

# **Brasilien denken. Flusser als Vermittler, Phänomenologe, Anthropophage – eine epistemologische Gratwanderung**

SUSANNE KLENGEL

## **1. Quo vadis, Brasilien?**

In den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts lag Brasilien, von Deutschland aus gesehen, noch in exotischer Ferne. Doch das große südamerikanische Land, dessen Geschichte und Alltag nur wenigen vertraut waren, erweckte in der damaligen Welt des Kalten Krieges ein zunehmendes politisches, ökonomisches und kulturelles Interesse. Dies zeigt bereits ein Blick in die damalige Presse: „Quo vadis, Brasilien?“ überthitelte am 15.05.1961 *Die Welt* einen Artikel, der im Namen westlicher Beobachter erörterte, ob das politisch unruhige und zerrissene Land unter der Regierung Jânio Quadros wohl dem Beispiel der kubanischen Revolution folgen würde. Doch auch nach dem Militärputsch von 1964 findet man z. B. in der Wochenzeitung *Das Parlament* vom 09.09.1964 unter dem diplomatisch gewählten Titel „Der Riese Lateinamerikas: Zukunftsland Brasilien meistert seine Probleme“ zahlreiche Beiträge „politischer Freunde und Gegner“ des neuen Regimes in Form einer umfassenden Brasiliendokumentation versammelt. Neben der Politik interessierten aber auch die vielfältigen Signale aus einer sichtlich andersartigen Kultur, die immer wieder ästhetische und intellektuelle Überraschungen bot: Mit der Bossa Nova und der Música Popular Brasileira, mit dem sozialkritischen wie ästhetisch provokativen Cinema Novo von Glauber Rocha und den futuristischen Eindrücken von der neuen Hauptstadt Brasilia wurde eine ungewöhnliche Kulturlandschaft sichtbar. Sie fügte sich mit Vorstellungen von einem spezifisch brasilianischen ‚melting pot‘, dessen Entstehungsgeschichte in Gilberto Freyres Klassiker *Casa Grande & Senzala* auch auf deutsch nachlesbar war (Freyre 1965), und den neuartigen Eindrücken bei der Lektüre von Romanen João Guimarães Rosas<sup>1</sup> oder der Poesia Concreta<sup>2</sup> zu einem neuen Mosaik zusammen.

Das Brasilieninteresse zeigte sich auch im Rezensionsteil der Zeitungen. So wurde neben Gilberto Freyres Buch im Jahre 1965 auch der Essay *Brasilianische Intelligenz* des Stuttgarter Philosophen, Semiotikers und Dichters Max Bense aufmerksam registriert, der die Beobachtungen zweier Brasilienreisen zusammenfasste, die im Kontext

---

<sup>1</sup> Schon 1964 lag Guimarães Rosas wichtigster Roman *Grande Sertão: Veredas*, von Curt Meyer Clason ins Deutsche übersetzt, vor (Rosa 1964). Auch in den deutschen Zeitungsfeuilletons wurden Texte des brasilianischen Autors publiziert, z. B. die Erzählung „As garças“/„Die Reiher“. In: *Die Zeit*, 19.11.1965.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu den Artikel „Konkrete Poesie“ von Max Bense anlässlich des zehnjährigen Bestehens der brasilianischen Poetengruppe *Noigandres* (Bense 1965b).

der konkretistischen Avantgarde standen.<sup>3</sup> Und schließlich findet man ab der Mitte der 60er Jahre in führenden Tageszeitungen regelmäßig Artikel von ausgewiesenen Brasilienexperten wie dem Schweizer Hugo Loetscher, der für die Züricher *Weltwoche*<sup>4</sup> schrieb, und von Vilém Flusser, der ab dem Jahre 1966 für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* von Brasilien aus berichtete.

Nach der drastischen Verschärfung der Zensur- und Repressionsmaßnahmen des Militärregimes durch den berüchtigten Institutionellen Akt Nr. 5 im Dezember des Jahres 1968 nahmen in der deutschsprachigen und internationalen Presse aber auch die Berichte über die brutalen Repressalien gegenüber Regimegegnern und der indianischen Bevölkerung zu. Immer wieder wurde die brasilianische Regierung ab dem Jahre 1969 öffentlich schwerster Menschenrechtsverletzungen bezichtigt.<sup>5</sup> In diese Zeit fiel auch die Entscheidung des Ehepaares Flusser, Brasilien nach dreißigjährigem Aufenthalt endgültig in Richtung Europa zu verlassen.<sup>6</sup>

Dieser kurze Rückblick auf die Brasilienberichterstattung der 60er Jahre und die deutliche Bemühung der deutschsprachigen Öffentlichkeit um ein aktuelles Wissen über ein Land, das für den beginnenden Massentourismus noch vollkommen unerreichbar war, ist wichtig, um Vilém Flussers Anfänge als Vermittler und ‚Übersetzer‘ zwischen der brasilianischen und der deutschsprachigen Kultur besser einzuordnen. Denn sogar seine späten Arbeiten zehren letztlich von dieser außergewöhnlichen interkulturellen Beobachterposition, die er damals einnahm und bis zu seinem Lebensende immer wieder thematisierte.<sup>7</sup>

Flusser hat in jenen ausgehenden 60er Jahren eine Vielzahl von Texten über Brasilien geschrieben. Seine Beobachtungen kulminieren in dem bis heute bekanntesten und zugleich umstrittensten Text, seiner phänomenologisch angelegten Unter-

---

<sup>3</sup> Vgl. die Rezension von Germán Kratochwil, „Zivilisation in den Tropen. Der Deutsche Bense und der Brasilianer Freyre sehen Brasilien“. In: *Die Zeit*, 25.02.1966. Zu jenem Zeitpunkt bestand bereits eine langjährige Zusammenarbeit und freundschaftliche Verbindung zwischen den deutschen Konkretisten um Max Bense und den brasilianischen Dichtern Augusto und Haroldo de Campos. Flusser veröffentlichte zusammen mit Anatol Rosenfeld im selben Jahr seine Übersetzung zweier Gedichte von Haroldo de Campos für die von Bense herausgegebene Lyrikreihe *rot* (de Campos 1966). Ein intensiver Austausch zwischen Flusser und Bense ist aber offenbar nie zustande gekommen.

<sup>4</sup> Von 1965 bis 1968 hat Loetscher, den Recherchen von Dewulf zufolge, zwölf Beiträge allein für die Züricher *Weltwoche* und von 1970 bis 1972 zehn Beiträge für die *Neue Zürcher Zeitung* verfasst (Dewulf 1999). Loetschers frühe Reportagen befassten sich auch mit der politischen Situation in Brasilien, die späteren dagegen waren vor allem der Kultur und Kunst gewidmet.

<sup>5</sup> Das Ausmaß der kritischen Berichterstattung veranlasste die brasilianische Regierung sogar zu einer Gegendarstellung, die mit Datum vom 08.05.1970 über die Botschaften verbreitet wurde, um der angeblichen Diffamierung Brasiliens durch die ausländische Presse entgegenzutreten. Das Dokument befindet sich in der Pressedokumentation des Ibero-Amerikanischen Instituts in Berlin (Mappe Bra ha, Mai 1970).

<sup>6</sup> Die Politik war allerdings nicht der einzige Grund, vgl. hierzu den Beitrag von Michael Hanke in diesem Band.

<sup>7</sup> Als Beispiel sei der Vortrag „Heimat und Heimatlosigkeit“ genannt, gehalten in Weiler/Allgäu, August 1985 (Flusser 1999).

suchung „Auf der Suche nach einem neuen Menschen. Versuch über den Brasilianer“. Zu Beginn der 70er Jahre geschrieben, aber erst postum publiziert, besitzt der Text, der in verschiedenen Fassungen existiert<sup>8</sup>, bis heute eine schillernde Anziehungskraft: Nach seiner Publikation im Jahre 1994 hat er viele Kommentare hervorgerufen, die allerdings immer wieder von der Schwierigkeit zeugen, die vertrackte Verklammerung verschiedener Diskursebenen, vorhandener und vermeintlicher Stereotypisierungen zu verstehen und Flussers Kritik wie Metakritik zu bewerten. Der Text ‚irritiert‘ immer wieder: Er verärgert, ja ‚erzürnt‘ (im romanischen Wortsinne von ‚irritar‘) oftmals seine Leser in Brasilien<sup>9</sup>, während er im deutschsprachigen Kontext, wo er bisher die größere Anzahl von Kommentaren ausgelöst hat, eher mit einer gewissen Verblüffung als kulturtheoretische Aussage über Brasilien gelesen wird. Wichtig ist daher auch die Frage nach den Textfassungen, die in Deutschland bzw. in Brasilien publiziert wurden. Irrtümlich wird nämlich die portugiesische Fassung oft als ‚Übersetzung‘ der deutschen angesehen, während man bei einem genauen Blick erhebliche Unterschiede zwischen beiden Texten feststellt. Die unterschiedlichen Reaktionen auf den Text müssten daher in einer komparatistischen Arbeit detailliert für beide Fassungen untersucht werden. Der hier vorliegende Beitrag kann diese Problematik allerdings nur andeuten, indem er an wichtigen Stellen auf die Unterschiedlichkeit der Versionen hinweist.

Die größte Irritation des Textes – ich beziehe mich im Folgenden wesentlich auf die deutschsprachige Version – besteht jedoch in seiner eigentümlichen Ambivalenz: Man begegnet einem Diskurs, der eine ihm selbst innewohnende symbolische Gewalt reflektiert, ihr aber nicht entgeht, obgleich immer wieder ‚Brüche‘ im Diskursgewebe die Aufmerksamkeit beim Lesen erregen. Oder anders gesagt: Es scheint, als mache Flussers ‚epoché‘, also seine ‚phänomenologische Einklammerung‘ der Kultur Brasiliens, vor allem seinen eigenen Ort als symptomatischen Ort eines Denkens sichtbar, das die intellektuellen (und durchaus persönlichen) Nöte reflektiert, die Resultat einer Grenzsituation sind. Diese Grenzsituation ist wiederum Ergebnis der Bewusstwerdung über eine epistemische Differenz, die nach Walter Mignolo Orte des Denkens prägt wie jene, an denen sich auch Vilém Flusser als intellektueller Beobachter und Diskursteilnehmer in Brasilien befand – Orte, an denen das europäisch tradierte Begriffssystem angesichts anderer nicht-europäischer Wirklichkeits- und Modernisierungserfahrungen

---

<sup>8</sup> Die veröffentlichte Fassung trägt den veränderten Titel „Brasilien oder Die Suche nach dem neuen Menschen. Versuch über den Brasilianer“ (Flusser 1994a). Vgl. zu den Details der Titelgebung, zu den verschiedenen deutschen Fassungen und zur Editions-geschichte das „Editorische Nachwort“ (in Flusser 1994: 317–327, hier 323). Nicht erwähnt wird dort allerdings die portugiesische Fassung, die vermutlich *nach* der deutschen entstanden ist und erst 1998, herausgegeben von Gustavo Bernardo Krause, in Brasilien veröffentlicht wurde (Flusser 1998).

<sup>9</sup> Krause deutet in seiner Einleitung zum brasilianischen Text mögliche Einwände gegen den Essay bereits an: „Wir müssen Vilém Flusser nicht zustimmen, das ist klar. Wir als Geografie- oder Literaturdozenten könnten leicht ‚-zig‘ Argumente gegen die Argumente des Philosophen vorbringen. Doch sein Text will ja nicht wirklich einen ‚Wortstreit‘ eröffnen, gerade weil er nicht vorgibt, ‚objektiv‘ zu sein; er möchte vielmehr einen Dialog, ein Gespräch, und das ist etwas anderes [...]“ (Gustavo Bernardo Krause: „Prefácio. A *épokhé* brasileira“. In: Flusser 1998: 7–29, hier 24).

aufbricht.<sup>10</sup> Diese epistemische Differenz ist heute ein anerkanntes Theorem in der transnationalen und transkulturellen Geschichte des Wissens, das sich durch eine systematische Erkundung der Geografie asymmetrischer Wahrnehmungsstrukturen und entsprechend komplexer ‚Anerkennungsdiskurse‘ in den letzten Jahrzehnten herausgebildet hat. Flussers Text erscheint vor diesem Hintergrund als ein beeindruckendes Beispiel für den Versuch, von einer solchen Grenz- oder Zwischenposition her zu denken, der m. E. erst heute in seiner produktiven Widersprüchlichkeit genauer eingeschätzt werden kann. Der Autor selbst war sich der Problematik seines Textes bereits bewusst und hatte versucht, die erwartete Kritik vorwegzunehmen:

Durch diese Doppelzüngigkeit ihrer Botschaft läuft die Arbeit Gefahr, in Brasilien als zu europäisch und in Europa als zu brasilianisch interpretiert zu werden, also in das Kreuzfeuer der brasilianischen Ablehnung des europäischen Paternalismus und der europäischen Herablassung allem Nichteuropäischen gegenüber zu geraten und darin unterzugehen.<sup>11</sup>

Um die tiefe Ambivalenz dieses Textes und das erstaunliche Wechselspiel der verschiedenen Brasiliendarstellungen und -vorstellungen genauer zu erfassen, ist zunächst eine weitere historische und kulturelle Kontextualisierung nötig, die Flussers Verhältnis zur brasilianischen Scientific Community erhellt, deren Mitglied und Beobachter er gleichzeitig war. Aufschluss bieten hierbei einige Texte, die im Folgenden genauer untersucht werden, in denen sich Flusser zwischen 1967 und 1971 über das brasilianische Geistesleben und die philosophische Produktion in Brasilien äußert. Im Laufe der Jahre lassen sich zwar gewisse Veränderungen in seinen Argumenten beobachten, doch geht es in diesen Texten stets um die Frage der Universalität bzw. einer kulturellen Spezifik in der Philosophie, oder anders gesagt: um das Philosophieren im ‚Zentrum‘ bzw. in der ‚Peripherie‘, das als Problem aufscheint und in Flussers Beobachtungen auf ambivalente Weise verhandelt wird. Die Problematik der Orte und Verortungen hat ihre Ursache außerdem auch darin, dass diese Texte in einem transatlantischen Rezeptionskontext stehen und sich durch die Übersetzung eines Textes plötzlich auch Adressaten, Bezugsrahmen und Reaktionen ändern, wie im Folgenden deutlich wird.

---

<sup>10</sup> „By ‚border thinking‘ I mean the moments in which the imaginary of the modern world system cracks. ‚Border thinking‘ is still within the imaginary of the modern world system, but repressed by the dominance of hermeneutics and epistemology as keywords controlling the conceptualization of knowledge“ (Mignolo 2000: 23).

<sup>11</sup> Flusser 1994a: 157. Die davon abweichende brasilianische Fassung lautet in deutscher Übersetzung: „Diese doppelte Botschaft birgt Gefahr: nämlich inakzeptabel zu sein für den Brasilianer, weil sie zu europäisch ist, und für den Europäer, weil sie zu brasilianisch ist. Und einen möglichen Vorteil: Sie erlaubt es dem Brasilianer wie dem Europäer, sich selbst von außen zu betrachten. Dieser Vorteil, wenn es wirklich einer ist, bedarf keines weiteren Kommentars, weil schon der Essay selbst ihn bietet – oder er existiert nicht.“ (Flusser 1998: 164) Auch die daran anschließenden Ausführungen differieren erheblich in den beiden Fassungen.

## 2. (Wie) Philosophiert man in Brasilien?

Die Aufsätze Flussers „Wie philosophiert man in Brasilien? Dargestellt an drei exemplarischen Denkern“ in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 03.01.1967 (Flusser 1994b: 229–236) und „Brasilianische Philosophie“ im *Jahrbuch* des Paulistaner Hans-Staden-Instituts (Flusser 1970) bilden die zentralen Eckpunkte dieses Text-Corpus. Zwischen den beiden Veröffentlichungen hatte in der *Revista Brasileira de Filosofia* eine überaus kritische Rezeption des ersten der beiden Artikel stattgefunden (der ins Portugiesische übersetzt worden war), welche offenkundig Flussers Argumentation im zweiten Aufsatz erheblich beeinflusste. Dieser Hintergrunddisput wird im Folgenden beleuchtet, da er für eine genauere Einschätzung der phänomenologischen Studie „Auf der Suche nach einem neuen Menschen. Versuch über den Brasilianer“ bedeutsam ist.

In dem genannten Artikel vom Januar 1967 insistiert Flusser auf einem grundsätzlichen Unterschied zwischen einer ‚echten‘ ort- und zeitlosen Philosophie und einem Philosophieren, das durch die Umstände (wie den Ort, die Institutionen oder spezifische Motive) geprägt ist. Die Frage, ob es im philosophischen Denken in Brasilien wirklich „disziplinierte“ Versuche gebe, „dem menschlichen Dasein in Brasilien Sinn und damit Würde zu geben“ (Flusser 1994b: 231), wie es die Aufgabe „echter“ Philosophie sei, beantwortet er weitgehend abschlägig: Es herrsche vielmehr „wilder Eklektizismus“ vor, der philosophische Ausdruck werde ersetzt durch „Romanliteratur“ und „Literaturkritik“ (ebd.: 230). Flussers auffällige Hierarchisierung, die von einer scharfen Trennung zwischen dem philosophischen und einem im weitesten Sinne literarischen Diskurs ausgeht, mutet nicht nur abwertend an<sup>12</sup>, sondern sie stellt – erstaunlicherweise, denkt man an viele von Flussers eigenen Texten! – gleichzeitig auch das in Lateinamerika als Wissens- und Geistesstradition ausgeprägte philosophisch-essayistische Denken und Schreiben in Abrede. Gleichzeitig versichert Flusser aber, dass es in Brasilien durchaus Beispiele für ein echtes brasilianisches und zugleich universelles Philosophieren gebe: So gilt ihm Vicente Ferreira da Silva, der Heideggers Existenzphilosophie nahe steht, als Denker einer spezifisch brasilianischen Ästhetik, der Mathematiker und Wissenschaftsphilosoph Leônidas Hegenberg als Vertreter einer brasilianischen Erkenntnistheorie und der Rechts- und Kulturphilosoph Miguel Reale, Gründer und Präsident des Instituto Brasileiro de Filosofia und Lehrstuhlinhaber an der Universidade de São Paulo, als Repräsentant einer brasilianischen Ethik. Diese drei Denker seien Philosophen „im wahren Sinne des Wortes“, denn ihre Philosophie habe, so Flusser, eine „allgemeine Gültigkeit“.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang z. B. David Jacksons Ausführungen zur Rolle der Literaturkritik als wesentlicher Bestandteil der brasilianischen Geistesgeschichte und des kritischen Denkens seit dem 19. Jahrhundert (Jackson 1996).

<sup>13</sup> Flusser 1994b: 236. Zum wissenschaftlichen Kontext dieser Philosophen in der brasilianischen Philosophiegeschichte vgl. Paim 1984, insb. die Kapitel „Fenomenologia e existencialismo“ (ebd.: 552–563) und „A escola culturalista“ (ebd.: 578–604).

Flussers Artikel wurde von Irineu Sprenger, wie Flusser Mitglied des Instituto Brasileiro de Filosofia, umgehend ins Portugiesische übersetzt und erschien zwei Monate später unter dem veränderten Titel „Há filosofia no Brasil?“ („Gibt es Philosophie in Brasilien?“) (Flusser 1967). Man ahnt, dass diese provokative Akzentverschiebung nach einer Antwort verlangte. Schon zwei Nummern später erschien eine höfliche, aber unverhohlene Kritik, auf die Flusser an gleicher Stelle antwortete („Há Filosofia no Brasil? Diálogo ...“ 1967).<sup>14</sup> Der dem ‚culturalismo‘ nahestehende Philosoph Nelson Saldanha aus Recife in Pernambuco wirft Flusser insbesondere eine unzulässige Vereinfachung vor, wenn dieser die drei Paulistaner Philosophen zu alleinigen Repräsentanten einer auf Ästhetik, Erkenntnistheorie und Ethik reduzierten brasilianischen Philosophie erkläre.<sup>15</sup> Saldanhas Kritik macht, abgesehen von dem Vorwurf der unzulässigen Reduktion, vor allem die problematische Diskrepanz zwischen der Metropole São Paulo und Recife und damit dem restlichen Brasilien sichtbar, das von Flusser implizit zur ‚philosophischen Provinz‘ erklärt worden war. Damit kommt die kritische Frage nach den zentralen und den peripheren (Stand-)Orten der brasilianischen Denker in den Blick, die freilich bei der Erstpublikation von Flussers Aufsatz in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* ebenfalls eine Rolle gespielt hatte – allerdings mit umgekehrten Vorzeichen. Denn vom deutschen und europäischen Kontext her gesehen erscheint auch die Metropole São Paulo als peripherer, ‚ex-zentrischer‘ Ort philosophischen Denkens. Doch die eigentliche tiefe Problematik solch asymmetrischer Wahrnehmung und Anerkennung intellektueller Produktion, über die in den späteren Postcolonial Studies meist mit Homi Bhabhas Begriff von der ‚location of culture‘ reflektiert wird, ist für Flusser zu diesem Zeitpunkt noch kein erkenntnistheoretisches Problem (obgleich er selbst immer wieder mit der Tatsache seines Daseins als Intellektueller im ‚peripheren‘ Brasilien konfrontiert ist). In seiner Antwort an Saldanha erklärt er daher, dass die Berücksichtigung der Geografie bei der Betrachtung der Philosophie geradezu eine „Sünde“ sei, die er selbst auch begangen habe (denn mit Blick auf seine deutschen Leser hatte er selbst den Terminus „brasilianische Philosophie“ verwendet). Sein Anliegen sei aber lediglich die Klärung der Frage gewesen, ob es in Brasilien „echte Philosophen“ oder nur ein „Reden über Philosophie“ gebe. Weder „Brasilianität“ noch „Pernambuquität“ spielten dabei eine Rolle („Há Filosofia no Brasil? Diálogo ...“ 1967: 302–304). Angesichts dieses Disputs scheint es auch kein Zufall, dass in derselben Ausgabe der *Revista* ein philosophiegeschichtliches Dokument aus dem Jahre 1907 neu abgedruckt wurde.

---

<sup>14</sup> Eine kritische Antwort auf Flusser lag auch deshalb nahe, weil sich das Instituto Brasileiro de Filosofia in seiner Zeitschrift besonders nachdrücklich mit der Geschichte und der Institutionalisierung der Philosophie in Brasilien befasste.

<sup>15</sup> „Há Filosofia no Brasil? Diálogo ...“ 1967: 300–302. Nelson Saldanha verweist in seiner Kritik zwar nicht explizit auf die Escola do Recife, von der im 19. Jahrhundert durch ihren Hauptrepräsentanten Tobias Barreto der Impuls zu einer philosophischen Erneuerung des brasilianischen Geisteslebens ausgegangen war. Doch ist dieses Wissen zur brasilianischen Geistes- und Philosophiegeschichte wichtig, um Saldanhas Befremden besser zu verstehen. Saldanha steht selbst dem Kulturalismus in der Tradition der Escola do Recife nahe, über die er im Jahre 1976 eine monografische Studie vorgelegt hat (vgl. Saldanha 1985).

Prado Sampaio's biobibliografische Datensammlung mit dem Titel: „Unsere Philosophen“ gibt einen Überblick über die Vertreter der brasilianischen Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts und verweist mit Nachdruck auf die Bedeutung der Escola do Recife für das brasilianische Geistesleben (Sampaio 1967 [1907]).

Bis zum Jahre 1969 erschienen nach diesem deutlichen Meinungs austausch keine weiteren Veröffentlichungen Flussers mehr in der *Revista Brasileira de Filosofia*.

Inzwischen hatte Flusser aber infolge seines Artikels in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* von dem Freiburger Verlag Rombach & Co. die Anfrage erhalten, ob er eine kommentierte Anthologie zum brasilianischen Geistesleben herausgeben wolle<sup>16</sup>, doch wurde dieses Projekt offenkundig nicht verwirklicht. Erneut auf Deutsch erschien dann im Jahre 1970 der zweite Artikel Flussers zur „Brasilianischen Philosophie“ (!) im *Jahrbuch* des Hans Staden-Instituts in São Paulo (Flusser 1970). Dabei handelt es sich um eine veränderte und erweiterte Fassung seines Artikels von 1967, in dem aber wie zuvor die drei bereits genannten Philosophen als zentrale Repräsentanten der zeitgenössischen brasilianischen Philosophie aufgeführt werden. Flusser räumt jetzt allerdings eine gewisse Verzerrung ein, weil sich sein Blick auf São Paulo konzentrierte, und er nimmt gleichzeitig eine wichtige inhaltliche Ergänzung vor, auf die ich an späterer Stelle in diesem Beitrag eingehen werde (vgl. 6.).

Im Jahre 1971 reicht Flusser schließlich sein 130-Seiten-Manuskript *Auf der Suche nach einem neuen Menschen. Versuch über den Brasilianer* bei Gerd-Klaus Kaltenbrunner, dem Lektor des Rombach-Verlags, ein, doch diese Arbeit, die sich auf eine für Kaltenbrunner offenbar unerwartete Weise mit dem brasilianischen Denken und den Phänomenen der brasilianischen Kultur befasst, wird vom Verlag abgelehnt. Die deutsche Fassung wurde postum 1994, die portugiesische 1998 veröffentlicht.

Nun befindet sich der Artikel „Wie philosophiert man in Brasilien?“ (Flusser 1994b) aber auch in der Nachbarschaft jenes eingangs genannten Corpus von kultur- und landeskundlichen Brasilien-Artikeln, die Flusser ab 1966 überwiegend für die *Frankfurter Allgemeine Zeitung* verfasst hatte und die das bereits skizzierte Brasilieninteresse in Deutschland spiegeln. Sie handeln von der ‚neuen Kultur‘ Brasiliens, den Tropen und ihrem Klima, von Kulturvergleichen, die Flusser nach einer Reise in die ‚weiße Welt‘ anstellte, von Brasilien als Laboratorium für die Erneuerung der portugiesischen Sprache, etc.<sup>17</sup> Dass man heute als Leser mit kulturwissenschaftlichem Wissen eine gewisse Distanz zu diesen Artikeln empfindet, liegt daran, dass manches historisch überholt erscheint, wie z. B. die emphatische Rede von einer neuen brasilianischen Kultur und der damit verbundenen Utopie einer besseren Zukunft (bzw. auch der damit verbundene Diskurs ihres Scheiterns). Und andersherum finden sich viele von Flussers damaligen Beobachtungen heute in anderen Theoriekontexten entfaltet und weiterentwickelt: z. B. seine Thesen zur Kulturvermischung, die in einem differenzierten Diskurs über kulturelle Hybridisierung gleichsam ‚aufgehoben‘ sind, deren dynamisches Kulturverständnis allerdings für Flusser noch nicht denkbar war.

---

<sup>16</sup> Vgl. „Editorisches Nachwort“. In: Flusser 1994: 323.

<sup>17</sup> Diese Zeitungsartikel sind in Flusser 1994 wiederveröffentlicht worden.

Zusammen mit den Texten zur Philosophie bilden diese Artikel in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* den eigentlichen Nukleus zu Flussers großem Brasilien-Essay. Doch hat sich der Fokus dort erheblich verändert. Was war geschehen? Wieso ist dieser Text nicht mit der Gelassenheit des historischen Abstands lesbar wie die kulturkundlichen Zeitungsartikel? Warum die ‚Irritation‘?

### 3. Flussers Brasilien-Phänomenologie der Blicke, Bilder und (Be-)Deutungen

Flusser versteht seinen Essay als eine Phänomenologie des „von ihm erlebten Brasilien“. Er will explizit nicht an vorhandene Wissensbestände anknüpfen, bezieht sich daher auch kaum auf brasilianische oder nicht-brasilianische Werke:

[...] alles etwa vorhandene Wissen in diesen Gebieten [d. i. Soziologie, Ökonomie, Ethnologie usw. SK] [wird] bewußt eingeklammert, um ein erlebtes Brasilien, eben als die Lebenswelt, zu Wort kommen zu lassen. (Flusser 1994a: 15–16)

Flusser ‚klammert ein‘ (im Sinne von ‚Ausschließung‘), er hält Abstand und bezieht seine Position außerhalb einschlägiger wissenschaftlicher Kontexte, Debatten und Erkenntnisse – und damit bewusst auch außerhalb der brasilianischen Identitätsdiskussion und des akademischen Diskurses über die ‚brasilidade‘. Auf diese Weise versucht er die breite wissenschaftliche und öffentliche Diskussion über das nationale und kulturelle ‚nation building‘ in der Moderne des 20. Jahrhunderts auszublenden, die in Brasilien wie in anderen lateinamerikanischen Nationen vor allem auf der Ebene der Kulturreflexion geführt wurde.<sup>18</sup>

Im Vergleich mit seinen früheren Brasilien-Artikeln besteht das Novum seines Essays aber nicht nur in der höheren Komplexität seiner Überlegungen, sondern vor allem in der Inszenierung eines Kaleidoskops von Positionen und Perspektiven: zwei einander entgegengesetzte Perspektiven werden immer wieder miteinander verschränkt, die Flusser mittels einer dritten Position als ‚immigrierter Intellektueller‘ beobachtet und zu diagnostizieren versucht.

---

<sup>18</sup> Diese Diskussion über die ‚Formação do Brasil‘, die ‚Herausbildung Brasiliens‘, beruht auf einem umfassenden Corpus von Texten, zu dem im 20. Jahrhundert insbesondere Euclides da Cunha *Os Sertões* (1902), die Modernisten der 20er Jahre, Paulo Prados *Retrato do Brasil* (1928), Gilberto Freyres *Casa Grande & Senzala* (1933), Sérgio Buarque de Holandas *Raízes do Brasil* (1936) sowie Caio Prado Júniers *Formação do Brasil contemporâneo* (1942), Antonio Candidos *Formação da literatura brasileira* (1959) und Celso Furtados *Formação econômica do Brasil* (1959) gehören (s. hierzu z. B. die Aufsatzsammlung von Dantas Mota 2001). Flusser waren diese Werke und Diskussionen mit Sicherheit bekannt, explizit erwähnt er jedoch nur Euclides da Cunha *Os Sertões* und João Guimarães Rosas meisterliche Replik darauf in seinem Roman *Grande Sertão: Veredas* sowie den Modernismo der 1920er Jahre. Zur kulturalistischen Strömung in der brasilianischen Philosophie, die weit ins 19. Jahrhundert (Escola do Recife) zurückreicht, hat Flusser, wie seine Antwort auf Saldanha gezeigt hat, ein ambivalentes Verhältnis.



Er konstatiert also einen zweifachen Blick auf Brasilien, einen, der von außen kommt, und einen brasilianischen. Den Unterschied zwischen beiden Brasilienbilderwelten verdeutlicht er aber nicht mehr anhand der eher verschwommenen Idee von der ‚Andersartigkeit‘ Brasiliens wie noch in den *F. A. Z.*-Artikeln, sondern er sieht ihn in dem Gegensatz zwischen dem ‚geschichtlichen‘ Blick der sogenannten ‚historischen Länder‘ und dem ‚nicht-geschichtlichen‘ der Brasilianer. Den Essay kennzeichnet also eine Hinwendung zur Idee der Geschichtlichkeit bzw. Nicht-Geschichtlichkeit, die erst hier in dieser Form als Dichotomie entdeckt und gesetzt wird.<sup>19</sup> Geschichte und Tradition, Dephasierung, Historisierung und Nachahmung als Problem, aber auch die Chancen einer existenziellen Nicht-Geschichtlichkeit sind sodann die Themen, um die Flussers Brasilienanalyse kreist.<sup>20</sup>

#### 4. Die Macht der Geschichte und ihrer Begriffe

Die erste Perspektive entspricht also dem Ort der westlichen, europäischen ‚weißen Welt‘ (wie Flusser noch 1967 geschrieben hatte<sup>21</sup>). Mit ihren ‚geschichtlichen Ländern‘ steht sie Brasilien gegenüber, das nach Flusser an dieser Geschichte nicht teilhat. Beide Blickwinkel thematisiert er aus der genannten Distanz seiner dritten Position eines Immigranten zwischen beiden Welten. Doch liegt hier eine epistemologische Schwierigkeit: Flusser kann das ‚ungeschichtliche Brasilien‘ nicht von seiner dritten (Beobachter-)Position her definieren, denn er braucht dazu einen Begriff von Geschichte, den er aus der ersten der genannten Positionen bezieht. Seine Definition hängt also von der begrifflichen Vorgabe der ‚historischen Länder‘ ab. Und obwohl es Flusser vor allem um die Lebens- und Existenzformen der brasilianischen Seite geht, beschreibt er diese Phänomene, Probleme, Widersprüchlichkeiten immer wieder anhand von Kriterien und Begriffen, die er aus der ‚geschichtlichen Position‘ bezieht.

In der Tat, blickt man auf die in den 60er und 70er Jahren verbreiteten Auffassungen von Geschichte, Entwicklung und Fortschritt, dann stößt man schnell auf

---

<sup>19</sup> Die Bemerkungen in Flussers Essay zur Nicht-Geschichtlichkeit Brasiliens sind zahlreich. Er spricht vom „berauschenden Aroma“ des Ungeschichtlichen (Flusser 1994a: 37), von einem sich aus der Geschichte lösenden Lateinamerika (ebd.: 41), vom „außergeschichtlichen Wesen“ des Brasilianers und seinem „historisierenden Wahn“ (ebd.: 70). Die Nicht-Geschichtlichkeit drückt sich also einerseits in einer un kreativen dephasierten Nachahmung und Entfremdung aus, sie entlastet andererseits aber auch und birgt alle Möglichkeiten für Neuentwürfe in eine offene Zukunft hinein.

<sup>20</sup> Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass auch Max Bense in Brasilien ein „nichthistorisches Bewußtsein, das nicht zurückblickt, sondern Ausschau hält“ konstatiert (vgl. Bense 1965a: 12). Bense ist jedoch, anders als Flusser, vor allem vom intellektuellen Diskurs über Literatur, Kunst und Architektur und deren innovativem Potenzial fasziniert und versucht keine Gesamtdeutung Brasiliens. Dies findet sich am besten in seinem Aphorismus „Das Schöpferische ist nie geschichtlich, immer nur aktuell“ ausgedrückt (ebd.: 59).

<sup>21</sup> Vilém Flusser: „Nach einer Reise in die weiße Welt. Ein Brasilianer kehrt zurück“. In: Flusser 1994: 201–205.

eine Gemengelage von technokratisch-positivistischem Entwicklungsdenken (z. B. in der brasilianischen Militärregierung), bürgerlich-liberalem Fortschrittsdenken in der Tradition des klassischen Historismus, marxistischer Fortschrittsgeschichte und der in Lateinamerika entstandenen Dependenztheorie, die den sozio-ökonomischen Fortschritt der ‚Entwicklungsländer‘ als dependenten Mechanismus im ökonomisch-politischen Gefüge zwischen Erster und Dritter Welt denkt. Allen diesen Konzepten ist trotz ihrer Verschiedenheit eine ähnliche Vorstellung von einem fortschreitenden Geschichtsverlauf gemein. Auch Flussers Begrifflichkeit stammt aus diesem Umfeld eines letztlich noch hegelianischen Geschichtsbegriffs. Andere Geschichtskonzepte, etwa die ‚géohistoire‘ oder die ‚longue durée‘, also das eher strukturelle Modell der unterschiedlichen historischen Geschwindigkeiten eines Fernand Braudel, liegen ihm dagegen fern (obgleich gerade Braudels Geschichtskonzept gleichfalls in Brasilien in den 30er Jahren wesentliche Denkanstöße erhalten hatte<sup>22</sup>).

Aber auch auf die Tatsache, dass gerade brasilianische Historiker zur damaligen Zeit eine Krise ihrer Disziplin beklagten, geht Flusser nicht ein. Der Historiker José Honório Rodrigues hatte die Krisensituation der Historiografie in Brasilien anlässlich eines Kolloquiums mit namhaften lateinamerikanischen Sozial- und Humanwissenschaftlern Mitte der 60er Jahre skizziert. Vor allem beklagte er eine antiquarische und revisionistische Geschichtsschreibung, die in einem musealen Sinne auf die Vergangenheit fixiert sei und keinen Bezug zum Verständnis der Gegenwart biete:

Es handelt sich eigentlich nicht um eine momentane Krise, sondern um die Fortdauer eines historischen Denkens, das ausgesprochen antiquarisch und revisionistisch ist. [...] Das Übel liegt wesentlich im vollständigen Desinteresse an der zeitgenössischen Geschichte und besonders im Fehlen einer Antwort auf die Fragen und Komplexitäten der Gegenwart. (Rodrigues o.J.: 79)

Diesem Desinteresse müsse durch eine Professionalisierung und kritische Modernisierung der Disziplin entgegengewirkt werden. Rodrigues verweist in diesem Zusammenhang auch auf neuere Ansätze, wie z. B. die französische Historiografie oder die neomarxistische Geschichtsschreibung, ohne sie jedoch als echten Ausweg aus der Krise zu betrachten. Flusser, dessen Beobachtungen im Grunde ebenfalls Ausdruck dieser Krise sind, deutet jedoch den „antiquarischen“ Geist, der sich in einem geradezu „historisierenden Wahn“ (Flusser 1994a: 70) niederschlägt, im Sinne Nietzsches als einen Schritt zum Verlust von Freiheit. Diese Interpretation, die davon ausgeht, dass „dem Brasilianer“ ein „außergeschichtliches Wesen“ eigen sei und er damit über eine „wesentliche Freiheit“ verfüge (ebd.), erscheint angesichts von Rodrigues‘ Ausführungen erstaunlich essenzialistisch. Die von Historikern konstatierte Krise im Geschichtsbewusstsein und die fehlende Modernität der historiografischen Methoden wird bei Flusser zum Ausgangspunkt für die Konstruktion des Nicht-Geschichtlichen als ‚Wesenszug‘ – ein in

---

<sup>22</sup> Wie Flusser war auch Braudel von der Geografie des vermeintlich unbewegten brasilianischen Hinterlandes fasziniert und bezog es in sein Geschichtsdenken ein (vgl. Klengel 1996).

der Tat eigentümliches Ergebnis phänomenologischer ‚Einklammerung‘, die eigentlich eine ‚Ausklammerung‘ aktueller Debatten ist.

Aus heutiger Perspektive lässt sich Flussers konzeptuelle Problematik freilich noch einmal anders formulieren: Nur wenige Jahre vor dem ‚linguistic turn‘ in den Sozial- und Geisteswissenschaften bzw. vor der Entthronung der ‚großen Erzählungen‘ durch die Philosophie der Postmoderne verspürt Flusser noch keinerlei Zweifel am ‚grand récit‘ der okzidentalischen Geschichtsschreibung, obgleich er durchaus eine Erschütterung des westlichen Fortschrittsglaubens konstatiert. Für Flusser ist die Möglichkeit einer Aufsplitterung der Geschichte in eine Vielzahl unterschiedlicher Geschichten – und sei es nur ansatzweise – noch nicht denkbar. Er bekommt daher auch nicht die Moderne in ihrer Pluralität bzw. Fragmentierung in den Blick, die eben nicht einem einheitlichen (westlichen) Modernisierungsmuster entspricht. Aus diesem Grunde bestimmt nun die Dichotomie Geschichte vs. Nicht-Geschichte Flussers Bilderwelt vom zeitgenössischen Brasilien.

Auf der Basis dieser Dichotomie entstehen seine heute befremdlich anmutenden Hypothesen, etwa zur wesentlichen ‚Bodenlosigkeit des Brasilianers‘ oder zu den Phänomenen einer Gleichzeitigkeit des historisch Ungleichzeitigen, die Flusser als ‚Dephasierungen‘ bezeichnet. Dieses zeige sich besonders deutlich im Imitationsgebaren der brasilianischen Bourgeoisie, welches er wie alles Posenhafte zutiefst ablehnt.<sup>23</sup> Ähnlich dezidiert sind seine Beobachtungen zur grundsätzlichen ‚Entfremdung‘ der Brasilianer, und umgekehrt auch seine Visionen vom ‚neuen Menschen‘ oder ‚Mensch-Sein‘ in Brasilien und von der möglichen Genese einer exemplarischen ‚anderen‘ Kultur.

## 5. Blickwechsel – vom Spiel der (Be-)Deutungen

Doch diese Deutung aus der Perspektive der ‚historischen Länder‘ (die letztlich Flussers eigene Ausführungen inhaltlich-begrifflich bestimmt), wird nun von ihm selbst – mit Hilfe eines Blickwechsels in die ‚brasilianische Perspektive‘ – unterminiert. Hier denunziert er die eben noch verwendeten historischen Begriffe und Zuschreibungen: Immer wieder weist er darauf hin, dass die europäischen Begriffe, Theorien, Epochenbezeichnungen in der konkreten Realität Brasiliens unpassend seien und eine verzerrende Wirkung entfalten, falls man sie verwende und ihre Adäquatheit voraussetze.

Der europäische Epochen- und Stilbegriff ‚Barock‘ bedeute z. B. in Brasilien etwas anderes als in Europa. Der brasilianische Barock sei eine europäische Mischform mit afrikanischen und indigenen Einflüssen, aus der eine ungewöhnliche Synthese und

---

<sup>23</sup> Hinter der Vorstellung der ‚Dephasierung‘ verbirgt sich ein Begriff von Modernisierung, der davon ausgeht, dass die Modernisierung stets nach einem bestimmten europäisch-westlichen Muster erfolgt. Dadurch liegt auch die Feststellung einer historischen ‚Verspätung‘ nahe und schließlich der Vorwurf der Imitation und des Eklektizismus, den man bei Flusser deutlich formuliert findet (vgl. Flusser 1994a: 80–81). Diese Auffassung erklärt auch das Insistieren Flussers auf dem „kreativen Durchbruch“ oder dem „Umschlag“ als Ausbruch aus dieser Situation (ebd.).

damit etwas ganz Neues hervorgegangen sei, trotz einer vermeintlichen Ähnlichkeit mit dem europäischen Barock.<sup>24</sup>

Auch der hegelianisch-marxistische Begriff ‚Entfremdung‘ wird von Flusser bei seiner Anwendung auf Brasilien prüfend nach allen Seiten gewendet. Er konstatiert unterschiedliche Ursachen für die Entfremdung, die in den ‚historischen Ländern‘ vor allem in der Verdinglichung und einer mentalen ‚Einkerkerung‘ der Menschen liege. Im nicht-geschichtlichen Brasilien dagegen sei die Ursache eine konkrete Bodenlosigkeit, ein ständiges Schweben, Hin- und Hergeworfensein in der Leere, ein andauerndes Noch-Nicht, ein ständiges Suchen, das irgendwann sogar in eine neue Individualität und Originalität (vgl. Fußnote 23) umschlagen könne. Zum anderen aber – und das ist die noch wichtigere Wendung des Begriffs – könne das, was aus der historischen Perspektive ‚entfremdet‘ erscheint (etwa Karneval und Fußball, die oft als Phänomene der Flucht aus einer unerträglichen Wirklichkeit gedeutet werden), auch Ausdruck neuer Lebensformen sein. Den Typus des ‚homo ludens‘ zum Beispiel, der „in einer anderen Wirklichkeit lebt und ein anderes religiöses Erleben hat“ (Flusser 1994a: 99) findet Flusser in Brasilien und mit ihm eine andere, spielerische Grundhaltung zum Leben, deren Erörterung mit dem historischen Entfremdungs-Begriff vollkommen absurd wäre.

Flusser wertet Begriffe um – auch den Begriff ‚Elend‘, seinen Inhalt und den gesellschaftlichen Umgang damit. Existenzielles Elend werde in Brasilien nicht wie in den historischen Ländern als Mangel diagnostiziert, der mit teleologischem Ernst behoben werde und damit das verhängnisvolle Rad des Fortschritts weiter antreibe. Angst und Sorge um die Zukunft, die nach einer Lösung des Elends verlange, mündeten in Brasilien zwar selten in echtes Verantwortungsgefühl, oft aber in eine konkrete, unromantische Liebe zum Mitmenschen und in ein schöpferisches Spiel, aus dem dann auch das Engagement zur Lösung des Elends komme (vgl. ebd.: 119, 122).

Immer wieder sucht Flusser auf diese Weise zu zeigen, dass die historischen Begriffe in Brasilien nicht funktionieren. So begreife man erst in Brasilien, dass ‚echte Kultur‘ sich in den alltäglichen Gesten des Körpers, in der Musik, im Rhythmus der Bossa Nova finde. Was in Brasilien jedoch ‚Kultur‘ genannt werde, sei dagegen meistens Pose, von Europa übernommene Rhetorik. Flusser interessieren daher auch nicht wirklich die Regeln der portugiesischen Sprache, sondern vielmehr die Regelbrüche der brasilianischen Variante, die für ihn auf eine außerordentlich schöpferische Innovationskraft hindeuten, welche im europäischen Portugiesisch gar nicht denkbar sei.<sup>25</sup> Er findet dafür vielfältige Belege in der brasilianischen Literatur: bei Machado de Assis, dem großen Realisten des 19. Jahrhunderts, in der avantgardistischen Bewegung der

---

<sup>24</sup> Ebd.: 72. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Rainer Guldin in diesem Band, der Flussers Barock-Begriff mit der brasilianischen Diskussion über den Barock verknüpft. Für eine umfassende Diskussion über die Geschichte und Aktualität des Barocks in Brasilien und Lateinamerika vgl. auch den Sammelband von Petra Schumm (1998).

<sup>25</sup> Vgl. das Kapitel „Sprache“ (Flusser 1994a: 145–156), dessen brasilianische Variante (in Flusser 1998: 153–161) allerdings auch erheblich von der deutschen abweicht.

Antropofagia der 20er und der konkreten Poesie der 50er Jahre und in den Texten des literarischen Spracherneuerers João Guimarães Rosa.<sup>26</sup>

Flusser betreibt in seinem Essay eine Art ‚Dekonstruktion‘ des verwendeten Vokabulars und des historischen Diskurses, indem er versucht, die Grenzen der (europäischen) Begriffe und ihrer Bedeutungen im kulturellen Kontext Brasiliens offenzulegen. Doch ist das Hinausgehen über die Begriffe mit den Begriffen eine Aufgabe, deren Schwierigkeit Flusser bewusst ist und an der er auch scheitert, wie die bis heute ambivalenten Reaktionen auf den Brasilien-Text immer wieder zeigen, dessen Ziel einer interkulturellen Vermittlung und Selbstreflexion immer wieder Missverständnisse produziert.

Flusser hat daher in seinem Text selbst zu einer entsprechenden (Meta-)Kritik aufgefordert und gleichzeitig die dabei drohende Aporie angedeutet:

Eine echte brasilianische Kulturkritik darf sich nicht auf importierte Kategorien beschränken [...], sondern muß versuchen, dem Phänomen selbst seine Kategorien abzulauschen. [...] Inwieweit diese Aufgabe überhaupt lösbar ist und sich importierte Kategorien in Form von Vorurteilen immer einschleichen, könnte zum Beispiel eine Kritik der vorliegenden Kritik [gemeint ist Flussers eigener Essay, SK] untersuchen. Eine derartige Metakritik zu provozieren, ist eine der Absichten dieser Arbeit.<sup>27</sup>

## **6. Vom Phänomenologen zum Anthropophagen? Vilém Flusser und Oswald de Andrade – ein schöpferisches Spiel**

Eine verwirrende Perspektivierung prägt also den Text mit seinen verschiedenen Blickwinkeln und Beobachterpositionen. Die oftmals apodiktisch klingende Rede, die Flussers ‚starkem‘ Geschichtsbegriff geschuldet ist, enthält programmatisch den Versuch ihrer eigenen Aushöhlung bzw. ‚Dekonstruktion‘. Doch gelingt ihr diese nicht wirklich aufgrund eines Essenzialismus, dem Flussers Phänomenologie oft nicht entgeht. Er durchkreuzt den Text trotz des Anspruchs auf Selbstreflexivität. Flusser gelingt es zwar, den Käfig der historischen Begriffe, die den Diskurs zwischen Europa und Brasilien und vor allem ‚über‘ Brasilien seit langem prägen, zu reflektieren und die Begriffe gleichsam

---

<sup>26</sup> Es fällt auf, dass Flusser offenbar die zweite prominente Schriftstellerpersönlichkeit, Clarice Lispector, die zeitgleich und ähnlich wie Guimarães Rosa als Erneuerin der brasilianischen Literatur galt, nicht erwähnt. Max Bense dagegen zählt Lispector zu seinen brasilianischen Gesprächspartnern und zitiert sie in seinem Buch (vgl. Bense 1965a: 30–32, 58).

<sup>27</sup> Flusser 1994a: 127. Die brasilianische Version unterscheidet sich wiederum deutlich von der deutschen Version. Die ungefähr entsprechende Stelle lautet: „[...] eine bewusste Kritik hat eine immense Aufgabe in Brasilien, gerade weil sie eigene Kategorien erarbeiten muss [...] die vorgeschlagenen Kategorien [gemeint ist Flussers eigener Text, SK] werden den Phänomenen nicht übergestülpt, sondern sind, im Gegenteil, Ergebnis einer Bemühung, die es den Phänomenen gestattet, ihre eigenen Kategorien zu enthüllen (die Überprüfung, ob diese Feststellung wahr ist oder nicht, wird Aufgabe einer späteren Kritik sein. Die Hoffnung des vorliegenden Kapitels lautet, eine solche unerlässliche Metakritik zu provozieren)“ (Flusser 1998: 133).

einzuklammern, doch gelangt er nicht aus dem Käfig der (Be-)Deutungen hinaus. Er bleibt in den Dichotomien gefangen, nicht zuletzt, weil er ja, jenseits des Diskurses, auch eine Antwort auf die existenzielle Frage nach der Zukunft des Menschen sucht, die er von der Fortschrittsideologie der historischen Welt bedroht sieht.

Wie sehr diese existenzielle und existenzialistische Suche aber auch im Kontext brasilianischer Texte und Lektüren steht, wird im Folgenden erläutert.

Um das real vorhandene menschliche Elend zu lösen, bedürfe es nämlich nach Flusser keiner „Überholung des Elends durch Fortschritt“ im Sinne eines hartnäckig und mit tiefem Ernst verfolgten geschichtlichen Telos (Flusser 1994a: 122). Er skizziert stattdessen eine ‚brasilianische Weise‘ der Sorge um die Zukunft, die dem teleologischen Eifer die Rückbesinnung auf die existenzielle Dimension des ‚Spiels‘ entgegenstellt: „Laßt uns also unsere Sorge in schöpferisches Spiel verwandeln.“ (Ebd.: 123) Das Spiel bedeute nicht nur die Bewahrung zwischenmenschlicher Beziehungen, sondern es eröffne auch den Weg zur Bewältigung der Absurdität der menschlichen Existenz. Denn die neue (uralte) Einsicht, dass alles nur Spiel sei (auch die Liebe und der Tod), biete auch die Möglichkeit, neu zu ordnen und damit „dem Sinnlosen Sinn zu geben“ (ebd.: 122, vgl. auch 163–166). Daher bedeutet Flussers Aufforderung zum Spiel auch die Aufforderung zum Engagement gegen das Elend und für eine (bessere) Zukunft. In dieses Konzept fügt sich auch der brasilianische Umgang mit der Geschichte: Wenn alles Spiel ist, dann ist auch die Geschichte Teil des Spiels. Vor diesem Hintergrund ist schließlich Flussers Formulierung besser zu verstehen, „dass ein ungeschichtliches Denken fähig ist, sich die Geschichte einzuverleiben“ (ebd.: 154).

Diese Vorstellungen von der Zukunft des Menschen, von der ‚Einverleibung‘ der Geschichte durch die Nicht-Geschichte und von der kommenden brasilianischen Kultur als Alternative spielen aber auf einen überaus prominenten Topos in der brasilianischen Identitätsdebatte des 20. Jahrhunderts an (den Flusser in seinem Essay kurz zitiert<sup>28</sup>). Die Rede ist von der berühmtesten aller Zeilen aus dem Anthropophagischen Manifest von Oswald de Andrade aus dem Jahre 1928: „Tupi or not Tupi – that is the question“.<sup>29</sup> Flusser zitiert dieses ironische und doch sehr ernst gemeintes Sprachspiel über die Macht der (europäischen) Tradition, in dem Shakespeare anhand von Indianerbildern und Kannibalismus-Phantasien, die in das Zeitalter der europäischen Begegnung mit den Tupi-Völkern zurückweisen, parodistisch ‚kannibalisiert‘ wird. Der Vers enthält im Kern das Programm der kulturellen Anthropophagie, die als subversiv-spielerische Absorptions- und Hybridisierungsstrategie bis heute die kulturtheoretischen Diskussionen in Lateinamerika prägt.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Flusser 1994a: 153. In der brasilianischen Fassung fehlt erstaunlicherweise genau dieses modernistische Zitat.

<sup>29</sup> Vgl. de Andrade 1990. S. hierzu auch den Beitrag von Norval Baitello Júnior in diesem Band, sowie Baitello 2007, wo Flussers Gesamtwerk im Kontext der Antropofagia gelesen wird.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. den Aufsatz von Haroldo de Campos, der die Antropofagia im Kontext des post-strukturalistischen Denkens der Differenz und insbesondere der Dekonstruktion wieder aufgegriffen

In der Tat scheint auch Flussers Umwertungs- und Umdeutungsprogramm, das er in seinem Brasilien-Essay unternimmt, mit dem Konzept der ‚kulturellen Anthropophagie‘, die in den 60er Jahren durch die Kultur der tropikalistischen Bewegung zu neuen Ehren kam, zusammenzuhängen. Er erwähnt die wirkmächtige Avantgardebewegung nicht nur im Rahmen seiner Schlussfolgerungen, sondern weist sie auch (ähnlich wie die Literatur von João Guimarães Rosa oder die konkrete Poesie) als eines der ‚echten‘ Kulturphänomene aus, die die Posenhaftigkeit der entfremdeten brasilianischen Kultur ‚durchbrochen‘ haben. Darüber hinaus macht sich Flusser aber in seinem Essay, in Anlehnung an den symbolischen Metabolismus der kulturellen Anthropophagen, auch die Möglichkeit zu eigen, den Diskurs der Geschichte und der Tradition im Akt einer symbolischen Einverleibung gegen sich selbst zu wenden. Dies ist freilich in einem philosophischen Text schwieriger zu formulieren als in einem avantgardistischen Manifest, das letztlich nur auf sich selbst verweist. Daher taucht das Bild der ‚Einverleibung‘ auch nur diskret in Flussers Text auf. Doch sein zentrales Denkbild vom ‚ungeschichtlichen Brasilien‘ kulminiert schließlich in der Beobachtung, dass in Brasilien offenkundig ein „ungeschichtliches Denken fähig ist, sich die Geschichte *einzuverleiben*“.<sup>31</sup> Diese ‚anthropophagische Einverleibung‘ besteht aus dem respektlosen, eklektischen und spielerischen Umgang mit Modellen und Vorbildern. In diesem Sinne kann daher auch Flussers ‚Dekonstruktion‘ der historischen Begriffe als eine Art Stoffwechsel, als metabolischer Akt bezeichnet werden, der von der spezifisch anthropophagischen Hoffnung auf Zuwachs an Bedeutsamkeit und Bedeutung (im Sinne einer sprachlich-kulturellen Anreicherung) geprägt ist.

Wie sehr Flusser bei diesen Gedanken auf brasilianisches Gedankengut zurückgreift, macht ein erneuter Blick auf den eingangs erwähnten Artikel „Brasilianische Philosophie“ deutlich (Flusser 1970). Denn in diesem Artikel richtet sich seine Aufmerksamkeit nicht nur auf die Philosophen Vicente Ferreira da Silva, Leônidas Hegenberg und Miguel Reale, sondern auch auf Oswald de Andrade, den Flusser hier erstmals als Philosophen würdigt. Er sieht in ihm sogar eine ‚Gründerfigur‘ der brasilianischen Philosophie, deren Bedeutung für das brasilianische Denken noch gar nicht absehbar sei (ebd.: 134–135). In seinem Artikel bezieht er sich vor allem auf Oswald de Andrades Spätwerk, besonders seine philosophische Abhandlung „A crise da filosofia messiânica“<sup>32</sup>, in der er Überlegungen entdeckt, die er kurze Zeit später in seinem Brasilien-Essay an zentraler Stelle aufnimmt: Es geht genau um die Idee vom Menschen als existenziell

---

hat. Der Aufsatz gehört zu den Grundlagentexten heutiger lateinamerikanischer Kulturtheorien (de Campos 1990).

<sup>31</sup> Flusser 1994a: 154 (Hervorh. SK). In der brasilianischen Version des Textes dagegen fehlt diese Metapher an der ungefähr entsprechenden Stelle, die sich aber ohnehin in einem vollkommen anders formulierten Kontext befindet: „Und in Brasilien geht es um den Versuch, die eigene Identität zu entdecken, die eine nicht-historische, daher nicht-lineare und nicht-diskursive ist“ (Flusser 1998: 160).

<sup>32</sup> de Andrade 1990b. Diese Qualifikationsschrift wurde 1950 von Oswald de Andrade anlässlich seiner Bewerbung um einen Lehrstuhl bei der Universidade de São Paulo eingereicht, dort jedoch abgelehnt.

spielendes Wesen und damit eine Theorie des Spiels, die über Huizinga hinausgeht, indem sie den Menschen als Künstler-Wesen begreift, das spielerisch, d. h. bewusst absichtslos Ordnung in die Unordnung und Sinn ins Sinnlose des Lebens bringt. Die Kunst sei für Oswald de Andrade, so Flusser, das Ordnung stiftende Spiel des Lebens und habe dadurch eine ethische Dimension, denn sie bedeute ständiges Engagement. Zwischen etablierter Spielordnung und dem Verwerfen dieser Ordnungen entstehe, wie die Kunst, die Struktur des menschlichen Lebens:

Man kann das individuelle Leben, und auch die Geschichte der Menschheit, in seinem spielerischen Wesen verstehen, wenn man das Modell der Künste als Spannungsfeld zwischen Dogma und Revolution heranbringt. Dann stellt sich nämlich heraus, daß das Leben des einzelnen (und das der Gesellschaft) nicht etwa darin besteht, Spiele zu stiften, um in ihnen zu siegen, sondern Spiele zu stiften, um sie wieder zu stürzen und neue zu stiften. (Flusser 1970: 134)

Es fällt allerdings auf, dass Flusser bei seiner Betrachtung von Oswald de Andrades Abhandlung „A Crise da filosofia messiânica“ vor allem diesen ihm am meisten interessierenden Aspekt des Spiels herausgreift und seine Ausführungen in diese Richtung zuspitzt, ohne die damit verbundene Hypothese von einer ‚anthropophagischen‘ Dynamik bzw. einer beginnenden Ablösung des messianisch-patriarchalischen Zeitalters durch das anthropophagisch-matriarchalische (d. h. kollektiv-soziale) Zeitalter zu erwähnen, die Oswald de Andrade in langen Ausführungen entfaltet.<sup>33</sup> Durch die Fokussierung auf das existenzielle ‚Spiel‘ wird bei Flusser der Zusammenhang zwischen Andrades früherer ‚antropofagia‘ und seinem späteren philosophischen Text nicht sofort ersichtlich. Flusser sieht in Andrades Denken vielmehr eine interessante Spielart des Existenzialismus, eine „fruchtbare Alternative für [!] das absurde Leben eines Camus, die Alternative des bewußt absichtslosen künstlerischen Schaffens“ (Flusser 1970: 135), die seiner eigenen Haltung des ‚Engagements‘ (angesichts der existenziellen Absurdität des Lebens) entgegenkommt.

Schließlich greift er aber doch zur anthropophagischen Metapher, wenn er über die Wirkung von Oswald de Andrades Denken schreibt:

[...] Andrade [ist] ein Denker, ohne den schon heute die brasilianische Philosophie nicht zu verstehen ist, und mit dem morgen der philosophische Dialog überhaupt zu rechnen haben wird, *um ihn einzuverleiben* und zu überwinden.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Oswald de Andrade stellt die beiden kulturellen Systeme zu Beginn seiner Ausführungen einander gegenüber: „[Es gibt, SK] zwei kulturelle Hemisphären, die die Geschichte in Matriarchat und Patriarchat teilten. Die eine ist die Welt des primitiven Menschen, die andere die des Patriarchats. Die eine hat eine anthropophagische Kultur, die andere eine messianische Kultur hervorgebracht“ (de Andrade 1990b: 101–102).

<sup>34</sup> Ebd. (Hervorh. SK). Die Entwicklung auf dem Feld der Kulturtheorien hat Flusser Recht gegeben, denn die ‚antropofagia‘ wirkt bis heute als Anstoß für Theorien der kulturellen Hybridisierung. Hybridisierung meint allerdings immer einen Prozess, weniger die ‚Überwindung‘, von der Flusser in Anlehnung an einen älteren Geschichtsbegriff spricht.



Genau besehen betreibt Flusser also nicht nur mit seiner Umwertung der historischen Begriffe ein anthropophagisches Spiel. Der Artikel trägt die Spuren eines viel grundlegenderen Aktes der Einverleibung, denn offenkundig hat Flusser auch das Denken des Philosophen und Anthropophagen Oswald de Andrade ‚verschlungen‘, ‚verdaut‘ und in seinem eigenen Text nach Bedarf ‚verarbeitet‘. Vielleicht würde Flusser selbst eher von einer ‚Überwindung‘ Oswald de Andrades sprechen, doch sein Text ist im Grunde ein Beispiel für eine fortwährende Kontaminierung mit Andrades Denken. Die phänomenologische ‚Einklammerung‘ akademischen Fach- und Sachwissens, die Flusser zu Beginn seines Essays postuliert hatte (Flusser 1994a: 15–16), wandelt sich also im Verlauf seiner Ausführungen immer mehr zu einer Spielart der ‚Einverleibung‘ eines ex-zentrischen, nicht-disziplinären Wissens. Der Phänomenologe ist zum Anthropophagen geworden.

Von heute aus gesehen bietet genau dieser unterschwellige Metabolismus, der sich im Brasilien-Essay vollzieht, Ansatzpunkte für kulturwissenschaftliche Überlegungen:

Zunächst weckt vor allem Flussers Reflexion über die unterschiedlichen Brasilienwahrnehmungen und seine Inszenierung der verschiedenen Perspektiven und Beobachterpositionen Aufmerksamkeit. Ihm gelingt es in einem gewissen Umfang, durch eine Kontextualisierung vermeintlich neutraler wissenschaftlicher Begriffe, europäische Brasilienvorstellungen als ‚Konstruktionen‘ aufzudecken. Sein Gespür für die Asymmetrie in den Wahrnehmungsstrukturen zwischen Zentrum und Peripherie, für die ‚koloniale Differenz‘ lässt sich anhand seiner ‚anthropophagischen‘ Arbeit an den europäischen Begriffen ablesen, obgleich seine Auffassung vom Gefälle zwischen ‚entwickelter‘ und ‚unterentwickelter‘ Welt stark von der Geschichte als Fortschrittsgeschichte und von der Dependenztheorie mit ihrem historisch-ökonomischen Systemdenken geprägt ist. In diesen Zusammenhang gehört auch sein Interesse für die Formen kultureller Hybridisierung, auch wenn Flusser mit ‚kultureller Vermischung‘ noch die Forderung nach dem Neuen im emphatischen Sinne verbindet und vor jeglichem ‚Kitsch‘ Abscheu äußert, was dann zu dem Paradox führt, dass viele Hybridisierungsphänomene im Sinne Flussers als unschöpferische Nachahmungen abgewertet werden müssten.

Schließlich aber ist der Brasilien-Essay vor allem auch deswegen so interessant, weil sich Flussers eigenes antropophagisches Tun besonders auf die brasilianische Wissenswelt richtete, die von ihm ‚verschlungen‘ wurde.<sup>35</sup> Erst eine umfassende Rekonstruktion all seiner bibliophagen ‚brasilianischen Mahlzeiten‘ wird seinen Ort als brasilianischer Intellektueller sichtbar machen und gleichzeitig ein spannungsreiches transatlantisches Wechselspiel in der Vermittlung und ‚Übersetzung‘ von Ideen und Konzepten offenbaren, das nichts mit der Vorstellung von ‚Dephasierung‘ oder Verspätung in der Wissenskonstitution zu tun hat.

---

<sup>35</sup> Dies belegt nicht zuletzt der noch immer umfangreiche Bestand brasilianischer Bücher in Flussers europäischer ‚Reisebibliothek‘, die sich im Vilém\_Flusser\_Archiv befindet.

## Literatur

- de Andrade, Oswald (1990a): „Anthropophagisches Manifest“ [1928]. Übers. von Maralde Meyer-Minnemann unter Mitarbeit von Berthold Zilly. In: *Lettre internationale* 11, 2, 40–41.
- Ders. (1990b): „A crise da filosofia messiânica“ [1950]. In: Ders.: *Obras Completas*. Bd. 6: *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 101–155.
- Baitello Júnior, Norval (2007): *Flussers Völlerei. Wie der nulldimensionale Raum die anderen Dimensionen verschlingen kann. Über die Verschlingung der Natur, die Treppe der Abstraktion, die Auflösung des Willens und die Weiblichkeit*. Köln: Walther König/Vilém\_Flusser\_Archiv.
- Bense, Max (1965a): *Brasilianische Intelligenz. Eine cartesianische Reflexion*. Wiesbaden: Limes.
- Ders. (1965b): „Konkrete Poesie“. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 15 (Sonderheft: *Texttheorie und Konkrete Dichtung*), 1236–1244.
- de Campos, Haroldo (1966): *Versuchsbuch. Galaxien*. Übers. von Vilém Flusser und Anatol Rosenfeld. Stuttgart (Reihe *rot*, 25).
- Ders. (1990): „Über kannibalische Vernunft. Europa unter dem Zeichen der Einverleibung“ [1981]. Übers. von Maralde Meyer-Minnemann. In: *Lettre Internationale* 11, 2, 39–45.
- Dantas Mota, Lourenço (Hg.) (2001): *Introdução ao Brasil. Um banquete no trópico*. Bd. 1, 3. Aufl., São Paulo: Editora Senac.
- Dewulf, Jeroen (1999): *Hugo Loetscher und die ‚portugiesischsprachige Welt‘. Werdegang eines literarischen Mulatten*. Bern u. a.: Lang.
- Flusser, Vilém (1967): „Há Filosofia no Brasil? Demonstração em três pensadores expressivos“. Übers. von Irineu Strenger. In: *Revista Brasileira de Filosofia* 17, 65, 3–9.
- Ders. (1970): „Brasilianische Philosophie“. In: *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde und zum brasilianisch-deutschen Kultur- und Wirtschaftsaustausch* 16, 131–141.
- Ders. (1994): *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Herausg. von Stefan Bollmann und Edith Flusser. Bollmann: Mannheim.
- Ders. (1994a): „Brasilien oder Die Suche nach dem neuen Menschen. Versuch über den Brasilianer“. In: Ders.: *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Herausg. von Stefan Bollmann und Edith Flusser. Bollmann: Mannheim, 7–166.
- Ders. (1994b): „Wie philosophiert man in Brasilien? Dargestellt an drei exemplarischen Denkern“ [Frankfurter Allgemeine Zeitung, 03.01.1967]. In: Ders.: *Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen. Für eine Phänomenologie der Unterentwicklung*. Herausg. von Stefan Bollmann und Edith Flusser. Bollmann: Mannheim, 229–236.
- Ders. (1998): *Fenomenologia do brasileiro. Em Busca de um Novo Homem*. Herausg. von Gustavo Bernardo Krause. Rio de Janeiro: Eduerj.
- Ders. (1999): „Heimat und Heimatlosigkeit“ (Vortrag, August 1985). Ungekürzte Originaltonaufnahme. CD Vilém Flusser: „Heimat und Heimatlosigkeit“. Köln: c+p supposé.
- Freyre, Gilberto (1965): *Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*. Übers. von Ludwig Graf von Schönfeldt. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- „Há Filosofia no Brasil? Diálogo de Nelson Nogueira Saldanha e Vilém Flusser“ (1967). In: *Revista Brasileira de Filosofia* 17, 67, 300–304.
- Jackson, David (1996): „Literary Criticism in Brazil“. In: González Echevarría, Roberto/Pupo-Walker, Enrique (Hg.): *Cambridge History of Latin American Literature*. Bd. 3, New York u. a.: Cambridge Univ. Press, 329–343.

- Klengel, Susanne (1996): „Der Atlantik im Zeitalter von Gilberto Freyre, Fernand Braudel und Carlos Fuentes: Begegnungen – Lektüren – Kommentare“. In: *Neue Romania* 17, 55–80.
- Mignolo, Walter (2000): *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton Univ. Press.
- Paim, Antonio (1984): *História das idéias filosóficas no Brasil*. 3. durchg. u. erw. Aufl., São Paulo: Ed. Convívio/Instituto Nacional do Livro/Fundação Nacional Pró-Memória (1. Aufl. 1967).
- Rodrigues, José Honório (o. J.): „As tendências da historiografia brasileira e as necessidades da pesquisa“. In: *As Ciências Sociais na América Latina*. Herausg. vom Centro Latinoamericano de Pesquisas em Ciências Sociais. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 77–102.
- Rosa, João Guimarães (1964): *Grande Sertão*. Übers. von Curt Meyer-Clason. Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch.
- Saldanha, Nelson (1985): *A Escola do Recife*. 2. durchges. u. erw. Aufl., São Paulo: Convívio/Instituto Nacional do Livro.
- Sampaio, Prado (1967): „Os nossos filósofos“ [1907]. In: *Revista Brasileira de Filosofia* 17, 67, 316–327.
- Schumm, Petra (Hg.) (1998): *Barrocos y Modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*. Frankfurt/M./Madrid: Vervuert/Iberoamericana.