

Nähe und Ferne zur Natur Mündlichkeit und Schriftlichkeit als „Wildbäume“ und „Topfpflanzen“

Wei Yuqing
(Shanghai)

内容提要：“野树”和“盆景”是一系列暗示“语”、“文”与“自然”距离的隐喻之一。在讨论“语”、“文”两者之间的张力关系这一中西作家和学者不断涉及的课题时，既不能否定不同国家和文化的差异，也不应将之理解为黑白分明的理想化对立，互动性、杂交性、第三空间等概念可能更适于描述现实，避免跨文化交际中的形而上学。

1.

Wer kennt ihn, diesen, welcher sein Gesicht
wegsenkte aus dem Sein zu einem zweiten,
das nur das schnelle Wenden voller Seiten
manchmal gewaltsam unterbricht. ...¹

In diesem Gedicht von Rilke mit dem Titel „Der Leser“ wird Lesen beschrieben als Abwendung vom physischen Sein und als Zuwendung zu dem „zweiten Sein“, zu der Welt aus schwarzen Lettern. Was hier mit gemeint ist, nämlich daß Schrift entfernter vom Ursprünglich-Naturhaften ist denn die Rede als die erste Übertragung, läßt sich bei Liu Bannong an zwei Metaphern erkennen: Wildbäume und Bonsai,² also ästhetisch durchgeformte Topfpflanzen, bei denen das Natürliche durch Kulturmaßnahmen wie Kapfen, Schneiden usw. unterdrückend „gepflegt“ und einschränkend in eine gewünschte Wuchsform gebracht wird.

Ähnliche Ansichten finden sich auch bei Platon im *Phaidros*, der von der Entfremdung des Menschen durch die Schrift spricht, bei Luther, für den Buchstaben tote und mündliche Rede lebendige Wörter sind, und bei Rousseau, der die Schrift im Zusammenhang mit dem Abfall des Menschen vom Naturzustand betrachtet. Ebenfalls bei der Sprachkrise, mit der Hofmannsthal sich in *Ein Brief* auseinandersetzt, handelt es sich nach Helmstetter um einen Vorgang, bei dem Chandos mit analytischen, asynchronen, dissoziierten Kriterien der Literalität die Normen der interaktiven Oralität beurteilt.

¹ Rainer Maria Rilke, Werke, Kommentierte Ausgabe in vier Bänden, Bd. 1. Frankfurt am Main, Leipzig 1996, S. 581.

² 刘复《中国文法通论》，载《老北大讲义》，时代文艺出版社 2009 年版，第 75 页。

„Der Preis der Abspaltung der Sprache vom Sprechen ist ihr ‚Tod‘, eine Leblosigkeit und Erstarrung...“³

Ist Chandos mit dem Versuch, seiner Sprachkrise durch Lektüre antiker Autoren zu entkommen, gescheitert, so will Zhuangzi, der Anwalt der Natur im alten China, sich von Anfang an nicht auf klassische Schriften berufen. In einem Gleichnis läßt er einen alten Wagner mündlich dem lesenden Herzog zu erkennen geben, daß die Essenz nicht überlieferbar ist. Der Grund dafür wird hier eher in der Schriftlichkeit gesucht – anders als Schiller, der in seiner Jenaer Antrittsvorlesung von der Sprache als „Organ der Tradition“ spricht. Für diesen Universalhistoriker ist die mündliche Form nicht zuverlässig, während durch die Schrift sich immerhin einige „Trümmer aus der Vorwelt“ gerettet haben.⁴

Diese Ost-West-Gegenüberstellung scheint aber nicht typisch zu sein. Vielmehr wirkt es bei der Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit verlockend, dem viel diskutierten Phonozentrismus im Westen einen chinesischen „Graphozentrismus“ entgegenzusetzen.

Dafür sprechen beispielsweise schon Beobachtungen einiger deutscher Lektoren an chinesischen Universitäten, die man meistens nur bestätigen kann: „Innerhalb der sprachlichen Fertigkeiten bestand ein deutliches Gefälle vom Leseverständnis über das freie Sprechen zum Hörverständnis, das den Kursteilnehmern die größten Schwierigkeiten bereitete [...]“⁵ Referat und Diskussion stellen große Herausforderungen dar, die sie in der bisherigen Sozialisation und Ausbildung nur selten erleben durften. Es ist wohl nicht allzu übertrieben zu sagen, daß viele Chinesen sogenannte „Augenmenschen“ seien, die erst dann hören und sprechen können, wenn sie sich vorher schon schriftlich mit den Themen und Stoffen vertraut gemacht haben. Aus Umfragen, die bei Deutschlernenden und Germanistikstudenten durchgeführt wurden, ergibt sich, daß man zwar die Mündlichkeit für wichtiger als Schriftlichkeit hält, aber die Lesekompetenz doch am besten entwickelt ist. Die Lernenden finden Hören und Sprechen im allgemeinen viel schwieriger als Lesen und sogar als Schreiben und wundern sich über einige ausländische „Ohrenmenschen“, die bereits Chinesisch hörend verstehen und sprechen, ohne eine entsprechende Lese- und Schreibkompetenz aufweisen zu können.

Auch die Dichotomie Demokratie und Diktatur wird dabei in Betracht gezogen. Wenn Lu Xun von einem „China ohne Stimme“ spricht, so läßt sich

³ Rudolf Helmstetter, Entwendet. Hofmannsthals Chandos-Brief, die Rezeptionsgeschichte und die Sprachkrise, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 3 (2003), S. 446-480, hier S. 456.

⁴ Friedrich Schiller, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte? In: Schillers Werke in fünf Bänden. Berlin, Weimar 1984, S. 289.

⁵ Klaus Adler u.a., Erster Fortbildungskurs des Goethe-Instituts für chinesische Deutschlehrer in Peking (1976-77), in: Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache, Jg. 4, S. 313-317.

dies als seine kritische Einstellung sowohl gegen den Schriftenzentrismus als auch gegen die damit verbundene Dominanz des Konfuzianismus als einer Staatsideologie interpretieren. Daß die etablierte Machtposition der Schriftlichkeit nicht nur eine Frage der Kommunikationsmedialität und -modalität darstellt, sondern auch mit dem Alleinherrschaftsanspruch korreliert, läßt sich aber selbstverständlich auch im Westen beobachten: „Wo Gewalt und Repression das Argument und den Beweis ersetzen, kann es keine öffentliche Redekunst geben, und ein Demosthenes oder Cicero wären, wie der Praeceptor Germaniae Johann Christoph Gottsched einmal erklärte, im Kontext des Absolutismus und der Komplimentierrede zur Wirkungslosigkeit verdammt worden.“⁶ Wenn man feststellt: „Untertanenstaat und freies Wort verhalten sich zueinander wie Feuer und Wasser, denn wo Gewalt herrscht, braucht der Rhetor sich keine Mühe zu machen, die Hörer mit kunstreicher Suade auf seine Seite zu bringen; er kann es einfacher haben; der Säbel ersetzt das Argument und den Beweis ...“, wird die Rede, die Mündlichkeit mit dem Schicksal der Demokratie und Republik verbunden und die Freiheit als die Mutter der Beredsamkeit und die Beredsamkeit als Stütze und Halt der Freiheit angesehen.⁷ Nach Walter Jens soll die Redekunst uns dazu anhalten, „das Gegebene nicht als Fatalität aufzufassen, sondern immer auch das Gegenteil zu bedenken, sich auszumalen, die Welt wäre anders als jetzt, das Potentielle sei praktikabel und die Dinge stünden plötzlich auf dem Kopf.“ Der „destruktive, Autorität und Geltungsansprüche der Sache bezweifelnde Zug“ soll hervorgehoben werden, denn die Wahrheit ist „Ergebnis eines freien Streits der Argumente, von Rede und Gegenrede“.⁸ Auch bei Bachtin stehen die Verstimmlichung, die Orientierung an der Mündlichkeit, Kontextualität und Polyphonie, die Wiederherstellung der natürlichen, aber von der Schrift unterdrückten Dialogizität im Mittelpunkt seiner Reflexionen.

Während der Ansatz von Bachtin, die Schrift mit Autorität, Macht und Herrschaft zu identifizieren, dazu tendiert, die Verherrlichung der Literalität mit ihren konstitutiven Eigenschaften wie Monologizität, Vollendetheit und Unbeweglichkeit abzulehnen, versucht Derrida die Bedeutung der Schrift neu zu bestimmen, indem er in seiner philosophischen ‚Abbrucharbeit‘ den Logozentrismus bzw. Phonozentrismus kritisiert. Der abendländischen Metaphysik liegt nach der Ansicht dieses Dekonstruktivistin die Priorität der Stimme zugrunde. Er sieht in Aristoteles einen, der eine absolute Nähe der Stimme zum Sein, zur Natur, postuliert und dadurch den Grundstein für die privilegierte Position der Stimme gelegt hat. Mit ihrer Präsenz und Originalität opponiert die Stimme als primäres Medium gegen die Schrift, welche durch Absenz und Derivation charakterisiert ist. In der westlichen Geistesgeschichte wird seitdem die Schrift immer wieder als ein sekundäres Me-

⁶ In: Walter Hinderer (Hg.), *Deutsche Reden*, Bd. 1. Stuttgart 1973, S. 15.

⁷ *Von deutscher Rede*, in: Walter Jens, *Reden*. Leipzig, Weimar 1989, S. 5-6, S. 27.

⁸ Gert Ueding u. Bernd Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik*. Stuttgart, Weimar 1994, S. 4f.

dium, ein System zweiter Ordnung angesehen, als etwas Materielles, Äußerliches, Supplementäres. Daß hingegen die lebendige Stimme naturnäher und damit besser ist, davon sind auch diejenigen deutschen Schriftsteller überzeugt, die laute Lektüre empfehlen. „[I]n der Natur der Sache begründet“ ist nach Wieland die Funktion der lauten Lektüre. Von „Schönheit“ des literarischen Werks kann nicht mehr die Rede sein, wenn man still liest. Klopstock plädiert dafür, Lyrik laut zu lesen, um sich den direkten Zugang zu dem Innerlichen und Ursprünglichen zu sichern.⁹ Für Goethe, der wie Wieland zu denen zählte, die gern Literaturstücke in geselligem Kreis vortrugen, ist das stille Lesen „ein sehr unvollkommener Behelf. Der Mensch ist von Natur kein lesendes sondern ein hörendes Wesen; so wie auch der Poet keineswegs gemacht ist seine Gedanken zu Papier zu bringen, sondern vielmehr sich mündlich vernehmen zu lassen. Das geschriebene Wort, sagt man, ist todt ...“.¹⁰ Auch bei Gadamer scheint die Schrift der Stimme subordiniert zu werden, wenn er in seiner *Wahrheit und Methode* auf die eigentliche hermeneutische Aufgabe hinweist: alles Schriftliche als eine Art entfremdete Rede bedürfe der Rückverwandlung der Zeichen in Rede und Sinn.¹¹ Am bekanntesten in diesem Zusammenhang ist Saussure. Er kritisiert diejenigen, die die Schriftlichkeit überbewerten, „as if people believed that in order to find out what a person looks like it is better to study his photograph than his face.“¹² Da aber der Schrift als Signifikant des lautlichen Signifikanten – zwischen diesem und dem Sinn besteht ein ursprüngliches und natürliches Band –, kein autonomer Status zugesprochen wird, gilt sie für die Sprachwissenschaft als irrelevant.

2.

Es stellt sich nun die Frage, ob dies aber auch zutrifft für ein Land, in dem der mythologische Schriftzeichen-Erfinder Cangjie (der chinesische Theuth alias Hermes) verehrt, dem beschriebenen Papier Ehrfurcht bezeigt, der Literalität derart Beachtung zuteil wurde, daß man von einem Schrift-Fetischismus spricht? Wie dem auch sei, die Aufforderung, die Schrift aus der Forschung auszuschließen, konnte bei manchen „Kulturlinguisten“ und Vertretern der Schriftzeichen-Studien keinen Resonanzboden finden.

Ähnlich wie Grimm, Herder und Humboldt usw., die Sprachgeschichte als nationale Kulturgeschichte auffassen, polemisieren diese Kulturlinguisten gegen den „Szientismus“ der modernen sinologischen Linguistik seit

⁹ Vgl. Matthias Bickenbach, Von den Möglichkeiten einer „inneren“ Geschichte des Lesens. Tübingen 1999, S. 24-26.

¹⁰ Zit. nach Reinhart Meyer-Kalkus, Auch eine Poetik des Hörbuchs, in: Paragrana 16 (2007), S. 36-43, hier S. 41.

¹¹ Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Bd. 1. Tübingen 1990, S. 397.

¹² Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*. Beijing 2001, S. 25.

1898, die dem „humanistischen Geist“ der chinesischen Sprache widerspreche und heute mit ihrem Versuch der totalen Verwestlichung und ihrem Anspruch, sich der exakten Naturwissenschaftlichkeit anzugleichen, in einer Krise stecke. Diese Pathologie ließe sich zum Teil darauf zurückführen, daß man die spezifischen kulturhistorischen Niederschläge und kulturpsychologischen Strukturen vernachlässigt habe. Die Schrift mit ideographischem Charakter sei aufs engste mit „Wahrnehmungsstruktur“, „Denkmuster“ sowie „Kulturgeist“ der Nation verbunden und spiele eine Rolle, die von der phonographischen Schrift der indo-europäischen Sprachen nicht unbedingt erwartet werden könne. Bei den kulturlinguistischen Plädoyers für einen Paradigmenwechsel in China wird der Stimme keine Priorität gegenüber der Schrift zugewiesen. Hervorgehoben wird nicht die allgemeine Abgeleitetheit der Schrift, sondern vielmehr die besondere Eigenwertigkeit der chinesischen Schrift, die nicht eine sekundäre Übertragung der hörbaren Wörter in sichtbare darstelle, sondern eine selbstgenügsame Welt, Sinn und Kultur an sich.¹³ Auch deshalb wird vorgeschlagen, die übliche Übersetzung „Chinese character“ durch „Hanzi“ zu ersetzen.¹⁴

Hier steht der abhängigkeits-theoretischen Position eine autonomietheoretische diametral gegenüber. Auf derartige Autonomie der Schrift wurde eigentlich schon vor 2000 Jahren hingewiesen, wenn der Schriftsteller der Westlichen Han-Dynastie Yang Xiong die „Rede als Stimme des Herzens“ und die „Schrift als Bild des Herzens“¹⁵ bezeichnet, was ein Verhältnis der Parallelität impliziert. Es gibt aber noch eine dritte Position, die dazu tendiert, Sprachspezifisches zu berücksichtigen. Diesem differenzierenden und relativierenden Ansatz sind in gewissem Sinne Hegel und Derrida zuzuordnen.

Hegel stellt eine Trennung zwischen der „Tonsprache“ und der „Schriftsprache“ fest und differenziert zwischen der hieroglyphischen und phonetischen Schrift: Während diese noch als die Schrift des Geistes gelte, sei jene u.a. aufgrund ihrer Lautunabhängigkeit ein selbständiges System, das seinen stimmlichen Ursprung nicht mehr klar erkennen lasse. Aber in erster Linie sieht er in der Stimme, der er eine Autorität verleiht, die Selbstoffenbarung des reinen Geistes, weshalb er von Derrida als ein Glied in der Kette der Metaphysik kritisiert wird: „er verweist die Frage der Schrift in den Status einer Nebenfrage, die als Anhang, als Exkurs oder [...] als Supplement abgehandelt wird. Dies ist bekanntlich die Geste Platons, Rousseaus und dies [...] wird die Geste Saussures sein.“¹⁶

¹³ Vgl. z.B. 申小龙《文化语言学》南昌，江西教育出版社 1993 年版，《语言学纲要》上海，复旦大学出版社 2003 年版。

¹⁴ 管春林《汉字译成 Chinese Character 合适吗？》，《汉字文化》2009/5。

¹⁵ 杨雄《法言义疏》北京，中华书局 1987 年版，第 160 页。

¹⁶ Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988, S. 118.

Wenn sich das chinesische Schriftsystem, nach Derrida, einer gewissen Autonomie erfreuen dürfe¹⁷ und dies möglicherweise ein Indiz für eine große Zivilisation sei, die sich außerhalb des ganzen Logozentrismus entwickelt habe,¹⁸ so versuchen hierzulande diejenigen, denen eine bedenkenlose Übertragung der Derridaschen These von Phonozentrismus bzw. Logozentrismus auf chinesische Kultur problematisch erscheint, ein Gegenstück dazu zu konstruieren: z.B. einen „Piktozentrismus“, der nicht von Logos bzw. Stimme ausgeht, sondern mit dem Prinzip der Ähnlichkeit, Anschaulichkeit und Konkretheit arbeitet, neuerdings auch mit der „Metamaphorik“, welche im Schriftzeichensystem eine ihrer Grundlagen erblickt.¹⁹

Andererseits wird in China auch auf eine Vergleichbarkeit hingewiesen: Logos bedeutet ratio und oratio, wie dao Sinn und Wort bedeutet. „Die Schrift kann das Wort nicht erschöpfen, und das Wort kann den Sinn nicht erschöpfen“²⁰ – dieser Satz aus dem *Buch der Wandlungen* läßt sich bis zu einem bestimmten Grad auch im Sinne der von Derrida kritisierten Hierarchie der Metaphysik interpretieren.²¹ Es gibt Auffassungen, die den musikalisch-melodischen Aspekt der chinesischen Sprache, das Übergewicht der lyrischen, metrisch geordneten Gattungen in der chinesischen Literatur, den Grundsatz „Sinn nach Laut“ in der „kleinen Lehre“, die ungebrochene Tradition der Rezitation in den Vordergrund rücken und damit den Sinn des Versuchs, chinesische Verhältnisse als Alternative zum abendländischen Phonozentrismus zu definieren, in Frage stellen.

Unter den Autoren, die nicht so die Gemeinsamkeiten, sondern eher die Unterschiede betonen, gehen die Meinungen weit auseinander. Während die einen von der chinesischen „Sehkultur“ und westlichen „Hörkultur“ sprechen,²² präsentieren uns die anderen ein umgekehrtes Oppositionsverhältnis von visuellen und akustischen Paradigmen: Nach Lu Wenbin beispielsweise stehe die metaphysische Tradition im Westen, die auf der griechischen Philosophie basiere und bei der es auf das Sehen ankomme (man denke an die Aufklärungsbewegung mit ihrer Sonnen- und Lichtmetaphorik), der chinesischen Tradition gegenüber, der vor allem die daoistische Lehre zugrundeliege und in der das Hören über eine zentrale Position verfüge. Erst nach der „Bewegung vom 4. Mai“ habe sich der westlich und visuell orientierte Ansatz auch in China gegenüber dem hergebrachten Audiozentrismus

¹⁷ Jacques Derrida, *De la Grammatologie*. Übersetzt v. Wang Jiatang. Shanghai 1999, S. 135; und 陆扬《德里达：解构之维》，华中师范大学出版社，1996年，第30页。

¹⁸ 邓晓芒《德里达：从语言学转向到文字学转向？》，<http://www.pkucn.com/chenyc/viewthread.php?tid=11035>, 张宁《德里达访谈：关于汉译〈书写与差异〉》，<http://www.cnphenomenology.com/modules/article/view.article.php/337/c1>

¹⁹ 藏策《超隐喻与话语流变》，天津人民出版社2006年版，第4页及以下，第79页及以下。

²⁰ 《周易注释》，北京华夏出版社2000年版，第54页。

²¹ 张隆溪《文化对立批判：论德里达及其影响》，北京三联书店2000年版，第292-308页。

²² Vgl. z.B. 辜正坤《互构语言文化学原理》，清华大学出版社2004年版，第192页。

durchgesetzt. Während das Sehen eher mit Kälte der Vernunft und Passivität verbunden sei, habe Hören als ein aktiver Vorgang insbesondere im affektiv-emotionalen Bereich eine immense Bedeutung. Beim Sehen stelle man die innere Welt der äußeren gegenüber, wohingegen beim Hören keine trennenden, Annäherung und Anteilnahme verhindernden Grenzen gezogen würden.²³ Diese Gegenpoligkeit erinnert uns an die Charakterisierung der „natürlichen“ Gesellschaften mit „primärer Mündlichkeit“, die nach Walter J. Ong von folgenden Denkstrukturen geprägt ist: „eher additiv als subordinierend; eher aggregativ als analytisch, eher einfühlend-teilnehmend als objektiv-distanziert, eher situativ als abstrakt; hinzu kommen noch eine als ‚Homöostase‘ bezeichnete Dynamik von Bewahren und Vergessen sowie konservativ-traditionalistische Züge.“²⁴

3.

Gewiß blieb der obenerwähnte Daoismus, obwohl in den Hintergrund gedrängt, als ein „Wildbaum“- oder „Natur“-Ansatz vor allem in der Kunst und Ästhetik einflußreich. Doch es wäre voreilig und übertrieben zu behaupten, daß er das Fundament der gesamten Kulturtradition in China darstellte. Die Wirklichkeit läßt sich wohl nicht in einer Schwarzweißmalerei simplifizieren, was auch für das Verhältnis zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit gilt.

Bekanntlich und wie überall ist die Geschichte der mündlichen Überlieferung in China viel länger als die des Schrifttums. Auch zur Zeit des *Buchs der Lieder* und der *Gespräche* stand die Schriftsprache der Umgangssprache noch sehr nahe. „Damals waren die Gesetze des Schrift-Stils dieselben wie die des Rede-Stils“, würde Nietzsche in diesem Fall sagen.²⁵ Erst später wurde die Diskrepanz zwischen der Stimme, der im ständigen Wandel begriffen war, und der Schrift, die eine Struktur der sogenannten „Superstabilität“ aufweisen konnte, immer deutlicher. So zahlreich es volkstümliche, mündlich gestaltete, weitergegebene oder ausgeprägte Literatur gab, so unbestreitbar ist die Tatsache, daß diese mündlichen Werke nur selten von den konfuzianischen Dichtern für salonfähig gehalten wurden. Was als Rhetorik, Oratorie, Homiletik usw. in der abendländischen Kultur eine nicht geringzuschätzende Rolle spielte, war bei den chinesischen Eliten im großen und ganzen nicht von Belang. Aus der Sicht der orthodoxen Literaten-Beamten der elitären Kultur waren diese „unwürdigen“ Stimmen trotz ihres unterhaltenden Wertes nur von marginaler Bedeutung, wenn nicht gar gefährliche, weil von verschriftlichten Normen abweichende, heterodoxe Geräusche. Die Intellektuellen der Kaiserzeit, als „Schrift-Mensch“ oder

²³ Vgl. 路文彬 《凝视与倾听》，载《文艺理论》，5/ 2003，第97-102页。

²⁴ <http://www.uni-due.de/einladung/Vorlesungen/ausblick/ong.htm>

²⁵ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. München 1999, S. 139.

„Bücher-Leser“ apostrophiert, nahm die Welt überwiegend nicht unmittelbar, sondern schriftlich-medial wahr, in der Gelehrtenstube, aber ohne wie Faust zu bezweifeln, ob das „In-Worten-Kramen“ ihnen zu dem Verständnis verhelfen könnte, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Anders verhält es sich bei der Bevölkerungsmehrheit, die der Schrift kaum mächtig ist. Mit stimmlichen und körperlichen Möglichkeiten wird eine Welt voller Klänge, Farben und Bewegungen geschaffen, die aber aus Sicht der Oberschichten mit ihrer Schriftgelehrtheit nichts anderes ist als ein Rummelplatz mit einem lärmenden Durcheinander, quasi als eine Art Karnevalisierung – im Sinne von Bachtin –, bei der die Autorität offizieller Schriftdiskurse durch volkstümliche Performanz der Rede unterminiert wird.

Körperverbundenes Wort und materielle Schrift (wenn man von der performativen Dimension etwa des kalligraphischen Schreibaktes absieht), Oralität und Literalität, die jeweils der Heterodoxie oder der Orthodoxie zugeordnet wurden – im Hinblick auf diese krasse Nichtübereinstimmung sprechen manche sogar von zwei ‚inkommensurablen‘ Größen. Dies wird zwar oft als ein chinaspezifisches Phänomen angesehen, ist aber nicht unvergleichbar mit der kulturhistorischen Konstellation im okzidentalischen Frühmittelalter, in dem die volkssprachlich-mündliche Welt der ungebildeten Laien der klerikalen Welt mit ihrer lateinisch-schriftlichen Kultur gegenüberstand. Selbst heute hält Marcel Reich-Ranicki die Diskrepanz – in Deutschland – für besonders gravierend:

In keinem der großen europäischen Länder ist die Kluft zwischen der Sprache des Volkes, des Alltags zumal, und der Sprache der Literatur so tief wie in unserer Welt: Niemand sprach vor hundert Jahren, wie Rilke oder Thomas Mann geschrieben haben, niemand spricht heute wie Günter Grass, wie Enzensberger oder Siegfried Lenz. Eine gemeinsame Ebene, auf der sich der künstlerische Ausdruck mit dem Ausdruck des Volkes treffen würde, hat es bei uns – anders als in England oder gar in Frankreich – nie gegeben. Wenn die Umgangssprache in die Literatur aufgenommen wurde (wie etwa in den Dramen Gerhart Hauptmanns), dann waren es Anleihen aus dem Schlesischen oder Berlinerischen, die vom Autor, bei Lichte besehen, wie Zitate behandelt wurden.²⁶

Ihnen stehen diejenigen gegenüber, nach denen im Westen durch eine „Zwischenkultur“ (oder „semi-orale Kultur“) im späteren Mittelalter bzw. in der frühen Neuzeit diese Dichotomie an Schärfe einbüßt. Für China läßt sich auch ein reziprokes Verhältnis von mündlich-umgangssprachlichen Künsten und schriftlich-hochsprachlicher Dichtung konstatieren. Es ist aber eine Frage, inwieweit man von einer harmonischen Symbiose von Stimme und Schrift sprechen darf. Wenn die Kaiserlichen Examina mit ihrer Selektions- und Kanalisationsfunktion, zumindest theoretisch, allen Mitgliedern der

²⁶ Unzweifelhaft eine Katastrophe, in: Der Spiegel, Nr. 32, 2.08.2004, S. 144.

Gesellschaft unbegrenzte Aufstiegschancen bieten, so werden dabei doch Abkehr von der Mündlichkeit und Zuwendung zur Schriftlichkeit vorausgesetzt. Erst im letzten Jahrhundert fing man an, diese diglossische Situation zu bewältigen, also die Kluft zwischen low variety und high variety, zwischen Stimme und Schrift zu überbrücken, die im Westen, nach Leng, aber spätestens im Zeitalter der französischen Revolution überwunden worden sei.²⁷

„Die Vorherrschaft des Buches wirkt heute bereits wie eine Episode. Ein ungleich längerer Zeitraum ging ihr voraus, in dem die Literatur mündlich war; nunmehr wird sie vom Zeitalter der elektronischen Medien abgelöst, die ihrer Tendenz nach wiederum einen jeden zum Sprechen bringen.“²⁸ Diese Tendenz, die Hans Magnus Enzensberger 1970 erkannte, läßt sich heute in einer anderen Dimension auch in China beobachten, wo digitale Medien mit ihren emanzipatorischen Möglichkeiten zu demokratischen Entwicklungen und zu einer neuen polyphonen Kulturlandschaft beizutragen vermögen. Es ist nicht mehr alles manipulier- und kontrollierbar wie die „Topfpflanzen“, und nun haben die „Wildbäume“ anscheinend auch einen größeren Spielraum, sich zu entfalten. Das Stimme-Schrift-Verhältnis ist nun aus einem neuen Blickwinkel zu sehen. Weder kann die Schrift die Autorität, Macht und Herrschaft für sich allein beanspruchen, noch wird die Stimme mit der reinen Innerlichkeit konnotiert, weil sie mit ihrer technischen Speicherbarkeit und Reproduzierbarkeit auch äußerlich geworden ist. Nach McLuhan, der zwischen dem Zeitalter vor dem Buchdruck, dem Gutenbergs und dem Zeitalter Marconis unterscheidet, ist das erste mit dem dritten ziemlich verwandt, in dem die oralen und auditiven Werte neubelebt würden.²⁹ Auch Vilém Flusser spricht von einer „Rückkehr ins Mittelalter“, weil die Struktur der Kommunikation von heute der vor der Erfindung des Buchdrucks ähnele.³⁰ Dabei kann es aber nicht um eine einfache Rückkehr gehen, wenn Enzensberger in seinem Gedicht „Altes Medium“ schreibt, Buchstaben sind heute für viele eher eine „Zumutung. / Sie hätten es lieber audiovisuell, / digital und in Farbe.“³¹

²⁷ Leng Yamei, Die Entwicklung der modernen Sprachwissenschaft in China, in: Papiere zur Linguistik, Nr. 50. Tübingen 1994, S. 65-66.

²⁸ Hans Magnus Enzensberger, Baukasten zu einer Theorie der Medien. In: Wolfgang Kuttenteuler (Hg.), Poesie und Politik. Bundeszentrale für politische Bildung 1973, S. 369.

²⁹ Horst Wenzel, Medien- und Kommunikationstheorie, in: Claudia Benthien u. Hans Rudolf Velten (Hg.), Germanistik als Kulturwissenschaft: eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 126ff.

³⁰ Ebenda S. 130.

³¹ Hans Magnus Enzensberger, Kiosk. Frankfurt a. M. 1997, S. 96f.

Bei der Auseinandersetzung mit Mündlichkeit und Schriftlichkeit, mit oral und literal disponierten mentalen Wahrnehmungsstrukturen usw. scheint die Reduktion auf eine binäre Opposition welcher Art auch immer nicht auszureichen. Es ist immer noch eine Frage, ob nicht auch zumindest teilweise für westliche bzw. deutsche Verhältnisse gültig sein mag, was häufig China zugeschrieben wird.

Zwar will Konfuzius das Verhältnis zwischen Mündlichkeit und Schriftlichkeit wie alles in der Welt nach dem Prinzip des goldenen Mittelwegs geregelt sehen, doch die Beredsamkeit wird bei ihm oft abgewertet. Eine Einstellung, die man wahrscheinlich nicht einfach chinaspezifisch nennen kann, wenn man bei Nietzsche folgendes liest: „Der Deutsche liest nicht laut, nicht fürs Ohr, sondern bloß mit den Augen: er hat seine Ohren dabei ins Schubfach gelegt.“ Damit äußert sich der Umwerter aller Werte kritisch zu dem Rückzug der deutschen Literatur von der Tradition der öffentlichen Rhetorik seit dem 18. Jahrhundert, oder auch zu dem stillen Lesen ohne „Schwellungen, Biegungen, Umschläge[n] des Tons und Wechseln des Tempos, an denen die antike öffentliche Welt ihre Freude hatte.“³² Zwar mag die These von Herder – „Wir haben keine politische Beredsamkeit, nicht einen Schatten davon, und können sie auch nicht haben, weil unsere Staatsverfassungen gar nicht dazu eingerichtet sind“ – heute nur historisch zu sehen sein, aber Walter Jens weist 1965 mit einer Reihe rhetorischer Fragen darauf hin: „eine Tradition der politischen Rede mit Vorbildern, Beispielen und Mustern hat sich, von wenigen Ausnahmen angesehen, zwischen Konstanz und Kiel nie gebildet.“³³

Sicher hat die Redekunst im Westen – anders als in China, wo die Redekunst, vor allem mit Theatralik, oft mit dem Mangel an Tugenden gleichgesetzt wird – einen wichtigen Stellenwert im humanistischen Bildungssystem, sie verliert aber Ende des 18. Jahrhunderts an Bedeutung. Dieser Prozeß setzte zwar in allen Nationalkulturen ein, zeigte aber in Deutschland eine besonders durchschlagende und anhaltende Wirkung. Man spricht vom „Verfall der Beredsamkeit in Deutschland“ und von der „Allianz der Rhetorik-Gegner“ von Kant bis Schiller und von Goethe bis Hegel, gleichwohl „lebt Rhetorik oft im Werk ihrer Verächter fort“. Die „Tradition der Rhetorikverachtung in Deutschland“ ist u.a. zurückzuführen auf „Enttäuschung politischer Hoffnung, Entwicklung neuer Medien: Foto, Bildergeschichte, Film – und nebenher bis zu Hofmannsthals ‚Brief des Lord Chandos‘ und weiter die verzweifelnde, aufreibende Kritik an der Sprache!“³⁴ Das Problem, das an den Ergebnissen der eingangs erwähnten Umfragen erkennbar ist, gab es schließlich auch in Deutschland, wenn man Heinrich Rudolf Hil-

³² Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a.a.O., S. 139.

³³ *Von deutscher Rede*. In: Walter Jens, *Reden*, a.a.O., S. 13.

³⁴ Vgl. Gert Ueding u. Bernd Steinbrink, *Grundriß der Rhetorik*, a.a.O., S. 1-3.

debrand Glauben schenkt. Dieser Germanist und Erzieher kritisiert: „Das ist das Leiden, an dem unsere Sprache krankt auch in der Schule: die schwarzen Striche sind unsrer Zeit das Wesentliche des Wortes.“ Sein Appell lautet: „Das Hauptgewicht sollte auf die gesprochene und gehörte Sprache gelegt werden, nicht auf die geschriebene und gesehene.“³⁵

Außerdem ist die schriftgestützte Mündlichkeit zu erwähnen, die immer wieder auf die Schrift rekurriert. Walter Jens weist darauf hin, daß mit wenigen Ausnahmen „die deutsche Rede nicht nur literarisch wirkungslos geblieben ist [...], sondern daß sie eigentlich niemals ‚Rede‘ war, sondern immer ‚Schrift‘, gelehrte Verlautbarung, Feiertagssermon, und gebildete, mit der Umgangssprache nicht kommunizierende Kathederdiktation im Stil des *recte et ornate dicere* blieb [...] sowie auch die Unterhaltung immer nur, monologisch akzentuiert, Gespräch und nicht, dialogisch bestimmt, Konversation war.“³⁶ Ob und inwieweit man da noch einen krassen Kontrast zwischen Deutschland und China erblicken kann? Geht es bei den „Ohrenmenschen“ in der bekannten „Streitkultur“ grundsätzlich nicht anders zu?

Die Wirklichkeit ist viel zu kompliziert, als daß man sie durch eine statische und idealtypische Gegenüberstellung von „Wildbäumen“ und „Topfpflanzen“, von Naturnahem und Naturfernem, überhaupt von „Westlichem“ und „Chinesischem“ beschreiben dürfte. In diesem Zusammenhang gilt nicht nur, was Pütz im Nachwort zu *Jenseits von Gut und Böse* schreibt, nämlich „daß wir die Gegensätze nur der Plumpheit der Sprache verdanken, während es in Wirklichkeit bloß Grade und feinste Abstufungen gibt.“³⁷ Zu berücksichtigen sind auch das wechselseitige Ineinanderwirken von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die mediale Hybridität im Prozeß der Globalisierung und nicht zuletzt der „Dritte Raum“, der sich aufgrund der dialogischen, fruchtbar-produktiven Transkulturalität entwickelt und in dem sich kulturelle und sprachliche Dynamik immer deutlicher bemerkbar macht.

³⁵ Ortwin Beisbart u. Dieter Marenbach (Hg.), *Bausteine der Deutschdidaktik*. Donauwörth 2003, S. 50.

³⁶ Von deutscher Rede. In: Walter Jens, *Reden*, a.a.O., S. 17.

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a.a.O., S. 186.