

Aus:

Jeanne E. Glesener, Nathalie Roelens, Heinz Sieburg (Hg.)

Das Paradigma der Interkulturalität

Themen und Positionen in europäischen
Literaturwissenschaften

Januar 2017, 200 Seiten, kart., 29,99 €, ISBN 978-3-8376-3470-9

Interkulturalität entwickelt sich zunehmend zu einem zentralen Paradigma auch in der literaturwissenschaftlich orientierten Forschung und Lehre. Die Spezifik und Leistungsfähigkeit dieses Forschungsansatzes demonstrieren die Beiträge des Bandes an ausgewählten Beispielen der deutschen, luxemburgischen, französischen und englischen Literatur. Die interdisziplinäre Ausweitung der Perspektive auf Mehrsprachigkeit, Innovationsforschung und Mediävistik macht den Band zudem für weitere Fachwissenschaften – darüber hinaus aber auch für alle Literatur- und Kulturinteressierten – lesenswert.

Jeanne E. Glesener (Prof. Dr.) lehrt luxemburgische Literatur und Komparatistik an der Universität Luxemburg.

Nathalie Roelens (Prof. Dr.) lehrt französische Literatur und Literaturtheorie an der Universität Luxemburg.

Heinz Sieburg (Prof. Dr.) lehrt germanistische Mediävistik und Linguistik an der Universität Luxemburg.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3470-9

Inhalt

Vorwort | 7

**Kulturdivergenz und sprachliche Vielfalt
Philologische Perspektiven**

Till Dembeck | 9

**Inszenierung kultureller Alterität als Vielstimmigkeit
Vladimir Vertlib's *Letzter Wunsch* und
Melinda Nadj Abonjis *Tauben fliegen auf***

Silke Pasewalck | 21

**Komparatistische Ansätze für eine
interkulturelle Literaturgeschichte Luxemburgs**

Jeanne E. Glesener | 41

**Une écriture transfrontalière
Le cas Gilles Ortlieb**

Ian De Toffoli | 69

**Muttersprachliche Mehrsprachigkeit
Batty Weber (1860–1940) und die Mischkultur in Luxemburg**

Anne-Marie Milim | 85

***Chinese chives* in London
Interkulturalität in der zeitgenössischen englischsprachigen
Migrationsliteratur in Texten von Monica Ali, Xiaolu Guo,
Eva Hoffman, Timothy Mo und Caryl Phillips**

Sandra Vlasta | 105

**Patrick Chamoiseau *quadrillé*
4 vérités sur l'écrivain emblématique de l'Outre-Mer**

Kathleen Gyssels | 127

La question de l'hospitalité

Nathalie Roelens | 143

**Interdisziplinäre Perspektiven der Interkulturalitätsforschung
Internationaler Wissenstransfer am Beispiel von Innovationsdiskursen**

Gesine Lenore Schiewer | 165

**Interkulturalität und germanistische Mediävistik
Literarische Figurenkonzepte und kulturelle Prägungen
des *Helden* und des *Ritters***

Heinz Sieburg | 181

Autorinnen und Autoren | 195

Kulturdivergenz und sprachliche Vielfalt

Philologische Perspektiven

TILL DEMBECK

In der Literaturwissenschaft der vergangenen zehn bis 15 Jahre gibt es ein rapide wachsendes Interesse an Mehrsprachigkeit. Damit eilen die Philologien einerseits einer Forschungsbewegung nach, die vor allem in der Linguistik und in den Erziehungswissenschaften längst etabliert ist. Andererseits vertiefen sie ein Interesse, das sie schon länger umtreibt, nämlich das Interesse für Interkulturalität. Den überwiegenden Teil der literaturwissenschaftlichen Mehrsprachigkeitsforschung kennzeichnet daher ein mehr oder weniger ausgeprägtes Interesse an der Frage, was der literarische Umgang mit Sprachenvielfalt über Kultur und kulturelle Vielfalt aussagt. Oft gesellt sich hierzu auch ein (auch in Linguistik und Erziehungswissenschaften verbreiteter) kulturpolitischer Einsatz für Mehrsprachigkeit.

Die folgenden Ausführungen gehen von der These aus, dass es bislang vor allem extrinsische Interessenlagen sind, die literaturwissenschaftliche Forschung in diesem Bereich motivieren. Sie möchten demgegenüber den philologischen Umgang mit dem Kultur- wie dem Sprachbegriff – ausgehend von den ureigensten Interessen und Methoden des Fachs – neu justieren. Überspitzt formuliert, lautet meine These, dass ›wir Philologen‹ besser daran täten, von Kultur- und Sprachdivergenzen zu sprechen anstatt von Interkulturalität und Mehrsprachigkeit – und dass wir auf diese Weise auch deutlicher machen können, warum Philologie für die Gesellschaft wichtig ist. Um dies zu zeigen, wende ich mich zunächst den Begriffen Interkulturalität und Mehrsprachigkeit zu, präsentiere alternative Konzepte und versuche abschließend zu illustrieren, welches Potenzial sie dies- und jenseits der Grenzen der Philologie haben.¹

1 | Mein Text ist in Vortragsform belassen und mit Absicht angreifbar formuliert. Ich verzichte auf ausführliche Verweise auf die Forschung, die ich an anderer Stelle gegeben habe.

Die Kulturwissenschaften verwenden viel Zeit und Energie auf die Beantwortung der Frage, inwiefern und wie man Kulturen beschreiben und voneinander abgrenzen kann. Man hantiert mit Begriffen wie ›Othering‹ oder ›dritter Raum‹, kritisiert den Begriff der Interkulturalität und nutzt andere Präfixe zur Spezifizierung dessen, was man meint – beispielsweise wenn das Konzept der Transkulturalität der Einsicht Rechnung tragen soll, dass Kulturen nicht als geschlossene Einheiten vorzustellen sind.

Angesichts der verworrenen Diskussionslage ist es förderlich, einen operativen Kulturbegriff zu etablieren, der auf die Frage antwortet, was Kultur *macht* oder *leistet*.² Dieser Kulturbegriff ist strikt zu unterscheiden von (komplexitätsreduzierenden) Selbstbeschreibungen von Gesellschaft als oder qua Kultur. Auf der operativen Ebene, so meine These, ist die Idee, dass sich Kulturen durch Abgrenzung von anderen Kulturen konstituieren, grundsätzlich verfehlt. Damit soll nicht gesagt sein, dass nicht pausenlos versucht werde, im Namen von Kultur eben dies zu tun: Man behauptet Eigenheit, nimmt Exklusionen vor, rechnet Dinge, die man beobachtet, fremden, anderen, eigenen Kulturen zu usw. Hierbei handelt es sich aber um Phänomene, die auf der Ebene der Selbstbeschreibung ihren Ursprung haben – selbst wenn sie auf die operative Ebene zurückwirken. Der Kulturbegriff, wie er in den Kulturwissenschaften heute meist verwendet wird, tendiert dazu, diese Ebenenunterscheidung – auf die es aber gerade ankommt – zu verwischen.

Auf der operativen Ebene ist Kultur, so mein Vorschlag, zunächst einmal nichts weiter als *ein Bündel von Mechanismen, die uns Bedeutsamkeit bereitstellen und zu verarbeiten helfen* – Bedeutsamkeit, wohlbemerkt, nicht bereits Bedeutung. *Kulturdifferenzen* sind dementsprechend *Unterschiede in der Art und Weise, Bedeutsamkeit zu bestimmen und zu verarbeiten*. Zur Erläuterung einige Beispiele, die allesamt aus Lehrbüchern für ›interkulturelle Kommunikation‹ stammen könnten. Wenn ein Manager einem Kollegen aus einem fernen Land ein aufwendig, nach einem bestimmten Kodex eingepacktes Geschenk mitbringt, der Geschäftsfreund diese Hülle aber nur als solche behandelt, sorglos wegwirft und sich überschwänglich für den Inhalt bedankt, liegt eine Differenz mit Blick auf dasjenige vor, was die beiden jeweils für bedeutsam halten. Wenn ich in ein fernes Land fahre und man mir vorab beibringt, dass man dort niemals sofort bejahen darf, wenn man etwas zu trinken angeboten bekommt, habe ich eine Lehre darin erhalten, dass Dinge auch anders bedeutsam werden können, als ich das vermutete: Offenbar ist in dem fremden Land auch bedeutsam, wie oft etwas gesagt wird. Wenn umgekehrt mein Gastgeber in dem fernen Land seinerseits schon davon gehört hat, dass Menschen, die dorthin kommen, wo ich herkomme, immer sofort Ja sagen, wenn sie etwas angeboten bekommen, so

2 | Die folgenden Argumente verdanken sich der Auseinandersetzung mit Baecker 2003, Luhmann 1995, Stanitzek 1996 u. a.

hat er gelernt, dass ein ihm vertrauter Mechanismus zur Herstellung von Bedeutsamkeit anderswo keine Relevanz hat. Kulturdifferenzen, so meine These, haben immer, auch wenn sie natürlich in sehr viel komplexeren Formen vorkommen können denn in den hier vorgestellten, damit zu tun, dass Uneinigkeit darüber besteht, was bedeutsam ist oder sein soll.

Damit Kulturdifferenzen sichtbar werden können, muss zumindest klar sein, dass es überhaupt um Bedeutsamkeit geht. Diese Voraussetzung ist immer schon gemacht, wenn ›Kulturkontakt‹ stattfindet, und aus dieser Voraussetzung folgt wiederum, dass die Mechanismen zur Verarbeitung von Bedeutsamkeit zugleich immer auch potenzielle Verbindungen erzeugen. Die Außenseite von Kultur ist niemals irgendeine ›andere‹ Kultur, sondern das tiefste Schweigen – ein Schweigen nämlich, das schlicht auf den Mangel an jeglichem Bedeutsamen zurückgeht. Tatsächlich betreibt Kultur auf der operativen Ebene immer schon ein ›Othering‹, indem sie nämlich vielen Strukturen und Phänomenen in der Welt die Fähigkeit abspricht, Bedeutungsunterscheidendes zu prozessieren – Bäumen und Steinen beispielsweise, generell also der schweigenden Natur. Dennoch ist es auf dieser Ebene schlicht unsinnig zu behaupten, dass sich kulturelle ›Identität‹ oder einzelne Kulturen durch Abgrenzung von anderen Identitäten und Kulturen konstituieren. Selbst wenn man Angehörige einer anderen Gruppe als ›Barbaren‹ oder ›Stumme‹ bezeichnet, wird man zugleich operativ fast immer implizit eingestehen, dass auch die Stummen erkennen, dass Dinge bedeutsam sein können – und wenn es um die Signifikanz von Kampfandrohungen geht. Natürlich sind hier Kulturdifferenzen im Spiel: Man erkennt beispielsweise, dass es keinen Sinn macht, sophistisch einen Kriegsgrund vorzuschieben, und belässt es bei physischen Gesten. Dennoch ist zugleich vorausgesetzt, dass die Bedeutsamkeit dieser Gesten als solche erkannt wird – was der Anwendung der Differenz zivilisiert *versus* barbarisch/stumm im Rahmen der Selbstbeschreibung klar widerspricht.

Auf der Grundlage eines operativen Kulturbegriffs wäre dasjenige, was in den Kulturwissenschaften oft als kulturelle Identität beschrieben (und dekonstruiert) wird, daher eher zu beschreiben als ein mehr oder weniger diffuses Bündel von Fähigkeiten, Bedeutsamkeit zu erkennen – Fähigkeiten, die nicht nur individuell sind, auch wenn sich natürlich Individuen, die viel miteinander zu tun haben, mit Blick auf diese Fähigkeiten aneinander angleichen; sondern die sich vor allem ständig verändern. Beispiele dafür habe ich oben gegeben: Ich habe vor meinem Aufbruch in das ferne Land, in dem man jedes erste Angebot aus Höflichkeit ablehnt, meine Fähigkeit, Bedeutsamkeit zu konstituieren, ebenso erweitert wie der mich erwartende Gastgeber. Die daraus resultierende Situation ist zwar nicht unmittelbar erfreulich – denn auf meine Ablehnung des ersten Angebots einer Erfrischung erfolgt kein zweites; doch ist sie immerhin dazu angetan, dass wir beide wahrscheinlich noch mehr hinzulernen werden.

Dennoch bleibt die Wahrnehmung von kulturellen Differenzen ein zweischneidiges Schwert, denn Kulturdifferenzen erzeugen zugleich ein Mehr an Bedeutung und Intransparenz. Mein Beispiel macht dies deutlich: Die zusätzlich gewonnenen Möglichkeiten, Sachverhalten Bedeutung zu verleihen, führt, vor allem, wenn die doppelte Kontingenz des Zusammenhangs erkannt wird, zu mehr Unsicherheit, denn man weiß nicht mehr genau, nach welchen der erlernten Schemata beispielsweise das Verhalten des Gegenübers zu erklären ist. Ja, noch grundsätzlicher wird man sagen können, dass Kultur selbst zugleich ein Mehr an Bedeutung und Intransparenz erzeugt, denn die Markierung von Bedeutsamkeit schließt immer schon andere Möglichkeiten, Bedeutsamkeit zu markieren, aus: Wäre alles bedeutsam, wäre nichts mehr bedeutsam. Das heißt: Mit Kultur ist immer auch Kulturdifferenz gegeben, und daher weiß man nie ganz genau, welche bedeutsamen Details man selbst eventuell übersieht. Diese Intransparenz ist unvermeidlich, auch wenn sie nie absolut ist und immer, wenn auch um den Preis der Erzeugung neuer Intransparenz, in Transparenz verwandelt werden kann. Sie ist es letztlich, die den Eindruck erweckt, es gäbe so etwas wie eine unhintergehbare kulturelle Prägung von Individuen – ein Eindruck, der entscheidend zur Wirksamkeit einer Argumentationsfigur beiträgt, die ich als ›Identitätsfalle‹ bezeichnen möchte.

In diese Falle geht man, wenn man davon ausgeht, man könne aufgrund der eigenen kulturellen Prägung (Identität) anderskulturellen Positionen nicht gerecht werden, zumal dann, wenn Kulturdifferenzen einhergehen mit einem hegemonialen Gefälle (Ost/West, Nord/Süd): Wir können andere, insbesondere nichtwestliche Kulturen nie verstehen, heißt es dann, und jeder Versuch dazu ist zwangsläufig der Versuch einer Aneignung. Aneignung aber ist notwendig mit Gewalt verbunden, die gerade zerstört, was sie sich aneignen will. Eine ausweglose Situation, wie man sieht – eine Falle, in der Teile der postkolonialen Kulturwissenschaften seit Langem stecken. Ich will nun keinesfalls bestreiten, dass jede noch so wohlwollende hegemoniale Position einen blinden Fleck hat für die jeweils andere Position. Aber das hat zumindest nicht in erster Linie mit Kultur im operativen Sinne zu tun, sondern mit Selbstbeschreibungen und mit politischen Strukturen – also mit der Art und Weise, wie in den entsprechenden gesellschaftlichen Zusammenhängen bindende Entscheidungen getroffen werden. In die Identitätsfalle geht man, wenn man Kultur und Politik in einen schicksalhaften Zusammenhang bringt: Politisch produzierte Gruppenidentitäten werden als kulturell bedingte ausgegeben – und weil man bei Kultur (anders als meistens bei Politik!) davon ausgeht, dass sie mit unhintergehbaren Prägungen zu tun hat, verfestigen sich Identitäten zu Schicksal.

Die Intransparenz, die Kulturdifferenzen immer auch erzeugt, hat es mit sich gebracht, dass man immer schon viele Argumente gegen kulturelle Sensibilität, ja, gegen ›Kulturkontakt‹ selbst gefunden hat, gerne auch unter Nutzung »asymmetrischer Gegenbegriffe« (Koselleck 1989) wie Barbar, Heide und Un-

termensch. Gerade diese Gegenbegriffe machen aber unmittelbar deutlich, dass sie nicht nur auf Versuche einer komplexitätsreduzierenden Selbstbeschreibung zurückgehen, sondern genuin politisch motiviert sind – geht es doch darum zu entscheiden, wer politisch, also mit Blick auf die künftigen »kollektiv bindende[n] Entscheidungen« (Luhmann 1986: 169), relevant ist. Man kann hier einwenden, dass dieser Ebenenwechsel schon immer in Kultur angelegt ist: Man kann immer darüber streiten, was kollektiv signifikant sein soll oder nicht. Wenn es Kultur gibt, gibt es daher immer auch Kulturpolitik. Kulturpolitik ist eine Reaktion auf die Unsicherheit, die die Wahrnehmung von Kulturdifferenzen erzeugt.

Mit Kulturpolitik sind allerdings nicht ausschließlich kulturell begründete Exklusionsmechanismen gemeint, sondern allgemein alle Versuche, auf kollektive Entscheidungen darüber einzuwirken, was wie als bedeutsam behandelt werden soll. Kulturpolitik war es daher nicht nur, wenn die Griechen denjenigen, deren Sprache sie nicht verstanden, als Barbaren die Zugehörigkeit zur kultivierten Menschheit absprachen, sondern auch, wenn sie eine ausgesprochen große Toleranz gegenüber dialektalen Abweichungen walten ließen. Kulturpolitik ist es dann auch, wenn ein Lyriker sein Publikum davon zu überzeugen versucht, das von ihm erschaffene neue Versmaß sei bedeutsam für gemeinsame literarische Anstrengungen, wenn ein Koch seinen Gästen mit einer neuartigen Zubereitungsart eine neue Geschmacksnuance von Kohlrabi erschließen möchte, oder wenn man trotz vieler Enttäuschungen auf der Bedeutsamkeit der Geschenkverpackung besteht und darauf hofft, dass die Beschenkten das irgendwann auch merken werden. Die »humanistische« Variante von Kulturpolitik schließlich besteht darin, die Aufklärung über und die Anerkennung von Kulturdifferenzen ihrerseits zum Selbstzweck zu erheben. Sie ist einerseits der Gegenpol zur exklusiven, sich auf die eigene vermeintlich unhintergehbare Identität zurückziehende Kulturpolitik, lässt sich aber andererseits durchaus mit dieser vereinbaren: Man behauptet dann, aufgrund der eigenen kulturellen Prägung zur Verwirklichung einer humanistischen Kulturpolitik imstande zu sein, während man eben diese Fähigkeit aufgrund ihrer kulturellen Prägung abspricht. Diese besonders obszöne Variante von Chauvinismus ist übrigens strukturell nichts weiter als das Negativbild einer Kulturpolitik, die sich an der Identitätsfalle ausrichtet.

Was wäre also, ausgehend von der hier vorgeschlagenen Bestimmung von Kultur, der Ausweg aus dieser Falle? Zum einen darf man die grundsätzlich voraussetzende Perspektivität von Kultur, die Tatsache, dass sie grundsätzlich Alternativen in den Arten und Weisen, Bedeutsamkeit zu erzeugen, ausschließen muss, nicht als »Prägung« nachgerade substantialisieren – auch wenn es für Gruppen und Individuen oft ganz und gar nicht einfach ist, die Grenzen dessen, was man für das Eigene hält, zu überschreiten. Alle kulturellen Gegebenheiten sind kontingent, also veränderbar, wenn

es auch mächtige Mechanismen gibt, die aus guten Gründen, nämlich um der schieren Fortsetzung der Kommunikation willen, für ihre Erhaltung sorgen. Zum zweiten aber ist darauf hinzuweisen, dass Kultur als Mechanismus zur Stiftung von Bedeutsamkeit, auch wenn sie kulturpolitisch immer wieder mit Strategien der Grenzziehung verquickt wird, ein genuin grenzüberschreitendes Potenzial innewohnt. Denn wo die Grenzen zwischen dem Bedeutsamen und dem Nichtbedeutsamen zu ziehen sind, versteht sich niemals von selbst; vielmehr stellt diese Grenzziehung, trotz aller Redundanz, die sich einstellt und auch einstellen muss, immer wieder einen kreativen Akt da: Bedeutsamkeit wird von Kultur fortlaufend *erzeugt*, d. h., sie verändert sich auch potenziell ständig und legt niemanden unhintergebar auf etwas fest. Zum dritten wird man genau zu beschreiben haben, wie auf der Basis von Kultur, verstanden nicht als ›Prägung‹, sondern als fortgesetzte Erzeugung von Bedeutsamkeit, politische, wirtschaftliche und andere Grenzziehungen vorgenommen werden. Dass Kultur politischen und wirtschaftlichen Interessen dienstbar gemacht wird, ist nicht weiter verwunderlich, insofern sie einen Grundmechanismus von Kommunikation darstellt. Man muss aber unterscheiden zwischen Kulturpolitik im engeren Sinne, also der Auseinandersetzung darüber, was bedeutsam sein soll, und der Indienstnahme von Kultur durch Politik – die ihrerseits in spezifischen Kulturpolitiken mündet. Die Verquickung kultureller Differenz mit einem hegemonialen Gefälle ist eine solche Indienstnahme der Kultur durch Politik (und Wirtschaft): Sie versucht, Exklusion auf der Grundlage angeblich unhintergebarer kultureller Prägung festzuschreiben – und darin folgt ihr, aufgrund eines Missverständnisses des Kulturbegriffs, die Kulturpolitik der Identitätsfalle. Dennoch führt die Tatsache, dass die westliche Welt lange Zeit kulturelle Differenzen und Hegemonialansprüche wechselseitig aus einander abgeleitet hat und dies noch immer ungebrochen tut, nicht in die Aporie unmöglicher Verständigung; sie lässt sich überwinden. Das kostet nur sehr, sehr viel kulturpolitische Mühe und, ja, auch guten Willen (vgl. Derrida 1984).

Es ist auf die Frage zurückzukommen, inwiefern der hier vorgestellte Kulturbegriff etwas mit Philologie zu tun hat – meine These ist, dass er sich nachgerade aus Grundhypothesen der Philologie ableitet, allen Gegenüberstellungen von Philologie und Kulturwissenschaften zum Trotz. Für den zweiten hier interessierenden Begriff, Mehrsprachigkeit, ist demgegenüber unmittelbar klar, dass man ihn aus philologischer Perspektive betrachten kann, denn auf ihre Weise ist die Philologie ja durchaus für Sprache zuständig. Auf ihre Weise – denn der Zugang der Philologie zur Sprache ist durchaus eigentümlich. Sie interessiert

sich nicht – oder allenfalls mittelbar – für Sprache als System; ihr Schwerpunkt liegt vielmehr auf der Ergründung sprachlicher Zeugnisse in ihrer jeweiligen historischen Singularität.³

Diese spezifische Perspektive der Philologie auf das Einzelne führt in ihrer historischen Ausrichtung keinesfalls dazu, dass beispielsweise literarische Texte klar auf ihre historische Herkunft zurückgeführt werden – denn dies würde sie im wahrsten Sinne des Wortes in ihrem Wesen reduzieren. Genauer gesagt: Es gibt einen – nicht immer einfach zu erfüllenden – philologischen Imperativ, der besagt, dass jeder einzelne Text vor dem Hintergrund seines historischen Hintergrunds so betrachtet werden muss, dass dabei seine Spezifik, d. h. seine potenzielle historische Einzigartigkeit sichtbar wird. Diese Perspektive führt unter anderem dazu, dass in der Philologie das Gesetz der großen Zahl nicht gilt – denn es kommt gerade auf einzelne Befunde an. Methodisch gesehen könnte man sagen, dass die Philologie an Sprache nicht *langue* interessiert, sondern *parole* – und vor allem dasjenige an *parole*, das sich der Einordnung in *langue* widersetzt. Das hat Konsequenzen für die Art und Weise, wie Philologie Texte und Sprachen zueinander in Bezug setzt – oder es zumindest sollte. Denn wenn der Text als singular behandelt wird, dann ist vorderhand nichts an ihm auf den sogenannten Kontext zurückzuführen. Alle Strukturen, die man am Text vorfindet, sind vielmehr als Ergebnis einer kontingenten Selektion zu verstehen – die »Sprachigkeit« des Textes, also den Grad, zu dem er sich mit einer (oder mehreren) *langue(s)* zurückführen lässt (vgl. Arndt/Naguschewski/Stockhammer 2007), eingeschlossen.

Das heißt, dass die philologische Beschreibung von Text grundsätzlich alle mit den Mitteln der Sprachwissenschaft zu erfassenden Strukturen, die sie vorfindet, so behandeln muss, als gingen sie auf eine bewusste Entscheidung für sie und gegen andere zurück – unabhängig davon, ob es sich dabei nun um Elemente und Strukturen aus standardisierten Nationalsprachen, Dialekten und Soziolekten, aus Pidgins oder Kreolsprachen, um Effekte von *Code-Switching* oder Plurilinguaging oder um noch etwas anderes handelt. Diese Annahme hat, wohlbemerkt, heuristischen Status und ist auch ein Stück weit kontrafaktisch. Aber selbst wenn man davon ausgeht, dass viele Autoren vergleichsweise wenige unterschiedliche Idiome »beherrschen« und in ihren Texten verwenden können, macht es die philologische Methode gerade aus, die Wahlmöglichkeiten zu akzentuieren und nicht die Abhängigkeiten. Darin liegt gerade die Differenz zur Sprachwissenschaft, der es auch in ihren *langue*-feindlichsten Ausprägungen darum geht herauszufinden, für welche allgemeineren Regelmäßigkeiten einzelne Äußerungen inwiefern Beleg sind. Daraus folgt letztlich, dass die Philologie die Einsprachigkeit von Texten nicht voraussetzen darf – wie sie es aller-

3 | Die folgenden Argumente verdanken sich der Auseinandersetzung mit Szondi 1967, Derrida 1997, Coulmas 1996, Lecercle 1990 u. a.

dings bis heute zumeist tut. Denn jede sprachig klar gebundene Struktur, die ein Text nutzt, hat er trotz allem selektiert, d. h., sie ist vor dem Hintergrund anderer Alternativen zu sehen. Potenziell ist sprachliche Vielfalt also in jedem Text zu finden.

Aus dem philologischen Fokus auf die Singularität von Text ergibt sich allerdings noch eine weitere Perspektive. Denn aus philologischer Sicht erweisen sich Sprachdifferenzen, wie sie mit Begrifflichkeiten der Sprachwissenschaft beschrieben werden können, funktional äquivalent zu im weitesten Sinne *rhetorischen* Strategien, die den Einsatz rhetorischer Figuren, Tropen und Dispositionsmuster, also rhetorische Werkzeuge im engeren Sinne, umfasst, aber auch den Einsatz von metrischen Schemata, von Gattungskonventionen und schließlich auch von mehr oder weniger ›künstlich‹ wirkenden Selbsteinschränkungen wie denjenigen, mit denen die Autoren von Oulipo arbeiten. Das heißt natürlich nicht, dass die Differenz zwischen zwei standardisierten Nationalsprachen, deren Sprecher einander nicht ohne Weiteres wechselseitig verstehen, mit der Differenz zwischen zwei unterschiedlichen Versmaßen über einen Kamm geschoren werden könnte. Aber insofern beide Differenzen dem Text aus philologischer Perspektive als Möglichkeiten der Strukturbildung, d. h. der Selbsteinschränkung zur Verfügung stehen, erfüllen sie doch dieselbe Funktion. Das macht sie vergleichbar – und erklärt auch, warum in literarischen Texten die Differenz zwischen zwei rhetorischen Strategien für die Differenz zwischen unterschiedlichen Idiomen eintreten kann: In Shakespeares Komödien ist die Differenz zwischen Blankvers und Prosa als Differenz zwischen zwei Soziolekten aufzufassen. In einigen Wild-West-Romanen von Karl May signalisiert der Gebrauch von Standarddeutsch in der Figurenrede, dass die Unterhaltung auf Englisch geführt wird – wohingegen die Nutzung eines stilisierten sächsischen Dialekts darauf schließen lässt, dass nun Deutsch gesprochen wird. Und noch die Setzung ganz kontingenter rhetorischer Selbsteinschränkungen kann zur Etablierung einer Art neuen Idioms führen: So ähnelt die Abfassung eines Romans auf Französisch, der auf den Gebrauch des Buchstabens »e« (den im Französischen mit Abstand am häufigsten vorkommenden Buchstaben) verzichtet, dem Schreiben in einer Fremdsprache oder eher noch der Erfindung einer neuen Sprache, auch wenn der so entstandene Text ausschließlich französische Wörter enthalten wird.

Eine Philologie, die sich ernsthaft des Themas der Sprachvielfalt annehmen will, wird nicht umhinkommen, die funktionale Äquivalenz zwischen ›rhetorischer‹ und ›linguistischer‹ Sprachvielfalt zu berücksichtigen. Dabei muss es natürlich insbesondere darum gehen, die unterschiedlichen Ebenen, auf denen sich Sprachdifferenzen ergeben können, möglichst sauber auseinanderzuhalten – um dann in einem zweiten Schritt klären zu können, welche Wechselwirkungen zwischen den Ebenen festzustellen sind. Eine Mehrsprachigkeitsphilologie wird es sich nicht leisten können, literarische Mehrsprachigkeit weiterhin

schlicht als die Gegebenheit mehrerer ›Sprachen‹, und das heißt im Zweifel: standardisierter Nationalsprachen, im Text zu bestimmen. Präziser ist hier die Rede von *Sprachdifferenzen* als den *Unterschieden in der Art und Weise, wie Sprachproduktion Regeln und Einschränkungen unterworfen wird*. Die Beischreibung des Stellenwerts solcher Sprachdifferenzen und ihrer Interferenzen im literarischen Text sollte Ziel der Mehrsprachigkeitsphilologie sein.

Es bleibt zu klären, wie sich das Verhältnis zwischen Kultur- und Sprachdifferenzen fassen lässt. Dass sie etwas miteinander zu tun haben, ja, dass Sprachdifferenzen oft für Kulturdifferenzen eintreten, ist ziemlich offenkundig. Abweichungen von sprachlichen Standards gelten wohl immer schon als Ausweis fremder kultureller ›Zugehörigkeit‹ – das belegt schon die Geschichte um das Wort ›Schibboleth‹ aus dem *Buch der Richter*. Auch aus systematischer Hinsicht verwundert die Verbundenheit der beiden Dinge kaum, denn dass Sprache mit der Erzeugung von Bedeutsamkeit befasst ist, dürfte kaum bestritten werden können. Die kleinsten Einheiten von Sprache, Phoneme bzw. Grapheme, sind ja auch definiert als kleinste bedeutungsunterscheidende Einheiten, also als Elemente zur Stiftung von Bedeutsamkeit. Im Grunde liegt hier auch der Einsatzpunkt jeder Philologie, die sich daher zu Recht für den Zusammenhang zwischen Sprache und Kultur zuständig halten darf. Denn die Grundaufgabe von Philologie ist die Konstitution von Text, also die Arbeit am Buchstaben, an der Abgrenzung dessen, was am historischen Textzeugnis als bedeutsam gelten soll und was (als Fehler, Korruption etc.) ausgeschieden wird. Die Skepsis gegenüber jeder etablierten Konstitution von Text, welche die Philologie mit Blick auf die Edition antreibt, greift dabei auch auf andere Ebenen der philologischen Tätigkeiten über. Noch das Geschäft der Interpretation, und zwar bis hin zur kulturwissenschaftlichen Relektüre und Wiederentdeckung unterprivilegierter Perspektiven, lebt von der Konstitution neuer Strukturen von Bedeutsamkeit. Eine neue Lektüre noch des klassischsten Textes muss in diesem eine Struktur entdecken, die bislang unbeachtet geblieben ist, und jede Erschließung neuer Kontexte und Materialien läuft auf den Verweis auf vormals nicht beachtete Bedeutsamkeit hinaus. In diesem Sinne ist Philologie immer schon auch zuständig für die Vielfalt der sprachlichen Erzeugung von Bedeutsamkeit im literarischen Text. Der Umgang mit Sprachdifferenzen liegt historisch am Ursprung der Philologie – denn es ging um die Erschließung sprachlich fremd gewordener Texte; er ist aber auch in systematischer Hinsicht der Kern der Philologie.

Das heißt: Philologie ist Mehrsprachigkeitsphilologie – oder sollte es zumindest sein. Und Mehrsprachigkeitsphilologie ist Kulturwissenschaft, denn auch die Einschätzung der kulturpolitischen Strategien, die im Text und um den Text herum wirken, gehört zu ihrem Kerngeschäft. So kann und muss die

Beschreibung der linguistischen wie rhetorischen Sprachdifferenzen, die noch im scheinbar ›einsprachigsten‹ Text, in Goethes *Faust* zum Beispiel, anzutreffen sind, auch die kulturpolitischen Strategien beleuchten, die hinter ihrem Einsatz stecken. Der *Faust* ist mit Blick auf rhetorische Sprachvielfalt nachgerade überreich – wie kein anderer Text seiner Epoche macht er Gebrauch von unterschiedlichsten metrischen Formen und Anleihen an Gattungskonventionen aus den unterschiedlichsten Kontexten. Auch linguistische Sprachenvielfalt gibt es durchaus, einmal in einigen wenigen anderssprachigen Wörtern, die vorkommen, dann aber auch auf der Ebene der Darstellung dadurch, dass zum Beispiel die Anderssprachigkeit der antiken Griechen explizit dadurch gekennzeichnet wird, dass sie keinen Reim kennen. Eine Interpretation des Textes im Sinne einer Mehrsprachigkeitsphilologie müsste fragen, worum es hier geht: um die Integration der gesamteuropäischen Literaturtradition ins Deutsche, um die Aufwertung des Deutschen als Literatursprache, gar um seine Erhebung über andere Literatursprachen – oder umgekehrt um die einsprachige Vorwegnahme eines mehrsprachigen Kosmopolitismus, wie ihn zeitgleich Wilhelm von Humboldts Sprachforschung proklamiert? Mit diesen Fragen wird eine Verbindung hergestellt zwischen der Beschreibung der je konkreten Sprachvielfalt im Text einerseits und seinem kulturpolitischen Umfeld andererseits – und in dieser Verbindung liegt zweifelsohne nicht zuletzt auch das kulturpolitische Interesse der Mehrsprachigkeitsphilologie selbst.

Die Tatsache, dass Sprachdifferenzen (auch) Kulturdifferenzen sind, belastet allerdings auch die Mehrsprachigkeitsphilologie mit den Unbestimmtheiten, die den Umgang mit Kulturdifferenz belasten. Denn auch *Sprachdifferenzen erzeugen sowohl ein Mehr an Bedeutung als auch an Intransparenz*. Kommen Sprachdifferenzen ins Spiel, stellt man also fest, dass es ganz unterschiedliche Arten und Weisen gibt, die Sprachproduktion zu regulieren. Man man daraus einerseits lernen; neue Bedeutsamkeit erschließt sich, und mit ihr letztlich neue Bedeutung. Andererseits wird die Tatsache unübersehbar, dass Unterschiede in der sprachlichen Konstitution von Bedeutsamkeit nicht allesamt überwunden werden können. Es entsteht *Unübersetzbarkeit*. Philologie arbeitet immer schon im Wissen um diese Unübersetzbarkeit, denn dank ihres genuinen Interesses an Singularität weiß sie immer schon, dass sich ihre Gegenstände dem allgemeinen Zugriff letztlich entziehen. So ist es nicht zuletzt eine Leistung von Philologie, und zumal von Mehrsprachigkeitsphilologie, dass sie das Bewusstsein für Singularität als solche schärft. Singularität ist ein hohes Gut – sie darf als Antriebsmoment einer Gesellschaft gelten, die sich gerne als ›individualistisch‹ beschreibt und die Würde des Menschen ins Zentrum stellt. Es gibt allerdings kaum eine wissenschaftliche Disziplin, die sich ihrer – auf wie prekären Grundlagen auch immer – annimmt. Außer der Philologie natürlich.

Bibliografie

- Arndt, Susan/Dirk Naguschewski/Robert Stockhammer (2007): Einleitung. Die Unselbstverständlichkeit der Sprache. In: Dies. (Hg.): Exophonie. Anderssprachigkeit (in) der Literatur. Berlin, S. 7–27.
- Baecker, Dirk (2003): Wozu Kultur? [2000] Berlin.
- Coulmas, Florian (1996): Gewählte Worte. Über Sprache als Wille und Bekenntnis. Frankfurt am Main.
- Derrida, Jacques (1984): Guter Wille zur Macht. Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer. In: Philippe Forget (Hg.): Text und Interpretation. Deutsch-französische Debatte. München, S. 56–58.
- Derrida, Jacques (1997): Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs [1996]. In: Anselm Haverkamp (Hg.): Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen. Frankfurt am Main, S. 15–42.
- Koselleck, Reinhart (1989): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe [1975]. In: Ders.: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt am Main, S. 211–259.
- Lecerle, Jean-Jacques (1990): The Violence of Language. London u. a.
- Luhmann, Niklas (1986): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen.
- Ders. (1995): Kultur als historischer Begriff. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik IV. Frankfurt am Main, S. 31–54.
- Stanitzek, Georg (1996): Was ist Kommunikation. In: Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.): Systemtheorie der Literatur. München, S. 21–55.
- Szondi, Peter (1967): Über philologische Erkenntnis. In: Ders.: Hölderlin-Studien. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis. Frankfurt am Mai, S. 9–30.