

Kuckuck

Notizen zu
Alltagskultur und Volkskunde



UTOPIE

2/91

Jg 6

impressum :

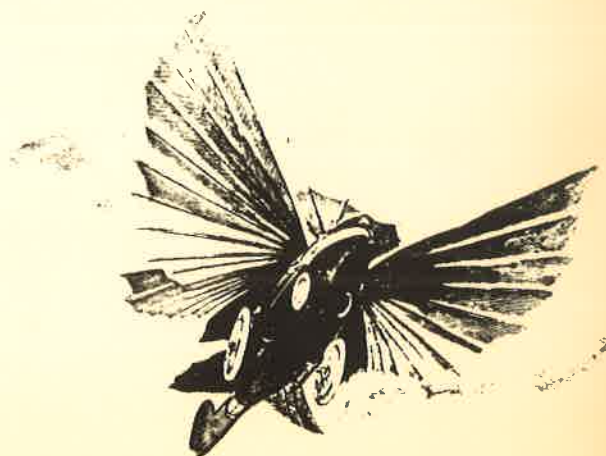
»Kuckuck« - Notizen zu Alltagskultur und
Volkskunde, Ausgabe 2/91
Erscheinungsfolge halbjährlich
MedieninhaberInnen und HerausgeberInnen:
Elisabeth Katschnig-Fasch
Helga Klösch-Melliwa
Johannes Moser
Adelheid Schrutka-Rechtenstamm
Redaktion: Die HerausgeberInnen und
Elke Hammer
Layout: Wolfgang Otte
Satz: Elke Hammer
Druck: Druckwerk
Ungergasse 7, A-8020 Graz

Adresse der Redaktion:
Institut für Volkskunde
Hans Sachs-Gasse 3/II, A-8010 Graz

Einzelpreis: öS 30,-
Redaktionsschluß für Heft 1/92:
Ende März 1992
Thema: »Fremde«
Redaktionsschluß für Heft 2/92:
Ende September 1992
Thema: »Gewalt«
Zusendungen von Manuskripten (möglichst in Kopie)
sind grundsätzlich sehr erwünscht. Das Manuskript
soll einen Umfang von 8 Seiten nicht überschreiten,
wenn möglich soll Bildmaterial beigebracht werden.
Offenlegung:
Der »Kuckuck« ist ein nicht auf Gewinn gerichtetes
Publikationsorgan für Bereiche der
Alltagskulturforschung und Volkskunde.

Alle Rechte vorbehalten.
Nachdruck, auch auszugsweise, nur mit Bewilligung
der Verfasser.
Für den Inhalt der einzelnen Beiträge
tragen deren Verfasser die Verantwortung.

Gefördert vom Amt der
Steiermärkischen Landesregierung



editorial

Die Vorstellung von der Veränderbarkeit der Wirklichkeit ist dem Denken, wie es seit der Existenz der Schrift nachweisbar ist, eingeschrieben. Mit ihr, den gleichbleibenden Zeichen, setzt sich das Erleben der Zeit in Bewegung und damit das Denken von zukünftigen Möglichkeiten. Vorstellungen von der unendlichen Machbarkeit nährten sich aus Visionen, die Menschheit an ein Ziel zu führen. Mit Hilfe von Utopien glaubte man dem Elend entkommen zu können und immer, wenn vielleicht auch erst nach dem Tode, dort, auf der Insel Utopia oder im Himmelreich des Nirgendwo anzukommen.

Die Phantasie des abendländischen Menschen, daß es etwas geben müsse, das über die Sterblichkeit hinausreiche, wurde immer mehr zur Überzeugung, daß nur die Macht auch die Machbarkeit garantiere, bis hin zu jenen Utopien, die mit unbegreiflicher Gewalt und Grausamkeit im Namen ihres Auftrages realisiert werden sollten und wurden. Ihre Realisierung sollte aus der Angst vor der Entfremdung und dem Unheimlichen der Wirklichkeit führen.

Utopien sind nicht bloß Phantasien, sie sind denkbarer Zukunftsentwurf, der doch immer auch die Realität transzendiert. Utopien sind daher lebens- und überlebenswichtig. Sie sind gestaltete und gestaltbare Hoffnung - Utopien sind, wie es Raymond Aron bezeichnet, »Opium der Intellektuellen«, und wie jedes Gift ist ihnen so gesehen auch die Zerstörung eingeschrieben. Der pejorative Beigeschmack ihres Charakters erwächst der Realisierung des einstmaligen Utopischen. Aber die Realisierung der Utopie ist auch ihr Ende. Die Verwirklichung des Menschheitstraumes ist ihr Erwachen. Christina v. Braun konstatiert das Ende der Utopien durch ihre letzte Verwirklichung im 20. Jahrhundert. Nun flüchten Utopien ins Irreale der Kunst und Literatur.

So sah man es jedenfalls noch in den 80er Jahren. Es ist allerdings eine positivistische Sicht, nur das Machbare als das Wirkliche zu verstehen. Gerade die Visionen der Kunst, die Bilder der Science-fiction waren Felder, wenn auch nicht fruchtbarer Boden, verborgener Wünsche oder zumindest deren Verdrängung. Sie legen zumindest eines dar: die Defizite einer verengten Wirklichkeit.

Utopisches Denken bleibt allemal ambivalent. Aber selbst wenn ihr Schaden in einem Verzicht der Gegenwart besteht, wenn die Visionen nur noch auf eine unerlebbare Zukunft projiziert sind, wenn der Utopie der Traum genommen wird, ist es noch besser, als keinen Raum mehr für sie zu haben, keine Utopien mehr denken zu können. Sie sind Zeugnis menschlichen Transzendierens. Ihr Nutzen liegt vor allem in der Motivation zur Überwindung des Bestehenden. Das Utopische ist der Wille zur Zukunftsgestaltung. Dieser "Kuckuck" ist dieser Absicht gewidmet.

Daß wir Beiträge jener Autoren (Ina-Maria Greverus, Hermann Bausinger und Martin Scharfe) veröffentlichen können, die als Vordenker unseres Faches gelten, entspricht zweifellos dem Thema. Zudem ist es ermutigend, wenn auch StudentInnen, junge WissenschaftlerInnen (Roberta Schaller-Steidl, Christa Höllhumer, Elke Hammer, Ingo Jursnick, Klaus-Jürgen Hermanik) sich wieder Utopiekonzepten nähern. Auch wenn sich der Hinweis Hermann Bausingers auf die unheilige Allianz zwischen Alltag und Utopie immer wieder bestätigt, in der das Utopische bloß als stummes Argument für die Unveränderlichkeit des Alltags verwendet wird, möchte ich meinen, daß gerade in ihren Beiträgen Utopien in erster Linie für das Prinzip Hoffnung in der Veränderbarkeit des Alltags stehen.

Gesamt-Kalender-Tasch

Aphorismen zu einer »UTOPIE COLLAGE« wie zu ihrer Verkehrung

Ina-Maria Greverus

*»The ethnographer, like the surrealist, is
licensed to shock«
(Clifford 1981, 551)*

Man hat so seine Wahlsprüche! Diesen habe ich in meine Sammlung aufgenommen und bemühe mich um seine Umsetzung in meinem Leben, von dem ein sehr integrierter Bestandteil eben die Textualisierung meiner Erfahrungen und Erwartungen als Kultur-anthropologin und Mensch ist.

Sie sehen schon, daß ich die klassische hermeneutische Tradition »Erlebnis - Ausdruck« (Dilthey) - als »Experience and Expressions« (Turner, Bruner 1986) die neuere, insbesondere amerikanische Textualisierungsdebatte durchziehend - durchbreche. Zur Erfahrung der/des Anderen und der Darstellung dieser Erfahrung kommen für mich die aus Erfahrungen entwickelten Erwartungen (meine Erwartungen, einschließlich meiner Kritik des Erfahrenen) an eine zu gestaltende Alltagswelt: meiner, die der Anderen, unserer. Meine Perspektive ist auf Gegenwart und Zukunft, Grenzüberschreitung und Praxis bezogen.

Nun beschäftige ich mich seit meinem temporären »Ausstieg« in den späten 50ern mit einem einjährigen Höhlenleben in Sizilien, das von vielen »Fremdkontakten« geprägt war, ausgerechnet mit einem Phänomen, das eher

als traditionalistisch, statisch, grenzziehend, rückwärtsgewandt und passiv besetzt gilt: Heimat. In der öffentlichen Meinung hat sie immer etwas mit Kindheitsorten und -regionen und der Vertrautheit einer »eigenen Kultur« zu tun, die Heimatforscher an Dialekten, Trachten, Geräten, Liedern, Tänzen und Speis und Trank festgemacht und in Heimatmuseen ausgestellt haben. Heimat anders zu sehen, alte Heimaten zu sezieren, »neue« Heimat als Raum für neue Aktivitätsentfaltung zu fordern, das kann Provokation bedeuten. Aber:

Die kritisierende in Frage stellende Provokation des Geltenden durch den Anthropologen meint gleichzeitig - und über den Aufweis anderer Wege, gegangener und zu gehender - Evokation eines Möglichen: für einen weiterführenden Diskurs, aber auch für eine weiterführende Praxis (Greverus 1990, XIV).

Blättern in meinen »Utopie-Notizen« fand ich ein Statement von 1980, in dem ich mich als Einführung für ein Kolloquium zu utopischen Gesellschaftsmodellen über Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung« mit den Gedanken einer utopischen Anthropologie und ihrer Relevanz für unsere Wissenschaft auseinandersetzte. Ausgehend von ei-

ner zukunftsorientierten Wissenschaft, das heißt auch einer auf Praxis orientierten, glaubte ich trotz der Irrungen, denen das »Träumen nach Vorwärts« (Bloch) unterworfen ist, an eine Berechtigung dieser utopischen Forderung:

Wir sollten uns fragen, ob auch für uns die alten und die neuen Utopien mehr sein müssen als ein Wissensgegenstand, nämlich auch Anstoß zum Nachdenken über eine utopische Anthropologie, in der das Prinzip Hoffnung auch im irrenden Träumen Platz hat.

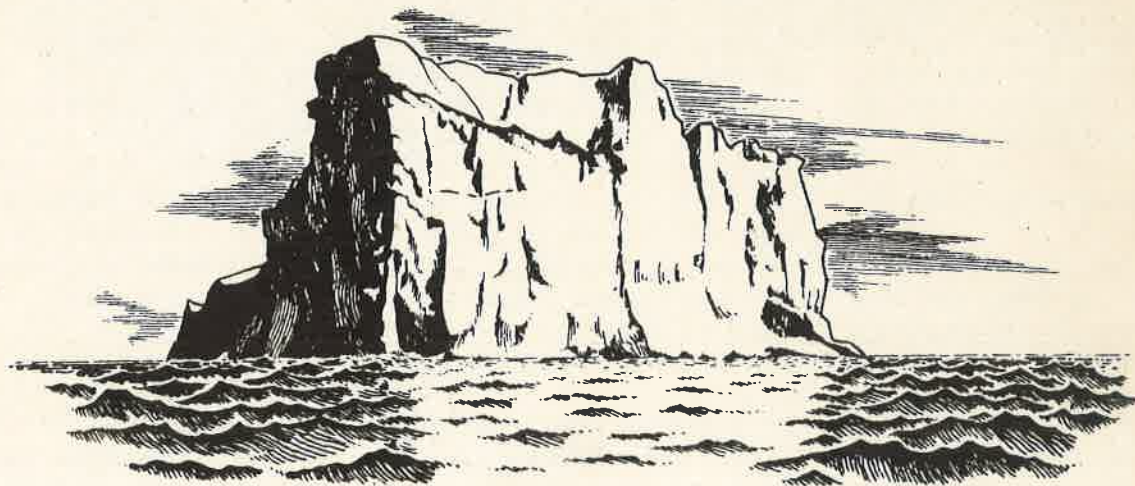
Im Streit um Utopie als »Nicht-Ort« oder »Noch nicht-Ort« nehme ich die zweite Position ein. »Das Ende der Utopie« (Marcuse 1967) hieße für mich somit nicht, daß wir keine anthropologischen Utopien mehr entwerfen, weil sie als Utopien Projekte gesellschaftlicher Umwandlung sind, die »wirklichen Naturgesetzen« widersprechen und außergeschichtlich sind (ebd. 11), sondern weil fachwissenschaftliches Ressortdenken ebenso wie alles andere Ressortdenken in unserer verbürokratisierten Welt das Träumen nach Vorwärts und die Collage eines Neuen verhindern.

Trotzdem oder gerade weil »ich auf der Suche nach Heimat« bin (und diese Suche nicht nur als die der Anderen analysiere) ist mir die ständige Provokation petrifizierter Heimaten ebenso wichtig wie die Evokation möglicher dynamischer Heimaten. Sind unsere neuen Heimaten des ausgehenden Jahrtausends multikulturelle Montagen, wobei die Collage die Heimat ist? Oder ist Heimat für die einen das lustvolle Spiel mit Bruchstücken auf einem Kulturschrottplatz des »global village«, während die anderen nur die Wanderer aus Not sind, die aus ihrem mitgebrachten Handgepäck farbige Kultur abliefern, um selbst im grauen Alltag der Zivilisation entheimatet zu werden?

dessen - ihm bis kurz vor dem tragischen Tod unbekanntes - Kind während der Umarmung mit der schließlich wiedergefundenen Geliebten, der Mutter, ertrinkt: »Culpa patris aquis submersus«. Die Erzählung - eine alte Handschrift - ist Rückblick. Und Rückblick ist auch die Rahmenerzählung: Rückblick des Erzählenden auf das Geheimnis der zwei Bilder - das des toten Kindes und seines Vaters - im »Dämmerlicht der alten Kirche« als Kindheitserinnerung. Und ein drittes Bild - das des edlen Gönners jenes Malers und des Vaters seiner Geliebten mit deren toten Kind in seinem Arm - führt, wieder im alten Pfarrhaus nach langer Zeit, schließlich zu den Handschriften, die die Geschichte er-

chen Entfremdung, die zur Zeit der avantgardistischen Neuansätze zu Beginn des Jahrhunderts erlebt werden konnten. Die Faszination durch die Heteroklitie und die Faszination mit einer verlorenen Zeit zu spielen, mögen ihn 1919 betroffen gemacht haben« (Spies 1974, 50).

Das Bild zeigt ein hart gemauertes Schwimmbad. Aquis submersus ist der Kopfsprung einer Figur. Im Vordergrund eine männliche Figur, die ihren Schnurrbart wie Uhrzeiger trägt. Ein Uhrenmond am sparsam angedeuteten Horizont, der sich als Mond im Wasser spiegelt.



Oder ist Heimat für die meisten in unserem Land immer noch der kleine Rückzug in einen Schutzraum, in dem die Welt in Ordnung ist?

Ich provoziere (aus einem meiner Vorträge über Heimat):

1876 schrieb Theodor Storm die Chroniknovelle »Aquis submersus«, jene im 17. Jahrhundert spielende erfüllt-unerfüllte Liebesgeschichte zwischen sozial Ungleichen. Die Erzählung von dem in die Fremde gehenden, immer wieder von Liebes- und Heimatsehnsucht, von Vereinigung und Verlust betroffenen Maler,

zählen. Beide Erzählungen, die Rahmenerzählung und die alte Handschrift, gelten der Erinnerung, leben aus verlorener Zeit, sehen den Wandernden als Heimatlosen, sehen Glück nur in der Unschuld der Kindheit. Der frühe Tod bewahrt vor der Tragik des Lebens.

1919 entstand von Max Ernst die Collage »Aquis submersus«, als spontane Antwort auf die »pittura metafisica« von De Chirico und in Erinnerung an jene »schreckliche Novelle«, die ihn nicht losgelassen hat. Nach Werner Spies »...liegt bei Max Ernst der Fluchtpunkt im 19. Jahrhundert in der größten geschmackli-

Die Irritation und Provokation erwächst aus dem Collagecharakter des Bildes, liegt in der grotesken Umkehrung des auf Tragik verweisenden Titels »Aquis submersus«, dessen Ironisierung durch den Kopfsprung, schließlich in der Einmauerung des tötenden Wassers als Naturgewalt in einen Freizeitbau des technischen Zeitalters. Die Natur des poetischen Realismus ist aus dem Bilde sowohl in ihrer unheimlichen Gewalt verbannt als auch in ihrer auf menschliches Liebessehnern bezogenen Irradiation. Der Mond wird bei Max Ernst zur Uhr einer stehengebliebenen, verlorenen

Zeit. Und die beiden Menschen des Gemäldes sind zwei nicht aufeinander bezogene Figuren, aufrecht die eine im Vordergrund, kopfunter die andere, kleinere, im Schwimmbecken, beide ihren einsamen Schatten werfend.

Die Provokation ist »Kulturputsch« (Spies 1974, 11) gegen als selbstverständlich, ja »heilig« betrachtete Sinn-ganzheiten, gegen konventionelle Inhalte, Moralitäten, die als nicht mehr intakt angesehen werden, ist ästhetische Profanation, sezierende »Aggressivität gegenüber dem Schein 'lebendiger' Harmonie« (ebd. 18).

Dada und Surrealismus griffen die »heile Scheinwelt« bürgerlicher Restauration nach dem Ersten Weltkrieg an. Sie ironisierten und sezierten und zeigten über die Verneinung des Bestehenden eine Aura des Entrissenseins der Menschen und Dinge, die sie für neue, überraschende Kreationen freimachen könnte, wenn »der Funke Poesie bei der Annäherung überspringt«. Fragmentierung verlorener Zeit, nicht Festhalten an ihrer Ganzheit, Collage eines Möglichen, statt nostalgische Illusion.

Ich evoziere (aus dem gleichen Vortrag):

Unsere Welt ist weiter und enger zugleich geworden. Die Vaterländer sind als Staaten oft nur noch totale Institutionen, die unsere Mitgestaltung in die Heimwelt der Familie abdrängen. Hier muß sich Heimat wieder erweitern in jene Richtung, die regionalistische Bewegungen, Landkommunen, Stadtviertelautonomen und der Widerstand gegen die zentralistische Vereinnahmung der Provinz meinen. Die Fremde, die uns oft gelungenere Kulturgestaltungen zeigt, kann uns dabei helfen. Und von unseren Staaten fordern wir dann nicht mehr, daß sie Heimat sind, sondern daß sie Heimat als mitbestimmendes Sich-Einrichten in Welt ermöglichen.

Meine anthropologische Utopie oder meine Hoffnung Heimat zielt auf eine solche ökologische Gesellschaft, die menschlich eine multikulturelle Gesellschaft wäre. Die Kompetenzerweiterung in Richtung Welt geschieht meines Erachtens nicht in einem Übergang zum grenzenlosen »Dorf Welt«, sondern aus

dem Gehaltensein in Dörfern der Welt, in denen Menschen gelernt haben, in aktiver Verantwortlichkeit und Gegenseitigkeit Welt zu ordnen, sich einem Alltag als Mündige zu stellen.

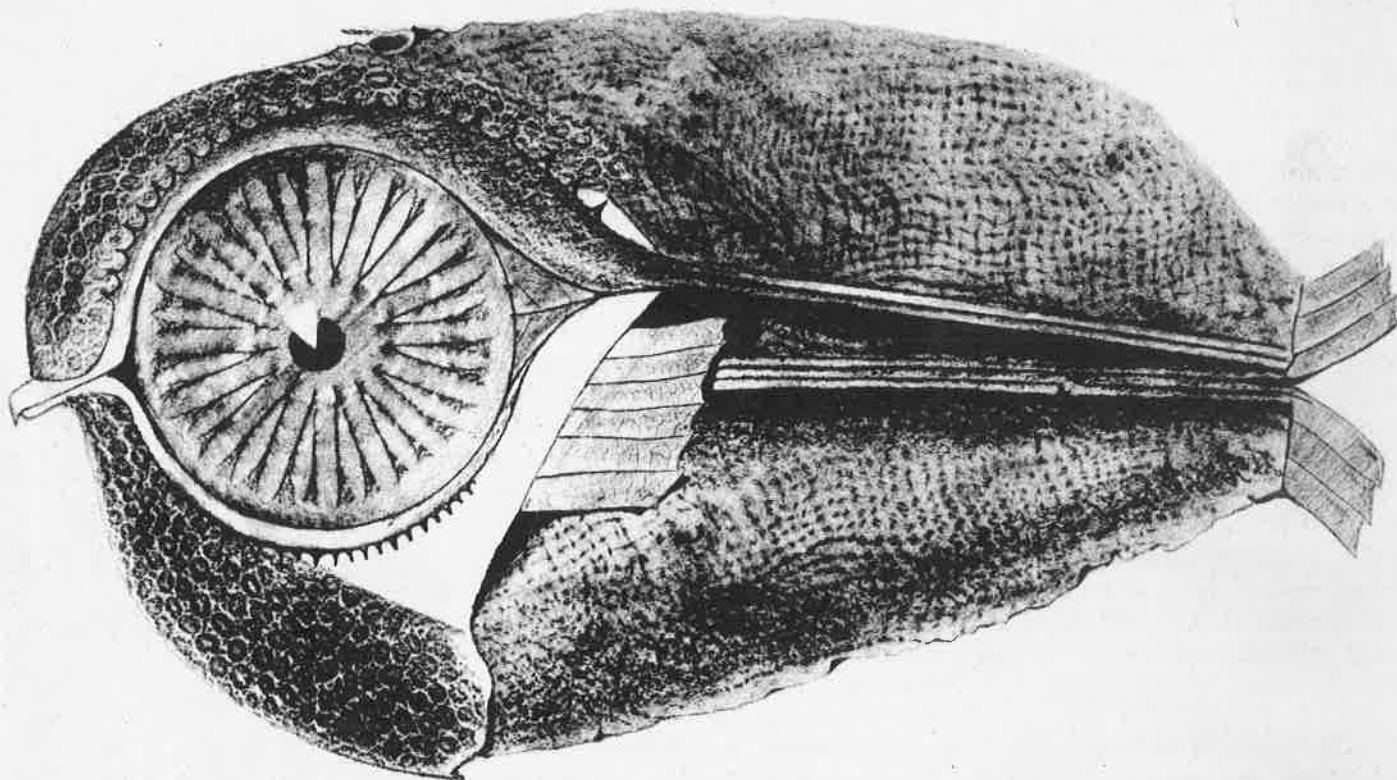
Ich plädiere nicht für die Genügsamkeit des Sich-Einordnens in das Korsett einer einmal festgelegten Lebensperspektive. Im Gegenteil, der Lebensplan, sich mit anderen Heimat zu schaffen, ist ein ständiger, kreativer Prozeß fortschreitender und auch immer wieder überschreitender Verwirklichung. »Ein Maler ist verloren, wenn er sich findet«, hat Max Ernst einmal gesagt. Diese Worte gelten nicht nur für einen Maler, sondern für den Menschen als homo creator überhaupt. Und der gleiche Max Ernst hat mit Bezug auf seine Collagetechnik von der »systematischen Ausbeutung des zufälligen und künstlich provozierten Zusammentreffens von zwei oder mehr wesensfremden Realitäten auf einer augenscheinlich dazu ungeeigneten Ebene gesprochen - und der Funke Poesie, welcher bei der Annäherung dieser Realitäten überspringt« (Max Ernst, *Jenseits der Malerei*, 24). Das aber ist die menschliche Fähigkeit, Dinge ihrer Umwelt als Ressourcen für neue, verwandelte Energien zu erkennen und zu nutzen, um sich ihre Welt ihren Bedürfnissen entsprechend zu gestalten. Wenn diese Heimaten Collagen aus Ver-gangenem, Gegenwärtigem und Zukünftigem, aus eigenen und fremdkulturellen Erfahrungen sind, d. h. auch aus disparaten Wirklichkeiten, dann muß das kein Zeichen für diskontinuierlichen Lebensstil sein, wie es der anthropologischen Konzeption des Lebens als Collage vorgeworfen wird. Entscheidend ist die schöpferische Fähigkeit, aus den disparaten Realitäten einen neuen Sinnbezug zu schaffen. Und entscheidend ist wohl jener »Funke Poesie«, der identitätsgebende Heimat schafft.

Allerdings, der Collage muß eine Decollage erstarrten Menschseins in zeitblinder Heimatillusion vorausgehen, jene »Aggressivität gegenüber dem Schein 'lebendiger Harmonie'«, wie sie uns die Surrealisten gezeigt haben.

Die Decollage als Destruktion verfestigter kultureller Selbstverständlichkeiten gehört für mich ebenso zum Prozeß Collage wie die Gegen-

überstellung anderer Möglichkeiten und die Ironisierung der Zentralität unseres (westlichen) Denkens, um in die eigentliche Collage als Zusammenführung verschiedener Realitäten und die Schöpfung eines kulturell Neuen einzutreten (vgl. Greverus 1990, 225). Suchen und Finden sind Teil dieses Prozesses einer schöpferischen Neugestaltung, aber ebenso das Loslassen. Das gilt für die anthropologische Utopie wie für die utopische Anthropologie. Auch ein Anthropologe ist verloren, wenn er sich findet. Das bringt jene Ruhelosigkeit mit sich, die zu immer neuem Aufbruch in eine noch unbekannte Welt führt: anthropologisches Reisen (als eine äußere und/oder innere Mobilität) als Suche nach den Irgendwo-Orten einer besseren gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit. Sicher ist dieser Suche auch der »entzauberte Blick« (Kohl 1986) inhärent - aber er läßt sich wenigstens entzaubern, um vielleicht einem neuen Sehen Raum zu geben, einem Sehen, das hinter die Erscheinungen sieht und ihre Sinnkonstruktion, ihre Bedeutung und die Interessen der Sinnkonstruktoren erhellt. Max Ernst sprach dem Surrealismus die Erkundung des »noch wenig bestimmten Grenzgebiets zwischen Innen- und Außenwelt« zu (Max Ernst 1991, 352).

In unserer europäischen Außenwelt fallen die Grenzen, das Jahr 1992 wird als Jahr der beginnenden kulturellen Grenzüberschreitungen stilisiert und der Topos ist die »multi-kulturelle Gesellschaft«. Die für Ethnoanthropologen zutiefst vertraute pluralistische Vision einer Welt, die sich in holistischen Einheiten mit voneinander abgrenzbaren, in sich stimmigen Kulturmustern erfahren läßt, ist von der postmodernen Vision eines hybriden »global village« abgelöst worden. Ulf Hannerz hat dafür den Begriff »The World in Creolization« (1987) geschaffen. Und bei einer Konferenz in Schweden (The Organization of Diversity. Botkyrka, Sweden, as a Multicultural Setting. 1990) führte er uns Stockholm unter der Perspektive eines »doubly creolizing« vor (Hannerz 1990). Es ging ihm um die »global organization of cultural flow« und das Zentrum-Peripherie-Phänomen im Kreolisierungsprozeß.



Max Ernst: Der Ausbrecher

Aber die »Gesichter des transnationalen Stockholm«, das er uns vorstellte, blieben äußerlich, die - allen zugängliche - organisierte oder unorganisierte Verschiedenheit in Konsumgütern und Konsumsettings: Läden, Gaststätten, Nahrungsmittel, Musikkassetten, Zeitungen und Mehrsprachigkeit für das Verstehen einer »gemeinsamen Ordnung« - im Supermarkt eine »Aktion gegen Ladendiebstahl« in zehn Sprachen. Das ist mehr Vorstadt: Kreolisierung von unten, geregelt von oben, d. h. vom institutionalen System Schwedens. Die andere Seite des doppelten Kreolisierungsprozesses ist die Einwirkung der Welt-Metropolen auf Stock-

holm, jetzt als Peripherie: neuer Internationalismus oder Amerikanisierung. Hier geht es um neue internationale »Lebensstile« z. B. einer jungen schwedischen Elite, wie es ein Reporter der »Lebensstil«-Zeitschrift CliC darstellte: »where foreign origins count as a plus in the balance sheet of social status« (zit. nach Hannerz 1990, 7).

Diese beschriebene exklusive Hiphop-Aneignung des Fremden ohne die Fremden in den »hangouts« der Elite-Jugendlichen von Zentral-Stockholm kontrastierte nicht wenig mit der »life« erlebten Bauchtanzvorführung in einer türkischen Kneipe in der sub-

urbanen Peripherie mit immerhin 27% ausländischer Bevölkerung.

Das Setting: im Zentrum einer cleanen, aus dem Boden gestampften, monotonen Vorstadt lag der Supermarkt der Infrastrukturangebote, zu dem auch besagte Kneipe gehörte. Sie war in zwei Ebenen aufgebaut. Auf der oberen Ebene saßen, hinter einem »Zaun«, die »Gäste« - diesmal also die internationale Anthropologengruppe, essend, trinkend und schauend. Unten saßen trinkend und schauend »einheimische« Männer aus der Perspektive der Kneipe, also Türken. An einem Randtisch unten saßen zwei ältere, hier fremd wirkende offensichtlich schwedische Frauen, ge-

Kuckuck

trunken habend und trinkend. Schauobjekt war eine junge, schlanke, blonde Schwedin als Bauchtänzerin. Die Männer unten steckten ihr Geldscheine in die spärliche Kleidung, viele Scheine fielen auf den Fußboden, weil der Wirt mit Argusaugen über geziemenden Anstand wachte. Ein allzu feuriger älterer türkischer Mittänzer wurde zurückzitiert.

Kreolisierung wurde hier zu einer mehrfach »Verkehrten Welt«, in der wohl alle Beteiligten das Andere und die Anderen zur Projektionsfläche tabuisierten Wünschens und Verachtens machten (vgl. Kramer 1977). Mit einer Ausnahme vielleicht: der Wirt brauchte sein Interesse an dem multikulturellen Setting nicht zu verstecken, sein wirtschaftliches Interesse an einer Multikultur entsprach dem des Gastlandes, solange es sich, wie demonstriert, im Rahmen von dessen Moralvorstellungen bewegte. Die »global ecumene« machte Konsumschauspiel möglich. Und ähnliches könnten wir für andere, neuerlich um Multikultur bemühte europäische Städte auch behaupten.

Marilyn Strathern hat in einem Vortrag »Parts and Wholes. Refiguring Relationships in a Postplural World« (1990) vor der postmodernen Utopie einer Hybridisation als einer kosmopolitischen Praxis dauernder Fragmentierung und Neukombination, an der die Ethnographie aktiv mitwirken soll, gewarnt. James Cliffords am Surrealismus orientiertem Insistieren auf Kultur als Collage zur Wiederfindung von Verschiedenheit durch ständige Neukombination von Fragmenten (Clifford 1981), die irgendwo gelassen würden, um irgendwann von irgendwem zusammengesetzt zu werden, stellt sie die melanesische »dividuale« Garia-Gesellschaft gegenüber, die durch die umfassenden Einheiten der Personen modelliert wird. Diese Garia-Person entspricht der Totalität ihrer sozialen Beziehungen, die in ihr verkörpert, von ihr »umkörper« sind und nach dem Tod der Person neu arrangiert werden müssen. Die Garia-Gesellschaft als höheres Organisationsprinzip existiert nicht, sondern sie besteht aus der Beziehungsarbeit der dividuellen Personen.

Demgegenüber ist das westliche Individuum Teil eines höheren Organisationsprinzips (wie Gesellschaft, Gemeinde, Heimat?) und wird durch den biologischen oder sozialen Tod von diesem »Ganzen« abgeschnitten, ohne daß jenes Ganze neu arrangiert werden müßte.

Ist die postmoderne Vision dauernder Fragmentierung und Neukombination des Ganzen ein dritter Weg, um die entpersonalisierten Individuen wieder zu Personen zu machen?

Ich gebe Marilyn Strathern recht, daß das Prinzip der De- und Rekombination in der Beziehungsarbeit der Garia-Personen nicht unserer kosmopolitischen Praxis ständiger Neukombination von kulturellen Fragmenten entspricht, die irgendwo gelassen wurden, um irgendwann, von irgendwem zusammengesetzt zu werden. Wird bei den Garia das Problem der beschränkten Ressourcen durch die »Umverteilung« bzw. Neuverteilung von Beziehungen gelöst, scheint es sich für die multikulturelle Praxis der »globalen Ökumene« (oder besser ihrer Zentren) erst gar nicht zu stellen. Der Einwanderung und Einführung »wesensfremder Realitäten« scheinen keine Grenzen gesetzt zu sein. Sind damit die Voraussetzungen für das Collage-Prinzip gegeben: »...systematische Ausbeutung des zufälligen und künstlich provozierten Zusammentreffens von zwei oder mehreren wesensfremden Realitäten«? Ich kann nicht umhin, dieses Prinzip Collage als gesellschaftliche Praxis zu konstatieren. Das Szenario der türkischen Kneipe in Stockholm war ein austauschbares Beispiel für diese »systematische Ausbeutung«.

Was fehlt, ist die Provokation der Decollage und der »Funke Poesie« der Collage. Was fehlt, ist die Utopie Collage. Und diese Utopie Collage ist für mich eine anthropologische Utopie: im Zentrum ist der Mensch. Was in der globalen Ökumene aufeinandertrifft, sind immer noch Menschen und nicht Fragmente. Jede Multikultur-Debatte sollte auf die Menschen Bezug nehmen,



Emmi Rindl

für die zunächst ihre eigene Kultur mit deren Ausdrucksgestalten nicht nur Träger von gemeinsamen Werten und Bedeutungen ist, sondern auch von gemeinsamen Beziehungen und Interaktionen. Das macht Heimat aus. In der Fremde muß neue Heimat gewonnen werden. Als Collage wäre sie nicht nur der Austausch oder die Übernahme von kulturellen Gütern, sondern auch

Frage ist, wofür wir uns zuständig erklären.

Wenn wir uns für »Weihnachtsmänner und Osterhasen« zuständig erklären (wie es unlängst, allerdings nicht gerade zum Beifall der Versammelten, ein Kollege auf einem Volkskunde-Kongreß getan hat), stellen wir dem Markt (selbst wenn wir ihn noch so verteufeln) für seinen Lifestyle-Multi-Kulti-Mix eben auch Ostereier zur Verfügung. Wenn wir uns dagegen für die »Weltsichten« hinter einer »Osterhasengeschichte« zuständig erklären, könnten wir zumindest zu einem Reflexionsprozeß über das Eigene und das Fremde beitragen, den Collageprozeß bei der Decollage des Eigenen durch Gegenüberstellung und Ironisierung beginnen, um vielleicht den »Funken Poesie« in der fremden Weltsicht zu spüren. Ich erzähle diese Geschichte, wie sie mir in Erinnerung ist. Leider kann ich keinen wissenschaftlichen Beleg mehr dafür erbringen: Ich habe vergessen, wo ich sie gehört oder gelesen habe. Aber soviel: sie war Grundlage eines projektiven Verfahrens zum Problem multikultureller Erziehung. Und hier ist die Geschichte:

Es waren einmal viele Osterhasen, die eifrig damit beschäftigt waren, Ostereier zu bemalen. Überall standen die großen Farbtöpfe herum. Ein kleiner Osterhase fiel in seinem Übereifer in den roten Farbtopf...

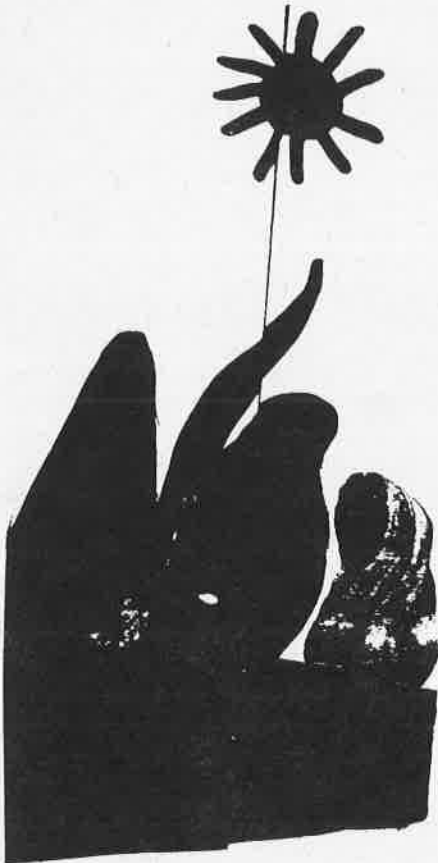
Nun sollten die Kinder die Geschichte weitererzählen.

Bei den deutschen Kindern herrschte die Meinung vor, daß man den rot-schmutzigen Osterhasen zu seinen Eltern bringen sollte, damit er sauber gewesen würde. Eine Kindergruppe aus Südeuropa (ich weiß die Nationalität nicht mehr) ließ alle Hasen in die Farbtöpfe springen, damit sie wieder gleich wären und sie zusammen weitermalen könnten.

Die bunten Hasen: eine Utopie Collage, die aus Beziehungen geschaffen ist und Beziehungen schafft.

ANMERKUNGEN:

- Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde. Frankfurt/M. 1967.
- Clifford, James: On Ethnographic Surrealism. In: Comparative Studies in Society and History 23. 1981, 539-564.
- Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt/M. 1970.
- Ernst, Max: Jenseits der Malerei. Gemälde, Skulpturen, Collagen, Frottagen, Zeichnungen, Druckgraphik und Bücher aus dem Sprengel-Museum Hannover. Verzeichnis der Bestände. Wilhelm-Hack-Museum. Ludwigshafen 1986.
- Ernst, Max: Retrospektive zum 100. Geburtstag. Hg. und mit einer Einführung von Werner Spies. München 1991.
- Greverus, Ina-Maria: Auf der Suche nach Heimat. München 1979.
- Greverus, Ina-Maria: Neues Zeitalter oder Verkehrte Welt. Anthropologie als Kritik. Darmstadt 1990.
- Hannerz, Ulf: The World in Creolisation. In: Africa 57, 1987, 546-559.
- Hannerz, Ulf: Stockholm: Doubly Creolizing. Ms. Intern. Conference on The Organization of Diversity: Bottkyrka, Sweden, as a Multicultural Setting, June 13-16, 1990.
- Kohl, Karl-Heinz: Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden. Frankfurt/M. 1986.
- Kramer, Fritz: Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts. Frankfurt/M. 1977.
- Marcuse, Herbert: Das Ende der Utopie. Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967. Frankfurt/M.
- Materialien zu Ernst Blochs »Prinzip Hoffnung«. Hg. v. Burghart Schmidt. Frankfurt/M. 1978.
- Spies, Werner: Max Ernst - Collagen. Inventar und Widerspruch. Köln 1974.
- Storm, Theodor: Aquis submersus. In: Gesammelte Werke Bd. 4. Frankfurt/M. 1983.
- Strathern, Marilyn: Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Postplural World. Ms. First Meeting of the European Association of Social Anthropologists, Coimbra, August 1990.
- Turner, V. W./Bruner, E. M. (ed.): The Anthropology of Experience. Urbana/Chicago 1986.
- Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie. 3 Bde. Hg. von Wilhelm Voßkamp. Stuttgart 1982.



von Werten und Aktivitäten, wäre die Stiftung von Beziehungen. Hannerz hatte drei Rahmen für den kulturellen Austausch oder die kulturelle Differenzierung genannt: das Alltagsleben in lokaler Nähe, den Markt und die staatlichen Institutionen. Wir sollten uns als Ethnologen nicht darüber hinwegtäuschen, daß gerade wir direkt oder indirekt in allen diesen Figurationen stehen. Und noch so viel Abstandnehmen von »angewandter Wissenschaft« verhindert nicht ihren Praxisbezug. Die



SELTSAM IST DIE METAMORPHOSE

Roberta Schaller-Steidl

Konzeptives

SIE läßt sich mit der Utopie auf einen Dialog ein. Was an Erkanntem in Sprache übersetzt wird, ist letztlich ein Monolog, der das Wissen über Wissen verrät und einer utopischen Struktur abgeleitet ist: der Abstraktion. Das eigentliche Thema ist die Verwandlung, die in drei Variationen vorkommt und in einem einzigen Denkprozeß verpackt wird. Die Erinnerung taucht als Sehnsucht nach dem Verborgenen auf, die Reflexion als das Wissen über Wissen und die Utopie als das Prinzip eines schöpferischen Geistes, der künstliche Gegen-Welten hervorbringt. Dazwischen bewegt sich ein gedachtes ICH, das als Verbindung zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Gedanken und Text fungiert.

Von der Utopie habe ich keine bildhafte Vorstellung außer der eines nackten Planeten, weil mir die Erzählung einer imaginären Reise nach Atlantis nachhaltig in Erinnerung geblieben ist.¹ Utopie scheint nichts Gegenständliches zu sein, und alle Versuche, sie auf diese Weise zu verwandeln, enden als Enthüllung des Prinzips der Utopie: Es erklärt die schöpferische Kraft des Geistes zur Idealität, die eingesetzt wird, um einen idealen Zustand zu entwerfen. Ich wollte die Utopie über das Nachdenken erschließen. Ein Nachdenken, das sich den Kategorien der Vergangenheit und denen zukünftiger Möglichkeiten genauso bedient wie denen der Abstraktion.

Das utopische Denken sei eine Hervorbringung des Geistes in Kulturen, die eine geistige Welt als Abstraktion von der Wirklichkeit geschaffen hätten.² Der sinnlich wahrnehmbaren Realität sei im Laufe der abendländischen Geschichte eine abstrakte Ideenwelt hinzugefügt worden, die sich zur eigentlichen Sinnwelt entwickelt habe. Ideen hätten sich verwandelt und eine imaginäre Realität geschaffen, die der Mensch zu beleben trachtete.

Begonnen habe alles mit dem Entstehen der Schrift, dem Entwickeln eines abstrakten Zeichensystems, und den »Schöpfungen aus dem Nichts«, den monotheistischen Religionen, die den Geist zum schöpferischen Prinzip erklärten und damit die Macht des Geistes über die sinnlich wahrnehmbare Realität in die menschliche Vorstellungswelt leiteten. In meiner Vorstellungswelt ist die Anwesenheit in der Realität und das Gewahrsein einer anderen Dimension eine Selbstverständlichkeit. Das Fehlen der einen oder anderen Dimension wäre eine Utopie.

Metamorphose 1

Sie schiebt wortlos ihren Zeigefinger über die staubige Spiegelfläche und wirft einen Blick auf die so entstandenen Spuren: Als Kind stand sie einmal vornübergelehnt an der Balkonbrüstung und fragte sich, ob die Landschaft, die sich ihren Augen zeigte, hinter dem mächtigen Gebirge genauso aussehe oder ob sich jenseits davon das Meer ausbreite.

Irgendwann hatte sie es selbst gesehen und den drängenden Wunsch von damals, durch die Berge hindurchsehen zu können, vergessen. Sie erlebte ihre Neigung, sich der Wirklichkeit zu entziehen, als innere Notwendigkeit, um sich für die Dauer von Momenten unscharfe Bilder auszumalen, die ihre Person zu verwandeln vermochten.

Es war ein gedachtes Überschreiten empfundener Grenzen und eröffnete den Zugang zu einer imaginären Wirklichkeit, eine Sehnsucht, über das Verborgene Bescheid zu wissen, um sich nicht mit dem Sichtbaren bescheiden zu müssen. Vielleicht, so dachte sie später, war es auch nur eine irregeleitete Kindheitsphantasie, die mit zunehmendem Alter verschwand. Wenn es das Verborgene nicht wirklich gibt, so existiert es doch in einem anderen Zustand, den zu beschreiben entweder keine Sprache ausreicht oder mit einem Wort möglich ist: Utopie.

Metamorphose 2

Als sie von zuhause wegzog, tat sie dies unter einem anderen Namen. Sie hoffte, mit einer unverbrauchten Identität ein neues Leben fortsetzen zu können, von dem niemand - auch nicht sie selbst - etwas wußte. Ihr schien der erste Aufschrei nach der Geburt als ein Beginn unter vielen und das Denken im Bewußtsein der eigenen Geschichtslosigkeit als Errungenschaft. Manchmal freilich drängte sich sorgsam Weggeschobenes ans Tageslicht, und nicht selten brachten Gerüche die Er-



innerung zum Erwachen. Sie entdeckte den mythischen Ort der Zeit, an dem sie sich zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Bedingungen wiederfand.

So verwandelte sie die Erinnerung an sich selbst in das paradoxe Ideal der Geschichtslosigkeit, um die Wirklichkeit mit einer selbstgeschaffenen Sinnwelt auszustatten. Werdende Wirklichkeiten zu verkennen wäre mindestens ebenso verhängnisvoll wie der Versuch, die Wirklichkeit abzuschaffen, dachte sie.

Metamorphose 3

Ein anderes Mal, als sie nach einem abgeklungenen Fieber auf Anraten des Arztes im Bett lag und die Stukkaturen der Zimmerdecke mit ihren Augen nachzeichnete, überkam sie die fragende Vorstellung von der eigenen Zukunft. Sie war acht Jahre alt und belebte ihre ungewisse Zukunft mit ungewissen Vorstellungen, die der erfahrbaren Umwelt abgeleitet waren, aber unwirklich schienen.

Später erfuhr sie von Lebensgeschichten, die sich zufällig zusammenfügten, und solchen, die im Verfolgen entworfenen Ziele bestanden. Das Leben sei, am Ende angelangt, immer wie ein fertiggewebter Teppich, der notwendigerweise aus dem Webstuhl genommen werde.

Sie lernte im Gang der Jahre das Leben gegen die Abstraktion, die Wirklichkeit gegen die Phantasie und die Kunst gegen die Ideologie zu verteidigen. Jetzt hatte sie die Ahnung der begrenzten Wahl infolge immer schon dagewesener Sinnsysteme.

Enthüllendes: Zum Schluß ist nur geblieben, was am Anfang war...

Die Entstehung von Metamorphosen und Utopien bildet eine übertragene Sinnverwandtschaft: Ein unwirkliches Gebilde, dessen Umriss aus einer Fülle von Unfertigem geformt sind. Sie (ver)bergen (un)sichtbare Verwand-

lungen. Entworfenen Ideale zeigen sich als Abbilder und lassen eine imaginäre Wirklichkeit entstehen.

Vielleicht müßte von Glück geredet werden, wäre jemand in der Lage, Einfluß auf die Entstehung von Metamorphosen zu nehmen. Das Nachdenken über UTOPIE hat seinen Zauber nicht verloren. Trotzdem kehre ich zu jener bildhaften Vorstellung zurück, die den Blick auf einen nackten Planeten freigibt: einer imaginären Reise nach Atlantis. Seltsam ist diese Metamorphose...

ANMERKUNGEN:

- 1 Jenner, Gero: Drei Pappeln. Eine Fahrt nach Atlantis. In: Ö1 Literaturstudio vom 19. 08. 1990 (Erzählung aus den imaginären Reisen des Literaten und ehemaligen Indologen Gero Jenner.)
- 2 Braun, Christina von: Nicht Ich. Logik, Lüge, Libido. Frankfurt a. M.: 1985.

ALLTAG

UND

UTOPIE



Stefan Nessmann

Hermann Bausinger

Am 23. April 1985 brachte der »Reutlinger Generalanzeiger« unter der optimistischen Überschrift »PRINZIP HOFFNUNG siegte« folgende Meldung:

»Reutlingen. Am Sonntag fand in der Rennwiesensporthalle wieder einmal das Volleyballturnier für Freizeitmannschaften des SV Grashopper statt. Leider bestand das Teilnehmerfeld aufgrund der kurzfristigen Organisation und eines riesigen Turniers in Neuffen nur aus vier Teams. Trotzdem gab es spannende Spiele, die für Freizeit-Volleyball auf ei-

nem beachtlich hohen Niveau standen. Als ausgeglichene Mannschaft präsentierte sich 'Prinzip Hoffnung', die knapp vor dem Katholischen Kraftsport-Verein Sieger wurde. Den 3. Platz belegte der Gastgeber vor den Lehrern der St.-Wolfgang-Schule.«

Ich stelle diese Meldung aus zwei Gründen an den Anfang: Einmal verwende ich sie, im Sinne einer geläufigen Eröffnungsstrategie, als eine Art Demutsformel, mit der ich den gebührenden Abstand zu allen hochfliegenden Deutungen markiere - meine Kompetenz liegt eher beim Alltag als bei der Utopie, und Philosophie habe

ich nur dilettierend betrieben wie jeder, den das Ungenügen am fragmentierten Wissenschaftsbetrieb über seine Expertenrolle hinaustreibt.

Zum andern aber - und dies ist der wesentlichere Grund - bietet der Zeitungsartikel ein Beispiel der Veralltäglichung. Was geht hier vor? Da ist ein Name, erfüllt mit Bedeutung, der eben dadurch zur gängigen Münze wird. Und damit ist er auf dem Weg, nur noch Name zu sein, weg von der Sinngebung der Anfänge. Das entwickelt sich so mit bewußt gewählten Eigennamen, mit Vereinsnamen, mit Straßennamen; ja auch die Bezeich-

nung Ernst-Bloch-Universität hat ihren volleren Klang und ihren widerspenstigen Gehalt nur dadurch bewahrt, daß sie nicht akzeptiert, daß sie nicht vom offiziellen Betrieb absorbiert wurde. Der Weg von der appellativen, bedeutenden Namensbezeichnung zur Namensformel, dieses Unauffälligwerden ist ein Weg zum Alltag. Damit ist die Richtung angedeutet, in der ich dieses Wort Alltag verstanden wissen will.

Selbstverständlich und klar ist es ja keineswegs. Norbert Elias hat sich vor einigen Jahren verärgert mit der Konjunktur des Begriffs Alltag auseinanderzusetzen und durch eine Auflistung von Gegenbegriffen gezeigt, daß sich sehr Verschiedenartiges hinter dem Begriff verbergen kann: vom Arbeitstag bis zum Privatleben, von der Massenkultur bis zum falschen Bewußtsein.¹ In der Tat, der Begriff ist nicht präzise, sondern prägnant, trüchtig. Aber bei allen verfließenden Rändern gibt es doch einen Kernbereich, um den die neuere Alltagsdiskussion kreist.

Alltag ist danach der Raum, in dem wir uns unreflektiert bewegen, dessen Wege wir wie im Schlaf gehen, ohne Aufwand, dessen Bedeutungen und Konstellationen uns unmittelbar zugänglich sind, wo man tut, was man tut, und das Handeln den Charakter des Natürlichsten hat, wo wir den Sinn selbstverständlich mit anderen teilen. Wolfgang Iffosky: »Der Alltag wird dadurch zum Alltag, daß jeder unterstellt, die anderen hätten dieselbe Auffassung von der Welt wie man selbst.«² Es ist ein Bereich der Routine - wenn darunter nichts Raffiniertes verstanden wird, sondern das Eingespielte, Eingefahrene, seiner selbst Sichere.

Ich habe mich um neutrale Formulierungen bemüht; aber eine Bewertung drängt sich auf. Im Ansatz ist diese, sobald man den falschen Universalitätsanspruch durchschaut, durchaus negativ. Friedrich Engels sprach von der »Dürre der Alltäglichkeit«, in welcher der Philister versauert ist.³ In der neueren Kritik heißt es, daß das Alltagsbewußtsein »seine Umweltverstricktheit zur Welt überhaupt« stilisiere.⁴ Die tautologische Struktur des Alltags (das ist, weil es ist) wird her-

vorgehoben.⁵ Es wird hingewiesen auf Gewohnheitsrituale, die Differenzierungen ausblenden, sich nicht hinterfragen lassen, die sperrig sind gegen jede Veränderung: das ist die Borniertheit des Alltags, seine Beschränkung.⁶

Aber sagt man statt dessen Begrenzung, so rückt die andere Seite ins Licht: Alltag als Entlastungsmedium. Wir brauchen einen sozialen Raum, in dem wir es nicht nötig haben, jeden Schritt und jede Handlung in Frage zu stellen und zu begründen - wir brauchen ihn für uns selbst, aber vor allem auch zur Entlastung unserer Kommunikation, die (was für diskussionsfreudige Akademiker oft nicht leicht verständlich ist) den pausenlosen Diskurs nicht erträgt, sondern angewiesen ist auf ein Netz von Selbstverständlichkeiten, das unreflektiertes »kommunikatives Handeln«⁷ absichert. Amerikanische Anthropologen und Sprachwissenschaftler haben in Experimenten nachgewiesen, wie schnell eine Krise entstehen kann, wenn diese Selbstverständlichkeit in der Alltagskommunikation durchbrochen und, eulenspiegelhaft quasi, auf dem wörtlichen Sinn jeder Äußerung beharrt wird.⁸ Wenn die pauschale Feststellung »Ich bin fertig« zunächst die unschuldige Frage: »Womit fertig?« und dann detaillierte Nachfragen im Stil medizinischer Diagnostik auslöst, dann erleichtert dies in aller Regel die Verständigung nicht, sondern erschwert sie. Die Sprache des Alltags lebt aus Unschärferelationen.⁹ Alltag ist die Übereinkunft, in einem begrenzten Bereich die Dinge laufen zu lassen und hinzunehmen, wie sie sich darstellen; das gemeinsame Alltagswissen, die wechselseitig unterstellten Verhaltenserwartungen schaffen - und dies ist die Kehrseite der Bornierung! - Sicherheit.¹⁰

Bornierung und Sicherheit des Alltags - diese Ambivalenz wird bestätigt, wenn wir uns dem Entdeckungszusammenhang von Alltag zuwenden. Praktisch handelte es sich um die Wiederentdeckung einer in der Husserlschen Phänomenologie begründeten und von Alfred Schütz ausdifferenzierten Kategorie. Warum ist sie gerade in den

letzten zehn, zwanzig Jahren so wichtig geworden?

Ich sehe dafür zwei gegenläufige Gründe:

Einmal entstammt die Sensibilisierung für den Alltag, so hat es Hans Joas ausgedrückt, dem Katzenjammer, der Enttäuschung über fehlgeschlagene revolutionäre Hoffnungen.¹¹ Die aufklärerischen Intentionen und Attitüden der letzten Jahre scheiterten vielfach nicht an gedanklichen Gegenpositionen, sondern, nach den Worten eines amerikanischen Soziologen, am »Gummizaun« des Gewohnten.¹² Hinweise auf gesellschaftliche Unerträglichkeiten wurden absorbiert vom offensichtlich erträglichen, als erträglich empfundenen Alltag. Der Aufbruch zu neuen Ufern wurde oft gebremst in der Schlickzone des unkontrolliert Gültigen. Der Alltag macht das Vorhandene zum scheinbar Notwendigen; er entschärft den stummen Zwang der Verhältnisse zur Gewohnheit, von der Hegel sagte, sie sei »eine gleichsam äußerliche, sinnliche Existenz, die sich nicht mehr in die Sache vertieft.«¹³

Aber nicht nur das Scheitern des Veränderungswillens machte die Bornierung des Alltags sichtbar, sondern auch einfach der Vergleich. Die wachsende räumliche Mobilität führte zur Konfrontation mit anderen Gewohnheiten, mit fremden Selbstverständlichkeiten. Alltag, der seinen Sinn aus der angeblichen Universalität bezieht, erwies sich so unverkennbar als Plural: es gibt Alltage, deren Selbstverständlichkeiten sich gegenseitig in Frage stellen. Ein Alltag denunziert die Beschränktheit des anderen und gleichzeitig die Bornierung seiner selbst.¹⁴

All dem steht jedoch ein anderer Entdeckungszusammenhang gegenüber, in dem sich die Unvermeidlichkeit von Alltagsstrukturen bestätigt, ihre Notwendigkeit bewährt: die Erfahrung, daß Alltagsstrukturen heute mehr als früher gefährdet sind und oft genug zerstört werden. Das gilt für Äußerlichkeiten: Wie viele haben erfahren müssen, daß sich eine Wohnstraße innerhalb von Stunden in eine

Fernverkehrsrennbahn verwandelt, daß ein Laden, auf den man angewiesen war, weg ist, daß ein Betrieb, der einem Arbeit gab, schließt. Dazu kommt der Zerfall der unsichtbaren 'kulturellen Selbstverständlichkeiten', die im Sperrfeuer sich durchkreuzender Informationen liegen. Selbst in elementaren Formen des Handelns herrscht Verunsicherung buchstäblich vom ersten Atemzug an (wie geht man mit Säuglingen um?) - der Ruf nach Natürlichkeit ist meist nur ein Ausdruck dieser kulturellen Verunsicherung, und meist stellt sich schnell heraus, daß es wirkliche Natürlichkeit nicht gibt, sondern nur kulturelle Übereinkünfte.

An solchen Irritationen wird sicht-

bar, daß ein funktionierender Alltag auch Sicherheit, Stabilität bedeutet. Der Mensch braucht einen gesicherten Raum der Selbstverständlichkeit, der für ihn wie für seine Umgebung gilt.

Zu den möglichen Gegenbegriffen von Alltag gehört - und ich meine, es könnte ein zentraler Gegenbegriff sein - Utopie. *Alltag*, das ist direkteste Hiesigkeit - *Utopie* ein entferntes Nirgendwo. *Alltag*: das Vorgegebene - *Utopie*: das Gewünschte und Erdachte. *Alltag*: das fraglose Handeln - *Utopie*: die fragende Imagination. *Alltag*: das vermeintlich Unveränderliche - *Utopie*: der Traum der Veränderung. *Alltag*: das Selbstverständliche - *Utopie*: das Fremd-Ungewohnte. *Alltag*: das Gebanntsein in den engen Kreis - *Utopie*: Ausgriff und Ausschweifung der Phantasie.

Die beiden Welten liegen so weit auseinander, daß sie nichts miteinander zu tun zu haben scheinen. Und doch gibt es einen banalen Zusammenhang. Alltag braucht zumindest den Begriff der Utopie, der, ins Negative gewendet, die Unmöglichkeit von Veränderungen garantieren soll. Es gibt eine unheilige Allianz zwischen Alltag und Utopie derart, daß die radikale Andersheit des Utopischen als stummes Argument für die Unveränderlichkeit des Alltags verwendet wird.¹⁵ Und dieses Argument wird auch von der anderen Seite her eingesetzt: weil der Alltag unveränderlich zu sein hat, läßt sich jede vorgeschlagene Änderung als utopisch denunzieren. »'Etwas sei utopisch', als

Abwertung im Mund von Geschäftsmännern, die sich besonders klug vorkommen, diese Abwertung in Bausch und Bogen ist ohnehin Provinz oder Phrase geworden, garniert mit der Angst vor Zukunft überhaupt.« So Ernst Bloch in seiner Tübinger Einleitung in die Philosophie.¹⁶

Damit bin ich - nach dem eher läppischen Auftakt und längeren allgemeinen Überlegungen - bei Ernst Bloch gelandet. Ist es überhaupt angemessen, im Lichte seiner Philosophie nach dem Verhältnis von Alltag und Utopie zu fragen? Ist es nicht etwa schon philiströs und provinziell, seinen funkelnden, in alle Weltgegenden ausgreifenden und in alle mythischen Möglichkeiten ausstrahlenden Entwurf an den grauen Alltag zu ketten? Aber vielleicht steckt in dieser Koppelung ja auch ein Mittel gegen die Berauschung, die von der Überschwenglichkeit seiner Bilder, vom Schwung seines Suchens und Wanderns ausgeht. Und immerhin: der Alltag kommt vor bei Bloch.

Er hat sich eingehender und eingängiger mit dem Alltag befaßt, als dies in der Philosophie üblich ist. Es gibt bei ihm mehrere Weisen der Auseinandersetzung mit Alltag, die sich zum Teil in Beziehung setzen lassen zu unseren vorläufigen Alltagsperspektiven. Allerdings nur zum Teil - an erster Stelle steht ein Bezug, von dem nicht die Rede war: Blochs poetisch-didaktischer Blick auf Alltägliches.

»Nicht alle Tage sinken ganz dahin. Und auf einer Fahrt bleibt draußen alles verschieden zurück. Sträucher fliegen rasch vorbei, Felder langsamer, sie drehen sich schon nach uns. Berge dahinter bleiben lange, scheinen mitzugehen. So verschieden, je nachdem, was sie sind, halten sich auch Menschen, denen wir begegnen.«¹⁷

So beginnt Bloch eine seiner Betrachtungen. Das ist ein Ton, der den Leser in Sicherheit wiegt - das kennt man aus eigener Erfahrung. Auch literarisch kennt man den Ton; irgendwo hat man das schon gehört. Man überlegt, sucht, und plötzlich taucht der Gleichklang auf: das ist der Stil Johann Peter Hebel, den Bloch so schätzte. In den »Spuren« gibt es Skizzen, die auch

aus einem alten Kalender stammen könnten - inhaltlich mit ihrer verdächtigen Freude am Wundersamen,¹⁸ aber auch formal mit ihrem behaglich-drängenden Erzählduktus. Adorno hat ihm dies freundlich angekreidet: »Der Fluß erzählerischen Denkens strömt mit allem, das er mitführt, menschenfängerisch übers Argument hinweg...«.¹⁹ Aber Menschenfang ist vielleicht doch nur ein böser Ausdruck für Didaktik, Didaktik ein Euphemismus für Menschenfang. Und Bloch tritt aus dem Fluß erzählerischen Denkens auch heraus. Zumindest in seinen späteren Schriften führt sich Bloch zwar gelegentlich als Hausfreund ein, hebt jedoch dann schnell ab und läßt die Alltagsbilder weit zurück.

Jedenfalls aber - und darin liegt nicht der geringste Wert seiner Skizzen und Miniaturen - achtet er aufs »nebenbei Erblickte«.²⁰ Er bekennt sich zu Lichtenbergs Anmerkung, »daß durch planlose Streifzüge nicht selten das Wild aufgejagt werde, das die planvolle Philosophie in ihrer wohlgeordneten Haushaltung gebrauchen kann« - vor allem dann, so fügt er hinzu, »wenn die Streifzüge...gar nicht so planlos sind«.²¹ Von Georg Simmel hat Bloch den »Blick auf kleine Realitäten« gelernt,²² und immer wieder rückt er seine weit-ausgreifenden Meditationen durch ein Bild ans Alltägliche heran: »Die Knospe verspricht einen Frühling und Sommer, der, wenn die Menschen nichts Besonderes in ihm anfangen, größtenteils vom Grün des vorigen Jahres sich nicht unterscheidet. Statt alles, alles zu wenden, wie es im Lied heißt, bewirkt der Frühling dem Angestellten nur, daß der Wecker bereits bei Taglicht klingelt.«²³

Dieses Zitat leitet freilich schon über in einen zweiten Alltagszusammenhang: Alltag als Bornierung, als Blockade, die Erfahrung ausschließt und Neues abweist. Bloch geißelt die »Platitüde des Vorhandenheits-Philisters«²⁴, und er wendet sich gegen den Spieß, der die Gangart nicht wechseln kann und gegen alles zur Stelle ist, was er nicht gewohnt ist.²⁵ Aber er sieht auch, daß sich das Problem nicht auf Spieß beschränken läßt. Der Mensch - ganz allgemein gesprochen - ist »allemaal an sich selber zu sehr gewohnt«, und Bloch fügt hinzu: »Vor allem, er sitzt

meist herkömmlich im Boot seiner Umgebung, seiner Klasse und in dem, was man öffentliche Meinung nennt.«²⁶

Bloch spricht in diesem Zusammenhang vom »Krähwinkel...der Gruppe, der eingedickten Klasse, der nichts mehr denkenden Phrase« - hier erkennt er ein Hemmnis, von dem man loszukommen versuchen muß.²⁷ Er erinnert an Gottfried Kellers Geschichte vom Hund, »dem man die Nase mit Quarkkäse verschmiert hat, und nun hält er die ganze Welt für Quarkkäse«.²⁸

Alltag als Quarkkäse - also als etwas, das man zurückzulassen hat; Alltag als unauffällige, schmiegsame Mauer, die auffällig zu machen ist und die es zu durchbrechen gilt. Und hier liefert Bloch nun nicht nur bestätigende Parallelen zur modernen Alltagsdiskussion, sondern er setzt einen eigenen Akzent: Alltag nicht nur als der Sumpf, den man zurückzulassen hat, sondern auch als Absprungbasis, als Reservoir vorwärtsweisender Momente. Der Alltag enthält immer schon die provokativen Möglichkeiten seiner Überwindung.

Der erste, weitaus kürzeste, aber unentbehrliche Teil von »Prinzip Hoffnung« ist überschrieben: »Kleine Tagträume«. Und die Frage ist ganz konkret: »Wie wird nun das häufigste Leben, nämlich das still alltägliche, umgeträumt?«²⁹ Ausgangspunkt ist zunächst der Mangel, der nach vorwärts weist, der das Überschreiten provoziert.

Bloch spricht vom Hunger als Grundtrieb, den er rasch aus dem physischen Bedürfnis hinüberspielt in den sozialen und geistigen Raum: »die unruhige Leere sättigt draußen ihr Bedürfnis«.³⁰ In modifizierter Form erscheint solcher Hunger, solche Leere als Langeweile, die Bloch gerade in den letzten Gesprächen als gesellschaftliche Diagnose herausgestellt hat: pluralistische Langeweile im Westen, monolithische Langeweile im Osten.³¹ »Wir haben allerdings den sozusagen hoffnungsvollen Zustand, daß wir Langeweile haben«, sagt Bloch.³² Langeweile ist ihm ein möglicher »Umschlagpunkt«³³ - er vertraut auf den »tüchtigen Wunsch... daß der Leerlauf des Lebens ringsum aufhöre«³⁴, er sieht die »Lust am An-

derssein«, die man zwar betrügen kann, aber die allemal »aus dem Gewohnten« hinaustreibt³⁵.

Bloch verweist auf den Tagtraum, der »Luftschlösser auch als Planbilder« baut;³⁶ er erinnert an die »gedichteten Überschreitungsfiguren ins noch Uner-schienenene«;³⁷ er spürt die Wunschelemente der Kolportage auf, deren Traum es sei: »Nie wieder Alltag!«³⁸ Und immer wieder pocht er aufs Märchen, das er (für viele Märchenfreunde überraschend und in der Pointierung auch höchst einseitig) nicht etwa für eine behagliche, romantisch-zurückblickende, sondern für eine nach vorn schreitende, zukunftsweisende, aufreizende Gattung hält.³⁹

All das wird nicht jenseits des Alltags angesiedelt, sondern mitten drin, aber aufstachelnd zur Reise darüber hinaus, verweisend letztlich auf die große Utopie, die stimmige Landschaft, welche die Beschränkungen und Verdrehungen des Alltags nicht kennt und nicht braucht.

Das ist ein anderes Verhältnis Alltag/Utopie als das zunächst anvisierte: kein ausschließender Gegensatz, sondern ein gewaltiger Stufenweg, der ansetzt in der Beschränkung des Alltäglichen und endet - ja, wo eigentlich?

Ich will versuchen, etwas über das Zielbild des Utopischen zu sagen: zögernd und vorsichtig, ohne die trügerische Schwindelfreiheit, die man im Dauerumgang mit Überbaukonstrukten - sei es philosophischer oder theologischer Provenienz - erwirbt.

Immer wieder betont Bloch: die Utopie hat einen Fahrplan. Utopien sind gespeist aus den Wünschen einer bestimmten Zeit und Gesellschaftsformation, die den Bedingungsrahmen für das Wünschen setzt. Ernst Bloch aber schreibt keine Utopie, sondern eine Utopie-Geschichte, die eine Art Meta-Utopie einschließt. Im »Prinzip Hoffnung« heißt es: »... der Weg geht über ... die wechselnden Luftschlösser zum Einen, das aussteht und nottut.«⁴⁰ Dieses Eine wechselt fortwährend Gestalt, Gehalt und Sinn; aber Bloch macht Anstrengungen, das Integral der fortschreitend wechselnden Ziele und

damit wirklich das Eine zu finden.

Er kommt diesem unerhörten Ziel nahe, indem er Formeln eines hohen Abstraktionsgrades verwendet. Teilweise sind diese marxistischer Theorie verpflichtet, teilweise aber ergeben sie sich fast zwangsläufig aus dem Versuch, am Fahrplan der Utopie mitzuschreiben und ihn doch zu überspringen, gewissermaßen den Fahrplan des Fahrplans zu entwickeln.

Eine Möglichkeit besteht für Bloch darin, daß er bescheidenere, konkrete Wunschbilder ausmalt, sie aber dann durch Negation überspringt. Da ist der Traum vom Jungbrunnen - utopisch genug, sollte man meinen, da er die Gegenutopie Tod⁴¹ zu überlisten sucht; aber Bloch glaubt über »Kenntnis objektiver Gesetze« ein »Zukunftsland« erreichbar, »das weit Solideres als Jungbrunnen enthält«.⁴²

Die positiven Zielsprachen bleiben allgemein: Das »Unentfremdete in der Beziehung von Menschen zu Menschen und zur Natur«⁴³, »wirklich erlangte Naturfreundschaft«⁴⁴, »Identität des zu sich gekommenen Menschen mit seiner für ihn gelungenen Welt«⁴⁵.

Es gibt Formulierungen, die sich - zunächst - vertrauter anhören, so etwa das vielzitierte »der Umbau der Welt zur Heimat«.⁴⁶ Aber Bloch beeilt sich, allzu große Nähe zurückzunehmen; das Ziel Heimat ist »etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war«, wie es ganz am Schluß von »Prinzip Hoffnung« heißt.⁴⁷ »Die Heimat oder das Alles« stellt er als »positives Utopikum« heraus⁴⁸, oder er verdoppelt die Übereinstimmungsbegriffe, indem er von der »Heimat der Identität« spricht, »worin sich weder der Mensch zur Welt noch aber auch die Welt zum Menschen verhalten als zu einem Fremden«.⁴⁹

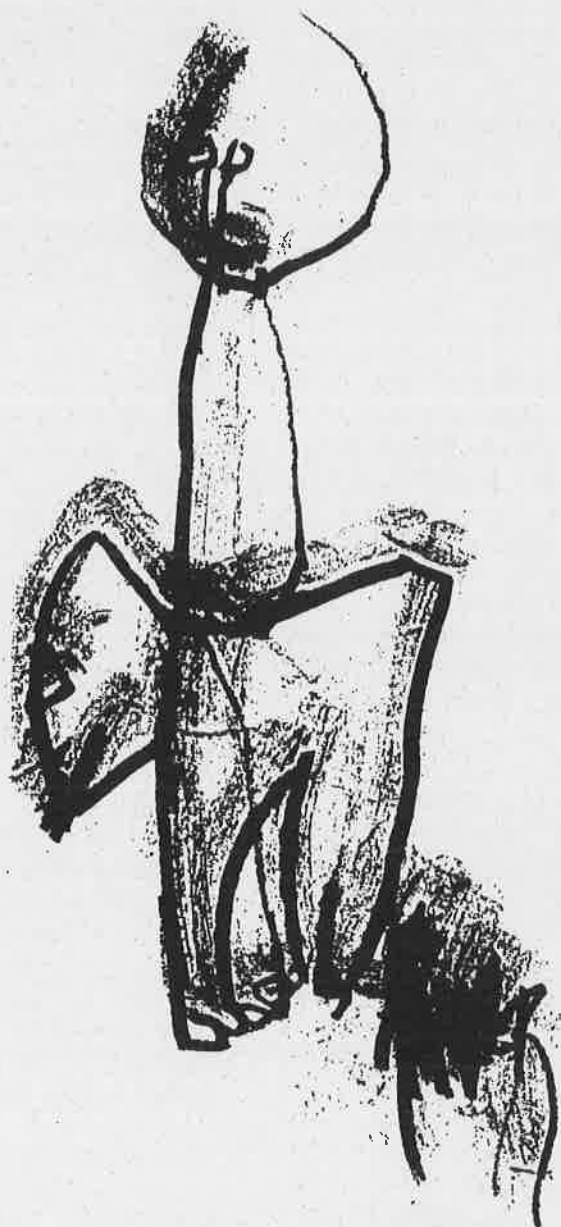
Diese »Heimat der Identität« ist ein so generelles summum bonum, eine so absolute Zielvorstellung, daß sie in religiöse Horizonte hineinragt - und Blochs Leistung bestand ja dann auch darin, daß er alle erdenklichen Mythologeme ausschritt, prüfte und sie interpretierend seiner Idee von der Kon-

vergenz der Kulturen im Humanum, »einem noch nirgends zureichend manifesten, wohl aber zureichend antizipierbaren Humanum«⁵⁰, einverleibte. Trotzdem erscheint es mir nicht angebracht, ihn allein den Umarmungen der Theologen zu überlassen - mein Part ist es jedenfalls, von der Utopie noch einmal auf den Alltag zurückzulenken.

Ich bleibe beim Stichwort Heimat. Blickt man auf Blochs radikale und absolute Fassung dieses Begriffs, dann erscheint es kurios und komisch, daß die Forderung vom Umbau der Welt zur Heimat inzwischen zum Repertoire der Grußworte und Festreden gehört: Trachtenträger, historischer Fanfarenzug, Ehrengäste, Festzeit, Radezkymarsch - Umbau der Welt zur Heimat. Das ist kurios, ist Teil jener Betriebsamkeit, die ständig bemüht ist, das Nicht-nur-Betriebsame zu inszenieren.

Aber gleichzeitig ist es nicht ganz falsch, kann es legitim sein, auch im Lichte der Blochschen Philosophie. Wenn Bloch jene Zielvorstellung einer nicht-entfremdeten Welt mit Worten umschreibt, die der Phänomenologie des Alltäglichen entstammen, der »Ethik im Nahhorizont« (um ein Wort von Walter Schulz aufzunehmen),⁵¹ dann entspringt dies nicht nur einem Manko der Sprache, die ja im Umgang mit den Dingen entsteht und so für das (im doppelten Sinn) Unumgängliche gar keine gängige Bezeichnung ausgebildet haben kann. Es liegt auch daran, daß die Utopie für Bloch eben wirklich im Alltag beginnt. Und in diesem Zusammenhang kommt auch jene andere Vorstellung von Alltag zur Geltung, jene Kehrseite der Bornierung, die man mit Sicherheit (Erwartungssicherheit und Verhaltenssicherheit) umschreiben kann.

Die »Gründung menschlicher Verhältnisse auf Freundlichkeit«⁵² ist ein Fernziel, das für Bloch konkrete politisch-ökonomische Vorgaben einschließt - aber das Einleuchtende dieses Fernziels stammt aus der Alltagserfahrung der Nähe. Der »Eros, nachhause zu gelangen«, das »Prinzip Heimat«,⁵³ überschreitet alles Seiende, arbeitet an einer Vollendung der Reise nach Utopia - und doch bezieht es sei-



Josef Mittringer

nen Antrieb nicht nur aus jenem fernen Ziel, sondern auch aus den positiven Möglichkeiten eines realen Zuhause, einer wirklichen Heimat. Im Essay »Entfremdung, Verfremdung« schreibt Bloch: »Beisichsein, echtes Mit-einandersein hat in Liebe, Freundschaft, zuweilen noch in Familie einen Schutzpark«. ⁵⁴ Insofern handelt es sich auch bei der trivialen Anwendung des Begriffs Heimat nicht nur um eine schiefe Äquivokation; es ist nicht nur

ein falscher Zungenbrückenschlag, der Alltag und Utopie verbindet.

Allerdings ist sofort hinzuzufügen: Bloch ruht sich nicht aus im Alltäglichen, auch dort nicht, wo er dessen Behagen und Freundlichkeit vor Augen stellt. Er stört seinen Leser auf, ehe sich dieser noch auf die im Blick auf die Gesellschaft eben doch unzulängliche, ja falsche Idylle einlassen kann. »Trautes Heim, Glück allein«,

fährt er fort: »das ist die Gefahr«, ⁵⁵ denn diese Privatheit schlittert hinein in Konsumwut und betäubte Monotonie. Auch »Heimat« entlarvt Bloch immer wieder als »spießig«, als leere Sehnsucht nach einem Ort, den man zurückgelassen hat, ⁵⁶ während der Begriff seine wirkliche Kraft doch erst entfaltet im Aufbruch nach vorn, in der Dimension der Zukunft.

Und - so muß man mit nüchternem Blick auf Blochs Schriften hinzufügen: in der nicht nur biographischen, sondern auch geschichtlichen Vergangenheit. Durch sein ganzes Werk ziehen sich Überlegungen zum Zusammenhang Novum - Renovatio ⁵⁷, zum Vorschein des Neuen im Gewesenen, zur Entdeckung und Erweckung des »Ungewordenen im Vergangenen« ⁵⁸. Ernst Bloch findet solchen Vorschein des Künftigen tausendfach in Gebilden der verschiedenen Künste, aber auch in alltäglicheren Formen der Kultur.

Untersucht man, wo er das Ungewordene sucht und findet, dann stößt man auf einen bedeutsamen Akzent. Der Tadel und der produktive Zorn ist gegen die Welt der modernen Kleinbürger gerichtet, die sich der nivellierten Konsumwelt ergeben haben. Dagegen ist der Ton ein ganz anderer, wo Bloch über das 'Volk' spricht - Volk vor allem in seiner vorindustriellen, bäuerlichen Ausformung und Prägung.

Man hat diese Seite ganz überwiegend behandelt im Zusammenhang mit dem, was schlagwortartig »Ungleichzeitigkeit« genannt wird - und was man besser als die Gleichzeitigkeit unterschiedlicher historischer Stufen und Elemente bezeichnen könnte. In »Erbschaft dieser Zeit« hat Bloch diese spannungsreiche Simultaneität verschieden entwickelter Gesellschaftsteile herausgearbeitet und die Kommunistische Partei kritisiert, weil sie mit der Formulierung ihrer Ziele, aber vor allem auch mit ihren propagandistischen Methoden diese andere Gesellschaft mit ihren unzeitgemäßen Bindungen und Vorstellungen völlig verfehlt habe, während die Nationalsozialisten die Klaviatur der antiquierten Sehnsüchte souverän beherrschten und hemmungslos ausspielten in ihrer Bauern- und Vorzeitmy-

thologie. In diesem Kontext handelt es sich bei Bloch nur um eine taktische, bestenfalls strategische Orientierung.

Aber jene andere Welt kommt auch außerhalb dieses spezifischen Zusammenhangs immer wieder vor, und es wird deutlich, daß Bloch nicht nur aus willkürlich-taktischen Gründen ihre Berücksichtigung fordert, sondern daß er selber dort ein Stück Naturwahrheit und gesellschaftliche Integrität und Identität unterstellt, das in der neueren Entwicklung verloren gegangen ist. Ich versuche dies an einem Beispiel zu zeigen:

Im »Prinzip Hoffnung« findet sich ein kleiner Abschnitt zum Thema »Neuer Tanz und alter«.⁵⁹ Er setzt ein mit einer jener Passagen, die es leicht machen, Bloch auf eine enge ideologische Perspektive festzulegen:

»Wo freilich alles zerfällt, verrenkt sich der Körper mühelos mit. Roheres, Gemeineres, Dümmeres als die Jazztänze seit 1930 ward noch nicht gesehen. Jitterbug, Boogie-Woogie, das ist außer Rand und Band geratener Stumpfsinn, mit einem ihm entsprechenden Gejaule, das die sozusagen tönende Begleitung macht. Solch amerikanische Bewegung erschüttert die westlichen Länder, nicht als Tanz, sondern als Erbrechen.«⁶⁰

Dies ist die Negativfolie, von der sich der »wirkliche Tanz« abhebt. »Aus dem gleichen Zerfall, der in breiten Kreisen den amerikanischen Unflat hochbrachte«, sei im engeren eine Art Reinigungsbewegung entstanden, die neuen Tanzschulen mit ihren Reformtänzen. Und dann weist Bloch auf ein von diesen Schulen nicht entdecktes potentiell Vorbild hin, den Volkstanz:

»Er allein steht wirklich auf dem Boden, den der immer weiter verkommende bürgerliche Erholungstanz verloren hat. Und er braucht kein Kunstgewerbe, um innern, um gut in den Leib eingehängt zu sein. Die bäuerlichen Gebiete haben diesen Tanz, auch nach der kapitalistischen Vernichtung der Trachten, der Verwüstung der Festbräuche, noch lange erhalten; eine neue sozialistische Heimatliebe belebt ihn wieder und macht ihn wahr. Der Volkstanz ist überall national

gefärbt und so überhaupt nicht, wenn er echt bleibt, übertragbar. Es sei denn als Zeuge und Maß jedes unverdorbenen, gruppenhaft gelingenden Ausdrucks von Trieb- und Wunschbildern. Ob deutscher Ländler, spanischer Bolero, polnischer Krakowiak oder russischer Hopak: die Form ist genau und verständlich, der bedeutete Inhalt ist Freude jenseits des Lasttags. ... Jeder Volkstanz ist so Übereinstimmung, die Zeit der Gemeinwesen, des Gemeinackers ist noch darin erinnert, mitsamt uralten pantomimischen Formen.«⁶¹

Solche Passagen ignorieren die Kritik und Selbstkritik der Volkskunde. Sie wollen nichts wissen von der Übernahme oberflächlicher Muster in Tracht, Volkstanz und Brauch. Sie verkennen die unlebendige Erstarrung einer überholten Form, ignorieren die bemühte Organisation, die nicht aus der Zeit der Allmende, sondern des bürgerlichen Vereinsrechts stammt, und sie übersehen vor allem die ideologische Manipulierbarkeit solcher Formen. Gewiß, Bloch operiert nicht raunend mit der Urzeit und einem teutonischen Diluvium⁶² - und doch erschrecken solche Passagen wegen ihrer Parallelität zu faschistischen Parolen, den negativ antiamerikanischen wie denen der positiven Volks-Ideologie.

Ein einsamer Ausrutscher ist das nicht. Man könnte an Blochs impliziter Märchentheorie (die ja in den letzten Jahren außerordentlich einflußreich war) zeigen, wie auch hier der soziokulturelle Absinkprozeß ignoriert wird, der über weite Strecken erst sehr spät die literarische Gattung Märchen in volkstümliche Erzählformen überführte; man könnte zeigen, wie Bloch das Märchen einseitig als Geschichte von Auf- und Ausbrüchen versteht, wie er das regressive Behagen, die Dämmerung nach rückwärts verkennt.

In diesem Punkt der Bewertung von Volkskultur sieht die kritische Theorie schärfer und erbarmungsloser. Adornos »Kritik des Musikanten«,⁶³ die dem jugendbewegten Versuch, Überholtes zu retten, die Unerbittlichkeit künstlerisch-ästhetischer Entwicklung entgegenstellt, kann geradezu als Entgegnung auf Blochs Volkstanz-Episode gelesen werden.

So deutlich solche Kritik an Details Blochscher Auffassungen vorzutragen ist - es wäre unfair und unsachlich, bei diesen Einzelheiten stehen zu bleiben. Sie dürfen aus dem größeren Zusammenhang höchstens vorübergehend gelöst werden.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß Blochs Tanzkapitel nicht etwa mit einer Apotheose des Volkstanzes endet, sondern weitergeführt wird in eine Analyse von Ballett, Filmtanz, Körpergefühl. Darüber hinaus - und nun allgemeiner gesprochen - sind solche Ausgriffe auf Vergangenes ein Ausdruck des Versuchs im »echten Rückgriff«⁶⁴ auf die notwendigen und immer noch gültigen Anfänge des Zukünftigen zu stoßen. Dieser Blick nach rückwärts als auf eine Bewegung nach vorn ist in Blochs Grundannahme einer invarianten Richtung der geschichtlichen Tendenz begründet. Diese Richtung, die ihr Ziel in der äußersten Form des Utopischen hat, muß sich in der Vergangenheit so gut wie in der Gegenwart erkennen lassen: »man braucht das stärkste Fernrohr, das des geschliffenen utopischen Bewußtseins, um gerade die nächste Nähe zu durchdringen«⁶⁵. Aber auf das Durchdringen der Nähe, auf vernünftiges Handeln hier und heute kam es Bloch an. »Nicht nur wenn wir hinfahren, sondern indem wir hinfahren, erhebt sich die Insel Utopia aus dem Meer des Möglichen«, sagt Bloch⁶⁶ - die Utopie ist also auf Aktivität, auf tätige Mitwirkung angewiesen.

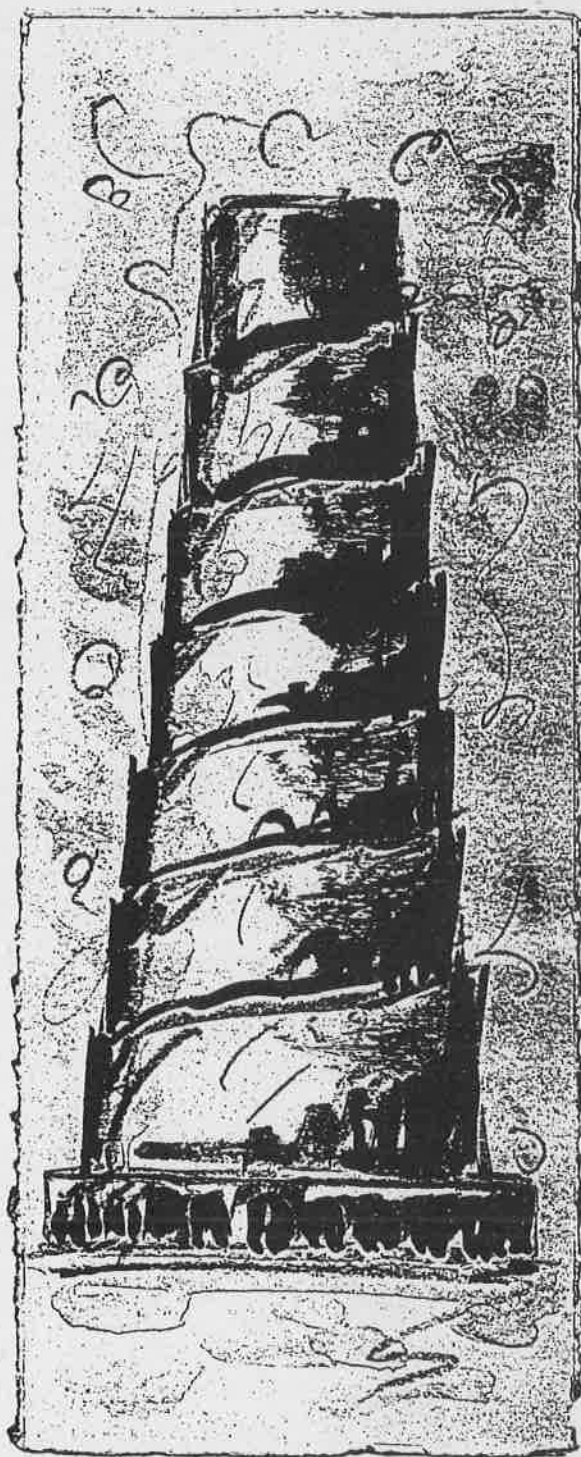
»Jeder Wurf ins Wasser ist ein Volltreffer. Die Zielscheibe stellt sich ein.« Dieses kleine Gedicht von Arnfried Astel⁶⁷ könnte ein ironischer Kommentar sein auf die Allzuständigkeit des Utopisten, auf die beflissene Anknüpfung von allem und jedem an die ferne Utopie. Aber es ist eigentlich auch eine ganz schlichte Beschreibung des Vorgangs: wo immer wir im Alltag ansetzen, ergibt sich ein Ziel, ein Nahziel zunächst, das aber unweigerlich sich ausweitert und größer wird. Auf die Nahziele legt Bloch Wert - Nahziele, die sich sehr oft projizieren lassen aus der Frage: »Was ist das Negative, das man nicht will?«⁶⁸

Diese Anbindung des Utopischen an das konkrete Prozeßhandeln erlaubt, ja verlangt auch eine Auseinandersetzung mit Blochs realpolitischen Einschätzungen. Hat er die komplizierten Transformationen des Grundwiderspruchs, die diesen selbst verändern, durchschaut und vermittelt? Hat er sich auf das »dynamische Multiversum« der Gegenwart, von dem er in der Tübinger Einleitung sprach,⁶⁹ auf die »variierenden Versuchsmodelle«⁷⁰ genügend eingelassen? Hat Kracauers von Bloch mehrfach zitiertes Apercu, Amerika verschwinde erst, wenn es zu Ende entdeckt sei,⁷¹ inzwischen nicht einen makabren Sinn angenommen, der das fast ungebrochene Technikvertrauen⁷² des bekennenden Ludwigs-hafeners Bloch⁷³ in Frage stellt?

Ich kann diese Fragen nur noch aufwerfen, meine aber, es sei wichtig, Blochs Philosophie an den tatsächlichen Prozeßgang heranzurücken, auch wenn so Eschatologisches aus dem - eher reformistisch bestimmten - Horizont verschwindet. Es gibt sicher nicht nur *einen* Bloch; es hat seinen guten Sinn, wenn er von verschiedenen Seiten beleuchtet, aus der Perspektive verschiedener Disziplinen untersucht wird. *Mein* Bloch ist derjenige, der davor gewarnt hat, im Drüben zu fischen.⁷⁴

Man kann natürlich fragen, ob ihm das gerecht wird. Ist es nicht, als urteile man über einen Mann, der sich zeitlebens mit der Infinitesimalrechnung beschäftigt hat, er habe sich anregend zum kleinen Einmaleins geäußert? Oder - mit einem vielleicht angemesseneren Bild: ist es nicht, als bescheine man einem Stabhochspringer, er zeige einen recht eleganten Laufstil, werde dabei allerdings durch die lange Stange etwas beeinträchtigt?

Ich bin mir meiner Sache in diesem Punkt nicht ganz sicher. Aber ich meine doch, daß sich Blochs philosophisches Credo weithin als »Transzendieren ohne Transzendenz«⁷⁵ verstehen läßt, als Suche nach den Möglichkeiten des Überschreitens hier und jetzt. Das Licht des utopischen Fernziels bleibt nur entzündet, wenn das Utopische ständig im Umfeld des Realen und Möglichen konkretisiert wird: Utopie und Alltag.



Kurt Rendl

ANMERKUNGEN:

- 1 Zum Begriff des Alltags. In: Kurt Hammerich, Michael Klein (Hgg.): Materialien zur Soziologie des Alltags (Sonderheft 20 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie). Opladen 1978, S. 22-29.
- 2 Sicherheit durch Normalität? Stichworte zur Analyse der Alltäglichkeit. In: Frankfurter Hefte 12 (1978), Heft 7, S. 29-36; hier S. 29. Vgl. Joachim Matthes, Fritz Schütze: Zur Einführung: Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. In: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hgg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. 1.Bd. Hamburg 1973, S. 11-53; hier S. 20: »Alltagswissen ist das, was sich die Gesellschaftsmitglieder gegenseitig als selbstverständlichen und sicheren Wissensbestand unterstellen müssen, um überhaupt interagieren zu können.«
- 3 Rheinische Feste. In: MEW, Ergänzungsband II, S. 255-257; hier S. 257.
- 4 Thomas Leithäuser: Untersuchung zur Konstitution des Alltagsbewußtseins. Genf etc. 1971, S. 20 f.
- 5 Vgl. die kritischen Anmerkungen zur Tautologie bei Roland Barthes: Mythen des Alltags. Frankfurt/M. 1964, S. 143 f.
- 6 Vgl. z.B. Th. Leithäuser (wie Anm. 4), S. 137.
- 7 Jürgen Habermas: Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz. In: Habermas/Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung? Frankfurt/M. 1971, S. 101-141; hier S. 115.
- 8 Harold Garfinkel: Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs, N. Y., S. 45 passim.
- 9 Vgl. Hermann Bausinger: 'Mehrsprachigkeit' in Alltagssituationen. In: Helmut Henne, Wolfgang Mentrup (Hgg.): Wortschatz und Verständigungsprobleme (= Sprache der Gegenwart LVII). Düsseldorf 1983, S. 17-33.
- 10 Hans Thiersch betont in diesem Sinne, daß es keine Alternative zur Alltäglichkeit gibt: Alltagshandeln und Sozialpädagogik. In: Neue Praxis 8 (1978), Heft 1, S. 6-25; hier S. 18.
- 11 Einleitung. In: Agnes Heller: Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion. Frankfurt/M. 1978, S. 7-23; hier S. 7.
- 12 C. Wynne u.a.: Pseudogemeinschaften in den Familienbeziehungen von Schizophrenen. In: G. Bateson u.a.(Hgg.): Schizophrenie und Familie. Frankfurt/M. 1969, S. 44-80; hier S. 56. Zitiert bei Michael Klein: Alltagstheorien und Handlungsselbstverständlichkeiten. Eine Problemskizze. In: Materialien zur Soziologie des Alltags (wie Anm. 1), S. 389-419; hier S. 395.
- 13 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (= Werke, 12.Bd. Frankfurt/M. 1970);
- 14 Vgl. Hermann Bausinger: Alltagskultur als Lernproblem. In: Materialien Deutsch als Fremdsprache. Heft 16: Vom Sprachunterricht zum Kulturunterricht. Regensburg 1980, S. 39-45.
- 15 Zwei Zitate zum Zusammenhang von Alltag und Utopie: »Kann man sagen, daß Heilsverkündungen darum soviel Erfolg haben, weil die Dinge, die sie versprechen, unerfüllbar sind, weil sie also keine wirkliche Gefahr für ein Weiterlaufen des bisherigen Alltags sind?« (Was sucht die Philosophie im Alltag? Gespräch zwischen Helmut Holzhey, Walter Keller und Nikolaus Wyss. In: Der Alltag Nr. 7, 1979, S. 37-40; hier S. 39). »In uns rattert ein Automatismus, der selbst das verschämteste Schönheitsträumchen verunglimpft als utopischen Kitsch.« (Frank Werner: Zündels Abgang. Roman. Salzburg, Wien 1984, S. 35.)
- 16 1.Bd. Frankfurt/M. 1963, S. 128.
- 17 Verfremdungen I. Frankfurt/M. 1962, S. 97.
- 18 Vgl. beispielsweise die Skizze: Der Berg. In: Spuren. Berlin, Frankfurt/M. 1959, S. 287 f.
- 19 Blochs Spuren. In: Noten zur Literatur II. Frankfurt/M. 1961, S. 131-151; hier S. 134.
- 20 Verfremdungen I, S. 35.
- 21 Ebd. S. 38.
- 22 Vgl. Lebenslauf. In: Rainer Traub, Harald Wieser (Hgg.): Gespräche mit Ernst Bloch. Frankfurt/M. 1975, S. 300 f.; hier S. 300.
- 23 Tübinger Einleitung in die Philosophie 2. Frankfurt/M. 1964, S. 152.
- 24 Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M. 1959, S. 164.
- 25 Tübinger Einleitung in die Philosophie 1, S. 121.
- 26 Ebd. S. 22.
- 27 Ebd. S. 23.
- 28 Ebd.
- 29 Das Prinzip Hoffnung, S. 33.
- 30 Tübinger Einleitung in die Philosophie 1, S. 13.
- 31 Hoffnung mit Trauerflor. Ein Gespräch mit Jürgen Rühle. In: Gespräche mit Ernst Bloch (wie Anm. 22), S. 13-27; hier S. 24.
- 32 Über ungelöste Aufgaben der sozialistischen Theorie. Ein Gespräch mit Fritz Vilmar. Ebd. S. 78-95; hier S. 90.
- 33 Ebd. S. 91.
- 34 Das Prinzip Hoffnung, S. 43.
- 35 Ebd. S. 44.
- 36 Ebd. S. 96.
- 37 Tübinger Einleitung in die Philosophie 1, S. 127.
- 38 Das Prinzip Hoffnung, S. 426.
- 39 Erbschaft dieser Zeit. Frankfurt/M. 1962, S. 168-186 (Über Märchen, Kolportage und Sage); Das Prinzip Hoffnung, S. 409-428 (Bessere Luftschlösser in Jahrmarkt und Zirkus, in Märchen und Kolportage). Vgl. den Artikel: Bloch, Ernst. In: Enzyklopädie des Märchens. 2. Bd. Berlin, New York 1979, Sp. 479-483.
- 40 S. 9 f.
- 41 Vgl. hierzu: Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, S. 174.
- 42 Verfremdungen I, S. 230.
- 43 Tübinger Einleitung in die Philosophie 1, S. 188 f.
- 44 Verfremdungen I, S. 209.
- 45 Das Prinzip Hoffnung, S. 364.
- 46 Ebd. S. 334.
- 47 Ebd. S. 1628.
- 48 Ebd. S. 11.
- 49 Ebd. S. 241.
- 50 Tübinger Einleitung in die Philosophie 1, S. 202.
- 51 Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen 1956; vgl. S. 791 ff. passim.
- 52 War Allende zuwenig Kältestrom? Ein Gespräch mit Arno Münster. In: Gespräche mit Ernst Bloch (wie Anm. 22), S. 221-240; hier S. 227.
- 53 Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, S. 32 f.
- 54 Verfremdungen I, S. 85.
- 55 Ebd.
- 56 Vgl. Über Ungleichzeitigkeit, Provinz und Propaganda. Ein Gespräch mit Rainer Traub und Harald Wieser. In: Gespräche mit Ernst Bloch (wie Anm. 22) S. 196-207; hier S. 206 f.
- 57 Vgl. etwa Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, S. 164.
- 58 Ebd. S. 165.
- 59 S. 457-460.
- 60 S. 457.
- 61 S. 458.
- 62 Vgl. auch die Auseinandersetzung mit Ludwig Klages und Carl Gustav Jung: Die Felstaube, das Neandertal und der wirkliche Mensch. In: Verfremdungen II. Frankfurt/M. 1964, S. 95-105.
- 63 In: Theodor W. Adorno: Dissonanzen. Göttingen 1956, S. 62-101.
- 64 Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, S. 165.
- 65 Das Prinzip Hoffnung, S. 11.

- 66 Etwas fehlt... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno. Gesprächsleiter: Horst Krüger. In: Gespräche mit Ernst Bloch (wie Anm. 22), S. 58-77; hier S. 60.
- 67 In: Hans Peter Duerr (Hg.): Unter dem Pflaster liegt der Strand. Zeitschrift für Kraut und Rüben. Berlin 1982, S. 122.
- 68 Vom Widerspruch zum Widersprechen. Ein Gespräch mit der Studentenzeitung »Hohenheimer Forum«. In: Gespräche mit Ernst Bloch (wie Anm. 22), S. 108-120; hier S. 113.

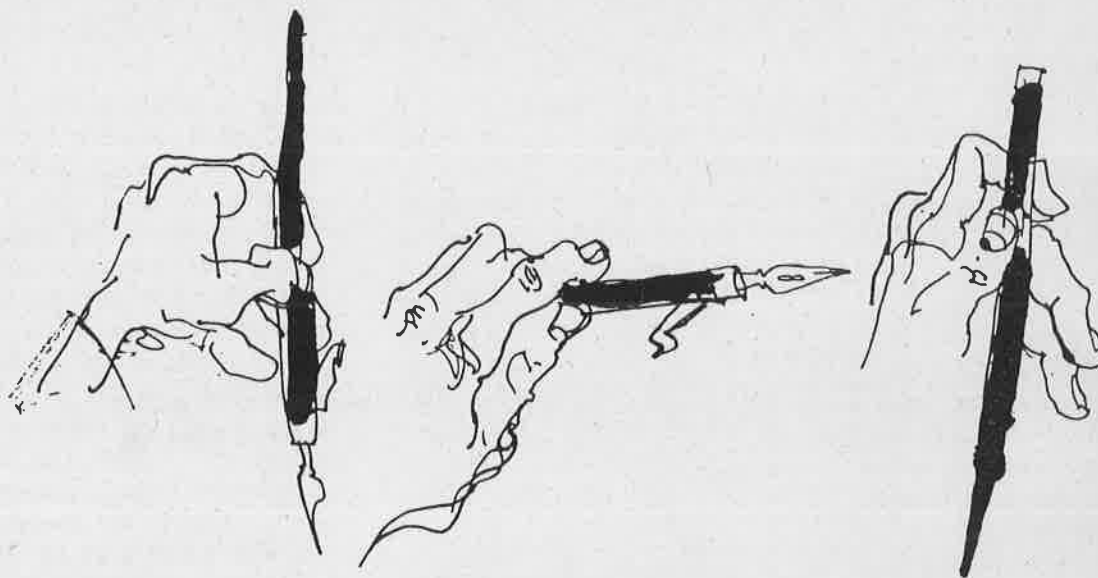
- 69 Tübinger Einleitung in die Philosophie 1, S. 201.
- 70 Tübinger Einleitung in die Philosophie 2, S. 51.
- 71 Verfremdungen I, S. 169; Verfremdungen II, S. 104.
- 72 Fast ungebrochen - es gibt durchaus kritische Perspektiven, so wenn er von einem »Umbau des Sterns Erde zu einem Groß-Chicago mit etwas Landwirtschaft dazwischen« spricht (Verfremdungen I, S. 86) oder »von einer Welt, deren Technik das Urböse geradezu

ungeahnt elektrifiziert hat« (ebd. S. 185).

- 73 Vgl. hierzu die Skizze: Ludwigshafen - Mannheim. In: Verfremdungen II, S. 13-17.

- 74 Verfremdungen I, S. 153.

- 75 Utopische Funktion im Materialismus. In: Gespräche mit Ernst Bloch (wie Anm. 22), S. 269-291; hier S. 289. Natürlich war sich Bloch der Paradoxie dieses Ausdrucks bewußt; er verdeutlichte so die Radikalität und die große Reichweite möglicher immanenter Veränderungen.



Gerald Brettschuh

AUTOR/INN/EN DIESES HEFTES

Ina-Maria Greverus

Univ. Prof. Direktorin des Institutes für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt/M. Forschungsschwerpunkte: Theoretische Anthropologie komplexer Gesellschaften speziell Europas, Kulturökologie, Territorialität und Raumorientierung, soziale Bewegungen, Minderheiten, kulturelle Identität.

Roberta Schaller-Steidl

Mag. der Volkskunde. Beschäftigt im Frauenforschungs- und Dokumentationszentrum in Graz. Doktorarbeit zu Phantasien und Utopien.

Hermann Bausinger

Univ. Prof. Steuermann des Ludwig-Uhland-Institutes für Empirische Kulturforschung der Universität Tübingen. Forschungsschwerpunkte: Erzählforschung, Trivialkultur, Wissenschaftsgeschichte, Volkskultur in der technischen Welt, Kommunikationsforschung, kulturelle Identitäten, Kontinuität und Wandel.

Ingo Jursnick

Hauptfach Germanistik an der Universität Graz. Zur Zeit Dissertation zu literarischen Utopien.

Christa Höllhumer

"Digitalesösin" und Studentin der Volkskunde an der Uni Graz.

Elke Hammer

Studentin der Geschichte, Germanistik und Volkskunde an der Universität Graz. Arbeitet an einer Diplomarbeit zum Thema "Kriminalität in der Neuzeit".

Martin Scharfe

Univ. Prof. für Europäische Ethnologie und Kulturforschung in Marburg/Lahn. Forschungsschwerpunkte: Wallfahrt und Volksfrömmigkeit, Wandschmuck unter sozialen Schichten, Dienstboten, Kultur der Straße...

Klaus-Jürgen Hermanik

Studierte Germanistik und Volkskunde an der Universität Graz.

»Öko - Utopien«

Zu einigen Beispielen „grüner“ erzählender Literatur

Ingo Jurnick

Lieber träume ich mich, ein Überläufer ins Lager der Kreatur, auf den Salamanderberg.

Uwe Dick (1978)

Die globale »Zerstörung der Umwelt« ist längst nicht mehr ein bloßes Schlagwort oder die Botschaft ungehörter Minderheiten, sondern unumgänglicher Bestandteil alltäglicher Erfahrung. Dementsprechend zahlreich sind die von verschiedenster Seite unternommenen Anstrengungen, die auf mögliche Auswege zumindest hinweisen wollen. Grüne Parteiprogramme¹ zählen hierzu ebenso wie die apokalyptischen Warnrufe diverser Bio-Propheten und Öko-Apostel. Sogar der österreichische Alpenverein sieht sich genötigt, »Notizen zum Treibhauseffekt« zu publizieren, das Titelblatt des Nachrichtenmagazins »profil« zeigt unter der Überschrift »Die Klimakatastrophe. Die letzten Tage der Menschheit« einen brennenden Erdball.²

Den Diskussionen möglicher Lösungswege ist im Kontext der Grünbewegung häufig ein Zusammenhang mit ästhetischen Fragestellungen eigen (»Ziel des ökologischen Denkens ist die Schönheit«, lautet der erste Satz der Präambel des Programms der GAL³) und so erscheint es nicht verwunderlich, daß der Kunst und der »ihr eigentümliche[n] Mehrleistung an Information und Gehalt und an utopischem Entwurf«⁴ eine besondere Rolle zuerkannt wird. Jost Hermand schließt sich in dem von ihm mit herausgegebenen Sammelband zur »Öko-Kunst« dieser Sichtweise an,

wenn er fordert: »Demzufolge muß eine grüne Kunst als eine alternative Kunst immer Kritik und zugleich Utopie sein.«⁵ Gibt es nun eine »grüne Kunst«, die solche Utopien entwirft? Der Beantwortung dieser Frage für den Bereich der erzählenden fiktionalen Literatur dient ein Abriß der Makrostruktur der literarischen Utopie, der als Folie der Interpretation einer Textauswahl dient. Als Kriterium für die Textauswahl gilt die dominante Beschäftigung mit der ökologischen Problematik.

Von jeher antwortet die literarische Utopie auf das Bedürfnis nach dem Entwurf von (fiktionalen) Gegenwelten, das seine »Wurzeln im festen Erdreich einer als mangelhaft, schlecht empfundenen Wirklichkeit«⁶ findet.

Die nun folgende Beschreibung der utopischen Makrostruktur erfolgt nicht als strukturtypologische Definition, die Gattungen als zeitlos-unveränderliche Ordnungsschemata ganz bestimmter Merkmale betrachtet. Es wird vielmehr ein Gattungsbegriff zugrundegelegt, der als historischer, d. h. als ein in zahlreichen synchronen Schnitten aus den Texten gewonnener zu verstehen ist. Der Abriß typologischer Kriterien beschränkt sich auf das Wesentliche und ist als eine »offene Liste erwartbarer Themen...und Verfahren«⁷ zu verstehen. »Schlaraffenland, lat. Utopia, welches im Deutschen Nirgendwo heißen könnte, ist kein wirkliches, sondern ein erdichtetes und moralisches Land.«

So heißt es jedenfalls in Johann Heinrich Zedlers »Universal-Lexicon«

aus dem Jahre 1742. Mit dem Hinweis auf Thomas Morus' Neubildung »Utopia« aus gr. »ou«: »nicht« und gr. »topos«: »Ort«, also »Nicht-Ort, Nirgendwo«, ist die erste wesentliche Konstituente der Makrostruktur angedeutet: Dieses »Nicht-Hier«, der utopische erzählte Raum also, wurde in der Tradition immer wieder als abgelegene Insel, in jedem Fall aber als autonomer, der für Autor und Publikum jeweils gegenwärtigen erfahrbaren Wirklichkeit entrückter Raum gestaltet. Eine zentrale Rolle in der Besetzung des utopischen Raumes nimmt die Stadt bzw. deren architektonische Gestaltung ein. Den frühen Utopien⁸ ist eine strenge, symmetrische Ordnung eigen, die »ideale Stadt ist von jeher Abbildung des Kosmos als der höchsten bestehenden und bekannten Ordnung«⁹. Daneben bietet die Stadt in Übereinstimmung mit der Tendenz zur utopischen Isolation einen befestigten, geschützten Lebensraum. Für Fremde gilt in der Regel eine zeitlich begrenzte Besuchserlaubnis, wobei diese Besuche häufig, nach Erledigung bestimmter Aufnahmemodalitäten, in einen lebenslangen Aufenthalt führen. Neben der Möglichkeit der räumlichen Abgrenzung findet sich auch die, bisweilen »Uchronie« genannte, zeitliche Verlagerung, die aber häufig mit ersterer einhergeht.

Ein weiteres konstitutives Element der Makrostruktur beschreibt Hans Ulrich Seeber auf folgende Weise: »Entwurf einer alternativen Ordnung des menschlichen Zusammenlebens, meist eines geschlossenen Gesellschaftssystems, das im Vergleich zur jeweiligen Ursprungsgesellschaft besser (positive

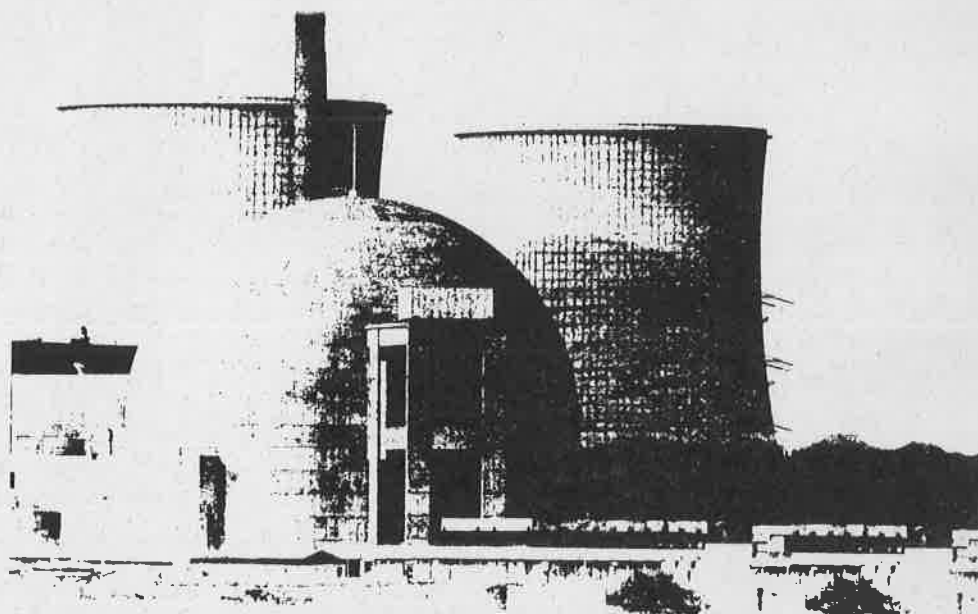
*Utopie) oder schlechter (negative Utopie), zumindest aber 'anders' und hypothetisch möglich sein muß.*¹⁰

Die Utopie ist also von einem sehr ausführlich vorgestellten Gesellschaftsentwurf gekennzeichnet, der implizit oder explizit auf Mißstände der jeweiligen Entstehungszeit hinweist. Für die Familie in den utopischen Gesellschaften ist z. B. eine Tendenz zur Großfamilie, die in einer Art Kommune zusammenlebt, festzustellen, wobei Monogamie und Patriarchat - durchaus nicht ohne Ausnahme - vorherrschen. Da dem Bereich der Erziehung als Grundbestandteil der Etablierung utopischer Gemeinwesen besondere Beachtung gebührt, erscheint der

schen, auf konstruktive Verbesserung gesellschaftlicher Mißstände angelegt ist, dann ist eine prozeßhafte bzw. dynamische Bestimmung jedenfalls mitzudenken.

Welcher Bereich der Gegenwartsliteratur - und um diese geht es hier ja - reagiert nun auf die drängende ökologische Problematik mit »Utopie-Entwürfen«? Im Schönberger-Verlag¹² erscheint ein Roman mit dem eindrucksvollen Titel »427. Im Land der grünen Inseln. Roman über die absehbare Zukunft. Mit Dokumentation« von C-P. Lieckfeld und F. Wittchow, der ungleich bekanntere Heyne-Verlag bietet in der Reihe »Heyne Science Fiction & Fantasy« gleich »Drei Romane in ei-

verseucht, daß ihr Konsum lebensgefährlich sein kann. Der Bereich der Hochalpen ist seit 1988 evakuiert und hat sich »vom Wintersport- zum Wintersperrgebiet« [118] entwickelt. Die Natur ist also nicht mehr Erholungsraum, sondern Quelle von Gefahr und Bedrohung: Der Genuß schadstofffreier Kost bleibt einer reichen Oberschicht vorbehalten, eine »Vereinigung der Allergiker und Umweltgeschädigten« [109] kämpft um staatlichen Schadenersatz für den Teil der Bevölkerung, der aufgrund der Schadstoffbelastungen unheilbar krank ist. Bäuerliche Arbeit im traditionellen Sinn existiert nicht mehr, die landwirtschaftliche Produktion leisten »2500 Agro-Plants« [76], deren vollautomati-



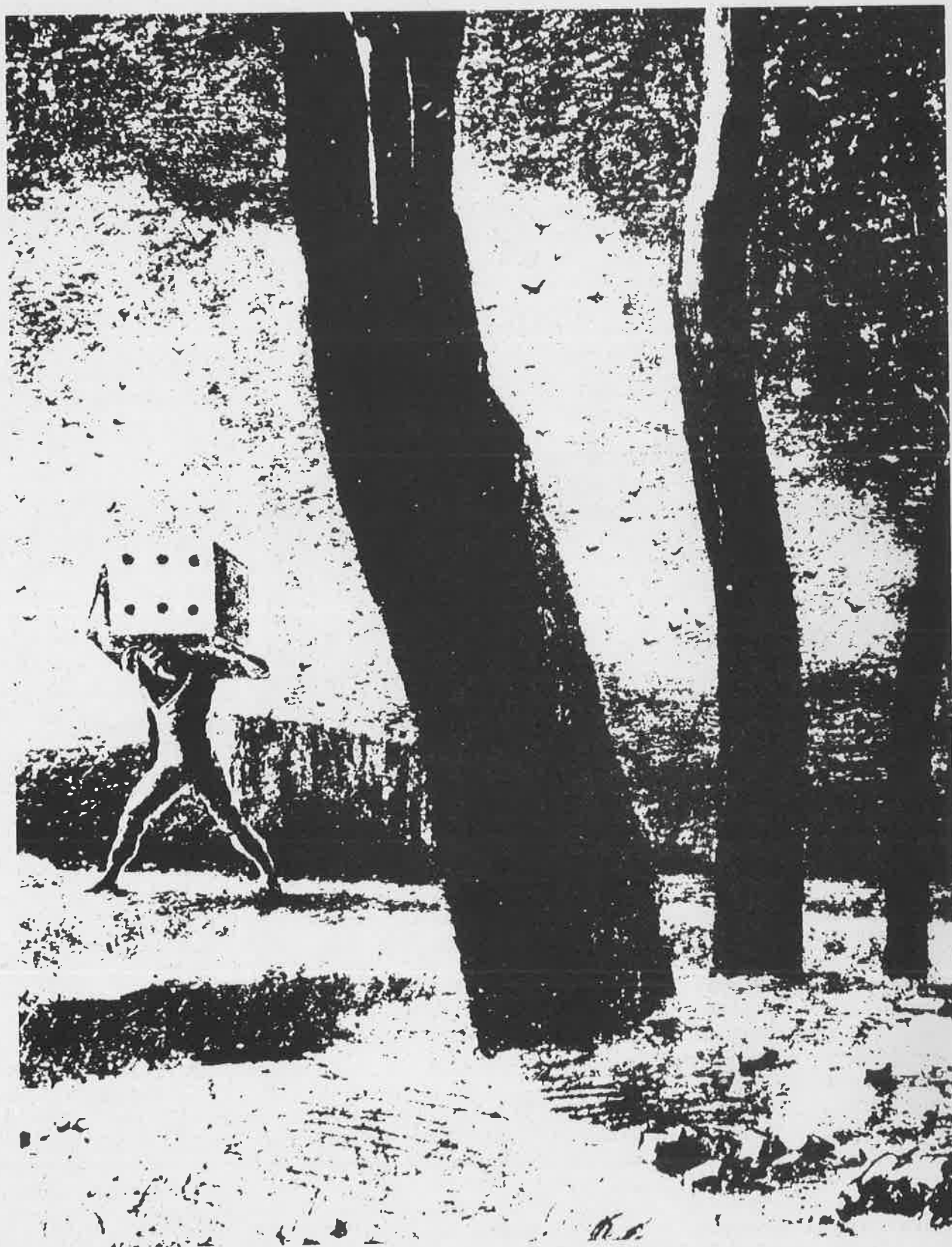
Lehrberuf deutlich aufgewertet. Kinder werden häufig ab einem gewissen Alter von ihren Eltern getrennt und an staatlichen Institutionen erzogen. Die möglichst große Vielfalt der Berufe garantiert die Autarkie der utopischen Gesellschaft, wobei die durch perfekte Organisation gewährleistete Verkürzung der Arbeitszeit schon in den frühen Utopien ein auffälliges Charakteristikum darstellt.

Als drittes konstitutives Merkmal ist schließlich festzuhalten, daß Utopien dominant von zyklischen Vorstellungen, die Dauer und Stabilität garantieren, geprägt sind. Verläßt man aber den textimmanenten Bereich und bestimmt mit Ernst Bloch die utopische Makrostruktur als »sozial-utopisches Bild«¹¹, das, im Gegensatz zum idylli-

nem Band zum Thema Ökologie«. Knaur wartet mit »Ökomärchen« auf, und in der Reihe »Rogner's Edition bei Ullstein« erscheint »Papa Faust. Eine Idylle aus deutschen Landen«, um in einigen wenigen Beispielen das vielfältige Erscheinungsbild der mit ökologischen Themen befaßten Literatur zu umreißen.

Lieckfeld/Wittchow zeichnen in ihrem Roman ein düsteres Bild der Bundesrepublik des Jahres 2009. Am Beginn steht die Beschreibung eines Sandsturms in der Lüneburger Heide, und um das restliche Deutschland ist es, wie der Rezipient nach und nach erfährt, nicht besser bestellt. Wälder existieren nicht mehr, die Nordsee liegt im »biologischen Koma« [58]¹³, die Produkte der Landwirtschaft sind so

sierter Betrieb von Einzelpersonen, wie dem »Agrargenetiker und Industriediplomwirt Tobias Kaule« [71], überwacht werden kann. Weidende Rinder sind zugunsten von »Vierzig-Zentner-Mega-Rindern« [57] verschwunden, die nicht mehr aus eigener Kraft stehen können und deren einzige Aktivität die computerüberwachte Nahrungsaufnahme ist. Diese katastrophale Bestandsaufnahme bleibt jedoch nicht auf den europäischen Raum beschränkt, sondern hat globale Ausmaße: »Die Wüste frißt Afrika. Die Wüste frißt immer zuerst die Ärmsten. Die Wüste frißt Südamerika.« [187]. Diese »negative Utopie« wird jedoch durch die Existenz jener im Romantitel erwähnten »grünen Inseln« relativiert. Es handelt sich dabei um sogenannte »Freie Republiken« wie die »Freie Republik



Odilon Redon: Der Spieler

Kraichgau«, die im Zentrum der Handlung bzw. des utopischen Entwurfs steht. Ihre Bewohner verstehen sie als ein »Utopia der Verzweifelten«, eine »Republik der Hoffnung« [128]. Abgekoppelt vom offiziellen Datennetz lebt man in Kommunen vom biodynamischen Landbau, die Basis der utopischen Gesellschaft, der »mythische Humus, auf dem die Inselblumen und -früchte gedeihen, schien das charismatische Christentum...zu sein.« [163]. Die Mitglieder der »Gruppe 427« sehen sich dem Konzept einer »neuen Wissenschaft« verpflichtet, die eine »weibliche« zu sein hat und eine »neue Verbindung von Wissenschaft und Moral« [154] gewährleistet. Rechtzeitig zum fünften Jahrestag der Gründung der Freien Republik gelingt es dieser Gruppe, »die Wasserstoffsynthese handhabbar zu machen wie eine Fahrradpumpe« und damit eine »sanfte Technologie« [184] zu entwickeln, die die kostengünstige Speicherung von Sonnenenergie ermöglicht.¹⁴ Die durch einen mißglückten gentechnischen Eingriff unheilbar kranke Journalistin Aina Öztürk-Bruck läßt ihre Reportage über die Freie Republik schon nach kurzer Zeit bleiben und widmet sich der Landwirtschaft: »...ein Gefühl wie Nachhausekommen ist das: von Kühen gekannt zu werden, von weichen, dampfenden Mäulern gestupst zu werden, sich in den Milch- und Ausmistungsrhythmus fügen zu müssen« [212]. Dem Roman ist in einem zweiten Teil eine Dokumentation angefügt, die die beschriebenen Katastrophen Punkt für Punkt zu belegen sucht. Die Autoren erwarten sich von dieser Kombination, die alle Gattungskonventionen hinter sich läßt, eine aufrüttelnde Wirkung, »nicht so sehr den analytischen Teil des Hirns ansprechend, sondern den sensitiven« [214].

Der Zeitpunkt für den Untergang der europäischen Zivilisation ist in Carl Amerys, 1975 in der ersten Auflage erschienenem Roman »Der Untergang der Stadt Passau«¹⁵ im Jahr 1981 gekommen. Eine rasch um sich greifende Seuche, der weder Quarantänemaßnahmen noch medizinische Bekämpfung Einhalt gebieten können, vernichtet nahezu die gesamte mittel-

europäische Bevölkerung. Ein Teil der Überlebenden, die »Rosnemer«, sammelt sich im bayrischen Stephanskirchen und kehrt zu einer halbnomadischen Lebensweise zurück. Herrschaftslosigkeit, Leben im »Einklang mit der Natur« und eine intakte Wertehierarchie garantieren Stabilität und Dauer dieser utopischen Gesellschaft: *»Marte bekam sein Roß, als er acht Jahre alt war, mit zwölf ging er zum ersten Mal mit ins Hochgebirg auf die Gamsen, mit siebzehn tat ihn der Kaplan mit Elfriede zusammen. Das ging alles seinen Gang.«* [50 f.].

Diese Rosnemer Sozialisation steht in krassem Widerspruch zum Leben in Passau, wo der »Scheff«, vormals Erwin Schymanski und Sohn eines Bergarbeiters, diktatorisch herrscht und ein Maximum der untergegangenen Zivilisation zu bewahren versucht. Zum Konflikt zwischen den beiden Gruppen kommt es, da die Rosnemer den Zugriff auf das Salz in den Bergen kontrollieren, der mit dem Zuendegehen der alten Vorräte zur Überlebensfrage wird. Mit dem Ausbruch des Machtkampfes geht auch eine radikale Änderung der Rosnemer Utopie einher: Ziel ist nicht mehr die friedliche Koexistenz, sondern rasches Bevölkerungswachstum im Hinblick auf die Zerstörung der Stadt: »Und eines Tages, nach drei, vier Generationen sorgfältig gepflegten Hasses, war Bas-sau [!] dran, ein fettes Karnickel für Reiter und Bogenschützen.« [115]. Dieser Plan geht zwar in Erfüllung, scheint aber nur der erste Schritt zur absehbaren nächsten Katastrophe zu sein.

Abseits solcher apokalyptischen Töne präsentiert sich Uwe Wolffs »Papa Faust« als »Idylle aus deutschen Landen«. Der zentrale erzählte Raum ist der Söderborgsche Bauernhof in der Nähe von Schafstedt am Nord-Ostsee Kanal, auf dem sechs Aussteiger ein »Leben in Unabhängigkeit« und »wirklicher Gemeinschaft« [8] zu führen sich entschließen. Selbstversorgung und Unabhängigkeit werden großgeschrieben, der Rückzug auf den Bauernhof erscheint nach den »Irrfahrten« des früheren Lebens als Aufbruch vom alten »Ufer...zu neuen Gestaden« [12]. Der Verzicht auf moderne Methoden landwirtschaftlicher

Produktion geht einher mit unverblümter Fortschrittsfeindlichkeit: »Für grünes Gras und saubere Flüsse, für Kinder mit leuchtenden Augen und gesunder Farbe... für diese Dinge sind wir bereit, allen politischen, ökonomischen und technischen Fortschritt wegzudenken.« [119]. Symbolischen Ausdruck findet diese Haltung in der »Papa Faust«-Konzeption: Faust ist bescheiden geworden, ein wahrer »Öko-Faust«, der zur Ruhe gekommen ist und dessen Tatendrang ein Ende gefunden hat:

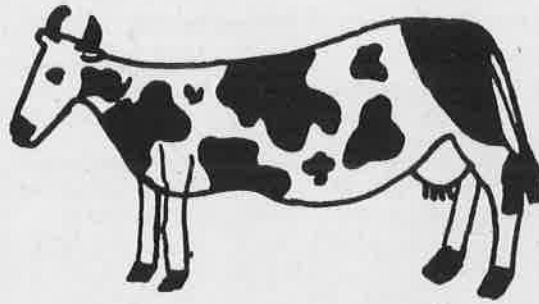
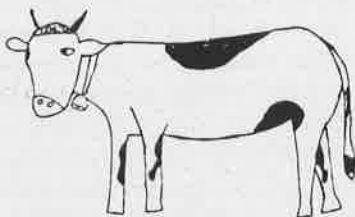
»Es gibt keine Weiterentwicklung mehr, nur noch das Bändigen der überlebendigen menschlichen Triebe, die seit Generationen die Erde hemmungslos ausgebeutet haben. Einhalten, Verweilen, Überlegen vor allem voreiligen Handeln, dies will Papa Faust symbolisieren. Das kommende Zeitalter des Papa Faust wird die Zeit der Bewahrung des Erbes sein.« [109].

Müheles ernährt man sich also von Müsli, Erbsenbier und Holundersekt [vgl. 104], bewirtschaftet den Hof und betreibt die »Arche Noah«, eine Art »Bio-Kneipe«. Einer so klaglosen Verwirklichung des »alternativen Lebens« steht freilich die gut dokumentierte, entbehrungsreiche Realität vieler Landkommunen gegenüber.¹⁶ Bemerkenswert ist auch hier die Zielsetzung der Gründung einer »Freien Republik Schafstedt« [127], wenngleich im Roman die beschauliche Idylle vorherrscht.

Allen drei Romanen gemeinsam ist die Einbindung jeglicher menschlicher Aktivität in natürliche Kreisläufe (ich erinnere an den »Milch- und Ausmistungsrhythmus« im Kraichgau), die Stabilität und Dauer der jeweiligen Gemeinwesen, sofern die zuletzt angesprochene Landkommune überhaupt so bezeichnet werden kann, garantiert. Ein weiteres Spezifikum der hier freilich nur kurz skizzierten utopischen Entwürfe ist die Bezugnahme auf die für die realen Leser konkret erfahrbare Wirklichkeit. Die im Roman angegebenen Grenzen des Kraichgaus etwa finden sich Dorf für Dorf auf der Landkarte, ebenso verhält es sich mit Schafstedt. Weiters finden sich Bezüge zu Inhalten und Symbolen der Grünbewe-

gung in großer Zahl. Das Konzept des ökologischen Kreislaufdenkens bzw. die radikale Absage an die unbegrenzte Ausbeutung natürlicher Ressourcen zugunsten der »Bedarfwirtschaft« fallen ebenso in diesen Bereich wie das Phänomen der »Landkommune«, das Ulrich Linse pointiert als säkularisierte Erwartung der Errichtung des Reiches Gottes auf Erden beschreibt.¹⁷ Die in den Texten immer wieder genannten »Freien Republiken« stehen sicherlich in der Tradition der »Republik Freies Wendland«, die vom 3. Mai 1980 bis zur gewaltsamen Räumung am 3. und 4. Juni desselben Jahres bestand.¹⁸ Schließlich weise ich noch einmal auf Lieckfeld/Wittchows »Roman mit Dokumentation«, wo diese dokumentarische Bezugnahme vielleicht am deutlichsten wird. Die Romane erbringen also gleichsam einen »Realitätsnachweis« der dargestellten Bedrohungen, aber auch der utopischen Entwürfe. Beides gewinnt dadurch für die intendierten Rezipienten dieser Texte an Plausibilität und Brisanz.

»Grüne Anliegen« werden hier von einer Literatur wahrgenommen, die keine Scheu vor der Verwendung schematisierter Strukturen (z. B. des SF-Romans) zeigt, es aber »wagt«, sich konkret mit jenen allseits im Zusammenhang ökologischer Probleme erfahrbaren Ängsten, Konflikten und Bedrohungen auseinanderzusetzen und Lösungsmodelle zu entwerfen. So zweifelhaft sie auch z. T. ausfallen mögen, in diesem Mut ist sicherlich eine Qualität und beachtenswerte Leistung der »Öko-Literatur« zu sehen.



ANMERKUNGEN:

- 1 z.B.: Leitlinien Grüner Politik zu den Themen: Umwelt, Demokratie, soziale Gerechtigkeit. Impuls Grün (Sondernummer) 7 u. 8 (1990).
- 2 Vgl. dazu: Alpenverein. Mitteilungen. 45 (1990) S. 2,9 f. bzw.: profil. Das unabhängige Nachrichtenmagazin Österreichs. 21 (1990), S. 5.
- 3 Leitlinien Grüner Politik, S. 2.
- 4 Zu einem Kunst- und Kulturprogramm der Grünen Alternative. Impuls Grün 1 (1990), S. 6; Hervorhebungen von mir.
- 5 Vgl. dazu: Öko-Kunst? Zur Ästhetik der Grünen. Hrg. v. Jost Hermand u. Hubert Müller. Hamburg, Berlin: 1989, S. 5.
- 6 Hiltrud Gnüg: Warnutopien in unserer Gegenwartsliteratur. In: Kürbiskern 2 (1984), S. 148.
- 7 Peter Kuon: Utopischer Entwurf und fiktionaler Vermittlung. Studien zum Gattungswandel der Utopie zwischen Humanismus und Frühaufklärung. Heidelberg: 1986, S. 42. Diese Arbeit hebt sich durch ihre gattungstheoretische Genauigkeit erfreulich von der Fülle der zu diesem Thema erschienenen und z. T. erscheinenden Literatur ab. Dasselbe gilt für: Ludwig Stockinger: Ficta Respublica. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts. Tübingen: 1981.
- 8 Vgl. Th. Morus' »Utopia« oder T. Campanellas »Sonnenstaat«.
- 9 Wolfgang Biesterfeld: Die literarische Utopie. Stuttgart: 1974, S. 12. Lars Gustafsson spricht von einer Tendenz zur »Wiederherstellung des Raumes als Realisierung einer strengen geometrischen Struktur«. L. G.: Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht. In: Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur Utopie. Hrg. v. Wilhelm Voßkamp. Bd 1. Frankfurt a. M.: 1985, S. 289.
- 10 Hans Ulrich Seeber: Zur Geschichte des Utopiebegriffs. In: Literarische Utopien von Morus bis zur Gegenwart. Hrg. v. Klaus Berghahn u. Hans Ulrich Seeber. Königstein/Ts.: 1983, S. 17.
- 11 Vgl. dazu: Ernst Bloch: Arkadien und Utopien. In: Gesellschaft, Recht und Politik. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag. Hrg. v. Heinz Maus u. Friedrich Fürstenberg. Neuwied u. Berlin: 1968, S. 42 ff.
- 12 Die Zitate folgen der Erwähnung im Text: Claus-Peter Lieckfeld; Frank Wittchow: 427. Im Land der grünen Inseln. Roman über die abschabende Zukunft. Mit Dokumentation. 2. Aufl. o. O.: 1986. Ursula K. LeGuin: Das Wort für Welt ist Wald. Peter Lorenz: Quarantäne im Kosmos. Alan Dean Foster: Die denkenden Wälder. Drei Romane in einem Band zum Thema Ökologie. Hrg. v. Wolfgang Jeschke. München: 1988. Claus-Peter Lieckfeld: Esel & C. Ökomärchen. Originalausg. München: 1988. Uwe Wolff: Papa Faust. Eine Idylle aus deutschen Landen. Frankfurt a. M., Berlin, Wien: 1982. Für weitere Titel verweise ich auf: Peter Cornelius Mayer-Tasch: Ein Netz für Ikarus. Über den Zusammenhang von Ökologie, Politik und Ästhetik. Originalausg. München: 1987, bes. S. 97-160 bzw. Reinhilde Wiegmann: Graue Gegenwart - Aufgehellte Zukunft. Literarische Texte im Umfeld der Grünen. In: Öko-Kunst, S. 125-148.
- 13 Alle direkten Zitate aus den drei behandelten Romanen erfolgen in eckiger Klammer und mit einfacher Seitenzahl.
- 14 Die eben beschriebenen Ansätze einer Wissenschaftskritik könnten ebenso wie die praktische Anwendung im Bereich der Verwertung der Sonnenenergie als Kurzfassung des »ökologischen Weltbildes« hingehen, wie es Fritjof Capra in seinem Essay »Krise und Wandel in Wissenschaft und Gesellschaft« beschreibt. Vgl. dazu: F. C.: Krise und Wandel in Wissenschaft und Gesellschaft. In: Bewußtseins(r)evolution. Öko-Logbuch 2. Hrg. v. Rüdiger Lutz. Weinheim u. Basel: 1983, S. 27-35.
- 15 Carl Amery: Der Untergang der Stadt Passau. Science-Fiction Roman. 12. Aufl. München: 1988.
- 16 Vgl. dazu: Susanna Keval, Erika Werdecker, Marita Zimmermann: »Das neue Dasein«. Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Landkommunen. In: Versuche der Zivilisation zu entkommen. Hrg. v. Ina-Maria Greverus u. Erika Haindl. München: 1983, S. 160-196.
- 17 Vgl. dazu die in jeder Hinsicht empfehlenswerte Monographie: Ulrich Linse: Ökopax und Anarchie. Eine Geschichte der ökologischen Bewegungen in Deutschland. Originalausg. München: 1986.
- 18 Vgl. zur weiteren Information: Republik Freies Wendland. Eine Dokumentation. Hrg. v. Günter Zint. Frankfurt a. M.: 1980.

DAS EINKÜCHENHAUS

— ein verdrängtes Wohn- und Lebensmodell

Christa Höllhumer

Das Zusammenleben vieler Menschen auf begrenztem Raum ist seit Jahrhunderten ein Lieblingsthema von Sozialreformern, Städteplanern, Sektengründern und anderen Utopisten. Vorstellungen beispielsweise, wie die ideale Gesellschaft in der idealen Stadt auszusehen hat, waren zahlreich und gingen selten über den Zustand der Planung hinaus. Hier seien einige Projekte beschrieben, deren gemeinsame Ziele Reform und Zentralisierung der Hausarbeit waren.

Der französische Sozialphilosoph und Vordenker des utopischen Sozialismus Charles Fourier (1772 - 1837) entwickelte ein umfassendes Modell zur Verbesserung der sozialen Lage aller Menschen, ohne das regierende System verändern oder die Klassen aufheben zu wollen. Seine Idee war vielmehr, die Arbeit und das Zusammenleben in der Gemeinschaft lustvoll zu gestalten, um so die volle Entfaltung des Menschen zu ermöglichen. Jeder Mensch sollte Aufgaben erhalten, die seinen Eignungen und Neigungen entsprächen. Somit wären sowohl der individuelle als auch der gemeinschaftliche Anspruch befriedigt. Auf Fouriers äußerst differenziertes Sozialmodell einzugehen ist hier nicht angemessen. Es erscheint aus heutiger Sicht auch ein bißchen naiv und belustigend. Doch die Grundidee, die seine Utopien trägt, ist nach wie vor

eine eingehende Überlegung wert. Sie besteht darin, den Menschen in jeder (!) Lebensphase ein gesellschaftliches und ökonomisches Netz anzubieten. Die Verantwortung für die Kinder trüge die ganze Gemeinschaft, Alte und Kranke müßten weder materielle Not noch Isolation fürchten. Fourier war überzeugt, daß eine einzige verwirklichte »Phalange« die ganze Welt verändern könnte, da alle Menschen, selbst die Könige, innerhalb weniger Jahre sein Modell nachahmen würden. Eine »Phalange« ist eine kleinstadtartige Siedlung, die die gesundheitlichen Vorteile des Landlebens mit den kulturellen Annehmlichkeiten der Stadt verbinden sollte. Handwerk und Landwirtschaft würden gleichermaßen betrieben und dienten primär der Selbstversorgung.

Fourier bot detaillierte Pläne über die Architektur dieser »Phalanges«. Sie bestehen aus individuellen, halböffentlichen und öffentlichen Bereichen. Die einzelnen Gebäudeteile werden durch überdeckte Galeriegänge verbunden, die, ebenso wie gemeinsamer Speisesaal, Bibliothek, Innenhof etc., ein wichtiges kommunikatives Element darstellen. Private Abgeschlossenheit ist ebenso möglich wie der Kontakt zur Gemeinschaft. Eine Idealarchitektur ist Voraussetzung für das Gelingen, denn »nicht die einzelne Wohneinheit ist maßgebend, es ist die Anordnung der Wohneinheiten zum Ganzen, welche einen Einfluß auf den sozialen Zustand

und die Arbeitsbedingungen in menschlicher Hinsicht ausüben« (J. B. A. Godin).

Bürgerliche Ehe und Familie lehnte Fourier strikt ab. Sie seien in ihrer Bezogenheit auf die kleinstmögliche soziale Einheit das Haupthindernis für seine Ideen und stünden der Vielseitigkeit und Ausdehnung der Beziehungen auf alle Menschen entgegen.

Im Gegensatz zu Fourier stellte J.B. Andre Godin (geb. 1817), der in der französischen Stadt Guise ein fouristisches Siedlungsmodell realisierte, Ehe und Familie nicht in Frage, sie sollten durch die Gemeinschaft unterstützt und entlastet werden. Sein Ziel war es, in diesem »Famillistere« ein sozial, kulturell und ideell hochstehendes Gemeinschaftsgefüge zu gestalten.

Godins Konzept umfaßte die von Fourier geforderten Folgeeinrichtungen wie Schule, Krabbelstube, Verkaufsläden, Zentralküche, Zentralheizung, Bibliothek, Veranstaltungssaal, Krankenstation, Badeanstalten und große Produktionsstätten, in denen gußeiserne Öfen hergestellt und mit Gewinnbeteiligung verkauft wurden.

August Strindberg besuchte das »Famillistere« in Guise und schrieb begeistert: »Bedenken Sie, 600 Küchen, 600 arme Hausfrauen, die am Herde stehen; wieviel fortgeworfene Kraft. Jetzt haben sie eine Küche gemeinsam, und

wer Gesellschaft wünscht, einen Speisesaal; wer Einsamkeit wünscht, ißt auf seinem Zimmer. Da haben Sie die Befreiung des Weibes von der Küche. Aber jetzt essen alle lieber in Gesellschaft, denn ein Tete-a-tete wird auf die Dauer langweilig, auch zwischen Gatten. Es hat sich gezeigt, daß die Verheirateten den Speisesaal früher aufsuchen als die Unverheirateten.« (August Strindberg, »Neubau«, aus: Schweizer Novellen. S. 68)

In die Erziehung und Pflege der Kinder wurde überdurchschnittlich viel investiert (1897 pro Kopf ffr. 17,95, im übrigen Frankreich ffr. 4,43). Auch die Kindersterblichkeit war vergleichsweise äußerst niedrig. Im großen und ganzen kann dieses Modell als geglückt betrachtet werden. Es erzielte in einem überschaubaren Rahmen einen beachtlichen sozialen Fortschritt, der in diesem Ausmaß anderswo kaum erreicht wurde. Die »Familistere« in Guise bestand von 1859 bis 1968.

Ein weiterer Sozialreformer und Philantrop, der seine Utopien in die Realität umsetzte, war Robert Owen (geb. 1771). Er übernahm 1800 die Leitung einer Textilfabrik im schottischen New Lanark und begann, die Lebens- und Arbeitsbedingungen der Beschäftigten massiv zu verbessern (trotzdem/deswegen stiegen die Umsätze in der Spinnerei innerhalb von vier Jahren um 50%). In Nordamerika, wo Owens pädagogische und sozialreformerische Konzepte auch von seiten der Regierung - ganz im Gegensatz zu England - sehr gefragt waren, gründete er 1825 die genossenschaftlich organisierte Kolonie »New Harmony«, die in ihrem Muster Fourieres »Phalange« sehr ähnlich war. Diese Siedlung existierte in ihrer ursprünglichen kollektiven Form nicht lange, da die religiösen Unterschiede der Bewohner zum Problem wurden und unüberwindbar schienen. Die gemeinschaftlichen Einrichtungen wurden geschlossen, und »New Harmony« unterschied sich folglich kaum mehr von einer gewöhnlichen Arbeitersiedlung.

Das Wiener Einküchenhaus »Heimhof«

Die Wiener »Heimhofgenossenschaft« ging 1922 daran, ein Einkü-

chenhaus für Familien zu planen. Der Weg bis zur Errichtung war mühsam und von wilden ideologischen Auseinandersetzungen geprägt. Das »rote Wien« der Zwischenkriegszeit leistete in Wohnbauangelegenheiten oftmals vorbildliche Arbeit, aber experimentelle Projekte waren nicht erwünscht. Im bürgerlichen Lager, bei den Sozialdemokraten und innerhalb der Frauenbewegungen gab es BefürworterInnen und GegnerInnen dieses Modells. Die Argumente und Polemiken in den Zeitungen und im Rathaus reichten vom »Karnickelstall, in dem sich das Familienleben auf das Schlafzimmer beschränkt« über »kapitalistisches Luxushotel« bis zur »Lösung aller Probleme der städtischen proletarischen Frau«. Ein Teil des Bürgertums befürchtete den Zerfall der Familie, ein anderer erhoffte im Einküchenhaus die leidigen »Dienstbotenka- lamitäten« los zu werden und den zu dieser Zeit kaum mehr erschwinglichen Lebensstandard aufrechterhalten zu können. Die Sozialdemokraten hielten ebenfalls die selbstbestimmt und im eigenen Häuschen lebende Kleinfamilie für das Ideal und betrachteten die Wünsche der (sozialdemokratischen) Frauenbewegung mit großer Skepsis. Aber auch dieses Lager war gespalten. Eine Erhebung von Käthe Leichter unter 1320 Fabriksarbeiterinnen aus dem Jahr 1932 kommt zu dem Ergebnis, daß ein - wenn auch kleiner - Teil der Frauen die Zentralisierung des Haushaltes strikt ablehnt, weil ihr die Hausarbeit, im Gegensatz zur mechanisierten und entseelten Fabriksarbeit, das Gefühl gibt, unersetzbar, selbstbestimmt, einteilend und herrschend zu sein. »Zu Hause schmeckt es doch am besten«, »Zu Hause macht man sich's, wie man's will«, »Ich ziehe Selbstge- kochtes vor« waren häufig geäußerte Argumente gegen das Einküchenhaus. Die Angst vor dem »Einheitsgulasch« war groß, und die Erinnerungen an die Massenauspeisungen im ersten Weltkrieg hegten das Vorurteil gegen den gemeinsamen Speisesaal. Der Wunsch dieser Frauen war vielmehr der, den eigenen kleinen Haushalt durch verbesserte Küchen zu rationalisieren, als in ein Kollektiv überzugehen. Diese Bestrebungen unterstützte auch die Architektin Grete Schütze-Lihotzky und entwarf zu diesem Zweck die geniale

»Frankfurter Küche«.

Nicht die Frauen aus den unteren sozialen Schichten waren diejenigen, die die Doppel- und Dreifachbelastung abschütteln wollten und das Einküchenhaus als Wirklichkeit gewordenen »Tischlein-deck-dich« ersehnten, sondern die bürgerlichen Berufstätigen, die mehr Energie aufwenden konnten, um sich mit Frauenfragen zu beschäftigen und eine größere Bereitschaft zur Emanzipation zeigten.

Trotz aller oft diffusen, aber tief sitzenden Bedenken wagte man den Versuch; das Einküchenhaus »Heimhof« wurde 1927 eröffnet. Einzige Aufnahmebedingung war Berufstätigkeit.

Aus dem »Deutschen Handwörterbuch des Wohnungswesen« (1930): »Es umfaßt Ein- bis Dreizimmerwohnungen mit Loggia, bietet Gemeinschaftsraum und Dachterrassen, von denen eine für die Kinder bestimmt ist, die außerdem in einem angegliederten städtischen Kindergarten versorgt werden können. Eine Wirtschaftsnische mit Gaskocher und Wasserleitung gibt die Möglichkeit, selbst kleine Zwischenmahlzeiten zu bereiten, während die Hauptmahlzeiten in der Zentralküche hergestellt und entweder im gemeinsamen Speisesaal oder in der Einzelwohnung eingenommen werden, wofür Speiseaufzüge vorgesehen sind. Einrichtungen wie Müllschlucker, zentrale elektrische Waschküche mit Trockenkulisse und dergleichen mehr sind selbstverständlich vorgesehen, ebenso wie die Organisation der Haus- und Wohnungsreinigung durch gemeinsame Angestellte. Die bisher bekanntgewordenen Äußerungen der Bewohner lauten günstig, was zweifellos damit zusammenhängt, daß trotz der zentralen Speisenbereitung das Familienleben selbst sich gänzlich ungestört und persönlich entwickeln kann, so daß auch die Hausordnung nur als Erleichterung, nicht aber als Zwang empfunden wird.«

Die BewohnerInnen des »Heimhofs« entstammten durchwegs aus dem mittleren Bürgertum. Ärzte, Beamte, Techniker, Anwälte und Selbständige waren stark vertreten, im Wien der zwanziger Jahre gleichbedeutend mit einem



Günther Förg

großen Anteil von Juden und Jüdinnen ... Nach dem Krieg bekam jede Wohnung nachträglich eine kleine Küche eingebaut, und die Gemeinschaftseinrichtungen wurden in keiner Form wieder aktiviert.

Die Gründe für das Scheitern einiger anderer realisierter Einküchenhäuser sind vielfältig und lassen sich ganz bestimmt nicht auf einen Nenner bringen.

In den skandinavischen Ländern und in Amerika sind heute noch viele »Servicehäuser« oder »boarding-homes« in Betrieb und erfreuen sich großer Beliebtheit. Allerdings sind sie nur für eine wirklich wohlhabende Schicht erschwinglich und vom ursprünglichen Ideal einigermaßen weit entfernt.

Die sozialen Probleme der heutigen Zeit sind anders als die der letzten zwei Jahrhunderte, aber vermutlich nicht weniger schwerwiegend. Die Tendenz zur völligen Individualisierung der Gesellschaft nach dem II. Weltkrieg wirkt sich nicht nur auf Randgruppen negativ aus. Die alten Menschen leben in Heimen wie in Ghettos; Mütter sind sehr oft überfordert. Sind sie berufstätig, hängt es einzig und allein von ihrem Organisationstalent ab, ob und wie sie ihren Alltag meistern. Nicht-berufstätige Mütter, deren Kinder erwachsen sind, stürzen sich häufig in pseudo-wichtige Tätigkeiten oder übertriebene Hausarbeit. Die Möglichkeiten zur Kollektivität sind gering, die Einsamkeit ist für viele Menschen ein fatales Problem. Die funktionierende Kernfamilie gehört allmählich zu einer Minderheit, zur Großfamilie will und kann - nicht zuletzt wegen der Wohnverhältnisse - kaum jemand zurück.

Da müßte doch eigentlich ein großer Bedarf an alternativen Lebensmodellen existieren. Statt dessen feiert die ideologische Familie fröhliche Urständ; die reale jedoch scheint am Ende angekommen zu sein, wenn man die eklatant steigenden Scheidungsraten als wichtiges Indiz dafür sehen darf.

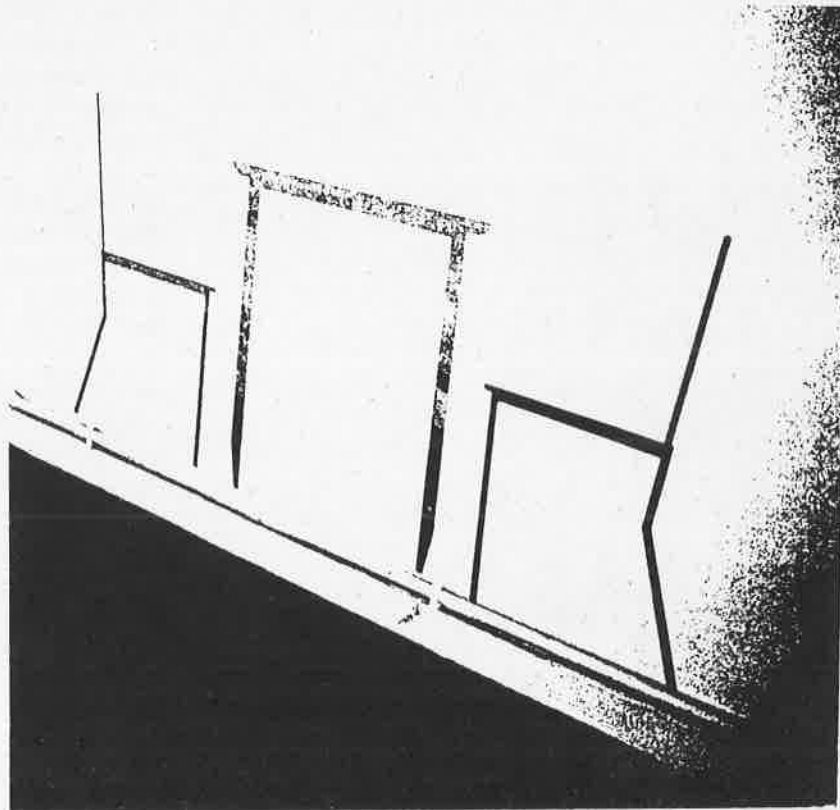
Wo bleiben die Utopien? Es sollte nicht politischen, religiösen oder sektiererischen Gruppen vorbehalten bleiben, ihre Lebensreformmodelle in die Tat umzusetzen, nur um der Gesellschaft ihre abweichenden Normen und Werte entgegenzuhalten. Vielmehr sind Projekte gefragt, die den Zusammenhalt der Bewohner nicht durch Abschirmung, sondern durch den sozialen Austausch mit der sie umgebenden Umwelt bewirkt.

LITERATUR:

Kendler, Helmut: Die Sozialisierung des Haushalts. Diplomarbeit, Wien 1990.

Uhlig, Günther: Zur Geschichte des Einküchenhauses, In: Wohnen im Wandel. Hrsg. v. Lutz Niethammer. Wuppertal: 1979, S. 151-170.

Vom Scheitern weiblicher Befreiungsversuche



Elke Hammer

Frauenerwerbsarbeit ist »eine für die Fortentwicklung und das Aufwärtstreben der gesamten Menschheit unentbehrliche segensreiche Kulturarbeit«.¹ Eine Binsenweisheit zeitgenössischer Frauenrechtlerinnen? Mitnichten. Bereits vor etwa 70 Jahren wurden im Zuge der sich ausweitenden Einbindung von Frauen in den außerhäuslichen Erwerbsprozeß in Österreich die ersten revolutionären Ideen zur gesellschaftlichen Umgestaltung entwickelt. Ausgehend von der sozialdemokratischen Utopie des »neuen Menschen« entwarfen die FunktionärInnen das Bild der modernen, werktätigen und unabhängigen Frau, die in völliger Gleichberechtigung und Kameradschaft mit dem Mann leben sollte.

Der Schritt der Frau vom Haushalt ins Berufsleben bildete dabei die wich-

tigste Komponente. Erst die außerhäusliche Erwerbsarbeit könnte den Frauen durch eigene Verdienst- und Entfaltungsmöglichkeit ein bisher nicht gekanntes Selbstbewußtsein verleihen und sie zu teilnehmenden, mitdenkenden Menschen erziehen. Neue Perspektiven würden sich damit auftun, alte Abhängigkeiten und Vorurteile abgestreift. Durchdrungen davon, daß die Befreiung der Frau innerhalb der Arbeiterklasse die unbedingte Voraussetzung für eine generelle Emanzipation des lohnabhängigen Proletariats darstellte, erhob man die programmatische Forderung: »Freier Zutritt der Frauen zu allen [...] Berufen«.² Um volle Ebenbürtigkeit der Arbeitnehmerinnen zu gewährleisten, waren zudem gleiche Entlohnung und gleiche Aufstiegsmöglichkeiten für beide Geschlechter vorgesehen; auf diese Weise sollte eine gemeinsame und damit erstarkte Front von männlichen und weiblichen Werktätigen gegenüber

der Unternehmerschaft gebildet werden.

Mit dieser theoretischen Forcierung der weiblichen Berufsarbeit war natürlich auch die Notwendigkeit verbunden, die Verteilung der häuslichen Reproduktionsarbeiten und der Kindererziehung neu zu überdenken. Einen Lösungsansatz bildete die als selbstverständlich angesehene Aufgabenteilung zwischen den Geschlechtern: Frau erkannte, daß die »minderen« Haushaltsarbeiten durchaus nicht urtypisch weiblich wären, denn »alle die Arbeiten, die man für natürliche Aufgaben der Frau ansieht, die können zu Aufgaben für den Mann werden, sobald sie bezahlt werden«.³ Niemand stieß sich an männlichen Köchen, Fensterputzern oder Schneidern, warum also sollten Männer nicht fähig sein, diese Tätigkeiten auch im Haushalt auszuüben? Eine weitere Entlastung der Frau wurde im Einsatz

von bezahlten Hilfskräften sowie in der Verwendung technischer Geräte - beides durch die angemessene volle Entlohnung der Frau finanziell möglich gemacht - gesehen.

Von diesen zaghaften Versuchen einer Öffnung und Umgestaltung des Hauswesens hob sich das gewagte Modell des »Einküchenhauses« ab. Die BefürworterInnen dieses »Zentralhaushaltes« übertrugen die industriellen Grundsätze von Arbeitsteilung und Konzentration auch auf den häuslichen Bereich, der einer vollkommenen Vergesellschaftung unterworfen wurde. Alle Reproduktionsarbeiten wie Kochen, Waschen oder Putzen sollten von bezahlten Kräften übernommen, die Kinder in eigens dafür geschaffenen Räumlichkeiten von geschultem Personal beaufsichtigt werden. Das Ziel einer solchen Konzeption war die völlige Befreiung der Frauen von unbezahlter Hausarbeit. Jede Tätigkeit, die bisher von ihnen unbedankt und selbstverständlich ausgeführt worden war, wurde damit bewußt gemacht und durch finanzielle Entlohnung aufgewertet.

All diese hochfliegenden Träume waren - zum Scheitern verurteilt. Bereits an der sozialdemokratischen Parteispitze herrschte vielfach Skepsis bezüglich der positiven Bewertung der weiblichen Erwerbstätigkeit. Neben der grundsätzlichen Betonung ihrer Notwendigkeit konstatierte man - verschämt bis vehement - negative Auswirkungen auf die weibliche Psyche und den Zusammenhalt der Familie. Bei dem daraus resultierenden halbherzigen Eintreten für die Berufstätigkeit der Frau drängt sich unwillkürlich das Gefühl auf, daß nur eine mehr oder minder ungewollte, jedoch unabänderliche Gegebenheit aufgegriffen und ideologisch nutzbar gemacht wurde - denn hinter der propagierten Befreiung der Frau stand immer die Befreiung der gesamten Arbeiterschaft. Alle Verbesserungen zugunsten der Arbeitnehmerinnen hinsichtlich Arbeitslohn oder Schutzgesetzgebung lassen sich letztendlich auf damit zu erzielende Vorteile für die männliche Arbeiterschaft zurückführen; die Frau an sich interessierte nie, sie war nur Mittel zum Zweck.

Diese mangelnde Überzeugung von der weiblichen Gleichwertigkeit im Arbeitsleben war an der sozialdemokratischen Parteibasis besonders stark zu spüren. Für den Arbeiter oder Angestellten war es vielfach ein Symbol des sozialen Aufstiegs, allein mit seiner Tätigkeit die Familie erhalten zu können und seine Frau nicht mehr zur Arbeit »schicken« zu müssen; die Grundprämissen der Partei - noch dazu nicht einheitlich formuliert - konnten in der Praxis nicht Fuß fassen, die Akzeptanz der weiblichen Berufstätigkeit blieb gering. Männliche Vorrechte in bezug auf Aufstiegs- und Verdienstmöglichkeiten wurden weiterhin gepflegt, die verzweifelte Schönfärberei mancher SozialdemokratInnen konnte über die bestehende Kluft zwischen den Geschlechtern nicht hinwegtäuschen.

Die traditionelle Zuweisung der Hausarbeit an die Frau wurde trotz ihrer Mehrfachbelastung und entgegen aller theoretischen Beteuerungen nie in Frage gestellt. Eine Umfrage unter sozialdemokratisch engagierten Arbeiterinnen kam zu dem Ergebnis, daß nur 14% der verheirateten Frauen auf Unterstützung von seiten ihrer Ehemänner rechnen konnten - auch wenn diese arbeitslos und ihre Partnerinnen alleinige Familienerhalterinnen waren!⁴ Innerfamiliär blieb die Herrschaftsstruktur zwischen den Geschlechtern also weiterhin bestehen, und »gar mancher Genosse hing an der Tür seiner Wohnung den Sozialdemokraten an den Nagel« und benahm sich zu Hause »absolut kleinbürgerlich-patriarchalisch«⁵

Die Scheu vor dem Aufbrechen des »Zwerghaushaltes«, an den man sich als Ausgleich zur unüberschaubar gewordenen industriellen Arbeitswelt klammerte, war erheblich, Gemeinschaftseinrichtungen konnten sich daher nicht durchsetzen. Lieber wurde die zweifelhafte Idylle der Kleinfamilie analog zu den überkommenen bürgerlichen Mustern beschworen; abgegrenzt nach außen blieb alles beim alten.

Dieses Festhalten an den von der Geschlechtertypologie geprägten Ste-

reotypen läßt sich mit der Theorie des »cultural lag«⁶ fassen: Obwohl in den 20er Jahren ein rechtlicher, wirtschaftlicher und sozialer Wandel stattgefunden hatte, konnten die eingefahrenen Denk- und Handlungsweisen den abstrakten Normen nicht so rasch folgen und spiegelten einen längst überholten Gesellschaftszustand wider - symptomatisch für emotionell bedingte Verhaltensweisen.

Dieser historische Abriß darf aber nicht dazu verleiten, sich mit einem »Aber jetzt ist das doch alles ganz anders« bequem zurückzulehnen und auf die gegenwärtige nivellierende Gesetzgebung zu verweisen, vielmehr soll er dafür sensibilisieren, versteckte Parallelen zu heutigen Gegebenheiten dingfest zu machen. Was ist wirklich anders? Hat Frau es bisher geschafft, häusliche Reproduktionsarbeiten in irgendeiner Weise aufzuwerten? Sieht man im Berufsleben der Frau nicht noch immer ein Provisorium bis zur Eheschließung?

Anstatt die provokanten Fragestellungen noch weiter zu treiben, möchte ich konkret zwei Beispiele anführen, wo längst überwunden geglaubte Grundzüge verräterisch durchschimmern. Nehmen wir nur die mangelhafte Verwurzelung der Frau im Arbeitsprozeß. In Zeiten der Hochkonjunktur in den 20er Jahren war auch die weibliche Arbeitskraft vonnöten, die »industrielle Reservearmee« wurde aktiviert. Mit der Wirtschaftskrise verlor man dieses Verständnis für das Heraustreten der Frau aus der Familie sofort, alte Vorurteile blühten wieder auf, die Frau wurde an den Herd zurückbeordert. Diese ambivalente Haltung zur weiblichen Berufstätigkeit - mit einer Kosten-Nutzen-Rechnung vergleichbar - läßt sich noch heute in den industriellen Krisenregionen verfolgen. Aus eigener Erfahrung weiß ich, wie z. B. in den Großbetrieben der Mur-Mürz-Furche in den 80er Jahren mit Aufnahmesperren und Freisetzungen speziell gegen verheiratete Frauen vorgegangen wurde, das Schlagwort »Doppelverdienertum« kam wieder zu neuen Ehren. Offensichtlich wird von jeder Frau angenommen, daß sie lediglich aus ökonomischen Gründen einen Be-

Kuckuck

zuf ausübt, ein Streben nach Selbstverwirklichung oder Unabhängigkeit wird ihr noch immer nicht zugestanden.

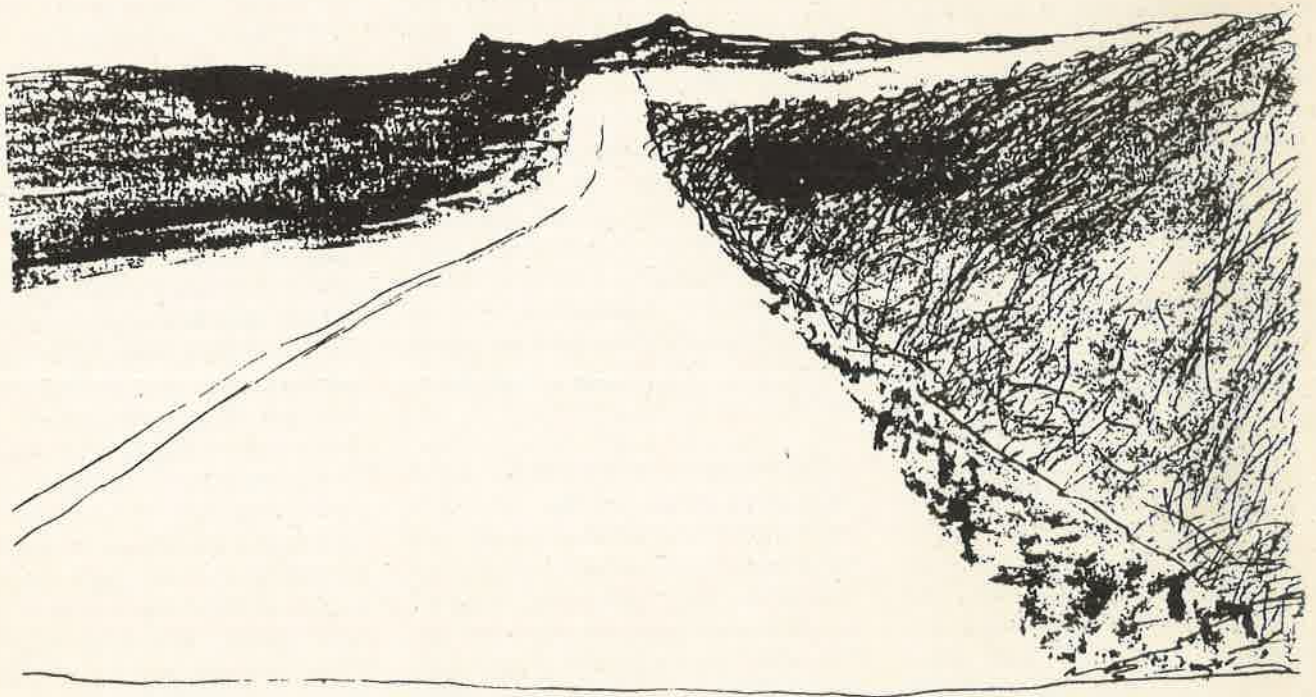
Damals wie heute stoßen wir auf die unbewußt selbstverständlich getroffene Arbeitsteilung unter den Geschlechtern. In den 20er Jahren erhofften die Frauen - nachdem sie realisiert hatten, daß sich an der generellen Zuweisung der Aufgabenbereiche nichts ändern würde - die größte Arbeitserleichterung von den technischen Hilfsmitteln.⁷ Welche Frau erhält heute nicht bei diversen Anlässen - am liebsten natürlich am allseits hochgehaltenen Muttertag - einen Mixer, ein Bügeleisen oder eine Waschmaschine zum Geschenk, damit sie »ihre« Arbeit schneller erledigen kann? Auch dieser Tage darf frau im besten Fall nur eine Erleichterung ihrer Belastung erwarten, eine generelle Diskussion zur Umverteilung von Haushaltspflichten wird damit von vornherein ausgeschaltet, Reproduktionstätigkeiten bleiben unabänderlich mit dem Etikett »weiblich« besetzt.

Ein Schlußwort fällt mir schwer, zu sehr spielen eigene Emotionen mit, zu groß ist die Gefahr, in bloße Polemik abzugleiten. Vor 70 Jahren war die Gesellschaft zu einer Neubewertung der weiblichen Identität nicht fähig. Sollen das künftige Generationen auch von uns behaupten müssen?

ANMERKUNGEN

- 1 Gabriele Proft: Die Frau als Volksvertreterin. In: Handbuch der Frauennarbeit in Österreich. Hrsg. v. der Kammer für Arbeiter und Angestellte in Wien. Wien: 1930, S. 648.

- 2 »Linzer Programm« der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs, 1926. In: Österreichische Parteiprogramme 1868 - 1966. Hrsg. u. mit einer Einleitung versehen v. Klaus Berchtold. Wien: 1967, S. 257.
- 3 Therese Schlesinger: Bericht der Frauenprogrammkommission. In: Frauenarbeit und Bevölkerungspolitik. Verhandlungen der sozialdemokratischen Frauenreichskonferenz 29. und 30. Oktober 1926 in Linz. Hrsg. v. Frauenzentalkomitee. Wien: o. J., S. 10.
- 4 Vgl. Käthe Leichter: So leben wir ... 1.320 Industriearbeiterinnen berichten über ihr Leben. Wien: 1932, S. 82 f.
- 5 Käte Duncker: Sozialistische Erziehung im Haus. Zit. nach: Frauenemanzipation und Sozialdemokratie. Mit Beiträgen von Ottilie Baader, Lily Braun, Käte Duncker, Clara Zetkin, Luise Zietz u. a. Hrsg. u. eingeleitet v. Heinz Niegemann. Frankfurt/Main: 1981. (= Die Frau in der Gesellschaft. Frühe Texte.) S. 45.
- 6 Vgl. Edith Rigler: Frauenleitbild und Frauenarbeit in Österreich vom ausgehenden 19. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg. Mit einem Geleitwort von Hertha Firnberg. Wien: 1976. (= Sozial- und wirtschaftshistorische Studien. 8.) S. 157.
- 7 Vgl. K. Leichter: So leben wir, S. 84 f.



Dietmar Kiffmann

Die Volkskunde und ihre narzißtische Utopie

Martin Scharfe

Was also reden wir noch von Volk?

Je weiter wir uns vom Ende der sechziger Jahre entfernen, desto klarer wird, daß die damalige Forderung, den Volksbegriff zu verabschieden («Abschied vom Volksleben»), richtig war. Schon die schüchterne Tändelei unseres Faches mit der Soziologie führte zur entscheidenden empirischen Frage: In welcher sozialen Schicht, in welcher sozialen Gruppe sitzt nun eigentlich der Volksmensch? Die Frage ist meines Wissens bis heute nicht bantwortet. Auch der gutgemeinte sozialpsychologische Rettungsversuch von Richard Weiss (die Thesen von unterschiedlichen Anteilen des »Volkstümlichen« in jedem einzelnen Menschen) hat allenfalls zu didaktischem Blendwerk an der Wandtafel des Proseminars getaucht, ernstlich aber keine einzige Frage zu lösen geholfen. Empirisch also dürfte Volk längst falsifiziert sein; daß es noch nicht alle gemerkt haben, ist kein Gegenbeweis. Aber auch theoretisch ist alles Notwendige getan worden, dem Volk die Beine wegzuziehen, am gründlichsten vielleicht durch Kritik der Volkstumsideologie.

Was also reden wir noch von Volk? Die These englischer und französischer Historiker über Volks- und Elitenkultur werden ja nicht differenzierter, weil sie von Historikern und Ausländern sind. Und unsere eigene neuere, unsere angenehme Rede von Volkskultur hat, bei Licht besehen, nirgendwo größeren

theoretischen Tiefgang erkennen lassen können. Daß am Ende der Deutschen Demokratischen Republik die Vorstellung von Volk einige politische Sprengkraft entfaltet hat, wird niemand bestreiten. Aber wissenschaftlich kann sie keinen Hund hinter dem Ofen hervorlocken, Volk hat nicht einmal heuristischen Wert. Wie also sollen wir sagen? Volk kann nur noch als Zitat verwendet werden, Volkskunde ist die historisch zustandegekommene Bezeichnung einer Institution. Aber das alles ist unumstritten und unproblematisch. Wenn ich Leopold Schmidt oder Viktor Geramb referiere, sage ich Volk, ich zitiere ja. Wenn ich Forschungen des Grazer Instituts referiere oder über eine Tagung des Österreichischen Fachverbands für Volkskunde berichte, sage ich Volkskunde, ich zitiere ja historische Institutionen. Da ist nirgends ein Problem.

Meine gute Mutter Volkskunde hat mich alleingelassen, ich gehe fremd

Wenn ich mich aber erühne, eine neuerdings ziemlich geläufig werdende Definition von Volkskunde ernstzunehmen - V. sei die Wissenschaft von der Geschichte der Alltagskultur -, da stellt sich mir ein Problem in den Weg. Ich meine nicht das Problem einer zu wenig vorangetriebenen Sachvolkskunde der Elektrogeräte (Elektrogeräte des täglichen Bedarfs wie Fön, Herd, Bügeleisen, Radio sind doch wohl Sachen wie auch Gegenstände des Alltags des Volkes - also Gegenstände der Sachvolkskunde?), der Autos (Autos sind doch wohl Sachen wie auch

Gegenstände des Alltags des Volkes ...?), der Deodorants (Deodorants sind doch wohl ...), der CD-Player ... Ich meine vielmehr ein theoretisches Problem, das sich vor mir aufbaut beim Versuch, moderne zivilisatorische Alltagskultur zu erfassen, zu sichten und zu analysieren. Da wird es plötzlich kühl und morgenfrisch, ich fühle mich ausgesetzt, meine gute Mutter Volkskunde hat mich alleingelassen. Denn ihre alte Weisheit hilft mir so wenig weiter wie ihre Sprache: was fang ich an in der Welt der modernen Alltagszivilisation mit Ausdrücken wie: traditionell, kontinuierlich, gemeinschaftsbezogen, kreativ? Nun bin ich also ohne Muttersprache. Kein Wunder, daß sich so wenige Volkskundlerinnen und Volkskundler auf dieses Terrain wagen.

Also: Für die moderne, technologisch geprägte Alltagskultur hat meine Muttersprache Volkskunde kein Vokabular, also gehe ich fremd, ich muß mich neuer Sprachen bedienen - ich muß mich um Theorien bemühen und um Terminologien, die der Sache angemessen sind - doch welcher? Meine Studien der letzten zwei, drei Jahre, in denen es mir darum geht, die Aspekte der - schlagwortartig gesagt - Technischen Kultur und der Historischen Umweltforschung in unsere Kulturwissenschaft einzubringen, machen mir deutlich, daß es zur Klärung der Strukturen und Mechanismen unserer spät-kapitalistischen Produktions- und Konsumtionswelt nach wie vor keine andere taugliche Methode gibt als eine differenzierte historisch-materiali-

stische Analyse. Während der Vorbereitung auf den Hager Kongreß im Oktober 1991 aber mit dem Thema »Der industrialisierte Mensch« (von dem man sich Konsequenzen für die Forschung erhoffen mochte) wurde mir gleichzeitig auch immer klarer, daß ich meine Sprache noch in einem zweiten, gar dritten fremden Lager suchen muß. Wenn mir daran gelegen ist, das personale Verhalten der Massen, das durch ungebremsten Konsum und gleichzeitig durch Perspektivlosigkeit (weil es nämlich die Voraussetzungen und Grundlagen unserer eigenen Existenz zu zerstören beginnt) gekennzeichnet ist, zu charakterisieren (das heißt aber auch: zu kritisieren), dann bleibt mir nichts anderes übrig als ein wissenschaftlicher Asylantrag, gestellt von einem Kulturwissenschaftler bei der Massenpsychologie und bei der kulturwissenschaftlich orientierten Psychoanalyse. Das Verfahren scheint nicht ohne Aussicht auf Erfolg; jedenfalls stimmt die Wegzehrung, die - etwa in Gestalt der vorläufigen Ausdrücke: konsumgeleitet, triebgeleitet, lustorientiert etc. - gleich am Anfang gereicht wird, hoffnungsfroh.

Vorausgesetzt und abverlangt wird Liebe zum Volk

Nun fällt sofort auf: Massenpsychologie und Psychoanalyse sind Wissenschaftslager, die in der Volkskunde keine gute Presse haben. Man bekämpft die beiden nicht, es gibt keine Auseinandersetzung der Volkskunde mit diesen Lagern, ihr ist keine Aggression nachzuweisen. Sie schweigt diese Positionen, die mir doch für meine Analyse des modernen zivilisatorischen Lebensstils so wichtig wären, nicht einmal tot. Sie weiß einfach nichts mit ihnen anzufangen.

Ich beginne zu begreifen: Wissenschaftspositionen, die den Menschen in seinem Grunde kritisch und negativ sehen, sind der Volkskunde suspekt, sie mag sie nicht. Sie hält sich vielmehr ans Positive. Mögen andere den Herdentrott kritisieren, Volkskunde sieht die Gemeinschaft. Mögen andere die gefährliche Einfallslosigkeit der Menschen beklagen, Volkskunde sieht die Kreativität. Volkskunde hat's mit dem Positiven.

Doch der, wenn's um ihre Forschungsobjekte geht, berufsmäßige Idealismus der Volkskunde wäre ja ganz falsch begriffen, wenn man ihn nur als zwar verschrobene, etwas weltfremden, letztlich aber doch lebenswerten Optimismus begriffe. Die Liebe zum Volk, die uns abverlangt, die vorausgesetzt wird, wäre auch ganz falsch verstanden, wenn man sie als hermeneutischen Trick erklärte (das Ernstnehmen von Bagatellen und Kuriositäten als Voraussetzung volkskundlicher Forschung). Nein, wir sind geschlagen und gezeichnet mit diesem Ernstnehmenwollen und Ernstnehmenmüssen, die Liebe zum Volk ist unser methodologisch-theoretisches Kainsmal, Volkskunde ist *notorische Schwärmerei*.¹

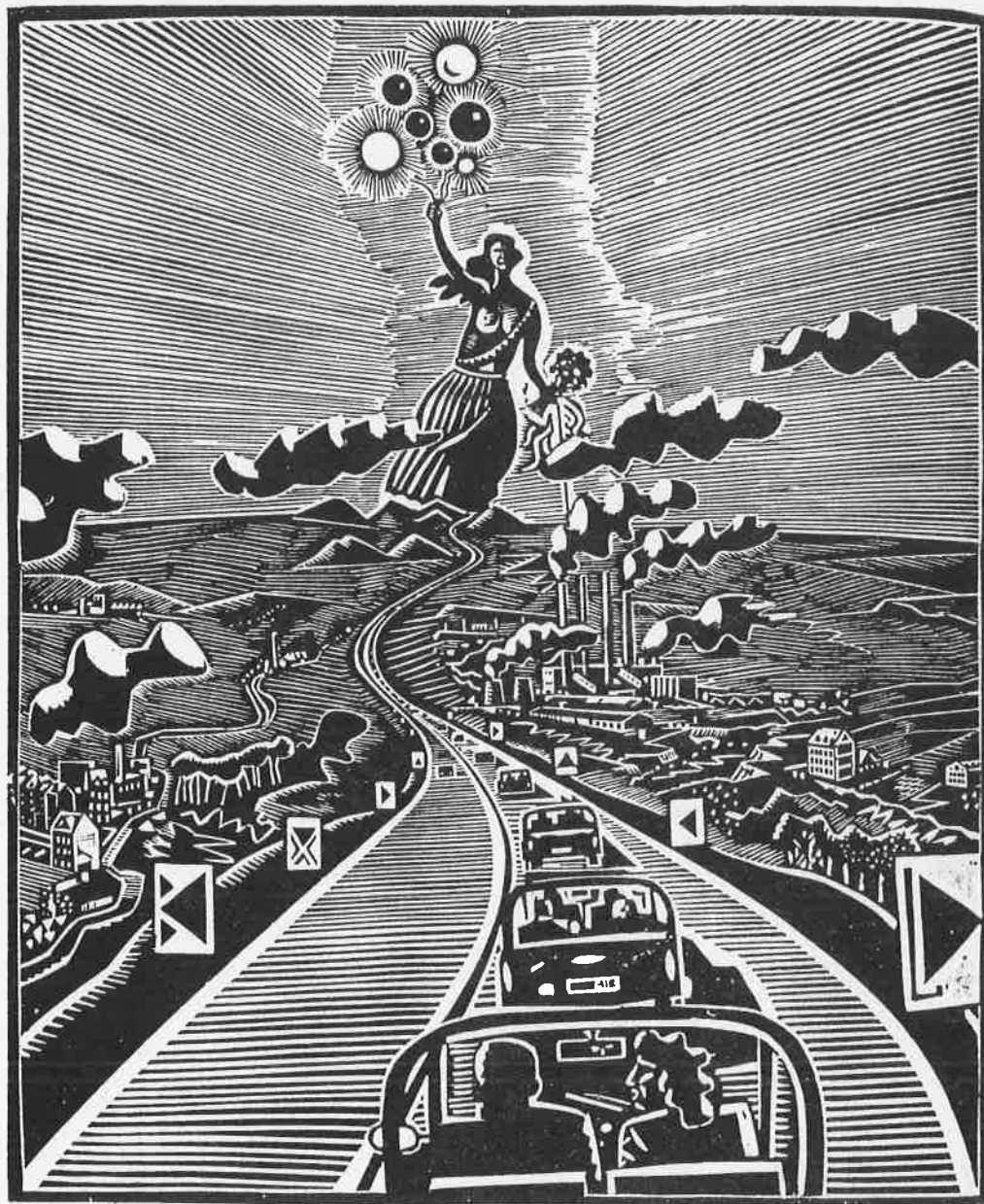
Volkskunde als notorische Schwärmerei

Man merkt, daß ich im Begriffe bin, meinem Stoff eine pathologische Note zu geben. Das beabsichtige ich in einer gewissen Hinsicht durchaus. Ich behaupte nämlich, daß der Logik der Wissenschaft Volkskunde eine Wahrnehmungs- und Beurteilungsspaltung zugrundeliegt, als Systemzwang. In einer kleinen Studie - »Exkurs zu Wissenschaft und Vergewisserung in volkskundlichem und folkloristischem Tableau« -, in der ich viel konkretes Material zum Thema »Hessisches Abendmahl« (in volkskundlicher Literatur, in der Malerei, in der Fotografie) angezogen habe², glaubte ich nachweisen zu können, daß die Wahrnehmung der Realität gewissermaßen mit zwei verschiedenen Blicken vor sich geht - ich nannte das hilfsweise Ersten und Zweiten Blick: der eine Blick nimmt die abgründigen Seiten der Menschen wahr, die häßlichen und dumpfen und negativen - der andere die erhebenden Seiten, die schönen und heiteren und positiven. Es wäre nun aber viel zu simpel, den einen Blick als realistisch zu bezeichnen, den andern dagegen als illusionistisch - oder das eine wahrgenommene Bild als wahr, das andere als falsch, als Trug oder Schein. Vielmehr sind beide Blicke (oder Perspektiven) der Realität verpflichtet; nur sieht der eine die *infame* Realität, der andere aber die noble oder genobelte.

Ich habe dieses Erkenntnismodell am hessischen Theologen und Volkskundler Ludwig Friedrich Werner Boette entwickelt, an dem mir auffiel, daß er sich als Theologe der Schilderung der infamen, als Volkskundler aber der Schilderung der noblen Realität verpflichtet sah. Gleichzeitig aber glaubte ich vor der Vorstellung warnen zu sollen, dies sei eine absonderliche Persönlichkeitspaltung, die nur den Pfarrer Boette betreffe. Mir schien vielmehr, das sei eine *systematische* Spaltung - also eine, welche unser Wissenschafts- und Erkenntnisssystem betreffe, so daß der Sache mit dem harmlosen Begriff der Rolle nicht beizukommen sei. Wahrheit werde gewissermaßen arbeitsteilig angestrebt, und Volkskunde habe in dieser arbeitsteiligen Wahrheitssuche den angenehmeren Part übernommen.

Die Volkskunde jage also einem Popanz nach, erliege einer Illusion? Ich fürchte, daß die Vorstellungen, die mit diesen Ausdrücken erweckt werden, dem Problem nicht angemessen sind; wir haben unsere notorische Schwärmerei, die wir mit allerlei wissenschaftlichem Schnickschnack bemänteln, ja nicht bloß erdacht und erfunden, ohne Grund, sie wird schon ein ernsthaftes Ziel haben - so wie ja auch der wissenschaftliche Begriff des Idealtypus oder der Begriff des wissenschaftlichen Idealtypus eine ernsthafte Sache ist. Vielleicht wäre Utopie der angemessenere Begriff, auf den das Volk der Volkskunde gebracht werden könnte; so hätten wir die Menschen gern.

Die Utopie aber hat immer viel mit dem Utopisten zu tun, der sie errichtet; bekanntlich kann man Utopien historisch recht gut einordnen und behandeln. So erklärt sich, daß das Volk der Volkskunde der sechziger Jahre ein anderes ist als dasjenige der zwanziger Jahre - das eine Mal ist es das moderne, das andere Mal das altmodische Volk, und stets wird es dafür gelobt. Doch auch hier, vermute ich, wäre zu einfach gedacht, wenn man die Utopie jeweils nur als die riesenhafte Projektion dessen sähe, das gerade ermangelt wird. Zweifellos ist Volk eine Projek-



Wolfgang Matheuer: Hinter den sieben Bergen

tion der Volkskunde im Sinne eines Entwurfs, doch ist der Entwurf ja auch aus eigenem positivem Stoff gemacht (wenn auch aus ziemlich unentwickeltem positivem Stoff) und nicht nur aus dem, was man ersehnt. Eine nur aus Mangel und Sehnsucht erklärte Utopie - sie hätte nicht die Beständigkeit wie das Volk der Volkskunde. Es sind doch wohl auch abgespaltene Teile - und geliebte Teile! - von uns selbst, die wir als geliebtes wissenschaftliches Erkenntnisobjekt vor uns hertragen, eben als: Volk. Wer weiß, vielleicht wäre es gar nicht falsch, oder wenigstens doch anregend, unser Volk als eine narzißtische Utopie der Volkskundlerinnen und Volkskundler zu sehen.

Affekte und Klischierungen

Was hier als Sammlung ungeordneter Gedankensplitter nur roh hingeworfen werden konnte, möchte sich, so wäre meine Hoffnung, für gründliche Diskussion eignen. Immerhin kann man ja einige Anhaltspunkte sammeln, die darauf hindeuten, daß die Gedankensplitter nicht nur als aberwitziges Gespinnst eines zu wenig ausgelasteten Fachvertreters angesehen werden müssen. Ich habe eingangs auf die auffällige Aussperrung einiger fremder Wissenschaftslager hingewiesen - daß diese Ausbürgerungen, die nirgendwo rational (wie es sich für Wissenschaft gehörte) begründet sind, als Reaktionen zur Verhinderung des Aufweises infamer Realität gesehen, mithin auf ganz gewöhnliche Affekte zurückgeführt werden könnten, läßt sich möglicherweise auch auf klar umschreibbaren Inhaltsfeldern zeigen. Ich möchte vier solcher Möglichkeiten andeuten.

1) Dem Volkskundler Hans Naumann, der ein paar Thesen aufgestellt, auf dem Gebiete der Volkskunde aber doch nicht ernsthaft und empirisch geforscht hat, wird eine Bedeutung zugesprochen, die er nach allem, was wir wissen, objektiv nicht hatte; er wird entsetzlich überschätzt. Bedeutung hat er, bei Licht besehen, doch nur deshalb zugesprochen bekommen, weil er Fachvertreter dazu reizen konnte, sich zu erklären; wichtig ist er nur als volkskundliches

Trauma. Er hat mit seiner Gering-schätzung der Fähigkeiten des Volksmenschen die Volkskundler an ihrer verwundbarsten Stelle getroffen, er hat sie beleidigt. Die Tatsache, daß er uns bis heute tief zu kränken vermag, erkennen wir daran, daß wir ihn in jeder Einführungsvorlesung und in jeder Prüfung verbissen widerlegen. Bis heute sehen wir uns durch Naumann in unserer Liebe zum Volk gehindert - oder durchschaut; sie ist uns peinlich; deshalb schlagen wir um uns.

2) NS-Forschung im Fach kapriziert sich im wesentlichen auf das Fach und die Fachvertreter, nicht aber auf das, was Utz Jeggle Heimatkunde des Nationalsozialismus nannte. Hinge man letzterer nach, käme der verführbare, der unangenehme Mensch zum Vorschein und damit das Verführbare und Unangenehme nicht nur im Volk, sondern auch in uns selbst. Insofern hat die versteifte Konzentration der NS-Forschung auf Wissenschaftsgeschichte ihre Logik, die so lange moralisch nicht kritisierbar scheint, so lange die Zusammenhänge nicht erkannt sind.

3) Auch die Berührungsgängste auf dem Felde der modernen Alltagszivilisation wären als volkskundlich zwanghafte Klischierungen zu sehen. Die Menschen als Lemminge zu sehen, die triebhaft ihrem Untergang entgegenstieren und -streben (das Bild ist nicht weit von den Bildern Naumanns entfernt) - das widerspräche doch unerträglich der gebotenen und eingeübten Liebe zum Volke.

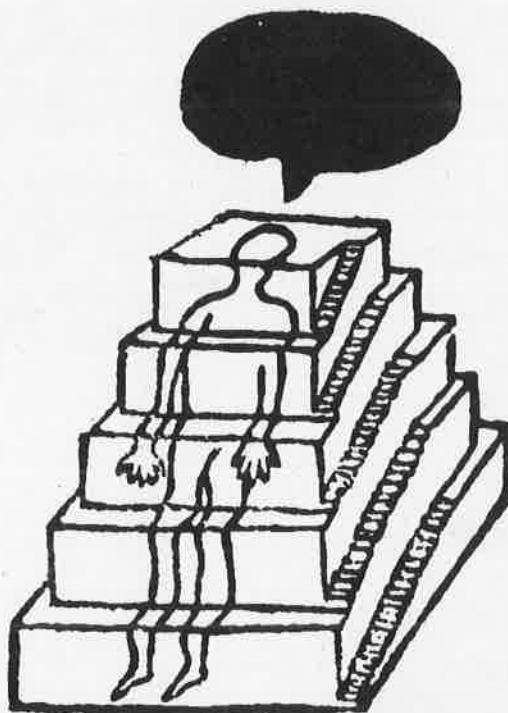
4) Meine Thesen machen mich nicht optimistisch hinsichtlich der Bearbeitung der letzten vier Jahrzehnte auf dem Gebiet der ehemaligen Deutschen Demokratischen Republik. Es muß keine Denunziation sein, wenn man sich hier eine Prognose macht.

Was tun?

Betreibe oder befördere ich die Auflösung der Wissenschaft Volkskunde? Keineswegs. Ich will mir nur Klarheit über die Prämissen verschaffen, unter denen sie arbeitet und unter denen ich arbeite. Alle Wissenschaften, auch die modernen, arbeiten unter Prämissen. Nur werden diese Pilzgeflechte nicht immer und überall herauspräpariert. Die Qualität des Bodens verändert sich durch die Transparenz, die kritische Wissenschaft herzustellen vermag, ganz sicher nicht; aber man kann erfahren, wo man fest auftreten kann und wo nicht. Das möchte man ja doch wissen. Da könnte uns das alte und ehrenwerte Ziel der Aufklärung von jenen unterscheiden, die in satter Selbstsicherheit wissen und schon immer wußten, was objektiv und real und wahr ist. Sichere Wissenschaften sind steril und sklerotisch. Seien wir stolz darauf, daß wir über uns selber nachzudenken in der Lage sind.

ANMERKUNGEN

- 1 Da ich diese Behauptung der notorischen Schwärmerei mit Material aus der berühmten hessischen 'volkskundlichen Landschaft' Schwalm illustrieren konnte, nannte ich die Sache mit einem Kunstwort auch schon *Schwälmeri*.
- 2 In: Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung N. F. 26/1990, S. 9-46.



Can't mar Corona

Utopisches Manifest

(Ein Fragment)

*Wodurch geht nun die wirkliche
und definitive Bestimmung vor sich?
Sie ist offenbar eine Tätigkeit
des Denkenden und wird nie durch
die Einwirkung der Dinge erzwungen.
(Schleiermacher)*

Klaus-Jürgen Hermanik

Ein Paradoxon der Gegenwart: Wie können wir dem akademischen Ethnocid entrinnen, wo wir ihn doch täglich erneut anstreben?

Wir müssen endlich lernen, zu verachten!¹

Die Erkenntnis - also die allerhöchste intellektuelle Phantasie - hat ausgedient. Ausnahmslos. Erst wenn die Verdummung als Prinzip ethnologischer Weisheit in ihrer beiläufigen Absurdität geachtet wird, können die Dinge so beschrieben werden, wie sie von heutigen Gelehrten nicht einmal erträumt werden.

Die Utopie der intellektuellen Leere: ohne Sinnkrise.² Die wissenschaftliche Aufmerksamkeit des Forschers lenkt sich dadurch vollständig auf Phänomene seiner unmittelbaren Gegenwart, auf die seine Sinne reagieren. Durch

den einsetzenden Denkprozeß kommt es zwangsläufig zu Widersprüchen, die in der nunmehrigen Form der Betrachtung zu kulturwissenschaftlichen Kostbarkeiten oder auch zu inhaltslosen Belanglosigkeiten ausreifen können. Der akademische Systematisierungsprozeß ist nun kein vollkommenes Mordinstrument der Alltagskultur, weil er dem <naiven Anschauen> des Lebens hinterhergeht wie das Erwachsenwerden der Kindheit. Sämtliche Motive werden nicht von vorneherein zerstückelt, verstümmelt und umgeformt; sie bewahren sich ihr Eigenleben durch ein immerwährendes Auf-flackern absurder Widersprüche zum intellektuellen Rationalisierungsprozeß



Frank Nikol

des Wissenschaftlers, für den sie niemals zur Gänze erfassbar werden dürfen - ansonsten sind sie ähnlich gemeuchelt wie die toten Gegenstände in den heutigen ethnologischen Museen.

Der Stand der Dinge ist allerdings gerade beim Gegenteil angelangt: Jeglicher Widerspruch innerhalb der Wissenschaft verursacht den Gelehrten nächtelange Magenkrämpfe, sie winden sich in ihrem - immer noch - faustischen Allmachtstreben. Der Forscher sezziert in naturwissenschaftlicher Art und Weise seine Umwelt. Danach werden die bruchstückhaften Ergebnisse in sterile Formeln umgewandelt, mit denen endlose Datenbänke gefüttert werden.

Alles vergeblich! Das Buch einer Kultur wird in ihrer einzig lesenswerten Form wohl niemals geschrieben werden (Das wird von den betroffenen Wissenschaftlern niemand wirklich wahrhaben wollen oder gar zugeben).

Alle wollen wir Kulturwissenschaftler sein! Noch immer. Obwohl einige von uns bereits erkannt haben, daß außer dem konsequenten (= wissenschaftlich exakten) Abtöten von kultureller Lebendigkeit nichts Bahnbrechendes von uns vollbracht wird. Alles geht ohne Schonung zugrunde, und wir helfen tatkräftig, diesen Prozeß zu beschleunigen, weil durch das Archivieren nichts, aber schon gar nichts gerettet werden kann. Sehen wir uns doch die Reliquienschreine vergangener Kulturen an: Ist noch irgend etwas davon in den Vitrinen lebendig?

Viele glauben noch immer, die Zettelkästen und die Computer würden uns stark machen, dabei schwächen sie uns noch mehr, da sie mit widersprüchlichen, also menschlich-absurden Daten überhaupt nichts anzufangen wissen.

Kultur läßt sich nicht einfach festhalten, sie rieselt uns durch die Gelehrtenfinger wie feinkörniger Sand, der aus Myriaden winziger Körnchen besteht, um im gesamten »Sand« genannt zu werden. Jedes Partikelchen ist eigenständig, aber wir können nur noch den Überbegriff mühselig erfassen. Oder: Die einzelnen Körnchen werden

auf die verschiedensten Museen verteilt, zusammenhanglos - der Sand bleibt auf ewig undarstellbar.

In unseren zahllosen Archiven lagern die Notenblätter einer verstummen Musik. Wer hat diese auf dem Gewissen? Jene, die unfähig waren, die Töne richtig zu hören, um sie richtig weitergeben zu können. Freilich sind Methoden ersonnen worden, ausprobiert und wieder verworfen, aber die alte akademische Tradition des Zutodeforschens wurde immer bloß in ein neues Gewand gehüllt. Sind wir nun unbesserliche Zweckoptimisten oder bereits vollkommen betriebsblind?

Das hemmungslose Schubladisieren von Fakten, deren Quantität sich an der Anzahl der akademischen Würden messen läßt, kann und wird die Absurdität der menschlichen Kultur(en) nie-

mals erfassen. Der totale Irrweg, ein wissenschaftlicher Stumpfsinn: Es ist sinnlose Sisyphosarbeit, mit logischen Betriebsmitteln im Irrationalen herumtölpeln zu wollen. Man fischt damit wahllos und ziellos, daran ändert keine pompöse Hochglanzbroschur etwas, keine Fotoreportage, kein Film. Sämtliche Ergebnisse schlagen sich in lebensfernen, platten Werken nieder, wobei die Archive überquellen und die Raumnot verschlimmern.

Versucht man dennoch, die Wissenschaftler auf den Unsinn ihrer Methoden aufmerksam zu machen, verstecken sie sich hinter dem typischen akademischen laissez faire: Hilft's nix, schad's nix. Wenn man in seiner Studienzeit bloß gelernt hat, Kulturen zu ermorden, dann meuchelt man auch später fleißig weiter: Das Leben in der Kultur erstarrt zum wissenschaftlichen Bericht.³

Nun denn: Drängen wir endlich hin zum Irrationalen! Verachten wir die rationalen Größen unserer bisherigen Vorbilder! Lernen wir die inneren Mechanismen der Kulturen kennen und fühlen! Lernen wir, Taten außerhalb der Akademien zu setzen!

ANMERKUNGEN:

- 1 Vgl. dazu Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Hamburg (1960). S. 99.
- 2 Vgl. dazu Mario Erdheim: Psychoanalyse und Unbewußtheit in der Kultur. Frankfurt/M. (1988). S. 101.
- 3 Vgl. ebda, S. 102 f.

*Wo eine Ordnung der Schubladen herrscht,
schwindet auch das Verständnis für die Menschen
und ihre Form der Lebendigkeit.
(Erdheim)*



BLICKWECHSEL

Eine schwulesbische Zeitschrift für jeden

Probeheft: Postfach 385 • A-4010 Linz

EFB

KUCKUCK - VORSCHAU :



Fremde