

LMU

LUDWIG-
MAXIMILIANS-
UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

DISSERTATIONEN DER LMU

UB

53

FLORIAN KNIFFKA

Créolisation denken:

Édouard Glissants Poetik der Philosophie

OLMS

Créolisation denken:
Édouard Glissants Poetik der Philosophie

Inauguraldissertation
zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie
an der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von
Florian Kniffka
aus Frankfurt am Main
2022

Erstgutachter: Prof. Dr. Robert Stockhammer
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Susan Arndt
Datum der mündlichen Prüfung: 18.11.2021

Florian Kniffka

Créolisation denken:
Édouard Glissants Poetik der Philosophie

Dissertationen der LMU München

Band 53

Créolisation denken

Édouard Glissants Poetik der Philosophie

von

Florian Kniffka

Eine Publikation in Zusammenarbeit zwischen dem **Georg Olms Verlag** und der **Universitätsbibliothek der LMU München**

Mit **Open Publishing LMU** unterstützt die Universitätsbibliothek der Ludwig-Maximilians-Universität München alle Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler der LMU dabei, ihre Forschungsergebnisse parallel gedruckt und digital zu veröffentlichen.

Georg Olms Verlag AG
Hagentorwall 7
31134 Hildesheim
<https://www.olms.de>

Text © Florian Kniffka 2022

Diese Arbeit ist veröffentlicht unter Creative Commons Licence BY 4.0. (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Abbildungen unterliegen ggf. eigenen Lizenzen, die jeweils angegeben und gesondert zu berücksichtigen sind.

Erstveröffentlichung 2022
Zugleich Dissertation der LMU München 2022

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

Open-Access-Version dieser Publikation verfügbar unter:
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:19-297088>
<https://doi.org/10.5282/edoc.29708>

ISBN 978-3-487-16181-5

Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	VII
1 Einleitung.....	1
2 ‚Créolisation‘: Ein programmatischer Begriff.....	15
2.1 ‚Kreol(isierung)‘: eine Wortfeldanalyse.....	15
2.1.1 Historisch und etymologisch.....	16
2.1.2 Linguistische Kreolistik.....	18
2.1.3 Von ‚Métissage‘ und ‚Hybridity‘: die Avatare der ‚Créolisation‘.....	24
2.1.4 Philologie und Literaturwissenschaft.....	42
2.1.5 Fazit der Wortfeldanalyse.....	45
2.2 Kreolisierende Kreativität.....	48
2.2.1 ‚Créolisation‘ und ‚Kreativität‘.....	48
2.2.2 Créolisation als kombinatorische Kreativität.....	52
2.2.3 Über die Kombinatorik hinaus?.....	59
2.3 Créolisation manifestieren: Édouard Glissants Poetik.....	61
2.3.1 ‚Créolisation‘: ein programmatischer Begriff.....	61
2.3.1.1 Manifest und manifestärer Sprechakt.....	65
2.3.1.2 Le cri du monde.....	74
2.3.2 ÜberDenken: Poétosophie des Créolisations.....	78
2.3.2.1 Poetik als prima philosophia.....	78
2.3.2.2 Créolisation vs Créolité: Essentialismuskritik.....	88
2.3.3 Neuheit: Kreolisierung, Kreativität und Emergenz.....	95
2.3.4 Fazit I.....	104
3 « Penser la créolisation ».....	107
3.1 À partir de l’essai.....	107
3.1.1 Denken in Form.....	107
3.1.1.1 Form des Essays.....	108
3.1.1.2 Répétition als poetologisches Prinzip.....	120

3.1.2	Philosophische Poetik.....	134
3.1.2.1	Begriffserfindung als philosophische Poetik.....	134
3.1.2.2	„Relation“: Projekt eines Begriffs?.....	137
3.1.2.3	Relation als image de la pensée.....	144
3.1.3	Utopischer Überschuss der Créolisation.....	146
3.1.3.1	Créolisation → Relation.....	146
3.1.3.2	Begriffsperson der Poétosophie.....	152
3.1.3.3	Lieux-communs.....	158
3.2	À partir de la poétique.....	163
3.2.1	Der langage baroque und das image poétique der Créolisation.....	163
3.2.2	Le poème primordial: Poetik und Dichtung als prima philosophia.....	170
3.2.3	De la connaissance encyclopédique du poème.....	179
3.3	Fazit II.....	185
4	«Vivre la Créolisation».....	189
4.1	Ethik der Créolisation im Zusammenhang der Globalisierung.....	191
4.1.1	Ethik der Créolisation: Eine Frage der Menschenrechte.....	191
4.1.2	Édouard Glissant: eine Ethik der Créolisation?.....	197
4.2	Divers, Multitude, Pluralität: Elemente einer Poethik.....	211
4.2.1	Differenz und das Divers.....	211
4.2.2	Opacité als Metapher intrinsischen Werts.....	219
4.2.3	Das ‚Divers‘ (Glissant) und die ‚Multitude‘ (Hardt&Negri).....	225
4.3	Poethik der Créolisation: eine Frage der Relation.....	234
4.3.1	Utopie: no-where im now-here.....	234
4.3.2	Relation als Freundschaft.....	240
4.4	Poethik der Créolisation.....	249
4.4.1	Literatur und Empathie.....	249
4.4.2	„Planet-thought“ der Créolisation?.....	253
4.5	Fazit III.....	256
	Literaturverzeichnis.....	263

Danksagung

Diese Arbeit verdankt ihr Zustandekommen der Unterstützung und dem Beistand, den ich von zahlreichen Menschen und Institutionen erfahren habe.

An erster Stelle möchte ich mich bei meinem Erstbetreuer Prof. Dr. Robert Stockhammer bedanken – insbesondere für seine Geduld, als sich die Undurchführbarkeit meines ursprünglichen Projekts herauskristallisierte. Auf der nicht ganz leichten Suche nach einer neuen Fragestellung war er stets bereit, die Sprechstundenzeit über das gewöhnliche Maß hinaus zu dehnen. Meiner Zweitbetreuerin Prof. Dr. Susan Arndt von der Universität Bayreuth bin ich in mehrfacher Hinsicht zu Dank verpflichtet. Nicht nur hat sie mich immer wieder dazu eingeladen, mein Projekt im Rahmen ihres Oberseminars zu präsentieren sowie mich am Workshop und dem zugehörigen Sammelband „Imagination as Modelling of Knowledge“ zu beteiligen. Sie war schon im Vorfeld bereit, mir ein Empfehlungsschreiben für meine Bewerbung in das Graduiertenkolleg zu verfassen. Aus romanistischer Perspektive hat sich mein Drittgutachter Prof. Dr. Bernhard Teuber in vielen Forumssitzungen für das Thema meiner Dissertation interessiert und mir im Nachhinein oft nützliche Hinweise zukommen lassen. Für beides möchte ich ihm meinen Dank aussprechen. Ein besonderer Dank gilt auch Prof. Dr. Achim Geisenhanslüke, welcher mein Dissertationsprojekt zunächst an der Goethe-Universität Frankfurt am Main betreute und mich auf das DFG-Graduiertenkolleg „Funktionen des Literarischen in Prozessen der Globalisierung“ überhaupt erst aufmerksam gemacht hat.

Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die finanzielle Förderung durch das Promotionskolleg sowie dem Institut für Komparatistik der LMU München, wo meine Dissertation angemeldet war. Insbesondere bin ich dankbar für die durch das Graduiertenkolleg ermöglichte Teilnahme an der Jahreskonferenz des Institute for World Literature der Universität Harvard, welche 2018 an der Tokyo University abgehalten wurde. Persönlich danke ich dabei auch Dr. Philipp Stelzer für die gemeinsame Zeit im Rahmen dieser Teilnahme.

Einen besonderen Dank möchte ich meinen Korrekturleser*innen Dr. El-Shaddai Deva, Philipp Sperner, Claudine Bollinger, Dr. Philipp Stelzer, Corinna Eich, Eleonore Eich sowie Dr. Franziska Jekel-Twittmann für ihre äußerst sorgfältige Arbeit aussprechen. Meinen mitdoktorierenden Büro-Kolleg*innen aus dem Graduiertenkolleg danke ich für die gemeinsame Gestaltung einer intellektuell aber auch freundschaftlich stets inspirierenden Atmosphäre. Insbesondere Dr. Matthias Kandziora möchte ich für die kontroversen, manchmal ausufernden, aber immer auch fruchtbaren Streitgespräche meinen Dank aussprechen.

Meinen Eltern Christine und Frank Kniffka danke ich für die umfassende, unbedingte Unterstützung während der gesamten Promotionsphase, vor allem für die stete Erreichbarkeit in Krisenmomenten. Corinna Eich verdanke ich nicht nur philosophisch inspirierende Gespräche, sondern durch unser Leseduo zu Deleuze und Guattari auch die Entdeckung eines entscheidenden Bausteins für meine Dissertation. Eleonore Eich danke ich für die Pflege einer persönlichen Diskussionskultur, die auch meine literaturwissenschaftliche Arbeit geprägt hat. Agnes Lang verdanke ich als meiner Mitbewohnerin ein wunderbares Home Office, in welchem diese Arbeit ihren erfolgreichen Abschluss finden konnte. Bei all meinen Freund*innen möchte ich mich nicht nur dafür bedanken, mir ein Leben neben und nach der Dissertation zu ermöglichen, sondern auch für ihre Hilfe in einem persönlich schwierigen Moment.

1 Einleitung

„Archipelisch“ ist wohl die beste Beschreibung für die Grundstruktur, welche Okwui Enwezor als Kurator der Documenta 11 verliehen hatte: der Kunstausstellung gingen von März 2001 bis September 2002 vier Plattformen voraus, ein Workshop-Format, welches an verschiedenen Orten der Welt zu unterschiedlichen Themen abgehalten wurde. Die eigentliche Kunstausstellung in Kassel schloss dieses global und zeitlich verteilte Archipel als fünfte Plattform ab. Ziel dieses Formats war es, künstlerischem und intellektuellem Austausch auf globaler Ebene eine „common public sphere“¹ zu geben, worin die politischen Herausforderungen in der Globalisierung um die Jahrtausendwende transkulturell und interdisziplinär adressiert wurden.

Die Dritte dieser Plattformen auf der karibischen Insel St. Lucia nahm als eine dieser Herausforderungen die folgende in den Blick:

In recent years, the increased and accelerated processes of cultural mixing around the world have produced new configurations of identity. Flows of images and cultural symbols have occurred across a geographical space reconfigured and differentiated along specific pathways. Rapid, unceasing, and often violent cultural encounters have created a context of uncertainty and unpredictability in which old symmetries are irrelevant.²

Wie schon der Titel dieser Plattform – „Créolité and Creolization“ – verriet, wurde der Begriff der Créolisation auf seine Eignung hin befragt, diese unvorhersehbaren Prozesse kulturellen Kontakts und kultureller Verquickung begrifflich zu fassen. Als kuratorische Grundlage hatte Enwezor auf das literarische Manifest „Éloge de la Créolité“³, welches Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant 1989 veröffentlicht hatten, sowie auf die poetologischen Texte Édouard Glissants, der in expliziter Abgrenzung von der Créolité die Créolisation stark

1 Enwezor (Hg.) 2003 – Créolité and creolization, S. 11.

2 ebd., S. 13.

3 Bernabé, Chamoiseau et al. 2010(1993) – Éloge de la Créolité.

machte, zurückgegriffen. Für Glissant zeichnet sich die Créolisation durch ihre Prozesshaftigkeit, also im Unterschied zur Identitätskonzepten wie der Créolité gerade nicht durch den Rückgriff auf spezifische kulturelle Inhalte aus:

La créolisation, qui est un des modes de l'emmêlement – et non pas seulement une résultante linguistique – n'a d'exemplaire que ses processus et certainement pas les « contenues » à partir desquels ils fonctionneraient. C'est ce qui fait notre départ d'avec le concept de « créolité ». Si ce concept recouvre, ni plus ni moins, cela qui motive les créolisations, il propose par ailleurs deux extensions. La première ouvrirait sur un champ ethnoculturel élargi, des Antilles à l'océan Indien. Mais ces sortes de variations ne paraissent pas déterminantes, tant est grande la vitesse de leurs changements dans la Relation. La seconde serait une visée à l'être. Mais c'est là un recul par rapport à la fonctionnalité des créolisations.⁴

Der Begriff der Créolisation indes hat eine sehr viel längere etymologische Geschichte als die für die Documenta 11 programmatisch aufgerufene literarische Bewegung aus der französischsprachigen Karibik. Denn diese poetologischen Inanspruchnahmen speisen sich ihrerseits aus einem vielsträngigen Wortfeld, welches von den Anfängen des europäischen Kolonialismus in der frühen Neuzeit bis zu linguistischen Untersuchungen und Theorien zu den neuen Sprachen reicht, wie sie in den Plantagensellschaften entstanden. Aus insbesondere diesen letzten wurde der Begriff der Créolisation dann auch in die sich entwickelnden Kulturwissenschaften hinübergeborgt, welche sich ferner mit gleichem Recht auf Verwendungen des Wortes oder seiner Derivate zur politischen Selbstbezeichnung oder in künstlerischer Aneignung berufen konnten. Diese Reichhaltigkeit an möglichen Bedeutungen schien nun auch dem Anliegen der Documenta 11, „to understand and articulate the critical issues of difference and the asymmetry of contemporary culture today“⁵, zu entsprechen. Eine epistemische und kreative Leistung, zu welcher Begriffe wie ‚hybridity‘ oder ‚métissage‘ in den

⁴ Glissant 2007(1990) – Poétique de la relation, S. 103. (Kursiv im Original).

⁵ Enwezor, 2003, S. 13.

Augen der Herausgeber*innen des im Anschluss an die Documenta 11 erschienenen Sammelbandes nicht mehr im Stande zu sein schienen.

In den Archipel der Documenta 11-Plattformen hinein nun ereignete sich am neunten September 2001 das nummerisch zum Symbol gewordene 9/11. In seinem Vorwort betont der Kurator Enwezor zum einen, dieser Terroranschlag dürfe nicht mit dem Kampf gegen westlichen Imperialismus verwechselt, wenigstens nicht als sein zentraler (ergänzt werden müsste wohl: legitimer) Kampfplatz angesehen werden. Zum anderen legte er nahe, den Fundamentalismus als eine von Terrorismus und globalem Kapitalismus geteilte Wurzel anzusehen. Die Documenta 11 nun setze mit ihrer archipelischen *common sphere* auf friedvolle und doch „radical rearticulations and reinterpretations of the basic principles of universal political rights.“⁶ Diesem Umdenken liegt auch der Rekurs auf den Begriff der Créolisation zugrunde.

Was allerdings noch an dieser Gleichzeitigkeit der Documenta 11 und dem Ereignis 9/11 zutage tritt, ist die Unmöglichkeit, Créolisation als schon und schier vorgefundenes, quasi notwendigerweise aus den globalen Zirkulationen resultierendes Phänomen zu betrachten. Dem gewaltvollen Aufeinanderprall essentialistischer verhärteter Wertkonflikte kam offensichtlich keine sich wie natürlich vollziehende Créolisation zuvor. Hinter solchen Vorstellungen – und darin würde Enwezor wohl zustimmen – verbirgt sich eine kapitalistisch marktlogische Vereinnahmung des Kreolisierungsbegriffs, welche auch als ‚Glocalization‘, die lokale Einpassung von Gütern transnational agierender Konzerne, bezeichnet worden ist.⁷ Vielmehr muss Créolisation offenkundig von Menschen gemacht und gestaltet werden; sie folgt keinem Automatismus.

Aber Créolisation geht auch über einen linguistischen und kulturwissenschaftlichen Begriff der Analyse hinaus. Vielmehr ist sie als ein Begriff zu verstehen, welcher zu vielen Projekten in unterschiedlichsten Disziplinen Anlass gibt. Dies ist auch die für dieses Dissertationsprojekt gewählte Einstiegsstelle. Créolisation wird hier weniger als ein wissenschaftlich feststehender Begriff untersucht, noch wird ihre Bedeutung zur wissenschaftlichen Klarheit hin ausdefiniert. Créolisa-

⁶ ebd., S. 9.

⁷ Robertson 1997(1995) – GLOCALIZATION, S. 28.

tion wird insofern als ein Projektbegriff in den Blick genommen, als sie von unterschiedlichen Akteur*innen zu verschiedenen Zwecken eingesetzt wird, um wahlweise politische, wissenschaftliche oder künstlerische und insbesondere poetologische Projekte zu verwirklichen. Dabei bedient sie Vorstellungen von kultureller Verquickung, kulturellem Wandel und Kreativität. Die sie in Anspruch nehmenden Projekte richten sich tendenziell auf die Erneuerung und den Wandel von Lebensumständen oder Lebensführungen hin aus. Dies trifft auch auf Édouard Glissant zu, auf den sich der Kurator der Documenta 11 unter anderen bezieht. Was allerdings Glissants Rückgriff auf die *Créolisation* insbesondere auszeichnet, ist ihre Umwandlung von einem Begriff zur Beschreibung der Entstehung neuer Sprachen und Kulturen zu einem poetologischen Konzept, welches seinerseits einen Einfluss auf kulturelle Dynamiken zu nehmen beansprucht.

In politischer, kulturwissenschaftlicher und literarischer Hinsicht ist *Créolisation* als Begriff und Phänomen allerdings schon sehr gut behandelt worden und es scheint, als könnte darüber nicht viel Neues gesagt werden. Auch zu Édouard Glissant ist insbesondere als Stichwortgeber für den Kreolisierungsdiskurs eine große Menge an Sekundärliteratur verfügbar. Sowohl seine literarischen Texte als auch seine poetologischen Essays dienen vielfältigen Kolloquien als Ausgangspunkt. Analysen, Besprechungen und Interpretationen seines Gesamtwerks oder ausgewählter Aspekte desselben sind in zahlreichen Sammelbänden und Monographien verfügbar, welche sie auch in größere Kontexte der wahlweise lateinamerikanischen bzw. karibischen Literatur⁸ oder der im Globalisierungsdiskurs notorischen Weltliteratur einordnen.⁹ Was hingegen noch relativ wenig Aufmerksamkeit erfahren hat, ist die Aufarbeitung der glissantinischen¹⁰ Poetik in ihrem philosophischen Anspruch bzw. für den Diskurs der Philosophie. Cleavis Headley, Alexandre Leupin, Alain Ménil, Manuel Norvat oder auch François Noudel-

8 Ueckmann 2014 – Ästhetik des Chaos in der Karibik.

9 Gallagher 2008 – Poetics, Ethics, and Globalization.

10 Als Adjektiv im deutschen Text wurde ‚glissantinisch‘ der morphologisch korrekteren Form ‚glissantisch‘ aus ästhetischen und artikulatorischen Gründen vorgezogen. Möglicherweise ließe sich das Morphem ‚-ini-‘ als Fugenelement rechtfertigen, erinnert aber zugleich auch an das französische ‚glissantien‘.

mann sind hier zu nennen. Stets wird die Verschränkung der Philosophie mit der Dichtung in Glissants Œuvre herausgestellt. Insbesondere in den Werkschauen, welche Leupin¹¹ und Norvat¹² jeweils mit anderer Schwerpunktsetzung vornehmen, werden die begrifflichen Zusammenhänge über Gattungsgrenzen hinweg in umfangreichen Bezug zu philosophischen und literarischen Intertexten gestellt. Ménil beschränkt sich zwar auf die Essays, schlüsselt die Begriffsentwicklung aber durch Bezugnahmen auf politische Kontexte auf.¹³ Für diese Dissertationsprojekt war insbesondere die Arbeit Leupins hilfreich.

Das primärliterarische Korpus dieser Dissertation besteht aus denjenigen Essays Glissants, welche zwischen den frühen 1990er-Jahren und 2010 veröffentlicht wurden. Dabei liegt der Fokus insbesondere auf der „Poétique de la Relation“ und der „Philosophie de la Relation“, welche durch ihre Veröffentlichungen gewissermaßen eine editorische Klammer bilden. Von den dazwischen veröffentlichten Essaybänden wird insbesondere der „Traité du Tout-monde“ und die „Introduction à une poétique du Divers“ berücksichtigt. Auf Romane oder andere im engeren Sinne literarischen Werke Glissants fällt der Blick nur ausnahmsweise, wenn zum Beispiel ein Aspekt der Poetik verdeutlicht werden soll oder so ein Argument plausibler gemacht werden kann.

Auch bleiben Debatten darum, ob die *Francophonie* die französische oder französischsprachige Version des englischsprachigen *Postcolonialisms* sei, in dieser Dissertation außen vor. Es genügt, darauf zu verweisen, dass Glissant zu den Unterzeichner*innen des 2007 erschienenen „Manifeste pour une littérature-monde en français“ gehört, welches sich durch seine explizite Ablehnung der *Frankophonie* und ihrer Institutionen als „le dernier avatar du colonialisme“¹⁴ auszeichnet. Auch findet sich im anschließend veröffentlichten Sammelband unter demselben Titel ein Interview mit Glissant.¹⁵ Außerdem spielt der Bezug, den die glissantinische Poetik zweifellos zu postkolonialen Theorien in französischer gleich wie englischer Sprache unterhält, eine geringere Rolle,

11 Leupin 2016 – Édouard Glissant, philosophe.

12 Norvat 2015 – Le chant du divers.

13 Ménil 2011 – Les voies de la créolisation.

14 Le Bris, et al. 2007 – Pour une littérature-monde en français.

15 Le Bris, Rouaud et al. (Hg.) 2007 – Pour une littérature-monde.

als erwartet werden könnte. Statt sich wie diese am französischen Poststrukturalismus (prominent von Jacques Derrida und Michel Foucault verkörpert) zu orientieren, greift diese Dissertation verstärkt auf die philosophische Moderne in deutscher Sprache zurück, um bspw. mit Theodor W. Adorno den glissantinischen Essay als Denkform der Créolisation zu plausibilisieren oder mit Hannah Arendts Freundschaftsbegriff eine der ethischen Dimensionen der glissantinischen Poetik herauszustellen. Aus der französischen Philosophie wird insbesondere auf Gilles Deleuze und Félix Guattari zurückgegriffen, da Glissant in einem explizit gemachten Austausch mit diesen beiden Philosophen stand. Obwohl in der Forschung insbesondere das ‚Rhizome‘ als eine geteilte Denkform aller drei Autoren herausgestellt wird, findet dieser Begriff in diesem Dissertationsprojekt kaum Anwendung. Vielmehr wird Deleuze&Guattaris Verständnis von Philosophie als Begriffserfindung für eine Analyse von Denkstrukturen im glissantinischen Essay fruchtbar gemacht.

Diese Dissertation formuliert folglich einen Zugang zu Glissants Verschränkung von Dichtung und Philosophie. Zwar werden auch hier insbesondere seine poetologischen Essays betrachtet. Es geht aber nicht darum, Édouard Glissant als Person und Autor ein philosophisches Denken nachzuweisen und somit gewissermaßen seinen Status als origineller Dichter-Philosoph zu begründen. Vielmehr wird der Frage nachgegangen, welche Form des Denkens sich mit der glissantinischen Créolisation aus den Essays textstrukturell ableiten lässt. Schwerpunkt liegt also nicht auf ihrer Dimension als Spur eines vergangenen, sondern als nachzufahrende Spur eines kommenden, werdenden Denkens über Glissant hinaus. Im Fokus steht daher die literarische Gestaltung und Verfasstheit der Essays selbst, welche sich von einer Seite als manifestärer Kommunikationsakt sowie von der anderen Seite als sprachliche Figur eines Denkens der Créolisation darstellen und somit auf den Essay als Text gewordenen Denken verweisen.

Zugleich sind Glissants poetosophische Essays als ein ethisch-politischer Kommunikationsakt in den Globalisierungsdiskurs um die Jahrtausendwende eingelassen. Die von Mary Gallagher aufgeworfene Frage, ob Poetiken und Ethiken „as dimensions that – perhaps together, or poet(h)ically – address or even deflect, that is, modulate, divert,

or resist the processes or effects of globalization“ angesehen werden könnten, „instead of merely reflecting or registering them“¹⁶, kann mit Hinblick auf Glissants Essays positiv beantwortet werden. Sie sind also weder als rein philosophische Reflexion noch als literarische Mimesis von Prozessen der Globalisierung anzusehen. Somit gehen sie also über die Leistung von Fiktion für ein globales Imaginäres hinaus, welche Christian Moser und Linda Simonis als Funktion von Literatur für die Globalisierung beschreiben:

Die Bedeutung, die Literatur für Globalisierungsprozesse gewinnen kann, beruht gerade auf ihrer Fähigkeit, fiktive Welten zu produzieren. Wenn Globalisierung ein Bewusstsein von der Einheit der Welt beinhaltet, dann ist sie auf die Existenz von Bildern und Narrativen angewiesen, die diese Einheit vorstellig machen. Das Ganze der Welt ist der Wahrnehmung nicht zugänglich – es bedarf imaginärer (literarischer und künstlerischer) Weltentwürfe, um dieses zu veranschaulichen.¹⁷

Anders machen die glissantinischen Essays über ihren manifestären Aspekt Globalisierung nicht nur denk- und vorstellbar. Vielmehr sind sie in die Créolisation als Prozess in der Globalisierung eingelassen, beanspruchen selbst, dort eine kommunikative Wirkung zu entfalten.

Glissant bringt seinen Begriff der Créolisation nämlich ein, um im Angesicht gravierender Völker- und Menschenrechtsverletzungen zu einem utopischen Umdenken aufzurufen. Daher ist für die Belange dieser Dissertation insbesondere ein Globalisierungsbegriff relevant, welcher den erhöhten Kontakt und die Vernetzung verschiedener Weltregionen um die Jahrtausendwende betont. Für die Créolisation stehen außerdem weniger die wirtschaftlichen und regierungspolitischen Dimensionen, als die kulturellen Phänomene im Vordergrund. Der historische „Suchscheinwerfer“¹⁸, wie Jürgen Osterhammel und Niels P. Petersson den Globalisierungsbegriff metaphorisch bezeichnen, wird also sowohl temporal als auch thematisch insbesondere auf

16 Gallagher, 2008, S. 3.

17 Moser, Simonis 2014 – Einleitung: das globale Imaginäre, S. 12.

18 Osterhammel, Petersson 2003 – Geschichte der Globalisierung, S. 15.

die Phänomene rapisidierten Kulturkontakts in den Jahrzehnten um die Jahrtausendwende gerichtet. Allerdings bilden sie nicht die Untersuchungsgegenstände dieser Dissertation, sondern verweisen auf den geschichtlichen Hintergrund, vor dem Glissants *Créolisation* ihre Bedeutung gewinnt. Ob die historischen Entwicklungen dieser vielschichtigen Vernetzungsprozesse globalen Ausmaßes vorhergehender Jahrhunderte selbst schon mit dem Begriff ‚Globalisierung‘ belegt werden können, braucht hier nicht entschieden werden. Dafür wiederum wird es bisweilen doch notwendig sein, den historischen Rahmen, aus welchem Wort und Begriff der *Créolisation* erwachsen, zu berücksichtigen. Dies jedoch mit dem Interesse für Glissants Ausdeutung des Begriffs für die weltumspannenden Dynamiken um die Jahrtausendwende. Daraus auch speist sich ein in dieser Dissertation nachgezeichnetes Projekt einer poetisch-poetologischen Umdichtung der Philosophie als diejenige Disziplin, deren Geschäft das Denken ist.

Wie schon des Öfteren bemerkt wurde, stellt die Verstreutheit der glissantinischen Philosophie über Texte, deren Veröffentlichungen teils Jahrzehnte auseinanderliegen, eine besondere Herausforderung dar. Manuel Norvat schreibt daher auch, dass das glissantinische „œuvre se prête mal à l'exercice de la citation. Le texte glissantien, à la fois inséparable et éclaté, c'est-à-dire ramifié, se dérobe en effet à ce type de pratique.“¹⁹ Anders ausgedrückt: es ist selten möglich, ein perfektes Zitat zu finden, welches in sich abgeschlossen einen Gedanken präsentiert. Vielmehr sind die gedanklichen Zusammenhänge über alle von Glissant produzierten Texte verstreut. Daher stellt Ménil auch fest, dass dieses nur über einen Austausch zwischen allen Texten nachvollziehbar wird:

Un échange constant d'un livre à l'autre fait qu'ils se répondent et qu'une page lue ici se prolonge ailleurs, non sans connaître d'amples développements et ajustements. C'est sans cesse qu'une perception sensible nourrit une proposition théorique, et que celle-ci relance le Poème, obéissant ainsi à un projet d'ensemble véritablement indéfini [...].²⁰

¹⁹ Norvat, 2015, S. 15.

²⁰ Ménil, 2011, S. 17–18.

Tatsächlich weist diese Eigenart über eine Werklogik hinaus auf eine Diskurslogik hin. In dieser Dissertation werden die glissantinischen Essays daher als vorläufige Formen eines Gedankens, welcher als Ganzes systematisch nicht erreicht werden kann, gelesen. Im zweiten Abschnitt dieser Dissertation wird daher mit der ‚Permutation‘ ein Begriff eingeführt, welcher den Bezug von verschiedenen ähnlichen, aber nie gleichen Textstellen beschreibbar macht. Zugleich versammeln die glissantinischen Essays oft Aussagen an einer Stelle, deren Bezug zueinander auf den ersten Blick weniger stark zu sein scheint als zu einer anderen Textstelle oder sogar einem gänzlich anderen Text. Der glissantinische Essay verfolgt lineare Argumente nur mitunter. Daher erweist es sich bei vielen Zitaten aus Glissants Essays als nötig, entweder auf ein und dasselbe Zitat in unterschiedlichen Zusammenhängen erneut zurückzugreifen oder eine Textstelle in ihre einzelnen Sätze zu zerlegen und im jeweiligen Kapitel dieser Dissertation isoliert zu zitieren.

Eine weitere Schwierigkeit stellt sich in der Aufbereitung von glissantinischer Terminologie und in ihrer Kombination mit von außen herangetragenem Begriffen. Da beide wiederum zur Analyse der Essays eingesetzt werden, führt die Verwischung zwischen den Gattungsgrenzen bei Glissant dazu, dass auch die Metasprache dieser Dissertation sich bisweilen glissantinischer Begriffe bedient und diese nicht nur untersucht. Dies schlägt sich auch in den Hervorhebungen nieder, welche in dieser Dissertation vorgenommen werden. Zitate im Fließtext werden wie üblich mit doppelten Anführungszeichen („“) markiert. In der einem Zitat folgenden Analyse werden spezifische Elemente in Klammern und doppelten Anführungszeichen wiederholt, wenn sie nicht in den Fließtext integriert sind, eine Bezugnahme auf Details aber nötig ist. Durch einfache Anführungszeichen (‘) werden Begriffe, Worte und sprachliche Einheiten gekennzeichnet, wenn sie Objekte der Untersuchung sind. Dies gilt auch, wenn sie einem Zitat zwar entnommen, aber in den Fließtext integriert sind. Mit ‚Kreol(isierung)‘ wird insbesondere im ersten Abschnitt ein kontextuell sehr vielfältig eingesetzter Komplex bezeichnet, mit ‚Créolisation‘ einerseits dessen Auslegung als Prozessbegriff im Globalisierungsdiskurs sowie andererseits insbesondere die Form, welche dieser Begriff im glissantinischen Essay annimmt. Wenn ein Unterschied zwischen dem Begriff und dem Phänomenbereich rele-

vant ist, wird dies sprachlich markiert. Allerdings werden häufig verwendete Begriffe Glissants nicht mehr eigens markiert, aber in ihrer ansonsten französischen Schreibweise der deutschen Orthographie entsprechend großgeschrieben: bspw. *Créolisation*, *Relation*. Die Großschreibung wird dann auch bei der Schreibung in einfachen Anführungszeichen beibehalten. Weitere fremdsprachige Fachterminologie, welche metasprachliche Elemente liefert, wird kursiv gesetzt: bspw. *langage*. Da sich der Übertritt von Begrifflichkeiten von objektsprachlicher zu metasprachlicher Seite teilweise auf sehr engem Textraum vollzieht, erscheint bisweilen ein und derselbe Ausdruck innerhalb eines Absatzes in unterschiedlicher Markierung.

Des Weiteren zeigt sich diese Komplexität in der Erarbeitung der Begrifflichkeiten in Passagen, welche philosophische Theorien nicht nur zum Verständnis von Glissants Essays heranziehen, sondern beide auf ihren Aussagegehalt hin miteinander vergleichen. Denn da sich die philosophischen Aussagen Glissants über die Kommunikation von Propositionen hinaus über die sprachliche Form selbst vermitteln, stehen bisweilen entweder Ausdeutungen glissantinischer Zitate neben relativ klaren theoretischen Propositionen oder letztere werden ihrerseits text- und begriffsanalytisch betrachtet. Insbesondere im dritten Abschnitt müssen die glissantinischen Zitate über ihren reinen propositionalen Gehalt hinaus auch strukturell in ihrer sprachlichen Verfasstheit ausgedeutet werden, um sie an verschiedene Theoriediskurse anschließen zu können. Die *Créolisation* zwischen Dichtung und Philosophie setzt sich also in gewisser Hinsicht methodisch auch in dieser Dissertation fort. Es wurde allerdings darauf geachtet, stets wieder auf eine metasprachliche Ebene zurückzukehren und nicht nur ‚glissantinisch‘ zu sprechen.

Auf oberster Ebene gliedert sich diese Dissertation in drei Abschnitte, deren jeder wiederum eine variable Anzahl von Unterkapiteln umfasst. Die jedem Abschnitt interne Struktur wiederum ergibt sich aus den jeweiligen Gedankengängen. Darum sind auch die Abschnitte nicht gleich tief gegliedert, sodass beispielsweise der zweite Großabschnitt bis in die vierte, der dritte Großabschnitt jedoch nur bis in die dritte Ebene strukturiert ist.

Im ersten Abschnitt wird dafür argumentiert, *Créolisation* als einen Projektbegriff zu verstehen. Die Wortfeldanalyse, mit welcher dieser

Abschnitt einsetzt, bietet dafür die Grundlage, indem sie zunächst die etymologische Entwicklung und den historischen Entstehungskontext des Wortes und Begriffs *Créolisation* nachzeichnet. Zugleich leistet sie einen Überblick der Forschungsliteratur und somit einen Einstieg in den Kreolisierungsdiskurs. Als Lösung für die Problematik, den Begriff der *Créolisation* definitiv abzuschließen, wird ein metaphorologischer Ansatz vorgeschlagen. Im folgenden Kapitel wird eine verbreitete Kreolisierungsdefinition als ‚kulturelle Kreativität‘ problematisiert, indem diese als Instanzierung des Kreativitätsdispositivs nach Andreas Reckwitz interpretiert wird. Über einen kommunikationstheoretischen Rückgriff auf das Manifest führt der zweite Teil im ersten Abschnitt die poetologischen Texte Édouard Glissants als zentralen Gegenstand dieser Dissertation ein. Indem sie als manifestäre Sprech- bzw. Kommunikationsakte gelesen werden, wird der Projektcharakter des in ihnen gebrauchten Begriffs der *Créolisation* deutlich gemacht. Zugleich wird darin Glissant als ein Beispiel für eine intellektuelle Tendenz der Jahrtausendwende lesbar, welche bestrebt ist, *Créolisation* als Begriff im Globalisierungsdiskurs zu implementieren. Denn Glissant ruft dazu auf, *Créolisation* zu denken, um menschen- und völkerrechtlichen Katastrophen wie den Genoziden auf dem Balkan und in Ruanda vorzubeugen. Als ein Teilaspekt des implizit in die untersuchten Texte eingeschriebenen Projekts wird außerdem eine poetologische Umdichtung der Philosophie konturiert. Der Abschnitt schließt mit einem Vergleich von Glissants *Créolisation* mit Wolfgang Isters Emergenz, was zugleich eine Integration des Kreativitätsbegriffs ermöglicht.

Der zweite und dritte Abschnitt greifen die aus dem manifestären Akt folgende Forderung, *Créolisation* zu denken, in zwei Aspekten auf.

„Penser la *Créolisation*“ zeichnet den über *Créolisation* vollzogenen *acte de pensée* bzw. Denkakt in den glissantinischen Essays nach. Als Textgattung, welche sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie dem Denken immer wieder neue Entwicklungsmöglichkeiten eröffnet und sich gattungspoetologischer Rasterung entzieht, bietet der Essay eine analytische Folie für die poetologischen Texte Glissants. Dieser Abschnitt gliedert sich in zwei große Kapitel, welche jeweils eine Dimension der essayistischen Form in ihrer Ausprägung im glissantinischen Essay fokussieren. Das erste und längere der beiden Kapitel setzt sich damit

auseinander, in welcher Form ein spezifisch essayistischer Umgang mit Begriffen für ein Denken der Créolisation fruchtbar werden kann. Unter Rückgriff auf Gilles Deleuze und Félix Guattari wird weiterhin eine Poetik der Begriffserfindung für ein Verständnis des in den glissantinischen Essays zur Sprache gebrachten Denkens eingesetzt. Zugleich wird das Verhältnis zwischen Créolisation und anderen im glissantinischen Essay zentralen Begriffen, insbesondere der ‚Relation‘, strukturell beleuchtet. Der zweite Teil deckt die Umdichtung der Philosophie nicht nur als Poetik, sondern als Poesie auf. Über eine Klärung des Einflusses, welchen Gaston Bachelards Begriff des Imaginaire auf die glissantinische Poetik ausübt, wird so das essayistische Interesse am Konkreten auf ein Interesse am psychisch, aber poetisch überformten Konkreten lesbar. Das Kapitel schließt mit einer Besprechung des enzyklopädischen Anspruchs, welchen der glissantinische Essay für das philosophische Dichten implizit erhebt.

Im letzten Abschnitt unter dem Titel „Vivre la Créolisation“ wird Glissants Auffassung eines sich räumlich ausbreitenden Denkens als ethische Dimension seiner poetischen Essays gedeutet. Dazu muss eine Ethik der Créolisation nach Glissant zunächst plausibel gemacht werden, da sie zum größten Teil nur implizit in den Texten vorliegt und daher abgeleitet werden muss. Aus diesem Grunde stellt dieser Abschnitt nicht nur eine weitere Analyse und Interpretation Glissants vor, sondern skizziert zugleich die Möglichkeiten, in Anlehnung an die glissantinische Poetik eine solche Ethik zu konstruieren. Dieser Abschnitt setzt aus diesem Grunde mit einer Kontextualisierung in Ansätze ein, welche um die Jahrtausendwende schon eine Ethik der Kreolisierung formuliert haben. Die Herausforderungen der Menschenrechte angesichts der Anerkennung kultureller Differenz bildet auch für Glissant den relevanten historischen Horizont. In den drei folgenden Kapiteln werden sodann Aspekte einer solchen Poetik der Créolisation beleuchtet. Über die Begriffe des ‚Divers‘ und der ‚Opacité‘ werden einerseits diejenigen Denkformen, durch welche singuläre Inkommensurabilität und intrinsische Werthaftigkeit von der glissantinischen Poetik aus denkbar sind, besprochen. Dies verweist andererseits auf den Diskurs um die Anerkennung kultureller Differenz. Im folgenden Kapitel wird der spezifisch mit der glissantinischen Créolisation ver-

knüpfte Utopie-Begriff dargestellt. Insbesondere aber wird die glissantinische Relation auf ihre Anschlussfähigkeit an einen Freundschaftsbegriff nach Hannah Arendt hin befragt. Das letzte Kapitel zieht mit der ‚Empathie‘ und dem ‚Gewissen‘ zwei grundsätzlich ethische Kategorien heran. Erstere wird insbesondere auf ihre aktuelle Thematisierung in der literaturwissenschaftlichen Theorie hin behandelt. Zweiteres eröffnet einen abschließenden Ausblick auf die Herausforderungen des sogenannten Anthropozäns für eine global denkbare Poethik nach Glissant.

Der Wortfeldanalyse sowie jedem Abschnitt zu Glissant wurden ein Fazit nachgestellt. Das Fazit III berücksichtigt zusammenfassend das Wesentliche der ihm vorhergehenden Fazite. Im zweiten wie im dritten Abschnitt dieser Dissertation spielt indes Glissants poetologisches Prinzip der *Répétition* eine gleichermaßen wesentliche Rolle, sodass eine große Zahl der Kapitel über den Begriff des *Relai* zusammengehalten werden. Darin verdeutlicht sich einmal mehr, wie das Denken der glissantinischen *Créolisation* in sprachlicher Gestaltung seine unabdingbare andere Seite hat.

2 ‚Créolisation‘: Ein programmatischer Begriff

2.1 ‚Kreol(isierung)‘: eine Wortfeldanalyse

Wer sich mit dem Kreolisierungsbegriff befasst, sieht sich unweigerlich einer schier unübersehbaren Fülle an Literatur gegenüber, welche sich nicht nur im theoretischen, sondern insbesondere auch im poetologischen, manifestären und essayistischen Bereich dieses Konzepts annimmt. Die Inanspruchnahmen reichen von linguistischer Präzisierung kreolsprachlicher Eigenheiten bis hin zu nationalstaatlichen Identitätsstrategien. Die hier präsentierte Forschungsliteratur wurde vor allem aus Veröffentlichungen ab Mitte der 1990er-Jahre ausgewählt. Die englischsprachige Forschungsliteratur stellt einen großen Teil der internationalen Forschung mit interdisziplinärer Ausrichtung dar. Diese wird durch deutschsprachige Beiträge ergänzt, welche zugleich das universitäre Umfeld, in welchem diese Dissertation verfasst wurde, repräsentieren. Französischsprachige Literatur zur Créolisation wurde in diesem Abschnitt weniger berücksichtigt, weil sie sich oft auf literarische Akteur*innen des frankophonen Kreolisierungsdiskurses wie Édouard Glissant bezieht, der als zentrale Figur ohnehin im Zentrum dieser Dissertation steht. Somit findet sie in den Folgekapiteln stetige Berücksichtigung.

Um die Fülle der Forschungsliteratur zum Konzept und der Verwendungsweisen des Begriffs ‚Créolisation‘ bewältigen zu können, geht diese Dissertation von Ansätzen aus, welche selbst schon aus metaanalytischer Perspektive eine Strukturierung des Wort- und Begriffsfelds vornehmen. Häufig lässt sich dabei eine metaphorologische Herangehensweise feststellen, welche dem Wort ‚Créolisation‘ eine katachrestische Funktion zuschreibt. Das heißt, dort, wo im jeweiligen Diskurs noch ein Ausdruck für kulturelle Mischung und Dynamik fehlt, wird ‚Créolisation‘ eingesetzt, um dann semantisch ausgearbeitet zu werden. Dabei erweisen sich die Beiträge als kulturwissenschaftlich-interdisziplinär orientiert, auch wenn sie den Term von spezifischen Einzeldisziplinen wie der Kulturanthropologie oder der Philologie aus

in den Blick nehmen. Dies drückt sich auch in der relativ großen Zahl an interdisziplinären Sammelbänden zu diesem Thema aus, die im Folgenden ebenfalls Berücksichtigung finden. Ziel des ersten Unterkapitels dieser Dissertation ist es daher, ein semantisches Spektrum des Wortstamms ‚créol-‘, seiner Derivate und Begriffsavatare zu skizzieren, sodass sich in der Folge der glissantinische Begriff der ‚Créolisation‘ differenzierter abzeichnet.

2.1.1 Historisch und etymologisch

Etymologische Forschungen zum allgemeinen Wort sowie zum Begriff ‚Kreol(isierung)‘²¹ verweisen relativ einhellig auf spanische und vor allem portugiesische Ursprünge. Als gesichert kann weiterhin gelten, dass der translinguale Komplex ‚crioulo-criollo-créole‘ als ein politisches Konzept des Rassismus-Diskurses entwickelt wurde, der sich im Zuge des transatlantischen Handels mit versklavten Afrikaner*innen ausbildete. So stützt sich nach Juliane Tauchnitz die etymologische Analyse des französischen Wortstamms „créol-“ auf die lusophone und hispanophone Debatte. Ungesichert bleibt nach Tauchnitz allerdings, ob der lexikalische Ausgangspunkt beim portugiesischen ‚crioulo‘ oder ‚criolho‘ aus derselben Sprache, welcher letztere Term augenscheinlich mit ‚Sklave‘ zu übersetzen sei, liegt.²² Die Rückführung auf den ersten Term ‚crioulo‘ führt, wie Natascha Ueckmann und auch Halbmayr&Kreff vermuten, über das sowohl dem Portugiesischen wie auch dem Spanischen eigene Verb ‚criar‘ und darüber auf eine weiter zurückgehende etymologische Linie zum lateinischen ‚creare‘, mit deutschen Übersetzungen wie ‚erschaffen‘ und ‚hervorbringen‘,²³ aber auch ‚aufwachsen‘ oder ‚erziehen‘ zurück.²⁴

21 Diese deutsche Umschriftung wird als Platzhalter für den translingualen Komplex, innerhalb dessen sich der Begriff entwickelt hat, verwendet. Die Verklammerung der Prozessendung ‚-isierung‘ soll verdeutlichen, dass der Wortstamm einen historisch weiteren und ungenaueren Bedeutungsumfang hat und sich daher nur unter anderem zur Bildung des Wortes ‚Kreolisierung‘ oder eben ‚Créolisation‘ eignet.

22 Tauchnitz 2014 – La créolité dans le contexte, S. 62.

23 Halbmayr, Kreff 2014 – Kreolisierung, S. 201.

24 Ueckmann, 2014, S. 107–108.

Die Forschung verweist generell auf eine Diversifizierung denominativer Gebräuche nach spezifischen lokalen und historischen Kontexten. Unter Rückgriff auf Edward Kamau Brathwaite nebst anderen konstatiert Ralf Ludwig die vielfältige Referenz, welche sich teils exklusiv entweder auf Nachfahren versklavter Afrikaner*innen oder europäischer Siedler*innen, in anderen Kontexten auf Menschen sowohl afrikanischen als auch europäischen Erbes erstreckte.²⁵ Wie auch Tauchnitz in ihrer Metaanalyse der vorhandenen Forschungsliteratur zeigt, widerfuhren dem Term ‚créole‘ im frankophonen Gebrauch im Laufe der Jahrhunderte teils diametrale Wechsel von Intension und Extension, das heißt: eine Verschiebung nach politischen Interessen. Unter Berufung auf Stuart Hall und Roger Toumson und andere verweist sie im französischsprachigen Kontext insbesondere auf die Ambivalenz zwischen den Referenten von ‚blanc‘ und ‚noir‘. Je nach lokalem oder historischem Kontext sei ‚créole‘ nur auf Teile der Population oder auf deren Gesamtheit, unabhängig von jeweiligen Herkunftsn, angewandt worden, habe dabei aber stets den Verweis auf die Lokalität der jeweiligen insularen Plantagenesellschaft bewahrt. Auf den Antillen sei es, so bei Tauchnitz zu lesen, im 18. und 19. Jahrhundert gar zu einer exklusiven Verschiebung auf die weißen Kolonialherr*innen gekommen, um diesen soziale Privilegien, insbesondere nach der Abschaffung der Sklaverei, zu sichern. Im 20. und 21. Jahrhundert dann werde der Term allgemein verstärkt auf Populationen mit afrikanischem oder gemischtem Erbe bezogen, um letztlich vor allem dieses letztere, unter Einbezug asiatischer Migration in die Plantagenkolonien, zu betonen.²⁶

Mit dem Verweis auf eine Studie von Isabel P.B. Feo Rodrigues verlagern Cohen&Toninato die Ursprünge von ‚Kreol(isierung)‘ historisch weiter zurück sowie vor die westafrikanische Atlantikküste. Schon in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts seien auf den Cap Verden Gesellschaften, die in offiziellen und inoffiziellen sexuellen Beziehung zwischen Afrikanerinnen und portugiesischen Siedlern ihren Ausgangspunkt nahmen, entstanden. Auch eine vor der Inquisition fliehende jüdische Population habe ihre Kultur mit eingebracht und somit

25 Ludwig 2010 – Kreolisierung, S. 97–98.

26 Tauchnitz, 2014, S. 61–63.

zur Entstehung von etwas Neuem, sodann mit dem Namen ‚crioulo‘ belegt, beigetragen.²⁷

In „The Creolization Reader“ verweisen Cohen&Toninato auf beide etymologischen Stränge und zitieren Edward Kamau Brathwaite als besonderer Autorität im Kreol(isierung)-Diskurs:

The word [creole] itself appears to have originated from a combination of two spanish words *criar* [...] and *colon* [...] into *criollo*: a committed settler, one identified with the area of settlement, one native to the settlement though not ancestrally indigenous to it.²⁸

Offenkundig führt Brathwaite die Etymologie von ‚creole‘ auf die Kontamination zweier Worte zurück. Mit dem ‚settler‘ wird außerdem die Schöpfung einer neuen Lebenswelt aktualisiert. Diese hat darüber hinaus eine immense Identifikationskraft, weil die in der Siedlung geschaffene Lebenswelt zum neuen Selbstbestimmungsmerkmal wird. Die Etymologie der ‚Kreol(isierung)‘ verweist auf die ‚Entstehung von etwas Neuem‘ als ein stabiles Sem des Begriffs hin (vgl.: Kap. 2.2). Zugleich bezieht er aus seiner Kontextualisierung sowohl eine biopolitische als auch eine kulturelle Dimension, welche sich in Bezug auf Lokalität entfalten. Kreolisch sind in dieser historischen Verwendung Menschen, Tiere und Dinge, welche in einer Kolonie oder Siedlung neu entstehen, sich dort durch ihre Neuerfindung heimisch machen müssen.

2.1.2 Linguistische Kreolistik

Parallel zum biopolitischen Konzept entwickelte sich ‚créole‘ als Bezeichnung einer Sprachvarietät. Tatsächlich ist im Unterschied zum ‚crioulo-criollo-créole‘-Komplex die ‚Créolisation‘ als Konzeptualisierung der Entwicklung von Kreolsprachen, laut Ludwig, primär sprachlich und erst sekundär sozial oder politisch verwendet worden.²⁹ Was die Frage sozialer Distinktion im Kontext der frankophonen Plantagen-

²⁷ Cohen, Toninato 2010 – The creolization debate, S. 3.

²⁸ Brathwaite K. Edward: Contradictory Omens: Cultural Diversity and Integration in the Caribbean. Mona(Jamaica): Savacou, 1974. Zitiert nach: ebd.. (Kursiv im Original).

²⁹ Ludwig, 2010, S. 97.

und Kolonialgesellschaften betraf, weisen ‚créole‘ und ‚Créolisation‘, Tauchnitz zufolge, eine teils gegenläufige Etymologie auf, bevor beide Bedeutungsweisen im 20. Jahrhundert auf (kultur)politischer Ebene einander angenähert wurden. Zugunsten des Französischen, welches wohlgemerkt im betreffenden Kontext selbst größtenteils in dialektaler Form präsent war, wurde das Kreolische nach Inkrafttreten des *Code Noir* im Jahre 1685 zunächst von den weißen Sklavenhalter*innen abgelehnt, um sich so von den schwarzen Sklav*innen zu unterscheiden. Nach der Abschaffung der Sklaverei im 19. Jahrhundert dann lehnten die ehemaligen Sklav*innen das Kreolische als „idiome de l’esclavage“ wiederum zugunsten des Französischen ab.³⁰

Diese hier am Beispiel der französischsprachigen Karibik und den ihr eigenen Problematiken beschriebene Einschränkung auf den spezifischen Kontext der – insbesondere insularen – Plantagensellschaften wird allerdings von der aktuellen linguistischen Kreolistik nicht allgemein übernommen. Tatsächlich werden hier unter Kreolsprachen üblicherweise solche Sprachen gefasst, welche aus Sprachkontaktsituationen hervorgegangen sind.

Was Kreolisierung als den Entwicklungsprozess von Kreolsprachen anbelangt, so teilt sich die seit dem 19. Jahrhundert bestehende linguistische Kreolistik in ein Feld, welches sich zwischen zwei dominanten, bisweilen als konkurrierend, bisweilen als komplementär interpretierten Theorieräumen aufspannt: den Substrat-Superstrat-Theorien einerseits und andererseits der Language-Bioprogramm-Hypothese. Substrat-Theorien gehen davon aus, dass in einem Sprachkontaktkontext wie in den karibischen Plantagensellschaften eine oder mehrere hierarchisch untergeordnete Substratsprache(n) von einer hierarchisch dominierenden Superstratsprache überformt werden. Eine extreme Interpretation dieser Theorie stellt die Annahme einer Relexifizierung (afrikanischer) Substrat-Grammatiken durch (europäische) Superstrat-Vokabularien dar. Superstrat-Theorien wiederum interpretieren Kreolsprachen als dialektale Varietätenbildung der dominanten, in diesem Kontext also der europäischen Sprachen.³¹

30 Tauchnitz, 2014, S. 67–68.

31 Krämer 2013 – Vom Instinkt zum Bioprogramm.

Die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts klassische Language-Bioprogramm-Hypothese geht wiederum davon aus, Kreolsprachen entwickelten sich aus Pidginsprachen. Pidgins werden dabei als Verkehrssprachen zwischen Sprecher*innengruppen, welche ansonsten keine gemeinsame Sprache teilen, gedacht. Von anderen Verkehrssprachen unterscheiden sie sich darin, dass sie keine eigene Sprecher*innengemeinschaft haben, welche sie als S₁-Sprache erwerben könnte. Daher sind sie sowohl in Lexikon als auch in der Grammatik möglichst vereinfacht und auf Minimalanforderungen der jeweiligen kommunikativen Notwendigkeit reduziert. Kreolsprachen entstehen dieser prägenden These zufolge, wenn in einem Kontext wie den karibischen Plantagengesellschaften eine Kindergeneration das von der Elterngeneration entwickelte Pidgin als S₁-Sprache erwirbt. Um die lexikalisch und grammatikalisch im Vergleich zum Pidgin höhere Komplexität von Kreolsprachen zu erklären, wird Dereck Bickertons Bioprogramm-Hypothese herangezogen. In Anlehnung an die Chomsky'sche Generative Grammatik postulierte Bickerton ein genetisch verankertes Entwicklungsprogramm, welches sich im Zuge des kindlichen Spracherwerbs entfaltet. Zeichnet sich der Input beim Spracherwerb, wie bei den Pidgins, durch eine starke strukturelle Reduktion aus, ermögliche es das Bioprogramm den Kindern, die funktionalen Lehrstellen auszufüllen und eine vollwertige S₁-Sprache, ein Kreol, zu konstruieren.³²

Mit den jeweiligen Erklärungen der Entstehung von Kreolsprachen korrespondieren zugleich unterschiedliche Beurteilungen bezüglich ihres typologischen Status. So ist umstritten, ob sich die sogenannten Kreolsprachen von anderen Sprachen strukturell unterscheiden oder ob sie nicht vielmehr Schlüsse über die Dynamiken von Sprachwandel allgemein zulassen. Diese zwei Positionen lassen sich an den Beiträgen Salikoko S. Mufwenes und John H. McWhorters paradigmatisch erfassen und sollen hier daher kurz nachgezeichnet werden, da sich beide Autoren in Abgrenzung aufeinander beziehen. Mufwene reiht sprachliche Kreolisierung dabei in allgemeine Entwicklung von Sprachen ein, während McWhorter ihnen einen strukturellen Sonderstatus nachzuweisen bemüht ist.

32 DeGraff 1999 – Creolization, S. 2–18.

Tatsächlich verschiebt sich das Forschungsinteresse Mufwenes nach 2000 auf die Sprachentwicklung hin, für welche er Kreolsprachen als Fälle unter anderen heranzieht. In seiner an den biologischen Speziesbegriff angelehnten Theorie zur „Language Evolution“ geht er davon aus, dass Kreolsprachen sich vor allem aus Einflüssen ihres „environment(s)“ und „network(s) of communication“³³ erklären lassen, wobei interkultureller Sprachkontakt einen der wichtigsten auslösenden Faktoren für den Sprachwandel darstelle. Strukturell jedoch sei ihnen kein Sonderstatus zuzuschreiben. Vielmehr bedienten sie sich aus einem „feature pool“, welcher sowohl von den Substraten und Superstraten, als auch vom „Language Bioprogramm“ gespeist werde:

In the case of creoles, features of the substrate language that new appropriators of the target language had spoken before were also contributed to the feature pool. The presence of these xenolectal features in the pool changed the “balance of power” among the native variants, making it possible for the selection into creoles of features other than those selected into other, non-creole varieties. It also made it possible for features from the substrate language to make their way into the idiolects of Creole children, who were more concerned with communicating with the people they socialized and interacted with than with producing an ideal communicative system.³⁴

Diese Modellierung von Kreolisierung als Sprachschöpfung aus einem diversen „feature pool“ weist Mufwenes Ansatz als eine Vermittlung von Substrat-/Superstrat-Theorien einerseits und der Bioprogramm-Hypothese andererseits aus. Von besonderer Wichtigkeit für Mufwenes populationsbiologischen Ansatz ist dabei die zentrale Stellung, welche den Idiolekten zukommt. Sprache als kollektives System erklärt er als Konvergenz der miteinander kommunikativ interagierenden Mitglieder eines sozialen Zusammenhangs. Die Ähnlichkeit von Kreolsprachen erklärt sich für Mufwene aus der Analogie ihres Environments, d.h. ihres soziolinguistischen Umfelds, wobei einem der Biologie ange-

33 Mufwene 2008 – Language evolution, S. 116.

34 ebd., S. 118.

schlossenen Evolutionsbegriff linguistisch aufgearbeitete Dynamiken der Selektion in den historisch spezifischen Environments entsprechen. Mufwene vertritt außerdem eine Forschungsrichtung, in welcher auch die modernen europäischen Sprachen als Ergebnisse von Kreolisierungsprozessen angesehen werden, insofern sie in, den modernen Kreolsprachen ähnlichen, von Kolonialisierung geprägten Umgebungen entstanden. Formelhaft kann diese Entwicklung auf die Interaktion des sich über die Ausdehnung des *Imperium Romanum* verbreitenden Latein mit den jeweilig lokal gesprochenen keltischen, germanischen etc. Sprachen angewandt werden. Die Entstehung der Kreole im Zuge der europäischen Kolonialexpansion der Neuzeit sieht er als eine Fortführung derselben Dynamik.³⁵

Diese Einebnung von Kreolisierung zu einem ubiquitären Prozess sprachlicher Entwicklung kritisiert McWhorter 2018 in „The Creole Debate“. Autor*innen wie insbesondere Mufwene und DeGraff verfolgten eine politische Agenda, welche keineswegs durch eine ausreichende Menge struktureller linguistischer Analysen von Kreolsprachen untermauert werde. Daher belaufe sich die These von Kreolisierung als allgegenwärtigem Prozess im Sprachwandel auf eine reine Behauptung, sie werde von den Autor*innen nicht gezeigt – könne auch nicht gezeigt werden. McWhorter ergreift seinerseits Partei für die „Creole Exceptionalism Hypothesis“, deren Benennung Michel DeGraff um die Jahrtausendwende eigentlich in kritisch ablehnender Absicht geprägt hatte.³⁶ McWhorter bemüht sich folglich darum, durch Analysen auf spezifische strukturelle Besonderheiten hin Kreole als einen spezifischen Sprachtypus zu plausibilisieren. Dabei greift er seinerseits auf den „pidgin-creole life cycle“ als die Annahme, Kreolsprachen gingen aus Pidgins oder zumindest aus dem Prozess der „pidginization“ hervor, zurück:

For example, despite the fact that creoles are full languages in all ways, the CE [Creole Exceptionalism Hypothesis; F.K.] stipulates that their synchronic structure reveals their origins in robust simplification of source

35 ebd., S. 45–58.

36 McWhorter 2018 – The Creole debate, S. 9.

language structures in a way that renders them a distinct synchronic class from older languages. That is, the CE stipulates that a language born recently of a pidgin will bear diagnostic signs of this birth in three facets: morphosyntax (in inflection), phonology (in tone) and semantics (in lexicalization).

More specifically, I propose that when a language *lacks* exactly three features from these three areas, that language is always the product of broken transmission amidst widespread adult acquisition – i.e., it is a creole language.³⁷

Kreolsprachen werden hier als Ergebnis eines Bruchs in der Übertragung von Sprachen angesehen. Die Spuren des sich in den drei von McWhorter angegebenen Sprachdimensionen vollziehenden Simplifikationsprozesses prägen als typologisch relevante Struktur die daraus hervorgehenden Sprachen und gestatten es dem Autor zufolge, Kreolsprachen als eigenen Sprachtypus aufzufassen.

Im Rahmen dieser literaturwissenschaftlichen Dissertation kann eine Stellungnahme im linguistischen Fachdiskurs nicht geleistet werden. Festzuhalten bleibt mithin, dass die soziolinguistische Aufmerksamkeit für die soziopolitischen Einflüsse auf die Bildung von Kreolsprachen und die damit einhergehende Kontroverse über die Universalität oder Exzeptionalität von Kreolisierung im kulturwissenschaftlichen Kreolisierungsdiskurs ihre Analogie findet. Sie erweist sich augenscheinlich als diejenige diskursive Schaltstelle, an welcher der politische Komplex ‚crioulo-criollo-créole‘ mit der linguistischen ‚Kreolisierung‘ zur literatur- und kulturwissenschaftlichen ‚Créolisation‘ fusioniert:

[...] peu importe si l'on parle de l'être humain, du champ biologique (en ce qui concerne la dévalorisation de l'homme de couleur à l'aide de l'argument biologique) ou de la langue, « créole » vise toujours à décrire une situation dans laquelle plusieurs cultures entrent en contact sur le même sol – et cela, dans le contexte de la colonisation.³⁸

³⁷ ebd., S. 21. (Kursiv im Original.)

³⁸ Tauchnitz, 2014, S. 66.

Mufwenes Ansatz insbesondere reflektiert die politische Dimension des Sprachgebrauchs über die Kontextsensitivität im Spracherwerb und in der Sprachentwicklung. Auf diese Weise schließt sich die Debatte um Kreolsprachen an diejenige um die Rolle von ‚créole‘ als Menschen zugeschriebene Qualität im neuzeitlichen Rassismuskurs und Kolonialdispositiv an. Eine weitere Analogie zwischen linguistischem und kulturwissenschaftlichem Kreolisierungsbegriff liegt darin, dass beide ‚Créolisation‘ einsetzen, um den Prozesscharakter der Entwicklung von Sprache respektive Kultur zu betonen.

2.1.3 Von ‚Métissage‘ und ‚Hybridity‘: die Avatare der ‚Créolisation‘

Die zwei skizzierten Entwicklungen des Stamm-Sems ‚creol-‘ bilden den historisch-etymologischen Hintergrund für dessen Entwicklung in das Begriffsrepertoire der Kulturwissenschaften hinein. Dort werden sowohl die politische als auch die linguistische Dimension mitreflektiert. Scheinbar bewahrt sich die linguistische Kreolistik allerdings eine gewisse Unabhängigkeit von kulturwissenschaftlichen Beiträgen.³⁹ Im literatur- und kulturwissenschaftlichen Diskurs wiederum findet sich die ‚Créolisation‘ auf ein Feld mit anderen Begriffen gestellt, welche teils als Synonyme, teils als Hyponyme unter ‚Kulturelle Vielfalt/Mischung/Dynamik‘ gehandelt werden.

Die von Serge Gruzinski festgestellte Schwierigkeit, die verschiedenen Modalitäten des „métissage“ begrifflich zu fassen, liegt der Vielfalt der zur Verwendung gebrachten Konzepte zugrunde.⁴⁰ Es könnte nun als möglich erachtet werden, jeden dieser Begriffe mit einer spezifischen Modalität des ‚métissage‘ zu identifizieren und somit auch der ‚Créolisation‘ einen Platz in dieser Systematik zuzuweisen. Gruzinski selbst unterscheidet ‚métis‘ und ‚hybride‘ aufgrund ihres Anwendungsbereichs: den Begriff des ‚métissage‘ bezieht er auf interkulturelle Prozesse insbesondere seit dem 16. Jahrhundert, während er den Begriff der ‚hybridation‘ auf ‚mélange‘-Prozesse „à l’intérieur d’une même civi-

³⁹ Krämer, 2013, S. 56ff.

⁴⁰ Gruzinski 2002 – La pensée métisse, S. 55.

lisation ou d'un même ensemble historique“⁴¹ anwendet. Letztendlich identifiziert er sie dann miteinander und nutzt die historischen, unter ‚métissage‘ verhandelten Prozesse im mexikanischen 16. Jahrhundert als Verständnisfolie für kulturelle Prozesse, exemplifiziert am cineastischen Werk Wong Karwais, in der Globalisierung um die Jahrtausendwende.⁴² Außerdem verweist Gruzinski, ohne indes selbst dessen ‚Créolisation‘ zu nennen, auf Édouard Glissant als eine*n derjenigen Autor*innen, welche neue Einsichten in die mit ‚métissage‘ bezeichneten Prozesse gegeben hätten.⁴³ ‚Créolisation‘ und ‚hybridité‘ könnten sich also als Ausgangspunkt für die Bestimmung verschiedener Modalitäten des ‚métissage‘ erweisen.

Ulf Hannerz bevorzugt ‚creolization‘ vor anderen Begriffen, welche er – ‚creolization‘ eingeschlossen – allesamt als Metaphern bezeichnet. Ihm geht es darum, kulturelle Dynamiken in der Globalisierung am Ende des 20. Jahrhunderts als Wechselwirkungen zwischen Peripherie und Zentrum im Weltsystem zu beschreiben. Dieses gliedert er in drei „frames“, welche er als „form of life“, „state“ und „market“ bezeichnet. Der „form of life“ als flexibelster und jedem Menschen notwendigerweise zugänglicher Rahmen schreibt Hannerz eine besondere Rolle für ‚creolization‘ als Widerstand gegen globale Homogenisierung durch entweder staatliche Bildung oder wirtschaftliche Vermarktung zu. Deren Einfüsse würden durch die Lebenspraxis in umso stärkerem Maße umgewandelt und diversifiziert, je weniger staatliche und wirtschaftliche Institutionen präsent seien, um ihre Einheitsformen durchzusetzen.⁴⁴

Homi Bhabha seinerseits greift zur Beschreibung des Einflusses migratorischer Bewegungen globalen Ausmaßes über nationalstaatliche Grenzen hinweg unter anderem auf die ‚hybridity‘ zurück. In seiner Bezugnahme auf Salman Rushdies Roman „The Satanic Verses“ stellt sich ihm diese als eine Form der positiv zu besetzenden ‚impurity‘, aus welcher sich ihre ‚heresy‘ ableitet, dar.⁴⁵ Im Rahmen seines „third space“

41 ebd., S. 57.

42 ebd., S. 308.

43 ebd., S. 35–36.

44 Hannerz 2009 – Transnational connections, S. 65.

45 Bhabha 2003 – The location of culture, S. 223–229.

verschiebt Bhabha diese dann zur ‚translation‘ als „the performative nature of cultural communication.“⁴⁶ Hier wie bei Hannerz ‚creolization‘ steht die kreative Dynamik von kulturellen ‚métissage‘-Prozessen im Vordergrund.

Es zeigt sich, dass Versuche, ‚Créolisation‘ gleich wie ‚Hybridity‘ als eine je differenzierte Modalität des ‚mélange‘ zu umreißen, aus definitorischen Gründen letztlich selbst wieder auf andere Begriffe zurückgreifen. Diese Tendenz lässt sich allgemein in der Forschungsliteratur feststellen, sodass Natascha Ueckmann die ‚Créolisation‘ auch als eine Hybriditätstheorie unter anderen begreifen kann:

Hybriditätstheorien haben Hochkonjunktur, weil ein Unbehagen an klar konturierten Identitäts- und Kulturbegriffen unbestreitbar ist. Man trifft auf unterschiedlichste Begriffsschöpfungen, die alle darauf abzielen, die Prozessualität von Kulturen jenseits von Reinheitsgeboten zu beschreiben. Häufig werden die diversen Konzepte analog verwendet wie Jeroen Dewulf schreibt, der schlagwortartig zentrale Konzepte unter dem Begriff des »Kreolismus« subsumiert[.]⁴⁷

Folglich muss der begrifflichen Systematisierung verschiedener Modalitäten des kulturellen ‚métissage‘ eine Absage erteilt werden. Der Versuch ‚Créolisation‘ definitorisch scharf zu bestimmen, ist demnach nicht als sinnvoll zu erachten. Ein Weg allerdings, diese begriffliche Panoplie zu bewältigen, liegt darin, die Terme metaphorologisch zueinander in Beziehung zu setzen. So wie andere, diesen Ansatz wählende Forschungsbeiträge führt Robert Barons Artikel „Amalgams and Mosaics, Syncretisms and Reinterpretations. Reading Herskovits and Contemporary Creolists for Metaphors of Creolization“ die Metapher schon im Titel.

Barons grundlegende Absicht besteht in einer Verteidigung Herskovits‘ gegenüber dem Vorwurf, dieser habe in seinen kulturalanthropologischen Studien zu afrikanischen Elementen in verschiedenen Gesellschaften einen zu starken kulturellen Konservatismus vertreten. Darum

⁴⁶ ebd., S. 228.

⁴⁷ Ueckmann, 2014, S. 69.

seien ihm Transformation und Wandlung als wesentliche Dynamiken von Kultur entgangen.⁴⁸ Dieser Eindruck resultiert nach Baron allerdings auch aus dem dezidiert politischen Anliegen Herskowitz', den Beitrag afrikanischer Traditionen zur amerikanischen Kultur aufzuzeigen, ihrer Verdrängung und Unterdrückung also entgegen und auf ihre wertschätzende Anerkennung hin zu wirken. Baron nun zeichnet den Lauf der metaphorischen Beschreibungen in der Entwicklung von Herskowitz' im epistemologischen Rahmen der Akkulturation verorteten Studien nach. Dabei betont er explizit die quasi protokreolistische Ausrichtung, welche diesen Metaphern zugrunde liege und zieht eine Analogie zu den Metaphern, welche im Kreolisierungsdiskurs Verwendung finden.⁴⁹ Das Bedeutungsspektrum von ‚Créolisation‘ setzt er also ins Verhältnis zur Breite des epistemologisch und heuristisch eingesetzten Metaphernfeldes:

By tracking metaphors used for creolization and examining their expanded meanings, we can open new pathways to understanding how cultural creolization is theorized.⁵⁰

Baron steht in einer Tradition, welche Metaphern als epistemologische Instrumente begreift, um das Begriffsinstrumentarium für neue Phänomene zu generieren. Dieser Gebrauch umfasse insbesondere, was klassischerweise als ‚Katachrese‘ bezeichnet wird, also die Füllung einer lexikalischen Lücke in einem gegebenen semantischen Feld durch ein Wort aus einem anderen semantischen Bereich.⁵¹

Anhand der verwendeten Metaphern wird für Baron also das Bedeutungsspektrum des Begriffs der Créolisation sichtbar. ‚Creolization‘ selbst beschreibt er zunächst als ein „slippery concept“, das aber gerade aufgrund seiner Unschärfe der Fluidität kulturellen Wandels entspreche.⁵² Allerdings weist er auf die auch schon metaphorische Entwicklung dieses Begriffs hin, welche aus dem spezifischen postkolonia-

48 Baron 2011 – Amalgams and Mosaics, S. 244.

49 ebd.

50 ebd., S. 246.

51 ebd., S. 245.

52 ebd., S. 243.

len Rahmen kultureller Identität und Sprache herausgelöst und auf die Ebene allgemeinerer kultureller Prozesse ausgedehnt wurde. Definitionen der ‚Créolisation‘ griffen wiederum metaphorisierend auf Begrifflichkeiten aus anderen Disziplinen zurück. Dabei werden durch die Wahl der jeweiligen Metapher unterschiedliche und nicht zwingend assimilierbare Aspekte von ‚Kreol(isierung)‘ betont. Das metaphorische Spektrum bei Herskowitz und anderen Kreolist*innen umfasst laut Baron „such terms as *amalgam*, *mixture*, *compound*, and *convergence*“⁵³, welche die Entstehung von etwas Neuem aus dem Kontakt zweier Kulturen oder Sprachen unterstreichen. Edward Kamau Braithwaite wiederum greife auf das ‚prism‘ zurück, um die Gleichwertigkeit der kreolisierenden Traditionen ebenso zu betonen wie die Möglichkeit ihres Wiederauflebens in der Gegenwart. Weitere Metaphern rufen das ‚spectrum‘ (Hannerz), das ‚intersystem‘ (Drummond) oder die ‚oscillation‘ (Gundaker) auf.⁵⁴

In den Arbeiten Herkovits‘ zeichnet Baron nun eine begriffliche Entwicklung nach, welche Herkovits als „proto-creolist“ kenntlich machen. Bis dieser nämlich zu den klassisch gewordenen Begriffen ‚syncretism‘ und ‚reinterpretation‘ gelangte, durchquerte Herkovits ein dicht bewachsenes Metaphernfeld. Seine Forschung führte ihn über ‚amalgam‘, ‚mosaic‘, ‚mingling‘ und viele andere Termini. Baron macht das der begrifflichen Vielfalt zugrundeliegende Bedürfnis, differenzierte Beschreibungen von kulturellen Prozessen zwischen Mischung von Bekanntem und der Entstehung, der Emergenz von völlig Neuem vorzunehmen, verständlich. In den späteren Schriften habe sich Herkovits auf zwei Begriffe, welche zwei unterschiedliche kulturelle Dynamiken konzeptuell erfassen sollen, konzentriert: ‚syncretism‘ und ‚reinterpretation‘.⁵⁵

Auch John F. Szwed wählt in seinem Essay „Metaphors of Incommensurability“ einen metaphorologischen Zugang zum Wortfeld ‚Kreol(isierung)‘. Anders als Baron legt allerdings schon der Titel von Szveds Essay nahe, dass ‚Kreol(isierung)‘ selbst als Teil einer terminologischen

53 ebd., S. 245.

54 ebd., S. 249–251.

55 ebd., S. 244.

Menge aufzufassen sei, welche auf die Unermesslichkeit kultureller Prozesse verweist. Eine Unterteilung dieser untereinander wohl als mehr oder weniger synonym zu interpretierenden Begriffen nimmt er vor allem nach pragmatischen, soziopolitischen Gesichtspunkten vor. So entstammten Ausdrücke wie „*mongrelization*, *bastardization*, [...] or *mestizaje*“ ursprünglich einem hegemonialen, eurozentrischen Diskurs, der ihnen eine pejorative Konnotation verleiht. Ausdrücke wie „*bricolage* [...] and *collage*“ auf der anderen Seite würden wertschätzend für kulturelle Techniken der okzidentalen Avant Garde angewandt.⁵⁶

Wie Szwed am Ende seines Textes betont, ist „the mixture of cultural materials [...] ultimately what is of concern“.⁵⁷ Demnach referieren letztlich alle von Szwed aufgerufenen Begriffe auf die Mischung kultureller Elemente; und zwar insbesondere solcher, welche materiell nachvollzogen werden können. Anders als bei Baron übernehmen hier Metaphern nicht die epistemische Aufgabe der Katachrese, werden also nicht in Anspruch genommen, um eine lexikalische Lücke zu füllen. Vielmehr scheint Szved sie allesamt als transparent auf die ‚mixture‘ hin zu betrachten. Baron seinerseits pointiert stets den emergenten Aspekt von *Créolisation*, also die Entstehung von völlig neuen kulturellen Elementen. Diese können folglich nicht aus den in Kontakt gekommenen Gebertraditionen abgeleitet werden.

‚Hybridity‘ ist der am weitesten verbreitete Konkurrenzbegriff zur ‚*Créolisation*‘. Ihrer beider Ähnlichkeit wird in vergleichbaren Definitionsversuchen deutlich. Wie Andreas Ackermann schreibt, ist „hybridity [...] but one in a sea of metaphors attempting to come to terms with processes of cultural transformation.“⁵⁸ Analog zu Barons und Szveds Umgang mit dem Terminus ‚*creolization*‘, beschreibt also auch Ackermann die ‚hybridity‘ im Rahmen eines metaphorologischen Ansatzes. Dabei sollen offensichtlich beide als Kandidatinnen auf den Rang einer Meister-Metapher den nur unscharf abzugrenzenden Bereich kultureller Entwicklung, Kreativität oder Wandlung vor allem auf inter- und transkultureller Ebene konzeptuell fassbar machen. Wie bei Baron und

56 Szwed 2011 – *Metaphors of Incommensurability*, S. 20–21. (Kursiv im Original).

57 ebd., S. 29.

58 Ackermann 2012 – *Cultural Hybridity*, S. 14.

Szved bezüglich der ‚creolization‘ und bei Ackermann in Bezug auf die ‚hybridity‘ nämlich ersichtlich, werden andere Metaphern für denselben semantischen Bereich oft unter einen dieser beiden Begriffe subsumiert.

Weiterhin sind beide Begriffe gleichermaßen selbst als Metaphern entstanden. Wo die ‚Creolization‘ auf einen soziokulturellen, politischen Kontext verweist, gründet sich die ‚hybridity‘ in einem biologischen Diskurs. Wie Ackermann angibt, bezeichnet der lateinische Ursprung die Nachkommen einer domestizierten Sau und eines wilden Ebers, um im Lauf der Jahrhunderte auf den menschlichen Bereich übertragen zu werden. Die von ihm zitierte Definition im Oxford English Dictionary fasst „Hybride“ unter anderem als Nachkommen von menschlichen Eltern „of different races“⁵⁹ und zeigt so die auch diesen Terminus kennzeichnende Verwobenheit in den rassistischen Diskurs der Neuzeit auf.

Auch was über die Unschärfe der ‚Créolisation‘ gesagt wurde, kehrt bei Ackermann im gleichen Wortlaut bezüglich der ‚hybridity‘ wieder:

In a way, it seems that hybridity and globalization always go together [...]. Both are slippery, ambiguous terms, at once literal and metaphorical, descriptive and explanatory.⁶⁰

Ausgangspunkt für Baron war seinerseits die ‚creolization‘ als ein ‚slippery concept‘. Ackermann ergänzt hier nun die ‚globalization‘ als einen Terminus, welcher seine konzeptuelle Ambiguität zwischen Begriff und Metapher mit der ‚hybridity‘ und, wie hier ergänzt werden kann, der ‚Créolisation‘ teilt.

Welche Struktur gibt nun Ackermann den unter ‚hybridity‘ subsumierten Metaphern? Im Anschluss an Peter Burke skizziert Ackermann drei Metaphernfelder, die Phänomene kultureller Transformation in ähnlicher Weise konzeptualisieren wie ‚hybridity‘. Sie können demnach als Varianten oder Alternativen dazu angesehen werden, wiewohl sie unterschiedliche Dimensionen hervorheben beziehungsweise verdecken. Ackermann umreißt die etymologischen Entwicklungsverläufe

⁵⁹ ebd., S. 6.

⁶⁰ ebd., S. 5.

der jeweiligen Begriffe, welche, wie im Fall des ‚Synkretismus‘, bis in die Antike zurückverfolgt werden können.

Im ersten Feld, unter dem Titel ‚Borrowing‘ versammelt Ackermann Begriffe wie ‚Imitation‘, ‚Aneignung‘ sowie ‚Akkulturation‘ und ‚Assimilation‘, aber auch ‚Akkomodation‘ und ‚Aushandlung‘. Unter dem Titel ‚Mixing‘ bringt er ‚Fusion‘ mit ‚Synkretismus‘ und ‚mestizaje/métissage‘ zusammen. Unter der Rubrik ‚Translating‘ wiederum firmieren diejenigen Begriffe, welche laut Ackermann am Besten im Rahmen einer Kultur als Text beschrieben werden können. Neben der Übersetzung *tout court* ordnet er auch ‚Créolisation‘ in dieses Metaphernfeld ein. Sowohl sprachliche als auch kulturelle Kreolisierung griffen auf mehr als eine historische Quelle zurück, um ein neues System zu erschaffen. In anderen Worten ausgedrückt, übersetze Créolisation bestehende Sprachen und Kulturen in neue Zeichensysteme.⁶¹

Viele der aufgezählten Begriffe decken sich mit denjenigen, welche Baron und Szved als Metaphern im Wortfeld ‚Kreol(isierung)‘ dargestellt haben. Das trifft vor allem auf die ‚Akkulturation‘, den ‚Synkretismus‘ und den ‚mestizaje/métissage‘ zu. Letztlich ließen sich aber wohl alle Kreol(isierungs)-Metaphern problemlos auch in Ackermanns Schema der Hybrid(isierungs)-Metaphern transferieren. Schon der Umstand, dass er selbst ‚Kreol(isierung)‘ als eine Metapher für ‚Hybrid(isierung)‘ in eines seiner Felder einordnet, sie gewissermaßen zu einem Hyponym dazu erklärt, macht die Verschmelzungstendenz der beiden Begriffe auf der Signifikatsebene deutlich. Das wird nirgends so deutlich wie beim Begriff des Synkretismus. Baron und Ackermann verweisen beide gleichermaßen auf Melville J. Herskovits, der diesen Begriff im Rahmen seiner Akkulturationsforschungen entwickelte. Dies weist sein Werk als einen wesentlichen Referenztext für sowohl den Kreolisierungs- als auch den Hybriditätsdiskurs aus.

Die Eigenart des metaphorisch strukturierten Begriffsfeldes ‚Kreol(isierung)‘ liegt darin, dass letztlich keiner der Ausdrücke eine Eigentlichkeit der Bedeutung für sich beanspruchen könnte, auf welche dann die anderen metaphorisch zu beziehen wären. Um nicht auf eine theoretisch anspruchsvollere Metapherntheorie zurückgreifen zu müssen,

61 ebd., S. 14–17.

soll hier die Funktion der Metapher als Katachrese in Erinnerung gerufen werden: alle im hier betrachteten Begriffsfeld liegenden Ausdrücke sind mit der Absicht, eine lexikalische Leerstelle aufzufüllen, metaphorisch aus je verschiedenen Diskursen in diese Lücke eingetragen worden. Es scheint angebracht, selbst auf eine Metapher zurückzugreifen und von begrifflichen Avataren der ‚Créolisation‘ zu sprechen, in welchen sich ein von ihnen allen gemeinter Begriffsinhalt verkörpert. Zwar hat auch die ‚Créolisation‘ kein Vorrecht der Bedeutungseigentlichkeit. Da sie jedoch den Arbeitsbegriff dieses Dissertationsprojektes bildet, sollen andere Metaphern über demselben Begriffsfeld auf sie bezogen aufgefasst werden. Damit wird es auch plausibel, gegebenenfalls auf Theorien zurückzugreifen, welche einen anderen Ausdruck verwenden. Aussagen dieser Theorien werden dann über den Avatar auf die ‚Créolisation‘ übertragbar, was je im Einzelfall geprüft werden muss.

Nun nimmt es denn auch nicht wunder, dass sich in der Forschungsliteratur verschiedentliche Bemühungen, einer Verschmelzungstendenz der katachrestischen Metaphern entgegen und auf eine terminologische Schärfung hin zu arbeiten, finden lassen.

Im von Ottmar Ette und Uwe Wirth herausgegebenen Sammelband „Nach der Hybridität – Zukünfte der Kulturtheorie“ beispielsweise figuriert ‚Créolisation‘ als eine Alternative unter mehreren zur ‚Hybridität‘ zwecks Neubeschreibung kultureller Dynamiken. Die wesentliche Unterscheidbarkeit aller in diesem Band versammelten Begriffe von der ‚Hybridität‘ scheint in der untertitelgebenden Umwendung der historischen Perspektivierung auf Zukünfte zu liegen. ‚Créolisation‘ nun zeichnet sich im Beitrag von Gesine Müller durch ihre historische Spezifität und politische Brisanz vor einer als postmoderne Spielerei gekennzeichneten ‚Hybridität‘ aus:

Kien Nghi Ha warnt eindringlich davor, Hybridität als rein positives ahistorisches Gebilde mit technologischen Sinnbezügen wahrzunehmen, um es so zu einem Metadiskurs erfolgversprechender Zukunftsmodelle und Technologien zu stilisieren. Das Konzept der Kreolisierung bietet hier einen Ausweg, denn wie deutlich wurde, handelt es sich keineswegs

um eine spielerische, positiv umgedeutete Kondition der Postmoderne, sondern muss im Kontext der europäischen Kolonialisierung der Welt und ihrer Expansionslogik gesehen werden.⁶²

Khal Torabullys Beitrag zu demselben Sammelband wiederum entwickelt mit der ‚coolitude‘ und einer ‚poetics of the coral‘ aus dem Begriff des Rhizoms, welche Édouard Glissant in einer Auseinandersetzung mit Deleuze&Guattari in seine ‚Poétique de la Relation‘ integriert, eine Alternative zur ‚Créolisation‘.⁶³ Beide Ansätze exemplifizieren ein theoretisches Bemühen, den Verschmelzungstendenzen des katachretischen Metaphernfeldes entgegen zu wirken, um ‚Créolisation‘ oder eben ‚coolitude‘ zu einem tragfähigen, wissenschaftlichen bzw. poetologischen Begriff zu schärfen. Allerdings unterscheiden sich die begrifflichen Alternativen hier vor allem in ihren Konnotationen, wodurch ein denotativer Kern erhalten bleibt.

Eine andere Form der terminologischen Ausdifferenzierung findet sich bei Ralph Ludwig und Dorothee Röseberg, welche das Wortfeld gliedern, indem sie es kartographisch aufspannen. In ihrem Sammelband ‚Tout-Monde: Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung‘ bringen sie ‚Créolisation‘ als einen Leitbegriff mit ‚Interkulturalität‘ und ‚Hybridisierung‘ auf eine Ebene des horizontalen Vergleichs. Gemeinsam soll all diesen Begriffen sein, dass sie als Kommunikations- und Gesellschaftsmodelle angelegt seien:

Allen dreien wohnt zunächst ein Kommunikations- und Handlungsaspekt inne, der von Lösungsstrategien interkultureller Konflikte über hybrides kommunikatives Handeln bis zur Kreolisierung von Sprache reicht. Im kommunikativen Handeln zeichnen sich zudem Grundlinien komplexer Modelle von Gesellschaften ab, deren Geschichte und Alltag von der Praxis kommunikativer und kultureller Kontakte geprägt ist.⁶⁴

62 Müller 2014 – Die Karibik als privilegierter Ort, S. 162.

63 Torabully 2014 – Coolitude. Between fixity and fluidity.

64 Ludwig, Röseberg 2010 – Tout-Monde, S. 16.

Dass es sich bei der Kommunikation um eine gesellschaftliche Struktur *in nuce* handelt, wird durch die Engführung ins kommunikative Handeln hervorgehoben und könnte wie folgt paraphrasiert werden: Die Handlung eröffnet den Mitgliedern einer Gesellschaft ihren Aktionsraum. Sozial wird dieser jedoch erst durch den kommunikativen Aspekt der Handlungen, ihre Deutbarkeit der Gesellschaftsmitglieder füreinander.

Als Rahmung für eine fruchtbare In-Bezug-Setzung von Theorien aus den von den Herausgeber*innen so genannten „neuen“ und „alten“ Räumen wählen sie den von Édouard Glissant sowohl romanesk als auch essayistisch ausgearbeiteten Begriff des ‚Tout-Monde‘. Denn dieser leiste die Aufhebung einer hierarchischen Ordnung zwischen sowohl diversen Gesellschaften als auch unterschiedlichen Orten der Theorie-Produktion. Mit ihrer Aufteilung des Wortfeldes rufen Ludwig&Röseberg zwar einerseits diese alte, eurozentrische Hierarchie wieder auf. Denn die „alten“ Räume werden als Europa bzw. der Westen, die „neuen“ Räume hingegen als dessen kulturelles und geographisches Anderes verstanden. Die durch den Begriff des ‚Tout-Monde‘ ermöglichte Deterritorialisierung gestatte andererseits eine Auflösung dieser Hierarchie, indem Konzepte der vormaligen „neuen“ in die „alten“ Räume übertragen werden, um dort Entwicklungen zu erklären, welche dortige Konzepte nicht zu erfassen vermochten – und *vice versa*.⁶⁵

Um den Begriff ‚Interkulturalität‘ ergänzt, zeichnet die von Ludwig&Röseberg gesetzte Begriffsreihe eine Route durch den konzeptuell veranschlagten ‚Tout-Monde‘, denn ‚Créolisation‘ markiert für die Herausgeber*innen eindeutig die „neuen“ Räume. ‚Interkulturalität‘ hingegen sei nach ihrer Auffassung definitiv den „alten“ Räumen zuzurechnen. ‚Hybridisierung‘ wiederum verorten sie auf halber Strecke zwischen beiden Räumen. Oder anders gesagt, hat dieser Terminus den Raum zwischen beiden schon durchlaufen, da die Reise des Begriffs bei Bachtins kommunikations- und literaturtheoretischer Definition in einem „alten“ Raum beginnt und über Bhabhas *third space* sowie die Moderne-Definition Canclinis verlaufe.

65 ebd., S. 12–13.

Anders als aus dem Vergleich der metaphorologischen Ansätze Barons und Szveds auf der einen und Ackermanns auf der anderen Seite hervorgeht, liegt es nicht in Ludwigs&Rösebergs Absicht, ‚Créolisation‘ und ‚Hybridität‘ einander unter- oder überzuordnen, sondern sie kritisch auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten hin zu befragen. Sie stellen daher die Prämissen heraus, welche der vom jeweiligen Begriff modellierten Kommunikation zugrunde liegen: Die ‚Interkulturalität‘ weise Tendenzen zu einem Homogenitätsdenken auf. Mit den Verweisen auf Bachtin, Bhabha und Canclini, rücken die Herausgeber*innen die Differenz ins Zentrum des Hybriditätsdiskurses. ‚Créolisation‘ belassen sie hingegen in ihrer Einleitung eigentümlich unterbestimmt. Unter Berücksichtigung der Beiträge von Gisela Febel und Ralph Ludwig wird allerdings deutlich, dass ‚Créolisation‘ im Rahmen dieses Sammelbandes vor allem die für Homogenität und Differenz notwendigen Grenzen zugunsten einer transkulturellen Diversität und Kreativität hinter sich lässt. Letztlich scheint ‚Créolisation‘ der implizite Fluchtpunkt zu sein, auf welchen Ludwig&Rösebergs Sammelband *Tout-Monde* hin ausgerichtet ist. Das macht auch die Wahl von Glissants *Tout-Monde* als begriffliche Rahmung deutlich, da er von einem der prominentesten Gestalter des Begriffs der ‚Créolisation‘ geprägt wurde. Die Definitionsarbeit allerdings berührt hier vor allem die kontextuelle Dimension, wodurch sich nun die begrifflichen Alternativen erst recht als metaphorische Avatare einer geteilten, aber im jeweiligen Raum instanziierten Bedeutung darstellen.⁶⁶

Einige Forschende heben neben der metaphorologischen Überlagerung mit ihren Avataren die interne Vielfalt der ‚Créolisation‘ hervor. Dabei scheint es allerdings plausibel anzunehmen, dass beide, die begriffsinterne Vielfalt gleichwie die Vernetzung im Metaphernfeld, einander wechselseitig bedingen. Wenn nämlich ‚Créolisation‘ als bevorzugter Begriff die anderen unter sich versammelt und womöglich in sich aufnimmt, nimmt sie zwangsläufig auch deren Merkmale in sich auf.

Die Akzentuierung von Kommunikation und Handlung als diejenigen Orte, an denen ‚Créolisation‘ auftritt, teilen Ludwig&Röseberg mit Baron&Cara. Letztere betonen die pragmatische Dimension von

66 ebd., S. 15–22.

Sprache und die Folklore als diejenigen Ebenen alltäglicher Kommunikation, auf welchen ‚Kreol(isierung)‘ als kulturelle Kreativität neue Ausdrucksformen emergieren lasse. So wählen Robert Baron und Ana C. Cara für ihren 2011 erschienenen Sammelband mit folkloristischen Ansätzen den Titel ‚Creolization as Cultural Creativity‘. Dieser Titel allein erhebt den Anspruch, alle Prozesse und Leistungen kultureller Schöpfung, i.e. ‚cultural creativity‘, unter ‚creolization‘ subsumieren zu können. In ihrer Einleitung verweisen die Herausgeber*innen weiterhin auf die Proteus-Natur kreolisierender Kulturen, welche also nicht auf ein fixes Produkt festgelegt werden können. Kreolisierungsforschung sei daher nicht auf fertige, statische Kulturen hin orientiert, sondern beschäftige sich mit Kulturen im Übergang und in ständiger Wandlung. Sie werten somit ein in der Vergangenheit oft abschätzig beurteiltes poetisch-kreatives Chaos auf. Zumeist in Situationen wie Kolonisierung und Plantagensellschaften entstanden, welche einen Widerstand gegen (nicht nur) kulturelle Dominanz und Hegemonie verlangte, handele es sich um „[...] new cultures in the making“, welche ihre Anpassungsfähigkeit an veränderte Lebensumstände auch bei verfestigter Identität beibehielten. Neue kulturelle Formen entstehen somit nicht einfach, sondern werden von kreolisierenden Protagonist*innen gemacht. Auf diese Weise erweitern sie ihren gesellschaftlichen Handlungsspielraum.⁶⁷

Baron&Cara führen eine explizite und eine implizite Trennungslinie in das Wortfeld ‚Kreol(isierung)‘ ein. Explizit machen sie eine Unterscheidung zwischen einem emischen und einem etischen Gebrauch des Begriffs:

As folklorists, we believe that there should be a primary distinction in creolization studies between creolization (whether in academic or lay discourse) as a phenomenon characteristic of self-ascribed Creole societies and their native categories of “Creole” cultural forms and processes and creolization as a metaphor or a critical concept applicable to cultural interactions that occur throughout the world.⁶⁸

67 Baron, Cara 2011 – Introduction: Creolization, S. 4.

68 ebd., S. 8.

Implizit bringen sie eine Unterscheidung zwischen ‚creole‘ als Produkt und ‚creolization‘ als Prozess in ihrem Text zur Anwendung: ‚creole‘ wird als Produkt eines Prozesses bestimmt, der ‚creolization‘ genannt wird. Dabei attestieren sie kreolischen Formen eine Offenheit, in weiterführende Kreolisierungsprozesse einzutreten. Im Diskurs um den Kreolisierungsbegriff machen Baron&Cara außerdem ein Kontinuum der Konzeptualisierungen aus. Es handele sich um „a concept so well equipped to handle multiplicity [which] is itself conceptualized in multiple ways and used in a variety of discourses about local and global phenomena.“⁶⁹

Die Extrempole dieses Kontinuums bilden exzeptionalistische Theorien auf der einen und globale Theorien auf der anderen Seite. Exzeptionalist*innen hoben die historische Besonderheit von ‚Kreol(isierung)‘ hervor. Außerdem betonten sie deren Verwobenheit in lokale Identitätspolitik. Deshalb verankerten sie ‚Kreol(isierung)‘ ausschließlich in der Karibik, Südamerika und Teilen des Indischen Ozeans. Stuart Hall, welchen Baron&Cara zu den Exzeptionalist*innen zählen, bezeichne seinerseits ‚Kreol(isierung)‘ als einen Prozess der „indiginization“, als das Heimischwerden an einem Ort, an den Menschen durch bestimmte historische Umstände gebracht wurden. Die Herausgeber*innen zitieren auch Sidney Mintz, welcher, auf die Geschichte des Begriffs verweisend, ‚Kreol(isierung)‘ als ein „culture building“ ansehe.⁷⁰

Im Gegensatz dazu verorten globale Ansätze, wie derjenige von Ulf Hannerz, ‚Kreol(isierung)‘ im Rahmen der Globalisierung, heben demnach eine spezifische Verortung des Begriffs in festgelegten historischen Umständen auf. Die Dynamiken der Globalisierung brächten kulturelle Systeme immer häufiger und in höherer Frequenz miteinander in Kontakt, sodass beständig Anlässe zu Kreolisierung gegeben seien. Globale Verständnisse von ‚Créolisation‘ betonen wie die Exzeptionalist*innen die Kreativität, beziehen sie allerdings nicht auf eine bestimmte Lokalität, sondern auf die sich im Rahmen der Globalisierung stets aufs Neue ergebenden Kulturkontaktsituationen.⁷¹

69 ebd.

70 ebd., S. 6–7.

71 ebd., S. 7–8.

Als Folkloristen verorten Baron & Cara ‚Kreol(isierung)‘ im Bereich von „expressive interactions“. Sie sehen darin auch eine Wandlung innerhalb des ‚Kreol(isierungs)‘-Diskurses, weil sich dieser vormals vor allem an linguistischen Kategorien orientiert hatte. Anders als eine strukturelle Definition von Kreolsprachen entlang der Dimensionen von Morphologie, Syntax und Lexikon, verweisen die „expressive interactions“ aber als ein soziolinguistischer Ansatz auf die pragmatische und ästhetischen Ebene von Sprache.⁷²

Mit dieser pragmatischen Orientierung geht auch die subversive *agency*, welche der Créolisation im aktuellen kulturalanthropologischen Kreol(isierungs)-Diskurs oft zugeschrieben wird, einher. Baron & Cara betonen, dass „[b]oth the new languages and new expressive forms embodied resistance to domination and asymmetrical power relations, thus creating and expressing a new, distinct way of being in the world.“⁷³ Verwiesen werden soll in diesem Zusammenhang auf den Beitrag von Lee Haring in „Creolization as Cultural Creativity“. Haring betrachtet ‚Kreol(isierung)‘ im Zusammenhang von Traditionen der Volkserzählung. Dabei seien die zum Einsatz kommenden narrativen Techniken global bekannt, nicht also strukturell als kreolisch oder kreolisierend zu beschreiben. Vielmehr gewannen sie in soziokulturellen Situationen, die von Sklaverei, hegemonialer Ausbeutung und Kolonialismus geprägt seien, „a special energy“. Diese Energie entlädt sich, nach Haring, beispielsweise in narrativen Verschlüsselungen kultureller Botschaften und somit in subversiven Strategien.⁷⁴

Genau dieses subversive Potenzial nun schätzt Aisha Khan wiederum sehr viel kritischer ein. Sie hat bei ihrer Beurteilung der vielfältigen Verwendungsweisen des Begriffs die Handelnden und ihre jeweilige *agency* im Blick. Khan geht dabei vom erheblichen extensiven Umfang der ‚Créolisation‘ aus: Er reicht von einem allgemeinen, historischen Verständnis als Resultat eines Kulturkontakts (insbesondere in den Plantagensgesellschaften der Karibik) über ein Synonym für kulturellen Wandel bis hin zu theoretischen Konkurrenztermini wie ‚Hybri-

72 ebd., S. 10.

73 ebd., S. 3.

74 Haring 2011 – Techniques of Creolization.

dity⁷⁵ Zweifellos hat dies mit Khans Interesse für die *agencies*, welche ‚Kreol(isierung)‘ *on the ground* eröffnen kann, zu tun. In spezifischen soziokulturellen Situationen werden verschiedene Ausdrücke für die Erfahrungen kultureller Heterogenität geprägt. Um ihrer Vergleichbarkeit willen werden sie aus analytischer Perspektive sodann auf einen, ihnen als gemeinsam geltenden Begriff bezogen. Khan allerdings stellt gerade die Eindeutigkeit des zugrunde gelegten Begriffs ‚Kreol(isierung)‘ infrage und verweist auf die widersprüchlichen *agencies*, welche auf unterschiedlichen Ebenen einer Gesellschaft oder auch in verschiedenen Gesellschaften durch die Verwendung dieses Begriffs ermöglicht werden.

In einer vorsichtigen Aneignung integriert Khan *agency* als ein Element in den Kreolisierungsbegriff und versteht darunter deren implizit oder explizit manifeste kreative Energie, welche Handelnde in ihrer Auseinandersetzung mit Machtstrukturen entfalten. Dabei schließt sie sich einem kritisch-reflexiven Theoriediskurs an, mit dem sie *agency* von ‚freiem Willen‘, ‚Subversivität‘ oder ‚Widerstand‘ trennt. Letztere Begriffe verortet sie in einer Epistemologie des 19. Jahrhunderts, welche Handlungsfreiheit als wesentliches Resultat eines freien, seiner selbst bewussten und rational eingestellten Intellekts versteht. *Agency* hingegen fasst Khan in Anlehnung an Laura Ahearn als soziokulturell erst vermittelte Handlungsfähigkeit auf; demnach werden sowohl Handlungen als auch ihre Deutungen in einem unumgänglichen semiotischen Rahmen vollzogen. In ihrer Replik auf Richard Handlers *Peer Review*-Kommentar bekräftigt Khan die Bedeutung der semiotischen Mediation für die kulturelle Realität *on the ground*. Handler betont die semiotische Mediation, da sowohl lokal Handelnde als auch auf universeller Ebene operierende Theoretiker*innen nicht in schlicht materiellen Realitäten, sondern vielmehr in kulturellen Welten lebten.⁷⁶ Khan möchte ihrerseits die kulturellen Welten um die Dimensionen der Handlung, Praktiken und Interpretationen erweitert wissen.⁷⁷ Das kulturelle Zeichenfeld und *agency* stehen bei ihr also in einem dynamischen Verhältnis zueinander.

75 Khan 2007 – Good to Think.

76 ebd., S. 667.

77 ebd., S. 670.

Im jeweiligen Gebrauch des Kreolisierungsbegriffs durch Nationalstaaten auf der einen und lokale Handelnde auf der anderen Seite erkennt Khan ein steiles und widersprüchliches Machtgefälle. Eines ihrer Beispiele betrifft den Staat Tobago. Im Zuge seines *nation building*-Prozesses sei mit ‚callaloo‘ – laut Khan dem lokalen Synonym für ‚Créolisation‘ – rhetorisch ein nationalkulturelles Selbstverständnis von Einheit in der Vielfalt ausgebildet worden. Dabei streicht sie heraus, dass der Staat hier vor allem seine hegemoniale Macht ausübe, indem er entscheide, welche kulturellen Elemente in die Einheit in der Vielfalt eingehen und auf welche Weise sie zusammenhängen.⁷⁸ In Anlehnung an Vijay Prashads Analyse staatlicher Regulierung von Differenzen argumentiert Kahn, indem er vorhandene Differenzen in der Zivilgesellschaft für nicht-politisch erkläre, emanzipiere sich der Staat von ihnen. Eine Strategie der Einheit in der Vielfalt erlaube es ihm weiterhin vorzugeben, die kulturelle Vielfalt seiner sozialen Bestandteile zu repräsentieren und zugleich die materiellen Bedingungen von Privilegierung, die dieser Repräsentation zugrunde liegen, zu verschleiern. Dabei wandle sich die rhetorische Strategie eines anticolonialen Kampfes um staatliche Hoheit in eine rhetorische Strategie, mithilfe derer der Staat im Interesse der Selbsterhaltung Differenzen reguliere. Die vom Staat mit Rekurs auf ‚Kreol(isierung)‘ fruchtbar gemachte *agency* läuft also auf eine Kohäsion und Kohärenz stiftende nationale Identität hinaus⁷⁹ – ein Resultat, das dem Konzept des Nationalstaats inhärent und folglich vorhersehbar ist.

Am anderen Ende dieser Hierarchie stellt Khan auf der Ebene individueller Gesellschaftsakteur*innen eine keineswegs einheitliche und bisweilen auch widersprüchliche strategische Verwendung von Créolisation fest. So wies einer ihrer Informant*innen die Bezeichnung ‚douglá‘ – ein weiterer von Khan *on the ground* identifizierter Avatar der ‚Créolisation‘ – von sich, um seine Abstammungsidentität patrilinear auf die Herkunft seines Vaters zu beziehen. Eine Informantin aus Rio de Janeiro wiederum bevorzugte gerade die Selbstzuschreibung ‚mestiça‘ um die Abstammungslinien beider Elternteile zu würdigen.

⁷⁸ ebd., S. 656.

⁷⁹ ebd., S. 657.

Mit diesen Beispielen möchte Khan insbesondere verdeutlichen, dass der lokale Rückgriff auf ‚Créolisation‘ nicht immer, wenn überhaupt mit subversiver Absicht erfolgt. Vielmehr verhilft er den Individuen zu einer Sinnstiftung im Zusammenhang ihrer je eigenen Lebenswelt.⁸⁰

Eine dritte Dimension des „floating signifier“, als welchen sie ‚Kreol(isierung)‘ bezeichnet, liegt in einer spezifischen, Künstler*innen, Akademiker*innen und Aktivist*innen zugeschriebenen *agency*. Diese Klasse von Akteur*innen befasse sich laut Khan mit Interventionen in dominante Epistemologien, mit dem Ziel, neue Zukünfte denkbar zu machen. Khans größter Kritikpunkt an solcher Art kulturtheoretischer Verwendungen des Kreolisierungsbegriffs ist ein „disembodiment“ des Konzepts. Als „teleological optimism“ bezeichnet sie in diesem Zusammenhang eine Tendenz insbesondere literaturtheoretisch und postkolonial orientierter Theoriebildung, ‚Kreol(isierung)‘ als Entwicklung auf eine plurale Gesellschaft hin zu idealisieren und im selben Zuge die tatsächlich wirksam gemachten Handlungs- und Deutungspotenziale zu vernachlässigen. Poetologischen und theoretischen Entwürfen nach der Manier Édouard Glissants oder Homi Bhabhas wirft sie vor, die gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen, von denen *agency* abhängt, aus dem Blick zu verlieren. Stattdessen werde eine Vielfalt des Imaginären sowie deren kulturpraktischer Ausdruck allein zu einer Form von Widerstand und letztlich von *agency* erklärt.⁸¹ Khan bringt ihre Kritik wie folgt auf den Punkt:

The problem with [Glissant’s; F.K.] view of resistance is that it does not foster an understanding of the relationship between structure and agency. Instead it makes agency its own structure.⁸²

Dabei gesteht sie diesem poetisch-poetologischen Zugang zu Kreolisierungsphänomenen durchaus eine gewisse Produktivität für bestimmte Umstände zu – ohne sie indes weiter zu charakterisieren. An dieser Stelle hakt Valerie Kausen in ihrem *Peer Review*-Kommentar mit dem Verweis ein, dass die karibische Kreolisierungstheorie insbesondere

⁸⁰ ebd., S. 660.

⁸¹ ebd., S. 654–656.

⁸² ebd., S. 655.

(auch) von Dichter*innen mit dezidiert politischer Absicht betrieben werde. Mit Verweis auf das von Glissant der Créolisation zugebilligte utopische Potenzial eröffnet sie die Frage nach spekulativem, philosophischem Denken und die in ihm liegende *agency* sowie ihre Rolle für die Geisteswissenschaften und die Künste, insbesondere literarische Poetiken.⁸³ Dies sind nun auch die Begriffsdimensionen, welche im literaturwissenschaftlichen und philologischen Strang des Kreol(isierungs)-Diskurses umrissen werden.

2.1.4 Philologie und Literaturwissenschaft

Die kulturwissenschaftliche Tendenz zur Einordnung der ‚Créolisation‘ in ein katachrestisches Metaphernfeld findet ihre Analogie in philologischen Forschungen. Hier allerdings wird der Begriff nicht (ausschließlich) als heuristisches Modell zur Beschreibung kultureller Dynamiken verwendet. Vielmehr wird er komparativ in einem Feld mit anderen Begriffen, jeweils von verschiedenen Autor*innen bevorzugt, als Teil literarischer Poetiken untersucht.

In ihrer Untersuchung diverser literarischer Poetiken des 20. Jahrhunderts in der franko- gleichwie hispanophonen Karibik sowie in Lateinamerika verschränkt Natascha Ueckmann die ‚Créolisation‘ mit dem ‚Neobarroco‘. Sie geht hier von Alejo Carpentier aus, welcher den „esprit créole“ als mentale Voraussetzung für die Entwicklung einer barocken Kulturlandschaft in Lateinamerika ansehe.⁸⁴ Dabei fasst Ueckmann unter dem Term ‚Neobarroco‘ vor allem literarische Ästhetiken zusammen, während ihr die ‚Créolisation‘ zusätzlich zu ihrem Vorkommen in Poetologien insbesondere als Bezeichnung für eine anthropologische, historisch-kulturelle Realität dient:

Neobarroco und *Créolisation* stehen in enger Verbindung mit dem historisch erlebten Chaos von Sklaverei und Plantagenwirtschaft, das den karibischen Raum zutiefst geprägt hat. In Form einer heuristischen Annäherung wird das gemeinsame Auftauchen von neobarocken

⁸³ ebd., S. 667–668.

⁸⁴ Ueckmann, 2014, S. 193.

Schreibweisen im Kontext neuer Kulturkonzepte wie *hibridación* und *créolisation* untersucht. Zentral ist dabei die Frage, inwiefern durch den Neobarock eine poetologische Umsetzung von kultureller Kreolisierung erfolgt, oder anders formuliert, inwiefern »le métissage esthétique rejoint le métissage anthropologique« [...].⁸⁵

‚Créolisation‘, ‚métissage‘ und ‚hibridación‘ werden hier als Kulturkonzepte noch zunächst auf einer Ebene behandelt. Später jedoch scheint Ueckmann die ‚Hybridität‘ als Oberbegriff zur Beschreibung ihrer beiden zentralen Begriffe zu bevorzugen. So empfiehlt sie einerseits dem frankokaribischen Raum „das Hybriditätskonzept der Kreolisierung im Sinne Glissants [...]“.⁸⁶ Andererseits urteilt sie, „[i]n einer heterogenen, auf Transkulturalität beruhenden Modernität bietet sich das hybride Konzept des Neobarock für eine karibische bzw. lateinamerikanische Literaturgeschichte in besonderer Weise an“, da dieser Begriff die Konstruiertheit und Künstlichkeit der Kategorien wie ‚Ethnizität‘ oder ‚Geschlecht‘ zum Ausgangspunkt für ein Denken komplexer und ambivalenter postkolonialer Identitäten nehme, somit ein literarästhetischer Ausdruck dieser sei.⁸⁷ Einer der Hauptgründe jedoch, die ‚Créolisation‘ als Partnerbegriff neben den ‚Neobarocco‘ zu stellen, liegt augenscheinlich in deren Verwendung als poetologischer Begriff durch Autor*innen der frankophonen Karibik.

Juliane Tauchnitz wiederum verfolgt die Absicht, durch einen Begriffsvergleich eine diskursive Brücke zwischen einer international bestimmenden ‚hybridité‘ aus dem anglophonen postkolonialen Diskurs und der tendenziell auf einen spezifischen Kontext der frankophonen Karibik fokussierenden ‚Créolité‘ von Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant herzustellen:

De plus, la Créolité en tant que concept socioculturel ne s’est guère inscrite dans un contexte théorique plus large et ne fut considérée que de manière ponctuelle dans un cadre international et postcolonial, celui de l’hybridité.

⁸⁵ ebd., S. 64.

⁸⁶ ebd., S. 62.

⁸⁷ ebd., S. 59.

C'est exactement la problématique qui a motivé ce travail : placer ce mouvement au sein du débat – ou plutôt des débats – mené(s) sur le phénomène global des rencontres entre peuples et cultures, contacts rarement paisibles, et de son ou ses effets sur la formation de nouvelles communautés sociales hétérogènes, fragiles et floues.⁸⁸

Als dritten Term innerhalb des theoretischen Kontextes, in dem sie die ‚Créolité‘ verortet, fügt sie den Begriff ‚métissage‘ hinzu, über den letztere häufig definiert wird. Die drei in ihren Theorievergleich aufgenommenen Konzepte werden von Tauchnitz auf ihr Erklärungspotenzial für das, was inter- und transkulturelle Phänomene genannt werden könnte, hin ausgewählt. Über einen kritischen Vergleich auf Überschneidungen oder gar Synonymisierungen hin gelangt Tauchnitz zu dem Schluss, die drei Begriffe nach ihrem sich je weitenden denotativen Umfang zu ordnen:

En contextualisant tous les concepts, nous avons constaté que *Créolité/créolisation* est *un* métissage, et que *Créolité/créolisation* et métissage sont *des* hybridités.⁸⁹

Da sich die Autoren des „Éloge de la Créolité“ explizit auf Édouard Glissants Kreolisierungsbegriff berufen, ordnet Tauchnitz die ‚Créolisation‘ der ‚Créolité‘ bei. Daher muss sie die sich noch immer an den Suffixen ‚-isation‘ und ‚-ité‘ entzündende Streitfrage um die (Un)Vereinbarkeit der ‚Créolité‘ als Zustandsbegriff mit der ‚Créolisation‘ als Prozessbegriff aufgreifen. Dabei muss sie sich gleichfalls mit Glissants expliziter Ablehnung der ‚Créolité‘ als essentialistisch im Gegensatz zu einer von ihm bevorzugten, da auf steten Wandel abzielenden, ‚Créolisation‘ auseinandersetzen. In diesem Zuge macht Tauchnitz Argumente von sowohl den Autoren der Créolité als auch aus der literarischen Kritik gegen Glissant stark. Diese fassen ‚Créolité‘ stets im Plural als ‚Créolités‘ und somit als synchrone Zustandsschichten innerhalb des diachron verlaufenden Prozesses der Créolisation auf.⁹⁰ Diese Argumentation wird in Kapitel 2.3.2.2 dieser Dissertation wieder aufgenommen.

⁸⁸ Tauchnitz, 2014, S. 242.

⁸⁹ ebd., S. 242–243.

⁹⁰ ebd., S. 136.

2.1.5 Fazit der Wortfeldanalyse

‚Kreol(isierung)‘ ist ein nur unscharf umgrenzter Begriff, der in unterschiedlichen Weisen dazu herangezogen wird, Prozesse von kulturellem Wandel, Vermischung oder Kreativität zu konzeptualisieren. Dabei gibt es eine Reihe von Alternativen zur ‚Créolisation‘, denen die Tendenz zur Metapher als katachrestischer Auffüllung einer lexikalischen Lücke gemeinsam ist.

Das Argument einer Differenzierbarkeit der Kreolisierungsavatare nach ihrem diskursiven, historischen Kontexten überzeugt nur, wenn zwischen Denotation und Konnotation unterschieden wird. So tragen die Kontexte sicherlich unterschiedliche Konnotationen in die jeweiligen Terme ein, welche insbesondere für eine politische Inanspruchnahme im wissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Gebiet wesentlich sind. Die hohe Fluktuation der Ausdrücke über das Metaphernfeld, ja selbst innerhalb einzelner Theorietexte legt es allerdings nahe, von einer geteilten Denotation auszugehen. Allerdings scheint die Trennung zwischen Denotation und Konnotation zu rigoros zu sein und auch ebener Fluktuation innerhalb der Denotation nicht gerecht werden zu können. Alle Begriffe in diesem Feld scheinen hingegen über einer in sich selbst diversen Menge von kulturellen Prozessen zu fluktuieren, wobei sich diese insbesondere durch Dynamik, eine Orientierung auf Erneuerung und die Verquickung verschiedener kultureller Elemente auszeichnen. Ihren jeweilig bevorzugten Ausdruck wählen einzelne Autor*innen und Theorien aus der Menge der über diesen Phänomenbereich gleitenden Kreolisierungsavatare aus, um das katachrestische Metaphernfeld dieser Auswahl entsprechend zu strukturieren.

Der Vergleich der metaphorologischen Aufteilungen des Wortfeldes wie sie einerseits Baron nach der ‚Créolisation‘ und Ackermann andererseits nach der ‚Hybridity‘ vornehmen, soll hierfür als beispielhaft herangezogen werden. Beide Begriffe werden in den durch sie bestimmten Diskursen als *slippery* wahrgenommen. Sie konkurrieren hier gewissermaßen um den Rang einer Meister-Metapher über dem divers strukturierten semantischen Bereich kultureller Mischung, Kreativität und Wandlung. Hier zeigt sich, dass ‚Créolisation‘ und ‚Hybridity‘ in einem heteronymen Verhältnis zueinander stehen; d.h., sie unter-

scheiden sich nicht durch ihre Intension, sondern durch ihre Zugehörigkeit zu einem jeweils anderen Diskurs. Allerdings werden diese Diskurse seit längerem schon miteinander vermischt. Dabei werden die beiden Begriffe gleichgesetzt oder einer von beiden als Spezialfall unter den jeweils anderen subsumiert. Das semantische Verhältnis zwischen den beiden Begriffen kann dann als Oszillation zwischen Synonymie und Metonymie aufgefasst werden. Dabei wird wechselweise entweder ‚Créolisation‘ als Ober- und ‚Hybridität‘ als Unterbegriff aufgefasst – oder umgekehrt.

Wie sich im Rückgriff auf Aisha Khans Analyse von ‚Créolisation‘ ergibt, verweist die Wahl einer Metapher aus dem Wortfeld Kreol(isierung) auch auf eine bestimmte *agency*. So kritisch Khan einem intellektuellen und dichterischen Optimismus in seiner ethischen Teleologie gegenüberstehen mag, verweist sie dennoch auf das transformativische Potenzial, welches einer poetischen Créolisation inhärent ist. Wie Khan weiterhin ausführt, werfen viele kulturanthropologisch orientierte Kreol(isierungs)forscher*innen die Frage auf, ob es überhaupt spezifisch kreolische oder kreolisierende Kulturen gäbe. Créolisation wird in diesem Zusammenhang als synonym zu Dynamiken verstanden, welche menschlicher Kultur an sich eigen ist. Daher kann sie letztlich kein Spezifikum einer Einzelkultur sein.⁹¹ Die Verwendung von ‚Kreol(isierung)‘ als Differenzeigenschaft besonderer Kulturen oder Sprachen wird unter der Vorgabe obsolet, dass ein allgemeines Umdenken über Kultur an sich stattgefunden hat. Wandel (kontaktinduziert oder nicht) und Dynamik sind wesentliche Parameter geworden und haben die Vorstellung geschlossener Kulturräume in Stase oder teleologischer Traditionsentwicklung abgelöst. Das Verständnis von Kultur selbst hat sich also in den vergangenen Jahrzehnten gewandelt. Hier liegt allerdings die Vermutung nahe, der Begriff der ‚Créolisation‘ und seine metaphorischen Avatare (‚Hybridität‘, ‚Synkretismus‘ etc.) hätten eine wesentliche, katalytische Funktion in diesem Umdenkungsprozess wahrgenommen – und zwar gerade im Rahmen ihrer konkreten historischen Kontexte, deren historischen Erfahrungen sie zur Sprache verhelfen, ohne dieses Ziel je wirklich erreichen zu können. Dies

91 Khan, 2007, S. 664.

kann, so die hier vertretene Auffassung, als eine der poetischen *agencies* kreolisierender Intellektueller verstanden werden. Dichterische ‚Créolisation‘ hat einem prozessualen Verständnis von Kultur an sich zur Entwicklung verholfen, also eine epistemologische Leistung vollbracht und, wie Khan sagt, in die Vorbereitung neuer Zukünfte epistemologisch interveniert.

Welches ist nun aber der Lokus von ‚Créolisation‘ und Kreolisierungsprozessen? Interdisziplinär und kulturwissenschaftlich orientierte Theorien positionieren ‚Créolisation‘ in einem kommunikationstheoretischen Paradigma. So sprechen Baron&Cara von „expressive interactions“⁹² und betonen im Unterschied zur klassisch linguistischen Kreolistik die Pragmatik gegenüber der Morphosyntax. Auch Ralph Ludwig und Dorothee Röseberg bringen ‚Créolisation‘ in einen kommunikationstheoretischen Rahmen, den sie mit Referenz auf Édouard Glissant als ‚Tout-Monde‘ benennen. Eine Kombination von Ludwig&Röseberg mit Khan legt eine kommunikative *agency* als den Ort, an dem Créolisation vollzogen werden kann, nahe. Eine solche kommunikative *agency* deckt sich in wesentlichen Aspekten mit dem von Aisha Khan Dichter*innen und Intellektuellen zugeschriebenen Aushandlungsraum von Créolisation. Diese Dissertation schließt sich dem Einwand Kaussens an. Denn wird Khans Auffächerung der verschiedenen Akteur*innen, die mit dem Begriff der Créolisation operieren, angewandt, muss diese Kritik vorerst ausgesetzt und tiefer gehend befragt werden. Schließlich wird eine Form der *agency* nach Khan von Künstler*innen und Intellektuellen wahrgenommen, um neue Zukünfte denkbar zu machen. Wie Khan selbst sagt, ist hier die Funktion des Literarischen oder der Dichtung, wie sie beispielsweise Édouard Glissant versteht, anzusetzen. Oder eben das von Kaussen so benannte utopische Potenzial. Da es sich außerdem als unmöglich erweist, ‚Créolisation‘ nach dem Vorbild der linguistischen Kreolistik als Differenzqualität bestimmter Kulturen oder kultureller Strukturdynamiken zu bestimmen, rückt hier eine verbreitete Definition des Kreolisierungsbegriffs ins Zentrum des Interesses, welchen auch Baron&Cara als den Titel ihres Sammelbandes wählen: ‚Créolisation‘ als ‚kulturelle Kreativität‘. Damit ist, etymologisch

92 Baron und Cara, 2011, S. 9.

betrachtet, das historisch stabilste Sem hervorgehoben. So schreibt die etymologische Verwandtschaft zur ‚Kreativität‘ über die lateinische Wurzel ‚creare‘ in den verschiedenen historischen Kontexten, in welchen ‚Créolisation‘ verwendet wird, eine, wenn auch vage, semantische Kontinuität fort. Diese Definition soll im folgenden Kapitel eingehender betrachtet werden.

2.2 Kreolisierende Kreativität

2.2.1 ‚Créolisation‘ und ‚Kreativität‘

‚Créolisation‘ und ‚Kreativität‘ sind etymologisch miteinander verwandt. Beide gehen auf das lateinische Verb ‚creare‘ zurück. Dem Wortstamm nach bezeichnen beide Begriffe Prozesse der Erschaffung oder Entstehung von etwas Neuem. Dieses geteilte Sem wird denn auch in wissenschaftlichen Diskursen sowohl zur ‚Créolisation‘ als auch zur ‚Kreativität‘ als Basisdefinition herangezogen. Als eine katachrestische Metapher für kulturelle Dynamiken betont ‚Créolisation‘ die Entstehung von Neuem im Zusammenhang mit Diversität. Beispielhaft steht hier Baron&Caras konzise Definition von ‚Creolization as Cultural Creativity‘:

Creolization is cultural creativity in process. When cultures come into contact, expressive forms and performances emerge from their encounter, embodying the sources that shape them yet constituting new and different entities. Fluid in their adaptation to changing circumstances and open to multiple meanings, Creole forms are expressions of culture in transition and transformation. Even as these emergent forms persist and become institutionalized after initial culture contact, they continue to embody multiplicity, render multivocality, and negotiate contestation while also serving as means of national identity and creative expression.⁹³

Auffällig an Baron&Caras Einleitung zu ihrem Sammelband ist tatsächlich die Selbstverständlichkeit, mit welcher ‚creativity‘ als Definitionsmerkmal von ‚creolization‘ herangezogen wird. Was allerdings unter

93 ebd., S. 3.

‚Kreativität‘ verstanden werden soll, wird von ihnen nicht eigens erläutert. Vielmehr schöpfen sie ihre Beispiele für Kreativität aus demselben Bereich, der von ihnen als ebenjener kreolisierender Dynamiken untersucht wird. Créolisation erscheint hier daher nicht als eine Form von Kreativität, welche sich von anderen solcher Formen unterscheiden ließe. Vielmehr erklärt die Créolisation die Kreativität statt von ihr erklärt zu werden. Die Definition von ‚Créolisation‘ als ‚kulturelle Kreativität‘ droht daher, sich in einem Zirkelschluss zu verfangen.

Vor dem Hintergrund eines grundsätzlich gewandelten Verständnisses von Kultur erscheinen Kreolisierungsdefinitionen wie diejenige von Baron&Cara redundant und pleonastisch – im besten Falle könnten sie analytisch genannt werden. Wie an Aisha Khans Kritik des Kreolisierungsbegriffs deutlich wurde, reiht sich Baron&Caras Ausgangsdefinition unter verschiedene Ansätze, welche Kreolisierungsprozesse von traditionalistischer Homogenität absetzen und darin ein Differenzmerkmal sehen. Ihre Orientierung an Prozessualität und semiotischer Offenheit ist aber nach Khan mit einem in der Kulturanthropologie gängigen Kulturbegriff identisch, sodass ‚Créolisation‘ als synonym zu ‚kulturellem Wandel‘ erscheint. Daher lässt sich eine kreolisch oder kreolisierend gedachte Kultur nicht auf diese Art semantisch und generell von anderen Kulturen unterscheiden.⁹⁴

Hervorstechend für dieses dynamische Verständnis von Kultur ist nun wiederum die Betonung des Kreativitätsbegriffs im terminologische Netzwerk. Daraus erhellt sich zudem das zirkuläre Redundanzproblem bei Baron&Cara. Auch John Liep schlussfolgert, dass „[t]here is no doubt that the attention to creativity and the practice- and process-oriented approach to culture are part of the same paradigm.“⁹⁵ Ganz damit übereinstimmend schreiben auch Baron&Cara, Kreolisierung sei „most vividly manifested and represented in the expressive forms and artistic behaviors of everyday and ceremonial life as folklore.“⁹⁶ Insbesondere die Schöpfung bzw. Entstehung von etwas Neuem betont menschliche Gestaltungsaktivität und macht kulturelle Kreativität so

⁹⁴ Khan, 2007, S. 664.

⁹⁵ Liep 2001 – Introduction, S. 7.

⁹⁶ Baron und Cara, 2011, S. 4.

augenscheinlich zu einer Kernkompetenz des bis heute andauernden Prozesses der Moderne.⁹⁷ So hängt die Offenheit für kulturelle Diversität und Anerkennung derselben mit einer Bevorzugung von kulturellem Wandel und Dynamik vor Statik und Tradition zusammen. Dynamisierung und Diversifizierung werden an einen Begriff vom kreativen Individuum bzw. Subjekt gekoppelt, weil kultureller Wandel als Differenzbewegung auf die Implementierung von Neuem, das sich unterscheiden kann, angewiesen ist. Kreativität verbürgt augenscheinlich diese Perpetuierung des Neuen.⁹⁸

Nun ist mit ‚Kreativität‘ keine anthropologische oder gar metaphysische Konstante bezeichnet, welche nicht erklärungsbedürftig, da selbstverständlich wäre. Vielmehr handelt es sich dabei um einen Begriff, welcher im 20. Jahrhundert im Rahmen der empirisch verfahrenen Psychologie geprägt wurde und insbesondere im kognitionswissenschaftlichen Forschungsfeld weiterentwickelt wurde und wird. Allerdings bezieht er sich auf eine menschliche Fähigkeit, welche schon früher spezifische diskursive Überformungen erfahren hat. Mit ‚Kreativität‘ als terminologischem Werkzeug greift die Psychologie nämlich auf ein Phänomen zu, welches bis dahin vornehmlich in ästhetischen Theorien konzeptualisiert worden war. Vorgängerkonzepte wie ‚Imagination‘, ‚Phantasie‘ oder ‚Inspiration‘ wurden dabei insbesondere zur Erklärung für das Schaffen besonders herausgehobener Künstler*innen-Individuen in Anspruch genommen.⁹⁹

Schon die von der Kreativität beerbten Begriffe weisen, wie Raymond Williams für das Englische nachzeichnet, seit Beginn der frühen Neuzeit die Tendenz auf, sich von einer rein göttlichen Fähigkeit der Welterschöpfung auf die Schöpfung dichtender Menschen zu verschieben. Von der Ästhetiktheorie bemühte Synonyme wie ‚Imagination‘ übertragen noch die Spuren dieses religiösen Sinns unter Rückgriff auf den antiken Musenanruf in die Ästhetiktheorie.¹⁰⁰ Als stabiles Sem bleibt die ‚Schöpfung von Neuem‘ erhalten. Dabei nimmt die ‚Kreativität‘ im 20. Jahrhundert einen Umweg über die empirisch verfahrenende Psy-

97 Löfgren 2001 – Celebrating Creativity, S. 78.

98 Reckwitz 2017 – Die Erfindung der Kreativität, S. 45–47.

99 Williams 1961 – The long revolution. Sowie: Matthäus –, ‚Kreativität‘ (HWPPh).

100 Williams, 1961, S. 3–11.

chologie und Humanbiologie, um von dort aus als mental-kognitive Fähigkeit von Menschen in die sich formierenden Kulturwissenschaften zurückzukehren. Williams' Kulturtheorie beispielsweise fußt auf den neurologischen Untersuchungen des Biologen J.Z. Young, welcher schon die kognitiven Wahrnehmungsleistungen des menschlichen Nervensystems als eine allgemein menschliche Kreativität auffasste, weil sie die Welt des Individuums kreierte.¹⁰¹

Die Vorstellung einer kulturellen Schöpferkraft, wie sie vorige Ästhetiktheorien dem Genie zusprechen, entfaltet sich, so Andreas Reckwitz, im 20. Jahrhundert schließlich zu einem Dispositiv weiter, das Kreativität zur allgemeinen menschlichen Fähigkeit erhebt. Damit einher geht eine doppelte Anforderung „von Kreativitätswunsch und Kreativitätsimperativ, von subjektivem Begehren und sozialer Erwartung: Man *will* kreativ sein und *soll* es auch sein.“¹⁰² Als wesentliche Bereiche, in denen die Moderne ihren Subjekten Autonomie verspricht, werden parallel zur Kunst das naturwissenschaftliche, technische Denken sowie die Organisationsoptimierung als Domänen von Kreativität erschlossen.¹⁰³ Dass sie für Williams' in den 1960er-Jahren entwickelte Kulturtheorie einen so hohen Stellenwert einnimmt und auch bis heute behält, wird auch als Effekt dieser ihrer Diffusion aus dem klassischen Ästhetikdiskurs in andere, wenn nicht alle Bereiche menschlichen Lebensvollzugs verständlich. Als von Reckwitz identifiziertes Dispositiv im Sinne Michel Foucaults nun wirkt Kreativität als allgemeiner Subjektivitätsformant. Es disponiert zur Kreativität, deren Begriff auch im kulturwissenschaftlichen Diskurs wirksam wird. Daher bietet sie sich insbesondere für eine selbstverständliche Verwendung zu definitorischen Zwecken, wie sie bei Baron&Cara vorliegt, an. Diese Selbstverständlichkeit jedoch ist ihr Symptom.

101 ebd., S. 17.

102 Reckwitz, 2017, S. 10. (Kursiv im Original.)

103 Liep (Hg.) 2001 – Locating cultural creativity, S. 3.

2.2.2 Créolisation als kombinatorische Kreativität

Als Dispositiv verbindet Kreativität nach Reckwitz verschiedene Gesellschaftsfelder transversal miteinander und implementiert das Doppel aus Wunsch und Imperativ, Neues hervorzubringen, in unterschiedlichen Kontexten.¹⁰⁴ Dieses Neue beschreibt Reckwitz als das dritte von drei Regimen des Neuen, welche er in der Moderne ausmacht. Anders als „das Neue als Stufe“, welches nach dem Modell der Revolution nur einer einmaligen Verbesserung im Sinne eines Ideals bedarf, und als „das Neue als Steigerung und Überbietung“, nach dem Vorbild naturwissenschaftlich-technischer, unabschließbarer Innovativität zu verstehen, ist „das Neue als Reiz“ auf die verstetigte Entwicklung als neu empfundener ästhetischer Reize ausgerichtet:

Das interessante Neue im Regime »Neues III« ist eines, das das Subjekt sinnlich-semiotisch affiziert. Die Produktion des Neuen folgt hier nicht mehr dem Modell der politischen Revolution oder dem der technischen Erfindung, sondern der Kreation von Objekten oder Atmosphären, die die Sinne und Gefühle reizen, so wie es für die Kunst gilt.¹⁰⁵

Diese Herleitung aus dem Kunstfeld erklärt Reckwitz als eine zur Moderne der Entzauberung komplementäre Dynamik. Dabei ergibt sich die Diffusion aus einer Entwicklung im Kunstfeld selbst, da verschiedene Methoden der Produktion von Neuem vom Begriff des Künstlers als Genie gelöst und allgemein zugänglich werden. Eine dieser Methoden benennt Reckwitz als „Materialisierung der Kreativität“¹⁰⁶. Mit dieser wird die Kreativität als eine kombinatorische denkbar, welche vorgegebene Materialien in neuartige, ästhetisch reizvolle Arrangements überträgt:

Dieses Arrangement stellt an das künstlerische Subjekt andere Anforderungen: die der Selektion und der Kombinatorik. Es geht immer darum, aus der Fülle der gegebenen Objekte jene *auszuwählen*, die als geeig-

¹⁰⁴ Reckwitz, 2017, S. 49–51.

¹⁰⁵ ebd., S. 46.

¹⁰⁶ Reckwitz 2016 – Vom Künstlermythos zur Normalisierung kreativer, S. 210.

net für eine ästhetische Aussage oder einen ästhetischen Effekt erscheinen. Kreativität ist dann eine Selektionskompetenz. Der zweite Schritt besteht in einer Kombination unterschiedlicher Elemente oder aber in einer Resignifikation durch eine leichte Abweichung, eine Modifikation oder einen Austausch einzelner Elemente: etwa dadurch, dass Warhol die Monroe-Bilder im Siebdruckverfahren farbig gestaltet oder dass Sherman sich an die Stelle einer Film Noir-Darstellerin setzt. An die Stelle einer klassischen Kunstfertigkeit tritt als zentrale Voraussetzung für diese Materialorientierung eine Kenntnis des »kulturellen Archivs«, auch des populärkulturellen, aus denen heraus sinnvoll ausgewählt und kombiniert werden kann.¹⁰⁷

Diese Form der kulturellen Kreativität hatte Reckwitz schon vorher in den Multikulturalismuskurs eingebracht und dort als ‚Kreolisierung‘ bezeichnet:

Die *Innovationsstrategie* der Akteure besteht darin, unterschiedliche Sinnelemente zu *neuartigen* lebensweltlichen Wissensordnungen und Praxiskomplexen zu kombinieren, in die verschiedene alte Sinnelemente in nun veränderter Bedeutung eingehen. Diese kulturelle Innovation qua Rekombination entspricht einem Vorgang, der unter dem Begriff der *Kreolisierung* bekannt geworden ist.¹⁰⁸

Créolisation als dieserart kombinatorische Kreativität stellt für Reckwitz die erste von drei Strategien dar, mit welchen Akteure auf ein multikulturelles Angebot reagieren können. Theoretische Ansätze, welche entweder kulturelle Kreativität *tout court* oder Kreolisierungsprozesse als solche beschreiben wollen, gehen oft überhaupt ganz in diesem Sinne davon aus, dass es, unabhängig vom verwendeten Ausdruck, um das Verständnis einer Mischung sogenannter kultureller Elemente als Kreativität gehe. Dabei herrscht die Tendenz vor, die Mischung vornehmlich als Rekombination von Elementen zwar heterogener, jedoch in der Mischung erkennbarer Provenienz anzusehen. In ihnen scheint sich also

107 ebd. (Kursiv im Original.)

108 Reckwitz 2001 – Multikulturalismus und der Kulturbegriff, S. 192. (Kursiv im Original.)

über die Kombinatorik als Methode zur Reproduktion von Neuem das Reckwitzsche Kreativitätsdispositiv niederzuschlagen. Anhand von zwei explizit damit befassten Essays soll plausibel gemacht werden, dass diese Form der Theoretisierung von ‚Créolisation‘ als ‚kulturelle Kreativität‘ eine Instanziierung des Reckwitzschen Kreativitätsdispositivs darstellt.

In die Ausbildung dieses Forschungsparadigmas zur Kreativität schreibt sich auch der 2001 von John Liep herausgegebene Sammelband „Locating Cultural Creativity“ ein. Liep versteht den von ihm präsentierten Diskurs als die kulturalanthropologische Erweiterung eines Forschungsfeldes, welches bisher von der empirischen Psychologie und ihrem Interesse am „creative mind‘ of the individual“ bestimmt gewesen sei.¹⁰⁹ Mit dieser teilt er gleichwohl den soeben benannten kombinatorischen Kreativitätsbegriff, indem er Kreativität als Tätigkeit definiert, „that produces something new through the recombination and transformation of existing cultural practices and forms.“¹¹⁰ Das Ausgangsmaterial, an dem sodann die kreative Kombinatorik ausgeübt wird, bestimmt er demnach in kulturalanthropologischen Begrifflichkeiten als das, was Reckwitz als „Hintergrundsprachen“ bzw. „background languages“ bezeichnet.¹¹¹

Die Verschiebung des Interessensfokus vom kreativen Individuum und seinen kognitiven Leistungen, wie sie in der Psychologie untersucht werden, zur Ebene von kollektiven Systemen als Bereichen dieser kulturalanthropologischen Kreativitätsforschung wird besonders durch Lieps vage Synonymisierung von ‚Kreativität‘ und ‚Innovation‘ deutlich. Ursprünglich von den Wirtschaftswissenschaften auf die Kultur- und Gesellschaftswissenschaften übertragen, wird die Innovation explizit als eine funktionale Dynamik von Systemen gefasst. Dieser Synonymisierung entsprechend fasst Liep wiederum Kreativität als die Entstehung neuer kultureller Formen und Praktiken in einem gesellschaftlichen Kontext auf.¹¹² Mit ‚Kreativität‘ wäre somit erst ein Erfindungsprozess zu bezeichnen, dessen Ergebnisse durch kollektive Anerkennung soziale Geltung erlangt haben.

109 Liep, 2001, S. 2.

110 ebd.

111 Reckwitz, 2001, S. 188.

112 Liep, 2001, S. 2.

Historisch bringt Liep die über die vergangenen Jahrhunderte zugenommene Verbreitung von und Konzentration auf Kreativität mit der Entfaltung des globalen Kapitalismus in Verbindung. Mit Verweis auf die von Marx herausgestellte Werteambiguität der Bourgeoisie als die vom Kapitalismus getragene soziale Klasse, skizziert Liep die Zweischneidigkeit von Kreativität in der Neuzeit: neben die Erschaffung neuer, bis dahin ungekannter Wohlstandsbedingungen sind ihm zufolge die Zerstörung alter Lebensformen und der Raubbau an natürlichen Ressourcen gleichermaßen als Formen von Kreativität zu stellen. Diese habe sich dabei insbesondere in zwei Gesellschaftsfeldern ausgeprägt: den (rationalen) (Natur-)Wissenschaften und den (spirituellen) Künsten. Damit einher gingen die Herausforderungen der Moderne, welche Kreativität aus der religiös bestimmten Vergangenheit eines göttlichen Schöpfungsaktes in die Gegenwart des sich stets neu zu entwerfenden Individuums versetzten. Ausgehend von dem Modell des Weltsystems bestimmt Liep diverse periphere und zentrale Formen von Moderne und vertritt die These, Kreativität sei von der jeweiligen Position in diesem Weltsystem signifikant beeinflusst. Zugleich äußert er sich kritisch zu Ulf Hannerz' Kreolisierungsbegriff. Obwohl Hannerz ebenfalls vom nach Peripherie und Zentrum grundstrukturierten Weltsystem ausgeht, distanziert sich Liep kritisch von dessen Theorie. Zu Recht bemängelt er die Grundannahme in sich geschlossener Kulturen, welche Hannerz notwendigerweise annehmen muss, um Kreolisierung als kreative Interaktion vormals getrennt gedachter Zeichensysteme in interkulturellem Kontakt auffassen zu können.

Dem von Liep angesprochenen Bedingungs-zusammenhang, den Globalisierung für kulturelle Kreativität bildet, wenden sich auch Theoretiker*innen zu, welche mit dem Kreolisierungsbegriff arbeiten – und dies explizit in einem Verständnis letzterer als kultureller Kreativität. So stellt sich Thomas Hylland Eriksen, unter Verweis auf Liep, in seinem Essay „Creolization and creativity“ die Frage, ob die durch globalisierte Migration von Menschen entstehenden Kombinationen in Globalisierungsprozessen verstärkt Anlass für kulturelle Kreativität bilden.¹¹³

Seinen Ausgangspunkt nimmt Eriksen bei Salman Rushdies Auffassung von Kreativität im Zeitalter globalisierter Migrationen. Neues entsteht nach Rushdie durch die Vermischung disparater kultureller Elemente:

The Satanic Verses celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolutism of the Pure. *Mélange*, hotchpotch, a bit of this and a bit of that is *how newness comes into the world*. [...] *The Satanic Verses* is for change-by-fusion, change-by-conjoining. It is a love-song to our mongrel selves.¹¹⁴

Allerdings verweist die hier von Rushdie vorgelegte Akkumulation von ‚mélange‘-Ausdrücken auch auf Verständnisse derselben, welche nicht als Kombinatorik aufgefasst werden können. So legen die ‚change‘-Kombinationen nahe, dass der Kombination ein über sie hinausgehender Wandel folgt. Eine ‚fusion‘ und ein ‚conjoining‘ verweisen auf die Verschmelzung in einem Grade, zu welchem eine Differenzierung nach Ausgangsmaterialien nicht mehr möglich ist. Dennoch fokussiert Eriksen hier auf einen kombinatorischen Kreativitätsbegriff und bringt ihn in Parallele zur Hume’schen Erkenntnistheorie. Nach Hume entstehen neue Ideen letztlich aus der Kombination schon vorhandener Sinneseindrücke und Gedanken. Medial entspricht dieser kreativen Kombinatorik, so Eriksen, das Internet. Dabei greift er auf die Medientheorie Marshall McLuhans zurück, welcher in den audiovisuellen Medien die Rückkehr eines nichtlinearen Denkens begrüßte, mit der rein schriftkulturellen Gutenberggalaxis jedoch eine Einschränkung menschlichen Denkens auf Linearität verband. Eine Parallele auf der Ebene kulturanthropologischer Begrifflichkeiten zu dieser Medienopposition sieht Eriksen in der Unterscheidung, die Claude Lévi-Strauss zwischen dem Denken von *ingénieur* und *bricoleur* macht. Während der *ingénieur* analytisch-linear mit einem potenziell unendlichen Inventar vorgeht, zeichnet sich die mentale Vorgehensweise des *bricoleurs* durch eine Beschränkung der vorhandenen Elemente aus, aus welcher die

114 Rushdie 2010 – *Imaginary homelands*, S. 394. (Kursiv im Original.)

bricoleurs aber durch kreative Kombinatorik Neues kreierten. Der mit Rushdie als *bricoleur* und dem Internet verknüpften kombinatorischen Kreativität stellt Eriksen auf der anderen Seite mit Naipaul einen Vertreter dessen, was er „[a] Romantic view of creativity“¹¹⁵ nennt, gegenüber. Diese bringt er in Verbindung mit Vorstellungen von kultureller Authentizität, welche insbesondere im deutschsprachigen Raum zur Trennung der Begriffe ‚Kultur‘ als authentisch und ursprünglich einerseits und Zivilisation als oberflächlich und daher inauthentisch andererseits geführt habe.¹¹⁶

Eriksen bedient sich ausdrücklich eines Kreativitätsbegriffs, der über die Leistungen von Individuen hinausgehend auf gesellschaftliche Prozesse ausgedehnt wird. Kreolisierung wird für ihn daher, wie für seinen Ausgangsautor Rushdie, als eine durch globalisierte Migration und weltweite Informationsvernetzung induzierte Gesellschaftsdynamik interpretierbar. Aus diesem Grund argumentiert er gegen einen romantischen, auf das kreative Individuum als Genie fokussierenden und für einen kombinatorischen Kreativitätsbegriff. Die Kombination unterschiedlicher kultureller Zeichensysteme durch das verstärkte Inkontakttreten der sie tragenden Gesellschaften erweist sich ihm als diejenige kulturelle Kreativität, welche laut ihm mit ‚Créolisation‘ zu bezeichnen ist.

Dabei scheint er beide Begriffe bisweilen durchaus voneinander zu unterscheiden und die Mischung als ‚Créolisation‘, den Umgang damit dann als ‚Kreativität‘ aufzufassen. Dies wird an seinem dritten Untersuchungsbereich kultureller Identitäten deutlich. Eriksen unterscheidet dabei eine kreolische Identifizierungsstrategie von einerseits einer reinen und andererseits einer Bindestrich-Identität. Alle drei Identifizierungsstrategien schlossen kulturelle Kreativität ein, seien sogar mit dem kombinatorischen Kreativitätskonzept beschreibbar. Um einer reinen Dichotomie zu entgehen, welche gesellschaftlichen Realitäten nicht gerecht würde, entwickelt Eriksen schließlich eine Matrix, welche er zwischen den von ihm als gesellschaftlicher Realität adäquat aufgefassten Dimensionen linear-nichtlinear und offen-geschlossen

115 Eriksen, 2003, S. 227.

116 ebd.

aufspannt. Jedem der so entstehenden Felder sollen gesellschaftliche Bedingungen entsprechen, welche unterschiedliche Formen von Kreativität anregen können. Der Kreuzungspunkt von ‚Nichtlinearität‘ und ‚Offenheit‘ gesellschaftlicher Zustände markiert die Bedingungen für eine Kreativität, welche Eriksen mit Hannerz und Rushdie als kreolisierende aufzufassen scheint. Allerdings versäumt er es, diesen Term an dieser Stelle einzusetzen.¹¹⁷

Eriksens Verständnis von Kreativität und damit auch von Kreolisierung hängt stark von einer Hume'schen Auffassung des Verhältnisses von menschlichem Geist und Welt ab. Dieses ist in einer empiristischen Erkenntnistheorie angelegt. Dem entsprechend werden geistige Inhalte rein aus Sinneseindrücken sowie den durch sie vermittelten Erfahrungen hergestellt. Kreativität, verstanden als das Hervorbringen neuer Ideen, ist, darauf bezieht sich Eriksen insbesondere, letztlich nichts als die Kombination aus eben solcherart aus Erfahrung gewonnenen Vorstellungen. Die erhöhte Erfahrungsdichte, so Eriksen, welcher Menschen im Rahmen der Globalisierung durch Migration und transkulturelle Vernetzung ausgesetzt sind, kann somit als ideale Bedingung für eine solche kombinatorische Kreativität angesehen werden. Denn Menschen sind in ein gesteigertes Möglichkeitspotential, disparate Vorstellungen von ihren Lebenswelten zu entwickeln, eingelassen.¹¹⁸

Auch unter Rückgriff auf Baron&Cara könnte Créolisation schlicht als Kreativität aufgefasst werden, welche sich im Rahmen kultureller Zeichensysteme und -praktiken äußert. Offensichtlich fügt sich diese von Baron&Cara für ihren Sammelband gewählte, kulturalanthropologische Perspektive in ein interdisziplinäres Forschungsparadigma zur Kreativität, wie es um 2000 ins Leben gerufen wurde. Dabei ergänzen anthropologische, soziologische und kognitionswissenschaftliche Ansätze die Forschungen, welche vor allem von Seiten der experimentellen Psychologie als Leitdisziplin zu Kreativität geführt werden. Gemeinsam ist diesen empirisch orientierten und/oder experimentell verfahrenen Zugriffen auf Kreativität respektive Créolisation ein Fokus auf die selektive und kombinatorische Produktion von neuen Artefakten

117 ebd., S. 235.

118 ebd., S. 227.

sowie Praktiken und Verhaltensweisen. So lesen sie sich plausibel als Instanzierungen des Reckwitz'schen Kreativitätsdispositivs.

Die Logik des Kreativitätsdispositivs versteht offenkundig Kreativität als menschliche Fähigkeit zur Produktion von Neuheiten mit einem besonderen Wert. Dieser Wert liegt aber insbesondere in der Funktionalisierung von Kreativität für die Produktion von als neu empfundenen ästhetischen Reizen über das Verfahren raffinierter Kombinatorik. Ein Verständnis von Créolisation, welches einem solchen Kreativitätsbegriff entspricht, wäre im schlimmsten Fall nur die in den Dienst der Vermarktbarkeit gezwungene Mischung. Ihre Aufgabe bestünde allein darin, Konsumgüter entweder über globale Adaption in lokale Märkte einzupassen oder sie mit exotistischen Kaufanreizen zu versehen. Dieses Verständnis von Créolisation liegt vor, wenn der Teriyaki-Burger in japanischen McDonald's-Filialen als paradigmatisches Beispiel für Kreolisierungsphänomene im globalen Maßstab angesehen wird.

2.2.3 Über die Kombinatorik hinaus?

Allerdings finden sich auch in der empirisch und experimentell verfahrenen Kreativitätsforschung durchaus Begriffsbestimmungen, welche den Anspruch haben, über Kreativität als innovative Kombinatorik hinauszukommen. Kreativität wird hier gleichfalls mit der Erfindung von etwas Neuem, Unvorhersehbarem gleichgesetzt, sodass auch dieses Forschungsfeld als Instanzierung des Reckwitzschen Kreativitätsdispositivs lesbar wird. So schreiben beispielsweise Robert J. Sternberg und Todd I. Lubart im ersten Kapitel des „Handbook of creativity“:

Creativity is the ability to produce work that is both novel (i.e., original, unexpected) and appropriate (i.e., useful, adaptive concerning task constraints) [...].¹¹⁹

Trotz seiner Unterscheidung der Forschungszugänge in individuelle und soziokulturelle legt auch R. Keith Sawyer seiner Einführung „Explaining Creativity“ eine ähnliche Definition zugrunde. Stets geht es

119 Sternberg, Lubart 1999 – The Concept of Creativity, S. 3. (Unterstreichungen: F.K.).

um die Entstehung von etwas Neuem, sei es als zum Ausdruck gelangte Idee (individuell) oder als gesellschaftlich neuartig anerkanntes Produkt (soziokulturell). Insbesondere dem individualistisch orientierten Kreativitätsbegriff unterstellt Sawyer allerdings eine Kombinatorik, das heißt, Neues entsteht nach diesen Ansätzen stets aus der Zusammenstellung von schon Vorhandenem.¹²⁰

In den 1990er-Jahren entwickelte Margaret Boden eine interdisziplinäre, wenngleich stark an informationstechnischer Terminologie orientierte Kreativitätstheorie, auf welche Liep in seiner kulturtheoretischen Aufarbeitung des Kreativitätsbegriffs tatsächlich verweist. Neben der offenbar verbreiteten Unterscheidung zwischen individueller und kollektiver Kreativität – bei ihr unter den Signifikanten „P(ersonal)-“ und „H(istorical)-Creativity“ geführt –, unterscheidet Boden auch zwischen *exploring* und *transforming* als Formen von Kreativität. Diese Differenzierung benötigt sie zur Beantwortung ihrer Leitfrage, wie die Entstehung einer radikal neuen Idee überhaupt wissenschaftlich erfasst werden könne. Boden grenzt sich dabei explizit von kombinatorischen Kreativitätstheorien ab. Ihrer Theorie liegen nun die von ihr so genannten *conceptual spaces* zugrunde, deren Dimensionen – in Anlehnung an Chomskys generative Grammatik entwickelt – diejenigen generativen Regeln bilden, nach denen Ideen in wissenschaftlichen und kulturellen Systemen und Strukturen hervorgebracht werden können. Explorative Kreativität erforscht den Konzeptraum auf bisher nicht realisierte Möglichkeiten seiner Regelmatrix hin, wofür Boden unter anderem die musikalische Ausweitung des tonalen Harmonieraums in der neuzeitlichen Geschichte westlicher Musik als Beispiel anführt. Radikale Neuheit jedoch bringe nur eine Kreativität hervor, welche die generative Matrix des Konzeptraums selbst neu erfindet und die alten verabschiedet, so wie Schönbergs Bruch mit der Dur-Moll-Tonalität zur atonalen Zwölftontechnik führte. Radikale Neuheit und somit radikale Kreativität wird also über die kreative Erfindung neuer Regelsysteme verständlich.¹²¹ Zwar wird über Boden mit der transformativen Kreativität ein Grad von Neuheit in derselben zugänglich, welcher einem rein

120 Sawyer 2012 – Explaining creativity, S. 7–8.

121 Boden 1996 – What is Creativity, S. 75–84.

kombinatorischen Kreativitätsbegriff nicht zugänglich ist. In Kapitel 2.3.3 wird allerdings dafür argumentiert, dass der Kreolisierungsbegriff Édouard Glissants sich nicht vollständig über diesen Kreativitätsbegriff verstehen lässt.

2.3 Créolisation manifestieren: Édouard Glissants Poetik

2.3.1 ‚Créolisation‘: ein programmatischer Begriff

‚Créolisation‘ ist ein Begriff, welcher Diversität gegenüber Homogenität, Wandelbarkeit gegenüber Stasis und Tradition aufwertet. Anders als eine landläufige Verwendung auch in verschiedenen wissenschaftlichen Diskursen nahelegt, ist sie jedoch nicht schlicht als modisch existierendes Synonym des ‚Multikulturalismus‘ zu betrachten. Denn so vielfältig wie die Absichten derer, die ihn gebrauchen, so vielfältig ist auch der Kreolisierungsbegriff. Aisha Khan bezeichnet ihn daher als

[...] basically a floating signifier—a flexible concept that, despite its common recognition, is interpreted in different ways in particular relations of power, delivering multiple messages and being put to many uses: by states to foster certain expressions of nationalist ideology, by scholars, artists, and activists to make interventions into dominant epistemologies in the preparation of new foundational futures, and by local actors to make more of conditions not of their own making.¹²²

Als regierender Term programmatischer Umwertungen von Reinheit zu Vielfalt, Tradition zu Kreativität adaptiert sich der Prozessbegriff ‚Créolisation‘ an identitäts- und kulturpolitische, literarische, poetologische und wissenschaftliche Diskurse gleichermaßen. Dabei erscheinen Kreolisierungsprozesse einerseits als schon ewig vorhandenes, aber stets verkanntes und andererseits als zukünftiges Phänomen. Als etwas so zugleich vorgefunden Aufzuwertendes und doch noch zu Erreichendes

entgeht ihrem Begriff, der ‚Créolisation‘ zuweilen die terminologische Schärfe eines wissenschaftlich analytischen Begriffs. Sie besetzt also die Stelle eines je schon vorausgehenden Desiderats. Diese Paradoxie verdankt sie einer Ausweitung ihres diskursiven Skopus, dessen Dimensionen Khan hier nachzeichnet. Diese komparatistische Dissertation interessiert sich für die zweite Dimension einer künstlerischen und intellektuellen Inanspruchnahme des Kreolisierungsbegriffs.

Die vermeintliche Widersprüchlichkeit zwischen diesen terminologischen Gebräuchen wird durch eine Perspektivierung von ‚Créolisation‘ als programmatischer Begriff aufgelöst, wie es auch Gesine Müller nahelegt.¹²³ Das diverse von diesem bestimmte Programm trägt sich nämlich als kulturelle Ergänzung oder Alternative zu wirtschaftsliberalen Theorien in den sich um die Jahrtausendwende formierenden Globalisierungsdiskurs ein. Dieses Interesse am Kreolisierungsbegriff rührt womöglich auch von der allgemeineren Tendenz her, „dass [...] das über mehr als ein Vierteljahrhundert vorherrschende Memoria-Paradigma einer [...] zunehmend prospektiven Ausrichtung des Denkens Platz gemacht hat [...]“.¹²⁴ Die vormals insbesondere der Karibik als Spezifikum zuerkannte Qualifikation als ‚créole‘, zunächst insbesondere in einem linguistischen Interesse an Sprachen der Karibik und des Indischen Ozeans, wird von Literat*innen und Wissenschaftler*innen gleichermaßen auf einen globalen Maßstab übertragen, indem die historischen Erfahrungen der Sklav*innen- und Plantagengesellschaften als Avant-Garde einer nunmehr den Globus umfassenden Entwicklung gedeutet werden. Ralf Ludwig spricht unter Rückgriff auf Édouard Glissants Verwendung des Kreolisierungsbegriffs gar von einer „positiv geläuterte[n] Entelechie“ für die „von globalisierenden Prozessen geprägte[, ja gezeichnete] Welt“.¹²⁵ Dabei wird ‚Créolisation‘ im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert nicht nur im Rahmen der Aufarbeitung historischer Traumata, sondern gleichfalls als eine Antwort auf „die – auch für Europa – drängende Frage, wie kulturelle Differenz zu fassen ist, ohne in Essentialismen oder in bloßen Multikulturalismus,

123 Müller, 2014, S. 155.

124 Ette, Wirth (Hg.) 2014 – Nach der Hybridität, S. 10.

125 Ludwig, 2010, S. 93.

d.h. ein Nebeneinander von Kulturen mit dem Ziel einer Festlegung von kultureller Vielfalt, zurückzufallen¹²⁶, herauspräpariert. So heißt es etwa in Édouard Glissants „Introduction à une poétique du divers“:

La thèse que je défendrai est la suivante : la créolisation qui se fait dans la Néo-Amérique, et la créolisation qui gagne les autres Amériques, est la même qui opère dans le monde entier.¹²⁷

Nun bilden für die sowohl theoretische als auch poetologische Inanspruchnahme von ‚Créolisation‘ Édouard Glissants poetologische Essays einen der prominentesten Referenzpunkte innerhalb eines sich transdisziplinär auffächernden Diskurses. Daher wird sie als poetologischer Programmbegriff auch in dieser Dissertation von Glissant ausgehend in den Blick genommen. Im „Traité du Tout-monde“ gibt Glissant folgende Definition:

La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins de plusieurs éléments de cultures distinctes, dans un endroit du monde, avec pour résultante une données nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments.¹²⁸

Im Verlauf dieser Dissertation wird sich allerdings herausstellen, dass diese sehr landläufig daherkommende Definition nur einen Ausgangspunkt für eine Begriffsarbeit bildet, welche auch die ‚Créolisation‘ mit einer besonderen Bedeutung versieht. Dies hier ist gewissermaßen nur diejenige Seite, welche das Denken in Glissants Essays an den Kreolisierungsdiskurs besonders anschlussfähig macht. Jedoch entfaltet es sich auch in Unabhängigkeit von diesem, wobei er besonderes Gewicht auf die hier schon genannte Unvorhersehbarkeit des neu Entstehenden legt. Dabei kann der Kreolisierungsbegriff bei Glissant schwerlich isoliert betrachtet werden. Vielmehr zählt er zu einer begrifflichen Panoplie, welche ihren programmatischen Wert in den Globalisierungsdiskurs einbringt:

126 Müller, 2014, S. 161.

127 Glissant 1996 – Introduction à une poétique du divers, S. 15.

128 Glissant 2011(1997) – Traité du tout-monde, S. 37.

La pensée de Glissant se construit autour de quelques motifs ou images-
idées qui apparaissent dès les premiers textes et portent une valeur pro-
grammatique : « relation », « divers » (mot emprunté à Victor Segalen
auquel Glissant se réfère bien souvent), « opacité », « métissage », « cré-
olisation » (lorsque « l'antillanité » comme projet politique sera délaissée).¹²⁹

Wie Michał Obszyński weiterhin herausstellt, lässt sich in Glissants
Œuvre selbst die Verschiebung von der historisch spezifischen Situa-
tion der Karibik auf einen globalen Maßstab hin feststellen:

Les concepts qui, en 1980, dans *Le Discours antillais*, s'élaboraient et trou-
vaient leur champ d'application aux Antilles, élargissent dix ans plus tard
leur portée pour interroger le processus de mondialisation.¹³⁰

Waren die poetologischen Konzepte zunächst noch am Konzept der
,Antillanité', der Etablierung eines (auch) literarisch vermittelten kul-
turellen Selbstverständnisses also, orientiert, so werden sie ab dem
Ende der 1980er-Jahre in den sich formierenden Globalisierungsdis-
kurs eingespeist. Die ‚Créolisation‘ nun eignet sich insbesondere als
Eingangspforte zur glissantinischen Begriffsmenge, weil sie erstens bei
der Referenz auf eine historische Realität ihren Ausgangspunkt nimmt
und sie zweitens auf diese Weise auch in Diskursbeiträgen jenseits des
glissantinischen Schreibens Verwendung findet. So kann deutlich wer-
den, wie die glissantinische Poetik einen scheinbar etablierten Begriff
neu zu denken geben möchte. Dieses dichterische und intellektuelle
Programm verweist zugleich auf eine allgemeine Tendenz um die Jahr-
tausendwende, den Kreolisierungsbegriff als Katalysator für die intel-
lektuelle Auf- und Umarbeitung der historischen Erfahrungen der
Plantagensellschaften zu Imaginations- und Erklärungsmodellen von
globaler Reichweite in Anspruch zu nehmen, wie sich beispielhaft an
Ludwig&Rösebergs Sammelband ablesen lässt (vgl.: Kap. 2.1.3).¹³¹

129 Obszyński 2016 – Manifestes et programmes littéraires, S. 182.

130 ebd., S. 205. (Kursiv im Original.).

131 Die Katalysemetapher hat natürlich eine begrenzte Tragweite, denn anders als ein
chemischer Katalysator geht Créolisation keineswegs unverändert aus dem Prozess, für
welchen sie je in Anspruch genommen wurde, hervor. Vielmehr verweist Khans Panoplie
der Inanspruchnahmen auf die Diversifizierungen der Kreolisierungsbegriffe selbst.

2.3.1.1 Manifest und manifestärer Sprechakt

Von ‚Créolisation‘ als programmatischem Begriff zu sprechen, ruft schier unweigerlich die Frage nach dem Manifest auf den Plan. Das Manifest als Gattung, wiewohl insbesondere strukturell schwer, wenn überhaupt, dann nur annäherungsweise zu bestimmen, zeichnet sich pragmatisch nämlich dadurch aus, dass es ein Programm verkündet. In seiner richtungsweisenden „Introduction à l’analyse des manifestes“ schreibt Claude Abastado:

Un manifeste *affiche* un savoir, théorique ou pratique. Il proclame un credo philosophique, une esthétique, une ligne politique : il a toujours une propension didactique.¹³²

War das politische Manifest in den Ursprüngen der Gattung im 12. Jahrhundert rhetorisch darauf ausgerichtet, zunächst innerkirchliche und später weltliche Macht umzustürzen oder aber zu rechtfertigen, entwickelte sich mit der Etablierung des literarischen Feldes der Neuzeit zusätzlich die Form des literarischen Manifests. Dieses teilt mit dem politischen, dessen berühmtestes und wohl meistzitierte Beispiel Marx’ und Engels „Kommunistisches Manifest“ sein dürfte, sowohl die rhetorische Ausfeilung der Form, als auch die Ansprüche, Gesellschaft, allerdings via Literatur, zu gestalten beziehungsweise umzuwandeln.¹³³ Das Programm des literarischen Manifests ist demnach eine Poetik, welche in vielen Fällen mehr will, als eine neue Textästhetik zu etablieren. Die formale Besonderheit literarischer Manifeste liegt nun darin, dass sie die von ihnen eingeforderte Poetik nicht nur einklagen, sondern selbst schon umsetzen. Sie zeichnen sich also durch eine deutlich autoreferentielle Performativität aus. Ihre explizite Poetik ist ihrer Rhetorik doppelt – inhaltlich und strukturell – eingeschrieben.¹³⁴

Tatsächlich erschließt sich das Manifest vor allem aus einem pragmatischen Blickwinkel, welcher das Verhältnis der Textstrukturen zur kommunikativen Absicht betont. Mit Abastado kann gesagt werden, dass das Manifest ein Sprechakt im Sinne John L. Austins *par excellence* ist:

132 Abastado 1980 – Introduction à l’analyse des manifestes, S. 5. (Kursiv im Original.)

133 Boschetti 2010 – La notion de manifeste, S. 14ff.

134 Abastado, 1980, S. 5.

Un manifeste est produit et reçu (les deux perspectives sont liées) comme acte de parole, comme texte de rupture et de fondation. Il fonctionne comme un mythe : il défait le temps, refait l'histoire. Il est un rêve de palingénésie, prophétise des lendemains chanteurs : il annonce la « bonne nouvelle ». ¹³⁵

Es wird daher auch vornehmlich unter Rückgriff auf eine Kombination von Sprechakttheorie und Rhetorikanalyse untersucht. Die durch ein Manifest ausgeführte Handlung ist komplex, umfasst aber insbesondere die Umwälzung des Althergebrachten und die Inauguration des Neuen. Da das literarische Manifest aber das verkündete Programm autoreferenziell selbst schon umsetzt, ist es nicht nur Prophezeiung eines neuen Morgens, sondern lässt selbst schon das erste Leuchten der Dämmerung aufscheinen, bietet sich selbst als Keimzelle des Wandels an. Das literarische Manifest kündigt stets etwas Neues an, das es selbst beginnen lässt. Es macht manifest, was zuvor nur latent war.

Nun stellt es, wie Mary Gallagher konstatiert, eine besondere Herausforderung dar, „that many, if not most major contemporary franco-phone thinkers address the question of the interface between culture on the one hand and empire, globalisation, colonialism or imperialism on the other, either explicitly or implicitly in terms of and/or via a poetics.“¹³⁶ Auch Glissants Texte sind wesentlich darauf ausgelegt „à construire une poétique plus qu'une théorie de la mondialité“¹³⁷. Die Verhandlung von Phänomenen und Themen globalen Maßstabs im Modus von Poetiken führt eine diesen eigene Ambivalenz zwischen (literarischer) Theorie und (literarischer) Praxis in den Diskurs ein, wenn „[Glissant and Chamoiseau ; F.K.] are playing on the ambiguity or hybridity of the term's reference, that is on its resonant association of theory and literature, of epistemology and aesthetics.“¹³⁸ Diese Text-Hybridität, in welcher das poetologische Programm zugleich umgesetzt wird, jedoch gehört, wie gesagt, zu den Merkmalen des literarischen Manifests und markiert dessen Performativität.

135 ebd., S. 6. (Unterstreichungen: F.K.).

136 Gallagher 2010 – Postcolonial Poetics, S. 257.

137 Rosemberg 2016 – La géopoétique d'Édouard Glissant, S. 321.

138 Gallagher, 2010, S. 258.

Zugleich entspricht Gallaghers Diagnose einer in der Manifest-Forschung stets betonten Problematik, das Manifest klar zu definieren. Tatsächlich ist das Manifest auf andere Formen hin geöffnet, sodass, wie Abastado schreibt, es zwar möglich ist „de reconnaître intuitivement des textes ayant une fonction de manifestes“, spezifische Formen jedoch schwer auszumachen sind.¹³⁹ Auch Obszyński betont in seiner Studie zu den literarischen Manifesten der Karibik, welche um die Jahrtausendwende veröffentlicht wurden, die prinzipielle Offenheit der Form:

Tant au niveau des intentions d'annonciation (défendre une thèse, inaugurer, légitimer, imposer une opinion), qu'à celui de la rhétorique (démonstrative, polémique, belliqueuse), le discours manifestaire reste ouvert aux mélanges et aux contaminations.¹⁴⁰

Es lässt sich im Anschluss an diese Feststellungen eine Unterscheidung von Manifest als ganze Texte betreffender Gattungsbegriff und manifestärer Modus vornehmen. Die von Gallagher ausgemachte Heterogenität der poetologischen Texte Glissants lässt es dann als ratsam erscheinen, hier eher von einem manifestären Anteil auszugehen und nicht die Textgesamtheit nach einem genretypischen Raster vermessen zu wollen. Es scheint daher auch sinnvoll, nicht vom ‚Manifest als Kommunikationsakt‘, sondern stattdessen von ‚manifestären Kommunikationsakten‘ zu sprechen.

Einen weiteren Grund, die poetologischen Texte Glissants nicht als ganze unter die Formel des Manifests zu zwingen, sondern vorsichtiger einen manifestären Anteil aus ihnen herauszulesen, liefert der „Traité du Tout-monde“ selbst:

Et que la Caraïbe créole parle au monde qui se créolise. Elle a rallié sa multiplicité en une diversité étonnamment convergente. Sans aucune sorte d'uniformité cependant. Consacrons cela entre nous. Cela n'est pas un Appel, ni un manifeste ni un programme politique. L'Appel serait, pour celui qui le lancerai, la marque d'une prééminence qui n'a pas lieu

139 Abastado, 1980, S. 3.

140 Obszyński, 2016, S. 30.

ici. Le manifeste supposerait une prétention de soi. Le programme politique ne se trouverait ni adapté ni convaincant. C'est ici un cri, tout simplement un cri. D'Utopie réalisable. Si le cri est repris par quelques-uns et par tous, il devient parole. Chant commun. Le cri et la parole se relaient pour faire lever le possible, et aussi ce que nous avons toujours cru être l'impossible, de nos pays.¹⁴¹

Die hier ausgedrückte Ablehnung des manifestären Sprechens, von dem der ‚appel‘ und das ‚programme politique‘ Aspekte sind, allerdings erstaunt als Abschluss eines Textes, welcher unter dem Titel „Martinique“ die Bevölkerung dieser karibischen Insel zur bewussten Umgestaltung der gesamtpolitischen Lage aufruft. Und dass der Wunsch formuliert wird, die „Caraïbe créole“ möge sich an den „monde qui se créolise“ in dem Bewusstsein der eigenen „diversité“ wenden, erweist diesen Text nun vollends als vom Manifest gezeichnet. Außerdem heißt es zuvor:

Faisons de la Martinique un lieu du monde, c'est notre vocation [...] ¹⁴²

Dies liest sich durch den Wechsel zum Imperativ in der ersten Person Plural eindeutig als ein Sprechakt, welcher zur Aktivität aufruft und sich auch noch auf eine Berufung, die ‚vocation‘ gründet. Als Aufruf zu einer Umgestaltung von Lebenswelt, hier Martinique, kann er letztlich auch nur als politisch aufgefasst werden. Auf den ersten Blick liest sich „Martinique“ außerdem vor allem als politisches und beinahe überhaupt nicht als literarisches Manifest, denn vor allem werden diese Themen präsentiert: Außenpolitik (Unabhängigkeit von Frankreich, bei Intensivierung internationaler Beziehungen), Wirtschaftspolitik, Umweltpolitik. Tatsächlich aber erscheinen all diese Themen vor dem Horizont einer Poetik, welche sich aus dem der Karibik spezifischen, archipelisch genannten Denken ergeben sollte – ein Residuum des literarischen Manifests. Des Weiteren erscheint das Programm dieses Textes – wie das erste Zitat in diesem Absatz deutlich macht – in Gestalt der Utopie einer politisch und wirtschaftlich gebesserten Lage Martiniques und der Karibik. Der ‚cri‘ wiederum liest sich als der Erfahrung nächs-

141 Glissant, 2011(1997), S. 233. (Unterstreichungen: F.K.).

142 ebd., S. 228.

ter Ausdruck, welcher durch ein politisches Programm nicht eingeholt werden kann, aber diese Utopie motiviert. Dass Glissant innerhalb einer manifestären Rede nach terminologischen Alternativen zum manifestären Vokabular sucht und dieses hinter sich lassen möchte, kann als ein Erneuerungswunsch gedeutet werden – letztlich ein manifestärer Akt. Allerdings dürfte diese Ablehnung ihren Grund vor allem darin haben, dass Glissant es vermeiden möchte, dogmatisch zu sein:

Opposée à la fois à la domination de l'Occident et à l'affirmation identitaire de « petites nations », la conception de Glissant est régie principalement par le désir d'échapper au dogmatisme.¹⁴³

Der manifestäre Aspekt wird angespielt, um über ihn und insbesondere dessen explizite Dogmatik hinauszukommen. Gleichwohl liegt dem die Absicht zugrunde, eine neue Poetik zu begründen, den ‚cri‘ zu ‚chant‘ und ‚parole‘, zur realisierbaren Utopie zu wenden, wie sich dem ersten Zitat aus diesem Text entnehmen lässt. Diese vom glissantinischen Text paradoxerweise explizit bestrittene Begründungsabsicht macht den manifestären Sprechakt aus.

Unter Rückgriff auf Carla Frattas Analyse der rhetorischen Entwicklung von Glissants „L'intention poétique“ (1969) bis zum „Traité du Tout-monde“ (1997) verortet Obszyński den manifestären Anteil der glissantinischen Poetiken insbesondere ab der „Poétique de la Relation“ (1990) im Stil, insbesondere im Wechsel von ‚je‘ zu ‚nous‘.¹⁴⁴ Ohne selbst auf den Manifest-Begriff zu rekurrieren, weist Fratta jedoch noch weitergehende rhetorische Strukturen bei Glissant nach, welche sich mit Abastados strukturellen Merkmalen des Manifests decken. Zentral sind darunter vor allem zwei: erstens verweist sie auf die Menge an Sprechakten, welche vor allem eine persuasive Funktion¹⁴⁵ haben und also den perlokutionären Akt betonen:

Les modalisations discursives qui étaient déjà présents dans vos autres « poétiques » reviennent ici [dans le „Traité du Tout-Monde“; F.K.] avec

143 Obszyński, 2016, S. 210–211.

144 ebd., S. 210.

145 ebd., S. 23.

une fréquence et une vigueur redoublées et contribuent à donner autorité, efficacité et force de persuasion à vos propos et à impliquer votre lecteur dans la cause que vous défendez. [...] Je note que vous avez recours aux énonciations à l’infinitif ou aux phrases nominales pour faire une déclaration ou un vœu ; que vous simulez la discussion polémique ; que votre texte abonde en invitations, exhortations, appels adressés au «vous» ou au «nous» sur le mode impératif ou optatif ; que, semblable au ministre d’une religion humaine, vous nous invitez avec des mots solennels à participer à un culte dont désormais nous sommes les adeptes.¹⁴⁶

Diese persuasive Funktion ist es gerade, welche den manifestären Akt generell und insbesondere bei Glissant auszeichnet.

Weiterhin weist Fratta ein Spiel von Personalpronomen und ihnen akkordierten Deiktika nach, welches Abastado als eine sich im Manifest vollziehende „théâtralisation des idées par un traitement spécial de l’appareil d’énonciation“¹⁴⁷ bezeichnet:

Mais souvent, grâce à des échanges entre les pronoms, s’organise, au lieu d’une relation binaire, un système actantiel complexe. Des glissements entre «je» et «nous» subdivisent l’émetteur en un locuteur — le signataire du texte — et un destinataire — le groupe au nom duquel il parle — sans vraiment les distinguer. Pour désigner l’allocutaire, il est fréquent de trouver, à côté des pronoms de la seconde personne s’opposant à la première personne et à la non-personne, un «on» qui renvoie tantôt à «ils», tantôt à «vous», tantôt à «nous»; de la sorte le manifeste s’adresse tour à tour à ceux qu’il combat, à ceux qu’il veut persuader, et à l’émetteur lui-même (c’est sa fonction d’auto-destination); le destinataire est donc à la fois opposant, adjuvant et destinataire — ces deux derniers actants se trouvant parfois confondus. Ce jeu des personnes transpose évidemment des conflits doctrinaux. Chaque actant figure des positions idéologiques. La scène est mentale et le théâtre est celui des idées.¹⁴⁸

146 Fratta 1999 – Quelques réflexions rhétoriques et stylistiques, S. 211. (Unterstreichungen: F.K.).

147 Abastado, 1980, S. 10.

148 ebd., S. 10–11.

Fratta ihrerseits zeigt – ohne, wie gesagt, auf das Manifest als Gattung einzugehen – entlang dieser deiktischen Dimension die Entwicklung der glissantinischen Poetik von einer intimen, tagebuchähnlichen Reflexion der ersten Poetik zu einer öffentlichen Ansprache in den späteren Texten, welche Obszynski von dieser Analyse ausgehend dann als „style à caractère manifestaire“¹⁴⁹ bezeichnet.

Nun unterstreicht Abastado, dass das Manifest nicht nur als solches geäußert, sondern auch als solches aufgefasst werden müsse. Zu seiner Erfüllung ist das poetologische Programm der Créolisation von der Wirkung der performativen Überzeugungskraft abhängig. Die sich in persuasiven Performativa und einem ihnen entsprechenden Spiel der Personalpronomen ausdrückende Betonung des perlokutionären Akts müssen auf Rezeptionsseite anerkannt werden. Dies ist offenkundig der Fall, denn das glissantinische Œuvre, die poetologischen Texte Glissants insbesondere, werden nicht selten als Manifeste gelesen. Die Kreolisten Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant beziehen sich gar auf Glissants frühere Essays unter anderen, um mit ihrem „Éloge de la Créolité“ ein Manifest der kreolischen Kulturidentität zu schreiben. Die poetologischen Texte ab den 1990er-Jahren wiederum dienen dem Manifest „Pour une littérature-monde“ von 2007, welches Glissant selbst unterzeichnete, als begriffliche Referenz (vgl.: Einleitung zu dieser Dissertation). Auf wissenschaftlicher Seite geben die in Abschnitt 2.1 dieser Dissertation referierten Forschungsbände „Creolization as Cultural Creativity“ von Baron&Cara, „Tout-monde“ von Ludwig&Röseberg aber auch der dort nicht vorgestellte Band „Kreolisierung revisited“¹⁵⁰ von Gesine Müller und Natascha Ueckmann Beispiele dafür ab, wie auf das glissantinische Œuvre manifestär zurückgegriffen wird: Die in seinen romanesken, lyrischen und essayistischen Texten ausgearbeiteten Begriffe werden auf ihr Potenzial, einen Beitrag zur wissenschaftlichen Paradigmenbildung zu leisten, hin geprüft. Wenn also davon ausgegangen wird, dass ein Text bzw. Œuvre auch durch seine Rezeption zum Manifest werden kann, dann stärkt das die Lesart der glissantinischen Poetik als ‚manifestär‘.

149 Obszyński, 2016, S. 210.

150 Müller, Ueckmann (Hg.) 2013 – Kreolisierung revisited.

Einen besonderen Stellenwert nehmen dabei die zwei Konferenzen, welche einerseits das glissantinische Œuvre in seiner (damaligen) Gesamtheit befragen und an welchen andererseits Glissant selbst als Diskussionsteilnehmer beteiligt war, ein. Sie zeigen auch, dass das Rezeptionsfeld für die glissantinische Poetik nicht nur transdisziplinär in dem Sinne ist, dass verschiedene wissenschaftliche Disziplinen ein Interesse an ihr bekunden. Denn zu den Teilnehmer*innen gehören gleichfalls Dichter*innen und Künstler*innen. Daran anschließende Sammelbände wie „Poétique d’Édouard Glissant“¹⁵¹ und „Autour d’Édouard Glissant“¹⁵² enthalten Transkripte von Diskussionen, die Glissant mit anderen Intellektuellen führte. Daran wird der Wert erkenntlich, welcher dem kommunikativen Anteil der glissantinischen Texte beigemessen wird. Insbesondere Carla Frattas Beitrag zum Konferenzsammelband „Poétiques d’Édouard Glissant“ stellt die Dialogizität performativ durch eine wie brieflich gehaltene Anrede heraus:

Cher Edouard Glissant,

J’imagine qu’un *incipit* pareil, pour une communication présentée à un colloque sur votre œuvre ne manquera pas de vous étonner, vous et le public de vos lecteurs réunis ici.¹⁵³

Der Vortrag nimmt die Form einer Erwiderung auf die Poetik an, weil, wie sie angibt, die Autorin sich in der Paradoxie gefangen sieht, durch die glissantinischen Poetik zwar einerseits intellektuell inspiriert zu sein, sie jedoch andererseits nur mit Schwierigkeiten einer akademisch exegetischen Analyse unterziehen zu können. Daher sei sie, „par un geste de confiance qui a l’air de dépasser l’auditoire“ zu dem Entschluss gekommen „de [s]’adresser directement à [Glissant]“. ¹⁵⁴ Inhaltlich wiederum skizziert der Vortrag diejenige Analyse der Rhetorik und ihrer Stilmittel, wie sie den ersten vier Poetiken Glissants eigen sind, und auf welche oben Bezug genommen wurde. Auf diese Weise weist Fratta den

151 Chevrier (Hg.) 1999 – Poétiques d’Édouard Glissant.

152 Kassab-Charfi, Zlitni-Fitouri (Hg.) 2008 – Autour d’Édouard Glissant.

153 Fratta, 1999, S. 203. (Kursiv im Original.).

154 ebd., S. 204.

dialogischen Charakter der glissantinischen Poetiken nach und rechtfertigt so selbstreflexiv die für den eigenen Vortrag gewählte Form.

In Frattas zur Antwort geformtem Beitrag wird weiterhin besonders deutlich, dass der manifestäre Anteil der glissantinischen Rede eine prüfende Antwort erhält. Denn seine Begriffe, für die geworben wird, werden nicht immer umstandslos übernommen, sondern ihrerseits kritisch geprüft, adaptiert oder verworfen. Über eine narrative Weltrepräsentation hinausgehend, lassen sich die poetologischen Texte Glissants rhetorisch und performativ in den völker- und menschenrechtlichen Strang des globalisierungstheoretischen Diskurses ein, werden dabei aber insbesondere literarisch, literaturtheoretisch und kulturwissenschaftlich rezipiert. Als Diskursbeitrag stellen sie ihre Unabgeschlossenheit ostentativ aus, da sie auf Erwidierung eingestellt sind, wie verschiedene Konferenz- und Sammelbände bezeugen. Diese präsentieren sich ihrerseits als Momentaufnahmen in einem Kommunikationsprozess, worin die Implementierung neuer Begrifflichkeiten zur Beschreibung globaler Phänomene aus kultureller Perspektive erwogen wird. Das zeigt gewissermaßen im Negativ die perlokutionäre Seite des manifestären Sprechakts: ob gewollt oder nicht, steht das Œuvre auf dem Prüfstand, als Manifest interpretiert und herangezogen oder abgelehnt zu werden.

„Créolisation“ als programmatischen Begriff aufzufassen bedeutet also auch, ihn im Kontext einer wenigstens partiell manifestären Rede zu begreifen. Wie Muriel Rosemberg in Bezug auf die glissantinische Poetik feststellt, ist

[l]a créolisation du monde [...] une prophétie, qui annonce à l'humanité (nous, on) un événement futur non situé dans le temps ni l'espace (qu'il soit, qu'il n'est pas encore, le monde) et dont la vérité n'est pas contestable, puisqu'elle s'inscrit dans l'ordre de la croyance en un monde meilleur (désirs, partage, différences acceptées, diversité) et tire son autorité d'être proférée.¹⁵⁵

Mit der Prophetie verweist Rosemberg auf die Projektdimension, welche jedem Manifest innewohnt. Der Kreolisationsbegriff referiert nicht nur auf eine Menge schon vorgefundener Phänomene, sondern wird mit der performativen, persuasiven Kraft der manifestären Rede aufgeladen. Doch verweist diese nicht nur, wie bei Rosemberg, auf den Glauben an eine durch Créolisation gebesserte Welt. Vielmehr entzieht sich die glissantinische ‚Créolisation‘ den Logiken von Verifikation und Falsifikation, da sie in manifestäre Sprechakte gefasst wird. Diese haben die Funktion, von ihr als einem utopischen Programm zu überzeugen. Dieses wird vor allem über die *théatralisation des idées* inszeniert. Klassischerweise betrifft das persuasive Spiel der Personalpronomen im Manifest eine „quête d’identité“.¹⁵⁶ In den poetologischen Texten Glissants um die Jahrtausendwende nun ereignet sich, wie schon bei „Martinique“ angedeutet, eine Verschiebung in dieser Suche nach Identität: Statt Zusammengehörigkeit der Menschen über die Zugehörigkeit eines identifizierenden Kollektivs stiften zu wollen, bietet Glissant die Vision an, sie über eine globale Relation, die keine Identifikation mit einem lokalen Kollektiv mehr voraussetzt, zu denken (vgl. insbes. Kap. 4.3).

2.3.1.2 Le cri du monde

Der globalpolitische Kontext, worin Glissant den Projektbegriff der Créolisation äußert, ist für deren Verständnis zu berücksichtigen. Er verdeutlicht zudem, dass die glissantinische Poetik wesentlich über literaturästhetische Reflexionen hinausgeht. Ausgangspunkt in den 1990er-Jahren ist für Glissant die globale Verletzung der Menschenrechte und auch das verborgene Elend an jedem Ort der Welt:

Nous ne voyons pas toujours, et le plus souvent nous tâchons à ne pas voir, la misère du monde, celle des forêts du Rwanda et des rues de New York, celle des ateliers clandestins d’Asie où les enfants ne grandissent pas et celle des hauteurs silencieuses des Andes, et celle de tous les lieux d’abaissement, de dégradation et de prostitution, et combien d’autres qui fulgurent au-devant de nos yeux écarquillés, mais nous ne pouvons pas

156 Abastado, 1980, S. 7.

ne pas admettre que cela fait un bruit, une rumeur inlassable que nous mélangeons sans savoir à la petite musique mécanique et serinante de nos progrès et de nos dérivages.¹⁵⁷

Aus diesen unermesslichen Gewalt- und Leidenserfahrungen erhebe sich der „cri du monde“¹⁵⁸, auf den zu hören Glissant manifestär einfordert. Diese Metapher versammelt in sich die verstreute Vielfalt der globalen Leidenserfahrungen. Indem sie so als Ganzes auch für ihre Teile steht, liegt ihr zusätzlich eine synekdochale Struktur zugrunde. Kommunikativ verweist sie auf die deiktische Funktion, welche Karl Bühler am „Schreckruf“ von Herdentieren exemplifiziert, aber als grundlegenden Zug auch der menschlichen Sprache ausweist. Angesprochen ist damit ihre Zeigefunktion, welche die Aufmerksamkeit der Teilnehmer*innen an einem Kommunikationsprozess dort bündelt, „wo eine soziale Situation die *Erweiterung des Horizontes* der gemeinsamen Wahrnehmung verlangt.“¹⁵⁹ Indem Glissant selbst manifestär auf den *cri du monde* reagiert, deutet er auf diesen als ein Signal hin, welches die unbedingte und ungeteilte Aufmerksamkeit einer potenziellen Weltgemeinschaft einfordert. Im Sinne des manifestären Sprechaktes beginnen seine poetologischen Texte darauf hin selbst schon eine solche Erweiterung des sozialen Horizontes, insofern sich das Manifestäre durch die Instaurierung eines Neuen auszeichnet.

In diesem sich auf den *cri du monde* hin ausweitenden Horizont nun liegen für Glissant einige Gemeinplätze globaler Erfahrung, welche sich insbesondere durch die Vermischung und Neuentstehung von Kulturen sowie ein erhöhtes Bewusstsein von diesen Prozessen auszeichnet. Um die allgemeine Dynamik dieser globalen Erfahrbarkeiten terminologisch zu fassen, bringt Glissant die Créolisation als Phänomen und Begriff ins Spiel:

Depuis ces Archipels que j'habite, levés parmi tant d'autres, je vous propose que nous pensions cette créolisation.¹⁶⁰

157 Glissant, 2011(1997), S. 17.

158 ebd., S. 13.

159 Bühler 1999(1934) – Sprachtheorie, S. 38. (Kursiv im Original).

160 Glissant, 2011(1997), S. 25. (Unterstrichungen: F.K.).

Das ‚vous‘ gleichwie das ‚nous‘ umfassen hier augenscheinlich eine Weltbevölkerung, an welche sich ‚je‘ als Vertreter*in des lokaleren ‚nous‘ aus dem Kapitel „Martinique“ wendet. Das Personalpronomen der ersten Person Singular markiert eine performative Umschaltstelle zwischen zwei ‚nous‘ der beiden als Kapitel im „Traité du Tout-monde“ abgedruckten Texte: das martiniquanische ‚nous‘ wird ermutigt, die eigenen unter das Sigel ‚Créolisation‘ gebrachten Erfahrungen als Wert anzuerkennen, dem globalen ‚nous‘ wird genau dieser Wert zur Akzeptanz angeboten. Dabei erhellt der Vorschlag („je vous propose“), die Créolisation zu denken, deren Unabgeschlossenheit in der Welt und das zu ihrer Umsetzung bewusste Engagement der beteiligten Akteur*innen. Sie zu denken platziert den Kreolisierungsbegriff in der Schwebelage zwischen dem aktiven Verstehen, dem *Nachdenken*, welches einem wissenschaftlichen Begriff eigen ist, und der dichterischen Phantasie, welche sich etwas neues *ausdenkt*. Sie wird selbst als denkerischer Akt eingefordert. Im ersten Fall soll Wissen generiert, im zweiten eine Entwicklungs- und Gestaltungsperspektive eröffnet werden, welche als solche schon den von ‚Créolisation‘ hier angenommenen Projektcharakter markiert.

Glissant schlägt also die ‚Créolisation‘ vor, um eine Antwort auf den *cri du monde* zu finden. So eröffnet sie als Begriff vom historischen Phänomen ausgehend einen kognitiven Gestaltungsraum. Die historischen Erfahrungen der Menschen in den ehemaligen archipelischen Plantagensellschaften der Karibik bündelnd, wird aus einem analytischen *model of* ein projektives *model for* der Globalisierung.¹⁶¹ Dabei gehört es wesentlich zur autoreferentiellen, deiktischen Gestaltung von Glissants Vorschlag, dass sie ihren Äußerungsort als ‚ces Archipels que j’habite‘ markiert, weil so die Umschaltung der nun nicht mehr kollektivistisch zu denkenden ‚nous‘ ein lokales Gelenk erhält. Diese lokale und personale Deixis, worin ‚Glissant‘/‚je‘ so als Vertreter beider ‚nous‘ erscheint, dient außerdem der intellektuellen Aufwertung einer durch das Kolonialsystem peripher gemachten Erfahrung. In diesem ‚je‘ spricht „la Caraïbe créole [...] au monde qui se créolise“¹⁶² und erfüllt somit text-

161 Für eine Problematisierung des Kreolisierungsbegriffs als ‚model of‘ und ‚model for‘ der Globalisierung vgl.: Stewart 2010 – Creolization, S. 16–17.

162 Glissant, 2011(1997), S. 233.

performativ, aber in der *dispositio* des Buchs vorausgreifend, was „Martinique“ einfordert:

Je vous présente en offrant le mot créolisation, pour signifier cet imprévisible de résultantes inouïes, qui nous gardent d'être persuadés d'une essence ou d'être raidis dans des exclusives.¹⁶³

Im ‚vous‘ setzt sich ‚je‘ hier eine Adressat*innengruppe, welche vage als das Zentrum des globalen Machtgefüges identifiziert werden kann. Zugleich nimmt ‚je‘ hier einen metonymischen Zug an, da es als Fürsprachefunktion der ‚Caraïbe créole‘ nicht mehr ausschließlich auf den Textautor Édouard Glissant verweist. Das ‚nous‘ des Relativsatzes wiederum oszilliert zwischen einer Referenz auf eine globale oder eine lokal-karibische Adressat*in, da ungeklärt bleibt, ob die aktuelle Bevölkerung der Karibik schon oder erst die im Werden begriffene Weltbevölkerung durch die gepriesenen Besonderheiten der Créolisation vor Essentialismus und letztlich exklusivistischer Identitätspolitik bewahrt werden bzw. bewahrt werden sollen. Als Gegenbegriff und Gegenphänomen zu der Vorstellung von homogenen Kulturgemeinschaften und einer im Extremfall auf ethnische Säuberung ausgerichteten Politik, betont Glissants ‚Créolisation‘ die Öffnung auf kulturelle Dynamik und Mischung hin. Somit eröffnet sie ein Projekt voller globaler Unwägbarkeiten, welches Glissant nun auf die Benennung und Gestaltung globaler Phänomene auszudehnen anbietet. Offenbar kann sein Gelingen noch nicht konstatiert, sondern muss erst noch beworben werden.

Wie die klassischen Performativa nach Austin durch ihre Äußerung eine neue Wirklichkeit inaugurieren, umkreisen die poetologischen Texte Glissants in persuasiven Sprechakten den Aufruf zur Umsetzung eines in ihnen entworfenen Programms. Indem diese einerseits für die Anerkennung und andererseits die Erreichung der *Créolisation du monde* werben, prägen sie sich im Äußerungsmodus des Optativs aus. Wie es bei Rosemberg heißt, handelt es sich bei der *Créolisation du monde* um eine Prophetie, deren Erfüllung erhofft wird (s.o.). Sie wird in einem manifestären Sprechakt zum Ausgangspunkt eines utopischen

Programms. So wird deutlich, dass es sich bei der glissantinischen ‚Créolisation‘ als terminologischem Kernbestand desselben, um einen programmatischen Begriff handelt. Von dieser Feststellung ausgehend, legt diese Dissertation ihr Hauptaugenmerk auf eine Untersuchung dieser Poetik über die ‚Créolisation‘ als begriffliche Einstiegsschwelle.

2.3.2 ÜberDenken: Poétosophie des Créolisations

2.3.2.1 Poetik als prima philosophia

Der manifestäre Sprechakt, in dem Glissant fordert, Créolisation zu denken, ist als Teil einer Poetik geäußert. Doch was genau ist bei Glissant unter einer Poetik zu verstehen? Keineswegs nun erschöpft sich deren Programm in einer literarischen Kompletierung verschütteter Geschichtsschreibung, wie dies bspw. die Kreolisten im „Éloge de la Créolité“ fordern. Für sie ist Literatur ein Mittel, die „vision intérieure“ der französischsprachigen Karibik unter der kolonial und postkolonial auf Frankreich zentrierten Geschichtsschreibung freizulegen:

Appliquée à nos histoires (à cette mémoire-sable [...]) la vision intérieure et l'acceptation de notre créolité nous permettront d'investir *ces zones impénétrables du silence où le cri s'est dilué*. C'est en cela que notre littérature nous restituera à la durée, à l'espace-temps continu, c'est en cela qu'elle sémouvra de son passé et qu'elle sera historique.¹⁶⁴

Nun ist Glissants Poetik mit diesem Programm nicht *per se* unvereinbar, ja sie verfolgt es zu weiten Teilen selbst.¹⁶⁵ Allerdings nimmt Glissant dezidiert Abstand zu einer Poetik des Geschichtenerzählens:

Nous confondons aussi, et encore, l'ouvrage des littératures avec les plaisirs du récit ou les jouissances de la fiction, récit et fiction qui n'en sont souvent que les alentours accueillants, et parfois trompeurs.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Bernabé et al., 2010(1993), S. 38. (Kursiv im Original).

¹⁶⁵ Obszyński, 2016, S. 199.

¹⁶⁶ Glissant 2009 – Philosophie de la relation, S. 79.

Offensichtlich droht für Glissant das fiktionale Erzählen („récit“ und „fiction“) die Realität gerade durch besonders realistisches Beschreiben zu verfehlen und letztlich exotistischen, äußeren Erscheinungen verhaftet zu bleiben:

Dans l'exercice de la prose, pour ce qui est de nos littératures, les écrivains croient trop facilement que la description du réel rend compte du réel. C'est un peu comme les peintres qui font des tableaux de mœurs ou de genre: un marché tropical ou des pêcheurs antillais. Ils croient qu'ils rendent compte par là de la réalité. Ce n'est pas vrai du tout. Ils ne rendent absolument pas compte de la réalité; la réalité est autre chose que cette apparence. Or, la poésie est jusqu'ici le seul art qui peut aller réellement derrière les apparences.¹⁶⁷

Nur die Dichtung („poésie“) also macht nach Glissant eine Realität hinter den Erscheinungen zugänglich. Was Glissant unter dieser poetisch zugänglichen Realität versteht, wird sich im Rahmen dieser Dissertation Stück für Stück aufblättern. Dabei orientiert sie sich an der Frage, welche Rolle die Poetik bei Glissant für ein Denken der Créolisation spielt. Aus diesem Grunde nimmt sie eine Beziehung in den Blick, welche sich seit den 1990er Jahren in der Poetik Glissants abzeichnet: Die Beziehung zwischen Poetik und Dichtung auf der einen Seite zur Philosophie auf der anderen Seite.

Um der Frage nach der Poetik weiter nachzugehen, ist es an dieser Stelle wenig sinnvoll, externe Theorien an die glissantinische Poetik heranzutragen. Denn im Rahmen manifestärer Rede zielt sie auf „le système linguistique et les catégories de la pensée“ sowie „une restructuration du champ discursif, l'instauration de nouvelles formes d'expression“ und ist „un facteur puissant de l'évolution de l'écriture.“¹⁶⁸ Zugleich den autoreferentiellen Aspekt der Poetiken berücksichtigend, ist es demnach schlüssig anzunehmen, dass die vom manifestären Kommunikationsakt geprägten Texte Glissants die Poetik neu zu sprechen und zu denken geben wollen, sodass diese sich mit tradierten Modellen also nur partiell über-

167 Glissant, 1996, S. 123–124.

168 Abastado, 1980, S. 11.

schneidet. Denn wenn manifestäres Schreiben seine verfochtene Poetik selbst schon umsetzt und mit ihr zugleich eine gesellschaftsästhetische Neuerung zu inaugrieren beabsichtigt, steht zu erwarten, dass sie auch eine besondere Definition ihrer selbst mittransportiert. So stellt denn Alexandre Leupin auch fest, dass die glissantinische Poetik zwar durchaus auf den klassisch griechischen Ursprung im Verb ‚poiein‘ zurückgreift, um daraus aber einen mehrstelligen Komplex zu entwickeln:

Dans l'œuvre de Glissant, le sème grec *poiein*, « faire, créer », d'où vient le champ sémantique de « poésie » connaît de nombreuses déclinaisons. Il y a la « poésie », l'une des catégories, pour Glissant souveraine, des genres littéraires. Il y a « la » poétique, non pas critique littéraire telle qu'elle fut définie dans les années 1970 par la célèbre revue théorique du même nom, mais écriture et acte de pensée : ainsi la Poétique de la Relation. Il y a « le » poétique, une classe plus générale, puisqu'il peut surgir dans le poème [...], mais aussi dans la prose, le tableau, le paysage ou les êtres.¹⁶⁹

Für das Verständnis des glissantinischen Poetik-Begriffs ist insbesondere das Verhältnis der zwei Dimensionen, welche Leupin hier als ‚la‘ und ‚le poétique‘ bezeichnet, relevant. Dabei ist anzumerken, dass Glissant selbst eine Unterscheidung unter Zuhilfenahme der zwei verschiedenen direkten Artikel wenigstens nicht konsequent selbst einsetzt. Dieser Sachverhalt weist seinerseits auf die Zusammengehörigkeit beider als Aspekte einer komplexen (Schaffens-)Tätigkeit hin, worin sich zugleich die manifestäre Dimension einer beabsichtigten Umwälzung von Lebenswelt abzeichnet. Darüber hinaus ist zu betonen, dass der Sprechakt des Manifests um einen Denkakt der Poetik erweitert wird – eine Spezifizierung, welche für diese Dissertation fortlaufend von Interesse sein wird (vgl.: Kap. 3). Hier wird zunächst genau derjenige Denkakt betrachtet, über welchen die Poetik mit der Philosophie verschränkt ist. Danach rückt ‚le poétique‘ als die anthropologische Dimension des ‚poiein‘-Komplexes bei Glissant in den Blick.

Die wesentliche Beziehung nun, welche die Poetik nach Glissant zur Philosophie einnimmt, erscheint in deren wechselseitigem Erset-

169 Leupin, 2016, S. 58. (Unterstreichungen: F.K.).

zungsverhältnis im Titel zweier Bücher: Der „Poétique de la Relation“, erschienen 1990, folgte in fast zwanzigjährigem Abstand im Jahr 2009 die „Philosophie de la Relation“. ¹⁷⁰ Die zwei Titel mit der Relation als Gelenkpunkt bilden ein Scharnier zwischen den beiden Texten und den mit ihnen jeweils implizierten diskursiven Feldern, welche das glissantinische Schreiben im allgemeinen charakterisiert:

L'ensemble de l'œuvre [de Glissant ; F.K.] est ainsi une créolisation entre philosophie et poésie, une mise en relation poétique de deux imaginaires et deux savoirs conçus depuis Platon comme distincts, voire opposés.¹⁷¹

Diese Umdichtung der Philosophie unterscheidet sich von einer narrativen Diversifikation der *histoires* wie bei den Kreolisten insofern, als erstere weniger eine Restitution verschütteter Inhalte, als die Instaurierung einer denkerischen Dynamik bezweckt. Anders formuliert: ein Programm, wie von der glissantinischen Poetik unter Anschluss an das philosophische Diskursfeld inauguriert, sinnt auf eine neue Form des Denkens, dem das (historische) Wissen dann folgt.

Dabei reiht sich die Permutation von ‚Poétique‘ und ‚Philosophie‘ unter die neuzeitlichen Paradigmenwechsel, welche gleichfalls eine von ihnen jeweils bevorzugte philosophische Disziplin anstelle der Metaphysik auf den Rang einer *prima philosophia* zu erheben beabsichtigen. Im 20. Jahrhundert ist darunter prominent Lévinas‘ Primarisierung der Ethik, welche dieser als philosophische Konsequenz aus dem Holocaust zog. In vergleichbarer Weise scheint Glissant die philosophischen Konsequenzen aus Maafa, dem transatlantischen Handel mit versklavten Afrikaner*innen zu ziehen (vgl.: Kap. 4.2).¹⁷² Die historischen Erfahrungen der Karibik werden zum Ausgangspunkt für ein neues philosophisches Denken.¹⁷³

170 Im Changieren zwischen Poetik und Philosophie zeigt sich schon die dem glissantinischen Schreiben eigene Permutativität, welche später noch eingehender betrachtet wird. Vgl. insbesondere Abschnitt 3.1.1.2 dieser Dissertation.

171 ebd., S. 70–71.

172 Zum Begriff ‚Maafa‘ vgl.: Arndt 2015 – Die 101 wichtigsten Fragen, S. 52–53.

173 Drabinski 2012 – Theorizing Glissant.

In einer paradoxen Bewegung stellt die Poetik die Philosophie sodann infrage, indem sie sie bekräftigt. Damit zielt sie auf einen epistemologischen Paradigmenwechsel, welchen Glissant, wie Alexandre Leupin schreibt, mit Gaston Bachelard, bei dem er Philosophie studierte, teilt:

Contrairement à une tradition française cartésienne, Bachelard est l'un des premiers philosophes à postuler une extension de la rationalité à l'imaginaire, sous l'influence de la psychanalyse et, peut-être, de Hegel, qui affirme dans *l'Esthétique* que l'art doit donner toute sa part à la *Phantasie* qui n'est autre que le vocable allemand pour l'imaginaire. Pour Bachelard, la connaissance poétique est de même valeur que la connaissance scientifique, qu'elle s'y oppose ou qu'elle la rejoigne. Cette importance de l'imaginaire poétique dans l'anthropologie de la connaissance est celle qui apparaît dans l'œuvre de Glissant.¹⁷⁴

Von Bachelard übernimmt Glissant also auch den Begriff des ‚Imaginaire‘. Dieser wiederum steht im Zentrum des anvisierten philosophischen Umbruchs. Denn wo der Begriff das Denken auf eine wahrheitsfähige Vorstellung hin bindet, steht das Imaginaire dem freien Spiel der Vorstellungskraft offen – scheint also bei dem, was bei Hegel ‚Phantasie‘ heißt, seinen Ausgang zu nehmen.

Allerdings drückt sich hier Leupin missverständlich aus. Denn der von ihm angenommene Einfluss Hegels auf Bachelard lässt sich so verstehen, als habe schon Hegel erste Ansätze dazu formuliert, die Phantasie zur philosophischen Größe zu erheben. Das aber ist mitnichten der Fall. Vielmehr trennt Hegel philosophisches und künstlerisches, poetisches Denken in strikter Weise:

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß der Künstler das Wahrhaftige aller Dinge, welches wie in der Religion, so auch in der Philosophie und Kunst die allgemeine Grundlage ausmacht, in Form *philosophischer* Gedanken ergreifen müsse. Philosophie ist ihm nicht notwendig, und denkt er in philosophischer Weise, so treibt er damit ein der Kunst in betreff auf die Form des Wissens gerade entgegengesetztes Geschäft.

174 Leupin, 2016, S. 60. (Kursiv im Original; Unterstreichungen: F.K.).

Denn die Aufgabe der Phantasie besteht allein darin, sich von jener inneren Vernünftigkeit nicht in Form allgemeiner Sätze und Vorstellungen, sondern in konkreter Gestalt und individueller Wirklichkeit ein Bewußtsein zu geben.¹⁷⁵

Glissant nun betreibt einerseits dieses der Kunst entgegen gesetzte Geschäft, aber vor allem betreibt er, indem er die Poetik an den Platz einer *prima philosophia* setzt, ein analoges, der Philosophie nach Hegel entgegen gesetztes Geschäft. Weder nur im poetischen noch ausschließlich im philosophischen Diskursfeld zu verorten, erweisen sich insbesondere die poetologischen Texte Glissants, wie Manuel Norvat es für das glissantinische Schreiben allgemein formuliert, als eine „*philopoétique*“.¹⁷⁶ Doch eigentlich verliert diese Kontamination den Bezug zur Philosophie und liest sich analog zur ‚Philologie‘ eher als ‚Liebe zur Poetik‘. Daher scheint es sinnvoller, um die ‚sophia‘, die Weisheit als Kernbestand der Philosophie zu erhalten, an dieser Stelle von einer glissantinischen ‚Poétosophie‘ zu sprechen.

Eine Poetik als *prima philosophia* bedeutet bei Glissant also eine Reevaluation dieses Imaginaires im Verhältnis zum klassischen Medium der Philosophie: dem *concept* beziehungsweise Begriff:

Nous avons déjà prononcé la force poétique dont nous pensons qu'elle rayonne en place du concept absorbant d'unité : c'est l'opacité du divers, qui anime la transparence imaginée de la Relation. L'imaginaire ne conduit pas les exigences contraignantes de l'idée. Il préfigure le réel, sans le déterminer a priori.¹⁷⁷

Wo der Begriff – hier als ‚concept‘ sowie ‚idée‘ angesprochen und letztere im klassisch platonischen Sinne zu verstehen – das Denken einer kategoriellen Rasterung unterwirft, es unter die Homogenisierung der Identität zwingt, wird es durch das Imaginaire auf einen ungewissen

175 Hegel 2016 – Vorlesungen über die Ästhetik, S. 365. (Kursiv im Original; Unterstreichungen: F.K.)

176 Norvat, 2015, S. 13. (Kursiv im Original).

177 Glissant, 2007(1990), S. 206.

Horizont hin geöffnet. Ein Blick in Bachelards Poetik erhellt die visionäre Qualität, welche Glissant an dessen Imaginaire-Begriff schätzt:

On veut toujours que l'imagination soit la faculté de *former* des images. Or elle est plutôt la faculté de déformer les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de *changer* les images. S'il n'y a pas changement d'images, union inattendue des images, il n'y a pas imagination, il n'y a pas d'*action imaginative*. Si une image *présente* ne fait pas penser à une image *absente*, si une image occasionnelle ne détermine pas une prodigalité d'images aberrantes, une explosion d'images, il n'y a pas imagination. Il y a perception, souvenir d'une perception, mémoire familière, habitude des couleurs et des formes. Le vocable fondamental qui correspond à l'imagination, ce n'est pas image, c'est *imaginaire*. La valeur d'une image se mesure à l'étendue de son auréole *imaginaire*. Grâce à l'*imaginaire*, l'imagination est essentiellement *ouverte, évasive*. Elle est dans le psychisme humain l'expérience même de l'*ouverture*, l'expérience même de la *nouveauté*.¹⁷⁸

Im Unterschied zum hier beschriebenen Imaginaire ist der Begriff von einer psychischen Gewohnheit gekennzeichnet. Von dieser schreibt Bachelard im Hinblick auf eine schulmäßige Stil- und Rhetorikanalyse von Poesie, sie sei „l'exacte antithèse de l'imagination créatrice.“¹⁷⁹ Tatsächlich werde, so Bachelard, durch sie das Vorstellungsbild auf einen poetischen Begriff reduziert, dem die Dynamik eines offenen Hinausweisens auf potentielle weitere Vorstellungsbilder entgehe.¹⁸⁰ Als Imaginaire nun bereitet die Vorstellungskraft keine Bilder zur Begriffsbildung auf. Ihr Zweck ist es also weder, klassisch epistemisch in Dienst genommen, der Erkenntnis Substitute sinnlicher Erfahrungsgegenstände bei deren Abwesenheit zur Verfügung zu stellen. Noch ordnet sie umgekehrt neue Wahrnehmung durch Abgleich mit dem memorierten Archiv einer korrekten Begriffskategorie zu. Das Imaginaire bricht also mit dieser Gewohnheit der Begriffsbildung, indem es durch

178 Bachelard 1943 – *L'air et les songes*, S. 7. (Kursiv im Original).

179 ebd., S. 19.

180 ebd.

eine Verformung die Vorstellungsbilder zur Ausbildung einer *auréole imaginaire* treibt. Diese zeichnet sich durch eine offene Unbestimmtheit („*ouverte, évasive*“) aus. Hierin findet sich nun die von Leupin benannte anthropologische Dimension des poetosophischen Denkens, welche Glissant mit Bachelard teilt: das Imaginaire soll Menschen sich selbst im Denken als auf Neuheit hin geöffnet erfahren lassen. Dieses offene Imaginaire ist nun auch für die glissantinische Poetik relevant. Bei Glissant nun tritt ein Bezug zur außerpsychischen Realität zutage, indem das Imaginaire in eine Pragmatik seiner Umsetzung eingegliedert wird, welche nicht planend, sondern prophetisierend und phantasierend verfährt. Die *imagination créatrice* erlaubt einen präfigurativen Ausgriff auf die Realität, bleibt aber anpassungsfähig und schneidet sie nicht nach begriffsdefinitorischen Vorgaben zu. Denn indem es der Realität gestattet, anders zu sein als erwartet, hält das Imaginaire sich selbst seine Plastizität offen – und umgekehrt ermöglicht diese eine Bezugnahme auf die Realität, auch dann, wenn diese sich als anders als zunächst gedacht erweisen sollte. Das Imaginaire verweist auf eine dynamische Unabgeschlossenheit des Denkens, welches über ein konzeptuell geordnetes Wissenssystem hinausstrebt: es präfiguriert statt zu determinieren (s.o.).

Die glissantinische Poetik überdenkt Denken, entwirft sich zu großen Teilen als verändertes Denken über Denken, indem das Imaginaire dem Begriff gegenüber aufgewertet wird. So zeigt sich, dass „[l]’*assise de la pensée n’est autre que la cohérence poétique de l’imaginaire : poème et pensée s’entrecroisent et s’assurent mutuellement, en un fondu rhapsodique qui fait leur unité profonde.*“¹⁸¹ Von der Dichtung bezieht die glissantinische Poetik mit dem Begriff des Imaginaire eine anthropologische Dimension, welche über künstlerische Produktion hinausweist. In einem Interview mit Lise Gauvin, welches in seine „*Introduction à une poétique du divers*“ eingegliedert ist, erläutert Glissant sein Poetikverständnis wie folgt:

On s'apercevra que la poétique n'est pas un art du rêve et de l'illusion, mais que c'est une manière de se concevoir, de concevoir son rapport à soi-même et à l'autre et de l'exprimer. Toute poétique est un réseau.¹⁸²

Hier erscheinen unter dem femininen Artikel alle Aspekte dessen, was Leupin als ‚le poétique‘ bei Glissant auseinanderlegt, ineinander gebündelt: Sie ist eine Art und Weise der Selbstwahrnehmung als eine Haltung sowohl zu sich selbst als auch zum anderen, welche zugleich einen Ausdruck ihrer selbst hervorbringt. Bemerkenswert an dieser Aussage im Interview ist, dass nicht etwa ‚poésie‘, die Dichtung, als eine Kunst aufgefasst wird, sondern die ‚poétique‘, das also, was gemeinhin als die theoretische Reflexion der *poiesis* aufgefasst wird. Das Ergebnis dieser Herstellung ist kein Gegenstand im Sinne eines Artefakts, sondern eine doppelte Beziehung: zu sich selbst und zum Anderen, sowie das Netzwerk, welches sich aus dieser Relationierung entspinnt. Die Poetik als Herstellungsanleitung und das resultierende Produkt werden nicht getrennt gedacht, denn die Poetik ist selbst dieses Netzwerk. Zugleich bedeutet ‚rapport‘ nicht nur einen Bezug, sondern auch einen Bericht, sodass die Beziehung sich über eine Berichterstattung herzustellen scheint, welche zugleich die geforderte Ausdrucksseite („de l'exprimer“) erfüllt (vgl.: Kap. 4.3.2). Dieser kommunikative Aspekt ermöglicht denn auch Glissants Schlussfolgerung, jegliche Poetik sei ein Netzwerk. Unter Berücksichtigung von Leupins auffächernder Differenzierung ist dieses Netzwerk aber nicht nur als Textkorpus allein aufzufassen, sondern umfasst alle menschlichen Lebensbereiche als Ausdrucksweisen. Letztlich erweist diese Lesart die glissantinische ‚Poétique‘ als eine begriffliche Alternative zur ‚Kultur‘, welche ihm „*la précaution de ceux qui prétendent à penser la pensée mais se tiennent à l'écart de son chaotique parcours*“¹⁸³ ist; eine Alternative allerdings, welche die Herstellung sowie die damit ermöglichte Veränderungsdynamik mit umfasst. Hierbei fällt auf, dass der Poetikbegriff auch auf die kulturelle Kreativität verweist, welche sich auch in anderen Definitionsansätzen des Kreolisierungsbegriffs wiederfinden lassen (vgl.: Kap. 2.2).

182 Glissant, 1996, S. 135.

183 Glissant, 2007(1990), S. 13. (Kursiv im Original).

Mit Blick auf Glissants grobe Entwicklungsskizze französischer Poetiken, welche deren Entwicklung in der Moderne beschreiben sollen, lässt sich dieser doppelte Poetik-Begriff verstehen. Daher soll die Darstellung Glissants hier kurz zusammengefasst werden. Einer von Baudelaire exemplifizierten „poétique des profondeurs“ entspreche eine auf Innerlichkeit gerichtete, psychologisierende Haltung. Der „poétique du langage-en-soi“ wiederum gehe es um eine quasi-wissenschaftliche Auslotung der Potenziale einer (National)Sprache, deren Grenzen auf andere Sprachen hin nicht überschritten würden. Ihr entspricht wohl die Vorstellung einer nach innen ausdifferenzierenden Muttersprache eines Nationalstaates. Als Steigerung mache sich sodann die „poétique de la structure“ von der Geschichte frei. Dem scheint für Glissant ein Selbstverständnis eines eurozentristisch-ethnologischen Autorensubjekts als textueller Dimension ebenso zu entsprechen, wie eine Reduktion der dargestellten Subjekte auf ihre Trägerschaft struktureller Funktionen. Die seiner Ansicht nach zuvor latente „Poétique de la Relation“ wiederum treffe in der Moderne auf drei wesentliche Bedingungen ihrer bewussten Umsetzung: die geographische Abschließung der Welt, eine intensive globale und interkulturelle Vernetzung sowie letztlich ein Bewusstsein für das eigene Anderssein in der Welt.¹⁸⁴ Dieses bezeichnet Glissant als „[u]ne sorte de « conscience de la conscience » [qui] nous ouvre malgré nous et fait de chacun l'acteur troublé de la poétique de la Relation.“¹⁸⁵ In ihrem anthropologischen Aspekt zielt die glissantinische Poetik auf ein konstruktives Denken, welches menschliche Lebensumwelt zugleich herstellt. Indem Glissant von den Handelnden einer ‚Poétique de la Relation‘ spricht, streicht er den herstellenden Zug in der Handlung heraus. Da sie sozial sind, stellen Handlungen eine Beziehung zwischen den Handelnden her. Die Poetik formuliert das Programm, nach dem sich dieses Handeln richtet – und die Handlung schreibt die Poetik (vgl.: Kap. 4.3.2).

Glissants Poetikbegriff geht über das Spannungsverhältnis von Theorie und Literatur noch hinaus, welche er dennoch beide umfasst. Als Literatur bzw. Dichtung verhilft *la Poétique* zu einem erhöhten

184 ebd., S. 35–48.

185 ebd., S. 39.

Bewusstsein der Lebensumstände, welches dann zu einer bewussten Umgestaltung der Lebensführung als *le Poétique* führen kann. In diesem doppelten Sinne wird ‚Poétique‘ im Folgenden großgeschrieben, wenn sie nicht innerhalb eine Zitats erscheint.¹⁸⁶ Die glissantinische Poétique betrifft also keineswegs nur die künstlerische Produktion literarischer Texte nach ästhetischen Vorgaben. Vielmehr stellt sie das Programm einer unter den Bedingungen der Globalisierung gewandelten Lebensführung aus.

2.3.2.2 Créolisation vs Créolité: Essentialismuskritik

Die Zurückweisung oder wenigstens Ergänzung begrifflichen Denkens geht in der glissantinischen Poétique mit einer generellen Essentialismuskritik einher. Diese liefert ihm auch die Grundlage für sein Argument, die Créolisation von zwei politisch-literarischen Bewegungen, mit welchen er dennoch in Verbindung steht, zu distanzieren: sowohl der Négritude, welche in den mittleren Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts eine Gesamtafrika und seine Diaspora umfassende, politisch wirksame Poetik entworfen hatte, als auch den Autoren der Créolité, welche sich Ende der 1980er-Jahre wiederum auf die Négritude und Glissant unter anderen als Vorgänger beriefen, wirft Glissant einen begrifflich inhärenten Essentialismus vor:

Pour moi la créolité est une autre interprétation de la créolisation. La créolisation est un mouvement perpétuel d'interpénétrabilité culturelle et linguistique qui fait qu'on ne débouche pas sur une définition de l'être. Ce que je reprochais à la négritude, c'était de définir l'être: l'être nègre ... Je crois qu'il n'y a plus d'« être ». L'être, c'est une grande, noble et incommensurable invention de l'Occident, et en particulier de la philosophie grecque. La définition de l'être va très vite, dans l'histoire occidentale, déboucher sur toutes sortes de sectarismes, d'absolus métaphysiques, de fondamentalismes dont on voit aujourd'hui les effets catastrophiques. Je crois qu'il faut dire qu'il n'y a plus que de l'étant, c'est à dire des existences particulières qui correspondent, qui entrent en conflit, et qu'il faut abandonner la prétention à la définition de l'être. Or, c'est ce que fait la

186 Mit ‚Poetik‘ wird das auch literaturästhetische Programm Glissants bezeichnet.

créolité: définir un être créole. C'est une manière de régression, du point de vue du processus, mais qui est peut-être nécessaire pour défendre le présent créole. [...] Le monde se créolise, toutes les cultures se créolisent à l'heure actuelle dans leurs contacts entre elles. Les ingrédients varient, mais le principe même est qu'aujourd'hui il n'y a plus une seule culture qui puisse prétendre à la pureté.¹⁸⁷

Der Créolité und der Négritude als über Literatur hinausgehende Bewegungen räumt Glissant hier eine politische Berechtigung ein. Über ein ‚être créole‘, ein ‚kreolisches Wesen‘, sollen so die Interessen einer bestimmten Gruppe von Menschen politisch repräsentierbar und ethischer Reflexion zugänglich gemacht werden.¹⁸⁸ Jedoch läuft ein solches Verfahren immer Gefahr, einen ontologisch Fehlschluss zu begehen, also vom strategischen Konzept auf ein ihm vorausgehendes Sein zu schließen. Dieser Regression begegnet Glissant mit Rekurs auf die okzidentale Philosophiegeschichte und greift damit eine Tradition der Kritik an derselben auf, welche im 19. Jahrhundert einsetzt und letztlich in der postmodern genannten Ideologiekritik an metaphysischem Denken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts mündet.

Was sich aus dieser Essentialismuskritik für das glissantinische Programm einer Poetik als *prima philosophia* folgern lässt, ist, dass sie nicht nur auf individualistischen, sondern radikaler noch auf existentialistischen Füßen steht. Wo der Individualismus noch Raum für eine metaphysische Essenz lässt, indem das Einzelne als Exemplar gedacht werden kann, geht der Existentialismus vom je besonderen Einzelnen („existences particulières“) aus. Als Prozess perpetuierter und wechselseitiger sprachlicher gleichwie kultureller Durchdringung mündet Créolisation nicht in die Definition von Essenzen. Einer metaphysischen Setzung transzendenten Seins („l'être“) begegnet Glissant stattdessen mit der Vielfalt der singulären und dennoch miteinander korre-

187 Glissant, 1996, S. 125–126. (Unterstreichungen: F.K.).

188 Für die schwierige Doppelbedeutung des Begriffs der ‚Repräsentation‘ als einerseits ‚Vertretung‘ und andererseits ‚Bedeutung‘ sei auf Gayatri Chakravorty Spivaks Essay „Can the Subaltern Speak?“ sowie die daran anschließende Diskussion verwiesen: Spivak 2010 – Can the Subaltern Speak.

spondierenden Einzelexistenzen („les étants“). Wie Clevis Headly also zurecht feststellt, verfolgt Glissant eine „existential ontology“.¹⁸⁹

Ob allerdings Glissants Vorwurf des Essentialismus den Autoren der Négritude als auch der Créolité gegenüber berechtigt ist, kann in seiner Absolutheit bestritten werden – und wurde dies auch. Wie oft betont wurde, lässt sich die Abgrenzung der glissantinischen Créolisation von der Créolité schon am jeweils dem Stamm ‚créol-‘ angehefteten Suffix erkennen: ‚-ité‘ bezeichnet einen Zustand, eine Qualität, ‚-isation‘ hingegen einen Prozess.¹⁹⁰ Diese Differenzmarkierung lässt sich anhand eines Vergleiches einer Aussage aus Glissants „Introduction à une poétique du Divers“ mit einer Aussage aus dem von Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau und Raphaël Confiant verfassten „Éloge de la Créolité“ nachzeichnen. Aus seiner früheren Poetik der ‚Antillanité‘ extrapoliert Glissant in den 1990er Jahren die These, „[...] que *le monde se créolise* [...]“.¹⁹¹ Die Autoren des „Éloge de la Créolité“ berufen sich unter anderem gleichfalls auf Glissants frühere Poetik, wenn sie ihrerseits behaupten: „Le monde va en état de créolité.“¹⁹² Beide Begriffe – Créolisation und Créolité – scheinen zwei voneinander differente poetologische und kulturpolitische Programme zu prägen. Dies liegt in der Interpretation durch die syntagmatische Entfaltung des beide Aussagen bestimmenden Stamms ‚créol-‘. Die Situation der sich globalisierenden Welt zum Ende des zwanzigsten Jahrhunderts wird nämlich bereits durch die Gestaltung der Verbalphrase völlig unterschiedlich gedeutet. Wo bei Glissant der Stamm ‚créol-‘ im Verb ‚se créoliser‘ flektiert wird, dadurch allein schon Prozesshaftigkeit betont, welche, da reflexiv gewendet, nicht zwischen *agens* und *patiens* unterscheidet, wird ‚créol-‘ bei den Kreolisten zum nominalen Komplement in der Verbalphrase ‚aller en état de créolité‘. Die Allgemeinheit des flektierten Verbs ‚aller‘, die wortwörtliche Qualifikation von ‚créol-‘ als ‚état‘ sowie die damit korrespondierende Flexionsendung ‚-ité‘ weisen ‚créol-‘ als Qualität, Resultat und Zustand aus. Während die kreolistische Poetik somit vornehmlich auf eine literarische Festschreibung historisch entstandener

189 Headly 2012 – Glissant’s Existential Ontology of Difference, S. 59.

190 Collins 2017 – LA QUERELLE DE LA CRÉOLISATION, S. 76–80.

191 Glissant, 1996, S. 15.

192 Bernabé et al., 2010(1993), S. 51.

kreolischer Identitäten abzielt, welche sodann als prognostische Mittel globaler Entwicklungen auf einen globalen Zustand hin eingesetzt werden, rückt Glissant einen entteleologisierten Prozess kultureller Diversifizierung globalen Maßstabs in den Blick. Obwohl sich nun die Autoren der Créolité in ihrem „Éloge“ explizit auf ihn beziehen, weist Glissant die Créolité mit Blick auf diesen hier an der Wortform ausgemachten Essentialismus zurück. Diese prononcierte Zurückweisung führt Kritiker*innen der Créolité wie Mary Gallagher im Fahrwasser von Glissant zum Verdikt, die Créolité zeichne sich bisweilen paradoxerweise durch einen zum Fundamentalismus tendierenden Essentialismus aus.¹⁹³

Diesem Vorwurf kann auf zweierlei Weise differenzierend begegnet werden, ohne ihn gänzlich widerlegen zu müssen. Er kann jedoch abgemildert werden. Zum einen nämlich handelt es sich beim „Éloge de la Créolité“ um ein literarisches Manifest, welches viele klassische Eigenschaften der Gattung aufweist, wie Michał Obszyński, selbst kritisch in Bezug auf den Essentialismus der Kreolisten, nachzeichnet.¹⁹⁴ Der manifestäre Sprechakt scheint diejenigen Redeweisen zu erfordern, welche von Kritiker*innen als essentialistisch gekennzeichnet werden. Insbesondere trifft dies zu, wenn bedacht wird, dass das Manifest etwas zuvor nur Latentes zum Vorschein bringen will. Somit entspricht es durchaus einer Strategie der politischen Positionsbestimmung, welche Glissant den Kreolist*innen ja zugesteht. Wie Obszyński im selben Zusammenhang auch anmerkt, ist das Manifest an sich und der „Éloge“ insbesondere Ergebnis einer Debatte. Dem „Éloge“ liegt ein Autoren-Kollektiv zugrunde, sodass sich im Text verschiedene und auch widersprüchliche Verständnisse des Kreolisierungs- und Kreolitätsbegriffs finden lassen. So tritt Patrick Chamoiseau heute als intellektueller Erbe Édouard Glissants öffentlich in Erscheinung, nachdem es seit den 1990er-Jahren zu intellektuellen Kooperationen zwischen den beiden Autoren kam. Mit den beiden anderen Kreolisten scheint Glissant in größerer Diskrepanz gestanden zu haben.¹⁹⁵ Insofern spiegelt sich im manifestären Text des „Éloge“ selbst die mit Créolisation verknüpfte

193 Gallagher, 2010, S. 256.

194 Obszyński, 2016, S. 189–204.

195 Diagne 2015 – Rereading Aimé Césaire, S. 125.

Diversität wieder. Ein homogenes Verständnis von ‚Créolité‘ zwischen allen drei Autoren wäre in Bezug auf ihren Leitbegriff fast widersprüchlicher gewesen, als eine offensichtliche definitorische Inkonsistenz.

Somit ergibt sich zum anderen, dass der „Éloge de la Créolité“ Passagen enthält, welche explizit über die identitären Grenzen des unter dem Label ‚Créolité‘ kulturpolitisch geführten Programms hinausweisen, wenn sie auf die ‚Créolisation‘ zurückgreifen:

Tout autre est le processus de créolisation, qui n'est pas propre au seul continent américain (ce n'est donc pas un concept géographique) et qui désigne la mise en contact brutale, sur des territoires soit insulaires, soit enclavés, – fussent-ils immenses comme la Guyane et le Brésil – de populations culturellement différentes: [...]. La Créolité est donc le fait d'appartenir à une entité humaine originale qui à terme se dégage de ces processus. Il existe donc une créolité antillaise, une créolité guyanaise, une créolité brésilienne, une créolité africaine, une créolité asiatique et une créolité polynésienne, assez dissemblables entre elles mais issues de la matrice du même maelström historique.¹⁹⁶

Hier wird erstens deutlich, dass sich die Créolité aus dem Kreolisierungsprozess ergibt, und zweitens, nur im Plural und in Differenzierung gedacht werden kann. Dass eine Créolité sich in und aus diesem Prozess freilegt („se dégage“), weist sie eher als Moment dieses Prozesses, denn als ein im Nachhinein von diesem losgelöstes Produkt aus. Darüber hinaus kann aber auch noch festgestellt werden, dass der „Éloge“ selbst die Créolités nicht als fixe, ab einem bestimmten Moment permanente Produkte ansieht, sondern ihrerseits unter dem dynamischen Modus der Créolisation betrachtet:

Au cœur de notre créolité, nous maintiendrons la modulation de lois nouvelles, de mélanges illicites. Car nous savons que chaque culture n'est jamais un achèvement mais une dynamique constante chercheuse de questions inédites, de possibilités neuves, qui ne domine pas mais qui entre en relation, qui ne pille pas mais qui échange. Qui respecte. C'est

une folie occidentale qui a brisé ce naturel. Signe clinique : les colonisations. La culture vivante, et la Créolité encore plus, est une excitation permanente de désir conviviale.¹⁹⁷

Die Créolisation wird hier in die Créolité hineingeholt. Wie schon Tauchnitz feststellt, positionieren sich einige der Autor*innen der Créolité in ihren Antworten auf den von Glissant ausgehenden Essentialismuskritik genau unter Berufung auf die Zusammengehörigkeit von Créolité und Créolisation als Momente eines dynamischen Phänomens.¹⁹⁸ Wenn die Autoren des „Éloge“ also davon schreiben, die Welt bewege sich auf einen Zustand der Kreolität hin, dann sollte der Zustand besser durch die Dynamik ersetzt werden, denn augenscheinlich ist die Créolité der Créolisation näher, als Glissant einzuräumen bereit ist, wenn er von der Créolité als anderer Interpretation der Créolisation spricht (s.o.). Tatsächlich betont Glissant selbst wiederholt, dass es zu bestimmten historischen Momenten differenzierte kulturelle Konstellationen gebe, welche dann aber durch Kreolisierungsprozesse dynamisiert und gewandelt werden. Dies entspricht offensichtlich dem Verhältnis, welches die Kreolisten zwischen Créolisation und Créolité beschreiben.¹⁹⁹

Bemerkenswerterweise referieren die Autoren des „Éloge“ auf Aimé Césaire – und somit einen Schriftsteller der Négritude – als einen „*anté-créole*“, welcher durch die Aufwertung des afrikanischen Erbes die Voraussetzungen für die Créolité geschaffen habe.²⁰⁰ Glissants Essentialismuskritik der Négritude wiederum gründet sich offenbar auf eine Lesart, welche mit Souleyman Bachir Diagne sartréisch genannt werden kann. Denn, so Diagne, durch sein Vorwort „Orphée noir“ zu Léopold Sédar Senghors „Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache“ habe Jean-Paul Sartre diese einerseits in ein Manifest verwandelt sowie im selben Zuge die standardisierte Lesart der Négritude als anti-rassistischer Rassismus begründet:

197 ebd., S. 53–54.

198 Tauchnitz, 2014, S. 136.

199 Glissants Zurückhaltung geht wohl aber auch aus seiner Beurteilung einiger der aus der Créolité-Bewegung hervorgegangenen literarischen Werke zurück, welche ihm als schematisch und folkloristisch, letzten Endes als exotisierende Schablonen erscheinen. Bezüglich dieser Art von literarischem Text wiederum ist der Essentialismuskritik zutreffend.

200 Bernabé et al., 2010(1993), S. 18. (Kursiv im Original).

Presenting Negritude the way he did, and this is the second result “Black Orpheus” achieved, Sartre established a tradition of reading that poetic, political, and philosophical movement precisely not as a movement but as an essence. Negritude, according to Sartre, who labeled it an “antiracist racism,” was once and forever the understandably essentialist and racialist answer to colonial essentialization, othering, and racism.²⁰¹

Die wesentliche Verschiebung liegt in der Interpretation der Négritude nicht als eine Bewegung, der also notwendig eine Veränderungsdynamik innewohnt, sondern als Essenz, welche ans Licht tritt. Hier erscheint, wie schon beim „Éloge de la Créolité“ zu sehen war, die mit dem manifestären Sprechakt einhergehende Problematik, essentialistische Redeweisen führen zu müssen, um den Beginn des neuen, der neuen bzw. bisher latenten Essenz inaugurieren zu können. Diagne Kritik an dieser auf Sartre zurückgehenden Deutungstradition geht von der Ironie aus, dass Sartre als der Existenzphilosoph schlechthin die Essenz einer literarisch-philosophischen Bewegung zu erklären beansprucht, obwohl diese zum Erscheinungszeitraum der „Anthologie“ noch in ihren Anfängen steckte. Senghor rückte die Perspektive später unter Rückgriff auf Sartres eigenen Existenzbegriff zurecht und brachte damit die Dynamik der Bewegung wieder ins Licht.²⁰²

Diagne nun wiederum liest Aimé Césaires Négritude aus der Perspektive der Créolisation. Dies gelingt ihm über Césaires Beschreibung der Négritude als eine kleine Literatur, *littérature mineure* im Sinne Kafkas bzw. Deleuzes. Die Négritude sei eine kleine Literatur in Bezug auf die französische Sprache, zu der sie ein Verhältnis einnimmt, das als Créolisation beschreibbar wäre. Eine Vorstellung von Créolisation und einer jedweder Kultur innewohnenden Dynamik liegt nach Diagne der sich entwickelnden Négritude überhaupt zugrunde, sodass deren Sprache zwar oft essentialistisch sei, sich aber zugleich selbst dekonstruiere.²⁰³

Unter ‚Créolisation‘ zeigt sich also auch ein Aspekt poetologischer Programme, welche, wie die Négritude und die Créolité, unter ande-

201 Diagne, 2015, S. 122. (Unterstreichungen F.K.).

202 ebd., S. 123.

203 ebd., S. 128.

ren Begriffen und mit anderen, insbesondere anti- und postkolonialen Stoßrichtungen verfochten werden. Aus der prononcierten Abstandnahme Glissants von beiden unter Berufung auf deren essentialistische Ausrichtung wird im Rahmen dieser Dissertation deutlich, dass eine glissantinische Créolisation letztlich das Programm einer im weitesten Sinne existentialistisch zu nennenden Poétosophie prägt. Im Anschluss an die vorausgehenden Darlegungen zur glissantinischen Poetik im manifestären Modus gesagt: als textuelle Strategie korrespondiert die Poetik in der Durchbrechung begrifflicher Grenzen durch das Imaginaire einer Kritik an kulturellem Essentialismus, sodass sie von Glissant kommunikativ-performativ an die Stelle der *prima philosophia* gesetzt wird. Als solche beansprucht sie es, die Grundlagen von Epistemologie, Ontologie und Ethik dynamisch umzudenken.

2.3.3 Neuheit: Kreolisierung, Kreativität und Emergenz

Glissant legt größte Nachdrücklichkeit auf eine Unterscheidung seiner Créolisation von ihren begrifflichen Avataren mit denen sie oft gern synonym verwendet wird:

Pourtant nous comprenions depuis longtemps déjà que la créolisation n'est ni l'évidence de cette hybridation seulement, ni le melting-pot, ni la mécanique des multiculturalismes. C'est processus, et non pas fixité. Il y a une alchimie de la créolisation, qui outrecroise les métissages, et quand même elle passe par eux.²⁰⁴

Offenbar bezeichnet Créolisation einen Prozess, welcher über eine Kombinatorik distinkter Elemente, deren kulturelle oder linguistische Provenienz erkennbar bliebe, hinausgeht.²⁰⁵ Die in diesem zur Alche-

204 Glissant, 2009, S. 64.

205 Tatsächlich identifiziert hier Glissant eine populäre Bandbreite der Kreolisierungsavatare miteinander, ohne auf deren begriffliche Differenzierung einzugehen. Diese Einebnung der Terminologie kann mit Juliane Tauchnitz kritisch als Teil von Glissants Strategie angesehen werden, „le dynamisme de son propre concept“ zu unterstreichen. Der eingesetzte Unterschied der ‚Créolisation‘ als Prozess markiert all ihre Avatare als Facetten von

mie metaphorisierten Prozess befindlichen Elemente verwandeln sich und einander vielmehr wechselseitig:

Que les métissages réagissent à leur tour comme des mécanismes, et que les ajouts, entassements et juxtapositions puissent s'en révéler immobiles [...], cela est parfois rendu possible dans le réel, alors que les créolisations transmutent toujours.²⁰⁶

Die *métissages* zieht Glissant hier einer Mechanik, womit sowohl die Absehbarkeit ihrer Resultate als auch die Unveränderlichkeit der Komponenten je für sich gemeint ist. In der alchemischen Transmutation drückt sich im Gegenzug aus, dass die ein Reagenzverhältnis miteinander eingehenden Elemente sich nicht jeweils gleich bleiben. Wie im Laufe dieser Arbeit weiter plausibel werden wird, sind als die von diesem alchemischen Prozess erfassten Elemente die diversen Poétiques anzunehmen. Diese fasst Glissant, wie in Kapitel 2.3.2.1 dieser Dissertation gezeigt wurde, als Selbst- und Fremdverständnisse menschlicher Individuen in Kommunikation auf. Der Transmutationsbegriff verweist auf den Kreolisierungsprozess als einen Austausch, durch welchen die sich miteinander Austauschenden auch verwandelt werden (vgl.: insbesondere Kap. 4.3.2 dieser Dissertation).

Ein weiterer Unterschied zu den mechanisch verlaufenden *métissages* liegt in der Unvorhersehbarkeit der Kreolisierungsprozesse:

[L]a créolisation selon moi est imprévisible. Elle produit du plus à chaque fois, c'est-à-dire que ce qui est produit est imprévisible par rapport au composantes. [...] La créolisation est imprévisible: on ne peut pas calculer les résultats. C'est la différence, selon moi, entre la créolisation et d'une part, le métissage, d'autre part, la transculture.²⁰⁷

‚métissages‘, welche ‚Créolisation‘ zwar umfasse, dessen ‚fixité‘ sie jedoch wesentlich übersteige. Glissant läuft, wie Tauchnitz schreibt, hier Gefahr durch die starke Profilierung die im eigenen Begriff hervorgehobene Prozessdynamik zum vorschreibenden Modell zu verhärten. Tauchnitz, 2014, S. 134.

²⁰⁶ Glissant, 2009, S. 65.

²⁰⁷ Glissant, 1996, S. 126.

Die Dynamik der Créolisation ist keine planbare Neuerung, sondern „imprévisible“, da sie als transmutierender Prozess stets einen nicht vorhersehbaren Überschuss produziert. Hier greift daher erneut der mit Bachelard geteilte Begriff des Imaginaire. Dieses entspricht den Kreolisierungsprozessen eher als ein definitivisch zugeschnittener Begriff, da deren Resultate unvorhersehbar sind. Daher liefert für Glissant das Imaginaire als anthropologische Dimension des Denkens in Öffnung auf Neuheit hin einzig einen Zugang zur Créolisation. Begriffliches Denken würde sich definitivisch abschließen, wo das Imaginaire eines Denkens der Créolisation ins Offene, Ungewisse strebt. Der Unvorhersehbarkeit der Créolisation entspricht die *auréole imaginaire*. Prozesshaft wird die Créolisation also über einen um die bachelardsche *auréole imaginaire* erweiterten Begriff, letztlich eine Auflösung desselben als plantonische Idee, denkbar (vgl.: Kap. 3).

In dieser Konvergenz der Créolisation, welche in einem unvorhersehbaren Surplus stets über den bloßen *métissage* hinausgeht, und des Imaginaire – als auf Neuheit ausgerichtete anthropologische Dimension des Denkens – ähnelt die glissantinische Poétique der Créolisation derjenigen kulturwissenschaftlichen Definition, welche Kreolisierung als kulturelle Kreativität auffasst. Jedoch sind diese Theorien stark einem kombinatorischen Kreativitätsbegriff, wie er dem Kreativitätsdispositiv nach Reckwitz entspricht, verhaftet. Eine Kombinatorik kultureller Elemente erfasst aber nur die Dimension eines Mischungsprozesses, über welche Kreolisierungsprozesse nach Glissant hinausgehen sollen. Seine Créolisation betrifft unvorhersehbare und somit gewissermaßen radikale Neuheit.

Die Ungenügsamkeit der Definition von Créolisation als kulturelle Kreativität zur Erfassung der Ausrichtung auf Neuheit, wie sie der glissantinischen Créolisation eigen ist, liegt zwischen zwei Kreativitätsbegriffen: der kombinatorische Kreativitätsbegriff einerseits bleibt bei der Mischung stehen beziehungsweise setzt, wie Eriksen, Kreolisierung als globalgesellschaftlichen Vermischungsprozess an, dessen lokale Interpretationen sodann auf Kreativität als menschliche Fähigkeit angewiesen sind. Die Unvorhersehbarkeit ergibt sich hier als Probabilistik der möglichen Kombinationen. Kreativitätstheorien andererseits, welche über eine innovative Kombinatorik hinausgehen, fokussieren stark auf

diese menschliche Fähigkeit, ob individuell oder kollektiv ausgeübt, wodurch der Anteil des Kreolisierungsprozesses, welcher menschlichem Zugriff unverfügbar bleibt, vernachlässigt wird. Auch Unvorhersehbarkeit innerhalb dieser menschlichen Fähigkeit entspricht weitgehend nicht dem glissantinischen Imaginaire. So liest sich die im vorherigen Kapitel beschriebene glissantinische Umdichtung der Philosophie als Poetik zwar vorläufig als die Transformation eines Konzeptraums, wie sie Bodens beschreibt (vgl.: Kap. 2.2.3). Insofern lässt sich Bodens Theorie plausibel für das Verständnis der im glissantinischen Schreiben wirksam werdenden Kreativität heranziehen. Allerdings erfasst dies nicht die Créolisation als Projektbegriff oder historischer Phänomenkomplex, sondern das Schreiben über Créolisation. Als solches manifestär engagiertes Schreiben über ist Kreativität nur als Teil des Kreolisierungsbegriffs innerhalb der glissantinischen Poétosophie zu verstehen. Inwiefern allerdings Bodens Orientierung an Regelsystemen und systematischen Einschränkungen mit der glissantinischen Poetik, welche sich an der bachelardschen *auréole imaginaire* orientiert, kompatibel ist, muss kritisch eingeschätzt werden. Das Merkmal der Unvorhersehbarkeit, welches wesentlich für den glissantinischen Begriff der Créolisation ist, scheint genau durch die strukturelle Verfasstheit der bodenschen *conceptual spaces* nicht mehr gewährleistet zu sein. Kreativität wird hier mit einer grundsätzlichen Zäsur zusammengedacht, welche mit einer eher kontinuierlichen und unverfügbaren *auréole imaginaire* schwer vereinbar scheint. So kann zusammenfassend gesagt werden, dass ‚Kreativität‘ die glissantinische Créolisation nur teilweise beschreibt, weil sie dazu tendiert, die Unverfügbarkeit des Prozesses entweder in einer Kombinatorik zu verorten, oder sie durch eine Fokussierung auf die Fähigkeiten kreativ tätiger Menschen einzuklammern.

So muss von ‚Kreativität‘ als Bezeichnung für eine menschliche Fähigkeit ausgehend und in Bezug auf die glissantinische Poétique der Créolisation danach gefragt werden, wie die Schöpfung von Neuem mit einer nicht verfügbaren Entstehung von Neuem in Relation gesetzt werden kann. Wie lässt sich also die Kreativität als eine menschliche Fähigkeit mit der Créolisation, wie sie als prozessualer Programmbegriff in der glissantinischen Poetik erscheint, verbinden? Ein Ausgangspunkt

für die Suche nach einem Begriff, welcher sich bei der Beantwortung dieser Frage als hilfreich erweisen könnte, findet sich tatsächlich bei Baron & Cara formuliert:

Creolization is cultural creativity in process. When cultures come into contact, expressive forms and performances emerge from their encounter, embodying the sources that shape them yet constituting new and different entities.²⁰⁸

Kreativität prozessual zu bestimmen ist eigentlich tautologisch: Wie anders denn als Prozess soll kulturelle Kreativität gedacht werden? Statische Kreativität wäre eine widersprüchliche Begriffsbildung, weil Kreativität als Fähigkeit – wie in Kapitel 2.2 gezeigt – auf die Herstellung von Neuem ausgerichtet und somit inhärent prozesshaft ist. Allerdings lässt sich ein Hinweis darauf, was Créolisation als Prozessbegriff auch für die glissantinische Poetik ausmacht, über das von den Autor*innen verwendete und im Englischen gängige Verb ‚to emerge‘ finden. (Das Verb ‚emergieren‘ im Deutschen hingegen ist ungewohnt und nicht allgemeinverständlich.) Neues entsteht, substantiviert gewendet, durch Emergenz. In der Tat liegt Emergenz seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts im Rahmen epistemologischer Theorien vor, welche zunächst jedoch in eine philosophische Sackgasse geraten zu sein scheinen. Im Rahmen von Theorien selbstorganisierender Systeme wird Emergenz mittlerweile tendenziell heuristisch eingesetzt, um „das plötzliche Auftreten einer neuen Qualität, die jeweils nicht erklärt werden kann durch die Eigenschaften oder Relationen der beteiligten Elemente, sondern durch eine jeweils besondere *selbstorganisierende Prozessdynamik*“²⁰⁹ zu bezeichnen. Dabei werden eine klassische, wohl der Emergenzphilosophie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zugerechnete, und eine moderne, auf die Theorie selbstorganisierender Systeme bezogene Interpretation der Emergenz unterschieden. So bezieht sich Emergenz klassischerweise auf die Entstehung neuer ontologischer Ebenen, welche nicht aus den Eigenschaften der ihnen vorausliegenden Ebenen abgeleitet werden können. Ein Beispiel dafür wäre Bewusstsein in

208 Baron und Cara, 2011, S. 3.

209 Krohn, Küppers 1992 – Selbstorganisation, S. 7–8. (Kursiv im Original).

Bezug auf das rein organische Leben. Im systemtheoretischen Zusammenhang wiederum bezeichnet Emergenz die Entstehung neuer Qualitäten auf makroskopischer Ebene durch Wechselwirkungen auf mikroskopischer Ebene. Beide Emergenzbegriffe indes, und darauf kommt es für den Bezug zur Créolisation an, unterstreichen die Unmöglichkeit der Herleitung der neu aufgetretenen Eigenschaften aus den ihnen vorausliegenden Elementen resp. Ebenen. Mithin bezeichnet Emergenz die unvorhersehbare Entstehung von Neuem, welches gleichwohl in Korrespondenz mit den ihm vorausgehenden Elementen steht, aus deren Wechselwirkungen es hervorging.²¹⁰

In ähnlicher Weise heuristisch greift Wolfgang Iser im Rahmen seiner literarischen Anthropologie auf den Emergenzbegriff zurück, wenn er Kultur als menschliches Habitat kennzeichnet, welches vermittels rekursiver Eingriffe von Menschen in ihre mit Entropie drohende Umwelt permanent hergestellt und umgestaltet wird. Iser möchte philosophischen, kulturellen und literarischen Ursprungsannahmen als Beantwortungen der Frage danach, wie etwas (Neues) entstehe, eine Alternative entgegensetzen. Diesem Projekt ist eine Frage nach Kultur als emergentem Phänomen übergeordnet.²¹¹ Als Ausgangspunkt seines Emergenzbegriffs weist Iser die klassische Emergenzphilosophie aus. Seine Basisdefinition, „daß Eigenschaften (*properties*), die aus der Verbindung von Komponenten entstehen, dann als emergent zu bezeichnen sind, wenn sie weder auf Komponenten rückführbar noch aus diesen ableitbar sind[,]“²¹² ist aber auch mit dem systemtheoretischen Emergenzbegriff kompatibel. Ihre Unvereinbarkeit mit Ableitungen zeigt, dass die isersche Emergenz wesentlich ein Element der Unvorhersehbarkeit enthält.

Darüber hinaus ergibt sich aus dieser Unvorhersehbarkeit des durch sie in die Welt gebrachten Neuen, dass Emergenz niemals abschließend definiert, niemals von einer Theorie eingefangen werden kann:

Wenn es daher keine globalen Aussagen über Emergenz gibt, so hängt das nicht allein vom Absterben der ‚Großerzählung‘ (*master narrative*) ab, wie

210 Krohn, Küppers (Hg.) 1992 – Emergenz, S. 389.

211 Iser 2013 – Emergenz, S. 227–245.

212 ebd., S. 36.

es Lyotard für unser Zeitalter beschrieben hat, sondern in weitaus größerem Maße von der mangelnden Einheitlichkeit der im Wechselspiel veränderten Faktoren. [Absatz] Folglich gilt es, Modalitäten von Emergenz faßbar zu machen, die auf Vernetzungen von Faktoren beruhen. Da das Emergente nicht vorhersagbar ist, folgt weiterhin, daß es höchst verschiedene Modalitäten für ein solches Hervorgehen geben muß. Diese Pluralisierung ist die natürliche Konsequenz für die Beschreibung des ‚Neuen‘. Es gilt, Muster zu entwickeln, um Modalitäten von Emergenz in den Blick zu bringen, und diese werden sich ändern, wenn sich das Emergente in unterschiedenen Teilbereichen des menschlichen Lebens manifestiert.²¹³

In Abgrenzungen zu den *master narratives* kann Emergenz nach Iser nur noch in lokalen Narrativen erfasst werden, welche sie jeweils aspekthaft beleuchten. Zwar können diese sich miteinander überschneiden. Jedoch gelangen sie niemals zu einer erschöpfenden Definition. Die Reihe dieser Emergenznarrative ist letztlich nicht abschließbar – was sich gleichfalls als natürliche Konsequenz aus der Beschreibung des Neuen ergibt – und lädt zur Erweiterung ein.

Nun finden sich die eingangs dargestellten Momente der glissantinischen Créolisation – Métissage und Unvorhersehbarkeit – auch in der iserschen Emergenz wieder:

Diese Verschiedenheit [der Emergenz-Modi; F.K.] entbindet uns allerdings nicht davon, gewisse formale Kriterien auszumachen, die dem Gestaltwandel der Modalitäten unterliegen. Dazu gehört in erster Linie das Wechselspiel von Faktoren bzw. Komponenten. Wechselspiel bedeutet, daß den vernetzten Faktoren auch immer etwas geschieht, sei es, daß sie bestimmte Einschränkungen oder auch unvorhersehbare Entfaltung erfahren. Dadurch bleiben sich die Faktoren nicht gleich, sondern erleiden Veränderungen. Folglich sind die Faktoren gar keine Konstanten, die es bloß zu kombinieren gälte; vielmehr ist es die Transformierung durch wechselseitige Einschränkungen, die sie zu Ausgangsbedingungen von Emergenz machen.²¹⁴

213 ebd., S. 38. (Kursiv im Original; Unterstreichungen: F.K.).

214 ebd., S. 37. (Unterstreichungen: F.K.).

So wie die glissantinische Créolisation vom *métissage*, geht auch die iserische Emergenz von einem Wechselspiel ihr vorausgehender Elemente aus. Beide Begriffe beanspruchen weiterhin, der von ihnen bezeichnete Prozess überschreite dieses Wechselspiel sodann auf unvorhersehbare Weise. Dabei liest sich die ‚Transformierung durch wechselseitige Einschränkungen‘ als Glissants ‚alchimie de la créolisation‘ (s.o.). In dieser gegenseitigen Transformation als der gestaltete und doch nicht vollständig verfügbare Prozess verdeutlicht sich die Analogie zwischen Créolisation und Emergenz. Diese definitorische Analogie nun gestattet es, die Créolisation nach Glissant als ein Emergenznarrativ nachzuerzählen und es dem von Iser eröffneten Reigen der Modalitäten, unter denen Neues entsteht, anzuschließen.

Doch welchen Anteil hat nun die Schöpfung von Neuem in diesem Entstehungsprozess? In der Emergenz als solcher ist diese menschliche Handlungsfähigkeit nicht automatisch mitgedacht, da sie, systemtheoretisch ausgedrückt, alle autodiegetischen Systeme umfasst, welche neue Eigenschaften generieren. Iser nun grenzt sein Interesse am Emergenzbegriff auf solche Phänomene ein, welche tatsächlich menschliche Schöpfungstätigkeit umfassen. Prägnant stellt sich dies am von ihm skizzierten Narrativ von Kultur als „artificially build habitat“²¹⁵ dar. Zugleich lässt sich der historisch paradigmatische Entstehungskontext der Créolisation von diesem Emergenznarrativ aus nacherzählen.

Wie zuvor erwähnt, ist Kultur für Iser das emergente Phänomen schlechthin. In diesem Narrativ emergiert Kultur als menschliches Habitat durch eine rekursive Schleife aus menschlichem Input in eine entropische Umwelt und einem von dieser rückgemeldeten Output. Ziel des Inputs ist eine Entropieminimierung durch kulturelle Aufbereitung. Dieser jedoch folgt der unvorhersehbare Output, welcher Menschen seinerseits überformt. Im Unterschied sowohl zur klassischen Emergenzphilosophie als auch zum Emergenzbegriff der Theorie selbstorganisierender Systeme schwächt sich die Hierarchie ontologischer Ebenen bei Iser deutlich ab. Ihm ist zwar ‚Kultur‘ an sich ein emergentes Phänomen, welches Menschen aus einer biologischen Determiniertheit löst. Denn einerseits liegt Kultur als ihr Habitat Men-

schen voraus, sodass sie davon geformt werden. Andererseits aber greifen sie verändernd in Kultur ein.²¹⁶ Jedoch bleibt Emergenz hier auf Dauer gestellt, indem sie auf die Elemente des menschlichen Habitats Kultur zurückgreift, sich demnach auf ein und derselben ontologischen Ebene ereignet. Daher ist das Verhältnis der vorausgehenden Strukturen und Elemente zu den emergenten, unvorhergesehenen Eigenschaften, Strukturen und Elementen in der rekursiven Schleife primär nicht mehr hierarchisch, sondern chronologisch.

Für Glissant nun stellen die Kreolsprachen das prägnanteste Beispiel für Kreolisierungsprozesse dar.²¹⁷ Um dies zum Ausgangspunkt für ein Emergenznarrativ zu machen, ist es plausibel, auf Mufwenes Betonung der idiolektalen Dimension zurückzugreifen. Denn die Anforderungen der sprachlichen Créolisation stellten sich auf exponierte Weise an die jeweiligen Individuen, da sich Entropie insbesondere durch die miteinander unverständliche Vielsprachigkeit auf den kommunikativen Zusammenhang bezog. So ist es vorteilhafter, nicht wie Iser vom Eingriff durch Menschen ganz allgemein, sondern vom kreativen Engagement der menschlichen Individuen in ihr kommunikatives Habitat zu sprechen. Mufwenes *feature pool* kann als Teil dieser entropischen Kommunikationsumwelt angesehen werden. Darin führt ein intentional geschaffener Input zu einem Output, dessen Unvorhersehbarkeit sich nicht aus der Unverfügbarkeit einer nicht-menschlichen Natur für Menschen schlechthin, sondern vielmehr aus der Unverfügbarkeit der sprachlichen und kulturellen Voraussetzungen der Kommunikationsteilnehmer*innen füreinander ergibt. Die Unmöglichkeit, auf eine gemeinsame Sprache und geteilte kulturelle Praktiken zurückzugreifen, stellte unter diesen Umständen eine der größten Bewältigungsnöte dar. Créolisation kann nach diesem Narrativ somit als Emergenz von Sprache und Kultur in Kontexten kommunikativer Entropie interpretiert werden. In diesem Schluss treffen sich denn auch Baron&Caras Sammelband und die Iser'sche Anthropologie mit Glissants Poétique.

216 Die Iser'sche Emergenztheorie weist letztlich einige Parallelen zu einem poststrukturalistischen, insbesondere dekonstruktiven Verständnis von Sprache auf, gelangt zu ihren Theoremen aber über den Rekurs auf einen anderen Textkorpus.

217 Glissant, 2007(1990), S. 46.

Als Begriff innerhalb eines Emergenznarrativs betrachtet, verschränkt die glissantinische Créolisation die Schöpfung und Entstehung von unvorhersehbar Neuem unter den besonderen Bedingungen kommunikativer Entropie. Über Isers rekursive Schleife gedacht, zeigt sich Glissants „acteur troublé de la poétique de la Relation“²¹⁸ als schöpferische*r Inputgeber*in, welche*r wiederum durch einen unvorhersehbaren Output beeinflusst wird. Über die Emergenz gedacht, zeigt die glissantinische Créolisation ihren Prozessaspekt besonders deutlich.

2.3.4 Fazit I

Als Programmbegriff generiert Glissants Créolisation Texte, welche sich wenigstens in Aspekten als manifestäre Sprech- bzw. Kommunikationsakte der Persuasion auszeichnen. Als solche legen sie ein hohes Gewicht auf den perlokutionären Akt der Überzeugung, also auf ihre kommunikative Wirkung. Wie gezeigt werden konnte, vollzieht sich in den poetologischen Texten Édouard Glissants eine Kippbewegung der Créolisation als einem *model of* zu einem *model for* der Globalisierung. Sie inszenieren also die Verwandlung der Benennung eines historischen Moments zu einer utopischen Vision. Als manifestärer Sprechakt strebt die glissantinische Poétique an, dieses unter ‚Créolisation‘ geführte Projekt zu inaugrieren und von seiner Realisierung zu überzeugen. Als manifestärer Akt schafft es die Grundlagen für eine Lebensführung in der Welt und weist so über eine Textästhetik hinaus. Indem Glissant die Poetik zur *prima philosophia* erhebt, erweist sich das unter ‚Créolisation‘ geführte Projekt als eine Umdichtung philosophischer und epistemischer Grundlagen, will über die Betonung des Imaginaire ein neues Denken über Denken inaugrieren. Aus diesem Grund hebt Glissant die hegelianische Trennung von Philosophie und Kunst auf, indem er die Poetik zur *prima philosophia* erhebt.

Der Aspekt von Créolisation als kreativ wirksam werdende und Lebensumwelt gestaltende Dynamik, wird über den Emergenz-Begriff Wolfgang Isers konturiert. Eine Möglichkeit, sie in ihrer anthropologischen Dimension der Ausrichtung auf unvorhersehbare Neuheit zu

denken, stellt daher die Lektüre von Anteilen der glissantinischen Poetik als Emergenznarrative im Sinne Isers dar. In Bezug auf den zur Definition von ‚Créolisation‘ herangezogenen Kreativitätsbegriff zeigt sich, dass die kombinatorische Kreativität zwar auf eine Gestaltung der genannten Wechselwirkungen setzt, dem, was über die von diesen schon eingebrachten Eigenschaften hinausgeht, aber zu wenig Aufmerksamkeit schenkt. Sie bezeichnet nämlich eine individuell und kollektiv eingesetzte menschliche Fähigkeit, wo es der Emergenz um einen Prozess geht, welcher auch dort stattfindet, wo weder Menschen noch andere denkende, also auch zu Kreativität befähigte Wesen, beteiligt sind. Créolisation ist als eine Stelle zu denken, in welcher sich die Emergenz als Prozess und die Kreativität als menschliche Fähigkeit überlappen. In der Créolisation als Emergenznarrativ werden die intentionale Schöpfung und die prozessuale Entstehung von Neuem miteinander vermittelt. Auch betont eine solche Lesart die Unvorhersehbarkeit der Entwicklung, welche dieses kreative Engagement nehmen werde. Mit Glissant gesprochen: statt sich zur Determination aufzuschwingen, präfiguriert dieses Kreolisierungsnarrativ.

Mit den beiden Aspekten des Denkens und Handelns im Rahmen des glissantinischen, von Créolisation inaugurierten Projekts befassen sich die zwei nächsten Abschnitte dieser Dissertation. Sie knüpfen an die zwei Dimensionen des glissantinischen Poetik-Begriffs an, wie sie in Kapitel 2.3.2.1 herausgearbeitet wurden. „Penser la Créolisation“ untersucht die Merkmale einer Umdichtung der Philosophie über die Poetik als Denkakt. Somit verfolgt dieser zweite Abschnitt das Ziel, die textuellen Formen eines Denkens der Créolisation herauszuarbeiten. „Vivre la Créolisation“ wiederum wendet sich der anthropologischen Seite der Poétique mit der Frage zu, wie mithilfe dieses aus dem glissantinischen Essay abgeleiteten Denkens eine Antwort auf den *cri du monde* gefunden werden könnte. Folglich interessiert es sich für die ethischen Implikationen der glissantinischen Poétique und dafür, wie eine an diese angelehnte ‚Poetik der Kreolisierung‘ aussehen könnte.

3 « Penser la créolisation »

3.1 À partir de l'essai

3.1.1 Denken in Form

Wie nun lässt sich der Forderung Créolisation zu denken, wie sie im „Traité du Tout-Monde“ erhoben wird, nachkommen? Eine erste Antwort wurde schon gegeben: Créolisation ist über die Poetik als eine *prima philosophia* zu denken. Aus dieser Verschränkung der glissantinischen Poetik mit der Philosophie ergab sich schon die in Glissants Forderung anklingende epistemologische Prononcierung: der Programmbegriff Créolisation ist weniger auf eine Neuordnung des Wissens denn eine neue Vorstellung davon zu denken ausgerichtet. Ergänzend zum manifestären Sprech- bzw. Kommunikationsakt der poetologischen Texte Glissants soll nun der von Leupin bei Glissant festgestellte *acte de pensée* nachvollzogen werden (vgl.: Kap. 2.3.2.1). Dieser zweite Abschnitt der Dissertation vertieft also eine Antwort auf die Frage, wie die glissantinischen Essays Créolisation zu denken geben. Dabei bilden insbesondere die „Poétique de la Relation“ und die „Philosophie de la Relation“ Gegenstände des zweiten Abschnitts dieser Dissertation, da schon in ihren Titeln das Verhältnis von Poetik und Philosophie anklingt. Dabei wird es, analog zu Andreas Reicherts diagrammatischer Untersuchung der Texte von Descartes und Deleuze,²¹⁹ nicht nur darum gehen, philosophische Thesen zu extrahieren, sondern die glissantinischen Essays als Spuren von Denkbewegungen, welche bei der Créolisation ihren Ausgangspunkt nehmen, auf ihre Form hin zu untersuchen. Die Thesen, welche hier aufgestellt werden, sind poetologisch und somit als Selbstreferenzen in die Texte eingelassen. An ihnen kondensiert der Anspruch der Essays an die ihnen eigene Denkform.

Im Interview „L'imaginaire des langues“ mit Lise Gauvin betont Glissant das Aufbrechen der traditionellen Gattungsgrenzen und die proliferative Unvorhersehbarkeit in der Schöpfung neuer Gattungen.²²⁰

219 Reichert 2013 – Diagrammatik des Denkens, S. 21–22.

220 Glissant, 1996, S. 124.

Der Einstieg in das Wie eines Denkens der Créolisation ergibt sich über die Form des Essays bei Glissant konsequent aus einer gattungstheoretischen Perspektivierung. Dem liegt die Annahme zugrunde, dass sich seine implizite Umdichtung der Philosophie durch eine literarische Arbeit an deren textueller Form vollzieht. In diesem Sinne denkt die glissantinische Poetik die Créolisation nicht als Gegenstand. Sie nimmt sie vielmehr als Ausgangspunkt für eine Form des Denkens. Wenn also in diesem Kapitel die „Poétique de la Relation“ und die „Philosophie de la Relation“ als Essays gelesen werden, so geschieht dies mit der Absicht, die von den *actes de pensée* gezeitigten textuelle Spuren nachzuzeichnen, um so zu einem Verständnis darüber zu gelangen, wie Créolisation nach Glissant zu denken, als Denkakt zu vollziehen sei.

3.1.1.1 Form des Essays

An Michel de Montaigne schätzt Glissant insbesondere dessen Relativismus.²²¹ Zugleich verrät dieser Bezug zum die Form des Essays begründenden Autor etwas über die Form der Umdichtung der Philosophie, über den poetosophischen Denkakt bei Glissant, denn „gemeinhin gilt der französische Edelmann aus dem Perigord als derjenige, der den Essay als schriftstellerisches Verfahren installiert [...] habe.“²²² Der Essay ist eine Gattung, welche dem Denken der Créolisation textuelle Form verleiht:

Ein konsequentes Denken von Kreolisierung, wie es Glissant immer wieder verteidigt hat, zeitigt jedoch, wie ich meine, durchaus auch auf die Formen der Diskurse und die Verwendung der literarischen Genres und Medien einige Auswirkungen. Kreolisierung affiziert nicht nur die Vorstellungen von Kulturen, sondern auch die Form der Vorstellungen und d[e]s Denkens selbst. Dies zeigt sich noch recht augenfällig in der veränderten Form der Narrative, wie sie in den Romanzyklen Glissants als wuchernde Gebilde barocken Ausmaßes erprobt werden [...]; es zeigt sich auch in der Bevorzugung essayistischer Redeformen, wie im *Discours antillais* (Glissant 1981), die sich nicht an der klassischen *clarté*,

221 Glissant, 2007(1990), S. 147.

222 Schärf 1999 – Geschichte des Essays, S. 40.

sondern eher an Vorbildern wie Montaignes unendlichen Zusätzen zu den *Essais*. Machiavellis listenreicher Indirektheit, Faulkners modernen Antichronologien und Umkehrungen [...] oder Nietzsches aphoristischen Sprüngen orientieren.²²³

Indem die Forschung Glissants poetologische Texte wie hier meist unumwunden als – wiewohl paratextuell oft nicht als solche ausgezeichnete – Essays oder durch essayistische Redeform gekennzeichnet liest, macht sie die Vorannahme, in ihnen zeichne sich eine Denkbewegung ab, welche wiederum nachvollzogen werden könne. Schließlich handelt es sich beim Essay um eine Textform, welche dem Denken eine Gestalt verleiht. So kommt, was Christian Schärf über Montaigne sagt, auch als eine Dimension des essayistischen Aspekts der poetologischen Texte Glissants in den Blick:

Nicht auf fertig abzuliefernde Ergebnisse zielt der Autor ab, sondern auf die Erkennbarkeit des Prozesses, in dem sein Denken sich beim Schreiben befindet.²²⁴

Mit Bezug auf den Essay als textuelle Denkform kann also die Frage nach dem Denken der *Créolisation* präzisiert werden. Denn wenn diese nicht zum Wissen über *Créolisation* als festzuschreibendes Ergebnis gerinnt, dann lautet die vorrangige Frage nicht mehr ‚*Qu'est-ce que la Créolisation?*‘, sondern vielmehr ‚*Comment penser la Créolisation?*‘. Dieser Wechsel vom Was zum Wie als Fragestellung an den glissantinischen Essay setzt natürlich eine Vorstellung davon, was in diesem Kontext unter ‚*Créolisation*‘ zu verstehen sei, voraus. Im Rahmen dieser Dissertation soll allerdings die Frage nach dem Wahrheitsanspruch des glissantinischen *Créolisation*-Begriffs ausgeklammert bleiben, weil die glissantinische *Créolisation*, wie anhand des sie einfordernden manifestären Kommunikationsaktes plausibilisiert, vor allem als ein Projektbegriff aufgefasst werden sollte (vgl.: Kap. 2.3.1).

223 Febel 2013 – Poesie und Denken, S. 164. (Kursiv im Original).

224 Schärf, 1999, S. 46.

Wie schon das Manifest, über welches die Sprechaktdimension der poetologischen Texte Glissants in den Blick kam, zeichnet sich auch der Essay vorderhand durch eine Schwierigkeit aus, ihn theoretisch, insbesondere gattungspoetologisch zu fassen. Nun wird ein Text, wie Abastado schreibt (vgl.: 2.3.1.1), auch durch seine Rezeption zu einem Manifest und kann nicht ausschließlich über formale Kriterien als ein solches begriffen werden. Umgekehrt betont auch Obszyński, dass die karibischen Manifeste, zu welchen er auch Glissants Texte zählt, zum Essay tendieren.²²⁵ Für diese Dissertation gilt daher, dass sich die poetologischen Texte Glissants keiner Gattung ganz und gar zuordnen lassen, sondern dass vielmehr beide als Aspekte ein und desselben Textes ineinanderfließen. Es kann weitergehend also gesagt werden, dass die glissantinische Poetik die Eigenart zweier Gattungen nutzt, jeweils von sich aus ihre definitorischen Grenzen zu sprengen. Wie Michael Lenz denn auch in seiner „Poetik des Essays“ schreibt, ist der Essay „keine Ordnungsgattung und gehorcht somit nicht einem abzuarbeitenden Katalog formaler und inhaltlicher Prinzipien.“²²⁶ Der Essay enträt gattungspoetologischer Einhegung durch den von Glissant an Montaigne geschätzten Relativismus, indem er die individuelle Lebenserfahrung dem Systemdenken vorzieht:

Dem E. geht es um die «vérité des faits». Er macht Schluß mit der Philosophie als Schule und Wissenschaft und kehrt zurück zu ihrem Eigentlichen, das ihr Name ausdrückt: zur Liebe der Weisheit nämlich, zur Weisheit, die der Lebenserfahrung entspringt und nicht der Gelehrtenstube. Seine Phänomenologie hebt die Wissenschaft auf, setzt das Exempel an die Stelle des Systems und das Bild an die Stelle des Gesetzes. Damit bestimmt sich der E. wesentlich als Methode und Form, die geschichtlich (wegen des Gegenstands der Betrachtung) und ungeschichtlich (wegen der gattungseigenen Methode) zugleich ist.²²⁷

225 Obszyński, 2016, S. 10.

226 Lenz 2016 – Zur Poetik des Essays, S. 162.

227 Černý – Essay (HWPh).

Indem der Essay System und Gesetz durch Exempel und Bild ersetzt, bietet er an sich schon eine Umdichtung der Philosophie durch literarische Verfahrensweisen an. In ihm findet die von Glissant eingeforderte Kontamination der Philosophie durch die Poetik ihre denktextuelle Entsprechung. Zumal der Essay per se sich stets zwischen Literatur bzw. Kunst und Wissenschaft bewegt.²²⁸ Also öffnet sich der Essay dem der hegelianischen Opposition von Philosophie und Kunst entgegengesetzten Spiel der glissantinischen Poétosophie als optimales Betätigungsfeld. Die Geschichte des Essays erweist sich folglich als die Flucht einer textuellen Form vor ihrer gattungstheoretischen Rasterung:

Zoologisch gesprochen erwies sich der Essay als eine Gattung, die man phylogenetisch auf dem Papier glaubte festhalten zu können, deren Phänotypen sich jedoch allein in Abweichungen präsentierten, wobei man noch nicht einmal genau sagen konnte, wovon sie eigentlich abwichen. Das heißt, das eigentliche Problem der Literaturwissenschaft in ihrer Auseinandersetzung mit dem Essay lag zweifellos in ihrem manischen Willen zur Klassifikation, zur gattungspoetischen Ordnung, was letztlich dazu führte, daß ihr der Essay unweigerlich entgleiten mußte.²²⁹

Diese aus regelpoetologischer Sicht als Schwäche erscheinende Eigenheit der essayistischen Form beugt einem Widerspruch vor, welcher gegen die vorgebliche Einordnung der auf Neuheit und Unvorhersehbarkeit ausgerichteten Créolisation und ihres Denkens in ein Gattungsraaster erhoben werden könnte: Muss nicht die Créolisation, da unvorhersehbar, auf jegliche hergebrachte Form verzichten, sich immer wieder neu erfinden? Tatsächlich jedoch ist „Gegenstand des Essays [...] das Neue als Neues, nicht ins Alte der bestehenden Formen Zurückübersetzbares.“²³⁰ Der Essay nimmt proteische Form an²³¹, eine Eigenschaft, welche auch der Créolisation zugeschrieben wird.²³² Die von Christian Schärf in Anschlag gebrachte Metapher aus dem Bereich

228 Lentz, 2016, S. 165.

229 Schärf, 1999, S. 14.

230 Adorno 2012(1974) – Gesammelte Schriften, S. 30–31.

231 Schärf, 1999, S. 19.

232 Baron und Cara, 2011, S. 4.

biologischer Klassifizierungen lässt den Essay als ein Feld poetologischer Kreolisierung erscheinen, welche aus dem System der Gattungen, wie die historischen Kreolisierungen aus dem biopolitischen System der ‚Rassen‘ oder ‚Kulturen‘, hinausstrebt.

Dass aber das Neue als Neues der Gegenstand des Essays ist, wirkt sich auf den in ihm vollzogenen Akt des Denkens aus:

Wir haben es demnach mit einer »Gattung« zu tun, die sich das Denken immer wieder neu erschafft und die nicht etwa entworfen und etabliert wurde, um dem Denken einen festen Ort zu geben. Im Essay stecken ursächlich die Keime zur Aufspaltung von Gattungsgrenzen, was sich vor allem in der Beziehung von Essay und Roman gezeigt hat.²³³

Da der Essay das Denken stets wieder neu erschafft, weicht er notwendigerweise von vorgegebenen Formen und begrifflichen Schemata ab. Wenn ihm eine Poetik zugrunde liegt, so ist es – mit Michael Lentz gesprochen – eine „Abweichungspoetik“.²³⁴ Somit sagt der Essay nicht, was Denken ist, sondern stets wieder neu, was es sein könnte. Genau dieser Verzicht auf eine klare Kommunikation des Denkens zugunsten dessen Öffnung auf Neues hin, macht auch seinen Schwebezustand zwischen der opaken Sprache der Dichtung und der *claritas* wissenschaftlich-philosophischer Rhetorik aus.

Die permanentente Abweichung und Ausweitung des Essays ist dabei nicht nur eine Frage der rhetorischen *dispositio* und der historisch sich wandelnden Gegenstände, sondern betrifft insbesondere in Bezug auf die Philosophie und philosophisches Denken den Umgang mit dem Begriff als deren vornehmliches Medium. Dieser spezifisch dem Essay zugetraute Umgang mit dem Begriff findet seine immer noch maßgebliche Bestimmung in Theodor W. Adornos „Der Essay als Form“. Für Adorno verfolgt der Essay das gegen die Synthetisierung ins Begriffssystem gestäubte Denken des Nicht-Identischen. Den Umgang des Essays mit den Begriffen vergleicht Adorno mit dem Fremdspracherwerb durch reine Praxis „in fremdem Land“, ohne begleitenden Sprach-

233 Schärf, 1999, S. 32.

234 Lentz, 2016, S. 170.

unterricht oder lexikalische Stütze. Die damit unweigerlich auftretenden Irrtümlichkeiten zeichnen nach Adorno auch den essayistischen Begriffsgebrauch und seine damit einhergehende epistemische Unge-
 wissheit aus. Anstelle eines wissenschaftlichen oder philosophischen Systems werden die Begriffe im Essay nicht geordnet, sondern miteinander konstelli-
 ert – und dies immer wieder aufs Neue:

Alle seine [des Essays; F.K.] Begriffe sind so darzustellen, daß sie einander tragen, daß ein jeglicher sich artikuliert je nach den Konfigurationen mit anderen. In ihm treten diskret gegeneinander abgesetzte Elemente zu einem Lesbaren zusammen; er erstellt kein Gerüst und keinen Bau. Als Konfiguration aber kristallisieren sich die Elemente durch ihre Bewegung. Jene ist ein Kraftfeld, so wie unterm Blick des Essays jedes geistige Gebilde in ein Kraftfeld sich verwandeln muß.²³⁵

Als Form nach Adorno nutzt der Essay die den Begriffen eigene Dynamik zu einem Denken, welches der Synthese in den Oberbegriff und deren Ordnung zum allumfassenden System entweicht. Indem der philosophische Essay so auch literarisierend die Begriffe aus einer synthetisierenden Logik löst, sprengt er notwendigerweise die Grenzen des Gattungsrasters, sodass sein Denken sich stets wieder neue Formen finden muss.

Gerade in dieser beständigen Abweichung zu Neuem hin und der in ihm vollzogenen Verunreinigung von Philosophie durch Literatur blieb der Essay nun also einem inkommensurablen Denken verpflichtet, sodass auch Glissant ihn in der „Philosophie de la Relation“ dem Denken in Systemen anfügen kann:

La pensée archipélique, pensée de l'essai, de la tentation intuitive, qu'on pourrait apposer à des pensées continentales, qui seraient avant tout de système.²³⁶

235 Adorno, 2012(1974), S. 21–22.

236 Glissant, 2009, S. 45. (Kursiv im Original; Unterstreichungen: F.K.).

Der ‚essai‘ erscheint hier an zweiter Stelle eines terminologischen Dreiklangs und zugleich als derivative Attribution einer ‚pensée de‘. Dabei verliert die Nominalphrase bei jeder Wiederholung einen Teil ihres Kopfes, was anzeigt, dass die drei vorgenommenen Qualifikationen sich auf dasselbe Denken beziehen, als vorgeschlagenes Paradigma auf dieselbe syntaktische Stelle verweisen.²³⁷ Diese dreigliedrige Bestimmung einer Denkgestalt zeigt autoreflexiv die nach Adorno spezifisch dem Essay zukommende Konstellation von Begriffen zu einem Kraftfeld. Mitnichten ist nämlich ‚la pensée archipélique‘ als Oberbegriff, welcher essayistisches und intuitives Denken unter sich subsummierte, zu verstehen. Vielmehr umgeht das Denken über Denken hier eine eindeutige Bestimmung, indem sich alle drei Terme wechselseitig beleuchten. Zugleich bildet der Verlust des Phrasenkopfs in der ‚tentation intuitive‘ eine mögliche Fluchtlinie aus dem Dreiklang heraus. Die ‚pensée de ...‘ möchte ein neues Denken zu denken geben und öffnet sich ihm daher performativ auf einen essayistischen Umgang mit ihren Begriffen.

Gleichwohl dient der – im gesamten glossantinischen Schreiben topische²³⁸ – ‚Archipel‘ im Verlauf des Kapitels „V“ als bevorzugtes semantisches Feld, aus welchem sich die Gedankenführung im Textverlauf speist. Die begriffliche Verschränkung von ‚archipel‘, ‚essai‘ und ‚tentation intuitive‘ erlaubt es jedoch, die Aussagen über das archipelische Denken zugleich als Aussagen über ein Denken des Essays zu interpretieren. Gleiches gilt für die zum Systemdenken präzierte ‚pensée continentale‘, zu welcher die ‚pensée archipélique‘ hinzugefügt wird. Indem hier die ergänzende Gegenüberstellung von Essay und System mit dem geographischen Paar ‚archipel‘– ‚continent‘ verbunden wird, wird zugleich das Verhältnis beider ‚pensées‘ zum ‚monde‘ unterstrichen sowie ihre Verschiedenheit herausgestellt:

Par la pensée continentale, l'esprit court avec audace, mais nous estimons alors que nous voyons le monde d'un bloc, ou d'un gros, ou d'un jet, comme une sorte de synthèse imposante, tout à fait comme nous pou-

²³⁷ Diese Dissertation lehnt sich an den Paradigmen-Begriff Roman Jakobsons an. Vgl.: Kap. 3.1.1.2 dieser Dissertation.

²³⁸ Graziadei 2017/2013 – Inseln im Archipel, S. 82.

vons voir défiler par des saisies aériennes les vues générales de configurations des paysages et des reliefs. Par la pensée archipélique, nous connaissons les roches des rivières, les plus petites assurément, roches et rivières, nous envisageons les trous d'ombre qu'elles ouvrent et recouvrent, où les *zabitants* (d'eau douce, il s'agit de ces écrevisses bleues et grises, menacées de pollution), en Martinique, et qui sont appelées *ouassous* en Guadeloupe (noms de fonds, noms d'appartenance), (je les désigne par résolu plaisir, chacun connaît leur succulence), s'abritent encore.²³⁹

So ergibt sich ein metaphorischer Parallelismus: zur ‚pensée continentale‘ verhält sich die ‚pensée archipélique‘ wie der ‚essai‘ zum ‚système‘. Ohne auf die essayistische Form einzugehen, betont auch Daniel Graziadei in seiner Lektüre des Essays „V“ diese Gegenüberstellung, wenn er Glissant in seinen nissopoetischen²⁴⁰ Theoriekanon aufnimmt:

[A]rchipelagisch denken‘ bedeutet bei Glissant nach dieser Definition also fragmentarisch, kurz und mutig, den großen Theorien und der Reduktion der Differenz auf kontinentale Größen und Vogelperspektiven entgegengestellt. Verbindungen oder Relationen werden hierbei im Detail und in ihrer fragmentarischen Kleinheit, aber vor allem auch in ihrer Bewegung der Offenlegung und Wiederbedeckung aufmerksam beobachtet, dauerhafte Transparenz scheint keine Option zu sein.²⁴¹

Allerdings scheint die Übersetzung des französischen Verbs ‚apposer‘ als ‚entgegenstellen‘ zu stark. Bei dem Verhältnis von archipelischem Essay zum kontinentalen System handelt es sich nämlich nicht darum, sie entgegenzustellen, was im Französischen eher ‚opposer‘ entspräche. Vielmehr wird der archipelische Essay dem kontinentalen System angefügt – ‚apposé‘. Oder besser: indem sich das Archipel den Kontinenten anfügt, erweisen sich diese selbst als Teile eines Archipels. Das archipelische Denken bildet sich also nicht in konkurrierender Konfrontation mit kontinentalem Denken, sondern verändert dieses selbst,

239 Glissant, 2009, S. 45. (Kursiv im Original.)

240 Graziadei, 2017/2013., insbes. S. 32–38.

241 ebd., S. 81.

macht es zu einer Insel unter anderen. Wie der Essay sich dem System hinzufügt, indem er die konkrete Lebenserfahrung zum Anlass des Denkens nimmt, so wird die kontinentale Synthese der geographischen Vogelflugperspektive um den Blickwinkel der in die konkreten Orte eingelassenen Entitäten ergänzt. Von der Satelliten-Betrachtung der Küstenlinien wird die Aufmerksamkeit über Felsen und Flüsse zu den in den Grund des Flussbetts gegrabenen Krebsen gelenkt, welche im Ort wortwörtlich, in der Erde nämlich, leben. Über den globalen Überblick hinaus, kennt („connaît“) die archipelische *Pensée de l'essai* sie aus eigener, gustatorischer Erfahrung ihrer Schmackhaftigkeit („chacun connaît leur succulence“). Unter zwei lokalen Namen ‚zabitan‘ und ‚ouassou‘ – dieser letzte überdies als einer der Zugehörigkeit („d'appartenance“) markiert – wird diese Bekanntschaft als lebensweltlich erfahrene dem Wissen einer biologischen Taxonomie hinzugefügt. Diese ist, da verabsolutierend, wohl dem kontinentalen Denken zuzuschlagen. Diese Krebse sind, um mit Marielle Macé zu sprechen, ein essayistisches „bon exemple“²⁴², das der Lebensrealität zweier bestimmter Orte – Martinique und Guadeloupe – so nah als möglich kommt. Setzt die *Pensée de l'essai* dem abstrahierenden Systemdenken das der konkreten Erfahrung entlehnte Beispiel in der dem Essay eigenen Art nicht entgegen, so fügt sie es ihm doch an um es zu verändern. In seiner Konkretheit blendet es alle anderen singulären Orte aus und steht als Beispiel doch mehr für sie alle oder einen jeden, als es der geosattellitische Blick könnte. Als Insel vertritt es nicht nur als *pars pro toto* das ganze Archipel, sondern insbesondere als *pars pro quemque* jede einzelne Insel insofern sie lokal konkret ist.

Es zeigt sich also, dass die glissantinische ‚pensée archipélique‘ zumindest zwei Charakteristika des Essays aufweist: den spezifischen Umgang mit Begriffen sowie die Bevorzugung von an konkreter Erfahrung orientierten Beispielen. Die von Černý der essayistischen Form zugeschriebene Behandlung der Philosophie als ‚Liebe zur Weisheit‘ kennzeichnet auch die hier textperformativ vorgeführte, archipelische ‚pensée de l'essai‘. Der glissantinische Essay liest sich entsprechend als

242 Macé 2005 – *Figures de savoir et tempo*, S. 34.

vertextetes Gedankenarchipel, dessen Inseln mehr intuitiv als argumentativ miteinander verbundene Absätze bilden.

Das im permutativen Austausch zwischen den Titeln der „Poétique de la Relation“ und der „Philosophie de la Relation“ markierte Projekt einer Umdichtung der Philosophie als Poetik nutzt die von der essayistischen (Un-)Form erlaubte Offenheit, um das Denken neu zu Denken. Der Essay bietet als sprachliches Denkfeld den idealen Knotenpunkt von Philosophie und Dichtung, welchen Alexandre Leupin und Manuel Norvat für das Gesamtwerk Glissants herausstreichen (vgl.: Kap. 2.3.2.1). Wie John E. Drabinski allerdings deutlich macht, macht der Bezug von Philosophie und Literatur nur einen von vielen diskursiven Kreuzungspunkten aus:

Glissant's work rethinks the geography of reason through a complex intertwining of aesthetic theory, ethnology, philosophy, and historical engagement [...].²⁴³

Eine poetologische Umdichtung der Philosophie im glissantinischen Essay wird demnach auch immer andere Diskursformationen wenigstens streifen.

Wie Michael Wiedorn herausarbeitet, weckt der Titel der „Philosophie de la Relation“ Lese-Erwartungen an Form, Inhalt und diskursive Anschlussfähigkeit des Textes, welche dieser sodann enttäuscht. Wie schon die vorherigen Essays Glissants ordnet der Titel, so Wiedorn, den Text in das „philosophical genre“ ein, nur um dieses sodann auseinanderzulegen.²⁴⁴ Ist auch schlecht nachvollziehbar, weshalb Wiedorn die Philosophie als eine Gattung ansieht, wo es sich dabei um eine Disziplin handelt, welche mehrere Gattungen umfasst, so wird doch klar, dass bei ihm philosophisches Denken im traditionellen Sinne mit argumentativer Strenge verbunden wird, welche vom glissantinischen Essay gerade unterminiert wird. Problematischer ist hingegen Christian Uwes Behauptung, es sei der Essay „le genre [...] traditionnellement

²⁴³ Drabinski, 2012, S. 7–8.

²⁴⁴ Wiedorn 2013 – Glissant's Philosophie de la Relation, S. 903.

propice au développement d'une pensée systématique²⁴⁵, welches im glissantinischen Schreiben erschüttert werde. Er scheint dabei gerade die Entwicklungsform des Essays, welche wohl auf Montaigne zurückzuführen ist, nicht zu berücksichtigen. Vielmehr kann gesagt werden, dass der glissantinische Essay das Potential kreativer Abweichung einer Form, welche mit einem Bein im philosophischen Diskursfeld steht, nutzt, um dieses umzudenken.

Wie Cleavis Headley darlegt, zeichnet sich der ontologische Existentialismus Glissants durch den Austausch mit der Immanenzphilosophie von Deleuze & Guattari aus.²⁴⁶ Da dieses Denken bei Glissant insbesondere, wenn nicht sogar primär jenseits von Textproduktion als Haltung zur Welt verstanden werden muss, scheint es ratsam, über den ‚Essay‘ hinaus hier mit Schärf auch von Essayismus als Haltung zu sprechen, weil dieser sich gleichfalls auf ein immanentes Denken bezieht:

Die Verknüpfung des Ästhetischen mit dem Subjektiven in der Gestaltung, die Akzentuierung der Erfahrungswirklichkeit und des Experimentellen und nicht zuletzt das Prozeßhafte einer prinzipiellen Unabschließbarkeit des Diskurses prädestinieren den Essay dazu, als Essayismus die Grundhaltung eines radikal immanenten, antiplatonistischen Denkens zu repräsentieren.²⁴⁷

Meinen ‚Essay‘ und ‚Essayismus‘ bei Schärf über literarische Formen hinaus vor allem „Ausdrucksmomente einer produktiv-existentiellen Grundproblematik in der Neuzeit seit dem 16. Jahrhundert“²⁴⁸ allgemein, so kann vom glissantinischen Essayismus als Ausdrucksmoment von Créolisation als einer Grundproblematik gesprochen werden, welche um die Jahrtausendwende in besonderer Intensität spürbar wird. Die Form des Essays bietet sich als Experimentierfeld für ein neues Denken, ein Denken der Créolisation, an.

Doch was genau hat dieses archipelische Um-Denken der Philosophie durch den Essay mit der Créolisation zu tun? Am Ende des Kapi-

245 Uwe 2010 – Du mouvement, S. 103.

246 Headly, 2012.

247 Schärf, 1999, S. 35.

248 ebd., S. 9.

tels „V“ verknüpft Glissant das kontinentale Systemdenken mit dem europäischen Kolonialismus der Neuzeit. Dieser sei die reproduktive Verbreitung eines „système du monde“ mit Gewaltmitteln. Jedoch werde die Illusion der ungestörten Homogenität untergraben:

Mais c'était trop tard, elles [les Plantations ou les *latifundias* dans les Amériques; F.K.] étaient aussitôt archipelisées (métissées, créolisées), du moins là où la puissance du constituant africain se maintenait et contaminait l'ensemble, qui auparavant avait été système du monde, et non pas élan ni cours ni flot ni état de monde. Contre cette imposition, la façon archipelique a autorisé aussi des allures, d'autres alliances non mécanisées de la pensée, dont nous avons évoqué ou pressenti quelques-unes.²⁴⁹

Wiederum greift Glissant auf eine derivative Wiederholung zurück, um den Prozess, welcher der Durchsetzung des Kolonialsystems widerstrebt, eher zu umreißen denn zu benennen. Wieder wird der Archipel von zwei weiteren Begriffen beleuchtet und beleuchtet umgekehrt diese: Métissage und Créolisation – alle drei Begriffe erscheinen hier in Partizipialform. Der afrikanische Beitrag zum Plantagensystem trägt in die von der Geographie hergeleitete ‚pensée archipelique‘ sowohl die Züge kultureller Mischung als auch die der Créolisation nach Glissant eigene Unvorhersehbarkeit ein. Die Orientierung des Essays an der Neuheit als Neuheit trägt dieser Rechnung und prädestiniert ihn zu einer textuellen Denkform der Créolisation. Diese steht also mit dem Archipel und somit mit dem Essay in Verbindung.

Vielleicht ist es nur im poetischen Essay möglich, Créolisation zu fassen, weil viele andere Textgattungen – insbesondere erzählende Fiktionen – als Produkte von Kreolisierungsprozessen vornehmlich als *métissage* erscheinen. Im besten Falle stellen sie etwas unvorhergesehen, emergentes Neues dar und sind eigentlich auch nur dann im glissantischen Sinne „phénomènes de créolisation“.²⁵⁰ Dem Prozess, den Kreolisierung ja auch darstellt, entspricht aber letztlich vor allem der sich stets wieder ins begriffliche Kraftfeld nach Adorno auflösende Essay.

249 Glissant, 2009, S. 52.

250 Glissant, Gauvin 2010 – L'imaginaire des langues, S. 80.

Der Aufruf zu kreolisierender Kreativität nimmt wohl im Essay oder Manifest Gestalt an – auch zu literarischer Kreativität. Deren Produktion wird jedoch fast unmittelbar von dem Prozess, in den sie als Kreativität sich einbrachte, überholt. Der Schluss liegt nahe, dass Créolisation als kreatives Engagement in Emergenzprozesse letztlich nicht oder nur schwer abgebildet werden kann. Hingegen kann sie sehr wohl durch Auseinandersetzung mit Diskurs, Sprache und dem Literarischen im weiteren Sinne, gemacht werden. In Bezug auf das Verhältnis von Poetik und Philosophie könnte gesagt werden, dass Créolisation am Textrand geschieht wie auch vollzogen wird.

3.1.1.2 Répétition als poetologisches Prinzip

Wie nun lässt sich der spezifische Umgang, den der glissantinische Essay mit dem Kraftfeld der Begriffe pflegt, beschreiben? Tatsächlich tritt als poetologisches Prinzip bei Glissant die Wiederholung auf allen Textebenen auf, wie Christian Uwe darlegt:

L'impératif de répétition est à l'œuvre dans toute l'écriture de Glissant, depuis les recueils poétiques jusqu'aux textes romanesques ainsi qu'aux essais. Et elle est à l'œuvre à tous les niveaux : dans la reprise des grands épisodes romanesques que le lecteur retrouve d'un roman à l'autre, dans la récurrence des principaux personnages romanesques, dans le retour plus discret de tel vers ou telle phrase à l'intérieur d'un ouvrage ou par-delà les limites d'un ouvrage, et aussi dans les variantes de définition d'un même concept, comme ici le Toutmonde. En outre, le phénomène s'observe par-delà les frontières génériques. En effet, l'auteur fait éclater les frontières génériques, de sorte que certaines pages de ses essais n'ont rien à envier aux romans : des pages narratives font irruption dans l'essai et, inversement, la poésie imprègne tous les ouvrages, bref le cloisonnement stylistique inhérent à la séparation des genres se trouve déjoué. Cette pratique d'écriture rejoint une pensée qui refuse de s'ériger en système, d'où l'importance des variations.²⁵¹

251 Uwe, 2010, S. 103.

Diese Neigung Glissants zur Wiederholung hat bis zur Jahrtausendwende noch zu einiger Irritation geführt, sodass sich Diva Barbaro Damato aufgerufen sah, die Répétition als wesentliche Dynamik der glissantinischen Poetik zu erläutern.²⁵² Mitte der 1990er-Jahre hatte Glissant selbst in der „Introduction à une Poétique du Divers“ die epistemische Wichtigkeit der Wiederholung als eines von zwei Vorzeichen seiner Überlegungen explizit herausgestellt:

Je crois que la répétition est une des formes de la connaissance dans notre monde ; c'est en répétant qu'on commence à voir le petit bout d'une nouveauté, qui apparaît. La deuxième considération, c'est celle du lieu commun. Pour moi les lieux communs ne sont pas des idées reçues, ce sont littéralement des lieux où une pensée du monde rencontre une pensée du monde.²⁵³

Augenfällig ist hier, dass Glissant explizit von einer ‚connaissance‘ und nicht von einem ‚savoir‘ spricht. Laut dem „Dictionnaire de l'Académie Française“ bezeichnet die ‚connaissance‘ in ihrer psychologisch-epistemologischen Dimension die „[e]xercice de la faculté par laquelle on connaît et distingue les objets, ainsi que les actes ou états du sujet.“²⁵⁴ Tatsächlich wird der „[a]cte de l'esprit par lequel on se représente, définit ou comprend un objet“²⁵⁵ als Denkprozess als erstes Semem noch vor dem Resultat desselben angeführt, welches letzteres als „[i]dée, notion que l'on a d'une personne ou d'une chose, représentation que l'on s'en fait“²⁵⁶ erst an dritter Stelle erscheint. Die ‚connaissance‘ ließe sich hier prozessual als Akt der Erkenntnis verstehen, was der semantisch sehr viel eingeschränktere ‚savoir‘ nicht zuließe. Dieser wird eindeutig als „[e]nsemble des connaissances acquises par l'étude dans un domain donné“²⁵⁷ geführt, wobei die hier genannten ‚connaissances‘ wohl im Sinne von ‚connaissance‘ I.3. zu verstehen sind und sich in das System

252 Barbaro Damato 1999 – La répétition dans les essais, S. 148.

253 Glissant, 1996, S. 33.

254 Dictionnaire de l'Académie Française – ‚connaissance‘, I.

255 ebd., I.1.

256 ebd., I.3.

257 Dictionnaire de l'Académie Française – ‚savoir‘, II.

des jeweiligen Gebiets einordnen lassen. Entsprechend seiner dezidierten Kritik am systemischen Denken greift Glissant auf die polyseme, prozessbetonende ‚connaissance‘ zurück. In einer ‚Philosophie de la Relation‘ führt die ‚pensée‘ nicht zum ‚savoir‘, sondern zur ‚connaissance‘, zur ‚Bekanntheit‘ oder ‚Vertrautheit‘ mit etwas.

Dieser Schwerpunkt beim Prozess entspricht zum einen Glissants Bevorzugung der Créolisation vor der Créolité; zum anderen rückt er die ‚connaissance‘ in die terminologische Nähe zur ‚pensée‘ als kognitiver Dynamik. Da die Wiederholung per definitionem das erneute Durchlaufen eines Schon-da-gewesenen meint, kann sie also von vorneherein nicht anders denn als Prozess verstanden werden. In der Wiederholung liegt die Möglichkeit einer Abweichung von der Reproduktion des Identitischen. Dies erhält sie notwendigerweise auch als ‚forme de la connaissance‘, weil sie nur auf diese Weise ‚le petit bout d’une nouveauté‘ erscheinen lassen kann. Die ‚connaissance‘ ist hier eindeutig mehr ‚pensée‘ als ‚savoir‘.

Die hier deutlich werdende Analogie zur deleuzianischen ‚différence et répétition‘ hat in den vergangenen zwei Jahrzehnten verstärkte Beachtung gefunden. So sieht Helke Kuhn für ihre Analysen der fraktalen und rhizomatischen Schreibweisen in Glissants Romanwerk dieses Prinzip zur Erzeugung von Selbstähnlichkeit bei Abweichung am Werke. Dabei geht sie davon aus, dass sich die so entstehenden Sprachstrukturen auf allen Ebenen zwischen dem einzelnen Wort und dem glissantinischen Gesamtwerk auffinden lassen.²⁵⁸ An diesem ihrem Ergebnis soll angeschlossen werden.²⁵⁹ Aus philosophischer Perspektive

258 Kuhn 2013 – Rhizome, Verzweigungen, S. 13–16.

259 Glissants Bezug auf die Philosophie von Deleuze&Guattari wird häufig über den Begriff des ‚rhizome‘ hergestellt, da Glissant diesen explizit macht:

La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l’enracinement, mais récuse l’idée d’une racine totalitaire. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j’appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s’étend dans un rapport à l’Autre. (Glissant, 2007(1990), S. 23)

Für die Fragestellung dieser Dissertation stellte sich aber heraus, dass die Metapher eines rhizomatischen Denkens der Créolisation einerseits schon gut exploriert war und andererseits sehr eine Vorstellung von räumlich vernetztem Denken nahelegte, welche für die hier interessierende Spuren einer Dynamik des Denkens wenig aufschlussreich waren. Auf das ‚rhizome‘ wird in dieser Dissertation daher größtenteils verzichtet.

betont Clevis Headly wiederum die analoge Bedeutung der *Répétition* für die jeweiligen Ontologien von Glissant und Deleuze:

Indeed, Glissant insists on exiling creolization from notions of cultural mixture, particularly when the mixture is between pure cultures. What Glissant stresses about the genius of creolization is its infinite repetition, its unceasing repetition of difference. Glissant, consequently, situates creolization in the Deleuzian ontological space of the virtual, difference and emergence. Perhaps it would be more accurate to describe creolization as an immanent process of immanence.²⁶⁰

Was nach Headly also die Unvorhersehbarkeit der glissantinischen *Créolisation* gewährleistet, ist die Differenz generierende, da Virtuelles in Aktualität bringende Wiederholung. Da sie keine „reoccurrence of the same“ ist, wird die „repetition [...] the production of difference, this is, the movement and creative evolution of a thing.“²⁶¹ Erst die Differenz, also die Abweichung, erzeugt Neues und macht dieses Neue als Neues überhaupt erkennbar. Eine *Pensée*, welche dieser Eigenheit einer *Créolisation* als repetitiver Differenzprozess entsprechen, sich in ihn einklinken will, muss diese Wiederholung augenscheinlich selbst vollziehen und in ihrer Textproduktion Spuren derselben hinterlassen. So findet sich also das essayistische Kraftfeld der Begriffe bei Glissant von einer Poetik der *Répétition* gekennzeichnet. Als eine „forme de la connaissance dans notre monde“, ist sie eine der Dynamiken, welche im glissantinischen Essay das Kraftfeld der Begriffe in Bewegung versetzt und hält, um so das Erscheinen eines unvorhersehbar neuen Denkens zu ermöglichen. Wenn ‚*Créolisation*‘ bei Glissant auch die Entstehung von unvorhersehbar Neuem meint, dann bietet sich die durch die *Répétition* ermöglichte Begriffsperturbation als eine Form an, diese zu denken – d.h. auch, sie denkend zu vollziehen. Sie kann dann auch als die Form begrifflicher Arbeit im glissantinischen Essay angesehen werden.

Mag es auch nicht notwendig sein, die *Répétition* im glissantinischen Schreiben drastisch als „une arme ou mieux comme une straté-

260 Headly, 2012, S. 91.

261 ebd., S. 67.

gie de combat²⁶² zu begreifen, so ist sie doch zweifellos als eine Auflösung und appositive Dynamisierung von Systemdenken zu verstehen²⁶³ und gestaltet so die essayistische Haltung. Da für Glissant das Systemdenken den Leidens- und Gewaltexzessen eines globalen Weltsystems zugrunde liegt, verknüpft er im „Traité du ToutMonde“ zugleich die Répétition als Denkform mit einer intellektuellen Antwort auf den *cri du monde*:

Ce sera ma première proposition : là où les systèmes et les idéologies ont défailli, et sans aucunement renoncer au refus ou au combat que tu dois mener dans ton lieu particulier, prolongions au loin l’imaginaire, par un infini éclatement et une répétition à l’infini des thèmes du métissage, du multilinguisme, de la créolisation.²⁶⁴

Die Verlängerung des Imaginaire an einem spezifischen Ort soll durch die perpetuierte Wiederholung eines terminologischen Dreiklangs geschehen, welcher in der Créolisation zu gipfeln scheint. Tatsächlich jedoch ist dieser Dreiklang nur ein kleiner Ausschnitt aus einer viel breiteren Begriffsmenge, welcher sich Glissant bedient. Als poetosophischer Programmbegriff der sie ist, lässt sich, wie Tauchnitz schreibt, die glissantinische Créolisation nicht unabhängig vom „réseau notionnel que construit Glissant“²⁶⁵ begreifen. Zwar ist Wiedorns Behauptung, „Philosophie [de la Relation; F.K.] thus catalogues the key concepts and arguments of Glissant’s essays“²⁶⁶ nicht von der Hand zu weisen. Tatsächlich erlaubt es dieser Umstand, diesen späten Text Glissants als Brennspeigel, welcher als *pars pro toto* die das glissantinischen Gesamtwerk – insbesondere der Zeit um die Jahrtausendwende – durchziehende Poétosophie spiegelt, zu verwenden. Doch ist jede präsentierte oder daraus generierte Reihe an sich als inhärent offene zu betrachten. Die Dynamik einer offenen Wiederholung zeigt sich tatsächlich paradigmatisch im Abschnitt „Phases“ der „Philosophie de la Relation“:

262 Barbaro Damato, 1999, S. 150.

263 Uwe, 2010, S. 103.

264 Glissant, 2011(1997), S. 18.

265 Tauchnitz, 2014, S. 51–52.

266 Wiedorn, 2013, S. 906.

Phases

- IV. La suite non ordonnée des images [...]
- V. La pensée archipélique, pensée de l'essai [...]
- VI. La pensée du tremblement [...]
- VII. La pensée nouvelle des frontières [...]
- VIII. La pensée de l'errance [...]
- IX. La pensée des créolisations [...]
- X. La pensée de l'imprévisible [...]
- XI. La pensée de l'opacité du monde [...]
- XII. La pensée de la Relation [...]
- XIII. La pensée de la trace [...]
- XIV. Qu'est-ce ainsi, une philosophie [...]
- XV. Les pays sans falaises [...]²⁶⁷

An diesem Ausschnitt aus dem Inhaltsverzeichnis zeigt sich der spezifische Umgang des glissantinischen Essays mit dem begrifflichen Kraftfeld in besonders eindringlicher Weise, weil schon der Term ‚concept‘ – als französisches Equivalent zum deutschen ‚Begriff‘ – nicht vorkommt. Stattdessen wird eine Reihe von ‚pensées de xy‘ und eben nicht von ‚concepts de xy‘ präsentiert. Die ‚pensées de‘ treten hier im glissantinischen Essay anstelle der Begriffe, sind jedoch keine platonischen Ideen und streben ebensowenig danach, sich zum metaphysischen Oberbegriff zu synthetisieren. Ein Aphorismus aus dem „Traité du Tout-Monde“ beschreibt das doppelte Potenzial des Begriffs, sich entweder in Systemdenken abzuschließen oder aber einer ‚pensée de xy‘ zu öffnen:

Le concept se présente clos et ouvert, mystérieusement. Les pensées de systèmes abolissent dans le concept ce qui est ouverture. La pensée de la trace confirme le concept comme élan, le relate : en fait le récitatif, le pose en relation, lui chante relativité.²⁶⁸

Wenn also Christian Uwe mit Bezug auf dieses Zitat zuzustimmen ist, dass „chez Glissant l'essayiste, le traitement stylistique fait partie intégr-

267 Glissant, 2009, S. 157–158. (Kursiv im Original; Seitenzahlen ausgelassen).

268 Glissant, 2011(1997), S. 83.

rante de l'entreprise de définition et, plus généralement, du mouvement de la pensée[]²⁶⁹, muss dennoch darüber hinausgehend festgehalten werden, dass die Definition als Anteil begrifflichen Denkens sich hier durch ein essayistisches Abdriften auszeichnet. Daher folgen den ‚pensées de xy‘ auch keine Definitionen, wie es für begriffliches Denken in enzyklopädischer oder lexikalischer Form zu erwarten wäre, sondern fragmentarisch-archipelische Essays ohne abschließende Bestimmung. Anstatt von einer Definition eingegrenzt zu werden, driften die glissantinischen Pensées in eine offene Semiose ab.

Dabei gilt es zu bedenken, dass ‚la pensée‘ sowohl einen einzelnen Gedanken, als auch einen komplex aus einzelnen solcher Gedanken zusammengesetzten Gedankengang oder -fluss bezeichnen kann. Sie übersetzt sich ins Deutsche nicht nur als ‚der Gedanke‘, sondern eben auch als ‚das Denken‘.²⁷⁰ In ihrer Präsentation als Liste stellen die ‚pensées de xy‘ beide Bedeutungsaspekte aus: Jedes Kapitel kann zunächst für sich als ein Gedanke aufgefasst werden. Durch sein Erscheinen in einer Reihung von Gedanken jedoch erweist er sich auch als Teil eines Denkens, eines Gedankengangs. Beide Aspekte sind ineinander verschränkt, sodass das Denken über Denken, welches der Umgang mit den Begriffen im glissantinischen Essay erkennen lässt, nur aus diesem Bezug gefasst werden kann.

Der Titel des Abschnitts zeichnet die verschiedenen ‚pensées de xy‘ als Phasen eines Denkprozesses aus. Wie ihre Übersetzungen in anderen europäischen Sprachen, geht auch die französische ‚phase‘ auf das griechische Nomen ‚phasis‘ und Verb ‚phainein‘ zurück. Diese meinen zum einen die aufeinanderfolgenden Phasen eines Himmelskörpers, insbesondere des Mondes, während derer dessen unterschiedlich große Anteile durch die Sonne beleuchtet werden.²⁷¹ Zum anderen werden, daraus abgeleitet, die unterschiedlichen, aufeinander folgenden Entwicklungsetappen von natürlichen, historischen oder psychischen Prozessen bezeichnet, in denen sich diese entfalten.²⁷² Wenn die ‚pensées de xy‘ hier also als Phasen geführt werden, dann wird deutlich, dass an

269 Uwe, 2010, S. 102.

270 Reichert, 2013, S. 158.

271 Dictionnaire de l'Académie Française – ‚phase‘, 1.

272 ebd., 2.

ihnen jeweils nur ein Aspekt eines denkerischen Prozesses abgelesen werden kann. Um an die astronomische Semantik anzuknüpfen, könnte metaphorisch davon gesprochen werden, dass jeweils ein Gedanke des Denkprozesses beleuchtet wird.

Allerdings sind diese Phasen nicht teleologisch oder zirkulär zu denken. Aus einer *Pensée* folgt nicht zwangsläufig eine andere. So ist die Form des hier textuell präsentierten Denkens nicht linear, wie es beispielsweise bei einer geschichtsphilosophischen Teleologie der Fall wäre. Die ‚*pensées de xy*‘ bauen nicht aufeinander auf, um in einem abschließenden großen System zu gipfeln. Beispielsweise folgt auf die ‚*pensée du tremblement*‘ nicht notwendig ‚*la pensée nouvelle des frontières*‘, da hier nicht auf die letzte *Pensée* notwendigerweise die erste folgen muss und sowieso jede die erste und die letzte Position in einer linearen Darstellung hier im Inhaltsverzeichnis einnehmen könnte. Die Wiederholung ist also auch nicht zirkulär nach dem Modell der Mondphasen. Vielmehr lädt das glissantinische Essay-Archipel dazu ein, neue Verläufe zwischen den Phasen herzustellen. Die in den ‚*pensées de xy*‘ aufscheinenden Bilder sind in eine nicht geordnete, arbiträre Folge gebracht. Als Phasen könnten die ‚*pensées de xy*‘ also permutativ umgestellt werden und somit ihre Bezüge zu- und untereinander verändern. Die vom Druck vorgegebene *dispositio* ist durch einen veränderten, Linearität und Zirkularität aufgebenden Leseverlauf aufzubrechen, damit „*la suite non ordonnée des images*“ sich nicht zum abgeschlossenen System füge. Stattdessen präsentiert sich die *Pensée* als eine Permutation ihrer Phasen, die eben nicht systematisch geordnet („*non ordonnée*“) ist.

Um ein neues Denken über Denken zu erschließen, konstatiert der glissantinische Essay durch die Permutation der ‚*pensées de xy*‘ aus diesen ein offenes Begriffsparadigma – analog zum Namensparadigma „*Sartor*‘, ‚*Sartorius*‘ und ‚*Sartoris*“, welches Helke Kuhn als beispielhaft für die fraktale Poetik von Glissants Roman „*Sartorius*“ herausgreift und gleichfalls über die deleuzianische *différence et répétition* versteht.²⁷³ Nach Roman Jakobson nun präsentiert „a paradigm (in particular a set of grammatical cases such as he-his-him or of tenses such as he votes-

he voted) [...] the same semantic content from different points of view associated with each other by contiguity [...].“²⁷⁴ Über Jakobson hinausgehend kann für den glissantinischen Essay allerdings konstatiert werden, dass der semantische Inhalt durch die Permutation des Paradigmas selbst in Bewegung versetzt wird. Textuell stellt sich die Arbeit am Begriff nämlich als die repetitive Projektion eines Paradigmas auf das Syntagma dar, was sich als Exploration des semantischen Inhalts des Paradigmas erweist. Die Form des hier betrachteten Paradigmas, worin die *Pensées* permutieren, kann als ‚*pensée de xy*‘ angegeben werden. Als Schwarm verweisen die Gedanken permutativ zugleich aufeinander als auch auf das Paradigma ‚*pensée de xy*‘, heben sich aber nicht synthetisch in einem Begriff auf. Wenn ‚*phases*‘ das sukzessive Sichtbarwerden und wieder Versinken der Aspekte einer Sache meint, dann scheinen hier verschiedene Ansichten einer ‚*Poétique de le Relation*‘ auf, als welche allein eine ‚*Philosophie de la Relation*‘ nach Glissant gedacht werden kann.²⁷⁵

Offen ist dieses Paradigma, weil sich zeigt, dass die Permutation des Begriffsparadigmas sich oft auf der Mikroebene der jeweiligen Essay-Inseln fortsetzt. Insofern entspricht auch die essayistische Poetik dem fraktalen Aufbau der glissantinischen Romanpoetik nach Helke Kuhn. Die archipelischen Essayfragmente, welche anstelle von Definitionen der ‚*pensées de xy*‘ fungieren, integrieren ihrerseits bisweilen eine permutative Gedankenverkettungen. Die mikroskopische Fortsetzung dieses permutativen Denkparadigmas zeigte sich schon im Verhältnis der ‚*pensée archipélique*‘ zur ‚*pensée de l'essai*‘ sowie, im selben Zusammenhang, im Durchspielen der Adjektive ‚*archipéalisée*‘, ‚*métissée*‘ und ‚*créolisée*‘ (s.o.). Bei diesen Permutationen kann zwischen solchen, welche die paradigmatische Form ‚*pensée de xy*‘ aufweisen, und solchen, bei denen dies nicht der Fall ist, unterschieden werden. Wird bei Ersteren über das glissantinische Denkparadigma ein augenscheinlicher, wenn auch dekonstruktiver Bezug zum essayistischen Begriffsfeld hergestellt, so wird dieses durch letztere immer weiter auf eine poetische Bildhaf-

274 Jakobson 1987 – *Language in literature*, S. 107.

275 Die einfachen Anführungszeichen sollen hier verdeutlichen, dass es sich um Formen des Denkens und nicht um die gleichlautenden Titel der Bücher Glissants handelt.

tigkeit hin zerspielt, wie gleich gezeigt werden wird. Am deutlichsten zeigt sich die Fortsetzung der Permutation des Gedankenparadigmas im Kapitel XIII, welches im Inhaltsverzeichnis als „La pensée de la trace“ geführt wird, sich bei der Lektüre selbst als eine Liste in der Liste entpuppt. Unter Berücksichtigung zweier Ausnahmen beginnt jeder Satz des nur knapp einseitigen Textes mit der Form des Paradigmas ‚la pensée de xy‘, welche sodann verschieden ausgefüllt wird: „de la trace“, „des langues et langages“, „du divers“, „de la mondialité“, „de l'identité de racine unique [resp.; F.K.] de l'identité qui chemine“, „des cultures ataviques [resp.; F.K.] des cultures composites“.²⁷⁶ Die in den dieserart eingeleiteten Sätzen vorgenommenen Bedeutungsexplorations sind wiederum nicht abschließend und verketteten die Sätze untereinander auch nicht. Sie führen nicht mehr als vage Suggestionen mit sich, welche Assoziation eine mögliche Verbindung zweier aufeinander folgender Pensées bilden könnte. Die Reihenfolge scheint auch hier wieder von Arbitrarität geprägt zu sein.

Die erste Ausnahme von der ‚ein Satz‘-Regel bildet lediglich die ‚pensée des langues et langages‘, welche insgesamt drei Sätze zugeteilt bekommt. Die zweite und an dieser Stelle wichtigere Ausnahme ist der abgesetzte Abschluss, welcher der Abstraktion der Gedanken ein Bild des Konkreten anschließt:

Mais aussi, au large des villes impénétrables, les mornes qui dérivent, les terres enfoncées, les roches de mer dont pas un ne fait le tour.²⁷⁷

Das Kapitel XIII nimmt hier eine abrupte, aber für den glissantinischen Essay durchaus typische Wendung. Der weitschweifige Lauf der ‚pensée de xy‘ wird an einen Ort zurückgebunden, an diesem verankert – jedoch nur scheinbar. Denn Konkretheit ist hier nur im Bild, da statt geographisch eindeutigen Landmarken geologisch inspirierte Motive präsentiert werden. Zwar kommt die Sprache hier dem konkreten Ort weniger nah als die karibischen Krebse (vgl.: Kap. 3.1.1.1), dringt jedoch als *pars pro quemque* tiefer in die materielle Erfahrbarkeit eines jeden Ortes ein. Zugleich wird diese in eine poetische Perspektive gerückt

²⁷⁶ Glissant, 2009, S. 80. (Kursiv im Original).

²⁷⁷ ebd., S. 81. (Kursiv im Original).

und die Bedeutung somit opazifiziert, gleich wie die Städte, auf deren Höhe die Elemente konkreter Materialität liegen sollen, ‚impénétrables‘ sind. In diesem Satz fügt der Essay der permutativen Kette der ‚pensée de xy‘ eine gleichfalls permutative Kette von Bildern an. In der im Glissantinischen topischen, also selbst von der Wiederholung des Denkens erfassten Motivvermischung ‚Meer/Wasser-Land/Erde‘ entspricht die poetische Opazität einer epistemischen Inkommensurabilität, in welcher sich die Materialität des konkreten Ortes einem ‚savoir‘ zwar verschließt, einer ‚connaissance‘ als ‚Bekanntschafft‘ gegenüber aber offen bleibt.

Wie nun ist das begriffliche Kraftfeld im glissantinischen Essay zu beschreiben? Wie gezeigt wurde, wird es auch in einer permutativen Wiederholung eines vorgeschlagenen Begriffsparadigmas erkennbar. Dessen Offenheit für weitere Permutationen zeigt sich insbesondere darin, dass die in Buchform abgedruckte „Philosophie de la Relation“ selbst Wiederholung einer Reihe von Vorträgen ist. Diese spielen die im Buch versammelten ‚pensées de xy‘ an unterschiedlichen Orten durch, wie autoreflexiv Kapitel „xv“ die Reihe der Pensées angibt: „City University of New York“, „Assemblée des médecins de la Caraïbe“ in Fort-de-France, „Institut du Tout-monde“ in Paris und im kolumbianischen Cartagena. Außerdem habe es sich keinesfalls um eine Anpassung einer ersten Äußerungen an die Zufälligkeiten der Umstände, sondern um „un très fragile processus de poésie qui avançais en se dérochant, au travers de formulations et d'évidences peut-être trop emphatiques“²⁷⁸ gehandelt, sodass dieser Text anlässlich von mindestens vier oder fünf Begegnungen Veränderung erfahren habe:

[...]ce même texte fut répété, traduit, détourné, abrégé, mis en symbole, prolongé[...].²⁷⁹

Diese Reihe wiederholt in doppelter Hinsicht: zum einen wiederholt sie die Veränderungsmodalitäten, welche sich ergeben haben. Zum anderen wiederholt sie darin die Répétition selbst, mit welcher das Partizipialparadigma einsetzt, weil die Wiederholung eine Bedingung für die

278 ebd., S. 90–91.

279 ebd., S. 94.

jeweilige Varietätenbildung darstellt. Diese Verschränkung der Wiederholung mit der Mobilität weist „La pensée de l'errance“ als inhärentes Verhältnis aus:

Par la pensée de l'errance nous refusons les racines uniques et qui tuent autour d'elles : la pensée de l'errance est celle des enracinements solitaires et des racines en rhizome. Contre les maladies de l'identité racine unique, elle est et reste le conducteur infini de l'identité relation. L'errance est le lieu de la répétition, quand celle-ci aménage les infimes (infinité) variations qui chaque fois distinguent cette même répétition comme un moment de la connaissance. Les poètes et les conteurs se donnent instinctivement à cet art délicat du listage (par variations accumulées), qui nous fait voir que la répétition n'est pas un inutile doublement.²⁸⁰

Die in diesem Absatz gegebenen Annäherungen an die ‚pensée de l'errance‘ sind von einer grundlegend paradoxalen Struktur getragen. Obwohl die ‚errance‘ als ‚Umherirren‘ tatsächlich die reine ziellose Bewegung ist, soll sie, wiederum permutativ repetiert, als ‚pensée des enracinements solidaires‘ sowie ‚des racines en rhizome‘ weitergedacht werden. Die Paradoxie gipfelt in ihrer Bestimmung als ‚lieu de la répétition‘, wo sie eigentlich den Orten gegenüber gleichgültiges Durchstreifen des Raums bezeichnet. In dieser vordergründigen Widersprüchlichkeit zeigt sich zweierlei Nutzen der Wiederholung: zum ersten erweist sie sich selbst als eine ‚errance‘ im Denken, welche im Ort geschieht und ihn als variierenden mit sich selbst und anderen Orten verbindet. Sie ermöglicht es dem Denken, auf Irrfahrt zu gehen, ohne dass die Denkenden ihren geographischen Ort verlassen müssten. Zum anderen aber öffnet sie das Denken auf eine Veränderung ebendieses geographischen Orts des Denkens, wie sich an der Aufreihung der verschiedenen Vortragsorte zeigt. In beiden Facetten zeichnet sich die Répétition als ‚forme de la connaissance‘ aus, indem sie das Denken auf unendliche und winzigste Variationen hin ausrichtet. Die permutative, also verändernde Wiederholung markiert als poetologisches Prinzip die unablässige Kontextualisierbarkeit des glissantinischen Essays:

280 ebd., S. 61–62. (Unterstreichungen: F.K.).

C'est en cela, notamment, que la répétition est un impératif poétique, car elle aiguise notre parole au contact du monde, elle érafle la lisse paroi des évidences et creuse l'écart du *dire autrement*.²⁸¹

Das dem Essay als Form eigene Interesse am Konkreten spezifiziert sich folglich zu einem Interesse am Differenten des Konkreten und an der Auswirkung desselben auf die Sprache. Aufgrund der ihm eingeschriebenen Permutativität nach dem Prinzip *différence et répétition* ist der glissantinische Essay nicht nur syntagmatisch als Text, sondern auch paradigmatisch zu lesen. Auf diese Weise wirkt die Wiederholung als ein Grundprinzip des Denkens bei Glissant und ist zugleich ein Garant dafür, das Neue im Denken aufscheinen zu lassen, „faire apparaître le bout d'une nouveauté“²⁸². So stellt sie sich als eine Version des für den Essay als Form wesentlichen Umgangs mit Begriffen dar. Denn indem die ‚pensée de xy‘ mit verschiedenen Attributen wiederholt wird, also in der Répétition eine *différence* integriert, scheint das Neue, worauf der Essay laut Adorno ausgerichtet ist, auf. In der Kopplung von ‚Répétition‘ und ‚Errance‘ liegt aber auch eine besondere Schwierigkeit für die Rezeption der glissantinischen Essays. Denn da ähnliche Aussagen in verschiedenen Kontexten über verschiedene Begriffe gemacht werden, bleibt oft das Verhältnis dieser Begriffe zueinander unklar. Beispielhaft dafür kann die vielfach repetierte Figur, welche Leupin als „logion glissantien“²⁸³ bezeichnet, gelten. Dieses stellt sich als die Permutation einer Prädikation heraus, wobei deren kontextuell variierende Formulierungen ihrerseits dieselbe Schwierigkeit aufwerfen. Nichtsdestotrotz soll sie hier auf die Formel ‚xy est la quantité réalisée/réalisable de toutes les différences possibles‘ gebracht werden, welche sodann jeweils mit unterschiedlichem Subjekt aufgefüllt wird: „le Tout-monde“²⁸⁴, „la Relation“²⁸⁵ oder „le divers“²⁸⁶. Ähnliches ließe sich für nahezu alle im glissantinischen Essay-Kontinuum vorkommenden Begrifflichkeiten

281 Uwe, 2010, S. 103. (Kursiv im Original.)

282 Glissant, 1996, S. 33.

283 Leupin, 2016, S. 221.

284 Glissant (Hg.) 2010 – La terre, le feu, S. 19.

285 Glissant, 2009, S. 42.

286 Glissant, 2007(1990), S. 42.

nachzeichnen. Damit wird einerseits eine beständige Bedeutungsexploration des offenen Paradigmas, auf welches diese Begriffsmenge verweist, ermöglicht, aber auch die Stillstellung eines Denksystems vereitelt. Die begrifflichen Permutationen im glissantinischen Essay streifen die Tautologie, weil sie zur Synonymie im rhetorischen Sinne tendieren.²⁸⁷ Das heißt, die Ausdrücke verweisen auf einen geteilten Begriffsinhalt, zeigen ihn aber in unterschiedlichen Aspekten. Dadurch ist allerdings nie gänzlich gewiss, ob sie tatsächlich bedeutungsgleich sind. Für eine wissenschaftliche Arbeit an und mit den glissantinischen Essays ergibt sich daraus die Schwierigkeit, Gedankenzusammenhänge, welche auf den ersten Blick durch die Wiederkehr von Elementen offensichtlich scheinen, durch die differierende Permutation hindurch plausibel zu machen.

Ein Denken der Créolisation vollzieht sich also auch in dieser Permutation eines Begriffsparadigmas. Die Créolisation zu denken bedeutet, bei ihr beginnend das offene Archipel der ‚pensées de xy‘ permutativ zu durchlaufen und somit einer ‚Philosophie de la Relation‘ immer wieder neue Form zu verleihen. Wenn mit Headly angenommen wird, dass die Répétition als unvorhersagbare Produktionsdynamik von Kreolisierungsprozessen fungiert, dann wird bezüglich der ‚pensées de xy‘ der Umgang des Essays mit seinen Begriffen gewissermaßen in sein Extrem gesteigert. Wo bei Adorno noch ein*e Migrant*in ohne Vorbildung in einen für sie fremdsprachigen Kontext übertritt und dort ohne vorherigen oder begleitenden Sprachunterricht die Sprache nach *trial and error* erwirbt, zeichnet sich die kommunikative Situation auf den karibischen Sklavenplantagen zusätzlich durch kommunikative Entropie aus. Wenn der Begriffsgebrauch im glissantinischen Essay also eher mit dem Kontext der historischen Kreolisierungsprozesse zu vergleichen ist, dann ist damit zu rechnen, dass die Kräfte des von Adorno als Kraftfeld beschriebenen Essays weniger zur Stabilisierung eines Lesbaren beitragen, als dass sie die Begriffskonstellation stets wieder auflösen und zerschreiben, um gerade darin lesbar zu werden.

3.1.2 Philosophische Poetik

3.1.2.1 Begriffserfindung als philosophische Poetik

Welche Neuheit scheint nun aber in der Gedankenpermutation der glissantinischen Essays auf? In Hinblick auf die Unvorhersehbarkeit müssten es mehrere sein. Jedoch legen die Titel der beiden für diese Dissertation rahmengebenden Bücher „Poétique de la Relation“ und „Philosophie de la Relation“ nahe, die Relation als diejenige Neuheit anzusehen, welche insbesondere exploriert wird. Die Frage nach der Neuheit mit der Relation zu beantworten, verknüpft sie mit der Ausgangsfrage dieses Abschnitts, wie Créolisation nach Glissant zu denken sei. Aus dem Fokus auf die Begriffsbildung als wesentlich philosophische Tätigkeit, erhellt so auch die in Teil I dieser Disseration aufgestellte These von der Umdichtung der Philosophie über die Créolisation als Projektbegriff.

Als solcher ist diese allerdings nicht nur Begriff, Name des Entwurfs, unter welchem ein noch umzusetzendes Projekt firmiert, sondern sie ist selbst auch Projekt eines Begriffs, des Begriffs der Relation. Wenn die Relation als Begriffsprojekt, welches der glissantinische Essay über die Créolisation in den Blick nimmt, angesehen werden kann, dann liegt mit ihr kein fertiger, definitivisch abgeschlossener Begriff vor. Vielmehr kann dann davon ausgegangen werden, dass es sich um einen Begriff im Werden, die Suche nach einem Begriff handelt. Eine Suche gleichwohl, welche eine abschließende Zielsetzung, ihr (*de*)*finis* zugunsten einer *errance* aufgibt. Die Ineinanderblendung von ‚Philosophie‘ und ‚Poetik‘ erinnert in Bezug auf den Umgang mit Begriffen an das Philosophieverständnis, welches Deleuze&Guattari in „Qu'est-ce que la philosophie?“ erarbeiten. Dort heißt es prominent:

la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts.²⁸⁸

Obwohl hier die Philosophie als die Kunst der Begriffserfindung bezeichnet wird, unterscheiden Deleuze&Guattari die Kunst von ihr sowie von der (Natur-)Wissenschaft (und der Logik). Zwar handele es sich bei all diesen „grandes formes de la pensée“ um eine Bewälti-

288 Deleuze, Guattari 2005 – Qu'est-ce que la philosophie, S. 8.

gung des Chaos. Doch habe es nur die Philosophie mit der Erfindung von Begriffen – bei aller inflationären Verwendung des Terms in verschiedenen Zusammenhängen – zu tun.²⁸⁹ Wohl daher geben die Autoren ihrem Gedanken einige Seiten später eine präzisere Wendung. Die Philosophie sei „la discipline qui consiste à *créer* des concepts.“²⁹⁰ Im Verb ‚créer‘ klingt sowohl die Schöpfung als auch die im Zusammenhang mit der Créolisation schon besprochene Kreativität an, was die Philosophie in diesem Verständnis als eine Neues herstellende Tätigkeit ausweist. Über diese Herstellung von neuen Begriffen liest sich der Text von Deleuze&Guattari als eine Poetik der Philosophie. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Glissant die Poetik an die Stelle einer *prima philosophia* setzt. So lässt sich eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Umdichtung der Philosophie über die deleuzianisch-guattarinische Auffassung von Philosophie als Kunst der Begriffserfindung formulieren. Als Poetik kreiert sie Begriffe, insbesondere die ‚Relation‘. Da der Begriff das Medium für philosophisches Denken darstellt, ist diesem kreativen Denkkakt der Begriffserfindung wiederum eine Umdichtung der Philosophie inhärent. Inwieweit diese These bestand hat und welche etwaigen Anpassungen nötig sind, wird in den folgenden Kapiteln untersucht.

Deleuze&Guattari entwickeln für den Begriff selbst eine neue Beschreibungsweise, einen neuen Begriffsbegriff. So ist ein Begriff niemals einfach, sondern immer ein Komplex. Um seine Aufgabe, dem (mental)en Chaos eine Orientierung einzuzeichnen, erfüllen zu können, trifft der Begriff eine Auswahl aus der gedanklichen, aber unstrukturierten Totalität. Begriffsschöpfung ist „affaire d'articulation, de découpage et de recouplement.“²⁹¹ Diese seine Komponenten sind ihrerseits wieder Begriffe und verleihen dem sie ausschneidend verknüpfenden Begriff entsprechend ihrer Menge und eigenen Struktur eine bestimmte Kontur. Als eine solche fragmentarische Totalität könnte sich auch die glissantinische Philosophie mit der Relation als Begriffsprojekt lesen lassen, weil sich nun die Liste ihrer ‚pensées de xy‘ als eine Liste ihrer Begriffskomponenten darstellt.

289 ebd., S. 238.

290 ebd., S. 11. (kursiv im Original).

291 ebd., S. 23.

Nun handelt es sich auch für Deleuze&Guattari bei dem jeweils betrachteten Begriff – hier die glissantinische Relation – nicht um einen Oberbegriff, sondern vielmehr um ein Kraftfeld. Darin entspricht dieser Begriffsbegriff dem essayistischen Begriffsumgang nach Adorno und insbesondere dem kreativen Potenzial, welches Glissant ihm einräumt. Den Begriff betrachten Deleuze&Guattari als dynamischen Kulminationspunkt seiner Komponenten. Statt sie nämlich in eine hierarchische Systemstatik zu fügen, erzeugt der Begriff unter seinen ihrerseits begrifflichen Komponenten Kohäsion, indem er sie unaufhörlich durchläuft:

Ne cessant de les parcourir suivant un ordre sans distance, le concept est en état de *survol* par rapport à ses composantes. Il est immédiatement co-présent sans aucune distance à toutes ses composantes ou variations, il passe et repasse par elles : c'est une ritournelle, un opus ayant son chiffre.²⁹²

Ein Begriff in diesem Sinne ist immer ein Ereignis und ein *acte de pensée*, wie ihn Leupin als Bedeutungskomponente des glissantinischen Poetik-Begriffs ausmacht (vgl.: Kap.2.3.2.1). Diese dem Begriff eigene Dynamik scheint es zu sein, welche das essayistische Kraftfeld im Glissantinischen auszeichnet und zugleich dem poetologischen Prinzip der Répétition entspricht. Sie ist als *survol* der Begriffskomponenten ein *acte de pensée*. Eine ‚Philosophie de la Relation‘ liest sich dann als der permutative Durchlauf der Denkphasen als ihrer Begriffskomponenten. Zugleich treibt der glissantinische Essay die Dynamisierung des Denkens noch einen Schritt weiter. Da die Liste der ‚phases de xy‘ *non-ordonnée* und zugleich offen ist, fällt es schwer, der Relation eine Begriffskontur abzulesen. Dies verstärkt sich, wenn bedacht wird, dass ‚phases‘ auch als beständige Übergänge eher denn als andauernde Zustände angesehen werden müssen. Die Répétition ist nicht nur steter Durchflug einer abgeschlossenen Menge von Begriffskomponenten, sondern sie ist Bewegung als Kontur selbst, sodass sich für eine Beschreibung derselben wohl am besten das bei Glissant topische Motiv

292 ebd., S. 29. (Kursiv im Original; Unterstreichungen: F.K.).

des ‚tourbillon‘ eignet.²⁹³ Die Wiederholung ist ihm zueigen, da er „sugère une écriture en ritournelle“ und „aussi un schème moteur que Glissant décline en d'autres dessins, [...] en d'autres verbes“ ist.²⁹⁴ Der ‚Strudel‘ oder ‚Wirbel‘ besteht als Kontur nur in einer beständigen Wiederholungsbewegung, welche immer wieder neue Komponenten aufnimmt. So kommt die nur scheinbare Definitionsarbeit an der ‚Relation‘ im glissantinischen Essay niemals zu ihrem Ende. Denn statt sie in ein wie auch immer dynamisch definitorisches Gleichgewicht zu bringen, tendiert der glissantinische Essay dazu, bei der Begriffserfindung beginnend eine Gedankenlawine loszutreten.

3.1.2.2 ‚Relation‘: Projekt eines Begriffs?

Was genau die ‚Relation‘ bedeutet, ist nicht einfach darzustellen, gerade weil der glissantinische Essay im Umgang mit Begriffen Definitionen vermeidet und jene daher als *Pensées* verwendet. Folglich findet sich, wie Wiedorn schreibt, in der „Philosophie“ keine rigoros definitorisches Ausarbeitungen des Begriffs der Relation, noch irgendeines anderen Begriffs.²⁹⁵ Allerdings lassen sich in den glissantinischen Essays zwischen der „Poétique de la Relation“ und der „Philosophie de la Relation“ – oft auch nur fragmentarische – Bedeutungsexplorationen finden. Tatsächlich ist die Relation ein Beispiel für die Anwendung des poetosophischen und permutativen Prinzips der *Répétition*. Denn wie alle Begriffe des glissantinischen Essay-Rhizoms wird sie in unterschiedlichen Kontexten wiederholt, wobei stets das Potenzial gegeben ist, sie jeweils neu zu entfalten. Zwar ist die Relation bei Glissant politisch in Bezug auf Identitätspolitik motiviert und stellt gegen eine homogene „identité racine unique“ eine diverse „identité relation“.²⁹⁶ Jedoch erschöpft sich die Relation nicht in einer provokanten Bildhaftigkeit, was verschiedene Bedeutungsexplorationen nach sich zieht.

Dabei nehmen diese Explorationen häufig eine formelhafte Gestalt an, deren Elemente kontextuell variiert, paradigmatisch permutiert werden können. So repetiert „*La pensée de la Relation*“ eine Bestimmung,

293 Kuhn 2013 – *La littérature*, S. 197.

294 Noudelmann 2008 – *La trame et le tourbillon*, S. 121.

295 Wiedorn, 2013, S. 907.

296 Glissant, 2009, S. 61.

welche Glissant in unterschiedlichen Zusammenhängen einsetzt, um die Relation zu bestimmen. Sie zähle zu denjenigen „splendeurs qui à la fois relie, relaie, et relatent.“²⁹⁷ Dieser Dreiklang bildet auch den Titel eines Kapitels der „Poétique de la Relation“ – partizipial gewendet: „RELIÉ (RELAYÉ), RELATÉ“²⁹⁸ – und führt dort zugleich die Bestimmung der Relation als Prozess über die Verbform im Singular Präsens:

La Relation relie (relaie), relate. Domination et résistance, osmose et renferment, consentement de langage et défense des langues.²⁹⁹

Diese kurze Liste der drei Verben deutet die Begriffskontur der Relation an, ohne sie indes genauer zu bestimmen.³⁰⁰ Denn die potenziellen Begriffskomponenten „ne se combinent pas de manière conclusive.“³⁰¹ Die augenscheinliche Kohäsion dieses Paradigmas ergibt sich vielmehr aus seiner Anwendung der permutativen Wiederholung auf morphologisch-phonetischer Ebene. Durch die dreifache Alliteration wird ein vermeintlicher Wortstamm ‚rel-‘ suggeriert. Tatsächlich liegt hier aber genau das von Glissant der Répétition zugeschriebene Potenzial, Neuheit aufscheinen zu lassen. Denn in Bezug auf den erst im Entstehen befindlichen Begriff der Relation ist ‚rel-‘ eher ein werdender Wortstamm. Als solcher vertritt er auch ein von der Relation angestoßenes Begriffsparadigma. Diese mithilfe eines poetischen Prinzips erzeugte Kontur auf der Signifikantenoberfläche kann dann, in unterschiedliche Kontexte eingelassen, neu exploriert werden. Dabei suggeriert das Druckbild eine größere Nähe von ‚relie‘ zu ‚relayer‘. Das in Klammern geführte Verb scheint das erste genauer bestimmen zu sollen. Die Relation verbindet also zwei oder mehr Dinge und zwar in einer Form, welche dem in ‚relayer‘ ausgedrückten Prozess entspricht. Seinen verbindenden Bedeutungsanteil findet es sicherlich in der ‚Relaystation‘, welche ein Signal verstärkend aufgreift, um Sender und Empfänger einer Information miteinander auch über längere Distanzen zu verbin-

297 ebd., S. 72.

298 Glissant, 2007(1990), S. 183.

299 ebd., S. 187.

300 Für eine Untersuchung des narrativen Einsatzes des Relais bei Glissant vgl.: Britton 1999 – La poétique du relais.

301 Glissant, 2007(1990), S. 187.

den. Seine lexikalisch primäre Bedeutung betrifft aber den Austausch bzw. die Abwechslung von Personen bei der Ausführung einer Tätigkeit. Die Ausführenden ersetzen einander also, um die gleichbleibende Tätigkeit aufrecht zu erhalten. Dieser Aspekt der Abwechslung geht auf den Austausch von erschöpften durch frische Pferde auf der Reise bzw. von Hunden auf der Jagd zurück. In all diesen Fällen spielen in der Aufrechterhaltung einer Handlung bzw. eines Prozesses die Wiederholung mit dem permutativen Austausch ineinander. Die Relation folgt dem poetosophischen Prinzip von *différence et répétition*. Außerdem stellt die Formel den von ihr referierten Prozess autoreferenziell selbst dar, weil die Denkkomponenten der Relation über ein relayartiges Austauschverfahren miteinander verbunden werden. In der Wiederholung des vermeintlichen Wortstamms ‚rel-‘ erhält sich die Arbeit der Bedeutungsexploration, doch nur, indem die folgenden Silben, welche sie antreiben, ausgetauscht werden. Diese Permutation bietet ein instabiles Begriffsparadigma an, welches unabgeschlossen bleibt.

Weitere Bedeutungsexplorationen innerhalb sowohl der „Poétique de la Relation“ als auch der „Philosophie de la Relation“ weisen die Relation als ebene immanente Dimension, welche Glissant und Deleuze laut Headly (vgl.: Kap. 3.1.1.2) teilen, aus:

[...], la Relation est ici entendue comme la *quantité réalisée de toutes les différences du monde*, sans qu'on puisse en excepter une seule. Elle n'est pas d'élévation mais de complétude. Ses proposition seraient alors qu'elle s'élargit jusqu'à quantifier absolument cette totalité des différences, c'est-à-dire qu'elle ne se rehausse ni ne se justifie d'aucune sublimité, mais qu'elle paraît et se multiplie en continue et s'achève et se prolonge à même cette totalité absolument.³⁰²

Immanent ist die Relation hier, weil sie total ist, ohne absolut – also im wortwörtlichen Sinne ‚losgelöst‘ oder ‚unbedingt‘ – zu sein. Dies wird durch die Schwerpunktlegung auf die Differenzen, deren quantitative Realisierung sie darstellt, gewährleistet. Sie ist nicht vollständig, wie das Satellitenbild einer Küstenlinie, sondern indem sie differente Singulari-

302 Glissant, 2009, S. 42. (Kursiv im Original.)

täten akkumuliert, weshalb Glissant die Relation von einer erstarrten Totalität unterscheidet:

La différence entre Relation et totalité vient de ce que la relation joue en elle-même, là où la totalité, dans son concept déjà, est menacée d'immobilité. La Relation est totalité ouverte, la totalité serait relation qui repose. La totalité est virtuelle. Mais seul le repos – en lui-même – pourrait être valablement ou totalement virtuel. Or, le mouvement est ce-là qui se réalise absolument. La Relation est mouvement.³⁰³

Die Relation scheint zwar total, jedoch nicht simultan zu sein. Sie aktualisiert Virtualitäten und heißt daher ‚totalité ouverte‘. Dennoch hat sie kein Außen, sondern ist eine auf das ihr innere Spiel der Differenzen ausgelegte, inwärts geöffnete Totalität. Indem sie in verschiedenen Kontexten repetiert wird, sammelt die Relation als Begriff Bedeutungskomponenten ein. Sie ist Totalität der Differenzen, aber auch offene Totalität, also Bewegung und Spiel der Differenzen.

Als solches Spiel bezieht sie sich auf die Totalität dessen, was ‚menschliche Kultur‘ genannt wird, was weitere Bedeutungsexplorationen nach sich zieht:

Relation :

Les retentissements des cultures, en symbiose ou en conflit – nous dirions : en polka ou en laghia –, dans la domination ou la libération, qui ouvrent devant nous un inconnu sans cesse proche et différé, dont les lignes de force se devinent parfois, pour se dérober aussitôt. Nous laissant à imaginer leur jeu qu'en même temps nous dessinons – pour rêver ou agir.

La déconstruction de tout rapport idéal qu'on prétendrait définir dans ce jeu et d'où à coup resurgiraient les goules du totalitaire.

La position de chacune des parties dans ce tout : c'est-à-dire la validité reconnue de chaque Plantation particulière ; mais aussi l'urgence de concevoir l'ordre caché du tout – pour y errer sans s'y perdre.

303 Glissant, 2007(1990), S. 185–186.

*Le récusé de toute généralisation d'absolu, même et surtout qui serait secrétée dans cet imaginaire de la Relation : c'est-à-dire la possibilité pour chacun de s'y trouver, à tout moment, solidaire et solitaire.*³⁰⁴

Im Wiederhall der Kulturen (ineinander) eröffnet sich die Relation als ein Feld des Spiels, welches nur erahnt und erprobt werden kann. Dieser Spielaspekt der Realität reicht über Nietzsche und die deutsche Romantik auf Heraklit zurück, auf den sich Glissant für seine Poétosophie insbesondere bezieht.³⁰⁵ Die zweite Auffassung der Relation als eine Form der Dekonstruktion jeglichen idealisierenden Bezugs erinnert allerdings vor allem an Jacques Derridas dekonstruktive Lektüre von Claude Lévi-Strauss' ethnologischen Schriften in „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“:

C'est alors le moment où le langage envahit le champ problématique universel ; c'est alors le moment où, en l'absence de centre ou d'origine, tout devient discours [...] c'est-à-dire système dans lequel le signifié central, originaire ou transcendantal, n'est jamais absolument présent hors d'un système de différences. L'absence de signifié transcendantal étend à l'infini le champ et le jeu de la signification.³⁰⁶

Hier wie bei Glissant ist es das Spiel, welches verhindert, dass die Relation von der ‚totalité ouverte‘ in den Totalitarismus kippt. Denn dieser würde durch sublimierende Idealisierung der Totalität eine feste Ordnung einschreiben, das Spiel anhalten. Im Unterschied zu Derrida greift Glissant allerdings nicht mehr explizit auf den Begriff des ‚signé‘ zurück. Die mit der Trennung in Signifikat und Signifikant drohende Instauration einer metaphysischen Arretierung des Spiels durch ein transzendentes Signifikat bleibt außen vor, da das Spiel der Relation von vornherein als auf einer, daher immanenten Ebene stattfindend aufgefasst wird.

³⁰⁴ ebd., S. 145. (Kursiv im Original).

³⁰⁵ Leupin, 2016, S. 100.

³⁰⁶ Derrida 2009 – La structure, S. 411.

Die Frage nun „de ce que la Relation met en jeu“, deckt nach Glissant eine doppelte Unmöglichkeit auf. Denn weder lasse sich die Relation auf „éléments premiers“, Zeichen eines essentialistischen Reduktionismus, zurückführen, noch sei ihr Spiel in seiner Totalität erfassbar.³⁰⁷ In Ermangelung solcher Urstoffe figurieren Kulturen an deren Stelle, obwohl in diesen intern ihrerseits ein infinitesimales Spiel der Relation vorgeht. Dies ist laut Glissant möglich, da Kulturen über ihre nationale und ethnische Interpretation in der Neuzeit einen diskursiven Zusammenhalt gewinnen, welcher ihnen den Anschein von miteinander interagierenden „données « naturelles »“ verleihe:

Cette considération des cultures s'est généralisé par le jeu même de la Relation. C'est la fenêtre par laquelle nous nous regardons réagir ensemble. Avant d'être perçue comme ce qui nous anime en communauté, la culture évoque ce qui nous partage de toute altérité. C'est un discriminant, sans discrimination ostensible. Elle spécifie sans mettre à part. C'est pourquoi les cultures sont considérées comme des éléments naturels de la Relation, sans qu'on nomme vraiment celle-ci, et sans qu'elles en constituent pour autant des éléments premiers, dont l'interaction eût pu être posément décomposable.³⁰⁸

Als Fenster allein gehen die Kulturen auf die Relation als geteiltes Interaktionsfeld hinaus. Sie sind Momente einer in Bewegung, *en jeu* befindlichen Totalität, welche als ganze nur virtuell sein kann, an denen sich dieses niemals vollständig begreifbare Spiel jedoch wahrnehmen lässt. Diese Betrachtungsweise von Kultur hat nach Glissant einzig den Wert, dass sie die Relation vorstellbar, imaginierbar macht. Dabei erweist der Blick auf die internen Verhältnisse einer gegebenen Kultur, als auch auf die externen unter mehreren Kulturen beide als Spiel der Relation.³⁰⁹ Als scheinbare Urstoffe allerdings subsumieren sie intern nicht primär identifizierend die unter ihnen gefassten Elemente, sondern teilen sie. Glissant denkt ‚discrimination‘ hier um, nämlich von einer durch

307 Glissant, 2007(1990), S. 174.

308 ebd., S. 175.

309 ebd., S. 183–184.

Unterschied begründeten Benachteiligung zu einer Gerechtigkeit für unterschiedene Singularitäten. Im Verb ‚partager‘ wie in seinem deutschen Pendant ‚teilen‘ liegen die beiden Bedeutungsaspekte einerseits der ‚Separation‘, andererseits aber auch der ‚Verbindung‘, wenn etwas Geteiltes eine Gemeinschaft erst herstellt, indem beispielsweise ihre Mitglieder gleiche Zugriffsrechte auf eine Resource erhalten. So lässt sich ein am Relai orientierter Kulturbegriff erkennen: Kulturen verbinden („relient“) ihre Elemente, jedoch nur über den schon angeführten zweiten Aspekt von ‚relayer‘: Kultur fungiert insofern als Relai, als sie einen Prozess der Vermittlung unter ihren Teilnehmer*innen her- und darstellt, welcher durch den Austausch seiner Elemente, die Abwechslung im Spiel aufrechterhalten wird. Innerhalb der Kulturen ist das poetologische Prinzip der Répétition als Verteilungsprinzip am Werke.

Gleiches gilt extern für den Kontakt zwischen den nur auf den ersten Blick fest umrissenen Kulturen, worin sich dieses Spiel der Relation zeigt. Im Rahmen einer Auseinandersetzung mit den Kontrollhierarchien im globalen Nachrichten- und Kommunikationsfluss streicht Glissant heraus, dass „[t]oute présence – même ignorée – d’une culture particulière, même silencieuse, est un relais actif dans la Relation.“³¹⁰ Hier kommt ein dritter Bedeutungsaspekt des Verbs ‚relayer‘ zum Tragen: die (medial unterstützte) Verbreitung von Inhalten. Kulturen verbinden („relient“), indem sie ihre Inhalte *verteilen*. Im Sinne des Relais als Austausch (Übernahme durch eine Sendestation, hier Kulturen) bei Erhalt der Tätigkeit (Vermittlung von Inhalten), vollzieht sich die verbindende Verteilung dem poetologischen Prinzip der Répétition entsprechend:

Une culture particulière peut feindre de fonctionner dans un écart [...], mais elle n’en intervient pas moins – car il ne se peut autrement – comme relais actif de la Relation.

L’action relayante des cultures ne dépend pas de la volonté ni même du pouvoir de relayer. Les conséquences de la succession des relais dépassent l’occasion du premier relais, ou du relais premier, qui se prétendait fondateur. Cette prétention révèle son insuffisance quand la série s’arrête ou se réalise dans un autre champs ou un autre cycle.³¹¹

310 ebd., S. 191.

311 ebd.

Der Anspruch auf kommunikationstechnische Hegemonie der globalen Machtzentren über die globalen Peripherien erweist sich durch die schier unweigerliche Drift im Übertragungsprozess von Kulturrelai zu Kulturrelai als täuschend. Daher leitet sich die Relation auch nicht von den Identitäten der in Kontakt kommenden Kulturen ab, sondern „prend source dans ces contacts“³¹². Das repetitive Spiel der Relation betrifft also das „*retentissement des cultures*“³¹³, den Wiederhall der Kulturen ineinander, mithin die Créolisation.

3.1.2.3 Relation als image de la pensée

Besteht die Umdichtung der „Philosophie de le Relation“ über die Créolisation also allein in der Erfindung eines neuen Begriffs, des Begriffs der Relation? Tatsächlich weist die permutierende Spur der ‚pensée de xy‘ darauf hin, dass sich Denken hier auf einer fast vorbegrifflichen, flüssigeren Ebene bewegt. Diese Vermutung wird durch die Tatsache erhärtet, dass die Komponenten, welche in die Denkbewegung eingehen, eben nicht als ‚concept‘, sondern als ‚pensée‘ aufgeführt werden. Ohne den Begriff gänzlich zu verabschieden, findet der *acte de pensée* des glissantinischen Essays in ihm dennoch keinen ruhigstellenden Abschluss. Der Denkkakt im glissantinischen Essay bewegt sich offenbar auf der Unterseite einer Ebene der begrifflichen Etablierung. Dabei verfolgt er das Ziel, die Begriffserfindung selbst auf eine Seite von dem, was Deleuze&Guattari als „plan d'immanence“ bezeichnen, hin durchlässig zu machen, nämlich die „image de la pensée“.³¹⁴ Der *plan d'immanence* unterscheidet sich von der Philosophie nach Deleuze&Guattari dadurch, dass er nicht selbst Begriff oder Begriffserfindung ist, sondern vielmehr deren Voraussetzung als implizit Mitgedachtes darstellt. Daher müsse er „être considéré comme préphilosophique.“³¹⁵ Auf das Denken bezogen ist er „l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pen-

312 ebd., S. 174.

313 ebd., S. 145. (Kursiv im Original).

314 Da diese Dissertation die Frage verfolgt, wie die Créolisation zu denken sei, kann der materialistische Aspekt des ‚plan d'immanence‘ ausgeklammert werden.

315 Deleuze und Guattari, 2005, S. 50.

sée³¹⁶ und insofern die Bedingung dafür, überhaupt einen Gedanken zu fassen oder auf philosophischer Ebene einen Begriff zu kreieren. In Anlehnung an die Begriffserfindung als Poetik der Philosophie bietet sich eine Analogie zu narratologischem Vokabular an. Als denkerische Handlungen und Ereignisse weisen die Begriffe eine Ähnlichkeit mit der narratologischen Ebene der *histoire* auf. Diese umfasst eine Menge von Handlungen und Ereignissen innerhalb ihrer Diegese. Als erzähltes Universum im Sinne Gérard Genettes hält diese letztere wiederum eine Menge von Möglichkeiten bereit, welche über den in der jeweils vorliegenden Erzählung realisierten Plot hinausgeht.³¹⁷ Vergleichbar fungiert die *image de la pensée* in Bezug auf die Begriffe also als deren Diegese, deren Gedankenwelt, „[...] qui constitue le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation, sa fondation sur lesquels elle crée ses concepts.“³¹⁸ So wird innerhalb einer *image de la pensée* die Erschaffung vieler verschiedener und neuer Begriffe, im Rahmen dessen, was im Anschluss an Boden wohl explorative Kreativität genannt werden könnte, möglich.³¹⁹ Zum philosophischen *acte de pensée* gehört zugleich die Instaurierung einer solchen philosophischen Diegese:

[...] la philosophie qui les [les concepts ; F.K.] crée présente toujours un Tout puissant, non fragmenté, même s'il reste ouvert : Un-Tout illimité, Omnitudo qui les comprend tous sur un seul et même plan.³²⁰

Da sie nach Glissant selbst ‚totalité ouverte‘ ist, kann die Relation für den *plan d'immanence* als *image de la pensée* eingesetzt werden, auf welcher mehr als ein Begriff und mehr als eine Philosophie ausgeführt werden können:

316 ebd., S. 46.

317 Genette, Knop et al. 2010 – Die Erzählung, S. 183.

318 Deleuze und Guattari, 2005, S. 51.

319 Die Analogie der philosophischen *image de la pensée* mit der narratologischen Diegese ließe sich womöglich dadurch erhärten, dass sowohl Deleuze&Guattari als auch Genette auf Étienne Souriau zurückgreifen, um ihren jeweiligen Begriff zu konstruieren. Allerdings greifen sie auf verschiedene Texte des Autors zurück: Deleuze&Guattari beziehen sich auf seine Arbeit zu philosophischer Kreativität, Genette auf seine Prägung des Diegese-Begriffs für die cinematologische Theorie. An dieser Stelle soll aber der strukturelle Analogieausweis genügen.

320 ebd., S. 44.

L'épaisse dimension n'est pas une obscurité indépassable, et les philosophies de la Relation se signalent d'abord par leur multiplicité, ce qui fait que nous pouvons aussi bien dire une philosophie ou des philosophies de la Relation.³²¹

Hier im Kapitel „La pensée de l'opacité“ wird eine gewissermaßen existentialistische Begründung für die Vielfalt an Philosophien der Relation gegeben: Indem sie Abstraktionen vermeiden, tragen sie der Dichte des Konkreten Rechnung und können daher nur im Plural vorkommen. Wie die Begriffe bei Deleuze&Guattari ereignen sich diese Philosophien als *actes de pensée* in einer *image de la pensée*, welche sie analog zu einer narrativen Diegese umgibt. Oder anders ausgedrückt kann eine Philosophie de la Relation von verschiedenen Begriffen ausgehend ausgeführt werden, sich von verschiedenen Begriffen ausgehend ereignen. So gesehen wäre die Relation einerseits selbst Begriff, andererseits aber auch Name für eine *image de la pensée*, welche vielfältige *actes de pensée* ermöglicht – eine Doppelbesetzung, welche auch Deleuze&Guattari einräumen.³²² Daher verwundert es auch nicht, dass die Relation Ausgangspunkt für zwei der ‚phases de xy‘ bildet. Im Essay XII „La pensée de la Relation“ wird sie tendenziell auf ihren begrifflichen bzw. gedanklichen Bedeutungsaspekt hin erkundet. Der Essay XIV wiederum betrachtet der Frage „Qu'est-ce ainsi, une philosophie de la Relation?“ folgend insbesondere das Verhältnis von Philosophie und Poetik und betrifft daher die Relation als eine *image de la pensée*. Derart betrachtet stellt sie sich als eine philosophische Diegese dar.

3.1.3 Utopischer Überschuss der Créolisation

3.1.3.1 Créolisation → Relation

Créolisations : [...] Nous ne proposons pas de l'être, ni des modèles d'humanité. Ce qui nous porte n'est pas la seule définition de nos identités, mais aussi leur relation à tout les possibles : les mutations mutuelles que ce jeu

321 Glissant, 2009, S. 70.

322 Deleuze und Guattari, 2005, S. 49.

*de relations génère. Les créolisations introduisent à la Relation, mais ce n'est pas pour universaliser ; la « créolité », dans son principe, régresserait vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes – plus ou moins innocemment.*³²³

Wie die Relation nicht auf die Qualitäten der Einzelkulturen verweist, so kommt es im Unterschied zu essentialistischen Identitätskonzepten wie der Créolité der Créolisation nicht auf die Inhalte an. Stattdessen vollziehen sich Relation wie Créolisation immer prozessual. Tatsächlich sind beide bei Glissant auf eine Weise miteinander verzwirrt, die es weder erlauben von einem Synonymie- noch von einem Subsumptionsverhältnis zu sprechen – die Créolisation ist kein Unterbegriff der Relation. Vielmehr führen die historischen Kreolisierungsprozesse in die Relation im doppelten Sinne ein: sie eröffnen bzw. inaugurieren, da sie der Kontakt sind, worin die „Relation prend source“.³²⁴ Sie führen aber auch wortwörtlich in die Relation als etwas schon Bestehendes ein. Daher scheint es plausibler anzunehmen, sie bezeichnen zwei Aspekte desselben Prozesses, welcher ein Spiel der ‚mutations mutuelles‘ darstellt.

Dieses Spiel ereignet sich als räumliche Sukzession von Kulturen als Relais, doch eigentlich als wechselseitige Beeinflussung der Relais untereinander. Die Relation als Spiel erhält durch die ‚mutations mutuelles‘ einen weiteren Bedeutungsaspekt. In Kapitel 2.3.3 wurde im Vergleich mit der Iserschen Emergenz schon die ‚transmutation‘ der Créolisation als ein auf deren Unvorhersehbarkeit hinausgehender Umwandlungsprozess dargestellt. Hier ergänzt sich die ‚mutation‘ um die Gegenseitigkeit. Die sich in der Créolisation vollziehende Umwandlung verquickt sich mit einer reziproken Einflussnahme der Teilnehmenden am Spiel der Kulturen. Da dieses nach dem poetologischen Prinzip der Répétition vollzogen wird, verbindet es die Spielenden in der Relation. Diese „action relayante“³²⁵ spielt also von Relai zu Relai, hat schon von jeher so gespielt. Über die in dieser Dissertation an den glissantinischen Essay herangetragene ‚Permutation‘, kann der im Verb ‚relayer‘ liegen-

323 Glissant, 2007(1990), S. 103. (Kursiv im Original).

324 ebd., S. 174.

325 ebd., S. 191.

den Aspekt der Abwechslung bei der Wiederholung an das Paradigma ‚mutation‘ anschließen.

Aufrechterhalten im Spiel der Relation wird nicht der Erhalt einer kulturellen Essenz, sondern die Beteiligung an diesem Spiel, in welches eine jeweilige Kultur, ein Kulturkontakt einführt. Daher wechseln in diesen Relais nicht nur die Teilnehmer*innen am Spiel. Vielmehr können jegliche Elemente ausgetauscht werden – womöglich gar das Relai als Ganzes. Créolisation erscheint dann, unter Rückgriff auf Iser, als die Emergenz von neuen solcher Relais, welche auf gegebene kulturelle Quellen zurückzugreifen scheinen, aber eigentlich aus der offenen Totalität der Relation schöpfen. Das macht sowohl die Entstehung/Schöpfung von unvorhergesehener Neuheit, als auch die Analogie zu einer deleuzianischen Ontologie, wie sie Headly herausstreicht, aus:

[...] creolization is an unpredictable process involving existing forms, as well as virtual forms, a process that delivers new forms, which exceed the possibilities originally imparted by existing forms. Creolization is not a relation that reproduces the sum of its parts, but rather is a relation that produces what exceeds the expected. [...] Put differently, creolization, as process, surpasses the known to actualize what exceeds the known. Creolization is a bi-ontological process, for, in the language of Deleuze, it activates the possibilities of the actual and the differences of the virtual.³²⁶

Die Unvorhersehbarkeit, welche die glissantinische Créolisation vom Métissage unterscheidet, erklärt sich daraus, dass sie nicht nur aktuelle, sondern auch virtuelle Elemente in die Emergenz einbezieht. Die ‚mutations mutuelles‘ (Créolisation) beziehungsweise ‚wechselseitigen Einschränkungen‘ (Emergenz) zwischen den in Créolisation befindlichen Kulturen als Relais lesen sich dann als die je wieder neuen Modalitäten, unter denen sich diese Aktualisierung des Spiels der Relation vollzieht. Daher auch führen, im Sinne von ‚inaugurieren‘, die historischen Kreolisierungsprozesse in die Relation ein, weil sie deren Entstehung im Kontakt bezeichnen. Zugleich führen sie aber auch in das Spiel der Relation ein, indem sie einen Zugang zu diesem ihnen vorgängigen

326 Headly, 2012, S. 90.

Prozess ermöglichen. Dabei deutet der Plural darauf hin, dass hier als Ausgangspunkt eine Vielzahl historischer Prozesse bezeichnet ist. Diese Einführung betrifft zugleich ein Erkennen der historischen Erfahrungen von Créolisation als Symptom globaler Dynamiken als auch eine Umwandlung der Vorstellung von diesen Prozessen.

Die Relation kann also wie ein utopischer Überschuss der vergangenen, gegenwärtigen und künftigen Kreolisierungsprozesse gelesen werden, welcher in diesen zwar vorhanden, dessen Entfaltung jedoch erst im Begriff ist:

Ce qui s'est passé dans la Caraïbe, et que nous pourrions résumer dans le mot de créolisation, nous en [de la Relation; F.K.] donne l'idée le plus approchée possible. Non seulement une rencontre, un choc (au sens ségalénien), un métissage, mais une dimension inédite qui permet à chacun d'être là et ailleurs, enraciné et ouvert, perdu dans la montagne et libre sous la mer, en accord et en errance.³²⁷

In diesem Absatz nimmt das Denken seinen Ausgangspunkt bei der Referenz auf ein Bündel historischer Erfahrungen und endet bei einer ungewissen Bildlichkeit. An ihr lässt sich die bachelard'sche Deformation einer aus Erfahrung generierten Vorstellung zu einer *auréole imaginaire* (vgl.: Kap. 2.3.2.1) nachvollziehen. Die ‚idée‘, welche die Kreolisierungsprozesse von der Relation geben, scheint hier wenigstens nicht mehr vollständig platonisch – und somit weniger dem Konzept angelehnt – verwendet zu sein. Vielmehr transponiert sie die konkrete Erfahrung dessen, was sich in der Karibik ereignete, in den Bereich der Vorstellungen. Indem sie auf die geographischen Bilder – ‚perdu dans la montagne‘ und ‚libre sous la mer‘ – hin geöffnet wird, entfaltet die ‚idée‘ eine noch nie da gewesene Dimension menschlicher Existenz in Créolisation respektive Relation. Folglich verlässt die Créolisation den analytischen Begriff, um zum projektiven Bild zu werden. Somit zeichnet dieser kurze Absatz die Verlaufsbahn der Pensée von einer wie sehr auch immer verallgemeinerten Beobachtung hin zu einer Utopie, welche es noch zu realisieren gilt. Die glissantinische Créolisation erweist

327 Glissant, 2007(1990), S. 46.

sich erneut als Programmbegriff im utopisch-manifestären Modus – gerade weil ihre *Pensée* Vorstellungen anvisiert, welche erst noch in gelebte Realitäten umgesetzt zu werden harren.

Bei Deleuze&Guattari stellt die Utopie – in explizitem Bezug auf Ernst Bloch und in Auseinandersetzung mit der Verwendung, welche die Frankfurter Schule von diesem Begriff macht – die Verknüpfung der Philosophie mit ihrem historischen Kontext dar. Aus dem palindromen Titel des utopischen Romans „Erewhon“ von Samuel Butler leiten sie zwei Akzentuierungen ab: ‚No-where‘, was der Utopie als Nicht-Ort und somit auch der nach ihr benannten literarischen Gattung entspricht, sowie ‚Now-here‘. Diese Einlassung eines ‚Nirgendwo‘ in jedem ‚Hier-und-Jetzt‘ stellt zwei Seiten des ‚devenir‘, welches die Autoren denn auch der ‚Utopie‘ vorziehen, heraus. Zugleich markiert sie den Einsatzpunkt für die philosophische Tätigkeit der Begriffsschöpfung:

*Le mot d'utopie désigne donc cette conjonction de la philosophie ou du concept avec le milieu présent : philosophie politique [...].*³²⁸

Wohl immer noch unter Bezug auf die Frankfurter Schule wird die Revolution zu derjenigen utopischen Schaltstelle, an der sich im Begriff die Virtualitäten mit den gegenwärtigen historischen Realitäten verknüpfen, wodurch die Umwälzung der gesellschaftlichen Zustände als Möglichkeit greifbar erscheint. Analog scheint bei Glissant im historischen Kontext der Sklavenplantagen trotz aller Widrigkeiten in den Kreolisierungsprozessen die Utopie der Relation in Gestalt eines rassistische und kulturalistische Grenzen und Hierarchien überschreitenden Spielrelais auf:

[...] que la Plantation est un des lieux focaux où se sont élaborés quelques-uns des modes actuels de la Relation. Dans cet univers de domination et d'oppression, de déshumanisation sourde ou déclarée, des humanités se sont puissamment obstinées. Dans ce lieu désuet, en marge de toute dynamique, les tendances de notre modernité s'esquissent.³²⁹

328 Deleuze und Guattari, 2005, S. 119. (Kursiv im Original).

329 Glissant, 2007(1990), S. 79.

Einer der im Anschluss, jedoch nicht unter diesem Namen angeführten Modi ist die – selbst wieder vielgestaltige – Créolisation. Denn in den Martyrologien der Plantagenverwaltungen, welche die Maßnahmen zur Aufrechterhaltung der rassistischen Hierarchien dokumentieren, schleiche sich zugleich eine Faszination mit deren Opfern ein, welche Glissant als „lent métissage, involontaire ou décidé“³³⁰ bezeichnet. Dem gewalt-samen System des biopolitischen Rassismusdispositivs gehört die Créolisation zwar an. In ihr scheint aber zugleich als Utopie die im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert bewusster zugänglich werdende Relation auf. Auch in der funktionalisierten, unterdrückten und geknebelten Sprachfähigkeit, macht Glissant die Utopie der Kreolsprachen aus:

Quand nous examinons les procédés de la parole dans cet univers des Plantations, nous observons qu'elle s'énonce sous plusieurs espèces, qui sont comme codifiées. Parole directe, élémentaire, qui articule les rudiments de langage nécessaire à l'exécution du travail ; parole ravalée, qui répond à la mutité de ce monde où il est interdit de savoir lire et écrire ; parole différée, ou déguisée, sous laquelle l'homme et la femme bâillon-nés serrent ce qu'ils disent. La langue créole a intégré ces trois modes et les a jazzés.³³¹

Diese Bedingungen haben eine *parole* geprägt, welche nach Glissant insofern „a poussé en plein champs de la modernité“, als sie nicht Ausdruck kultureller Identität ist, sondern „elle s'est élevée pour tous.“³³² Diese Dimensionen der Moderne, welche sich in der Plantage wie in einem Laboratorium abzeichneten, sind neben der Konkurrenz von Mündlichkeit und Schriftlichkeit insbesondere ein Multilingualismus, aber vor allem „la rencontre des cultures“ und deren „métissage“.³³³ Diese mutige Verwendung eines historisch traumatisierenden Komplexes bringt Healdy in Verbindung mit einer deleuzianischen Entstehung neuer Seinsweisen:

330 ebd., S. 81.

331 ebd., S. 87.

332 ebd., S. 88.

333 ebd., S. 89.

The intriguing development regarding Glissant's ontology is that the ontological abyss of slavery, that notorious zone of non-being, [...] offers the possibility of rethinking existence otherwise than in terms of transparency, totalization, root, etc. Glissant specifically identifies the plantation as a Deleuzian space in which a vortex of differences of intensity of relationship, inclusion and exclusion, the exchange of foods, gods, ideas, music, and language spontaneously give rise to new modes of being.³³⁴

Allerdings nimmt Glissant die historischen Kreolisierungsprozesse eben auch zum Ausgangspunkt wenn nicht für eine Begriffs-, so doch wenigstens für eine Gedankenschöpfung. Denn diese erst bringt das utopische Potenzial neuer Seinsweisen hervor. Im *now-here* der historischen Kreolisierungsprozesse liegt das utopische *no-where* der Relation, das sich zugleich als ein *every-where* herausstellt. Somit können sie – sich als eine Variante des Projekts, die historischen Erfahrungen der Plantagengesellschaften für die Beschreibung globaler Dynamiken diskursfähig zu machen, erweisend – innerhalb der glissantinischen Umdichtung der Philosophie zum Ausgangspunkt für eine sich sogleich im Denken zerspielende Begriffserfindung werden.

3.1.3.2 Begriffsperson der Poétosophie

Die Formel ‚La Relation relie, relai, relate.‘ ist durch ihre permutative Dynamik als ein im Werden begriffener Wortstamm, Wortrhizomknoten fragmentarisch selbst Relation auf sprachlicher Ebene. Daran zeigt sich, weshalb ‚relater‘ nicht als Synonym zu ‚raconter‘ zu verstehen ist,³³⁵ sondern geradezu als phatischer Akt, in dem die Relation nicht von etwas, sondern von sich berichtet, indem sie sich sagt:

Les poétiques relatent, elles ne racontent pas, elles disent. La Relation se renforce quand elle (se) dit. Ce qu'elle relate, de soi-même et par soi-même, n'est pas une histoire (l'Histoire), mais un état du monde, un état

³³⁴ Headly, 2012, S. 81.

³³⁵ Zum Relai als narrativer Struktur in Glissants Romanwerk vgl.: Britton, 1999. sowie: Uwe 2017 – Le discours choral.

de monde. Les histoires des peuples en sont partout les reflets consécutifs. La relation n'est pas le récit, et cet état de monde n'est en rien le révélé d'une fiction.³³⁶

Das ist gewissermaßen die Artikulation, über welche sich die ‚Relation‘ als *Pensée* auf die ‚Relation‘ als *image de la pensée* bzw. philosophische Diegese umlegt. ‚Relie, relai, relate‘ ist im Sagen Ausschnitt des Bildes, welches die Relation vom Denken gibt. Als solches bildet sie sich im poetosophischen Prinzip der Répétition ab.

Der Essay „XIV – Qu'est-ce que ainsi une philosophie de la Relation?“ gibt eine Antwort auf die von ihm aufgeworfene Frage, indem er die Poetik auf die Position einer ersten Philosophie setzt:

Qu'est-ce ainsi, une philosophie de la Relation? Un impossible, en tant qu'elle ne serait pas une poétique.³³⁷

Wenn irgendeine Philosophie eine solche der Relation soll sein können, dann nur als Poetik. Glissant formuliert hier also eine Bedingung für jede der möglichen ‚Philosophies de la Relation‘, kein Merkmal der einzigen, von ihm erdachten. Im vorherigen Abschnitt dieser Dissertation wurde festgestellt, dass der glissantinische Poetik-Begriff als eine individualisierte Alternative zum Kulturbegriff aufgefasst werden kann. Dies insofern, als eine Poétique ein Selbstverhältnis und ein Verhältnis zum Anderen sowie deren Ausdruck darstellt. Die Relation als *image de la pensée* sagt sich, aber niemals total, sondern in einzelnen Poétosophien. Diese lesen sich als die „modes d'existences ou des possibilités de vie“, welche Deleuze und Guattari von Nietzsche übernehmen.³³⁸ Das Verb ‚relater‘ betrifft als poetologische Dimension die Frage des Wie der ‚Relation‘: Wie wird die Relation gemacht bzw. gesagt?

In der dritten Stelle des Paradigmas ‚rel-‘ – ‚relater‘ – zeigt sich also die Ausdrucksdimension dieser poetosophischen Poétiques der Relation: In der Erfindung von Begriffen beziehungsweise Pensées liegt zugleich der Entwurf ihrer philosophischen Diegese. Darin jedoch

336 Glissant, 2009, S. 72–73.

337 ebd., S. 82.

338 Deleuze und Guattari, 2005, S. 86.

erscheint eine dritte Dimension der philosophischen Poetik von Deleuze&Guattari, welche für die Ausführung von derart ausgedrückten *actes de pensée* notwendig ist:

Dans l'énonciation philosophique, on ne fait pas quelque chose en le disant, mais on fait le mouvement en le pensant, par l'intermédiaire d'un personnage conceptuel. Aussi les personnages conceptuels sont-ils les vrais agents d'éconciation.³³⁹

In Analogie zu einer sprechakttheoretischen, performativen Sprecher*innen-Rolle werden Begriffe beziehungsweise *Pensées* von *personnages conceptuels* ermöglicht, welche „constituent les points de vu selon lesquels des plans d'immanence se distinguent ou se rapprochent, mais aussi les conditions sous lesquelles chaque plan se trouve rempli par des concepts de même groupe.“³⁴⁰ Dabei verweist schon die Wahl des Nomens ‚personnage‘ auf eine analoge Rolle im politisch-sozialen oder literarisch-theatralen Zusammenhang. Der ‚personnage conceptuel‘ ist nicht das singuläre Individuum, sondern die Äußerungsfunktion, über welche ein *acte de pensée* ausgeführt wird. Als philosophiegeschichtlich prominente Beispiele führen die Autoren den ‚Sokrates‘ Platons, aber auch ‚Zarathustra‘ bei Nietzsche an. Ähnlich in dem Aspekt der Erzählung, welche Genette unter *voix* verhandelt, geht es hier um die Bedingungen der *énonciation*, der philosophischen *énonciation* der *Pensées*.³⁴¹ Als Ermöglichungsbedingungen gestalten die Begriffspersonen den Diskurs des Denkens: Deleuze&Guattaris einprägsames Beispiel ist hier der ‚Stotterer‘ als hypothetische Begriffsperson „[...] qui fait bégayer tout le langage, et qui fait du bégaiement le trait de la pensée même en tant que langage [...]“. ³⁴² Die Form des (sprachlichen) Ausdrucks des Denkens müsste dann sowohl der Begriffser-

339 ebd., S. 76.

340 ebd., S. 89.

341 Die narratologische Analogie ist hier nicht mehr ganz so treffsicher, wie es bei der ‚image de la pensée‘ als philosophische Diegese zu sein schien. Die Schwierigkeit dieses Vergleichs rührt insbesondere daher, dass die Philosophie nach Deleuze&Guattari zwar keine Referenz herstellt, jedoch auch der Bezug zu Fiktionalität unklar bleibt.

342 ebd., S. 82.

findung entsprechen, als auch eine philosophische Diegese aufrufen, worin ein solcher *acte de pensée* möglich ist.

Dem „dit [...] de la Relation“³⁴³ müsste entsprechend eine Begriffsperson zugehören, welche in sich das poetosophische Prinzip der Répétition birgt. Im Diskurs, welchen diese führt, entfalten sich die ‚pensée de xy‘ in einer Gestalt, welche die *image de la pensée* aufblättert. Eigentlich jedoch müsste es eine unabschließbare Menge solcher *personnages conceptuels* geben, weil die Philosophies de la Relation sich nach Glissant durch ihre Vielzahl auszeichnen. Eine jegliche Philosophie de la Relation, um eine solche genannt werden zu können, müsste dann Begriffspersonen hervorbringen, welche die Relation als ihre philosophische Diegese besiedeln können.

Tatsächlich gibt es eine Figur, welche vor allem in den glissantinischen Romanen untersucht wurde, welche aber eine gute Kandidatin für eine der möglichen Begriffspersonen darstellt: ‚le*a Déparleur*se‘. Diese*r bezeichnet im Kontext der Antillen eine Person, welche auf einer öffentlichen Kreuzung stehend Reden führt, welche nur ihr selbst verständlich zu sein scheinen.³⁴⁴ In den Romanen Glissants wird dieses Phänomen einerseits als Ausdruck des geschichtlichen und nicht verarbeiteten kollektiven Traumas des Sklavenhandels und der Plantagensellschaften ausgedeutet sowie andererseits mit der Figur der*s hellsichtigen Verrückten gekreuzt.³⁴⁵ Diese Figur sowie das zugehörige Verb ‚déparler‘ finden insbesondere in den Romanen Glissants in einer ganzen Reihe von Déparleur*ses‘ ihren Niederschlag. Wie Dominique Chancé schreibt, ist Marie Célat aus „La case du commandeur“ die paradigmatische Déparleuse im glissantinischen Romanwerk. Chancé verfolgt die These, dass der im selben Roman intradiegetisch angekündigte „Traité du Déparler“ deshalb niemals in außerromanesker Form erschien, weil er sich in den „Traité du Tout-monde“ verwandelte.³⁴⁶ Daher bildet für Chancé die von Marie Célat ausgehende Untersuchung der Figurenreihe der Déparleur*ses die Grundlage des von ihr nachgezeichneten „Traité du Déparler“ im glissantinischen Romanwerk.

343 Glissant, 2007(1990), S. 31.

344 Britton, Brogniet et al. 2008 – La relation et le rhizome.

345 Ueckmann, 2014, S. 426.

346 Chancé 2002 – Edouard Glissant, S. 8–9.

Michael Dash interessiert sich insbesondere für die Déparleur*se-Figuren in „Tout-monde“ und liest diesen Roman „as a 500-page harangue in which Glissant traces his evolution as he sees it from poet to déparleur.“³⁴⁷ Colino ist derjenige Déparleur, mit welchem der Roman beginnt. Mit Bezug auf diesen wird auch die Form, welche die Sprache des déparler annimmt, genannt:

Et alors enfin vous tournez la parole non plus comme un fil mais comme un tourbillon, et avec tout ce vent et toute cette fumée vous convoquez la tempête, un cyclone qui débâcle sans déraciner, et là vraiment vous imaginez le monde alentour.³⁴⁸

Hier wird der ‚tourbillon‘, welcher schon als Dynamik der Répétition der glissantinischen ‚pensée de xy‘ benannt wurde, als déparlierender Umgang mit der *parole* genannt. Zwar zeichnet sich diese auch durch eine Reihe weiterer Eigenschaften wie insbesondere eine (poetische) Opazität aus.³⁴⁹ Der sprachliche Umgang mit der Pensée von „Colino-philosophe“³⁵⁰ jedoch sollte dem permutativen Durchspiel der ‚phases‘ in der „Philosophie de la Relation“ entsprechen: Die Sprache des glissantinischen Essays *déparle*.

Anders als Deleuze&Guattari nun behält Glissant die Trennung von philosophischem und dichterischem bzw. literarischem Diskurs à la Hegel durch seine Setzung der Poetik als *prima philosophia* gerade nicht bei. Grenzen zwischen philosophischen Begriffspersonen, psychosozialen Typen und ästhetischen Figuren, wie sie die Autoren von „Qu'est-ce que la philosophie?“ einziehen, verschwimmen bei Glissant notwendigerweise. Immerhin entwickelt er seine Schreibstrategie des Déparler aus der Beobachtung realer Phänomene, nimmt also den Weg über psychosoziale Typen. In gewisser Weise spiegelt sich auch hier das essayistische Interesse am Konkreten, welches psychosoziale Typen in Begriffspersonen umwandelt. Analog zur dichterischen Hebung des utopischen Potenzials der historischen Kreolisierungsprozesse ent-

347 Dash 2001 – No Mad Art, S. 115.

348 Glissant 1993 – Tout-monde, S. 21.

349 Britton et al., 2008.

350 Glissant, 1993, S. 22.

puppt sich das Déparler als utopisches Sprechen und adäquater Ausdruck eines Selbst- und Weltverhältnisses um die Jahrtausendwende: „là vraiment vous imaginez le monde alentour.“³⁵¹ Indem Glissant als Autor die *parole* des*er Déparleur*se wiederholt, wird eine essayistische Abdrift angeregt, welche als Neuheit eine andere Existenzweise im Rahmen dessen, was ‚Globalisierung‘ genannt wird, ermöglichen soll. Der*ie Déparleur*se wird von einem psychosozialen Typen zu einerseits einer literarischen Figur und andererseits zu einem *personnage conceptuel*. Er birgt in sich die *parole* des ‚Tout-monde‘ als teilbare Poétique.

Wie jedes sprachliche Element unterliegt der *personnage conceptuel* der Wiederholbarkeit. Mit der Répétition nimmt Glissant eine Eigenschaft von Sprache überhaupt in eine bewusste Gestaltbarkeit hinein. Analog zu einer performativen Rolle im Sprechakt, ist auch der *personnage conceptuel* als Agent des Denkakts nicht an ein Individuum gebunden, macht nicht dessen Identität aus, sondern eröffnet ein Werden. So ist Glissant zwar ein Déparleur, aber nicht als konstant seiender, sondern als stetig werdender. Er nimmt diese Rolle, in welcher sich Sprech- und Denkakt verzwirren, im Schreiben an, ohne sich mit ihr zu identifizieren, da er essentialistische Identitäten per se ablehnt.³⁵² Vielmehr bezeichnet der*ie Déparleur*se, wie der *personnage conceptuel* allgemein, eine Relai-Funktion, über welche sich eine Poétique, Teil derer er zugleich ist, als Existenzform verbreitet und teilen lässt. Als Begriffsperson kann der*ie Déparleur*se von Anderen übernommen, repetiert werden. In dem von ihr ermöglichten ‚relater‘ als ‚dire‘, stiftet sie als teilbares ‚relayer‘ ein ‚relier‘. Darin erhält sich zugleich der Sprech-Denkakt im Déparler sowie die Möglichkeit zu einer Veränderung. Im von dem*r Déparleur*se getragenen Sprech- als Denkakt der Répétition scheint „le bout d’une nouveauté“³⁵³ im Denken auf.³⁵⁴

351 ebd., S. 21.

352 Glissant, 2007(1990), S. 206–207.

353 Glissant, 1996, S. 33.

354 Die größte Schwierigkeit an dieser Stelle ist das immanente Ineinandergreifen der Terminologien von Glissant einerseits und Deleuze&Guattari andererseits. Die eingangs unhinterfragte Verwendung von Deleuze&Guattaris Text als Metasprache zu Glissants Poëtosophie wird unterlaufen, sobald das glissantinische ‚relai‘ zur Erläuterung des ‚personnage conceptuel‘ herangezogen wird, also in die Rolle der Metasprache kippt. Da aber beide Philosophien ein immanentes Denken vertreten, entspricht ihnen diese Auflösung

Da sich nun erstens der *personnage conceptuel* als eine Relais-Funktion der glissantinischen Philosophie als Poetik der Relation erwies, sowie zweitens Kulturen bei Glissant selbst diese Funktion auszuüben scheinen und drittens die Kreolisierungsprozesse als Kontaktstelle zwischen diesen in die Relation einführen, kann gefragt werden, ob die Créolisation auch als eine Dynamik zwischen *personnages conceptuels* spielt. Sie wäre weniger auf ein Verhältnis zwischen kollektiven Kulturen, als zwischen individuellen Poétiques als Existenzweisen anzusehen. Wenn der *survol* der Gedankenkomponenten als eine Version des repetitiven Spiels der Relation auf philosophischer Ebene angenommen wird sowie Créolisation als ‚transmutation mutuelle‘ aus mehreren Spielen heraus ein weiteres Spiel beginnt, dann ließe sie sich ebensogut als ein Interferenzgeschehen begreifen, in welchem sich durch die Überlagerung von *personnages conceptuels* neue Bedingungen für das Denken ergeben. Poetik bzw. Poétique wäre die Herstellung von Relais unter den Bedingungen der Créolisation. Diese wäre zugleich eine der Bedingungen für die Pluralität der Philosophien der Relation als Poetik, wie sie sich in der Permutation des Paradigmas ‚la pensée de xy‘ abzeichnet.

3.1.3.3 Lieux-communs

Die Poétique de la Relation ist bei Glissant eine Weise, die sich im *cri du monde* ausdrückende globale und chaotische Totalität, wie sie sich zur Jahrtausendwende bietet, zu erfassen und entspricht der im selben Zusammenhang aufgestellten Forderung, Créolisation zu denken.³⁵⁵ In Bezug auf die Relais-Funktion innerhalb von Créolisation respektive Relation dieser Totalität rückt insbesondere der von Glissant so genannten ‚Lieu-commun‘³⁵⁶ ins Zentrum des Interesses:

der funktionalen Trennung. Daher kann hier vielleicht eher von einer ‚Créolisation‘ oder einem ‚faire rhizome‘ gesprochen werden, welche das Denken aus zwei ohnehin verquickten Terminologien heraus weiterspinnt.

³⁵⁵ Glissant, 2011(1997), S. 22.

³⁵⁶ Differenzbildend wirkt hier nur der Bindestrich, welchen der Standard der französischen Orthographie nicht vorsieht. Obwohl Glissant selbst zwischen einer Schreibweise mit und ohne Bindestrich schwankt, wird im Rahmen dieser Dissertation die Schreibweise mit Bindestrich gewählt, um eine Verwechslung mit dem alltagssprachlichen Wort zu vermeiden.

On a deviné qu'une des traces de cette Poétique [de la Relation; F.K.] passe par le lieu commun. Combien de personnes en même temps, sous des auspices contraires ou convergents, pensent les mêmes choses, posent les mêmes questions. Tout est dans tout, sans s'y confondre par force. Vous supposez une idée, ils la reprennent goulûment, elle est à eux. Ils la proclament. Ils s'en réclament. C'est ce qui désigne le lieu commun. Il rameute, mieux qu'aucun système d'idées, nos imaginaires, mais c'est à la condition que vous soyez alerte à le reconnaître. En voici quelques-uns qui concernent le rapport entre les cultures dans la Relation mondiale.³⁵⁷

Glissant weist hier dem Lieu-commun eine kommunikative Funktion zu, welche über den Gebrauch eines topisch abgestandenen Gemeinplatzes hinausgeht,³⁵⁸ indem er, wie Carminella Biondi schreibt, „[...] lui restitue[] son beau sens étymologique de lieu, géographique ou mental, de rencontre et de partage, de communion [...]“.³⁵⁹ Hier zeigt sich auch, weshalb Glissant die Lieux-communs als zweites epistemisches Prinzip der Répétition hinzugesellt (s.o.).³⁶⁰ Sie liegen nämlich nicht als Resultate einer globalen Homogenisierung, welche an allen Orten dieselben Erfahrungsräume hervorbrächte, vor. Stattdessen können sie sich auch verbreiten, weil sie, einmal geäußert, an anderem Ort wiederaufgenommen, also wiederholt werden können – das Potenzial der Veränderung miteinbegriffen. Sie entsprechen der Répétition im Relai und erfüllen zugleich auch dessen gemeinschaftsstiftende Kommunikationsfunktion, indem sie ‚nos imaginaires‘ versammeln. Diese Gemeinschaft bewahrt jedoch als Relai Diversität, da die Notwendigkeit der Wiederholung die Möglichkeit einer Differenzierung erhält.

357 ebd., S. 23.

358 Analog zu den historischen Kreolisierungsprozessen ergibt sich sein Begriff, seine Pensée des Lieu-commun als eine utopische Extrapolation aus historischen Umständen, aus der medientechnischen Seite der Globalisierung. Doch sind diese Umstände für ihn (und sind es noch) zeitgenössisch. Von diesen entlehnt Glissant gleichwohl die Dimension der allgemeinen Verbreitung, welche durch ihre Verknüpfung mit den sie verbreitenden Informationstechnologien zu einer globalen Homogenisierung zu führen drohen, welcher er opponiert. Glissant, 2007(1990), S. 190.

359 Biondi 1999 – Édouard Glissant, S. 138.

360 Glissant, 1996, S. 33.

Offenbar kommt hier dem Denken der Créolisation eine Eigenschaft des Essays als Form entgegen, wenn dieser mit Marielle Macé als „atelier des lieux [communs]“³⁶¹ aufgefasst wird:

Forger un lieu commun, ce peut être accompagner l'évolution de la culture de son temps, la commenter, la bousculer, la réorganiser, la simplifier, la transformer en exemples, au risque du stéréotype, en produisant un véritable scénario intellectuel.³⁶²

Tatsächlich führt Macé auch Adornos Kraftfeld der Begriffe im Essay als ein Beispiel für die Schmiedung von *lieux communs* an. Bei Glissant ist es die repetierende Dynamik des *acte de pensée*, welche den Begriff öffnet und im Sinne der Poetik als Herstellung Lieux-communs produziert. Um diese in eine der Philosophie adäquate, diskursive Form zu bringen, bietet sich dem glissantinischen Essay nun offenbar die ‚pensée de xy‘ an. So heißt es :

Ce sont par exemple ces indiscutables et vifs lieux communs, dont nous déparlions encore et encore, et du moins les ai-je désignés par cette expression ambiguë.³⁶³

Im glissantinischen Essay trägt ein*e Déparleur*se den sprachgewordenen *acte de pensée*, worin die Lieux-communs aufgedeckt werden. Die Pensée öffnet sich auf die der konkreten Erfahrung näheren Lieux-communs hin, welche zwar topisch, also allgemein und (mit)teilbar sind, jedoch ohne sich zum geschlossenen Begriff zu synthetisieren. Die Poétosophie nach Glissant hat zur Aufgabe, potenziell alle Pensées der Welt zu versammeln und miteinander in Bezug zu setzen. Eines der ihr zu Gebote stehenden Mittel ist der Lieu-commun als Form des Relais, in welcher das Denken *verteilbar* wird.

Die Lieux-communs erscheinen als Versatzstücke von Kultur, welche nach Macé einerseits eine essayistische Nähe zum Konkreten suchen –

361 Macé, 2005, S. 35.

362 ebd., S. 39.

363 Glissant, 2009, S. 88.

wie die schon angeführten Krebse im Flussbett, deren Köstlichkeit angeblich allen bekannt ist –, aber auch abstrakte Gedanken und Überlegungen in sprachliche Form fassen können, für welche die ‚pensée de xy‘ beispielhaft steht. Sie sind nicht im Essay als ihrer ‚Schmiede‘ fixiert, sondern zeichnen sich wesentlich durch ihre Zitier- und somit pragmatische Rekontextualisierbarkeit aus.³⁶⁴ In Bezug zur glissantinischen Poétophile de la Relation gesetzt, macht diese Zitierbarkeit aber ihre Teilbarkeit als wesentliche Funktion von Kulturrelais aus, weil das Zitat eine Form der Répétition bildet. So erweisen sich die glissantinischen Lieux-communs als Paradebeispiel für die Verknüpfung der Répétition mit der Errance:

Si l'errance est ainsi constitutive de Relation, elle a affaire avec la philosophie, avec la philosophie de la Relation, qui serait non seulement un art de l'errance mais à la lettre une philosophie errante, dont les pôles et les points d'échange se déplaceraient sans cesse.³⁶⁵

Die verändernde Wiederholung der ‚pensée de xy‘, welche Glissant an verschiedenen Orten durchspielt, zeigt genau diesen umherirrenden Zug seiner Philosophie. Indem sie ihre Form der Pensée von Ort zu Ort repetiert, sammelt sie divergentes Denken ein, verteilt es aber zugleich über diese Orte. An diese wiederum passt sich der Lieu-commun als an seine jeweilig neuen Kontexte an, sodass Christian Uwe die glissantinische Pensée richtigerweise über ihr konkretes Weltverhältnis beschreibt:

La pensée [chez Glissant, F.K.] [...] n'est pas une activité qui s'exerce en vase clos, elle est ce qui informe notre rapport au monde et notre rapport à l'autre, elle se tient toujours ouverte au prolongement. Dès lors, un concept ouvert n'est pas seulement offert à la répétition, il est surtout offert comme *in-fini*, il est disponible au travail non pas d'achèvement, mais d'exploration (et là, reprises et répétitions deviennent inévitables), prêt à se laisser façonner dans l'échange.³⁶⁶

364 Macé, 2005, S. 35–39.

365 Glissant, 2009, S. 62.

366 Uwe, 2010, S. 104.

Als Lieux-communs hat diese Pensée ihren Ort nicht nur bei Glissant und in seinen Essays, sondern ist in gleicher Weise teilbar, wie jedes sprachliche Element. Die Zitierbarkeit der glissantinischen Lieux-communs erweist sich nämlich weiterhin auch deshalb als Form der Répétition, weil sie nicht darauf angelegt sind, identisch reproduziert zu werden. Vielmehr bilden sie auch für die Leser*innen der glissantinischen Essays Ausgangspunkt für eine eigene, kontextuell neu verortete Bedeutungsexploration. Sie können sie sich, was dem Essay als Form nach Macé entspricht, aneignen und weiterverarbeiten.³⁶⁷ So spielt Glissant auf diese Weise selbst das Spiel der Relation, die Créolisation, indem er insbesondere seine Essays als Fundgruben für Lieux-communs herstellt, ja diese im Extremfall nur aus solchen locker zusammensetzt, wie im Falle des Essays XIII der „Philosophie de la Relation“ (vgl.: Kap. 3.1.1.2). Der glissantinische Lieu-commun ähnelt dabei weniger einem schriftlich fixierten Aphorismus als dem Fetzen einer kommunikativen Partitur, welche nicht still gelesen, sondern in unterschiedlichen Kontexten immer wieder neu interpretiert werden, ja sich letztlich in den von ihr angeregten Improvisationen verlieren können will. Der glissantinische Lieu-commun ist ein verteilbarer *acte de pensée*.

Der*ie Déparleur*se in seiner Funktion als *personnage conceptuel* sowie der Lieu-commun erweisen sich in den glissantinischen Essays als textperformative Beispiele dafür, wie das Spiel der Relation zwischen Kulturen als Relais spielt. Diese Créolisations vollziehen sich allerdings nicht (nur) zwischen sogenannten Kulturgemeinschaften, sondern insbesondere zwischen Individuen, ihren singulären Poétiques. Der*ie Déparleur*se äußert die verteilbaren Lieux-communs zwar in einer philosophischen Diegese. Jedoch können beide von Individuen angeeignet, repetiert und verteilt werden. Als linguistische Analogie eignet sich daher Mufwenes Betonung der Idiolekte für die Ausbildung von Kreolsprachen (vgl.: Kap. 2.1.2). Die Poétiques werden, indem die Créolisation zwischen ihnen spielt, idiolektal, ohne dass sie dabei solipsistisch oder privatsprachlich würden. Vielmehr fungieren diese als untereinander verteilbare Relais. Indem Créolisation diese kommunikative Ebene eins-zu-eins erfüllt, ist sie immer zwischen den Teilnehmer*innen am *jeu de la Relation*.

3.2 À partir de la poétique

Ein weiterer Hinweis darauf, wie Créolisation zu denken sei, kann in der Verknüpfung des Imaginaire als anthropologische Ausrichtung auf Neuheit mit der Unvorhersehbarkeit der Créolisation gefunden werden, wie sie im vorausgehenden Abschnitt herausgestellt wurde. Zwar sei die Créolisation nur dem Imaginaire zugänglich, d.h. nur über es denkbar. Im direkten Anschluss aber überbrückt Glissant die vermeintlich strenge Grenze zwischen Begriff und Imaginaire, wenn er schließt:

Or, je crois que le concept, à l'heure actuelle, doit être fécondé par l'imaginaire.³⁶⁸

Eine „*pensée des créolisations*“³⁶⁹ lässt sich im Glissantinischen demnach auch über eine Befruchtung des begrifflichen Denkens durch das Imaginaire vollziehen. Allerdings wird deutlich, dass diese *Pensée* der Créolisation nicht beim Begriff als ihrem synthetischen, metaphysischen Telos endet, sondern ihn vielmehr in Bewegung versetzt, indem sie ihn befruchtet. Sie bezweckt eine Proliferation des Begriffs über dessen definitorische Grenzen hinaus.

3.2.1 Der langage baroque und das image poétique der Créolisation

Bezeichnet bei Glissant der Begriff ‚Créolisation‘ eine allgemeine Dynamik menschlicher Kulturen bzw. Poétiques im globalen Maßstab, so ist ihm doch die kreolische Sprache deren vorzüglichste Realisierung. Somit ist der Bezug zur sprachlichen Dimension für ein Denken der Créolisation unumgänglich:

Si nous posons le métissage comme en général une rencontre et une synthèse entre deux différents, la créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles. La créolisation diffracte, quand certains modes du métis-

³⁶⁸ Glissant, 1996, S. 126. (Kursiv im Original.)

³⁶⁹ Glissant, 2009, S. 64.

sage peuvent concentrer une fois encore. Elle est ici vouée à l'éclaté des terres, qui ne sont plus des îles. Son symbole le plus évident est dans la langue créole, dont le génie est de toujours s'ouvrir, c'est-à-dire peut-être de ne se fixer que selon des systèmes de variables que nous aurons à imaginer autant qu'à définir. La créolisation emporte ainsi dans l'aventure du multilinguisme et dans l'éclatement inouï des cultures. Mais l'éclatement des cultures n'est pas leur éparpillement, ni leur dilution mutuelle. Il est le signe violent de leur partage consenti, non imposé.³⁷⁰

Es scheint an dieser Stelle sinnvoll, das Verhältnis zwischen den Kreolsprachen und der Créolisation nicht wie Glissant unter Rückgriff auf den sehr vieldeutigen Symbol-Begriff zu beschreiben. Stattdessen scheint zwischen beiden ein Verhältnis der Synekdoche vorzuliegen, da die Kreolsprachen als Teilphänomene des globalen Kreolisierungsprozesses für diesen in seiner Gesamtheit stehen. Sie bilden historische Fakten, welche als Signifikantenträger interpretiert werden und auf einen allgemeineren Prozess der Créolisation verweisen. Dass sich die Variablensysteme, entlang derer sie offenbar nur zweifelnd („peut-être“) zu beschreiben sind, sowohl einer Arbeit der Vorstellungskraft als auch einer definitorischen Arbeit („à imaginer autant qu'à définir“) verdanken, positioniert die Kreolsprachen als Phänomen zwischen einem analytischen Konzept und einem projektiven Vorstellungsbild. Für das hier interessierende Verständnis der Créolisation im glissantinischen Essay lassen sich zwei Dimensionen dieses Variablensystems herausstellen.

Die erste Dimension betrifft ein pragmatisches Verständnis von Sprache insofern, als die Kreolsprachen eine für die Créolisation relevante Form der Rede aufweisen. Sie sind in einem Prozess beständiger Emergenz, im Spiel der Relation, in welches die Teilnehmenden zwar involviert sind, aber ohne es definitiv abschließen zu können. Daher erweisen sie sich bei Glissant nicht als Mischprodukte, sondern als beständiges Werden in der Kommunikation idiolektaler Poétiques. Sie nehmen weniger den Status einer *langue* als denjenigen eines *langage* ein, weil dieser die kommunikative Seite der Relation aufzeigt. Tatsächlich ist es gerade die *langage*-Dimension der Kreolsprachen, wel-

370 Glissant, 2007(1990), S. 46–47. (Unterstreichungen: F.K.).

che quer zu und verbindend zwischen den *langues* steht. Dies wird für Glissant dann auch Vorbild für einen poetisch-poetologischen *langage*:

Mais la construction d'un langage dans la langue dont on use permet la visée vers le chaos-monde : parce que cela établit des relations entre des langues possibles du monde. [...] dans le cas antillais, un langage est la manifestation de notre rapport à la langue, de notre attitude par rapport au monde, attitude de confiance ou de réserve, de profusion ou de silence, d'ouverture au monde ou de renfermement, d'aménagement des techniques de l'oralité ou de resserrement autour des exigences séculaires de l'écriture, ou alors de symbiose de tout cela. Un langage est ainsi apparu dans la Caraïbe, tramant à travers les langues anglaise, française, espagnole, créole de l'univers de la Caraïbe et peut-être aussi de l'Amérique du Sud. [...] L'art du conteur créole est fait de dérives en même temps que d'accumulations, avec ce côté baroque de la phrase et de la période, ces distorsions du discours où ce qui est inséré fonctionne comme une respiration naturelle, cette circularité du récit et cette inlassable répétition du motif. Tout cela converge en un langage qui court à travers les langues de la Caraïbe, anglaise, créole, espagnole ou française, qu'elle soit de Carpentier, de Walcott ou des écrivains francophones de la Martinique, de la Guadeloupe ou de Haïti. Et le merveilleux, voyez-vous, c'est que cette exploration d'un langage par et par-delà les diverses langues utilisées ne pervertit en rien aucune d'elles et ajoute à chacune, les convoquant toutes en un point focal, un lieu de mystère ou de magie où, se rencontrant, elles se « comprennent » enfin.³⁷¹

Ein *langage* kann, analog zu den *Lieux-communs*, in verschiedenen Sprachen als seinen neuen Kontexten repetiert und ausgetauscht werden. Wie Helke Kuhn schreibt, leitet Glissant das Verhältnis von *langue* und *langage* aus der Hierarchie zwischen genormtem und kolonial eingesetztem Schriftfranzösisch und kreolischer Oralität ab. Aus diesem Grunde betont Glissant im *langage* vor allem dessen psychosoziale, seine kommunikative Dimension. Laut Kuhn „bezeichnet [er] in der Verwendung Glissants eine kollektiv subjektive Haltung gegenüber der

371 Glissant, 1996, S. 42–43. (Unterstreichungen: F.K.).

‚langue‘.³⁷² Insofern unterscheidet er sich leicht von dem gleichlautenden Begriff in der linguistischen Tradition saussurescher Prägung bzw. setzt einen von der eigenen Poétosophie motivierten Akzent.³⁷³ Er ist ein Sprachspiel, welches in den *langues* als seinen Relaisstationen gebildet wird und eine Haltung zu Welt und Sprache ausdrückt. Diese Fokussierung des *langage*-Begriffs auf eine Diskursästhetik ermöglicht seine Realisierung in verschiedenen *langues* und öffnet diese zugleich aufeinander und auf ein geteiltes Weltverständnis hin.

Dabei verwendet Glissant hier ‚langage‘ sehr im Sinne dessen, was er andernorts als ‚Poétique‘ bezeichnet (vgl.: Kap. 2.3.2.1). Denn der *langage* als Haltung zu Sprache und Welt geht in die Poétique als Selbst- und Fremdverhältnis über, da letztere grundlegende Dimensionen einer Haltung zur Welt darstellen. Über die der Poétique von Glissant noch explizit zugeschriebene Ausdrucksdimension verfügt der *langage* als Sprache ohnehin. Er ist „le rapport aux mots, qu'on construit en matière de littérature et de poésie“³⁷⁴, hier folglich als Synonym zu einer Basisdefinition von ‚Poetik‘ verwendet. Einerseits wird über diese Synonymie die poetische Schöpfungsleistung in den allgemeinen sozialen Sprachgebrauch des *langage* hinein ausgedehnt bzw. die in diesem ohnehin vorkommende herausgehoben: nicht (nur) erwählte Künstler*innen und Kulturschaffende, sondern jede*r einzelne nimmt schöpferisch am Spiel der Kreolsprachen teil. Andererseits nimmt Glissant wie andere Autor*innen so betrachtet als Beitragender an der dynamischen Konstruktion eines *langage* teil, was sein Schreiben tendenziell aus einer Werklogik hinaus und in eine Diskurslogik hineinversetzt. Diese Autor*innen sind in einem aushandelnden Gespräch, dessen *langage* sie als Version des *jeu de la Relation* erfinden und über Grenzen der *langues* permutternd transmutieren.³⁷⁵

Offenbar zeichnet sich der kreolisierende *langage* – sowohl im Allgemeinen wie im poetisch-poetologischen Diskurs –, den Glissant der

372 Kuhn, 2013, S. 80.

373 Saussure 2013 – Cours de linguistique générale, S. 70–74.

374 Glissant, 1996, S. 41.

375 Zum Verhältnis von ‚langue‘ und ‚langage‘ in Glissants Werk sowie den Bezug zum phänomenologischen Sprachverständnis bei Maurice Merleau-Ponty vgl.: Britton 2008 – *Langues et langages*.

Karibik zuschreibt, durch seine barocken Qualitäten besonders aus. Unter Barock versteht Glissant, als dezidierten Gegenbegriff zum geregelten Klassizismus, die ausufernde Unregelmäßigkeit, welche wohl auch die als Erzählstimme angeeignete Erzählkunst des *conteur créole* auszeichnet. Das Maß sprengt ein solcher *langage* nach Glissant durch Abdrift von zentralen Themen, deren Akkumulation und erneut die Répétition. Er „favorise[] l'« extension » au lieu de la « profondeur »“³⁷⁶ und ist ein adäquater Zugang zu einer *connaissance* der Welt als totaler Relation. Barock ist ein Merkmal einer kreolisierenden (narrativen) Literaturästhetik.³⁷⁷ Wiederum findet sich die Dynamik einer utopischen Transformation der historischen Kreolisierungsprozesse, hier in der Übertragung der *parole* des *conteur créole*, in eine der Globalisierung zeitgenössisch adäquaten Erzählstimme. Bezüglich der Umdichtung der Philosophie verweist der *langage*-Aspekt der Kreolsprachen auf die Répétition im Begriffsumgang des glissantinischen Essays.

Die zweite Dimension könnte als ein funktionaler Registerwechsel aufgefasst werden, da Glissant einen Zusammenhang der Kreolsprachen mit der Schöpfung dichterischer Bilder herstellt. Zwar finden sich bei ihm Aussagen, welche zunächst dem Set der linguistischen Kreolistik zuzugehören scheinen. So betont er im Interview mit Lise Gauvin:

Ce qui est important dans la créolisation, c'est que les langues se contaminent. C'est ça le phénomène.³⁷⁸

Doch weist schon das Verb ‚contaminer‘ mit seiner polysemen Unschärfe zwischen Epidemiologie und Rhetorik aus dem Rahmen der linguistischen Kreolistik hinaus. Diese Kontamination der Créolisation betrifft nämlich keineswegs Fragen nach den Verhältnissen, in denen beispielsweise Vokabular des Französischen zu einer verallgemeinerten westafrikanischen Syntax stünden. Noch ist von Relevanz, ob diese Substrat-Superstrat-Theorie der Entstehung von Kreolsprachen zugunsten einer anderen Theorie aufgegeben werden müsste. Vielmehr hat bei Glissant der poetologische Zugriff auf Kreolsprachen

376 Glissant, 2007(1990), S. 92.

377 Für die Einreihung der glissantinischen Poetik in den Neobarock-Diskurs karibischer und lateinamerikanischer Literaturen vgl.: Ueckmann, 2014, S. 189.

378 Glissant und Gauvin, 2010, S. 111–112.

einen Vorrang vor einem linguistischen, wie Daniel Delas in einer kritischen Lektüre der „Poétique de la Relation“ zeigt. Zwar gehe Glissant an verschiedenen Stellen von Versatzstücken linguistischer Theorien über Kreolsprachen aus. Jedoch berücksichtige er den Diskurs wissenschaftlicher Kreolistik und ihre verschiedenen Positionen ungenügend, was ihn mitunter sogar zu fehlerhaften Behauptungen führe. Daher also konstatiert Delas bei Glissant eine Verschiebung der Behandlung von Kreolsprachen von einem linguistischen zu einem poetologischen Interesse hin.³⁷⁹

Und tatsächlich wechselt Glissant im selben Interview mit Gauvin eindeutig auf eine poetologische Ebene:

La créolisation [...] [c]'est l'entrée de système d'images poétiques d'une langue dans une autre. C'est ça, la vraie créolisation.³⁸⁰

Dieses Verständnis von Créolisation als Übergang bzw. Austausch von poetischen Bildern erinnert an dieser Stelle an die anthropologische Dimension des Imaginaire, welche Glissant von Bachelard übernimmt. Es war festgehalten worden, dass das Imaginaire nach Bachelard – und folglich bei Glissant – Menschen sich im Denken auf Neuheit hin geöffnet erfahren lasse. Diese anthropologische Dimension des Denkens, welche der Begriff des Imaginaire nach Bachelard in die glissantinische Poétosophie und ein Denken der Créolisation einträgt, kann hier nun erneut herangezogen werden:

[Les images littéraires] jouent un rôle dans notre vie. Elles nous vitalisent. Par elles, la parole, le verbe, la littérature sont promus au rang de l'imagination créatrice. La pensée en s'exprimant dans une image nouvelle s'enrichit en enrichissant la langue. L'être devient parole. La parole apparaît au sommet psychique de l'être. La parole se révèle le devenir immédiat du psychisme humain.³⁸¹

379 Delas 1999 – Reconstruire Babel.

380 Glissant und Gauvin, 2010, S. 111.

381 Bachelard, 1943, S. 9. (Bachelard verwendet hier zwar den Ausdruck ‚image littéraire‘. Da er aber auch den Term ‚image poétique‘ verwendet und sich keine Abgrenzung beider voneinander feststellen lässt, wird hier davon ausgegangen, dass beide miteinander austauschbar sind.)

Augenscheinlich sind die *images poétiques* nicht nur ein Aspekt der Neuheit, sondern das Werden der *parole* als Synekdoche des Denkens selbst. Sie sind als erneuernder Entfaltungsprozess gewissermaßen das geistige Leben des Denkens selbst. Die *images poétiques* sollten demnach, wenn sie in die Créolisation verwickelt werden, nicht nur neu für die Sprecher*innen der Sprache, in welche sie transferiert werden, sein. Sie sollten also nicht exotisch reizvoll im platten Sinne, sondern vielmehr neu im utopischen Sinne sein, insofern sie die dichterische Einbildungskraft auf unvorhersehbare Neuheit hin öffnen.

Die Neuheit der *image poétique* ist eine Neuigkeit, welche über Grenzen hinweg zu teilen sich lohnt. Sie stellt den Keim einer besonderen Art des Lieu-commun für die „pensées du monde“ dar:

Les philosophies et toute poétique sont les révélateurs de ces lieux, dont nous ne nommons chacun qu'à force de n'en oublier aucun, elles réunissent dans leurs langages la science des pensées du monde qui rencontraient d'autres infinies pensées du monde, sans que pas un n'eût pu prédire. Cette science est de connivence obscure et lumineuse et non pas de rapine d'idées, de plagiat, de paraphrases ou de plats copiages, tous embusqués derrière les barrières actuelles des langues ou dans le primat de l'anglo-américain de base.³⁸²

Für Glissant und Bachelard zeichnet sich der imaginierende *langage* dadurch aus, über eine Wahrnehmung der Realität hinauszuführen. Unter Rückgriff auf Bachelards Verständnis der *image poétique* zeigt sich diese Wissenschaft von den ‚pensées du monde‘ nicht als realistische Dokumentation der konkreten Umstände, sondern als eine Verwandtschaft in der Entwicklung projektiver Bilder im Kontext von Globalisierung. Indem die *langages* dieser Wissenschaft über *images poétiques* arbeiten, geben sie die epistemische Vereinnahmung der Vorstellungskraft zugunsten deren offenen Spiels auf, wodurch sie „le cours ordinaire des choses“ verlassen und „s'élan[ce] vers une vie nouvelle.“³⁸³ Da sich diese Visionen gerade durch ihre Teilbarkeit und ubi-

382 Glissant, 2009, S. 88.

383 Bachelard, 1943, S. 10.

quitäre Gleichursprünglichkeit auszeichnen, entgehen sie einer Logik des Urheberrechts.

Und so finden die beiden Aspekte der Kreolsprachen, welche Glissant für seine Poetik fruchtbar macht, wieder zusammen. Als diese Wissenschaft von der Entstehung von *images poétiques* steht die Poetik in Analogie zur Philosophie als der Erfindungskunst von Begriffen bzw. Pensées. Beide Arten des Denkens finden im Lieu-commun des glissantinischen Essays zusammen. Damit jedoch die Begegnung einer *Pensée du monde* mit einer *Pensée du monde*, Créolisation also, möglich ist, braucht es die Einlassung der *images poétiques* in ein Relai der Relation. Créolisation als Übertragung sprachlicher Bilder, so müsste wohl ergänzend zu Glissants Formulierung im Interview mit Gauvin formuliert werden, findet über die Ebene eines poetischen *langage* statt, welcher quer zu verschiedenen *langues* verläuft. Über den *langage* können die *images poétiques* répétiert, also in der Art des Relais verteilt werden.

3.2.2 Le poème primordial: Poetik und Dichtung als prima philosophia

Glissants „Philosophie de la Relation“ trägt den Untertitel „poésie en étendue“. Dieser weist die Philosophie nicht nur als eine Poetik, also Lehre von der Herstellung von Gedichten aus, welche selbst aber als ihr Produkt außerhalb ihrer stünden. Folglich sollten die Essays, in welchen diese Philosophie zum Ausdruck kommt, als Poetik selbst Dichtung sein, denn „quand l'essai se donne pour objet de fouiller une matière poétique [...] il est certain que le style ne peut pas être un « style » d'essai et que ce doit être un style de poésie.“³⁸⁴ Zur Begründung dieses Programms greift der glissantinische Essay auf den philosophiegeschichtlichen Topos der Dichtung als Ursprung der Philosophie zurück:

La poétique de la Relation est toujours ainsi une philosophie, et inversement : elles se préservent mutuellement des fausses finalités. Alors nous découvrons émerveillés que la langue des philosophies est d'abord celle du poème.³⁸⁵

384 Glissant und Gauvin, 2010, S. 74.

385 Glissant, 2009, S. 87.

Das permutative Wechselspiel von Poetik und Philosophie bewahrt beide davor, in einer abstrakten Totalität, dem Gegenteil zur Relation (vgl.: Kap. 3.1.2.2), zu erstarren. Bedeutsamer für die Umdichtung der Philosophie ist allerdings, dass die Sprache der Philosophien mit derjenigen des Gedichts in eins gesetzt wird: Philosophie wird gedichtet. In diesem Sinne steht die glissantinische Poétosophie in einer philosophiegeschichtlichen Tradition, welche Leupin ausweist:

La réflexion est menée tout autant par le poème, le roman, le théâtre que par l'essai ; la poésie et la littérature sont « pensées », sans être poésie ou roman à thèse, ce qui ferait de la littérature un avatar romancé de la philosophie [...]. Et la philosophie est une poétique, sans que Glissant ne s'abîme dans une mystique incohérente et faussement littéraire. Cette double caractéristique fut aussi une tradition : les présocratiques, Platon lui-même, Montaigne et Nietzsche en sont les moments les plus importants.³⁸⁶

Trotz der mannigfaltigen philosophischen Bezüge des glissantinischen Werks, welche Leupin minutiös nachzeichnet, eignen sich in Bezug auf die Umdichtung der Philosophie als Dichtung vor allem Gaston Bachelard und die Präsokratiker, insbesondere Heraklit.³⁸⁷ Im Rückgriff auf vorsokratisches Philosophieren liegt wesentlich ein Gestus, die Philosophie von ihren Anfängen an neu zu formulieren. Da nun Philosophie als Poetik über Dichtung umgeschrieben und umgedacht werden muss, bedeutet dies auch, Dichtung als ursprüngliche Form des Denkens anzusehen.

Folgerichtig beginnt die „Philosophie de la Relation“ mit einem Text, welcher zwischen poetologischem Essay und Prosagedicht changiert und von einer Dichtung handelt, die Leupin als „poème primordial“³⁸⁸ bezeichnet. So werden hier Poetik und Poésie schon über die *dispositio* als *prima philosophia* gesetzt. Die Vorgeschichte aller Literaturen der Welt sei wie folgt zu formulieren:

³⁸⁶ Leupin, 2016, S. 70.

³⁸⁷ ebd., S. 98–99.

³⁸⁸ ebd., S. 90.

Il y eut, qui s'éleva, une parole sacrée. Or le poème, alors le poème, de soi engendré, commença d'être reconnu.³⁸⁹

Die Schwierigkeit im Umgang mit diesem Text liegt darin, dass dieser einer Lektüre seine Opazität aus poetischer Bildhaftigkeit und essayistischer Begriffsperturbation entgegensträubt. So ist in diesen zwei ersten Sätzen der Anfang über das ‚poème‘ sowie die ‚parole sacrée‘ formuliert, ohne dass deren Bezug zueinander in der Folge eindeutig geklärt würde. Sie stellen innerhalb eines Textes die Permutation eines fraglichen Begriffsparadigmas dar. Die wechselnde Verwendung in der Gedankenentfaltung des Essays allerdings legt, unter Berücksichtigung von Glissants Feststellung, die Sprache der Philosophie sei diejenige des Gedichts, Folgendes nahe: wenn unter ‚parole‘ die sprachliche Gliederung von Gedanken zu verstehen ist und ein ‚poème‘ eine sprachliche Form darstellt, dann kann das ‚poème primordial‘ als die Form der ‚parole sacrée‘ mithin als eine Gliederung der Pensées angenommen werden. Das ‚poème primordial‘ ist aber kein spezifisches Gedicht, keine vorgeschriebene Form, sondern die Bedingung, sich denkend mit der Welt in ein Verhältnis zu setzen bzw. die Virtualität, aus welcher ein jedes Gedicht hervorsprießt.

In diesem Sinne folgt daraufhin eine poetisch-poetologische Auseinandersetzung mit den Anfängen der okzidentalen Philosophie:

Des éternités plus loin, ce qui a surgi sur les pentes obscurcies des grottes n'était pas l'ombre trompeuse d'une réalité d'au-dehors, mais le signe même de la fusion du tout au tout : les humanités n'avaient pas encore retranché leurs différences à coups d'amputations sanglantes, et ce qui était gravé là sur les roches de leurs cavernes, ni main divine ni trait conjuratoire, était aussi la mémoire de ce poème originel, venu de soi-même, et l'écho de cette parole sacrée, née déjà de toutes choses au monde. Poème, relent, écho, qui exhalaient et accompagnaient la stupeur sacrée.³⁹⁰

Indem hier das für die westliche Metaphysik platonischer Tradition traditionsbildende Höhlengleichnis auf das *poème primordial* hin umge-

389 Glissant, 2009, S. 11.

390 ebd., S. 11–12.

schrieben wird, buchstabiert die Umdichtung der Philosophie gewissermaßen die Korrektur eines Ursprungsmythos aus. Auf der Höhlenwand erscheinen nicht mehr wie bei Platon die täuschenden Schatten einer vorenthaltenen Erkenntnis, zu deren Erlangung die Umwendung zu und Gewöhnung an das Licht der Erkenntnis in den höheren Sphären der Ideen nötig wären. An ihrer statt verweist ein Zeichen der Allverschmelzung auf das ‚poème originel‘ und die mit ihm gleichzeitige ‚parole sacrée‘. Hier greift, wie Leupin es für die glissantinische Poetik in ihrer Gesamtheit herausstellt, Glissant auf einen grundlegend vorsokratischen Gedanken zurück,³⁹¹ mit welchem er einen der sogenannten Gründungsmythen der westlichen Metaphysik überschreibt. Die ‚fusion de tout au tout‘ sieht dabei keine Transzendierung der Differenzen vor, sondern ihre Ineinanderblendbarkeit auf einer einzigen, also immanenten Ebene, gleich wie „les couleurs à peine se distinguaient les unes des autres.“³⁹² Und dies leistet das ‚poème originel‘ als Figur dieser Pensée. Als selbstgeschaffenes („de soi engendré“) verweist es auf eine holistische und ungeschaffene Ur-Materie, sodass mit Leupin gesagt werden kann, „[[]es présocratiques [...] sont des figures de ce poème primordial qui ouvre la *Philosophie de la Relation* et que notre modernité doit ressusciter en le modifiant.“³⁹³

Der erste Essay der „Philosophie de la Relation“ gibt also vor, den „mythe, ou cette légende ou ce rêve“³⁹⁴ vom Ursprung und dem Werden des Gedichts zu erzählen. Das philosophiegeschichtliche Schicksal, wie es das *poème primordial* bei Glissant ereilt, scheint in seinem Vergessen hinter transzendentes Denken zu liegen:

L'élévation avait fait que la parole s'était enlevée d'elle-même en même temps qu'effacée de tout lieu possible [...] et le poème avait disparu dans des effondrements de la terre, dans des obscurités insues, et avec lui toutes les possibilités des langues, qu'il avait fallu désormais recomposer comme des racines cassées.³⁹⁵

391 Leupin, 2016, S. 89–108.

392 Glissant, 2009, S. 11.

393 Leupin, 2016, S. 90.

394 Glissant, 2009, S. 12.

395 ebd., S. 13.

In diesem vom Essay entworfenen mythisch-historischen Augenblick trennt sich die ‚parole‘ vom ‚poème‘, was ihr ermöglicht, sich von jedweden möglichen Ort frei zu machen und in diesem Sinne absolut zu werden. Sie eröffnet sich so die Möglichkeit zu Transzendenz und Universalismus. Das ‚poème‘ seinerseits ist in einem Zusammenbruch der Erde verschwunden. Obwohl an dieser Stelle der ‚monde‘ nicht erwähnt wird, scheinen sich ‚parole‘ und ‚poème‘ in die zwei sprachlichen Domänen zu bewegen, welche Robert Stockhammer in Anlehnung an ein Begriffspaar Martin Heideggers als ‚Welt‘ und ‚Erde‘ in den literaturwissenschaftlichen Strang des Globalisierungsdiskurses eingebracht hat:

Sprache stellt Sinn (*Welt*) auf und Nicht-Sinn (*Erde*) her; sie besitzt eine Intention auf den Sinn, auf eine universale Übersetzbarkeit; diese Intention jedoch wird fortwährend ‚durchragt‘ oder unterlaufen von ihrer eigenen Materialität, ihrer Unübersetzbarkeit, ihrem Inkommensurablen, ihrem Nicht-Sinn.³⁹⁶

Während sich die ‚parole‘ in die ‚Welt‘ des absoluten Sinns zurückzieht, bricht das ‚poème‘ in die ‚Erde‘ des materiellen Nicht-Sinns ein. In deren ungewusster Dunkelheit („obscurité insue“), verbirgt sich nicht nur Inkommensurabilität, sondern auch alle sprachlichen Möglichkeiten („toutes les possibilités des langues“). Und diese zu (ent)bergen, sie zu erschürfen ist genau diejenige Aufgabe, welche der glissantinische Essay Dichtenden zuteilt. Tatsächlich wird hier deutlich, dass ein Ursprung des *poème primordial* nur ein scheinbarer sein kann, da er sich in jeder*m Dichtenden auf dieselbe ursprüngliche Weise wiederholt. Diese steigen jeweils zum *poème primordial*, welches „en soi contemporain des premiers brasiers de la terre“³⁹⁷ sei, hinab. In der Folge sollen die „racines cassées“ in ihrer Materialität zum Sprießen angeregt werden:

[...] voici l'entassement des voix à vif et des strophes haut déclamées, la précipitation des *raras* originaux [...], et le chuint cascasant des racines soulevées à vrac, et toutes les boues qui résistent à la remontée des mots,

396 Stockhammer 2015 – WELT- ODER ERDLITERATUR, S. 143.

397 Glissant, 2009, S. 12.

et la germination des chants qui, dans leurs langues et langages de graines et de filaments, tentent de requérir à nouveau le poème, tout enfoui, qui est aussi leur œuvre et qui avait semblé jaillir de leurs semences sauvages.³⁹⁸

Die zerbrochenen Wurzeln kehren hier als Stimmen und vokale Äußerungen wieder, welche schon durch ihre Aufeinanderhäufung unverständlich sein müssen. In der Tat sind sie sprachliche Materialität als Stimmen in ihrer diversen Anwesenheit und somit dem *cri du monde*, welchen Glissant als Ausgangspunkt für das politische Engagement von Literatur im Globalisierungsdiskurs ansetzt, verwandt. Zusammen mit den onomatopoetischen *raras* sowie den zischelnden und kreischenden Wurzeln bilden sie einen undurchdringlichen Sprachschlamm („les boues“). Als Nicht-Sinn „durchragt“ dieser die Wortsprache nicht nur, sondern verhindert sogar deren Auftrieb träge. Zugleich aber bietet diese mit Wasser fusionierte Erde einen Nährboden für das Aufkeimen von Gesängen. Diese sind es, welche dem *poème primordial* zu neuer Geltung verhelfen.

Zugleich weist die metaphorische Fusion von ‚terre‘ und ‚eau‘ zu den poetisch fruchtbaren Schlämmen über die phonetische Materialität von Sprache hinaus auf eine eher denkerische Materialität der glissantinischen Poétosophie. Erde und Wasser gehören zu den Vier Elementen der vorsokratischen Philosophie, wobei unterschiedliche Philosophen je einem dieser Elemente den Vorzug einer schöpferischen Ur-Materie gaben. Vermittelt über Gaston Bachelard macht sich Glissant die Gesamtheit der vorsokratischen Elementenlehre als Strukturierungsweise des Imaginaire zu eigen. Nach Bachelard handelt es sich bei den Vier Elementen um Klassifizierungsweisen dessen, was er die „imagnations matérielles“ nennt:

En effet, nous croyons possible de fixer, dans le règne de l'imagination, une *loi des quatre éléments* qui classe les diverses imaginations matérielles suivant qu'elles s'attachent au feu, à l'air, à l'eau ou à la terre.³⁹⁹

³⁹⁸ ebd., S. 14.

³⁹⁹ Bachelard 1942 – *L'eau et les rêves*, S. 4. (Kursiv im Original.).

Bachelard schreibt den vorsokratischen Philosophien gerade wegen ihres Rückgriffs auf die poetisch fruchtbare Lehre von den Vier Elementen eine dauerhafte Überzeugungskraft zu. Dies rühre von den Elementen als Ausdruck einer unhintergehbaren Realität der menschlichen Psyche, welche im dichterischen Bild Gestalt erhalte. Indem er die Kopplung der vorsokratischen Vier-Elemente-Philosophie mit der psychosomatischen Temperamentenlehre der Alchemie in einem psychoanalytischen und phänomenologischen Theorierahmen umdeutet, setzt Bachelard die Elemente als psychische Materie des Imaginaire. Die Vier Elemente verbürgen zugleich dessen Dynamisierung sowie eine gewisse Kohärenz der *images poétiques* untereinander.

Über den Rückgriff auf das bachelardsche Imaginaire sowie dessen *image poétique* kann Glissant die vorsokratischen Vier Elemente als materielle Formen des Imaginaire auffassen – sie sind dessen Materie. Zugleich wird es so auch möglich, die Konkretheit dieses poetosophischen Denkens zu verstehen, weil bei Bachelard die Elemente als die Materie des Dichtens figurieren. Wenn wir nun zum Bild des konkreten Orts im glissantinischen Essay – die *zabitans* im Flussbett oder die „villes impénétrables“ (vgl.: Kap. 3.1.1.2) – zurückkehren, dann erweisen sich die aufgerufenen elementaren Motive als die konkrete Materialität des Imaginaire der singulären Orte. Die ‚terre‘ ist im glissantinischen Essay also nicht nur physische Materialität der Sprache, sondern insbesondere – *pars pro toto* für die Vierheit der Elemente – die psychische, möglicherweise auch phänomenologisch zu nennende Materialität des Imaginaire an einem Ort. Als Materialität zeichnet sie sich dabei nicht weniger als die phonetische durch eine *irdene* Inkommensurabilität aus.

In Glissants über Bachelard vermittelten Rückgriff auf die Vorsokratiker zeigt sich einmal mehr die damit schier notwendigerweise einhergehende Umdichtung der Philosophie als Dichtung. So liest sich der glissantinische Sprachschlamm als „une matière qui foisonne“⁴⁰⁰ und zwar in „langues et langages de graines et de filaments“⁴⁰¹. Die Vier Elemente fungieren „comme les hormones de l’imagination“ dieser proliferativen Dynamik, indem sie Bilder zu Gruppen versammelt

400 ebd., S. 6.

401 Glissant, 2009, S. 14.

in Bewegung versetzen und so „donnent des caractères un peu réguliers à l’imaginaire.“⁴⁰² Das sie denkende Gedicht entspricht zugleich der anthropologischen Öffnung auf neues Denken, weil es nicht nur *images poétiques* ablagert, sondern sich als „*une aspiration à des images nouvelles*“ präsentiert.⁴⁰³ Zugleich bedeutet dies für das *poème primordial*, dass es die absolute Virtualität einjeden Gedichts im Imaginaire bezeichnet und diese zugleich miteinander verschmelzen und wieder zu neuen Gedichten gerinnen lässt. Warum ist nun die Sprache der Philosophie diejenige des Gedichts, des *poème primordial*? Weil sie mit dem Imaginaire arbeitet und somit die physische und psychische Materialität des konkreten Orts einfängt, also dem essayistischen Interesse am psychisch-imaginären Konkreten in seiner Diversität genügt.

Dieser Logik entsprechend trägt auch die 2010 von Glissant herausgegebenen „Anthologie de la poésie du Tout-monde“ die Vier Elemente im Titel: „La terre, le feu, l’eau et les vents“. Glissant rechtfertigt diese fragmentarische Sammlung literarischer Wurzelen und Sprachkeime verschiedenster historischer, lokaler und institutioneller Provenienz unter Rückgriff auf ihre Kombinier- und Fusionierbarkeit:

Oui, vous le [i.e. donner des extraits des poèmes dans un recueil ; F.K.] pourriez : quand les morceaux ont la chance c’est-à-dire la grâce de tant de rencontres, quand ils s’accordent entre eux, une part d’un poème qui convient à un autre poème, à cette part nouvelle, et devient à son tour un poème entier dans le poème total, que l’on chante d’un coup. L’imaginaire est un champ de fleuves et de replis qui sans cesse bougent.⁴⁰⁴

Da alle Gedichte aus dem Imaginaire, hier im ‚champs des fleuves‘ wieder als Elementarfusion von Erde und Wasser aufgerufen, hervorgehen, also aus den Elementen gemacht sind, können sie ihrerseits zum Ausgangspunkt für neue Gedichte werden. Sie sind Realisierungen des virtuellen ‚poème total‘, welches als Synonym zum Imaginaire einerseits und andererseits zum *poème primordial* verstanden werden kann, weil

402 Bachelard, 1943, S. 19.

403 ebd., S. 8. (Kursiv im Original.).

404 Glissant, 2010, S. 15.

dieses ja selbst die Totalität aller sprachlichen Möglichkeiten in sich bergen soll.⁴⁰⁵ Hier bringt Glissant die Fusionsdynamik der Elemente im Imaginaire in eine Analogie zu Créolisation und Relation: Wie die Relation ist das Imaginaire eine virtuelle Totalität, deren Möglichkeiten – hier als Gedichte – durch den Prozess der Créolisation aktualisiert werden. Das Imaginaire ist somit der psychisch-anthropologische Aspekt der Relation und wie diese gewissermaßen ein Relai der Relais. So erklärt sich weiterhin auch, weshalb Glissant einerseits von der Übertragung von *images poétique* als wahrer Créolisation spricht und dieselbe zudem ausschließlich über das Imaginaire für zugänglich erachtet:

[...] on ne peut aborder la créolisation que par l'imaginaire.⁴⁰⁶

Das Imaginaire ist die psychische Materialität singulärer Menschen, welche über das Gedicht in poetische Bilder übersetzt und dann im Sinne des glissantinischen Relais (ver)teilbar wird. Jedoch bleiben die psycho-materiellen Vier Elemente überall gleichermaßen grundlegend, sodass „[l]’imaginaire de mon lieu est relié à la réalité imaginable des lieux du monde, et tout inversement.“⁴⁰⁷ In der Créolisation werden die Gedichte bzw. *images poétiques* aus den Vier Elementen zusammengesetzt und zwar jeweils zu verschiedenen Proportionen. Die ‚Poétosophie de la Relation‘ könnte als Name für diese „alchimie de la créolisation“⁴⁰⁸ gewählt werden. Diese transmutiert das Imaginaire an einem Ort, sodass dadurch das Imaginaire eines anderen Ortes hergestellt wird – eine poetisch-poetologische Operation und Alchemie. Die Transmutation der Elemente macht die Realität der konkreten Orte zwar nicht abbildbar, repräsentationsfähig, so doch wenigstens vorstellbar. Als unvorhersehbare Créolisation weist sie noch darüber hinaus auf einen nur möglichen Ort hin.

405 Hier liegt ein weiteres Beispiel für die Permutation eines (offenen) Begriffsparadigmas im glissantinischen Essay vor.

406 Glissant, 1996, S. 126.

407 Glissant, 2009, S. 47.

408 ebd., S. 64.

3.2.3 De la connaissance encyclopédique du poème

Da für Glissant eine ‚Philosophie de la Relation‘ immer eine Poetik bzw. Poétique und weiterhin als solche immer selbst Poesie ist, erteilt er dem Projekt totaler philosophischer Systeme eine Absage. Einer Philosophie als „un système non systémisé“⁴⁰⁹ entspreche nur das Poème, welches „est ([qui; F.K.] chante) le détail, et [qui; F.K.] annonce aussi la totalité [des différences; F.K.]“.⁴¹⁰ Daher stellt sich nunmehr die Frage, wie genau der Bezug einer Philosophie nach Glissant zu ihrem totalen Gegenstand zu denken sei – und weiterhin, ob und wie sich dieser Gegenstand weiter bestimmen lässt. In Bezug auf die philosophische Leistung des Poème gibt ein Rückgriff auf das Vorwort zur „Anthologie du Tout-monde“ einen ersten Aufschluss. Hier heißt es, es sei „[l]e monde, l’objet le plus haut du poème [...]“.⁴¹¹ Direkt im Anschluss wird, wiederum eher in einem permutativen Spiel als argumentativ begründet, der ‚monde‘ zum ‚Tout-monde‘ ausgebaut und mit einem Schwarm glissantinischer Lieux-communs umgeben:

Or le Tout-monde est à la fois le limon et la cendre, la libation et l’élévation, la terre et le feu, l’eau et l’air secret. L’enfouissement et la consommation, la purification et l’inspiration : la terre encore et les feux, l’eau et l’air, brutalement. Dans ces éléments sont arborés la pensée humaine, les souffrances des peuples, les luttes et les abandons, ce que tu cries et ce que tu médites. Le Tout-monde est total dans la mesure où nous le rêvons tous ainsi, et sa différence d’avec la totalité reste que son tout est un devenir. La totalité du Tout-monde est ainsi la quantité réalisée de toutes les différences du monde, sans que la plus incertaine d’entre elles puisse en être distraite. La relation entre les différents n’augure ni ne récapitule une géographie isolée, en tout cas pas une géographie seulement, mais une géographie assumée : puisque la différence du Tout-monde (d’avec

409 ebd., S. 82.

410 ebd., S. 83.

411 Glissant, 2010, S. 19.

lui-même) est qu'il est totalité non réalisée *mais visible pourtant dans l'avenir*. Ce que je suis est dérivé, sans fatalisme aucun, de ce que je serai. Le poème lui aussi est toujours à venir.⁴¹²

Glissant kreuzt hier die bachelardsche Poetik der Vier Elemente mit der Werdensphilosophie nach Deleuze&Guattari: Erde, Feuer, Wasser und Luft erzeugen in einer auf Dauer gestellten Fusionsdynamik die ‚totalité‘ des ‚Tout-monde‘ als ein ‚devenir‘. Die Metaphorik der Elemente trägt die Züge von Ursprünglichkeit und Welttotalität in diese Umdichtung der Philosophie ein, da Erde, Feuer, Wasser, Luft zusammen das Ganze der Welt, den ‚Tout-monde‘ ergeben. Mit dieser welt-erzeugenden Fähigkeit der Vier Elemente greift Glissant tatsächlich auf einen zwischen Philosophie und Dichtung liegenden Topos zurück, welcher eine lange und lebendige transkulturelle Tradition aufweist. Diese setzt sich nach den Vorsokratikern zunächst auch in der platonisch-aristotelischen Natur-Philosophie fort und wird neben Glissant auch von anderen Gegenwartsautor*innen bespielt. Ihre Attraktivität für Poetologien ergibt sich, wird Evi Zemanek gefolgt, zum einen aus der gleichursprünglichen Bedeutung des griechischen ‚stoicheion‘ als „ein Element im Sinne eines Grundstoffs des Universums“ und zugleich als „Buchstabe[] des Alphabets.“⁴¹³ Die über das etymologische Gelenk hergestellte Analogie von kosmischem und poetisch-poetologischem Schöpfungsakt wird sozusagen über die Vier Elemente als ihnen beiden gemeinsamer Werkstoff ausbuchstabiert. Zum anderen zeichnen sie sich durch ihre alchemische Transmutierbarkeit ineinander aus⁴¹⁴, welche Glissant als eine Wirkungsweise der Créolisation aufnimmt, dabei allerdings den Schwerpunkt auf die Elemente als geistige Materie des Imaginaire nach Bachelard legt. Im Unterschied zu vielen (gegenwärtigen) poetischen Rückgriffen auf die welterzeugende Kraft der Vier Elemente-Lehre legt Glissants ‚(Tout-)monde‘ somit eher weniger Gewicht auf das Verhältnis der Menschen zur Natur im Sinne von ‚physis‘.

412 ebd.

413 Zemanek 2014 – Die generativen Vier Elemente, S. 402.

414 ebd., S. 404.

Die Beantwortung der Frage nach dem Gegenstand des Poème muss an dieser Stelle also semantisch eingehender beleuchtet werden. So war eingangs referiert worden, für den glissantinischen Essay kündige das Poème die ‚totalité des différences‘ an. In der Zwischenzeit ergab sich nun, dass der ‚Tout-monde‘ über die Vier Elemente als seine Materie selbst als eine solche Totalität bezeichnet wurde: Seine Totalität sei eben diese „quantité réalisée de toutes les différences du monde.“ Nun zeigt sich in dieser Formel erneut das von Leupin so genannte *logion glissantien*. Über Texte Glissants, die Jahre, teils Jahrzehnte auseinander publiziert wurden, hinweg permutiert, zeigt sich in der Répétition desselben, dass auch der ‚Tout-monde‘ zu einem Begriffsparadigma des glissantinischen Essays zählt. Immerhin war auch die ‚Relation‘ im fast identischen Wortlaut bestimmt worden (vgl.: Kap. 3.1.2.2).⁴¹⁵ Wie ist nun aber der Zusammenhang der Komponenten in diesem Begriffsparadigma und insbesondere der Tout-monde als bevorzugter Gegenstand des Poème zu verstehen? Ein Ansatzpunkt dazu kann in Robert Stockhammers Untersuchung der komplexen semantischen Verhältnisse von ‚Welt‘ und ‚Erde‘ als zwei Figuren des ‚Globalen‘ herangezogen werden.⁴¹⁶ Stockhammer unterscheidet hierfür unter Rückgriff auf Freges Terminologie den ‚Sinn‘, als den Ausdruck einer Weise des Gegebenseins, von der ‚Bedeutung‘, als Ausdruck, welcher von ebendieser Weise des Gegebenseins ausdrücklich absieht und auf die Objektreferenz zielt.⁴¹⁷ Analog zu Freges berühmtem Venus-Beispiel stellt er hierbei ‚Erde‘ und ‚Welt‘ als Sinnausdrücke einer ‚Erde‘ als Bedeutungsausdruck gegenüber, sodass diese letzte eindeutig auf den von Menschen bewohnten Planeten referiert.⁴¹⁸ In vergleichbarer Weise kann auch der ‚Tout-monde‘ Glissants als Ausdruck einer Weise des Gegebenseins in die Reihe von Sinnausdrücken gesetzt werden, mit welchen er ein Para-

415 Das ‚divers‘, welches gleichwohl unter Rückgriff auf das *logion* bestimmt wird und folglich auch in dieses Begriffsparadigma gehört, interessiert im nächsten Abschnitt dieser Dissertation.

416 ‚Erde‘ hat hier nicht mehr dieselbe materielle Bedeutung wie im Zitat von Stockhammer weiter oben, wo der Term von Heidegger entlehnt worden war.

417 Da sich die spezifische Terminologie von der üblicheren Fachsprache unterscheidet, werden die Begriffe ‚Sinn‘ und ‚Bedeutung‘ in Freges Sinne, wie bei Stockhammer durch Kursivierung markiert und gelten nicht für die übrigen Teile dieser Dissertation.

418 Stockhammer 2014 – Welt oder Erde, S. 50–52.

digma bildet. Ihnen allen stellt das *logion* die ‚totalité des différences possibles‘ als *Bedeutungsausdruck* gegenüber. Um es in geläufigerer sprachphilosophischer und rhetorischer Terminologie auszudrücken: Das Verhältnis der Worte im Paradigma ist als eine Synonymie aufzufassen, in welcher die Worte ihre Differenz zueinander über ihre Konnotationen aufrechterhalten, obwohl sie dieselbe Denotation aufweisen. Anders als in Stockhammers Untersuchung geht es hier aber höchstens unter anderem um die schwierige und konfuse Referenz von ‚Welt‘ und ‚Erde‘ auf den von Menschen bewohnten Planeten – nur dann nämlich, wenn sich auch die ‚terre‘ als Teil des hier besprochenen Paradigmas und somit eine Weise, in welcher die ‚totalité des différences possibles‘ gegeben ist, erwiese.⁴¹⁹

In welcher Weise ist nun also die ‚totalité des différences‘ im ‚Tout-monde‘ gegeben? Zunächst ruft Glissant auch einen Bedeutungsaspekt von ‚monde‘ und seinen interlingualen Pendants auf, welcher im globalisierungstheoretischen Diskurs oft zu kurz kommt und in der Umgangssprache beinahe vollkommen in Vergessenheit geraten ist: die ‚Welt‘ als ‚Zeitalter‘.⁴²⁰ Bei Glissant erscheint diese temporale Dimension des ‚monde‘ allerdings nicht im Sinne einer *saekularen* Taktung, sondern in der Betonung des ‚devenir‘. Der ‚Tout-monde‘ eignet sich also weniger als eine Figur des Globalen – im Sinne einer abgeschlossenen Ganzheit – denn als eine solche dynamischer Totalität. Als Synonym der Relation in der Denotation der ‚totalité des différences‘ geht der ‚Tout-monde‘ in eine ‚totalité ouverte‘ über (vgl.: Kap. 3.1.2.2). Als Kompositum weiterhin streicht der ‚Tout-monde‘ durch die Totalität im Präfix eine Bedeutungsdimension heraus, welche das Wort ‚monde‘, wie seine deutsche und englische Übersetzung ‚Welt‘ und ‚world‘, zu einem Synonym des gleichfalls in alle diese drei modernen Sprachen eingegangen lateinischen ‚universum‘ macht. Hier kann ein semantischer Bedarf, wie ihn Thomas Erthel bezüglich des deutschen ‚Weltalls‘ nachzeichnet, angenommen werden: Denn da ‚Welt‘ und entsprechend ‚monde‘ im Verlauf der Zeit auch zur Bezeichnung von totalen Ganz-

419 Als Element des ‚Tout-monde‘ allerdings könnte ‚terre‘ möglicherweise als diesen synekdochisch vertretend vorgestellt werden. Allerdings bedeutet ‚terre‘ hier eben nicht den ‚Planeten Erde‘, sondern eine Form der Materie.

420 ebd., S. 49.

heiten wurde, die ihrerseits – nach dem Modell ‚Die Welt der Pflanzen‘ – wieder Teil des Universums sind, scheint es auch für Glissant notwendig, den Zug der Unausgeschlossenheit im ‚monde‘ explizit herauszustellen.⁴²¹ Bei Glissant erhält dies dann die schon genannte weitere Spezifizierung zu ‚toutes les différences du monde‘, wobei zugleich im ‚Tout-monde‘ natürlich das französische Pronomen ‚tout le monde‘, zu Deutsch ‚alle‘, anklängt. Dadurch wird der Bedeutungsdimension des menschlichen Sozialzusammenhangs ein Übergewicht vor der Denotation des von diesem Menschen bewohnten Planeten oder gar eines intergalaktischen Zusammenhangs gegeben. Dazu passt es auch, dass sich aus den Elementen als Materie auch des Toutmonde das menschliche Denken als dasjenige eines affiziert in diese Welt eingebundenen Geschöpfes erweist. Im ‚Tout-monde‘ verschränkt sich also die soziale mit einer materiellen zu einer psychisch-anthropologischen Art des Gegebenseins der ‚totalité de toutes les différences‘. Mag der ‚Tout-monde‘ auch prinzipiell alles umfassen, so wird er hier doch von einer anthropozentrischen Perspektive aus eröffnet. In dieser seiner Psycho-Materialität ist die ‚totalité de toutes les différences‘ eher auf eine *irdene* denn eine *irdische* Weise gegeben.

Warum nun das Poème den (Tout-)monde zum vorzüglichen Gegenstand hat, wird hier schnell daran deutlich, dass beide eine geteilte Materie aufweisen. In den Vier Elementen findet menschliche Erlebensrealität ihre unhintergehbare Konkretisierung. Das Poème gestaltet, so Glissant, die (mit)teilbare anthropologische Materialität, dichtet am Tout-monde selbst mit. Es referiert somit nicht lediglich auf die Welt, sondern aktualisiert die Virtualitäten im Spiel der Elemente. Oder geschichtsphilosophischer ausgedrückt: es hebt die utopischen Möglichkeiten der Gegenwart in die Sichtbarkeit eines Zukünftigen. Es wird deutlich, dass das Poème nicht allein das literarisch zertifizierte Gedicht meint, sondern einen Modus des Denkens im Umgang mit der Welt.

Indem es also den Tout-monde als Totalität zu seinem Gegenstand nimmt, tritt das Poème im glissantinischen Essay mit einem schier enzyklopädischen Anspruch auf. Wenn nun aber Glissant die Philosophie als zwar totales aber dennoch paradoxerweise nicht-systematisches Sys-

421 Erthel 2020 – Weltall.

tem beschreibt, dem das Poème entspreche, bietet sich augenscheinlich die „Anthologie du Tout-monde“ als ein solches nicht-systematisches System beispielhaft an. Die Einträge sozusagen in dieses enzyklopädische System sind statt Begriffen Gedichte und andere literarische Zitate. Diese zeichnen sich in ihrer fragmentarischen Erscheinungsform in der „Anthologie“ durch eine Analogie zu den glissantinischen ‚pensées de xy‘ aus: Beide bieten sie Gedanken an, welche sich nicht wie ein klassischer Begriff definitiv anschließen, sondern für weitere Bedeutungsexplorationen offen bleiben. So unterscheidet sie sich vom Projekt der Enzyklopädisten, wie sich an d’Alemberts „Discours préliminaire de l’encyclopédie“, Vorwort zum berühmtesten aller enzyklopädischen Projekte, ablesen lässt:

L’ouvrage que nous commençons [...] a deux objets : comme *encyclopédie*, il doit exposer, autant qu’il est possible, l’ordre et l’enchaînement des connaissances humaines : comme *dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, il doit contenir sur chaque science et sur chaque art, soit libéral, soit mécanique, des principes généraux qui en sont la base, et les détails les plus essentiels , qui en sont le corps et la substance.⁴²²

Als poetische Anthologie stellt die „Anthologie du Tout-monde“ wohl eher eine *Unordnung*, wenigstens eine unsystematische Ordnung des Denkens dar. Statt nur die allgemeinen Prinzipien und essentiellen Details der Einzelwissenschaften, erhebt die Totalität der Poèmes letztlich den schier großwahn sinnigen Anspruch, jede singuläre Differenz erfassen zu können. So treibt die „Anthologie“ das enzyklopädische Projekt zwar auf seine extreme Spitze, aber gerade dadurch, dass es den szientistischen Ansatz zugunsten eines poetisch-poetologischen aufgibt. Stattdessen schreibt sich Glissants Poétosophie in eine allgemeine Tendenz ein, wonach sich die totalisierende Systematisierung der Enzyklopädie von Beginn an selbst literarisiert, d.h. sich in eine semiotische Dynamik hinein öffnet. Sie lässt sich als eines der Projekte auffassen, welche Andreas B. Kilcher als Verwebung von *mathesis* und *poiesis* über literarische und wissenschaftliche Schreibweisen hinweg

422 Alembert 1821 – Oeuvres de d’Alembert, S. 17–18.

beschreibt. Enzyklopädisch wäre die „Anthologie“ dann insofern, als es sich beim glissantinischen Poème um ein Dichten handelt, welches „universal, umfassend, total, oder mit einem Wort: ‚enzyklopädisch‘ zu sein beansprucht.“⁴²³ Aber nicht, weil hier ein vollständiges Kompendium weltliterarischer Texte versammelt wäre oder eine totalitäre, objektive Wissenschaftlichkeit für sich reklamierende Epistemologie vorläge. Im Unterschied zum Projekt der Enzyklopädisten, denen es um eine Ordnung des Wissens geht, dürfte das Poème im Verbund der „Anthologie“ nicht auf ein totales Weltwissen hinauslaufen. Die ‚connaissance‘ der Enzyklopädisten müsste dann im Sinne Glissants nicht als ‚savoir‘ sondern als ‚connaissance I‘ also eher als synonym zu ‚pensée‘ interpretiert werden. Weiter spezifiziert werden als eine ‚connaissance‘ des Poème kann sie dann, wenn berücksichtigt wird, dass die Répétition für Glissant einen Modus der Kenntniserwerb im Tout-monde darstellt. Die ‚connaissance‘ des Tout-monde ist in ihrer Totalität nur virtuell, jedoch durch das permutative Spiel der Elemente im Imaginaire verbürgt. Im Imaginaire eines konkreten Ortes liegt *pars pro quemque* virtuell die Vorstellbarkeit einjeden anderen Ortes. So liest sich das Poème auch im glissantinischen Essay als ein Ort, an dem die Créolisation gedacht wird.

3.3 Fazit II

Wie gibt nun also der glissantinische Essay die Créolisation zu denken? Welche Gestalt nimmt er als poetosophischer *acte de pensée* an? Die Antwort betrifft Créolisation als Objekt des Denkens ebenso wie als Form des Denkens überhaupt.

Für ein Denken von Créolisation als prozessualer Gegenstand stellte sich das Verhältnis der Créolisation zur Relation im glissantinischen Essay als zentral heraus. Aus diesem Verhältnis erklärte sich, woher die glissantinische Créolisation ihre Unvorhersehbarkeit als ihre Differenzqualität in der Erzeugung von Neuheit bezieht. Gleichwohl bedurfte

⁴²³ Kilcher 2003 – Mathesis und poiesis, S. 12. In diesem Zitat wurden die einfachen Anführungszeichen, mit welchen Kilcher eine Totalitätsadjektive markiert aus Gründen der Leserlichkeit nicht übernommen sowie das bei ihm in doppelten Anführungszeichen stehende ‚enzyklopädisch‘ in einfachen Anführungszeichen wiedergegeben.

es für die Erläuterung der Beziehung zur Relation eines wenn auch geschichtswissenschaftlich höchst unscharfen Rückgriffs auf die historischen Kreolisierungsprozesse. Diese betreffen offenbar den über die Jahrhunderte sich entwickelnden kulturellen, sozialen und politischen Kontext der Plantagengesellschaften in der Karibik und Südamerika, wie er in Kapitel 2.1.1 dieser Dissertation umrissen wurde. Hier zeigte sich, dass Créolisation zu denken im glissantinischen Essay auch bedeutet, den utopischen Überschuss dieser historischen und aktuellen Kreolisierungsprozesse im Kontext der globalisierten Welt um die Jahrtausendwende zu aktualisieren. Denn in diesen liegt bei aller Gewalterfahrung und Erniedrigung die Möglichkeit der globalen Relation als *totalité ouverte* stets wieder neue Spielrelais aus der Virtualität in die Aktualität zu bringen. Über eine Vorstellung von nationalstaatlich sanktionierten Kulturen hinaus konnte festgestellt werden, dass die glissantinische Créolisation als Spiel der Relation sich insbesondere auf idiolektal zu verstehende, singuläre (Lebens)Poetiken beziehen lässt. Der utopisch aus den historischen Kreolisierungsprozessen generierte Überschuss verweist auf virtuell in der Relation angelegte Möglichkeit, dass singuläre Menschen stets neue Relais ausbilden können, um damit je wieder mit Fremden bekannt zu werden.

Ubiquitär für das Denken der Créolisation im glissantinischen Essay ist das poetosophische Prinzip der *Répétition*. Dieses zeigt sich auf verschiedenen Ebenen des Essays, wobei sie sich, in Anlehnung an Headleys philosophische Lektüre von Glissant, auch als ein grundlegender Aspekt des glissantinischen Kreolisierungsbegriffs erwies. Sprachliches Denken und der Gegenstand dieses Denkens korrespondieren in dieser Wiederholungsdynamik. Folglich liegt der Schluss nahe, dass eine *Pensée* der Créolisation im glissantinischen Essay weniger als ein ‚Denken über Créolisation‘, denn als ein Vollzug von Créolisation, oder wenigstens eines ihr inhärenten Aspekts zu verstehen sei. Der glissantinische Essay nimmt so selbst am Prozess der Kreolisierung teil – auch, wenn er bisweilen *über* sie spricht.

Der nach Adorno auf Neuheit als Neuheit ausgerichtete Essay entspricht dem Denken eines unvorhersagbaren Prozesses, welcher Neues in der Welt hervorbringt. Dies ermöglicht der Essay als Denktext durch einen spezifischen Umgang mit seinen Begriffen, welche sich

der Einordnung in ein Denksystem durch die Ausbildung eines Kraftfelds verweigern. Grundlegend erwies sich, dass die Begriffsarbeit im glissantinischen Essay sich durch eine Permutation von Begriffs- bzw. Gedankenparadigmen vollzieht. Diese permutative Répétition ermöglicht es, das Denken in jeder Wiederholung des Paradigmas neu auszurichten. Im glissantinischen Essay nimmt diese essayistische Begriffsarbeit aus zwei Gründen eine poetologische Form an: zum einen konnte gezeigt werden, dass in ihnen eine philosophische Begriffserfindung nach Deleuze&Guattari vonstattengeht. Dieser Begriffserfindung ist zugleich eine Umdichtung der Philosophie inhärent. Zum anderen wird die darin liegende gedankliche Kreativität vom Begriff und der definitorischen Arbeit an demselben hin auf eine fluktuierende Permutation nicht von Begriffen, sondern von Pensées geöffnet. Es wurde dafür argumentiert, dass dies vor allem auf eine *image de la pensée* (Deleuze&Guattari) als philosophischer Diegese eines Denkens der Relation beziehungsweise Créolisation hinauslaufe. Somit ließ sich dieser Denkakt in das Projekt als Teil einer Umdichtung der Philosophie ein. Der glissantinische Essay ist dem Anspruch nach Form dieses Denkens der Créolisation, also zugleich Umsetzung dieses von ihm formulierten Projekts. Als weitere Aspekt der philosophischen Umdichtung wurde Glissants Auffassung von der dichterischen Sprache als der Sprache einer nicht systemisch verfahrenen ‚Philosophie de la Relation‘ betrachtet. Das *poème primordial* weist als Umdichtung der Philosophie zugleich über den Essay hinaus auf das von Gaston Bachelard formulierte Imaginaire als anthropologische Dimension einer Öffnung des Denkens auf Neuheit hin.

4 «Vivre la Créolisation»

Als Projektbegriff im Globalisierungsdiskurs erwies sich die glissantische Créolisation als Teil eines manifestären Kommunikationsaktes. Dieser wurde in den poetologischen Texten Glissants insbesondere als Antwort auf den *cri du monde* herauspräpariert. Dieser war als synekdochale Metapher für multiple Völker- und Menschenrechtsverletzungen im Rahmen dessen, was gemeinhin ‚Globalisierung‘ genannt wird, bestimmt worden. Der manifestäre Aufruf zur Realisierung einer globalen Utopie, deren Ausgangspunkt die Créolisation bildet, liest sich zunächst als Aufforderung, die Créolisation zu denken. Dies wurde seinerseits anhand des glissantinischen Essays nachvollzogen. Doch weiterhin ist dieses Denken selbst in ein Handeln zu übersetzen. Ja, dieses Handeln oder besser Leben scheint nur die andere Seite eines Denkens der Créolisation zu sein:

*Imaginaire : Penser la pensée revient le plus souvent à se retirer dans un lieu sans dimension où l'idée seule de la pensée s'obstine. Mais la pensée s'espace réellement au monde. Elle informe l'imaginaire des peuples, leurs poétiques diversifiées, qu'à son tour elle transforme, c'est-à-dire, dans lesquels se réalise son risque.*⁴²⁴

Im Unterschied zu einer punktuellen cartesianischen *res cogitans* dehnt hier sich das Denken aus. In der „pensée [qui] s'espace réellement au monde“ deutet sich an, wie der manifestäre *acte de pensée* des glissantinischen Essays in einen manifestären *acte de parole* übergeht. Die Inanspruchnahme des Imaginaire durch Glissant geht hier darüber hinaus, Begriffsdenken poetisch zu überschreiten und es so für die Umdichtung der Philosophie fruchtbar zu machen. Das essayistische Interesse am Konkreten beschränkt sich nicht auf eine reflexive Berücksichtigung seiner, sondern geht auf seine Gestaltung in diversifizierten Poétiques in der Lebensrealität aus. Daher werden in diesem Abschnitt des Dissertationsprojektes verstärkt auch wieder Reden von und Interviews mit Glissant herangezogen.

424 Glissant, 2007(1990), S. 13. (Kursiv im Original).

Entsprechend übersetzt Glissant seine poetologischen Essays um die Jahrtausendwende verstärkt in außertextuelle Projekte und Institutionen wie bspw. das „Institut du Tout-Monde“.⁴²⁵ Dieses wird hier nicht selbst untersucht, sondern dient vielmehr der Plausibilisierung der in diesem Abschnitt des Dissertationsprojekts verfolgten These, dass ein der glissantinischen Poetik entnommenes Denken der Créolisation sich durch eine Orientierung auf außertextuelle Realität auszeichnet – und dennoch betont poetisch bleibt. Aus den poetologischen Essays Glissants, welche der vorhergehende Abschnitt untersuchte, konnten Merkmale eines möglichen Denkens der Créolisation herausgestellt werden. Dabei sind sowohl der manifestäre Sprech- wie auch der essayistische Denkakt der glissantinischen Essays, in welchen sich ein mögliches Denken der Créolisation vollzieht, in das Spiel von Créolisation und Relation eingelassen, dessen partiellen Vollzug sie selbst darstellen:

Processus inarrétable, qui mêle la matière du monde, qui conjoint et change les cultures des humanités d'aujourd'hui. Ce que la Relation nous donne à imaginer, la créolisation nous l'a donné à vivre.⁴²⁶

Hier zeigt sich zweierlei: zum einen erneut die Nähe der glissantinischen Créolisation zum iserschen Emergenz-Begriff, da beide einen nicht abzuschließenden, partiell unverfügbaren Prozess bezeichnen (vgl.: Kap. 2.3.3). Zum anderen aber die Verquickung von Relation, welche als virtuelle Totalität stets nur über das Imaginaire erreicht werden kann, mit Créolisation als Aktualisierung dieser Virtualitäten. Die *Pensée* erweitert sich von einer poetisch-poetologischen Umdichtung der Philosophie zu einer Aufforderung zu bewusster Lebensführung, woran sich die dem Manifest als Sprechakt inhärente Dimension einer Ethik ausdrückt.⁴²⁷ Dabei ist dieser hier zweiseitig präsentierte Prozess nicht nur passiv zu erdulden oder schicksalsergeben zu ertragen. Vielmehr ist er ‚à vivre‘, also als zu leben gegebene Aufgabe gestellt. Die Créolisation wirft demnach die Frage nach der Lebensführung auf – mithin eine ethische Frage *per se*.

425 Vgl. die Internetseite des Instituts: <https://www.tout-monde.com/>

426 Glissant, 2011(1997), S. 25.

427 Obszyński, 2016, S. 41.

4.1 Ethik der Créolisation im Zusammenhang der Globalisierung

4.1.1 Ethik der Créolisation: Eine Frage der Menschenrechte

Als nach dem Ende des sogenannten Kalten Krieges in den Neunzigerjahren Jahren Francis Fukuyama das Ende der Geschichte ausrief,⁴²⁸ wurden verschiedene Konzepte, kulturelle Prozesse im Rahmen der Globalisierung zu erfassen, aufgebracht. Samuel P. Huntingtons „Clash of Civilisations“ prophezeite einen Kampf aller gegen alle auf der Ebene von Kulturgemeinschaften.⁴²⁹ George Ritzer wiederum warnte vor einer Globalisierung in Gestalt einer McDonaldization, im Zuge derer alle kulturellen Spezifika von dem Modell us-amerikanischer Konsumkultur überformt und letztlich ausgelöscht werden würden.⁴³⁰ Diese Ansätze eint die Befürchtung, kulturelle Diversität falle den Globalisierungsprozessen um die Jahrtausendwende zum Opfer, was eine weltweite Homogenisierung von Kulturen nach sich ziehen werde.

Als ein Gegenentwurf auf solcherart pessimistische Globalisierungstheorien wurden Begriffe wie Créolisation und ihre Avatare (vgl.: Kap. 2.1.3 sowie Kap. 2.3.1) ins Feld geführt, um diesen befürchteten Homogenisierungstendenzen oder hegemonialen Machtphantasien zu begegnen. Dabei scheinen Kreolisierungsprozesse auch unter der ‚Glocalization‘ gefasst zu werden, welcher Begriff die Einpassung global zirkulierender Güter in lokale Kontexte beschreibt.⁴³¹ Genau besehen handelt es sich dabei also um eine Integration kultureller Homogenisierung in Gestalt wirtschaftlicher Abhängigkeiten in den Kreolisierungsdiskurs. Die Herausforderungen, welche sich für eine aus den glissantinischen Essays ableitbare Ethik der Créolisation ergeben, sind also in einem zwischen Homogenisierung und ihrem Gegenbegriff der Diversifizierung aufgespannten Diskursfeld zu suchen.

428 Fukuyama 2006 – The end of history.

429 Huntington 2002 – The clash of civilizations.

430 Ritzer 1993 – The McDonaldization of society.

431 Robertson, 1997(1995).

Diese Herausforderungen betreffen insbesondere Fragen des Kulturrelativismus oder Kulturuniversalismus der Menschenrechte. Ob diese tatsächlich allgemeinen Geltungsanspruch erheben können oder als ein der als Okzident bezeichneten Kultursphäre allein zugehöriger Wertekanon angesehen werden müssen, ist hier der Streitpunkt.⁴³² Diese Dissertation legt einen literaturwissenschaftlichen Schwerpunkt und hat daher nicht denselben Blickwinkel auf den Kreolisierungsbegriff innerhalb des Menschenrechtsdiskurses wie andere, stärker politisch und direkter gesellschaftsanalytisch orientierte Disziplinen. Nichtsdestotrotz nimmt sie diesen Problemkomplex zu ihrem Ausgangspunkt für eine Frage nach einer Ethik der Kreolisierung im Kontext der Globalisierung. Denn in der Frage nach der kulturellen Relativität oder Universalität der Menschenrechte findet auch das Ringen um die Anerkennung von Differenz, Diversität und Alterität seinen globalisierungstheoretischen Kulminationspunkt. Außerdem lassen sich die globalen Leidenserfahrungen und Genozide, welche Glissant im *cri du monde* metaphorisch und synekdochal zusammenfasst, im Wesentlichen als Menschenrechtsverletzungen begreifen. Eine aus den glissantinischen Essays und deren Denken abgeleitete Ethik kann dann auch als eine Reaktion auf diese globalen Menschenrechtsverletzungen und als eine Weise, Créolisation zu denken, angesehen werden.

In den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts setzte ein Wandel im Menschenrechtsdiskurs ein, der mit Shingo Shimada als kulturell effizient bezeichnet werden kann. Im Namen von Kulturrelativismen wurde die Universalität der Menschenrechte angezweifelt sowie in der Folge als kulturimperialistische Strategie des als Okzidents bezeichneten, ehemaligen kolonialen und imperialen Hegemons abgelehnt. Als Zeichen kultureller Differenz auf ethisch-moralischer Ebene legen verschiedene kulturspezifische (Re)Formulierungen der Menschenrechte wie beispielsweise die „Afrikanische Charta der Menschen- und Völkerrechte“, oder die „Kairoer Deklaration der Menschenrechte im Islam“ von dieser Wortergreifung der kulturell Anderen Zeugnis ab.⁴³³

Die Aporie, in welche der kulturalistische Streit um die Menschenrechte führt und die Shimada zurecht ins Zentrum seiner Problemana-

432 Shimada 2011 – Politik zwischen Differenz und Anerkennung.

433 ebd., S. 475.

lyse stellt, resultiert aus der Vorstellung von Kulturen als nach außen voneinander abgrenzbaren und nach innen homogenen Einheiten. Wie sich auch anhand der zitierten relativierenden Umschreibungen der Menschenrechte zeigt, sind allerdings diese Selbstbehauptungen im Namen von Differenz ebensowenig vor Essentialismus gefeit wie die als universell bezeichnete „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ von 1948. Die Rede von einheitlichen ‚afrikanischen resp. asiatischen Werten‘ schreibt insofern die koloniale Essentialisierung unter positiven Vorzeichen fort. Laut Shimada können Kulturuniversalismus und -relativismus daher als zwei Seiten einer Medaille betrachtet werden. Denn einerseits verrate jeglicher Universalitätsanspruch eigentlich seine Provinzialität, da er als politische Handlung die machtingesteuerte Ausdehnung der eigenen Wahrheit bei Ausgrenzung des Anderen sei. Andererseits aber teile der Kulturrelativismus mit dem Universalismus die Vorstellung von Kulturen als essentialistisch-homogenen Einheiten, die von seinen Verfechter*innen als kollektive Identitäten ins politische Spiel gebracht würden. Er ist letztlich selbst ein lokaler Universalismus. Dies sei allerdings als eine vom globalen Universalismus okzidentaler Prägung erzwungene politische Reaktion anzusehen.⁴³⁴ „In diesem Sinne“, so Shimada, „ist der Kulturrelativismus eine Variante des Universalismus, der zur Lösung des Problems sicherlich wenig taugt, doch politisch wirksam bleibt.“⁴³⁵

Diese globale Problemlage stellt, so Gilles Bibeau, Rechts- und Ethikspezialisten vor

[l]e grand défi [...] de savoir s'il est possible, et à quelles conditions, de promouvoir un même régime juridique à travers le monde sans uniformiser indûment les normes, d'universaliser les principes du droit sans les homogénéiser et de promouvoir des valeurs éthiques communes dans le respect des différences culturelles.⁴³⁶

434 ebd., S. 477.

435 ebd.

436 Bibeau 2000 – Towards a Creolized Ethics, S. 132.

Dabei verspannt Bibeau die Ethik mit den Rechtswissenschaften – eine Kombination, welche seinen gesamten Essay durchzieht und den Menschenrechten als juridischem Gegenstand natürlich primär zukommt. Er verdeutlicht die Problemlage der globalen Universalisierung der Menschenrechte anhand von Autor*innen, welche sich aufgrund der Ausübung freier kritischer Meinungsäußerung in China, Nigeria, Bangladesh und Indien mit Gefängnis- oder sogar Todesstrafe bedroht sehen. An diesen Fällen und insbesondere an der über Salman Rushdie verhängten Fatwa sieht Bibeau die hegemoniale Universalisierung eines westlichen Werts, nämlich der freien Meinungsäußerung, welche menschenrechtlich verbürgt sein soll(te), am Werke und im Konflikt mit den berechtigten Ansprüchen lokaler Wertgemeinschaften auf Anerkennung ihrer (kollektiv) selbstbestimmten Bewertungssysteme. Er formuliert so einen Fall, der als ein Beispiel für die von Shimada formulierte essentialistische Aporie herangezogen werden kann. Denn die von ihm skizzierte Konfrontation zwischen dem sakralen Textmodus des Korans und dem säkularen Textmodus des Romans in Rushdies „The Satanic Verses“ wird von der essentialisierenden Differenz ‚Orient‘ – ‚Okzident‘ überblendet, was zu einer identitätspolitischen Aufladung des Konflikts führt. Dieser Konflikt drücke sich insbesondere in dem Irrtum aus

[...] de croire que tous les peuples vivent de nos jours dans un environnement séculier, laïque et postreligieux, et que les textes sacrés fondateurs des religions peuvent impunément servir de point de départ à la création de fictions littéraires.⁴³⁷

Unter Rückgriff insbesondere auf postkoloniale Theoretiker*innen arbeitet Bibeau auf eine „éthique créole“⁴³⁸ hin. In dieser liegt für ihn das Potenzial, durch Kombination alter Wertsysteme neue, mit Sinn erfüllte Wertsysteme emergieren zu lassen, auf denen neue „identité[s] composite[s]“⁴³⁹ errichtet werden können. Unter Rückgriff auf Laplantine und Nouss formuliert er die Regellosigkeit und somit Unvorher-

437 ebd., S. 135.

438 ebd., S. 144.

439 ebd., S. 145.

sehbarkeit dieses durch Aushandlung nur zu gestaltenden, nicht aber zu determinierenden Prozesses.⁴⁴⁰ Auch Shimada formuliert zur Lösung des Problems, welches der kulturalistische Essentialismus aufwirft, mit der ‚Transdifferenz‘ einen Kreolisierungsavatar:

Das Konzept der Transdifferenz plädiert dafür, nicht mehr von bestehenden Grenzen auszugehen, denn vor allem die Denkweise der Differenz zwischen dem Westen und dem Nicht-Westen in einem dichotomischen Verhältnis verkennt die Realität des Mit-Einander-Verwoben-Seins der unterschiedlichen Kulturen.⁴⁴¹

Die Transdifferenz, so Shimada weiter, gestatte eine stärkere Thematisierung grenzüberschreitender kultureller Wechselwirkungsverhältnisse. Grenzen erwiesen sich also als ständige Aushandlungsprozesse, für welche ihm neben den Menschenrechten auch der sogenannte Multikulturalismus als treffendste Beispiele scheinen. Shimada und Bibeau präsentieren Créolisation bzw. einen ihrer Avatare als dritten und somit *Ausweg* aus der essentialistischen Aporie, welche die Frontstellung zwischen Universalismus und Relativismus darstellt. Erstaunlicherweise formuliert keiner von beiden selbst eine ethische Lösung entlang der Créolisation aus. Bei Bibeau lässt sich das in Verbindung mit dem Zustandsadjektiv ‚créole‘ bringen, welches den gemischten Zustand und nicht den Prozess selbst betont. Er riskiert in die Falle zu tappen, deren Warnung er zu Beginn seines Aufsatzes selbst referiert und welche, wie Shimada darlegt, in der Unerkanntheit des Relativismus oder Partikularismus als Kehrseite des Universalismus im Rahmen eines von beiden geteilten Kulturesentialismus liegt. Seine ‚identité composite‘ ist eine Version des ‚mélange‘ auf identitätspolitischer Ebene, welcher sich als Vermischung zweier kultureller Essenzen darstellt. Nicht die Emergenz als unvorhergesehene Neuerung, sondern Heterogenität kulturelle Identität steht im Vordergrund.

Dass sich ein ethisch formulierter Kreolisierungsbegriff im menschenrechtlichen Strang des Globalisierungsdiskurses als eine Form der Mischung und Kombinatorik erweist, kann nicht verwundern,

440 ebd.

441 Shimada, 2011, S. 486.

wenn die herangezogenen Konflikte als solche zwischen Wertsystemen betrachtet werden. ‚Wertsystem‘ ist nämlich nur eine synekdochale Bezeichnung für einen an sich recht homogenen Kulturbegriff. Somit stellen Ethiken der Kreolisierung nach der Art Bibeaus und Shimadas zwar die Interferenz von Wertsystemen gegen eine Vorstellung von kultureller Reinheit. Das von ihnen selbst benannte Problem kultureller Essentialismen bleibt ihnen paradoxerweise aber gerade deswegen erhalten, weil die Mischung distinkte Wertsysteme bzw. Kulturen als ihr Ausgangsmaterial voraussetzt. Eine Ethik tendiert hier zu einem eingeschränkten Verständnis als Sittenlehre oder Moral eines spezifischen kulturellen Kontextes. Daher bleibt eine Reflexion über Güterabwägung und Handlungsbewertung einer philosophisch zu nennenden Ethik für menschenrechtliche Konfliktlagen unterrepräsentiert. Vielleicht ist es deshalb beiden Autoren gemein, dass sie nach einer ausführlichen Schilderung einer als ethisch zu bezeichnenden Wertekonfliktlage globalen Maßstabes Créolisation als Einfluss auf ethische, moralische und politische Reflexion nur als Lösungsskizze, fast als Desiderat formulieren.⁴⁴² Die von Glissant eingeführte differenzierte Betrachtung von Kulturkontakt als spezifische historische Konstellation in einem virtuellen Raum der Möglichkeiten könnte hier Abhilfe verschaffen. Dennoch lassen sich beiden Ansätzen zwei Merkmale einer Ethik der Créolisation entnehmen, welche sich auch im Kreolisierungsbegriff nach Glissant wiederfinden. Erstens geht eine solche Ethik über Grenzen von Wertsystemen hinaus und setzt diese einer immerwährenden Aushandlung aus, betont also die fruchtbare Unmöglichkeit und die sich daraus ergebende Dynamik der Ethik, Werte, wenn überhaupt, kaum absolut setzen zu können. Zweitens aber ist dieser Prozess nicht transparent, die Ergebnisse sind nicht von vorneherein festgeschrieben, sie emergieren in unvorhersehbarer Weise.

442 Anders als die stets in emergenter Dynamik sich vollziehende Créolisation verlangen die Menschenrechte gerade als Rechte, um einklagbar zu sein und Werten einen Schutzrahmen geben zu können, eine gewisse Permanenz. Auf den ersten Blick scheint diese Gewährleistung gerade durch den in der Spannung zwischen universell-exzeptionell/partikular liegenden Kulturessentialismus besser gewährleistet werden zu können als auf der Ebene einer unruhigen Kreolisierung.

4.1.2 Édouard Glissant: eine Ethik der Créolisation?

Von Lise Gauvin auf die Möglichkeit, ‚Créolisation‘ neben dem kulturellen auch im politischen und wirtschaftlichen Bereich fruchtbar zu machen, befragt, spricht Édouard Glissant ihr eine moralische Qualität rundweg ab. So sagt er denn auch: „Les créolisations ont toujours existé mais n’ont pas de morale.“ Erstaunlicherweise folgt auf diese Verneinung in direktem Anschluss aber eine Erläuterung der Rolle, welche Créolisation, oder besser: Kreolisierungsphänomene für die Lösung ethnischer Konflikte spielen könnten – und, nach Glissant, auch sollten:

Il ne s’agit pas pour les créolisations d’amener vers une humanité plus compatissante, plus policée, moins barbare. Ce qui se passe, c’est que la créolisation, qui a toujours existé, a toujours été refusé par les tenants de l’identitaire à racine unique. Ce qui se passe aujourd’hui, c’est que les phénomènes de créolisation commencent à démanteler ces raidissements de l’identité racine unique. Partout dans le monde contemporain où il y a eu des créolisations – je pense à des villes comme Beyrouth ou Sarajevo –, partout dans le monde où il y a eu des phénomènes concrets de créolisation, les partisans de l’identitaire racine unique se sont acharnés pour essayer de les détruire. Il y a un enjeu de la créolisation dans l’économie et dans le politique. Seulement, la créolisation n’est pas une panacée.⁴⁴³

Hierbei kommt es auf die Betonung der Phänomene im Unterschied zum Kreolisierungsprozess, welcher sie zeitigt, an. Denn die Créolisation sei keineswegs ein Allheilmittel, politische Probleme – in diesem Kontext nennt Glissant insbesondere identitäre und ethnische Konflikte – zu lösen. Allerdings traut Glissant den Kreolisierungsphänomenen zu, das Imaginäre der Menschen weg von einer homogenen Kulturidentität zu bewegen. Diese von ihm selbst mit dem Merkmal des Utopischen in Verbindung gebrachte Hoffnung, fußt auf der Annahme, dass gewaltsame Konflikte letztlich auf ein Imaginäre der ‚identité racine unique‘ zurückzuführen seien. Im marxistischen Vokabular könnte hier auch von Ideologie als falschem Bewusstsein gesprochen werden, welches

443 Glissant und Gauvin, 2010, S. 80.

die fehlerhafte Vorstellung von der Zugehörigkeit sich identifizierender Individuen zu einer geteilten Kulturhomogenität mit sich führt. Phänomene der Créolisation, so könnte Glissants Gedanke weitergesponnen werden, stellen sich als sinnlich wahrnehmbare Zeichenspur der Ausdehnung dieser Homogenitätsvorstellungen in den Weg. Das eigentliche ethische Problem, hier im Bereich des Politischen formuliert, wird darin gesehen, dass die Einsicht in die prinzipielle und seit jeher bestehende Allgegenwart der Créolisation von Ideolog*innen homogener Kulturidentitäten abgelehnt wird. Was als ethische Kritik bezeichnet werden könnte, wird hier also an willentlich fehlerhaften Erkenntnisgrundlagen vollzogen. Der Kreolisierungsbegriff hat bei Glissant insofern eine ethische Dimension, als sich ihm ihre Bekämpfung als ein Übel darstellt, welches Gewalt hervorbringe.

Daher findet sich bei Glissant ein recht klassischer ethischer Umgang mit Créolisation. Denn die gegenwärtigen Kreolisierungsprozesse zeichnen sich durch eine Bewusstheit der Teilnehmer*inne am Spiel der Relation aus. Créolisation ist kein Prozess, welcher den von ihm erfassten Menschen vollständig verborgen bliebe. Vielmehr ermöglicht zum einen deren schöpferisches Handeln die Entstehung von Neuem, welches zum anderen überhaupt erst verbürgt, dass das Spiel der Relation andauert:

En ce qui concerne le phénomène de créolisation : une dimension est importante dans la créolisation contemporaine, c'est son caractère foudroyant, et son caractère de conscience. Les contacts culturels ont toujours eu lieu, mais ils s'étendaient sur de telles plages temporelles qu'ils ne parvenaient pas à la conscience. [...] Ce qu'il y a de fantastique dans la créolisation moderne c'est que, de manière foudroyante, elle entre dans les consciences. [...] est-ce que ce processus – car la créolisation est un processus – parviendrait à un état, à une phase finale ? Je ne le crois pas parce que c'est la conscience qui réactive le processus et c'est la non-science, la non-connaissance, qui le stabiliserait en une identité définie.⁴⁴⁴

444 Glissant, 1996, S. 27. (Unterstreichungen F.K.).

Die Créolisation bezeichnet auch ein notwendiges, kreatives Engagement in die Emergenz der Virtualitäten der Relation, eine Emergenz, welche gleichwohl unverfügbar, also unvorhersehbar bleibt. Was sich aus dem Interview nur herauslesen ließ (s.o.), wird hier deutlicher: Die Ethik wird an eine Epistemologie gekoppelt. Die aus Ignoranz, Unbewusstsein resultierende Arretierung des Kreolisierungsprozesses, welche einen zu vermeidenden Essentialismus nach sich zieht, ist wiederum das zu vermeidende Übel. Créolisation ist mithin also nicht etwas, das lediglich *geschieht*, sondern etwas, das Menschen *machen* oder *tun*, wiewohl nicht als vollkommen transparente, komplett rational autonome Subjekte ihrer Handlungen. Über die Perspektivierung der Créolisation vom Standpunkt einer Ethik aus, tritt mit dem ‚Gewissen‘ die zweite Seite des ‚Bewusstseins‘ zutage. So lässt sich das beide deutsche Worte ausdrückende ‚conscience‘ denn auch ethisch als ‚wertendes Bewusstsein‘ übersetzen.⁴⁴⁵ Die in die Créolisation eingeführte Ethik ist letztlich die reflexive Bewusstwerdung von Menschen in Créolisation. Von dieser sagt Glissant, sie werde unter Bedingungen von rapidisiertem Kulturkontakt erst wirklich sichtbar, wo frühere Kreolisierungsprozesse aufgrund ihrer viel längeren Dauer schwieriger, wenn überhaupt ins historisch gegenwärtige Bewusstsein hätten gelangen können. Das Bewusstsein vom Kreolisierungsprozess kann so auch als das Gewissen, welches das ihn antreibende Handeln leitend begleitet, aufgefasst werden. Die Ethik, als eine auf die Kreolisierungsprozesse ausgerichtete Bewusstseinsreflexion, hält das Spiel der Relation selbst am Laufen. Von Glissant aus lässt sich daher von einer vor- oder unbewussten und einer bewussten Créolisation sprechen.⁴⁴⁶ Denn zwar habe sie von jeher gewirkt und sich vollzogen, sei aber aufgrund ihrer übermäßigen Dauer nicht zu Bewusstsein der Menschen gelangt. Die Blitzesschnelle hin-

445 Dictionnaire de l'Académie Française: ‚conscience‘.

446 Diese Unterscheidung könnte im ersten Moment als analog zu der Unterscheidung zwischen organischer und intentionaler Hybridität aufgefasst werden, welche Robert J.C. Young von Michael Bachtins Literaturtheorie für die Beschreibung von kulturellen Interaktionen übernimmt:

Bakhtin's double form of hybridity therefore offers a particularly significant dialectical model for cultural interaction: an organic hybridity, which will tend towards fusion, in conflict with intentional hybridity, which enables a contestatory activity, a politicized setting of cultural differences against each other dialogically. (Young 2006 – Colonial desire, S. 22)

gegen heutiger Kreolisierungsprozesse wiederum ziehe gewissermaßen unwillkürlich deren Bewusstwerdung („conscience“) nach sich. In diesem Sinne hat also eine vor- bzw. unbewusste Créolisation, welche sich in der Weite historischer Dauer verliert, keine Moral. Sie wird nicht um ihrer selbst willen, sondern aus je historisch kontingenten Gründen vollzogen, ja ergibt sich gewissermaßen als Nebenprodukt. Unbewusste Kreolisierung ist also kein Allheilmittel gegen Gewalt und Konflikte, welche sie im historischen Rückblick sogar meist mit sich führte. Die jahrhundertelange Realität der Plantagengesellschaften geben davon eines der eindrucklichsten Beispiele der Menschheitsgeschichte. Unbewusste Créolisation macht aus der Menschheit keine bessere, hinterlässt aber ihre Spuren, welche für bewusste Créolisation aufgelesen werden können. Das Bewusstsein von Créolisation ist ein Bewusstsein von unhintergebarerer Diversität. Auch hier zeigt sich wieder: Für Glissant liegt das primäre ethische Problem in einer epistemischen Verleugnung vor dem Möglichkeitshorizont besseren Wissens. Gleichwohl liegt hier auch die Gefahr, Essentialismus auf einen schlichten Irrtum zu beschränken. Eine interessenmotivierte Haltung sowie ein Essentialismus, welcher als erwünschtes Ziel eines kulturpolitischen Programms in Konkurrenz zur Créolisation als Programmbegriff tritt, geriete so aus dem Blick. Es könnte die Illusion entstehen, der aufklärende Ausgleich eines Informationsdefizits genüge, um Essentialismus zu überwinden. Im Sinne einer Ethik wäre in diesem Zusammenhang wohl die Beurteilung der Kreolisierungsphänomene zu nennen. Diese fordern als Spuren kreativen Kulturkontakts die Wertschätzung der miteinander kreolisierten Elemente in gegenwärtiger und künftiger Créolisation. Auch in seiner „Introduction à une poétique du divers“, worin 1996 vier miteinander verkettete Vorträge und ihnen anschließende Diskussionen veröffentlicht wurden, schreibt Glissant der Créolisation durchaus eine werthafte Dimension zu. Sie erhebe geradezu eine Forderung:

Allerdings hebt Glissant, wie in dieser Dissertation schon mehrfach betont wurde, seine Créolisation über Vermischungsprozesse hinaus, als welche die ‚fusion‘ der organischen Hybridität hier gelesen werden kann, hinaus. Des Weiteren ist für den glissantinischen Kreolisierungsbegriff die unvorhersehbare Entstehung von Neuem zentral, was sich nicht mit der politischen Dialogisierung kultureller Differenzen der intentionalen Hybridität deckt. Diese setzt ja auf kulturelle Essenzen, auf ein Denken also, welches im glissantinischen Essay gerade überwunden werden soll.

La créolisation exige que les éléments hétérogènes mis en relation « s'intervalorisent », c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de dégradation ou de diminution de l'être, soit de l'intérieure, soit de l'extérieure, dans ce contact et dans ce mélange.⁴⁴⁷

Dass es sich bei dieser Aussage nicht um eine Beschreibung handelt, sondern sie letztlich zwischen Imperativ und Optativ oszilliert, wird einerseits aus dem regierenden Verb ‚exiger‘, also ‚fordern‘ oder ‚verlangen‘, als auch aus der grammatikalisch standardisiert verlangten Verwendung des Subjonctifs im Nebensatz deutlich.⁴⁴⁸ Als Optativ hat diese Aussage demnach nicht nur einen deskriptiven oder analytischen Status. Vielmehr handelt es sich um einen Wunsch oder ein Gebot, einen im ethisch-moralischen Feld zu verortenden Sprechakt also, wie die von Fratta als manifestärer Zug der poetologischen Texte Glissants ausgewiesenen rhetorischen Strategien (vgl.: Kap. 2.3.1.1). Somit stellt sich dieses Gebot, worin der Optativ seine Äußerung findet, als ein geradezu klassisches Beispiel für Austins Performativa heraus. Als „ethical proposition[]“ birgt es die Absicht „to evince emotion or to prescribe conduct or to influence it in special ways.“⁴⁴⁹

Nun versetzt dieses Gebot die Créolisation selbst in die Rolle des eine Forderung erhebenden Agens anstelle einer von menschlichen Akteur*innen besetzten Machtinstanz. Dabei ergibt sich aus der Ambiguität des Verbes ‚exiger‘ die Frage nach dem Verhältnis von ‚Créolisation‘ und ‚intervalorisation‘, weil entweder die Kreolisierung, als bestehendes Faktum aufgefasst, die wechselseitige Wertschätzung als Konsequenz einfordern kann, oder aber, als noch ausstehende Aufgabe gedeutet, diese als Bedingung für ihr Gelingen verlangt bzw. erforderlich macht. Im ersten Sinne können eigentlich nur die erwähnten Kreolisierungsphänomene eine wechselweise Wertschätzung fordernd vorausgehen – und das auch nur, wenn sie entsprechend gelesen wer-

447 Glissant, 1996, S. 18.

448 Der Subjonctif verbirgt sich im betonten Verb ‚s'intervalorisent‘, weil der Subjonctif in der dritten Person Plural der er-Konjugation mit der parallelen Indikativ-Form identisch ist. Sowohl das flektierte Verb ‚exiger‘ als auch der eindeutige Subjonctif ‚ait‘ in der nachfolgenden Explikation plausibilisieren jedoch seine Interpretation als Subjonctif-Form.

449 Austin 2009(1975) – How to do things, S. 2–3.

den. Der Satz erhält letztlich seine ambigue, im flektierten Verb enthaltene, Unschlüssigkeit – allerdings nicht zu gleichen Teilen. Es liegt gewissermaßen ein Übergewicht bei Optativ und Imperativ vor dem Konstativ. Daher soll hier der ethisch-moralische Aspekt betont werden. Der Satz sagt uns nicht nur, was Créolisation, in der Welt schon und schier vorgefunden, sei und was aus ihr folge. Vielmehr finden so Anspruch und Bedingung, die ‚intervalorisation‘ nämlich, dafür, dass Créolisation werde, ihren Ausdruck. Die Créolisation präsentiert sich in der Gestalt eines durch ethisch-moralisch reflektiertes Verhalten zu erreichenden oder aber zu verspielenden Gutes, wie sie die Ethik seit Aristoteles kennzeichnet.⁴⁵⁰

Dies wird umso deutlicher, wenn das den Imperativ/Optativ formulierende Gebot in seiner Entwicklung aus dem ihm vorausgehenden Absatz kontextualisiert wird, wo es durch Negation gedoppelt heißt, die miteinander in Kontakt gebrachten Elemente müssten „obligatoirement“ gleichwertig behandelt werden:

Car la créolisation suppose que les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être «équivalents en valeur» pour que cette créolisation s'effectue réellement. C'est-à-dire que si dans des éléments culturels mis en relation certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la créolisation ne se fait pas vraiment. Elle se fait mais sur un mode bâtarde et sur un mode injuste.⁴⁵¹

Nur dann werde Créolisation tatsächlich und nicht nur in einem „mode injuste“ durchgeführt, wenn die Gleichwertigkeit aller beteiligten Elemente Berücksichtigung finde. Sowohl im Adverb ‚obligatoirement‘, welches die Pflicht als Bedingung der Gesamtaussage mit sich führt, als auch in der Verurteilung einer unter gewaltvollen und hierarchischen Bedingungen vollzogenen Créolisation prägt sich eine ethisch-moralische Dimension des hier vorliegenden Kreolisierungsbegriffs aus. Ethisch-moralisch ist außerdem die explizite Unterscheidung zwischen einer guten, da gleichwertigen, und einer schlechten, da gewaltsam-

450 Aristoteles 2020 – Nikomachische Ethik.

451 Glissant, 1996, S. 17.

hierarchischen, Kreolisierung.⁴⁵² Der Optativ/Imperativ bezieht sich also auf den Vollzug von Kreolisierungsprozessen, gibt die ‚intervalorisation‘ als ethischen Handlungsmaßstab an. Diese folgt nicht einer an sich schon anderweitig gelungenen Créolisation, welche laut Optativ/Imperativ nur verlangte, als solche (an)erkannt zu werden, sondern formuliert eine ethische Bedingung für werdende und künftige Kreolisierungsprozesse.

Als manifestäre Kommunikationsakte streben die glissantinischen Essays danach, selbst an der Reaktivierung des hier ‚Créolisation‘ genannten Prozesses mitzuwirken. Diese Gestaltungsarbeit am Kreolisierungsprozess nehmen sie unter anderem durch die Verteilung von Lieux-communs als ethisch lesbare Handlungsmaximen wahr:

La créolisation n'est pas ce mélange informe (uniforme) où chacun irait se perdre, mais une suite d'étonnantes résolutions, dont la maxime fluide se dirait ainsi : « Je change, par échanger avec l'autre, sans me perdre ni me dénaturer. » Il nous faut l'accorder souvent, l'offrir toujours.⁴⁵³

Wiederum wird die Créolisation vom Mélange abgesetzt, hier aber mit menschlicher Handlungsfähigkeit – ‚résolution‘ als Entschluss zu einer Handlung gleichwie als Lösung eines Konflikts verstanden – begründet, welche als überraschende („étonnantes“) einen Zug der für die glissantinische Créolisation wesentlichen Unvorhersehbarkeit mit sich führt. Denn da die sogenannte Identität von ‚je‘ als singuläre Poetik und somit als Spiel-Relai in der Relation auffassbar wird, erweist sich die Furcht vor Selbstverlust oder Selbstentstellung als unbegründet. Dass nun die dieser Handlungsfähigkeit zugrundeliegende Maxime ‚fluide‘ sei, verweist auf das poetosophische Prinzip der Répétition. Denn dieses ermöglicht die stete Abgleichung von Maximen der Handelnden

452 Die größte (logische) Schwierigkeit, welche sich für den glissantinischen Imperativ ergibt, ist eine implizit aufgerufene Vorstellung von reiner, das heißt, nicht durch Hierarchie und Gewalt befleckter ‚Créolisation‘. Denn eine davon zugegebenermaßen nur abgeleitete Rede von ‚reiner Créolisation‘ scheint eigentlich ein Oxymoron zu sein, eine begriffliche Unmöglichkeit. Eine weitere Schwierigkeit für die ethisch-moralische Aushandlung von Kreolisierung liegt andererseits in der Forderung, die in Créolisation befindlichen Elemente seien zur ‚intervalorisation‘ anzuhalten.

453 Glissant, 2009, S. 66.

untereinander. Dass dieser Abgleich sowie die stete Schenkung und das unablässige Angebot der Maxime geboten seien („il nous faut“), rahmt diesen auf der Ebene des *énoncé* ethischen Lieu-commun selbst wieder in einen ethischen Kommunikationsakt. Im mit Austausch verquickten Wandel scheint die Créolisation als Spiel der Relation in dieser Maxime also doppelt durch.

Deutlicher noch betont eine andere solche Kreolisierungsmaxime den perlokutionären Akt, da sie ihre Forderung im Imperativ Singular an das jeweilige Individuum richtet:

Cette formulation : « Agis dans ton lieu, pense avec le monde » (détail et totalité), qui n'annonce pas une obligation bifide et préfigurée mais un proliféré sans limites, est aujourd'hui généralisée, vous la retrouverez sur les murs de verre des plus grandes cités ou sur les traces des villages les plus abandonnés, avec cette remarquable injonction, de penser non pas *dans* le monde, ce qui aurait pu réinventer l'idée de la conquête et de la domination, mais de penser *avec* le monde, d'où toutes sortes de relations de déquivalents (de différents). [Absatz] Le lieu est incontournable.⁴⁵⁴

Lieu-commun ist diese Kreolisierungsmaxime offenbar auch im herkömmlichsten Sinne, als eine ubiquitär gedachte oder wenigstens denkbare Binsenweisheit: Während Du an Deinem Ort handelst, bedenke mithilfe des Spiels der Relation die Virtualitäten der Welt und anderer Orte um Dein Handeln auch mit ihnen abzugleichen. Und umgekehrt: Wenn Du globale Wertsetzungen vornimmst, bedenke auch die konkreten Handlungsbedingungen an jedem Ort. Glissants Differenzierung des Denkens mit der Welt, welches alle möglichen Beziehungen zwischen Differenten begründet, wird über die Zugehörigkeit von ‚monde‘ und ‚Relation‘ zu einem Begriffsparadigma im glissantinischen Essay verständlich: Die virtuelle Totalität der Welt wird ein weiterer ethischer Maßstab für die singuläre Handlung am konkreten Ort, ohne jedoch auf universalisierende Abstraktion zurückgreifen zu können. Die Welt wird poethisches (s.u.) Denk-Medium.

Als (ver)teilbare *Lieux-communs* der glissantinischen Essays lesen sich diese beiden Maximen einer programmatischen Ethik der Créolisation geradezu als *vade mecum* für in den Prozess der globalen Créolisation eingelassene Individuen. Als Maximen leiten sie das Verhalten der in Créolisation eingebundenen Menschen an, sind gewissermaßen quintessenzielle Ausfallprodukte einer Ethik der Créolisation.

Obwohl sich die Relation solcherart plausibel als ethischer Maßstab aus dem glissantinischen Essay herauspräparieren lässt, bestreitet Glissant analog zur Créolisation, dass sich aus ihr ethische oder moralische Grundsätze ableiten ließen:

Il se réalise alors que la Relation n'a pas de morale, elle crée des poétiques et elle engendre des magnétismes entre les différents. Pour la première fois de leur histoire les humanités sont seules face à cette terrible présence : de devoir susciter d'elle-mêmes leurs éthiques, et plus communément leurs morales, sans le providentiel recours de pouvoir les conduire d'abord, ou de pouvoir les déduire d'à travers des barèmes d'histoires que ces mêmes humanités se seraient racontées (la « morale » d'une histoire), ou de fictions qu'elles auraient bâties autour de leurs conceptions systématiques du monde et de la vision de leur propre nature, et cela tout uniment dans le but d'introduire ou de légitimer ces éthiques ou, à chaque jour, ces morales.

La Relation n'infère aucune de nos morales, c'est tout à nous de les y inscrire, par un effort terriblement autonome de la conscience et de nos imaginaires du monde. Les conduites morales peinent à ne plus se régler à partir d'histoires que nous nous serions racontées, mais à émaner directement de l'esthétique (vision rêche ou imaginaire du monde), que nous vivons, ensemble et directement, en chaos le plus souvent. Ce que nous ignorons de ce monde représente ce que nous avons soustrait aux connaissances morale et politique, séparément, par lesquelles nos actes nous survivent pourtant.⁴⁵⁵

Ethik und Moral lassen sich nicht aus der Relation ableiten, weil die Einsicht in dieselbe die moralisch sinnstiftende Konstruktion geschichts-

455 ebd., S. 73–74.

philosophischer Systeme verunmöglicht. Daraus folgt die perpetuelle Herausforderung und Verantwortung, Ethik und Moral je wieder neu zu erfinden. An dieser Stelle ist eine Unterscheidung von ‚éthique‘ und ‚morale‘ hilfreich, welche Glissant im Zitat zwar nicht vollständig trennscharf einsetzt, aber dennoch dadurch markiert, dass die Moral die üblichere der selbstverantwortlichen Leistungen darstellt. Aus einerseits Griechisch ‚ethos‘ und Latein ‚mos‘ abgeleitet und philosophiegeschichtlich immer wieder neu miteinander ausgehandelt, beziehen sich beide Begriffe auf Sitten und Gebräuche als menschliches Verhalten betreffende und regulierende Regelsysteme. Dennoch hat sich ein philosophischer Konsens herausgebildet, welcher Moral als System von gesellschaftlich sanktionierten Handlungsnormen und Werten, Ethik hingegen als die Reflexion der Begründbarkeit von Moral begreift.⁴⁵⁶ Wenn Glissant hier also schreibt, aus der Relation lasse sich keinerlei Moral ableiten, dann betrifft dies im Einklang mit seiner generellen Systemkritik insbesondere die Verneinung von absoluten Wertsystemen und universalen Handlungsnormen. Da aber das Bewusstsein der Créolisation und *mutatis mutandis* der Relation die Bedingung für die Verantwortung, neue Moralen zu erfinden, darstellt, bleibt es plausibel, sie als den ethischen Horizont menschlicher Lebensführung aufzufassen. Die Relation tritt somit an die Stelle der moralischen Systeme, welche aufzulösen sie gleichzeitig Anlass darstellt.

Da ein Bewusstsein der Créolisation auch eines der Relation als virtuelle ‚totalité de toutes les différences possibles‘ sein muss, befreit diese letzte zwar das Individuum aus den Zwängen gesellschaftlicher Moralsysteme. Damit jedoch ist dieses noch vor der Gemeinschaft („communauté“) in eine Verantwortung zur kreativen Selbstgestaltung des eigenen Lebens hineingenommen:

Une telle solitude essentielle, dès lors qu'il s'est agi de l'expression esthétique ou du choix éthique, soulève la responsabilité de chaque communauté mais aussi et avant tout de chaque individu, dans leur société ou dans la totalité du monde. Davantage le tissu de la Relation se révèle et opère, et s'élargit jusqu'à considérer toutes les différences du monde,

456 Jüssen, Wieland et al. 2017 – Moral, moralisch (HWPph).

sans en négliger une, davantage l'espace de l'individu se libère. Davantage aussi sa liberté vient le contraindre. Il arrive ainsi qu'il soit abandonné à sa mort sociale, à sa destruction finale, au seul prétexte de cette liberté, qui lui est alors supposée et imposée.⁴⁵⁷

Wie schon mit Cleavis Headly gezeigt werden konnte, liegt der glissantinischen Umdichtung der Philosophie insgesamt eine existentialistische Ontologie und Epistemologie zugrunde (vgl.: Kap. 2.3.2). Im Einklang mit Glissants grundlegender Ablehnung jeglichen Essentialismus, wie er sich in seiner Kritik an den Kreolisten und der Négritude manifestiert, kann nunmehr geschlussfolgert werden, dass eine von Glissant ausgehende zu denkende Ethik der Créolisation gleichfalls eine existentialistische sein muss. So lässt sich die ‚solitude essentielle‘ als hier angeführte *conditio humana* in der glissantinischen Relation als Teil einer zweigliedrigen Formel, welche Glissant von Albert Camus zu übernehmen scheint, verstehen. Wenn also Glissant von den Dichtenden fordert „à la fois solitaire et solidaire“ zu sein, lässt sich dies unter Verweis auf die glissantinischen Poétiques als singuläre Lebensführungen auf das in Relation lebende Individuum übertragen:

Solitaire : il y a préservation de l'individuel en tant que ressource, et solidaire : il y a recherche du continuum collectif dans le temps, en tant que poétique.⁴⁵⁸

Diese existentialistische Grundformel verweist auf die ‚Relation‘ und das ‚Divers‘ (vgl.: Kap. 4.2.1) als zwei Weisen, in denen die ‚totalité des différences possibles‘ gegeben ist: während das Divers die solitären, singulären Individuen bewahrt, eröffnet die Relation eine Dimension teilbarer Poétiques. Daran wird auch deutlich, dass eine von Glissant ausgehende existentialistische Ethik keine Revolte gegen Existenzabsurdität oder Herausforderung durch das Nichts wie im französischen Existentialismus zur Mitte des 20. Jahrhunderts bedeutet. Vielmehr ist

457 Glissant, 2009, S. 74–75.

458 Glissant, Leupin 2008 – Les entretiens de Baton Rouge, S. 38.

die immer noch erschreckende, da mit der „mort sociale“⁴⁵⁹ drohende Freiheit der Einzelnen in die ‚totalité des différences possibles‘ eingebettet. Als ‚Divers‘ gegeben, birgt diese das vereinsamt singuläre Individuum als Selbstwert; als Relation verweist es auf deren solidarische Vermittlung über die Dynamik der Créolisation.

So erklärt sich weiterhin die Betonung, welche Glissant auf die Poétiques legt. Dabei gilt es daran zu erinnern, dass der Poétique-Begriff im glissantinischen Essay als Alternative zum Kultur-Begriff eingebracht wird. Die Poétiques erweisen sich dann als singuläre Formen der Lebensführung, welche im Horizont der Relation ethisch reflektiert werden sollten. Glissant nun führt im Anschluss die ‚éthique‘ als Schöpfung von ‚conduites morales‘ auf die ästhetische Dimension zurück. Die Künste, metonymisch unter ‚littératures‘ versammelt, sind ihm die andere Seite der Ethik:

L'esthétique [...] augure d'une éthique, pousse à définir les conduites morales [...].⁴⁶⁰

Denn über die „esthétique“ als „vision rêche ou imaginaire du monde“⁴⁶¹ kommt die Relation überhaupt erst in den Blick beziehungsweise zu Bewusstsein. Die singulären Poétiques sind kreative Eingriffe in das emergente Spiel der Relation und somit bewusst zu machende Créolisation. Eine diese Créolisation in der ethischen Reflexion bewusst bedenkende Ethik kann daher weiterhin als eine existentialistische ‚Poethik der Créolisation‘ bezeichnet werden.

Die Kontamination von ‚Ethik‘ und ‚Poetik‘ ist im Rahmen dieser Dissertation nicht zum ersten Mal vollzogen worden. So bezeichnet Pauline Vachaud damit eine zwar marginale, doch aktuelle Tendenz in der französischen Literatur der Gegenwart, welche die post-strukturalistische Orientierung an der *langue* zugunsten eines ethisch motivierten Kontakts mit der Welt aufgibt. Diese Poethik zeichnet sich nach Vachaud dadurch aus, dass sie Stimmen realweltlicher Erfahrung zu Texten collagiert oder versammelt und so die auktoriale Dominanz zu ihren

459 Glissant, 2009, S. 75.

460 ebd., S. 74.

461 ebd.

Gunsten zurückstellt.⁴⁶² Auch Mary Gallagher führt die „poet(h)ics“ als einen der roten Fäden an, welcher den von ihr herausgegebenen Sammelband „World writing: Poetics, ethics, and globalization“⁴⁶³ durchzieht. Sie bezeichnet damit die Annäherung von Ethik und Poetik – diese verstanden als Regelsystem zur Produktion literarischer Texte sowie als allgemeine Literaturtheorie – in der literaturtheoretischen Reflexion. Glissant erscheint in diesem Sammelband als eine derjenigen Referenzen, auf welche zurückgegriffen wird, um in Poetiken eine ethische Antwort auf die Krise des Kulturbegriffs zu finden, welche die Globalisierung seit den Neunzigerjahren hervorgerufen habe. Obwohl Glissant selbst immer wieder die Rolle von Schriftsteller*innen reflektiert und auch politisch bestimmt, spielen im Zusammenhang dieser Dissertation diejenige Dimensionen schriftstellerischer *écriture* eine untergeordnete Rolle, welche Roland Barthes als „la morale de la forme“, verstanden als „le choix de l'aire sociale au sein de laquelle l'écrivain décide de situer la Nature de son langage“ bezeichnet.⁴⁶⁴ Was diese Ansätze ‚Poethik‘ zu denken eint, ist eine Reflexion auf die ethischen Dimensionen literarischer Produktion und Rezeption. Dazu wird in dieser Dissertation ein kleiner Unterschied gemacht: Unter ‚Poethik‘ wird weniger eine Ethik des Schreibens an sich verstanden, als vielmehr die den glissantinischen Essays strukturell impliziten und inhaltlich expliziten ethischen Implikationen eines Denkens der Créolisation sowie die Folgerungen, welche sich für die singuläre Lebensführung ziehen lassen könnten. Insofern ist sie auch mit dem im glissantinischen Essay vorliegenden manifestären Kommunikationsakt konsistent, welcher zur Instaurierung eines Neuen als neuer Poétiques aufruft. Diese können, wie dargelegt wurde, weiterhin als eine Lebensführung unter den Herausforderungen der zu lebenden Créolisation verstanden werden – sie zeigen sich als eine Poethik, welche auch unabhängig von literarischer Produktion im menschlichen Zusammenleben Bestand hat.

Es erweist sich also, dass die Créolisation in den glissantinischen Essays zwar keine moralische, aber durchaus eine ethische Dimension

462 Vachaud 2010 – D'une poétique contemporaine, S. 103.

463 Gallagher, 2008, S. 5.

464 Barthes 1972 – Le degré zéro, S. 19.

hat. Die Poethik entspricht der Créolisation als kreativem Engagement im emergenten Spiel der Relation. Dass die Créolisation zu leben gegeben ist, bedeutet auch eine Verantwortung des singulären Individuums für die Gestaltung des eigenen Lebens als existentialistische Poethik im virtuell totalen und daher nur fluide ethischen Horizont der Relation.

Ähnlich wie bei Bibeau und Shimada eröffnet auch die glissantinische Créolisation eine ethisch fruchtbar zu machende Perspektive, aus der heraus sich die Differenz und Vielfalt kultureller Wertordnungen nicht als *clash of civilisations*, sondern als immerwährender Wandlungsprozess darstellt, welcher Verschmelzung und Ausdifferenzierung gleichermaßen zu seinen Effekten zählt. Wie aus Shimadas Lösungsvorschlag für die Aporie zwischen Werteuniversalismus und -partikularismus – aus der im Rahmen dieser Dissertation als Kreolisierungsavatar interpretierten ‚Transdifferenz‘ – deutlich wird, bezieht sich dieses Potenzial der Créolisation nicht zuletzt auf den Menschenrechtsdiskurs. Eine Analogie zu Glissant und dem Feld der französischen Differenzphilosophie liegt in der Einsicht, dass „[d]ie Vorstellung der Kultur als abgeschlossener homogener Einheit [...] dem Denken zwischen Universalismus und Kulturrelativismus zugrunde [liegt] und [...] die Diskussion in eine Aporie [führt].“⁴⁶⁵ Daher ist es auch für die Auseinandersetzung mit dem glissantinischen Kreolisierungsbegriff plausibel, „[...] die Menschenrechte als ein sinnvolles Thema im Kontext der globalen Wechselwirkungen zwischen den Kulturen zu betrachten, das ständig ausgehandelt werden müsste. Dies bedeutet, dass es einen endgültigen Stand der Menschenrechte nicht geben kann, sie können nur heuristisch als Diskussionsgrundlage betrachtet werden.“⁴⁶⁶ Wenn Glissant also die Anerkennung des Divers sowie das Bewusstsein von den Kreolisierungsprozessen als Vereitelungsgrundlagen für Genozide wie diejenigen in Ruanda und auf den Balkan heranzieht, schreibt er sich in den Menschenrechtsdiskurs ein. Ihre Wahrung liegt auch von der glissantinischen Poethik aus gedacht aber gerade in demjenigen Paradox, dass sie nicht endgültig festgeschrieben werden können, obwohl sie als unverbrüchlich anerkannt werden sollen.

465 Shimada, 2011, S. 481.

466 ebd., S. 486.

4.2 Divers, Multitude, Pluralität: Elemente einer Poethik

4.2.1 Differenz und das Divers

Die glissantinische Poethik der Créolisation entfaltet sich auch im Kontext einer französischsprachigen Philosophie, welche die Differenz gegen Totalisierung und Vereinnahmung durch Homogenisierung in Schutz zu nehmen trachtet. Wie Todd May in seiner kritischen Studie zur Differenz bei Nancy, Derrida, Lévinas und Deleuze schreibt, sei ein „pattern [...] in the French philosophy [...] of the generation running roughly from the mid to late sixties up to the present“ emergiert:

It has become clear that the articulation of an adequate concept of difference, and as well a proper sense of how to valorize it, is the overriding problem that occupies recent French thought. [...], the problem is how to avoid reducing difference to the logic of the same.⁴⁶⁷

Der Grundzug im Denken okzidentaler Philosophie, wie ihn diese Denker*innen der Differenz laut Todd begreifen, liegt in einer Kombination von philosophischem Fundamentalismus mit politischem Totalitarismus. Das abweichend Differenten wird vom Konzept als sprachlich-epistemische Gleichmachung des Verschiedenen ausgeschlossen und seine Realität durch eine Politik ethnischer Säuberung im wahrsten Sinne des Wortes vernichtet und zunichte gemacht. Der Holocaust ist daher das Paradigma desjenigen historischen Desasters, dessen Wiederholung es zuvorkommen gilt.

In dieser Kritik an der letalen Kombination des philosophischen Konzept-Denkens mit politischer Reinheitsideologie hat Glissant eine Gemeinsamkeit mit den Denker*innen der so genannten Postmoderne. Dies ergibt sich fast notwendigerweise aus der mannigfachen postkolonialen und poststrukturalistischen Intertextualität der glissantinischen Essays.⁴⁶⁸ Daher lassen sich Überschneidungen mit vielen der von Todd

⁴⁶⁷ May 1997 – Reconsidering difference, S. 1–2.

⁴⁶⁸ Kuhn, 2013, S. 22–24.

behandelten Philosophen finden. Allerdings handelt es sich eher um eine kritisch-reflexive Bezugnahme. Denn zwar erkennt Glissant ein Recht auf Differenz durchaus als wertvoll an. Doch sieht er im Differenzdenken noch die Tendenz okzidentaler Philosophie, das konkrete Seiende auf ein epistemisches Ideal zu reduzieren:

Mais la différence elle-même peut encore ménager une réduction au Transparent.

Si nous examinons le processus de la « compréhension » des êtres et des idées dans la perspective de la pensée occidentale, nous retrouvons à son principe l'exigence de cette transparence. Pour pouvoir te « comprendre » et donc t'accepter, il me faut ramener ton épaisseur à ce barème idéal qui me fournit motif à comparaisons et peut-être à jugements. Il me faut réduire.

Accepter les différences, c'est bien sûr bouleverser la hiérarchie du barème. Je « comprends » ta différence, c'est-à-dire que je la mets en rapport, sans hiérarchiser, avec ma norme. Je t'admets à existence, dans mon système. Je te crée une nouvelle fois. – Mais peut-être faut-il en finir avec l'idée même du barème. Commuer toute réduction.⁴⁶⁹

Hier findet sich in anderen Worten die Kritik am begrifflichen Denken wieder, gegen welches der glissantinische Essay arbeitet (vgl.: Kap.3). Das Verb ‚comprendre‘ meint in der ersten Bedeutung das Umfassen und Enthalten-Sein von Elementen in einem größeren Ganzen.⁴⁷⁰ Davon leitet sich auch wiederum die zweite Bedeutung als ‚begreifen‘ im kognitiven Sinne ab, welche auch die ‚compréhension‘ als kognitive oder emotionales ‚Verstehen‘ betrifft.⁴⁷¹ Glissant nun streicht zusätzlich einen besitzergreifenden Bedeutungsaspekt heraus, da er schreibt:

Il y a dans ce verbe comprendre le mouvement des mains qui prennent l'entour et le ramènent à soi. Geste d'enfermement sinon d'appropriation.⁴⁷²

469 Glissant, 2007(1990), S. 204.

470 Dictionnaire de l'Académie Française – ‚comprendre‘.

471 Dictionnaire de l'Académie Française – ‚compréhension‘.

472 Glissant, 2007(1990), S. 206.

Hier wird die Gewaltdimension deutlich, welche Glissant im Denkkontext des Begreifens in Systemen am Werke sieht. Als Metonymie für dieses angeführt, verdeutlicht nämlich das ‚barème‘ (s.o.) eine damit einhergehende Werthierarchisierung von Menschen. Denn es bezeichnet insbesondere die Bewertungsskalen für Prüfungen und Wettbewerbe sowie – etymologisch primär, da vom Namen des Erfinders François Barrème abgeleitet – Abrechnungs- und insbesondere Tarifabellen. Diese letztere spiegeln nicht nur die wirtschaftliche Bewertung menschlicher Arbeit, sondern von Menschen insgesamt, was sich an dem ‚Gender-Pay-Gap‘⁴⁷³ oder der monetären Geringschätzung von *care work* zeigt. Nun gesteht es Glissant der ‚différence‘ zwar zu, die Werthierarchie aus dem ‚barème‘ herauszustreichen. Doch verbleibt auch dann die ‚compréhension‘ als begriffliches Denken einer ethisch problematischen Systemlogik verhaftet. Da es sich um eine ‚compréhension‘ des Anderen handelt, droht dieser denkerische Abstraktionsakt in einer unzulässigen Reduktion eines ethisch zu berücksichtigenden Gegenübers auf einen Begriff zu münden. Im Anschluss an die im vorherigen Abschnitt herausgestellte epistemische Differenzierung im glissantinischen Essay kann eine ethisch reflektierende *Pensée* nach Glissant wohl nicht als ein ‚savoir‘ über das Andere, sondern als eine ‚connaissance‘ im Sinne von ‚Bekanntheit‘ aufgefasst werden. Einander zu kennen, als kognitive Grundlage einer zwischenmenschlichen, ethisch gehaltenen Beziehung, bedeutet dann eben nicht, alles übereinander zu wissen. Indem das Differenzdenken noch auf dem Grundgedanken einer Erkenntnis durch Einordnung in ein System auch für die Anerkennung des Differenten als solchem aufbaut, folgt es einer Logik des Erkennens durch oder vielmehr als Besitzergreifung. Für Glissant bleibt die Anerkennung der Differenz somit noch immer einem Denken essentialistischer Wesensmetaphysik verhaftet.

Zugleich flutet Glissant den Differenz-Diskurs mit der historischen Erfahrung der Karibik und den daraus entwickelten Konzepten. Die wesentlich im Rahmen des kolonialen Sklavenhandels und der Plantagensellschaften vollzogenen Kreolisierungsphänomene bilden hier also den historischen Hintergrund. Die für einen an Glissant angeleh-

473 Dieses Beispiel verdanke ich Prof. Dr. Robert Stockhammer.

ten Kreolisierungsbegriff relevanten historischen Intertexte stammen daher auch aus einem Diskursfeld, das zwischen Anti- und Postkolonialismus sowie der Négritude-Bewegung changiert. So lässt sich als Beispiel für die biopolitische Realisierung philosophischen Konzeptdenkens Frantz Fanons Untersuchungen zur an Menschen ausgeübten epistemischen Gewalt, wenn sich schwarze Menschen von weißen in „petit-nègre“ adressiert finden, heranziehen:

Le faire parler petit-nègre, c'est l'attacher à son image, l'engluier, l'emprisonner, victime éternelle d'une essence, d'un *apparaître* dont il n'est pas le responsable.⁴⁷⁴

Nicht nur werden die Gesprächspartner*innen *d'outre-mer* in vereinfachtem Französisch angesprochen. Vielmehr sollen sie dazu gebracht werden – dies verdeutlicht die Wendung ‚faire parler petit-nègre‘ –, sich dem erstellten Klischee anzugleichen. Darin gleicht es den orientalistischen Tropen, wie sie in Edward Saids „Orientalism“ die menschliche Realität diskursiv überformen.⁴⁷⁵ Dies wird insbesondere darin deutlich, dass Fanon zur Untermauerung seiner Analyse auch Rollenklischees aus Film und Werbung heranzieht. Ein von und mit Glissant kritisiertes Differenzdenken nun striche von diesen nur das negative Vorzeichen der ‚Unzivilisiertheit‘, um sie durch eine positiv gewertete ‚Authentizität‘ zu ersetzen. Dafür müssten dann die Gesprächspartner*innen aus den überseeischen Departements ihr ‚petit-nègre‘ gerade beibehalten, um so in ihrer Differenz Anerkennung erlangen zu können. Es läge hier eine Verkennung durch Anerkennung der Differenz vor, welche das *barème* in seiner Strukturiertheit selbst nicht antastete. Dieses Differenzdenken allein riskiert für Glissant noch immer, in Essentialismen abzugleiten. Und diese Essentialismen prägen eine Vorstellungswelt, welche Glissant als fundamental ursächlich für den Ausbruch von Konflikten wie die Bürgerkriege und Genozide in Ruanda und auf dem Balkan in den 1990er Jahren erachtet. Genau darin ist er mit den Differenz-Denker*innen Mays auf einer Linie.

474 Fanon 2009 – *Peau noire masques blancs*, S. 27.

475 Said – *Orientalism* S. 71.

Glissant nun sammelt die Differenzen im Plural unter dem Begriff des Divers, welches deren Ermöglichungszusammenhang darstellt:

Le Divers, la totalité quantifiable de toutes les différences possibles, est le moteur de l'énergie universelle, qu'il faut préserver des assimilations, des modes passivement généralisées, des habitudes standardisées.⁴⁷⁶

An dieser Stelle erscheint das ‚Divers‘ im Rahmen des *logion glissantien* als ‚totalité de toutes les différences possibles‘. Daher soll daran erinnert werden, dass es über ein permutatives Austauschverhältnis mit der ‚Relation‘, dem ‚Tout-monde‘, der ‚Créolisation und anderen Begriffen ein offenes Begriffs- bzw. Gedankenparadigma ausbildet (vgl.: Kap. 3.1.1.2). Wie diese anderen Terme stellt es eine Art und Weise des Gegeben-seins der virtuellen Totalität aller Differenzen dar. Als ‚Divers‘ ist sie als der ‚moteur de l'énergie universelle‘ gegeben, sodass sie sich als die Dynamik des Spiels der Relation bzw. der Créolisation liest. Durch die aktualisierende Produktion von Differenzen hält das Divers das Spiel als Produktion von Neuem am Laufen.

Glissants Kritik an der ‚compréhension‘ hat ihre Analogie in Emmanuel Lévinas' „Totalité et Infini“:

Or, l'idée de l'infini, c'est la transcendance même, le débordement d'une idée adéquate. Si la totalité ne peut se constituer, c'est que l'Infini ne se laisse pas intégrer. Ce n'est pas l'insuffisance du Moi qui empêche la totalisation, mais l'Infini d'Autrui.⁴⁷⁷

Die Kritik an der ‚différence‘ bei Glissant einerseits und an der ‚totalité‘ bei Lévinas andererseits teilen die Stoßrichtung auf eine Kritik an epistemischem Essentialismus hin. Glissant nun denunziert diesen sogar in der ‚différence‘, welche ihn ursprünglich hatte unterlaufen sollen. Sowohl Glissant als auch Lévinas geht es um Inkommensurabilitäten im Zusammenhang von Totalität. Das glissantinische ‚Divers‘ enthält gewissermaßen das lévinas'sche ‚infini‘, welches *per definitionem* nicht

⁴⁷⁶ Glissant, 2007(1990), S. 42.

⁴⁷⁷ Lévinas 1961 – Totalité et Infini, S. 52.

definierbar ist. Denn das Grenzenlose ist eben das nicht de-finite, das, was kein Ende und keinen Zweck, kein *finis* kennt. Das ‚infini‘ ist in dem Sinne auch das ‚indéfini‘, insofern es keine Definition durch eine endliche Versammlung von Merkmalen erreicht. Es ist das nicht auf den Begriff zu Bringende. Anders könnte formuliert werden, die Lévinas'sche Weite der Unendlichkeit stoße im Rahmen der von Glissant reflektierten Globalisierung an die Grenzen ihrer horizontalen, räumlichen, gleichzeitigen Ausdehnung und erfahre eine Temporalisierung. In diesem Zuge wird die Unmöglichkeit der begrifflich einhegenden Begrenzung um die Unmöglichkeit einer transparenten Vorhersage zukünftiger Entwicklungen erweitert.

Einem*r erfahrenen Leser*in postkolonialer Theorie mag an dieser Stelle auffallen, dass Glissant die beiden Begriffe ‚Divers‘ und ‚différence‘ im Französischen nahezu diametral entgegengesetzt zu ihrer Verhältnissetzung im Englischen verwendet, wie sie auf Homi Bhabha zurückgeht:

Cultural diversity is an epistemological object – culture as an object of empirical knowledge – whereas cultural difference is the process of the *enunciation* of culture as ‚knowledgeable‘, authoritative, adequate to the construction of systems of cultural identification. If cultural diversity is a category of comparative ethics, aesthetics or ethnology, cultural difference is a process of signification through which statements *of* culture or *on* culture differentiate, discriminate and authorize the production of fields of force, reference, applicability and capacity. Cultural diversity is the recognition of pre-given cultural contents and customs; held in a time-frame of relativism it gives rise to liberal notions of multiculturalism, cultural exchange or the culture of humanity. Cultural diversity is also the representation of a radical rhetoric of the separation of totalized cultures the live unsullied by the intertextuality of their historical locations, safe in the Utopianism of a mythic memory of a unique collective identity. Cultural diversity may even emerge as a system of the articulation and exchange of cultural signs in certain early structuralist accounts of anthropology.⁴⁷⁸

Jedoch ist die diametrale Symmetrie nur auf den ersten Blick perfekt: auf der einen Seite das System – bei Bhabha die ‚diversity‘ als ‚pregiven cultural contents‘ ein ‚epistemological object‘, bei Glissant die ‚différence‘ – , auf der anderen Seite ein Neuheit generierender Prozess – bei Bhabha die ‚difference‘ als Herstellung kultureller Kraftfelder durch Signifikation, bei Glissant das ‚Divers‘. Doch auf den zweiten Blick stellt sich heraus, dass gerade der von Bhabha bevorzugte Signifikationsprozess der ‚difference‘ die Konstruktion von ‚systems of cultural identifications‘ und also den von Glissant explizit an den Kreolisten kritisierten kulturellen Essentialismus begünstigt. ‚Diversity‘ wiederum beschränkt sich bei ihm auf die ethisch konnotierte Anerkennung gegebener Kulturen, sodass es sich wiederum in das von Glissant unter dem Namen ‚différence‘ kritisierte Systemdenken fügt. Nicht umsonst wird ‚diversity‘ abschließend explizit mit dem systematischen Kulturbegriff strukturalistischer Anthropologie verknüpft. Bhabha deckt mit den beiden Termen ‚diversity‘ und ‚difference‘ vor allem einen Teil dessen ab, was Glissant als Befangenheit der ‚différence‘ in Systemen kritisiert. Obwohl also beide Autoren in der Bevorzugung einer Neues hervorbringenden Dynamik übereinzustimmen scheinen, hält Bhabha hier augenscheinlich an einem, wenn auch dynamisierten, Strukturgedanken fest, welchen Glissant seinerseits gänzlich überwinden möchte.

Diese Diskrepanzen erklären sich insbesondere daraus, dass sich der glissantinische Essay hier nicht am anglophon dominierten Feld der Postcolonial Studies orientiert, sondern bekanntermaßen auf Victor Segalens „Esthétique du Divers“ und somit auf eine explizit poetologische Referenz zurückgreift, sodass sich das obige Zitat von Glissant als deren Paraphrase liest:

Je conviens de nommer « Divers » tout ce qui jusqu'aujourd'hui fut appelé étranger, insolite, inattendu, surprenant, mystérieux, amoureux, surhumain, héroïque et divin même, tout ce qui est *Autre* ; c'est à dire, dans chacun de ces mots de mettre en valeur dominatrice la part du Divers *essentiel* que chacun de ces termes recèle.⁴⁷⁹

Segalen definiert ‚exotisme‘ im Unterschied zur abgeschmackten kolo-
nialistischen Verwendung als eine ‚esthétique du Divers‘ also als eine
weltanschauliche Haltung im buchstäblichsten Sinne – buchstäblich
daher, weil es ihm um die bewusste Erfahrung sinnlich wahrnehmba-
rer Unterschiede geht:

Exotisme ; qu’il soit bien entendu que je n’entends par là qu’une chose,
mais immense : le sentiment que nous avons du Divers.⁴⁸⁰

Daher ist für ihn ein konventioneller Exotismus-Begriff, welcher das
Exotische als das kulturell Andere und Fremde touristisch konsumiert,
nur eine der potenziellen Möglichkeiten für die exotische Erfahrung
als Begegnungsdimension. Diese soll von einem universalen zu einem
essentiellen Exotismus als Alteritätserfahrung führen, welche ein Indi-
viduum von starkem Subjektivismus durch einen Schock zur Erkennt-
nis der eigenen Exotizität bringt. Solche Erfahrungen der Fremdheit
verweisen stets nur in Aspekten auf das von ihm geschätzte ‚Divers‘ wie
es sich auch bei Glissant wiederfindet. Allerdings ist für Glissant der
exotische Schock, der für Segalen so zentral war, nicht mehr möglich.
Dies rührt, so Gisela Febel, von einer Verschiebung des Kulturbegriffs
von einer inter- auf eine transkulturelle Ebene her.⁴⁸¹ Dies wiederum
ergibt sich daraus, dass mit der Einführung des Kreolisierungsbegriffs
der Diskurs um kulturelle Identitäten letztlich der Obsoleszenz erlie-
gen muss:

Si nous posons le métissage comme en général une rencontre et une
synthèse entre deux différents, la créolisation nous apparaît comme le
métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résul-
tantes imprévisibles. La créolisation diffracte, quand certains modes du
métissage peuvent concentrer une fois encore. [...] Mais l’éclatement des
cultures n’est pas leur éparpillement, ni leur dilution mutuelle. Il est le
signe violent de leur partage consenti, non imposé.⁴⁸²

480 ebd., S. 55.

481 Febel 2010 – Von Victor Segalen zu Édouard Glissant, S. 59.

482 Glissant, 2007(1990), S. 46–47.

Die transkulturelle Ebene erreicht die glissantinische Créolisation also dadurch, dass sie Kulturen aufspaltet. Dies wiederum ist ihr möglich, weil sie nicht nur eine Vermischung von gegebenen Elementen feststellbarer kultureller Provenienz betreibt, was das Risiko bergen würde, sich nach dem Beispiel der ‚Créolité‘ zu neuen Kulturessentialismen zusammenzuziehen. Vielmehr schöpft sie aus der virtuellen Totalität aller möglichen Differenzen, welche sich über das ‚Divers‘ als „moteur de l'énergie universelle“⁴⁸³ gibt. Dass sie dabei weder zerstreud noch auflösend verfähre, erklärt sich aus der im vorherigen Abschnitt beschriebenen Teilbarkeit der glissantinsichen Poétiques als Relais (vgl.: Kap. 3.2.1).

Mit dem Aufruf, das Divers vor Assimilierung, Homogenisierung und Standardisierung zu bewahren, schreibt sich Glissant in den Differenzdiskurs französischer Philosophie ein, wie sie May für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts als richtungsweisend darstellt. Tatsächlich handelt es sich sogar um eine Verschärfung, da Glissant mit Segalen nicht nur die Anerkennung von Differenz einfordert, sondern sogar die Förderung einer Proliferation des Divers verlangt. Diesem schreibt Glissant nämlich die Kraft zu, Diversifizierung und damit kulturelle Entfaltung zu befördern. Mit Segalen setzt auch Glissant das Divers als einen unhintergehbaren Wert, woraus sich auch der „ethische[] Appell“⁴⁸⁴ ergibt, den Febel beiden attestiert.

4.2.2 Opacité als Metapher intrinsischen Werts

Im glissantinischen Essay nimmt der ethische Appell verschiedene Formen an. Gezeigt wurde schon im Rahmen des manifestären Kommunikationsakts der Aufruf dazu, Créolisation zu denken. Im Folgenden ist allerdings ein Appell von Interesse, welcher durch seine permutative Répétition in verschiedenen Texten ein glissantinischer Lieu-commun im erörterten Sinne genannt werden muss:

Je réclame pour tous le droit à l'opacité, qui n'est pas le renfermement.

483 ebd., S. 42.

484 Febel, 2010, S. 56–57.

C'est pour réagir par là contre tant de réductions à la fausse clarté de modèles universels.

Il ne m'est pas nécessaire de « comprendre » qui que ce soit, individu, communauté, peuple, de le « prendre avec moi » au prix de l'étouffer, de le prendre ainsi dans une totalité assommante que je générerais, pour accepter de vivre avec lui, de bâtir avec lui, de risquer avec lui. Que l'opacité, la nôtre s'il se trouve pour l'autre, et celle de l'autre pour nous quand cela se rencontre, ne ferme pas sur l'obscurantisme ni l'apartheid, nous soit une fête, non une terreur. Que le droit à l'opacité, par où se préserverait au mieux le Divers et par où se renforcerait l'acceptation, veille, ô lampes ! sur nos poétiques.⁴⁸⁵

Dieser Appell („Je réclame ...“) schließt im Plural formuliert gleichfalls den Essay „Pour l'opacité“⁴⁸⁶ ab, wo Glissant auch auf vorherige Kontexte, in welchen er diesen Lieu-commun anbrachte, verweist. Um das eingeforderte Recht auf die Opacité ist im „Traité du Tout-monde“ in gekürzter Form eine Menge von Gedanken versammelt, welche die wichtigsten Aspekte dieses Essays zusammenfasst. Über eine personale Deixis in der ersten Person Singular, welche augenscheinlich generalisierend verstanden werden muss und nicht exklusiv auf Glissant als Autor des Textes verweist, wird das Handeln und der Umgang einzelner Akteur*innen unter die Auflage gestellt, die wechselseitige Inkommensurabilität zu berücksichtigen. Glissant betont hier wieder die *besitzergreifende* Facette des im Verb ‚comprendre‘ ausgedrückten *begreifenden* Denkaktes. Wie schon an der zuvor zitierten Stelle wird dieser mit einem gewaltvollen Akt der reduzierenden Aneignung identifiziert. Diesen aufzugeben hat das ‚droit à l'opacité‘ zur Voraussetzung. Der Reduktion systemischen Denkens ist demnach durch die Wahrung von Inkommensurabilität entgegenzutreten, welche auch den Schutz des Divers garantiert. Daher ergeht dieser dem glissantinischen Essay manifestär eingeschriebene ethische Appell nicht (nur) zugunsten der ‚Totalité‘, wie sie sich unter anderem im ‚Divers‘ als Repräsentant eines Paradigmas gibt. Denn dies wäre ein Totalitarismus, welchen Glissant

485 Glissant, 2011(1997), S. 29.

486 Glissant, 2007(1990), S. 203.

vermeiden möchte. Daher betrifft dieser ethische Appell insbesondere die Überwindung von reduktionistischem Denken und Handeln, welchen eine Rückführung auf essentialisierende *barèmes* zugrunde liegt. Von hier ausgehend kann nunmehr die Perspektive der aus dem glissantinischen Essay extrapolierten Poethik auf die Menschenrechte in den Blick genommen werden. Als Individualrechte formuliert (und oft als eurozentristisch kritisiert), werden diese einzelnen Personen zuerkannt:

Everyone is entitled to all the rights and freedoms set forth in this Declaration, without distinction of any kind, such as race, colour, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status. Furthermore, no distinction shall be made on the basis of the political, jurisdictional or international status of the country or territory to which a person belongs, whether it be independent, trust, non-self-governing or under any other limitation of sovereignty.⁴⁸⁷

Das vereinzelnde Pronomen ‚everyone‘, mit welchem der 2. Artikel der „Universal Declaration of Human Rights“ anhebt, betont explizit das menschliche Individuum.⁴⁸⁸ Allerdings fällt auf, dass die Individuierung entlang politischer und sozialer Dimensionen, entlang des ‚status‘ vollzogen wird und außerdem die Einbindung der Einzelnen in staatsbürgerliche Kollektivzusammenhänge eine besondere Betonung erfährt. Der von Glissant erhobene Anspruch auf ein ‚droit à l’opacité‘ erhebt nun eine Forderung, welche über den hier formulierten Rechtsanspruch hinausgeht. Denn die „Universal Declaration of Human Rights“ berücksichtigt zwar die Differenz der jeweiligen Individuen, doch buchstabiert sie diese entlang sozialer und politischer Kategorien aus. Den Individuen qua Menschen sind diese Rechte zwar unverbrüchlich zueigen, doch ergibt sich dieser Anspruch nicht eindeutig

⁴⁸⁷ Universal Declaration of Human Rights, Article 2.

⁴⁸⁸ Dass ‚everyone‘ hier nicht synonym zu ‚all‘ zu lesen ist, wird durch die deutsche Übersetzung der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ plausibilisiert, welche (ungehendert) ‚jeder‘ verwendet. Die alltagssprachliche Verwischung zwischen ‚jeder‘ und ‚alle‘ (und wohl analog zwischen ‚everyone‘ und ‚all‘) wird in Grimms Wörterbuch kommentiert und soll hier beiseitegelassen werden, da es sich um ein offizielles politico-juristisches Dokument handelt.

aus ihrer jeweiligen Einzigartigkeit, sondern insbesondere aus ihrer Zugehörigkeit zu zwei Kollektiven: der Menschheit überhaupt und den politisch-sozialen Zusammenschlüssen, in welche diese sich gliedert. Die Formulierung des 2. Artikels der Allgemeinen Menschenrechts-erklärung stellt also ein Beispiel für ein *barème* dar, aus welchem zwar das hierarchische, nicht jedoch begrifflich reduktionistisches Denken herausgestrichen wurde.

Im Rahmen einer von Glissant ausgehenden Poethik der Créolisation allerdings sind auch Differenzen zu berücksichtigen, welche nicht in solchen Kategorien aufgehen und doch keine vollständige Unverständlichkeit bilden. Sein ‚droit à l’opacité‘ erscheint als eine kreolisierungstheoretische Interpretation der Menschenrechte, indem es das Individuum als Singularität interpretiert:

Non pas seulement consentir au droit à la différence mais, plus avant, au droit à l’opacité, qui n’est pas l’enfermement dans une autarcie impénétrable, mais la subsistance dans une singularité non réductible.⁴⁸⁹

Da für Glissant die ‚différence‘ dem Anspruch auf Schutz singulärer Individuen vor dieser epistemischen Gewalt nicht genügt, setzt er an ihre Stelle – in Analogie zur ‚transparence‘ als Metapher eines Erkenntnisideals von systemischem Denken – die gleichfalls optische Metapher ‚Opacité‘ für diese epistemische Unverfügbarkeit ein. Sie entspricht dem Nicht-Aufgehen in einer Kategorie. Im selben Satz wird diese von einer undurchdringlichen Autarkie unterschieden und als nicht mehr reduzierbare Singularität bezeichnet. Diese reflektiert Glissant auch in Bezug auf Identität, welche weder „dans aucune essence“ gezwängt noch mit „aucun amalgame“ verwechselt werden dürfe.⁴⁹⁰ Er wendet sich hier also erneut gegen (kulturellen) Essentialismus sowohl in dessen an Reinheit und Homogenität orientierter Form als auch in der Gestalt eines Métissage oder einer Créolité. Individuen erfahren in einer von Glissant ausgehenden Poethik der Créolisation also nicht als Exemplare ihrer Kategorien bzw. Vertreter*innen von Kollektiven

⁴⁸⁹ Glissant, 2007(1990), S. 204.

⁴⁹⁰ ebd., S. 206–207.

Berücksichtigung, sondern als unverwechselbare Einzigartigkeiten. Das ‚droit à l’opacité‘ arbeitet mit der ‚Opacité‘ letztlich als einer Synkdoche inkommensurabler Singularität:

L’opacité est un attribut de l’être-comme-étant, dont la philosophie tient compte, sans l’éclairer.⁴⁹¹

In ontologischer Terminologie formuliert Glissant hier die Opacité erneut als Unverfügbarkeit singularer Individualität. Damit verweist er zugleich auf eine philosophische Diskussion um das *individuum ineffabile* der Scholastik, welches aufgrund seiner Unteilbarkeit nicht im philosophischen System aufgeht. Leupin analogisiert dieses mit der glissantinischen Opacité, weist aber noch weitere Tropen der Inkommensurabilität bei Glissant nach:

Chez Glissant, l’*individuum* de la scholastique est remplacé par le lieu, le détail, la différence, « inextricables », « incontournables », singularités non réductibles.⁴⁹²

Diese Auffassung von Opacité als eine Trope irreduzibler Singularität teilt Glissant offenkundig auch mit Emmanuel Lévinas. Bei beiden stellt sie sich dem im Verb ‚comprendre‘ ausgedrückten Denkakt, einem verinnahmenden, essentialisierenden Begreifen durch abstrakte Kategorien entgegen. Zwar nimmt Lévinas die ‚Opacité‘, welche sich bei ihm hyponymisch in ein auf das Syntagma umgelegtes Begriffsparadigma einreicht, nicht ins Zentrum seiner Begriffsarbeit, welches an folgender Stelle der ‚nudité‘ vorbehalten bleibt. Doch gehört sie zu den Formen der Inkommensurabilität, wie in dieser Passage aus „Totalité et Infini“ deutlich wird:

Pour une chose, la nudité, c’est le surplus de son être sur sa finalité. C’est son absurdité, son inutilité qui n’apparaît elle-même que par rapport à la forme sur laquelle elle tranche et qui lui manque. La chose est toujours une opacité, une résistance, une laideur.⁴⁹³

491 Glissant, 2009, S. 70.

492 Leupin, 2016, S. 294. (Kursiv im Original).

493 Lévinas, 1961, S. 46. (Unterstreichungen F.K.).

Die Opacité ist also all das, was über den Begriff, welcher von ihm erstellt und welcher notwendigerweise eine pragmatische Abschließung und definitorische Reduktion erfährt, hinausgeht. Mit Lévinas kann demnach die glissantinische Opacité als ein Überschuss bezeichnet werden, welcher in Bezug auf begrifflich essentialisierendes Denken als Absurdität erscheint. Die ‚Opacité‘ nach Glissant ist analog zum ‚infini‘ nach Lévinas die singuläre Unverfügbarkeit, welche sich begrifflicher Definition als Zweck des Denkens widersetzt. Daher setzt, wie im vorhergehenden Abschnitt gezeigt, Glissant ein poetisches Denken über das *image poétique* nach Bachelard anstelle definitorischer Begriffsarbeit. Im Imaginaire als anthropologischer Öffnung auf neues Denken hin wendet sich die Absurdität der Opacité zu einer kreativ wandelbaren Präfiguration (vgl.: Kap. 2.3.2.1).

Mit der Opacité als Metapher inkommensurabler Singularität liegt eine Antwort auf eine Frage der ethischen Güterlehre vor, nämlich die Frage nach den Träger*innen intrinsischen Werts innerhalb der glissantinischen Poethik. Unter ‚intrinsischem Wert‘ wird in der philosophischen Ethik üblicherweise der Wert verstanden, welchen eine Entität an sich und ohne Ableitung von einem anderen hat. Der intrinsische Wert wird von etwas ausgesagt, was seinen Zweck in sich selbst hat. Sein Gegenteil wird als ‚instrumenteller Wert‘ bezeichnet, sodass dieser von etwas ausgesagt werden kann, das seinen Zweck nicht in sich selbst, sondern in einem anderen hat.⁴⁹⁴ Wenn also die Opacité bei Glissant als ‚subsistance dans une singularité non réductible‘ bezeichnet wird, dann verweist die Subsistenz auf einen Existenzunterhalt der Singularität, welcher selbst keiner weiteren Rechtfertigung mehr bedarf. Die opake Singularität ist insofern irreduzibel, als sie, ethisch gesprochen, nicht als instrumenteller Wert zur Erreichung eines außerhalb ihrer liegenden Zwecks missbraucht werden darf. Vielmehr ist sie Selbstzweck, also intrinsischer Wert. Als solcher – und darauf zielt das ‚droit à l’opacité‘ – ist sie vor einer epistemischen Vereinnahmung in Gestalt kategorialer Zuordnung zu bewahren, weil sie ansonsten instrumentell zur Stabilisierung eines Kategoriensystems missbraucht würde. Und mit dieser epistemischen Verfremdzweckung geht eine politische Gewalt

494 Zimmerman, Bradley – Intrinsic vs Extrinsic Value (StEPh).

einher. In einer glissantinischen Poethik werden Fragen nach den Träger*innen intrinsischen Werts aufgeworfen. Die Opacité ist demnach nicht nur eine Trope für singuläre Individuen allgemein, sondern insofern sie Träger*innen intrinsischen Wertes sind.

4.2.3 Das ‚Divers‘ (Glissant) und die ‚Multitude‘ (Hardt&Negri)⁴⁹⁵

Nicht nur Glissant erteilt der ‚différence‘ eine Absage, auch Hardt&Negri nehmen von einer Politik der Differenz kritisch Abstand. Glissant nun misstraut der Differenz, wie gezeigt wurde, weil sie noch immer eine epistemische Gewaltanwendung zulässt, wenn das Verschiedene als das Verschiedene, das Andere als das Andere seinen Platz in biopolitischen Kategoriensystemen findet. Hardt&Negri wiederum halten die Widerstandskraft einer Politik der Differenz für illusorisch. Die Politik der Differenz setzt, den beiden Autoren zufolge, im Zeitalter eines globalen kapitalistischen Regimes vergeblich auf ein subversives Potenzial von Differenzdenken. Das globale Ströme regulierende ‚Empire‘ unterdrücke nämlich Differenz keineswegs, sondern mache sie sogar zum Proliferationsprinzip seiner kapitalistischen Selbstreproduktion. Als ein wesentliches globales Machtdispositiv sei insbesondere der Weltmarkt mitnichten an der Reduktion von Differenzen interessiert. Vielmehr sei „différence“ nur subversiv gegenüber historisch veralteten, von den Autoren als ‚modern‘ bezeichneten Formen von globaler Souveränität und verkenne die Machtdispositive des Globalisierungsregimes. Und so produziert Empire Differenz bei Hardt&Negri selbst durch eine kompromittierte Form von Kreolisierung, nämlich die globalisierte Anpassung von Produkten sowie deren gezielte Vermarktung an immer differenziertere Konsument*innen:

Marketing itself is a practice based on differences, and the more differences that are given, the more marketing strategies can develop. Ever more hybrid and differentiated populations present a proliferating num-

⁴⁹⁵ Einige Punkte der Argumentation in diesem Kapitel wurden vom Verfasser dieser Dissertation im Rahmen eines Beitrags zu folgendem Sammelband entwickelt: Arndt, Hein (Hg.) 2022 – Imagination as Modelling of Knowledge.

ber of “target markets” that can each be addressed by specific marketing strategies – one for gay Latino males between the ages of eighteen and twenty-two, another for Chinese-American teenage girls, and so forth. Postmodern marketing recognizes the differences of each commodity and each segment of the population, fashioning its strategies accordingly. Every difference is an opportunity.⁴⁹⁶

Doch ziehe der Weltmarkt als besonders prägnantes Symptom des globalen Empire nicht nur die zu vermarktenden Differenzen in einen Kommodifizierungsprozess, wodurch er sie politischem Widerstand entziehe. Auch auf Seiten von Unternehmensstruktur weisen Hardt&Negri auf „diversity management“ als eine Strategie hin, Differenzen zu integrieren, welche rassistische und sexistische Hierarchien in ihrer modernen Form subvertieren sollten:

In fact, the old modernist forms of racist and sexist theory are the explicit enemies of this new corporate culture. The corporations seek to include difference within their realm and thus aim to maximize creativity, free play, and diversity in the corporate workplace.⁴⁹⁷

Der Weltmarkt richte folglich selbst eine „[...] real politics of difference“⁴⁹⁸ ein und werde somit gegen alle anderen Politiken, welche im Namen der Differenz auftreten, immun. In ihm offenbart sich synekdochal die Fähigkeit des Empire, Differenzen nicht nur zu tolerieren und zu integrieren, sondern, dem Interesse der wirtschaftsliberalen Wachstumsideologie an immer neuen Absatzmärkten entsprechend, sogar zu produzieren. Wo eine territoriale Erschließung solcher Märkte durch die in Konvergenz gegebene Vollendung der Globalisierung nicht mehr möglich ist, müssen diese Märkte durch innere Differenzierung erschaffen werden.

Postkoloniale und andere am Denken und der Politik der Differenz orientierte Theoriediskurse werden von Hardt&Negri daher unter

⁴⁹⁶ Hardt, Negri 2001 – Empire, S. 152.

⁴⁹⁷ ebd., S. 153.

⁴⁹⁸ ebd., S. 151.

der Überschrift der „Symptoms of Passage“ analysiert. Als solche sind sie zwar aufschlussreich für ein Verständnis des neuen Regimes selbst, werden aber auch als integrative Bestandteile desselben lesbar:

The affirmation of hybridities and the free play of differences across boundaries, however, is liberatory only in a context where power poses hierarchy exclusively through essential identities, binary divisions, and stable oppositions. The structure and logics of power in the contemporary world are entirely immune to the ‚liberatory‘ weapons of the postmodernist politics of difference. In fact, Empire too is bent on doing away with those modern forms of sovereignty and on setting differences to play across boundaries. Despite the best intentions, then, the postmodernist politics of difference not only is ineffective against but can even coincide with and support the functions and practices of imperial rule. The danger is that postmodernist theories focus their attention so resolutely on the old forms of power they are running from, with their heads turned backwards, that they tumble unwittingly into the welcoming arms of the new power. From this perspective the celebratory affirmations of postmodernists can easily appear naive, when not purely mystificatory.⁴⁹⁹

Die Kritik an postkolonialer und postmoderner Theorie, welche Hardt&Negri exemplarisch an Homi Bhabhas Hybridity-Begriff exerzieren, trifft in gewisser Hinsicht auch Glissant – jedenfalls dort, wo sich sein Begriffsarsenal aus ‚Créolisation‘, ‚Opacité‘, ‚Divers‘ etc. gegen die epistemische Seite genau desjenigen alten Feindes richtet, welche die Autoren von „Empire“ beschreiben: die Homogenität und Essentialismus.⁵⁰⁰ Ist nicht auch das politische Widerstandspotenzial seiner Poetosophie der Créolisation eine vergebliche Illusion? Doch zugleich stellt sich die Frage, ob es bei der glissantinischen Opacité überhaupt um Widerstand im politischen Sinne geht, oder ob nicht die Ebene des Diskurses verschieden ist und somit andere Implikationen gemacht werden müssten.

499 ebd., S. 142–143.

500 ebd., S. 143–146.

Hardt&Negri kritisieren die Differenz aufgrund deren fehlenden Widerstandspotenzials. Doch zielt eine von Glissant ausgehende Poethik nicht primär auf diesen Widerstand gegen hegemoniale Hierarchien. Wie Aisha Khan bemängelnd feststellt (vgl.: Kap. 2.1.3), finden die Frage nach *agency* sowie die Kritik an Macht bei Glissant kaum Berücksichtigung. Jedoch konnte gezeigt werden, dass die Kritik an epistemischer Macht als Teil eines Werthorizonts, welchen die Poethik der Créolisation impliziert, gesetzt ist. Darüber hinaus kann im Anschluss an Zahi Zalloua, welcher eine an Derrida und Glissant exemplifizierte „Ethics of Difference“ gegen Hardt&Negris Kritik an der Differenz verteidigt, hier angeführt werden, dass „Glissant and Derrida [...] conceive of an ethics of difference in terms of the aporetic demands made upon me by the other: to be understood without being reduced to an object of comprehension.“⁵⁰¹ Die epistemische Inkommensurabilität der Opacité liegt nicht (nur) zwischen einem Machtzentrum und den von ihm beherrschten Subjekten, sondern im reziproken Verhältnis singulärer Individuen. Diese richten aneinander den ethischen Anspruch, als Selbstzwecke angesehen zu werden. Eine dann von der Poethik ableitbare Politik zielt nicht auf die Widerständigkeit essentialisierter Differenzen gegen politische Hegemonie, sondern auf eine teilbare Lebensgestaltung in der Relation.

Um weiterhin zu plausibilisieren, dass die Diskursebenen von Glissant einerseits und Hardt&Negri andererseits nicht komplett deckungsgleich und durch eine vielleicht nur hauchfeine Demarkationslinie zu unterscheiden sind, soll folgend ein kurzer Vergleich beider Terminologien vorgenommen werden. Durch ihre semantische Auswahl legen der Poetosoph der Créolisation mit dem ‚Divers‘ einerseits einen qualitativen, die Autoren von ‚Empire‘ mit der ‚Multitude‘ andererseits einen quantitativen Schwerpunkt in einem philosophischen Begriffsfeld, in welchem beide miteinander und mit weiteren Begriffen philosophiegeschichtlich verwoben sind.⁵⁰² In diesem Kontext soll es unter den doppelten Ausdruck ‚Vielfalt/Vielheit‘ gefasst werden.⁵⁰³ Doch trotz

501 Zalloua 2008 – The Future of an Ethics, S. 149.

502 Knebel 2017 – ‚Verschiedenheit‘ (HWPh).

503 Meier-Oeser, Gloya 2017 – ‚Vielheit‘ (HWPh).

der unterschiedlichen semantischen Schwerpunktsetzungen beider Parteien, zeichnet sich das jeweilige Argumentationsmuster zunächst durch zwei Gemeinsamkeiten aus: Erstens folgen beide Begriffe einer Logik, welche die Aufwertung von Diversität und Vielfalt gegenüber einer als geschichtlich dominant gesetzten Homogenität und Einheit verfolgt. Zweitens, und mit dem ersten Punkt durchaus zusammenhängend, kommen beide Terminologien trotz aller Kritik ohne die ‚Differenz‘ selbst gar nicht aus. Vielmehr erweisen sich die Kritiken als lexikalische Verschiebungen im von May beschriebenen Differenz-Diskurs, wie er sich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entwickelte. Dabei entfalten sich die Kritiken bei gleichem Angriffspunkt in zwei unterschiedliche Richtungen, nehmen zwei verschiedene Problematiken des Differenzbegriffs auf, sodass die jeweils ins Spiel gebrachten Alternativbegriffe ‚Divers‘ und ‚Multitude‘ miteinander in Konflikt geraten.⁵⁰⁴

In der Betonung der Inkommensurabilität von Singularitäten liegt zunächst eine dritte Gemeinsamkeit des glissantinischen ‚Divers‘ mit Hardt&Negri ‚Multitude‘. Diese könnte fast als weiteres Element in das vom *logion glissantien* gebildete Paradigma aufgenommen werden, da sie ebenfalls eine Totalität von Differenzen darstellt:

A multitude is an irreducible multiplicity; the singular social differences that constitute the multitude must always be expressed and can never be flattened into sameness, unity, identity, or indifference.⁵⁰⁵

Doch bestimmen die Autoren ihre Multitude als ein neues Revolutionssubjekt, welches das Empire zugleich hervorbringt und subvertiert. Eine solche teleologisch auf Revolution ausgerichtete Konvergenz der Differenzen liegt jedoch nicht im Fokus einer glissantinischen Poethik, welche die konkrete Achtung singularer Opacité einfordert:

⁵⁰⁴ Daher ist es Zalloua auch möglich, Glissant gemeinsam mit Derrida als einen Denker der Differenz gegen Hardt&Negri zu verteidigen, wie weiter unten gezeigt werden wird.

⁵⁰⁵ Hardt, Negri 2005 – Multitude, S. 105.

Nous avons avancé que la Relation est totalité ouverte, en mouvement sur elle-même. C'est dire que ce que nous soustrayons de cette idée, telle qu'elle s'est ainsi forgée, c'est le principe d'unité. Le tout n'y est pas la finalité des parties : car la multiplicité dans la totalité est totalement une diversité. Redisons-le, opaquement: L'idée seule de totalité est un obstacle à la totalité.⁵⁰⁶

Dass Glissant das ‚tout‘ explizit nicht als Zweck und Ziel seiner Teile benennt, verweist wiederum auf die Bewahrung der diversen Totalität vor Totalitarismus. Glissants Betonung des Divers beabsichtigt offenkundig den Schutz der singulären Individuen vor totalitärer Verfremdzweckung. Er definiert hier den von Hardt&Negri gewählten quantitativen Aspekt des Vielfalt-Paradigmas daher über dessen qualitativen Pol: die *Vielheit* ist eine *Vielfalt*. Diese konvergiert nicht in einem Kollektivsubjekt des politischen Widerstandes, sondern befördert die je singulären Beziehungen der singulären Individuen untereinander: das Divers ermöglicht keine politische Handlungseinheit, sondern eröffnet die Ebene singulärer ethischer Aushandlungen, welche Zalloua bei Glissant betont sieht.

Die Begriffe der ‚Multitude‘ und des ‚Divers‘ verhandeln über ihre je spezifische Ausdeutung des Differenz-Begriffs also auch ein je eigenes Verständnis vom ‚Individuum‘. An dieser Stelle scheint eine Unterscheidung sinnvoll zu werden, welche philosophiegeschichtlich selten gemacht wurde: die Unterscheidung zwischen ‚Individuum‘ und ‚Singularität‘.⁵⁰⁷ Nun bezeichnen beide Ausdrücke eine Perspektive auf das Einzelne, welches sie jedoch in verschiedener Weise zu denken geben. Im Rahmen dieser Dissertation sollen die beiden Terme wie folgt differenziert werden: Als ‚Individuum‘ wird das Einzelne als ‚Exemplar‘ einer höheren Art interpretierbar und folglich mit anderen seiner Art austauschbar. Als ‚Singularität‘ wird es als unverwechselbares ‚Einzigartiges‘ aufgefasst. Als solches werden diejenigen seiner Eigenschaften hervorgehoben, die gerade nicht auf den Begriff eines Kollektivs oder auch die Konstellation von verschiedenen solcher Zugehörigkeiten

506 Glissant, 2007(1990), S. 206.

507 Strub, Mainzinger 2017(1995) – Singulär, Singularität (HWPh).

gebracht werden können. Etwas kann dann als ‚singulär‘ bezeichnet werden, wenn es das einzige seiner Art ist.

In der glissantinischen Poethik liegt mit der ‚Opacité‘ eine Synekdoche instrinsischen Werts von Singularitäten vor. In Hardt&Negris ‚Multitude‘ wiederum verweisen die sozialen Differenzen auf ein fragmentiertes Exemplar – obwohl die Autoren von „singularities“ sprechen.⁵⁰⁸ So zeigt sich eine infinitesimale Verschiebung im Differenzbegriff, wenn die Frage nach dem Bezug der Singularitäten zu den sie ausmachenden Differenzen aufgeworfen wird. Wo es bei Glissant um alle möglichen Differenzen geht, werden diese bei Hardt&Negri eindeutig als soziale bestimmt. Aus diesem Blickwinkel erscheint die ‚Multitude‘ im Vergleich zum ‚Divers‘ als reduziert, obwohl es an anderer Stelle heißt, die ‚Multitude‘ setze sich aus „innumerable internal differences that can never be reduced to a unity or a single identity [...]“⁵⁰⁹ zusammen. Mag es auch keine ‚single identity‘ innerhalb der Mutitude geben, so ist damit das Konzept der Kollektividentität nicht als solches ausgeschlossen. Vielmehr verweist das Epitheton ‚social‘ auf eine kombinatorische Multiplizität verschiedener Kollektividentitäten.

Unterschiede jedoch, welche es nicht zur Ausbildung einer sozialen Identifizierbarkeit – und das heißt: Formation einer Gruppe, welche in ihrer Differenziertheit repräsentiert werden könnte – gebracht haben, sind in der Multitude nicht relevant. Tatsächlich müssen sie zum Erhalt der Multitude sogar ausgeschlossen werden:

The multitude from this perspective is based not so much on the current empirical existence of the class but rather on its conditions of possibility. The question to ask, in other words, is not “What is the multitude?” but rather “What can the multitude become?” Such a political project must clearly be grounded in an empirical analysis that demonstrates the common conditions of those who can become the multitude. Common conditions, of course, does not mean sameness or unity, but it does require that no differences of nature or kind divide the multitude.⁵¹⁰

508 Hardt und Negri, 2005, S. 198.

509 ebd., S. xiv.

510 ebd., S. 105–106. (Unterstreichungen F.K.).

Wie auch immer Differenzen der Natur oder Art nach aufgefasst werden, sie unterscheiden sich hier augenscheinlich von den für relevant erachteten Differenzen darin, dass sie noch keine gesellschaftliche Repräsentationsfähigkeit erlangt haben, noch nicht zu sozialen Differenzen geworden sind. Sie stiften noch keine wie auch immer fragmentarisierte Kollektividentität. Weiterhin fällt mit der drohenden Teilung („that no differences [...] divide the multitude“) der ‚Multitude‘ ein Wort, das seinerseits auf eine heile Ganzheit Wert legt. Hier zeigt sich, wie Zahi Zalloua schreibt, dass der Differenzbegriff Hardt&Negris dem essentialistischen Differenzbegriff des Multikulturalismus‘ erstaunlich ähnelt, statt sich dem Verstehen als epistemischer Gewalt zu widersetzen. Diese Konsistenz mit einer „identitarian logic“ führt ihn zu folgendem Schluss:

Hardt and Negri do not so much engage with the opacity or alterity of difference as recognize the other's ontological quality.⁵¹¹

Zahi Zalloua in seiner Gegenüberstellung von Glissant und Derrida einerseits und Hardt&Negri andererseits folgend, wird auch hier ersichtlich, dass der Essentialismus, welchen Glissant an der ‚Differenz‘ als Teil essentialistischen Denkens bemängelt, wiederum an Hardt&Negris ‚Multitude‘ kritisiert werden kann. Denn als soziale definiert, sind die Differenzen selbst biopolitische Kategorien, die von der empirischen Dichte der Singularitäten abstrahieren müssen – sie dienen einem strategischen Essentialismus, zu wessum Zwecke auch immer. Die ‚Multitude‘ Hardt&Negris liest sich aus der Sicht einer glissantinischen Poethik als ein politisches *barème*, welches die Differenzen auf ihre revolutionäre Verwertbarkeit hin bemisst. Die Poéthik zielt letztlich darauf ab, diese Auffassung von Kollektividentitäten als kategoriale Instrumente biopolitischer Zurichtung zu überwinden.

Als kollektives Revolutionssubjekt konzipiert, bewegt sich die Multitude innerhalb des Empires als dessen andere Seite.⁵¹² Sie emergiere aus einem sozialen Kommunikationsprozess zwischen Singularitäten, welcher auf dem sogenannten ‚common‘ beruht:

511 Zalloua, 2008, S. 138.

512 Hardt und Negri, 2001, S. 60.

Singularities interact and communicate socially on the basis of the common, and their social communication in turn produces the common. The multitude is the subjectivity that emerges from this dynamic of singularity and commonality.⁵¹³

Das Verhältnis zwischen den ‚singularities‘ und dem ‚common‘, wie Hardt&Negri es hier beschreiben, erinnert an das Verhältnis einer Sprachgemeinschaft zu ihrer *langue*. Wie diese geht das Common den Teilnehmer*innen an Kommunikation und Interaktion einerseits stets voraus und wird andererseits durch deren Praxis hervorgebracht und weiterentwickelt. Es bezeichnet die Konvergenzspitze, in welcher die Multitude als Kollektivsubjekt ihre politische *agency* verwirklicht. Auch der glissantinische Lieu-commun nimmt in der Aktualisierungsdynamik virtueller Möglichkeiten eine kommunikative Funktion wahr, wie gezeigt wurde. Allerdings weist er nicht, wie es der Begriff des ‚Common‘ nahelegt, eine Ähnlichkeit zu einer *langue* als Sprachsystem auf. Vielmehr wurde schon gezeigt, dass er auf einer Ebene des *langage* zu verorten ist. Statt ein allgemeines Referenzsystem wie das Common zu erzeugen, ermöglicht der Lieu-commun Kommunikation über seine Relais-Funktion. Als repetier- und (ver)teilbare Stücke idiolektaler Denk- und Sprachkultur, als Poétiques ereignet er sich zwischen den singulären Kommunikationsteilnehmer*innen, was erneut die ‚Ethik‘ – in Gestalt einer reziproken Anerkennung als Träger*innen intrinsischen Werts – in der ‚Poethik‘ unterstreicht.

Mit dem Unterschied zwischen der Multitude Hardt&Negris einerseits und dem Divers Glissants andererseits scheint auch eine andere Auffassung von Utopie einherzugehen. Die Autoren von „Empire“ setzen mit der revolutionären Multitude die Revolution als das Modell der Utopie. Wie in Kapitel 3.1.3 gezeigt wurde, ist aber im Denken des glissantinischen Essays die Créolisation als utopisches Phänomen anzusehen. Wo die Revolution ein neues Gesellschaftssystem anstelle eines als veraltet angesehenen zu setzen bestrebt ist, wird in der Créolisation das Neue auf Dauer gestellt. Mit der Position der Utopie innerhalb einer an Glissant angelehnten Poethik befasst sich das folgende Kapitel.

513 Hardt und Negri, 2005, S. 198.

4.3 Poethik der Créolisation: eine Frage der Relation

4.3.1 Utopie: no-where im now-here

Im Rahmen seiner „Introduction à une poétique du Divers“ führt Glissant eine Menge von Elementen des im *logion glissantien* gegebenen Paradigmas in der Créolisation eng und streicht deren Unvorhersehbarkeit als unhintergebares Merkmal heraus. Nur ein poetisches, also nicht-systemisches und der Unvorhersehbarkeit Rechnung tragendes Denken könne den genozidären Völker- und Menschenrechtsverletzungen als Beispiele menschlichen Leidens im globalen Welt-System vorbeugen:

Je pense qu'aucune intervention au Burundi, ni au Rwanda, ni en Yougoslavie, ni en aucun lieu du monde n'est à même de « résoudre » des situations avant que les mentalités des humanités aient changé sur ce point : qu'il y a imprédictibilité de nos existences et imprédictibilité de nos influences les uns sur les autres. Tant que nous vivrons avec l'idée d'une identité racine unique, il y aura des Bosnie, il y aura des Rwanda, il y aura des Burundi, et chaque fois on se trouvera placé devant le même impossible. [...] Il n'y a pas de solution dans le cadre identitaire de la pensée de système. Ni dans l'appel à la tolérance (ou à la pitié), qui est le luxe des pensées de système, ni par le recours à la force. [...] le problème est de changer la notion même [...] du vécu que nous avons de notre identité et de concevoir que seulement l'imaginaire du Tout-monde (c'est-à-dire le fait que je puisse vivre dans mon lieu en étant en relation avec la totalité-monde), seulement cet imaginaire-là peut nous faire dépasser ces sortes de limites fondamentales que personne ne veut dépasser.⁵¹⁴

Zu einer ‚pensée de système‘ zählt Glissant auch Identitätspolitik einer ‚racine unique‘, seine Vokabel für ‚Ethnozentrismus‘. Dichtung als Ausübung des Imaginaire und somit als Form des Denkes allein sei eine Weise, sich in die weltweite Relation einzuschreiben. Das ‚imaginaire du Tout-monde‘ als Repräsentant des glissantinischen Totali-

514 Glissant, 1996, S. 90–91. (Unterstreichungen: F.K.).

tätsparadigmas wird in der Klammer über eine Umformulierung einer glissantinischen Kreolisierungsmaxime erläutert: die Forderung, am konkreten und singulären Ort zugleich die Totalität aller solcher Orte zu bedenken (vgl.: Kap. 4.1.2). Nur wenn jegliche*r Teilnehmer*in am Spiel der Relation diese Forderung berücksichtigt, werden menschen- und völkerrechtliche Gräueltaten nicht denk- und folglich auch nicht realisierbar. Wie aber ist diese Überschreitung der grundlegenden Grenzen („limites fondamentales“) durch das Imaginaire und die darin liegende Unvorhersehbarkeit als Teil der glissantinischen Poethik der Créolisation zu denken?

In der auf den Vortrag folgenden Diskussionsrunde antwortet Glissant folgendes auf eine Frage aus dem Publikum, ob seine Hoffnung auf Schöpfung eines neuen Imaginaire vom Tout-monde und eine daraus folgende Instaurierung einer Weltordnung der Créolisation nicht utopisch sei:

Tout à fait, c'est utopique. Mais je pense que rien ne se fait sur terre de valable sans utopie. Je ne connais pas de grande œuvre des humanités qui se soit faite sans utopie.⁵¹⁵

In der Publikumsfrage wird das Adjektiv ‚utopique‘ verwendet, um den (real)politischen Wert der glissantinischen Créolisation in Zweifel zu ziehen. Glissant wiederum greift die Utopie von der anderen Seite der Wertskala her sogar als notwendige Bedingung der Möglichkeit zu einer Wandlung zum Besseren hin auf. Interessanterweise geht Glissant hier nicht auf den in der Publikumsfrage verwendeten Term „un ordre mondial nouveau“⁵¹⁶ ein, obwohl dieser eine Systemhaftigkeit der Créolisation impliziert, gegen welche Glissant, wie mittlerweile mehrfach gezeigt wurde, opponiert. Im Vortrag greift er wiederum auf das Imaginaire zurück, um das gelebte und auf die ‚totalité des différences‘ bezogene Denken zu bezeichnen. Utopisch ist ihm nicht eine neue Weltordnung der Créolisation, sondern das Imaginaire, welches als Grundform des poetosophischen Denkens in das offene Spiel der

515 ebd., S. 100.

516 ebd.

Relation eingelassen ist. Seinen eigenen Utopie-Begriff setzt er in einem Interview mit Lise Gauvin folglich auch explizit gegen eine von ihm als normativ markierte Tradition ab:

L'utopie considérée traditionnellement, si l'on pense à *La République* de Platon ou à *La Cité de Dieu* de saint Augustin, ou encore à l'*Utopia* de More, c'est un système normatif qui tend à donner une excellence à un objet, soit à la nature humaine, soit à la Cité, soit à la société. Par conséquent, il y a dans toute utopie classique une notion de mesure, de normalité, d'excellence et de ce qui fonctionne le mieux. C'est une sorte de désir d'éternité, la pensée utopique. Ce que je dis, c'est que dans notre monde actuel, qui est un monde du divers, un monde des contraires, des opposables, l'utopie ne peut pas consister à choisir l'un des éléments de cette diversité ou de ces oppositions et puis à le perfectionner, à en faire un objet qui ne change plus, qui vit dans l'excellence. L'utopie pour nous aujourd'hui, c'est d'accumuler, sans aucune exception, toutes les beautés, tous les malheurs et toutes les valeurs du monde. Par conséquent, dans cette accumulation, ce qui va prédominer, c'est le sentiment et la réalité d'une Relation entre ce qui est accumulé. L'utopie sera un sens aigu d'une poétique de la Relation tandis que, dans le sens traditionnel, l'utopie est une poétique de l'excellence et de la normalité.⁵¹⁷

Was Glissant an den berühmten und klassisch gewordenen Utopien kritisiert, ist deren Systemcharakter. Dieser erklärt sich ihm in jeglicher Spielart, gleich ob gesellschaftlich oder individuell, aus einem Bedürfnis nach zu Ewigkeit geronnener Perfektion. Allerdings ergibt sich dieses Ideal augenscheinlich aus einer reduzierenden Homogenisierung. Diese Form der Utopie scheint bei Glissant vor allem eine Spielart von Ideologie zu sein, welche ein hierarchisches Wertsystem aufstellt. Da sich nun die globale Realität für Glissant durch maximale Diversität auszeichnet, besteht die glissantinische Utopie zunächst aus der Anhäufung aller Differenzen, welche hier als alle Schönheit und alles Unglück, sowie als die Gesamtheit aller Werte in einer ethisch konnotierten Form angeführt werden. Weiterhin jedoch realisiert sie sich in der gefühlten

517 Glissant und Gauvin, 2010, S. 75–76. (Kursiv im Original. Unterstreichungen: F.K.).

Relation aller Elemente dieser Totalität untereinander, verlangt demnach das schon aufgeführte Bewusstsein von der und für die Créolisation. In die ‚Poétique de la Relation‘ legt Glissant die Hoffnung, die gewaltvolle Opposition der Differenzen bei Erhalt derselben zu einem friedvollen Beziehungsgefüge zu wenden. Somit scheinen sowohl der ethische als auch der poetisch-poetologische Aspekt einer von Glissant ausgehenden Poethik der Créolisation in der Utopie durch.

Nun zeichnet sich die Utopie weiterhin durch ein komplementarisierendes Potenzial aus, was Glissant in den Rahmen seiner ‚Poétique de la Relation‘ einfügt:

[...] l'utopie, pour nous, c'est ce qui manque, c'est-à-dire ce qui permet d'aller dans l'accumulation jusqu'au bout de la quantité d'éléments qui constituent le Tout-monde.⁵¹⁸

An dieser Stelle soll daran erinnert werden, dass es sich beim ‚Tout-monde‘ um ein Element des im *logion glissantien* durchgespielten Begriffsparadigmas und daher um ein konnotativ differenziertes Synonym der ‚Relation‘ handelt. Somit kann das Verhältnis zwischen ‚Créolisation‘ und ‚Relation‘, wie es in Kapitel 3.1.3.1 erarbeitet wurde, hierher übertragen werden. Folglich kann auch der Tout-monde als utopischer Überschuss der Créolisation interpretiert werden. Jedoch sind hier nicht mehr nur die historischen Kreolisierungsprozesse der Karibik anzunehmen. Vielmehr ist es nun die an ihnen exemplifizierte Créolisation als Lebensführung, welche die Aktualisierung von Virtualitäten als Wert einfordert. Analog zu den historischen Kreolisierungsprozessen wäre auch heute das utopische Potenzial der globalen geopolitischen Lage, welches aus der Relation schöpft, zu aktualisieren. Relation, Tout-monde usw. sind die Utopie als *no-where* im *no-where*; hier und jetzt ist die Aktualisierung von Virtualitäten durch bewusste Créolisation möglich.

Die glissantinische Créolisation ist demnach ein niemals abzuschließender Prozess und verlangt von den Handelnden ein stetes kreatives Engagement in diesen Emergenzprozess neuer Differenzen. Daher ist François Noudelmann darin zuzustimmen, dass diese glissantinische Werdensontologie den Utopie-Begriff verändert:

Le devenir, affranchi des généalogies, bouleverse donc le sens de l'utopie : ni horizon régulateur, ni abstraction idéale, elle se forge perpétuellement au creux des tourbillons qui désaffilient les anciennes trames. Sans modèle passé ni à venir, cette utopie non normative part de ce qui est, de ce qui change ; elle ne donne pas la Mesure des êtres ni la cadence pour harmoniser les rythmes du Tout-monde. [...] Il n'y a donc pas de paradoxe à ce que l'utopie, le hors-lieu, suive des passages, des réseaux, des croisements inédits. [...] L'enjeu pratique et théorique de l'utopie repose sur cette possibilité d'assembler sans fusionner, de trouver les relations et les mots qui disent le tourbillon des rencontres.⁵¹⁹

Die hier von Noudelmann festgestellte begriffliche Umwälzung gibt die Utopie als wunschhaft besetztes Entwicklungstelos auf, welches bestenfalls erreichbar sein und mindestens als Wertmaßstab, als *barème* für eine unzulängliche Lebensrealität fungieren will. An seine Stelle treten ‚Divers‘, ‚Relation‘ usw. als Weisen des Gegebenseins einer niemals einzulösenden, da virtuellen Totalität, sodass „l'utopie glissantienne est-elle à la fois du monde et hors du monde, dans un ailleurs virtuel qui est celui du devenir [...]“.⁵²⁰ Die Werdensdynamik dieser Utopie liegt darin, dass das *no-where* in jedem *now-here* auf seine Virtualitäten hin aktualisierend ausgeschöpft wird.

Dieser Zug der glissantinischen Utopie wird umso deutlicher, wenn Glissant auf den in konkrete Lebensführung zu übersetzenden Denkakt, zu sprechen kommt. In diesem spiegelt sich die existentialistische Herausforderung von jeglicher Moral:

Toute morale est utopie. Mais cette morale-ci ne le deviendrait qu'au cas où la Relation elle-même aurait sombré dans une absolue démesure du Chaos. Le pari est que le Chaos est ordre et désordre, démesure sans absolu, destin et devenir.⁵²¹

Die Bedingung dafür, dass die Moral zur Utopie wird, also ihren normativen, verhaltensregulativen Charakter ablegt, liegt in ihrer Integra-

519 Noudelmann, 2008, S. 122.

520 Leupin, 2016, S. 330.

521 Glissant, 2007(1990), S. 207.

tion in eine Werdensdynamik, welche hier als ‚Chaos‘ aufgeführt wird. Dass es sich bei diesem um eine synonyme Figur des ‚devenir‘ handelt, wird durch seine widersprüchliche Charakterisierung als ‚ordre‘ und ‚désordre‘ unterstrichen. Es ist ein wechselndes Werden von Ordnungen, welches von Unordnungen unterspült und angetrieben wird. Außerdem deutet sich der unsystematische Charakter der glissantinischen Utopie in der Wette („pari“) an. Im Denk- und Sprechakt des Wettens liegt kein determinierendes oder voraussehendes, sondern vielmehr ein hoffendes, also von Ungewissheit gezeichnetes Moment. Die glissantinische Créolisation verleiht dem „Prinzip Hoffnung“, welches Ernst Bloch in utopischem Denken als wirksam erachtet, eine kreolisierende Form. Jedoch betont Glissant eine Kritik am Systemdenken insofern es systemisch verfährt und nicht nur ein schlechtes ist. In der Créolisation verwirklicht sich das Utopische, da es auch ihr eigen ist, „den natürlichen Gang der Ereignisse zu überholen.“⁵²² Ihre Unvorhersehbarkeit ist zugleich Symptom dieser Normalitätsüberschreitung und kognitive Herausforderung, welcher nur das Imaginaire erfolgreich zu begegnen vermag.

Zwar bringen, Glissant zufolge, weder Créolisation noch Relation eine Moral, sondern stattdessen singuläre Poétiques hervor. Doch errichten sie als utopische Totalität dennoch offenkundig einen ethischen Horizont insofern, als sie einen Aufruf, eine Pflicht zur Aktualisierung der Virtualitäten durch Créolisation mit sich führen. Die Créolisation als zu lebende zieht ebenso die Aufforderung nach sich, bewusst am Spiel der Relation teilzunehmen. Und darauf baut Glissant seine utopische Hoffnung von einer Welt in Relation.

Allerdings werden entgegen der vielfach proklamierten Aktualisierung aller möglichen Differenzen doch auch immer wieder ethische Einschränkungen eingeführt. So werden, wie gezeigt wurde, die ‚différences‘ ethisch zumindest in einigen Kontexten von Glissant auf ‚Güter‘ und ‚Werte‘ hin disambiguiert. Außerdem werden die zu aktualisierenden Virtualitäten durch die Bewusstseinsbedingung – die bewusste Créolisation (vgl.: Kap. 4.1.2) – eingeschränkt. Nicht jedwede Differenz ist zu verwirklichen, sondern nur solche, welche eine gegenseitige Wertschätzung ermöglichen.

522 Bloch 1993 – Das Prinzip Hoffnung, S. 11.

Allerdings liegt eine Gefahr für die von Glissant ausgehende *Poethik* der Créolisation darin, allein über eine selbstverständliche Fokussierung auf ‚Kultur‘ als ‚idiolektale Poétiques‘ eine menschliche Totalität erfassen zu wollen. Wenn alle menschen- und völkerrechtlich relevanten Phänomene sich nur über die Perspektive eines Bewusstseins von der Diversität der Poétiques erschließen, drohen beispielsweise Fragen nach politischer *agency* oder der machtstrukturellen Beeinflussung des Subjektstatus durch essentialisierend wirksame Kategorien wie ‚Race‘ und ‚Gender‘ entgegen der expliziten Absicht Glissants aus dem Blick zu geraten. So wird machttheoretisch und ethisch-politisch orientierten Kritiken wie der von Aisha Khan formulierten ein potentieller Raum gegeben (vgl.: Kap. 2.1.3). Eine glissantinische *Poethik* ihrerseits scheint insbesondere von der Hoffnung getragen, eine bewusste Créolisation möge die Voraussetzung für eine Ethik von Lebenspoetiken schaffen, welche von wechselseitiger Anerkennung intrinsischer Werthaftigkeit geprägt ist. Insofern geht sie über Ethik hinaus und auf eine anthropologische *transmutation* durch poetisch-poetologische Kreativität hin. Allerdings kann und will sie höchstwahrscheinlich den argumentativen Ansprüchen eines ethischen Diskurses nicht genügen, was sie als widersprüchlich zu ihrem essayistischen Interesse am Konkreten erweisen könnte.

4.3.2 Relation als Freundschaft

Indem die Créolisation als Aktualisierung der Relation und insofern als zu lebende Utopie gegeben ist, stellt sich nunmehr die Frage nach der Beziehung in der Relation sowie nach den Bedingungen der singulären Handlung. Im Essay „Pour l’opacité“ aus der „Poétique de la Relation“ findet sich ein Ausgangspunkt dafür, die Umsetzung der glissantinischen Utopie ethisch reflektiert zu verstehen:

La règle de l’action (ce qu’on appelle l’éthique, ou bien l’idéal, ou tout simplement la relation logique) gagnerait – en évidence réelle – à ne pas être confondue dans la transparence préconçue de modèles universels. La règle de toute action, individuelle ou communautaire, gagnerait à se parfaire dans le vécu de la Relation. C’est la trame qui dit l’éthique.⁵²³

523 Glissant, 2007(1990), S. 207.

Hier finden sich zwei Bedingungen für einen möglichen Gewinn angeführt, den die ‚règle de toute action‘ – hier gewissermaßen als kategorischer Imperativ formuliert – machen könnte, sobald sie sich auf die glissantinische Poethik einlässt. Zunächst wird gewissermaßen *ex negativo* („à ne pas être confondue dans la transparence préconçue de modèles universels“) die Akzeptanz der Opazität singulärer Träger*innen intrinsischen Werts angeführt. Sodann finde sie ihre Vollendung im Erleben der Relation. Wie ist nun aber dieses ‚vécu de la Relation‘ zu verstehen? Eine ihr entsprechende Ethik nun soll von der ‚trame‘ – einem weiteren Lieu-commun im glissantinischen Essay – ausgesprochen werden. Im Wörterbuch der Académie Française ist zur ‚trame‘ nur ein Eintrag aus der achten Version von 1935 enthalten. Auf die neunte Version kann in dieser Argumentation nicht zurückgegriffen werden, da die Überarbeitung des Wörterbuchs während der Verfassung dieser Dissertation noch nicht weit genug fortgeschritten war. Die ursprüngliche Bedeutung als ‚Schussfaden‘ bei der Textilproduktion auf dem Webstuhl kann jedoch auch für die Verwendung im glissantinischen Essay als Ausgangspunkt der Metaphernbildung angenommen werden.⁵²⁴ Im Anschluss an diese Textilmetapher lässt sich die Relation über die ‚trame‘ als das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheit“ lesen, von welchem Hannah Arendt schreibt, es durchwache und überwachere den objektiven Zwischenraum in allem Miteinander und entstehe „aus den Taten und Worten selbst, aus dem lebendig Handeln und Sprechen [...], in dem Menschen sich direkt, über die Sachen, welche den jeweiligen Gegenstand bilden, hinweg aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen.“⁵²⁵ Die Relation entsteht durch das Einweben des Schussfadens in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten welches ihr zugleich vorausgeht. Ja, sie ist dieses Bezugsgewebe insofern, als sie jedem Fadenschuss vorausliegt und doch erst durch die Totalität aller dieser Schüsse entsteht. Hieran zeigt sich, dass auch das arendtsche ‚Bezugsgewebe‘ wie Hardt&Negris ‚common‘ eine Analogie zum linguistischen Paar aus *langue* und *langage* auszeichnet. Arendt selbst weist die Textilmetapher ausdrücklich als solche aus, was sich

524 Dictionnaire de l'Académie Française – ‚trame‘.

525 Arendt 1967 – Vita activa, S. 224–225.

später als relevant erweisen wird.⁵²⁶ Wie Glissants ‚Divers‘ – synonym zur ‚Relation‘ – jedoch unterscheidet sich Arendts ‚Bezugsgewebe‘ vom ‚common‘ durch eine Betonung der Ebene des je idiolektal ausgeführten *langage* vor einer politisch repräsentationsfähigen *langue*. Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten setzt nicht auf ein kollektivierbares Revolutionssubjekt, sondern auf die je singuläre Einzigartigkeit. Denn analog zum glissantinischen Divers ist für Arendt „menschliche Pluralität [...] eine Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist.“⁵²⁷ Handeln und Sprechen nun sind nach Arendt die zwei miteinander verschränkten Modalitäten, durch welche Menschen sich aktiv in ihrer Einzigartigkeit voneinander unterscheiden. Aus dem anthropologischen Faktum, welchem sie den Namen ‚Natalität‘ bzw. ‚Gebürtlichkeit‘ gibt, leitet Arendt eine Begabung von singulären Menschen dafür ab, im Handeln je einen Neuanfang zu setzen:

Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfanges begabt ist, kann daher nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht [...]. Und diese Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare wiederum beruht ausschließlich auf der Einzigartigkeit, durch die jeder von jedem, der war, ist oder sein wird, geschieden ist, wobei aber diese Einzigartigkeit nicht so sehr ein Tatbestand bestimmter Qualitäten ist oder der einzigartigen Zusammensetzung bereits bekannter Qualitäten in einem »Individuum« entspricht, sondern vielmehr auf dem alles menschliche Zusammensein begründenden Faktum der Natalität beruht, der Gebürtlichkeit, kraft deren jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.⁵²⁸

In dieser Ausrichtung der gebürtlichen Menschlichkeit auf unvorhergesehene Neuheit, lässt sich Arendts politische Theorie als Erläuterung des ethischen Aspekts der glissantinischen Créolisation einsetzen. Denn diese war ja ihrerseits wesentlich über die ihr eigene Unvorher-

526 ebd., S. 225.

527 ebd., S. 214.

528 ebd., S. 217.

sehbarkeit und die Neuheit in Emergenz bestimmt worden. Und ganz vergleichbar unterscheidet hier auch Arendt das auf Natalität gegründete Handeln als Neubeginnen von einer einzigartigen aber doch bei der innovativen Kombinatorik stehenbleibenden Zusammensetzung bekannter Qualitäten in einem Individuum – so wie Glissant die Créolisation vom Métissage absetzt. Die Begabung zum unvorhersehbaren Neuanfang lässt sich so auch als eine solche zum kreativen Engagement durch Créolisation in den Emergenzprozess übersetzen, den das ‚*jeu de la Relation*‘ bezeichnet. So lässt sich weiterhin ein an Arendt geschulter Handlungsbegriff in die von Glissant ausgehende Poethik eintragen, da die Begabung, Neues zu beginnen sich letztlich als die Begabung zu Handeln nach Arendt erweist. Die Ethik als ‚*règle de toute action*‘ vollendet sich durch die Einlassung des Handelns in das Bezugsgeflecht menschlicher Angelegenheiten, welches sich aus dem *jeu de la Relation* entspinnt, indem Neues begonnen wird.

Zum Handeln gehört für Arendt als Komplement das Sprechen: wo Handeln die Einzigartigkeit durch die Befähigung zum Neuanfang ist, wird erst durch das Sprechen diese Einzigartigkeit erkennbar. Tatsächlich exemplifiziert Arendt das ‚Sprechen‘ insbesondere am ‚Befehlen‘, ‚Verzeihen‘ und ‚Versprechen‘, an klassischen Sprechakten also. Das Sprechen fasst Arendt aus dieser Perspektive betrachtet offenbar selbst als eine spezifische Form der Handlung auf: einerseits, indem sie das Sprechen mit dem Ergreifen von *Initiative* in Verbindung bringt und somit die Möglichkeit eines Neubeginns beschreibt. Und andererseits indem sie ausführt, dass durch die in Wort- und Lautgestalt erfolgenden Sprechakte erst die Einzigartigkeit der*s jeweils Handelnden in Erscheinung tritt. Diese letzte Eigenschaft nun zeichnet das Sprechen laut Arendt vor allen anderen Handlungen aus, weil nur durch ihr Sprechen erkennbar wird, dass die Handelnden auch die Verantwortung für die von ihnen initiierten Handlungen übernehmen.

Nun fügt also für Arendt erst das Sprechen die im Handeln ausgeführten Taten in einen Bedeutungszusammenhang des Bezugswebes, indem es die Handlungsinstanz aufzeigt. Dafür wählt sie einen narrativen Ansatz:

Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neuankommings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.⁵²⁹

Dabei betont sie ausdrücklich, dass das Sprechen hier nicht die Erläuterung des Getanen meint, sondern durch die Identifikation der einzigartigen Handlungsinstanz vergangene mit zukünftigen Taten verknüpft. Oder anders gesagt: im Sprechakt liegt das Verbindungselement, welches vereinzelte Ereignisse und Taten zu der Geschichte eines einzigartigen Menschen verspinnt. Doch weiterhin wird nun dieser so gesponnene Faden in das Bezugsgewebe als das Medium von Handeln und Sprechen nach Arendt eingewoben. Als solches verhält es sich zu ihnen wie eine *langue* zu den vielfältigen *langages*. Handeln und Sprechen gewinnen ihre Bedeutung also sowohl aus der syntaktischen Verkettung einzelner Taten und Ereignisse zu einem Erzählstrang als auch aus der paradigmatischen Referenz auf das Bezugsgewebe. Dies lässt sich sodann auf die glissantinische Relation übertragen, welche, wie argumentiert wurde, als das arendtsche Bezugsgewebe interpretiert werden kann.

Doch fällt an dieser Stelle ins Auge, dass das Modell der erzählbaren Geschichten, auf welches Arendt zurückgreift, sich nicht ohne einige Anpassungen auf das ‚*vécu de la Relation*‘ übertragen lässt. Dies ist auf zwei miteinander zusammenhängende Gründe zurückzuführen. Der erste Grund ergibt sich aus der Absage, welche Glissant dem fiktionalen Erzählen erteilt (vgl.: Kap. 2.3.2.1). Außerdem betont er, weder sei die Relation eine Erzählung, noch erzählten die *Poétiques*. Viel-

529 ebd., S. 226. (Kursiv im Original.).

mehr sagten sich diese, wie sich Glissant – hier ins Deutsche übersetzt – ausdrückt.⁵³⁰ Zwar sind auch bei Arendt die sprechend Handelnden nicht Autor*innen ihrer Lebensgeschichte, welche ihnen gerade daher unverfügbar, unvorhersehbar und der Planbarkeit entrandet sein muss. Jedoch schöpft sie die Linearität der Fadenmetapher in einer am griechischen Theater orientierten Narrativität aus, welches ihr ja auch die politischste der Künste ist. Für eine Ethik im Rahmen der glissantinischen Créolisation als zu lebende aber ist nicht die Geschichte, sondern das Gedicht als literarisches Vorbild anzunehmen. Ihm eignet, wenn überhaupt, erst nachgeordnet die Linearität der zur Lebensgeschichte verketteten Ereignisse. Im dann analog zur ‚Lebensgeschichte‘ gebildeten ‚Lebensgedicht‘ erscheint die Einzigartigkeit nicht in Transparenz, sondern als unverfügbare Opacité poetischer Sprache, welche das Imaginaire in Bewegung versetzt und Deutungen ermöglicht, aber nicht auf den Begriff gebracht werden kann. Um der Créolisation als zu lebende zu begegnen, wäre der „acteur troublé de la poétique de la Relation“⁵³¹ also eher auf das poetisch-poetologische Prinzip der permutativ verfahrenen Répétition verwiesen.

Der zweite Grund hat mit der Opacité zu tun. Nun führt das Erleben der Relation die ‚règle de toute action‘ von der Ebene abstrakter Verhaltensregeln auf die Ebene der konkret erlebten Begegnung. Diese wäre als der Nukleus einer von Glissant ausgehenden Poethik anzusehen, wenn berücksichtigt wird, was über Créolisation als Teilnahme am Spiel der Relation gesagt wurde. Damit ist diese aber mit der singulären Opacité konfrontiert, welche die konkrete Begegnung auszeichnet. Das ‚vécu de la Relation‘ ist also auch ein Erleben wechselseitiger Opacité:

Des opacités peuvent coexister, confluer, tramant des tissus dont la véritable compréhension porterait sur la texture de cette trame et non pas sur la nature des composantes. [...] Pensée de soi et pensée de l'autre y deviennent caduques dans leur dualité. Tout Autre est un citoyen, non plus un barbare.⁵³²

530 Glissant, 2009, S. 72–73.

531 Glissant, 2007(1990), S. 39.

532 ebd., S. 204.

Allerdings führt die gegenseitige Opacité nicht zu einer Isolation der einzigartigen, aber miteinander Handelnden, sondern verbürgt, wie argumentiert wurde, deren intrinsische Werthaftigkeit in Singularität. An Glissant angelehnt ist eine ‚connaissance‘ gegenüber einem mit epistemischer Gewalt einhergehenden ‚comprendre‘ zu befürworten. Erstere ermöglicht die Beziehung in der Relation, ohne auf eine essentialisierte Natur als gemeinsamen Nenner oder Identifikationsinstrument zurückzugreifen. Hier ergibt sich auch ein wesentlicher Unterschied zur Funktion des arendtschen ‚Sprechens‘, welches die einzigartigen Menschen ins Licht der politischen Öffentlichkeit treten lässt. Die glissantinische Opacité müsste ihr weniger als Zeichen intrinsischen Werts, denn als dasjenige „Zwielicht, in dem niemand mehr weiß, wer einer ist“ erscheinen, worin „Menschen sich fremd [fühlen], nicht nur in der Welt, sondern auch untereinander [...]“.⁵³³ In einer zu Glissant entgegengesetzten Argumentation, verteidigt Arendt so den intrinsischen Wert durch die transparente Erkennbarkeit der individuellen Einzigartigkeit. Genau diesem Gefühl der Fremdheit aber, welches Arendt als ethischen Indikator zu verwenden scheint, begegnet eine glissantinische Poethik mit der Créolisation als Handlungsweise, welche die singuläre Unverfügbarkeit zugleich respektiert und dennoch eine Beziehung ermöglicht. Dies spiegelt sich auch in dem Recht auf dieselbe, welches Glissant hier erneut einfordert, wieder:

Que par ailleurs l'opacité fonde un Droit, ce serait le signe de ce qu'elle est entrée dans la dimension du politique. [...] Comment concilier la radicalité inhérente à toute politique et le questionnement nécessaire à toute relation? Seulement en concevant qu'il est impossible de réduire qui que ce soit à une vérité qu'il n'aurait pas générée de lui-même. C'est-à-dire dans l'opacité de son temps et de son lieu. La Cité de Platon est pour Platon, la vision de Hegel pour Hegel, la ville du griot pour le griot. Il n'est pas interdit de les voir en confluence, sans les confondre en magma ou les réduire l'une à l'autre. C'est aussi que cette même opacité anime toute

533 Arendt, 1967, S. 221.

communauté : ce qui nous assemblerait à jamais, nous singularisant pour toujours. Le consentement général aux opacités particulières est le plus simple équivalent de la non-barbarie.⁵³⁴

Das vorliegende Zitat wirft nun die Frage auf, wie hier das Adjektiv ‚particulieres‘, mit welchem die Opacités im Plural weiter bestimmt werden, zu verstehen ist: differenziert es Individuen oder (Kultur-)Gemeinschaften? Da es so scheint, als schränkte Glissant an dieser Stelle die Opacité als eine interkulturelle Bezugnahme zwischen Platon, Hegel und dem afrikanischen Griot als exemplarische Vertretern ihrer Zeit und ihres Ortes ein, soll hier daran erinnert werden, dass Glissant die Opacité ansonsten als eine vollständig singuläre auffasst. Glissant nun beschreibt hier die Wirkung der Opacité in doppelter Weise als versammelnd und singularisierend. Offenbar sind auch die Mitglieder einer in ‚temps‘ und ‚lieu‘ zusammengebrachten Gemeinschaft einander nicht transparent, sonst wäre es ja nicht sinnvoll von einer Singularisierung in der Versammlung zu sprechen. Jede Gemeinschaft ist dann nur als zeitweilige, mehr oder minder stabile ‚confluence‘ idiolektaler Poétiques von miteinander lebenden Menschen anzusehen.

Dennoch wirft die zweifache Wirkung der Relation die Frage auf, wie in der Versammlung von Singularitäten, Relation im primären Sinne als Beziehung oder Verhältnis zueinander zu verstehen ist. Bei Arendt nun stellt sich eine Beziehung nicht (nur) über das Bezugsgewebe als abstraktes System her. Vielmehr geht es ihr um die konkrete Beziehung zwischen einzigartigen Menschen, worin zugleich die Transparenzforderung, welche ihr Sprechen erhob, eine gewisse Fragwürdigkeit annimmt. Diese konkrete, im Bezugsgewebe ermöglichte und dieses zugleich webende Beziehung entwickelt Arendt in ihrem „Sokrates“, den sie über Aristoteles vermittelt als ihren – mit Deleuze & Guattari gesprochen – *personnage conceptuel* (vgl.: Kap. 3.1.3.2) verwendet, als Freundschaft. Im Anschluss an die Interpretation der glissantinischen Relation als das arendtsche Bezugsgewebe ist es möglich, den vom arendtschen Freundschaftsbegriff begonnenen *acte de pensée* in eine glissantinische Poethik der Créolisation hinein zu permutie-

534 Glissant, 2007(1990), S. 208–209.

ren. Denn die epistemische Gewalt, welcher Glissant durch die Opacité begegnet, hat auch in Arendts Freundschaft keinen Platz:

Der Freund begreift nicht so sehr den anderen als Person – er erkennt, auf welche besondere Weise die gemeinsame Welt dem anderen erscheint, der als Person ihm selbst immer ungleich und verschieden bleibt.⁵³⁵

Da die freundschaftliche Beziehung nicht auf dem wechselseitigen ‚Begreifen‘, welches Glissant im ‚comprendre‘ als Akt epistemischer, essentialisierender Gewalt ablehnt, sondern auf einem ‚Erkennen‘ fußt, welches Arendt wenige Sätze später als ‚Verständnis‘ formuliert, ist es möglich, die ‚connaissance‘ als ‚Bekanntschaft‘, wie sie anhand des glissantinischen Essays entwickelt wurde (vgl.: Kap. 3.1.1.2) hier einzusetzen. Jedoch wird die jeweils singuläre Weise, in welcher die gemeinsame Welt, der ‚Tout-monde‘ den Befreundeten erscheint, wechselseitig nicht als transparente Lebensgeschichte verstanden. Vielmehr wäre dieses Miteinanderbekanntsein in der nunmehr ‚glissantinisch‘ zu nennenden Freundschaft nach dem poetologischen Prinzip der Répétition zu denken: die Befreundeten und die Freundschaft bilden gewissermaßen ein Relai in der Relation. Wie im glissantinischen Essay das Imaginaire eines Ortes durch Permutation sich demjenigen eines anderen Ortes annähert, so setzen die Befreundeten in der glissantinischen Relation ineinander und miteinander das Spiel der Relation frei. So kann der Begriff der ‚Freundschaft‘ *mutatis mutandis* auch als paradigmatische Form der konkreten Beziehung zwischen singulären Individuen in der Relation übernommen werden. Utopisch unerreicht bleibt aber ein totaler und globaler Freundschaftszusammenhang. Die Freundschaft markiert den Beginn einer „naissance difficile d’une autre sorte de participation communautaire à une cité impossible qu’on a appelée le village terre.“⁵³⁶ An ihr zeigt sich das utopische *now-here* im *no-where* einer Freundschaft aller mit allen, welche virtuell zwar möglich sein mag, realistischerweise aber nicht, zumindest nicht simultan aktualisiert werden kann. Virtuell möglich ist sie aber, weil sie nicht auf

535 Arendt 2016 – Sokrates. Apologie der Pluralität, S. 53.

536 Glissant, 1996, S. 37. (Unterstreichungen F.K.).

gemeinsamer Identität oder Zugehörigkeit setzt, sondern als Relai eine poetisch-poetologische Bekanntschaft nach dem Prinzip der Répétition ausspinnt. Ihr setzen sich keine essentialistisch-identitären Schranken entgegen. Hier aber macht gewissermaßen die Mortalität der Natalität einen Strich durch die Rechnung.

4.4 Poethik der Créolisation

4.4.1 Literatur und Empathie

Wenn eine Poethik der Kreolisierung nun auch auf die Relation als Freundschaft, die Beziehung von Angesicht zu Angesicht baut, dann kann die darin enthaltene Ethik schwerlich direkt auf die Ebene institutionellen Handelns übertragen werden. Anders gesagt, benötigt sie mehrere Vermittlungsprozesse, um ihre Implikationen auf politischer Ebene zu realisieren. Sie kann allerdings im Bereich (individueller) Bildungsprozesse verortet werden, für die Literatur als Medium fungiert. Literatur und Ethik nun werden gerade in den vergangenen Jahren verstärkt wieder über ein Verhältnis von Literatur zu Emotionen miteinander vermittelt.⁵³⁷ Dabei spielt insbesondere die ‚Empathie‘ als „Übertragungsbegriff“⁵³⁸ bzw. „Meta-Emotion“ eine herausragende Rolle, weil sie „den Vorzug zu besitzen [scheint] [...], dass [sie] eine unmittelbar evidente Beziehung zwischen zwei Einzelmenschen ohne Rekurs auf explikationsbedürftige Normen zu stiften verspricht.“⁵³⁹

An dieser Stelle ist es nicht notwendig, das Forschungsfeld in all seinen Argumentationsflüssen nachzuzeichnen, da eine Empathie als Einfühlung in eine literarische Figur gleichfalls dem glissantinischen Transparenzverdikt unterliegen muss. Schließlich zielt die Empathie auch auf das Begreifen, ‚comprendre‘ des Gegenübers oder Anderen, sodass es sich aus der glissantinischen Opacité als Unverfügbarkeit intrinsisch werthafter Singularität heraus schon verbietet, Empathie als literarische Technik der emotionalen Transparentmachung einzusetzen.

537 Koppenfels, Zumbusch (Hg.) 2016 – Handbuch Literatur&Emotionen.

538 ebd., S. 21.

539 Stockhammer 2016 – Die emotionale In-Kompetenz des Literarischen, S. 525–526.

Eine kreolisierende Ethik müsste auch hier der Unmöglichkeit vollständig verstehender Einfühlung Rechnung tragen und gewissermaßen als Tugend eine Achtung entwickeln, von welcher Robert Stockhammer schreibt, sie sei das Wissen darum, sich in andere nur begrenzt einfühlen zu können. Diese Achtung schließt für ihn in der Folge offenkundig auch ein Bewusstsein für die Machtgefälle ein, welche in historischer und sozialer Gestalt Andersheit konstituieren.⁵⁴⁰ Für eine an Glissant anschließende Poethik wäre dann eine textuell vermittelte Empathie, sollte sie das Ziel der zum Einsatz kommenden literarischen Strategien sein, als eine opake, gebrochene zu konstruieren.

Hier rücken nun die glissantinischen Essays wieder ins Zentrum des Interesses. Als auch poetologisch argumentierende Texte beziehen sie sich natürlich auf eine literarische Produktion, welche auch außerhalb ihrer selbst liegt. Als selbst literarisch gestaltete Sprech- und Denkkakte jedoch, setzen sie einerseits diese poetologischen Vorgaben um, führen aber außerdem noch eine strukturell implizite Poetik mit sich. In gewisser Hinsicht ließe sich konstatieren, die implizite Poetik der glissantinischen Essays überhole die in ihnen explizit ausgedrückte Poetik als Herstellungswissen von global kreolisierender Dichtung. Auch dort, wo der Essay selbst poetisch zum (Prosa-)Gedicht wird, verbleibt er in einer essayistischen Logik, welche auf die Bewegung des Denkens in Sprache ausgelegt ist. Dabei darf die natürlich beabsichtigte Interpretier- und Nachvollziehbarkeit nicht mit einer Einfühlung als affektiver Evidenz verwechselt werden. Eigene Gefühlsreaktionen und Rückschlüsse auf die affektive Situation Glissants bei der Niederschrift verbieten sich für die Literaturwissenschaft als spekulativ. So, wie sich der glissantinische Essay als Denkkakt der Créolisation im zweiten Teil dieser Dissertation darstellt, bildet er zwar eine mögliche Form gegenseitiger Empathie unter Beachtung der Opacité ab. Er ist selbst aber kein Empathie-Medium zwischen dem Autor Glissant und seiner Leserschaft. Vielmehr gibt der glissantinische Essay ein Exempel dafür ab, wie das Imaginaire in einer konkreten Begegnung im Sinne eines permutativen Relais einzusetzen sei. Er selbst ist aber nur bedingt eine solche literarisch vermittelte Begegnung. Die Permutation textueller Relais, wie sie

anhand der Veränderung der ‚pensées de xy‘ an verschiedenen Vortragsorten, dargestellt wurde (vgl.: Kap. 3.1.1.2), ist selbst kein Empathiemedium für ihre Leser*innen. Wenn überhaupt, dann zeigt sich in dieser kontextsensiblen Permutation des Imaginaire die Form einer anderen Empathie, welche gleichwohl die Opacité der singulären Individuen am konkreten Ort achtet. Diese Empathie wäre dann wohl eher als eine gegenseitige Inspiration zu verstehen, in welcher sich alle beteiligten Parteien zugleich wandeln. Gerade darin aber wahrten sie ihre Unvorhersehbarkeit und Opacité. Das Freundschaftsrelai muss einer empathischen Hermeneutik als Horizontverschmelzung eine Absage erteilen.

In seiner manifestären Sprechaktfunktion will der glissantinische Essay natürlich bewegen. Aber es geht dabei nicht um Einfühlung bzw. Empathie mit einem konkreten Gegenüber, sondern wenn überhaupt darum, ein emotionales Bewegungsmoment anzustoßen. Dabei kann dieser rhetorische Stoß gerade wegen der je singulären Opacité nie hundertprozentig treffsicher sein, weil die singulären emotionalen Dispositionen eben nicht vorhersehbar sind. So muss auch der im glissantinischen Essay wirksame manifestäre Sprechakt auf das Utopieprinzip Hoffnung setzen, das von ihm angestoßene Spiel der Relation möge eine vor dem übergriffig transparent machenden ‚comprendre‘ zurückweichende ‚connaissance‘ anstoßen.

Nun scheint der *cri du monde*, auf welchen Glissant die globale Aufmerksamkeit zu lenken bemüht ist, weniger auf die Erregung spezifischer Gefühle über Empathie zu zielen, obwohl er augenscheinlich auch das unablässige Rumoren allen, gerade auch des verborgenen Elends der Welt mit sich führt.⁵⁴¹ Doch werden hier eben nicht konkrete Einzelfälle, sondern Gemeinplätze im Sinne von über den Globus verteilten und mitteilbaren Erfahrungsdimensionen präsentiert. Vielmehr ist es das im manifestären Kommunikationsakt des glissantinischen Essays perlokutionär anvisierte Bewusstsein, welches auch die bewusste Créolisation speist. Ob dann aber Empathie oder doch andere Weisen und Kompetenzen des ethischen Weltbezugs zu einer Übersetzung dieses Bewusstseins in die Gestaltung der zu lebenden Créolisation führen, scheint hinter einem Schleier singulärer Opacité

zu liegen. So entspricht das Verhältnis zu Emotionen im manifestären Kommunikationsakt der glissantinischen Essays eher einem allgemeinen rhetorischen *movere*⁵⁴² als der zielgenauen Evokation von Gefühlen. Es kommt dann nicht darauf an, wie wir jeweils zu einer Werthaltung kommen, welche singuläre Poétiques intrinsisch wertschätzt, sondern dass sie diesem kreolisierenden Imperativ entspricht.

In ähnlicher Weise könnte aber auch die ‚poéthique‘ nach Vachaud interpretiert werden. Für sie liegt das poethische Moment darin, dass in den Texten, welche sie bespricht, die realweltlichen Stimmen „relayés“⁵⁴³ sind. Im Sinne der glissantinischen Relation kann dieses Verb nicht nur als ‚wiederholen‘, sondern gleichfalls als ‚austauschen‘ und ‚verteilen‘ interpretiert werden. Solche literarischen Relais greifen Stimmbündel aus dem *cri du monde* heraus. Sie geben nicht Erfahrungen des*r Schreibenden, sondern „tous engagent l'écriture dans un processus d'écoute, comme mise en œuvre de la résonance de la voix de l'autre dans la voix du sujet écrivain.“⁵⁴⁴ Hier kann auf Boubaca Boris Diops „Murambi – Le livre des ossements“⁵⁴⁵ verwiesen werden, welches den von Glissant selbst stets wieder aufgerufenen Genozid in Ruanda zum Thema hat. Der Autor fiktionalisiert Interviews mit Überlebenden zu einer Reihe von Monologen, durch welche er weiterhin die fiktionale, exemplarische Narration seiner Protagonisten webt. Auch Swetlana Alexijewitsch greift für ihren mit dem Literaturnobelpreis gekürten Text „Chernobyl Prayer“⁵⁴⁶ auf Interviewmaterial mit Überlebenden der Atomkatastrophe zurück. Zwar bereitet auch sie dieses Material zu literarischen Monologen auf, fügt aber keine exemplifizierende Narration hinzu. Beiden Texten liegt das Hinhören auf einen Anteil der Stimmen der Anderen im *cri du monde* zugrunde. Sie bilden insofern ein kreolisierendes Relai nach Glissant, als sie die Stimmen zu (ver)teilbaren Lieux-communs von Leidenserfahrungen im globalen Kontext aufbereiten. Was diese Beispiele allerdings von den glissantinischen Essays unterscheidet, ist ihre Gedenkfunktion. Um Leidenserfah-

542 Koppenfels und Zumbusch, 2016, S. 21–22.

543 Vachaud, 2010, S. 109.

544 ebd., S. 103.

545 Diop 2002 – Murambi.

546 Aleksievič 2016 – Chernobyl prayer.

rungen und Gräueltaten wie die in diesen Texten erinnerten künftig zu vereiteln, inauguriert hingegen der glissantinische Essay manifestär ein Denken der Créolisation.

4.4.2 ‚Planet-thought‘ der Créolisation?

Indem Glissant im manifestären Kommunikationsakt die Aufmerksamkeit auf den *cri du monde* lenkt, ruft er wie Gayatri Chakravorty Spivaks zu einem neuen *mind-set* auf. Spivak ihrerseits verleiht diesem den Namen „planet-thought“, mit welchem ein anderes Denken der Menschen von sich selbst als gemeinsame Bewohner*innen des Planeten Erde bezeichnet ist. Dieses Denken überwindet essentialisierende Identifikationen mit Kultur:

In that mind-set, there is no choosing between cultures.⁵⁴⁷

Nun betont die glissantinische Créolisation bzw. Relation nicht so sehr den planetaren Bezug, sondern die in Diversität virtuell gegebene Totalität aller möglichen Differenzen. Nichtsdestoweniger verweist Spivak explizit auf Glissants Relation als ein Synonym zu ihrer Begrifflichkeit. Sie kommt auf Glissant in einer Replik auf Wai Chee Dimocks Vorschlag zu sprechen, ‚genre‘ als literarisches „world-system“ zu denken. Dabei führt Spivak ‚creolity‘ als einen Vorschlag ein, Dimocks Ansatz weiter und über ‚genre‘ als Familienähnlichkeit im Sinne Wittgensteins hinaus zu entwickeln.⁵⁴⁸ In einem recht knappen „Postscript“ verweist sie dann auf Glissant und seine Relation. Dabei ist philologisch problematisch, dass sie sich ausschließlich auf den „Discours antillais“ von 1981 bezieht und somit die Abgrenzung Glissants seiner Créolisation von der Créolité der Kreolisten nicht berücksichtigt. Das führt sie letztlich auch zu der sicherlich nicht adäquaten Auffassung, Glissant sei „the initiator of the movement.“⁵⁴⁹ Trotzdem bleibt ihre Bezugnahme plausibel, wenn ihre Auffassung von ‚creolity‘ als Form des literarischen Welt-systems betrachtet wird. Ihre Vorstellung von Kreolisierung orientiert

547 Spivak – World System & the Creole, S. 108 .

548 ebd.

549 ebd., S. 109.

sich an der Zergliederung etablierter (Hoch-)Sprachen in Dialekte (ihre dient unter anderem das Verhältnis von Latein zur Romania als Beispiel), welche sie als kreolische Formen in Bezug aufeinander versteht. Diese Ausbildung eines dialektalen Netzwerks könnte durchaus mit der Vorstellung der glissantinischen *langages* als über Sprachgrenzen transzendierend verbindende Relais in Verbindung gebracht werden. Spivaks ‚planet-thought‘ wäre dann die in der ihr eigenen Poétique ausgedrückte Form, Créolisation zu denken. Dieses *mind-set* wäre ein Bewusstsein, welches in diesem Fall insbesondere literarisches, poetisches Engagement in das Spiel der Relation ermöglicht.

Spivaks ‚planet-thought‘ setzt Menschen in ein von Unverfügbarkeit geprägtes Verhältnis zu demjenigen Planeten, welcher die Bedingungen ihrer Existenz gewährleistet. Damit öffnet sich eine ethische Dimension, welche seit einigen Jahren unter dem Begriff ‚Anthropozän‘ verhandelt wird. Mit diesem aus den Geowissenschaften stammenden, von Paul J. Crutzen geprägten Begriff wird dasjenige Erdzeitalter bezeichnet, in welchem der Mensch als Gattung einen so gravierenden Einfluss auf die gesamte Ökosphäre und insbesondere das Klima hat, dass sich diese Zeit als eine Sedimentschicht chemisch nachweisen lassen wird.⁵⁵⁰ Dieser Begriff hat mittlerweile eine interdisziplinäre und gesellschaftspolitische Wirkung entfaltet, indem er bisweilen aktivistisch, bisweilen heuristisch eingesetzt wird. Laut Dipesh Chakrabarty zeigt sich am Begriff des Anthropozäns die Herausforderung, welche die Klimawissenschaften unbewusst an die Geisteswissenschaften („humanists“ bei Chakrabarty) stellen:

Climate scientists raise a problem of scale for the human imagination, though they do not usually think through the humanistic implications of their own claim that [...] the current warming is anthropogenic in nature. Humans, collectively, now have an agency in determining the climate of the planet as a whole, a privilege reserved in the past only for very large-scale geophysical forces. [...] The idea of humans representing a force on a very large geological scale that impacts the whole planet is new.⁵⁵¹

550 Crutzen 2002 – Geology of mankind.

551 Chakrabarty 2012 – Postcolonial Studies and the Challenge, S. 9.

Die gestellte Herausforderung mündet darin, dass die geophysischen Einflüsse von Menschen nicht mehr in hergebrachten Selbstverständnissen von Menschen oder der Menschheit gedacht werden können. Im Anthropozän sind Menschen gewissermaßen in zweierlei Weisen gegeben: in der selbst in sich wieder differenzierten Figur des „human-human“ erscheinen Menschen aufgeklärt-humanistisch als Träger von Rechten oder postmodern-postkolonial als in Differenz gegebene Subjekte.⁵⁵² Als „nonhuman-human“ wirkt sich ihre kollektive Gattungsexistenz als geophysische Kraft aus. Das Problem mit diesem zweiten Gegebensein liegt darin, dass es sich dabei um eine Dimension ihrer Existenz handelt, von welcher Menschen zwar wissen, welche ihrer Erfahrung aber nur mittelbar zugänglich ist.⁵⁵³ Daher, so Chakrabarty, ist es auch nicht möglich, eine selbstbewusste Menschheit als politisches Agens zu konstruieren. Die Herausforderung für die Menschheit liegt nun darin, diese zwei miteinander inkongruenten Modi, in welchen die menschliche Existenz auf dem Planeten Erde gegeben ist, zugleich zu denken.

Durch das gesteigerte Bewusstsein, das ein Wissens um den Klimawandel als Möglichkeit einer diskursiv nicht mehr verhandelbaren Evidenz evoziert, erhält Glissants Aufruf, Créolisation zu denken und zu leben, einen Anspruch und eine Dringlichkeit, welche über menschliches Gemeinschaftsleben hinausgehen – und zwar insofern diese Dringlichkeit die grundlegende Bedingungen ebendieses Gemeinschaftslebens betrifft. Die ethischen wie auch politischen Dringlichkeiten permeieren die Sphäre menschlicher Kultur aus einem nicht mehr menschlich-kulturellen Bereich. Sie sind von einer ontologischen Unbedingtheit gekennzeichnet, welche den Forderungen nach Anerkennung kultureller Diversität ihrerseits Bedingungen aufnötigt. Créolisation als das kreative Engagement in Emergenzprozesse könnte – mit Glissant als bewusste, mit Spivak als auf Bildungsprozesse orientierte verstanden – das Potenzial entfalten, menschliche Diversität intern kommunikativ zu vernetzen ohne sie auf einen Nenner zu bringen. Zugleich sollte sie dann jedoch ein gemeinsames, klimagerech-

552 ebd., S. 11.

553 ebd., S. 12.

tes Handeln ermöglichen. Dabei kommt es nicht so sehr darauf an, ob die zum Entschluss oder zur idiolektalen Poétique führende Ethik eine deontologische, eine Tugend- oder religiös motivierte Ethik ist. Es kommt darauf an, die Teilnahme am geteilten Spiel der Relation zu ermöglichen, um gemeinsam Herausforderungen zu begegnen, welche diesem Spiel Bedingungen jenseits menschlicher Verfügbarkeit aufnötigen. Zugleich dürfen dabei Fragen ungleicher Verantwortbarkeiten und der Klimagerechtigkeit nicht aus dem Blick geraten. Die Frage bezüglich einer an Glissant orientierten Poethik wäre dann, ob nicht ihr explizit poetologischer Ansatz zu exklusiv an den Angelegenheiten von Menschen untereinander orientiert ist. Ob sie nicht, mit Chakrabarty gesprochen, zu sehr am ‚human-human‘ orientiert ist. Möglicherweise ließe die Betonung des Imaginaire sowie dessen in den Vier Elementen figurierte Materialität eine Vorstellbarkeit davon, wie Auswirkungen des Klimawandels an anderen konkreten Orten erfahren werden, zu. Immerhin wurde die Permutation der Elemente als die Dynamik der Elemente und somit Annäherung an das Imaginaire anderer Orte innerhalb der glissantinischen Poetik plausibel gemacht. Es könnte angenommen werden, dass sie sich als ein poetisches dem narrativen Verfahren, welches Chakrabarty bei Historiker*innen menschlich unverfügbarer Regionen wie der Antarktis oder dem Mond nachzeichnet, angliedern lässt. Als ein Netzwerk konkreter Erfahrungsorte, welche nicht zu einem Globalen synthetisiert werden können, entspräche diese Form des poetisch vermittelten Selbstverständnisses von Menschen im Anthropozän vielleicht einem Phänomen, welches selbst nicht als einheitliches, sondern nur diversifiziert in seinen verschiedensten Erscheinungsformen (wie beispielsweise Stürmen, Fluten, Waldbränden, sich verschiebenden Küstenlinien etc.) gegeben wäre. Ob dies aber einem Bewusstsein von Menschen als Spezies und somit geophysisch wirksamer Faktor entspricht, bleibt fraglich.

4.5 Fazit III

Diese Dissertation hat Glissants Aufforderung, Créolisation zu denken, aufgenommen und kann sich somit auch als eine mögliche Antwort auf den im glissantinischen Essay integrierten manifestären Kommunika-

tionsakt verstehen. Sie verfolgt davon abgeleitet die Frage, welche Form des Denkens sich aus den glissantinischen Essays selbst für ein Denken der Créolisation ableiten lassen kann. Dabei stand im Zentrum nicht die Frage nach einem Was?, also nicht nach einem mit dem Begriff der Créolisation zu belegenden Objektbereich, sondern die Frage nach dem Wie? der Créolisation. Insbesondere wird dieser Fragemodus so einem Begriff gerecht, welcher Prozessualität betont.

Als eine grundlegende Form dieses Denkens erwies sich immer wieder die von Glissant explizit gemachte *Répétition*. Anhand der im Inhaltsverzeichnis der „Philosophie de la Relation“ angeführten Reihe der ‚pensée de xy‘ wurde dieses poetologische Prinzip als eine permutative Denkdynamik bestimmt. Der Rückgriff auf den Paradigma-Begriff nach Jakobson erlaubte es in der Folge, das Denken der Créolisation über verschiedene Texte Glissants hinweg nachzuvollziehen. Tatsächlich erwies sich die Projektion von Paradigmen auf die syntagmatische Ebene, exemplifiziert an den Reihungen der ‚pensée de xy‘, als eine der wesentlichen Strukturen des glissantinischen Essays in seinem Umgang mit Begriffen bzw. Pensées. Durch die Möglichkeit zur Veränderung in der Wiederholung konnten über die glissantinischen Essays verstreute Begriffsparadigmen aufgespürt werden, welche zunächst einerseits an den ‚pensées de xy‘ und andererseits an dem von Leupin so genannten *logion glissantien* exemplifiziert und über den Verlauf der gesamten Dissertation immer wieder interpretatorisch eingesetzt wurden. Die in der Einleitung zu dieser Dissertation problematisierte Schwierigkeit, Glissant zu zitieren, erklärt sich letztlich aus dieser besonderen Denk- und Textstruktur. Es kann gar keine Zitate geben, welche das Denken der Créolisation im glissantinischen Essay konzise zusammenfassten, weil das Denken selbst diese Permutation von Paradigmen ist.

Das Relai als besondere Form der *Répétition* wurde im zweiten Abschnitt dieser Dissertation als wesentliches Element einer Umdichtung der Philosophie als Poetik entwickelt. Die Analyse ging vom Begriffsumgang im Essay aus, welcher sich nach Adornos prägendem Essay über den Essay dadurch auszeichnet, sich nicht zum System zu fügen, wodurch begriffliches Denken im Essay auf Neuheit ausgerichtet wird. In einem weiteren Schritt wurde die *Répétition* als Merkmal eines solchen unsystemischen Umgangs mit Begriffen im glissantinischen

Essay plausible gemacht und zugleich dargelegt, dass der Begriff („concept“) bei Glissant tendenziell durch den Gedanken („Pensée“) ersetzt wird. Über Deleuze&Guattaris Philosophiekonzeption wurde die Relation im glissantinischen Essay zunächst als ein Fall von philosophischer Begriffserfindung untersucht, was insbesondere über die Betrachtung der Permutationen glissantinischer Begriffs- bzw. Gedankenparadigmen über verschiedene Texte hinweg plausibel gemacht werden konnte. Aus der näheren Betrachtung der Relation als Begriffsprojekt konnten zwei Einsichten in den glissantinischen Kreolisierungsbegriff gewonnen werden. Zum einen erwies sich die Relation gewissermaßen als utopischer Überschuss der historischen Kreolisierungsprozesse. Dies scheint der wesentliche Grund dafür zu sein, dass Glissant die Créolisation als Begriff etablieren möchte: in den historischen Prozessen der Karibik insbesondere zeichnete sich trotz aller Schrecklichkeit schon die sich bis zur Jahrtausendwende immer rasanter vollziehende Entstehung neuer Poétiques aus denjenigen Konstellationen ab, welche als Kontakt der Kulturen bezeichnet werden können. Zum anderen konnte das Relai als diejenige Stelle herausgearbeitet werden, an welcher sich die Créolisation als eine Form der permutierenden Répétition ereignet gleich wie vollzogen wird. Die Denkform, welche den glissantinischen Essay in seinem Umgang mit Begriffen und Pensées prägt, stellte sich als Entsprechung der Prozessform heraus, durch welche die glissantinische Créolisation ausgezeichnet ist. Im Rahmen der Umdichtung der Philosophie konnte das Relai als sich *verteilendes* Element einer Poétique in unterschiedlichen Zusammenhängen nachgezeichnet werden. So wurden bezüglich der essayistischen Begriffspoetik sowohl der *personnage conceptuel* des*r Déparleur*se als auch der Lieu-commun als relayierende Formationen innerhalb des glissantinischen Essays analysiert. Weiterhin zeichnete sich das Relai aber auch in der Umdichtung der Philosophie als Dichtung ab, deren Untersuchung den zweiten Teil dieser Dissertation abschlossen. Auch der barocke *langage* wurde als ein Relai lesbar. Die *images poétiques* wurden gewissermaßen als eine besondere Form des glissantinischen Lieu-commun herausgestellt und gaben sich somit ebenfalls als *verteilbar* zu erkennen.

Auch in der Untersuchung der ethischen Aspekte eines Denkens der Créolisation konnte das Relai als Strukturdynamik angebracht werden.

Hier allerdings wurde es nicht so sehr bei Glissant selbst nachgewiesen, sondern vielmehr verwendet, um bestimmte Aspekte einer von Glissant ausgehenden Poethik der Créolisation zu skizzieren. Dazu zählte insbesondere eine soziale Deutung der Relation als Freundschaft nach Hannah Arendt. Aber es wurde auch ein manifestärer Kommunikationsakt herausgestellt, welcher zwei Kreolisierungsimperative als aus dem glissantinischen Essay heraus *verteilbare Lieux-communs* transportiert.

Über die permutative *Répétition* wird die Créolisation tatsächlich auf eine Weise denkbar, welche sich nicht ohne weiteres aus dem allgemeinen Wortfeld, wie es im ersten Teil dieser Dissertation umrissen wurde, ableiten lässt. Zwar behält sie auch für Glissant als wesentlichen Bedeutungsanteil die ‚Schöpfung und Entstehung von Neuem‘, wobei die Vermittlung aktiver Kreativität mit einer Menschen nicht verfügbaren Eigenprozessualität über den Emergenzbegriff Wolfgang Ibers gesucht wurde. Ihr Material jedoch, wenn dieser Ausdruck überhaupt der richtige sein sollte, sind nicht Kulturen als Sinnsysteme, welche miteinander verquickt dann neue solche Sinnsysteme generierten. Denn diese Kulturkontakte sind nach Glissant nur Fenster auf das *jeu de la Relation*. Die glissantinische Créolisation betrifft die idiolektalen *Poétiques* singulärer Individuen, welche als Relais in das globale Spiel der Relation als Relais der Relais eingelassen sind. Dabei zeigte sich, dass auch die Créolisation selbst als eine Permutationsdynamik denkbar wird, in welcher das kreative Engagement singulärer Individuen zur Emergenz neuer Relais führt. Daraus folgt auch, wie mit der Créolisation gedacht werden kann, nämlich gleichfalls über das Relai. Diese Dissertation ist selbst zu nicht geringen Anteilen ein Relai der unterschiedlichen Theorien und Diskurse, mit welchen der Verfasser im Rahmen seiner Promotion am Graduiertenkolleg „Funktionen des Literarischen in Prozessen der Globalisierung“ in Berührung kam. Die poetologischen Essays bilden hierbei gewissermaßen den *Lieu-commun* dieses Textrelais.

Die grundlegendste Form der Permutation, welche aus dem glissantinischen Essay herauspräpariert werden konnte, aber geht vom *Imaginaire* aus. Wie plausibel gemacht werden konnte, stellt dieses analog zur Relation ein Relai der Relais dar. Dies fußte darauf, dass Glissant die Poetik der Vier Elemente als Lehre von der psychischen Materialität

des Imaginaire von Gaston Bachelard in seine ‚Poétique de la Relation‘ übernimmt, wobei die Permutation auf der Ebene der dem Imaginaire folgenden Dichtung tendenziell von der Vorstellung einer Fusionsdynamik der Vier Elemente abgelöst wurde. Da diese in der glissantinischen Poetik die geteilte Materie von Imaginaire und Relation bilden, wird das Imaginaire als die anthropologische Dimension erkennbar, über welche singuläre Individuen kreolisierend in den ‚Relation‘ genannten Prozess eingebunden sind:

La Relation nourrit l’imaginaire, toujours à imaginer, d’une créolisation qui désormais se généralise et ne faiblit pas.⁵⁵⁴

Indem der metaphorische Rückgriff auf die Elemente auch als die von Glissant aufgerufene Alchemie der Créolisation interpretiert werden konnte, wurde auch die anthropologische Ausrichtung auf Neues mit der Unvorhersehbarkeit der glissantinischen Créolisation verbunden. Für Glissant ist sie nur über das Imaginaire zugänglich bzw. – im Sinne dieser Dissertation – denkbar, weil dieses – als psychischer Ort die Produktion von neuen poetischen, in der psychischen Materie der Vier Elemente verfertigten Bildern – den Kreolisierungsprozess am Laufen hält. Da die Créolisation nun für Glissant nur über das Imaginaire zugänglich ist, ist seine Umdichtung philosophischer Sprache als Sprache der Dichtung letztlich Voraussetzung dafür, Créolisation zu denken. Denn im glissantinischen Essay wird der Begriff nicht nur zum Gedanken, zur Pensée, sondern auch vom Imaginaire befruchtet. Der Permutation der Begriffe und Pensées liegt die kreative Dynamik poetischer Bildproduktion zugrunde, welche einen definitiven Begriffsabschluss vereitelt.

Wenn literarische, insbesondere poetische Texte letztlich zu kreolischen Texten gerinnen müssen, so liegt dies darin, dass Créolisation sich als prozessuales und kreatives Engagement in Emergenzprozesse letztlich nicht in, sondern zwischen den Texten und Zeilen vollzieht. Poetische Créolisation hinterlässt Texte als Kreolisierungsphänomene. Durch die Einsicht, dass sich Philosophie im glissantinischen Essay als Form von Poetik und Dichtung darstellt, zeigt sich auch, dass der Projektbegriff ‚Créolisation‘ bei Glissant nicht zu einer postkolonialen

554 Glissant, 2011(1997), S. 26.

Identitätspolitik oder zur politischen Beschreibung eines historischen Moments allein herangezogen wird. Darüber hinaus eröffnet dieser Begriff einen utopischen Überschuss auf die Zukunft hin, indem er eine neue Form des Denkens ermöglichen möchte. Insofern sind auch diejenigen glissantinischen Essays, welche Umdichtung der Philosophie vollziehen, selbst Créolisation als kreatives Engagement in globale Emergenzprozesse.

Literaturverzeichnis

- Abastado, Claude: Introduction à l'analyse des manifestes. In: *Littérature* (39) (1980), S. 3–11. Online verfügbar unter <https://www.jstor.org/stable/23801887>.
- Ackermann, Andreas: Cultural Hybridity. Between Metaphor and Empiricism. In: Philipp Wolfgang Stockhammer (Hg.): *Conceptualizing Cultural Hybridization. A Transdisciplinary Approach*. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag Berlin Heidelberg (Transcultural Research – Heidelberg Studies on Asia and Europe in a Global Context), 2012, S. 5–25.
- Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften/Noten zur Literatur*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1711), 2012(1974).
- Aleksievič, Svetlana: Chernobyl prayer. A chronicle of the future. Unter Mitarbeit von Anna Gunin und Tait, Arch (Übers.). London: Penguin Books (Penguin modern classics), 2016.
- Alembert, Jean Rond d' (1821): *Oeuvres de d'Alembert*. Belin. Paris. Online verfügbar unter <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb10605305-5>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Arendt, Hannah: *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*. Ungekürzte Taschenbuchausgabe, 10. Auflage. München: Piper, 1967.
- Arendt, Hannah; Kohn, Jerome; Bormuth, Matthias: *Sokrates. Apologie der Pluralität*. Unter Mitarbeit von Kalka, Joachim (Übers.). 1. Aufl. Berlin: Matthes&Seitz (Fröhliche Wissenschaft, 078), 2016.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Original-Ausgabe, 8. Auflage. Reinbek: Rowohlt (Rowohlts Enzyklopädie, 55651), 2020.
- Arndt, Susan: *Die 101 wichtigsten Fragen: Rassismus*. Originalausgabe, 2., durchgesehene Auflage. München: Verlag C. H. Beck (C. H. Beck Paperback, 7036), 2015.
- Arndt, Susan; Hein, Georg (Hg.): *Imagination as Modelling of Knowledge. Mathematics & Literary Studies in Conversation about FutureS*. 1. Auflage. Münster: edition assemblage (Postcolonial Posthumanism, 4), 2022.

- Austin, John L.: *How to do things with words*. [the William James lectures delivered at Harvard University in 1955]. 2. ed., [repr.]. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2009(1975).
- Bachelard, Gaston: *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*. Paris: Librairie José Corti, 1942.
- Bachelard, Gaston: *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: Librairie José Corti, 1943.
- Barbaro Damato, Diva: *La répétition dans les essais d'Édouard Glissant*. In: Jacques Chevrier (Hg.): *Poétiques d'Édouard Glissant. Actes du Colloque International «Poétiques d'Édouard Glissant»*, Paris-Sorbonne, 11–13 mars 1998. Paris: Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 1999, S. 147–154.
- Baron, Robert: *Amalgams and Mosaics, Syncretisms and Reinterpretations. Reading Herskovits and Contemporary Creolists for Metaphors of Creolization*. In: Robert A. Baron und Ana C. Cara (Hg.): *Creolization as cultural creativity*. Jackson: University Press of Mississippi, 2011, S. 243–284.
- Baron, Robert; Cara, Ana C.: *Introduction: Creolization as Cultural Creativity*. In: Robert A. Baron und Ana C. Cara (Hg.): *Creolization as cultural creativity*. Jackson: University Press of Mississippi, 2011, S. 3–19.
- Barthes, Roland: *Le degré zéro de l'écriture, suivi de nouveaux essais critiques*. [Nachdr.]. Paris: Seuil (*Essais critiques / Roland Barthes*, 2), 1972.
- Bernabé, Jean; Chamoiseau, Patrick; Confiant, Raphaël; Taleb-Khyar, M.B.: *Éloge de la Créolité. Éd. bilingue français/anglais*. Paris: Gallimard, 2010(1993).
- Bhabha, Homi K.: *The location of culture*. Repr. London: Routledge, 2003.
- Bibeau, Gilles: *Towards a Creolized Ethics*. In: *Anthropologie et sociétés* 24 (2) (2000), S. 129–148.
- Biondi, Carminella: *Édouard Glissant : du lieu d'origine au lieu commun*. In: Jacques Chevrier (Hg.): *Poétiques d'Édouard Glissant. Actes du Colloque International «Poétiques d'Édouard Glissant»*, Paris-Sorbonne, 11–13 mars 1998. Paris: Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 1999, S. 133–140.

- Bloch, Ernst: *Das Prinzip Hoffnung*. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Das Prinzip Hoffnung : in 5 Teilen / Ernst Bloch, [3]), 1993.
- Boden, Margaret A.: *What is Creativity?* In: Margaret A. Boden (Hg.): *Dimensions of creativity*. 1. MIT Press paperback ed. Cambridge, Mass.: MIT Press (A Bradford book), 1996, S. 75–117.
- Boschetti, Anna (2010): *La notion de manifeste*. In: Ilaria Vitali (Hg.): *Francophonía. Les manifestes littéraires au tournant du XXI^e siècle*. *Francofonia* 30 (59): Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l., S. 13–29.
- Britton, Celia: *Langues et langages dans le Tout-Monde*. In: Samia Kassab-Charfi und Sonia Zlitni-Fitouri (Hg.): *Autour d'Édouard Glissant. Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la relation ; [actes du colloque international qui s'est tenu en avril 2005]*. Unter Mitarbeit von Édouard Glissant. Pessac: Presses Univ. de Bordeaux (Sémaphores), 2008, S. 235–245.
- Britton, Celia; Brogniet, Éric; Céry, Loïc; Chamoiseau, Patrick; Glissant, Édouard; Jerad, Nabihá; Kassab-Charfi, Samia: *La relation et le rhizome : du parler au déparler*. In: Samia Kassab-Charfi und Sonia Zlitni-Fitouri (Hg.): *Autour d'Édouard Glissant. Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la relation ; [actes du colloque international qui s'est tenu en avril 2005]*. Unter Mitarbeit von Édouard Glissant. Pessac: Presses Univ. de Bordeaux (Sémaphores), 2008.
- Britton, Célia: *La poétique du relais dans Mahagony et Tout-Monde*. In: Jacques Chevrier (Hg.): *Poétiques d'Édouard Glissant. Actes du Colloque International «Poétiques d'Édouard Glissant»*, Paris-Sorbonne, 11–13 mars 1998. Paris: Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 1999, S. 169–178.
- Bühler, Karl: *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache. Mit einem Geleitwort von Friedrich Kainz*. 3. Aufl., ungekürzter Neudr. d. Ausg. Jena, Fischer, 1934. Stuttgart: Lucius&Lucius (UTB für Wissenschaft, 1159), 1999.
- Černý, Lothar: *Essay*. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel: Schwabe Verlag, 2017. DOI: 10.24894/HWPh.960, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Chakrabarty, Dipesh: *Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change*. In: *New Literary History* 43 (2012), S. 1–18.

- Chancé, Dominique: *Edouard Glissant, un traité du déparler. Essai sur l'œuvre romanesque d'Edouard Glissant*. Paris: Karthala (Collection Lettres du Sud), 2002.
- Chevrier, Jacques (Hg.): *Poétiques d'Edouard Glissant. Actes du Colloque International «Poétiques d'Edouard Glissant»*, Paris-Sorbonne, 11–13 mars 1998. Colloque International «Poétiques d'Edouard Glissant». Paris: Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 1999.
- Cohen, Robin; Toninato, Paola: INTRODUCTION. The creolization debate: analysing mixed identities and cultures. In: Robin Cohen und Paola Toninato (Hg.): *The creolization reader. Studies in mixed identities and cultures*. London: Routledge (Routledge student readers, 5), 2010, S. 1–21.
- Collins, Holly: LA QUERELLE DE LA CRÉOLISATION: CREOLIZATION VS. CREOLITE IN GLISSANT, CONDE AND THE CREOLISTS. In: *Nottingham French Studies* 56 (1) (2017), S. 67–81.
- Crutzen, Paul J.: Geology of mankind. In: *Nature* 415 (6867) (2002), S. 23. DOI: 10.1038/415023a.
- Dash, Michael: No Mad Art. The Deterritorialized “Déparleur” in the work of Edouard Glissant. In: *Paragraph* 24 (3) (2001), S. 105–116.
- DeGraff, Michel: Creolization, Language Change, and Language Acquisition: A Prolegomenon. In: Michel DeGraff (Hg.): *Language creation and language change. Creolization, diachrony, and development*. 1. MIT pbk ed. Cambridge, Mass.: MIT Press (Learning, development, and conceptual change), 1999, S. 1–46.
- Delas, Daniel: Reconstruire Babel ou la notion de créolisation chez Glissant. In: Jacques Chevrier (Hg.): *Poétiques d'Edouard Glissant. Actes du Colloque International «Poétiques d'Edouard Glissant»*, Paris-Sorbonne, 11–13 mars 1998. Paris: Presses de l'Univ. de Paris-Sorbonne, 1999, S. 285–298.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix: *Qu'est-ce que la philosophie?* [Paris]: Les Éditions de Minuit (Reprise, 13), 2005.
- Derrida, Jacques: La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines. In: Jacques Derrida (Hg.): *L'écriture et la différence*. Paris: Éd. du Seuil (Points Essais, 100), 2009, S. 409–428.

- Diagne, Souleymane Bachir: Rereading Aimé Césaire. Negritude as Creolization. In: *Small Axe* 19 (3 48) (2015), S. 121–128. DOI: 10.1215/07990537-3341717.
- Dictionnaire de l'Académie Française. ‚compréhension‘. Online verfügbar unter <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9C3296>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Dictionnaire de l'Académie Française. ‚comprendre‘. Online verfügbar unter <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9C3297>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Dictionnaire de l'Académie Française. ‚connaissance‘. Online verfügbar unter <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9C3633>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Dictionnaire de l'Académie Française. ‚conscience‘. Online verfügbar unter <https://academie.atilf.fr/9/consulter/conscience?page=1>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Dictionnaire de l'Académie Française. ‚phase‘. Online verfügbar unter <https://academie.atilf.fr/9/consulter/phase?page=1>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Dictionnaire de l'Académie Française. ‚savoir‘. Online verfügbar unter <https://www.dictionnaire-academie.fr/article/A9So658>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Dictionnaire de l'Académie Française. ‚trame‘. Online verfügbar unter <https://academie.atilf.fr/8/consulter/trame?page=1>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Diop, B. B.: *Murambi. Le livre des ossements*. Abidjan: Nouvelles éditions ivoiriennes, 2002.
- Drabinski, John E.: Theorizing Glissant, Creolizing Philosophy. In: *The CLR James Journal* 18 (1) (2012), S. 7–13. Online verfügbar unter <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26752009>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Enwezor, Okwui (Hg.): *Créolité and creolization*. Documenta 11_Platform 3. [contains all contributions to Documenta 11_Platform 3, “Créolité and Creolization”, a workshop held in St. Lucia, West Indies, Hyatt Regency St. Lucia, January 13–15, 2002]. Documenta. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz, 2003.
- Eriksen, Thomas Hylland: Creolization and creativity. In: *Global Networks* 3 (3) (2003), S. 223–237. DOI: 10.1111/1471-0374.00059.

- Erthel, Thomas: Weltall. In: Thomas Erthel und Robert Stockhammer (Hg.): Welt-Komposita. Ein Lexikon. Paderborn: Wilhelm Fink (Periploous), 2020, S. 11–15.
- Ette, Ottmar; Wirth, Uwe (Hg.): Nach der Hybridität. Zukünfte der Kulturtheorie; [vom 20. bis 22. Juni 2013 an der Universität Potsdam... Tagung]. Tagung. Berlin: Edition Tranvía Verl. Frey (Potsdamer inter- und transkulturelle Texte, 11), 2014.
- Fanon, Frantz: *Peau noire masques blancs*. Paris: Éd. du Seuil (Points Essais, 26), 2009.
- Febel, Gisela: Von Victor Segalen zu Édouard Glissant: Überlegungen zu einer Poetik des Diversen. In: Ralph Ludwig und Dorothee Rösberg (Hg.): *Tout-Monde. Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung; Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen „alten“ und „neuen“ Räumen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Lang (Sprache – Identität – Kultur, 8), 2010, S. 49–66.
- Febel, Gisela: Poesie und Denken. Lyrische Form, kreolisierte Erinnerung und Erkenntnis bei Édouard Glissant. In: Gesine Müller und Natascha Ueckmann (Hg.): *Kreolisierung revisited. Debatten um ein weltweites Kulturkonzept*. Bielefeld, Berlin: Transcript; De Gruyter (Postcolonial Studies, 12), 2013, S. 163–179.
- Fratta, Carla: Quelques réflexions rhétoriques et stylistiques sur les ‚Poétiques‘ d’Édouard Glissant. In: Jacques Chevrier (Hg.): *Poétiques d’Édouard Glissant. Actes du Colloque International «Poétiques d’Édouard Glissant»*, Paris-Sorbonne, 11–13 mars 1998. Paris: Presses de l’Univ. de Paris-Sorbonne, 1999, S. 203–212.
- Fukuyama, Francis: *The end of history and the last man*. With a new afterword. 1. Free Press trade paperback ed., [Nachdr.]. New York, NY: Free Press, 2006.
- Gallagher, Mary: Poetics, Ethics, and Globalization. In: Mary Gallagher (Hg.): *World writing. Poetics, ethics, globalization*. Toronto Ont.: University of Toronto Press (Cultural spaces), 2008, S. 3–61.
- Gallagher, Mary: Postcolonial Poetics. l’exception francophone? In: *Modern & Contemporary France* 18 (2) (2010), S. 251–268.
- Genette, Gérard; Knop, Andreas; Vogt, Jochen; Kranz, Isabel: *Die Erzählung*. 3., durchges. und korrigierte Aufl. Paderborn: Fink (UTB. Literatur- und Sprachwissenschaft, 8083), 2010.

- Glissant, Édouard: Poétique de la relation. Réprod. Paris: Gallimard (Poétique, 3), 2007(1990).
- Glissant, Édouard; Leupin, Alexandre: Les entretiens de Baton Rouge. [Paris]: Gallimard, 2008.
- Glissant, Édouard: Tout-monde. Roman. [Nachdr.]. Paris: Gallimard, 1993.
- Glissant, Édouard: Introduction à une poétique du divers. Paris: Gallimard, 1996.
- Glissant, Édouard: Philosophie de la relation. Poésie en étendue. Paris: Gallimard (nrf), 2009.
- Glissant, Édouard (Hg.): La terre, le feu, l'eau et les vents. Une anthologie de la poésie du tout-monde. Paris: Galaade [u.a.], 2010.
- Glissant, Édouard: Traité du tout-monde. Paris: Gallimard (Poétique, / Édouard Glissant ; 4), 2011(1997).
- Glissant, Édouard; Gauvin, Lise: L'imaginaire des langues. Entretiens avec Lise Gauvin (1991–2009). Paris: Gallimard (nrf), 2010.
- Göttert, Karl-Heinz: Einführung in die Rhetorik. Grundbegriffe – Geschichte – Rezeption. 4., überarb. Aufl. Paderborn, München: Fink (UTB Schlüsselkompetenzen, Sprache- und Literaturwissenschaft, 1599), 2009.
- Graziadei, Daniel: Insel(n) im Archipel. Dissertation. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag (Periplous), 2017/2013.
- Gruzinski, Serge: La pensée métisse. Paris: Fayard, 2002.
- Halbmayer, Ernst; Kreff, Fernand: „Kreolisierung“. In: Fernand Kreff (Hg.): Lexikon der Globalisierung. s.l.: transcript Verlag (Global Studies), 2014.
- Hannerz, Ulf: Transnational connections. Culture, people, places. Transferred to digital printing. New York: Routledge (Comedia), 2009.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio: Empire. Paperback ed., 4. printing. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio: Multitude. War and democracy in the age of empire. New York, NY: Penguin Books, 2005.
- Haring, Lee: Techniques of Creolization. In: Robert A. Baron und Ana C. Cara (Hg.): Creolization as cultural creativity. Jackson: University Press of Mississippi, 2011, S. 179–197.

- Headly, Clevis: Glissant's Existential Ontology of Difference. In: *The CLR James Journal* 18 (1) (2012), S. 59–101. Online verfügbar unter <https://www.jstor.org/stable/10.2307/26752012>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Ästhetik*; 1. 13. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbücher Wissenschaft, 613), 2016.
- Huntington, Samuel P.: *The clash of civilizations and the remaking of world order*. London: Free Press, 2002.
- Iser, Wolfgang: *Emergenz. Nachgelassene und verstreut publizierte Essays*. Konstanz: Konstanz Univ. Press, 2013.
- Jakobson, Roman: *Language in literature*. Unter Mitarbeit von Krystyna Pomorska und Rudy, Stephen (Hrsg.). Cambridge Mass. u.a.: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 1987.
- Jüssen, Gabriel; Wieland, Georg; Caldera, Rafael Tomas; Delmont-Mauri, Juan Luis; Heymann, Ezra; Ritter, F.: *Moral, moralisch, Moralphilosophie*. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel: Schwabe Verlag, 2017. DOI: 10.24894/HWPh.5283, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Kassab-Charfi, Samia; Zlitni-Fitouri, Sonia (Hg.): *Autour d'Édouard Glissant. Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la relation ; [actes du colloque international qui s'est tenu en avril 2005]*. Unter Mitarbeit von Édouard Glissant. al-Mağma' at-Tūnisi li-l-'Ulūm wa-'l-Ādāb wa-'l-Funūn Bait al-Ḥikma; Colloque. Académie Tunisienne des Sciences, des Lettres et des Arts Beït Al-Hikma. Pessac: Presses Univ. de Bordeaux (Sémaphores), 2008.
- Khan, Aisha: *Good to Think?* In: *Current Anthropology* 48 (5) (2007), S. 653–673. DOI: 10.1086/522318.
- Kilcher, Andreas Benjamin: *Mathesis und poiesis. Die Enzyklopädik der Literatur 1600 bis 2000*. München: W. Fink, 2003.
- Knebel, Sven K.: ‚Verschiedenheit‘. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel: Schwabe Verlag, 2017. DOI: 10.24894/HWPh.4610, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Koppenfels, Martin von; Zumbusch, Cornelia (Hg.): *Handbuch Literatur & Emotionen*. Berlin, Boston: De Gruyter (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie, v. 4), 2016.

- Krämer, Philipp: Vom Instinkt zum Bioprogramm, von der Mischung zum Hybrid. Historische und gegenwärtige Vorstellungen von Kreolisierung als Wandelprozess in der Sprache. In: Gesine Müller und Natascha Ueckmann (Hg.): *Kreolisierung revisited. Debatten um ein weltweites Kulturkonzept*. Bielefeld, Berlin: Transcript; De Gruyter (Postcolonial Studies, 12), 2013, S. 43–63.
- Krohn, Wolfgang; Küppers, Günter (Hg.): *Emergenz. Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch-Verl. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 984), 1992.
- Krohn, Wolfgang; Küppers, Günter: *Selbstorganisation. Zum Stand einer Theorie in den Wissenschaften*. In: Wolfgang Krohn und Günter Küppers (Hg.): *Emergenz. Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Taschenbuch-Verl. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 984), 1992, S. 7–26.
- Kuhn, Helke: «La littérature, c'est remettre au jour les connexions cachées.». Diversität und Komplexität im Romanwerk Édouard Glissants. In: Gesine Müller und Natascha Ueckmann (Hg.): *Kreolisierung revisited. Debatten um ein weltweites Kulturkonzept*. Bielefeld, Berlin: Transcript; De Gruyter (Postcolonial Studies, 12), 2013, S. 181–200.
- Kuhn, Helke: *Rhizome, Verzweigungen, Fraktale. Vernetztes Schreiben und Komponieren im Werk von Édouard Glissant*. Zugl.: Diss. Berlin: Weidler (Romanice, 28), 2013.
- Le Bris, Michel; et al. (2007): Pour une «littérature-monde» en français. In: *Le Monde*, 03.05.2007. Online verfügbar unter https://www.lemonde.fr/livres/article/2007/03/15/des-ecrivains-plaident-pour-un-roman-en-francais-ouvert-sur-le-monde_883572_3260.html, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Le Bris, Michel; Rouaud, Jean; Almassy, Eva (Hg.): *Pour une littérature-monde*. [Paris, France]: Gallimard, 2007.
- Lentz, Michael: Zur Poetik des Essays. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 41 (1) (2016), S. 160–181. DOI: 10.1515/iasl-2016-0004.
- Leupin, Alexandre: *Édouard Glissant, philosophe. Héraclite et Hegel dans le tout-monde*. Paris: Hermann, 2016.

- Lévinas, Emmanuel: *Totalité et Infini. Essai sur l'ex"tériorité*. La Haye: Nijhoff, 1961.
- Liep, John: Introduction. In: John Liep (Hg.): *Locating cultural creativity*. London, Sterling, Va: Pluto Press (Anthropology, culture, and society), 2001, S. 1–13.
- Liep, John (Hg.): *Locating cultural creativity*. London, Sterling, Va: Pluto Press (Anthropology, culture, and society), 2001.
- Löfgren, Orvar: *Celebrating Creativity. On the Slanting of a Concept*. In: John Liep (Hg.): *Locating cultural creativity*. London, Sterling, Va: Pluto Press (Anthropology, culture, and society), 2001.
- Ludwig, Ralph: *Kreolisierung – ein entgrenzter Begriff*. In: Ralph Ludwig und Dorothee Röseberg (Hg.): *Tout-Monde. Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung; Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen „alten“ und „neuen“ Räumen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Lang (Sprache – Identität – Kultur, 8), 2010, S. 93–127.
- Ludwig, Ralph; Röseberg, Dorothee: *Tout-Monde: Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen „alten“ und „neuen“ Räumen?* In: Ralph Ludwig und Dorothee Röseberg (Hg.): *Tout-Monde. Interkulturalität, Hybridisierung, Kreolisierung; Kommunikations- und gesellschaftstheoretische Modelle zwischen „alten“ und „neuen“ Räumen*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Lang (Sprache – Identität – Kultur, 8), 2010, S. 9–30.
- Macé, Marielle: *Figures de savoir et tempo de l'essai*. In: *Études littéraires* 37 (1) (2005), S. 33–48. DOI: 10.7202/012823ar.
- Macé, Marielle: *L'essai littéraire, devant le temps*. In: *Cahiers de Narratologie* 14 (2008), 1-11/1-23. DOI: 10.4000/narratologie.499.
- Matthäus, Wolfhart: *Kreativität*. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel: Schwabe Verlag, 2017. DOI: 10.24894/HWPh.2099, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- May, Todd: *Reconsidering difference*. Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze. University Park, Penns.: Pennsylvania State University Press, 1997.
- McWhorter, John H.: *The Creole debate*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

- Meier-Oeser, Stephan; Gloyna, Tanja: ‚Vielheit‘. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie online. Basel: Schwabe Verlag, 2017. DOI: 10.24894/HWPh.5528, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Ménil, Alain: Les voies de la créolisation. Essai sur Édouard Glissant. Le Havre: De l'incidence éditeur; De l'Incidence-Éditeur, 2011.
- Moser, Christian; Simonis, Linda: Einleitung: das globale Imaginäre. In: Christian Moser und Linda Simonis (Hg.): Figuren des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien. Göttingen: V&R Unipress (Global Poetics Literatur- und kulturwissenschaftliche Studien zur Globalisierung, Band 001), 2014, S. 11–22.
- Mufwene, Salikoko S.: Language evolution. Contact, competition and change. London: Continuum, 2008.
- Müller, Gesine: Die Karibik als privilegierter Ort für Theorieproduktion. Von der antillanité zum tout-monde. In: Ottmar Ette und Uwe Wirth (Hg.): Nach der Hybridität. Zukünfte der Kulturtheorie; [vom 20. bis 22. Juni 2013 an der Universität Potsdam... Tagung]. Berlin: Edition Tranvía Verl. Frey (Potsdamer inter- und transkulturelle Texte, 11), 2014, S. 155–166.
- Müller, Gesine; Ueckmann, Natascha (Hg.): Kreolisierung revisited. Debatten um ein weltweites Kulturkonzept. Bielefeld, Berlin: Transcript; De Gruyter (Postcolonial Studies, 12), 2013.
- Norvat, Manuel: Le chant du divers. Introduction à la philopoétique d'Édouard Glissant. Teilw. zugl.: Paris, Sorbone, Diss., 2013. Paris: L'Harmattan (Collection «Ouverture philosophique» Série Arts vivants), 2015.
- Noudelmann, François: La trame et le tourbillon. In: Samia Kassab-Charfi und Sonia Zlitni-Fitouri (Hg.): Autour d'Édouard Glissant. Lectures, épreuves, extensions d'une poétique de la relation ; [actes du colloque international qui s'est tenu en avril 2005]. Unter Mitarbeit von Édouard Glissant. Pessac: Presses Univ. de Bordeaux (Sémaphores), 2008, S. 119–123.
- Obszyński, Michał: Manifestes et programmes littéraires aux Caraïbes francophones. En/jeux idéologiques et poétiques. Leiden, Boston: Brill Rodopi (Francopolyphonies, volume 19), 2016.

- Osterhammel, Jürgen; Petersson, Niels P.: *Geschichte der Globalisierung. Dimensionen, Prozesse, Epochen*. München: C.H. Beck, 2003.
- Reckwitz, Andreas: *Multikulturalismus und der Kulturbegriff. Vom Homogenitätsmodell zum Modell kultureller Interferenzen*. In: *Berliner Journal für Soziologie* 11 (2) (2001), S. 179–200.
- Reckwitz, Andreas: *Vom Künstlermythos zur Normalisierung kreativer Prozesse. Der Beitrag des Kunstfeldes zur Genese des Kreativitätsdispositivs*. In: Andreas Reckwitz (Hg.): *Kreativität und soziale Praxis. Studien zur Sozial- und Gesellschaftstheorie, 195–214*. Bielefeld: Transcript (Sozialtheorie), 2016.
- Reckwitz, Andreas: *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*. 5. Auflage 2017. Berlin: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft), 2017.
- Reichert, André: *Diagrammatik des Denkens. Descartes und Deleuze*. Bielefeld: Transcript (Edition Moderne Postmoderne), 2013.
- Ritzer, George: *The McDonaldization of society. An investigation into the changing character of contemporary social life*. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1993.
- Robertson, Roland: *GLOCALIZATION. TIME-SPACE AND HOMOGENEITY-HETEROGENEITY*. In: Mike Featherstone, Scott Lash und Roland Robertson (Hg.): *Global modernities*. London <etc.>: Sage (Theory, culture & society), 1997(1995).
- Rosemberg, Muriel: *La géopoétique d'Édouard Glissant. une contribution à penser le monde comme monde*. In: *L'Espace géographique* 45 (4) (2016), S. 321–334. Online verfügbar unter <https://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2016-4-page-321.htm>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Rushdie, Salman: *Imaginary homelands. Essays and criticism 1981–1991*. London: Vintage Books, 2010.
- Said, Edward W.: *Orientalism*. Reissued in Penguin Classics. London: Penguin Books (Modern classics), 2003(1978).
- Saussure, Ferdinand de: *Cours de linguistique générale*. Zweisprachige Ausgabe französisch-deutsch mit Einleitung, Anmerkungen und Kommentar. Unter Mitarbeit von Wunderli, Peter (Übers.). Tübingen: Narr, 2013.

- Sawyer, Robert Keith: Explaining creativity. The science of human innovation. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2012.
- Schärf, Christian: Geschichte des Essays. Von Montaigne bis Adorno. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.
- Segalen, Victor: Essai sur l'exotisme. Une esthétique du divers. Éd. 3. Paris: Fata Morgana (Le Livre de poche Biblio essais, 4042), 2009.
- Shimada, Shingo: Politik zwischen Differenz und Anerkennung. Multikulturalismus und das Problem der Menschenrechte. In: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Jörn Rüsen und Jürgen Straub (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften. Band 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011, S. 474–488.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: World System & the Creole.
- Spivak, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak? In: Rosalind C. Morris (Hg.): Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea. New York: Columbia University Press, 2010.
- Sternberg, Robert J.; Lubart, Todd I.: The Concept of Creativity: Prospects and Paradigms. In: Robert J. Sternberg (Hg.): Handbook of creativity. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, S. 3–15. DOI: 10.1017/CBO9780511807916.003.
- Stewart, Charles C.: Creolization. History, Ethnography, Theory. In: Charles C. Stewart (Hg.): CREOLIZATION. HISTORY, ETHNOGRAPHY, THEORY. Walnut Creek: Left Coast Press Inc, 2010, S. 1–25.
- Stockhammer, Robert: Welt oder Erde? Zwei Figuren des Globalen. In: Christian Moser und Linda Simonis (Hg.): Figuren des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien. Göttingen: V&R Unipress (Global Poetics Literatur- und kulturwissenschaftliche Studien zur Globalisierung, Band 001), 2014, S. 47–72.
- Stockhammer, Robert: WELT- ODER ERDLITERATUR? Hinweis auf einen Unterschied. In: Poetica 47 (3–4) (2015), S. 135–150.
- Stockhammer, Robert: Die emotionale (In-)Kompetenz des Literarischen. Zu J.M. Coetzees Life & Times of Michael K. In: Martin von Koppenfels und Cornelia Zumbusch (Hg.): Handbuch Literatur & Emotionen. Berlin, Boston: De Gruyter (Handbücher zur kulturwissenschaftlichen Philologie, v. 4), 2016, S. 512–528.
- Strub, Christian; Mainzer, Klaus: Singulär, Singularität. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hg.): Historisches Wör-

- terbuch der Philosophie online. Basel: Schwabe Verlag, 2017. DOI: 10.24894/HWPh.5444, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Szwed, John F.: *Metaphors of Incommensurability*. In: Robert A. Baron und Ana C. Cara (Hg.): *Creolization as cultural creativity*. Jackson: University Press of Mississippi, 2011, S. 20–31.
- Tauchnitz, Juliane: *La créolité dans le contexte international et postcolonial du métissage et de l'hybridité. De la mangrove au rhizome*. Paris: L'Harmattan (*Transversalité*, 2), 2014.
- Torabully, Khal: *Coolitude. Between fixity and fluidity. agglutination and the poetics of the coral*. In: Ottmar Ette und Uwe Wirth (Hg.): *Nach der Hybridität. Zukünfte der Kulturtheorie; [vom 20. bis 22. Juni 2013 an der Universität Potsdam... Tagung]*. Berlin: Edition Tranvía Verl. Frey (Potsdamer inter- und transkulturelle Texte, 11), 2014, S. 93–121.
- Ueckmann, Natascha: *Ästhetik des Chaos in der Karibik. »Créolisation« und »Neobarroco« in franko- und hispanophonen Literaturen*. Bielefeld: Transcript (Lettre), 2014.
- Universal Declaration of Human Rights. Online verfügbar unter <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Uwe, Christian: *Du mouvement et de la variation du Tout-monde chez Édouard Glissant*. In: *Francophonies d'Amérique* (29) (2010), S. 97–115. DOI: 10.7202/1005420ar.
- Uwe, Christian: *Le discours choral. Essai sur l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant*. Bruxelles: Peter Lang (*Littératures de langue française*, 28), 2017.
- Vachaud, Pauline: *D'une « poétique » contemporaine, ou comment ne pas répondre à l'air du temps*. In: *L'Esprit Créateur* 50 (3) (2010), S. 99–115. Online verfügbar unter <https://www.jstor.org/stable/26289666>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.
- Wiedorn, Michael: *Glissant's Philosophie de la Relation. I have spoken the chaos of writing in the ardor of the poem*. In: *Callaloo* Herbst 2013 (36) (2013), S. 902–915. DOI: 10.1353/cal.2013.0202.
- Williams, Raymond: *The long revolution*. New York: Columbia University Press, 1961.

- Young, Robert J. C.: Colonial desire. Hybridity in theory, culture, and race. Repr. London: Routledge, 2006.
- Zalloua, Zahi: The Future of an Ethics of Difference after Hardt and Negris's Empire. In: *symplokē* 16 (1–2) (2008), S. 127–152.
- Zemanek, Evi: Die generativen Vier Elemente. Zu einer Grundfigur des Welt- und Textschöpfung am Beispiel von Franz Joseph Czernins elemente-Sonetten. In: Christian Moser und Linda Simonis (Hg.): *Figuren des Globalen. Weltbezug und Welterzeugung in Literatur, Kunst und Medien*. Göttingen: V&R Unipress (Global Poetics Literatur- und kulturwissenschaftliche Studien zur Globalisierung, Band 001), 2014, S. 401–411.
- Zimmerman, Michael J.; Bradley, Ben: Intrinsic vs. Extrinsic Value. In: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2019 Edition. Online verfügbar unter <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic/>, zuletzt geprüft am 15.04.2022.

Siglen:

- „Historisches Wörterbuch der Philosophie“ – HWPph
„Stanford Encyclopedia of Philosophie“ – StEPph

Kreolisierungsbegriffe werden um die Jahrtausendwende zu kulturtheoretischen Erklärungsansätzen für kulturelle Verquickung, Wandel und Kreativität in Zeiten beschleunigter Globalisierung. Als einer ihrer prominentesten Verfechter führt Édouard Glissant die Créolisation in den Kontext globaler Menschenrechtsdiskurse ein. Créolisation zu denken, so seine Überzeugung, kann den ubiquitär auftretenden und gravierenden Verletzungen von Menschenrechten vorbeugen.

Wie aber kann oder soll Créolisation gedacht werden, um diesen hohen Ansprüchen zu genügen? Die textuelle Faktur von Glissants späteren poetologischen Essays der 90^{er}- und 2000^{er}-Jahre ist vom Projekt einer poetisierten *réécriture* der Philosophie geprägt. Dabei können gattungspoetologische Anschlüsse an die Formen des Manifests und des Essays hergestellt werden. Die so in den Blick kommenden Sprech- und Denkkakte lassen sich dann über eine Feinanalyse syntagmatischer Mikroelemente als eine Begriffs-erfindung im Sinne von Deleuze und Guattari beschreiben. Rückgebunden an die ethisch-politischen Fragestellungen des Menschenrechtsdiskurses, zeichnet Florian Kniffka in diesem Denken eine veritable Poethik der Créolisation nach.

Florian Kniffka promovierte am DFG-Graduiertenkolleg „Funktionen des Literarischen in Prozessen der Globalisierung“ und war Lehrbeauftragter am Institut für Komparatistik an der LMU München. Seine Forschungsinteressen betreffen das Verhältnis von Literatur und Philosophie sowie postkoloniale Theoriebildung, Existentialismus, Literaturen Afrikas und der Karibik.

39,90 €

ISBN 978-3-487-16181-5



www.olms.de