

Harm-Peer Zimmermann

Über die Würde narrativer Kulturen

Mythen und Lebensgeschichten im Spiegel postmodernen Wissens

Welcher Gedankengang hätte in den vergangenen beiden Jahrzehnten für die Erzählforschung wegweisender sein können als der sogenannte postmoderne? Das postmoderne Denken hat sich in einer Weise und Intensität an Erzählungen orientiert, dass Richard Rorty von »einer allgemeinen Wendung gegen die Theorie und zur Erzählung« spricht (Rorty 1989/1997: 16). Dieser, im Jargon gesagt, *narrativistic turn* vereinigt zwei Drehmomente: er wendet sich ab und er wendet sich zu; er hat ein verneinendes und ein bejahendes Moment. Jean-François Lyotard sagt: »Postmoderne bedeutet, dass man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt« (Lyotard 1982: 7). Das ist das verneinende Moment: Negation der »großen Erzählungen«. Das bejahende Moment, das zugleich die empirisch-kulturwissenschaftliche Tragweite des postmodernen Denkens verdeutlicht, ist die Würdigung »kleiner Erzählungen«, verbunden mit der durchaus programmatisch zu verstehenden, gleichermaßen emphatischen wie empathischen Aufforderung: »zeugen wir für das Nicht-Darstellbare, aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen, retten wir die Ehre des Namens« – verwenden wir uns für die »Wiederherstellung der Würde narrativer (volkstümlicher) Kulturen« (Lyotard 1987: 30f.; ders. 1979/1999: 92).

Nach anfänglich krasser Kritik hat sich inzwischen auch in der Volkskunde/Europäischen Ethnologie/Kulturanthropologie/Kulturwissenschaft (die »Ehre des Namens« bleibt eine offene Frage) die Erkenntnis durchgesetzt, dass es sich beim postmodernen Denken weniger um »Deklaration der Beliebigkeit« oder gar um dekadente »Auflösung der Kultur« handelt, sondern dass es vielmehr um ein Rettungsprogramm geht, nämlich um Rettung kultureller und lebensweltlicher Pluralität vor dem vereinheitlichenden Zwang großer Denksysteme. Es geht um Rettung »narrativen Wissens« vor der Übermacht des »wissenschaftlichen und technischen Wissens« (vgl. Lyotard 1979/1999: 31f.). In nicht wenigem ähnelt, ja gleicht das postmoderne Denken demjenigen der (älteren) Kritischen Theorie (vgl. Derrida 2001), und zwar insbesondere in der Parteinahme für das Einzelne, Kleine, Bagatellierte, gegen das Instrumentelle, Identische, Immergleiche – für das Differente, Nicht-Identische, Andere.

Im Folgenden möchte ich einige Möglichkeiten skizzieren, die sich aufgrund des postmodernen Narrativismus für die volkskundlich-kulturwissenschaftliche Erzählforschung eröffnet haben. Ich werde zunächst über Abwendung und dann über Zuwendung handeln, und zwar anhand von zwei Beispielen: Mythen und Lebensgeschichten. Den Ausgangspunkt meiner Ausführungen bildet Jean-François Lyotard, der den Terminus »postmodern« für die Philosophie und die Kulturwissenschaften reklamiert hat, und zwar besonders mit dem Essay »Das postmoderne Wissen« (1979). Darüber hinaus werde ich mich vor allem auf Richard Rorty und Michel Foucault berufen. Die Narrationstheorien von Paul Ricœur (Ricœur 1983–1985/1988–1991) und von Alasdair McIntyre (McIntyre 1981/1995) klammere ich aus; denn darüber ist vor kurzem eine auch für unser Fach brauchbare Darstellung erschienen (vgl. Jacob 2000). Ich gehe in drei Abschnitten vor: der erste Abschnitt konzentriert sich auf »das postmoderne Wissen« im Allgemeinen, der zweite Abschnitt wendet dieses Wissen auf Jacob Grimms Mythologie an, der dritte Abschnitt zielt auf das lebensgeschichtliche Erzählen. Dieses Erzählen ist das große Fachgebiet von Albrecht Lehmann.

1. Wendung gegen die Theorie

Die postmoderne Provokation liegt schon in dem Begriff »Erzählung« begründet; denn dieses Wort bestreitet nichts weniger als das Selbstverständnis des philosophischen, wissenschaftlichen und technischen Wissens, wie es die Neuzeit und die »Moderne« hervorgebracht haben. Die nach allen Regeln der Kunst ausgeklügelten Denkgebäude, an denen sich die moderne Zivilisation misst, mit denen sie ihre politischen, sozialen, kulturellen Standards entwickelt, ihre medizinischen und technischen Fortschritte erringt – all diese Theorien, Systeme, Wissensbestände finden sich relativiert zu Vokabularen, Sprachspielen, Diskursen, Erzählungen, Geschichten unter anderen Geschichten, zu Spielarten in der »Vielfalt der diskursiven Arten« (vgl. Lyotard 1979/1999: 84). Der postmoderne Narrativismus ist zweifellos irritierend, enervierend und kränkend für den modernen Geist und für die mit ihm verbundene »Eigenliebe der Menschheit«, die nun nach der kosmologischen (Kopernikus), der evolutionstheoretischen (Darwin) und der psychologischen (Freud) »Kränkung« noch weitere Kränkungen erfährt, darunter die narrative. Nachdem Kopernikus' Paradigmenwechsel vom geozentrischen zum helio-

zentrischen Weltbild als »Wende« bezeichnet worden ist, ist diese Bezeichnung für alle Kränkungen im Spiel, die den Menschen, seinen Geist und seine Ideen, aus dem Zentrum der Welt vertrieben haben und weiter vertreiben werden, womöglich bis zum »Verschwinden des Menschen« selbst, worauf Michel Foucault gewettet hat: Sobald sich die bisherigen »fundamentalen Dispositionen des Wissens« verändern, »kann man sehr wohl wetten, dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«. »Der Mensch wird verschwinden« (Foucault 1966/1997: 460, 462).

Das ist der für sozialwissenschaftlich orientierte Volkskundler und besonders für Albrecht Lehmanns »Bewusstseinsforschung« gar nicht so unvertraute Ausgangspunkt der postmodernen Wende, wie ihn Foucault benannt hat, nämlich »das Bewusstsein des Menschen auf seine realen Bedingungen zurückzuführen, die es haben entstehen lassen und die sich in ihm verbergen« (ebd.: 436). Diese *realen* Bedingungen bestehen allerdings nicht in *Ideen* und *Idealen*, etwa in der »Idee eines ununterbrochenen Fortschritts« oder in einer anderen »großen gemeinsamen Erzählung der Dinge und der Menschen«. Diese Art von Geschichte ist zu Ende: »Der Mensch hat keine Geschichte mehr« im Sinne einer großen universalen Erzählung mit quasi absoluter Geltung, vielmehr haben Menschen nur mehr Geschichten (im Plural). Menschen finden sich, da sie sprechen, arbeiten und leben, in ihrem »eigentlichen Sein völlig mit Geschichten verflochten« (ebd.: 440f.). Es gibt nicht *den* Menschen im Singular seiner Idee, und es gibt nicht mehr nur *eine* Geschichte zu erzählen. *Der* Mensch und *die* Geschichte verschwinden, finden sich »in dem Spiel einer Relativität aufgelöst«, finden sich in der Pluralität der Diskurse relativiert und perspektiviert (vgl. ebd.: 440). Diese »absolute Zerstreuung des Menschen« und seiner großen Geschichte ist indes keineswegs, so Foucault, pessimistisch oder tragisch zu nehmen, sondern eher von der heiteren, komischen, befreienden Seite, bedeutet sie doch »das Aufbrechen des Gesichts des Menschen im Lachen und die Wiederkehr der Masken«. »Muss man nicht zugeben, dass [...] der Mensch zu jener heiteren Inexistenz zurückgelangen wird«, jener Inexistenz, wie sie am Anfang der Sprache bestand und in der »monotonen Herrschaft« des großen Diskurses der Moderne untergegangen ist (vgl. Foucault 1966/1999: 461).¹

¹ Am Anfang, das weiß Foucault (wie Herder es wusste) von Rousseau (Essay über den Ursprung der Sprachen, 1783), war Sprache, war Rede nicht subjektive Vernunftäußerung, sondern »gänzlich Poesie«; »an die Vernunft dachte man erst viel später« (Foucault 1966/1999: 461).

Am Anfang war die »Pluralität der Sprachspiele«, sagt auch Lyotard, »die Vielfalt der diskursiven Arten« mit ihren jeweiligen Wissensbeständen (vgl. Lyotard 1979/1999: 67, 84). Sprache und Wissen sind nicht voneinander zu trennen; sie entstehen, wo immer Menschen leben, arbeiten, sprechen. Wissen wird gemacht, gewahrt und gestaltet mit Worten, Vokabularen und in Erzählungen. Es gibt also von Anfang an keine »Wahrheit«, die »dort draußen ist und darauf wartet, von uns entdeckt zu werden«, sagt Richard Rorty; vielmehr steht am Anfang das pragmatische Involviertsein mit zugehörigem Wissen in Form eines »Sortiments von Beschreibungen«, das heißt in Form von »Sprachspielen«, die auf das jeweilige Involviertsein, das natürlich keinesfalls überall und jederzeit gleich ist, eingespielt sind (vgl. Rorty 1989/1997: 29, 36f.). Vokabulare, Erzählungen, Sprachspiele, sagt Rorty in der Tradition des amerikanischen Pragmatismus, sind »Werkzeuge für den Umgang mit der Welt zu diesem oder jenem Zweck« (ebd.: 49). Sie haben »Spiel« auch in dem Sinne, dass »Neubeschreibungen« möglich sind und dass die »Phantasie« Spielräume hat und dass, je mehr Menschen sich aus unmittelbaren Naturzwängen befreit haben und je komplexer ihre Verhältnisse werden, es möglich wird, »mit verschiedenen Beschreibungen desselben Ereignisses zu jonglieren« (ebd.: 77). Worte, Vokabulare, Erzählungen speichern Wissen, aber dieses Wissen hat nichts mit Wahrheit außerhalb seiner selbst zu tun, nichts mit einer Wahrheit, die zu entdecken wäre oder die sich von selbst, etwa in einem dialektischen Prozess, entfalten würde. Relativität ist die Mutter aller »Wahrheiten«, die sich eben nur narrativ und diskursiv bewahrheiten können.

Vokabulare sind Wissensspeicher, die ursprünglich (vor Erfindung der Schrift) im Sprechen Bestand hatten. Die Akte des Sprechens und Erzählens und die zugehörigen performativen Akte des Gesprächs bilden gewissermaßen die Urgestalten des Wissens und seiner Übermittlung. Die »narrative Form«, sagt Lyotard, ist die typische Form des »traditionellen Wissens«: »Die Erzählung ist die Form des Wissens par excellence« (Lyotard 1979/1999: 67). *Traditionelle* Erzählungen unterscheiden sich wesentlich dadurch von *modernen* Erzählungen, dass sie sich kaum von ihren alltäglichen und populären Hintergründen abheben; mit anderen Worten: sie bleiben weitgehend in lebensweltliche Kontexte eingebunden, und sie sind so vielfältig wie diese Kontexte und nicht größer als die jeweilige Diskursgemeinschaft. Diese Relativität mindert ihre tragende Bedeutung nicht: schon die kleinen, populären, traditionellen Erzählungen haben bildende, integrierende und legitimierende Funktionen. Sie vermitteln Kompetenzen unterschiedlicher Art; sie setzen

Maßstäbe, geben Kriterien dafür vor, was in der betreffenden Gruppe etwa für wahr, gut und schön gelten soll. Sie verpflichten Menschen auf gemeinsame Werte, Normen und Gewohnheiten:

»Zunächst erzählen diese populären Geschichten selbst, was man positive oder negative *Bildungen* nennen könnte, das heißt die Erfolge oder Misserfolge, die die Wagnisse der Helden krönen, und diese Erfolge oder Misserfolge geben entweder gesellschaftlichen Institutionen ihre Legitimität (Funktion der Mythen) oder repräsentieren positive oder negative Integrationsmodelle (glückliche oder unglückliche Helden) in etablierte Institutionen (Legenden, Märchen). Diese Erzählungen erlauben also einerseits, die Kriterien der Kompetenz der Gesellschaft, in der sie erzählt werden, zu definieren, sowie andererseits, mit diesen die Leistungen zu bewerten, die in ihr vollbracht werden oder werden können« (ebd.: 68).

Schon an dieser Stelle wird deutlich, wie vielfältig die Anregungen sind, die der postmoderne Narrativismus für die volkskundlich-kulturwissenschaftliche Erzählforschung bereithält. Beispielsweise ließe sich in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht sagen: Die Aufmerksamkeit für »traditionelle Erzählungen«, für die alten Gattungen, die Märchen, Sagen, Legenden, Mythen, für die Speicher uralten Wissens, diese Aufmerksamkeit erinnert nicht schlecht an Überlegungen der Brüder Grimm. Dazu kommt: diese Aufmerksamkeit ist keine herablassende, keine, die etwa von der Höhe einer Theorie herab neben anderem auch auf »populäre Erzählungen« zu sprechen käme, um sie für ein großes Denkgebäude zu vereinnahmen. Die »Würde narrativer (volkstümlicher) Kulturen« wiederherzustellen – auch dieser Grundsatz gleicht dem Ansatz der Brüder Grimm, die ebenfalls explizit eine Sicht »von oben herab«, nämlich ausgehend von großen Ideen (»ideale forschung«), zurückgewiesen und statt dessen gefordert haben, »von den gegenständen« auszugehen (»reale forschung«) und deren Eigenwert zu respektieren (Grimm 1841/1890: 545f).² Außerdem gibt das postmoderne Denken im Hinblick auf Helden und Mythen Anlass, eingeschliffene ideologiekritische Positionen unseres Faches wenigstens zu überdenken. Darauf werde ich zurückkommen. Zunächst ist die »Wendung gegen die Theorie« weiter zu verfolgen.

Theorien, sagt Lyotard, sind gewissermaßen als »eine Spielart der Familie der narrativen Kulturen« entstanden (vgl. Lyotard 1979/1999: 84f.). Theorien sind wissenschaftliche Erzählungen, und sie haben ursprünglich, nämlich seitdem sie von Philosophen der klassischen Antike formuliert worden sind,

² Zur »realen forschung« Grimms vgl. im einzelnen: Zimmermann (2001).

zur »Vielfalt der diskursiven Arten« gehört; sie haben sich erst allmählich aus diesem allgemeinen Zusammenhang gelöst. Vor allem seit dem 15./16. Jahrhundert haben sich wissenschaftliche Diskurse strikter aus ihrem narrativen Gesamtzusammenhang abgehoben und schließlich ganz davon distanziert. Dieser Ablösungsprozess ist vor allem durch entschiedene Selbstregulierung geschehen. Zwar unterliegen alle Erzählungen und Diskurse bestimmten selbstgenerierten Regeln, jedoch haben wissenschaftliche Diskurse diese ihre Regeln klar und distinkt analysiert und normiert und, wie Lyotard sagt, ein »Statut des wissenschaftlichen Wissens« ausgebildet (vgl. ebd.: 34). Die wissenschaftlichen Gesprächskreise haben also Abmachungen darüber getroffen, welche Aussagen in diesen Kreisen überhaupt zugelassen und anerkannt werden sollen.

Die betreffenden Abmachungen umfassen formale Regeln des Denkens (Logik), des Forschens (Methoden), des Experimentierens (Verifikation), des Argumentierens (Konsistenz), des Debattierens (Konsens) etc. Diese Standards sind es, die das »Statut des wissenschaftlichen Wissens« ausmachen und die Sonderstellung des wissenschaftlichen Diskurses in der Pluralität der Diskursarten begründen. Da das »Statut« bestimmt, was überhaupt als wissenschaftliches Wissen und, verallgemeinernd, was überhaupt als Wissen gilt, gewinnen wissenschaftliche Diskurse eine dominierende Position und entwickeln eine herablassende Haltung gegenüber allen anderen Wissensformen und Wissensbeständen, welche nicht aufgrund rationalisierter und normierter Diskursregeln zustande gekommen sind und welche deshalb wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen. Hierin gründet die Unterscheidung zwischen wissenschaftlichen Aussagen und »populären Erzählungen«, welche letzteren mehr und mehr als vage, unklar, irrational, kurzum als »Nicht-Wissen« verächtlich gemacht und nach Möglichkeit beiseite gedrängt oder ganz beseitigt werden (vgl. ebd.: 89ff.).

Das »wissenschaftliche und technische Wissen« verdrängt das »narrative Wissen«, mit Jürgen Habermas: das *System* überformt die *Lebenswelt*. Der wissenschaftliche Diskurs emanzipiert sich von der Pluralität der traditionellen Diskursarten; die Erzählungen der Wissenschaften setzen sich autokratisch von anderen Erzählungen ab und lassen diese fortan sozusagen klein und alt aussehen. Wissenschaftliche Erzählungen kommen fortan als »große Erzählungen« daher, und eine noch größere unter den großen Erzählungen ist das »Statut des wissenschaftlichen Wissens« selbst. Es bildet gewissermaßen das Gesetzbuch, auf dessen Grundlage der wissenschaftliche Diskurs sich zum Richter und Herrscher über die ganze »Familie der narrativen Kulturen« auf-

schwingt. Das »Statut« ist es, das dem wissenschaftlichen Diskurs »Metanarrativität« und »Legitimität« verbürgt.

Metanarrativität bedeutet nach Lyotard zum einen, sich über die »kleinen Erzählungen« zu erheben und sie nach übergeordneten Kriterien, nämlich nach den Standards des »Statuts«, zu beobachten und zu beurteilen. Metanarrativität bedeutet zum anderen, das eigene Wissen nicht als Erzählung unter anderen Erzählungen zu begreifen, sondern ihm einen höheren Stellenwert einzuräumen. Vor allem Logik und Methodik sind es, die dem wissenschaftlichen Diskurs erlauben, seine narrativen Wurzeln zu kappen und ein eigenes, eben meta-narratives Selbstverständnis auszubilden und zu pflegen. Das »Statut« erscheint demzufolge nicht als Produkt eines spezifischen Diskurses, sondern als metadiskursives, und das heißt auch: metahistorisches und metakulturelles Regelwerk, das allein auf Vernunft basiert. Die reine Vernunft, die Idee des »erkennenden Subjekts«, bildet das Fundament beziehungsweise das Firmament, den ideellen Überbau des »Statuts«, und das heißt: die Reinheit der Vernunft verbürgt die Gültigkeit des »Statuts« und aller daraus abgeleiteten Forderungen in kognitiver und praktischer Hinsicht. In kognitiver Hinsicht setzt der wissenschaftliche Diskurs seine Art der Erkenntnis absolut; in praktischer Hinsicht verlangt der wissenschaftliche Diskurs, die Welt entsprechend den wissenschaftlichen Standards zu verändern. Das »erkennende Subjekt« bildet also das Zentrum jenes »metanarrativen Dispositivs«, mit dem der wissenschaftliche Diskurs die »großen Erzählungen« der Vernunft, der Aufklärung und des Fortschritts ins Werk setzt.

Legitimität betrifft nach Lyotard das »Recht, darüber zu entscheiden, was wahr ist«, und das heißt schon darüber zu entscheiden, was überhaupt in den Blick kommt (ebd.: 34). Das »Statut des wissenschaftlichen Wissens« bildet also die Grundlage legitimer Herrschaft in der Moderne, insofern die Moderne dadurch gekennzeichnet ist, dass die Standards des wissenschaftlichen Diskurses alle anderen Diskurse überformen. Als gerechtfertigt und zugelassen erscheint typischerweise nur mehr dasjenige Wissen, das dem »Statut« entspricht, das sich also den Regeln der Vernunft beugt. Was als unvernünftig eingestuft wird, rangiert fortan als illegitimes Kind unreiner Diskurse, die mithin selbst illegitim sind. Der wissenschaftliche Diskurs stellt alles und jeden ins Licht der Vernunft. Jacques Derrida, Julia Kristeva, Judith Butler und andere haben deshalb von »Logozentrismus« und von »epistemologischem Imperialismus« gesprochen (vgl. Butler 1997: 30; dies. 1990/1991: 33). Gemeint ist eine Vernunft, die ihre Standards absolut setzt und universell durchsetzt, eine Vernunft also, hinter der die Idee eines zeit- und raum-

übergreifenden Bewusstseins steht. Die «reine Vernunft» beziehungsweise der «absolute Geist» ist die höchste Legitimierungsinstanz des »wissenschaftlichen Wissens«, ist der »Spiegel«, in dem die ganze Welt reflektiert wird.

Die »große Legitimierungserzählung der Aufklärung« ist, so Lyotard, auf das Subjekt fixiert als auf ihren Helden in doppelter Hinsicht: den kognitiven und den praktischen Helden, den »Helden der Erkenntnis« und den »Helden der Freiheit« (vgl. Lyotard 1979/1999: 94f.). Das »erkennende Subjekt« ist zugleich das (zum Beispiel von strukturellen oder diskursiven Einbindungen) freie Subjekt, das die Welt nach seiner Vernunft gestaltet. Das moderne, insbesondere das philosophische Denken, sagt Rorty, ist der »Wahnvorstellung« erlegen, die mannigfaltige Welt im Bewusstsein des «erkennenden Subjekts» wie in einem »Spiegel« reflektieren und repräsentieren zu können: »Das Bild, das die traditionelle Philosophie gefangenhält« – gemeint ist die moderne Philosophie, die durch die postmoderne polemisch als »traditionell« abgetan wird – »ist das Bild vom Bewusstsein als einem großen Spiegel« (Rorty 1979/1992: 22), der vorspiegelt, die mannigfaltige Wirklichkeit total erkennen und monofokal anordnen zu können, wenn nicht sogar aus eigener Machtvollkommenheit und Zeugungskraft selbst entworfen und hervorgebracht zu haben.

»Wendung gegen die Theorie«, das heißt also vor allem, wie Jacques Derrida sagt: »Dekonstruktion des Logozentrismus«, das heißt, wie Michel Foucault sagt: die »Dispositive der Macht« und die zugehörige »Ausschlussmaschinerie« zu unterlaufen, das heißt, wie Jean-François Lyotard sagt: alle großen Erzählungen in eine Krise zu stürzen, allen voran die Erzählungen des Subjekts und der Vernunft (in kognitiver Hinsicht), der Aufklärung und des Fortschritts (in praktischer Hinsicht). Diese »Wendung gegen die Theorie« ist nicht zu trennen von der »Wendung zur Erzählung«, und zwar zunächst deshalb nicht, weil die großen wissenschaftlichen Theorien der Relativierung anheimfallen. Theorien sind schon aufgrund ihrer Historizität nicht als absolute oder metanarrative Größen anzuerkennen; denn sie entstammen einer »Vielfalt diskursiver Arten«, sie stellen also Erzählungen dar, die in Relation zu alternativen Erzählungen zu sehen und zu würdigen sind.

Aber nicht nur im historischen Horizont wird der wissenschaftliche Diskurs als »narrative Kultur« sichtbar, sondern auch im Spiegel seiner eigenen Ideale. Lyotards Kritik am Metanarrativismus läuft auf den Versuch hinaus, das narrative Geheimnis zu lüften, wie es im »Statut des wissenschaftlichen Wissens« verborgen liegt. Alle Theorien sind Erzählungen, sagt Lyotard, aber nicht nur das: sie fußen auch auf Erzählungen. So stützt sich das »Statut des

wissenschaftlichen Wissens« selbst grundlegend auf eine Erzählung: »Das wissenschaftliche Wissen kann weder wissen noch wissen machen, dass es das wahre Wissen ist, ohne auf das andere Wissen – die Erzählung – zurückzugreifen, das ihm das Nicht-Wissen ist« (Lyotard 1979/1999: 90). Das wissenschaftliche Wissen beruht demnach paradoxerweise auf »Nicht-Wissen«, auf einer »Erzählung«, und dieses narrative Fundament besteht in nichts anderem als in einer populären Geschichte, und zwar einer durchaus märchen-, sagen- und heldenhaften, halb dunklen, halb hellen Geschichte. Diese Geschichte wird vor allem in krisenhaften Zeiten erzählt; aber auch und gerade anfänglich, in der Phase der Einführung des »Statuts«, begleitet und begründet sie den wissenschaftlichen Weg. In Platons *Politeia*, sagt Lyotard, stoßen wir sozusagen auf die Urform oder den Prototypus dieser Geschichte – es handelt sich um das *Höhlengleichnis*: »Tatsache ist, dass der platonische Diskurs, der die Wissenschaft inauguriert, nicht wissenschaftlich ist, und zwar insoweit er sie zu legitimieren beabsichtigt« (ebd.). Insoweit nämlich bedarf Platon des »Rückgriffs auf das Narrative«, auf eine Erzählung, auf das »Höhlengleichnis, das erzählt, warum und wie die Menschen Erzählungen wollen und das Wissen nicht anerkennen« ohne narrativen Hintergrund (ebd.).

Eine kleine, hintergründige Erzählung beflügelt gleichsam die große »Reise aufwärts« (Platon), das Heraustreten aus der Höhle narrativer Kulturen mit ihrem schattenhaften Wissen, das Hervorkommen ans Sonnenlicht des regulären Logos. Wollen wir also, fragt Platon, Gefangene der Höhle bleiben? Oder wollen wir aufstehen und die Gefangenen befreien, statt »schuld daran zu sein, dass sie schlechter leben, obwohl sie es besser könnten« (Platon: Höhlengleichnis). Wer wollte da noch für die Höhle sprechen, den Ort der »Dunkelheit«, der »Mühseligkeiten«, des »Elends«? Wer könnte sich der Strahlungskraft des Lichts entziehen, dem hellen Hellenismus und dem Humanismus der Aufklärung? Zeichnet doch die Aufklärung den Menschen als »einen Helden der Erkenntnis« und als »einen Helden der Freiheit« (Lyotard); und wer wollte nicht lieber Held als Sklave sein. Das »wissenschaftliche Wissen« ist demnach der einzige Weg, der aus dem »Martyrium« selbstverschuldeter Unmündigkeit herausführt (vgl. Lyotard 1979/1999: 90, 95). – Ein narratives Muster rechtfertigt das metanarrative Dispositiv: eine Sage von Licht und Schatten, Weiß und Schwarz, Gut und Böse ist es, die die Menschen vom »Statut des wissenschaftlichen Wissens« überzeugt. Also ist der erste Grund der Wissenschaft nicht wissenschaftlich, sondern narrativ.

2. Wendung zur Erzählung: Mythen

»Das Bild, das die traditionelle Philosophie gefangenhält«, sagt Richard Rorty, »ist das Bild vom Bewusstsein als einem großen Spiegel« (Rorty 1979/1992: 22). Aus dem Schattenreich der Höhle sind wir in das Spiegelkabinett des Bewusstseins entlassen – eine neue Art von Gefangenschaft, aus Spiegelglas zwar, hell erleuchtet, aber gerade deshalb ein Ort der Verblendung, ein reflexives »Kerkerkontinuum«, in dem die Lichtschranken der Ratio das »Überwachen und Strafen« optimieren. Die Moderne erweist sich als ein »System fundamentaler Zwänge«, sagt Derrida, und bietet dagegen das Bewusstsein und die Sensibilität für das Andere, Nicht-Identische auf (Derrida 1972/1986: 37f.; Derrida 1972/1976). Es geht um (Re-)Pluralisierung der Diskurse, so lautet auch Foucaults Antwort auf die Machtfrage; es geht darum, gleichsam das Lichtmonopol der Aufklärung aufzukündigen und eine neue Vielfalt von Reflexen zu ermöglichen. Nicht die moderne Wissenschaft im Ganzen steht zur Disposition, sondern ihr Gewaltmonopol, ihr Totalitätsanspruch, der – und in diesem Punkt unterscheiden sich Foucault und Derrida nicht einmal in der Wortwahl von Adorno – als fataler Zwang zum Identischen herrsche und alles Einzelne und Andere ausschließe: »aktivieren wir die Differenzen, retten wir die Differenzen« – heißt die Maxime postmodernen Denkens. Es handelt sich dabei nicht um einen Beliebigenkult oder um Irrationalismus, sondern um Zuwendung zu dem, was die Aufklärungserzählung unterlassen, unterschlagen, unterworfen hat.

Das Bewusstsein für Differenz und Differenzen ist indes, Lyotard zufolge, keine ureigene Erfindung des postmodernen Denkens, sondern es ist Bestandteil der »allgemeinen Disposition der Modernität«; es wird von Anfang an in der Moderne mitgeneriert, und zwar »schon im wiederauflebenden Humanismus und verschiedentlich in der Aufklärung, im *Sturm und Drang*, in der idealistischen deutschen Philosophie und der historischen Schule in Frankreich« (Lyotard 1979/1999: 92). Dieses Bewusstsein für Differenz und Differenzen zeigt sich – und das bringt uns ins wissenschaftsgeschichtliche Zentrum volkskundlich-kulturwissenschaftlicher Erzählforschung – an der Aufmerksamkeit für Erzählungen wie für »narrative (volkstümliche) Kulturen« überhaupt. Explizit bezieht sich Lyotard auch auf die Brüder Grimm und wirft damit ein neues, sozusagen postmodernes Licht auf sie. Lyotards Gedanken fortführend lässt sich sagen, insbesondere Jacob Grimm habe entscheidend für die »Wiederherstellung der Würde narrativer (volkstümlicher) Kulturen« gewirkt und damit das Bewusstsein für Differenz und für Differenzen geschärft. Einzelne seiner Sätze muten in diesem Licht geradezu prä-postmodern an: »alle meine

entdeckungen und alles, was daran fortgebildet und groszgezogen werden konnte«, so Jacob Grimm, das musste »von dem einzelnen und kleinsten ausgehen«. Nichts habe ihm darum »größeres vergnügen« bereitet, als diejenigen Erscheinungen, die den großen (rationalistischen, aufklärerischen, geschichtsphilosophischen) Erzählungen aus dem Blick geraten seien, »als das verlorne und ungerecht verkannte wieder in verdientes Licht zu ziehen« (Grimm 1841/1890: 547, 550). Grimm ist hegelkritisch gewesen (vgl. Zimmermann 2001: 71–75), und er hat seine Arbeit als Rettungsprogramm verstanden, durchaus vergleichbar dem postmodernen Antihegelianismus und Rettungsimpetus: »retten wir die Differenzen« vor »der Obsession der Totalität«, sagt Lyotard; bewahren wir uns die »Fähigkeit, das Inkommensurable zu ertragen« (Lyotard 1985: 18; ders. 1979/1999: 16). Retten wir, »was in der Form unbeholfen, dem Inhalt nach stückhaft erscheint«, sagt Grimm, retten wir dieses Fragmentarische und Differenten vor einer Vernunft, die es »zu einem System abschließen« will. Halten wir unser Sinnen und Trachten offen für »unerwartete, unberechnete Aussichten« (Grimm 1841/1890: 545–549).

In der Grimmschen Erzählforschung sind ganz offensichtlich wichtige Hypothesen des postmodernen Narrativismus vorbereitet worden.³ Bei aller Kongenialität bleibt indes ein Punkt entschieden heikel, und das ist das Problem der »Deutschen Mythologie«. Die kleinen Erzählungen (die Märchen, Sagen, Lieder etc.) kommen bei Grimm ja nicht wie im heutigen postmodernen Denken gleichsam als freie Radikale daher, als wilde Vokabulare, die miteinander konkurrieren und keine höhere Wahrheit kennen als sich selbst, sondern Grimm fragt nach einem einheitlichen Urheberrecht und nach einem geistigen Ganzen. Die »kleinen Erzählungen« sind demnach »kleine Stückchen eines zersprungenen Edelsteins«, »Überreste eines in die ältesten Zeiten hinaufreichenden Glaubens«, Splitter eines uralten mythischen Spiegels (vgl. Grimm 1856, zit. nach: Weber-Kellermann, Bimmer, Becker 2003: 31). Die »kleinen Erzählungen« finden sich aufgehoben in einer »großen Erzählung«, der

³ Nicht ganz zu Unrecht ist »die Postmoderne« deshalb als »Nachholung der Romantik in Frankreich« bezeichnet worden, so dass wir nun umgekehrt etwas überpointiert behaupten können: Noch bevor die Moderne so richtig modern geworden sei, habe die alte Erzählforschung schon gewissermaßen prä-postmodern argumentiert. Herder, Arnim, Brentano, Grimm und Gleichgesinnte seien es gewesen, die mit als erste gegen »große Erzählungen« aufgetreten seien, indem sie Sensibilität für »kleine Erzählungen«, für die »Pluralität von Sprachspielen« und überhaupt erst für die »Würde narrativer (volkstümlicher) Kulturen« entwickelt hätten. Auch Lyotards Gedanke, in vormoderne Zeiten sei das Wissen »hauptsächlich narrativ« gewesen, hat zweifellos romantische Vorläufer (vgl. Tönnies 1993: 577; vgl. Lyotard 1979/1999: 84).

Erzählung von der Volkspoesie und ihrem Volksgeist. Grimm hat, so ließe sich sagen, die «Würde narrativer (volkstümlicher) Kulturen», kaum dass er sie hergestellt hatte, schon wieder in Frage gestellt, und zwar zugunsten eines «metanarrativen Dispositivs der Legitimation», eines «großen Spiegels», und das ist die »Deutsche Mythologie«.

Mit seinem mythischen Spiegel erweist sich Jacob Grimm als ein typischer Vertreter der Moderne. Er steht nicht etwa außerhalb dieser Tradition, wie in wissenschaftsgeschichtlichen Darstellungen unseres Faches gelegentlich behauptet wird, sondern er ist Teil von ihr; denn das Bild, das das *moderne* Denken »gefangenhält«, ist, um noch einmal Rorty zu zitieren, »das Bild vom Bewusstsein als einem großen Spiegel«. Salopp gesprochen: Jacob Grimm ist ein moderner Spiegelfechter. Bei seinem Spiegel handelt es sich zwar nicht um den blanken Spiegel reiner Vernunft und ebenfalls nicht um den auf Hochglanz polierten Spiegel des absoluten Geistes; aber es handelt sich gleichwohl um einen *Spiegel des Bewusstseins*, wenn auch eines volkstümlichen, jedoch durchaus nicht irrationalen, sondern vielmehr eines poetischen Bewusstseins – es handelt sich um die »unbewusst wirksame Kraft« des Volksgeistes (Grimm 1890: 148). Im Prinzip schreibt auch Grimm dem menschlichen Bewusstsein – nur eben in Gestalt mythischer Vernunft statt in Gestalt absoluter Vernunft – die Fähigkeit zu, letztlich die gesamte Wirklichkeit adäquat erkennen, wenn nicht sogar selbst hervorbringen zu können. Zwischen dem Weltgeist Hegels, um das Paradebeispiel postmoderner Kritik zu nennen, und dem Volksgeist Grimms besteht demnach kein *prinzipieller* Unterschied, insofern beide Geister «Spiegel» darstellen, und zwar «Spiegel» mit einem extremen, ja totalen Fassungsvermögen, eben »große Spiegel«. Was Grimm im Spiegel des Volksgeistes aufgefasst hat (Märchen, Sagen, Lieder, Weistümer, Rechtsaltertümer, Sprache etc.) dürfte schon quantitativ von kaum geringerem Umfang sein als dasjenige, was Hegel im Spiegel des Weltgeistes aufgefasst hat. Und in beiden Fällen entspricht die Reflexion der allen Spiegeln eigenen Doppelgesichtigkeit, nämlich einerseits wider- und andererseits vorzuspiegeln, zu erkennen und zu entwerfen. Entsprechend stilisiert Grimm das »Volk« doppelgesichtig im Sinne des modernen Heroismus: Die »Deutsche Mythologie« lässt das »Volk« als «Helden der Erkenntnis» und als «Helden der Freiheit» erscheinen, als Helden in kognitiver und praktischer Hinsicht.

Indes ist auch in unserem Fach zu Recht ein Unterschied gemacht worden zwischen Grimms »Mythologie« und Hegels »Phänomenologie«. Diese Unterscheidung betrifft vor allem die Grade der Klarheit und Deutlichkeit des jeweiligen Gedankens. Nach diesem Kriterium steht Grimm neben Hegel

als dunkler, wenn nicht verdunkelnder Denker da; denn Grimms mythischer Spiegel ist offenkundig trüb, zumal Grimm bewusst auf den kleinsten Versuch einer rationalistischen Politur verzichtet hat. Grimm preist den mythischen Geist nachgerade um dessen organischer, unbewusster, naiver Kraft willen, die, wo und wann immer möglich, zu bewahren sei. Dieses Bewahren-Wollen aber und die gewollte Unklarheit legen es nahe, ideologiekritisch festzustellen, Grimm sei im Grunde ein konservativer, restaurativer, irrationaler Kopf gewesen, weil er bewusst für das Dunkle, Unklare, Unbewusste plädiert habe. Statt der Zukunft zugewandter Progression des Volksgeistes zum Weltgeist finde sich bei Grimm Regression in eine unselige Tiefe, eine Tiefe, die schließlich in den Abgrund germanisch-heidnischer Barbarei gewiesen habe. Nach dieser Argumentation erscheint Grimm, wenn er überhaupt noch der Moderne zugerechnet werden kann, als Miturheber eines «deutschen Sonderweges».

Dieser Ideologiekritik lässt sich jedoch eine alternative Lesart zur Seite stellen, und zwar inspiriert insbesondere von Richard Rorty, aber auch von Jacob Grimm selbst. Was spricht eigentlich gegen das Dunkle, Unklare, Unbewusste – außer den «großen Erzählungen» des Subjekts und der Vernunft, der Aufklärung und des Fortschritts selbst? Das Plädoyer für Klarheit beruht auf einer *petitio principii*: es verwendet eine unbewiesene Erzählung als allgemeinen Beweis- und Legitimierungsgrund. Der Anspruch, eine Realität klar und deutlich beschreiben und begreifen zu wollen, sagt Rorty, ist eine Zwangsvorstellung, die uns das «Statut des wissenschaftlichen Wissens» aufgibt, die aber keineswegs für alle Erzählungen gelten muss. Wir sollten uns vielmehr an den Gedanken gewöhnen, »dass der Großteil der Realität indifferent gegenüber unseren Beschreibungen von ihr ist [...] und nicht adäquat oder inadäquat in einem Vokabular ausgedrückt ist« (Rorty 1989/1997: 27).

Klarheit auf der einen Seite und Unklarheit auf der anderen Seite wären demnach keine festen Größen, kein fixer Code, keine absoluten Pole, sondern relative Zuschreibungen aufgrund einer bestimmten Perspektive, die aber nicht überall und jederzeit und von jedermann geteilt werden muss. Man könnte sich sogar – und das wäre eine Perspektive und Praxis des postmodernen Wissens selbst⁴ – bewusst für das Dunkle, Unklare, Unbewusste (vgl.

⁴ Diese Perspektive findet sich allerdings schon in der Romantik vorbereitet; so schreibt Friedrich Schlegel: Der Verdacht, »der Grund des Unverständlichen liege im Unverständnis«, treffe jedenfalls auf seine Arbeit nicht zu; er wolle vielmehr zeigen, »dass man die reinste und gediegenste Unverständlichkeit gerade aus der Wissenschaft und aus der Kunst erhält, die ganz eigentlich aufs Verständigen und Verständlichmachen ausgehen, aus der Philosophie und Philologie« (Schlegel 1800/1985: 332f.).

Deleuze/Guattari 1974) entscheiden. Es würde sich dann um eine Form von Dunklem, Unklarem, Unbewusstem handeln, die keineswegs aus Unvernunft oder gar aus Obskurantismus spräche, sondern aus Sensibilität für «das Andere der Vernunft»; denn das Helle, Klare, Bewusste ist stets das, was geklärt ist, nämlich identifiziert, fixiert, subsumiert, wohingegen die Entscheidung für das Dunkle, Unklare, Unbewusste mit Bedacht für das Nicht-Identische, Heterogene, Andere einstehen könnte. Die Entscheidung für das Dunkle, Unklare, Unbewusste wäre dann – und auch in dieser Beziehung ist die Nähe zu Adorno offensichtlich – der »Idee der Freiheit als Möglichkeit von Nicht-identität« verpflichtet (vgl. Adorno 1966/1990: 266). Die Entscheidung für das Dunkle, Unklare, Unbewusste ginge also aus Zweifel an aufklärerischer Klarheit und Deutlichkeit hervor. Im Licht solcher Skepsis könnte möglicherweise – und diese Hypothese möchte ich mir erlauben – das Dubiose des mythischen Spiegels einem »geist der freiheit« geschuldet sein, wie ihn Grimm selbst explizit zitiert hat; denn Grimm hat seine Gedanken nicht zwanghaft »zu einem system abschlieszen«, sondern er hat seine Gedanken für »unerwartete, unberechnete aussichten« offenhalten wollen (vgl. Grimm 1841/1890: 545–550). Deswegen hat sich Grimm gegen »genaue«, »exacte wissenschaften« und für »ungenau«, »inexacte wissenschaften« entschieden, welche »viel sanfter seien« und denen »auch irrthum mit unterläuft« und die ihre »fehler und schwächen« eingestehen (vgl. Grimm 1884: 563ff.).

Ein unklarer Spiegel also zeichnet sich vor einem klaren dadurch aus, dass keine fixen Identifizierungen und scharfen Reflexionen möglich sind, und das heißt: das unklare Bild, das ein trüber Spiegel zeigt, bildet möglicherweise einen offeneren Rahmen für irreguläre Bilder, als ihn der wissenschaftliche Spiegel zu bilden vermag. Gerade die Indifferenz des mythischen Spiegels ist es, so lässt sich sagen, die der Differenz und den Differenzen Möglichkeiten eröffnet. Gewiss, wir können Grimms Restitution archaisch-germanischer Bilderwelten mit großem Recht als »große Erzählung« lesen, als Fixierung deutscher Geschichte auf bestimmte inhaltliche Vorgaben, die zwar allerhand verschwommene Bilder zulassen, aber letztlich nicht anders funktionieren als jedes identifizierende Denken. Eine solche Interpretation würde sich richten gegen einen »Absolutismus der Bilder«, um einen Terminus von Hans Blumenberg aufzugreifen (vgl. Blumenberg 1979/1990: 14f.), nämlich gegen ein *mythisches Statut*, gegen eine *Mythologie*, die eine Variante des »Logozen-trismus« wäre und prinzipiell der »allgemeinen Disposition der Modernität« entspräche. In dieser Hinsicht gebraucht Lyotard das Wort »Mythos« als Synonym für »große Erzählung«, und diese Kritik am Mythos erinnert abermals

an Horkheimer und Adorno, die von »nationalistischen, heidnischen und sonstigen modernen Mythologien« gesprochen haben, worin die »Dialektik der Aufklärung« sichtbar werde, nämlich der »Rückfall von Aufklärung in Mythologie« (Horkheimer/Adorno 1947/1987: 19). Lyotard geht über diesen Gedanken noch hinaus, indem er nicht nur von »Rückfall« spricht, was ja immerhin sozusagen einen *Vorfall* impliziert, sondern von einem Fall per se: das Mythische liege als das Narrative, das bei Platon offen zur Sprache komme, dem »Statut des wissenschaftlichen Wissens« immer schon zugrunde. Logik, Methodik etc. beruhen demnach auf einem »Mythos«, auf einer »großen Legitimierungserzählung«, einer bildreichen Geschichte von Licht und Schatten, Weiß und Schwarz, Gut und Böse, auf einer Geschichte, deren Polarisierungen ebenso konstruiert wie verabsolutiert dastehen. Diesen Überlegungen folgend wäre auch Grimms Mythologie als eine Spielart moderner Legitimierungserzählungen einzustufen, und es stünde außer Frage, dass man ihr »keinen Glauben mehr schenkt«.

Etwas anders verhält es sich allerdings, wenn die moderne Wiederkehr des Mythos als Einspruch gegen die rationale »Entzauberung der Welt« gelesen wird, als Gegenentwurf zum identifizierenden Denken. Diese Lesart vertritt vor allem Richard Rorty, und er markiert Anhaltspunkte dafür nicht zuletzt in der Romantik. Im Hinblick auf die volkskundlich-kulturwissenschaftliche Erzählforschung können wir diesen Ansatz vertiefen: Friedrich Schlegels »Rede über Mythologie« (1800) geht Grimms Mythologie voraus, und zwar nicht nur zeitlich, sondern auch richtungsweisend. Schlegel fordert zunächst, alte Mythen inhaltlich zu rekonstruieren; er hat somit Grimms Rettungsprogramm in Gestalt von Sammlungen und Dokumentationen theoretisch vorweggenommen. Außerdem spricht Schlegel von *Mythologie*, er sieht also in der mythischen Vernunft einen quasi formal-logischen Rahmen der Kultur, und Grimm ist dieser Sicht offenbar gefolgt. Der Unterschied zwischen Schlegel und Grimm besteht allerdings darin, dass Schlegel weniger von alter als vielmehr von »neuer Mythologie« spricht. Die Wiederherstellung *alter* Mythen dient gewissermaßen der Einführung in eine *neue* Logik und Methodik, die sich vom »Statut des wissenschaftlichen Wissens« distanziert. Sich auf Mythen zu beziehen bedeutet nach Schlegel, »den Gang und die Gesetze der vernünftig denkenden Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie« zu versetzen (Schlegel 1800/2000: 88). Sich auf Mythen zu beziehen bedeutet nicht Restauration, sondern Irritation oder sogar »große Revolution«, nämlich das »Statut« zu destabilisieren oder zu stürzen und eine alternative »Methode« zu entwickeln. Diese Alternative heißt

Phantasie und Poesie: »Ergreift die Gelegenheit und schaut hin! Es wird Euch ein tiefer Blick in die innerste Werkstätte der Poesie gegönnt« (ebd.: 86). Das Hinschauen auf den Mythos, auf den »alten ewigen Urquell der Poesie«, lehrt die Moderne ihre Möglichkeiten, nämlich einerseits das »System« des Wissens zu relativieren und andererseits »die unbeschränkte Fülle neuer Erfindung« zu würdigen (ebd.: 85).

Archaische Mythen bilden demnach einerseits ein Archiv von Bildern, in deren Indifferenz das Differenten zum Vorschein kommen kann; archaische Mythen enthalten andererseits Archetypen für alternative Methoden und Logik, für Bewusstseinsmodi, die sich womöglich nicht im Fixieren, Analysieren, Subsumieren erschöpfen. Schlegel geht es um eine poetische Moderne, die ihre Stoffe und Formen an Mythen schult und die er deshalb als *Mythologie* bezeichnet hat – als »neue Mythologie«. In diesem Licht ließe sich nun Grimms »Mythologie« deuten einerseits als eine »Archäologie der Phantasmen und Verdrängungen« (Gernot und Hartmut Böhme), andererseits ließe sich Grimms »Volkspoesie« deuten als Intervention gegen die »Austreibung der Phantasie aus der Philosophie« (und aus den Kulturwissenschaften) und als Plädoyer für »imaginative Energien« (vgl., allerdings ohne Bezug auf Grimm, Böhme/Böhme 1983/1996: 19, 208f., 231). Die alten Erzählungen, erklärt Jacob Grimm, schöpfen aus dem »tiefen quell menschlicher phantasie« und »aus der Fülle der Poesie«; sie zeugen also sowohl in materialer als auch in formaler Hinsicht von »unendlicher Fülle« (vgl. Grimm 1844/1981: XII; Grimm 1884: 542f.). Das wissenschaftliche »princip« und die »exakten wissenschaften« bleiben ja »unbezweifelt«, sagt Grimm; die alten Erzählungen lehren indes, »dass es noch eine wahrheit gibt«, eine »zweite wahrheit«: die Wahrheit der Phantasie und der Poesie. Die alten Erzählungen lehren, dass es noch eine andere Wissenschaft gibt, sozusagen eine alternative Wissenschaft, die auf Phantasie und Poesie gegründet ist, und das ist die »ungenau«, »inexacte wissenschaft«, die »entweder keine wissenschaft [...] oder aller wissenschaften wissenschaft heißen muss«. Diese andere »wahrheit« und »wissenschaft« etwa nicht anzuerkennen, das wäre »höchst unkritisch« (vgl. Grimm 1884: 653ff.; ders. 1879: 403f.).

Grimm selbst also gibt Anlass, seine Mythologie als sozusagen prä-post-moderne »Wendung zur Erzählung« aufzufassen. Richard Rorty ist der prominenteste Zeuge für diese Lesart: Was die Romantik und ihre Neigung zur Mythologie mit seiner eigenen und mit zum Beispiel Derridas Philosophie verbinde, sagt Rorty, das sei ihr Einspruch gegen die Machtförmigkeit des »wissenschaftlichen Wissens« wie überhaupt gegen alle einseitigen Wahrheits-

ansprüche: »Was die Romantiker mit der Behauptung zum Ausdruck brachten, dass Phantasie, nicht Vernunft, das zentrale menschliche Vermögen sei, war die Erkenntnis, dass die Begabung, anders zu sprechen, nicht die Begabung, gut zu argumentieren, das Hauptinstrument kulturellen Wandels ist« (Rorty 1989/1997: 28). Grimms »Mythologie«, so lässt sich mit Rorty sagen, handelt von der Begabung, anders zu sprechen, von Phantasie in Gestalt mythischer Inhalte, von Poesie in Gestalt *mythologischer* Sprech- und Denkweisen.

3. Wendung zur Erzählung: Lebensgeschichten

Das »postmoderne Wissen«, sagt Lyotard, »verfeinert unsere Sensibilität für Unterschiede«, und zwar in Bezug auf die Vergangenheit und auf die Gegenwart. Im Spiegel dieser Sensibilität erweisen sich »volkstümliche« Lebenswelten als »narrative Kulturen«, die sich kommunikativ konstituieren und stabilisieren, tradieren und transformieren, und zwar in Form von Interaktionen, Erzählungen und Sprachspielen. Der postmoderne Spiegel reflektiert somit »das Soziale« als »ein Gewebe, in dem sich [...] eine unbestimmte Zahl von Sprachspielen kreuzen, die unterschiedlichen Regeln gehorchen« (Lyotard 1979/1999: 59, 119). Der postmoderne Spiegel reflektiert »kleine Erzählungen«, »populäre Geschichten« und das darin geformte »narrative Wissen«. Die Gegenwart aber dieser Interaktionen, Erzählungen, Sprachspiele ist gekennzeichnet durch zunehmende »Zerstreuung«. Pessimistisch ließe sich auch im Hinblick auf die Kulturwissenschaften sagen: »man ist im Positivismus dieser oder jener vereinzelt Erkenntnis verstrickt«, in einer Art Beliebigkeit beschränkter Horizonte befangen, und »die Aufgaben eingeschränkter Forschung sind parzelläre Aufgaben geworden, die keiner beherrscht« (ebd.: 120). Solcher Pessimismus ist indes, sagt Lyotard, völlig überflüssig; denn er beruht auf der »Sehnsucht« nach einer großen, umfassend rahmenden Legitimierung, die es erlauben würde, die »Zerstreuung« aufzuheben und die aufgefächerte Forschung wieder auf ein metanarratives Dispositiv und Monopol zu verpflichten. Ein solcher herrschsüchtiger und monopolistischer Pessimismus ist schon deshalb obsolet geworden, weil die Sehnsucht nach einer großen Erzählung »für den Großteil der Menschen selbst« nicht mehr interessant ist. Aus diesem Desinteresse an einem metanarrativen Fetisch folgt keineswegs, dass die Menschen der Beliebigkeit oder der Barbarei ausgeliefert wären. Was sie daran hindert, ist ihr Wissen, dass die Legitimierung von

nirgendwo anders herkommen kann als von ihrer sprachlichen Praxis und ihrer kommunikationellen Interaktion« (ebd.: 122). Der Verlust der großen Sicherheit und Glaubensgewissheit stärkt das Vertrauen in die kleinen Kreise, ihre Wissensbestände, Differenzen und Regeln.

Der Gedanke der Kommunikation, der Interaktionen, Erzählungen, Sprachspiele, die allein noch Legitimität verbürgen können, führt zu einer dezentrierten Perspektive nicht nur auf gemeinsame Mythologien, sondern auch auf einzelne Menschen und auf ihre persönlichen Mythen, ihre (Lebens-) Geschichten. Durchaus lässt sich sagen: Das postmoderne Denken hat der lebensgeschichtlichen Erzähl- und Bewusstseinsforschung im Sinne Albrecht Lehmanns weitere Legitimation verschafft, wohingegen sie der klassischen Lebensgeschichtsschreibung (Mythen von großen Männern, die große Geschäfte und große Geschichte machen) noch einmal die Legitimation entzogen hat. Die Zeit der »in sich geschlossenen, der ästhetisch gestalteten Erzählungen« großen Stils ist vorbei, sagt Lehmann, so dass sich unser Interesse jetzt sogar auf Geschichten richtet, »die nicht zu einem plausiblen Ende führen«: »Nicht mehr das außergewöhnliche Erzählgut steht im Vordergrund, sondern das alltägliche; nicht mehr um die herausragende Erzählergestalt und ihre Geschichten geht es, sondern um den Durchschnittserzähler« (Lehmann 1983: 33f.).

Diese dezentrierte Sichtweise lässt konsequenterweise auch die Arbeiterbiographieforschung obsolet erscheinen, wenigstens insofern, als sie den »kleinen Mann« groß herausbringen will. Ein solcher Ansatz ist das letzte Stück traditioneller Lebensgeschichtsschreibung; denn inzwischen sind uns die übergeordneten Kriterien abhanden gekommen, mit denen wir noch Geschichten von solchem Gewicht schreiben könnten, wie es der Begriff »Arbeiter« und überhaupt die Forderung nach einer kohärenten »Biographie« aufweist. Und nicht nur den Sozial- und Kulturwissenschaften sind diese Kriterien weitgehend abhanden gekommen, auch die Menschen selbst finden sich zerstreut in der Heterogenität und Komplexität der Sprachspiele, in denen sie jeweils anders interagieren. Es ist für den Einzelnen unmöglich geworden, eine homogene Lebensgeschichte zu erzählen, insofern ein Individuum eben nicht eine apriori unteilbare, sondern im Gegenteil, eine geteilte, vielgestaltige Persönlichkeit darstellt, die sich auf die Mannigfaltigkeit der Interaktionen, Situationen und Sprachspiele einstellt. Vom »Verschwinden des Autors« ist viel und bis zum Überdruß geredet worden, dennoch sei gesagt: Auch der Erzählforschung ist der Autor abhanden gekommen; Erzählerpersönlichkeiten, die souveräne Autoren ihrer selbst wären, gibt es nicht. Die »Leitlinien des lebensgeschichtli-

chen Erzählens« sind, so Albrecht Lehmann, »gesellschaftlich vorgeschrieben«: Von der Auswahl der Themen über ihre Anordnung und Formulierung bis hin zu ihrer Interpretation ist das lebensgeschichtliche Erzählen gewissermaßen fremdbestimmt, wenigstens kann von souveränen Erzählern und originellen Erzählungen kaum die Rede sein (vgl. ebd.: 18–26, 111). Anders ausgedrückt: die Sprachspiele entscheiden autopoietisch darüber, was und wie erzählt wird. Biographische Erzählungen sprechen gleichsam aus dem jeweiligen Sprachspiel; sie sind diskursiv typisiert und folgen bis in die Details einem »kollektiven Kanon« (Foucault), sie sind also passive Subjektivierungen.

Nun besteht andererseits – und diese Seite verweist auf neue beziehungsweise eben dezentrierte Formen lebensgeschichtlichen Erzählens – kein Anlass zum Pessimismus, denn, wie Lyotard sagt: »Die Sehnsucht nach der verlorenen Erzählung ist für den Großteil der Menschen selbst verloren« (Lyotard 1979/1999: 122). Die im Dschungel der Sprachspiele verlorengegangenen Subjekte erwarten andere als geschlossene Formen von Lebensgeschichten, episodenhafte, *short cuts* sozusagen, Reflexionen über ihr Aufgehen im Raum der Diskurse. Ein Beispiel: Michel de Certeau hat über den einzelnen Fußgänger geschrieben, der im Ordnungsraum der Großstadt verlorengeht, aber sich zugleich neue Möglichkeiten »ergeht«: »Das Gehen bejaht, verdächtigt, riskiert, überschreitet, respektiert etc. die Wege, die es »ausspricht« (de Certeau 1980/1988: 192). Der urbane Raum erscheint wie ein dreidimensionales Sprachspiel, wie ein diskursives Kontinuum, in dem einzelne Passanten ausgehen, aneinander vorbeigehen und vorübergehen im doppelten Sinne des »Vorbei« und »Vorüber« und zugleich aufgehen im doppelten Sinne: sich auflösen und neu aufkommen. Der verschwundene Passant kehrt wieder, wird als Subjekt, als Autor seines Weges wieder sichtbar, indem er beim Sprechen/Gehen eine »Kunst der Redewendungen«, eine »Rhetorik des Gehens« entwickelt. Eine Art von Wiedergängerei ist es also, in deren Gestalt das lebensgeschichtliche Erzählen umgeht und somit der lebensgeschichtlichen Erzählforschung ein postmodernes Comeback ermöglicht. Wer oder was aber ist dieser Revenant, auf den sich die kulturwissenschaftlichen Mutmaßungen richten? Und wieso kann er sich in einem Medium abzeichnen, in dem Gespenster normalerweise unsichtbar sind – im Spiegel?

Auch das postmoderne Denken, so ist zunächst zu sagen, ist auf den Autor, das Subjekt zurückgekommen, zwar nicht in der Weise der Neuen Phänomenologie (die den sozialen und diskursiven Relationen eine allererste Bedingung entgegenhält: dass »niemand sich selbst ganz gleichgültig ist«, es also immer ein »Ich« ist, das fühlt und wahrnimmt, das »gemeint« und »betrof-

fen« ist [vgl. Schmitz 1989: 35]), aber immerhin im poststrukturalistischen Gedanken eines Mediators. Die Sprachspiele selbst sind es, die eine Subjektposition erfordern. Es handelt sich zwar nicht mehr um das große, souveräne Subjekt, den «Übermenschen», wie er im idealistischen Diskurs erscheint, aber doch um eine Art von Agens der Interaktion. Dieses interaktive, diskursive Agens darf also nicht verwechselt werden mit einem voluntaristischen Ego, das der Macht der Diskurse frei ins Rad greifen könnte. Das interaktive, diskursive Agens besteht im Gegenteil zunächst einfach nur darin, dass es an diesem Rad mitdreht und es »iterativ« und »performativ« in Schwung hält. Ein solches »Ich« tritt nicht, wie das idealistische, aus sich selbst hervor (*cogito ergo sum*), sondern es wird als passive Subjektivierung hervorgerufen; es wird also gebildet, wie Judith Butler mit Foucault und Derrida sagt, durch Iteration und Performativität, durch »jene ständig wiederholende Macht der Diskurse, diejenigen Phänomene hervorzubringen, welche sie reguliert und restringiert«. Die »Macht der Diskurse« besteht nach Foucault einerseits darin, Subjekte zu regulieren, zu restringieren, zu »normalisieren« bis zum Verschwinden. Die »Macht der Diskurse« besteht andererseits darin, diejenigen Agenten hervorzubringen, die sie für ihre Normalität und Stabilität brauchen. Das »Ich«, so Butler, ist eine »Wirkung der Macht«, nämlich der Iteration und Performativität, verstanden »als die ständig wiederholende Praxis, durch die der Diskurs diejenigen Wirkungen erzeugt, die er benennt« (Butler 1993/1997: 22f.). Die Begriffe »Iteration« und »Performativität« beschreiben das Rad beziehungsweise das Räderwerk der Macht, nämlich »Wirkungen durch ständige Wiederholung zu produzieren«. Im Diskurs kehrt das Subjekt wieder, jedoch nicht aktiv (aufgrund eigener Initiative), sondern passiv, ganz ungewollt wie jeder Revenant, gleichsam als Gespenst, nämlich aufgrund »bestimmter, sich ständig wiederholender Ketten der diskursiven Erzeugung« (vgl. ebd.: 46, 259).

Indes, dieses iterative und performative Ich-Gespenst kann, indem es bejaht und am Rad dreht, zugleich verdrehen und abdrehen, und sei es nur aufgrund von Irrtümern, Missverständnissen, Zufällen. Das performative Ich kann, indem es mitdreht, den Drehungen kleine Wendungen, abweichende Impulse geben, ihnen einen Drall verleihen. In diesem Sinne hat Certeau von »Redewendungen« gesprochen. Die Möglichkeiten für solche abweichenden Drehungen und Wendungen sind nach Foucault zu denken als durch die »Macht der Normalisierung« selbst bewirkte; systemtheoretisch könnte man sagen: Durch solche Abweichungs-, sprich: Kontingenztoleranz steigert das System seine Stabilität. Die Möglichkeiten aber, abweichend zu agieren, und zwar womöglich absichtlich («queering»), werden in der postmodernen Dis-

kussion graduell sehr unterschiedlich eingeschätzt. Gemeinsame Position der meisten Ansätze ist, dass Möglichkeiten bewusst verändernden Mitmachens bestehen. Es lässt sich sogar sagen, dass sich das Denken etwa von Foucault, Derrida, Deleuze bis hin zu Judith Butler um diese Möglichkeit geradezu dreht, nämlich um die Frage, »ob das System von Zwängen, in dem eine Gesellschaft funktioniert, den Individuen die Freiheit belässt, das System zu verändern« (Michel Foucault [im Gespräch, 1982], zit. nach: Schmid 2000: 92). Salopp formuliert: das absolute Subjekt des Idealismus ist tot – es lebe das relative Subjekt des Narrativismus! Die postmoderne »Dezentrierung« (Lacan) beziehungsweise »Destruierung« (Derrida) des Subjekts geschieht also im Grunde genommen im Namen des Individuums und der Individualität: Indem eine bestimmte, präskriptive Form von Subjektivität dekonstruiert wird, und zwar nicht zuletzt weil Menschen darunter leiden, nämlich »verwerflich gemacht« werden, zum Beispiel »sexuiert« (Butler), indem also *der* Mensch verschwindet, treten *die* Menschen hervor, und es können – und das ist eine durchaus *große* postmoderne Sehnsucht – neue Individualitäten ins Spiel kommen. In diesem Sinne spricht Foucault schon 1966 vom Menschen »als einem bestimmten Riss in der Ordnung der Dinge« (Foucault 1966/1997: 26).

Foucault hat die Möglichkeiten des iterativen und performativen Ich vor allem mit der Pluralität der Diskurse begründet. In narrativistischer Terminologie: unter der »monotonen Herrschaft« von »großen Erzählungen« oder gar nur einer einzigen »Metaerzählung« sind die Möglichkeiten für kontingente, »wilde Erzählungen« auf ein Minimum reduziert, wenn nicht ganz verschwunden. Während also etwa der große Erzähler Hegel Kontingenz kategorisch ausgeschlossen hat (»Willkür und Zufall, die nur auf untergeordneten Standpunkten Raum haben, sind aus dem Begriff der Wissenschaften des Absoluten verbannt« [Hegel 1801/1972: 108]), tut Foucault buchstäblich das Gegenteil, indem er auf die »drei Gefahren« schwört, die der Idealismus zu bannen versucht hat: Wir erlauben uns, »den *Zufall*, das *Diskontinuierliche* und die *Materialität* in die Wurzel des Denkens einzulassen«; der »Zufall muss als Kategorie« gewürdigt werden (Foucault 1972/1997: 38). Kontingenz soll also nicht nur nicht ausgeschlossen sein, sondern nach Möglichkeit gesteigert werden, und zwar durch Pluralisierung der Erzählungen und Diskurse: »rettet die Differenzen« – diese *Maxime* ist auch zu lesen als: rettet die Kontingenzen, rettet die Möglichkeiten für diskontinuierliches, kontingentes, wildes Erzählen, und sei es, dass dieses Erzählen auf materialen Eigenheiten beruht, zuletzt auf dem »Schicksal, lebendig und sterblich zu sein« (Foucault 1984: 119f.).

Der Revenant erweist sich als lebendiger und sterblicher Mensch. Als eigentliches Gespenst entlarvt aber ist der *Prévenant*, das Subjekt im ›Begriff der Wissenschaften des Absoluten‹. Für lebendige und sterbliche Menschen dagegen liegen Handlungsmöglichkeiten in der Vielfalt von Erzählungen, Vokabularen, Sprachspielen, Diskursen begründet. Je mehr sich »narrative Kulturen« differenzieren, desto mehr differenziert sich die »Macht der Normalisierung«, der Gespensterzeugung. Wenn nicht nur *ein* großer Diskurs vereinheitlichend wirkt, wenn nicht nur *wenige* »große Erzählungen« die Menschen normalisieren und restringieren, sondern *viele kleine* Erzählungen, dann vergrößern sich die Chancen für kontingentes Erzählen und Agieren gewissermaßen quantitativ proportional. Der Gedanke, dass sich durch Pluralisierung und Differenzierung Handlungsspielräume erweitern, ist der Grund dafür, dass Lyotard dem Verlust der »Sehnsucht nach einer großen Erzählung« keine Träne nachweint, im Gegenteil, er begrüßt den Verlust als Gewinn; und auch Foucault äußert sich geradezu erheitert darüber, dass die Zeit »monotoner Herrschaft« abgelaufen und das Gespenst beziehungsweise der ›absolute Geist‹ dieser Monotonie verschwunden ist, sich aufgelöst hat in der ›heiteren Inexistenz‹ sprachlicher Praxen und kommunikationeller Interaktionen (vgl. Foucault 1966/1997: 461).

Das metanarrative Subjekt, das Gespenst der Moderne, ist tot; es lebt das relative Subjekt, das Medium des Narrativismus. Das ist ein Subjekt, von dem nichts Wesentliches gesagt werden kann; denn was auch immer sein Wesen sein mag, es bleibt verborgen gleichsam unter der Maske der Diskurse. Was als ›Person‹ kenntlich wird, ist, wie das Wort etymologisch besagt, Maske. Die »Macht der Normalisierung« besteht, so gesehen, im Zwang zur Maske. Die »beherrschende Einheit eines Diskurses« aber besitzt sozusagen noch ein Maskenmonopol; gegen das Foucault polemisiert, wenn er von der »Wiederkehr der Masken« (im Plural) spricht. Das heißt die Möglichkeiten individuellen Erzählens und Agierens bestehen zunächst in der Vervielfältigung der Masken, in der Diversifizierung der Maskeraden, in Maskenspielen. Sobald die große Larve aufbricht, das ist das »Gesicht des Menschen« im Sinne einer totalen Maske, einer Totenmaske, vollzieht sich die »Wiederkehr der Masken« (vgl. ebd.: 461). Der Tanz der Masken versinnbildlicht Möglichkeiten; aber noch im »Lachen« dieser Masken zeigt sich die mächtige Fratze der Diskurse, ihr gespenstisches Grinsen. Allein, dass man Masken wechseln kann, macht das Spiel lebendig und macht jede große oder gar absolute Maskierung lächerlich – denn wer weiß schon, wer zuletzt lacht. Für das Maskenspiel zu sprechen bezeugt deshalb, so Foucault, den einzig verbliebenen Weg, ein womöglich

Dahinter-Steckendes anzusprechen, das indes niemals darstellbar ist: »zeugen wir für das Nicht-Darstellbare«, ehren wir die Maskenbildner, rufen wir den Maskenzug herein, erheitern wir uns an der »Wiederkehr der Masken«.

In seinem Spätwerk hat Michel Foucault die namhaften Möglichkeiten für Maskeraden weiter verfolgt und stärker betont, und zwar mit dem Gedanken des »Stils«, der »Daseinstechnik«, der »Lebenskunst«. Foucault unterscheidet zwischen dem Subjekt, das, um im Bild zu bleiben, unter der Macht der Maske verschwunden ist, und einem Subjekt, das im Maskenspiel der Diskurse »für sich Sorge trägt« und die »Regierung seiner selbst« anstrebt in Gestalt von Maskenspielen, und das sind Lebenspraktiken, Lebensstile, Lebenskünste. Foucault erwägt also die Möglichkeiten »personaler Freiheit«, aktiver Selbstkonstituierung und Emanzipation bei oder trotz aller Macht der Diskurse, der symbolischen Systeme, ihrer Präskriptionen und Normalisierungen (vgl. Foucault 1984/1989). Innerhalb der Sprachspiele und zwischen ihnen entstehen Menschen, die Selbstverständnisse und Selbsttechniken entwickeln können: »Es gibt eine Technologie der Selbstkonstitution, die symbolische Systeme durchschneidet, während sie sie gebraucht« (Michel Foucault [im Gespräch 1982], in: Dreyfus/Rabinow 1987: 289). Foucault hat also in seinem Spätwerk Subjektivität und Souveränität gerade in ihrem Verschwinden aufgesucht. Unter der »Macht der Normalisierung« eröffnen sich Möglichkeiten, und diese Möglichkeiten können wir darstellen im Bild des Maskenspiels als Lebenskunst und Stil. Der Stil ist die Maske des Menschlichen, er steht für die Würde der Person. Stilvolle Maskierungen sind mithin sozusagen die Namen, unter denen Menschen auftreten und kenntlich werden. Unter der »beherrschenden Einheit eines Diskurses« sind Namensgebungen Akte der Ermächtigung und Beherrschung; unter der Pluralität der Diskurse aber verwandeln sich Namen in Masken der Möglichkeit. Das ist das Geheimnis der Lyotardschen *Maxime*, die da lautet: »retten wir die Ehre des Namens«. Masken und Namen – die alten Themen unseres Faches kehren wieder, und seine neuen Namen erweisen sich als Maskeraden.

Anschließend an Foucault können wir abschließend eine dezentrierte Perspektive lebensgeschichtlicher Erzählforschung charakterisieren: Eine solche Perspektive würde das lebensgeschichtliche Erzählen als Bestandteil derjenigen namhaften Maskeraden, Redewendungen oder Lebenskünste betrachten, mit deren Hilfe Menschen versuchen, sich selbst zu reflektieren und ihr eigenes Maß zu finden beziehungsweise zu erfinden. Lebensgeschichtliche Erzählungen gehören dann in den Rahmen einer individuellen »Ausarbeitung des eigenen Lebens als eines persönlichen Kunstwerks« (Foucault 1984: 135),

sei es nun in retrospektiver, sei es in prospektiver Absicht. Lebensgeschichtliche Erzählungen erweisen sich in diesem Licht als «wilde Erzählungen», als kleine «narrative Formen», »Formen, mittels derer der Mensch sich darstellt und entwirft, sich vergisst oder verleugnet angesichts seines Schicksals, lebendig und sterblich zu sein«. Lebensgeschichtliche Erzählungen wären demnach als »gewusste und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren« suchen (Foucault 1984: 119f.; Foucault 1984/1986: 18). Lebensgeschichtliche Erzählungen und ihre »Leitlinien«, auf die es Albrecht Lehmann ankommt (vgl. Lehmann 1983: 19–24; Lehmann 2001: 236), lassen sich mithin auch vor dem Hintergrund einer existenziellen Ethik und Ästhetik bedenken, nämlich, wie Foucault sagt, als narrative Versuche, »seiner Existenz die schönstmögliche Form zu geben«, »ein schönes Leben zu leben und anderen das Gedächtnis an eine schöne Existenz zu hinterlassen« (Foucault [im Gespräch 1982], in: Dreyfus/Rabinow 1987: 266, 276).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (1966/1990): Negative Dialektik [1966]. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Bd. 6. 4. Auflage. Frankfurt a.M., S. 7–412.
- Blumenberg, Hans (1979/1990): Arbeit am Mythos [1979]. 5. Auflage. Frankfurt a.M.
- Böhme, Hartmut/Böhme, Gernot (1983/1996): Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants [1983]. 3. Auflage. Frankfurt a.M.
- Butler, Judith (1990/1991): Das Unbehagen der Geschlechter [1990]. Frankfurt a.M.
- Dies. (1993/1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts [1993]. Frankfurt a.M.
- Dies. (1997): Das Ende der Geschlechterdifferenz? In: Huber, Jörg/Heller, Martin (Hg.): Konturen des Unterschiedenen. Frankfurt a.M., S. 25–43.
- de Certeau, Michel (1980/1988): Gehen in der Stadt. In: Ders.: Kunst des Handelns [1980]. Berlin, S. 179–208.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1974): Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie. Bd. 1. Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1972/1976): Die *différance*. In: Ders.: Randgänge der Philosophie [1972]. Frankfurt a.M./Berlin/Wien.
- Ders. (1972/1986): Positionen [1972]. Graz/Wien.
- Ders. (2002): Die Sprache des Fremden und das Räubern am Wege. Dankes-

- rede anlässlich der Verleihung des Theodor-W.-Adorno-Preises 2001. In: *Le Monde diplomatique/die tageszeitung/WoZ* 12.01.2002, S. 12–15.
- Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (1987): Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel (1966/1997): Die Ordnung der Dinge [1966]. 14. Auflage. Frankfurt a.M.
- Ders. (1972/1997): Die Ordnung des Diskurses [1972]. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a.M.
- Ders. (1984): Von der Freundschaft. Michel Foucault im Gespräch. Berlin o. J. [1984].
- Ders. (1984/1986): Der Gebrauch der Lüste [1984]. (= Sexualität und Wahrheit 2). Frankfurt a.M.
- Ders. (1984/1989): Die Sorge um sich [1984]. (= Sexualität und Wahrheit 3). Frankfurt a.M.
- Grimm, Jacob (1841/1890): Über die Alterthümer des deutschen Rechts. Antrittsvorlesung, gehalten in Berlin am 30. april 1841. Manuscript. In: Ders.: Kleinere Schriften. Bd. 3. Berlin, S. 545–551.
- Ders. (1844/1981): Deutsche Mythologie. Bd. 1 [nach der zweiten Auflage 1844]. Frankfurt a.M./Berlin/Wien.
- Ders. (1879): Kleinere Schriften. Bd. 1. Berlin.
- Ders. (1884): Über den Werth der ungenauen Wissenschaften. In: Ders.: Kleinere Schriften. Bd. 7. Berlin, S. 563–567.
- Ders. (1890): Kleinere Schriften. Bd. 3. Berlin.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1801/1972): Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie [1801] (= Werke 2). Frankfurt a.M., S. 7–138.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1947/1987): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. In: Max Horkheimer: Gesammelte Schriften. Bd. 5. Frankfurt a.M., S. 13–290.
- Jacob, Susanne (2000): Narratio – Die Rolle der Erzählung in Ethikkonzeptionen der Gegenwart: Paul Ricœur und Alasdair MacIntyre. Jena.
- Lehmann, Albrecht (1983): Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt a.M./New York.
- Ders. (2001): Bewusstseinsanalyse. In: Götttsch, Silke/Lehmann, Albrecht (Hg.): Methoden der Volkskunde. Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie. Berlin, S. 233–249.
- Lyotard, Jean-François (1979/1999): Das postmoderne Wissen [1979]. Ein Bericht. Herausgegeben von Peter Engelmann. Wien.
- Ders. (1982): Das postmoderne Wissen. Bremen.
- Ders. (1985): Grabmal des Intellektuellen. Wien.
- Ders. (1987): Beantwortung der Frage: Was ist postmodern? In: Ders.: Postmoderne für Kinder. Wien.
- MacIntyre, Alasdair (1981/1995): Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart [1981]. Frankfurt a.M.

- aton: Höhlengleichnis. In: Politeia. Siebentes Buch. Kapitel 1–4, 519 e u. d. œur, Paul: Zeit und Erzählung (1983–1985/1988–1991). Bd. 1: Zeit und historische Erzählung [1983], Bd. 2: Zeit und literarische Erzählung [1984], Bd. 3: Erzählte Zeit [1985]. München 1988, 1989, 1991.
- erty, Richard (1979/1992): Der Spiegel der Natur [1979]. 2. Auflage. Frankfurt a.M.
- rs. (1989/1997): Kontingenz, Ironie und Solidarität [1989]. 4. Auflage. Frankfurt a.M.
- nlegel, Friedrich (1800/1985): Über die Unverständlichkeit [1800]. In: Ders.: Schriften zur Literatur. Herausgegeben von Wolf Dietrich Rasch. 2. Auflage. München, S. 332–342.
- rs. (1800/2000): Rede über Mythologie [1800]. In: Uerlings, Herbert (Hg.): Theorie der Romantik. Stuttgart, S. 82–90.
- nmid, Wilhelm (2000): Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault. Frankfurt a.M.
- nmitz, Hermann (1989): Leib und Gefühl. Paderborn.
- nnies, Sibylle (1993): Die konkrete Gemeinschaft. In: Merkur 47, S. 576–585.
- ber-Kellermann, Ingeborg/Bimmer, Andreas/Becker, Siegfried (2003): Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie. 3. Auflage. Stuttgart.
- mmermann, Harm-Peer (2001): Die Sterntaler. Ein Märchen der Brüder Grimm, gelesen als handfestes Politikum in kontingenztheoretischer Rahmung. In: Zeitschrift für Volkskunde 97, S. 67–94.

LEBENSFORMEN

Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Hamburg
herausgegeben von Thomas Hengartner, Albrecht Lehmann und Gerhard Lutz

Band 17

Thomas Hengartner/
Brigitta Schmidt-Lauber (Hg.)

Leben – Erzählen

Beiträge zur Erzähl-
und Biographieforschung

Festschrift für Albrecht Lehmann

DIETRICH REIMER VERLAG
BERLIN · HAMBURG

Gedruckt mit Unterstützung der Hamburger Gesellschaft für Volkskunde und
des Fachbereiches Kulturgeschichte und Kulturkunde der Universität Hamburg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

© 2005 by Dietrich Reimer Verlag GmbH
www.dietrichreimerverlag.de

Satz und Layout: Andreas Reucher, Hamburg
Umschlagabbildungen: Feldforschungsnotiz von Richard Wossidlo,
Kategorie: Ableitungen von ‚erzählen‘. Wossidlo-Archiv (Universität Rostock)

Alle Rechte vorbehalten
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

ISBN 3-496-02775-4

Vz 3106

34 2005/0218

Inhalt

Brigitta Schmidt-Lauber und Thomas Hengartner
Leben – Erzählen. Ein Vorwort 9

Rhetorische und performative Dimension

Hans Joachim Schröder
Topoi des autobiographischen Erzählens 17

Klaus Schriewer
Erzählte Natur
Der Wald als Erzählgegenstand und die Bedeutung kultureller Metaphern 43

Burkhard Lauterbach
Denglisch
Ein Beitrag zur Erforschung deutscher Kommunikationskultur 55

Regina Bendix
Stimme: Eine Spurensuche 71

Theoretische Dimension

Helge Gerndt
Können Bilder erzählen?
Bemerkungen zur »Visualisierung des Narrativen« 99

Harm-Peer Zimmermann
Über die Würde narrativer Kulturen
Mythen und Lebensgeschichten im Spiegel postmodernen Wissens 119

Brigitta Schmidt-Lauber
Grenzen der Narratologie
Alltagskultur(forschung) jenseits des Erzählens 145

Weitererzählen

Torsten Koch und Harald Welzer

Weitererzählforschung

Zur seriellen Reproduktion erzählter Geschichten 165

Klara Löffler

Anwendungen des Biographischen

Sondierungen in den neuen Arbeitswelten 183

Hermann Bausinger

Perlmans Erzähltheorie

Erinnerung als Rechtfertigung 199

Ingo Schneider

Über das Verhältnis von Realität und Fiktion in Reisebeschreibungen
und ethnographischen Quellen

Ein Beitrag zur Hermeneutik der Fremde 209

Lebensweltliche Dimension

Brigitte Bönisch-Brednich

The story of my life

Analyse von Motivation, Struktur und Schreibstrategien

in neuseeländischen Immigrant autobiographien 231

Rolf Wilhelm Brednich

Enemy Aliens

Internierungslager für Deutsche in den beiden Weltkriegen

Eine Problemskizze am Beispiel Neuseelands 249

Ruth-E. Mohrmann

Flinte, Hund und grüner Rock – was macht einen Förster aus? 277

Ingrid Tomkowiak

„Ja, der Glaube oder die Religion hat schon sehr geprägt“

Autobiografisches Erzählen zur religiösen Sozialisation

in den 1940er bis 1960er Jahren 307

Zeitliche Dimension

Jutta Buchner-Fuhs

Das populäre Geschichtsbild der 1950er Jahre und die Dinge

Zur Konstruktion und Inszenierung von Modernität 341

Irene Götz

Politisch-historische Ereigniszusammenhänge als Einflussfaktoren
auf das nationale Bewusstsein

Identitätskrisen nach der deutsch-deutschen Vereinigung 361

Medienvermitteltes Erzählen

Klaus Roth

»Sie mögen überrascht sein, diesen Brief von mir zu erhalten«

Phantastische E-Mail-Geschichten mit krimineller Absicht 391

Gerrit Herlyn

»Verführer« – »Zeitverschlinger« – »Gegenspieler«

Rhetorische Figuren der (Computer-)Technikdeutung 409

Christoph Schmitt

Volkskundler im frühen Rundfunk

Zur Regionalisierung des Hörfunks

im »Niederdeutschen Sendebezirk« (1924–1932) 429

Schriftenverzeichnis Albrecht Lehmann

Veröffentlichungen 1976–2003 463