Anthropologische Objekte. Die Wissenschaft vom Menschen im Museum

Michael Hagner

Im 18. Dialog seiner *Totengespräche* lässt Lukian den Kyniker Menippos und Hermes auftreten. Kaum im Hades angekommen, fragt Menippos den Götterboten, wo die schönen Männer und Frauen Griechenlands seien, von denen da oben, auf der Erde, so viel Redens war. Hermes weist mit dem Finger in eine Richtung und sagt: „Dort sind Hyazinth und Narzissos und Nireus, und Achilles, und Tyro, und Helena und Leda, kurz alle die berühmten Schönheiten des Altertums auf einen Haufen beisammen." Menippos wendet sich in die angegebene Richtung und ist entsetzt: „Ich sehe nichts als Knochen und kahle Schädel, die meistenteils einander gleich sind. (...) Zeige mir wenigstens nur Helena! Denn ich selbst wüsste sie nicht herauszufinden."

Hermes zeigt ihm den Schädel der schönen Helena, was die Desillusionierung des Menippos nur noch steigert: „Das war es also, warum sich ganz Griechenland in tausend Schiffe zusammenpacken lassen musste, warum so viele Griechen und Barbaren fielen und so viele Städte dem Erdboden gleich gemacht wurden?" Daraufhin tröstet Hermes, der kluge und menschenfreundliche Gott, den Neuankömmling, der sich an die andere Erscheinungsform der Dinge in der Unterwelt erst noch gewöhnen muss: „Du hättest sie in ihrem Leben sehen sollen! Du hättest gewisslich (...) gestehen müssen, man dürfe es nicht tadeln, wenn Trojaner und Griechen um so ein Weib den Jammer des Krieges erdulden."[1]

Der Hades ist kein Museum des Menschen, in dem sich Überbleibsel derjenigen Personen betrachten lassen, die man zu Lebzeiten vielleicht gern getroffen hätte – obwohl Menippos bei seiner Ankunft in der Unterwelt sich genau das erhofft hatte. Ebenso wie ein physischer Anthropologe war er der Überzeugung, dass er am Körper der Verstorbenen Eigenschaften wahrnehmen könne, die auf den ehemals lebendigen Menschen verweisen. Möglicherweise war Menippos durch die bildende Kunst fehlgeleitet und dachte, dass sich die Schönheit der Helena in der Unterwelt ähnlich konservieren lasse wie in einer Skulptur oder einer Vasenmalerei. Aber der Hades ist auch kein Kunstmuseum, in dem der Schönheit des Körpers gehuldigt wird. Menippos hat sich von seinen Hoffnungen und Illusionen rasch befreit, denn in dem

1 Lukian, Totengespräche, in: ders., Sämtliche Werke, München, Leipzig 1911, Bd. 2, S. 187–188.

Moment, da er der Knochenversammlung ansichtig wurde, entwickelte er sich zum ersten Kritiker der physischen Anthropologie ebenso wie einer kultischen Knochenverehrung. Der Hades ist, überspitzt formuliert, das Gegenmodell zu einer Musealisierung und zu einer Reliquienumwandlung menschlicher Überreste. Während hier die aus der Form geratenen Teile das Substitut für das (wissenschaftliche oder religiöse) Ganze darstellen, sind die Dinge dort, was sie sind: bare Knochen, die von ihren ursprünglich benachbarten Teilen getrennt und aus ihrem funktionellen und gestalteten Zusammenhang gerissen sind.[2]

Der schroffe Gegensatz zwischen diesen beiden Räumen, zwischen einem sinnlosen Golgatha im Hades und einer Schädel-Apotheose im Museum hat, so weit ich es überblicke, in den bisherigen Überlegungen zu Museen des Menschen keine nennenswerte Rolle gespielt. Man könnte meinen, die musealen Dingwelten hätten sich über die skeptischen Einwände schlicht hinweggesetzt. Wie sonst wäre es zu erklären, dass sich seit dem 18. Jahrhundert zahllose anthropologische Sammlungen gebildet haben? Der Primat der Substituierung scheint widerstandslos gesiegt zu haben. Dagegen möchte ich im Folgenden die These vertreten, dass die Furcht vor dem baren, unanschaulichen und bedeutungslosen Knochen ein konstitutiver, nie abzuschüttelnder Faktor beim Geschäft der anthropologischen „Dingpolitik" (Bruno Latour) darstellt. Der Hades und der Kyniker Menippos sitzen den musealen Arrangements von der phrenologischen Schädelsammlung bis zu den perversen „Körperwelten" stets im Nacken. Um diese These plausibel zu machen, werde ich zunächst die beiden wichtigsten Argumente Lukians noch einmal genauer betrachten, dann die anthropologische Musealisierung des Menschen von anderen Formen, den Menschen im Museum darzustellen, abgrenzen. Im Hauptteil werde ich einige Beispiele jener anthropologischen Musealisierung des Menschen vorführen und abschließend skizzenhafte Überlegungen anstellen, was aus all dem für eine zeitbewusste, aber nicht moralisierende Ausstellungsform folgen könnte.

1.

Das erste von Lukians knochenkritischen Argumenten bezieht sich darauf, dass ein Schädel wie der andere aussieht. Menippos vermag Helena nicht zu identifizieren und ist auf göttliche Hilfe angewiesen. So auch bei den Zehntausenden von Knochen der heiligen Männer, Frauen und Märtyrer, die die heilige Materie in der katholischen Christenheit ausmachen: man muss einfach glauben, was draußen draufsteht. Im Zweifelsfall möchte man es nicht allzu genau wissen. Im Reliquienschrein mag das in Ordnung gehen, für den Umgang mit osteologischen und anderen körperlichen

2 Zur theologischen Dimension dieses Gegensatzes siehe Tamen, Miguel, Friends of Interpretable Objects, Cambridge/Mass. 2001, S. 22–27.

Überbleibseln in naturhistorischen Museen ist das ein notorisches Problem. Vor den Zeiten der wissenschaftlichen Identifikation durch DNA-Bestimmung war man oftmals auf Indizien, Augenzeugenberichte und auf Vertrauen angewiesen, wenn es um die Zuordnung eines Knochenstücks zu einer bestimmten Person oder auch nur zu einer bestimmten Population ging. Trotz dieser Unsicherheit haben sich anthropologische Objekte im Museum eingenistet, und das führt zum zweiten Argument, das Lukian in seinem Dialog hervorgebracht hat. Denn auch bei einer zuverlässigen Identifizierung ist noch nichts über die Signifikanz des Schädels ausgesagt. Menippos' Hoffnung, am Schädel die Besonderheit seiner vormaligen Besitzerin Helena zu erkennen, wurde enttäuscht. Das Knochenstück hielt in keiner Weise das, was die Legende von der Schönheit ihres Körpers berichtet hatte. Ganz ähnlich erging es dem Kyniker mit den Schädeln der griechischen Gelehrten. Nichts an ihnen deutete mehr auf ihre Weisheit hin. Empedokles, Sokrates, Thales – sie alle hatten kahle Schädel und „aufgestülpte Affennasen".[3]

Dass der Schädel selbst der größten Intelligenz seines vormaligen Besitzers nurmehr eine Affennase feilbietet, hat die physische Anthropologie nicht sonderlich angefochten. Entgegen der antiken Skepsis hat sie es darauf angelegt, in der vermeintlichen Gleichheit der Knochen eine Ungleichheit zu erkennen. Johann Friedrich Blumenbach, der im späten 18. Jahrhundert die physische Anthropologie begründete, zitierte Lukian immerhin noch, um auf die Möglichkeit eines Irrtums aufmerksam zu machen. Gleichwohl ging er davon aus, dass es am Schädel bestimmte Merkmale gebe – insbesondere an Stirnbein und Oberkiefer –, die „zu Belegen für die Naturgeschichte des Menschengeschlechts und seiner Verschiedenheiten dienen" können.[4] Blumenbach ist nicht nur der erste, er ist auch der vorsichtigste physische Anthropologe gewesen. Im Grunde hätte er dem Kyniker Menippos sogar zustimmen können. Der Schädel der Helena mag schön gewesen sein oder nicht, doch eine direkte Entsprechung zwischen dem Knochen und ihrer Schönheit im Leben ließ sich auch für Blumenbach nicht ziehen, sondern nur feststellen, ob es sich um eine Griechin oder möglicherweise auch um eine Chinesin handelte. Ihn interessierte der „Nationalhabitus" des Gesichtsschädels, doch daraus zog er keine Rückschlüsse auf Intelligenz oder Charakter der jeweiligen Person oder eines ganzen Volkes.[5]

Wären die anthropologischen Sammlungen im Blumenbachschen Gültigkeitsbereich verblieben, so bräuchte man nicht viel Aufsehens darum zu machen. Doch es ist anders gekommen. Schon zu Blumenbachs Zeiten und noch wesentlich entschie-

3 Lukian, wie Anm. 1, S. 192.

4 Blumenbach, Johann Friedrich, Ueber anthropologische Sammlungen, in: ders., Beyträge zur Naturgeschichte. Erster Theil, zweyte Auflage, Göttingen 1806, S. 55–66, hier: 57.

5 Siehe Blumenbach, Johann Friedrich, Ueber die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlechte, Leipzig 1798, S. 144–150.

dener seit dem 19. Jahrhundert hat es die Anthropologie darauf abgesehen, aus den körperlichen Überresten eine ästhetische, psychologische oder pathologische Eigenart bestimmter Individuen und Typen zu rekonstruieren. Kulturelle Höher- oder Minderwertigkeit, rassische Zuordnungen, Züchtungs- oder Degenerationsphänomene, direkte Korrespondenzen zwischen Körperbau und Persönlichkeit – solche Fragen sind in den letzten 200 Jahren von Anthropologen und Hirnforschern gestellt und auch beantwortet worden. Für die große Verbreitung solcher Gedanken haben naturhistorische und anthropologische Museen in Paris, Berlin, London, New York, Wien, Dresden und an anderen Orten eine zentrale Rolle gespielt. Für lange Zeit haben Schädel aller Art – ethnische Schädel, durch Krankheit oder artifizielle Manipulation deformierte, kleine und große, symmetrische und asymmetrische, männliche und weibliche Schädel – die naturhistorischen und anthropologischen Museen bevölkert. Die überwiegende Mehrzahl wurde in Depots gelagert und für wissenschaftliche Untersuchungen benutzt, und dennoch sind sie seit der Spätaufklärung zu einem öffentlich wirksamen Signifikanten geworden, mit dem menschliche Eigenarten und Besonderheiten demonstriert werden sollten. Mit der musealen Ausstellung des Schädels, aber auch anderer Körperfragmente und ihrer Korrelation zu lebensweltlichen Topoi ist nicht nur die Vielfalt der Welt aufgezeigt worden.[6] Auch Hierarchien und Stigmatisierungen im Namen einer objektiven Wissenschaft wurden lanciert, die soziale Vorurteile bestätigten oder sogar generierten.

2.

Die anthropologische Spezifität der Schädel und anderer Körperteile im Museum gilt es näher zu bestimmen. Zwar sind seit dem 16. Jahrhundert Menschen in frühneuzeitlichen Kunst- und Wunderkammern und später in anatomischen Sammlungen oder Naturalienkabinetten musealisiert worden, nur waren das keine gewöhnlichen Menschen, sondern solche, die als Monstrositäten galten. Der Haarmensch Arrigo Gonzales aus Teneriffa war ein viel bestauntes Wunder und Bestandteil des Botanischen Gartens der Villa Farnesina in Rom. Porträts von ihm und seinen ebenfalls vollständig behaarten Kindern sind noch heute in der Kunstkammer in Ambras bei Innsbruck zu sehen. In der Kunstkammer in St. Petersburg tummelte sich in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ein ganzes Sammelsurium von lebendigen und toten Monstrositäten, die gleichermaßen höfischem Amüsement und wissenschaftlicher

6 Zu anthropologischen Sammlungen siehe Dias, Nélia, The visibility of difference. Nineteenth-century French anthropological collections, in: The Politics of Display. Museums, Science, Culture, hrsg. von Sharon Macdonald, London, New York 1998, S. 36–52. Eine zeitgemäße Kunst- oder gar eine Kulturgeschichte des Schädels steht noch aus. Informativ ist Henschen, Folke, Der menschliche Schädel in der Kulturgeschichte, Berlin 1966.

Neugierde dienten.[7] Es ließen sich zahlreiche weitere Beispiele aufzählen. Entscheidend ist, dass es sich bei diesen Menschen oder auch nur bei bestimmten Körperfragmenten nicht um Typen handelte, die auf irgendetwas anderes verwiesen. Sie standen einzig und allein für sich selbst und für die Kreativität der Natur, die man in der Sammlung gewissermaßen eingefangen hatte. Das frühneuzeitliche Interesse am Außergewöhnlichen und Singulären beruhte also auf der Vorstellung, dass solche Phänomene einen Schlüssel zum Verständnis der Natur bilden. Im Zuge der Wissensaneignung durch die Sammlung von *naturalia* und *artificialia* erhielt der Makrokosmos der Natur seine begehbare und überschaubare Entsprechung im Mikrokosmos der Wunderkammern. In dieser Hinsicht hatten Monstrositäten denselben Status wie besonders seltene Tiere, Korallen oder Perlen.

Gegen eine solche Position begann sich um 1700 Protest zu regen. Gegen die Vorstellung von Singularitäten der Natur setzte das Zeitalter der Aufklärung eine Sicht auf die Natur, die auf Gesetzmäßigkeiten, prästabilierten Formen und deterministischen Abläufen basierte. Abweichungen und Außergewöhnlichkeiten wurden nicht mehr als Folge einer ingeniösen Launenhaftigkeit angesehen, sondern auf Regelhaftigkeiten hin untersucht, aber auch daraus ließ sich noch kein Anspruch auf eine Anthropologie im modernen Sinne erheben. Monstrositäten wurden in die Naturgeschichte des Menschen integriert, doch Naturgeschichte definierte sich hierbei als rein anatomische Angelegenheit, der es gerade nicht um eine Anthropologie des *ganzen* Menschen ging. Entsprechend lautete die Forderung nach einer angemessenen Repräsentation der „Histoire de l'homme" im Naturalienkabinett dahingehend, dass sie die Muskeln, den Kopf, das Gehirn, die Geschlechtsorgane beider Geschlechter, Nerven, Knochen, Embryonen aller Altersstufen, einen monströsen Fötus sowie eine ägyptische Mumie enthalten müsse.[8] Die Geschichte des Menschen hatte in der Anatomie des 18. Jahrhunderts demnach zwei Komponenten: eine räumliche, nämlich die Zusammensetzung des Körpers aus verschiedenen Organsystemen; und eine zeitliche, nämlich die embryonale Ausformung der Gestalt und ihre pathologische Abweichung sowie die Konservierung der Körpers nach seinem Tod. Der springende Punkt dabei ist, dass die anatomischen Objekte in der naturhistorischen Sammlung jenseits der von Lukian aufgeworfenen Probleme angesiedelt waren. Weder verwiesen die Knochen, Muskeln oder Geschlechtsorgane auf einen bestimmten Menschen oder Typus, den es zu identifizieren galt, noch sollte aus der Mumie auf die Schönheit oder gar den Charakter des vormals lebendigen Menschen geschlossen werden.

---

7 Siehe dazu Zapperi, Roberto, Der wilde Mann von Teneriffa. Die wundersame Geschichte des Pedro Gonzales und seiner Kinder, München 2004; Hagner, Michael, Enlightened Monsters, in: The Sciences in Enlightened Europe, hrsg. von William Clark u. a., Chicago 1999, S. 175–217.

8 Bomare, Jacques Christophe Valmont de, Dictionnaire raisonnée universel d'histoire naturelle, Paris 1775, Bd. 6 (zit. nach Blumenbach, 1806, wie Anm. 4, S. 57).

In dieser Repräsentationsform waren die anatomischen Objekte anthropologisch unverfänglich, weil sie sich darauf beschränkten, die materielle Zusammensetzung des Körpers zu demonstrieren. Damit konnte durchaus der Anspruch verbunden sein, die Bedingungen der körperlichen Funktionen zu erklären, aber das Seelenleben, die geistige, moralische und charakterliche Eigenart des Menschen blieb dabei außen vor. Im späten 18. Jahrhundert begann diese Arbeitsteilung, die den Menschen im Sinne des *homo duplex* in einen metaphysischen und einen natürlichen Bestandteil aufteilte, ins Wanken zu geraten.[9] Dieser Umbruch, mit dem der Mensch nicht mehr als halb Vieh und halb Engel, sondern als einheitliches, natürlich zu erklärendes Wesen angesehen wurde, hatte einen seiner wichtigsten Schauplätze im Museum, wo die Anthropologie die Darbietung des Menschen neu definierte.

Wie kann man anthropologische Objekte von anatomischen oder naturhistorischen Objekten unterscheiden, wenn es sich doch bei all diesen um die gleichartigen Bestandteile des Körpers handelt? Wenn einem Schädel oder einem Gehirn nicht sogleich anzusehen ist, in welcher Absicht sie ausgestellt sind? Zunächst einmal sind anthropologische Objekte eben nicht bloße Wunder oder Singularitäten, die Ausdruck einer unerschöpflichen Vielfalt der Natur oder des Kunsthandwerks sind. Vielmehr beziehen sie ihr kognitives Faszinationspotential aus einer Besonderheit, die sich in der Differenz zu anderen, gleichartigen Objekten bemisst. Es geht nicht mehr darum, ein Nervengeflecht, ein Herz oder einen Embryo zu präparieren, konservieren und auszustellen, um zu zeigen, dass der Mensch so und nicht anders gebaut ist, sondern es geht darum, zu zeigen, dass dieses oder jenes Körperteil typisch für eine bestimmte, jeweils zu definierende Gruppe von Menschen ist. Eine weitere entscheidende Eigenschaft des anthropologischen Objekts ist die unmittelbare Beziehung zwischen äußeren Merkmalen des präparierten Körperteils und dem geistig-moralischen Eigenschaftsspektrum seines vormaligen Besitzers. Naheliegenderweise sind dabei Nervengeflecht oder Herz nicht so relevant, doch aus der Form beispielsweise der äußeren weiblichen Geschlechtsteile sollte auf das Sexualleben, aus der Schädelform auf das Geistesleben geschlossen werden. Ohne diese doppelte Abgleichung hätte es weder die physische Anthropologie noch das anthropologische Museumsobjekt Schädel beziehungsweise Gehirn gegeben.

Der Unterschied, auf den es hier ankommt, lässt sich an einem einzigen Objekt verdeutlichen, das eine ziemlich wechselvolle Geschichte hinter sich hat: dem Kopf beziehungsweise dem Schädel von René Descartes. Die anthropologische Wende um 1800 hat Georges Canguilhem am Beispiel der phrenologischen Interpretation eines Descartes-Porträts folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Der Phrenologe, ein Schüler Spurzheims, weist auf dem Descartes'schen Kopf [eine Zeichnung nach dem

9 Zur dualistischen Konzeption des *homo duplex* siehe Hagner, Michael, Homo cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn, Berlin 1997, S. 39–53.

berühmten Gemälde von Frans Hals, M. H.] ‚alle wahrnehmenden geistigen Fakultäten' nach: Individualität, Gestalt, Ausdehnung, Schwerkraft, Farbe, Ort, Zahlenrechnung, Ordnung, Möglichkeit, Zeit, Töne, Sprache. (...) Vor Entstehung der Phrenologie hielt man Descartes für einen Denker, einen für sein philosophisches System verantwortlichen Autor. Nach Darstellung der Phrenologie aber ist Descartes der Träger eines Gehirns, das unter dem Namen von René Descartes denkt. Weil Descartes identisch ist mit seinem Gehirn, das die ‚Möglichkeit' enthält, nimmt er in seinem Innern das Cogito wahr."[10]

Canguilhems Vergleich zielt darauf hin, dass die Formierung der Hirnforschung als Anthropologie eng mit der organologischen Lehre Franz Joseph Galls zusammenhängt. Keine Frage, doch die Veränderungen lassen sich auch jenseits der Phrenologie diagnostizieren. Descartes starb 1651 in Schweden. 16 Jahre später wurde der Schädel des Philosophen aus dem Sarg gestohlen und für 170 Jahre in Schweden als Trophäe oder Reliquie von Hand zu Hand gereicht und sogar auf einer Auktion versteigert. Erst 1822 konnte der Schädel die Rückreise nach Frankreich antreten und folgte damit den anderen sterblichen Überresten, die ihren Platz längst im Pantheon in Paris gefunden hatten. Dorthin wurde er jedoch nicht überführt, sondern ins Musée Naturelle, das unter der Direktion des Biologen Georges Cuvier stand. Viel später dann landete Descartes' Schädel, gemeinsam mit zahlreichen anderen, im Musée de L'Homme, wo er auch heute noch aufbewahrt wird. Erst mit der Entscheidung, den Schädel nicht an einen Erinnerungsort, sondern in ein naturhistorisches Museum zu bringen, wurde er zu einem anthropologischen Objekt. Damit wurde auch materiell und institutionell beglaubigt, was der Physiognom Johann Caspar Lavater und der Organologe Gall auf je unterschiedliche Weise vorher schon anhand von Porträts des Philosophen behauptet hatten: dass der Schädel eindeutige Rückschlüsse auf seine mathematischen und philosophischen Talente zulasse.[11] Der Schädel ist hier also zum einen Objekt, das auf seinen vormaligen Besitzer verweist und sich identifizieren lässt, was an Descartes' Schädel noch dadurch unterstrichen wird, dass der Knochen beschriftet und damit gewissermaßen beglaubigt ist. Zum anderen geht es aber auch darum, was in diesem Schädel ersonnen worden ist, und dazu ist es notwendig, dass an ihm bestimmte Merkmale hervortreten. Für Gall beispielsweise ließ sich Descartes' mathematisches Genie daran ablesen, dass sein Kopf über einen ausgeprägten Orbitalknochen verfügte, unter dem der Organologe ein stark entwickeltes Organ für Zahlensinn oder Rechensinn vermutete. Der anthropologische Status des Schädels lag also darin, dass er in einer Sammlung aufbewahrt

10 Canguilhem, Georges, Gehirn und Denken, in: ders., Grenzen medizinischer Rationalität. Historisch-epistemologische Untersuchungen, Tübingen 1989, S. 7–40, hier: 15.

11 Siehe dazu Hagner, Michael, Geniale Gehirne. Zur Geschichte der Elitegehirnforschung, Göttingen 2004, S. 56–58.

und ausgestellt, betrachtet und vermessen und mit anderen Schädeln abgeglichen werden konnte, um daraus Korrespondenzen zur Cartesischen Philosophie oder auch nur zu Descartes herzustellen.

3.

Die engen Verbindungen zwischen innen und außen, zwischen Person und *persona,* ließen sich nicht dadurch sinnfällig machen, dass man Schädel im Museum aneinander reihte. Darüber waren sich die Anthropologen von Anfang an im Klaren. Also galt es Inszenierungsstrategien zu entwickeln, mit denen der *horror vacui,* die Angst vor dem sinn- und bedeutungslosen, toten Stück Knochen vertrieben wurde. Davon gab es im 19. und 20. Jahrhundert mehrere Möglichkeiten, um anthropologische Objekte zum Sprechen zu bringen. Den Auftakt bildet Gall, der bereits vor 1800 in Wien eine sogleich als Attraktion wahrgenommene Schädelsammlung anlegte, die heute zum größeren Teil im Musée de l'Homme in Paris, zum kleineren im Rollettmuseum in Baden bei Wien zu sehen ist. Tatsächlich waren Schädel aber nur ein Teil der Sammlung, und Schädel von Berühmtheiten sogar die Ausnahme.

Schon 1798 bedauerte der *Neue Teutsche Merkur* in einem wohlwollenden Bericht über Galls Sammlung den binnen kürzester Frist erfolgten Tod verdienter Männer, rechnete dann aber den postumen Nutzen gegen die unvermeidliche Verwesung auf. Die Angehörigen der Verstorbenen könnten sich damit trösten, „die Crania der Genannten nebst vielen andern eben so wichtigen in der interessanten Schädelsammlung des Dr. Gall zu finden, wo ihre Köpfe nicht nur vor dem Zahne des Moders gesichert sind, sondern auch nach ihrem Tode noch lehrreich und nutzbar werden."[12] Bei den „vielen anderen" Stücken handelte es sich um Gipsbüsten, gewiss auch um Schädel von Kriminellen und Geisteskranken. Gall selbst hoffte mit launiger Ironie darauf, dass ihn „jede Art von Genie zum Erben seines Kopfes einsetzte", doch war er sich darüber im Klaren, dass ihm „Davids Würgeengel zu Gebote" stehen müsste, um den Kopf eines Kant oder Wieland zu besitzen.[13] Der Punkt ist, dass die Schädel hier in einen Kontext von Korrespondenzobjekten verwoben waren. Menschliche und tierische Schädel, Gipsabgüsse und Wachspräparate von Gehirnen und Schädeln sowie Büsten, unter denen selbstverständlich diejenige von Kaiser Franz II. den vordersten Platz einnahm, verwiesen aufeinander und bildeten ein Ensemble, das den Zusammenhang zwischen Schädel, Gehirn und charakteristischem

12 Anonym, Aus Wien, in: Der Neue Teutsche Merkur, 1798, Teil 1, S. 344–345; Teil 2, S. 180–181.

13 Gall, Franz Joseph, Des Herrn Dr. F. J. Gall Schreiben über seinen geendigten Prodromus über die Verrichtungen des Gehirns der Menschen und der Thiere, an Herrn Jos. Fr. von Retzer [1798], in: Franz Joseph Gall. Naturforscher und Anthropologe, hrsg. von Erna Lesky, Bern 1978, S. 47–59, hier: 55.

Gesichts- und Kopfprofil evident machen sollte. Gall war jedes Objekt willkommen, nur achtete er darauf, dass ihm die besonderen Eigenschaften der vormaligen Besitzer dieser Schädel bekannt waren, denn zu jedem Schädel gehörte eine Lebensgeschichte.

Für Gall war es kein Problem, dass er vornehmlich mit Schädeln hantierte, obwohl er sich eigentlich für das Gehirn interessierte. Wie ist es dann zu erklären, dass er und seine Schüler stets auf der Suche nach Schädeln, Gipsabdrücken oder Wachsmoulagen der Köpfe von Genies waren, deren Gehirne jedoch vergleichsweise wenig Beachtung fanden? Sicherlich spielten moralische Erwägungen eine Rolle, aber entscheidend war etwas anderes. Schädel ließen sich bequem demonstrieren und leicht mit Büsten und Gesichtsmasken vergleichen. Gehirne dagegen konnte man zu jener Zeit durchaus in Alkohol fixieren, aber für Demonstrationszwecke waren sie, im Glas schwimmend, ungeeignet. Dieser praktische Aspekt war bei den öffentlichen Demonstrationen seiner Sammlung von eminenter Bedeutung. Gall wusste den Prominentenkult, der die Geniediskussion der Goethezeit durchzog, mit großem Geschick vom Gesicht auf den Schädel zu übertragen. Das hatte Konsequenzen: Das frühe 19. Jahrhundert verfügte über eine ausgeprägte, weit verzweigte Ikonographie des Schädels, der auf diese Weise als eine geistige Landkarte in das allgemeine Bildgedächtnis eingetragen wurde. Darüber hinaus waren Schädel als anthropologische Objekte museumstauglich, Gehirne waren es nicht; und daran sollte sich in der Folgezeit nur wenig ändern.

Sogar die fulminante Kritik, mit der Hegel in der „Phänomenologie des Geistes" Physiognomik und Schädellehre übersäte, lief ins Leere. Als hätte Hermes nicht dem Kyniker Menippos sondern ihm den Knochenhaufen gezeigt, schreibt er: „Der Schädelknochen für sich ist ein so gleichgültiges, unbefangenes Ding, dass an ihm unmittelbar nichts anderes zu sehen und zu meinen ist als nur er selbst."[14] Der Schädel ist also für Hegel kein Zeichen, das in irgendeiner Weise auf das Geistesleben verweisen würde. Eine Handlung oder auch nur deren Absicht lässt sich an der Mimik und Gestik oder auch an der Tonhöhe des gesprochenen Wortes ablesen, nicht aber an dem inerten Stück Knochen. Der Schädel ist stumm; er sagt noch nicht einmal etwas über die Vorgänge im Gehirn aus, die für Hegel sehr wohl in enger Beziehung zum Geistesleben stehen, weil das Gehirn ein tätiges Organ ist und damit ebenso wie der Geist einen prozesshaften Charakter hat. Das Kernstück der Hegelschen Kritik liegt darin, dass sich der Schädel in seiner Unverrückbarkeit und Dinglichkeit und der Geist in seiner Wandlungsfähigkeit und Prozesshaftigkeit im schroffen Gegensatz zueinander befinden. Diesem Einwand ließe sich entgegenhalten, dass jene Dinglichkeit auch für Büsten und Gesichtsmasken gelten müsste. Was sollten sie über eine kom-

14 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phänomenologie des Geistes, in: ders., Werke, Frankfurt a.M. 1970, Bd. 3, S. 251.

plexe, wandlungsfähige Persönlichkeit aussagen? Hegel geht darauf nicht ein, doch die Schädelwissenschaftler machten sich den Kult der Authentizität, der den Büsten galt, zunutze, um diese Authentizität auch für den Schädel zu reklamieren. So hielten es auch diejenigen, die Gall und seiner Lehre kritisch gegenüberstanden.

Der Dresdner Romantiker Carl Gustav Carus beispielsweise ließ kaum eine Gelegenheit aus, sich kritisch über die naive und oberflächliche Organologie zu äußern. Doch in der visuellen Darstellung seiner „Symbolik der menschlichen Gestalt", die den Körper zur metaphysischen Hülle der Seele machte, rekurrierte er ebenso auf Schädel, Gipsbüsten, Totenmasken und Porträts. Zusammenfassend also verweist der Schädel im anthropologischen Repräsentationsraum auf das darunter gelegene Gehirn, und dieses wiederum ist der eigentliche Signifikant, der die Persönlichkeit des Menschen erschließt. Das eigentlich interessierende wissenschaftliche Objekt bleibt stumm und wird durch einen Stellvertreter zum Sprechen gebracht. Doch der Schädel allein reicht auch nicht aus. Erst mit der gleichzeitigen Einbeziehung von Büsten und Gesichtsmasken und einer Annäherung an das Antlitz wird eine unmittelbare Nähe zu einer kulturell kodifizierten Darstellung des Menschen hergestellt, die zwar nicht auf Lebendigkeit verweist – denn was wäre unlebendiger als eine Totenmaske oder eine repräsentative Büste? Doch jenseits der Lebendigkeit ist diese Büste ein offizielles, Stein gewordenes Gesicht, das die *persona* der dargestellten Person ausmacht und mit kanonisierten Berichten über die Persönlichkeit abgeglichen wird. Es sei dahingestellt, ob Menippos im Hades zufrieden gewesen wäre, wenn neben dem Schädel der Helena eine Skulptur ihres Kopfes gestanden hätte. Vermutlich hätte er den Knochen immer noch nicht schön gefunden, aber er hätte ihn doch anders betrachtet.

Die bisherigen Beispiele bezogen sich eher auf die Repräsentation von bedeutenden Persönlichkeiten, doch der gleiche Mechanismus war auch in umgekehrter Richtung wirksam. Die Verschränkung von Rasse, Geschlecht und Minderwertigkeit, die sich wie ein Generalbass durch die Geschichte der Anthropologie zieht, bediente sich der gleichen Techniken zur Stigmatisierung ganzer Menschengruppen. In Paris machte sich diese Verschränkung an einem einzigen *Objekt* fest, das für die Anthropologen des 19. Jahrhunderts geradezu emblematische Bedeutung hatte. Die schwarze Südafrikanerin Saartjie Baartman war kurz nach 1800 unter dem Namen *Hottentotten-Venus* bekannt geworden. Die so genannte Hottentotten-Schürze, eine erhebliche Vergrößerung der äußeren Geschlechtsteile, regte Naturforscher wie Georges Cuvier zu allerlei Spekulationen über das Sexualleben der Schwarzen an, mehr noch: diese eine anatomische Besonderheit wirkte wie eine Initialzündung, sich intensiver mit den weiblichen Geschlechtsteilen zu befassen.

Als Saartjie Baartman 1815 in Paris starb, nahm Cuvier nicht nur die ihn faszinierenden Geschlechtsteile, sondern auch das Gehirn in die anatomische Sammlung des Muséum d'Histoire Naturelle auf, wo es dann Jahrzehnte später von dem Anatomen

Pierre Gratiolet ausgiebig untersucht wurde.[15] An diesem einen Gehirn stellte er eine ähnliche Windungsarmut fest wie an den Gehirnen der geistig Retardierten aus Paris – und zog daraus fatale Schlussfolgerungen. Im Falle der *Hottentotten-Venus* konnte man nach Augenzeugenberichten nicht davon reden, dass es sich um eine geistig zurückgebliebene Person handelte, sondern um eine Frau, die über eine „hinreichende Intelligenz" verfügte. Aufgrund dieses Umstandes konnte sich Gratiolet nicht mit der Behauptung anderer Anthropologen anfreunden, dass Schwarze ähnlich wie Idioten auf einer niederen Stufe stehengebliebene Kinder seien. Für sich genommen handelte es sich um perfekt entwickelte Lebewesen, aber, und das ist der springende Punkt, auf einer niederen Stufe der Entwicklungsreihe.[16] Neu gegenüber der Gallschen Sammlung war der Umstand, dass nicht mehr der Schädel, sondern das Gehirn zum zentralen Bedeutungsträger gemacht wurde. Aber auch hier gilt, dass das keineswegs ausgereicht hätte. Die ungewöhnlich großen Geschlechtsteile bildeten das überdeutliche Pendant zu dem kleinen, *inferioren* Gehirn, indem sie den ohnehin existierenden Gegensatz von Gefühl und Geist, Trieb und Vernunft durch vermeintliche anatomische Evidenz untermauerten. Im Falle von Saartjie Baartman war es nicht einmal notwendig, die Körperteile mit einem Porträt oder einer Büste abzugleichen, weil ihre Geschichte in Paris ohnehin kursierte. Das Bild, das über sie vorherrschte, mag auch noch so phantasmatisch gewesen sein, es legitimierte die anthropologischen Objekte im Museum, und umgekehrt dienten diese als physischer Beweis für die Richtigkeit des Bildes.

Dieses Prinzip funktionierte gleichermaßen im kriminalanthropologischen Museum eines Cesare Lombroso wie auch in den anthropologischen Abteilungen vieler Museen, die zumindest in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – an manchen Orten auch länger – gang und gäbe waren. 1939 veranstaltete das Naturhistorische Museum in Wien eine Ausstellung über „Das körperliche und seelische Erscheinungsbild der Juden", in der Porträts im Stile der Kriminalfotografie – Aufnahme von vorn und im Profil – unmittelbar neben Schädeln und Gipsbüsten platziert wurden. Diese Zusammenstellung stand unter der Überschrift: „Die Judenfrage ist nur durch eine klare Scheidung der ‚Nichtjuden von den Juden' lösbar."[17] Nirgendwo sind anthropologische Objekte auf widerlichere, unerträglichere Weise als solche definiert und inszeniert worden als in den rassenanthropologischen Ausstellungen zur Zeit des Nationalsozialismus. Trotz dieser unvergleichlichen Barbarei darf nicht übersehen

15 Zu dieser Geschichte siehe ausführlich Badou, Gérard, L'énigme de la Vénus hottentotte, Paris 2000.

16 Gratiolet, Pierre, Mémoire sur les plis cérébraux de l'homme et des primatès, Paris 1854, S. 64–69.

17 Siehe dazu: Beschlagnahmt. Die Sammlung des Wiener Jüdischen Museums nach 1938, hrsg. von Bernhard Purin, Wien 1995. Vgl. auch den Band von Lang, Hans-Joachim, Die Namen der Nummern. Wie es gelang, die 86 Opfer eines NS-Verbrechens zu identifizieren, Hamburg 2004, S. 138–147, in dem das Schicksal von 86 Juden rekonstruiert wird, die 1943 ermordet wurden, um als Skelette im Anatomischen Institut der „Reichsuniversiät Straßburg" ausgestellt zu werden.

werden, dass die anthropologischen und musealen Vorannahmen und Visualisierungsstrategien eine lange Tradition aufweisen konnten. Den Besuchern ist keineswegs etwas prinzipiell Neues gezeigt worden, sondern nur die Radikalisierung und Zuspitzung von Verbindungen, die bereits bekannt waren.

Das gleiche Prinzip funktionierte einige Jahre zuvor – nicht mit Schädeln, sondern mit Gehirnen – auch an einem Ort, den man nicht sofort in diesem Zusammenhang vermuten würde. Wie die *Neue Zürcher Zeitung* am 24. Juli 1927 meldete, plante der russische Hirnforscher Vladimir Bechterev in Leningrad ein „allrussisches Pantheon", in dem die Gehirne der berühmten Bolschewisten, Künstler und Wissenschaftler ausgestellt werden sollten. Die Idee bestand darin, dass die Revolutionäre auch nach ihrem Tod für die Wissenschaft und die Fortsetzung des Klassenkampfes nicht verloren waren. „Aber dieses Pantheon", schrieb Bechterev, „darf nicht dem Pariser Pantheon ähnlich sein, das die Särge mit den sterblichen Ueberresten einer nicht grossen Zahl von Menschen beherbergt und überhaupt keinen wissenschaftlichen Wert besitzt, sondern es muss eine lebendige Anstalt für wissenschaftliche Untersuchung und Aufklärung sein."[18] Gerade in der besonderen Hervorhebung des aufklärerischen Aspekts eines solchen Ortes kam ein latent schlechtes Gewissen zum Ausdruck, denn Bechterev war sich darüber im Klaren, dass leicht der Eindruck entstehen konnte, hier würde nur der Heldenkult bürgerlicher Gesellschaften imitiert. Aber so wie Vladimir Tatlin mit seinem berühmten *Denkmal der III. Internationale* den Pariser Eiffelturm zitieren, verfremden und übertreffen wollte, so sollte auch das Pantheon der Gehirne die Überlegenheit der sozialistischen Wirklichkeit gegenüber der bürgerlichen Dekadenz demonstrieren. Gegenüber dem Lenin-Mausoleum, das ganz dem Kult gewidmet war, schien das Pantheon sogar einen Vorteil zu haben. Es vermochte nämlich zu suggerieren, dass die bolschewistischen Revolutionäre auch nach ihrem Tod für die Wissenschaft und die Fortsetzung des Klassenkampfes nicht verloren waren, indem der kostbarste Teil ihres Körpers als öffentlicher Gegenstand weiterlebte.

Das Pantheon wurde tatsächlich realisiert, allerdings in Moskau in dem von dem Berliner Neuroanatomen Oskar Vogt geleiteten Institut für Hirnforschung. Dieses war zwar in erster Linie zur Untersuchung des Gehirns von Lenin gegründet worden, reichte in seinen Ambitionen indes weit darüber hinaus. In einem Vortrag zum zehnten Jahrestag der Revolution im Pantheon der Gehirne konnte Vogt stolz mitteilen, dass das Institut inzwischen über 13 Elitegehirne (unter namentlicher Nennung jedes einzelnen vormaligen Besitzers) verfügte.

Der Korrespondent der *Düsseldorfer Nachrichten* beschrieb das Moskauer Pantheon 1929 folgendermaßen: „Die dreizehn Gehirne stehen in dreizehn Glaskassetten längs

18 (W. J.), Ein Pantheon der Gehirne in Moskau, in: Neue Zürcher Zeitung, 24. 7. 1927, S. 7; Bechterev, Vladimir, Über das Pantheon, in: Wochenblatt der WOKS 2, 1928, S. 4–5, hier: 5.

einer Wand in einem großen Raum, vielleicht war es einmal der Ballsaal, zur Zeit nämlich, als dieser Palast noch einem reichen Moskauer Kaufmann gehörte. Ueber jeder Glaskassette steht der Name des Mannes, dessen Kopf das im Schranke gehaltene Gehirn entnommen wurde, und einige Aufzeichnungen über seine Laufbahn; in einigen Fällen auch Lichtbilder des Mannes; ferner vergrößerte Photos verschiedener Querschnitte der hier aufbewahrten grauen Hirnsubstanz. Die Glaskassetten stehen auf Holzbehältern, die einige Werke des Mannes, Zeitungsausschnitte über ihn, Photographien aus verschiedenen Lebensaltern, ärztliche Befunde, Krankheitsgeschichten usw. enthalten."[19]

Natürlich enthielten die Glaskassetten nur Nachbildungen der Gehirne, da diese einige Räume weiter anatomisch untersucht wurden. Lenins Gehirn war die Hauptattraktion, aber im Prinzip war das Pantheon als ein Weiheort auch der damals noch lebenden Revolutionäre angelegt, denn etliche Kassetten waren noch leer und warteten darauf, gefüllt zu werden. Die Absurdität dieser leeren Kassetten hätte sich spätestens einige Jahre später erwiesen, als Stalin sich zahlreicher Genossen der Revolution mit den berüchtigten Schauprozessen entledigte, verdiente Parteimitglieder zu Unpersonen erklärt, hingerichtet und aus dem Gedächtnis der sowjetischen Ruhmesgeschichte gelöscht wurden. Allerdings kamen die Moskauer Hirnforscher gar nicht mehr in die prekäre Situation, entscheiden zu müssen, wer in das Gehirn-Pantheon Aufnahme finden sollte und wer nicht. Irgendwann um oder kurz nach 1930, nur wenige Monate nach seiner glanzvollen Eröffnung, wurde es – wohl auf Geheiß von Stalin – wieder geschlossen. Die Gründe dafür liegen im Dunkeln, doch zum einen konzentrierte Stalin nach seiner endgültigen Machtergreifung den Personenkult ausschließlich auf Lenin und auf sich selbst. Ein Gedächtnisraum für ein ganzes Kollektiv von Bolschewisten hätte dieses Vorhaben schlicht unterlaufen. Zum anderen spielte die Eugenik nach 1930 keine Rolle mehr in der Sowjetunion. Das Gehirn adressierte den Menschen vorrangig als biologisches und erst in zweiter Linie als soziales Wesen, während es Stalin radikaler als den Bolschewisten der zwanziger Jahre darum ging, das Biologische sozial zu überformen.[20]

Nachdem das Gehirn als Propagandainstrument für den Kommunismus ausgespielt hatte, wurde auch das Pantheon einer für Diktaturen nicht untypischen Dialektik unterworfen: zuerst Kultraum, der im grellen Licht der Öffentlichkeit stand, wurde es fortan zur Geheimsache erklärt, und man tat so, als habe es diesen Ort nie gegeben. Ohne die Augenzeugenberichte aus dem Jahre 1929 gäbe es keinen verfügbaren

19 (D. N.), Im Pantheon der Gehirne. Ein Besuch im Moskauer Institut für Gehirnforschung – Lenins graue Substanz in 31 000 Teilchen zerschnitten, in: Düsseldorfer Nachrichten, 3. 12. 1929.

20 Siehe dazu Schmuhl, Hans-Walter, Rassenhygiene in Deutschland – Eugenik in der Sowjetunion: Ein Vergleich, in: Im Dschungel der Macht. Intellektuelle Professionen unter Stalin und Hitler, hrsg. von Dietrich Beyrau, Göttingen 2000, S. 360–377, hier: 371f.

Beweis für die Existenz des Pantheons. Doch auch so wurde der Zusammenhang von Cerebralität und Genialität offensichtlich. Jeder unbedarfte Besucher hätte vor den Gipsabgüssen der Gehirne wohl ebenso ratlos gestanden wie Menippos vor Helenas Schädel. Doch mit der räumlichen Zuordnung, die eine Vitrine pro Person vorsah, mit der Zusammenstellung persönlicher Dokumente, Schriften, Fotografien, Handschrift und Gehirn wurde eine visuelle Evidenz erzeugt, die bereits eine lange museale Tradition hinter sich hatte. In St. Petersburg lassen sich die heroischen Spuren der Elitegehirnforschung noch heute verfolgen. In der von Bechterev gegründeten, nach wie vor in Betrieb befindlichen psychoneurologischen Klinik erinnert ein prunkvoller Museumsraum an die wissenschaftlichen und organisatorischen Leistungen des Klinikgründers. In einer Ecke, ganz am Ende des Ausstellungsrundgangs, steht eine mit einem Tuch verdeckte Vitrine, in der drei Objekte untergebracht sind: ein Lorbeerkranz, der Bechterev gehörte, seine Totenmaske und ein Gipsabdruck seines Gehirns. Präziser lassen sich das Symbolische (der Lorbeerkranz), das Imaginäre (die Totenmaske) und das Reale (das Gehirn) kaum nebeneinander postieren. In dieser Dreifaltigkeit bedarf es des Schädels nicht mehr, aber das anthropologische Prinzip funktioniert im Moskauer Pantheon und in St. Petersburg ähnlich wie 100 Jahre zuvor in der Gallschen Sammlung. Das Gehirn respektive der Schädel sind Bedeutungsspender, aber das wird erst in der Verbindung mit anderen Objekten beglaubigt, die auf das reale Aussehen der Person und seine Lebenswelt verweisen.

4.

Die aufgeführten Beispiele haben sich in der Mehrzahl auf eine positive anthropologische Stigmatisierung bezogen, doch es dürfte deutlich geworden sein, dass dieselben Mechanismen einer Stigmatisierung auch in die umgekehrte Richtung, etwa bei Kriminalität, Rasse, Geschlecht oder Wahnsinn, funktioniert haben. Wenn das Museum der Ort ist, an dem die anthropologischen Objekte überhaupt erst geschaffen worden sind, wenn dort – und vielleicht nur dort – der Versuch gemacht wurde, Lukian und Hegel zu widerlegen, was folgt daraus für die Präsentation solcher Objekte in heutigen Ausstellungen? Es ist kein Geheimnis, dass die historisch orientierte Ausstellungskultur in den letzten Jahren zahlreiche anthropologische Objekte gezeigt hat, darunter immer wieder Schädel und/oder Gehirne. Was aber sieht man, wenn man heutzutage Körperfragmente des Menschen im Museum sieht, worauf verweist das? Was bedeutet es, wenn vor einigen Jahren in der Berliner „Sieben Hügel"-Ausstellung der Schädel des René Descartes in der Nähe von Ernst Haeckels Gehirn platziert worden ist? Worin bestünde die Besonderheit eines kleinen tofuähnlichen Würfels, der zum zerstückelten Gehirn Albert Einsteins gehört und 2005 vielleicht auf irgendeiner der Einstein-Jubiläumsausstellungen zu sehen sein wird? Als Singularitäten, die aus der Tiefe des historischen Raumes kommen, bedienen Objekte

wie dieses eine säkulare Variante der Reliquienverehrung. Diese Aufladung ist zugleich Gefahr und Chance für jede Art von heutigen Ausstellungen solcher Körperfragmente. Die Gefahr besteht darin, dass man der vermeintlichen Evidenz erliegt und damit nur einer Aura huldigt, die der Verwebung von Ding und Tat geschuldet ist. Ein würfelgroßes Stück Gehirn oder ein verdorrter Mittelfinger sind für sich genommen nichts Besonderes, doch wenn deren Besitzer Einstein oder Galileo Galilei heißen, verdichtet und verdinglicht sich die geniale Handlung und alles, was man damit zu assoziieren vermag, in diesem körperlichen Fragment. Bei der negativen Stigmatisierung verbietet sich die Herstellung von Unmittelbarkeit aus selbstverständlichen Gründen, aber auch bei der positiven Heroisierung muss sich jede Ausstellung aufs Neue entscheiden, ob sie das Museum nur als Erlebnisort oder auch als Erkenntnisort bespielen will. Bei anthropologischen Objekten kann die Chance nur darin bestehen, dass die Distanz wiederhergestellt wird, und das heißt, dass die Geschichte, Werte, Wissensbestände, Fantasien, Phantasmen und Ideologien, die einem solchen Objekt eingeschrieben sind, ohne dass man sie ihm unmittelbar ansieht, in der Ausstellung reflektiv eingeholt werden. Wie Schädel und Gehirne zu museumsfähigen Bedeutungsträgern gemacht worden sind, ist ohne wissenschafts- und kulturhistorische Detailforschung nicht zu haben. Museen als Erkenntnisorte und als Hüter von Dingwelten haben zu diesem Projekt Einiges beizutragen.

Der Schädel des Menschen, sein Gehirn und andere Körperteile sind Bestandteil der Natur. Sie entstehen aus embryonalen Vorformen, erledigen ihre Arbeit zunächst vorbildlich und dann immer schlechter, um schließlich zu vergehen. Dann beginnt ihr Nachleben, und sie werden zu Objekten der Kultur: als Forschungsobjekte, als in Formalin eingelegte Organe oder Wachsabgüsse in anatomischen Sammlungen, auf Zeichnungen, Fotografien und Computerbildern, als Gegenstände von bürokratischen Praktiken, Verordnungen, Erzählungen und Anekdoten, nicht selten auch als Fetischobjekte. Als das eine oder andere oder auch als Kombination mehrerer sind sie bis heute in Museen zu besichtigen. Aber so wie sich der im Wissenschaftshistorischen Museum in Florenz ausgestellte Mittelfingerknochen Galileos im historischen Bedeutungshorizont der Kuriositätenkabinette bewegt, so befinden sich Ausstellungen vom Menschen nach wie vor im Repräsentationsraum der anthropologischen Zurschaustellung seit der Spätaufklärung. Diese Erbschaft hat Konsequenzen, denn jedes anthropologische Objekt hat nicht nur eine Herkunft, es verweist auch auf die Wissensformationen, in deren Namen es hergestellt, ausgestellt und gedeutet worden ist. Das ist nicht immer so problematisch wie im Falle von Körperteilen hingerichteter Verbrecher oder, noch schlimmer, von Opfern totalitärer politischer Systeme. Dennoch ist es wenig hilfreich, so zu tun, als gäbe es historisch kontaminierte und nicht-kontaminierte Objekte. Diese Unterscheidung führt unweigerlich dazu, dass die Distanzierung im Hinblick auf die erste Gruppe – so war es früher, und davon grenzen wir uns ab – eine Entdistanzierung im Hinblick auf die andere – so ist es heute,

und dafür stehen wir – impliziert. Mit anderen Worten: es wird eine Gruppe von anthropologischen Gegenständen purifiziert, und damit läuft man wiederum Gefahr, sich in den Zustand der Anthropomanie zu versetzen. Egal ob es sich um das Gehirn Lenins oder um eine Sequenz des Genoms von Craig Venter handelt: in beiden Fällen ist es Natur, die in einem komplizierten Prozess sichtbar gemacht wird und in diesem Vorgang ihren kulturellen Überschuss gleich mitproduziert.

Jedes anthropologische Körperstück ist also zugleich Natur und Kultur, und hinter diesen Doppelcharakter gibt es kein Zurück. Weder die mimetische Anverwandlung, die einen naturwissenschaftlichen Erkenntnisvorgang getreu abzubilden vermeint, noch eine political correctness, die allen alles recht machen will, bilden hier eine angemessene museale Strategie. Nur unter der Bedingung, dass eine Ausstellung sich nicht scheut, auch das Falsche in seiner Arbeit zu reflektieren, nur indem es die Biographie von Objekten erzählt, ist das Museum ein ernst zu nehmender Erkenntnisort. Aber auch in diesem günstigen Fall wäre Menippos kein geeigneter Ausstellungsmacher. Nach dem kurzen Schock über Helenas Schädel findet er zurück zu seiner kynischen Position: „Was mich wundert, Hermes, ist nur, wie die Griechen nicht merkten, dass sie sich um eines so vergänglichen und verblühenden Dinges willen alle diese Mühe gaben." Doch Hermes, der sich bereits aufmacht, die nächsten Verstorbenen in die Unterwelt zu geleiten, antwortet: „Ich habe keine Zeit, mit Dir zu philosophieren; suche Dir also nach Belieben einen Ort aus, wo du dich hinlagern willst."

Anke te Heesen, Petra Lutz (Hrsg.)

Dingwelten

Das Museum als Erkenntnisort

2005

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Umschlagabbildung:
© Stiftung Deutsches Hygiene-Museum; Foto: André Rival

© 2005 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln
Tel. (0221) 91390-0, Fax (0221) 91390-11
info@boehlau.de
Alle Rechte vorbehalten
Umschlaggestaltung: DOUBLE STANDARDS, Berlin
Druck und Bindung: MVR GmbH, Brühl
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in Germany

ISBN 3-412-16604-9