* hier nur teilweise gegeben, da *Mūsā* Differenzen zwischen Orient und Okzident stärker betont, die zugleich die Basis seiner Wertungskategorien bestimmen. Exemplarisch zeigt sich dies in der Beschreibung der öffentlich-gesellschaftlichen Funktion der französischen Gaststätten. Diese sind für ihn mit sozialen Institutionen vergleichbar, wo Frauen und Männer sich treffen, um ihre »evening conversations« zu führen. Dabei beeindruckt ihn vor allem, wie durch eine disziplinierte Form des Alkoholkonsums die Gespräche durch den Alkohol keineswegs beeinträchtigt werden. Er führt diese Maßregelung, die für ihn auf allen sozialen Ebenen greift, auf eine bestimmte Form der französischen Lebenskunst zurück.

Perhaps this can be accounted for by the fact that the Frenchman, in his eating and drinking, in the way he arranges his household, and in the ways he dresses, in short, in all his behaviour, displays a sense of artistry which makes his way of living elegant and refined. He avoids being drunk, because it would detract from that elegance and artistry. Moreover, he finds a certain pride and a sense of dignity in his self-control. And the French table, with its plates and dishes and ornaments of flowers is a delight for the eye as well as for the palate.²⁷³

Interessant an dieser Passage ist die Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz zu *Ṭaḥṭāwīs* Form der Beobachtung. Auf der einen Seite greift hier wiederum die

²⁷⁰ Ebd., S. 56.

²⁷¹ Ebd., S. 56.

²⁷² Vgl. ebd., S. 57.

²⁷³ Ebd., S. 57.

Beobachterunterscheidung maßvoll/maßlos, auf der anderen Seite jedoch werden die Franzosen über die Darstellung der Verhaltensweisen hinaus als Kultursubjekte bestimmt. Bei *Ṭaḥṭāwī* konnten wir diesen Drang einer ganzheitlichen Kulturalisierung nicht feststellen. Differenzen und Widersprüchlichkeiten der anderen wie auch der eigenen Kultur stehen bei ihm nebeneinander. Diese Logik des Partikularen durchwirkt nicht *Mūsā*'s Text. Hierfür ist die postulierte Asymmetrie zwischen Orient und Okzident zu raumgreifend, als dass sie, wie bei *Ṭaḥṭāwī*, partikular behandelt werden kann.

So vermerkt *Mūsā* weiter, dass die Freiheit der Frau in der westlichen Hemisphäre den stärksten Einfluss auf sein »social consciousness« ausübe und dass er deswegen keine Geduld mehr mit seiner Herkunftsgesellschaft habe. »This freedom was like a burning flame which wounded me in my feeling of national prestige whenever I thought of the Egyptian women, and this inner situation gave birth to my revolt against Egyptian traditions, with which I could have no more patience.«²⁷⁴ Zwanzig Seiten später folgt eine Passage, die diese asymmetrische Wertung zwischen Orient und Okzident zurücknimmt. Dabei erinnert diese Passage an die Kritik an der westeuropäischen Frau, die wir auch bei Zeynep Hanım finden. Nach zweijährigem Aufenthalt in Europa vermerkt *Mūsā* über den Vergleich der Frauen in der ägyptischen und westeuropäischen Gesellschaft, dass kein großer Unterschied zwischen dem Leben einer europäischen und ägyptischen Frau bestehe. Was sie unterscheide, sei ein »thin veneer of civilization«.²⁷⁵

There were only gradations in slavery, and even in Europe extreme cases occurred in which all mercy and kindness lacked – for instance, a woman working like any man, without obtaining any wages in compensation; or a woman who could not inherit from her husband; or the universities' refusal to accept female students, and the governments' refusal to accept women as voters or as members of parliament.²⁷⁶

Und weiter: In Europa verlieren die Stücke des schwedischen Dramatikers Henrik Ibsen ihre Wertigkeit, »because much change since 1910 can be traced back to the exhortation it addressed to women to become independent personalities first of all«.²⁷⁷ Genauso wie im Falle Zeynep Hanıms wird hier ein Vergleich zwischen Freiheitsdiskurs und literarischer Vorlage betrieben. Jedoch dominiert bei *Mūsā* die Begeisterung für den westeuropäischen Intellektuellendiskurs, den es grundweg nachzuahmen gilt, wie dies insbesondere die Kapitel *Educating myself* und *My literary Education* aufzeigen. Diese werden von einer Beobachtung bestimmt, die Ganzheiten in den Blick bekommen will. Basis dieser Form der Beobachtung ist ein universalistischer Ansatz.

²⁷⁴ Ebd., S. 56.

²⁷⁵ Ebd., S. 72.

²⁷⁶ Ebd., S. 73.

²⁷⁷ Ebd., S. 73.

When I left Paris, I had the feeling that she was the Capitol of the whole civilized world, and this feeling has stuck with me. I consider it right to call ›French‹ an Egyptian, German, Russian, etc. who has become permeated with French culture, just as the inhabitants of the Mediterranean were called ›Hellenes‹ if they were permeated with Greek culture.²⁷⁸

Diese Form der Durchdringung, Aneignung und Transformation der Kulturen wird in *Mūsā*s Text immer wieder von Passagen durchkreuzt, die enttäuschende Erfahrungen mit Westeuropäern wiedergeben. Sie stellen das Bild einer idealen Kultur für alle in Frage, die historisch immer unterschiedliche Hauptträger hatte (antikes Griechenland, modernes Frankreich).

So erzählt *Mūsā* von einer Seereise, in der er und ein mitreisender Inder von englischen Passagieren wie Sklaven behandelt werden. »I was treated by them as an Indian; I was the slave, and they the masters.«²⁷⁹ *Mūsā*s Text ist nicht nur bestimmt von Bewunderung gegenüber dem Westen. In seiner Autobiographie gibt es auch Passagen, die eine Auseinandersetzung wiedergeben, die von Enttäuschung, Ohnmacht und Orientierungslosigkeit zeugt.

[...] when I was searching for my haven in this disturbing world. I remember how, in one of those intervals, I found myself sitting in a chair as if I intended not to rise until a definite decision would be reached: What was my purpose in the world? Who were my enemies, and who my friends whom I must help? Thus I found myself posing questions and formulationg answers to them. Sometimes my thinking became very acute, so that I could hear it utter words that I must have spoken myself: ›Indeed, there is no refuge for me in this world. I do not care to be rich, and I do not care either to have a wife and children. The only thing I care for is to understand, to understand everything. But why this? And why devour knowledge?‹ Of all this issued the firm idea of struggle against the English until they should evacuate our country, and struggle against our own history; struggle against the mouldy East which is slowly eaten by the worms of tradition, and struggle against the ignominy and poverty in which our children live. So in those days I became the enemy of the English and of thousands of my fellow countrymen, of the reactionaries who stand in the way of science and modern civilization and the liberation of women, and who believe in the obscurantism of mysteries.²⁸⁰

Die Bodenlosigkeit, die *Mūsā* wiedergibt, folgt nicht eindeutig einem unserer Modelle der Subjektkulturen oder des Kultursubjekts. Auf der einen Seite haben wir es hier mit einer durchgehenden Problematisierung zu tun (Subjektkulturen). Auf

²⁷⁸ Ebd., S. 77.

²⁷⁹ Ebd., S. 60.

²⁸⁰ Ebd., S. 61 f.

der anderen Seite ist ebenso die Suche nach abstrakten identitätsstiftenden Referenzen auszumachen. Diese sind hier Welt, Feind, Freund, alles verstehen, Kolonialismus, Tradition, moderne Zivilisation und die Freiheit der Frau, die zum Großteil Produkte einer Logik der Trennung sind. Sie lassen in ihrer Nichtverbindlichkeit das autobiographische Ich, zentral mit »myself« gesetzt, in einem »undifferenzierten Abgrund« (Bodenlosigkeit) verschwinden. Zwischen einem verwehrten Hafen in Europa, einem nicht auffindbaren Schutzgebiet und der Sinnlosigkeit der Aneignung von Wissen zerbrechen Kulturen und Kultivierungsweisen und es tritt ein »nacktes« Leben hervor, dem die Grenzen und Anleitungen fehlen, sein eigenes Maß zu bestimmen.

Zeynep Hanım identifiziert sich über das Osmanische Reich als sensumotorisches Kultursubjekt. Klaus Mann definiert sich als ein europäisches Kultursubjekt, indem er eine dialektische Geschichte Europas erzählt. Und Michel Leiris erschreibt sich durch eine Dominanz von Subjektkulturen den Gegentext zur Verwestlichung der Welt. Bei *Salāma Mūsā* hingegen verliert sich das autobiographische Ich auf der Suche nach einem Kultursubjekt in der Sprache des Kolonisators – aus Mangel an abstrakten identitätsstiftenden und selbstorgetechnischen Referenzen.

V.

Wider die Schließung oder: das Tableau der Kulturtechniken

Der junge Mann hütete die Kabine von Anfang bis Ende der Reise. Er ging nicht in den Speisesaal. Wie hätte er das auch tun sollen, konnte er auf diesem ständig schaukelnden Schiff doch nicht sicheren Fußes gehen. Auch wusste er nicht, wie man sich richtig an den Tisch setzte und das Besteck handhabte, das die Leute zum Essen benutzten. Mit einer oder gar mit beiden Händen das Essen zum Mund führen, wie er es gewöhnlich in Ägypten tat, konnte er sich in Gegenwart der europäischen Passagiere nicht erlauben.¹

In einer Art Rückzugsbewegung beschreibt *Taha Husayn* die Überfahrt von Kairo nach Paris Anfang der 1920er Jahre. Sie steht der Beschreibung aus Michel Leiris' *Mannesalter* diametral entgegen, mit der ich diese Arbeit eingeleitet habe. Dort begegneten wir einem offenen, prozessualen Bereich, in der der Reisebeginn zugleich Initiation ist, ein Mensch aufbricht, sein Maß neu zu bestimmen. Hier inmitten der Reise scheint die kulturelle Differenz bereits greifbar – kein Prozess der Annäherung und Veränderung in Sicht. Vom Ausgangspunkt meines Vorhabens aus gedacht bzw. auf Basis der wissenschaftlichen Thesen ließe sich schlussfolgern, *Husayn* fehle es im Vergleich zu Leiris an Möglichkeiten der Introspektion. Und weiter: Sein Unvermögen, sich zu öffnen, zu verändern, liege letztlich am Islam, der eine individuelle Entwicklung unmöglich macht.

Ich habe gezeigt, dass solche Beobachtungen, die kulturelle Kurzschlüsse und Essentialisierungen produzieren, weder arabischen, türkischen noch westeuropäischen Texten und Praktiken gerecht werden. Denn auch Leiris', Manns und Tocquevilles Texte kreisen in ihrem Zentrum um die Ordnungen und Möglichkeiten des Sozialen und versuchen, von dort aus das Subjekt zu beschreiben. Und ich habe in den arabischen und türkischen Autobiographien subjektbildende Formationen herausgearbeitet, die sich vom Sozialen unterscheiden, und in denen die Akteure in jedem Fall Individuationsprozesse durchlaufen. Wie in der westeuropäischen Literatur enden die Prozesse weder bei einem Subjekt noch bei einer Kultur. Vielmehr überschreiten die in dieser Arbeit dargestellten Individuationsprozesse in ihren jeweiligen Mischungen aus Sozialem und Individuellem die Grenzen einer einheitlich gedachten Kultur. *Husayn* erfindet sich, trotz der kulturellen Trennung im Eingangszitat, während seiner Pariser Studienzeit durch die westliche Literatur

¹ *HUSAYN, Weltbürger zwischen Kairo und Paris*, S. 82.

und durch seine französische Frau neu. Er distanziert sich in dieser Zeit von der *Adab*, die ihm in seiner Kairoer Jugend als Gegenmodell zur islamischen Dogmatik diente und die im Zitat noch wirkt. Zurück in Ägypten, wird er die westliche und arabische Kultur als eine einheitliche Zivilisation zusammenführen.

Diese heterogenen Prozesse zwischen Trennung und Zusammenführung, von Öffnungen und Schließungen habe ich in allen hier verhandelten Kulturräumen aufgezeigt. Mit Hilfe der idealtypischen Unterscheidung zwischen Kultursubjekt und Subjektkulturen habe ich poetologische Konzepte und Praktiken zugleich untersucht, die ein neues Feld der Beobachtung kultureller Differenz und Ähnlichkeit ermöglichen. Dabei sind neue Nähen und Distanzen zwischen und innerhalb von Okzident und Orient entstanden. So wie Zeynep Hanım die freie Frau in Europa sucht, ist Leiris auf der Suche nach dem allgemeinen Menschen in Afrika. Und wie Klaus Mann nach seiner Weltreise als überzeugter Europäer zurückkehrt, versteht sich Zeynep Hanım am Ende als ein osmanisches Kultursubjekt. Im Vergleich zu diesen transkulturellen Ähnlichkeiten sind die Unterschiede zwischen den Bildungsgeschichten von Michel Leiris und Klaus Mann bemerkenswert. Während der eine nach der Diktion des »Werde, der du bist« vergeblich nach seiner inneren Entwicklungslogik sucht und sie in einer europäischen Identität findet, macht es sich Leiris, nach seinem Weg durch zahlreiche Bildungsinstitutionen, gerade zur Aufgabe, als Ethnologe in Afrika sein eigentliches Bildungserlebnis in der Kritik dieser Logik zu erkennen. Mit der Ausbuchstabierung dieser identitätspolitischen Wege habe ich einen Zwischenraum erschlossen, der unterschiedliche und miteinander verwobene Geschichten, Selbst- und Kulturbestimmungen aufzeigt.

Diesen aus Distanzen und Nähen entstandenen Zwischenraum, der ein Ergebnis dieser Arbeit ist, graphisch darzustellen, dient das entworfene *Tableau der Kulturtechniken*. An den Rändern sind die Kulturtechniken des ideomotorischen Kultursubjekts und der sensumotorischen Subjektkulturen in Reinform gesetzt. Um die Durchdringungen, Überschneidungen und Differenzen zwischen den Texten darstellen zu können, habe ich den Kulturtechniken jeweils fünf analytische Unterbegriffe zugeordnet. Für das ideomotorische Kultursubjekt gelten folgende Begriffe:

Schließung, Asymmetrie, Entwicklung, Homogenisierung, Abstraktion

Für die sensumotorischen Subjektkulturen:

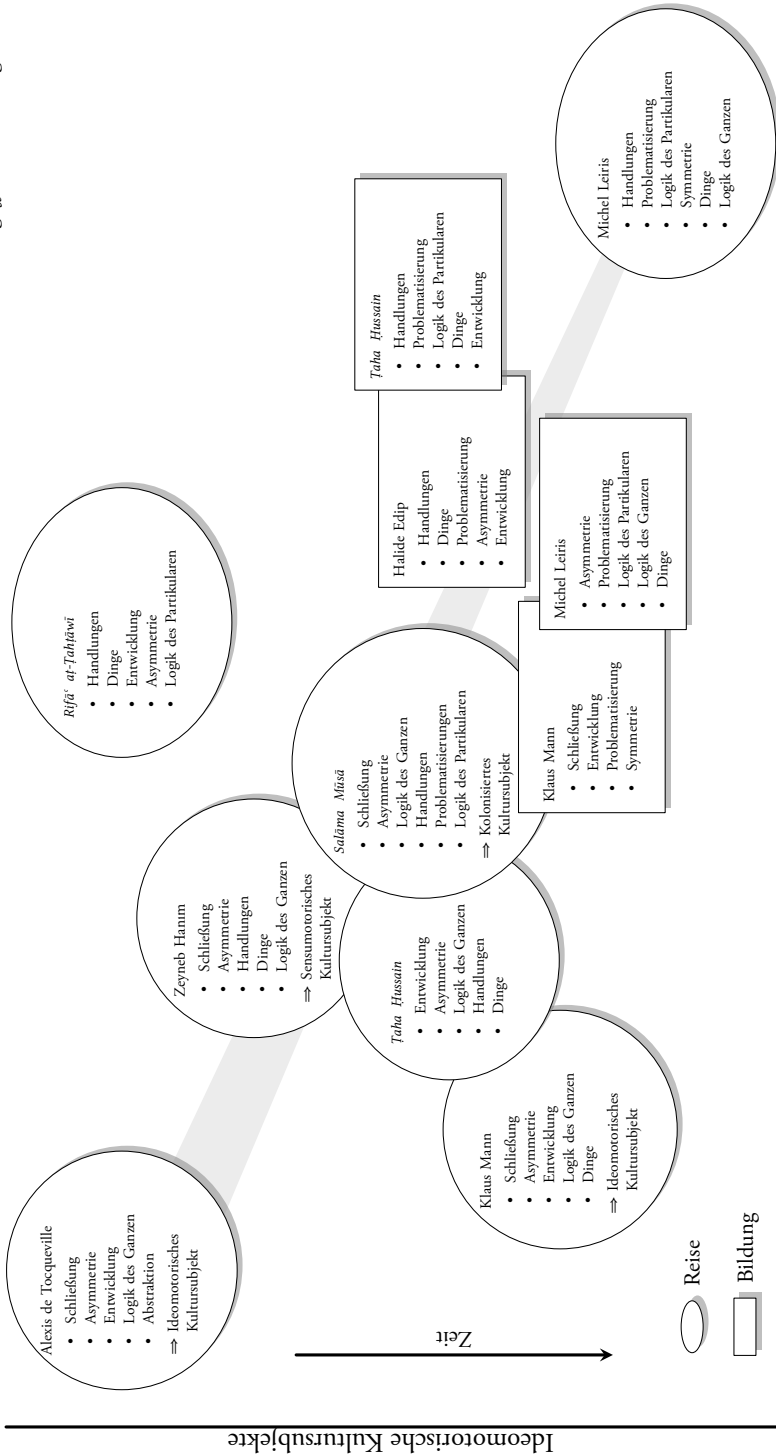
Dinge, Symmetrie, Problematisierung, Heterogenität, Handlungen

Um ein differenziertes Tableau erstellen zu können, habe ich die Texte zusätzlich in die Themen Bildung und Reise aufgeteilt. Der Anteil an ideomotorischen und sensumotorischen Aspekten bestimmt die jeweilige Position.

Tableau der Kulturtechniken

Eine Ideomotorik bindet das Sichtbare, das Konkrete an ein abstraktes Gesetz, an eine Idee.

Eine Sensumotorik bindet das Sichtbare an Körper und Dinge. Ihre Logik ist nicht an abstrakte Begriffe oder Gesetze gebunden.



Dieses sehr vereinfachte Schaubild wird der Komplexität der Texte und Analyseergebnisse nicht gerecht. Dennoch macht es ein Feld von Kulturtechniken sichtbar, das mit den problematisierten essentialisierenden Lesarten unsichtbar bleiben muss. Das erarbeitete Feld zeigt eine Verteilung, die weder geographischen Kartographien entspricht, noch der Vorstellung, Territorium, Kollektiv und Kultur seien als eine Einheit zu denken, wie sie beispielsweise im Nationenbegriff eingelagert ist. Denn diametral entgegengesetzt sehen wir an den Außenstellen die beiden Franzosen Alexis de Tocqueville und Michel Leiris. Es ist eine Distanz zwischen beiden, die sich nicht einzig aus dem historischen Abstand erklären lässt, denn *Ṭahtāwī* ist Leiris näher. Bemerkenswert ist auch, dass sich kein arabischer oder türkischer Autobiograph klar an den Außenstellen positionieren lässt. In diesen Extrempositionen bewegen sich die analysierten arabischen und türkischen Autobiographien nicht, jedoch in allen anderen Zwischenlagen. Einer der Gründe dafür ist sicher auch eine Verhaltenskultur (*Adab, Edeb*), in der die Unterscheidung maßvoll/maßlos eine tragende Rolle spielt. Die Außenstellen können mit Bezug auf Tocqueville und Leiris auch als die Pole Moderne und Gegenmoderne bezeichnet werden. Allerdings habe ich mit meiner Arbeit nicht solche Differenzen und Gegensätze aufgezeigt, sondern vielmehr die kulturellen Verhandlungen dazwischen. Ich habe versucht, durch eine transversale Technik des Trennens und Synthetisierens einen Raum für Mischverhältnisse zu schaffen, der Zwischenlagen mehr als Normalität denn als Ausnahmen definiert.

Würde ich auf diesem Tableau die Analysen Franz Rosenthals, Georges Gusdorfs, Bernhard Lewis' oder Karl Weintraubs verorten, dann gäbe es kein Reich der Mitte, sondern links wären die Westeuropäer mit ihrer Autobiographiegeschichte, weil die Idee der Persönlichkeit bei Augustinus schon zu finden ist, und rechts die orientalischen Autoren. Auf der einen Seite wären die Repräsentanten von Geschichte und Entwicklung und auf der anderen Seite die Repräsentanten zurückgebliebener Tradition und Religion. Eine Begegnung der Akteure wäre nach diesem Muster eine Begegnung kultureller Differenz.

Diese Vorstellung der Begegnung und des Kontakts getrennter Kulturen ist jedoch keine, die sich allein auf die Analyseergebnisse und die Zeit zwischen Rosenthal und Gusdorf beschränkt. Sie ist auch heute in den Debatten um die im Umbruch befindliche arabische und türkische Welt hochaktuell; besonders in den Debatten um Migration/Integration in den westlichen Einwanderungsgesellschaften in Formen von Konflikt und Dialog. Der französische Politik- und Islamwissenschaftler Jean-Pierre Filiu bezeichnet den »Arabischen Frühling« von 2011 und 2012 als eine zweite *Nahḍa* der Araber. Die aktuelle Demokratiebewegung in den arabischen Ländern zeige verblüffende Parallelen zur ersten Renaissance, die zwischen 1850 und 1950 stattfand. »Jenes liberale Zeitalter des arabischen Denkens [...] war die politische und intellektuelle Antwort auf den Einbruch des Okzidents in die arabische Welt, der gleichzeitig als militärische Aggression und als Infragestellung

der eigenen Zivilisation empfunden wurde.«² Eine vergleichbare Konstellation liegt auch heute vor.

Im Zusammenhang der Migration und Integration hält der Soziologe Levent Tezcan fest, »sollte man die gegenwärtige globale Befindlichkeit in einem Satz zusammenfassen, dann würde die Formulierung ›Das Schicksal der Menschheit hängt in unserem Kulturzeitalter vom wechselseitigen Verständnis der Kulturen ab‹ wohl am ehesten passen.«³ Die gleiche Befindlichkeit finden wir in der Integrationspolitik der westlichen Hemisphäre, von den Gipfeln bis zu den Islamkonferenzen um einen Kulturdialog, der nicht die Akteure, sondern über und durch sie Kulturen zum Sprechen bringen will.⁴ Ähnlich wie Misch, Rosenthal, Gusdorf und Lewis über die Autobiographien versuchten, den Wesenskern von Menschen, Gesellschaften und Kulturen zu bestimmen, ist es auch hier die Identifikation einer essentiellen Wirkmächtigkeit des Islams, die die Vielschichtigkeit sozialer Phänomene auf ein Merkmal reduziert und identitätspolitische Verhärtungen mit sich bringt. So hat der ehemalige deutsche Innenminister Wolfgang Schäuble in einer Rede zur Islamkonferenz 2009 am Berliner Hauptbahnhof festgehalten, dass nach 50 Jahren Unterwegssein die so genannten Gastarbeiter endlich als Muslime in Deutschland angekommen seien.⁵

Dass aber von 1961, der Ratifizierung des Gastarbeitervertrags zwischen Deutschland und der Türkei, bis heute unendlich viele Prozesse von Öffnungen und Schließungen, von Organisationen des Sozialen und Individuellen stattgefunden haben, wird in den Debatten und Analysen nicht reflektiert. Vergleichbar mit der Suche und dem Wunsch nach einem anderen Leben bei Zeynep Hanım heißt es in einem der ersten deutsch-türkischen literarischen Zeugnisse aus den 1970er Jahren von Aras Ören, dass man nach Deutschland migriert sei, um wie ein Amerikaner leben zu können.⁶ Dass die Geschichten in der Fremde dann anders verliefen als erhofft und erwünscht, dass auf nicht erwartete Folgen der Migration von Minderheit und Mehrheit stärkere nationale Identifikationen zwischen deutsch und türkisch in den 1980ern und 1990ern folgten und diese im neuen Jahrtausend mit der Entwicklung des türkischen Islam in Deutschland durch religiöse Identifikationen verdrängt wurden, hat mit vielen Faktoren und wechselseitigen Prozessen der Vergesellschaftung zu tun. Und sicher auch mit einem Nachlassen westlicher Werbungskraft.

² FILIU, *Die zweite Renaissance der Araber. Der arabische Frühling zeigt überraschende Symmetrien mit der großen Reformbewegung der Nahda*, Neue Züricher Zeitung, 23.09.2011. Siehe auch: FILIU, *The Arab Revolution. Ten Lessons from the Democratic Uprising*, S. 135–148.

³ TEZCAN, »Der Tod diesseits von Kultur. Wie Fatih Akin den großen Kulturdialog umgeht«, S. 47.

⁴ Vgl. NASSEHI, »Dialog der Kulturen. Wer spricht?«. Siehe auch: RADTKE, *Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge*.

⁵ SCHÄUBLE, *Vom Dialog zur Zusammenarbeit – für eine gemeinsame Zukunft*.

⁶ »Nur wenn man wie ein Amerikaner lebt, kann der Mensch sagen, ich habe gelebt.« ÖREN, *Was will Niyazi in der Naunynstraße. Ein Poem*, S. 33.

Aufgrund vergleichbarer Strukturen (der Bestimmungen von Selbst, Sozialem und Kultur) zwischen dem Thema dieses Buches und den heutigen gesellschaftspolitischen Herausforderungen ist *Grenzen der Kultur* auch eine Vorgeschichte zur Migration aus dem Orient in die westliche Hemisphäre im 20. Jahrhundert. Es erzählt eine Vorgeschichte der heute geführten Debatten um Multikulturalismus, Diversität und Integration. So gilt es für den Zusammenhang von Migration und Integration und auch für die Demokratieprozesse in der arabischen Welt, Zwischenräume zu erschließen, die die Geschichten der Interaktion zwischen Orient und Okzident differenzierter wiedergeben. Denn diese aktuellen Konfliktfelder sind ebenso von wissenschaftlichen Analysen und Literaturen bestimmt, von Aufbrüchen, Bedürfnissen, Konflikten, Erzähl- und Verhaltensweisen, von Identifikationen, die von Öffnungen und Schließungen berichten.

Dank

Zum Ende von *Grenzen der Kultur* möchte ich mich bei allen Menschen herzlich bedanken, die mich während der Promotionsphase und in der Entstehung dieses Buchs begleitet, unterstützt und gefördert haben.

Prof. Dr. Dorothee Kimmich danke ich sehr für Ihre hervorragende Betreuung – in zweifacher Hinsicht. Sie hat mich von Anfang an ermutigt und bestärkt, mit dieser Arbeit unkonventionelle Wege zu gehen und das Risiko nicht zu scheuen. Sie hat mir großen Freiraum gelassen, meine Ideen und Theorien zu entwickeln und dennoch hat sie sich stets die Zeit zur Diskussion genommen und stand mir mit Rat und Anregungen zur Seite. Prof. Dr. Thomas Faist, meinem Zweitgutachter, danke ich für die sehr anregenden und freundschaftlichen Gespräche zu meiner Arbeit. Ebenso danke ich Prof. Dr. Börte Sagaster, Prof. Dr. Erika Glassen und Prof. Dr. Susanne Enderwitz für ihre Unterstützung und für die anregenden Gespräche während meiner Zeiten in Freiburg i. Br. und in Istanbul.

Der Studienstiftung des Deutschen Volkes danke ich für ihre langjährige finanzielle und ideelle Förderung, die mich sowohl in den Jahren des Studiums als auch in der Phase der Promotion persönlich und beruflich sehr geprägt hat. Sehr wichtig für die Entstehung des Buches waren auch der Austausch mit meinen Kollegen und insgesamt das intellektuell und interdisziplinär sehr anregende Umfeld im Exzellenzcluster *Kulturelle Grundlagen von Integration* der Universität Konstanz. In diesem Zusammenhang danke ich auch sehr dem Lektor von Konstanz University Press Alexander Schmitz, der mit großer Geduld und Hilfe dieses Buchprojekt begleitet hat.

Ein ganz besonderer Dank gebührt meinen Freunden und Kollegen aus Bielefeld Dr. Levent Tezcan, Dr. Jörg Hüttermann und Marcus Otto für den Austausch und die intensiven Diskussionen in meiner Promotionsphase. Unsere Gespräche waren und sind für mich stets eine intellektuelle Bereicherung. Ich danke auch sehr meinem Freund Peter Hedwig für die Einrichtung des Manuskripts.

Ein ganz besonderer Dank gilt natürlich meinen Eltern Fazlı und Zeynep Ezli, die mir mit vielen Freiräumen und mit großer Fürsorge vieles ermöglicht haben. Candan teşekkür ederim!

Mein größter Dank gilt meiner Lebensgefährtin Judith Zwick, die mir Kraft, Liebe und unendliches Verständnis in der Zeit der Entstehung dieses Buches entgegenbrachte. Ohne ihren unermüdlichen und liebevollen Einsatz für unseren Familienalltag wäre diese Arbeit sicher nicht zustande gekommen. Ich danke ihr auch sehr für die Überarbeitung des Manuskripts. Und nicht zuletzt gilt meine Freude und mein Dank meinen Söhnen Ilya und Noah, die beide innerhalb meiner Promotionsphase geboren wurden. Mit ihrer Fröhlichkeit, ihrer Ausgelassenheit und ihrem Fordern haben sie mich stets auf den Boden der Realität zurückgeholt und mir die intensive Arbeitsphase immer wieder erleichtert.

Literatur

- ADANIR, Fikret (1995). *Geschichte der Republik Türkei*. Mannheim: B.I.-Taschenbuchverlag.
- ADIVAR, Halide Edip (1996). *Mor Salkımlı Ev*. Istanbul: Özgür Yayınları.
- AL-MAALY, Khalid und Mona NAGGAR, Hrsg. (2004). *Lexikon arabischer Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts*. Heidelberg: Palmyra Verlag.
- ALHEIT, Peter und Morten BRANDT (2006). *Autobiographische und ästhetische Erfabrung. Entdeckung und Wandel des Selbst in der Moderne*. Frankfurt a. M., New York: Campus Verlag.
- ARISTOTELES (2004). *Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- ASILTÜRK, Bâki (2000). *Osmanlı Seyyahlarının Gözüyle Avrupa*. Istanbul: Kaknüs Yayınları.
- ‘ATTAR (1999). *Vogelgespräche und andere klassische Texte*. München: C. H. Beck.
- ‘ATTAR, Feriddüdin-i (1992). *Pendname*. Istanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.
- BAECKER, Dirk (2003). *Wozu Kultur?* Berlin: Kadmos.
- BECKINGHAM, C. F. (1977). »In search of Ibn Battuta«. In: *Asian Affairs* VIII, S. 263–277.
- BERKES, Niyazi (2002). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BERKEY, Jonathan Porter (1992). *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo. A social History of islamic Education*. Princeton: Princeton University Press.
- BLANTON, Casey (2002). *Travel Writing. The Self and the World*. New York, London: Routledge.
- BLUMENBERG, Hans (1999). *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- BOLLENBECK, Georg (1994). *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- BUHARI, Sahih al (1991). *Nachrichten von Taten und Aussprachen des Propheten Muhammad*. Hrsg. von Dieter FERCHL. Stuttgart: Reclam Verlag.
- BÜRGER, Peter (1998). *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- CANARD, M. (1960). »al-Baṭṭāl«. In: *Encyclopedia of Islam* 1, 2, S. 1102–3.
- CLEVELAND, William L. und Martin BUNTON (2009a). »The Era of the Young Turks and the Iranian Constitutionalists«. In: *A history of the modern Middle East*. Philadelphia: Westview Press, S. 133–148.

- (2009b). »The Ottoman Empire and Egypt during the Era of the Tanzimat«. In: *The History of the Modern Middle East*. 4. Aufl. Philadelphia: Westview Press, S. 81–102.
- (2009c). »The Response of Islamic Society«. In: *The History of the Modern Middle East*. 4. Aufl. Philadelphia: Westview Press, S. 119–132.
- DAVISON, Roderic H. (1991). »From Autocracy to Revolution. The Era of Sultan Abdülhamid II 1878–1909«. In: *Turkey. A short History*. Huntingdon: Eothen Press, S. 105–125.
- DELEUZE, Gilles (1992). *Foucault*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- (1997b). *Differenz und Wiederholung*. München: Wilhelm Fink.
- Der Koran* (1987). Hrsg. von Muhammad Salim ABDULLAH. Übers. von Adel Theodor KHOURY. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- DIECKMANN, Bernhard (2000). »Zwischen Relativismus und Universalismus. Zu einigen Problemen der Philosophie der Bildungsreise«. In: *Bildung und Erziehung* 2.53, S. 135–149.
- DILTHEY, Wilhelm (1991). »Das Erleben und die Selbstbiographie«. In: *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Hrsg. von Günter NIGGL. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 21–32.
- DINER, Dan (2005). *Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt*. Berlin: Propyläen.
- ENDERWITZ, Susanne (2000). »Gibt es eine arabische Autobiographie?«. In: *Understanding Near Eastern Literatures*. Hrsg. von Verena KLEMM. Wiesbaden: Reichert Verlag, S. 189–201.
- (2002). *Unsere Situation schuf unsere Erinnerungen. Palästinensische Autobiographien zwischen 1967 und 2000*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- (2007). »Autobiography and Islam«. In: *Autobiographical Themes in Turkish Literature. Theoretical and Comparative Perspectives*. Hrsg. von Börte SAGASTER, Halim KARA und Olcay AKYILDIZ. Würzburg: Ergon Verlag, S. 35–41.
- EUBEN, Roxanne L. (2006). *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press.
- EZLI, Özkan (2007a). »Lejeune and Foucault or: A name with no identity«. In: *Autobiographical Themes in Turkish Literature. Theoretical and Comparative Perspectives*. Hrsg. von Halim KARA, Börte SAGASTER und Olcay AKYILDIZ. Würzburg: Ergon Verlag, S. 43–50.
- (2007b). »Von der Identität zur Individuation. Gegen die Wand – eine Problematisierung kultureller Identitätszuschreibungen«. In: *Konfliktfeld Islam in Europa*. Baden-Baden: Nomos, S. 283–301.
- (2009). »Von der interkulturellen zur kulturellen Kompetenz. Fatih Akins globalisiertes Kino«. In: *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Hrsg. von Özkan EZLI, Dorothee KIMMICH und Annette WERBERGER. Bielefeld: transcript, S. 207–230.

- EZLI, Özkan (Okt. 2010). *Der ortlose Muslim oder das Prekäre als Niemandland*. EXC 16 *Kulturelle Grundlagen von Integration*. URL: <http://www.excl6.de/cms/ortlose-muslim-sarrazin.html>.
- FARAH, Caesar E. (1995/96). »Reassessing Sultan Abdülhamid II's Islamic Policy«. In: *Archivum Ottomanicum* 14, S. 191–212.
- FICHTE, Johann Gottlob (2000). *Die Bestimmung des Menschen*. Hamburg: Meiner Verlag.
- FILIU, Jean-Pierre (Sep. 2011a). *Die zweite Renaissance der Araber. Der arabische Frühling zeigt überraschende Symmetrien mit der großen Reformbewegung der Nahda*. Neue Züricher Zeitung (23.09.2011).
- (2011b). *The Arab Revolution. Ten Lessons from the Democratic Uprising*. Oxford: Oxford University Press.
- FINCK, Almut (1999). *Autobiographisches Schreiben nach dem Ende der Autobiographie*. Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- FORTNA, Benjamin C. (2001). »Education and Autobiography at the End of the Ottoman Empire«. In: *Die Welt des Islams* 41/1, S. 1–31.
- (2002). *The Imperial Classroom. Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- FOUCAULT, Michel (1986). *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit Bd. 2*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- (1988). *Technologien des Selbst*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- (1998). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- (2001). »Was ist ein Autor?« In: *Dits et Ecrits. Schriften*. Hrsg. von Daniel DE-FERT und Francois EWALD. Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, S. 1003–1042.
- (2004). *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- FUHRMANN, Manfred (1999). *Der europäische Bildungskanon des bürgerlichen Zeitalters*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- (2002). *Bildung. Europas kulturelle Identität*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- GABRIELI, F. (1960). »Adab«. In: *Encyclopedia of Islam* I, S. 175–176.
- GARDET, Louis (1965). »Dhikr«. In: *Encyclopedia of Islam* 2, S. 223–226.
- GEHLEN, Arnold (1981). »Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen«. In: *Mensch und Institution*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag. Kap. 6, S. 69–77.
- GILMORE, Leigh (1994). *Autobiographics. A feminist Theory of Women's Self-Representation*. Ithaca und London: Cornell University Press.
- GLAGAU, Hans (1903). *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle*. Marburg: N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung.

- GLASSEN, Erika (2005). »Die Töchter der letzten Osmanen. Zur Sozialisation und Identitätsfindung türkischer Frauen nach Autobiographien«. In: *Frauen, Bilder und Gelehrte. Studien zu Gesellschaft und Künsten im Osmanischen Reich*. Hrsg. von Sabine PRÄTOR. Festschrift Hans Georg Majer. Istanbul: Simurg Kitabevi.
- (2007). »The Sociable Self. The Search for Identity by Conversation (*Sohbet*)«. In: *Autobiographical Themes in Turkish Literature. Theoretical and Comparative Perspectives*. Hrsg. von Olcay AKYILDIZ, Halim KARA und Börte SAGASTER. Würzburg: Ergon Verlag, S. 143–156.
- GREENBLATT, Stephen (1994). *Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker*. Berlin: Klaus Wagenbach Verlag.
- GUSDORF, Georges (1991). »Voraussetzungen und Grenzen der Autobiographie«. In: *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Hrsg. von Günter NIGGL. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 120–147.
- GUTH, Stephan (2003). *Brückenschläge. Eine integrierte ›turkoarabische‹ Romangeschichte (Mitte 19. bis Mitte 20. Jahrhundert)*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- GÖKYAY, O. Ş. (1973). »Türkçede Gezi Kitapları«. In: *Türk Dili XXVII*. 258. Istanbul, S. 457–467.
- HANIM, Zeynep (2001). *Özgürlük Peşinde Bir Osmanlı Kadın*. Istanbul: Buke Yayınları.
- HANOUM, Zeyneb (1913). *A Turkish Woman's European Impressions*. Hrsg. von Grace ELLISON. London: Seeley Press.
- HENDRICH, Geert (2004). *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- HERDER, Johann Gottfried (1976). *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- HERRMANN, Ulrich (2000). »Von der Bildungsreise in fremde Länder zur bildenden Reise ins Innere des Ich. Skizzen zu einer bürgerlichen Bildungspraxis des 18. Jahrhunderts im Spiegel ihrer Literatur«. In: *Bildung und Erziehung* 53.2, S. 151–169.
- HERZOG, Christoph und Raoul MOTIKA (2000). »Orientalism alla Turca. Late 19th / Early 20th century Ottoman Voyages into the Muslim ›outback‹«. In: *Die Welt des Islams. International Journal for the Study of Modern Islam* 40, S. 139–195.
- HOELZ, Max (1969). *Vom ›Weissen Kreuz‹ zur roten Fahne. Jugend-, Kampf- und Zuchthauserlebnisse*. Frankfurt a. M.: Neue Kritik.
- HOLDENRIED, Michaela (2000). *Autobiographie*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- HONOLD, Alexander, Hrsg. (2004). *Mit Deutschland um die Welt. eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- HORST, Heribert (1987). »Die Entstehung der Adab-Literatur und ihre Arten«. In: *Grundriß der Arabischen Philologie*. Hrsg. von Helmut GÄTJE. Bd. 2. Wiesbaden: Reichert Verlag, S. 208–220.

- HOURANI, Albert (1992a). »Die europäischen Imperien und die herrschenden Eliten«. In: *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag. Kap. 17, S. 343–366.
- (1992b). *Die Geschichte der arabischen Völker*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- HUMBOLDT, Alexander von (1847). *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*. Bd. 2. Stuttgart: Cotta-Verlag.
- HUNTINGTON, Samuel P. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. London: Simon & Schuster.
- HUSAYN, Ṭaha (1985). *Kindheitstage*. Berlin: Edition Orient.
- (1986). *Jugendjahre in Kairo*. Berlin: Edition Orient.
- (1989). *Weltbürger zwischen Kairo und Paris*. Berlin: Edition Orient.
- (2004). *al-Ayyām*. Kairo.
- JESSING, Bendikt (1998). »Artikel zu *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*«. In: *Reclams Romanlexikon 1*, S. 360–364.
- KANT, Immanuel (1994). *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- KARA, Halim (2007). »Yakup Kadri Karaosmanoğlu's Autobiographical Writings«. In: *Autobiographical Themes in Turkish Literature. Theoretical and Comparative Perspectives*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 107–123.
- KARAOSMANOĞLU, Yakup Kadri (2000). *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. Istanbul: İletişim Yayınları.
- KEDDIE, Nikki R. (1966). »The Pan-Islamic Appeal: Afghani and Abdülhamid II«. In: *Middle Eastern Studies* 3 (1), S. 46–67.
- KIM, Hee-Ju (2004). *Ich-Theater. Zur Identitätsrecherche in Karl Philipp Moritz' Anton Reiser*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- KONUĞ, Kader (2003). »Meine Herren, das nennt man einen Hut [...]«. Kleidungsstrategien osmanischer Reisender in Europa«. In: *Reisen über Grenzen. Kontakt und Konfrontation, Maskerade und Mimikry*. Hrsg. von Renate SCHLESIER und Ulrike ZELLMANN. Münster u. a.: Waxmann Verlag, S. 73–87.
- KORMANN, Eva (2000). »Heterologe Subjektivität. Zur historischen Varianz von Autobiographie und Subjektivität«. In: *Autobiography by Women in German*. Hrsg. von Mererid Puw DAVIES, Beth LINKLATER und Gisela SHAW. Bern: Verlag Peter Lang, S. 87–104.
- KOSCHORKE, Albrecht (1999). *Körperströme und Schriftverkehr. Eine Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Wilhelm Fink.
- KRAMER, Martin, Hrsg. (1991). *Middle Eastern Lives. The practice of Biography and Self-Narrative*. New York: Syracuse University Press.
- KRÄMER, Gudrun (1998). »Die arabische Welt im 20. Jahrhundert«. In: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*. Hrsg. von Albrecht NOTH und Jürgen PAUL. Würzburg: Ergon Verlag, S. 439–504.
- LATOUR, Bruno (2002). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.

- LEEUWEN, Richard van (1998a). »Autobiography, Travelogue and Identity«. In: *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*. Hrsg. von Robin OSTLE, Ed De MOOR und Stefan WILD. London: Saqi Books, S. 27–30.
- (1998b). »Two Egyptians at the World Exhibition in Paris«. In: *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books, S. 39–50.
- LEIRIS, Michel (1963). *Mannesalter*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- (1984). *Phantom Afrika. Tagebuch einer Expedition von Dakar nach Djibouti 1931–1933*. Bd. 2. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- (1985a). *Das Auge des Ethnographen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- (1985b). »Das Heilige im Alltagsleben (1938)«. In: *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften Band 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, S. 228–238.
- (1985c). »Die Besessenheit und ihre theatralischen Aspekte bei den Äthiopiern von Gondar (1958)«. In: *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften Band 1*. Suhrkamp Verlag, S. 135–227.
- (1985d). *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften Band 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- (1985e). »Ethnographie und Kolonialismus (1950)«. In: *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften Band 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, S. 53–71.
- LEJEUNE, Philipp (1994). *Der autobiographische Pakt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- LEWIS, Bernard (1982). *The Muslim Discovery of Europe*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- (1991). »First-Person Narrative in the Middle East«. In: *Middle Eastern lives. The practice of biography and self-narrative*. Hrsg. von Martin KRAMER. New York: Syracuse University Press, S. 20–34.
- LUHMANN, Niklas (1999). »Kultur als historischer Begriff«. In: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, S. 31–54.
- MAHFUS, Nagib (2006). *Die Reise des Ibn Fattuma*. Zürich: Unionsverlag.
- MAHMOUDI, Abdelrashid (1998). *Taha Hussain's Education. From the Azhar to the Sorbonne*. Richmond: Curzon Press.
- MAHRHOLZ, Werner (1919). *Deutsche Selbstbekenntnisse. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstbiographie von der Mystik bis zum Pietismus*. Berlin: Furche-Verlag.
- MALTI-DOUGLAS, Fedwa (1988). *Blindness and Autobiography. Al-Ayyam of Taha Hussain*. Princeton: Princeton University Press.
- MAN, Paul de (1993). *Autobiographie als Maskenspiel*. In: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Hrsg. von Paul de MAN. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, S. 131–146.

- MANN, Klaus (2002). *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht*. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- (2005). *Kind dieser Zeit*. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- MARDIN, Şerif (1962a). »Namık Kemal: the Synthesis«. In: *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Princeton: Princeton University Press, S. 283–336.
- (1962b). *The Genesis of Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press.
- MATUZ, Josef (2010). *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- METCALF, Barbara, Hrsg. (1984). *Moral Conduct and Authority. The Place of Adab in South Asian Islam*. Berkeley: University of California Press.
- MISCH, Georg (1950). *Das Altertum. 2. Hälfte*. Darmstadt: Frankfurt a. M.: Verlag Schulte-Bulmke.
- (1962). »Selbstdarstellungen von Trägern des geistigen Lebens in dem mittelalterlichen Kulturbereich des Islam«. In: *Geschichte der Autobiographie*. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Verlag Schulte-Bulmke, S. 905–1076.
- (1991). »Begriff und Ursprung der Autobiographie«. In: *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Hrsg. von Günter NIGGL. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 33–54.
- MITCHELL, Timothy (1988). *Colonising Egypt*. New York: Cambridge University Press.
- MORDTMANN, J. H. (1965). »Ewliyā Çelebi«. In: *Encyclopedia of Islam* II, S. 717–720.
- MORITZ, Karl Phillip (1981). »Erfahrung, Sprache, Denken«. In: *Werke in 3 Bänden*. Hrsg. von Horst GÜNTHER. Bd. 3. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- MUNGAN, Murathan (2002). *Paranın Cinleri*. Istanbul: Metis Yayınları.
- MUSA, Salama (1961). *The Education of Salama Musa*. Leiden: E. J. Brill.
- MÜLLER, Klaus-Detlef (1976). *Autobiographie und Roman*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- NASSEHI, Armin (2006). »Dialog der Kulturen. Wer spricht?« In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 28/29, S. 33–38.
- NETTON, Ian Richard (1996). *Seek Knowledge. Thought and Travel in the House of Islam*. Richmond: Curzon Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (2002). *Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe. Bd. 5. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- OFFE, Claus (2004). *Selbstbetrachtung aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- ÖHRNBERG, K. (2000). »Rifā‘a Bey al-Ṭaḥṭāwī«. In: *Encyclopedia of Islam* X, S. 523–524.
- ÖREN, Aras (1973). *Was will Niyazi in der Naunynstraße. Ein Poem*. Berlin: Rotbuch Verlag.

- OSTLE, Robin, Ed de MOOR und Stefan WILD, Hrsg. (1998). *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*. London: Saqi Books.
- PAMUK, Orhan (2003). *Istanbul. Hatıralar ve Şehir*. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- PASCAL, Roy (1965). *Die Autobiographie. Gehalt und Gestalt*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- PHILIPP, Thomas (1993). »The Autobiography in Modern Arab Literature and Culture«. In: *Poetics Today* 14.3, S. 573–604.
- PRATT, Mary Louise (1992). *Imperial Eyes. Travel Writing*. London: Routledge.
- RADTKE, Frank-Olaf (2011). *Kulturen sprechen nicht. Die Politik grenzüberschreitender Dialoge*. Hamburg: Hamburger Edition.
- REID, Donald Malcolm (1990). *Cairo and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- REYNOLDS, F. Dwight, Hrsg. (2001). *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- ROOKE, Tetz (1997). *In my Childhood. A Study of Arabic Autobiography*. Stockholm: Stockholm University Press.
- ROSENTHAL, Franz (1940). »Die arabische Autobiographie«. In: *Studia Arabica* 1, S. 1–40.
- RUTHVEN, Malise (2000). *Der Islam. Eine kurze Einführung*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- SAGASTER, Börte (2001). »Reisender zwischen zwei Kulturen. Cenab Sahabeddin's *Hacc Yolunda*«. In: *Islamische Welt und Globalisierung. Aneignung, Abgrenzung, Gegenwürfe*. Hrsg. von Henner FÜRTIG. Würzburg: Ergon Verlag, S. 159–178.
- (2002). »Zur türkischen Rezeption von autobiographischer Literatur von den siebziger Jahren bis heute«. Unveröffentlichtes Manuskript.
- (2007). »Me, Who Got into the Text, Me, Who Became the Text«. Encounter of fact and fiction in contemporary Turkish autobiographical writing«. In: *Autobiographical Themes in Turkish Literature. Theoretical and Comparative Perspectives*. Würzburg: Ergon Verlag, S. 165–169.
- SAID, Edward (1997). *Beginnings. Intention and Method*. New York: Columbia University Press.
- SAĞLAM, Tefik (1991). *Nasıl okudum*. Istanbul: Nehir Yayınları.
- SCHABACHER, Gabriele (2007). *Topik der Referenz. Theorie der Autobiographie*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- SCHAHADAT, Schamma (2002). »Avantgarde und Ethnographie. Stanislaw Witkiewicz und Bronislaw Malinowski«. In: *Die Welt der Slaven XLVII.1*, S. 155–180.
- SCHILLER, Friedrich (2000). *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- SCHIMMEL, Annemarie (1992). *Mystische Dimensionen des Islam*. München: Eugen Diederichs Verlag.

- SCHRÖDER, Peter (2002). *Klaus Mann zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- SCHÄUBLE, Wolfgang (Juni 2009). *Vom Dialog zur Zusammenarbeit – für eine gemeinsame Zukunft*. URL: http://www.bmi.bund.de/SharedDocs/Reden/DE/2009/06/bm_dik.html?nn=102630.
- SCHÖLCH, Alexander (1987). »Der arabische Osten im neunzehnten Jahrhundert 1800–1914«. In: *Geschichte der arabischen Welt*. Hrsg. von Ulrich HAARMANN. München: C. H. Beck, S. 365–431.
- SCHÜTZ, Erhard (1995). »Autobiographien und Reiseliteratur«. In: *Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Literatur der Weimarer Republik*. Hrsg. von Sigrid WEIGEL. Bd. 8. München: Carl Hanser Verlag, S. 549–600.
- SIEDEL, Elisabeth (1991). »Die türkische Autobiographie. Versuch einer Problematisierung«. In: *Die Welt des Islam XXXI*, S. 246–254.
- SLOTEDIJK, Peter (1978). *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung. Autobiographien der Zwanziger Jahre*. München: Carl Hanser Verlag.
- SMITH, Robert (1995). *Derrida and Autobiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SMITH, Sidonie und Julia WATSON, Hrsg. (1992). *De/Colonizing the Subject. The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- SOMEL, Selçuk Akşın (2001). *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*. Leiden: Brill.
- SOMMER, Manuel, Hrsg. (1974). *Omar Chajjam und seine Rubaiyat*. Wiesbaden: Guido Pressler.
- SPRINKER, Michael (1980). »Fictions of the Self. The End of Autobiography«. In: *Autobiography. Essays Theoretical and Critical*. Hrsg. von James OLNEY. Princeton: Princeton University Press, S. 321–342.
- STARRETT, Gregory (1998). *Putting Islam to Work. Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- TAHTAWI, Rifa'a al (1989). *Ein Muslim entdeckt Europa. Rifa'a al-Tahtawi. Bericht über seinen Aufenthalt in Paris 1826–1831*. Hrsg. von Karl STOWASSER. Aus dem Arabischen übersetzt und kommentiert von Karl Stowasser. München: C. H. Beck.
- TAYLOR, Charles (1996). *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- TEMO, Ibrahim (1987). *İttihat ve Terakki Anıları*. Istanbul: Arba Yayınları.
- TEZCAN, Levent (2009). »Operative Kultur und die Subjektivierungsstrategien in der Integrationspolitik«. In: *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*. Hrsg. von Özkan EZLI, Dorothee KIMMICH und Annette WERBERGER. Bielefeld: transcript, S. 47–80.

- (2010). »Der Tod diesseits von Kultur. Wie Fatih Akin den großen Kulturdialog umgeht«. In: *Kultur als Ereignis. Fatih Akins Film ›Auf der anderen Seite‹ als transkulturelle Narration*. Hrsg. von Özkan EZLI. Bielefeld: transcript, S. 47–70.
- (2012). *Das muslimische Subjekt. Verfangen im Dialog der Deutschen Islam Konferenz*. Konstanz: Konstanz University Press.
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1954). *Erinnerungen*. Stuttgart: Köhler Verlag.
- (1985). *Über die Demokratie in Amerika*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- TOLEDANO, E. R. (1993). »Muhammad ‘Ali Pasha (late 1760–1849)«. In: *Encyclopedia of Islam* VII, S. 423–431.
- TOLLER, ERNST (1963). *Eine Jugend in Deutschland*. Reinbek: Rowohlt Verlag.
- TWORUSCHKA, Monika (1998). »Islam im 19. Jahrhundert«. In: *Der islamische Orient. Grundzüge seiner Geschichte*. Hrsg. von Albrecht NOTH und Jürgen PAUL. Würzburg: Ergon Verlag, S. 407–438.
- UŞAKLIGİL, Halid Ziya (1987). *Kırk Yıl*. Istanbul: Inkilap.
- UYGUNER, Muzaffer (1994). *Necip Fazıl Kısakürek*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- WAGNER, Ewald (2000). »Die literarische Gestaltung von at-Tahtawis Bericht über seinen Aufenthalt in Paris (1826–1831)«. In: *Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*. Hrsg. von Xenja von ERTZDORFF. Amsterdam und Atlanta: Rodopi Press, S. 424–445.
- WAGNER-EGELHAAF, Martina (2000). *Autobiographie*. Stuttgart: Metzler Verlag.
- WEHR, Hans (1977). *Arabisches Wörterbuch. Für die Schriftsprache der Gegenwart und Supplement*. 4. Aufl. Beirut: Librairie du Liban.
- WEINTRAUB, Karl (1978). *The value of the Individual. Self and Circumstance in Autobiography*. Chicago und London: Chicago University Press.
- WIMMER, Andreas (1996). »Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48.3, S. 401–425.
- WUTHENOW, Ralph-Rainer (1980). *Die erfahrene Welt. Europäische Reiseliteratur im Zeitalter der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Insel Verlag.
- YARED, Nazik Saba (1996). *Arab Travellers and Western Civilization*. London: Saqi Books.
- (2002). *Secularism and the Arab World (1850–1939)*. London: Saqi Books.
- ZONIS, Marvin (1991). »Autobiography and Biography in the Middle East. A plea for psychopolitical studies«. In: *Middle Eastern Lives. The practice of biography and self-narrative*. New York: Syracuse University Press, S. 67–86.