



**J.B.METZLER**

Lit.: H. Arendt, Freiheit und Politik, in: Neue Rundschau 69.4 (1958), 689. – N. Frei, 1968. Jugendrevolte und globaler Protest, Bonn 2008. – T. Judt, Geschichte Europas von 1945 bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 2009. – W. Kraushaar, Fischer in Frankfurt. Karriere eines Außenseiters, Hamburg 2001. – I. Lenz, Die unendliche Geschichte? Zur Entwicklung und den Transformationen der Neuen Frauenbewegungen in Deutschland, in: Die Neue Frauenbewegung in Deutschland. Abschied vom kleinen Unterschied. Ausgewählte Quellen, hg. v. I. L., Wiesbaden 2009, 9–28. – E. Morin u. a., Mai 1968. La Brèche. Premières réflexions sur les événements, Paris 1968. – J. Radkau, Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte, München 2011. – P. Ullrich, Deutsche, Linke und der Nahostkonflikt. Politik im Antisemitismus- und Erinnerungsdiskurs, Göttingen 2013. – P. Viansson-Ponté, Quand la France s'ennuie, in: Le Monde, 15.3.1968. – H.-U. Wehler, Deutsche Gesellschaftsgeschichte, Bd. 5, Bundesrepublik und DDR 1949–1990, München 2008. – E. Wolfrum, Die geglättete Demokratie. Geschichte der Bundesrepublik Deutschland von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, München 2007.

Claus Leggewie

## Afrika

Der Begriff »Afrika« bezeichnet nicht nur eine geografische Einheit. Vielmehr ist Afrika in der Moderne zum transkulturellen Mythos geworden, der im beständigen Austausch zwischen den Kontinenten entstanden ist und sich aus bestimmten immer neu kombinierten und variierten Elementen zusammensetzt. Afrika gilt als Kontinent der Gegensätze: paradiesische, vermeintlich unberührte Natur einerseits, Katastrophen, Krisen, Kriege und Gewalt andererseits.

### Afrika als das Andere

Afrika steht für Exotik und Atavismus, für Körperliches, Animalisches und Irrationalität, also immer wieder für das, was – negativ oder positiv gewendet – im »Westen« verloren oder überwunden scheint. Joseph Conrad hat diese Vorstellungswelt in seinem Roman *Heart of Darkness* (1902) eindringlich und mit nachhaltiger Wirkung zum Ausdruck gebracht. Eine Flussfahrt ins Innere Afrikas wird hier zum Paradigma für die Auslotung der Grenzen der Zivilisation. Afrika erscheint bei ihm als rätselhafte und bedrohliche Welt und wird zum Sinnbild für die Abgründe des (westlichen) Menschen schlechthin. Die Metapher vom »Herz der Finsternis« ist bis heute auch in der Populärkultur vielfach aufgegriffen worden (vgl. Speitkamp 2011).

Zum westlichen Afrika-Mythos zählt zudem die Vorstellung vom geschichtslosen, in sich selbst ruhenden und dem ewigen Kreislauf der Natur ausgelieferten Kontinent, musterhaft ausgedrückt in den Worten des Philosophen Georg Wilhelm Hegel: »Jenes eigentliche Afrika ist, soweit die Geschichte zurückgeht, für den Zusammenhang mit der übrigen Welt verschlossen geblieben; es ist das in sich gedrungene Goldland, das Kinderland, das jenseits des Tages der selbstbewußten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist« (Hegel, 135, 145). Im 20. Jahrhundert lebte dieses Bild eines traditionsverhafteten, erstarrten Afrika fort und noch 2007 formulierte der französische Staatspräsident Nicolas Sarkozy in einer Rede in Dakar (Senegal): »Die Tragödie Afrikas

besteht darin, dass der afrikanische Mensch nicht genügend in die Geschichte eingegangen ist. Der afrikanische Bauer, der seit Jahrtausenden mit den Jahreszeiten lebt und dessen Ideal das Leben im Einklang mit der Natur ist, kennt nur den ewigen Neubeginn der Zeit im Rhythmus der Wiederholung der immer gleichen Gesten und Worte« (<http://www.afrik.com/article12199.html>; 14.5.2013). In alledem erscheint Afrika als das Andere, als Gegenentwurf zu Europa, dem »Abendland« oder dem »Westen«. In dem Mythos vom ganz Anderen spiegelt sich freilich eine verflochtene Geschichte der Kontinente.

### Koloniale Konstruktionen

Afrika-Reisende zeichneten bis zum Vorabend des modernen Kolonialismus differenziertere Bilder des Kontinents als Hegel. Der schottische Arzt Mungo Park (1771–1806), der mehrere Erkundungsreisen ins Innere Afrikas unternahm, beschrieb Afrika als Kontinent einer Vielfalt von Gemeinwesen. Ähnliches gilt auch für den deutschen Althistoriker und Geografen Heinrich Barth, der zwischen 1845 und 1855 vor allem Westafrika bereiste. Barth versuchte, afrikanische Kultur nicht zu exotisieren, und beschrieb Afrika als dynamischen, vielfältigen, in beträchtlichen Teilen kulturell entwickelten Kontinent. Derartige Bemühungen um Übersetzung und Transfer verschwanden mit der Kolonialisierung Afrikas und der Verbreitung des Rassedenkens. In der Kolonialzeit spiegelte ein Großteil der Reiseliteratur dann vollends frühe sozialdarwinistische Vorstellungen vom Durchsetzungsrecht des Stärkeren und einer naturgegebenen Unterlegenheit der Afrikaner. Vielen Autoren galten nun für die Übergangszeit der zweiten Jahrhunderthälfte charakteristische Phänomene wie der Zerfall vorkolonialer Staaten, Ethnisierungsprozesse, die Entstehung von Kriegergruppen oder die Herrschaft von Warlords als spezifische Merkmale Afrikas (vgl. Marx).

Reisen und Kolonialismus weckten freilich auch Neugier. In den populären Weltgeschichten und Enzyklopädiën des ausgehenden 19. Jahrhunderts gewann Afrika immer mehr Aufmerksamkeit. Neben den Reisenden erforschten und dokumentierten auch Missionare die Sprachen und Volksgebräuche Afrikas. Fortan bestanden zwei Sichtweisen auf Afrika nebeneinander: einerseits Afrika als Kontinent des Natürlichen und Unverdorbenen, dessen Bewohner nur behutsam zu zivilisieren und zu christianisieren, dabei in ihren Lebensweisen und Gebräuchen zu schützen seien; andererseits Afrika als Kontinent der Rückständigkeit, dessen Bewohner naturnotwendig im Kinderzustand verharren und daher von Europa beherrscht werden müssten. Afrikaner hatten in dieser Sichtweise kein legitimes Recht an ihrem Kontinent – folgerichtig wurde ihnen auch die kontinentale (Selbst-)Benennung entzogen: Schon in den ersten Jahrzehnten kolonialer Durchdringung, also etwa an der Jahrhundertwende, bezeichneten die Kolonialisten mit dem Begriff »Afrikaner« diejenigen Europäer, die in den Kolonien wirkten; die ansässige Bevölkerung wurde davon unter dem Etikett »Eingeborene« (»natives«, »indigènes«) abgegrenzt.

## Panafrikanismus und Authentizität

Die sich im Begrifflichen offenbarende Enteignung der afrikanischen Bevölkerung war in dialektischer Verschränkung Katalysator eines neuen, positiven Afrika-Bildes, des modernen Mythos Afrika. Dieses Bild fand seinen Ausdruck in Bewegungen des Panafrikanismus und der *négritude*. Träger waren zunächst ehemalige Sklaven oder Nachfahren von Sklaven in der Karibik und in Nordamerika, dann auch afrikanische Intellektuelle, die in Missionsschulen in den Kolonien und auf Universitäten der Kolonialmetropolen ausgebildet worden waren. Das neue Afrika-Bild entstand insofern auch aus der Wahrnehmung Europas und in einer Situation des Austauschs und der Hybridität. Der Panafrikanismus war inspiriert durch andere Pan-Bewegungen der Zeit, er verstand sich als Kontinente übergreifende Bewegung aller Menschen mit afrikanischen Vorfahren und suchte Erfüllung in einer – körperlichen oder geistigen – Rückkehr nach Afrika (vgl. Geiss). Gerade weil die Bewegung im transkulturellen Austausch entstanden war, legten ihre Vertreter Wert auf scharfe Abgrenzungen, wenn auch in vielfältigen Varianten. Diese reichten von der Forderung nach politischer Einheit und der Herausbildung eines »Black Zionism« bis hin zur Idee einer völligen Rassentrennung, mit der vor allem afroamerikanische Unterschichten mobilisiert wurden. Des Weiteren bildete sich eine sozialistische Variante des Panafrikanismus heraus. Der ghanaische Politiker Kwame Nkrumah (1909–1972), Führer der Befreiungsbewegung und erster Staatspräsident nach der Unabhängigkeit, griff die Gedanken des Panafrikanismus auf, führte sie weiter und verband sie mit nationalen Zielen (vgl. Nkrumah). Der nigerianische Publizist und Politiker Nnamdi Azikiwe (1904–1996) propagierte panafrikanische Ideen als Ausdruck gemeinsamer Werte und Ziele auf dem Weg zur Unabhängigkeit Afrikas (Azikiwe, 24 f.). Mit dem Begriff der »African Personality« wollten Vertreter des Panafrikanismus wie Kwame Nkrumah das Spezifische Afrikas erfassen, den Kern eines afrikanischen Sozialismus in Abkehr vom westlichen Kapitalismus. Der Erneuerungsimpetus der panafrikanischen Ideen diente nach 1945 zunehmend dazu, nationale Befreiungs- und Staatsideologien zu rechtfertigen (vgl. Langley). Die von Jomo Kenyatta (ca. 1891/95–1978), dem späteren ersten Staatspräsidenten Kenias, geschriebene Geschichte seiner Ethnie, der Kikuyu, erschien als von Harmonie und Solidarität geprägtes Gegenbild zu den Europäern und ihren von Materialismus, Liberalismus und Individualismus bedrohten Gesellschaftsformen (vgl. Kenyatta). Julius Nyerere (1922–1999), erster Staatspräsident Tansanias, setzte in seiner Ujamaa-Politik auf eine Kollektivierung der Landwirtschaft, die er als Rückkehr zu einem vorkolonial verwurzelten dörflichen afrikanischen Sozialismus und zu afrikanischer Demokratie interpretierte; diese wiederum sah er als dritten Weg zwischen Manchesterkapitalismus und dogmatischem Sozialismus an (vgl. Nyerere). Mobutu Sese Seko (1930–1997), seit 1965 Präsident des Kongo, propagierte eine Politik der »Authentizität«; darunter verstand er das Anknüpfen an traditionale Werte und Sitten des Landes, die Abkehr von westlich-christlichen Vorgaben und die Modernisierung auf der Basis des Alten unter gezielter Aneignung neuer Erkenntnisse.

Der Appell an eigene, afrikanische Traditionen war dabei nicht bloß Ideologie, sondern anfangs eine sehr populäre Form der Lösung aus kolonialer Umklammerung, der

Abkehr vom westlichen Überlegenheitsdiktum und der Stiftung von nationaler Integration und kollektivem Stolz auf eigene Leistungen. Symbolisch trat das zutage in der Übernahme afrikanischer Namen (aus Francis Nkrumah wurde Kwame Nkrumah, aus Joseph Désiré Mobutu wurde Mobutu Sese Seko), in der Nutzung vorkolonial-afrikanischer Herrschersymbolik (Leopardenfellmützen, Leopardensignien, Häuptlingsstäbe), in der Propagierung vermeintlich autochthoner Kleidung (Zaire), in der Änderung der Benennungen von Staaten (Ghana statt Goldküste, Zaire statt Kongo), Städten und landschaftlichen Phänomenen, manchmal sogar in einer systematischen Namenspermutation: In Zaire wurden dabei nicht nur koloniale, sondern generell christliche Namen ausgetauscht (vgl. Speitkamp 2005).

### Négritude

Noch eindrucksvoller als im vielgestaltigen, vornehmlich anglophonen panafrikanischen Denken bündeln sich die modernen Afrika-Mythen in der frankophonen *négritude*, die unter jungen Intellektuellen Afrikas und der Antillen entstanden war und im Paris der Zwischenkriegszeit, bspw. in der 1935 gegründeten Zeitschrift *L'Étudiant noir*, weiterentwickelt wurde. Dazu zählten der aus Martinique stammende Aimé Césaire (1913–2008) sowie der Senegalese Léopold Sédar Senghor (1906–2003), beide Schriftsteller und Politiker zugleich. Besonders Senghor, der 1960 Staatspräsident des gerade unabhängig gewordenen Senegal wurde, prägte das Gesicht der Négritude. Unter dem Einfluss europäischer Zivilisationsskepsis des ersten Jahrhundertdrittels wurde Afrika als Gegenmodell zu einem Europa des Imperialismus, Materialismus und Egoismus entworfen. Afrika stand demnach für Gemeinschaft, Selbsthilfe und Solidarität, für verwandtschaftliche Bindungen, Familiensinn und die Achtung vor dem Alter, für unberührte Natur, Heimat und das Idyll bäuerlichen Lebens. Senghor kontrastierte in seinen Gedichten, Liedern und Büchern die afrikanische Seele mit europäischer Dekadenz. Er spiegelte dabei freilich auch ein europäisches Afrika-Bild, wie es etwa durch den deutschen Afrikawissenschaftler Leo Frobenius (1873–1938) geprägt worden war. Frobenius suchte nach den organischen Zusammenhängen afrikanischen Lebens und der »Kulturseele« Afrikas. In Afrika sah er ein Ideal von Reinheit und Kultur und der Kontinent galt ihm keineswegs als geschichtslos, sondern als Schauplatz bedeutender historischer Errungenschaften und kultureller Leistungen. Den Kolonialismus beurteilte er zumindest ambivalent, jedenfalls beklagte er das Zerstörungswerk der westlichen Zivilisation in Afrika (vgl. Frobenius; Speitkamp 2013). Bestätigt fühlten sich die Vertreter derartiger Ideen im weiteren Sinn durch wissenschaftliche Ansätze, die den Ursprung der Menschheit auf Afrika zurückführten. Manche wie der Politiker und Wissenschaftler Cheikh Anta Diop (1923–1986) aus dem Senegal sahen auch die Ursprünge der abendländischen Kultur in Afrika, indem sie das antike Ägypten als Resultat von Menschen- und Kulturtransfers aus dem zentralen Afrika darstellten. Afrika war demnach der historische Vorläufer Europas.

## Afrika als transkultureller Mythos

So wie das Bild des barbarischen und atavistischen Afrika ein in Europa entstandenes Konstrukt war, das, wie schon Frobenius beobachtet hatte, die Legitimierung von Sklavenhandel und Kolonialismus erleichterte, so hatte auch das Bild des reinen und unverdorbenen Afrika Wurzeln in Europa. Die europäischen Selbstzweifel an der Modernisierung in Europa, an Kapitalismus und Materialismus, an Liberalismus und Vereinzelung wurden gespiegelt im Idealbild eines von den verderblichen Folgen der Zivilisation unberührten Afrika, in dem Gemeinsinn und Tradition noch Gültigkeit hätten. Dieses Bild erlangte hohe Popularität in ganz unterschiedlichen Kreisen Europas: angefangen von den Missionen der Kolonialzeit über die frühe Afrikawissenschaft bis zu undogmatischen antiimperialistischen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre, die zum Beispiel im tansanischen Ujamaa-Konzept Nyereres das Vorbild für einen demokratischen Sozialismus sahen. Der westliche Mythos Afrika spiegelt die Defizite der Moderne, die Selbstzweifel des »Westens« und eine beständige Verlustangst im Zeitalter sich beschleunigender Modernisierung. In vielfältigen populären Adaptionen, nicht zuletzt in Autobiografien, Romanen und Filmen (von *Jenseits von Afrika*, 1985, bis zu *Die weiße Massai*, 1998), die der Sehnsucht nach einem ursprünglichen, wilden, emotionalen Afrika Ausdruck geben, wird dieser Mythos weitertransportiert. Dabei wird in Afrika gefunden, was Afrikaner, die von westlicher Zivilisationskritik der Zwischenkriegszeit geprägt waren, in den Kontinent hineinprojiziert hatten. Der Mythos Afrika hat sich im Spannungsfeld afrikanischer, europäischer und (afro-)amerikanischer Selbstbefragung herauskristallisiert.

Lit.: N. Azikiwe, *Renascent Africa*, Accra 1937. – H. Barth, Art. »Neger, Negerstaaten«, in: Deutsches Staats-Wörterbuch, hg. v. J. C. Bluntschli/K. Brater, Bd. 7, Stuttgart 1862, 219–247. – L. Frobenius, *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre* [1933], Wuppertal <sup>2</sup>1998. – I. Geiss, *Panafricanismus. Zur Geschichte der Dekolonisation*, Frankfurt a.M. 1968. – G. W. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Sämtliche Werke*, Bd. 11, Stuttgart 1928. – J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu* [1938], New York 1965. – J. A. Langley (Hg.), *Ideologies of Liberation in Black Africa 1856–1970. Documents on Modern Political Thought from Colonial Times to the Present*, London 1979. – Ch. Marx, »Völker ohne Schrift und Geschichte«. Zur historischen Erfassung des vorkolonialen Schwarzafrika in der deutschen Forschung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Stuttgart 1988. – V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*, Bloomington 1988. – K. Nkrumah, *Africa Must Unite*, New York 1970. – J. Nyerere, *Afrikanischer Sozialismus*, Frankfurt a.M. <sup>4</sup>1979. – W. Speitkamp, »Authentizität« und Nation, Kollektivsymbolik und Geschichtspolitik in postkolonialen afrikanischen Staaten, in: K. Knabel u. a. (Hg.), *Nationale Mythen – kollektive Symbole. Funktionen, Konstruktionen und Medien der Erinnerung*, Göttingen 2005, 225–243. – Ders., *Kleine Geschichte Afrikas*, Stuttgart <sup>2</sup>2009. – Ders., *Flussfahrt ins Grauen. »Heart of Darkness« von Joseph Conrad (1902)*, in: D. v. Laak (Hg.), *Literatur, die Geschichte schrieb*, Göttingen 2011, 118–133. – Ders., »Heimatschutz« und »Kulturkreislehre« von Afrika bis in die Südsee. Kulturerbe und Kulturtransfer, in: M. Falser/M. Juneja (Hg.), *Kulturerbe und Denkmalpflege transkulturell. Grenzgänge zwischen Theorie und Praxis*, Bielefeld 2013, 263–279.

Winfried Speitkamp

## AIDS

AIDS steht seit dem 24. September 1982 für Acquired Immune Deficiency Syndrome (dt. erworbenes Immundefektsyndrom, Epstein, 55). Es bezeichnet das letzte Stadium einer Infektion mit HIV (HI-Virus, dt. Humanes Immundefizienz-Virus) beim Menschen. AIDS zerstört das menschliche Immunsystem, bei den Erkrankten kommt es zu Infektionen und Tumoren.

Die Funktion von Mythisierungen im AIDS-Diskurs ist je nach Zeit und Region vielfältig und unterschiedlich. Wissensgeschichtlich lassen sich jedoch drei Diskurslinien unterscheiden: 1. Spekulation und Katastrophe (1981–85), 2. Normalisierung durch wissenschaftliche und aktivistische Aufklärung (seit 1985), 3. Leugnung.

### Spekulation und Katastrophe

Der AIDS-Diskurs der Jahre 1981–85 – von den ersten dokumentierten Krankheitsfällen in den USA über die weltweite Ausbreitung bis zur Entdeckung des HI-Virus – steht unter dem Zeichen des Rätselhaften und des Nicht-Wissens (»mysteries of ›pathogenesis«, Epstein, 27). AIDS markierte einen geschichtlichen Bruch, denn es ist »nicht einfach das Erscheinen einer neuen Krankheit, die sich in eine bereits bestehende Kontinuität, in eine Ordnung der Dinge einfügen lässt« (García Düttmann, 40). Die epistemologischen Unklarheiten über die Infektionswege (Engelmann, 287–292) und die Krankheitsgenese, die fehlenden Therapiemöglichkeiten sowie die rasche transkontinentale Ausbreitung lösten einen diskursiven Notstand aus. Das Ereignis AIDS konnte nicht hinreichend mit bekannten medizinischen und kulturellen Konzepten erklärt werden. Diese Sprachnot setzte einen Automatismus grenzüberschreitender, spekulativer Deutungsversuche in Medizin, Politik, Kunst und Populärkultur in Gang (Weingart, 7).

AIDS mobilisierte kollektive Ängste vor Tod, Krankheit und Katastrophe, welche von dystopischen und apokalyptischen Bildwelten gespeist wurden. Man versuchte, der wuchernden Unkontrollierbarkeit des Diskurses mit dem Rückgriff auf bekannte mythologische Narrative Einhalt zu gebieten. Zudem kam es zur Verschränkung von Mythen mit biomedizinischen Metaphern, z. B. dem Immunsystem (Haraway, 203–230). Im frühen AIDS-Diskurs finden sich überdeutlich die Aktualisierungen von antiken und mittelalterlichen Pestmythen: Krankheit als Strafe Gottes, der Todestanz, das vergiftete Blut, die unreine Sexualität, das Ende der Welt etc. Ähnlich vormodernen Seuchenszenarien kennzeichnet den frühen AIDS-Diskurs eine dualistische Ordnung (pathologisch/normal, krank/gesund, innen/außen, Erkrankte/Öffentlichkeit). Es kam zu kollektiven Schuldzuweisungen, Stigmatisierungen und Homophobie (Treichler, 263–305). Unter dem Schlagwort ›GRID‹ (gay-related immune deficiency) oder ›gay cancer‹, ›gay disease‹ oder ›gay plague‹ gerieten zuerst urbane homosexuelle Männer in den Fokus wissenschaftlicher und journalistischer Spekulation (Epstein, 49–53). Darin erschien Homosexualität als erstens unnatürlich, pathologisch, unrein, dekadent und letztlich tödlich, zweitens den Kollektivkörper und die Ordnung gefährdend und drittens der staatlichen und theologischen Regulierung bedürftig.

## Normalisierung

Mitte der 1980er Jahre zeichnete sich eine zweite Diskurslinie ab, welche die negative Deutung der Frühphase durchkreuzt. Vorher galt AIDS als das Andere der Normalisierungsgesellschaften des globalen Nordens, nun gab es zwei Gründe zu einer Normalisierung oder »Entmystifizierung« (Weingart, 8): medizinische Erfolge in der Erforschung und Therapie von HIV/AIDS und den Disziplinen überschreitenden Aktivismus der AIDS-Bewegung. Im Zuge der wissenschaftlichen und öffentlichen »Aufklärung« lässt sich seit Anfang der 1990er Jahre ein relativer Rückgang alter Mythen konstatieren. Es entstanden neue (durchaus positive) Narrative, kollektive Identitäten und Symbole. Die rote AIDS-Schleife wurde 1991 von der New Yorker Künstlergruppe *Visual AIDS* geschaffen. Das Tragen der Schleife steht für Solidarität mit den Betroffenen und darf als eines der bekanntesten Symbole der globalisierten Massenkultur gelten. Mit der Normalisierung des AIDS-Diskurses ist jedoch keineswegs das Ende des Katastrophendiskurses gemeint, sondern lediglich dessen Verschiebung Richtung Süden, hier besonders des südlichen Afrika.

## Leugnung

Heute hat sich – mit Vorläufern seit Mitte der 1980er Jahre – ein global operierendes, in sich heterogenes Netzwerk von sogenannten AIDS-Leugnern (eng. AIDS-denialists) formiert (Epstein, 105–127). Diese wenden sich gegen das kanonisierte medizinische und pharmakologische Wissen über HIV/AIDS. Sie behaupten, HIV stehe in keinem Zusammenhang mit AIDS, HIV sei keine sexuell übertragbare Krankheit, Kombinationstherapien seien tödlich, lediglich spirituelle Therapien heilten AIDS oder AIDS-Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen seien Massenmörder. Obwohl sich diese Behauptungen durch fehlende Expertise, argumentative Beliebigkeit und Verschwörungstheorien auszeichnen, gelingt es den Leugnern immer wieder, Einfluss auf politische und individuelle Entscheidungen zu nehmen (Kalichman, 110). AIDS-Leugnung artikuliert sich jenseits der offiziellen Kanäle der etablierten AIDS-Wissenschaften, die Mobilisierung durch die Leugner findet gerade in (relativ) unregulierten Wissensräumen statt – hauptsächlich im Internet, aber auch durch privates Verlagswesen, Independent-Kinodokumentationen und privat finanzierte Kongresse (Kalichman, 91–93).

Im Narrativ der Leugner erscheint die Auseinandersetzung mit den Wissenschaften als mythischer Glaubenskrieg um die »Wahrheit« über HIV/AIDS. Dabei lassen sich Konstellationen aus den europäischen Reformationskriegen und den Anfängen der modernen okzidentalen Wissenschaft erkennen (Wissenschaft vs. Kirche, Vernunft vs. Dogma). Die Leugner gehen davon aus, hinter der offiziellen »Wahrheit« über AIDS stünden die Interessen einer profitgetriebenen, zum Genozid fähigen »fundamentalistischen« Wissenschaft (Kalichman, 106–114).

## Funktionsweisen der Mythisierung

Mythisierungen spielen im AIDS-Diskurs eine konstitutive Rolle. Sie erzählen, bebildern und politisieren die Wissensgeschichte und die gegenwärtigen Aushandlungspro-

zesse von AIDS. Jedoch sollte mindestens zwischen zwei Operationsweisen der Mythisierung unterschieden werden. Zum einen sind das die unbewussten Einschreibungen, Emergenzen und Verschränkungen von Mythen und Bildrhetorik (z. B. Apokalypse und ›gay-cancer‹). Zum anderen sind dies die strategischen Instrumentalisierungen und Wissenspolitiken von Mythen durch Personen und Kollektive, welche zur Positionierung derselben im Deutungsfeld von AIDS dienen. Während die Frühphase des Diskurses nun durch neue Perspektiven der Historisierung re-thematisiert werden kann, bildet u. a. die Erforschung des Phänomens der AIDS-Leugnung in ihrem mythendynamischen Potenzial ein noch unerschlossenes Gebiet.

Lit.: L. Engelmann, Übertragungsweg, in: Ortsregister. Ein Glossar zu Räumen der Gegenwart, hg. v. N. Marquardt/V. Schreiber, Bielefeld 2012, 287–292. – S. Epstein, *Impure Science. AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*, Berkeley 1996. – D. Fassin, *When Bodies Remember. Experiences and Politics of AIDS in South Africa*, Berkeley 2007. – A. García Düttmann, *Uneins mit Aids. Wie über einen Virus nachgedacht und geredet wird*, Frankfurt a.M. 1993. – D.J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, New York 1991. – S. C. Kalichman, *Denying AIDS. Conspiracy Theories, Pseudoscience, and Human Tragedy*, New York 2009. – P. A. Treichler, *AIDS, Homophobia and Biomedical Discourse. An Epidemic of Signification*, in: *Cultural Studies* 3 (1987), 263–305. – B. Weingart, *Ansteckende Wörter. Repräsentationen von AIDS*, Frankfurt a.M. 2002.

Martin Müller

## Alice im Wunderland

Charles L. Dodgsons alias Lewis Carrolls *Alice's Adventures in Wonderland* (1865) und *Through the Looking-Glass* (1871) gehören in vielerlei Hinsicht zu den bemerkenswerten Werken der Literaturgeschichte. Ihre Protagonistin Alice ist zu einer mythischen Figur geworden, die sich für sehr unterschiedliche Diskurse als anschlussfähig erwiesen hat. Mit 120.000 verkauften Exemplaren hatten die beiden Alice-Bücher schon in den 1880er Jahren Berühmtheit erlangt und ein breites und sehr heterogenes Publikum erreicht.

Die Illustrationen der beiden Alice-Bücher stammen von dem bekannten Zeichner und Karikaturisten Sir John Tenniel und gelten als Meilensteine in der Geschichte der Illustration (vgl. u. a. Cohen/Wakeling). Es ist vor allen Dingen den Zeichnungen zu verdanken, dass Alice und die anderen Protagonisten der beiden Werke zu ikonischen literarischen Figuren geworden sind.

Das Deutungsspektrum der Alice-Figur reicht vom unschuldigen Kind über die Assoziation mit einer Femme fatale (beispielsweise im Surrealismus), die feministische Lektüre eines Mädchens, das sich wie eine politische Aktivistin furchtlos einen Platz in der Welt erkämpft (♀Emanzipation, ♀Pippi Langstrumpf), bis zu ihrer Interpretation als Konsumentin von bewusstseinserweiternden Rauschmitteln: Gerade in den 1960er Jahren wird sie zur Projektionsfläche psychedelischer Erfahrungen. Meist wird sie aber als kindliche Repräsentantin der viktorianischen Gesellschaft und als Kommentatorin der mit ihr verbundenen pädagogischen Vorstellungen verstanden, die die Regeln und Ge-