

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	45 (1986)
Artikel:	Randordnungen - Rangordnungen : zum Erscheinungsbild marginaler Kulturen
Autor:	Camartin, Iso
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883102

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 03.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

22. Generalversammlung der SPG / 22e Assemblée générale de la SSP

Studia Philosophica 45/1986

ISO CAMARTIN

Randordnungen – Rangordnungen Zum Erscheinungsbild marginaler Kulturen

I

Durch Vergleichen wird erkannt und verkannt. In Fragen der Kunst ist Mass zu nehmen am Höchsten, das verfügbar ist. Es bekäme einer Kultur schlecht, würde sie sich nicht auf das Aussergewöhnliche, Überdurchschnittliche ausrichten. Was in Hochkulturen möglich und wirklich ist, wird unvermeidbar auch zur Richtschnur für Randkulturen. Nur vermögen diese den dort geweckten Erwartungen selten zu entsprechen. Sie bilden ihrerseits ein Gerüst von Wertordnungen und Hierarchievorstellungen für kulturelle Tatbestände aus, welches sowohl abgeschaut und imitiert, als auch für die eigenen Belange zurechtgebogen ist. Kann dennoch in solcher Nachahmung des Fremden und solcher Sorge ums Eigene ein kulturelles Schaffen möglich sein, das die Wünsche des Individuums nicht ganz den Bedürfnissen des kleinen Kollektivs unterordnet? Dieser Frage gehen die folgenden Überlegungen nach.

Immanuel Kant hat in seiner Schrift «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784) einen Grundsatz formuliert, der hier als Einstieg dienen mag: «Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonism derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonism die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d.i. der Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist» (Kant, 20). Diese Sätze sind für das Denken ein biegsames Sprungbrett. Kant selbst suchte mit ihnen den Widerspruch zu umschreiben, dass der Mensch sich gleichzeitig zusammentun («vergesellschaften») und absondern («vereinzelnen») möchte.

Korrespondenzadresse: Prof.Dr. Iso Camartin, Predigerplatz 18, CH-8001 Zürich

Klug hat es die Natur eingerichtet: sie reisst den zu Bequemlichkeit und Untätigkeit neigenden Menschen aus der Selbstgenügsamkeit heraus, stachelt ihn an, «durch Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er wohl nicht leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann», und bringt ihn so dazu, die «ersten wahren Schritte aus der Rohigkeit zur Cultur» zu tun. Kant, sonst nicht gerade der Anwalt von Streit und Hader, gelangt hier zu einer überraschenden Schlussfolgerung: «Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die missgünstig wett-eifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern. Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiss besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht» (21).

Unter den vielen Deutungen, die im Verlauf der Denkgeschichte für das Entstehen von Widersprüchen im einzelnen und in der Gesellschaft versucht wurden, ist dies eine der liebenswürdigeren. Sie gestattet uns, von unserer «ungeselligen Geselligkeit» nicht zu unfreundlich zu denken, ja den Hang zu Habseligkeiten nach eigenem Gusto geradezu als Antrieb zu kulturellen Aktivitäten verstehen zu dürfen. Natürlich wird sich ein Kulturhistoriker mit dieser etwas grosszügigen anthropologischen Deutung nicht restlos zufriedengeben. Er wird sich weiterhin an der Vorstellung orientieren, dass die eigentliche Grundlage für den Antagonismus in der Gesellschaft faktische und auch bloss behauptete Unterschiede zwischen den Menschengruppen sind, Unterschiede, die sich herausbilden aufgrund der ethnischen Herkunft, der religiösen Praktiken, der sprachlichen Eigenart, des ökonomischen Status, der tradierten Lebensformen, aber auch bloss aufgrund eines geographischen Raumes, den eine bestimmte Gruppe als ihr zugehörig empfindet. Grenzen nach aussen und Abgrenzungen nach innen gehören unverzichtbar zum Aufbau alles dessen, was je den Charakter der Eigenständigkeit für sich beanspruchen soll, und so ist es denn auch gar nicht weiter verwunderlich, dass dort, wo reale Unterschiede zu keiner deutlichen Markierung und keinem sicheren Abstand führen, fiktive auszuhelfen haben. Im Bedürfnis, etwas eigenes zu haben, es mit niemandem als mit Seinesgleichen teilen zu müssen, findet die Wurzel für jene «ungesellige Geselligkeit», von der Kant sprach, wohl ihren sichersten Halt. Lebensräumliche Nähe und Bedrägnis führen zu einer besonderen Erfingungsgabe für Differenzmarkierungen. Benachbarte Dörfer, die strukturell betrachtet einander aufs Haar gleichen, sind in den Augen ihrer Bewohner doch verschieden wie Tag und Nacht, und ein in den unterschiedlichsten Kulturen verbreiteter Argwohn nimmt an, dass gerade im Nachbardorf alle Fusskranken der Völkerwanderung sich ansiedelten, während im eigenen Dorf man seit unvordenklichen Zeiten immer unter sich war. Man braucht diesen Eigenständigkeitswahn nicht bloss als eine jener Illusio-

nen zu deuten, ohne die die Menschen nicht auszukommen scheinen. Es lässt sich dieses Phänomen auch positiver verstehen, ganz im Sinne jener Einrichtung der Natur, die Zwietracht will, um alle ihre Anlagen zu entwickeln. Alle, da wären wir heute vielleicht etwas zurückhaltend, aber mehr Anlagen als denkbar, voraussagbar und für ein gewöhnliches Leben hinlänglich sind: soweit liesse sich wohl immer noch mit Kant argumentieren. Wir würden es heute freilich anders sagen, etwa mit den Worten des Soziologen Tom McFeat: «Groups are what culture uses to produce more culture», der Gedanke bliebe jedoch der Kantischen Erkenntnis treu, dass die Inkommensurabilität und nicht die Gleichheit der Interessen die Vorbedingung einer reichlich ausgestatteten «Natur» ist.

Wenn wir uns nun einem konkreten Kulturraum zuwenden, nämlich dem bündnerischen, so scheint dieses Gebiet aus geographischen, wirtschaftlichen, konfessionellen und sprachlichen Gegebenheiten geradezu prädestiniert, den Zwang zur ungeselligen Geselligkeit sich entfalten zu lassen. Ich möchte hier nicht einen Exkurs zur bündnerischen Kulturgeschichte einschalten, der diesen Diversifizierungsprozess als plausibel, ja geradezu als die logische Konsequenz für eine kulturelle Selbstfindung innerhalb dieses gegebenen Raumes suggeriert. Vielmehr möchte ich an dieser Stelle daran erinnern, dass unter den Bedingungen historisch tradierter Vielfalt die einzelne Gruppe in erster Linie nicht etwas anderes produzieren möchte als alle anderen; ihr Ziel ist in der Regel vielmehr, dasselbe wie alle anderen zu tun, freilich innerhalb eigener Vorbedingungen und Voraussetzungen. Der Nachahmungstrieb ist nicht weniger ausgebildet als der Stolz, etwas eigenes zu sein, und die allerletzte Sorge ist, des Plagiats bezichtigt zu werden, so sicher ist man seiner eigenen Handschrift. Man darf nicht übersehen, dass die Antriebe zu kultureller Tätigkeit auch in kleinen Randkulturen nicht anders als in Grosskulturen sind. Geht man beispielsweise von einer kulturregenetischen Theorie wie jener aus, die Johan Huizinga in seinem «*Homo Ludens*» entwickelt hat, so lassen sich alle dort benützten Kategorien plausibel auch auf Randgruppenkulturen anwenden: denn auch da herrschen das Bedürfnis, sich zu messen mit den Konkurrenten, die Lust an der Verstellung und Anverwandlung ans Fremde, das Spiel mit dem Zufall und die Flucht aus dem Nüchternen ins Rauschhafte. Vor allem manifestiert sich aber in grossen wie in kleinen Kulturen das Bedürfnis, Bedeutendes zu bewahren und weiterzugeben. Eine Gruppe, die sich von anderen vor allem durch eine eigene Sprache unterscheidet, erfindet in der Regel überhaupt keine neuen Kulturwerte, sie gerät aber gegenüber allem, was als Kulturprodukt eigener oder fremder Herkunft in ihren Umkreis fällt, unter unvermeidlichen Artikulationsdruck. Sie braucht Werte zwar nicht eigens zu erfinden, aber sie muss diese für sich neu formulieren, will sie je daran eigenen Anteil haben. Das heisst – kritisch formuliert –: der «Mehr-

wert» solcher kultureller Tätigkeit besteht sehr häufig nicht in der Vermehrung des objektiven Wertes bestimmter Kulturprodukte, sondern ist oft nur eine Umprägung in «die eigene Währung», deren Kurs offiziell sehr viel niedriger notiert sein kann als jener der Ausgangsform. Dies sei deutlich gesagt, um den Verdacht auszuräumen, Andersheit an sich gelte hier schon als kultureller Gewinn.

Um die Vorbedingungen kultureller Tätigkeit unmissverständlich zu signalisieren, möchte ich einen zweiten Philosophen als Kronzeugen anführen. Aus Georg Simmels Aufsatz «Der Begriff und die Tragödie der Kultur», einem – wie mir scheint – immer noch unüberholten Dokument spekulativer Kulturanalyse, seien zwei Überlegungen eingeführt. Zunächst ist festzuhalten, dass der Träger von Kulturwerten zwar das einzelne Subjekt ist, dass aber erst in der Orientierung an objektiven Sachwerten Kultur entstehen kann. Es ist nicht damit getan, dass eine Gruppe über eine überproportionale Menge findiger Köpfe («Seelen» – in Simmelscher Terminologie) verfügt, die Gewähr für den eigenen kulturellen Rang bietet. Vielmehr entsteht Kultur, die auch objektiv als solche fassbar wird, erst in der Zuwendung des Subjekts an sachlich Vorfindbares, dem dieses Subjekt gleichsam neben dem bereits vorhandenen Sachwert noch zu einem «Seelenwert» verhilft. «Ihr (sc. der Kultur) spezifischer Sinn ist nur da erfüllt, wo der Mensch in jene Entwicklung etwas, das ihm äusserlich ist, einbezieht, wo der Weg der Seele über Werte und Reihen geht, die nicht selbst subjektiv seelisch sind. Jene objektiv geistigen Gebilde: Kunst und Sitte, Wissenschaft und zweckgeformte Gegenstände, Religion und Recht, Technik und gesellschaftliche Normen – sind Stationen, über die das Subjekt gehen muss, um den besonderen Eigenwert, der seine Kultur heisst, zu gewinnen» (Simmel, 240). In Kleinkulturen macht sich nun eine Tendenz bemerkbar, Disproportionen zwischen dem Sachwert und dem Kulturwert eines Gebildes nur sehr unscharf wahrzunehmen, häufig sogar das auch schon für kulturell relevant zu halten, was Erzeugnis und Ergebnis reiner Sachzwänge ist. Banalität wirkt weniger störend, wenn sie in einer Art einher schreitet, die als unverwechselbar gilt, und bestünde die Annahme solcher Unverwechselbarkeit auch nur in der sehr zufälligen Tatsache, dass ihre sprachliche Form nur wenigen Menschen geläufig ist. Da die Realität schon in der unmittelbar wahrgenommenen Form ein differenzierendes Merkmal aufweist, fällt ihre Anverwandlung durch das Subjekt als erlässlich dahin, und am Ende gilt als Kultur auch alles Grobschlächtige, das dumpfe, jedoch eifrige Sammlerseelen zusammenhäufen. Der Glaube, dass alles, was Eigenprägung hat, nicht nutzlos und überflüssig sein kann, ist in kleinen Kulturen weit verbreitet, ohne dadurch an Glaubwürdigkeit zu gewinnen.

Man muss allerdings bedenken, dass Kultur eine Wahrnehmungsform von Realität ist, die nicht abgelöst von den konkreten Bedürfnissen der Wahrneh-

menden sein kann. Wenn ihr eigentliches Ziel auch mehr in der Relativierung als in der Affirmation gegebener Verhältnisse vermutet werden darf: eine Kultur, in der eine bestimmte Menschengruppe nicht zu einer so getreuen wie entlarvenden Spiegelung ihrer selbst gelänge, wäre doch von bloss zweifelhaftem Nutzen. Auch hier gibt uns Simmel den entscheidenden Hinweis: «Vielerlei Werke, die als künstlerische, technische, intellektuelle unter der Höhe des sonst schon Erreichten bleiben, haben doch die Fähigkeit, sich in den Entwicklungsweg vieler Menschen aufs Wirkungsvollste einzufügen, als Entfaltung ihrer latenten Kräfte, als Brücke zu ihrer nächst höheren Station» (Simmel, 251). Dass es keinen absoluten Massstab gibt, um Kulturwerte gegeneinander aufzurechnen und abzuwagen, sondern dass jedes Objekt neben seiner Stellung im gesamten Wertgefüge seine Dienlichkeit im Partikulären haben kann, verschafft einer kleinen Kultur eine für sie unverzichtbare Behaglichkeit. Der Vergleich mit Grosskulturen ist nicht in jedem Fall obligat. Was für den internen Gebrauch nützlich, weil für die ästhetische Sensibilität anregend ist, hat seine Berechtigung, ohne den Vergleich mit Zeugnissen raffinierterer Welterfahrung antreten zu müssen. Man kalkuliert ja durchaus ein, dass das eigene Gute schwerlich das allgemein Beste sein kann. So findet man sich damit ab, dass der grosse Poet und der erfolgreiche Maler im eigenen Land in der Welt der anderen Nebenfiguren sind und bleiben. Man führt in kulturellen Dingen gleichsam eine doppelte Buchhaltung. Es bleibt den Eiferern und den Selbstgefälligen vorbehalten, den heimischen Spatz für den globalen Paradiesvogel zu halten. Die normale Erwartungshaltung den kulturellen Eigenbeständen gegenüber ist dies jedenfalls nicht. Handelt es sich doch auch bei Randgruppen in der Mehrzahl um Menschen, für die Kultur – nach einer anderen Formulierung Simmels – bei weitem nicht «das einzige Wertdefinitivum der Seele» ist.

Dennoch gehört ein kultureller Ethnozentrismus zu den Charakteristika jener Randgruppen, deren Ziel eher die Festigung der Eigenheiten als das Abschleifen der Unterschiede zum Nachbarn ist. Freilich bricht auch in diesem Streben nach deutlicher Eigenfärbung und unverwechselbarem Hausgeruch nicht bloss ein Bedürfnis von Aussenseitern und Randfiguren durch, sondern etwas höchst Allgemeines, für welches auch nicht ein «Randphilosoph», sondern einer aus dem Mittelpunkt avancierter Denkerfahrungen heraus die schärfste und witzigste Formulierung lieferte, nämlich Schopenhauer in seinen «Parerga und Paralipomena»: «Die Quelle alles Wohlgefallens ist die Homogenität. Schon dem Schönheitssinn ist die eigene Species und in dieser wieder die eigene Rasse, unbedenklich die schönste. Auch im Umgang zieht jeder den ihm Ähnlichen entschieden vor; sodass einem Dummkopf die Gesellschaft eines andern Dummkopfs ungleich lieber ist, als die aller grossen Geister zusammengenommen. Jedem müssen sonach zuvörderst seine eige-

nen Werke am besten gefallen, weil sie eben nur der Spiegelreflex seines eigenen Geistes und das Echo seiner Gedanken sind» (Schopenhauer, 504).

II

Die übliche Differenzierung zwischen «volkskulturellen» und «hochkulturellen» Lebenszusammenhängen ist auch bei der Bestimmung von Randkulturen anwendbar. Randkulturen sind in der Regel solche ohne urbane Zentren. Dies hat Folgen für die kulturelle Eigendynamik. Eine der wichtigsten ist darin zu sehen, dass man sich zu den eigenen Möglichkeiten eher defensiv als expansiv verhält, eher uniform als pluralistisch. Dies führt wiederum zu einem eng gefassten Begriff des Eigenrepertoires. Sowohl inhaltlich wie formal zwingt man sich so Äusserungsweisen auf, die sich den kollektiven Erwartungen vorgängig fügen. Die Realität, wirr und interpretationsbedürftig wie anderswo, erscheint in der Selbstdeutung zwar höchst vertraut, der Veränderung aber umso merklicher entzogen. Nur jene ihrer Facetten, bei denen sich identifikatorische Anklammerungen aufdrängen, erfahren die stete Zuwendung der Kulturschaffenden. Die Phänomene, für die eigene oder erborgte Deutungsmuster gesucht werden, sind an den zehn Fingern abgezählt, mit denen man im eigenen Umkreis etwas Nützliches anzustellen vermag. Was aber nützlich ist, steht nicht beliebig zur Disposition, sondern ist vorgegeben von Land und Leuten und vom Leben in der vertrauten Welt überhaupt. An der Verpflichtung, dass Kultur wie der Wein im Psalm «des Menschen Herz erfreue», wird nicht gerüttelt. Dies schöpft aber ihre Möglichkeiten nur beschränkt aus.

Robert Muchembled hat eine typologische Abgrenzung der beiden Strömungen versucht. Wenn wir im Auge behalten, dass Überlappungen zwischen ländlichen und städtischen Kulturaktivitäten und -bedürfnissen selbstverständlich sind, dürfen wir – in unserem Fall – ohne Bedenken auf die von ihm herausgearbeiteten prioritären Orientierungen zurückgreifen. Volkskultur verarbeitet in direktem Zugriff die Fährnisse des Lebens. Sie trägt, was sie der Anschauung zuführen will, nicht erst auf Goldgrund auf. Vielmehr bildet sie streng das düstere Umfeld von Gefahr und Bedrohlichkeit aus, dem sich der Mensch in der Isolation ausgesetzt weiss. Armut und Krankheit, oft genug von einfacher Lebensart untrennbar, ergänzen die Unberechenbarkeiten der äusseren Natur. Naturkatastrophen, auf realen Erfahrungen basierend, spiegeln aber auch die imaginären wieder, welche dadurch ebenso unvermeidlich-schicksalhaft scheinen. Im Bannkreis unzählbarer Naturkräfte wird auch soziale Härte und Brutalität zur gängigen Erwartung. Umso dringlicher erscheinen Schutz- und Sicherheitsmechanismen. Den zuverlässigsten bilden die Bande des Blutes: Familie, Verwandschaft, Dorfsippschaft. Selten löst einer die Verstrickungen, dank derer er zu den Seinen gehört.

Neben diesen Ordnungen der Zugehörigkeit und der sozialen Haft erscheinen jene des Raumes und der Zeit geradezu locker. Doch auch Raum und Zeit sorgen für ein rigides Ordnungsgefüge: Tages- und Jahreszyklen gliedern dem an die äussere Natur Verwiesenen nicht nur den Lebensraum, auch die Rhythmen von Arbeit und Ruhe, von Mühsal und von Feier sind damit vorgegeben. Weltanschaulich liefert dieser kalendarisch berechenbare Wechsel des Naturgeschehens die Deutungskoordinaten für alles Endgültige, das dem Menschen in seiner Umwelt zustösst. Was beispielsweise aus der Volksliteratur an Sichtweisen für das Unvermeidliche bekannt ist, weicht kaum von einem hartnäckigen Schicksalsglauben ab, wenngleich auch der einfache Mensch nicht ohne die Vorstellung auskommen will, dem Lauf der Dinge sei durch geheime höhere Macht irgendwie doch beizukommen. Kurz: wo immer uns volkskulturnelle Interpretationsschemata begegnen, erscheint uns die Welt als extrem geordnet, und zwar keineswegs bloss, weil man diese, wie sie nun einmal ist, letztlich auch als «in Ordnung» empfindet.

Doch so fatal ist das allgemeine Los nun wieder nicht, dass man in der noch so geordneten Welt übersehen könnte, dass auch sie Besonderheiten birgt, wenn man sie intensiv danach absucht. Die Bewertung dessen, worüber man verfügt, bleibt nicht aus. Auch in Randkulturen müssen Erinnerung und Erwartung durch Abbildung und Einbildung aufgearbeitet werden. Es ist selbstverständlich, dass dabei ein Gefälle entsteht zwischen den Objekten, in welchen man seiner selbst mit Wohlgefallen oder mit Widerwillen ansichtig wird. Zur Volkskultur gehört, dass man die höchste Repräsentativität gewöhnlich nicht einem von einem Individuum geschaffenen Kulturobjekt zuerkennt, sondern diese in einem kollektiven Erzeugnis vermutet. Diese Superiorität des Kollektiven vor dem Individuellen hat ihre Wurzeln in der Ideologie der Volkspoesie. Von Herder und den Frühromantikern angeregt, verbindet sie sich im Lauf des 19. Jahrhunderts mit nationalpolitischem Gedankengut und treibt um die Jahrhundertwende gerade in den Randzonen europäischer Kultur höchst seltsame Blüten. Der bündnerische Raum hat in Caspar Decurtins (1855–1916) wohl den prominentesten Sammler und Deuter volkskulturneller Materialien gefunden. Seine jetzt wieder im Reprint erhältliche 13bändige «Rätoromanische Chrestomathie», die neben einer Auswahl aus dem belletristischen Schrifttum vor allem Dokumente der sogenannten Oralliteratur aufnimmt, belegt sehr eindrücklich den hohen Stellenwert «kollektiver» Dokumente, wie immer man deren Entstehung im einzelnen deutet.

Schlagartig wird die Geisteshaltung durchsichtig, die den Selbstfindungsprozess einer kleinsprachlichen Randkultur prägt, wenn wir einige Stellen aus den Begleittexten von Decurtins zur Kenntnis nehmen: «Uralten Stammes, kecken Geistes, starken Leibes, mutigen Herzens, blickt dieses Volk siegesicher in die Gefahr und weicht nicht, wenn die Lawine herabdonnert und die

Ströme verheerend über ihr Bett zu treten suchen. Diesem ehernen Volksstamm geht über alles die Freiheit und von diesem stolzen Geiste reden die Trümmer der Burgen, helleuchtend im Abendsonnenstrahl» (Decurtins, VII). Sehen wir hier einmal von der emphatischen Sprache ab, bleibt immer noch festzustellen, dass Decurtins als den Träger der überlieferten Texte das Bild eines Heldenvolkes evoziert, das zur Realgeschichte Graubündens in arg schiefem Verhältnis steht. Obwohl Decurtins Handschriften zur Verfügung hatte, die in der Regel durchaus mit den Namen ihrer Besitzer, Verfertiger oder Kopisten versehen waren, zieht er es vor, die Dokumente zu anonymisieren und sie dem Volk zuzuschreiben. An einer anderen Stelle spricht Decurtins offen davon, dass grosse Teile des rätoromanischen literarischen Korpus fremdbeeinflusst sind. Dennoch verzichtet er gerade beim Kollektiv nicht auf den Anspruch besonderer Originalität: «Während die meisten Werke unserer Literatur mehr oder weniger ‹exotisch› sind (d.h. von aussen beeinflusst), zeigt sich in unseren Märchen, Sagen, in einigen Volksdramen wie in der Passion, dem Strafgericht und vor allem im Volkslied der Charakter unseres Volkes in seiner Originalität, sauber und unberührt» (Decurtins, 291). Auf Goethes Wort vom «kecken Wurf des Volksliedes» sich abstützend, idealisiert Decurtins: «Im Volkslied sehen wir dem Volk ins Herz, wir hören dieses schlagen, wir hören das Lachen und Weinen des Volkes» (292). Und er wiegt sich angesichts der Sammlung rätoromanischer Volkslieder in der Wunschvorstellung, die Goethe in seiner Rezension von «Des Knaben Wunderhorn» erweckte: «Von Rechtswegen sollte dieses Büchlein in jedem Hause, wo frische Menschen wohnen, am Fenster, unterm Spiegel oder wo sonst Gesang- und Kochbücher zu liegen pflegen, zu finden sein, um aufgeschlagen zu werden in jedem Augenblick der Stimmung oder Unstimmung, wo man denn immer etwas Gleichtönendes oder Anregendes fände» (zitiert bei Decurtins, 293). Wir wissen heute, dass es gerade im Bereich der Volkslieder bei den Rätoromanen um die Originalität besonders schlecht steht, ja dass kaum etwas zu finden ist, wofür nicht ein anderssprachiges Vorbild beizubringen wäre. Das Wort «original» stand Ende des letzten Jahrhunderts (und noch eine gute Weile danach) in überaus hohem Kurs, und wehe, einer hätte es gewagt, an dieser kollektiven Originalität Zweifel anzumelden. Decurtins wehrte kulturelle Orientierungen an fortgeschritteneren Modellen instinktiv ab, hielt sie für eine Gefährdung dessen, was auf eigenem Boden erwachsen war. «Die Blume des Volkes ist sein Lied ... Müssen wir Rätoromanen nicht unsere Blumen sammeln, bevor die Sonne einer nivellierenden Kultur sie austrocknen und hinsterben lässt» (293). Solange man bei den Erzeugnissen des Kollektivs blieb, war auch vor dem Vergleich mit Nachbarkulturen nicht zu zittern: «Die Volkstradition ist bei uns so schön und so reich, so vielfältig und so interessant wie bei viel grösseren Literaturen» (321). Dies klang anders, und für den

Eigengebrauch zweckdienlicher, als man es sonst zu hören bekam. Auch neugierige Gelehrte, Spezialisten für Sprachen und Völker, die im Laufe des 19. Jahrhunderts das Gebiet der Rätoromanen besuchten, äusserten sich zu den vorfindbaren Zeugnissen nicht immer in der wohlgefälligen und gewünschten Manier. Selbst Joseph Görres, der ein grosser Experte auf dem Gebiet der Volksliteratur werden sollte, machte da keine Ausnahme. Von einer Reise durch die Schweiz berichtete er über seine Erfahrungen mit den Rätoromanen am 21. Juli 1820 aus Bellinzona an seine Familie: «Sie haben nicht die Freisinnigkeit der Italiener, aber dafür auch nicht die meisten ihrer Laster, doch sollen sie da, wo sie in eine gewisse Kultur hineingekommen ..., auch nicht viel taugen» (Görres, II 340).

Tempi passati, so könnte man denken, und dass heute alles anders sei. Doch vor der Versuchung, dem Kollektiv-Erwarteten auch im künstlerischen Schaffen vor dem Individuell-Gestalteten den Vorzug zu geben, ist man bis heute nicht gefeit. Ein zweites Beispiel mag dies belegen: Andri Peer (1921–1985) kann als derjenige unter den rätoromanischen Schriftstellern gelten, der im Bereich der Lyrik über vierzig Jahre hinweg gesucht hat, die Erwartungen traditioneller Gedichteleser zu sprengen und die lyrische Sensibilität seiner Landsleute für Erfahrungen zu öffnen, wie sie die gesamteuropäische lyrische Avantgarde unseres Jahrhunderts spiegelt. Es ist ihm da in Ton und Stimmung, in der Wahl der Bilder und der kühnen Wendungen ganz Erstaunliches gelungen; jedenfalls hat er wie kein zweiter den Beweis geliefert, dass auch eine Kleinsprache mit einer bescheidenen Gebrauchslyriktradition das beziehungsreiche Spiel mit der Sprache und den Rhythmen nicht ausschliesst. Ähnliches lag ihm wohl mit der künsterlichen Prosa im Sinn. Doch lässt sich gerade da sehr genau beobachten, wie schwer es fällt, die Erzählschemata der Tradition aufzubrechen und jener Art von individueller Welterfahrung zum Ausdruck zu verhelfen, die wohl allein das Signum moderner literarischer Prosa ist. Es gibt einen interessanten Text von Peer, an welchem man das Scheitern des Individuums im Sog jenes traditionellen Berichtens Stück um Stück verfolgen kann. Er trägt den Titel «Fastens»: das sind jene Gleitbahnen in den Wäldern, in denen die Waldarbeiter die Holzstämme zu Tal befördert haben, man nennt sie auch «Holzriesen» oder «Runsen» in der Berufssprache. Es ist ein stark autobiographisch gefärbter Bericht: die Leidenschaft und die Geschicklichkeit von Vater Peer als Holzfäller werden uns vorgeführt aus der Optik des Sohnes, der ihm zur Mittagszeit das Essen in den Wald bringt. Peer leitet diese Schilderung mit der ersten ihm verfügbaren Erinnerung ein: «Das erste, woran ich mich erinnere: dass meine Grossmutter mir einen Spiegel in die Hand gab, damit ich einschlafe, einen runden Taschenspiegel mit einer Rückseite aus Knochen oder etwas ähnlichem, und worauf eine Stadt mit Türmen und einem Fluss abgebildet war, eine schöne deutsche

Stadt in Farben, vielleicht Köln oder Frankfurt, die ich anschauten und anschauten, ohne zu bemerken, dass sich der Schlaf barfüssig näherte ...» (Peer, 145). Stichwortartig werden weitere Kindheitserinnerungen angefügt, die in die Schilderung der Welt seines Vaters als Holzfäller einmünden. Die Lichtqualitäten des Waldes werden evoziert, die Laute, die Gerüche. Der Arbeitsvorgang wird Phase um Phase beobachtet, das Können bestaunt, die Mühe und der Schweiß, die der Beruf bei aller Geschicklichkeit erfordert. Durst und Hunger werden beschrieben und die Lust an der Sättigung in der Mittagsrast. Der Knabe beobachtet den Schwerarbeiter bei seinem Mittagsschlaf und wie dieser danach an die Arbeit zurückkehrt, Zwiesprache mit den Bäumen haltend, die er fällen wird. Wenn der Junge ins Dorf zurückkehrt, verlässt er einen fast magischen Bereich, in welchem der Zusammenhang von Arbeit, Lebenserhalt und Fürsorge zur Natur für ihn unvergesslich aufleuchtete.

Was trotz aller biographischen und autobiographischen Ausrichtung diesen Text «belastet», ist die eindeutige Dominanz dessen, was man das «ethnographische Interesse» nennen könnte. Es geht zu Lasten des «Psychographischen». Streckenweise liest sich Peer so, als wetteifere er in der Sachkunde und in der Heimatkunde mit dem «Dicziunari Rumantsch Grischun», jener Sprach- und Sachenzyklopädie, in der man sonst das Einschlägige zu «Fastens» nachliest. Und dies stösst Peer zu, obwohl er so vielversprechend mit ganz privaten Erlebnissen einsetzt. Doch das erlebende Ich wird im Lauf der Erzählung immer schemenhafter. Selbst in Texten, die aus der Innenwelt des Autors anheben, verflüchtigt sich das Ich immer mehr zugunsten des Sachbereiches. Der Trugschluss solchen Schreibens besteht in der Annahme, Realität sei an sich so interessant und schildernswert, dass sie ohne die Brechung durch das Subjekt auskomme. Man kann darüber spekulieren, welches die Ursachen für diesen Irrtum sind. Denkbar ist es, dass der Versuch, eine Welt für die Erinnerung zu retten, die die Zeit längst ausser Kurs gesetzt hat, das Subjekt dazu führt, sich blind an die Sache auszuliefern. Anstatt dass die Erfahrung des Verlustes die individuelle Antwort schärft, löscht es sie aus. Darf man es so erklären, dass so zahlreiche Texte von kleinen Literaturen um soviel sachkundiger als ichkundig sind?

Doch kommen wir zum Schluss. Die Rangordnungen, die aus Randpositionen gegenüber den kulturellen Eigenbeständen entstehen, brauchen sich nicht zu decken mit den hierarchischen Stufungen, die sich innerhalb einer urbanen Kultur entwickelt haben. Man muss freilich bedenken, dass heute in unseren Kreisen kaum mehr jemand seine kulturellen Orientierungen allein von den Rändern her bezieht. Randkulturen halten dem modernen Menschen ihr Sinnpotential nur noch komplementär zur Verfügung. Sie sind historische Varianten der Lebensgestaltung, die allerdings nicht frei zur Disposition stehen. Wer es versuchen wollte, fände sich Lebensformen gegenüber, die versteinert

und nicht mehr aufzuweichen sind. Ein Selektions- und Anverwandlungsprozess ist erforderlich, dem jedenfalls die Bequemlichkeit des Hineinschlüpfens abgeht.

Die Perspektiven von Randkulturen möchte ich mit zwei Äusserungen von Nietzsche und Herder andeuten: In «Menschliches, Allzumenschliches» lesen wir: «Unsere gesellschaftliche Ordnung wird langsam wegschmelzen, wie es alle früheren Ordnungen getan haben, sobald die Sonnen neuer Meinungen mit neuer Glut über die Menschen hinleuchteten. Wünschen kann man dies Wegschmelzen nur, indem man hofft: und hoffen darf man vernünftigerweise nur, wenn man sich und seinesgleichen mehr Kraft in Kopf und Herz zutraut als den Vertretern des Bestehenden. Gewöhnlich also wird diese Hoffnung eine Anmassung, eine Überschätzung sein» (Nietzsche, I 668). Wer bedenkt, wieviel an natürlichen Gegebenheiten und Bedingungen weggeschmolzen ist, dem Randkulturen ihre Entfaltung verdanken, kommt ohne anmassende Hoffnung nicht aus. Zwar ist heute nicht die Motivation für partikuläre Lebenshaltungen dahin, aber die konkreten Verankerungen dafür sind kaum mehr vorhanden. Wenn wir den Fall des Rätoromanischen bedenken: die Aussicht, in geschützter Isolation sprachliche Eigenheiten zu kultivieren, ist nicht nur schlecht, sie lockt auch keinen vernünftigen Menschen mehr. Was also als rätoromanische Kultur galt und gilt, muss zu seiner jetzigen Verwendbarkeit gleichsam aus der Verabsolutierung des sprachlichen Aspektes herausgelöst und in moderne Lebenszusammenhänge zurückübersetzt werden. Nicht die traditionelle rätoromanische Kultur kann also darüber Auskunft geben, welches Leben wir heute führen können, sondern das Leben, das wir führen wollen, entscheidet, welche Art von rätoromanischer Kultur noch möglich ist. Welche Teile dieses Lebens bringen wir im Medium einer Partikularsprache zur Darstellung, und welcher Revision allgemein gültiger Rangordnungen und Prioritäten setzen wir uns damit aus – das ist eigentlich die Frage, welche die Rätoromanen und ihre Nachbarn im bündnerischen Raum zu beantworten haben.

Die zweite, wie mir scheint bedenkenswerte Überlegung stammt aus Herders «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit»: «Sind also die Zeiten nicht geordnet, wie die Räume geordnet sind? Und beide sind ja die Zwillinge eines Schicksals. Jene sind voll Weisheit, diese voll scheinbarer Unordnung; und doch ist offenbar der Mensch dazu geschaffen, dass er Ordnung suchen, dass er einen Fleck der Zeiten übersehen, dass die Nachwelt auf die Vergangenheit bauen soll; denn dazu hat er Erinnerung und Gedächtnis. Und macht nun nicht eben dies Bauen der Zeiten auf einander das Ganze unsres Geschlechts zum unförmlichen Riesengebäude, wo Einer abträgt, was der Andre anlegte, wo stehen bleibt, was nie hätte gebaut werden sollen, und in Jahrhunderten endlich Alles ein Schutt wird, unter dem, je brüchiger er ist,

diezaghaften Menschen desto zuversichtlicher wohnen?» (Herder, 47). Es gibt keinen Zweifel darüber, dass jenen, die sich dafür entscheiden, dem Verfall und dem Schutt zu wehren, der die Randzonen der modernen Zivilisation mehr befallen hat, als die Augen vieler Stadtbewohner zu sehen vermögen, nichts anderes bleibt, als «das zuversichtliche Wohnen im Brüchigen». Bequem ist dies gewiss nicht, doch der Versuch ist nicht sinnlos, solange die Aussicht da ist, dass auch vom Rand her ein Teil der Schönheit dieser Welt aufscheinen kann. Niemand wird sich für das einsetzen, was wir eine «bedrohte Kultur» nennen, wenn er vor Schutt und Staub und Verfall kein Licht und keine Farbe mehr zu sichten vermag. Denn Kultur hat unverzichtbar zugleich die Schönheit und die Erbärmlichkeit des Lebens zur Darstellung zu bringen. Die Erbärmlichkeit allein ist auch dem modernen Menschen, ob im Zentrum oder am Rand, nicht zumutbar.

Zitierte Literatur

- Caspar Decurtins, Rätoromanische Chrestomathie, Band XII, Erlangen 1919; Reprintausgabe, Chur 1984.
- Dicziunari Rumantsch Grischun, Band 6, Societa Retorumantscha, Winterthur 1973–1978.
- Joseph Görres, Ausgewählte Werke und Briefe, hrsg. v. Wilhelm Schellberg, München 1911.
- Johann Gottfried Herder, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Werke Bd. 9, hg. v. Heinrich Dünzter, Berlin o.J.
- Johan Huizinga, Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, rowohlts deutsche enzyklopädie, Reinbek 1956.
- Immanuel Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Akademieausgabe Bd. VIII, Berlin 1968.
- Robert Muchembled, Culture populaire et culture d'élite dans la France moderne, Paris 1978.
- Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, hg. v. Karl Schlechta, München 1966.
- Andri Peer, Fastens, Ord: Sün fanestra, raquints per la giuventüna, Ediziun dalla Uniu dals Grischs, Samedan 1980.
- Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Zürcher Ausgabe, Diogenes Verlag, Zürich 1977.
- Georg Simmel, Der Begriff und die Tragödie der Kultur, in: Philosophische Kultur. Gesammelte Essays, Potsdam 1923.