



Akademievorträge

Heft XIII

Warum gibt es manchmal
sprachkulturelle Unterschiede?

Jean Widmer

Schweizerische Akademie der
Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11, Postfach 8160, 3001 Bern
Tel. 031 313 14 40, Fax 031 313 14 50
E-Mail: sagw@sagw.ch

Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften

Académie suisse
des sciences humaines et sociales

Das hier vorliegende Referat hielt Prof. Dr. Jean Widmer anlässlich der Vorstandssitzung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften vom Februar 2005.

Herausgeberin:
Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11, Postfach 8160, 3001 Bern

Tel. 031 313 14 40, Fax 031 313 14 50
E-Mail: sagw@sagw.ch
<http://www.sagw.ch>

© Bern, Oktober 2005

Warum gibt es manchmal sprachkulturelle Unterschiede?

Akademievortrag von Jean Widmer
Februar 2005

Warum gibt es manchmal sprachkulturelle Unterschiede in der Schweiz? Die Frage wird, wenn überhaupt, selten gestellt. Einige möchten es nicht wissen, dass es solche gibt. Wenn es unumgebar ist, etwa nach der EWR-Abstimmung im Jahre 1992, dann «Verständnis» und «Liebe» zueinander Abhilfe bringen – doch ist der Staat heute so wenig ein Ehepaar, als er in der früheren konservativen Metapher eine Familie war. Gute Gesinnung kann nur Abhilfe bringen, wo Gesinnung eine Rolle spielt. Schon vor einem Vierteljahrhundert sind diese sprachkulturellen Unterschiede statistisch erfasst worden (R. Nef, 1980) und vor mehr als einem Jahrhundert wurden sie politisch wahrgenommen: Die Metapher der Kluft zwischen West- und Deutschschweiz wurde bereits 1872 verwendet, allerdings um festzustellen, dass sie überwunden war (J. Widmer & alii, 2004: 118).

Zum mangelnden Interesse kommt, dass noch keine wissenschaftliche Disziplin das Problem für sich in Anspruch genommen hat. Die sprachkulturellen Unterschiede drücken sich meist politisch aus: Ist es nun ein linguistisches oder ein politologisches Thema? Juristen denken zwar über Sprachregelungen nach, doch handelt es sich meist nicht um unterschiedliche politische Präferenzen im Bereich der Sprachenpolitik, sondern der Aussenpolitik, der Bevölkerungspolitik, der Sozialversicherungen, etc.

Die hier vorgeschlagene Antwort ist im etymologischen Sinne soziologisch: Es geht um die Logik der Bildung politischer Kollektivitäten. In einem ersten Teil werden wir die Frage umfassender umreissen, dann eine Antwort vorlegen und sie rechtfertigen. In einem dritten Teil werden einige Konsequenzen aus der Antwort gezogen.

Klärung der Frage

Die Frage nach dem Grund sprachkultureller Unterschiede kann man erläutern, indem man sie mit verschiedenen Erklärungsmu-

stern konfrontiert. Fangen wir mit dem simpelsten Muster an, dem zweckrationalen Handeln. Wäre es nicht eine Erleichterung, wenn man annehmen könnte, dass sprachkulturelle Unterschiede Folgen von strategischen Handlungen sind? Die Antwort hätte nichts mit Sprache zu tun, da die Sprache nur dazu diente, eine Anzahl Leute zu identifizieren, etwa wie eine Fahne es für Touristen tut.

Die Empirie macht aber Mühe: Wie soll man nachweisen, dass die Verbindung von Sprachzugehörigkeit und politischer Präferenzen eine subjektive Koalition ist? Es ist ja nicht so, wie es etwa in Belgien manchmal der Fall ist, dass sich die Wähler einer Sprachregion auf Grund der mutmasslichen Entscheidung einer anderen Sprachregion entscheiden. Ein Kandidat bewirbt sich nicht mit dem Versprechen, sich in einer bestimmten Weise gegenüber einer anderen Sprachregion zu verhalten. Es kommt vor, dass ein Tunnel in einem Landesteil gemacht wird, damit ein anderer Tunnel im anderen Landesteil gemacht werden kann. Es ist aber eher selten, ist vor der Abstimmung abgemacht und ist sicher nicht etwas, an das man denkt, wenn man von sprachkulturellen Unterschieden spricht.

Wie auch manchmal in Belgien, geht es eher darum, dass man nach der Abstimmung objektive Koalitionen feststellt. Die Sprachregionen entdecken ihre nicht beabsichtigten sprachkulturellen Unterschiede. Ferner sind die Unterschiede zwischen Flamen und Wallonen in manchen Bereichen, z.B. in der Immigrationspolitik, denen zwischen Deutsch- und WestschweizerInnen ähnlich. Sind es also die Unterschiede zwischen den germanischen und den romanischen Sprachen, welche die Meinungsunterschiede erklären?

Diese romantische These kann man in der Schweiz nicht im Ernst vertreten, und nicht nur, weil es einige Mühe kostet im Detail nachzuweisen, welche syntaktische Struktur oder welche semantischen Komponenten für welche Meinungsunterschiede verantwortlich sind – zumal die Sprachregionen nie 100% für oder gegen etwas stimmen, was demzufolge die Schwierigkeit mit sich bringt, zu zeigen, wie es die Minderheit denn gemeint hat. Und warum wären Sprachunterschiede anders zu erklären als Meinungsunterschiede innerhalb einer einzigen Sprachregion? Dazu kommt, dass z.B. die Konjunkturpolitik weniger sprachkulturelle Unterschiede zeigt als etwa die Immigrationspolitik (R. Nef, 1980). Ist die Syntax im ersten Bereich konver-

genter als im zweiten? Und warum sind Unterschiede innerhalb der Sprachregionen ebenfalls stabil – vgl. die Karte von R. Nef (1980), die auch zwölf Jahre später für die EWR-Abstimmung noch Geltung hat?

Die grösste Schwierigkeit ist aber die: Man kann nur von sprachkulturellen Unterschieden bei Abstimmungen sprechen, wenn man annimmt, dass die BürgerInnen der verschiedenen Regionen über dieselbe Vorlage abgestimmt haben. Ist dem so, muss man die sprachkulturellen Unterschiede als Meinungsunterschiede verstehen, d.h. die Unterschiede sind das, was sie zu sein vorgeben, nämlich verschiedene Antworten auf eine und dieselbe Abstimmungsvorlage.

Sprache als Faktor

Politische Meinungsäusserungen sind, wie jede andere Handlung, von sozialen Faktoren beeinflusst. Frauen und Männer, «Topmanager» und «gewöhnliche Angestellte» haben ein zum Teil anderes Leben und daher eine je spezifische Erfahrung der sozialen Welt, welche sie zu unterschiedlichen Entschlüssen führt. Ein sozialer Faktor ist nicht etwas wie ein Stimulus, sondern eine Dimension der sozialen Erfahrung. Die Unterschiede liegen nicht in der Bedeutung des Textes der Abstimmungsvorlage, sondern in der Bedeutung des Abstimmungsobjektes im Leben der WählerInnen. Sie liegen nicht in der Sache – das, worüber man abstimmt – sondern in der Beziehung zur Sache.

In wiefern kann man aber behaupten, dass die Sprache solch ein sozialer Faktor ist? Was ist den Abstimmungsvorlagen zu Europa, zur Einbürgerung und zur Umwelt gemeinsam, was haben sie mit der Sprache des Abstimmenden gemeinsam? Eine erste Antwort wäre, dass es sich um politische Anliegen handelt, dass imaginierte Gemeinschaften (B. Anderson, 1988) im Spiel sind. Was ist aber an der Sprache politisch, so dass sie die Beziehung zu politischen Angelegenheiten determinieren kann? Die Antwort liegt in einem toten Winkel der heutigen Soziolinguistik. Sprache ist nicht nur eine individuelle Kompetenz und eine interaktionelle Ressource, sie kann auch eine symbolische Bindung einer Kollektivität sein: Jede demokratische Gesellschaft muss sich mindestens eine Sprache als die ihre geben.

Diese Sprache ist aber nicht nur ein kollektives Gut, etwa wie die Strassen der Stadt. Sie ist ein politisches Gut. Weil Politik wesentlich aus Sprechen besteht, gehört die Sprache zu den wesentlichen Institutionen, die die Vermittlung zwischen Individuen und Kollektivität herstellen. Selbst ein Diktator ist zuerst jemand der diktiert, d.h. er muss, wie in der Demokratie, voraussetzen, dass die Leute, zu denen er spricht, seine Sprache verstehen, und das heisst, dass er und die Untertanen im Wesentlichen dieselbe Welt teilen.

Die Beziehung zu einer Sprache ist also immer auch die Beziehung des Sprechers zu einer imaginierten Sprachgemeinschaft. Englisch ist nicht mit der gleichen imaginierten Sprachgemeinschaft in England, in den USA, oder in Russland assoziiert. Sprachgemeinschaften sind nicht nur von LinguistInnen erdachte, sie sind auch von den SprecherInnen imaginierte Gebilde.

Diese Vermittlungsfunktion zwischen Individuen und imaginierten Kollektiven ist keine Besonderheit der Sprache. D. Dayan (1992) ist auf das gleiche Phänomen gestossen, als er die kollektiven Dimensionen des Fernsehens erörterte. Das Fernsehen ist eine technische Vermittlung, die Sprache eine rein symbolische, die Benutzung beider hat aber dieselbe Funktion, nämlich ein para-soziales Gebilde, die imaginierte Gemeinschaft, welche dasselbe Fernsehprogramm schaut oder dieselbe Sprache spricht, zu konstituieren.

Die These ist folglich, dass die Sprache politische Entscheide beeinflusst, weil jede Sprache eine der Sprechsituation spezifische imaginierte Sprachgemeinschaft mit sich führt: Man spricht eine Sprache zusammen mit imaginierten anderen. Das Verdrängen der Mundarten in der Westschweiz hat mit der Marginalisierung der Landbewohner zu tun. Umgekehrt hat die Marginalisierung des Hochdeutschen in der Deutschschweiz mit der früheren Verbindung dieser Sprache mit der sozialen Verachtung seitens der Herrschaft zu tun: Als ArbeiterInnen und Herren sich versöhnten und beide Mundart sprachen – eine Sprache, die mit der heilen ländlichen Welt assoziiert war – wurde dieser Vorbehalt auf Deutschland übertragen. Diese Hypothese lehnt sich an die Ausführungen von N. Elias (1969) an, wenn er zeigt, wie der Hass gegen den französisch sprechenden deutschen Hof sich in Hass gegen die Franzosen drehte, denen dieselben Laster wie damals dem deutschen Hof nachgesagt wurden. Mundartwellen

hätten, dieser Hypothese nach, mit der Beilegung von Klassenkämpfen zu tun.

Sprachen werden also manchmal so behandelt, wie man die mit ihnen assoziierten Sprachgemeinschaften behandeln möchte. Die imaginierten Kollektive haben aber auch andere Eigenschaften. So wurde z.B. festgestellt, dass die Identifikationsskalen von MundartsprecherInnen lokaler sind als jene von StandardsprachesprecherInnen (H. P. Meier-Dallach, 1990). Die Skala der bevorzugten Sprache determiniert also die Skala der relevanten politischen imaginierten Kollektivität. Diese architektonische Determinierung ist aber noch tief greifender als die blosser Skala. Sie umfasst auch die imaginierte Beziehung zwischen der politischen Kollektivität und der jeweiligen Sprache. So impliziert z.B. Mundart eine nahe, lokale imaginierte Gemeinschaft, wo sich die Leute kennen, womöglich seit Generationen. Das heisst, WählerInnen, die sich die Schweiz als Mundartgemeinschaft vorstellen würden, hätten Mühe mit Fremden, die man nicht kennt, und mit Ländern, die alles andere als nah sind.

Die Beziehung zur Sprache ist auch mit der bevorzugten Art der Vermittlung verbunden. So konnten H. P. Meier-Dallach & alii (1991) zeigen, dass in der Deutschschweiz die technischen Vermittlungen, z.B. das Fernsehen, weniger legitime Zugänge zur Kultur sind als die Gelegenheiten, bei denen Leute gegenwärtig sind, wie im Theater oder in der Kirche. Was für die Beziehung zu technischen Vermittlungen gilt, gilt auch für die Institutionen. So konnten H. P. Kriesi & alii (1995: 130) nachweisen, dass ein Deutschschweizer, Gegner des EU-Beitrittes, wahrscheinlich auch ein Gegner der Reform von politischen Institutionen ist. Dies ist nicht der Fall für den Westschweizer Gegner des EU-Beitrittes, weil der Beitritt für ihn nicht unbedingt eine Gefährdung der Institutionen bedeutet.

Welche Bereiche sind von dieser architektonischen Determinierung betroffen? Warum sind andere Bereiche wie die Ehen (C. Brohy) oder die privaten Beziehungen innerhalb von Vereinen (U. Windisch) nicht in gleicher Weise davon betroffen?

Zwei Idealtypen: Metonymische und metaphorische Vermittlungen

Leider werde ich die Überlegungen in gewohnter Weise nur an Hand der Unterschiede zwischen der Deutsch- und der West-

schweiz anstellen¹. Zunächst gilt es Folgendes im Auge zu behalten: Gibt es die französische Sprache, so gibt es nicht die Deutschschweizersprache, sondern deren grosse Zahl. Determinierend ist aber nicht die Anzahl Sprachen, sondern die Beziehung zu der je eigenen Sprache. Es ist tatsächlich ein zentrales Merkmal der beiden Sprachregionen, dass sich die Westschweiz mit einer standardisierten Schriftsprache identifiziert, während sich die Deutschschweiz mit mehreren Mundarten identifiziert. Was die Deutschschweizer gemeinsam haben ist nicht eine Sprache, sondern eine gleiche Beziehung zur Sprache der jeweiligen Kollektivität: Es sind Mundarten, nicht Schriftsprachen. Die Sprachgrenze bedeutet also auf Deutschschweizer Seite das Ende der Reihe verschiedener Mundarten, auf der Westschweizer Seite das Ende der Geltung einer einzigen Sprache. Nennt man letzteres das Territorialprinzip der Sprachen, so könnte man ersteres das Gemeinschaftsprinzip der Mundarten nennen.

Mund und Schrift sind nicht rein technische Unterschiede (Jack Goody, Jan und Aleida Assmann). So ist die Beziehung zur Mundart eine Beziehung zur Kollektivität, die den Terminus ab quo unterstreicht – die imaginierten sprechenden Körper – während die Beziehung zu einer standardisierten Sprache den Terminus ad quem unterstreicht – die Sprache als ein vom sozial historischen Kontext losgelöstes System (F. de Saussure). Ihr Ursprung in der Gesellschaft wird verdrängt und nur ihre normative Geltungskraft wird betrachtet. Im Gegensatz dazu verdrängt die deutsche Schweiz die logische Hierarchie zwischen dem Bund der Gemeinschaft und deren Mitglieder.

Es handelt sich um unterschiedliche Weisen, mit der eigenen Transzendenz umzugehen, die man idealtypisch in den Extremen so charakterisieren könnte: Die einen fetischisieren ihre Sprache ausserhalb der Gesellschaft (P. Bourdieu, L. Boltanski, 1975), die anderen verdrängen die unvermeidliche Distanz zu sich selbst, welche jegliche Identitätsbildung voraussetzt (Y. Barel, 1979). Es ist, als ob die Beziehung zur eigenen Sprache im Falle vom Französischen oder vom Schriftdeutschen die Trennung vom Sozialen zur Figur und die Bindung an eine Sprachgemeinschaft zum Hintergrund machte und umgekehrt im Falle der Mundart. Um diesem Unterschied einen Namen zu geben, kann man das erste eine metaphorische Gestaltung der Beziehung zur eigenen Sprache nennen und das zweite eine metonymische Gestaltung,

da die eigene Sprache als ein Teil der politischen Gemeinschaft verstanden wird.

Angespielt wird hier auf C. S. Peirce: Eine Sprache ist notgedrungen ein Symbol. Die Mundarten unterstreichen die Kontinuität des Symbols mit den imaginierten Körpern, die sie sprechen; die standardisierten Sprachen, als Nationalsprachen, repräsentieren ihre Sprecher, indem sie ihr Ideal, ihre perfekte Sprache darstellen. Um mit Freud zu argumentieren: Das ideale «Wir» (in Anlehnung an das ideale «Ich») ist einmal die ideale Sprachgemeinschaft, einmal die ideale Sprache als abstrakte Norm.

Tatsächlich ist die metaphorische Gestaltung nicht eindeutig: Die Beziehung zwischen Sprache und Sprachgemeinschaft kann nur strikte metaphorisch sein, wenn alle Sprechenden zur selben politischen Kollektivität gehören (etwa beim Katalanisch für die Katalanen), oder wenn es eine Sprache ist, die keinem gehört, etwa beim Esperanto. Das Französische ist für die Franzosen strikt metaphorisch – es ist ihre Sprache – für alle anderen Länder in Afrika, Amerika und Europa ist es universal, es ist das Französisch, nicht Frankreichs Französisch. So war es zu Beginn auch für die französische Nationalität: Jeder, der die Freiheit liebte, konnte Franzose werden. Der Unterschied zwischen metonymischer, metaphorischer und universaler Transzendenz hat tatsächlich eine weittragende Bedeutung, mitunter auch für die Beziehung zur französischen Revolution, wie wir zum Schluss noch sehen werden.

Es sollen erst, phänomenologisch, ein paar Zusammenhänge zwischen der Beziehung zur eigenen Sprache und der Beziehung zur eigenen politischen Gemeinschaft nachgewiesen werden, wobei wir so tun werden, als wäre die Deutschschweiz einzig durch die Beziehung zur Mundart determiniert – ein Punkt, der der Korrektur bedarf.

Diese Zusammenhänge berühren sämtliche Grundpfeiler einer politischen Kollektivität: Das Demokratieverständnis, die Beziehung zum Staat, zu Zeit und Raum, zur Natur und zur Bevölkerung, der eigenen und der fremden, als soziale und als psychische Wesen. Die Sprachbeziehungen modalisieren die politische Einstellung in allen Bereichen, die nach N. Elias eine Zivilisation charakterisieren. Sie determinieren nicht einzelne Handlungen oder Entscheidungen, sondern deren Rahmen (S. Eisenstadt, 2000: 19) oder Architektur. Die Beziehung zu den Institutionen ist dabei zentral.

Da sie den symbolischen Vermittlungen traut, gibt sich die französische Schweiz mit einer repräsentativen Demokratie in der Regel zufrieden, während die deutsche Schweiz die partizipative Demokratie bevorzugt. Die Kehrseite dieser Präferenz ist eine Neigung zum Misstrauen in die Institutionen als Operatoren der Vermittlung zwischen dem Einzelnen und dem Kollektiv. Umgekehrt kann das Vertrauen in die Institutionen dazu führen, sie als Ersatz für den eigenen Einsatz zu missbrauchen.

Die Staatsgrenze ist die symbolische Vermittlung zu den anderen, zu den nicht schweizerischen Menschen. Nicht nur kann der «Mundartstaat» der Grenze nicht trauen, er sieht sich auch selber als Boden des formellen Staates, durch eine Sprache bestimmt, die man erbt und nicht eine, die vom formellen Staat auferlegt wird. Wie soll er den Institutionen trauen in Sachen, welche den Institutionen vorausgehen als vorpolitischer Ursprung der Gemeinschaft der BürgerInnen? Dieses Misstrauen zeigt sich sowohl in Abstimmungen über die Immigranten (Innenpolitik), über die Beziehungen zum politisch organisierten Europa (Ausßenpolitik) wie auch in jenen über die Mutterschaftsversicherung (Sozialpolitik).

Während sich die eigene Vergangenheit im Französischen als Geschichte lesen lässt, so stellt sich für die Mundart das Problem, das Y. Yerusalmi (1982) schön beschrieben hat: Kann man der Schrift trauen, dass sie die eigene Vergangenheit getreu wiedergeben kann, oder muss man der Zugehörigkeit trauen, d.h. denen, die die Kontinuität zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart durch die Ordnung der Filiation bezeugen? Das Gleiche gilt auch für die Zukunft: Sie ist die Zukunft einer kollektiven Vergangenheit. Aus diesen Überlegungen lässt sich leicht folgern, dass sich der Mundarthabitus auch mit der Moderne schwer tut, da ja die Moderne eine problematische Artikulation zwischen der vergangenen Erfahrung und dem Horizont der Zukunft ist (R. Koselleck, 1979).

Man könnte die in Frage stehenden Unterschiede konkreter beschreiben, in dem man z.B. zeigt, wie die Umweltproblematik oder der Feminismus jeweils durch die Beziehung zu den vermittelnden Institutionen determiniert ist (J. Widmer, 2004). Wichtiger ist es in diesem Rahmen, die idealtypischen Überlegungen der Wirklichkeit etwas näher zu bringen.

Eine pendelnde Identität

Die deutsche Schweiz gebraucht nicht nur die Mundart, sondern auch die deutsche Schriftsprache. Sie kennt also, und dies gerade im institutionellen Bereich, ein distanzierendes, vermitteltes Verhältnis zu sich selbst. Ein Pendeln herrscht nicht nur zwischen Schriftdeutsch und Mundart, sondern auch innerhalb der Topologie der zugeordneten imaginären Kollektive: Einer warmen und nahen Mundartkollektivität («Buredütsch») und einer kalten distanzierenden Schriftsprachenkollektivität, die Prestige bringt – weshalb zuerst Französisch und heute Englisch² das Schriftdeutsch ersetzen können, zumal sie nicht wie letzteres mit der Erinnerung an eine soziale Verachtung verbunden sind. Die Typologie der Sprachen geht also einher mit einer Typologie der ihr zugeordneten imaginierten Kollektivitäten, welche die tatsächliche Gesellschaft in zwei nicht nur ungleiche, sondern auch getrennte Teile imaginiert. War die Trennung im 19. Jahrhundert sozial, ist sie nun internalisiert, was zu einer pendelnden Identität führt: Beide Zugehörigkeiten sind unumgebar, nie aber zur gleichen Zeit³.

Symbolische Differenzierungen des sozialen Raums

Warum und inwiefern sind die sprachkulturellen Unterschiede auf der politischen Ebene und nicht in den affektiven und kommerziellen Beziehungen relevant? Weil Politik, Kommerz und Affektivität in der Gesellschaft symbolisch getrennt sind. Diese Trennung ist aber nicht in allen Sprachgebieten gleich gestaltet.

Da sich die funktionale Diglossie zwischen Mundart und Schriftsprache nicht mit der Grenze zwischen Privat und Öffentlichkeit deckt, kann man vermuten, dass die Abgrenzung von beiden Sphären anders verläuft als im Französischen. Hier wird zwar meistens dieselbe Sprache in beiden Bereichen gesprochen, doch ist die Formalität unterschiedlich, was den Bezug zu einem abstrakten normativen Ideal erlaubt. Die Unterschiede liegen also nicht in der Sprache, sondern in ihrer Geltungskraft: Im privaten Bereich herrscht nicht nur informelles Sprechen, auch fremde Sprachen werden problemlos verwendet, vgl. hierzu R. Franceschini (1996). Dies ist weniger der Fall in der Deutschschweiz; dort ist wiederum, im Gegensatz zur West-

schweiz, Mehrsprachigkeit eher im wirtschaftlichen Bereich zu finden. Man kann diese – und andere – Beobachtungen in dem Sinne deuten, als in der Deutschschweiz die Bereiche des Privaten und der Politik einander näher stehen, hingegen die Wirtschaft der Politik ferner liegt als in der Westschweiz. Die formale oder spontane Begrenzung des Zugangs zu politischen Ämtern auf Einheimische ist eindeutiger in der ersten Sprachregion, während es leicht fällt, z.B. in Genf wichtige PolitikerInnen zu nennen, die in anderen Kantonen geboren oder anderen Sprachursprungs sind. Die parlamentarische Sprache ist ferner meist Mundart in der ersten Region, Standardfranzösisch in der zweiten. Hier ist auch ein Ort, wo sich das Pendeln kognitiv auswirkt: Es wird in der Mundart von Gesetzen gesprochen, welche in Hochdeutsch geschrieben sind. Manchmal, auf Bundesebene, also von der Gemeinde weit entfernt, sind sie sogar in Englisch verfasst (M. Baumann, 2005).

Man könnte sich fragen, ob da nicht eine Täuschung vorliegt? Ist es nicht so, dass eher in der deutschen Schweiz die Meinung vertreten wird, das Parlament sei ein Verwaltungsrat? Gewiss, aber es sind die Pan-Ökonomen, die auch die politischen Vertretungsmechanismen ausser Kraft setzen und damit explizit die soziale Ungleichheit und die privaten Subordinationsverhältnisse im Parlament reproduzieren, die so denken. Dies geht aber einher mit einer Verlagerung der oben erwähnten Topologie: Die wirtschaftlichen Regeln gelten allein, oder besser gesagt, es wird ihnen der Status von öffentlichen Regeln und Interessen verliehen. Hier sind die USA voraus, die schon die legale Enteignung von kleinen privaten Häusern zu Gunsten von Grossinvestoren ermöglicht haben. Solche Prozesse treffen in der Westschweiz auf härtere Resistenz – siehe auch die Debatten über den Waffenhandel der Schweiz – weil die wirtschaftlichen Rahmenbedingungen als politische Bedingungen betrachtet werden wie im klassischen Liberalismus, der ja die Politik aus der sozialen Subordination heben wollte.

Hingegen ist die Distanz zum privaten Bereich in der Westschweiz grösser. Als es im Parlament darum ging, die Sprachenfreiheit im privaten Bereich zu garantieren, gab dies bei DeutschschweizInnen Anlass zur Diskussion. Da es um den privaten Bereich ging, war das bei den westschweizer ParlamentarierInnen nicht der Fall. Ähnlich bedeutet hier die Schule die Schwelle zum öffentlichen Leben, während sie in der Deutsch-

schweiz eher als Fortsetzung des familiären Bereichs gesehen wird. Darum ist die Frage des Erlernens von Nationalsprachen in der Westschweiz eher ein Politikum als in der Deutschschweiz (D. Acklin Muji, 2004), wo die pragmatische Funktion der Schule als wirtschaftliche Sozialisationsstelle im Gegensatz zur Funktion der politischen Sozialisation im Vordergrund steht.

Beispiele fehlen also nicht, die zeigen, wie die Differenzierung zwischen dem privaten, dem politischen und dem wirtschaftlichen Bereich in beiden Landesteilen anders verläuft. Diese unterschiedlichen Differenzierungen tragen zur Erklärung bei, insofern sie die Beziehung des Politischen zu den anderen zwei grossen Bereichen, zum Privaten und zum Wirtschaftlichen, modalisieren. Sie erklären auch die Abwesenheit solcher Unterschiede in diesen zwei Bereichen, welche keine imaginierten politischen Kollektivitäten implizieren. Das zu wissen ist schon deshalb wichtig, weil die Wahrnehmung von politischen Unterschieden dazu führen kann, sie in Unterschiede im privaten Bereich zu übersetzen. Diesmal erwachsen sie nicht aus Identitäten, sondern aus diskursiven Strategien der Abgrenzung, welche wichtige Folgen haben können, da sie Unterschiede produzieren wollen, während die architektonischen Dispositionen sich selbst ausdrücken und nur sekundäre, nicht gewollte Unterschiede produzieren.

Identität, Kultur und Achse

Zu welcher Art sozialer Prozesse und Eigenschaften sind wir hier gestossen? In einem kulturellen Sinne der Identität gehören die Sprachregionen der Schweiz zur selben Kultur, da nur marginale Abweichungen zu beobachten sind, zumal sie in einem übergeordneten föderalistischen System öfters mehr oder minder aufgehoben werden. Dennoch ist der Staat in den verschiedenen Sprachregionen hinreichend unterschiedlich imaginiert, damit es zu systematischen Unterschieden kommt, was wiederum von Zeit zu Zeit zu wichtigen Entscheidungsunterschieden führt. Paul Ricœur (1990) folgend könnten wir sagen, dass die erste Art Identität eher eine des *Idem* ist, die zweite eine des *Ipse*. Die erste weist identische Merkmale, die zweite eine identische Beziehung zu sich selbst auf.

P. Ricœur hat diese Überlegungen weniger auf der kollektiven als auf der persönlichen Ebene geführt. Es ist aber leicht

zu sehen, dass es um die Selbstinstitution der Gesellschaft im Sinne von C. Castoriadis (1975) geht. Doch führt dies nicht sehr weit, da der hier zentrale Unterschied zwischen metonymischer und metaphorischer Selbstinstitution in seinen Begriffen nicht zu klären ist.

Folgende Beobachtung wird uns weiter helfen: Die Regionen, welche metaphorische Selbstinstitutionsformen vorziehen, sind auch Regionen, welche seit langem Formen des römischen Rechtes anwenden. Diese wiederum bevorzugen Formen des Monotheismus, die die vermittelnde Funktion des Klerus nicht ernsthaft in Frage stellen. Mit «Nicht ernstem Zweifeln» meine ich z.B. die Substitution von calvinistischem Klerus an Stelle des katholischen. Was immer sonst ihre Unterschiede sind, in beiden Organisationen hat der Klerus eine klare vermittelnde Funktion in der Beziehung des Gläubigen zu seinem Gott. In den Regionen, von Zürich bis Stockholm, welche metonymische Selbstbeziehungen vorziehen, ist das Gewohnheitsrecht lange dominant gewesen und der Klerus öfters als legitime Vermittlung ernsthaft in Zweifel gezogen worden.

Die Beobachtung dieser Homologien zwischen kulturell verschiedenen Prozessen steht den komparatistischen Überlegungen nahe, die von K. Jaspers (1949) bis zu S. Eisenstadt als Zivilisationstheorie bekannt sind. Der Zufall wollte es, dass selbst die Begriffe der Metonymie und der Metapher in solchen Untersuchungen (J. Dittmer, 1999) vorkommen, und zwar in einem ähnlichen dem hier gebrauchten Sinne. Diese Theorien unterscheiden sich von den hier zur Diskussion stehenden Überlegungen in zweifacher Weise:⁴ Erstens werden die zivilisationstheoretischen Vergleiche an Merkmalen gemessen und nicht an sozialen Prozessen, geschweige denn an Prozessen der Selbstinstitution. Zweitens ist selbst in den Sozialwissenschaften, etwa in den wichtigen Schriften von S. Eisenstadt, die Achsenzeit mit dem Sakralen verbunden. Dabei ist die von Jaspers definierte Achsenzeit selbst nicht durchwegs religiös geprägt. Platon, Aristoteles oder Konfuzius waren keine Theologen. Andererseits waren und bleiben Deuterjesaias, Zarathustra, Buddha, oder Laotse für die jeweilige Macht ein Dorn im Auge.

Die Achsenzeit als Prozess der Selbstinstitution zu verstehen, erlaubt es, die Homologie dieser Prozesse und deren Eigenheit zu sehen. Die wichtigste Homologie besteht darin, dass der Prozess der Selbstinstitution sozial ausdifferenziert wurde. Zu unter-

scheiden ist dann nicht nur, ob das Kollektiv als metonymisch an die Gottheit gebunden zu betrachten ist, oder ob die Götter sich bloss wie Menschen verhielten, also als deren Metaphern gelten. Platons oder Aristoteles' politischer Verdienst liegt nicht in erster Linie in ihren expliziten konservativen politischen Schriften, sondern in der Praxis ihrer Philosophie, welche ausschliesslich der Vernunft eine Urteilskraft zumutete. Damit ist die Welt in einer radikalen Weise philosophisch, wenn nicht praktisch, entzaubert. Das ist die Grundbedingung für einen wichtigen Unterschied: Religiöse Achsen fetischisieren in irgendeiner Weise die Transzendenz, indem sie einer transzendenten Entität die Funktion der Selbstinstitution zuweisen⁵. Dies ist nicht der Fall beim römischen Recht, das seinerseits, da es nur in der Schrift besteht, dem sozialen transzendent ist. Machiavelli oder Etienne de la Boétie sind Sozialwissenschaftler nicht vorrangig, weil sie triftig soziale Prozesse erläutert haben, sondern weil sie in der Praxis ihres Denkens bezeugt haben, dass die Gesellschaft und deren Geschichte in ihr selbst, und nicht in irgendeiner Gottheit, ihre Erklärung findet.

Statt von Zivilisation, welche ja immer wieder als Idem Identität verstanden wird, könnte man von der symbolischen Achse, welche eine besondere Art von Kollektivität konstituiert, sprechen, jene Kollektivitäten, welche den Prozess ihrer Selbstkonstitution objektiviert und ausdifferenziert haben. Der Vorteil von einer Achse zu sprechen ist ferner, dass sie eine architektonische Metapher ist. Dies erlaubt sofort zu sehen, dass die Achse viele Bereiche betrifft, aber nicht als Handlungsdetermination. Die Achse determiniert den Bedeutungsrahmen der Handlungen, nicht die Handlungen selbst.

Ein letzter Vorteil liegt darin, dass man sich vorstellen kann, dass der Wandel einer Achse nicht mit einer gewissen Epoche – die Achsenzeit von Jaspers – identisch ist, sondern dass die Achse die Art der Zeit determiniert. So gingen in der absolutistischen Periode (ca. 1550–1789) manche Achsenelemente zu Grunde, andere aber, wie die Wirtschaft und die Naturwissenschaften, blieben erhalten. Diese Sicht erlaubt es auch, die französische Revolution als Achsenereignis zu qualifizieren: Im gleichen Zuge wurde die Selbstkonstitution von der sozialen und der religiösen Subordination gelöst – wenn auch nicht befreit. Paradoxerweise ist es vielleicht ein Merkmal einer Achsenrevolution, dass sie auf tragische Art bald ihre eigenen Prämissen

verneint: Robespierre und Napoleon waren solche Handlungsträger, wie es Lenin und Stalin in Bezug auf den Kommunismus waren. Selbst die Bibel zeigt (O. Keel, 2004), dass der Monotheismus in seiner Frühphase fundamentalistisch und repressiv war. Es ist, als ob sich die Geschichte Aufgaben stellt, deren sie (noch?) nicht gewachsen ist⁶.

Man kann sich aber auch fragen, ob die Achse als Begriff, der eine Fiktion bezeichnet, nicht selbst überholt ist, oder jedenfalls überholt sein sollte. Die Marktregulierung ist ein entsprechendes Modell: Die sozialen Vorgänge haben keine anderen Referenzen als sich selbst (J. P. Dupuy, 1992). So werden Preise bestimmt und Regelmässigkeiten hergestellt.

Die Institution der Sprache ist ein gutes Beispiel, um über solche Prozesse nachzudenken. Ist es denkbar, dass die sprachlichen Interaktionen darin bestehen, die zur Anwendung kommende Sprache zu determinieren? In welcher Sprache sollte dieser «Preis» ausgehandelt werden? Könnte dieses Problem gelöst werden, wie lange noch gäbe es Sprachen, die es erlauben, eine gemeinsame Welt zu teilen? Sprache ist deshalb ein gutes Beispiel, weil sie auf allen drei Ebenen – individuell, interaktionell und kollektiv – relevant ist, jedoch jede Ebene nicht zurückführbare Eigenschaften trägt. So ist die Sprache auf der kollektiven Ebene ein Symbol im Peirceschen Sinne, das weder auf Transaktionen noch auf individuelle Merkmale reduziert werden kann.

In diesem Sinne könnte man sich überlegen, welche Vorteile einer Gesellschaft zukommen, die über zwei Weisen verfügt, das politische Kollektiv zu imaginieren. Man kann sich funktionale Vorteile ausdenken (J. Widmer, 2004: 133). Hier möchte ich einen symbolischen Vorteil unterstreichen, der aus den Achsenzeitüberlegungen erfolgt. In mancher Hinsicht haben Mundarten und polytheistische Kulturen gemeinsame Züge⁷, so wie die Standardsprachen monotheistische Züge haben. Wie schon erwähnt, sind solche Errungenschaften öfters mit Gewalt in Kraft gesetzt worden. So sind im französischen Bereich Mundarten ohne jegliche Legitimität. Andererseits ist die symbolische Trennung zwischen Mundart und Hochsprache wie ein babylonisches Exil im eigenen Lande. O. Keel (2004) hat über die Möglichkeiten nachgedacht, wie die Ordnung schaffende Struktur des Monotheismus mit dem warmen und erotischen Polytheismus zu versöhnen ist⁸. Seine Antwort nennt er Vertikale Ökumene.

Es geht nicht darum, zu wählen oder zu trennen. Die Beziehung zwischen der Ordnung und der Intimität ist die einer Atmung zwischen dem Ursprung im Leben und der logisch getrennten Transzendenz.

Fussnoten

- 1 Anderswo habe ich ausgeführt, wie diese Überlegungen ebenfalls für die italienische und die rätoromanische Schweiz gelten (J. Widmer, 2004).
- 2 Die englische Bezeichnung mancher Prestigeinstitutionen wie des Zürcher Flugplatzes, der nationalen Fluggesellschaft, oder sogar einer Milchgenossenschaft sind Versuche, symbolisch den «oberen» Teil der Dyade Mundart/Englisch selbst zu besetzen. Die Idee eines Zusammenschlusses mit den USA statt mit Europa ist wohl auch deshalb in der deutschen Schweiz weniger absurd als in der Westschweiz.
- 3 Diese Überlegung ist eine Analogie zu den Überlegungen von Y. Barel (1984: 207) in Bezug u. a. zur Figur von G. Sholem, welche auch von Yerushalmi (1982) besprochen wird. Die Figur gilt auch als Illustration zur Einbettung der Intellektuellen in symbolischen Positionen, die sie nicht wählen können.
- 4 Ein weiterer Unterschied besteht auch darin, dass die hiesigen Theorien implizit eine Friedensordnung wünschen, während andere explizit den Krieg rechtfertigen: Carl Schmitt ist ein einfallsreicher Vorgänger dieser Tradition, S. Huntington (1999) bloss ein «robuster» Epigone im Dienste des derzeitigen Imperiumswillens.
- 5 Freuds Analyse der Identifikationsprozesse weist auf einen ähnlichen Prozess: Die Anhänger konstituieren den Führer, von dem sie sich zu Anhängern gemacht haben (J. P. Dupuy, 1992).
- 6 Solche Phasen sind aber nicht mit den regressiven Phasen zu verwechseln, welche zum Ziel haben, die erreichte neue Dimension zu tilgen. Der Absolutismus und die verschiedenen Formen konservativer Revolutionen, inklusiv der Nazismus, gehören dazu.
- 7 Die sog. Volksreligion ist eine Art Anerkennung des Polytheismus durch eine monotheistische Doktrin.
- 8 Ivan Illitsch (1982) hat dieselbe Trennung der Lebenswelt am Sprachgebrauch identifiziert, jedoch auf die Ausbeutung der vernakularen Welt durch die formale Wirtschaft hingewiesen.

Bibliographie

- Barel, Y. (1979), «Le paradoxe et le système. Essai sur le fantastique social», in *Essai sur le fantastique social*, Grenoble, PUG Grenoble, PUG.
- Barel, Y. (1984), *La société du vide*, Paris, Seuil.
- Baumann, M. (2005), «Die Amtssprachen des Bundes sind Deutsch, Französisch, Italienisch und Englisch», in *SJZ* 101, no 2, p. 34-38.
- Bourdieu, P.; Boltanski, L. (1975), «Le fétichisme de la langue», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°4, p. 2-33.
- Castoriadis, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- Dayan, D. (1992), «Les mystères de la réception», in *Le Débat*, no 71, p. 146-162.
- Dittmer, J. (1999), «Jasper's Achsenzeit und das interkulturelle Gespräch. Überlegungen zur Relevanz eines revidierten Theorems», in D. Becker (Hrsg.), *Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen*, Stuttgart, 1999 (Theologische Akzente, Bd. 3), S. 191-214.
- Dupuy, J.-P. (1992), *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, Ed. Marketing, coll. Ellipses.
- Eisenstadt, S. (2000), «The Civilizational Dimension in Sociological Analysis», in *Thesis Eleven*, no 62, p. 1-22.
- Elias, N. (1969), *Ueber den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Franceschini, R. (1996), «De quelques scénarios plurilingues en Suisse», in *L'Etat des langues en Suisse*, Neuchâtel, Regards, IRDP, p. 9-29.
- Huntington, S. (1999), «Robust Nationalism», in *The National Interest*, New York, 1999.
- Illich, I. (1982), *Le travail fantôme*, Paris, Ed. du Seuil.
- Keel, O. (2004), «Monotheismus – ein göttlicher Makel?», in *NZZ*, Nr 254, 30/31 Oktober 2004, p. 68.
- Koselleck, R. (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Kriesi, H.; Wernli, B.; Sciarini, P.; Gianni, M. (1995), *Le clivage linguistique: problèmes de compréhension entre les communautés linguistiques en Suisse*, Université de Genève, Départ. de science politique (Rapport pour la Chancellerie

-
- fédérale, Office fédéral de la statistique et Office fédéral de la culture).
- Meier-Dallach, H.P.; Gloor, D.; Hohermuth, S.; Nef, R. (1991), *Die helvetische Kulturlandschaft im Test*, Berne, Office fédéral de la statistique.
- Nef, R. (1980), «Stuktur, Kultur und Abstimmungsverhalten», in *Revue suisse de Sociologie*, vol. 6, no 2, p. 155-190.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Le Seuil.
- Widmer, J.; Coray, R.; Acklin Muji, D.; Godel, E. (2004), *La diversité des langues en Suisse dans le débat public*, Berne, Peter Lang.
- Widmer, J. (2004), *Langues nationales et identités collectives. L'exemple de la Suisse*, Paris, L'Harmattan.
- Yerushalmi, Y. H. (1982), *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press.

Der Autor

Jean Widmer ist Ordentlicher Professor im Fachbereich *Sociologie de la communication et des médias* der Universität Fribourg, Schweiz. Widmer hat im Bereich der Ethnomethodologie publiziert und die öffentlichen Kontroversen im Zusammenhang mit Drogensucht (*Drogen im Spannungsfeld der Öffentlichkeit*, Helbling & Lichtenhahn, 1997) sowie die Sprachenvielfalt in der Schweiz untersucht (*La diversité des langues en Suisse dans le débat public*, P. Lang, 2004). Seine Arbeit wird getragen von der Überzeugung, dass die Opposition zwischen quantitativer und qualitativer Soziologie das Wesentliche ausser Acht lässt: dass die Soziologie erforscht, wie sich die Gesellschaft ordnet.

Die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften: eine Institution im Zentrum eines weitläufigen Netzes

Die Schweizerische Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW) vereinigt als Dachorganisation 50 wissenschaftliche Fachgesellschaften. Sei es in der Literatur oder der Theologie, in den Kommunikations- oder den politischen Wissenschaften, ihre Mitgliedergesellschaften repräsentieren eine Vielfalt von Disziplinen. Gesamthaft gesehen sind nicht weniger als 45'000 Personen als Mitglied einer Fachgesellschaft mit der SAGW verbunden und bilden somit das grösste Netz in den Geistes- und Sozialwissenschaften unseres Landes.

Forschungsförderung, internationale Zusammenarbeit sowie Förderung des akademischen Nachwuchses – dies sind schon seit ihrer Gründung im Jahre 1946 die Hauptanliegen der SAGW, und in letzter Zeit hat sich ihr Betätigungsfeld noch erweitert. Die Akademie ist eine vom Bund anerkannte Institution zur Forschungsförderung; sie engagiert sich in drei zentralen Bereichen für die Geistes- und Sozialwissenschaften:

– Vernetzung

Die SAGW dient als Plattform zur Verwirklichung von Gemeinschaftsprojekten sowie für die Verbreitung von Forschungsergebnissen innerhalb der wissenschaftlichen Gemeinschaft. Auch ihrer Rolle als «Vermittlerin» zwischen den Disziplinen kommt grosse Wichtigkeit zu.

– Förderung der Geistes- und Sozialwissenschaften

Die SAGW stellt einen Grossteil ihres Budgets für die Förderung der Aktivitäten der Geistes- und Sozialwissenschaften in unserem Land zur Verfügung. Im Rahmen ihrer Möglichkeiten verfolgt sie eine Subventionspolitik, in deren Zentrum die Förderung des akademischen Nachwuchses sowie der Frauen in der Forschung steht.

– Kommunikation

Die SAGW organisiert regelmässig öffentliche Tagungen sowie Podiumsgespräche zu aktuellen Themen. Sie hebt damit den Beitrag ihrer Disziplinen zur Analyse wichtiger gesellschaftlicher Probleme hervor und fördert den Dialog mit Politik und Wirtschaft.

Kontakte

Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
Hirschengraben 11
Postfach 8160
3001 Bern
Tel. ++41 31 313 14 40
Fax ++41 31 313 14 50
E-Mail: sagw@sagw.ch
www.sagw.ch

Aus der Reihe der Akademievorträge
Dans la série des Conférences de l'Académie

Bisher erschienen/Numéros parus

Linder, Wolf (2000), *Licht und Schatten über der direkten Demokratie*, Heft I.

von Arburg, Hans Georg (2000), *Seelengehäuse – Konsensus im Dissensus? Der Physiognomikstreit zwischen Lavater und Lichtenberg im Lichte der französischen Psychiatrie des frühen 19. Jahrhunderts*, Heft II.

Holderegger, Adrian (2000), *Bemerkungen zum 'Übereinkommen über Menschenrechte und Biomedizin' und zum 'Vorentwurf für ein Bundesgesetz über genetische Untersuchungen beim Menschen'*, Heft III.

Holzhey, Helmut (2001), *Armut als Herausforderung der Anthropologie. Eine geschichtlich-systematische Besinnung*, Heft IV.

Ris, Roland (2001), *Le gong, le chat, le sphinx: approches de la poésie tardive de Rilke*, Heft V.

Engler, Balz (2001), *Shakespeare als Denkmal*, Heft VI.

Marchand, Jean-Jacques (2002), *La politologie naissant de l'historiographie: composantes formelles du renouveau d'une science à la Renaissance italienne*, Heft VII.

Reinhardt, Volker (2002), *Jacob Burckhardt und die Erfindung der Renaissance. Ein Mythos und seine Geschichte*, Heft VIII.

Haber, Wolfgang (2002), *Kulturlandschaft zwischen Bild und Wirklichkeit*, Heft IX. (Vergriffen)

Paravicini Bagliani, Agostino (2003), *La genèse du sabbat des sorciers et des sorcières*, Heft X.

Robiglio, Andrea; Iribarren, Isabel (2004), *Aspetti della nozione di 'communis doctrina' all'inizio del XIV secolo and Durandus and Durandellus: The Dispute behind the Promotion of Thomist Authority*, with an introduction by Ruedi Imbach, Heft XI.

Berthoud, Anne-Claude (2004), *Ces obscurs objets du discours*, Heft XII.

Bestellschein/Talon de commande

Bitte senden Sie mir
Je souhaite recevoir

.... Ex. des Akademievortrages (der Akademievorträge), Heft(e)
Nr. _____

.... ex. de la (des) conférence(s) de l'Académie,
cahier(s) No(s): _____

.... Ex. des Jahresberichts der SAGW

.... ex. du rapport d'activités de l'ASSH

Δ Allgemeine Informationen zur SAGW

Δ Des informations générales sur l'ASSH

Δ Das Bulletin der SAGW (erscheint vierteljährlich)

Δ Le bulletin trimestriel de l'ASSH

Und vergessen Sie nicht, die Website der SAGW für aktuelle Informationen zu den Geistes- und Sozialwissenschaften regelmässig zu konsultieren: www.sagw.ch!

Et n'oubliez pas de jeter régulièrement un œil au site web de l'ASSH www.sagw.ch pour tout savoir de l'actualité en sciences humaines et sociales!

Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften (SAGW)
Hirschengraben 11
Postfach 8160
3001 Bern