

ÜBERSETZUNG: DAS VERSPRECHEN
EINES BEGRIFFS

Eine Publikation des eipcp im Rahmen von
translate. Beyond Culture: The Politics of Translation
<http://eipcp.net/>

BORIS BUDEN / STEFAN NOWOTNY

ÜBERSETZUNG: DAS VERSPRECHEN
EINES BEGRIFFS

VERLAG TURIA + KANT
WIEN

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Bibliographic Information published by Die Deutsche Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-535-5

Lektorat: Helmut Gutbrunner

© Verlag Turia + Kant, 2008

VERLAG TURIA + KANT

A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG 1

info@turia.at | www.turia.at

Die Publikation entstand im Rahmen des Projekts *translate. Beyond Culture: The Politics of Translation* (<http://translate.eipcp.net>) des eipcp. Das Projekt wurde mit Unterstützung der Europäischen Kommission realisiert. Die Verantwortung für den Inhalt tragen allein die VerfasserInnen; die Kommission haftet nicht für die weitere Verwendung der darin enthaltenen Angaben.



Bildung und Kultur

Kultur 2000



FWF

Der Wissenschaftsfonds.

KULTUR LAND
OBERÖSTERREICH

INHALT

VORBEMERKUNG	7
BORIS BUDEN	
Kulturelle Übersetzung. Einige Worte zur Einführung in das Problem	9
DORIS BACHMANN-MEDICK IM GESPRÄCH MIT BORIS BUDEN	
Kulturwissenschaften – eine Übersetzungsperspektive	29
TOMISLAV LONGINOVIĆ IM GESPRÄCH MIT BORIS BUDEN	
Die Antwort liegt in der Übersetzung	43
STEFAN NOWOTNY	
Die Einsätze der Übersetzung	53
BORIS BUDEN	
Übersetzung ist unmöglich – fangen wir also an!	71
GHISLAINE GLASSON DESCHAUMES IM GESPRÄCH MIT BORIS BUDEN	
Europa, Baustelle der Übersetzung	87
STEFAN NOWOTNY	
Kontinua der Verwandlung. Sprachphilosophische und linguistische Aspekte der Übersetzung	95
RADA IVEKOVIĆ IM GESPRÄCH MIT BORIS BUDEN	
Geboren in Babel	131
JON SOLOMON IM GESPRÄCH MIT HITO STEYERL ÜBER DAS PROJEKT »DERIVED«	
Mission Impossible	151

BORIS BUDEN

- Strategischer Universalismus: Dead Concept Walking.
Von der Subalternität der Kritik heute 169

PETER OSBORNE IM GESPRÄCH MIT BORIS BUDEN

- Übersetzung – Zwischen Philosophie und Kulturtheorie 185

STEFAN NOWOTNY

- Affirmation im Verlust. Zur Frage der Zeugenrede 197

BRIGITTA KUSTER IM GESPRÄCH MIT STEFAN NOWOTNY

- »J’y étais«. Über das Weitersprechen
von Zeugen des Jahres 1892 217

BIOGRAFISCHE HINWEISE ZU DEN INTERVIEWPARTNERINNEN . . . 231

VORBEMERKUNG

Übersetzung ist heute eine sehr beliebte Metapher. Wo auch immer es ein Problem gibt, etwa einen Engpass im Denken, einen Kurzschluss zwischen Theorie und Praxis, eine Sackgasse im politischen Handeln oder, was am häufigsten der Fall ist, eine unerklärte kulturelle Wende mit weitgehenden politischen Konsequenzen, greift man zum Begriff der Übersetzung, als ginge es um eine Art konzeptuellen Universalkleber für allerlei Risse in der gegenwärtigen Reflexion. Dazu kommt noch eine Reihe von immer gleichen Konzepten, in deren Begleitung der Begriff der Übersetzung üblicherweise verkehrt: Postkolonialismus, Multikulturalismus, Globalisierung, kulturelle Differenz, inter-, supra- oder transnationale Kultur etc. Kurz, der Begriff der Übersetzung droht ein Klischee unter Klischees zu werden.

Die Autoren des vorliegenden Bandes sind sich dieser Gefahr bewusst, zugleich dürfen sie sich keine Illusionen machen. Ein Buch kann den allgemeinen Trend nicht aufhalten. Es kann aber versuchen, ihm entgegenzuwirken. Nicht jedoch dadurch, dass man sich einer Art *master narrative* des Übersetzungsbegriffs bemächtigt. Es gibt keinen Bereich des gegenwärtigen Wissens, dem *per definitionem* das letzte Wort über den Begriff der Übersetzung zukäme. Das, was man heute im engeren Sinne unter einer »angewandten Translationswissenschaft« versteht – also das die Praxis der sprachlichen Übersetzung unmittelbar reflektierende Wissen –, ist selbst durch Erkenntnisse aus anderen Bereichen entstanden: etwa der Philosophie, der Linguistik, der Literaturwissenschaft, der Kulturkritik und in letzterer Zeit insbesondere der Kulturtheorie. Man kann sogar sagen, dass die gegenwärtige Translationswissenschaft im Grunde genommen eine spezielle oder, besser: eine auf das Phänomen der Übersetzung spezialisierte Form der Kulturtheorie ist. Genauso wenig wie diese kann sie sich streng von anderen Bereichen der gegenwärtigen Reflexion abgrenzen, und noch weniger kann sie sich von den Herausforderungen der kulturellen Praxis, des gesellschaftlichen Lebens oder der Politik fernhalten. Und das alles – da man Klischees nicht so einfach aus dem Weg gehen kann – in einer globalisierten Welt. Um es auf den Punkt zu bringen: Die Antwort auf die Frage nach Sinn

und Bedeutung der Übersetzung kommt notwendigerweise aus unterschiedlichsten Richtungen und wird von unterschiedlichsten Interessen mit beeinflusst, darunter häufig von solchen, die mit wissenschaftlichem Interesse nichts zu tun haben.

Unser Buch will diesem allgemeinen Umstand Rechnung tragen, und zwar schon durch seine Form: Die von uns geschriebenen Essays wurden durch sieben Gespräche ergänzt, welche die in den Essays angesprochenen Problematiken und Fragen jeweils vertiefen oder auch einfach in eine andere, unerwartete Richtung weiterführen. Die Praxis der Übersetzung lehrt uns, von der narzisstischen Obsession der eigenen Autorschaft Abstand zu nehmen und sie mit anderen zu teilen. Die GesprächspartnerInnen in unserem Buch, denen wir an dieser Stelle herzlich danken, sind Doris Bachmann-Medick, Ghislaine Glasson Deschaumes, Rada Iveković, Brigitta Kuster, Tomislav Longinović, Peter Osborne, Jon Solomon und Hito Steyerl. Ihre Arbeit hat das Buch mitgestaltet und es zu einem wahren Resonanzraum der um den Begriff der Übersetzung schwärmenden Ideen gemacht.

Doch das »Wir«, das sich in die unterzeichneten Autorennamen tatsächlich einschreibt, schließt noch weitere KollegInnen mit ein: insbesondere Bernhard Hummer, Therese Kaufmann, Raimund Minichbauer und Andrea Salzmann, die im Rahmen des European Institute for Progressive Cultural Policies (eipcp) die beiden Projekte »translate. Beyond Culture: The Politics of Translation« (2005–2008) und »Translation: The Mother Tongue of a Future Society?« (2007–2008)*, zu deren Abschluss dieses Buch erscheint, mit uns gemeinsam realisiert haben. Und letztendlich wäre auch dieses Buch nie ohne diejenigen zustande gekommen, um deren Arbeit es hier eigentlich geht; im konkreten Fall ohne die ÜbersetzerInnen Stefan Almer sowie vor allem Birgit Mennel und Tom Waibel, die mit uns viele der im Folgenden zu lesenden Auseinandersetzungen geteilt haben. Ihnen allen gehört unser herzlicher Dank.

Boris Buden und Stefan Nowotny
Berlin und Wien, August 2008

* Ersteres wurde gefördert im Rahmen des Programms Kultur 2000 der Europäischen Union, Zweiteres durch den FWF – Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

KULTURELLE ÜBERSETZUNG

Einige Worte zur Einführung in das Problem

Boris Buden

Was ist kulturelle Übersetzung? Eine Antwort auf diese Frage hängt davon ab, von welcher Seite her wir das Problem angehen. Es ist nämlich eine Sache, im Rahmen der »angewandten Übersetzungstheorie« von einer kulturellen Bedeutung der sprachlichen Übersetzungen zu sprechen und etwa zu behaupten, einen Text aus seiner Originalsprache in eine andere Sprache zu übersetzen hieße, dabei immer schon etwas »Kulturelles« mitübersetzen zu müssen. Was wird unter diesem »Kulturellen« verstanden? Eine dem Sprachlichen anhaftende Qualität, die den durch Übersetzungen zu vermittelnden Sinn entscheidend beeinflusst? »Kultur« würde dann eine Art Sinngewebe bedeuten, in das das Sprachliche so eng eingeflochten ist, dass man beide kaum noch voneinander trennen kann. Somit wäre jede sprachliche Übersetzung immer schon auch eine kulturelle Übersetzung. Trotzdem verwechselt die Übersetzungstheorie Sprache und Kultur nie. Sie ist tief in der sprachlichen Praxis verankert und lässt sich nicht von der kulturellen Spekulation in deren unabsehbare Weiten locken. Im Feld der konkreten sprachlichen Übersetzungen – in den Bereichen der Literatur und der allgemeinen gesellschaftlichen Kommunikation, in Wirtschaft, Politik usw. – verdienen ÜbersetzerInnen ihr tägliches Brot und leisten nützliche, ja unentbehrliche Dienste. Es ist keine Übertreibung zu sagen, dass die Welt, wie wir sie heute kennen, ohne sprachliche Übersetzungen unterginge. Deshalb müssen tagtäglich unzählige Übersetzungen so gut wie möglich durchgeführt werden. Ob sie dabei auch kulturelle Inhalte vermitteln, ob sie dies mehr oder weniger korrekt tun und was das alles für den Sinn des Übersetzungsbegriffs bedeutet, sind zwar interessante, für die Übersetzungspraxis jedoch nicht entscheidende Fragen. Wer durstig ist, muss Wasser und nicht die Formel seiner chemischen Zusammensetzung finden. So hält sich seitens der »angewandten Übersetzungswissenschaft« das Interesse an der kulturellen Bedeutung der sprachlichen Übersetzung im Rahmen ihrer pragmatischen Legitimation. Das heißt aber noch immer nicht, dass die in diesem

Rahmen gegebenen Antworten auf die Frage nach dem Sinn der kulturellen Übersetzung von theoretisch geringerer Bedeutung wären.

Etwas ganz anderes ist es jedoch, dieselbe Frage aus der Perspektive der heutigen Kulturtheorie oder Philosophie zu stellen. Aus diesem Blickwinkel betrachtet, scheint es, als hätte sich der Begriff der kulturellen Übersetzung weitgehend von der Praxis der sprachlichen Übersetzung gelöst. Mehr noch, das Sprachliche am Übersetzungsbegriff scheint als solches durch das Kulturelle vollkommen aufgesaugt zu werden. So wird Übersetzung in der theoretischen Reflexion vorwiegend als Begriff für eine relative Allgemeinheit verwendet, der andere als sprachliche Differenzen – vor allem kulturelle Differenzen – zu überbrücken sucht. Hier ist der theoretische Status des Begriffs der kulturellen Übersetzung selbst zum Symptom jener tektonischen Verschiebungen geworden, die das ganze moderne Denken zutiefst erschüttert haben: zuerst der *linguistic turn*, danach der *cultural turn* oder, besser, eine ganze Reihe von *cultural turns*¹, ganz allgemein jedoch der epochale Untergang des modernistischen Universalismus. Kein Wunder also, dass sich »kulturelle Übersetzung« nicht mehr über die konkrete sprachliche Übersetzungspraxis legitimieren muss. Das im Begriff gemeinte »Kulturelle« entstammt jetzt einem allumfassenden Konzept Kultur, das dem der Sprache als »System mit sich selbst identischer Normen« schon so ähnlich ist², dass Unterschiede zwischen beiden auf dieser theoretischen Ebene kaum noch thematisiert werden. Andererseits brachte diese von der sprachlichen Praxis fast völlig abstrahierende Reflexion den Begriff der kulturellen Übersetzung mit ganz realen Problemen unserer Zeit in Verbindung: mit politischen Konflikten und kriegerischen Auseinandersetzungen, mit der historisch blockierten Idee der Emanzipation, mit der postkolonialen Situation, mit der epochalen Krise des Nationalstaats und den neuen Formen einer transnationalen politischen Artikulation, mit den allgegenwärtigen Phänomenen globaler Migrationen usw.

Es klingt zwar merkwürdig, ist aber kein Paradoxon, dass sich erst auf den höchsten Ebenen der kulturtheoretischen Spekulation ein Einblick in die praktisch-politischen und existenziellen Bedeutungen des Begriffs der kulturellen Übersetzung bietet. Umgekehrt hat gerade durch den sich in alle Richtungen ausbreitenden Kulturbegriff das allgemeine Interesse an sozialen und politischen Realitäten auch auf die gegenwärtige Übersetzungswissenschaft übergegriffen. Besonders in den 1990ern hat die expandierende und interdisziplinär-heterogene Wissensproduktion der Cultural Studies die theoretischen Reflexionen der Überset-

zungspraxis stark beeinflusst. So spricht man in diesem Zusammenhang von einem »neuen Funktionalismus« der Übersetzungstheorie, die sich zunehmend mit den sozialen Effekten der Übersetzung sowie mit ihren ethischen und politischen Implikationen beschäftigt.³ Übersetzungsforschung, die sich an »Kultur« orientiert, neigt in zunehmendem Maße zur philosophischen Kritik und zum politischen Engagement. Die Übersetzungsprozesse erscheinen nunmehr untrennbar mit den kulturellen und politischen Themen verbunden, die deren Kontext bestimmen. Wiederum wird jede sprachliche Übersetzung immer schon als eine kulturelle Übersetzung wahrgenommen und reflektiert. Die allgemeine »Kulturalisierung« der Übersetzungstheorie sprengte somit auch deren konzeptuellen und disziplinären Rahmen.⁴ So scheint heutzutage eine klare Trennung der Forschungsgebiete zwischen der Übersetzungswissenschaft einerseits und der Kulturtheorie andererseits, ihren jeweiligen Verankerungen im Sprachlichen bzw. Kulturellen zum Trotz, nicht länger möglich zu sein.

Doch die epochale Kulturalisierung der postmodernen Reflexion übte auch eine weitere, sekundäre Wirkung auf die Übersetzungstheorie aus. Wiewohl sich durch sie unser Verstehen des Übersetzungsphänomens von der unmittelbaren sprachlichen Praxis entfernt hat, konfrontierte sie es gleichwohl mit seiner unmittelbaren sozialen und politischen Realität. Je »kultureller« die Übersetzung wurde, desto praktisch-politischer wurde auch die sie reflektierende Theorie. In der Übersetzung eines Textes sah Walter Benjamin seinerzeit die Form, in der dessen Überleben statthat. Im Prozess einer kulturellen Übersetzung hingegen sehen wir heute konkrete Menschen in ihrem historisch bestimmten sozialen, politischen und existenziellen Überlebenskampf. Gerade dadurch eröffnet sich aber noch eine dritte Möglichkeit der Annäherung an das Konzept der kulturellen Übersetzung, und zwar aus der Perspektive gerade jener menschlichen Situationen, die dessen existenzielle und politische Bedeutung verkörpern, das heißt aus der Perspektive von MigrantInnen, jenen Fleisch und Blut gewordenen Übersetzungsabstraktionen, die sich sozial, politisch und kulturell an den Rändern, ja oft an den äußersten Rändern unserer Gesellschaften wiederfinden, jedoch symbolisch das Zentrum von deren tiefsten Widersprüchen besetzen. Diese Menschen begegnen ihrerseits dem Phänomen der kulturellen Übersetzung in einer dramatisch realen Situation, die der übersetzungswissenschaftlichen wie auch der kulturtheoretischen Reflexion größtenteils entgeht. Sie selbst machen keine kulturellen Übersetzungen, noch reflektieren sie diese Praxis theo-

retisch. Vielmehr sind sie der kulturellen Übersetzung als einem ihnen vollkommen entfremdeten Prozess hilflos ausgeliefert, und zwar gewissermaßen als dessen rohes, menschliches Material. Doch vom Erfolg oder Misserfolg dieses kulturellen Übersetzens hängt ihr ganz konkretes existenzielles Schicksal ab.

Vielleicht wäre es von Vorteil, der Idee und Praxis der kulturellen Übersetzung von dieser Seite aus her zu begegnen und uns mit einer bestimmten Art von Fragen zu beschäftigen, die MigrantInnen heute aufgezwungen werden.

AUF FALSCHEN FRAGEN RICHTIGE ANTWORTEN ZU GEBEN IST DIE KUNST DES ÜBERLEBENS

Versetzen wir uns in die Lage eines Menschen, der mit der folgenden Frage konfrontiert ist: »Alle fünf Jahre findet in Kassel eine der wichtigsten Ausstellungen moderner und zeitgenössischer Kunst statt. Wie heißt sie?«⁵ Menschen, die an Kultur und Kunst interessiert sind, meist Angehörige des sogenannten Bildungsbürgertums, können diese Frage sicherlich leicht beantworten. Aber diese Frage ist nicht an sie gerichtet. Tatsächlich handelt es sich um die 85. Frage eines Tests, den EinwanderInnen ablegen müssen, wenn sie im Bundesland Hessen die deutsche Staatsbürgerschaft erlangen wollen. Es gibt viele andere Fragen (insgesamt hundert) in diesem Test, die meist mit deutscher Geschichte, mit der deutschen Verfassung, mit bürgerlichen Rechten oder dem deutschen Rechts- und Politiksystem, mit deutscher Kultur, Sport, nationalen Symbolen usw. zu tun haben. Einige der Fragen sind recht merkwürdig. Zum Beispiel: »Eine Frau sollte nicht allein in die Öffentlichkeit gehen oder allein reisen ohne Begleitung männlicher Familienangehöriger. Was ist Ihre Meinung dazu?«; »Bitte erklären Sie das Existenzrecht Israels«; oder »Wenn jemand Ihnen sagt, dass der Holocaust ein Mythos oder ein Märchen ist, was antworten Sie ihm?« usw.

Lassen wir den Inhalt dieser Fragen beiseite und fragen wir lieber, was ihr eigentlicher Zweck ist, oder genauer, was der Zweck der hundert richtigen Antworten ist. Alle zusammen sollen sie die Antwort auf eine bestimmte Frage bilden, nämlich die Frage: »Was ist deutsch?« In anderen Worten, sie sollen den Inhalt des Begriffs »deutsche Identität« beschreiben. Sie sind, wenn man so will, eine Art kleiner und schneller Kanon, ein Instant-Kanon von Eigenschaften, die das Deutsche definitiv

vom Nichtdeutschen trennen sollen, indem sie eine Grenzlinie zwischen beiden ziehen und so das Andere aus dem Deutschen ausschließen.

Tatsächlich sind die hundert Fragen als eine Art Kanon der Kanons konstruiert. Es gibt einen Kanon der deutschen Literatur, der die notorischen Namen Goethe, Schiller sowie Nobelpreisträger wie Heinrich Böll, Thomas Mann usw. umfasst; es gibt darüber hinaus einen Kanon mit den längsten deutschen Flüssen, den höchsten Bergen, den wichtigsten historischen Ereignissen ebenso wie einen Kanon der berühmtesten deutschen WissenschaftlerInnen; und natürlich gibt es auch einen Kanon der wichtigsten kulturellen Merkmale oder Werte, die die deutsche Identität in Begriffen eines deutschen »way of life« definieren (also die Art, wie ein »echter« Deutscher angeblich Frauen, Kinder, andere Religionen, andere Meinungen usw. behandelt). In seinem Inhalt ebenso wie in seiner praktischen Anwendung ist der Test somit ein perfektes Beispiel für den fundamentalen Widerspruch jeglichen identitären Diskurses: den Widerspruch zwischen seinem essenzielistischen Anspruch und seinem konstruktivistischen Charakter. Es ist nicht schwer zu sehen, wie beliebig diese Konstruktion angelegt wurde. Sogar ihre tatsächliche politische Motivation (der Ausschluss einer bestimmten Identität, der sogenannten islamistischen) liegt ganz und gar auf der Hand. Doch dieser Haufen von Eigenschaften ist andererseits auf essenzielistische Weise mit dem angeblich einzigartigen, originalen Merkmal des Deutschseins assoziiert. Macht uns das Wissen, wie die alle fünf Jahre in Kassel stattfindende Ausstellung zeitgenössischer Kunst heißt, wirklich zu Deutschen? – Es klingt blöd, aber im Kontext eines deutschen Einbürgerungstests lautet die Antwort: Ja!

Wie also mit diesem Unsinn umgehen? Um es nochmals zu betonen, dieser Unsinn muss ziemlich Ernst genommen werden, da seine Effekte – nämlich die Entscheidung darüber, ob jemand die staatsbürgerliche Zugehörigkeit zu einer demokratischen, relativ reichen und stabilen Gesellschaft erhält oder nicht – nicht nur die Lebensqualität beeinflussen können, sondern auch das Schicksal der Betroffenen. Darüber hinaus beeinflusst dieser Unsinn – bzw. eigentlich der schon erwähnte Widerspruch, der hinter ihm steht – auf fundamentale Weise das, was wir heute als unsere politische Realität wahrnehmen, weil er ihr Fundament herstellt, die menschliche Basis der Gesellschaft: Er entscheidet direkt darüber, wer zur Gesellschaft, in der wir leben, gehört und wer nicht, und gestaltet so die Kräfte, aus denen unsere politische Realität aufgebaut wird.

Das Beispiel des deutschen Staatsbürgerschaftstests ist daher nur eine relativ sichtbare Manifestation eines allgemeinen Prinzips: Unsere Gesellschaften, und somit auch unsere Wahrnehmung der politischen Realität, wird kulturell gerahmt. Dies wirft auch ein Licht auf eines der auffälligsten Phänomene des postmodernen Zustands, nämlich den schon erwähnten *cultural turn*. Die Kultur hat nicht, wie oft geglaubt wird, den Begriff der Gesellschaft von der politischen Bühne verdrängt und dessen führende Rolle in theoretischen Debatten und praktischen Belangen der politischen Subjekte übernommen. Die Veränderung ist radikaler. Die Kultur ist selbst zu dieser Bühne geworden, sie ist zur Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft und unserer Wahrnehmung dessen, was heute politische Realität ist, geworden. Das ist der Grund, warum Demokratie, das heißt das Streben nach Freiheit und Gleichheit ebenso wie dasjenige nach sozialer Gerechtigkeit, Wohlfahrt usw., heute als kulturell determiniert erscheint.

MULTIKULTURALISMUS VERSUS DEKONSTRUKTION

Es ist dieser Kontext, in dem der Begriff der Übersetzung, oder präziser: der kulturellen Übersetzung, eine so große Wichtigkeit erlangt hat. Denn er kann auf beiden Seiten des Widerspruchs zwischen einem essenzialistischen und einem konstruktivistischen Verständnis der Kultur angewendet werden, das heißt, entweder um Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen zu arrangieren oder um – als eine Art rekonstruierter Universalismus – die Idee selbst einer originalen kulturellen Identität zu unterlaufen. Mit anderen Worten, das Konzept der kulturellen Übersetzung kann im Dienste beider der einander widersprechenden Paradigmen der postmodernen Theorie und der postmodernen politischen Vision allgemein angewendet und verstanden werden: im Dienste des essenzialistisch-multikulturalistischen wie auch des dekonstruktivistischen Paradigmas.

Wie allgemein bekannt ist, basiert der Multikulturalismus auf dem Konzept der Einzigartigkeit und der Originalität kultureller Formationen. Er geht davon aus, dass es eine essenzielle Verbindung zwischen der Kultur und der »rassischen«, sexuellen oder ethnischen Herkunft gibt. Aus dieser Perspektive fordert der Multikulturalismus die Idee der Universalität selbst heraus, da er jedes universale Konzept als kulturell relativ ansieht. Es gibt keine universale Kultur, sondern eine Pluralität verschiedener Kulturen, die einander entweder tolerant anerkennen oder

gewaltsam ausschließen. Für MultikulturalistInnen ist unsere Welt nichts als eine Art Cluster verschiedener Identitäten, die wir nie aufheben können. Um ein Beispiel zu nennen: Im Feld der Literatur würde der Multikulturalismus den Begriff der Weltliteratur herausfordern, das bedeutet, die Idee eines Kanons von Meisterwerken, die, wie Goethe einmal bemerkte, am besten artikulieren, was an der menschlichen Natur universal ist. Vom multikulturellen Standpunkt aus gibt es stattdessen nur eine Pluralität spezifischer Kanone, denen jeweils eine Art essenzielle Identität zugrunde liegt. Daher können wir nicht von der Weltliteratur sprechen, sondern nur von »deutscher« oder »französischer«, von »weißer« oder »schwarzer«, von »männlicher«, »weiblicher« oder »schwuler« Literatur, einschließlich diverser Kombinationen dieser identitären Merkmale, wie »weiß-männlicher«, »schwarz-weiblicher« oder auch »lateinamerikanisch-schwarz-weiblicher« usw. Literatur oder Kultur.

Der Multikulturalismus ist die eigentliche Basis dessen, was wir identitäre Politik nennen – eine politische Praxis, die unsere Welt immer noch entscheidend prägt. Obwohl er die Rechte von Minderheiten und marginalisierten Gemeinschaften innerhalb eines homogenisierten Nationalstaats hervorhebt, legitimiert er zur selben Zeit das Recht einer spezifischen nationalen oder ethnischen Gemeinschaft (als Mehrheit innerhalb des politischen Rahmens des Nationalstaats), ihre angeblich einzigartige und originale Kultur zu beschützen. Sogar unsere wichtigsten politischen Visionen bezüglich der weiteren Entwicklung der Demokratie und des Wohlstands – wie das Projekt der europäischen Integration – folgen grundsätzlich demselben multikulturellen Muster.

Die Dekonstruktion fordert das Konzept des Multikulturalismus in seinem Innersten heraus, das heißt in Bezug auf die Idee, dass jede Identität ihren Ursprung in einer Art vorgegebener Essenz hat. Eine Kultur ist für DekonstruktivistInnen ein System von Zeichen, eine Erzählung ohne irgendeinen historischen oder materiellen Ursprung. Zeichen beziehen sich nur aufeinander. Dies gilt sogar für den Unterschied zwischen Zeichen und Nicht-Zeichen, die trotzdem als weitere Ebene des Zeichensystems verstanden werden. Diesem Ansatz zufolge gibt es gar keine Ursprünge, sondern nur ihre Spuren, nur ihre Kopien, und es gibt kein Ende in der Progression oder Regression der Zeichen in Raum und Zeit. Dies bedeutet, dass auch Kulturen niemals Reflexionen eines natürlichen Zustands sind, sondern eher ihren eigenen Ursprung konstituieren oder konstruieren, jenseits jeder »rassischen«, sexuellen, ethnischen oder genetischen Essenz. Demzufolge ist »deutsch« zu sein oder »schwarz«,

»weiblich« zu sein oder »schwul« usw. nur das Produkt einer spezifischen kulturellen Aktivität, einer Art von kultureller Konstruktion. Für die Dekonstruktion ist jede Identität vom Beginn an kulturell konstruiert.

Auch im Falle der Nation können diese beiden einander widersprechenden Deutungsmuster angewendet werden. Einerseits gibt es den Glauben daran, dass Nationen gegeben sind, dass sie über die Zeit hinweg als eine Art zeitloser und ewiger Essenz fortbestehen, dass sie klar von anderen Nationen unterscheidbar sind, stabile Grenzen haben usw. Andererseits aber, in der dekonstruktivistischen Perspektive, sind Nationen, um eine allgemein bekannte Formel von Benedict Anderson zu bemühen, erfundene Gemeinschaften (*imagined communities*)⁶, was bedeutet, dass die sogenannte Einheit der Nation durch bestimmte diskursive und literarische Strategien konstruiert wurde. Die Nation ist eine Erzählung (*narration*), schreibt Homi Bhabha.⁷ Sie taucht in der menschlichen Geschichte an bestimmten Punkten in der Zeit auf, und zwar als Konsequenz gewisser ökonomischer und soziokultureller Entwicklungen. Für Gellner⁸ liegen die folgenden Bedingungen der Produktion einer standardisierten, homogenen, zentral aufrechterhaltenen Hochkultur zugrunde: ein freier Warenmarkt sowie Arbeitsmarkt zum Beispiel oder das Auftauchen einer Zivilgesellschaft, die sich hinreichend vom Staat unterscheidet, damit eine autonome Sphäre der Kultur entstehen kann, usw. Die sogenannten Nationalkulturen, die NationalistInnen verteidigen oder wiederbeleben wollen, sind für Gellner nichts als ihre eigenen Erfindungen. Dies ist äußerst wichtig für unser Verständnis des Phänomens der Übersetzung. Ihre soziale und politische Rolle wird erst vor dem Hintergrund des historischen Prozesses der Entstehung von Nationen klar. Erst in diesem Kontext erlangt Übersetzung eine Bedeutung, die über einen rein linguistischen Horizont hinausreicht und zum kulturellen und politischen Phänomen wird, und zwar im Sinne dessen, was wir heute »kulturelle Übersetzung« nennen.

WAS IST ÜBERSETZUNG: GANZ KURZ

Die traditionelle Theorie der Übersetzung versteht diese als ein binäres Phänomen: Es gibt in jedem Übersetzungsprozess immer zwei Elemente, einen Originaltext in einer Sprache und seine sekundäre Produktion in einer anderen Sprache. Es ist daher ihre Beziehung zum Original, die

jede Übersetzung entscheidend bestimmt. Diese Beziehung kann unterschiedliche Formen annehmen. Für Schleiermacher zum Beispiel hat eine Übersetzung zwei Hauptmöglichkeiten: Sie kann entweder den/die LeserIn dem/der AutorIn näherbringen, das heißt treu dem Original folgen, oder den/die AutorIn dem/der LeserIn näherbringen, das heißt den originalen Text in der Übersetzung so verständlich wie möglich machen. Schleiermacher zog die erste Option vor, was impliziert, dass Übersetzung auf der Seite des/der LeserIn ein gewisses »Gefühl des Fremden« provoziert, oder wie Schleiermacher schreibt: »das Gefühl, dass sie Ausländisches vor sich haben«⁹.

Das ist typisch für die frühe romantische Theorie der Übersetzung. Sie fürchtet sich nicht vor Verfremdung. Im Gegenteil, sie begrüßt das Eigenartige und Fremde. Wilhelm von Humboldt drängt ÜbersetzerInnen sogar dazu, die Fremdheit einer ausländischen Sprache in ihren Übersetzungen zu artikulieren. Sie ist eine willkommene Qualität, die die eigene Sprache bereichert. Schon Humboldt sieht den Zweck der Übersetzung nicht darin, die Kommunikation zwischen zwei verschiedenen Sprachen und Kulturen zu erleichtern, sondern vielmehr im Aufbau der eigenen Sprache; und da Humboldt Sprache und Nation gleichsetzt, ist das eigentliche Ziel der Übersetzung die Bildung der Nation.

Aber das Konzept der kulturellen Übersetzung, wie wir sie heute verstehen, ist weniger aus der traditionellen Übersetzungstheorie entstanden als eher aus ihrer radikalen Kritik, wie sie zum ersten Mal durch Walter Benjamin am Beginn der 1920er-Jahre in seinem bahnbrechenden Essay »Die Aufgabe der Übersetzers«¹⁰ formuliert wurde. In seinem Text – und dies ist grundsätzlich neu – entledigt sich Benjamin nämlich der klassischen Idee des Originals und damit auch des gesamten Binarismus der traditionellen Übersetzungstheorie. Eine Übersetzung bezieht sich für Benjamin nicht auf den originalen Text, sie hat nichts mit Kommunikation zu tun, ihr Ziel ist nicht die Übermittlung von Bedeutung usw. Er illustriert die Beziehung zwischen dem sogenannten Original und der Übersetzung, indem er die Metapher der Tangente verwendet: Eine Übersetzung ist wie eine Tangente, die den Kreis (das Original) nur an einem einzigen Punkt berührt und danach ihrem eigenen Weg folgt.

Weder das Original noch die Übersetzung, weder die Sprache des Originals noch die Sprache der Übersetzung sind fixierte und dauerhafte Kategorien. Sie haben keine essenzielle Qualität und werden in Raum und Zeit ständig verwandelt. Das ist der Grund, warum Benjamins Essay so wichtig für die dekonstruktivistische Theorie geworden ist: Er stellte

die Idee eines essenziellen Ursprungs vehement infrage. Aus derselben dekonstruktivistischen Tradition entstand auch das Konzept der kulturellen Übersetzung. Es wurde von einem der prominentesten Theoretiker der sogenannten postkolonialen Verhältnisse geprägt, nämlich Homi Bhabha. Bhabhas Motivation war ursprünglich die Kritik an der multi-kulturellen Ideologie, das Bedürfnis, über Kultur und Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen nachzudenken, und zwar jenseits der Idee einheitlicher, essenzieller kultureller Identitäten und aus diesen Identitäten entspringender Gemeinschaften.

Doch wir dürfen nicht vergessen, dass es auch ein multikulturelles Konzept von kultureller Übersetzung gibt. Dessen politisches Ziel ist die Stabilität der liberalen Ordnung, die nur auf der Grundlage friedlicher, interaktiver Beziehungen zwischen verschiedenen Kulturen im Sinne der sogenannten multikulturellen Kohabitation erlangt werden kann. Das ist der Grund, warum liberale MultikulturalistInnen kulturelle Übersetzung immer als »interkulturelle« Übersetzung verstehen.

KULTURELLE ÜBERSETZUNG ALS »INTERKULTURELLE« ÜBERSETZUNG: DIE MULTIKULTURALISTISCHE PERSPEKTIVE

Was bedeutet aber diese »interkulturelle« Übersetzung? – Zunächst das, was der Begriff selbst impliziert: nämlich ein Verhältnis zwischen zwei Kulturen bzw. zwischen zwei kulturell definierten Gruppen von Menschen. »Kulturell definiert« heißt dabei, dass das, was diese Menschen im Wesentlichen voneinander unterscheidet, in der Tat eine kulturelle und nicht etwa eine soziale oder politische Differenz ist. Mit anderen Worten, der Begriff der interkulturellen Übersetzung hat einen Sinn nur dort, wo die gesellschaftlichen Verhältnisse schon weitgehend kulturalisiert worden sind, also dort, wo das Verhältnis zwischen Menschen die Form eines Verhältnisses zwischen Kulturen angenommen hat. Die politische Bühne, auf der sich ein solches Verhältnis präsentiert, ist nicht bloß die gegenwärtige geschichtliche Realität, sondern vielmehr ein diese Realität dominierendes normatives Ideal, der liberale Nationalstaat. Die interkulturelle Übersetzung wird also als eine Antwort auf die Frage verstanden, wie man die Verhältnisse zwischen Menschen, Gemeinschaften und Staaten als – nochmals – Verhältnisse zwischen Kulturen regeln soll, um auf diesem Wege die Ideale der Toleranz, Gleichheit, Freiheit, kurz: der Demokratie zu verwirklichen.

Erst vor diesem normativ-politischen – man könnte auch sagen: ideologischen – Hintergrund wird die wahre Bedeutung des Begriffs der interkulturellen Übersetzung klar. Er dient als Metapher für die verschiedensten Formen einer erfolgreichen – respektvollen, toleranten, inklusivistischen usw. – kulturellen Interaktion.¹¹ Doch damit diese kulturellen Interaktionen tatsächlich erfolgreich vollzogen werden können, benötigt es auch ein menschliches Vermögen, die sogenannte »interkulturelle Kompetenz«, die man als Produkt und zugleich als Voraussetzung der interkulturellen Übersetzung verstehen sollte. Was heißt es aber, interkulturell kompetent zu sein? Die Antwort ist sehr präzise: »Eine Person der Kultur A ist interkulturell kompetent im Verhältnis zu den Kulturen B und C, wenn sie in A, B und C ›funktionieren‹ sowie die Ähnlichkeiten und Differenzen zwischen den dreien hinreichend gut [*reasonably well*] erkennen kann; im Besonderen, wenn sie in der Lage ist, jene Elemente innerhalb von B und C zu erkennen, welche ausreichend analog [*sufficiently analogous*] mit den ursprünglich vertrauten Elementen ihrer angeborenen [*native*] Kultur A sind.«¹²

Dieses Modell der interkulturellen Kompetenz ist nach dem Vorbild einer Interaktion zwischen kulturellen Gruppen entworfen, die typische Mehrheiten und Minderheiten innerhalb eines Staates darstellen. Es entspricht also zunächst einem internen bzw. intranationalen Multikulturalismus, impliziert jedoch darüber hinaus interkulturelle Interaktionen auf internationaler bzw. supra- oder postnationaler Ebene, also auch eine kosmopolitische Perspektive. Doch das Hauptproblem, das es zu lösen versucht, ist der Widerspruch zwischen irgendeiner Form des kulturellen Partikularismus und den universalen Werten der Vernunft und Demokratie. Das Ziel ist eben, die beiden zu versöhnen, was nur durch ein konkretes politisch-institutionelles Arrangement zu erreichen ist. Dieses dürfe jedoch nicht auf eine Trennung von kulturellen Gruppen ausgerichtet werden. Der Grund dafür: Ein nach dem Vorbild einer möglichst reibungslosen Kohabitation kultureller Differenzen gebautes institutionelles System ist nicht nur instabil, sondern würde zu dieser oder jener Form einer kulturellen und in der Folge auch politischen Segregation führen. Um aber im Dienste der Versöhnung zwischen kulturellen Partikularismen und den universalistischen Werten der Demokratie zu wirken, seien politische Institutionen so zu strukturieren, dass sie ein freies Fließen, einen *flow* interkultureller Inhalte ermöglichen.

Eine stabile, funktionierende Demokratie kann demnach nicht auf der Idee einer gegenseitigen Ignoranz kultureller Gemeinschaften aufge-

baut werden. Sie würde ihr *raison d'être* verlieren, wenn sie ihre Legitimation in der Angst vor kulturellen Differenzen und ihrem Konfliktpotenzial finden würde. Deshalb sollten ihre Institutionen eine reale interkulturelle Kommunikation und Interaktion aktiv unterstützen. Sie sollten für den kulturellen Kontakt und kulturelle Überschneidungen so offen wie möglich sein, um kulturelle Vorurteile zu vermindern, den Verdacht gegenüber dem »Fremden« abzuschwächen, Misstrauen und Feindschaft zwischen verschiedenen kulturellen Gruppen zu reduzieren und somit die für die Stabilität der ganzen Gesellschaft so wichtige interkulturelle Kompetenz zu fördern. Aus diesem Grund kann gesagt werden, dass die so verstandene interkulturelle Übersetzung »entscheidend für die Stabilität und insofern unentbehrlich für die liberale Ordnung«¹³ sei. Ihre Legitimation findet sie letztendlich in einem ideologisch klar gerahmten soziopolitischen Prozess, nämlich in einer liberalen »weichen Nationenbildung [*soft nation-building*]«¹⁴. Interkulturelle Übersetzung ist hier also ein Mittel zum gesellschaftlichen Zweck, nämlich dem Aufbau einer Gesellschaft der – friedlichen, toleranten, progressiven, stabilen, demokratischen usw. – multikulturellen Kohabitation. Um dieses liberale Ziel zu erreichen, muss die kulturelle Übersetzung gar nicht an den Prozessen der kulturellen Hybridisierung beteiligt sein und neue kulturelle »Zwischen«-Räume aufbauen. Es reicht schon, das Zusammenleben zwischen voneinander getrennten und essenziell verschiedenen Kulturen A, B, C, D usw. zu arrangieren. Die »siegreiche Option [*winning option*]« ist letztendlich ein offener Multikulturalismus, ein institutionelles Arrangement, welches »die kulturelle Zwischen-Übersetzung [*cultural inter-translation*] fördert«¹⁵.

KULTURELLE ÜBERSETZUNG ALS KRITIK AM MULTIKULTURALISMUS: DER »DRITTE RAUM« DER KULTURELLEN HYBRIDISIERUNG

Für Homi Bhabha brächte uns dergleichen nur in die Sackgasse einer identitären Politik, die hilflos von kultureller Vielfalt besessen ist. Ihm zufolge sollte der Schwerpunkt daher auf die Frage der kulturellen Differenz verlagert werden. Dieser Schritt bedeutet gleichzeitig eine deutliche Distanzierung vom Multikulturalismus, demgegenüber Bhabha das Konzept eines sogenannten Dritten Raumes (*Third space*), eines Raumes der kulturellen Hybridität bzw. der kulturellen Übersetzung, als alternatives

Modell für einen kulturellen Pluralismus vorschlägt. Die These vom hybriden Charakter kultureller Identitäten setzt einen radikal antiessentialistischen Ansatz voraus. Sie widersetzt sich entschieden der multikulturalistischen Idee von einheitlichen, ursprünglichen und authentischen Identitäten, welche in der kulturellen Vielfalt der heutigen Welt nach gegenseitiger Anerkennung streben. Im Multikulturalismus sieht Bhabha vor allem eine Form der Kontrolle und Eingrenzung dieser kulturellen Vielfalt bzw. eine Befestigung der schon existierenden hegemonialen Verhältnisse. Die dominante Kultur ist zwar bereit, andere Kulturen als interessant und wertvoll anzuerkennen und sie als solche zu genießen, doch sie verortet diese Kulturen immer innerhalb ihres eigenen Rasters. Daher ziehe, so Bhabha, die Erzeugung der kulturellen Vielfalt immer eine Eindämmung der kulturellen Differenz mit sich.¹⁶

Bhabhas Konzept der kulturellen Hybridität stellt also eine explizite Kritik am liberalen Multikulturalismus dar. In dem durch die Prozesse der kulturellen Hybridisierung bzw. der kulturellen Übersetzung artikulierten »Dritten Raum«, dem Raum der Gespaltenheit und des kulturellen Crossover, sieht er auch das Aufkommen einer neuen *internationalen* Kultur jenseits der multikulturalistischen Vision einer exotischen Vielfalt von Kulturen. Doch gerade in diesem »inter«, in dem kulturell hervorgebrachten »Raum *da-zwischen*«, in dem die Prozesse der Übersetzung und Verhandlung stattfinden, eröffnet sich, nach Bhabha, die Möglichkeit einer neuen progressiven Politik: »[...] indem wir diesen Dritten Raum erkunden, können wir der Politik der Polarität entkommen und zu den anderen unserer selbst werden.«¹⁷

Der Raum der kulturellen Hybridität ist für Bhabha zugleich, wie in *Die Verortung der Kultur* immer wieder betont wird, ein Raum der Subversion, Transgression, Blasphemie, Häresie usw. Bhabha glaubt, dass Hybridität – und kulturelle Übersetzung, die er als Synonym für Hybridität versteht – in sich selbst politisch subversiv ist. Die Prozesse der kulturellen Übersetzung artikulieren also auch einen politischen Raum, in dem all jene binären Aufteilungen und Antagonismen, die für modernistische politische Konzepte typisch sind, nicht mehr funktionieren, und zwar inklusive der alten Opposition zwischen Theorie und Politik. Statt des alten dialektischen Konzepts der Negation spricht Bhabha von Verhandlung und Übersetzung als dem einzig möglichen Weg, die Welt zu verändern und etwas politisch Neues zu bewirken. Seiner Ansicht nach ist eine emanzipatorische Ergänzung der Politik nur im Feld der kulturellen Produktion möglich, welche der Logik der kulturellen Übersetzung

folgt: »Die verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Rebellion und Mobilisierung sind oft gerade dann am subversivsten und transgressivsten, wenn sie durch oppositionelle *Kulturpraktiken* geschaffen werden.«¹⁸

Der hybride Raum der Übersetzung ist also gleichzeitig der Schauplatz einer neuen Politik, einer Politik, die sich nicht länger durch den antagonistischen Binarismus zwischen den Herrschenden und den Beherrschten konstruiert. Was diesen Raum bestimmt, ist nicht mehr eine essenzialistische Gegenüberstellung von im Voraus gegebenen progressiven oder konservativen Positionen – sei es der Klasse, des Geschlechts oder der Nation. Und es ist wie gesagt nicht mehr die Negation [*negation*], sondern vielmehr die Verhandlung [*negotiation*] zwischen den immer schon in Beziehung zueinander stehenden Positionen, die politische Identitäten in diesem Raum konstituiert. Auf diese Weise kommt es letztlich, so betont Bhabha, zu einer Hybridisierung der ganzen politischen Situation, durch die alle Positionen geändert bzw. deplatziert werden. Das politisch Neue wird im Akt der Übersetzung hervorgebracht. Den transformatorischen Wert der Veränderung sieht Bhabha in der Neuartikulierung bzw. in der Übersetzung von Elementen, die weder das eine (etwa die Klasse) noch das andere (etwa Geschlecht) sind, »*sondern etwas weiteres neben ihnen*, das die Begriffe und Territorien von beiden in Frage stellt«¹⁹. Die kulturellen Zwischenräume, die Bhabha zufolge gleichzeitig als Räume der politischen Intervention verstanden werden sollten, sind aber nicht menschenleer. Noch ist der neue, durch kulturelle Übersetzung artikulierte Internationalismus nur ein Diskurs. Er verweist darüber hinaus auf eine ganz konkrete Demografie – auf Bhabhas »Grenz-Gemeinschaft der Migranten«²⁰.

KULTURELLE ÜBERSETZUNG ALS POSTUNIVERSALISTISCHE EMANZIPATIONSPOLITIK

Die amerikanische feministische Philosophin Judith Butler verwendet Bhabhas Konzept der kulturellen Übersetzung, um eines der traumatischsten Probleme des postmodernen politischen Denkens zu lösen, nämlich das schon erwähnte Problem der Universalität.²¹ Für Butler bedeutet die Tatsache, dass keine Kultur universale Gültigkeit beanspruchen kann, nicht, dass es in der Art und Weise, wie wir heute die Welt erleben, nichts Universelles mehr gäbe. Die Universalität, die sie meint,

wird dabei als Effekt der transkulturellen Übersetzung bzw. der durch sie in Gang gesetzten Ausschließungs- und Einschließungsprozesse dargestellt: »Damit der [universalistische] Anspruch funktionieren kann, damit er einen Konsens erzwingen kann und damit er die Universalität selbst, die er verkündet, performativ in Kraft setzen kann, muss er sich einer Reihe von Übersetzungen in die verschiedenen rhetorischen und kulturellen Kontexte unterziehen, in denen Bedeutung und Wirkung der universalistischen Ansprüche geschaffen werden.«²²

Butlers Formel lautet: Universalität kann nur als Antwort auf ihr eigenes ausgeschlossenes Außen formuliert werden. Das, was aus dem existierenden Universalitätsmodell ausgeschlossen wurde, setzt dieses Konzept – von seinem eigenen Außen her – unter Druck, weil es in das Konzept eingeschlossen und von ihm akzeptiert werden will. Das kann jedoch nur dann geschehen, wenn dieses Konzept selbst verändert wird, und zwar in dem Maße, wie dies notwendig ist, um das Ausgeschlossene einzuschließen. Als Resultat des angesprochenen Drucks wird das existierende Konzept der Universalität daher schließlich reartikuliert. Der Prozess, durch den das Ausgeschlossene wieder in der Universalität zugelassen wird, wird von Butler als kulturelle Übersetzung bezeichnet. Die kulturelle Übersetzung allein befördert – als eine Art »Wiederkehr des Verdrängten« – die heutige Demokratie. Sie fördert sie durch subversive Praxen, die die alltäglichen sozialen Beziehungen verändern, und macht sie dadurch inklusiver, dynamischer und konkreter.²³

Es ist aber nochmals hervorzuheben: Die Art und Weise, wie soziale Veränderung hervorgebracht wird, ist nicht dialektisch. Sie ist stattdessen transgressiv. Veränderung vollzieht sich nicht als Ergebnis von Zusammenstößen zwischen sozialen Antagonismen bzw. durch den Prozess der Vermittlung dieser Antagonismen, sondern durch eine unendliche Transgression der existierenden sozialen und kulturellen Begrenzungen, durch gewaltfreie, demokratische, übersetzende Verhandlungen. Wiewohl radikal, bleibt Butlers Konzept des politischen Wandels durch den Prozess der kulturellen Übersetzung dabei jedoch noch immer einem allgemeinen liberalen Rahmen verhaftet. – Einen Schritt weiter geht Gayatri Chakravorty Spivak, und zwar mit ihrem Konzept des »strategischen Essenzialismus«, das unter ähnlichen Bedingungen einer postmodernen und/oder postkolonialen Reflexion artikuliert wurde.

KULTURELLE ÜBERSETZUNG ALS POLITISCHE STRATEGIE

Spivak weiß sehr gut, dass wir mit den Mitteln der heutigen theoretischen Reflexion fast jede mögliche Identität radikal dekonstruieren können und ihren Essenzialismus als bloße Erfindung oder Konstruktion enthüllen können. Trotzdem arbeitet die Politik selbst immer noch mit diesen essenziellen Identitäten – wie etwa jener der Nation. Das heißt, dass Menschen politisch so handeln, als ob sie nicht wüssten, dass die Rahmenorientierungen dieses Handelns theoretisch schon hinreichend dekonstruiert wurden. Denn Nationen existieren – in der politischen Form des Nationalstaats – immer noch, zumindest innerhalb der politischen Realität, mit der wir es zu tun haben. »Nationalstaaten bedeuten für die Geopolitik das, was Buchstaben für das Alphabet bedeuten«²⁴, schreibt Spivak. Sie befindet, dass der Nationalstaat nach wie vor »eine gute abstrakte Kategorie für transnationale Diskriminierung ist«, insofern er die tatsächlichen Machtverhältnisse artikuliert und verständlich macht. Deshalb gehört ein Verständnis der politischen Bedeutung des Nationalstaates zu dem, was Spivak die »transnationale Lesefähigkeit«²⁵ nennt, ist doch die existierende Weltordnung trotz der Globalisierung immer noch in ein System von Nationalstaaten gegliedert.

Wenn wir also in diese historische Situation, sowohl auf lokaler als auch auf globaler Ebene, politisch intervenieren und einen wirklichen politischen Wandel herbeiführen wollen, dann müssen wir Politik mit essenzialistischen Kategorien machen und ihr politisches Potenzial, etwa das der Nation, mobilisieren können. Das schließt, wie manche sagen mögen, eine zynische Haltung ein, beispielsweise: »Ich weiß zwar, dass die Nation erfunden, dass ihre Geschichte eine nicht in den Tatsachen begründete Erzählung und dass ihre angeblich einmalige kulturelle Identität eine willkürliche Konstruktion ist, aber ich werde in meinem politischen Handeln trotzdem so tun, als ob ich es nicht wüsste, und aufrichtig im Namen dieser nationalen Werte politisch auftreten.« Zynisch oder nicht, diese Haltung stellt für Spivak »einen strategischen Gebrauch eines positivistischen Essenzialismus in einem aufs Genaueste sichtbaren politischen Interesse«²⁶ dar. – Wie schon betont wurde, artikuliert sich die historische Situation, in der wir leben, in zwei verschiedenen Sprachen: in jener der theoretischen antiessenzialistischen Dekonstruktion und jener der altmodischen essenzialistischen Machtpolitik. Spivaks Konzept des »strategischen Essenzialismus« räumt einfach ein, dass es keine direkte Übereinstimmung zwischen beiden Sprachen gibt, dass sie

also auch nicht im alten dialektischen Sinn durch einen universalen dritten Begriff, der als dialektische Einheit beider funktioniert, aufgehoben werden können. Die einzige Möglichkeit einer Verständigung zwischen ihnen ist eine Art Übersetzung. Und daher sollte auch der Begriff des »strategischen Essenzialismus« als eine Art Übersetzung verstanden werden.

Kulturelle Übersetzung ist ohne deren politische Bedeutung nicht denkbar. Das heißt nicht bloß, dass ihre kulturelle Leistung nebenbei auch politische Effekte hat. Vielmehr ist sie – bzw. sind die verschiedenen Konzepte der kulturellen Übersetzung – selbst ein Effekt der grundlegenden Widersprüche unserer Zeit: zwischen einander ausschließenden Theorien, zwischen einander widersprechenden Kulturkonzepten, zwischen Kultur und Politik, zwischen dem Lokalen und dem Globalen, zwischen dem Universalen und dem Partikularen, zwischen kulturellen Differenzen, aber auch zwischen diesen Differenzen und einer grundlegenden Indifferenz gegenüber ihnen, und dergleichen mehr. Ist die kulturelle Übersetzung die Lösung dieser Widersprüche, oder aber vielmehr deren weitere Vertiefung? Geht sie ihnen auf den Grund, oder nimmt sie ihnen diesen Grund weg? Oder versucht sie sich am Ende selbst als Grund zur Geltung zu bringen? – Keine Theorie kann klare Antworten auf diese Fragen geben, weil es die dem Begriff der kulturellen Übersetzung immanente Performativität ist, die das letzte Wort über dessen Sinn und Bedeutung hat.²⁷ Wer also wirklich kulturell übersetzen will, wird die Auseinandersetzung mit der Realität nicht vermeiden können. Nicht nur bleibt der Ausgang dieser Auseinandersetzung immer offen, sie ist auch nie politisch unschuldig.

AUF FALSCHEN ANTWORTEN RICHTIGE FRAGEN ZU STELLEN IST DIE KUNST DES ÜBERSETZENS

Kommen wir aber zurück zu den Fragen aus dem deutschen Staatsbürgerschaftstest. Wie es scheint, wurde der richtige Umgang mit solchen Fragen bereits 1943 dargelegt, und zwar von Bertolt Brecht:

*»In Los Angeles vor den Richter, der die Leute examiniert
Die sich bemühen, Bürger der Vereinigten Staaten zu werden
Kam auch ein Italienischer Gastwirt. Nach ernsthafter Vorbereitung
Leider behindert durch seine Unkenntnis der neuen Sprache
Antwortete er im Examen auf die Frage:*

Was bedeutet das 8. Amendment? zögernd:
 1492. Da das Gesetz die Kenntnis der Landessprache dem Bewerber vorschreibt
 Wurde er abgewiesen. Wiederkommend
 Nach drei Monaten, verbracht mit weiteren Studien
 Freilich immer noch behindert durch die Unkenntnis der neuen Sprache
 Bekam er diesmal die Frage vorgelegt: Wer
 War der General, der im Bürgerkrieg siegte? Seine Antwort war:
 1492. (Laut und freundlich erteilt.) Wieder weggeschickt
 Und ein drittes Mal wiederkommend, beantwortete er
 Eine dritte Frage: Für wie viele Jahre wird der Präsident gewählt?
 Wieder mit: 1492. Nun
 Erkannte der Richter, dem der Mann gefiel, dass er die neue Sprache
 Nicht lernen konnte, erkundigte sich
 Wie er lebte, und erfuhr: schwer arbeitend. Und so
 Legte ihm der Richter beim vierten Erscheinen die Frage vor:
 Wann
 Wurde Amerika entdeckt: Und auf Grund seiner richtigen Antwort
 1492, erhielt er die Bürgerschaft.«²⁸

Brechts Gedicht heißt »Der demokratische Richter«. Merkwürdig ist aber, dass da ein Richter, also ein Staatsbeamter, dadurch demokratisch geworden ist, dass er seine Pflicht – seine Treue gegenüber dem Gesetz, in dessen Namen er als Richter auftritt – nicht erfüllt hat. Ganz im Gegenteil. Er hat sie verraten. Er hat – zum Wohle eines Migranten!? – das Gesetz verraten, und damit das Volk als den Souverän, in dessen Namen Gesetze verabschiedet und angewendet werden. In wessen Namen? Im Namen der Demokratie, wie Brecht glaubt? Wo ist aber das Volk, das dieser Demokratie den Namen gibt? Wo sind ihre treuen Diener, die sie pflegen, und ihre Wächter, die sie schützen? – Oder ist »Demokratie« hier einfach eine falsche Antwort, die auf die richtige Frage wartet? Die Suche nach dieser Frage, das und nichts anderes ist die kulturelle Übersetzung.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006; Bachmann-Medick unterscheidet sieben spezifische Formen von *cultural turns*: *interpretative, performative, reflexive/literary, postcolonial, translational, spatial* und *iconic turn*.

² Siehe Rastko Močnik, »Übersetzung im Feld ideologischer Kämpfe«, übers. v. Hito Steyerl, in: *transversal*, 06/2006, »under translation«, <http://eipcp.net/transversal/0606/mocnik/de>.

³ Siehe Lawrence Venuti (Hg.), *The Translation Studies Reader (Second Edition)*, New York, London: Routledge 2007, S. 325–336 (Einleitung zu dem Abschnitt »1990s and beyond«).

⁴ Vgl. ebd., S. 326: »At the start of the new Millenium, translation studies is an international network of scholarly communities who conduct research and debate across conceptual and disciplinary divisions.«

⁵ Vgl. http://de.wikibooks.org/wiki/Lehrbuch_Einb%C3%BCrgerungstest_Hessen/_100_Fragen_und_100_hoffentlich_ausreichende_Antworten.

⁶ Vgl. Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, übers. v. Benedikt Burkard u. Christoph Münz, Frankfurt a.M.: Campus 1988/96.

⁷ Vgl. Homi K. Bhabha, »Introduction: Narrating the Nation«, in: Homi K. Bhabha (Hg.), *Nation and Narration*, London, New York: Routledge 1990, S. 1–8, hier: S. 1.

⁸ Vgl. Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell 1983.

⁹ Friedrich Schleiermacher, »Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens«, in: Hans Joachim Störig (Hg.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt: Henry Goverts Verlag 1963, S. 38–70, hier: S. 38.

¹⁰ Walter Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, S. 9–21. – Vgl. zur ausführlicheren Besprechung von Benjamins Übersetzungstheorie den Text »Kontinua der Verwandlung« im vorliegenden Band.

¹¹ Nenad Mišević, »Blue Jeans under the Muslim Veil: Why Do We Need Intercultural Translation?«, in: *Transeuropéennes*, Nr. 22, Frühjahr/Sommer 2002, »Traduire, entre les cultures« (»Übersetzen, zwischen den Kulturen«), S. 59–73.

¹² Ebd., S. 60.

¹³ Ebd., S. 68.

¹⁴ Mišević übernimmt den Begriff von Will Kimlicka aus W. Kimlicka, »Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe« (1998), in: W. Kymlicka/M. Opalski (Hg.), *Can Liberal Pluralism Be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, London: Oxford University Press 2001, S. 13–104.

¹⁵ Ebd., S. 73.

- ¹⁶ Homi K. Bhabha, »The Third Space: Interview with Homi K. Bhabha«, in: J. Rutherford (Hg.), *Identity: Community, Culture and Difference*, London: Lawrence & Wishart 1990, S. 207–221, hier: S. 208.
- ¹⁷ Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, übers. v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl, Tübingen: Stauffenburg 2000, S. 58.
- ¹⁸ Ebd., S. 30.
- ¹⁹ Ebd., S. 42.
- ²⁰ Ein Diskurs, der »aus der Geschichte postkolonialer Migration, den Erzählungen der kulturellen und politischen Diaspora, den großen sozialen Verdrängungen von Bauern- und Ureinwohnergemeinden, der Exilpoetik, der düsteren Prosa von Flüchtlingen aus politischen und wirtschaftlichen Gründen« (ebd., S. 6 f.) besteht.
- ²¹ Judith Butler, »Universality in Culture«, in: Martha C. Nussbaum with Respondents, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotisms*, hg. v. Joshua Cohen, Boston: Beacon Press 1996, S. 45–53. Vgl. auch Judith Butler/Ernesto Laclau/Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, New York: Verso 2000.
- ²² J. Butler/E. Laclau/S. Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, S. 35.
- ²³ Ebd., S. 13.
- ²⁴ Gayatri Chakravorty Spivak, »Questioned on Translation: Adrift« (Gespräch mit Emily Apter), in: *Public Culture*, Vol. 13, Nr. 1, Winter 2001, S. 15.
- ²⁵ Ebd.
- ²⁶ G. Ch. Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, New York: Methuen 1987, S. 205.
- ²⁷ Zur Frage der Performativität der kulturellen Übersetzung vgl. Tomislav Z. Longinović, »Fearful Asymmetries: A Manifesto of Cultural Translation«, in: *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, Vol. 35, Nr. 2, »Translating in and across Cultures« (Herbst 2002), S. 5–12.
- ²⁸ Bertolt Brecht, »Der demokratische Richter«, in: Reinhold Grimm/Caroline Molina y Vedia (Hg.), *Bertolt Brecht: Poetry and Prose*, New York, London: Continuum 2004, S. 102–104.

KULTURWISSENSCHAFTEN – EINE ÜBERSETZUNGSPERSPEKTIVE

Doris Bachmann-Medick im Gespräch mit Boris Buden

BORIS BUDEN: In Ihrem Buch *Cultural Turns*¹ kommt der Begriff der Übersetzung grundsätzlich in zwei Ausprägungen vor. Einerseits bindet sich an ihn einer unter mehreren kulturwissenschaftlichen *turns*, der *translational turn*. Andererseits bezeichnet er eine Art methodologische Metaebene der Kulturwissenschaften, die Art und Weise, wie sie sich als Wissenschaft reproduzieren bzw. in die *turns* ausdifferenzieren, nämlich durch transdisziplinäre Übersetzungsprozesse zwischen Theorien, methodischen Einstellungen und Forschungsansätzen. Darüber hinaus bezeichnet Übersetzung die Theoriebildung der Kulturwissenschaften auch in Bezug auf die Realität – die »Theorieübersetzung« als Übersetzung der kulturwissenschaftlichen Theorien in globale gesellschaftliche Zusammenhänge und ihre interkulturelle Aneignung.² – Welcher seiner Qualitäten verdankt der Begriff der Übersetzung einen so hohen Stellenwert in der kulturwissenschaftlichen Wissensproduktion?

DORIS BACHMANN-MEDICK: Ihr kulturwissenschaftliches Anregungspotenzial entfaltet die Übersetzungskategorie erst dann, wenn sie über die traditionellen Übersetzungsqualitäten wie Äquivalenz, »Treue« zum Original, Aneignung oder Repräsentation hinausgreift – wenn also die Sphäre der Sprach- und Textübertragung auf den weiteren Horizont kultureller Übersetzungspraktiken hin geöffnet wird. Erst dann kann Übersetzung zu einer grundlegenden Analysekatgorie ausgearbeitet werden, die den kulturellen und kulturwissenschaftlichen Herausforderungen angesichts der Spannungsfelder des »cultural encounter« in einer entstehenden Weltgesellschaft gerecht wird. Kulturübersetzung hat hier – im Unterschied zu Kulturdialog, Kulturhermeneutik oder Kulturenvergleich – eine entscheidende zusätzliche Qualität: die größere Realitäts- und Handlungsnahe. Denn »Übersetzung« ist kein Terminus einer Expertenkultur, sondern in der Lebenswelt selbst verankert. Übersetzungsverfahren sind Verfahren der *differenzbewussten Grenzüberschreitung*, die als solche für die Analyse kulturenübergreifender Beziehungen und Pro-

blemfelder fruchtbar werden können. Sie machen Übersetzung zu einer *Kulturtechnik*, mit der Spannungen angesichts von Übergängen, ja überhaupt Ebenenwechsel und Differenzen geradezu mit einem mikroskopischen Blick auf entsprechende Interaktionsvorgänge gehandhabt werden können – Differenzen nicht nur zwischen Original und Übersetzung, sondern auch zwischen verschiedenen Kulturen und Symbolsystemen, Übergänge von Texten und Diskursen zu Praktiken, aber auch Verwerfungen aufgrund unterschiedlicher kultureller Zugehörigkeiten im Migrationsprozess. Für die Organisation solcher Übergänge sind ganz neue translatorische Qualitäten gefordert: Kulturtechniken des Umgangs mit komplexen Situationen, in denen Bedeutungen, Überzeugungen und Wahrnehmungen nicht etwa nur (einseitig) übertragen, sondern durchaus auch deplatziert und vor allem (wechselseitig) transformiert werden. Hierzu unverzichtbar sind *Vermittlungsaktivitäten*. Und diese binden die Übersetzungsprozesse über bloße Sprachbeziehungen hinaus an die Handlungsebene selbst zurück.

Doch auch für solche Horizonterweiterungen können und sollten die alten »Tugenden« der überaus genauen sprach- und textbezogenen (philologisch-linguistischen) Übersetzungsreflexion teilweise auch wieder stark gemacht werden, zumindest als Hebel zu einer stärkeren methodischen Eindämmung eines ansonsten leicht ausufernden Übersetzungsverständnisses. Schließlich bleiben die zunehmenden Versuche der verschiedensten kultur- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen, sich »Übersetzung« als neue Analysekategorie anzueignen, noch allzu vage – zu sehr münden sie noch in Überdehnungen des textnahen Übersetzungsbegriffs zu bloßen Übertragungsmetaphern: »Kultur als Übersetzung«. Noch fehlen überzeugende empirische Ausarbeitungen, welche die translatorischen Vermittlungsperspektiven, Verfremdungen und Differenzbildungen in Situationen kulturellen Übersetzens nicht bloß andeuten, sondern sie kultur- und sozialwissenschaftlich an ihren konkreten Gelenkstellen aufzeigen. Die Einsicht etwa in die *Neuerfindung (statt bloßer Abbildung) des Originals* durch Übersetzung ist sicher eine weitere wichtige Qualität eines kulturwissenschaftlichen Übersetzungsverständnisses: Originale sind nicht einfach vorhanden, sie sind nicht vorgängig, sondern werden überhaupt erst durch Übersetzung geschaffen. Dies erschüttert jegliches Ursprungsdenken und jegliche Authentizitätsvorstellungen. Es ist lohnend, eine solche Sicht – über Walter Benjamins Übersetzer-Aufsatz hinaus – in postkolonialer Perspektive weiterzudenken und gerade von hier aus in Bezug auf mögliche Konkretisierungen zu verfol-

gen. So gilt beispielsweise Lateinamerika eben nicht als Übersetzung des spanischen »Originals«, sondern als Ort des aktiven Übergangs und der kulturellen Produktion von Kreolisierungen – sei es etwa durch ironische Mimesis an die dominante Rhetorik, durch übersetzerische parodistische Adaption spanischer Kultur oder gar durch deren »kannibalistische« Einverleibung. Nicht nur in diesem Kontext kommen weitere Qualitäten der Übersetzungskategorie zum Vorschein: ihre Einsicht in die *Nutzung von Übertragungsspielräumen*, auch für Zusammenhänge politischer Vermittlung oder Aneignung, sowie die Auffassung von *Übersetzung als Transformation*, nicht zuletzt im Hinblick auf die Analyse gesellschaftlicher Transformationsprozesse unter dem Vorzeichen von sozialen und politischen Übersetzungsvorgängen. Doch wo und wie genau handeln die hierbei entscheidenden Akteure und Mittlerfiguren? Welche konkreten Interaktionssituationen sind hier aufschlussreich?

Auch in solchen empirisch konkreten Untersuchungsfeldern ist keineswegs die Dimension glatter Transfers entscheidend. Vielmehr ist es gerade die Komplexität der Übertragungsleistung, welche die Aufmerksamkeit auf eine weitere Übersetzungsqualität lenkt: auf die Unverzichtbarkeit von *Mittelbarkeit*, von *Vermittlungstätigkeiten*, aber auch auf die Anerkennung der dabei auftretenden Störungen, Verwerfungen, Missverständnisse und Konflikte sowie vor allem auf die ideologische (und gefährliche) *Rolle des Übersetzers* selbst. Gerade solche Qualitäten von *Sperrigkeit*, von *Hindernissen* und *Widerständigkeiten* werden – so der Soziologe John Tomlinson³ – heutzutage allzu leicht ausgeblendet. Denn in den globalen Prozessen der Vernetzungen und der mühelosen Kommunikationskanäle (z.B. Handys) wird eher Unmittelbarkeit angestrebt, ja geradezu zum Fetisch erklärt – Störfaktoren werden kaschiert und Übersetzungsprozesse überhaupt im globalen Feld tendenziell unsichtbar gemacht. Hier liegt sicher eine der größten Qualitäten der kritisch eingesetzten kulturwissenschaftlichen Übersetzungskategorie: dass gerade Vermittlungsprozesse und Zwischenräume für Kommunikation und Handeln erkannt und wiedergewonnen werden können. Wiedergewinnung von Vermittlungsprozessen heißt: Übertragungszonen und Unterbrechungen Raum geben.

Für die Kulturwissenschaften bereichert diese Perspektive nicht nur ihre Analyse der vielschichtigen Überlagerungen und Brüchigkeiten in Kulturenkontakten, sondern auch ihr epistemologisches Durchkreuzen der vorherrschenden dichotomischen Wahrnehmungseinstellungen. Binäre Wahrnehmungs- und Denkkorsette können gerade aus dem Blick-

winkel einer *translatorischen Mehrpoligkeit* abgeworfen werden. So wird es auch möglich, verclusterte, pauschale Vorstellungen von Interkulturalität in einzelne Übersetzungsschritte aufzubrechen und an ihnen – realitätsnah – sowohl Verstehens- und Vermittlungstätigkeiten als auch Missverstehen und Kommunikationsblockaden freizulegen, diese anzuerkennen, statt sie zu überspielen. Aber auch andere Allgemeinbegriffe wie Modernisierung, Identität, Gesellschaft, Kultur usw. lassen sich mit Blick auf Übersetzungsvorgänge durchaus konkreter und differenzierter fassen. Ja, das Denken selbst kann von solchen translatorischen Qualitäten profitieren, indem es Grenzdenken, Denken in Zwischenräumen, Vermittlungsreflexionen aufwertet.

Die übersetzungssensible und differenzierende Wiedergewinnung von (nicht unbedingt glatten und nicht immer gelingenden oder »überbrückenden«) Vermittlungsprozessen bereichert also nicht allein die Analyse von Kulturenkontakten. Darüber hinaus verkörpern entscheidende translatorische Qualitäten geradezu die Grundelemente für eine *Selbstreflexion von Interdisziplinarität*. Erst wenn man auch Disziplinen mehr als bisher an ihren Rändern und auf ihre Grenzbereiche hin erkundet, werden die Überlappungszonen mit anderen Disziplinen als konfliktreiche, aber zugleich fruchtbare, aushandlungsbereite Übersetzungszonen deutlich. Hier erhält man Zugang zu den Gelenkstellen zwischen Fächern, Problemfeldern und Kulturen – im Sinne übersetzungsbereiter »Kontaktzonen«. Die Kulturwissenschaften selbst erscheinen nicht nur in dieser Hinsicht als Übersetzungswissenschaften. Mit ihrer geradezu programmatischen Pluralisierung und Grenzüberschreitung fördern sie auch ihre eigene Öffnung über westeuropäische Horizonte hinaus, ja hin zu Kulturreflexionen außerhalb Europas. Nicht zuletzt in dieser Richtung könnten die Kulturwissenschaften Translationshorizonte freilegen oder gar selbst entwerfen. Diese wären sicher global anschlussfähiger als die eher kulturspezifisch verankerten und zugleich doch universalistisch verbrämten Horizonte der traditionellen Geisteswissenschaften in deren nicht mehr zeitgemäßer Rolle von einheitsstiftenden Integrations- und Orientierungswissenschaften.

BORIS BUDEN: Wie schreitet unser Wissen über Kultur voran? Durch die *cultural turns*, lautet Ihre klare Antwort. Diese sollten wir aber nicht im Sinne einer wissenschaftlichen Revolution oder eines Paradigmenwechsels verstehen. Noch weniger ginge es um akademische Schulen. *Turns* sind vielmehr Neuorientierungen bzw. Neufokussierungen der kultur-

wissenschaftlichen Forschung, eine Art Perspektivenwechsel, »bei denen sich inhaltliche Schwerpunkte zu methodisch signifikanten Untersuchungseinstellungen verdichten«⁴. Einer von diesen *turns*, und zwar ein relativ neuer, ist auch der *translational turn*. Wie ist es zu dieser Übersetzungswende gekommen? Auf welche kulturwissenschaftlichen Fragen bietet der Begriff der Übersetzung eine Antwort? Für welche Wissensprobleme verspricht er eine Lösung?

DORIS BACHMANN-MEDICK: Schreitet denn unser Wissen über Kultur überhaupt voran? Kulturwissenschaftliche Erkenntnisse wachsen ja nicht Sprosse für Sprosse über eine Fortschrittsleiter von Paradigmen, die aufeinanderfolgen und sich ablösen. Eher entspringen sie den immer wieder neuen Wendungen der theoretischen Aufmerksamkeit in einer Theorielandschaft, in der das *eklektische Nebeneinander von »turns«* produktiv wird. So hat etwa die Wendung zum Raum zunächst einmal die Vorherrschaft der Zeitdimension in den Hintergrund gerückt – um damit herauszukommen aus dem Denkkorsett von evolutionären Vorstellungen wie Entwicklung und Fortschritt. Durch einen *spatial turn* konnte sich dann viel eher der Blick öffnen für widersprüchliche Gleichzeitigkeiten, für Konstellationen und Konfigurationen von Kulturen, von ethnischen Gruppen, Denkweisen, nicht zuletzt auch von Theorien. Anstelle hegemonialer, kulturhierarchischer Einordnungen wären »Kulturen« hiernach eher im Spannungsfeld einer Zeitgenossenschaft zu verorten, die *interkulturelle Auseinandersetzungen »auf gleicher Augenhöhe«* fordert.

Was die »Theorien« betrifft, so wird diese gleichsam räumliche Ausgangslage wiederum bekräftigt durch die *Konfiguration der kulturwissenschaftlichen Forschungsansätze selbst*. Aus ihr entspringt die spezifische Forschungspraxis, bisher ungesehene oder ausgeblendete Dimensionen des Kulturellen erkennbar zu machen, indem sie ungewohnte Beziehungen und Verknüpfungen quer durch die Disziplinen und Forschungsansätze hindurch herstellt – man denke an räumliche Verortungen von Erinnerungsakten, an Zusammenhänge von mentalen Weltbildern mit visuell-ikonischen »Bildern« der Welt oder gar an Verknüpfungen ritueller Kulte von Stammesgesellschaften mit kultisch-fetischistischen Ausprägungen im modernen Fußball (Hartmut Böhme). Der Versuch, ritualitypische, performative Übergangsformen etwa auf Schwellen- und Initiationsrituale von Jugendlichen in Großstadtclubs zu übertragen, wäre ein weiteres Beispiel für eine kulturwissenschaftliche

Forschung, die viele ihrer Erkenntnisse durch eine erhellende *Verknüpfungspraxis* gewinnt. Was ist dies anderes als eine bestimmte Form von Übersetzung?

Um also auf Ihre Frage zurückzukommen: Ein erster Schritt zu einem »*translational turn*«⁵ liegt bereits darin, dass sich »Übersetzung« gleichsam als ein Organisationsprinzip für die Entwicklung des kulturwissenschaftlichen Diskurses selbst erweist. Erkenntnisgewinnung durch Übersetzen (qua *turns*) statt durch Fortschreiten (qua *Paradigmen*) – schon allein deshalb, weil sich die Kulturwissenschaften immer auch kritisch-infragestellend zurückwenden: auf ihre eigenen kulturspezifischen Standorte, auf ihre Analysebegriffe und Theorievoraussetzungen. Und nicht zuletzt auf eine Reflexion des Kulturbegriffs selbst: Dieser hat sich im Zuge der Theorieentwicklung durch *turns* bekanntlich immer wieder verändert – von einem textorientierten Kulturverständnis zu einem performativen, von einem holistischen zu einem hybriden, von Bedeutungszusammenhängen und Diskursen hin zu Praxis und Handlungsdynamik, von »Kultur als Text« zu »Kultur als Übersetzung«. Das Kulturverständnis entspringt also einem unabgeschlossenen Prozess, wobei sein Bezugspunkt oder gleichsam »Original« im komplexen Feld des Kulturellen selbst liegt: Von holistisch in sich geschlossenen Kulturen kann man heutzutage bekanntlich nicht mehr ausgehen, eher von »zersplitterten Kulturen« (Clifford Geertz), die ja schon längst nicht mehr auf einen gemeinsamen Bedeutungszusammenhang zu beziehen sind. Stattdessen erweist sich das Kulturelle selbst, aber auch die *kulturwissenschaftliche Forschung, als eine permanente Übersetzungsbemühung*: durch das Herstellen von Beziehungen und Anschlussmöglichkeiten zwischen verschiedenen gesellschaftlichen Sphären, Gruppen, Handlungsfeldern, Institutionen, symbolischen Selbstbehauptungen, Herrschaftsansprüchen usw. Man denke nur an Jürgen Habermas' jüngste Forderung, dass Religionsgemeinschaften in postsäkularen Gesellschaften ihre religiöse Sprache in eine säkulare Sprache hinein übersetzen müssen, wenn ihre Anliegen zur Geltung kommen sollen.⁶ Die Einsicht also, dass »Kultur« selbst aus »Übersetzungsverhältnissen« hervorgeht, bringt noch einen weiteren Schub für die Herausbildung einer »Übersetzungswende« – vorangetrieben vor allem durch die Dynamik der *turns*.

BORIS BUDEN: Wie verhalten sich die *cultural turns* – *interpretive, performative, reflexive/literary, postcolonial, spatial, iconic* und letztendlich *translational turn* – zum *cultural turn* selbst? Ist Letzterer als eine Art

turn der *turns* zu verstehen? Oder verdankt er seine Ausprägung seinerseits einem anderen, nämlich dem *linguistic turn*?

DORIS BACHMANN-MEDICK: Der sogenannte *Cultural turn* (mit großem C) wird als *ein* durchgreifender Megaturn – da haben Sie Recht – gemeinhin an den *linguistic turn* rückgebunden, also ebenfalls an die Vorrangigkeit von Sprache, Text und Repräsentation. Noch immer wird er jedoch allzu hartnäckig und eindimensional zu einem *Fixstern der Theorieentwicklung* übersteigert – eine Chimäre? Schon seit den späten 1960er-Jahren war von dieser kulturellen Initialzündung die Rede, von diesem Durchbruch für eine grundlegende Hinwendung der Forschungsaufmerksamkeit auf die kulturelle Konstitution auch von sozialen und politischen Phänomenen. Fortan wurde dieser Durchbruch zu kulturellen Fragestellungen einem übermächtigen *Cultural turn* zugeschrieben, der vor allem die Forschungen der 1980er- und 1990er-Jahre bestimmte. Heute wissen wir mehr. Zum Beispiel, dass der *Cultural turn* gleichsam nur die *grundlegende und grundsätzliche Voreinstellung* für eine eher *text- und zeichenorientierte Kulturanalyse* markiert hat. Als derartige konzeptuelle Voreinstellung wurde der sogenannte *Cultural turn* erst im weiteren Verlauf der kulturwissenschaftlichen Forschung durch die Kette der »*cultural turns*« hindurch und in sie hinein gleichsam »übersetzt«: ausgearbeitet und ausdifferenziert in forschungsleitende analytische Einzelperspektiven, mit stärker handlungsorientierten Kulturauffassungen vermittelt und schließlich mit geschärfter Linse auch gezielter auf die Analyse signifikanter Problemfelder übertragen. Kultur ist eben mehr als nur ein symbolisches System. Auch darauf verweist die Vielzahl der *cultural turns*. Denn diese kulminieren geradezu in dem Bemühen um eine Ausweitung des Kulturverständnisses selbst: hin zu einer *Rückkehr des Verdrängten*. So werden mehr und mehr Bereiche wieder eingeholt, die bislang allzu sehr im Schatten des *linguistic turn* gestanden haben und von ihm eher ausgeblendet wurden: Raum, Bild, Materialität, Praxis usw.

Dazu nun ein Beispiel. Gerade mit den Perspektivierungen durch *turns* ist etwa das komplexe Großereignis des 11. September 2001 in ein vielschichtiges Geschehen aufzubrechen: hinsichtlich seiner Medienwirkungen, seiner Folgen für eine weltweite Symbolpolitik – im Zuge des *spatial turn* dann auch seiner weitreichenden Veränderung der globalen Raum-Ordnung. Ergänzt durch die Linse des *iconic turn* wiederum sieht man, wie in den einstürzenden Twin Towers die Macht der Bilder gipfelt,

wie sich das Ereignis sehr bald zu einem inneren Bild, ja zu einem »Geschichtszeichen« (H. D. Kittsteiner) verdichtet. Solche Inszenierungsgewalt verlangt wiederum eine performative Analyse. Nicht nur an diesem spektakulären Brennpunkt wird eines deutlich: Die kulturwissenschaftlichen *turns* *vervielfältigen die Analysemöglichkeiten und Deutungsperspektiven* auch der politischen Wirklichkeiten. Damit unterhöhlen sie zugleich jegliche eindimensionalen Ansprüche auf gesellschaftliche Deutungshoheiten. Ja, sie weisen sogar über die bloße Deutungssphäre hinaus, indem sie – jenseits der pauschalen Kulturbehauptung eines *Cultural turn* – das Feld des »Kulturellen« selbst erweitern, es auf seine Gelenkstellen zum Politischen, Ökonomischen und Materiellen hin ausloten.

Spätestens an dieser Stelle kommt die Sphäre der vielschichtigen kulturellen Phänomene selbst umfassend ins Spiel. Gerade diese gesellschaftliche, kulturell-soziale Sphäre wird neuerdings ausdrücklich mit Blick auf Übersetzungsverhältnisse wahrgenommen. Hier liegen sicher die deutlichsten Anstöße für einen *translational turn* – um wiederum auf Ihre vorige Frage nach den Gründen für eine Übersetzungswende zurückzukommen. Wenn dagegen – wie so oft – der (großgeschriebene) *Cultural turn* in den Translation Studies als Begründung angeführt wird, dann wäre dem nur dann zuzustimmen, wenn dieser sich noch dezidierter versteht: als Hinwendung zu einer wirklichkeitsbezogenen translatorischen Kulturanalyse. Übersetzung wäre dann eine entscheidende Strategie für den Umgang mit kultureller Komplexität. Gerade dies macht sie als kulturwissenschaftliche Analysekatgorie so wertvoll.

Was aber könnte eine *translatorische Analyse kultureller Komplexität* heißen? Zur Veranschaulichung auch hier wieder das Großereignis 9/11: Die Übersetzungswissenschaftlerin Susan Bassnett hat auf diesen Fall hin den Horizont der Translation Studies weit gedehnt. Sie hat das breite Wirkungsfeld dieses terroristischen Akts selbst mit dessen Subtexten verknüpft, und zwar in einer Übersetzungsperspektive.⁷ Dieser Translationsversuch ist nur ein Teil eines ganzen Diskursfeldes, in dem in den USA gegenwärtig die Sprache der Geschichte in den »war on terror« hinein übersetzt wird – eine Übersetzung, die vor allem für Zeiten nationaler Krisen typisch ist, in denen die Vergangenheit als eine strategische Folie für Manipulation eingesetzt wird. Ich spiele hier an auf den aktuellen Diskurs des »Neomedievalism«. Bruce Holsinger etwa zeigt dieses Phänomen an der verbreiteten Praxis, Feindbilder der al-Qaida bzw. der Taliban in einen mittelalterlichen Rahmen hinein zu übersetzen.⁸ Apoka-

lyptische Topoi und Kreuzzugsrhetorik werden aufgerufen, um Grenzen zu ziehen zwischen Zivilisation und Barbarei – bekräftigt durch eine *Praxis der Über-Setzung als Strategie der Rück-Setzung* in vergangene, gleichsam »rückständige« Epochen. Von den aktuellen Konstellationen, die zu den Ausgangskonflikten geführt haben, wird dadurch eher abgelenkt. Statt sich also auf die komplexen Begründungszusammenhänge der gegenwärtigen Weltgesellschaft analytisch einzulassen, macht man es sich politisch bewusst leicht: durch plakative Deutungsangebote, wie eben einer Mittelalterbeschwörung.

Durch solche Zuweisung auf eine Zeit- und Entwicklungsachse, durch solche Rückgriffe auf Dichotomisierungen, wird freilich eine höchst fragwürdige Problemverlagerung betrieben. Übersetzung ist in diesem Fall ein One-Way-Prozess, eine vereinfachende Strategie zur Komplexitätsreduktion. Man fühlt sich deutlich erinnert an den dichotomisierenden Umgang mit kulturellen Differenzen, wie ihn Samuel Huntingtons Beschworung eines »clash of civilizations« verkörpert. Dagegengesetzt hat Homi Bhabha bekanntlich einen *komplexitätserhaltenden Umgang mit Differenzen* – der diese nicht festschreibt, sondern sie auf ihre Aushandlungsspielräume hin betrachtet. Wie also sähe eine politische und kulturwissenschaftliche Übersetzungsstrategie aus, die ausdrücklich am Erhalt kultureller Komplexität interessiert ist? Wie ich schon am Anfang sagte: Eine Konstellation der Gleichzeitigkeit und Zeitgenossenschaft scheint hier die beste Ausgangslage zu bieten für die Herstellung von Beziehungs- und Aushandlungsverhältnissen, und damit für eine mögliche Wechselseitigkeit und Mehrpoligkeit kultureller Übersetzungsprozesse.

Braucht man hierfür wirklich die »Komplizenschaft« zwischen der Übersetzungsperspektive und einer Kulturwissenschaft im Spektrum vielfältiger *cultural turns*? Ganz sicher scheinen herkömmliche Analysekategorien (der Geisteswissenschaften) wie etwa Geist, Identität, Tradition usw., die eher geschlossene Zusammenhänge voraussetzen, weniger geeignet zu sein für die Analyse der komplexen Vernetzungs- und Vermischungsverhältnisse in transnationalen Macht- und Konfliktbeziehungen. Was man heute mehr denn je braucht, sind *Grenzbegriffe, Übersetzungsbegriffe, Beziehungsbegriffe*, um Einblick zu gewinnen in die Verlaufslogiken z. B. von interkulturellen und interreligiösen Übersetzungsprozessen. Situationen des »cultural encounter« sind mittlerweile doch so komplex geworden, dass man solche Kontakte in vielschichtige Interaktionen, ja geradezu in Übersetzungsschritte ausbuchstabieren

muss, um ihre unausgesprochenen kulturellen Vorannahmen, Vorurteile, aber auch (Macht-)Vorteile aufzudecken. Solche Einblicke in die konkreten *Bedingungen der Möglichkeit interkultureller Interaktionen in Bezug auf konkrete Übersetzungsschritte* sind unverzichtbar. Denn erst durch sie lassen sich die immer noch idealistischen Forderungen nach interkulturellem Dialog oder gar nach Wechselseitigkeit von Übersetzungsprozessen in der heutigen Weltgesellschaft auf ihre konkreten Verwirklichungschancen hin überprüfen und überarbeiten. Findet man in diesem Feld also die wichtigen kulturwissenschaftlichen Fragen, auf die der Begriff der Übersetzung – danach fragten Sie – eine Antwort bietet?

Um es noch einmal zusammenzufassen: Statt auf Antworten dringt die Kategorie der Übersetzung in ihrer kulturwissenschaftlichen Verwendung eher auf eine radikale Neusicht der komplexen kulturellen und kulturwissenschaftlichen Phänomene selbst, auf einen gänzlich anderen Umgang mit Komplexität. Statt Komplexität über holistische und essentialistische Zuschreibungen handhabbar zu machen, kann diese nun eher in Übersetzungsschritte aufgebrochen und differenziert werden. Statt sie in vorgängige binäre Raster einzuordnen, macht sich eine Translationsperspektive auf die Suche nach vielschichtigeren Übersetzungsbeziehungen und Gelenkstellen für Interventionen. Dies kommt nicht zuletzt der sozialwissenschaftlichen Integrationsforschung zugute, wie es sich etwa in Joachim Renns soziologischer Neusicht von Gesellschaft unter dem Vorzeichen von »Übersetzungsverhältnissen« zeigt.⁹ Ein *translational turn* nimmt aber auch den problematischen Holismus der sogenannten Identitätspolitik ins Visier und zielt auf die Wiedergewinnung der Übersetzungsfähigkeit im globalen, transnationalen Kontext – z. B. in der Umkehr der bisher zu einseitigen Übersetzungsrichtung von Europa nach Außereuropa.

All diese Facetten, in denen die Übersetzungskategorie neuerdings fruchtbar werden kann, haben eines gemeinsam: die Komplexität der kulturellen Phänomene selbst wird stärker denn je in ihre Vermischungs-, Vermittlungs- und Übersetzungsbeziehungen hinein erschließbar gemacht. Uwe Wirth hat jüngst die Logik der Kulturwissenschaften als eine »Übergangslgik« bezeichnet: Kulturwissenschaft sei die »Arbeit an Übergängen«, an Vernetzungen, an Beziehungen und Austausch.¹⁰ Ich würde weiter gehen und behaupten: Die Logik der Kulturwissenschaften ist ganz wesentlich auf aktive Übersetzungsprozesse hin orientiert – nicht zuletzt auf die Übersetzungsleistungen der *turns* selbst. Immerhin – wie

ich von Andrew Chesterman weiß – heißt »turn«, zumindest auf Lateinisch, Altenglisch und Finnisch, tatsächlich auch »übersetzen«.

BORIS BUDEN: Ihr Buch haben Sie in deutscher Sprache verfasst. Doch sowohl der Titel dieses Buches als auch die Titel der einzelnen Kapitel sind auf Englisch zu lesen. Haben wir es hier mit einer Unübersetzbarkeit zu tun – etwa der Unübersetzbarkeit eines Machtverhältnisses? Oder stoßen wir hier erneut auf Phänomene wie die Hindernisse und Widerständigkeiten, von denen Sie oben gesprochen haben und welche die globale Kommunikation erschweren bzw. unmöglich machen – weshalb wir uns eben um immer neue Übersetzungen bemühen müssen?

DORIS BACHMANN-MEDICK: Nach dem, was ich zuvor gesagt habe, könnten die *Kulturwissenschaften als Übersetzungswissenschaften* verstanden werden. Dies ist durchaus wörtlich zu verstehen: als Bemühen um *Übersetzung zwischen verschiedenen Wissens- und Wissenschaftskulturen* in Bezug auf die Kulturwissenschaften selbst. Diese sind ja nicht nur nicht einheitlich (vgl. die Unterschiede zwischen Cultural Studies, Kulturwissenschaften, Sciences de l'homme usw.). Sie sind vielmehr auch hegemoniegeprägt. *Cultural turns* basieren durch ihre Anleihen bei amerikanischen Theorieansätzen unvermeidlich auf solchen Theorie-Hegemonien. Sind es doch vor allem amerikanische Ansätze, die hierzulande vorrangig rezipiert werden. Dass z. B. französische, spanische, osteuropäische und andere Ansätze der Kulturanalyse kaum zum Zuge kommen, wäre einer kritischen Überlegung und Gegenbewegung wert. Ein Beispiel für einen ersten Ansatz in dieser Richtung ist etwa die soeben erschienene deutsch-französische Online-Zeitschrift *Trivium*, die ausdrücklich auf »regards croisés« zwischen beiden Wissenskulturen zielt.

Doch was nun die immer noch vorrangige Rezeption amerikanischer Ansätze betrifft, so verläuft auch diese keineswegs ohne Brüche. Gerade unter Übersetzungsvorzeichen sollte man hier genauer hinschauen. Übersetzen ist ja immer auch Transformation. Oder in gewisser Weise sogar erst Hervorbringung des »Originals« in anderer Gestalt. Auch die amerikanischen Ansätze werden hierzulande eben nicht einfach übertragen, transferiert, angeeignet, kopiert usw. Vielmehr werden sie in einem komplexen Sinne über-*setzt* und transformiert. So ist es durchaus erstaunlich, dass in der US-amerikanischen Theoriediskussion selbst kaum von entsprechenden *turns* die Rede ist. Es ist wohl auch kein Zufall, dass über einen längeren Zeitraum hinweg bei Amazon ein Buch mit dem Titel *Cultural Turns* von Simon During angekündigt worden

war, das dann aber niemals erschienen ist und – nach Aussage des Autors – auch niemals erscheinen wird. In der angloamerikanischen Diskussion scheint es eher bei punktuellen Ansätzen und Theorieimpulsen zu bleiben. Erst die vielleicht grundlagenreflexiver angelegten deutschsprachigen Kulturwissenschaften – so könnte man es jedenfalls zur Diskussion stellen – vollziehen überhaupt erst die *turns*, indem sie diese Ansätze ausarbeiten, ergänzen, profilieren und eben zu Theoriewenden synthetisieren. Wo liegt hier also das »Original«? Es gibt keins. Die Tendenz der globalen Kommunikation, »*Übersetzungen ohne Original*« auszubilden (z. B. »global icons«) – dies noch dazu »auf der Reise« der Theorien und Konzepte selbst –, gilt offensichtlich auch für den Theorieverkehr.

Doch auch dies bewahrt noch längst nicht vor *Übersetzungsasymmetrien*. So werden z. B. auf dem Feld der deutschsprachigen Kulturwissenschaften »indigene« Ansätze allzu leicht verdrängt, etwa die interessanten historischen Vorläufer der Kulturwissenschaften um 1900, an die es durchaus auch anzuschließen lohnte. Warum diese meist zu kurz kommen, hat auch wissenschaftspolitische Gründe. Sich nämlich zu stark auf die deutschen Vorläufer rückzubeziehen verleitet manch eine/einen Kulturwissenschaftler/in dazu, vor der Internationalisierung auszuweichen und damit gerade vor der kulturenübergreifenden Anschlussfähigkeit an andere Wissenssysteme die Augen zu verschließen.

Die brisanteste Dimension Ihrer Frage bezieht sich jedoch auf die »*globale Kommunikation*« – als einer *Übersetzungsherausforderung*. Wie steht es eigentlich mit der Übersetzung in globale, außereuropäische Wissenskontexte hinein? Mit der Kategorie der »Übersetzung« wäre das Konzept globaler Kommunikation überhaupt erst einmal kritisch zu überdenken. Bisher jedenfalls scheint diese Kommunikation eher einseitig, vom Westen aus, geführt zu werden, trotz postkolonialer Vorstöße, auch andere Kommunikationsrichtungen einzuschlagen, z. B. durch Praktiken des »writing back«. Müssen wir uns also um immer neue Übersetzungen bemühen, wie Sie fragen? Die Kulturwissenschaften sollten sich erst einmal selbst übersetzbar machen, anschlussfähig werden, nach Gelenkstellen suchen. Das geht sicher nicht mit einem Konzept von Kulturwissenschaft als bloßer »Verkehrswissenschaft«, wie es gerne verkündet wird, wobei aber noch zu wenig der (nicht nur mögliche, sondern notwendige) außereuropäische »Gegenverkehr« in den Blick kommt, wie ihn Peter Sloterdijk betont. Erst mit einem Selbstverständnis als Übersetzungswissenschaften huldigen die Kulturwissenschaften eben nicht mehr blindlings der Mobilität von (meist europäisch ausgebildeten)

»travelling concepts« oder eindimensionalen Übertragungswegen des Wissens unter den Vorzeichen von Mobilität, Verbreitung und Verknüpfung. Als Übersetzungswissenschaften richten sie ihr Augenmerk vielmehr ausdrücklich auf Sperrigkeiten, Brüche und Verwerfungen im Übersetzungsprozess, auf die transformierenden Aneignungen oder Lokalisierungen – um erst von da aus Grundlagen für einen Prozess der wechselseitigen »negotiation« zu finden.

Zu einer solchen Übersetzungsaufgabe gehört jedoch nicht zuletzt ein realistischer Blick auf die *Machthierarchien und Asymmetrien eben auch auf dem Gebiet der Wissenskulturen selbst*. Hier wären erst einmal die globalen Hierarchien wahrzunehmen. Man denke nur an die langjährige Blindheit gegenüber den wichtigen lateinamerikanischen Cultural Studies, die erst gegenwärtig wieder ins Licht gerückt werden. Dort findet man bedeutende, anregende Konzeptualisierungsvorschläge (besonders in Bezug auf Hybridität, Transkulturalität und Übersetzung), die allzu leicht verlorengehen, wenn man immer nur den angloamerikanischen Begriffssynthesen folgt. Und doch wird es nicht reichen, nur die Augen offenzuhalten für Ansätze aus anderen Wissens- und Wissenskulturen. Es geht schließlich darum, eine gemeinsame Sprache zu finden. Das ganze Gerede um »global conversation« usw. führt so lange ins Leere, wie die westlichen Universalisierungsbegriffe, die dazu vorausgesetzt werden (z. B. Konzepte wie Menschenrechte, Demokratie, Freiheit usw.), als bloße »travelling concepts« in einen einseitigen Prozess von »cross-cultural translation« eingeschleust werden.

Dagegen – so Dipesh Chakrabarty – wäre dieser Mechanismus selbst vielmehr kritisch aufzubrechen durch »cross-categorical translation«. ¹¹ Und was ist das anderes als der Versuch, die kulturwissenschaftlichen Kategorien und Untersuchungsbegriffe, mit denen wir täglich arbeiten, auf ihre Übersetzbarkeit hin zu prüfen, sie zu öffnen für eine mögliche *grenzüberschreitende »Weltsprache« der kulturwissenschaftlichen Forschung selbst*? Ansätze dazu gibt es bereits, man denke nur an das synchron mehrsprachige (chinesische, englische, japanische und koreanische) Projekt »Traces« von Naoki Sakai und Jon Solomon. Unter dem Vorzeichen einer Kritik am »global regime of translation« und an der neokolonialistischen Theorieverbreitung verfolgt es ausdrücklich Ansätze der Theorieproduktion an disparaten Schauplätzen der Welt. ¹² Man denke aber auch an das »magazines«-Projekt der documenta 12 (<http://magazines.documenta.de/frontend/>), bei dem sich Kultur- und Theoriezeitschriften aus aller Welt zu gemeinsamen Themen (Modernity,

Life, Education) äußern. Dies wären jedoch nur erste Anstöße, darauf hinzuarbeiten, gerade die Perspektive des regionalen Kulturwissens für eine globale Neukonzepualisierung von Kulturwissenschaften als Übersetzungswissenschaften starkzumachen.

ANMERKUNGEN

¹ Doris Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006 (2. Aufl. 2007).

² Vgl. ebd., S. 20.

³ Vgl. John Tomlinson, »Kultur, Moderne und Unmittelbarkeit«, in: Ulrich Beck/Natan Sznajder/Rainer Winter (Hg.), *Globales Amerika? Die kulturellen Folgen der Globalisierung*, Bielefeld: Transcript 2003, S. 69–90, hier: S. 79.

⁴ D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, S. 23.

⁵ Zum *translational turn* in den Humanities vgl. das von Doris Bachmann-Medick herausgegebene, im Januar 2009 erscheinende Special Issue der neuen Zeitschrift *Translation Studies* (Routledge).

⁶ Jürgen Habermas, »Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger«, in: Ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 119–154, hier: S. 136 f.

⁷ Vgl. Susan Bassnett, »Translating Terror«, in: *Third World Quarterly* 26,3 (2005), S. 393–403.

⁸ Vgl. Bruce Holsinger, *Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror*, Chicago: Prickly Paradigm Press 2007.

⁹ Vgl. Joachim Renn, *Übersetzungsverhältnisse. Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*, Weilerswist: Velbrück 2006.

¹⁰ Vgl. Uwe Wirth, »Vorüberlegungen zu einer Logik der Kulturforschung«, in: Ders. (Hg.), *Kulturwissenschaft. Eine Auswahl grundlegender Texte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 9–67, hier: S. 20 ff.

¹¹ Vgl. Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press 2000, S. 83 ff.

¹² Aus dieser multilingualen Publikationsreihe vgl. den jüngsten Band von Naoki Sakai/Jon Solomon (Hg.), *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, Hong Kong University Press: Hongkong 2006.

DIE ANTWORT LIEGT IN DER ÜBERSETZUNG

Tomislav Longinović im Gespräch mit Boris Buden

Übersetzt von Birgit Mennel und Tom Waibel

BORIS BUDEN: Die interessanteste Frage, die in deinem »Manifesto of Cultural Translation«¹ aufgeworfen wird, ist die nach seiner eigenen literarischen Form, der typisch modernistischen Form des Manifests. Ob kommunistisch oder futuristisch, surrealistisch oder dadaistisch – Manifeste sind mit Blick auf etwas historisch Neues konstruiert. Sie richten sich an eine breite Öffentlichkeit, aber nicht um zu informieren oder zu erklären, sondern um zu handeln. Diese performative Qualität ist charakteristisch für jedes Manifest. Daher wird man im »Manifesto of Cultural Translation« vergeblich nach einer scharf umrissenen Definition dieses Phänomens suchen. Kulturelle Übersetzung ist für dich vielmehr eine Aktivität, eine *Praxis*, »die Praxis des Alltagslebens«. Du unterstreichst deutlich ihren performativen Charakter, wodurch sie auch zu einer Art von Subjektivierung wird. In ihrem ersten Manifest betonten die russischen Futuristen das Recht, »[a]uf der Scholle des Wortes WIR [...] zu stehen«². Es gibt ein ähnliches »Wir« in deinem eigenen Manifest, das »Wir« der »kulturellen ÜbersetzerInnen«. Meine Fragen werden sehr einfach sein: Zunächst, wer sind diese kulturellen ÜbersetzerInnen?

TOMISLAV LONGINOVIĆ: Es stimmt, dass die der Form des Manifests innewohnende performative Wiederholung neue Subjekte und ein neues Werden einfordert, die der Aufgabe der kulturellen Übersetzung inhärent sind. Die Frage nach der Identität des/der ÜbersetzerIn bleibt immer innerhalb des Horizonts einer Überschreitung von Grenzen zwischen Gemeinschaften und ihren besonderen Idiomen, in Verschiebungen, die ihre besonderen Wege des kulturellen Austauschs unterrichten. In dieser Perspektive einer möglichen Zukunft wird auch die Wahrscheinlichkeit von neuen, auf der Erfahrung einer Identität-in-Übersetzung gegründeten Gemeinschaften durch das Manifest theoretisch erfasst, die Konvergenz von kulturellen ÜbersetzerInnen außerhalb der Ausbreitung besonderer ethnischer Gemeinschaften, die für die heutzutage vorherrschende

Erfahrung unter ImmigrantInnen charakteristisch ist. Es ist von besonderer Bedeutung, diese Bewegung abseits der ethnisch begründeten Diaspora theoretisch zu erfassen, da diese häufig für die Entwicklung von ethnisch harten Kernen der Identitätspolitik verantwortlich ist.

BORIS BUDEN: Was ist das Ziel der kulturellen ÜbersetzerInnen?

TOMISLAV LONGINOVIĆ: Migrantische ArbeiterInnen, umherziehende Intellektuelle oder Kriegsoffer, diese Subjekte erfahren die scharfen Grenzen der kulturellen Trennung, indem sie ihren Kampf um Identität im Spiel ums kulturelle und sprachliche Überleben führen. Ihr Ziel ist daher von der Heteronomie bestimmt, das Leben weiterzuführen, und folglich nicht auf eine einzige Teleologie reduzierbar. Die Bekundung von Differenz ist Teil dieser Werdensabfolge quer durch die Kulturen, da die neuen Subjekte durch Reise und Übersetzung hervorgebracht werden. Da das Denken selbst unter den Bedingungen einer postmodernen kulturellen Ordnung eine tiefgreifende Krise durchlaufen hat, beruft sich das Manifest auf den Horizont möglicher Solidarität auf der Grundlage einer gemeinsamen Erfahrung kultureller Differenz; darum die Verwendung des »Wir«, jenes verdächtigen Pronomens, das von den Massenideologien des vergangenen Jahrhunderts derart in Verruf gebracht wurde. Die imaginierten Formen möglichen Denkens sind daher das Gegengewicht zum Pessimismus, der die postmodernen Intellektuellen heimsucht, die häufig im Glashaus akademischer Forschung und Sachkenntnis eingesperrt sind.

BORIS BUDEN: Wie wollen die kulturellen ÜbersetzerInnen dieses Ziel erreichen?

TOMISLAV LONGINOVIĆ: Die Praxis der kulturellen Übersetzung ist eine Erfahrung, die im Austausch zwischen den Subjekten entstand, welche im Fluss globaler Identifikationen gefangen sind. Das Ziel mag *a posteriori* als ein Versuch der Aneignung sozialer Macht durch die Praxis kultureller Übersetzung theoretisch erfasst werden, als die Position, die sie in der Wahlkultur suchen und die ihnen von den monokulturellen Voreingenommenheiten des Heimatlandes, das sie zu ihrem eigenen zu machen versuchen, verweigert wird. Die im Begriff »Wahlheimat« beinhaltet, in sich widersprüchliche Wendung der Formulierung ist symptomatisch für dieses Dilemma der im andauernden Dazwischen gefangenen kulturellen ÜbersetzerInnen. Die Auflösung der Binarität von Assimilierung und Resistenz innerhalb der aufnehmenden Kultur bestimmt über

den Erfolg oder das Scheitern einer im Übersetzungsprozess hervorgebrachten Identität; der Übersetzungsprozess bildet dabei jene philosophische Kategorie, die im sich globalisierenden Universum, mit dem wir in zunehmendem Maß konfrontiert sind, vorherrschend sein wird.

BORIS BUDEN: Du sagst, dass wir kulturelle Übersetzung im Sinne einer spezifischen kulturellen Erfahrung denken können und dass diese kulturelle Erfahrung ein soziales Substrat aufweist – ExilantInnen, ImmigrantInnen, Flüchtlinge, kurz, Leute, die sich die Erfahrung von Übersetzung als »Praxis des Alltagslebens« teilen. Diese bilden jedoch kein gemeinsames politisches Subjekt, zumindest noch nicht. Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass sie keine bestimmte politische Erfahrung gemeinsam hätten, etwa die Erfahrung der, wie du schreibst, »globalen Ungleichheit« oder der »angstvollen Asymmetrie von Anteil und Wert in der Repräsentation minoritärer Kulturen«. Was meinst du damit genau? Können wir hier Mutmaßungen über eine bestimmte »Passage zur Politik« als ein der kulturellen Übersetzung innewohnendes Potenzial anstellen?

TOMISLAV LONGINOVIĆ: Die Wahl der Manifestform war definitiv von dem Wunsch geleitet, inmitten der Auswirkungen der ökonomischen Globalisierung, ihrer zumeist verheerenden Effekte einer bestimmten Art von neu entstehender Praxis Ausdruck zu geben. Ebenso ist es unvermeidlich, eine bestimmte Position einzunehmen, da der naive Glaube an einen Standpunkt außerhalb des Politischen heutzutage nur von jenen konstruiert werden kann, die an der Macht sind und daher deren Wirkmechanismen verhüllen müssen. Der Prozess der kulturellen Übersetzung »legt« diese Mechanismen, die bestehende Asymmetrien und Ungleichheiten naturalisieren, »bloß«, da die meisten AgentInnen der kulturellen Übersetzung die Mängel der einsprachigen Fantasien aufgrund ihrer Zwischenposition an der Grenze zwischen unterschiedlichen nationalen Diskursen wahrnehmen. Es ist wahr, dass ich mich selbst »im Namen jener« sprechend wiederfinde, denen die Wahl, für sich selbst zu sprechen, nicht offensteht, in der Hoffnung, die schiere Möglichkeit einer neuen Art des transnationalen/translationalen politischen Horizonts jenseits der Binaritäten global/lokal, kapitalistisch/kommunistisch, kosmopolitisch/provinziell etc. zu bekunden. Diese Art von politischer Motivation ist auch der Ausgangspunkt meines Forschungsprojekts *Das Geheimnis der Übersetzung: Ein Manifest der Grenzkulturen*, das den Großteil meiner Überlegungen im vergangenen Jahrzehnt beanspruchte.

Durch den Gebrauch der Werkzeuge der Übersetzungstheorie versuche ich, ihre Tragweite in den Bereich der Repräsentationspolitik auszudehnen sowie die Hierarchien zu denaturalisieren, die den zeitgenössischen KonsumentInnen durch Nachrichten, Bilder und Töne dargeboten werden. Hoffentlich verwandelt sich mein Schreiben »im Namen von« so weder in die Heuchelei der Kommissare des jüngsten Tags noch in die Gleichgültigkeit der Yogis des jüngsten Tags, um Arthur Koesters Metapher zu gebrauchen. Die Passage zur Politik auf der Grundlage einer gemeinsamen ökologischen Plattform wäre demnach ein äußerst wünschenswertes Ergebnis kultureller Übersetzung, da ein auf dem Humanismus basierendes Denken sich den Beschränkungen des planetarischen Überlebens stellen muss, und zwar abseits der Mythen, die sowohl NationalistInnen als auch GlobalistInnen in der derzeitigen Simulation einer im Grunde gegenstandslosen Politik verbreiten.

BORIS BUDEN: Kannst du mehr über dieses Forschungsprojekt *Das Geheimnis der Übersetzung: Ein Manifest der Grenzkulturen* sagen? Worin genau besteht sein Forschungsfeld, sowohl theoretisch als auch, im weiteren Sinn, kulturell? Welche Rolle spielt die Literatur – einschließlich der Erfahrung mit literarischen Übersetzungen – und die Literaturtheorie in diesem Projekt?

TOMISLAV LONGINOVIĆ: Mein Interesse und meine Motivation dazu, ein Buch zu schreiben, das sich der im weiten Sinn verstandenen Übersetzung widmet, entwickelte sich aus dem Cultural Translation Project (CTP), einer Forschungsinitiative, die vom internationalen Institut der Universität Wisconsin-Madison von 1999 bis 2001 drei Jahre lang gefördert wurde. Als Leiter dieser Initiative für höhere Bildung habe ich alles mir Mögliche getan, um die Translationswissenschaften in das traditionelle, auf dem »nationalen« Paradigma fußende Curriculum der Humanwissenschaften einzuführen. Das Projekt war als Zusammentreffen einer vielfältigen Gruppe von Fakultäten und Studierenden aus verschiedenen humanwissenschaftlichen Disziplinen gedacht. Ihre unterschiedlichen Zugänge zu den Begriffen »Kultur« und »Übersetzung« eröffneten eine neue Perspektive auf die Art und Weise, wie sowohl individuelle als auch Gruppenidentitäten verstanden werden, nämlich als Bewegung und Austausch über die Grenzen einer besonderen Idee von Kultur hinweg, und nicht als monumentale, durch die Börsartigkeiten des nationalistischen Imaginären versteinerte Kategorien. Die Workshops, Vortragsreihen und Seminare waren der Durchquerung kultureller Schnittstellen

gewidmet, um den performativen Charakter neuer transnationaler Identitäten sowie hybrider künstlerischer und intellektueller Praxen zu bezeugen.

Die Gründung des CTP erfolgte zum Teil aufgrund einer Ausschreibung der Universität von Wisconsin, die dazu aufrief, die Humanwissenschaften im Kontext eines globalen, postnationalen und postdisziplinären intellektuellen Umfelds neu zu entwerfen. Teilweise basierte das Bedürfnis nach Schaffung dieser erweiterten Lehr- und Lerneinheit auf Untersuchungen, die sich über die traditionellen Verständnismodelle bezüglich transnationaler kultureller Austauschprozesse hinaus bewegten (Derrida, Spivak, Bhabha, Appadurai etc.). Die restriktiven Modelle oder höchst idiosynkratischen Verstehensweisen hinsichtlich der zwischen Kulturen »ausgetauschten« Dinge, der Kulturen selbst sowie der sowohl materiellen als auch intellektuellen Mittel, die in diesem Austausch zum Einsatz kommen, wurden durch das Abdanken der Idee der Nation gesprengt. Da sich eine globale Subjektivität zusehends durch die Kommunikation über Sprachen und Kulturen hinweg bestimmte, fügte sich das aus interagierenden Ökonomien hervorgegangene Universum in die Prozesse einer Übersetzung jenseits der sprachlichen Übersetzung ein, während am Ende der ausklingenden Epoche der Nationen und ihrer vereinfachten imaginären Totalitäten ein kultureller Austausch in sehr viel größerem Umfang und Ausmaß entstand.

Dies bedeutete, dass die große Sachkenntnis »fremder« Sprachen nicht nur für die gegenseitige Verständlichkeit von verschiedenen »nationalen« Kulturen wesentlich ist, sondern auch für den weiterreichenden Prozess einer die Kulturen durchquerenden Hybridisierung, die neue und unterschiedliche Formen von Identität hervorbringt, welche für das Verständnis der Richtungen von kultureller Entwicklung im posthumanistischen Universum essenziell sind. Die Übersetzung erhöhte auch die Aufmerksamkeit und das Erfordernis einer Nicht-Übersetzung, das tiefgreifende Studium von Sprachen, welche die besondere Vision der Kultur zum Ausdruck bringen, indem sie sich dem Wechsel auf die andere Seite durch verschiedene Strategien der Unübersetzbarkeit widersetzen. CTP förderte das Verständnis dafür, dass »Übersetzung« nicht nur die Kunst und das Handwerk der »literarischen« oder »technischen« ÜbersetzerInnen bezeichnet, sondern auch eine größere kulturelle Formation, die aus dem globalen Strom von Exil, ImmigrantInnen und Flüchtlingen, den ich vorher erwähnte, hervorgeht. Daher umfasste der Begriff der kulturellen

Übersetzung ein neu entstehendes Feld humanistischer Studien und entwarf zugleich ein Modell des Alltagslebens für die globale Gemeinschaft.

BORIS BUDEN: Um ihre Aufgabe zu erfüllen, schreibst du, sollten sich die heutigen kulturellen ÜbersetzerInnen mit der Rolle der mittelalterlichen Alchimisten identifizieren. Worum geht es in diesem Vergleich?

TOMISLAV LONGINOVIĆ: Von der Metapher des Alchimisten machte ich Gebrauch, um sowohl die politische Position der in den Prozess kultureller Übersetzung involvierten Person in Erinnerung zu rufen als auch um eine Bezugsfigur zu schaffen, die auf das Feld selbst verweist. Einerseits steht der Alchimist auf dem äußersten Scheitelpunkt des Wandels vom mittelalterlichen zum modernen Verständnis des Universums und seiner Realitäten, da er das Spirituelle und das Materielle, den Glauben und die Wissenschaft durch die Arbeit der *transformatio* zusammenbringt. Ich glaube, dass auch wir auf dem Scheitelpunkt eines Wandels auf der historischen Bühne stehen: Das postmoderne Verhältnis besteht trotz der sichtlichen Erschöpfung der von ihm wiederverwerteten Formen und Modelle fort, während der Horizont des Wandels, den wir auf dem politischen Schauplatz bereits wahrnehmen, die lateinamerikanische Wende nach links etwa, eine bestimmte Antwort anzeigt, die über die Erwartungen im neoliberalen Universum des ökonomischen Determinismus hinausgeht. Ein interessantes Projekt kultureller Übersetzung bestünde darin, die Verschiebungen der »Marx'schen Gespenster« von Osteuropa nach Lateinamerika nachzuzeichnen und zu verfolgen, wie die Bewegung der auf den Kommunismus gegründeten Ideologie von einem Kontinent zum anderen wandert, sowie die Transformation der in diesem Prozess angenommenen kulturellen Formen zu untersuchen. Das steht mit dem zweiten Grund einer Berufung auf die Alchemie in Zusammenhang, nämlich der merkurischen Natur der Kultur selbst, deren unvorhersagbare Ströme das Geheimnis einer jeden kollektiven Identität hinter ihrem eigenen Schleier von Unübersetzbarkeit zu verbergen scheinen. Dieses Geheimnis gründet vielfach auf einem gewaltsamen und traumatischen kulturellen Artefakt, um dessen Offenlegung und Lesbarmachung die kulturelle Übersetzungsarbeit bemüht ist, um derart die Auswirkungen des Schweigens und der Geheimhaltung zu mildern, auf die autoritäre Politiken zumeist ihre Macht gründen.

BORIS BUDEN: Du hast Arthur Koestler erwähnt, eines der besten Beispiele für »vielsprachige« Intellektuelle des 20. Jahrhunderts. Interes-

santerweise existiert seine bekannteste Erzählung, *Sonnenfinsternis*³, nur in Form einer Übersetzung ohne Original. Ihr deutsches Original ging verloren, sodass *Sonnenfinsternis* im Deutschen eine Art »Übersetzung einer Übersetzung« oder eine *Rückübersetzung*^{*4} ist. Doch das eigentliche Thema der Erzählung – die Erfahrung des Terrors, den wir heute Totalitarismus nennen – scheint die besonderen kulturellen und historischen Kontexte zu überschreiten. Kannst du deine eigenen Erfahrungen heute, selbstverständlich in einem figurativen Sinn, ebenso als eine Art »Sonnenfinsternis« denken, und zwar in der Bedeutung des blutigen Zusammenbruchs des ehemaligen Jugoslawien im Sog der »demokratischen Revolutionen von 1989«? Ich frage nach der persönlichen Motivation hinter der Aufgabe der kulturellen Übersetzung, die du formulierst, einer Motivation, die genau in dem Sinn persönlich ist, als sie eine historische Bedeutung hat, also auf die Erfahrung der Geschichte in ihrem äußerst persönlichen Sinn verweist.

TOMISLAV LONGINOVIĆ: Ich habe eine Geschichte, die der Koestlers ähnlich ist; sie betrifft meine erste Erzählung *Moment of Silence*⁵, die zunächst auf Englisch und erst sieben Jahre später auf Serbokroatisch als *Minut Ćutanja*⁶ veröffentlicht wurde. Die Erzählung war die Trauerarbeit, die ich um die letzte verlorene Generation jugoslawischer Jugend geleistet habe. Sie war ein Fall von *Rückübersetzung*^{*} und auch ein Fall einer Hin- und Herübersetzung, in der sich das Gefühl dafür, was das Original und was eine Übersetzung ist, radikal verwirrt. Ich nehme an, dass es in Bezug auf die Frage nach meiner eigenen Identität und meiner persönlichen Verortung im Hinblick auf die Übersetzungsthematiken um dasselbe geht. Diese Frage verweist tatsächlich auf die wahre Motivation hinter dem Projekt, da mich der Zusammenbruch Jugoslawiens in meinem eigenen Schreiben und in meinem Verhältnis zu theoretischen Angelegenheiten stark berührt hat. Obwohl ich das Land 1982 verließ, um am internationalen SchriftstellerInnenprogramm der Universität von Iowa teilzunehmen, erschütterten mich die Ereignisse des darauffolgenden Jahrzehnts zutiefst in meinem Lebens- und Zugehörigkeitsgefühl. Ich kann wirklich sagen, dass ich Jugoslawien in den letzten Augenblicken seiner Existenz verließ, zumindest für eine Generation von Jugendlichen, mit der ich zu dieser Zeit verbunden war. Die Intensität des kulturellen Austauschs zwischen den damals Mittzwanzigern aus Belgrad, Ljubljana, Sarajevo und Zagreb wies in Richtung einer klaren europäischen Integration des gesamten Landes. Gewiss die meisten die-

ser kreativen Jugendlichen unterstützten den geeinten Kulturraum Jugoslawien nicht im Sinne irgendeines nebulösen Projekts der ParteiideologInnen – sie lebten einfach eine gemeinsame Zukunft auf der Grundlage einer Populärkultur (die sogenannte New Wave in der Musik fungierte dabei als einzigartiges kulturelles Austauschmedium) und waren daran interessiert, die engstirnigen Praktiken der damaligen Apparatschiks der Kommunistischen Partei zu überwinden. Paradoxaerweise teilten sie alle eine gemeinsame Orientierung links von der Mitte auf der Grundlage der Hippie- und Friedensbewegungen, gemischt mit einer gewissen Post-Punk-Ironie.

Es war wahrhaft tragisch zu sehen, wie die ältere Generation damit begann, das Land in Stücke zu reißen, zunächst durch ihre rückwärtsge wandte Rhetorik und dann durch Scharfschützen und Bomben. Die Leute wurden gezwungen, in nationalistischen Auseinandersetzungen Stellung zu beziehen, während dem schweigenden Kern der traumatischen Erinnerung freie Hand bei der Suche nach Ersatzopfern gelassen wurde. Die Außenwelt antwortete mit ihren eigenen kulturellen Zuschreibungen, mit denen die Region bedacht wurde, und ließ die Bilder vom Balkan als dem »Pulverfass« Europas sowie dem Reich endemischer ethnischer Auseinandersetzungen wiederauferstehen. In der Zwischenzeit starben unschuldige ZivilistInnen, während sich die nationalistischen Eliten die Taschen mit den geraubten Ressourcen des ehemals gemeinsamen Staates vollstopften. Während der globale mediale Blick die Vision von »Stammeskriegen« starkmachte und sich lokale Medien an der Dämonisierung der neu entdeckten ethnisch Anderen beteiligten, entschied ich mich, das Idiom, durch das möglicherweise die »dritte Stimme« gehört werden kann, zu suchen und zu erproben. Das Medium der Übersetzung schien der beste Zugang zu diesem Minenfeld, in dem man beständig Gefahr läuft, von allen beteiligten Seiten etlicher intellektueller Verbrechen beschuldigt zu werden. Wenn ich daher meine Geburtsstadt Belgrad besuche, werde ich als »Amerikaner« wahrgenommen, sobald ich meine Stimme gegen die nationalistischen Phantasmagorien erhebe – während es mir in den USA niemals erlaubt ist, mich zum »Jugoslawen« zu erklären, ohne mit der unvermeidlichen zweiten und dritten Frage konfrontiert zu werden: »Wer bist du wirklich?« Ich vermute, die Antwort liegt ausschließlich in der Übersetzung.

ANMERKUNGEN

¹ Tomislav Longinović, »Fearful Asymmetries. A Manifesto of Cultural Translation«, in: *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, Bd. 35, Nr. 2: »Translating in and across Cultures«, Herbst 2002, S. 5–12.

² Vgl. »Eine Ohrfeige dem öffentlichen Geschmack«, übers. v. Peter Urban, in: *Eine Ohrfeige dem öffentlichen Geschmack. Russische Futuristen*, Hamburg: Edition Nautilus 2001, S. 55–56, hier: S. 56.

³ Arthur Koestler, *Sonnenfinsternis*, Hamburg, Wien: Europa Verlag 2000.

⁴ Mit Asterix gekennzeichnete Ausdrücke hier und im Weiteren sind im Original auf Deutsch (Anm. d. Übers.).

⁵ Tomislav Longinović, *Moment of Silence*, San Francisco: Burning Books 1990.

⁶ Tomislav Longinović, *Minut Ćutanja*, Belgrad: Radio B92, 1997.

DIE EINSÄTZE DER ÜBERSETZUNG

Stefan Nowotny

ÜBERSETZUNG ALS AUSDRUCKSZUSAMMENHANG UND DIE FRAGE DER »KULTURELLEN ÜBERSETZUNG«

Im Begriff der »kulturellen Übersetzung« liegt, der linguistischen Herkunft des Übersetzungsbegriffs entsprechend, ein unmittelbarer Verweis auf einen *Zusammenhang des Ausdrucks*. Wenn es nämlich zutreffend ist, dass, wie Roman Jakobson sagt, »die Bedeutung jedes sprachlichen Zeichens seine Übersetzung in ein anderes, alternatives Zeichen« ist, ja dass ein Zeichen kraft solcher Übersetzung »in eine explizitere Bezeichnung überführt werden«¹ kann, so ist im Anschluss daran zumindest dreierlei festzuhalten: 1. Jedes Zeichen (weit entfernt davon, bloße Anzeige dessen zu sein, worauf es sich bezieht) unterhält komplexe Beziehungen der Abgrenzung, aber auch einer schwierig zu bestimmenden Solidarität mit anderen Zeichen; Beziehungen, die seine Übersetzbarkeit gewährleisten und auf diesem Wege Bedeutung generieren. 2. Darüber hinaus sind Zeichen aber auch intensive Größen, das heißt, sie implizieren Grade von Ausdrücklichkeit, die zunächst im Verhältnis zwischen dem *Ausgedrückten* sowie dem je manifesten *Ausdruck* begründet zu sein scheinen; nur so lässt sich Jakobsons Rede von mehr oder weniger »expliziten« Bezeichnungen verstehen. 3. Es ist letztlich kaum möglich, diese Explizitheit – wie Jakobson dies in den Passagen, aus denen ich zitiert habe, nahelegt – auf Fragen der Eindeutigkeit oder der Präzisierung von (festgelegten oder produzierten) Bedeutungen abzublenken, ohne von den konkreten SprecherInnen als *Instanzen des Ausdrucks* und damit, mit allen theoretischen und politischen Konsequenzen, von den verschiedenen Ebenen sprachlichen Handelns sowie dessen jeweiliger Situiertheit zu abstrahieren.

Wie aber stellt sich ein solcher Zusammenhang des Ausdrucks, in dem die Frage der Übersetzung zu verorten wäre, im Kontext jener Theoriebildungen dar, in denen der Begriff der »kulturellen Übersetzung« heute in Verwendung ist? Die impliziten Grundannahmen dieser vor allem im Umfeld der Cultural Studies, der Kulturwissenschaften und

der Postcolonial Studies anzutreffenden Theoriebildungen könnten in etwa folgendermaßen beschrieben werden: Nur insofern, als sich in »einer Kultur« oder aber im »Kulturellen überhaupt« etwas ausdrückt – mithin ein Spielraum der Differenz zwischen dem Ausgedrückten sowie dem je manifesten Ausdruck eröffnet ist –, kann davon ausgegangen werden, dass »Kulturelles« oder »Kulturen« übersetzbar sind; es ist diese Übersetzbarkeit, auf die sich die Produktion »kultureller« Bedeutungen gründet. »Kultur« bezeichnet dabei in der Vorstellung »kultureller Übersetzung«, dem sprachlichen Vorbild folgend, nicht einfach den Ausgangs- und Zielgegenstand dieser Übersetzung (die »Kultur«, *die* oder *aus der* übersetzt wird, sowie die »Kultur«, *in die* etwas übersetzt wird), sondern zugleich auch das Medium der Übersetzung sowie deren Ausübung im Sinn einer praktischen Tätigkeit: Nur insofern Übersetzen selbst als »kulturelle« Tätigkeit verstanden wird – und die »kulturellen« Ausdrucksinstanzen zumal solche der Übersetzung sind –, vermag es »Kultur« als Medium der Übersetzung dergestalt zu aktualisieren, dass jenes »Kulturelle«, das den Ausgangs- und Referenzpunkt der Übersetzung bildet, in differenter Weise wiederum als »Kulturelles« zur Erscheinung gebracht werden kann.

Nun werfen diese Annahmen, die sich in ihren Grundzügen sowohl in multikulturalistischen als auch in Hybridität und Hybridisierungsprozesse betonenden Konzeptualisierungen von »kultureller Übersetzung« wiederfinden lassen², aber eine doppelte Frage auf: Zum einen – und damit ist nur einer der Gründe genannt, warum ich es für unausweichlich halte, die Worte »Kultur«, »kulturell« etc. durch die systematische Setzung von Anführungszeichen als Problemtitel zu markieren – führt eine umstandslose Anwendung des Übersetzungsbegriffs auf »Kultur« fraglos jene Parallelführung von Sprachtheorie und Kulturtheorie weiter, die (in den knapp 250 Jahren, die vergangen sind, seit sich der Kulturbegriff in der Wissenschaftsproduktion wie auch in öffentlichen Debatten auszubreiten begonnen hat) zwar von einiger Tradition, aber deswegen nicht weniger problematisch ist; ich werde darauf im Weiteren nur in Ansätzen sowie auf eher indirektem Wege eingehen können. Zum anderen aber, und diesen Punkt werden die folgenden Überlegungen umkreisen, stellt sich die Frage, inwieweit das Problem des Ausdrucks in jenen Theorien, die von »kultureller Übersetzung« sprechen, überhaupt eigens gedacht wird.

Um meine These vorwegzunehmen: Ich denke, es lässt sich zeigen, dass zumindest in weiten Bereichen der Cultural Studies (bzw. der diesen

nahestehenden Kulturtheorien sowie der politischen Theorien, die an die Cultural Studies in ihrem politischen Einsatz anknüpfen) etwas, das wir hier vorsichtig als »Ausdrucksstruktur« bezeichnen können, zwar stillschweigend in Anspruch genommen wird, aber dennoch weitgehend ungedacht bleibt bzw. voreilig in die jeweiligen begrifflichen Anordnungen eingespannt wird. Ein Grund dafür könnte darin gesehen werden, dass eine spezifische Aufnahme strukturalistischer und poststrukturalistischer Theoreme innerhalb der Cultural Studies Struktur und Ausdruck als unvereinbare Perspektiven präsentiert. Ich werde dieser Vermutung im Folgenden nachzugehen versuchen und mich dabei bewusst vorrangig an »klassischen« Texten orientieren, die theoretische Grundverständigungen anbieten und den entsprechenden Einfluss entfaltet haben. Denn, von theoretischen Problemen einmal abgesehen, es ist nicht zuletzt gerade auch der politisch-emanzipatorische Anspruch der Cultural Studies, der ein näheres Verständnis dessen, was ich vorläufig als »Ausdrucksstruktur« bezeichnet habe, als wünschenswert erscheinen lässt: ein Verständnis, das die Frage des Ausdrucks nicht voreilig auf dem Altar der Struktur opfert (noch auch umgekehrt), sondern das gewissermaßen nach den Verbindungslinien zwischen Ausdruck und Struktur sucht und auf diese Weise auch ein vertieftes Verstehen politischer und sozialer Artikulationen ermöglichen könnte.

AUSDRUCK VERSUS STRUKTUR?

Als Beispiel für die doppelte Geste der Inanspruchnahme des Ausdruckshaften bei gleichzeitiger Ausblendung jeglicher Diskussion, die auch nur seine Parallelführung mit »kulturellen« Belangen in Betracht zöge, kann hier zunächst Judith Butlers Intervention in die 1994 von Martha Nussbaum ausgelöste Debatte um die Frage des Kosmopolitischen³ angeführt werden. Butler lässt in ihrem Beitrag zu dieser Debatte von Anfang an keine Zweifel darüber offen, dass jene Universalität, an die Nussbaums Plädoyer für das Kosmopolitische appelliert hatte, nur unter Berücksichtigung der differierenden »kulturellen« Artikulationen des Universellen angemessen gedacht werden kann. Ich streiche die zentrale, jedoch nicht weiter diskutierte Rolle der »Artikulation« in den folgenden Zitaten durch Hervorhebungen heraus: Der Umstand, dass es »kulturelle Bedingungen für seine *Artikulation* gibt«, zeige sich dann, »wenn die Bedeutung ›des Universellen‹ sich als kulturell variabel erweist und die spezifi-

schen *Artikulationen* des Universellen gegen dessen Anspruch auf einen transkulturellen Status arbeiten«⁴. Daher sei die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, dass – etwa angesichts der Formulierung bestimmter universeller Rechte – das Universelle in diesen »nur teilweise *artikulierte* wird und dass wir noch nicht wissen, welche Formen es annehmen kann«⁵. Die Auflösung der damit angezeigten Schwierigkeit vertraut Butler im Weiteren der Idee eines progressiven (indessen nicht notwendigerweise »progressistischen«, an einem Ideal des Fortschritts orientierten) Aushandlungsprozesses an, der sich aus dem »performativen Widerspruch«⁶ zwischen den jeweils konventionellen Formulierungen des Universellen und jenen Artikulationen nährt, die aus einer Position des Nichteingeschlossenseins in diese Formulierungen ihren Anspruch darauf anmelden, in sie eingeschlossen zu werden – wobei die Formulierungen des Universellen in diesem Vorgang selbstverständlich ihrerseits einem Wandel unterworfen sind. Und Butler nennt diesen Prozess, unter Bezugnahme auf Homi Bhabha, einen Prozess der »kulturellen Übersetzung«⁷.

Wir begegnen in Butlers Ausführungen ganz offenkundig jener Trias von Ausgedrücktem, je manifestem Ausdruck und Ausdrucksinstanzen wieder, die ich eingangs skizziert habe. Ebenso offenkundig aber finden sich die drei Strukturelemente des Ausdruckszusammenhangs in einen thematisch-begrifflichen Kontext eingespannt, der das Problem des Ausdrucks (bzw. der »Artikulation«) auf eine Art Subtext reduziert und stattdessen eine schematische Gegenüberstellung von Universalität und (»kultureller«) Partikularität in den Vordergrund stellt: Das Ausgedrückte ist das (wenn auch nur teilweise artikulierte) Universelle, die je manifesten Ausdrücke sind »kulturell« variable Artikulationen und die für Butler vornehmlich interessanten Ausdrucksinstanzen jene Ausgeschlossenen, die kraft ihrer Artikulation Anspruch darauf erheben, in die konventionellen Formulierungen des Universellen Eingang zu finden. So sehr »Artikulation« jedoch von Butler als eigentliche Triebkraft des »performativen Widerspruchs« (und damit der politisch-sozialen Veränderung) dargestellt wird, so dunkel bleibt dabei ihr Begriff der Artikulation selbst.

Die Konsequenzen dieser Dunkelheit betreffen zunächst ganz allgemein die stillschweigend getroffene, aber keineswegs selbstverständliche Annahme, der Austrag von performativen Widersprüchen auf einer Ebene der Artikulation bedeute *per se* eine (emanzipatorische) Transformation bestehender politisch-sozialer Ein- und Ausschlussverhältnisse. Sie betreffen im Spezielleren beispielsweise die Frage, wie – und zwar auf

der Ebene der Artikulation selbst – »emanzipatorische« Artikulationen, die einen Rechtsanspruch auf Einschließung in die bestehenden Formulierungen anmelden, von solchen Artikulationen unterschieden werden können, die aus einer vermeintlichen oder tatsächlichen Position des Ausgeschlossenseins ihr »Recht« gerade über den Ausschluss anderer geltend zu machen versuchen.⁸ In beiden Fällen stellt sich das Problem des Ausdrucks als *Problem der Entsprechung* dar, und zwar nicht nur in Gestalt der Frage, *wie sehr* Artikulationen gegebenen politisch-sozialen Ausschlussverhältnissen oder, allgemeiner, Herrschafts- und Machtverhältnissen entsprechen, und zwar auch in der Bestreitung dieser Verhältnisse (wären Protestartikulationen völlig anderer Ordnung als das, wogegen sie sich wenden, hätte das Verlangen nach Einschließung wohl kaum Sinn), sondern auch in Gestalt der Frage, *welcher Art* diese Entsprechung ist. In Bezug auf die Frage nach der »kulturellen Übersetzung«: Welche Art von Entsprechung gibt es zwischen dem, was als »kulturelle Übersetzung« bezeichnet wird, sowie der Frage politisch-sozialer Veränderung, auf die dieser Begriff eine Antwort zu geben beansprucht?

Es wäre natürlich unsinnig, zu behaupten, diese Probleme seien innerhalb der den Cultural Studies nahestehenden neueren Kulturtheorien und politischen Theorien gänzlich unbeachtet geblieben. Und nicht weniger unsinnig wäre die Behauptung, diejenigen, die sich diesen Problemen gestellt haben, hätten eine einheitliche Antwort darauf formuliert. Nicht alle indessen scheinen sich ihnen tatsächlich ausreichend gestellt zu haben: Homi Bhabha selbst etwa, von dem Butler den Begriff der »kulturellen Übersetzung« übernimmt, wischt das Problem des Ausdrucks zugunsten einer »Textualität« vom Tisch, auf die sich die kulturtheoretische Analyse problemlos beziehen kann und die zugleich mit dem Politischen in eins gesetzt wird: »Textualität ist nicht einfach ein zweitrangiger ideologischer Ausdruck oder ein sprachliches Symptom eines vorgegebenen politischen Subjekts«; vielmehr sei umgekehrt, so Bhabha im unmittelbar folgenden Satz, »das politische Subjekt [*the political subject*] – so wie in der Tat das Thema/Subjekt der Politik [*the subject of politics*] – [...] ein diskursives Ereignis.«⁹

Weiter führend – und zugleich indirekt als vorausseilender Kommentar zu Bhabha lesbar – ist demgegenüber die folgende Passage aus Stuart Halls 1992 gehaltenem Vortrag »Cultural Studies and its Theoretical Legacies«: »Es wird von uns verlangt, davon auszugehen, dass Kultur immer durch ihre Textualitäten hindurch wirken wird – und, gleichzei-

tig, dass Textualität nie genug ist. Aber nie genug wovon? Nie genug wofür? Es ist extrem schwer, diese Frage zu beantworten, denn philosophisch gesehen war es im Bereich der Cultural Studies immer unmöglich [...], irgend so etwas wie einen adäquaten theoretischen Begriff kultureller Beziehungen und ihrer Effekte zu formulieren.«¹⁰ Halls offensichtliche Beunruhigung betrifft aus der hier vorgeschlagenen Perspektive nicht einfach eine »außertextuelle« Ebene, in der das Ungenügen der Textualität einer Sättigung zuzuführen wäre, sondern präzise das Problem des Ausdrucks, das heißt die Frage nach der der Textualität selbst eingeschriebenen Ausdrucksstruktur und Ausdrücklichkeit, an der die Fragen nach dem »Wovon« und »Wofür« textueller Analysen entscheidbar wären. Und sie stellt im Übrigen einen expliziten Zusammenhang zwischen der angezeigten Schwierigkeit sowie der offen ausgesprochenen Notwendigkeit einer – innerhalb der Cultural Studies oft vermiedenen oder auf allzu allgemeine Auskünfte abgeblendeten – theoretischen Klärung des Kulturbegriffs und seiner Implikationen her.

Nicht immer jedoch haben Halls Texte einer solchen Beunruhigung Ausdruck gegeben. In dem medientheoretischen Aufsatz »Encoding/Decoding« aus dem Jahr 1980 etwa bringt Hall, die theoretisch gänzlich unaufgeklärt bleibende Kategorie der »sozialen Wirklichkeit« ins Treffen führend, die Ebenen von »Bedeutung« und »sozialer Wirklichkeit« zu einer diffusen Überblendung, die es ihm erlaubt, in *sämtlichen* sozialen Praktiken textuelle Kodierungen zu verorten, an der Macht- und Herrschaftsverhältnisse lesbar werden: »Diese Kodes stellen die Mittel dar, vermöge deren Macht und Ideologie in bestimmten Diskursen bedeutsam werden. Sie führen die Zeichen auf die ›Landkarten der Bedeutungen‹ zurück, in die jede Kultur eingeordnet wird; und solchen ›Landkarten der sozialen Wirklichkeit‹ ist die gesamte Bandbreite sozialer Bedeutungen, Praktiken und Bräuche, von Herrschaft und Interesse ›einbeschrieben‹.«¹¹

Von zentraler Bedeutung ist für unseren Zusammenhang indes der einflussreiche und ebenfalls zuerst 1980 veröffentlichte Aufsatz »Cultural Studies: Two Paradigms«, in dem Hall die Bedeutung der Aufnahme strukturalistischer Denkansätze innerhalb der zunächst »kulturalistisch« (im Sinne eines Raymond Williams und Edward P. Thompson zugeschriebenen Kulturalismus) geprägten Cultural Studies diskutiert. Für den »Kulturalismus« Williams' und Thompsons gelte, so Hall: »Sie verstehen die Totalität [...] auf eine besondere Weise, nämlich als konkret und historisch bestimmt, uneinheitlich in ihren Zusammenhängen. Sie

verstehen sie als ›expressiv‹. Da sie sich ständig von der traditionelleren Analyse weg auf die Ebene der Erfahrung begeben oder die anderen Strukturen und Beziehungen davon ausgehend, wie sie ›gelebt‹ werden, interpretieren, werden sie in ihrer Akzentsetzung mit Recht (wenn auch nicht im vollen Sinn) als ›Kulturalisten‹ bezeichnet [...].¹² Demgegenüber habe eine strukturalistisch angelegte Analyse drei wesentliche Vorteile: 1. Sie betont die Determiniertheit der Verhältnisse und eröffnet so nicht nur ein Verständnis der Art und Weise, wie bestehende Verhältnisse subjektive Praxen formen und konstituieren, sondern weist auch einen »naive[n] Humanismus mit seiner notwendigen Folgeerscheinung, einer voluntaristischen und populistischen Praxis«¹³, zurück. 2. Im Gegensatz zur »komplexen Simplizität« der kulturalistischen Vorstellung einer »expressiven Totalität«, die eine abstrakte Idee menschlicher Tätigkeit als solcher zugrunde lege, erlaube es der Strukturalismus, eine strukturelle Einheit zu denken, »die eher durch die *Differenzen* zwischen als durch die Homologie von Praktiken konstruiert wird«¹⁴. 3. Die dritte Stärke des Strukturalismus sieht Hall schließlich »in seiner Dezentrierung von ›Erfahrung‹ und in seinem grundlegenden Bemühen, die vernachlässigte Kategorie der ›Ideologie‹ weiterzuentwickeln«; die authentifizierende Rolle von »Erfahrung« nämlich hindere den Kulturalismus daran, eine angemessene Ideologiekonzeption auszuarbeiten.¹⁵

Nun liegt es mir sicherlich fern, die grundsätzliche Triftigkeit dieser insbesondere von einem Strukturalismus Althusser'scher Prägung inspirierten Einwände gegen eine nach wie vor mitunter anzutreffende kulturalistische Tendenz innerhalb der Cultural Studies anzuzweifeln. Dennoch lässt sich an Halls Argumentationsgang sehr deutlich eine Verlagerung aller Konzentration auf Fragen der Determiniertheit (oder auch Überdeterminiertheit) von Verhältnissen, der Ideologie oder einer alternativen Konzeption von »kultureller Totalität« ablesen, während seine Bezugnahme auf die Kategorien der Erfahrung und des Ausdrucks rein negativ bleibt. Die Möglichkeit eines Verständnisses von Erfahrung, das nicht auf eine allgemeine Authentifizierung von menschlichen Praxen und Äußerungen zielt, dennoch aber an der unveräußerlichen Singularität von Erfahrungen festhält und beispielsweise die Determiniertheit von Verhältnissen genau daraufhin befragt, wie sie Erfahrung und auf Erfahrungen gegründete soziale Prozesse »blockieren« (Negt/Kluge), rastern oder schlichtweg delegitimieren, scheint damit versperrt. Ähnliches gilt für die Frage des Ausdrucks: Mit der Zurückweisung der Vorstellung einer »expressiven Totalität« wird die Kategorie des Ausdrucks

gleich ganz über Bord geworfen – bzw. in weiten Bereichen der Cultural Studies durch den unverdächtigeren Begriff der »Artikulation« (mit seinem berühmten Doppelsinn von »Ausdruck« und »Verknüpfung«) ersetzt, über den ganz offensichtlich eine Ausdrucksstruktur in Anspruch genommen wird, ohne dass diese aber als solche weiter diskutiert würde. Derweilen geistert die »soziale Wirklichkeit« als nebulose Kategorie durch die Cultural Studies und ähnliche Diskurse und sucht diese überall dort heim, wo sie ihre politischen Einsätze ernst nehmen.

LINGUISTISCHE THEORIEN DES AUSDRUCKSZUSAMMENHANGS

Um Missverständnisse zu vermeiden: In der strukturalistisch geprägten Sprachtheorie – und ich glaube nicht, dass diesbezüglich irgendein Weg hinter sie zurückführt – stellt sich das Verhältnis von Ausdruck und Ausgedrücktem (so wie das Verhältnis von Signifikant und Signifikat) entschieden als *sprachliches* Problem dar. Das Ausgedrückte ist niemals einfach eine außersprachliche Wirklichkeit, der ein bestimmter sprachlicher Ausdruck zugeordnet wäre; wer von dieser Art von Zuordnung ausgeht, hätte alle Mühe, ein Phänomen wie Übersetzung zu erklären. Daraus wiederum ist nun aber keineswegs eine Aussage des Typs »Alles wird zur Sprache gemacht« abzuleiten, wie sie ohnehin in den selteneren Fällen als theoretische Behauptung, sondern zumeist als Vorwurf oder Unterstellung formuliert wird. Vielmehr stellt sich die Frage (und diese Frage ist nicht zuletzt für jeglichen theoretischen Diskurs von entscheidender, weil methodologischer Bedeutung), wie sich der Bezug zu irgendeiner »außersprachlichen« sozialen Wirklichkeit *in* sprachlichen Äußerungen manifestiert.

Emile Benveniste hat dieser Frage eine präzise Formulierung gegeben, als er schrieb: »In der Äußerung (*énonciation*) findet sich die Sprache dazu aufgeboten, einen bestimmten Bezug zur Welt auszudrücken.«¹⁶ Wir sollten diesen Satz genau lesen, denn er spricht nicht davon, dass sich in der Sprache »die Welt« ausdrücken ließe. Was sich ausdrücken lässt (das Ausgedrückte), ist ein *Bezug zur Welt*, der als ausgedrückter die Form einer sprachlichen Gegebenheit annimmt. Das eigentliche Problem der Referenz, das heißt des *Bezugs, den die Sprache selbst zur Welt unterhält*, verortet Benveniste nicht in der Sphäre des Ausgedrückten, oder genauer: in der Entsprechung zwischen ausge-

drückten Inhalten und außersprachlichen Wirklichkeiten, sondern in jener der Ausdrucksinstanzen: »Die Präsenz des Sprechers in seiner Äußerung bewirkt, dass jede Instanz der Rede ein Zentrum innerer Referenz konstituiert.«¹⁷

Wie ist eine solche Präsenz der SprecherIn in ihren Äußerungen bzw. eine solche innere Referenz zu verstehen? Benveniste hebt an diesem Punkt die Rolle der in der Linguistik lange vernachlässigten deiktischen (»zeigenden«) Begriffe hervor, vor allem von Personalpronomen wie »ich« und »du«, aber auch von Wörtern wie »dies«, »hier«, »jetzt« etc.: Die Bedeutung des Wortes »ich« ist lexikografisch nicht bestimmbar (in Lexika wird man allenfalls eine linguistische oder metalinguistische Reflexion über dieses Wort finden können); sie ist strikt an jene singuläre Ausdrucksinstanz gebunden, die dieses Wort in einem bestimmten Augenblick ausspricht. Durch das Wort »ich« manifestiert sich mithin eben jene »Präsenz des Sprechers in seiner Äußerung«, durch die eine »innere Referenz« gewährleistet ist, das heißt der Bezug zwischen der sprachlichen Gegebenheit und jener »nicht-sprachlichen« – genauer: nicht auf eine sprachliche Gegebenheit reduzierbaren, sondern vielmehr auf ein mit der Existenz verbundenes sprachliches *Vermögen* verweisenden – »Instanz der Rede«, die in der Äußerung nicht bloß ausgedrückt wird, sondern *sich* ausdrückt. »Du«, »dies«, »hier«, »dort«, »jetzt«, »morgen« etc. weisen die Ausdrucksinstanzen zudem als dialogische und in einer zeitlich und räumlich entfalteten Welt situierte aus, und sie eröffnen zugleich Möglichkeiten der »Koreferenz« (Benveniste), die in jeglicher Kommunikation im Spiel sind.

»Soziale Wirklichkeit« wäre mit Benveniste daher letztlich, um eine treffende Formulierung Roland Barthes' aufzugreifen, allemal als Wirklichkeit einer »sprechenden Gesellschaft«¹⁸ zu begreifen, anstatt sie als ungeklärte Ergänzungskategorie einer primär an »Kodes«, »Textualität« oder »Repräsentationen« orientierten kritischen Analyse hinzuzufügen. Und dies bedeutet keineswegs, in irgendeiner Form in naive Anrufungen von »Authentizität« zurückzufallen, die Stuart Hall zu Recht kritisiert hat. Es bedeutet vielmehr, die komplexen Beziehungen zwischen den singulären gesellschaftlichen Erfahrungen, in denen SprecherInnen und ihre Äußerungen situiert sind, sowie den konkreten Ausdrucksformen neu zu durchdenken, ohne Letztere voreilig – und in totalisierendem Zugriff – auf ideologische Formationen oder Gegenformationen abzublenden. »Authentifizierend« wirkt die Kategorie der Erfahrung nur dort, wo ihr stets problematischer Bezug zu der Art und Weise, wie ihr Ausdruck ver-

liehen wird, unbeachtet bleibt; oder anders: wo das im Ausdruck Ausgedrückte mit der »inneren Referenz« identifiziert wird, über die sich die Ausdrucksinstanzen (SprecherInnen) ein Sprechen aneignen und in diesem Sprechen manifestieren.

Einer solchen Identifikation sitzen aber letztlich auch, und zwar von der Seite des Ausgedrückten her, jene Kulturtheorien und politischen Theorien auf, die an Kodierungen und Textualitäten beharrlich eine – wenn auch durch widersprüchliche oder einander widerstreitende Praxen belebte – strukturelle »Grammatik der Kultur« zu entziffern versuchen. Dies wird insbesondere dort deutlich, wo die »Landkarten der Bedeutung« mit den »Landkarten der sozialen Wirklichkeit« zu einer Überblendung gebracht werden, ohne dass diese »Wirklichkeit« an der sprachlich-sozialen Existenz der Ausdrucksinstanzen überprüft wird. »Kulturalismus« und »Strukturalismus« (im Sinne von Hall) erweisen sich in diesem Punkt gewissermaßen als die zwei Seiten von ein und derselben Medaille: Beide tendieren dazu, jeweils ein Element des Ausdruckszusammenhangs abzublenden, und zwar zugunsten eines jeweils anderen Elements, mit dem es mehr oder weniger offen identifiziert wird.

Demgegenüber sei hier abschließend die Möglichkeit einer *diagrammatischen* Perspektive skizziert. Den Begriff des »Diagramms« entnehme ich dabei einigen Arbeiten von Gilles Deleuze und Félix Guattari, die den Begriff ihrerseits von Foucault aufgreifen, darüber hinaus allerdings vor allem im Zusammenhang mit einer Reihe von Unterscheidungen diskutieren, die auf den dänischen Linguisten Louis Hjelmslev zurückgehen.¹⁹ In seinem Foucault-Buch bestimmt Deleuze das Diagramm unter anderem als »Darstellung der Kräfteverhältnisse«, das »koextensiv zur Gesamtheit des sozialen Feldes« sei, aber gerade nicht im Sinne von »Landkarten der Bedeutung« (Hall), sondern als intermediäres Verbindungsmoment zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Formationen. Als solches füge es überdies »der Geschichte ein Werden hinzu«, sei also nicht nur Darstellung historisch-politischer Prozesse, sondern in diesen als dynamische Produktivkraft wirksam.²⁰ Ich möchte hier indessen nicht weiter auf die diesbezüglichen Überlegungen bei Deleuze und Guattari eingehen, sondern mich stattdessen der Frage widmen, wie ein derartiges Theorem, bei allen von Deleuze und Guattari vorgenommenen Verschiebungen, vor dem Hintergrund der linguistischen Theorie Hjelmslevs verstanden werden kann.

Hjelmslev hatte in seinen *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*²¹ die klassische sprachtheoretische Frage, *wofür* ein Zeichen stehe, reformuliert, indem er methodisch davon Abstand nahm, von »Zeichen« zu sprechen (»von denen wir nicht wissen, was sie sind«), und stattdessen das analysierte, was er als »Zeichenfunktion« bezeichnete.²² Während das Interesse am Zeichen in den Streit darüber gemündet ist, ob das Zeichen als konkreter Ausdruck eines außerhalb seiner selbst liegenden ausgedrückten Inhalts zu verstehen sei (wie dies eine lange Tradition behauptet hatte) oder aber Ausdruck und Inhalt in sich verbinde (dies der auf Ferdinand de Saussure zurückgehende strukturalistische Begriff des Zeichens als Ganzheit von Signifikant und Signifikat), eröffnet das methodische Manöver Hjelmslevs einen anderen Blickwinkel: Denn die *Funktion* eines Zeichens ist es allemal, eine *Verbindung* zwischen den beiden Größen von Inhalt und Ausdruck herzustellen; ob diese Verbindung nun als externe oder als interne Verbindung verstanden wird, entscheidend ist in dieser Perspektive zunächst, dass wir es mit einer funktionalen Größe zu tun haben, die eine formale Differenz zwischen Inhalts- und Ausdrucksebene in sich aufnimmt. In diesem Sinn sind Inhalt und Ausdruck gerade in ihrer Differenzialität für Hjelmslev »solidarisch – sie setzen sich notwendigerweise gegenseitig voraus. Ein Ausdruck ist nur Ausdruck kraft dessen, dass er Ausdruck für einen Inhalt ist, und ein Inhalt ist nur Inhalt kraft dessen, dass er Inhalt für einen Ausdruck ist.«²³

Die Verschiebung gegenüber Saussure (dem Hjelmslev letztendlich ohne Zweifel deutlich näher steht als der logischen und erkenntnistheoretischen Tradition, die von einer externen Verbindung zwischen Zeichen und Bezeichnetem, Ausdruck und ausgedrücktem Inhalt ausging) liegt bereits hier auf der Hand: Denn während für Saussure, wenn auch innerhalb der Ganzheit des Zeichens, der Signifikant noch immer *für* das Signifikat stand – und nicht umgekehrt –, ist eine solch einseitige Festlegung aus Hjelmslevs Blickwinkel unzulässig. Warum sollte in einem bestimmten Sinn nicht auch das Signifikat für den Signifikanten stehen? Mehr noch: Zusätzlich zur Unterscheidung von »Ausdrucksform« und »Inhaltsform« (die ihren Ausgang von der Saussure'schen Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat nimmt) führt Hjelmslev weitere Unterscheidungsmomente ein, und zwar unter den Namen »Ausdruckssubstanz« und »Inhaltssubstanz«. Hatte Saussure immer wieder die Tendenz, auf außersprachliche Voraussetzungen zurückzugreifen,

wenn es darum ging, die Momente seines Zeichenbegriffs über dessen unmittelbar linguistische Bestimmung hinaus zu erläutern, so bezieht Hjelmslev »substanzielle« Bestimmungen in seine Überlegungen zur Zeichenfunktion mit ein und formuliert dergestalt so etwas wie eine »funktionale Substantialität«, die von den Formbestimmungen des Zeichens nicht abgetrennt werden kann. So seien etwa die Zonen der »Bedeutung« keineswegs ideell oder durch Wahrnehmungsevidenzen bestimmt, sondern durchwegs durch sprachliche Sinnformierungen, die den ungeformten Sinn zu Inhaltssubstanzen ausgestalten.²⁴ Ähnliches lässt sich, auf der Seite der Ausdruckssubstanz, etwa für die von Hjelmslev diesbezüglich zunächst diskutierten Zonen der Lautbildung sagen, die auf die Instanz der SprecherInnen verweisen – und zwar nicht einfach als außersprachliche Wirklichkeiten, sondern hinsichtlich ihrer Teilnahme am sprachlichen Prozess.

Immer haben wir es also mit komplexen Wechselwirkungen zwischen den vier Momenten der Inhaltsform, Inhaltssubstanz, Ausdrucksform und Ausdruckssubstanz zu tun. Die entscheidende Operation Hjelmslevs kann dabei in dem Umstand gesehen werden, dass er die einfache Unterscheidung zwischen der Formalbestimmung des Ausdrucks (Signifikant) und dem Inhalt (Signifikat) aufsprengt, indem er das Zeichen (die Sprache, aber auch, wie Hjelmslev gegen Ende seiner *Prolegomena* ausführt, jedes andere semiotische System) an der Kreuzung zwischen der Unterscheidung Form/Substanz einerseits sowie der Unterscheidung Inhalt/Ausdruck andererseits ansiedelt und es als Gefüge immanenter Wechselwirkungen und Wechselaktualisierungen versteht. Es ist hier nicht der Ort, weitere Implikationen von Hjelmslevs theoretischer Operation zu diskutieren. Ich beschränke mich daher darauf, einige zentrale Sätze zu zitieren, in die sie einmündet und in denen Hjelmslev zugleich seine Antwort auf die Frage formuliert, *wofür* Zeichen stehen:

»Das Zeichen ist [...] – auch wenn es einem paradox vorkommt – Zeichen für eine Inhaltssubstanz und Zeichen für eine Ausdruckssubstanz. In diesem Sinn kann man vom Zeichen sagen, es sei Zeichen für etwas. Dagegen sehen wir keine Berechtigung, das Zeichen nur Zeichen für die Inhaltssubstanz zu nennen, oder (worauf allerdings ganz gewiss noch niemand gekommen ist) nur für die Ausdruckssubstanz. Das Zeichen ist eine zweiseitige Größe mit janusartiger Perspektive nach zwei Seiten, Wirkung in zwei Richtungen: ›nach außen‹ zur Ausdruckssubstanz und ›nach innen‹ zur Inhaltssubstanz.«²⁵

Eine der zentralen Pointen von Hjelmslevs Unterscheidungen liegt also sicherlich darin, dass sie die »Ausdruckssubstanz« (oder in der hier vorgeschlagenen Terminologie: die Ausdrucksinstanzen) in den Horizont dessen, *wofür* Zeichen stehen, einrücken und dieses »Wofür« damit seiner ausschließlichen Identifikation mit den Bezirken eines ausgedrückten Inhalts entreißen. Hjelmslevs Besprechung der Ausdruckssubstanz selbst beschränkt sich dabei, seinem linguistisch-semiotischen Anliegen entsprechend, natürlich weitgehend auf Bereiche, die für eine sprachtheoretische Analyse greifbar sind, bzw. auf jene Grenzbereiche, in denen eine klare Linie, welche das Sprachliche vom Nicht-Sprachlichen scheidet, oft schwer zu ziehen ist. Bezüglich der Ausdruckssubstanz gilt jedenfalls schon auf der Ebene einer Analyse konkreter Artikulationsvorgänge, sofern man die Einschränkungen der klassischen Phonetik hinter sich zu lassen bereit ist, dass »die Rede von Mimik und Gestik begleitet wird, dass gewisse Redeteile durch sie ersetzt werden können und dass in Wirklichkeit [...] nicht nur die sogenannten Sprechorgane (Hals, Mund, Nase), sondern die ganze quergestreifte Muskulatur beim Gebrauch ›natürlicher‹ Sprache mitwirkt«²⁶. Doch es reicht letztlich nicht aus, sich mit der noch immer einem Vorrang des Phonetischen verpflichteten individuellen Artikulationsebene zu beschäftigen: Ausdruckssubstanz kann, so Hjelmslev, im Falle der geschriebenen Sprache auch eine »grafische ›Substanz‹« sein, und es gibt noch weitere solcher »Substanzen«, wie z. B. »die Flaggenkodes der Kriegsmarinen«²⁷. Der Begriff der Ausdruckssubstanz verweist also letztlich, wenn wir diese Überlegungen zusammenfassen, auf die Existenzvollzüge von SprecherInnen in einer geformten historisch-politischen Welt, die in ständiger Wechselwirkung mit den sprachlichen Ausdrucksformen stehen, sich in ihnen integrieren, differenzieren und aktualisieren.

Sicherlich kann man nun in gewisser Hinsicht sagen, dass diese Existenzvollzüge den verschiedensten Arten von »Determiniertheit« (Hall) unterliegen, doch diese Determiniertheiten korrespondieren mit einem *Vermögen*, das sich in ihnen aktualisiert und das die Determiniertheiten *im Ausdruck* bestätigen oder sich aber ihnen widersetzen kann, das sie bekräftigen oder aber entkräften kann, das sie aufs Neue fixieren oder aber verschieben kann, das ihre Wertakzente getreu wiedergeben oder aber umwerten kann. Nichts daran ist »authentisch«, denn stets vollzieht sich diese Aktualisierung in Wechselwirkung mit bestehenden Formierungen oder, wenn man so will, Strukturierungen. Mit Benveniste gesprochen: Der *ausgedrückte* »Bezug zur Welt« (Inhaltsebene) fällt nie-

mals in eins mit jenem Bezug zur Welt, der sich in der Sprache allein über eine »innere Referenz« dokumentiert, die in irreduzibler Weise auf das singuläre *Stattfinden von Sprache in einer bestimmten Situation* verweist. Umso weniger gibt es aber einen Grund, Ausdrucks- und Strukturdimension einander gegenüberzustellen, wie dies Hall in seinen Ausführungen zu den beiden Paradigmen des »Kulturalismus« und des »Strukturalismus« in den Cultural Studies getan hat, anstatt das Ineingreifen der unterschiedlichen Zonierungen von Inhalts- und Ausdrucksebene zu untersuchen. Aus eben diesem Grund aber ist es unerlässlich, die Ausdrucksformen nicht allein auf ihre komplexen Entsprechungen zu Inhaltsformen – und diese wiederum auf ihre möglichen Entsprechungen zu Inhaltssubstanzen – hin zu untersuchen, sondern auch hinsichtlich ihrer komplexen Entsprechungen zu den jeweiligen Ausdruckssubstanzen (Ausdrucksinstanzen).

VON DER GRAMMATIK DER KULTUR ZUR DIAGRAMMATIK DER KULTURALISIERUNG

Was ich mit dem Rückgriff auf die Analysen Benvenistes und Hjelmslevs infrage stellen möchte, ist nicht zuletzt die heute allzu verbreitete Idee, in den Ausdrucks- und Inhaltsformen unserer Zeit eine – und sei es noch so hybride und noch so veränderliche – Grammatik der »Kultur« oder »kultureller Beziehungen« entziffern zu wollen. Es handelt sich dabei um eine Idee, die sich immer schon über den Generalnenner »Kultur« verständigt zu haben scheint, die konkreten Bedingungs- und Aktualisierungsgefüge der Artikulation aber oft kaum mehr einer eingehenderen Analyse für Wert befindet. Entsprechend scheint mir auch einige Vorsicht angebracht, wenn es darum geht, die emanzipatorischen Perspektiven der Gegenwart ohne weitere Überlegung in einem Prozess der »kulturellen Übersetzung« zu verorten. – Nun haben sich aber die Kulturtheorien der vergangenen Jahrzehnte (und darüber hinaus) zweifellos als sehr geschickt darin erwiesen, jede Kritik und jede neu vorgeschlagene Perspektive eilends selbst in den Horizont der »Kultur« einzurücken und in derselben Geste die konkret geltenden begrifflichen Bestimmungen von Letzterer auszuweiten, umzugewichten oder zu verschieben. In diesem Sinn ließe sich die Frage stellen, ob die hier angestellten Überlegungen nicht einfach als eine weitere unter vielen Aufforderungen zu verstehen wären, die auf eine Reartikulation des Kulturbegriffs zielen

und die von vielen gegenwärtigen KulturtheoretikerInnen als nichts anderes denn die Manifestation jenes selbstreflexiven Bandes gedeutet werden, welches »Kultur« und »Kulturtheorie« miteinander verbindet.

Ich möchte mich einer solchen Interpretation aus zwei Gründen weigern: Zum einen verleiht die schier endlose und als offen angesetzte Reihe von Auskünften darüber, was unter »Kultur« zu verstehen sei, diesem Begriff bzw. seiner Verknüpfung mit allen möglichen Objekt- und Subjektbereichen noch nicht per se zwingende Evidenz. In ihr könnte sich im Gegenteil – was Georg Bollenbeck im Übrigen schon für den deutschsprachigen Kulturbegriffsgebrauch des späten 18. Jahrhunderts diagnostizierte – eine besondere »diskursive Dynamik« dokumentieren, die sich zwischen einer »hochgradig unbestimmte[n] Sachdimension« und einer »wirkungsvolle[n] Sozialdimension« des Kulturbegriffs entfaltet.²⁸ Dies aber würde uns vor die Aufgabe stellen, die »wirkungsvolle Sozialdimension« des Kulturbegriffs *als solche* zu analysieren, anstatt sie ihm ohne Umschweife einzuverleiben. Und eben dies bringt mich zu meinem zweiten Punkt: Denn was voreilig kulturtheoretisch angelegte Interpretationen, die davon ausgehen, dass jede Analyse und jede Artikulation immer schon ihrerseits als »kulturelle« Artikulationen zu verstehen sind und durch eine »kulturelle« Reflexion eingeholt werden können, aus offensichtlichen Gründen schwerlich in den Blick bekommen, sind Vorgänge einer *Kulturalisierung*, die auf unterschiedliche Weisen soziale und politische Prozesse in »kulturelle« Problemlagen transformiert, und zwar nicht nur auf der Ebene diskursiver Formierungen. Ich muss kaum betonen, dass insbesondere in den letzten beiden Jahrzehnten dergleichen Kulturalisierungsvorgänge in einem Umfang zu beobachten waren (z. B. verknüpft mit Stichwörtern wie »clash of civilizations«, »war against terror« etc.), der etwa den zuweilen vorgetragenen Hinweis, hier würden »verkürzte« Kulturbegriffe in Anschlag gebracht, in denen sich zugleich »kulturelle« Dominanzverhältnisse niederschlugen, als nicht besonderes hilfreich erscheinen lässt.

Genau diese Art von Vorgängen aber könnte in der hier skizzierten diagrammatischen Perspektive untersucht werden, und zwar im Sinne einer *Diagrammatik der Kulturalisierung*. Denn wenn Vorgänge der Kulturalisierung – und in diesem Punkt haben kulturtheoretische Diskurse möglicherweise einen gewissen Anteil an ihr – die Äußerungen von SprecherInnen einerseits beharrlich darauf festzulegen versuchen, Ausdruck »ihrer Kultur« oder jedenfalls »kulturelle« Artikulation zu sein, so können sie doch andererseits nicht unabhängig von diversen Einwirkungen

auf die Körper, die nicht- und vordiskursiven Vermögen dieser SprecherInnen (durch Grenzregime, Arbeitsregime, Sicherheitsregime, Gestaltung oder Unterdrückung von Räumen sozialen Austauschs etc.) sowie nicht unabhängig von spezifischen Formierungen ihres Ausdrucksmaterials gesehen werden. Ich schließe mit einem einzigen Beispiel: Können wir allen Ernstes von so etwas wie der »Islamisierung« von Ländern wie Pakistan im Sinne eines »kulturellen« Phänomens sprechen, ohne beispielsweise der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die zunehmende Verbreitung von Islamschulen (*madâris*) in einem Verhältnis der Entsprechung zu einem öffentlichen Bildungsbudget von lediglich 1,8 Prozent des pakistanischen BIP (und mithin dem Verfall des öffentlichen Bildungswesens) steht, während die Militär- und Sicherheitsausgaben in Zeiten der Diktatur und des internationalen »Krieges gegen den Terror« (in dessen Logik die Islamschulen wiederum fälschlicherweise mit »Brutstätten des Terrors« identifiziert werden) ungeahnte Höhen erreichen?²⁹ Welche Mechanismen sind, diskursiv oder nicht, in einem solchen Prozess wirksam? Mit welcher Art von Ausdrucksgefüge haben wir es hier zu tun, und welche Vielzahl von Kräften bündelt sich in ihm?

Diese Art von Diagrammatik gälte es, so schwierig dies heute scheint, zu analysieren; und wenn die Einsätze der Übersetzung – wie im Übrigen auch ihre Grenzen – darin liegen mögen, »andere, alternative Zeichen« (Jakobson) zu finden, so wäre heute vielleicht nicht zuletzt auch daran gelegen, die Zeichen wieder aus ihrer Kolonisierung durch die »Kultur« zu befreien.

ANMERKUNGEN

¹ Roman Jakobson, »Linguistische Aspekte der Übersetzung«, übers. v. Gabriele Stein, in: Ders., *Semiotik. Ausgewählte Texte 1919–1982*, hg. v. Elmar Holenstein, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 482 f. – Vgl. zur ausführlicheren Auseinandersetzung mit Jakobsons Übersetzungsbegriff den Text »Kontinua der Verwandlung« im vorliegenden Band.

² Vgl. dazu den Text »Kulturelle Übersetzung« in diesem Band.

³ Eine Dokumentation dieser Debatte ist erschienen in: Martha Nussbaum with Respondents, *For the Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, Boston: Beacon Press 1996; Judith Butlers Beitrag »Universality in Culture« findet sich auf den Seiten 45–52. Vgl. für eine kritische Diskussion dieser Debatte

bes. auch Boris Buden, *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar?*, Berlin: Kadmos 2005, S. 171–176.

⁴ Ebd., S. 45 (nicht anders ausgewiesene Übersetzungen hier und im Weiteren sind von mir, S. N.).

⁵ Ebd., S. 46.

⁶ Ebd., S. 48.

⁷ Ebd., S. 49 ff.

⁸ Dagegen ist nichts einzuwenden, solche Artikulationen unterhielten dann eben keinen Bezug zum »Universellen«. Es mag an dieser Stelle ausreichen (auch wenn das Problem keineswegs auf die politische Rechte beschränkt ist), mit Etienne Balibar daran zu erinnern, dass auch der Rassismus ein Universalismus ist; vgl. E. Balibar, »Der Rassismus: auch noch ein Universalismus«, übers. v. Eva Groep-ler, in: Ulrich Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition 1998, S. 175–188.

⁹ Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London, New York: Routledge 1994, S. 23.

¹⁰ Stuart Hall, »Das theoretische Vermächtnis der Cultural Studies«, in: Ders., *Cultural Studies. Ein politisches Theorieprojekt (Ausgewählte Schriften 3)*, übers. v. Nora Räthzel, Hamburg: Argument 2000, S. 34–51, hier: S. 46.

¹¹ Stuart Hall, »Kodieren/Dekodieren«, übers. v. Bettina Suppelt, in: Ders., *Ideologie, Identität, Repräsentation (Ausgewählte Schriften 4)*, Hamburg: Argument 2004, S. 66–80, hier: S. 74 (Übers. modifiziert).

¹² Stuart Hall, »Die zwei Paradigmen der Cultural Studies«, übers. v. Rainer Winter, in: K. H. Hörning/R. Winter (Hg.), *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 13–42, hier: S. 26.

¹³ Vgl. ebd., S. 32.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 34.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 35 f.

¹⁶ Emile Benveniste, »L'appareil formel de l'énonciation«, in: Ders., *Problèmes de linguistique générale 2*, Paris: Gallimard 1974, S. 79–88, hier: S. 82.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Roland Barthes, »Warum ich Benveniste liebe«, in: Ders., *Das Rauschen der Sprache (Kritische Essays IV)*, übers. v. Dieter Hornig, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 188–193, hier: S. 191.

¹⁹ Die erste Auseinandersetzung mit Hjelmslev in der Zusammenarbeit zwischen Deleuze und Guattari findet sich wohl bei Letzterem: Félix Guattari, »Hjelmslev et l'immanence«, in: Ders., *Écrits pour l'Anti-Cedipe*, Paris: Lignes & Manifestes 2004, S. 291–320.

²⁰ Vgl. Gilles Deleuze, *Foucault*, übers. v. Hermann Kocyba, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²1995, S. 52 ff. u. S. 102 ff. Ich habe oben nur einige der komplexen Bestimmungen des »Diagramms«, die Deleuze im genannten Buch gibt, herausgegriffen. Weitere diesbezügliche Komplexifizierungen finden sich in Gilles

Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, übers. v. Gabriele Ricke u. Ronald Voullié, Berlin: Merve 1997, S. 64 ff., S. 156 u. S. 194, Anm. (ich danke Klaus Neundlinger für wertvolle Hinweise).

²¹ Vgl. Louis Hjelmslev, *Prolegomena zu einer Sprachtheorie*, übers. v. Rudi Keller, Ursula Scharf u. Georg Stötzel, München: Hueber 1974, bes. S. 52–62.

²² Vgl. ebd., S. 52.

²³ Ebd., S. 53.

²⁴ Vgl. dazu z. B. Hjelmslevs Ausführungen zu den unterschiedlichen Farbbegrenzungen im Kymrischen (Walisischen) im Vergleich zu den großen europäischen Sprachen: »Auf Kymrisch heißt ›grün‹ teils *gwyrd*, teils *glas*, ›blau‹ heißt *glas*, ›grau‹ heißt *glas* oder *llwyd*, ›braun‹ heißt *llwyd*; das heißt, dass der Bereich des Spektrums der von unserem Farbwort *grün* gedeckt wird, im Kymrischen von einer Linie durchschnitten wird, die einen Teil davon demselben Bereich wie unser Wort *blau* zuweist, während es die Grenze, die das Deutsche zwischen *grün* und *blau* legt, im Kymrischen nicht gibt. Außerdem fehlt im Kymrischen die Grenze, die das Deutsche zwischen *blau* und *grau* legt, und ebenso die Grenze, die das Deutsche zwischen *grau* und *braun* legt; dafür ist der Bereich, der von deutsch *grau* gedeckt wird, im Kymrischen so durchschnitten, dass die Hälfte dieses Bereichs demselben Bereich wie unser *blau* zugewiesen wird und die andere Hälfte dem gleichen Bereich wie unser *braun*.« (Ebd., S 56; im Orig. ist die Vergleichssprache nicht das Deutsche, sondern das Dänische.)

²⁵ Ebd., S. 58. – Die durch Anführungszeichen relativierte Gegenüberstellung einer »Außenorientierung« in Bezug auf die Ausdruckssubstanz sowie einer »Innenorientierung« in Bezug auf die Inhaltssubstanz ist wohl der Saussure'schen Perspektive geschuldet, die den »Inhalt« ins Innere des Zeichens verlagert hatte; für Hjelmslevs Ansatz selbst ist es wahrscheinlich sinnvoller, von Falten und Faltungen der Inhalts- und Ausdruckslinien auszugehen, die keine stabile Trennung von »außen« und »innen« zulassen.

²⁶ Ebd., S. 101; Hjelmslev greift hier auf eine Studie von E. u. K. Zwirner zurück.

²⁷ Vgl. ebd., S. 102.

²⁸ Vgl. Georg Bollenbeck, *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996, S. 87.

²⁹ Vgl. William Dalrymple, »Voyage à l'intérieur des madrasa pakistanaïses«, in: *Le Monde diplomatique*, März 2006, S. 4 f.

ÜBERSETZUNG IST UNMÖGLICH – FANGEN WIR ALSO AN!

Boris Buden

Übersetzt von Hito Steyerl

Es gibt viele Dinge, die wir aus der Praxis der sprachlichen Übersetzung lernen können. Nehmen wir deshalb ein konkretes Beispiel – die Übersetzung eines Buchtitels: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Postsocialist Condition*¹. Der Titel der deutschen Übersetzung dieses Buches, das die amerikanische Philosophin Nancy Fraser Ende der 1990er-Jahre veröffentlicht hat, lautet: *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*². Dieses kleine Beispiel demonstriert bereits einige der wichtigsten Merkmale der Übersetzungspraxis, vor allem aber eine reale Unmöglichkeit des Übersetzens, nämlich die Unmöglichkeit, dass eine Übersetzung dem Sinn des Originals je völlig entspricht.

Das ist ein Gemeinplatz sowohl der traditionellen als auch der modernen Übersetzungstheorie. Bekanntlich hat schon Wilhelm Humboldt, der Vater der traditionellen romantischen Übersetzungstheorie, genau in dieser immanenten Unmöglichkeit der sprachlichen Übersetzung ihren wahrhaften gesellschaftlichen und politischen Charakter erkannt.³ Da jedes Wort einer bestimmten Sprache deren einmaligen Geist ausdrücke, gebe es keine Möglichkeit, ein entsprechendes Wort in einer anderen Sprache zu finden, sodass eine ÜbersetzerIn, um trotz dieser Unmöglichkeit eine Übersetzung zu erstellen, nach Humboldt eine besondere Tugend besitzen muss: die Treue. Diese Treue gilt nicht primär, wie man fast automatisch glaubt, irgendeinem authentischen Sinn des Originaltextes, sondern vielmehr der Muttersprache der ÜbersetzerIn, genauer gesagt, ihrer Nation. Soweit die Sprache in der Lage ist, den Geist der Nation – und das heißt: die Nation selbst – zu bilden, besteht die Aufgabe der ÜbersetzerIn gerade darin, von diesem Bildungsvermögen der Sprache Gebrauch zu machen und ihre Nationalsprache bzw. ihre eigene Nation zu bilden, zu kultivieren, zu erschaffen, was schließlich bedeutet, dass die Treue der ÜbersetzerIn in letzter Konse-

quenz eine patriotische Tugend ist, eine Art Treue bzw. Loyalität der eigenen Nation gegenüber.

Das, worum es hier also eigentlich geht, ist die gesellschaftliche, politische oder kulturelle Bedeutung der sprachlichen Übersetzung – ihre immanente Bindung an eine bestimmte politische Form der Gesellschaft oder Gemeinschaft (im Falle Humboldts der Nation), eine Bedeutung, welche keine Übersetzung hinter sich lassen kann. Wir finden diese politische Bedeutung der sprachlichen Übersetzung auch im oben genannten Beispiel. Die Übersetzung dieses Buchtitels kann ohne Berücksichtigung ihrer politischen Bedeutung nicht verstanden werden, oder um es noch offener zu sagen: Ohne von Anfang an ein Politikum zu sein, hätte sie sogar nie stattfinden können.

SEX, TEXTE UND EINE ÜBERSETZUNG

Nehmen wir zuerst den Titel: *Justice interruptus*. Er hat eine klare sexuelle Konnotation, denn er evoziert fast unmittelbar den Begriff des »Coitus interruptus«, einer Unterbrechung des Geschlechtsverkehrs, die bekanntlich eine der beliebtesten Methoden der Empfängnisverhütung ist. Es gibt natürlich eine Menge Assoziationen, die durch diese Anspielung ausgelöst werden können, zumindest scheint es aber klar, dass diese bewusst und keineswegs zufällig gewählt wurde. Sie impliziert höchstwahrscheinlich eine Gerechtigkeit ohne Erfüllung, eine Gerechtigkeit, die nicht erreicht hat, was sie versprochen hat, was erwünscht und von ihr erwartet wurde, eine Gerechtigkeit, die ihre Potenz nicht voll entwickelt hat, etc. Sie impliziert aber auch eine Gerechtigkeit, die ohne ihren geschlechtlichen Charakter nicht gedacht werden kann. Die Unterbrechung (des Geschlechtsverkehrs) ist unausgewogen. Es gibt eine schwerwiegende Unverhältnismäßigkeit in den Auswirkungen dieser Tat, und diese Unverhältnismäßigkeit ist ebenfalls geschlechtlich bedingt. Es ist die weibliche Seite, die am meisten an dieser Unterbrechung leidet, die am Streben zur Erfüllung gehindert wird, die sozusagen zweifach unterbrochen wird, in der Lustgewinnung und in ihrer Fähigkeit, ein neues Leben zu empfangen und in die Welt zu bringen.

Es gibt in Frasers Buch auch einen Essay mit dem Titel »Sex, Lies and the Public Sphere«, der explizit das Problem von Frauen anspricht, die gerade dadurch, dass sie ihre Stimme öffentlich gegen sexuelle Belästigungen erheben, unfähig werden, ihre Privatsphäre vor öffentlichem

Missbrauch zu schützen, die also buchstäblich in ihrem Gebrauch der Öffentlichkeit unterbrochen werden. Unterbrechen heißt eigentlich, jemanden am Reden, an der Selbstartikulation zu hindern, sie oder ihn zum Schweigen zu bringen. Ein Unterbrochener kann nicht mehr reden, und in diesem konkreten Fall ist es eine Frau, eine Unterbrochene. Die Unterbrechung impliziert also ein Machtverhältnis. Eine Frau zu unterbrechen heißt auch, sie unter Kontrolle zu bringen, sie zu beherrschen bzw. zu unterwerfen. Außerdem kann man, wenn Sex und Öffentlichkeit in ein und demselben Satz auftauchen, nicht einfach die Anspielung auf die Grundforderung der Frauenemanzipation übergehen – das, was zur Privatsphäre gemacht worden ist, öffentlich zu machen, mit anderen Worten, die sogenannte Privatsphäre zu politisieren.

Es geht hier natürlich um die bekannte Tatsache, dass der Unterschied zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten auch einen geschlechtlichen Charakter hat und dass dieser Unterschied in der traditionellen Trennung von Haushalt und Betrieb verankert ist.⁴ Max Weber hat diese Trennung als zentrales Merkmal des Rationalisierungsprozesses verstanden, der für die modernen, westlichen Gesellschaften typisch ist. Entsprechend dieser Trennung, die mit der Aufteilung des gesellschaftlichen Raums in zwei symbolische Sphären, eine private und eine öffentliche, übereinstimmt, übernimmt die Frau Verantwortung für die private Sphäre des Haushalts, die Familie, die Kinderbetreuung und Kindererziehung, die ausschließlich im Sinne der biologischen Reproduktion verstandene Sexualität etc. Der Mann, als ihr Ehemann, hat hingegen die Rolle eines Oberhauptes der Familie übernommen, die er versorgt und im gesellschaftlichen Leben repräsentiert. Er besitzt automatisch die Verantwortung für die Politik, das heißt: für den Staat.

Doch genauso wie im Falle des *Coitus interruptus* gibt es auch hier keine Symmetrie zwischen den Geschlechtern bzw. den beiden Sphären des gesellschaftlichen Lebens. Die Öffentlichkeit wird mit Begriffen wie Freiheit, Transparenz, Rationalität, Demokratie, Universalität etc. identifiziert. Auf der anderen Seite bringt eine Zugehörigkeit zur privaten Sphäre unausweichlich einen Ausschluss von den genannten Werten mit sich und, was noch wichtiger ist, einen Ausschluss vom Ort der Macht, der Autorität und der politischen Entscheidungen, die in der Lage sind, die Gesellschaft zu transformieren und die existierenden Verhältnisse zu verändern. Das erklärt, warum der Emanzipationsprozess vor allem als eine Bewegung vom Privaten zum Öffentlichen verstanden wird, als ein Einschließen dessen, was ursprünglich vom Feld der politischen Subjekti-

vierung und der politischen Streitfragen ausgeschlossen wurde. Und das erklärt auch, warum das Hauptanliegen der Frauenemanzipation in der Forderung zusammengefasst wurde, das Private zum Politikum zu machen. In diesem Kontext impliziert also der Titel *Justice interrupted* einen wichtigen Bruch, eine Unterbrechung des Emanzipationsprozesses, konkret den Bruch im Prozess der Frauenemanzipation.

Die deutsche Übersetzung, *Die halbierte Gerechtigkeit*, jedoch beinhaltet keinerlei sexuelle Konnotation, und konsequenterweise entfällt die Anspielung auf eine Unterbrechung im Prozess der Frauenemanzipation. Stattdessen steht hier unter dem Titel als eine Art Untertitel etwas, das es auf dem Einband des Originals nicht gibt: *Gender Studies*. Dieser deutsche Untertitel hat in der Tat den Platz des originalen Untertitels eingenommen, der jetzt gar nicht auf dem Einband erscheint. Auch dieser Originaluntertitel, der vom Cover der deutschen Ausgabe verbannt wurde – *Critical Reflections on the Postsocialist Condition* – wurde in der Übersetzung einer merkwürdigen Transformation unterworfen. Er wurde als *Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats* übersetzt. Das demonstriert ein anderes Merkmal des Übersetzungsphänomens, nämlich die reale Unmöglichkeit, eine Übersetzung in das Original zurückzuübersetzen: *Key Concepts of the post-industrial Welfare State* hätte nichts mehr mit *Critical Reflections on the Postsocialist Condition* zu tun. Kein Original kann aus der Übersetzung rekonstruiert werden.

Doch warum ist »postsocialist condition« mit »postindustrieller Sozialstaat« übersetzt worden? Der erste Grund ist offensichtlich. In Deutschland bezieht sich der Begriff des Postsozialismus automatisch auf nur einen Teil des Landes, der noch bis 1990 Deutsche Demokratische Republik hieß und der, was noch wichtiger ist, ganz bestimmte Erinnerungen ins Leben ruft, wie etwa die Erfahrung des sogenannten kommunistischen Totalitarismus, des Einparteiensystems, der vom Staat kontrollierten Ökonomie, der missachteten Menschenrechte, der Abwesenheit von freien und unabhängigen Medien, der sehr begrenzten Bewegungsfreiheit etc. – kurz: eine Erfahrung, von der die meisten etwa im Westen lebenden Deutschen heute sagen würden, sie hätten sie nie gemacht, und die nur noch in einer ganz spezifischen Form zu finden ist, nämlich als kulturelles Gedächtnis eines – »östlichen« – Teils der deutschen Nation.

Das Problem ist, dass Nancy Fraser nicht an diesen Postsozialismus denkt, sondern an einen Zustand, der nur als gleichermaßen epochal wie global beschrieben werden kann. Die wichtigsten Merkmale dieses Zustandes, den sie explizit »postsozialistische« Epoche nennt, sind: 1.

die Abwesenheit einer glaubwürdigen, progressiven Alternative zur bestehenden Ordnung; 2. eine Verschiebung in der Grammatik der politischen Forderungen: Typisch sozialistische Forderungen nach gesellschaftlicher Gleichheit, nach »Gerechtigkeit der (Um-)Verteilung« sind durch Forderungen nach der Anerkennung von Gruppenunterschieden, nach einer »Gerechtigkeit der Anerkennung« ersetzt worden, der Anerkennung nationalen, ethnischen, »rassischen«, geschlechtlichen, sexuellen etc. Differenzen. Wir können sagen, dass der postsozialistische Zustand eine Art Übersetzung ist. In der Epoche des Sozialismus wurde Politik in der Sprache der sozialen Kämpfe artikuliert, das heißt in der Sprache des Kampfes um Umverteilung. Heute, in der postsozialistischen Welt, verwendet die Mehrzahl der politischen Forderungen die Sprache der Kultur, des »Kampfes um Anerkennung« zwischen kulturell definierten »Gruppen« oder »Wertegemeinschaften«, deren Ziel es ist, ihre »Identitäten« zu verteidigen, »kulturelle Hegemonie« zu bekämpfen und »Anerkennung« zu erkämpfen. Was einst das Klasseninteresse war, wurde in eine meist kulturell definierte Gruppenidentität übersetzt, die zum Hauptmedium der politischen Mobilisierung wurde. 3. Das dritte Merkmal des Postsozialismus ist schließlich das, was Nancy Fraser einen wiederauflebenden ökonomischen Liberalismus nennt und was einfach als Entstehung des globalen Marktes sowie neuer Formen einer ökonomisch erzeugten transnationalen Souveränität verstanden werden kann.

Das alles also ist in den Zustand des »postindustriellen Sozialstaats« übersetzt worden. Man könnte sagen, dass es hier um eine sehr kreative Übersetzung geht. Es wäre jedoch falsch, sie zu kritisieren oder schlicht und einfach zu behaupten, sie sei gut oder schlecht. Die Übersetzerin wurde mit einem realen Problem konfrontiert, und sie hat eine Lösung gefunden, die sowohl gute als auch schlechte Seiten hat. Die logische Ausrichtung der Übersetzung scheint aber generell korrekt zu sein – der Übersetzerin ist es gelungen, eine unmittelbare Lokalisierung, Territorialisierung und Partikularisierung eines im Wesentlichen global definierten Zustandes zu vermeiden, und das war zweifelsohne die mit einer Fehlinterpretation des Originaltextes verbundene Hauptgefahr. – Ein ganz anderes Problem ist jedoch die Frage, ob der als »postindustrieller Sozialstaat« bezeichnete Zustand überhaupt einen Sinn macht. Man könnte hier einwenden, dass sowohl der Untergang des industriellen Modernismus, das Aufkommen des globalen Marktes sowie eines neuen Typus von transnationalen ökonomischen und politischen Subjekten (deren Macht und Einfluss weit über das traditionelle Konzept des souveränen

Nationalstaates hinausgeht und es oft vollkommen negiert) als auch die Einführung einer neuen Produktionsweise, nämlich des sogenannten Postfordismus, eine immanente Unmöglichkeit irgendeiner Art des stabilen, funktionierenden Wohlfahrtsstaats implizieren. Man könnte sogar sagen, dass der postindustrielle Wohlfahrtsstaat eine Art *contradictio in adiecto* ist, eine politische Institution, die heute nur noch in ihrer regressiven Form existiert, im Zustand ihres endgültigen Zerfalls – eine Institution, die offensichtlich nur noch mittels einer protektionistischen Politik gerettet werden kann, die sich auf jeden Fall auf irgendeine Art von Rassismus stützen muss.

ÜBERSETZUNG OHNE WIEDERKEHR

Warum aber haben wir ausgerechnet dieses Beispiel, die Übersetzung von Nancy Frasers Buch, ausgesucht? Das Motiv ist einfach: Es führt uns direkt zum Kernproblem der kulturellen Übersetzung, nämlich zur Kulturalisierung von heutigen politischen Konflikten und Kämpfen, mithin zu dem, wovon Frasers Buch handelt. Außerdem scheint es, dass die Idee der kulturellen Übersetzung ausgerechnet in diesem Kontext als beides – als Symptom dieser Kulturalisierung und gleichzeitig, wie wir hoffen, als Heilmittel – verstanden werden kann. Frasers Diagnose des wichtigsten politischen Problems unserer Zeit verweist zunächst direkt auf die Kulturalisierung des Politischen oder – um es mit ihren Worten zu sagen – der sozialen Fragen: Die soziale Ursache, der Kampf um Verteilungsgerechtigkeit, ist in eine kulturelle Ursache politischer Kämpfe, nämlich in den Kampf um Anerkennung, transformiert oder, wie wir es auch nennen können, übersetzt worden. Das ist offensichtlich die Verlagerung einer sozioökonomischen hin zu einer kulturellen Problematik. Fraser behauptet explizit, dass diese beiden politischen Probleme heute getrennt voneinander existieren und dass es ihr Ziel ist, sie wieder zueinander in Beziehung zu setzen. Gerechtigkeit heute brauche beides, Umverteilung und Anerkennung, behauptet sie.

Nancy Fraser verwendet diese Begriffe hauptsächlich im analytischen Sinn: Man solle sich eine Art Spektrum vorstellen, das an einem Ende eine rein sozioökonomische Kollektivität hätte – wie die ArbeiterInnenklasse in einem marxistischen Sinn, die ausschließlich durch ihre Position in der allgemeinen Arbeitsteilung definiert ist und deren Ziel darin besteht, sich selbst als Klasse abzuschaffen. Am anderen Ende des

Spektrums hätten wir es mit einer Art von rein kulturell konstruierten Kollektivitäten zu tun – wie etwa Homosexuelle, deren Ziel, das heißt deren Heilmittel gegen die kulturelle Ungerechtigkeit, die sie aufgrund ihrer »verachteten Sexualität« erfahren, nur in der Anerkennung ihrer Differenz gefunden werden kann. Zwischen diesen analytischen Kategorien gibt es eine reale Welt hybrider Gemeinschaften (Fraser verwendet explizit diesen Begriff, aber in der Bedeutung der Bivalenz. Eine bivalente Gemeinschaft ist eine, die von beiden Seiten aus Ungerechtigkeit erfährt – wie ökonomische Ausbeutung und kulturelle Nicht-Anerkennung). Ihre Beispiele dafür sind Gender und »Rasse«. Das Problem ist, dass diese beiden Logiken – der Umverteilung einerseits und der Anerkennung andererseits – in einer Welt hybrider Gemeinschaften immer in Widerspruch zueinander stehen: Die Logik der Umverteilung ist es zum Beispiel, Gender aus der Welt zu schaffen (damit es etwa keine geschlechtsspezifischen Unterschiede bei Löhnen gibt); im Gegensatz dazu besteht die Logik der Anerkennung darin, die Besonderheiten der Geschlechter aufzuwerten, kulturell verankerten Sexismus und Androzentrismus zu verändern.

Die Auflösung dieses Widerspruchs, die Nancy Fraser in ihrem Buch anbietet, beruht auf ihrer Kritik am liberalen oder Mainstream-Multikulturalismus. Fraser zufolge kann dieser das Problem nur oberflächlich lösen, da er nämlich sowohl die Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit als auch jene nach kultureller Anerkennung akzeptiert. Der Multikulturalismus lässt jedoch erstens die darunterliegende politisch-ökonomische Struktur intakt (das Ziel ist nur, den Konsumanteil benachteiligter Gruppen zu erhöhen) und stellt zweitens niemals essenzialistische Forderungen dieser Gruppen als identitäre Gemeinschaften infrage (er erkennt etwa eine bestimmte schwule Identität an, verleugnet aber ihren queeren Charakter, also eine tiefere ambivalente Wahrheit der Heterosexualität und den immer schon veränderlichen, fluiden, konstruierten, nicht-binären Charakter sexueller Differenzen). Was daher offensichtlich notwendig ist, ist eine komplett neue Herangehensweise an die Frage der Anerkennung, eine Herangehensweise, die Fraser Dekonstruktion nennt.

Dies entspricht genau dem Konzept der kulturellen Übersetzung, das im besten Fall auf eine solche dekonstruktive, antiessenzialistische, postmultikulturalistische, postidentitäre Haltung verweist. Für Homi Bhabha ist die kulturelle Übersetzung ein Name für den Prozess der kulturellen Hybridisierung, in dem eine neue Form von transnationalen Identitäten entsteht. Doch im Gegensatz zu Bhabha, der an einen unmit-

telbaren politischen Einfluss der kulturellen Hybridisierung und eine immanente Subversivität der kulturellen Übersetzung glaubt, erkennt Fraser – übrigens wie Gayatri Spivak mit ihrem Begriff des »strategischen Essenzialismus« – den Widerspruch zwischen dem politischen Gebrauch von angeblich essenziellen, identitären Gemeinschaften und ihrem kulturell konstruierten Charakter. Beide sind sich des Problems der Kulturalisierung bewusst, das für Fraser das Haupthindernis für eine Lösung des Dilemmas Umverteilung und Anerkennung darstellt. Tatsächlich bietet uns Nancy Fraser eine Lösung an, die in einer einfachen Formel zusammengefasst werden kann: Sozialismus in der Ökonomie und Dekonstruktion in der Kultur. In anderen Worten, kulturelle Übersetzung wird nur im Sozialismus progressiv, das heißt auf der Basis einer ungefähren sozialen Gleichheit. Damit diese Formel aber funktionieren kann, müssen sich, wie Fraser glaubt, alle Menschen ihre Bindung an geläufige kulturelle Konstruktionen ihrer Interessen und Identitäten abgewöhnen.

Aber wie kann man die Menschen davon überzeugen, ihre kulturellen Affiliationen zu vergessen und ihre Augen für jene soziale und ökonomische Ungleichheit, unter der sie leiden, zu öffnen? Kulturalisierung ist eine Art Übersetzung. Die Sprache sozialer Kämpfe wurde in die Sprache des Kampfes um kulturelle Anerkennung übersetzt. Das Problem ist, dass es keinen Weg zurück gibt. Kein Original kann aus seiner Übersetzung rekonstruiert werden. Eine Übersetzung ist irreversibel. Es wäre ansonsten möglich, eine Traumdeutung in den Traum selbst zurückzuübersetzen. Oder – um erneut unser Beispiel aufzugreifen: Wäre es möglich, den Originaltitel von Frasers Buch (*Justice Interruptus. Critical Reflections on the Postsocialist Condition*) aus seiner deutschen Übersetzung (*Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*) zurückzuübersetzen? – Die Antwort ist klar: Niemals! In anderen Worten, es gibt keinen Weg zurück zur Gemeinschaft des demokratischen Sozialismus, wie dekonstruiert – oder kulturell übersetzt – seine kulturelle Identität auch immer sein mag.

TUGEND DER UNTREUE

In einem – bereits erwähnten – Essay des Buches über »Sex, Lies and the Public Sphere« behandelt Nancy Fraser direkt das Problem einer gewissen Umkehrbarkeit im Prozess der Emanzipation der Frauen. Der Essay handelt vom Fall einer Frau, die das Problem der sexuellen Belästigung öffentlich anzusprechen versuchte, wobei es ihr aber nicht möglich war, ihre eigene Privatsphäre vor öffentlichem Missbrauch zu schützen. Das Anliegen feministischer Mobilisierung war ursprünglich entlang der Achse privat–öffentlich verortet (die Aufgabe war es, das Private politisch zu machen). Plötzlich kehrte sich die Richtung um. Die Aufgabe war es nun, die Privatsphäre vor der Öffentlichkeit zu schützen, die ihren normativen Wert und ihre progressive politische Bedeutung verloren hatte.

In einem Essay über die Öffentlichkeit, der später veröffentlicht wurde⁵, reflektiert Fraser (auch selbstkritisch) die Veränderungen der politischen Rolle und der Natur der Öffentlichkeit im Kontext eines breiteren historischen Wandels – des Kollaps der sogenannten westfälischen Ordnung, einer Weltordnung, die vom 300 Jahre alten Konzept des souveränen Nationalstaats geprägt war. Laut Fraser ist die klassische Theorie der Öffentlichkeit – deren Autor natürlich Jürgen Habermas ist – implizit im Konzept dieser westfälischen Ordnung begründet, weshalb sie auch einige Elemente voraussetzt, die für eine nach normativen Prinzipien funktionierende Öffentlichkeit eine *conditio sine qua non* darstellen: einen nationalen Staatsapparat, der souveräne Macht über ein begrenztes Territorium und dessen BewohnerInnen ausübt; eine nationale Ökonomie, die im Prinzip einer staatlichen Regulierung unterworfen ist; eine nationale BürgerInnenschaft, die ihre Interessen im Rahmen des Nationalstaats artikuliert; eine Nationalsprache, die das Medium öffentlicher Kommunikation bildet; eine nationale Literatur und ein nationales Bildungssystem, die eine partikulare kulturelle Identität erfinden, konstruieren und ausbilden; eine nationale Infrastruktur der Kommunikation, nationale Presse, Rundfunkmedien etc.⁶ Keines dieser Elemente ist heute noch immer im ursprünglichen Sinne gültig. Alle wurden durch das Aufkommen von neuen Formen der transnationalen, globalen Souveränität in ihrer Substanz gefährdet. Konsequenterweise haben die normative Bedeutung und die politische Rolle der Öffentlichkeit ebenfalls ihre Gültigkeit verloren. Die alte Grenzlinie zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen wurde ebenso verwischt. Kein Wunder also, dass

auch die alten Ideen des Fortschritts und der Emanzipation ihre Richtung verloren haben.

Damit ist aber auch ein Konzept der Übersetzung samt seiner ganzen emanzipatorischen Potenzialität obsolet geworden. Es wird nämlich oft vergessen, dass das von Habermas entworfene Modell der Öffentlichkeit einen Übersetzungsprozess voraussetzt. Die Rede ist von einem Übersetzungsbegriff, welcher der Psychoanalyse und deren theoretischer Rezeption in der Frankfurter Schule entstammt. Es ist bekannt, dass Habermas die Psychoanalyse als paradigmatisches Beispiel einer kommunikativen Praxis darstellt, die einen emanzipatorischen Effekt hat. In *Erkenntnis und Interesse*⁷ versteht er Verdrängung, einen der wichtigsten psychoanalytischen Begriffe, gemäß dem sogenannten »Exkommunikationsmodell«. Unter dem Druck gegebener sozialer Normen werden einige Symbole aus der Sphäre der öffentlichen Kommunikation entfernt oder isoliert, etwa jene, die, um ein klassisches Beispiel zu verwenden, die erotischen Gefühle des Jungen gegenüber seiner Mutter symbolisieren. Die Exkommunikation dieser Symbole wird von Habermas auch als Privatisierung ihrer Bedeutung beschrieben. Der psychoanalytische Begriff der Verdrängung wird schließlich als eine Art repressive Produktion einer Privatsprache verstanden.⁸ Daraus ergibt sich in gegenläufiger Bewegung die Aufgabe der Psychoanalyse – nämlich den verkrüppelten, amputierten, korrumpierten Text der von den PatientInnen pathologisch verwendeten Privatsprache in eine »öffentliche Sprache« zurückzuübersetzen. Im Zusammenhang mit seiner Theorie der Traumdeutung definiert Freud selbst die Deutungen der Psychoanalyse als »Übersetzungen aus einer uns fremden Ausdrucksweise in die unserem Denken vertraute«⁹. Dies soll jedoch auch einen emanzipatorischen Effekt haben. Die Therapie emanzipiert die Erinnerungen der Patienten, die durch ihre Krankheit blockiert waren, sodass sie in die Lage versetzt werden, ihre eigene Lebensgeschichte zu rekonstruieren und damit den eigenen Bildungsprozesses zu reflektieren.

Der Erfolg des psychoanalytischen Verfahrens liegt letztendlich in einer Reintegration des Ausgeschlossenen. Der ausgeschlossene symbolische Inhalt kehrt jetzt in die Sphäre der öffentlichen Kommunikation zurück. Damit kann auch das durch seine Krankheit ausgeschlossene Individuum letztendlich in die Gemeinschaft zurückkehren. Das ist die Folge der Selbstreflexion. Sie bedeutet eine Aufhebung der Verdrängung, die für Habermas die Bedeutung einer Übersetzung hat, also einer Übersetzung des Unbewussten ins Bewusstsein. Was dieser Prozess der Selbst-

reflexion schließlich hervorbringt, ist Transparenz: auf der einen Seite die Transparenz der eigenen Existenz und auf der anderen die der Gesellschaft als Ganzes. Die rationale Transparenz ist daher die *conditio sine qua non* des öffentlichen Raums. So bringt das Öffentlichwerden des Privatisierten – als eine rationale Wiederaneignung des eigenen entfremdeten Selbst – die Emanzipation hervor. Der wegen seiner Krankheit ausgeschlossene Mensch kommt aus dem Ghetto seiner Privatsprache heraus und wird wieder ein Mitglied der Gemeinschaft. Doch diese Gemeinschaft ist immer schon eine partikulare Sprachgemeinschaft. So hat auch die Rationalität der öffentlichen Kommunikation innerhalb einer solchen Gemeinschaft eine partikulare – oder, wie man es heute lieber sagen würde: eine kulturspezifische – Bedeutung. Daher bleibt auch dieses auf der Idee einer Übersetzung des Verdrängten basierende Modell der Öffentlichkeit bzw. der damit verbundenen Emanzipation einem von der – heute zerfallenden – westfälischen Ordnung gerahmten Gesellschaftskonzept verhaftet.¹⁰

Es war die Übersetzung, die gute, alte sprachliche Übersetzung, die einst – im Sinne Humboldts – die Konsolidierung der westfälischen Ordnung unterstützte. Denn eben dies war ihre soziale und politische Aufgabe: die Gemeinschaften dieser Ordnung, die Nationen der heutigen Welt, samt ihrer politischen Ausdrucksform, dem souveränen Nationalstaat, auszubilden. Am Ende dieses Prozesses, einem Ende, das wir postmodern, postnational, postsozialistisch, postkolonial, postwestfälisch, poststrukturalistisch etc. nennen können, wurde Übersetzung kulturell. Sie selbst wurde sozusagen zum Gegenstand einer Übersetzung, der Übersetzung der Gesellschaft in Kultur. Wenn das stimmt, ist dieser Wandel, wie jede Übersetzung, notwendigerweise irreversibel. Man kann keine Kultur in eine Gesellschaft zurückübersetzen. Kein Kampf um kulturelle Anerkennung kann wieder als Kampf für soziale Gerechtigkeit gelesen werden. Es gibt keine neoliberale, postindustrielle Privatisierung, die zurück in den sozialdemokratischen Wohlfahrtsstaat übersetzt werden kann, und auch keine kulturelle Dekonstruktion, die in die Sprache des politischen Essenzialismus rückübersetzbar wäre. Übersetzung muss auch als zweiter Name für den *point of no return* verstanden werden, das heißt als zweiter Name für das, was wir jetzt, nachdem es nicht mehr als universaler Prozess verstanden werden kann, noch immer Geschichte nennen dürfen. In diesem Kontext betrachtet, kann die Idee der Übersetzung – sowohl im sprachlichen als auch im kulturellen Sinne – ihre politische Bedeutung nur in der Ausbildung einer neuen Gemein-

schaft wiedergewinnen, jenseits der Trennlinien zwischen verschiedenen kulturellen Identitäten, jenseits des Unterschieds zwischen Kultur und Ökonomie, zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, zwischen meiner und deiner Muttersprache, zwischen der materiellen und immateriellen Arbeit und letztendlich jenseits der Idee der Souveränität selbst.

Auf die Spur einer solchen Gemeinschaft kommen auch jene Visionen, die im Rahmen konkreter politischer und historischer Projekte artikuliert werden. So stellt Etienne Balibar in Bezug auf die Zukunft der Europäischen Union die Frage nach einer gemeinsamen europäischen Kultur und einem gemeinsamen europäischen öffentlichen Raum, die unentbehrlich sind für die Verwirklichung der europäischen Demokratie.¹¹ Welche Form wird eine solche europäische Kultur annehmen? Wird sie eine mechanische Summe der nationalen Kulturen der EU-Mitglieder sein oder – universalistischer – eine Art Amalgam, das völlig neue Eigenschaften besitzt? Auch der gemeinsame öffentliche Raum muss, um zu funktionieren, eine gemeinsame Sprache haben. Welche Sprache soll das sein? Eine der Nationalsprachen der europäischen Nationen? Aber welche davon? Balibar antwortet: »Die ›Sprache Europas‹ ist kein Code, sie ist ein in ständiger Veränderung begriffenes System einander begegnender Sprachgebräuche, anders gesagt: Sie ist *eine Übersetzung*. Oder noch besser, sie ist die Realität der gesellschaftlichen Übersetzungspraktiken [...].«¹² – Wenn eine Nation immer eine Sprachgemeinschaft ist, dann kann Europa entsprechend dieser Idee nur als eine Art Übersetzungsgemeinschaft vorgestellt werden.

Natürlich sehen wir uns hier sofort dem nächsten Problem gegenüber: Wenn eine Nationalsprache – die, wie wir alle in unserer Erziehung erfahren haben, sowohl in ihrem Konzept als auch in ihrer Praxis immer schon national geprägt ist – die Eigenschaft hat, eine Nation zu errichten und zu reproduzieren, was ist dann die soziale oder politische Eigenschaft der Übersetzung als Sprache?¹³ – Balibar gibt uns keine Antwort auf die Frage, wie die neue Form einer politischen Gemeinschaft in der Europäischen Union aussehen soll. Er schlägt stattdessen eine neue kulturelle Revolution vor, von der er erwartet, dass sie das Problem zu lösen vermag. Diese Revolution soll damit beginnen, jenes immer noch dominante Konzept der Erziehung aufzugeben, das unter anderem auf Humboldts Sprachphilosophie beruht, welche der Sprache eine wichtige Rolle im Prozess der Nationenbildung zuschreibt. Balibars Gegenkonzept – das der europäischen Sprache als Übersetzung – ist nicht einfach eine Utopie. Er findet es schon praktisch realisiert vor, nämlich auf zwei Ebe-

nen: Die erste Ebene ist die der intellektuellen Elite in der Tradition wurzelloser, exilierter Schriftsteller und Intellektueller wie etwa Heine, Joyce, Canetti, Conrad usw.; die zweite Ebene ist die der MigrantInnen, die die unterste Stufe in der Hierarchie des europäischen Arbeitsmarkts einnehmen. Das kann, wie Balibar hervorhebt, jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die größte und immer noch dominante mittlere Ebene – die der monolingualen nationalen Schulsysteme – noch nicht ernsthaft durch das Konzept der Übersetzung herausgefordert worden ist.¹⁴

Dennoch glaubt Balibar, dass das Konzept der Übersetzung ein Modell für eine neue Praxis des globalen Informationsaustausches bereitstellt, das uns die Möglichkeit an die Hand gibt, der Globalisierung mit neuen Formen kulturellen Widerstands entgegenzutreten und eine Art Gegenmacht jenseits der hegemonialen identitären Logik zu errichten, jenseits der, wie Balibar schreibt, »nationalen Sprachkultur«¹⁵. Die Verwirklichung einer solchen Vision ist mit Sicherheit keine Aufgabe der Philosophie oder Kulturtheorie. Noch wird sie sich durch eine Art kulturelle Evolution vollziehen. Was dieser Traum, um Wirklichkeit zu werden, tatsächlich braucht, ist, mit den Worten Ghislaine Glasson Deschaumes', eine »Rückkehr zum Politischen – an dem es einer Mehrheit der gegenwärtigen Gesellschaften so sehr mangelt – sowie eine unverhohlene Kritik an der Essenzialisierung von Kulturen sowie an der Ethnisierung und Kommunitarisierung der Politik«¹⁶.

Die Frage nach einer neuen, transnationalen Gemeinschaft ist also – politisch – offen. Es könnte sehr wohl sein, dass sie ihren Namen bereits bekommen hat, indem sie etwa als *multitude* bezeichnet wurde – wir haben keinen anderen, besseren Namen für sie. Was wir aber für sicher halten, ist, dass diese Gemeinschaft, um wirklich entstehen zu können, Übersetzung braucht. Wie schon am Anfang dieses Textes gesagt, glaubte Humboldt, dass die Übersetzung ihre Mission in der Gemeinschaftsbildung nie erfüllen kann, ohne von einer besonderen Tugend geleitet zu werden, der Treue der ÜbersetzerIn (nota bene: nicht eine Treue dem Originaltext, sondern der eigenen Muttersprache bzw. der eigenen Nation gegenüber). Das bringt uns zu einer klaren Schlussfolgerung: Falls Übersetzung heute wieder ihre Verantwortung für eine neue, postnationale Gemeinschaft übernehmen soll, so müsste sie auch von einer besonderen Tugend geleitet werden. Wir schlagen vor, diese Tugend die Untreue der ÜbersetzerIn zu nennen, die Untreue gegenüber ihrer Nation, ihrer kulturellen Identität, ihrer Muttersprache, kurz: die

Untreue gegenüber der toten Sprache einer alten, obsolet gewordenen Emanzipation ...

Schließlich ist eine ÜbersetzerIn immer schon eine VerräterIn, oder wie der Volksmund sagt: *Traduttore traditore* – wer übersetzt, verrät. Machen wir das also zum politischen Zweck.

ANMERKUNGEN

¹ Nancy Fraser, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the Postsocialist Condition*, New York, London: Routledge 1997.

² Nancy Fraser, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.

³ Wilhelm Humboldt, »Einleitung zu ›Agamemnon‹«, in: *Gesammelte Schriften*, Abt. 1, Werke, hg. v. Albert Leitzmann im Auftrage der Königlichen Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VIII, Berlin: B. Behr's Verlag 1903–1936, S. 117–230.

⁴ Alex Demirovic, »Hegemonie und das Paradox privat und öffentlich«, in: Gerald Raunig/Ulf Wuggenig (Hg.), *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*, Wien: Turia + Kant 2005, S. 42–56.

⁵ Nancy Fraser, »Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit«, übers. v. Larissa Buchholz, in: G. Raunig/U. Wuggenig (Hg.), *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*, a.a.O., S. 18–31.

⁶ Ebd., S. 21.

⁷ Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973; vgl. bes. das Kapitel »Kritik als Einheit von Erkenntnis und Interesse«.

⁸ Um den sozialen Charakter dieses Prozesses hervorzuheben, verwendet Habermas explizit eine konkrete soziale Metapher: die Exkommunikation oder Isolation von Kriminellen aus ihrer sozialen Gemeinschaft (vgl. ebd., S. 295 f.)

⁹ Sigmund Freud, »Das Interesse an der Psychoanalyse«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. VIII, Frankfurt a. M.: Fischer 1982, S. 403.

¹⁰ Vgl. Boris Buden, *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar?*, Berlin: Kadmos 2005, S. 85 f.: »Durch das Hineinwachsen in das symbolische Universum wird das Kind aber nicht bloß zum gesellschaftlichen Wesen, sondern gleichzeitig zum Deutschen, Franzosen, Chinesen etc. In der Symbolisierung findet gleichzeitig ein Übergang von der Sprache der Mutter – als dem abstrakten Medium universaler Sozialisation – zur Muttersprache statt, die schon die partikulare Seite desselben Prozesses darstellt. Die Tatsache, dass die Teilnahme an dem symbolischen Universum selbst partikularisiert und weitere Entfremdungsprozesse in Gang setzt, bleibt unbeachtet.«

¹¹ Etienne Balibar, *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*, übers. v. Olga Anders, Holger Fliessbach u. Thomas Laugstien, Hamburg: Hamburger Edition 2003.

¹² Ebd., S. 289.

¹³ Balibars Vision impliziert offensichtlich, dass die Europäische Gemeinschaft – im sozialen und politischen Sinn – etwas fundamental anderes sein soll als ein gewöhnlicher Nationalstaat.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ghislaine Glasson Deschaumes im Leitartikel zur 22. Ausgabe von *Transeuropéennes*, erschienen im Frühjahr/Sommer 2002 unter dem Titel »Traduire, entre les cultures« (»Übersetzen, zwischen den Kulturen«).

EUROPA, BAUSTELLE DER ÜBERSETZUNG

Ghislaine Glasson Deschaumes im Gespräch mit Boris Buden

Übersetzt von Stefan Almer und Birgit Mennel

BORIS BUDEN: Du bist sehr klar, wenn es darum geht, zu beschreiben, was bei *Transeuropéennes*¹ seit den Anfängen im Jahr 1993 auf dem Spiel steht: die Suche nach einer möglichen Rückkehr zum Politischen und eine unverhohlene Kritik an der Essenzialisierung von Kulturen sowie an der Ethnisierung und Kommunitarisierung der Politik. Dies ist der konzeptuelle Rahmen, in den du den Begriff der Übersetzung eingeführt hast. Die 22. Ausgabe von *Transeuropéennes*, erschienen im Frühjahr/Sommer 2002, trägt den Titel »Traduire, entre les cultures« (»Übersetzen, zwischen den Kulturen«). Warum Übersetzung, und warum zu dieser Zeit? Wie hast du die politische Bedeutung und das kritische Potenzial des Konzepts entdeckt?

GHISLAINE GLASSON DESCHAUMES: *Transeuropéennes* ist ein aktiver Prozess, eine Bewegung kritischen Denkens. Der tragende Grund ist die enge Verbindung von Theorie und Handlung. Die Handlung fordert die Reflexion heraus. Die Reflexion setzt die Handlung in Gang. Sie ist ihr »Fallweg«, um eine Äußerung des Komponisten Ahmed Essyad aufzugreifen, der damit wachruft, wonach eine musikalische Phrase streben muss. Bei *Transeuropéennes* ging es also seit 1993 um die enge Verbindung von Handlungen und Reflexionstätigkeit in der Herausforderung der Politik. Kritisches Denken war in den Bildungs- und Forschungsaktivitäten ebenso am Werk wie im grenzüberschreitenden aktivistischen Handeln und schließlich auch in der Gastfreundschaft, welche die Zusammenreffen bestimmte. Es ging darum, dass die notwendige Konfrontation der Differenzen zur Interaktion werden und in eine Vermischung eintreten konnte – jene Vermischung, mit deren Lob Jean-Luc Nancy, eine Hommage an das damals belagerte Sarajevo formulierend, die erste Ausgabe von *Transeuropéennes* im Herbst 1993 eröffnete (»Lob der Vermischung«²). Dies ist also eine der Fahrten, die zur Entwicklung des Konzepts »Übersetzen, zwischen den Kulturen« führten.

Es ist wichtig, daran zu erinnern, dass *Transeuropéennes* im Zuge einer grundlegenden Wende gegründet wurde. Innerhalb von kaum drei Jahren (1989–1992) riefen der Berliner Mauerfall, der erste Golfkrieg, die Kriege in Ex-Jugoslawien und die Aufteilung dieses Landes, der Bürgerkrieg in Algerien sowie die Erstarkung der Fundamentalismen und Ethnonationalismen³ starke Erschütterungen in Europa und der Welt hervor. Die Zeitschrift entsprang dem Gefühl einer extremen Dringlichkeit. Sie basierte auf einer notwendigen Verknüpfung von »Kultur und Politik«, die vom ersten Leitartikel an bekräftigt wurde, und legte ein Arbeitsfeld frei, das eine Kritik an identitären Diskursen und an ihren Auswirkungen in Gestalt menschlicher, sozialer, politischer und ökonomischer Entortung beinhaltete, während sie sich gleichzeitig frontal der Frage des Krieges stellte. Die Zeitschrift stellte damals Europa als Horizont infrage, ein Europa, das sich sowohl in den Kriegen in Ex-Jugoslawien als auch nach dem Fall der Mauer seiner selbst »entledigte«, als die Europäische Union weder sich selbst noch die Länder des alten »Anderen Europas«⁴ zu übersetzen vermochte und mit diesen ein durch Subalternität geprägtes Verhältnis aufbaute.

In derselben Bewegung wurde die Zeitschrift als Ort gegründet, an dem eine Arbeit an den gegenwärtigen Bedingungen des Zusammenlebens, der »Zivilität« (Balibar) sowie der Praxis des Widerstreits stattfinden konnte. Über die Vertiefung dieser theoretischen Arbeiten, insbesondere im Zuge der ersten euro-mediterranen kulturellen Workshops (alternative Bildung von jungen KünstlerInnen, Intellektuellen, ÜbersetzerInnen etc.) im Jahre 1999, kam das Konzept »Übersetzen, zwischen den Kulturen« zustande.

Dieses Konzept ergab sich aus einem Reifungsprozess von *Transeuropéennes*, es geht aus ihm hervor. Die Zeitschrift hat sich immer der Frage der Übersetzung gewidmet, die große Mehrzahl ihrer AutorInnen war nicht frankophon. 1999 waren schon zwei zweisprachige Ausgaben der Zeitschrift in Englisch und Französisch publiziert worden, und eine dritte Nummer zur Frage der Teilungen war in Vorbereitung. Die Zeitschrift zeigte bereits die Tendenz, zu einer französisch-/englischsprachigen Zeitschrift zu werden. Als dem kritischen Denken verpflichtete internationale Zeitschrift erwies sie sich als eine wahrhaftige Übersetzungsfabrik! Und als solche wird sie sich auch in den kommenden Jahren verstehen.

In den 1994 ins Leben gerufenen Bildungsprogrammen, in den seit 1996 bestehenden Forschungsprogrammen, aber auch in unserem über

die Jahre durchgeführten aktivistischen Handeln sind wir tagtäglich mit den Einsätzen der Übersetzung in all ihrer Komplexität konfrontiert. Die Vielsprachigkeit der miteinander verbundenen Gruppen (StudentInnen aus dem Balkan, junge KünstlerInnen aus dem mediterranen Raum etc.) stellte in sich eine Herausforderung an alle Beteiligten dar: eine permanente Herausforderung der Übersetzung. Es zeigte sich jedoch schnell, dass das, was es zu übersetzen galt, die Sprache bei weitem übertraf, dass die Materie der Übersetzung selbst weitreichender und zugleich grundlegender war. Es geht um Repräsentationen der Welt, um Imaginarien, Erinnerungskonstruktionen, Formen des Bezugs zum Körper und seinen Zeichen, zur Bewegung, zur Zeit, zum Raum, um die Weise, wie man sich zum Geschlecht verhält, etc. Außerdem handelt es sich um eine Befreiung von der kommunikativen Logik (die Sprache der Gemeinschaft sprechen, die sich selbst genügt), um eine Verbreitung von Wissensformen sowie um ihre Verteilung auf der Basis von Gleichheit, kurz: um eine Dynamik, die eine Antriebskraft hinsichtlich der Demokratie darstellt. Jede/Jeder StudentIn an unseren Sommeruniversitäten, jede/jeder ForscherIn oder KünstlerIn in unseren Workshops sah sich in einem bestimmten Moment mit dieser Erfahrung konfrontiert. Die Workshops wurden dergestalt zu faszinierenden Zeiträumen der Übersetzungsarbeit, deren Gegenstände manchmal bis hin zu Grenzerfahrungen reichten: Krieg, Körper, verdrängte Erinnerung, Sprachteilung etc. In dieser politischen Übung wurden die Grenzen des Austauschs offensichtlich. Es gibt sehr wohl einen »Rest« (Balibar), der nicht übersetzt und nicht geteilt werden kann, und diese »Knochensubstanz« interessiert mich ganz besonders. Er fällt nicht notwendigerweise in den Bereich des Unübersetzbaren (das wesensmäßig und für alle Zeiten unübersetzbar bleiben wird), sondern betrifft das, was kontextuell (in Raum und Zeit) unübersetzt bleibt. Dieser »Rest« hat Anteil am leeren Raum, dem für die Übersetzung notwendigen *Spielraum*, jenem »Zwischen«, das die Interaktion hervorruft und für »Übersetzen, zwischen den Kulturen« entscheidend ist.

Auf der theoretischen Ebene brachten uns in derselben Bewegung drei Elemente dazu, die Übersetzungsproblematik seit Ende der 1990er-Jahre ins Licht zu rücken: Einerseits übten wir vermittels zeitgenössischer Überlegungen, die in sehr unterschiedlichen geokulturellen Horizonten entwickelt wurden, Kritik an den Logiken der Herrschaft in all ihren Formen (einschließlich einer Beherrschung des Individuums durch die Gemeinschaft). Andererseits wurde die Analyse der Krise sozialer Bindungen für die Zeitschrift zentral: die Analyse dessen, was in multi-

kulturellen Gesellschaften, die anstelle des »Zusammenlebens« das Recht auf Differenz etablierten, ungedacht bleibt, die Analyse der Krise der Demokratie als Krise der Alteritätsbeziehung in einer Logik der Gleichheit. Schließlich führte uns die Erzeugung identitärer Schließungen, die auf eine Verweigerung gegenüber Hybridisierung, auf das Phantasma einer eigenen Sprache und eines eigenen Körpers hinauslaufen (und zwar im doppelten Sinne des französischen Wortes »propre«: das, was einem gehört, und das, was gewaschen und fleckenlos rein ist), dazu, das Konzept der Identität als Prozess zu klären, als Bewegung, als etwas, das für das Zusammentreffen mit anderen, einschließlich der anderen an sich, durchlässig ist und das sich im Laufe der Interaktionen verändert. Wir griffen also das ganze Ausmaß der subversiven Dimension von Übersetzung auf, die für mich grundlegend ist.

So kam es also, dass *Transeuropéennes* seit 1999 nach und nach das Konzept »Übersetzen, zwischen den Kulturen« erarbeitete, das insbesondere in der 22. Ausgabe (2002) ausformuliert wurde. Dieses Konzept ist seitdem in Umlauf und lebt fort, indem es sich allerorten in theoretische Arbeiten einspeist. Es geht nunmehr auch in die neue Phase der Zeitschrift *Transeuropéennes* ein, indem es sich durch die mit ihr verbundenen Forschungsarbeiten insbesondere am Collège International de Philosophie sowie in einem neuen Publikationsprojekt zieht, und es strukturiert ihre künftigen Tätigkeiten unter der klareren Perspektive von Übersetzungspolitik und ihrer Verbindung zu Fragen der Demokratisierung.

Es versteht sich von selbst, dass wir seit der ersten Nummer der Zeitschrift wesentlich in Widerspruch traten mit der Logik eines »Kriegs der Kulturen« und im Weiteren auch mit jener eines »Dialogs der Kulturen« (entstanden insbesondere als Kontrapunkt zum Kampf gegen den Terrorismus nach dem 11. September 2001), die nichts als die Kehrseite davon ist. *Transeuropéennes* rückte unablässig die Heterogenität jeder Kultur ins Licht, die Tatsache, dass jede Kultur und jede Sprache an einem doppelten Prozess von Übersetzung und Hybridisierung teilhat. »Zwischen den Kulturen« bezieht sich also auf das »Spiel«, das jede Kultur durchwirkt, indem es sie in der Öffnung aufrechterhält, und das seinerseits eine Übersetzung ist. Übersetzen ist ein Vorschlag, der dieses *Spiel* eröffnet.

Als Ort der Gastfreundschaft und nomadische Zeitschrift siedelt sich *Transeuropéennes* im Herzen des Übersetzungsprozesses an, in den Intervallen, den Zwischenräumen, den Abständen und den Auseinander-

setzungen, die unser Kollektiv so sehr beschäftigen. Das interdisziplinäre Kollektiv *Transeuropéennes* ist eine Schwelle, denn es bildet einen Übergang zwischen den Sprachen, zwischen den Denkformen, zwischen den fernen oder nahen Imaginarien, zwischen den Systemen der Kritik. Diese sind in Bewegung. Wie Mustapha Laarissa, Redaktionsmitglied der Zeitschrift, in einem im Dezember 2005 in Paris veranstalteten Workshop über die »Grundsätze der Übersetzung im mediterranen Raum« sagte: Den Schock gibt es in jeder Kultur, die immer ein Durchgang ist, und er ist in jedem und jeder von uns, insofern wir Subjekte sind. Wir können uns diesen Übergängen, diesen Übersetzungen nicht verschließen. Mir scheint, sie sind Teil eines weltweiten Horizonts, der sich eines Tages auf ein weltweites Recht sowie auf weltweite demokratische Organisationsweisen stützen müssen wird.

BORIS BUDEN: Es gibt noch einen anderen Kontext, der grundlegend war für die Einführung des Konzepts der Übersetzung – der historische und politische Kontext des heutigen Frankreich und Europa, die beide in einer schweren Krise stecken: ein alter Nationalstaat, der unter dem Druck der Globalisierung seine Bedeutung und seine Wichtigkeit verliert, sowie ein paralysiertes Projekt einer transnationalen politischen Gemeinschaft, die immer noch keine demokratische Verfassung hat. Was hat Übersetzung zu dieser Krise beizutragen, eine Art Lösung oder vielmehr ihre weitere Vertiefung? Was würdest du vorziehen?

GHISLAINE GLASSON DESCHAUMES: Im Zusammenhang mit der Globalisierung der Tauschverhältnisse, der Standardisierung der Ästhetiken und Entpolitisierung des Denkens sowie der offenkundigen Vereinheitlichung der Konzepte und Denksysteme bildet Europa ein fragiles und von Zufällen abhängiges regionales System, dem wir uns (wir, die Zeitschriften und Zeitschriftenkollektive), von unserem kritischen Standpunkt aus, keinesfalls entziehen dürfen, das wir vielmehr immer aufs Neue dezentrieren und überwinden müssen.

Der Titel »Transeuropéennes« verweist auf den doppelten Willen zur Loslösung und zur Involvierung: Europa als Ausgangspunkt oder als Ort des Übergangs, der immer wieder von »anderswo« befragt werden muss, als Ort, von dem man sich immer wieder dezentrieren muss, um in der Lage zu sein, in ihn einzudringen. 1993 ging es darum, Europa und »seine Anderen« zu denken, die Anderen von Europa, ja, seine Ausgeschlossenen und Rechtlosen zu denken, Europa an seinen Grenzen zu denken, und zwar überdies zu einem Zeitpunkt – und dieses Zusammen-

treffen ist von Bedeutung –, als sich eine Gruppe von PhilosophInnen unter dem wunderbaren Titel »Europas Geophilosophie « von Straßburg aus mit einem Europa im Werden befasste.⁵

Von Anfang an ging es für mich also darum, Trennlinien in Bewegung zu setzen, Brücken zu schlagen, auferlegte Grenzen zu überschreiten, diese zu befragen, ja, *sich an ihnen aufzuhalten*, und zwar bis zur physischen Kampfansage, wie etwa an jenem Tag im Mai 2002, als ungefähr fünfzig Frauen aus Ex-Jugoslawien und Frankreich gemeinsam die Brücke von Mitrovica im Kosovo überquerten.⁶

Meine früheren Erfahrungen, vor der Gründung von *Transeuropéennes*, brachten mich dazu, unablässig an einer Verknüpfung des »anderen Europa«, insbesondere seiner dissidenten DenkerInnen und KünstlerInnen, mit Westeuropa zu arbeiten. Dies war auch eine Überschreitung, nämlich die eines durch die Trennungslogik und die Realität der Mauer auferlegten kulturellen (und politischen) Verbots. Frankreich schien mir seit dem Beginn meines Studiums von Grund auf ethnozentrisch. Seit damals ist leider nichts geschehen, was dieser folgenschweren Tendenz entgegentreten hätte können. Allerdings wissen wir sehr wohl, dass die nationale Ebene heute an sich nicht mehr von Bedeutung ist. Eine Gesellschaft, ein nationales Recht und eine Nationalökonomie zu befragen und zu verstehen, ohne sie mit Europa und der Welt in Zusammenhang zu bringen, ist verantwortungslos und gefährlich. Die Verknüpfung dieser Perspektiven mit der lokalen Ebene zu verachten ist es ebenso. *Transeuropéennes* lehnt sich an die französische Sprache an und stützt sich auf sie. Es ist eine Sprache, die ich liebe, in der ich gerne schreibe und in die ich gerne übersetze, auch wenn Übersetzen nicht mein Beruf ist. Aber das Projekt *Transeuropéennes* ist europäisch und global.

Heute projiziert sich Europa, ausgehend von einem Diskurs der Zentralität, in die Welt, es knüpft Beziehungen zu seinen Nachbarn, die sich in eine Logik von Zentrum und Peripherie einschreiben. 1993 war Europa eine Frage, es war ein Kap, das auf ein »anderes Kap« hindrängte.⁷ Dieser mit dem Mauerfall eröffnete Reflexionsraum wurde durch die europäischen Institutionen und die Regierungen der alten Mitgliedsstaaten wieder geschlossen. Niemals wurde den alten Ostblockländern eine Gelegenheit geboten, sich zu übersetzen, ihre Vergangenheit mit der europäischen Gegenwart zu verbinden. Die *tabula rasa*, zu der sie im Namen der demokratischen Transition »nach Europa« gedrängt wurden, hinterließ an Gedächtnisschwund leidende Gesellschaften, die

einen Teil des von ihr Erlebten und einen Teil ihrer Geschichte verdrängen. Europas Horizont als Projekt zerfiel in Sarajevo und in den Kriegen von Ex-Jugoslawien. Er wurde auch mit der Erweiterung nicht aufs Neue entworfen.

Die institutionelle Wahl war nicht so sehr eine zwischen Vertiefung und Erweiterung. Die Vorgehensweise, die gegenüber den ehemals ins sowjetische System eingebundenen Ländern gewählt wurde, muss hinterfragt werden. Die europäischen Institutionen konzentrierten sich auf den *acquis communautaire*, den »gemeinschaftlichen Besitzstand«, und die Beitrittskandidaten lernten demnach von Europa (seinem Horizont während des Kalten Krieges) nur das normative Gebilde kennen, das es de facto bildet. Dass diese Kandidatenländer ebenfalls Errungenschaften [*acquis*] vorzuweisen haben, kam den Geistern im Westen nicht in den Sinn. Man kann in Bezug auf die Gesellschaften in sogenannter demokratischer Transition von einer gewissen symbolischen Gewalt sprechen (der des Siegers?). Die Logik des Siegers entspricht nicht der Logik der Übersetzung. Sie ist eine Logik der Entfaltung siegreicher Systeme. Der Beitrittsprozess war durch ein folgenschweres Übersetzungsdefizit im weitesten Sinne des Wortes gekennzeichnet. Dass sich anschließend Brüche auftaten, wie etwa zur Zeit des Irak-Krieges, war von da an unvermeidlich.

Über diesen massiven Beitrittsprozess festigte sich nicht nur die normative Funktion der Europäischen Union, die die Beziehung beherrscht, welche diese ihren Nachbarn vorgeschlagen hat (die »Europäische Nachbarschaftspolitik«). Diese normative Funktion bestimmt auch die durch den Gemeinschaftsdiskurs vorgegebene Repräsentation Europas in der Welt, die weitgehend durch die Positionierung eines in Richtung der Peripherien ausstrahlenden Zentrums gekennzeichnet ist. Angesichts dessen fällt es nicht zuletzt dem Kollektiv *Transeuropéennes* zu, in Europa und an den Grenzen die Baustelle der Übersetzung, Baustellen der Übersetzung zu eröffnen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. <http://transeuropeennes.gaya.fr/>, wo sich auch die folgende Selbstbeschreibung findet: »Gegründet im Jahr 1993, ist *Transeuropéennes* sowohl eine dem kritischen Denken verpflichtete internationale Zeitschrift als auch eine NGO, die interkulturelle Bildungs-, Forschungs- und Vernetzungstätigkeiten durchführt. Sie ist in Krisengebieten, am Balkan und im Mittelmeerraum, tätig und verfolgt eine gründliche Auseinandersetzung mit den Beziehungen zwischen der Europäischen Union und den Rändern Europas. Interdisziplinär in allen Aktivitäten, stützt sie sich auf ein breites Netz aus Studierenden, Unterrichtenden und ForscherInnen, JournalistInnen, KünstlerInnen und AktivistInnen, die allesamt MeinungsmultiplikatorInnen sind.«

² Auf Deutsch erschienen als: Jean-Luc Nancy, »Lob der Vermischung. Für Sarajevo«, übers. v. Andreas Knop, in: *Lettre Internationale*, März 1993, 2. Vj. (Heft 21), S. 4–7 (Anm. d. Übers.).

³ Dieser Frage widmete sich die Zusammenarbeit mit *Lignes* in der 1990 erschienenen Ausgabe »Nations, nationalités, nationalisme«.

⁴ Dies ist auch der Name einer bemerkenswerten Zeitschrift, die die Brüder Berelowitch bis in die 1990er-Jahre in Paris herausgaben.

⁵ Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Dennis Guénoun, Etienne Balibar, Jacques Derrida, um nur einige Namen zu nennen, schlossen sich in dieser außerordentlich fruchtbaren Reflexionsbewegung zusammen, die leider wohl aus Verdrossenheit angesichts der Wende, die Europa damals nahm, aufgegeben wurde.

⁶ »Actions militantes des femmes à travers les frontières« (*Aktivismus von Frauen über die Grenzen hinweg*) war ein von *Transeuropéennes* und etwa zehn NGOs am Balkan initiiertes Projekt, das im Jahr 2005 zum Abschluss kam.

⁷ Jacques Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992.

KONTINUA DER VERWANDLUNG

Sprachphilosophische und linguistische Aspekte
der Übersetzung

Stefan Nowotny

»Es ist notwendig«, schreibt Walter Benjamin in einem frühen sprachphilosophischen Essay, »den Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, denn er ist viel zu weittragend und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bisweilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können.«¹ Der Satz ist 1916 niedergeschrieben, also ungefähr zur gleichen Zeit, in der Ferdinand de Saussure in Genf seine die strukturelle Linguistik begründenden Vorlesungen gehalten hat, und inmitten jenes Gärungsprozesses, der später, meist ohne mit Benjamin in Zusammenhang gebracht zu werden, den Namen *linguistic turn* erhalten sollte. Dennoch ist der Aufforderung, die in Benjamins Bemerkung liegt, in weiten Teilen der Linguistik wie auch der Sprachphilosophie nur zögerlich nachgekommen worden. Während in Ersterer eine »allgemeine Linguistik« zumeist als Grundlage jeder Übersetzungstheorie verstanden oder sogar das Übersetzungsphänomen überhaupt als außerhalb linguistischer Belange liegend begriffen wurde², konzentrierten sich sprachphilosophische Auseinandersetzungen vor allem auf Fragen wie die mit dem *linguistic turn* verbundenen Erschütterungen der propositionalen Logik oder auch die Theorie performativer Sprechakte.³ Erst von diesen Fokussierungen aus kam, wenn überhaupt, die Frage der Übersetzung zumeist in den Blick.

Einen Hinweis darauf, warum dies so sein könnte, liefert uns im zitierten Satz Benjamin selbst, wenn er von der *Nachträglichkeit* spricht, welche die Verständigung über das Übersetzungsphänomen bisweilen leitet. Das einschränkende »bisweilen« kann dabei als elegante Untertreibung gewertet werden, dies umso mehr, als Benjamin in einem anderen Punkt alles andere denn Einschränkungen formuliert: Der Übersetzungsbegriff nämlich, so meint er, sei »viel zu weittragend und gewaltig, um *in irgendeiner Hinsicht* nachträglich [...] abgehandelt werden zu können«. Tatsächlich aber ist es gerade die Perspektive einer Nachträglichkeit, die

die Auseinandersetzung mit Übersetzung oft genug geleitet hat: als Nachträglichkeit der Übersetzung eines bestimmten Textes gegenüber dem Originaltext, als Nachträglichkeit der Zielsprache gegenüber der Ausgangssprache im übersetzerischen Vollzug, als Nachträglichkeit dieses Vollzugs selbst gegenüber den sprachlichen Einheiten, zwischen denen er sich angeblich bewegt, oder auch als Nachträglichkeit der »anderen« Zeichen der Übersetzung gegenüber dem Sinn (der nicht das gleiche ist wie der Originaltext, wohl aber als durch diesen festgelegt betrachtet werden kann). Es ist auf den ersten Blick natürlich nicht zuletzt die praktische Erfahrung von ÜbersetzerInnen selbst, die diesen Nachträglichkeitsperspektiven das Wort zu reden scheint: Heißt Übersetzen denn etwa nicht, beispielsweise einen fertigen Text vor sich liegen zu haben und diesen in eine andere Sprache übertragen zu müssen? Heißt es nicht, ins Universum einer bestimmten Sprache einzutauchen, um aufgrund der Befähigung zur Orientierung in dieser Sprache die Geschichten, Figuren und Gedanken, die in ihr erstehen, in einem anderen (meist »eigenen«) Sprachuniversum *wiedererstehen* zu lassen? Heißt es nicht, im eigenen Handeln mit bestehenden Sprachsystemen konfrontiert zu sein, mit ihren spezifischen Anforderungen und Regelapparaten? Heißt es schließlich nicht, sich auf eine oft mühselige Arbeit der Rekonstruktion von Sinn und Bedeutungen einzulassen, die sich nicht allein auf einfache Entsprechungen zwischen Ausgangs- und Zielzeichen verlassen kann, sondern Kontexte, Konnotationsfelder, rhetorische Färbungen mit einbeziehen muss?

Wenn ich die folgenden Überlegungen, im Anschluss an Benjamins Hinweis, mit der Frage der Nachträglichkeit beginnen lasse, so möchte ich damit keineswegs die erfahrungsgenährten Perspektiven diskreditieren, die sich mit den praktischen Anforderungen der Übersetzungstätigkeit verbinden. Es wäre allerdings möglich, dass zwischen einer bestimmten theoretischen Behauptung der Nachträglichkeit von Übersetzung und der praktischen Erfahrung dieser Nachträglichkeit ein Zusammenhang besteht, der sich weniger aus dem »Wesen« der Übersetzung erklärt als vielmehr daraus, dass ein spezifischer *Modus* der Übersetzung in einer bestimmten historisch-politischen Situation dominant geworden ist. In diesem Fall wäre nicht die praktische Erfahrung der Nachträglichkeit von Übersetzung hinfällig, sehr wohl aber eine bestimmte Form ihrer theoretischen Behauptung sowie insbesondere die Nachträglichkeit der theoretischen Abhandlung des Übersetzungsphäno-

mens. Umso mehr aber stellt sich die Frage, worin Übersetzung *nicht* nachträglich sein könnte.

Diese Frage kann in letzter Konsequenz sicherlich nicht allein sprachphilosophisch und linguistisch abgehandelt werden, wie dies der vorliegende Text weitgehend tun wird. Sie verweist auch auf die soziale und politische Produktivität, die sich in der übersetzerischen Tätigkeit mit der – zumeist vorschnell als reine Reproduktivität gefassten – sprachlichen Produktivität verbindet. Es gibt berühmte Beispiele dafür, wie etwa die Bedeutung des Übersetzens im Zuge der frühen arabischen Expansion⁴ oder auch die jüdische Übersetzungstätigkeit auf der iberischen Halbinsel vor der christlichen »Reconquista« sowie der nachfolgenden Welle von Zwangskonvertierungen und Vertreibungen.⁵ Von ihnen ist leider oft nur dann die Rede, wenn es darum geht, dass etwa durch arabische Übersetzer eine Reihe von Werken des Aristoteles tradiert wurde, um auf diesem Wege später in die scholastische Philosophie des unter dem Namen »Europa« verbuchten Mittelalters prägend einzugehen. Zudem versteht der kulturalistische Jargon unserer Zeit dergleichen Zusammenhänge gerne als bloße Epiphänomene einer »Blüte der arabischen Kultur«, einer »Blüte der jüdisch-iberischen Kultur« etc., so als wäre die Übersetzungstätigkeit in ihnen der ungebrochene Ausdruck zeitloser kultureller »Wesenheiten« und als hätte sie nicht vielmehr Anteil an tiefgreifenden sozialen Transformationsprozessen. Eine ähnliche Überlegung ließe sich in modifizierter Weise natürlich auch etwa bezüglich der Bedeutung von Übersetzung im Umfeld der deutschen Romantik anstellen. Aber wir müssen diese Art von Überlegung auch keineswegs auf historische Beispiele beschränken, in den ÜbersetzerInnen oder Übersetzungen zumindest zeitweilig »berühmt« geworden sind. Wir können sie auch auf gegenwärtige Migrationsprozesse beziehen oder auch, nochmals gewendet, auf die zahllosen Übersetzungen, die heute von Bedienungsanleitungen, Beipackzetteln von Medikamenten, Tourismusprospekten etc. angefertigt werden – und die sich aufs Engste mit jener transnationalen Zirkulation von Waren (oder auch von Menschen zu Waren hin) verbinden, die uns heute selbstverständlich erscheint und die doch nichts anderes ist als die Manifestation einer bestimmten geschichtlichen Lebensform, an der Übersetzungen nicht unwesentlich Anteil haben.

All dies sei hier nur kurz in Erinnerung gerufen. Und es wäre in Erinnerung zu behalten, wenn es in den folgenden Überlegungen vor allem um sprachphilosophische und linguistische Diskussionen geht.

Denn diese Überlegungen zielen nicht zuletzt darauf, die Frage nach der sozialen Produktivität von Übersetzung in Auseinandersetzung mit Sprachen und sprachlichen Vollzügen selbst offenzulegen, und umgekehrt: die Formierungen und Rasterungen sozialer Produktivität zu diskutieren, die sich mit bestimmten operativen Begriffen von Übersetzung verknüpfen.

NACHTRÄGLICHKEIT DER ÜBERSETZUNG?

Verfolgen wir zunächst den Gedanken Benjamins weiter. Worin besteht ihm zufolge die Tragweite und Gewaltigkeit des Übersetzungsbegriffs? »Seine volle Bedeutung«, schreibt Benjamin, »gewinnt er in der Einsicht, dass jede höhere Sprache (mit Ausnahme des Wortes Gottes) als Übersetzung aller anderen betrachtet werden kann.«⁶ Die Übersetzbarkeit der Sprachen verweist hier vor allem auf das, was wir mit Benjamin als *intensive* Totalität der Sprache bezeichnen können: Ist die extensive Totalität der Sprache in ihrer universellen Anwendbarkeit, der grundsätzlichen Schrankenlosigkeit ihres mitteilenden und benennenden Vermögens gegeben, so zeigt sich ihre intensive Totalität für Benjamin darin, dass sich in jedem Sprechen nicht nur ein durch die Sprache mitgeteilter Sinn oder Gehalt mitteilt, sondern Sprache, Mittelbarkeit bzw. das, was Benjamin als »absolut mitteilbares geistiges Wesen« bezeichnet, selbst.⁷ Das Phänomen der Übersetzung gründet demnach in einer Immanenz des Sprachlichen, darin, dass Sprache nichts mitteilt, ohne sich selbst mitzuteilen, oder dass sie von dem, *was* sie mitteilt, das mitteilt, was *an ihm sprachlich ist*.

Benjamin treibt den Gedanken einer solchen intensiven Totalität von Sprache in dem zitierten Aufsatz so weit, dass er sie geradezu zur *Bedingung* der extensiven Totalität erklärt: »Die Sprache ist ihrem mitteilenden Wesen, ihrer Universalität nach, da unvollkommen, wo das geistige Wesen, das aus ihr spricht, nicht in seiner ganzen Struktur sprachliches, das heißt mitteilbares ist.«⁸ Seinen entschiedensten Ausdruck hat dieser Gedanke wahrscheinlich in Benjamins Lehre von einer – namenlosen – »Sprache der Dinge« gefunden, die sich im Namen bzw. in der Fähigkeit zur Benennung in die »Sprache des Menschen« übersetzt.⁹ Schon hier also bewegen wir uns inmitten eines Feldes der Übersetzung, abseits dessen sich Sprache gar nicht erschließt: »Die Sprache dieser Lampe z. B.«, so Benjamins Legende dieser Übersetzungsbeziehung,

»teilt nicht die Lampe mit [...], sondern: die Sprach-Lampe, die Lampe in der Mitteilung, die Lampe im Ausdruck.«¹⁰ Doch diese »Sprach-Lampe« bleibt für Benjamin, so wie alle anderen Sprach-Dinge, für sich selbst stumm und namenlos, sie spricht weder von sich noch von anderen Dingen, sie »kennt« weder sich noch anderes beim Namen, wenn man so will. Erst in der Übersetzung in die Sprache des Menschen gelangen die Dinge zu ihren Namen – und zwar zu einer Vielheit von Namen, denn die Sprache des Menschen ist niemals nur eine Sprache. Was aber geschieht in einer solchen Übersetzung? Vor allem das, dass das Wort nicht mehr stumm im Dasein der Dinge eingeschlossen bleibt, sondern sich nun in einem *sprachlichen Zusammenhang* entfalten kann, einem Zusammenhang, der sich zwischen der Sprache der Dinge und jener des Menschen aufspannt. Erst dieser Zusammenhang, in dem sich Sprachliches auf Sprachliches bezieht, gewährleistet letztlich die intensive Totalität der Sprache, und erst in ihm wird Sprache benennend, gelangt also auch zu ihrer extensiven Totalität und kann sich auf Beliebiges beziehen. – Die »Sprache der Dinge« ist insofern ein Grenzbegriff, der Benjamin die Entfaltung von Sprachlichkeit *als sprachlichen Zusammenhang* zu denken erlaubt und den er im Übrigen vor allem über den Rückgriff auf das biblische Modell einer Wortschöpfung Gottes, die den Dingen ihre Sprachlichkeit seit jeher eingeschrieben hat, abstützen kann; ein Grenzbegriff aber auch in dem Sinn, dass es sich dabei um eine »unvollkommene« Sprache handelt und eine gesteigerte (intensive wie extensive) sprachliche »Vollkommenheit« sich allein durch Übersetzung der Dingsprache in menschlichen Sprachen herstellt.

Ich werde hier nicht auf weitere Einzelheiten dieses eigentümlich anmutenden Benjamin'schen Theorems eingehen¹¹, sondern beschränke mich darauf, eines seiner Momente hervorzuheben, das die Frage der Nachträglichkeit betrifft: Denn klar ist, dass die Übersetzung, von der Benjamin in Bezug auf die Sprache der Dinge spricht, kein »Original« im üblichen Sinne kennt und dass sie daher auch nicht als »nachträgliche« im Sinne der Reproduktion oder Wiedergabe eines solchen Originals einzustufen ist. Weder kann das Ding als solches (z. B. die Lampe als Lampe) ein »Original« darstellen, an das sich dann nachträglich ein Name heftet, denn indem es sich mitteilt, ist es immer schon als Ding-in-der-Mitteilung, als Ding-im-Ausdruck zu betrachten; noch auch verhält es sich so, dass die Sprache der Dinge bereits beispielsweise den Namen »Lampe« in sich beinhaltet, denn es ist die menschliche Sprache, die den Dingen einen Namen verleiht. Folgt man diesem Gedanken Benjamins,

so ist also davon auszugehen, dass die Übersetzung nicht so sehr reproduktiv als vielmehr produktiv ist, und zwar insofern, als sie eine bestimmte Relation zur Entfaltung bringt: Sie bringt, im gegebenen Fall, den Namen der Dinge hervor; und sie tut dies, indem sie eben jenen sprachlichen Zusammenhang aktualisiert, der zwischen der Sprache der Dinge und der Sprache des Menschen besteht. Und wenn auch der Name der Dinge »später« (und in diesem Sinn »nachträglich«) sein mag als ihr stummes und namenloses Dasein, so ist doch daran festzuhalten, dass diese Nachträglichkeit nicht eine Nachträglichkeit der Übersetzung gegenüber irgendeiner Art von Original oder Originalsprache ist, sondern vielmehr eine Nachträglichkeit, die dem sprachlichen Zusammenhang von vornherein als Latenz und Potenzialität eingeschrieben ist, die in ihm auf Aktualisierung dringt, und zwar so, dass sich Sprachlichkeit ihrerseits allein über die Aktualisierungen solcher Nachträglichkeit entfalten kann. Anders gesagt: Nachträglichkeit mag zwar in einem bestimmten Sinn – nämlich dem, dass sich in ihr eine immanente »Struktur« von Sprache selbst manifestiert – ein Merkmal der Übersetzung sein, aber diese Nachträglichkeit ist produktiv und damit sozusagen geradezu »vorträglich«; sie kann daher, und damit kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück, niemals »nachträglich abgehandelt« werden.

Einen analogen Gedanken hat Benjamin später in seinem Aufsatz »Die Aufgabe des Übersetzers« entwickelt, und zwar an einer wahrscheinlich vertrauter wirkenden Übersetzungskonstellation als der zwischen der Sprache der Dinge und jener des Menschen, nämlich der Übersetzung literarischer Werke. Benjamin spricht hier sogar ausdrücklich davon, dass »die Übersetzung später als das Original« ist und in Bezug auf die übersetzten Werke »das Stadium ihres Fortlebens« betreffe.¹² Nichtsdestoweniger beschreibt auch dieses »Fortleben« nicht einfach irgendein Moment, das zu einem vergangenen Lebendigen (einem literarischen Werk) sozusagen von außen hinzuträte (als dessen Übersetzung), sondern es ist von allem Anfang an ein wesentliches Moment des »Lebens« dieses Lebendigen selbst; Benjamin bezeichnet dieses Moment als die »Übersetzbarkeit«, die »gewissen Werken wesentlich« eigne. So wie der Aufsatz von 1916 Sprache als einen sprachlichen *Zusammenhang* konzipierte, in den sogar »das stumme Wort im Dasein der Dinge«¹³ eingebunden ist, so treibt auch der Übersetzer-Aufsatz von 1921 auf das Denken eines Zusammenhangs zu, nämlich jenes »nächsten« Zusammenhangs, in dem Übersetzung und Original (»kraft seiner Übersetzbarkeit«) miteinander stehen. Und diesen Zusammenhang

nennt Benjamin nun, da sein sprachlicher Charakter kaum in Zweifel stehen dürfte, einen »Zusammenhang des Lebens«. Das »Fortleben« ist mithin nicht einfach irgendetwas *nach* dem Leben, sondern Leben, dessen Bedeutung und Virtualität über die Isolation in der vermeintlichen Aktualität oder Vergangenheit einer objekthaften Präsenz hinausreicht, mit anderen Worten: unabgeschlossenes Leben.

Was ist darunter zu verstehen? – Zunächst ist zu betonen, dass Benjamin darauf besteht, dass »der Gedanke vom Leben und Fortleben der Kunstwerke« in »völlig unmetaphorischer Sachlichkeit« zu erfassen sei. Er kann dies deshalb tun, weil er die auf Naturkategorien zurückgreifenden Bestimmungen des Lebensbegriffs für unzureichend hält und daher die diesbezügliche Auskunftskompetenz naturwissenschaftlicher Disziplinen in Zweifel zieht. Diese mögen das Leben an die »organische Leiblichkeit« binden, es aus dem »Animalischen« zu erklären versuchen oder auch seine Tragweite »unter dem schwachen Szepter der Seele« auszuweiten versuchen. Was sie damit jedoch nicht in den Blick bekommen, ist genau das, was Benjamin in seinem Gedanken des »Zusammenhangs des Lebens« im Blick hat, nämlich die *Geschichtlichkeit* dieses Lebens: »[...] nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt [...], Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht.« Anders gewendet, und die stille Korrespondenz zu Benjamins Sprachaufsatz von 1916 wieder aufnehmend: Geschichte ist nicht einfach eine stumme Abfolge von Ereignissen, die in sprachloser Dinghaftigkeit erstarrt sind und uns als solchermaßen unverrückbare unter ihre Wirkung stellen, sondern sie kommuniziert gewissermaßen mit uns, adressiert uns und verlangt, indem sie »übersetzbar« ist, geradezu nach Übersetzung. Benjamin nimmt seinen Kampf gegen die Unerbittlichkeit des Stummen und Namenlosen nun nicht mehr an den Dingen selbst auf, indem er deren eigenste Sprache postuliert; aber er zielt dafür umso direkter auf den Namen, unter dem sich dieser Kampf verorten lässt: die Geschichte. Und diese Verlagerung, die im Übersetzer-Aufsatz relativ knapp ausgeführt wird, ist, jedenfalls im Kontext des Benjamin'schen Denkens, alles andere als zufällig oder beliebig. Im Gegenteil, hatte der Text von 1921 die wesentliche Übersetzbarkeit noch auf »gewisse Werke« eingeschränkt, so wird es später, in Benjamins Aufzeichnungen zum *Passagen-Werk*, heißen: »Geschichtliches ›Verstehen‹ ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandnen zu fassen und daher ist dasjenige was in der Analyse des ›Nachlebens der Werke‹, des ›Ruhmes‹ erkannt wurde, als die Grundlage der Geschichte überhaupt zu betrachten.«¹⁴

Zweierlei gilt es in Bezug auf Benjamins Denken von Zusammenhängen (der sprachlichen Phänomene, des Lebens) anzumerken: Erstens akzeptiert dieses Denken, wie wir gesehen haben, kein Außen, keine äußerliche Verbindung der Momente, die den Zusammenhang bilden; es bestimmt den Zusammenhang vielmehr, um Benjamins Wort dafür zu verwenden, als »innig«, das heißt als Immanenzfeld. Umso mehr ist dieses Denken aber zugleich ein Denken der *Äußerung*, und zwar einer Äußerung, die weder auf Äußerliches rekurriert noch auch *Veräußerung* irgendeines intendierten Sinns oder irgendwelcher Inhalte ist, welche (einer im Übersetzer-Aufsatz wichtigen Unterscheidung folgend) als »Gemeintes« von der »Art des Meinens« zu abstrahieren wären. Übersetzung ist ein zentrales Moment dieser unveräußerlichen Äußerung: »So wie die Äußerungen des Lebens innigst mit dem Lebendigen zusammenhängen, ohne ihm etwas zu bedeuten, geht die Übersetzung aus dem Original hervor.«¹⁵ »Ohne ihm etwas zu bedeuten«, das ist wohl dahingehend zu lesen, dass die Innigkeit des Zusammenhangs zwischen den Äußerungen des Lebens und dem Lebendigen so weit geht, dass die Bedeutung dieser Äußerungen gar nicht am »Subjekt« der Äußerungen (seinen Intentionen, seinen Zwecken etc.) zu ermessen ist, sondern zur Aufgabe einer Darstellung wird, die über die gemeinsame Präsenz, welche Subjekt und Äußerung verbindet, hinausreicht.¹⁶ Benjamin begreift Übersetzung als Inbegriff einer solchen Darstellung, in der sich die spezifische Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit der Äußerungen manifestiert.

Das mag nun für das Verhältnis von »Original« und Übersetzung im Kontext literarischer Werke nachvollziehbar sein, insofern die Geschichte der Übersetzungen eines Textes in eminenter Weise als Geschichte einer Bedeutungskonstitution (eines »Ruhms«) verstanden werden kann, die dem Original selbst nichts bedeuten muss, wenn sich auch sein Status vor dem Hintergrund der Benjamin'schen Überlegungen grundlegend verändert.¹⁷ Wie aber verhält es sich – und dies führt mich zur zweiten Anmerkung – mit Lebendigen, die nicht von der Art literarischer Werke sind, die aber nichtsdestoweniger, jedenfalls gemäß der zitierten Aufzeichnung zum *Passagen-Werk*, eine Forderung nach Übersetzung in sich tragen? Benjamin hat an diese Frage möglicherweise im Übersetzer-Aufsatz schon gedacht, denn er spricht zwar ohne weitere Markierung von Fortleben und Nachreife der – literarischen – Originale, doch er führt diese ganze Reflexion ein, indem er das Wort »Überleben« verwendet, und *dieses* Wort, das mehr als die anderen auf einen existenziellen, ja lebensbedrohlichen Einsatz verweist, setzt er unter

Anführungszeichen. In der späteren geschichtstheoretischen Ausweitung seiner Sprach- und Übersetzungstheorie (oder vielmehr: Sprach- *qua* Übersetzungstheorie) jedenfalls wird sich diese Frage in aller Dringlichkeit stellen, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil das Überleben angesichts der nazistisch-faschistischen Bedrohungen, unter denen sich Benjamins spätes Schreiben vollzog, unsicherer denn je geworden war. In diesem Sinn lässt sich etwa Benjamins Wort in den Thesen »Über den Begriff der Geschichte«, dass »auch die Toten [...] vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein [werden]«¹⁸, als eine Art Selbstübersetzung verstehen. In ihr bringt Benjamin die Bedeutung seines unmittelbar übersetzungstheoretischen Aufsatzes zu einer über das »Original« von 1921 hinausreichenden Darstellung. Denn in diesem Wort liegt einerseits die Verständigung über einen Einsatz, der unwiederbringlich verloren ist, an den also keine Übersetzung der Welt heranreicht – nämlich den Einsatz der Toten, die *nicht* überlebt haben –, *und zugleich* andererseits die Verständigung über einen Einsatz, der weiterhin auf dem Spiel steht, und zwar als »Fortleben« der Toten, das es kraft der übersetzerischen Darstellung ihrer »Bedeutung« zu sichern gilt.

Der von Benjamin gegen Ende des Übersetzer-Aufsatzes zustimmend zitierte Satz von Rudolf Pannwitz, dem zufolge es in der Übersetzung nicht darum geht, »den zufälligen stand der eignen sprache« festzuhalten, sondern darum, »sie durch die fremde sprache gewaltig bewegen zu lassen«¹⁹, kann vor dem Hintergrund der übers Literarische hinaus weitergeführten Übersetzungsreflexion Benjamins auch in diesem Sinne verstanden werden: als Einsatz einer Übersetzung, die an der *Grenze* zwischen Übersetzbarem und Unübersetzbarem ihren Ort hat. Und selbst in dem vielzitierten Bild von der Tangente, in dem Benjamin die Übersetzung fasst, könnte man – über die im Übersetzer-Aufsatz diskutierten Themen hinaus – diesen später ausgeführten Zusammenhang mithören: Es ist ein Bild, das sich, als Bild, in einer offenen Fluchtlinie verliert, die nichts anderes als die Bewegung der Übersetzung selbst ist; doch diese Bewegung kann zugleich nicht unabhängig von einem Punkt der Berührung gesehen werden, einem Ort, an dem die Tangente der Übersetzung den Kreis des Originals nicht etwa erfasst, sondern »in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes«²⁰ *berührt* – und auf diese Weise nicht das »Original«, sondern *sich* in Bewegung setzt. Auch hierin erweist sich die gewisse Nachträglichkeit, die Benjamin der Übersetzung zugesteht, zugleich als *Vorträglichkeit*, das heißt als Forderung und Aufgabe der Übersetzung in der »Freiheit der Sprachbewegung«, die aller-

dings von einer Berührung mit dem, woran sie sich entzündet, nicht absehen kann.

Benjamin verwendet meines Wissens weder im Übersetzer-Aufsatz noch anderswo das Wort »Vorträglichkeit«, doch er spricht davon, dass »alle Übersetzung nur eine irgendwie vorläufige Art ist, sich mit der Fremdheit der Sprachen auseinanderzusetzen«²¹. Der mögliche Doppelsinn, den man dem Wort »vorläufig« beilegen kann (»nach vor laufend«, »nicht endgültig«), entspricht dabei präzise Benjamins Interpretation der Sprachbewegung zumindest im Übersetzer-Aufsatz: Sie treibt den Wandel der Sprachen voran, doch sie kennt andererseits »ein Halten«, das nicht durch den Punkt der Berührung mit dem Original vorgegeben ist (an diesem hält die Übersetzung gerade nicht), sondern durch den heiligen Text, den Text der Offenbarung, durch die wahre, die »reine Sprache«, in der für Benjamin alle Übersetzung ihre Erfüllung findet. Auch im Übersetzer-Aufsatz bringt Benjamin also letztlich ein theologisches Motiv zur Geltung, auch wenn dieses Motiv vielleicht sehr viel weniger eindeutig ist, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Ich werde gegen Ende des vorliegenden Textes kurz darauf zurückkommen. Doch zuvor möchte ich eine Reihe von übersetzungstheoretischen Reflexionen diskutieren, die teils linguistischen, teils gänzlich untheologischen sprachphilosophischen Zusammenhängen entnommen sind.

DAS SOZIALE WERDEN DER SPRACHEN

Benjamin ist nicht der Einzige, der in Zweifel gezogen hat, dass die Frage der Übersetzung nachträglich abgehandelt werden könnte. Sehr viel nüchterner als Benjamin, dessen frühe sprachphilosophische Reflexionen jeweils durch den Horizont einer theologischen Spekulation abgestützt werden, hat der Linguist Roman Jakobson in seinem Text »Linguistische Aspekte der Übersetzung« aus dem Jahr 1959 festgehalten: »Für uns als Sprachwissenschaftler wie als ganz gewöhnliche Wortbenutzer ist die Bedeutung jedes sprachlichen Zeichens seine Übersetzung in ein anderes, alternatives Zeichen, insbesondere«, wie Jakobson unter Bezugnahme auf Charles S. Peirce hinzufügt, »ein Zeichen, in dem es voller entwickelt ist« [...].«²² So könne etwa das englische Wort *bachelor*, das zugleich »Junggeselle« oder aber einen bestimmten akademischen Grad bedeuten kann, durch den Ausdruck *unmarried man* jederzeit »in eine

explizitere Bezeichnung überführt werden [...], wann immer größere Explizitheit verlangt wird«²³.

Auch hier begegnen wir also der eigentümlichen Struktur einer Nachträglichkeit, die doch nicht nachträglich abgehandelt werden kann. Denn mögen auch die anderen, alternativen Zeichen der Übersetzung »später« sein als das »Ausgangszeichen«, welches übersetzt wird, so sind diese späteren Zeichen nichtsdestoweniger konstitutiv für die Bedeutung des früheren. Ähnlich wie bei Benjamin verweist »Nachträglichkeit« im Zusammenhang mit Übersetzung also auch bei Jakobson keineswegs auf so etwas wie ein sekundäres Problem, sondern vielmehr auf eine immanente Struktur von Sprachlichkeit selbst. Und diese Struktur ist uns sprachpraktisch, auch »als ganz gewöhnliche Wortbenutzer«, allemal vertraut, und zwar bereits auf der Ebene dessen, was Jakobson als »innersprachliche Übersetzung oder *Paraphrase*«²⁴ bezeichnet. Entwickeln wir eines der von Jakobson selbst gegebenen Beispiele weiter, das das Wort »Nektar« betrifft: Dieses Wort kann für verdünnte Fruchtsäfte stehen, aber auch etwa für den Blütensaft von Pflanzen und nicht zuletzt auch für den Trank der olympischen Götter und Göttinnen der griechischen Antike. Paraphrasieren wir das Wort »Nektar« durch »der Trank der olympischen Götter und Göttinnen«, so ist die Möglichkeit der Bedeutungsverwechslung mit verdünnten Fruchtsäften, die man mit göttlichen Genüssen kaum in Zusammenhang bringen wird, dadurch weitestgehend reduziert. Doch es bedarf noch nicht einmal unbedingt einer so klaren zeitlichen Struktur des Aufschubs wie im Falle der nachträglichen Paraphrasierung im engeren Sinn, um die – nach Jakobson: den Raum der Übersetzung öffnende – Ausgespanntheit zu dokumentieren, welche die Vorgänge der Bedeutungskonstitution durchzieht. Es genügen auch spezifische Zeichenverkettungen: So wird etwa angesichts des Kompositums »Birnennektar« heute kaum jemand an Umtrünke auf dem Olymp denken, während andererseits die Zusammenstellung »Nektar und Ambrosia« schwerlich den Gedanken an die industrialisierte Getränkeproduktion in gegenwärtigen Konsumgesellschaften aufkommen lassen wird (auch wenn diese Nahrungsmittelproduktion bisweilen sogar »Götterspeisen« auf den Markt wirft).

Es wäre sicherlich möglich, sehr viel komplexere Beispiele für dergleichen Bedeutungskonstitutionen zu analysieren: beispielsweise den in der Geschichtsschreibung des Wortes und Begriffs »Kultur« bekannten Tatbestand, dass gerade die begriffsgeschichtlich auf das europäische 17. und 18. Jahrhundert zu datierende Möglichkeit des Wegfallens von

Näherbestimmungen durch Genitivattribute oder Einbindung in Komposita (*cultura animi* ~ »Pflege der Seele«; *agricultura* ~ »Bebauung des Bodens«) zu einer schier unüberschaubaren Vielzahl von paraphrasierenden Auskünften darüber geführt hat, was unter »Kultur« zu verstehen sei. Ich möchte hier jedoch auf Jakobson zurückkommen, und zwar auf die doppelte Pointe seiner diesbezüglichen Überlegungen. Der erste Teil dieser Pointe ist gewissermaßen konventionell strukturalistisch, er verdichtet sich in dem Satz: »Es gibt kein *signatum* ohne *signum*.«²⁵ Jakobson weist damit unmissverständlich die Idee zurück, die Bedeutungskonstitution eines Zeichens leite sich aus einer nicht-sprachlichen Bekanntschaft mit dem Referenten, dem gegenständlichen »Träger« solcher Bedeutung ab. Im Gegenteil, wir brauchen immer *andere* Zeichen, um uns über die Bedeutung eines gegebenen Zeichens verständigen zu können²⁶; aus diesem Grund können wir uns dann aber auch, wie im Falle des Göttertranks »Nektar«, über Bedeutungen verständigen, die keinerlei außersprachlich vertrautem Gegenstand entsprechen. Der zweite Teil von Jakobsons Pointe ist hingegen, was die strukturalistische Linguistik betrifft, weniger konventionell. Denn er verweist auf eben jene Frage, die Ferdinand de Saussure – ich werde darauf zurückkommen – in seiner Begründung einer strukturalen Sprachwissenschaft von deren zentralem Gegenstand, nämlich der *langue* als in sich geschlossenem Zeichensystem, möglichst strikt abzusondern versucht hatte. Diese Frage erlaubt zugleich eine gewisse Annäherung von Jakobsons Überlegungen an die Sprachphilosophie Benjamins, denn es handelt sich um die Frage nach dem *Werden der Sprachen*²⁷. Sie deutet sich dort an, wo Jakobson davon spricht, dass die übersetzerische Verwendung anderer, alternativer Zeichen auch dazu dienen kann, »ein unbekanntes Wort einzuführen«²⁸.

Nun beschränkt Jakobson seine Beispiele zwar auf Wörter, deren Bedeutung zwar vielleicht nicht allen, aber doch vielen bekannt ist und insofern als (vor-)gegeben betrachtet werden kann, und sei es auch – wie im Falle einer bestimmten Bedeutung des Wortes »Nektar« – durch die Überlieferung und Rezeption antiker Mythologien. Doch solche (Vor-)Gegebenheit muss letztlich nicht als das entscheidende Merkmal der übersetzerischen Konstituierung von Bedeutungen gesehen werden. Es gibt keinen Grund, warum wir ähnliche Prozesse der Bedeutungskonstituierung durch andere, alternative Zeichen nicht etwa auch dort am Werk vermuten sollten, wo es darum geht, gänzlich unbekannte Bedeutungen zu etablieren, die mit völlig neuartigen Phänomenen oder Erfindungen korrelieren – oder auch mit Erfindungen, die gar nichts anderes

sind als neuartige Zeichenphänomene (denken wir z. B. an die immensen Bereiche der in hohem Maße auf Imagination beruhenden Zeichenproduktion). Was Jakobson beschreibt, betrifft daher letzten Endes vielleicht weniger – oder jedenfalls nicht allein – die Konstituierung oder Explizierung von in welcher Weise auch immer vorgegebenen bedeutungsmäßigen Sachbeständen als vielmehr die *Generierung* von Bedeutungen, die in komplexe Wechselwirkungen mit »bestehenden« Bedeutungen, mit deren Explikationen und Paraphrasierungen, eintreten und dabei so etwas wie *Transplikationen* oder auch *Hyper-* und *Diaphrasierungen* erzeugen.

Diese Vorgänge können zugleich nicht unabhängig von gesellschaftlichen Wertschätzungen gesehen werden, und sie haben ihre politisch-ideologischen Einsätze, nicht zuletzt dort, wo es darum geht, welche bislang unbekanntem Bedeutungen mit welchen bislang unbekanntem Wörtern verknüpft werden. Ich verweise hier nur auf den Erfindungsreichtum der Académie française, der zentralen französischen Sprachbehörde, die unermüdlich dafür Sorge trägt, französische »Äquivalente« für englische Wörter festzulegen, die, mit neuen Dingen oder Tätigkeiten verbunden, ins Französische einzugehen »drohen« (*ordinateur* für *computer*, *publication assistée par ordinateur* für *desktop publishing* etc.) – während beispielsweise das Deutsche zuweilen dermaßen erfinderisch im vermeintlichen Nichtübersetzen von bestimmten englischen Wörtern ist, dass es sie mit Bedeutungen verknüpft, die im englischen Sprachgebrauch mit diesen Wörtern gar nicht verbunden sind (z. B. »Handy« für *mobile phone* bzw. *cell phone*). Dergleichen Phänomene können die unterschiedlichsten Ursachen haben, die von generellen kulturpolitischen Weichenstellungen bis zum Eingang von Warennamen in die allgemeine Gebrauchssprache reichen. Immer schlagen sich in ihnen aber auch vielfältigste Wertakzentuierungen nieder, deren Reichweite im Übrigen auch auf spezifische Jargons begrenzt sein kann (als Beispiel kann diesbezüglich ein bestimmter deutschsprachiger Film- und Kinojournalismus dienen, der sein »Hollywood-Insidertum« darüber zur Schau stellt, dass in ihm Filme »Movies« und Filmschönheiten »Beauties« heißen).

Es ist müßig, angesichts solcher Prozesse einen verallgemeinernden Streit über die Tiefen und Untiefen des Zeitgeists, über Innovation und Zerstörung, über sprachliche Globalisierung und Bewahrung des »Eigenen« vom Zaun zu brechen. Denn nicht nur berufen sich die einen wie die anderen Positionierungen in einem solchen Streit zumeist ihrerseits auf kaum befragte gesellschaftliche Wertschätzungen und Sprachideolo-

gien, sondern sie blenden auch die entscheidende Frage aus: nämlich die nach einem Werden der Sprachen, das sich in »progressiven« oder »konservativen« Varianten vollziehen mag, jedoch gleichsam unterhalb dieser Varianten seinen Ort und seine spezifische Zeitlichkeit hat.²⁹ Als wichtiger erscheint es mir darum festzustellen, dass die beschriebenen Prozesse nicht allein Vorgänge der Konstituierung von Bedeutungen und Bedeutungsfeldern sowie Veränderungen des Vokabulars betreffen, sondern ihre durchgreifend generierend-transformierende Wirkung auch auf ganze »Sprachsysteme« entfalten können. Das bekannteste jüngere Beispiel dafür ist wahrscheinlich die Wiederbelebung des Hebräischen im Zuge der zionistischen Bewegungen sowie dessen institutionelle Verankerung als Nationalsprache im Zusammenhang mit der israelischen Staatsgründung. Weit davon entfernt, das sprachhistorische »Original« zu neuem Leben zu erwecken, war diese »Wiederbelebung« letztlich mit einem tiefgreifenden sprachstrukturellen Wandel des mit der Autorität der Bibel verknüpften Hebräischen verbunden, einem Wandel, der sich auf Vokabular und Lautsystem ebenso bezog wie auf Morphologie und Grammatik.³⁰

Auch wenn Jakobson die Tragweite der Fragen, die seine Übersetzungsreflexion anschneidet, nicht auslotet: Es ist kein Zufall, dass innerhalb der strukturalistischen Linguistik eben jener Theoretiker der Frage der Übersetzung Gewicht verlieh, der die von Saussure vorgenommene schematische Trennung von synchronischen und diachronischen Aspekten der Sprache nicht akzeptierte und sich sehr früh für sprachgenetische Fragestellungen zu interessieren begann.³¹ – Wie aber lässt sich jenes Werden der Sprachen genauer verstehen, das sich in Jakobsons Text nur andeutet und das zugleich eine der zentralen Perspektiven von Benjamins Sprachphilosophie bildet? Wenden wir uns, um uns dieser Frage zu nähern, einer frühen Kritik am Strukturalismus Saussures zu, nämlich den entsprechenden Partien in dem 1929 unter dem Autorennamen Valentin N. Vološinov erschienenen Buch *Marxismus und Sprachphilosophie*, das heute häufig Michail Bachtin zugeschrieben wird.³² Dort heißt es in Bezug auf Saussure, dessen Linguistik als neueste Spielart eines das Sprachdenken seit längerem durchwirkenden »abstrakten Objektivismus« analysiert wird:

»Indem er das System der Sprache substantialisiert und die lebendige Sprache auffasst, als sei sie tot und fremd, macht der abstrakte Objektivismus die Sprache zu etwas Äußerlichem in Bezug auf den Strom der sprachlichen Kommunikation. Dieser Strom bewegt sich vorwärts, während die Sprache,

wie ein Ball, von einer Generation zur anderen geworfen wird. Indessen bewegt sich die Sprache zusammen mit dem Strom und ist von ihm nicht zu trennen. Sie wird eigentlich nicht vererbt, sondern sie dauert, doch sie dauert als ein ständiger Prozess des Werdens. Die Individuen bekommen keinesfalls die fertige Sprache, vielmehr steigen sie in diesen Strom der sprachlichen Kommunikation, oder genauer, ihr Bewusstsein erwacht zum ersten Mal in diesem Strom.«³³

Ich hebe einige Momente dieser Kritik gegliedert hervor: 1. Der Strukturalismus Saussures ist ein *abstrakter* Objektivismus, weil er die Sprache vor allem als synchronisches System (Saussure) entwirft, welches von einem *konkreten* »objektiven Standpunkt aus«, wie Vološinov [Bachtin] ihn für sich in Anspruch nimmt, »in keinem Augenblick der historischen Zeit« existiert.³⁴ Die strukturelle Linguistik Saussures erweist sich in diesem Punkt als geprägt von der Hinterlassenschaft einer Philologie, die im Zuge ihrer Entstehung aus dem Interesse an antiken Texten ihr Sprachdenken am Vorbild von Sprachen entwickelte, die sie als »tot und fremd« betrachten konnte.³⁵ 2. Damit aber wird die Sprache als Zeichensystem von jener »sprachlichen Kommunikation« – oder um den ansonsten favorisierten Begriff Vološinovs [Bachtins] dafür zu verwenden: von jener sprachlichen *Interaktion* – abgetrennt, in der sie allenthalben vollzogen und gebraucht wird. 3. Ist indessen der sprachliche Interaktionsprozess vom »System« der Sprache nicht zu trennen, so bedarf es einer spezifischen Reflexion auf die *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*, die dem Sprachleben eingeschrieben sind; diese beschreibt Vološinov [Bachtin], in an Heraklit wie Henri Bergson gleichermaßen denken lassenden Wendungen, als Dauer, Werden und Strom; einen Strom, in den man steigen kann, ohne ihn jemals zu fassen zu bekommen. 4. In dieser Perspektive muss schließlich aber auch der individuelle sprachliche Vollzug als alles andere denn die bloße Anwendung einer gegebenen Sprache gewertet werden. Denn das individuelle Bewusstsein »erwacht« vielmehr im Strom des Sprachwerdens, es ist mithin von vornherein *subjektiv eingelassen* in die dynamischen Zusammenhänge sprachlicher Interaktion.

Tatsächlich korreliert die berühmte Saussure'sche Unterscheidung von *langue* (Sprache als synchronisches System von Zeichenbeziehungen) und *parole* (Sprache als Vollzug eines Sprechens), die innerhalb der *langage* (als Gesamtheit des Phänomens Sprache) vorgenommen wird, aufs Engste mit einer Logik der Zuweisung individueller und sozialer Komponenten: »Indem man die Sprache [*langue*] vom Sprechen [*parole*] scheidet«, heißt es dazu in den *Cours de linguistique générale*, »scheidet

man zugleich: 1. das Soziale vom Individuellen; 2. das Wesentliche vom Akzessorischen und mehr oder weniger Zufälligen.«³⁶ Die Ausübung einer Sprache geschieht, so Saussure, »niemals durch die Masse; sie ist immer individuell und das Individuum beherrscht sie«³⁷. Im Gegenzug ist für Saussure die Sprache als *langue*, als Zeichensystem, »der soziale Teil der menschlichen Rede [*langage*] und [...] unabhängig vom Einzelnen, welcher für sich allein sie weder schaffen noch umgestalten kann; sie besteht nur kraft einer Art Kontrakt zwischen den Gliedern einer Sprachgemeinschaft«³⁸. Es ist in diesem Zusammenhang mehr als bemerkenswert, dass Saussure zur Bestimmung der Sozialität der *langue* einen zentralen Topos der politischen Theorie der Moderne heranzieht, nämlich die (im Allgemeinen mit der Theorie des Naturrechts, im Besonderen mit Saussures Genfer Ahnen Jean-Jacques Rousseau verbundene³⁹) Idee eines *contrat social*. Diese Idee ist ein Musterbeispiel für ein mythisierendes Element inmitten von Aufklärung und Moderne, indem sie Sozialität zuallererst in einer vertraglichen Konstituierung von Gemeinschaft verortet, die jeglichem konkreten *Vollzug* von Sozialität vorgelagert ist. Erst auf dem Boden einer solchen Substruktion von Gemeinschaft lassen sich soziale Vollzüge als individuelle »Ausübung«, als mehr oder weniger »zufällige« Exemplifikation eines »Wesentlichen« verstehen, nämlich einer vorweg »kontraktuell« fixierten Sozialität, ob diese wie bei Saussure als Sprachgemeinschaft oder unter anderen Gesichtspunkten bestimmt wird. In jedem Fall ist es aber ein wichtiges Element dieser Gemeinschaft, dass sie als in sich homogen betrachtet wird: »Während die menschliche Rede [*langage*] in sich verschiedenartig ist, ist die Sprache [*langue*], wenn man sie so abgrenzt, ihrer Natur nach in sich gleichartig [...].«⁴⁰

Was das Sprachdenken Saussures einerseits und Vološinovs [Bachtins] andererseits voneinander trennt, lässt sich an einem Punkt besonders deutlich machen: Denn während für Saussure die *langue* »nicht eine Funktion der sprechenden Person« ist, sondern vielmehr »das Produkt, welches das Individuum in passiver Weise einregistriert«⁴¹, gilt für Vološinov [Bachtin] geradezu das Gegenteil: Die *langue*, sofern man sie überhaupt aus der Gesamtheit sprachlicher Phänomene isolieren kann und will, ist sehr wohl eine Funktion konkreter sprachlicher Vollzüge, wobei diese jedoch nicht auf die Bereiche individuellen Sprechens abgeblendet werden können; sie ist eine Funktion der sprachlichen *Interaktion*, ohne die eine Veränderlichkeit der *langue* nie erklärt werden könnte. Und die subjektiv-individuelle Seite dieser Vollzüge ist

keineswegs durch Passivität bestimmt, sondern durch eine grundlegende *Responsivität*, durch ihren aktiven Antwortcharakter. Diese responsive Dialogizität, die die sprachlichen Phänomene durchzieht, wird zweifellos besonders offensichtlich an einem der alltäglichsten Vollzüge des sprachlichen Lebens, nämlich dem Gespräch; aber sie ist bereits etwa auf der Ebene des Verstehens (ob es sich dabei um das Verstehen einer anderen Person im Gespräch oder etwa um das Verstehen eines Textes handelt) unabdingbar:

»Jedes echte Verstehen ist aktiv und trägt den Keim der Antwort in sich. [...] Jedes zu verstehende Wort einer Äußerung beschichten wir gleichsam mit einer Reihe unserer Antwortwörter. [...] Auf diese Weise übersetzen wir jedes gesonderte Sinnelement einer Äußerung ebenso wie die Äußerung als Ganzes in einen anderen aktiv antwortenden Kontext. *Jedes Verstehen ist dialogisch*. Das Verstehen steht der Äußerung gegenüber wie eine Replik des Anderen im Dialog. Das Verstehen sucht für das Wort des Sprechenden ein *Gegenwort*.«⁴²

Pointiert gesprochen, kommt demnach im Gegenzug die »passive Eingestrigelung«, in der Saussure den Übergang von der (sozialen) *langue* zur (individuellen) *parole* verortet, einer verständnis- und antwortlosen Aneignung von Sprache gleich. Und tatsächlich heißt es bei Saussure, dass die Sprache in diesem Übergang »niemals eine vorherige Überlegung« voraussetze und »die Reflexion [...] dabei nur beteiligt« sei⁴³, insofern sie die Einordnungen und Zuordnungen vorzunehmen hat, die Saussure in weiterer Folge bezüglich dessen diskutieren wird, was er als »syntagmatische und assoziative Beziehungen«⁴⁴ bezeichnet. Worum handelt es sich dabei? Im ersten Fall, den syntagmatischen oder Anreihungsbeziehungen, um eine Art Oberflächenverkettung (oder, wie Saussure sagt, um Beziehungen »*in praesentia*«), die bereits auf der Ebene der Wortbildung, aber auch im Gebrauch mehr oder weniger fester Wendungen sowie insbesondere in der Satzkonstruktion und Satzverkettung zu beobachten sind; im zweiten Fall wiederum um eine Art Tiefenverkettung (Beziehungen »*in absentia*«), die zu einem bestimmten sprachlichen Element assoziative Verknüpfungen oder Gedächtnisreihen herstellt, die sehr verschiedenartig sein können. Auch hier aber kommen soziale Momente in Saussures Analyse kaum vor, obwohl sich sowohl die Frage nach syntagmatischen Verkettungen etwa im Gespräch als auch jene nach dem historisch-sozialen Gepräge von Gedächtnisreihen geradezu aufdrängt: Während Saussure sich im ersten Falle schnell des Bereichs der *parole*, dessen Besonderheit »die Freiheit der Zusammenstellungen«

bilde, entledigt und demgegenüber nach unfreieren und feststehenderen Verknüpfungen sucht, die er der *langue* zuordnen kann⁴⁵, heißt es in Bezug auf den zweiten Typus von Beziehungen kurzerhand: »[...] ihr Sitz ist im Gehirn; sie sind Teile jenes inneren Schatzes, der bei jedem Individuum die Sprache bildet.«⁴⁶

Die Schwierigkeit, in einem solchen Modell die Frage der Übersetzung zu verorten, ist offenkundig. Denn Saussures Linguistik kennt zwar lauter das Sprachsystem durchziehende Differenzen, doch das System als solches ist weitestgehend stabil und »in sich gleichartig«. Noch in Jakobsons zitiertem Aufsatz bleibt diese Saussure'sche Hinterlassenschaft letztlich erkennbar: Denn Jakobson bringt zwar einerseits das *sprachgenetische* Moment der Übersetzung zur Geltung, und zwar nicht zuletzt dadurch, dass er Übersetzung nicht allein als Vorgang zwischen unterschiedlichen »Sprachsystemen« versteht, sondern auch in der – »inner-sprachlichen« – Paraphrase am Werk sieht; andererseits aber intervenieren nach Art Saussures gefasste »Sprachsysteme« in die übersetzerischen Vorgänge vor allem auf der Ebene dessen, was Jakobson als »zwischen-sprachliche Übersetzung« bezeichnet, indem sie den alternativen Zeichen der Übersetzung die strukturellen, insbesondere grammatischen Bedingungen der »Zielsprache« (Genus-, Numerus-, Kasusordnungen etc.) auferlegen. Zudem sieht Jakobson, abseits von Saussure, die *Forderung*, die sich im übersetzerischen Prozess aktualisiert und die das Werden der Sprachen vorantreibt, letztlich in der »Erkenntnisfunktion« der Sprache begründet, in deren Fähigkeit, Erkenntnissen, die sich »metasprachlichen Operationen« verdanken, sprachlichen Ausdruck zu verleihen: »[...] die Erkenntnisebene der Sprache lässt nicht nur die Interpretation durch eine andere Codierung, das heißt Übersetzung, zu, sondern fordert sie geradezu.«⁴⁷

Alle Übersetzung findet für Jakobson daher gleichsam im Spannungsfeld zwischen der Materialkomponente struktureller Zeichensysteme und der Idealkomponente metasprachlicher Erkenntnisoperationen statt.⁴⁸ Daraus erklärt sich schließlich auch die Einrückung seiner Perspektive auf das Paraphrasierungsvermögen in den Horizont einer Abstufung von Ausdrücklichkeiten im Sinne einer Explizierung von Bedeutungen – so als wären diese entweder überhaupt objektiv fixiert oder aber in eine vollständige Transparenz intersubjektiver Übereinkünfte überzuführen. Übersetzung, als Gebrauch anderer, alternativer Zeichen, dient dergestalt der Bedeutung, dem Gemeinten – was im Übrigen genau jene Perspektive ist, die Benjamins Übersetzungstheorie scharf

zurückgewiesen hat. Und sie findet ihre Grenze für Jakobson keineswegs an der grundsätzlichen Unmöglichkeit, bestimmte Bedeutungen zu konstituieren, sondern viel eher an Phänomenen wie dem Scherz, den Träumen, der Magie »und vor allem [...] der Dichtung«, in denen »die grammatischen Kategorien [...] große semantische Bedeutung«⁴⁹ haben, in denen also gewissermaßen das System der *langue* in die Konstituierung von Bedeutungen dermaßen stark interveniert, dass die durch Übersetzung herstellbare allgemeine Transparenz dieser Bedeutungen zweifelhaft wird.

Was in dieser Perspektive allerdings letztlich auch bei Jakobson ausgeblendet bleibt, ist eben jene Frage, die für Vološinov [Bachtin] zentral ist: die Frage nach einer *sozialen* Differenzialität der Rede, die nicht allein an Verdeutlichungen oder Vereindeutigungen zu ermesen ist, sondern an den dynamischen Zusammenhängen sprachlicher Interaktion. Kurz: So wichtig die strukturalistische Entdeckung ist, dass wichtige Elemente von Sprachlichkeit (artikulierte Lautlichkeit, Bedeutungen etc.) nur durch den diakritischen Charakter, die Differenzialität von Zeichen erklärbar sind, und so wichtig die Jakobson'sche Entdeckung ist, dass sich auch in der Übersetzung – im Gebrauch anderer, alternativer Zeichen – ein konstituierendes Vermögen manifestiert, so offen bleibt dennoch die Frage nach dem sozialen Gepräge dieser Konstituierung bzw. nach ihrer generativen Kraft, die unter dem Namen der Konstituierung zuletzt vielleicht nur unzureichend zu denken ist.

HETEROLINGUALITÄT

Ich habe in meiner bisherigen Besprechung Vološinovs [Bachtins] und Jakobsons zwei Dinge ausgelassen bzw. nur gestreift. Zuerst Vološinov [Bachtin], der im unmittelbaren Anschluss an den zitierten Satz, wonach das Verstehen für das Wort des Sprechenden immer ein Gegenwort suche, schreibt: »Nur das Verstehen des fremdsprachigen Wortes sucht in der eigenen Sprache das ›gleiche‹ Wort.«⁵⁰ Und dann Jakobson, der wie besprochen seine Diskussion des Übersetzungsphänomens mit dem paraphrasierenden Vermögen der Sprache beginnt, danach aber drei Arten der Übersetzung unterscheidet:

- »1. Die innersprachliche Übersetzung oder *Paraphrase* ist eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen mittels anderer Zeichen derselben Sprache,

2. die zwischensprachliche Übersetzung oder *Übersetzung im eigentlichen Sinn* ist eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen durch eine andere Sprache,
3. die intersemiotische Übersetzung oder *Transmutation* ist eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen durch Zeichen nicht-sprachlicher Zeichensysteme.«⁵¹

Beide Stellen konfrontieren uns im Grunde mit ein und demselben, wenn auch von verschiedenen Seiten her betrachteten Problem: der Frage nämlich, wie eine »Gleichheit« zu denken ist, die sich *zwischen* den Sprachen einrichtet, oder umgewendet, wie eine Verschiedenheit von Sprachen zu denken ist, in der eine »Übersetzung im eigentlichen Sinn« stattfinden kann, die im Durchqueren dieser Verschiedenheit »gleiche« Bedeutungen wiederzugeben vermag. Es ist also ganz offensichtlich nicht eine simple Gegenüberstellung von Gleichheit und Differenz, die hier zur Diskussion stehen muss, sondern vielmehr das spezifische Band, das Gleichheit und Verschiedenheit in der Übersetzung miteinander verbindet. Sowohl für Vološinov [Bachtin] als auch für Jakobson sind, wenn auch auf unterschiedliche Weise, Sprachen und Sprachvollzüge durch und durch von differenziellen Verhältnissen durchzogen. Das Problem der »Gleichheit« taucht vor diesem Hintergrund explizit vor allem dort auf, wo es darum geht, jenes Verhältnis zwischen unterschiedlichen »Differenzsystemen« zu bestimmen, in dem Vološinov [Bachtin] zufolge das »Verstehen des fremdsprachigen Wortes« sowie Jakobson zufolge die »Übersetzung im eigentlichen Sinn« zu verorten ist. Doch während Vološinov [Bachtin] im Zuge der Nennung dieser »Gleichheit« offensichtliche Vorsicht walten lässt, indem er das Wort »gleiche« in Anführungszeichen setzt, scheint Jakobson in ihr den Brennpunkt des Übersetzungsphänomens zu sehen: Das Vermögen der Übersetzung mag sich zuallererst im Vollzug »inner-sprachlicher« Paraphrasen manifestieren und von ihnen seinen Ausgang nehmen; »im eigentlichen Sinn« ist es nichtsdestotrotz für Jakobson in »zwischen-sprachlichen« Verhältnissen anzutreffen.

In der Tat stellt sich das Problem letztlich für beide auf höchst unterschiedliche Weise dar. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass jegliche Konstruktion einer Verschiedenheit von Sprachen, *zwischen* denen eine Gleichheit etabliert werden könnte, voraussetzt, dass jede dieser Sprachen *in* sich gleichartig ist, also genau das ist, worauf Saussures linguistische Präparierung der *langue* zielte: »ihrer Natur nach in sich gleichartig«, und zwar nicht hinsichtlich ihrer innerstrukturellen Merkmale, wohl aber hinsichtlich ihrer Totalität als Struktur. Nun geht Vološinov [Bachtin] – in Anlehnung an den sowjetischen Linguisten Nikolaus J. Marr, der heute weitgehend in Vergessenheit und Misskredit geraten ist

(und zwar seltsamerweise wohl auch aufgrund der Diskreditierung, die er 1950 posthum durch niemand anderen als Stalin erfahren hat⁵²) – aber davon aus, dass jede vermeintlich homogene Sprache, etwa jede National- oder auch jede »Stammessprache« immer schon ihrerseits das späte Produkt der herrschaftlichen und homogenisierenden Organisation einer vorgelagerten Sprachvielfalt ist. Stammes- und Nationalsprachen lassen sich insofern als das *späte* Produkt einer solchen Organisation verstehen, als es ihrer nicht erst bedarf, um die genannte Sprachvielfalt zu organisieren. Denn diese Sprachvielfalt vermag sich durchaus »selbst«, oder genauer: über transformative Prozesse sprachlicher Interaktion, zu organisieren, und zwar durch jenen schöpferischen Prozess, den Marr als »Sprachkreuzung« bezeichnet. Darunter ist nicht so sehr die Vermischung vorweg bestehender sprachlicher Einheiten zu verstehen (auch wenn Marr selbst spekulativ auf die Idee einfacher »Stammeselemente« zurückgriff, die er indessen noch vor allen »konkreten Stammessprachen« ansiedelte), sondern vielmehr eine grundlegende Heterogenität und Heterogenese, die alle bekannten sprachlichen Phänomene durchzieht. Jedenfalls ist dies die Perspektive, die Vološinov [Bachtin] am Begriff der Sprachkreuzung interessiert.⁵³

Das ist aber noch nicht alles, denn es stellt sich die Frage, wie die historisch unbestreitbaren Versuche der Homogenisierung dieser sprachlichen Heterogenitäten aus dem Kreuzungsprozess selbst heraus erklärt werden können. Vološinov [Bachtin] zufolge hat dies mit der »grandiose[n] organisierende[n] Rolle des fremden Wortes« zu tun. Es wäre voreilig, wollte man dabei an die heute so vertrauten identitären Gegenüberstellungen von »Eigenem« und »Fremdem« denken, obwohl die entsprechenden Passagen in *Marxismus und Sprachphilosophie* selbst dies zum Teil nahelegen könnten. Der entscheidende Punkt am »fremden Wort« ist jedoch, dass es sich dabei um ein Wort handelt, das dem allgemeinen Gebrauch entzogen ist, das ein Geheimnis in sich birgt, welches von »Herrschern« oder »Priestern« verwaltet wird, die allein über das »wahre Wort« verfügen, und welches von »Lehrern« vermittelt wird, die über die Autorität dieses dem allgemeinen Gebrauch entzogenen Wortes die Vielfalt der sprachlichen Vollzüge auf eine höhere Einheit hinorientieren und damit einen sprachlichen Gleichheitsbezirk hervorbringen. Wir müssen nicht auf mehr oder weniger universalgeschichtliche Spekulationen zurückgreifen, um die Pointe dieses Gedankens fruchtbar zu finden: Denken wir beispielsweise an die Rolle des deutschen Bildungsbürgertums im 19. Jahrhundert, das die Einheit der deut-

schen Nation präzise über eine nationale Bildungssprache herzustellen versuchte, die in soziologischer Perspektive einer schmalen Elite vorbehalten war, gleichzeitig aber eine weit über diese Elite hinausgreifende Pädagogik zu begründen ausersehen wurde. Das »fremde Wort« kann in diesem Sinn letztlich durchaus als das »eigenste Wort« empfunden werden, sobald seine Macht nur gründlich genug die Vielfalt der Sprachen und Idiome durchdrungen hat. – Wir verstehen vor diesem Hintergrund, warum Vološinov [Bachtin] das Wort »gleiche« im oben angeführten Zitat in Anführungszeichen setzt, denn in letzter Konsequenz geben diese Überlegungen ein Problem zu denken, das unter den Generalnennern »Gleichheit« und »Verschiedenheit« erst gar nicht in den Blick kommt: das Problem der ideologischen Sprachformierungen und ihrer Wechselbeziehung zu politisch-sozialen Hegemonien.

Anders bei Jakobson. Ich rufe noch einmal die zentralen Momente seiner Argumentation in Erinnerung: Einerseits versichert er sich der »Gleichheit in der Verschiedenheit« bereits auf der Ebene der inner-sprachlichen Paraphrase, indem er dem Gebrauch anderer, alternativer Zeichen, die – mehr oder weniger ausdrückliche – Selbstidentität von Bedeutungen zugrunde legt, die Jakobson durch metasprachliche Operationen garantiert sieht (welche für ihn zugleich, auf kognitiver Ebene, eine generelle Übersetzbarkeit zwischen den Sprachen gewährleisten). Andererseits interveniert in diese sprachliche Konstitution selbstidentischer Bedeutungen das System der *langue*, zwingt also gleichsam die Bedeutungen in Ausdrucksformen, die nicht aus der (metasprachlichen) Bedeutung selbst herrühren, sondern aus den jeweiligen sprachlichen Strukturbedingungen. Und auf dieser Ebene scheint Jakobson, wo er von der »zweisprachlichen Übersetzung« spricht, und auch wenn er dies nicht ausdrücklich sagt, auf einen Saussure'schen strukturalistischen Theoriebestand zurückzugreifen, nämlich auf die Annahme einer inneren Homogenität der jeweiligen Sprachsysteme, die »kraft einer Art Kontrakt zwischen den Gliedern einer Sprachgemeinschaft« (Saussure) besteht – und die damit zugleich die Ordnung der Verschiedenheit zwischen den Sprachen begründet.

Der an der Cornell University in Ithaca, New York, lehrende japanische Literaturwissenschaftler und Übersetzungstheoretiker Naoki Sakai hat in diesem Punkt, bzw. die gesamte Einteilung in innersprachliche, zwischensprachliche und intersemiotische Übersetzung betreffend, entschiedene Einwände gegen Jakobsons Übersetzungsdenken erhoben. Er geht dabei nicht zuletzt von seiner eigenen Erfahrung der Adressierung

zweier unterschiedlicher »Sprachgemeinschaften«, der japanischen und der englischen, aus, die sich mit seiner Publikationstätigkeit auf Japanisch *und* Englisch über Jahre hinweg verbunden hat. Doch diese Formulierung lässt sich wohl schon zu weit auf die Jakobson'schen Klassifikationen ein, denn das hervorgehobene »und« ist hier in der Tat entscheidend. Sakai denkt dieses »und« nicht als sekundäres, in sich unwesentliches Moment, das die bloße Addition zweier sprachlicher Einheiten anzeigt, sondern als Ort der Übersetzung selbst. Und dieser Ort der Übersetzung wird nicht erst dort aktuell, wo ein bestehender Text in eine andere Sprache übersetzt wird. Er entfaltet sich vielmehr in der Praxis der Adressierung selbst, oder genauer, in jener Praxis, die Sakai als *heterolinguale Adressierung* bezeichnet:

»Was die Praxis der heterolingualen Adressierung in mir wachrief, war nicht der Sinn für die Besonderheit des Schreibens für zwei linguistisch verschiedene Leserschaften; sie ließ mich vielmehr auf andere soziale und sogar politische Angelegenheiten aufmerksam werden, die mit Übersetzung einhergehen, und sie beleuchtete einen Verdacht, den ich bezüglich der Annahmen der nicht-heterolingualen Adressierung, das heißt der homolingualen Adressierung, seit langem gehabt hatte. [...] Streng genommen ist der Grund, warum wir einen Text in einen anderen übersetzen (oder dolmetschen) müssen, nicht der, dass es zwei verschiedene Spracheinheiten gibt; er besteht darin, dass Sprachen durch Übersetzung *verknüpft bzw. artikuliert* werden, sodass wir durch *eine bestimmte Repräsentation der Übersetzung* die beiden Einheiten der übersetzenden und der übersetzten Sprache postulieren können, als wären sie autonome und geschlossene Entitäten.«⁵⁴

Sakai formuliert hier geradezu eine Umkehrung der Perspektive einer Nachträglichkeit des Übersetzungsphänomens, die bereits Benjamin 1916 entschieden bestritten hatte und von der der vorliegende Text seinen Ausgang genommen hat: Nicht die Übersetzung ist nachträglich, sondern die Annahme distinkter und in sich geschlossener Spracheinheiten, die dann als Ausgangssprache und Zielsprache der Übersetzung konzipiert werden können. Wie nämlich sollte in der Tat eine Sprache in ihrer Distinktheit gegenüber einer anderen Sprache überhaupt bestimmt werden können, wenn nicht im Ausgang von einer Praxis der Verknüpfung, die erst nachträglich, durch die Repräsentation dieser Praxis, zwei separate sprachliche »Einheiten« erscheinen lässt? Würden wir uns nicht von vornherein in einer artikulierten Vielheit von Sprachen bewegen – oder dem, was Benjamin als sprachlichen Zusammenhang thematisiert –, und zwar *sprachlich, das heißt übersetzerisch* bewegen, so gäbe es kei-

nen Grund, warum jemals eine Übersetzung zustande kommen hätte sollen, und es fehlte jede Basis für eine Logik der Distinktion zwischen verschiedenen Sprachen. Darum gilt es zuerst zu fragen: »Welche Art von sozialer Beziehung ist Übersetzung überhaupt?«⁵⁵

Es ist vor diesem Hintergrund offensichtlich, dass die Befragung der Übersetzung im Ausgang von der Praxis der heterolingualen Adressierung nicht am Schema Jakobsons orientiert bleiben kann. Denn insbesondere Jakobsons Idee einer zwischensprachlichen Übersetzung als »Übersetzung im eigentlichen Sinn« stützt sich (weil Jakobson, so meine oben ausgeführte These, an diesem Punkt auf die Saussure'sche Konzeption in sich homogener Sprachsysteme zurückgreift) auf die Annahme distinkter sprachlicher Einheiten, die Sakai zufolge erst durch eine bestimmte Repräsentation übersetzerischer Vollzüge überhaupt in Erscheinung treten können. Es lässt sich auch nicht argumentieren – gemäß dem alten philosophischen Axiom, dass das in der Seinsordnung Erste das in der Erkenntnisordnung Letzte bilde –, dass die übersetzerische Praxis die Homogenität und zugleich Distinktheit im Grunde vorweg bestehender sprachlicher Einheiten erst »entdeckt« oder sich ihrer bewusst wird. Selbst wenn man davon ausgehen wollte, so wird man doch zugleich zugestehen müssen, dass jede übersetzerische Praxis mit einer gewissen Hybridisierung der »eigenen« Sprache einhergeht (und nicht nur der »eigenen«, sondern im Rahmen der übersetzerischen Begegnung auch der »fremden«), die nicht einfach nur neue Elemente in sich aufnimmt, sondern sich selbst im übersetzerischen Vollzug auch »strukturell« verwandelt. Kaum sind also sprachliche Einheiten identifiziert, zerrinnt ihre vermeintliche Identität auch schon wieder unter der Wirkung der Übersetzung als einer »wesentlich hybridisierenden Instanz«⁵⁶.

Damit verliert sich aber nicht nur eine stabile Unterscheidungsgrundlage für die Differenzierung sprachlicher Einheiten, sondern auch jene für die Jakobson'sche Differenzierung zwischen innersprachlicher, zwischensprachlicher und intersemiotischer Übersetzung. Auch diese beruht letztlich auf einem vorausgesetzten und, historisch-politisch betrachtet, spezifisch konstruierten Regime der homolingualen Adressierung, das den Sprach- und Übersetzungsvollzug entlang seiner Repräsentation als Vorgang innerhalb oder zwischen homogenen und distinkten Einheiten entwirft:

»Ich glaube nicht, dass die Angemessenheit von Jakobsons ›Übersetzung im eigentlichen Sinn‹ außerhalb der Haltung der homolingualen Adressierung

aufrechterhalten werden kann. Und wir hätten die vorausgesetzte Unterscheidbarkeit der zwischensprachlichen von der innersprachlichen Übersetzung, der Übersetzung zwischen gesonderten Sprachen von der Paraphrasierung innerhalb ein und derselben Spracheinheit in Frage zu stellen, sobald wir die Haltung der heterolingualen Adressierung einnehmen. In anderen Worten, aus dem Blickwinkel der ÜbersetzerIn kann weder die einheitliche Geschlossenheit einer Sprache noch die Pluralität von Spracheinheiten als selbstverständlich angenommen werden. [...] Des Weiteren, wie in aller Welt könnten wir das definieren, was Jakobson als intersemiotische Transmutation bezeichnet, wenn sich etwa in *kalligraphischen* Texten keinerlei einfache Trennung von wortsprachlichen und nicht-wortsprachlichen Zeichen vornehmen lässt?«⁵⁷

Das Regime der homolingualen Adressierung, das Sakai vor allem in den historisch-politischen Konstruktionen von Nationen, Nationalsprachen und Nationalkulturen am Werk sieht, beschränkt sich indessen nicht darauf, separate Einheiten zu konstruieren. Es richtet *innerhalb* dieser Einheiten Ähnlichkeitsverhältnisse ein, und es richtet *zwischen* diesen Einheiten Maßstäbe der Äquivalenz ein, die das Gleiche im Distinkten zu etablieren erlauben und die übersetzerische Tätigkeit als eine solche der adäquaten Wiedergabe erscheinen lassen. Auch in diesem Punkt erweist es sich, dass Sakais Unterscheidung zwischen heterolingualer und homolingualer Adressierung bzw. seine Einforderung einer heterolingualen Perspektive den Reflexionen Benjamins nahesteht: »Kontinua der Verwandlung«, schrieb Benjamin im Aufsatz von 1916, »nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmisst die Übersetzung.«⁵⁸

Wir sollten im Übrigen nicht glauben, dass die Erfahrung und Praxis der heterolingualen Adressierung auf Intellektuelle wie Naoki Sakai, die in der spezifischen Transnationalität etwa der *scientific community* operieren, beschränkt ist. Ich erinnere mich sehr gut an ein Video, das ich vor einigen Jahren in der Universal Embassy (der seit Dezember 2000 von Sans-Papiers besetzten und bewohnten Botschaft von Somalia) in Brüssel gesehen habe, lange bevor ich von den Arbeiten Sakais wusste: Es war von Jugendlichen mit maghrebinischem Migrationshintergrund aus einem Brüsseler Jugendzentrum realisiert worden, die eines Tages beschlossen hatten, in die landwirtschaftlichen Produktionsgebiete im spanischen Andalusien zu reisen, um mit den dortigen LandarbeiterInnen, zu einem nicht unwesentlichen Teil ebenfalls aus den Maghreb-Ländern kommend, über ihre von Ausbeutung, Entrechtung, bestenfalls barackenartigen Behausungen und rassistischen Übergriffen geprägten

Lebens- und Arbeitsbedingungen zu sprechen. Die Gespräche wurden auf Arabisch geführt und, zurück in Brüssel, im Video mit französischen Untertiteln versehen, sodass sie in der Universal Embassy von einer Gruppe von Leuten aus den verschiedensten Ländern in mehreren Kontinenten nachvollzogen und diskutiert werden konnten. Geht man allein von den »Kommunikationssprachen« (Arabisch und Französisch) aus, so ergibt sich bezüglich dieses Vorgangs ein relativ überschaubares Bild, das an den Rändern des repräsentationistischen Regimes der homolingualen Adressierung verortet werden kann. Stellt man hingegen die Adressierungsverhältnisse selbst in den Vordergrund, so zeichnet sich in der Verschaltung des Entstehungsprozesses des Videos und seiner Präsentation in Brüssel ein weitaus komplexerer Zusammenhang ab, der nicht auf die Adressierung arabischsprachiger InterviewpartnerInnen sowie eines auf das Französische übergewandenen Publikums reduziert werden kann, sondern der letztendlich in jedem seiner Elemente durch heterolingual situierte Existenzweisen geprägt ist, die zudem mit höchst unterschiedlichen politisch-juridischen und sozioökonomischen Positionierungen verknüpft sind. Es reicht in dieser Perspektive auch nicht aus, etwa auf die fehlende »Anerkennung« des Arabischen als wichtiger europäischer Sprache hinzuweisen. Denn die Verengungen, ja Borniertheiten der (pluri-)homolingualen Adressierungsregime innerhalb der Europäischen Union erweisen sich mehr noch an der Verleugnung von Übersetzerischen Praxen, die die Vielfalt der Adressierungen und sozialen Beziehungen selbst den »Kontinua der Verwandlung« öffnen.

Ein letzter Punkt bleibt zu besprechen, der das bereits angeklungene Verhältnis zwischen Kommunikation und Adressierung betrifft. Sakai dient die Kategorie der Adressierung vor allem dazu, die (heterolinguale) Sozialität im Übersetzerischen Verhältnis und in der Übersetzerischen Praxis in den Blick zu rücken und den (homolingualen) repräsentationistischen Charakter der Leitperspektive der Kommunikation zu kritisieren, die die Praxis der Übersetzung einer Taxonomie sprachlicher Einheiten unterwirft.⁵⁹ Das wirft allerdings die Frage auf, an welchem Punkt sich Praxis (der Heterolingualität) und Repräsentation (der Homolingualität) dergestalt berühren und verflechten, dass tatsächlich von einem »Regime der homolingualen Adressierung«⁶⁰ gesprochen werden kann, in dem die Homolingualität letztlich selbst Praxis ist und Praxen lenkt. Die Interpretation der Adressierung als zweiwertiges Verhältnis zwischen einer adressierenden und einer adressierten Instanz liefert darauf keine Antwort. Wir können uns einer Beantwortung dieser Frage aber ausge-

hend von einem späten Text Michail Bachtins annähern. Wie viele andere Texte Bachtins streicht es, Jahrzehnte nach *Marxismus und Sprachphilosophie*, nach wie vor die Momente der Interaktion und der Responsivität im sprachlichen Leben hervor. Doch Bachtin beschreibt das dialogische Verhältnis nun als ein dreiwertiges:

»Jede Äußerung hat immer einen Adressaten (verschiedenster Art, mit verschiedenen Graden der Nähe, Konkretheit, Bewusstheit etc.), dessen responsives Verstehen der Urheber eines Sprechwerks sucht und übersteigt. Dies ist die zweite Partei [...]. Doch zusätzlich zu diesem Adressaten (der zweiten Partei) setzt der Urheber der Äußerung, mit größerer oder geringerer Bewusstheit, einen höheren *Superadressaten* (eine dritte Partei) voraus, auf dessen absolut angemessenes Verstehen gesetzt wird, sei es in einer gewissen metaphysischen Distanz oder in einer fernen historischen Zeit [...]. In verschiedenen Zeitaltern und in Verbindung mit verschiedenen Weltverständnissen nimmt dieser Superadressat sowie sein idealerweise wahres responsives Verstehen verschiedene ideologische Ausdrucksformen an (Gott, die absolute Wahrheit, der Gerichtshof des leidenschaftslosen menschlichen Bewusstseins, das Volk, der Gerichtshof der Geschichte, die Wissenschaft etc.).«⁶¹

Im Adressierungsverhältnis ist demnach eine dritte Instanz wirksam, oder vielmehr, es konstituiert sich auf eine Weise, die diese dritte Instanz neben der unmittelbar adressierenden und der unmittelbar adressierten Instanz zugleich voraussetzt und auf den Plan ruft. Wie Bachtin betont, ist der Superadressat also natürlich »nicht irgendein mystisches oder metaphysisches Wesen (obwohl er unter der Voraussetzung eines bestimmten Weltverständnisses als solches zum Ausdruck gebracht werden kann) – er ist ein konstitutiver Aspekt der gesamten Äußerung, der im Zuge einer tieferen Analyse in ihr offengelegt werden kann«⁶². Wie kommt es aber überhaupt zu jener eigentümlichen Voraussetzung eines Superadressaten bzw. zur konstitutiven Ausbildung dieser dritten Instanz im adressierten Äußerungsakt? Bachtins Antwort: »Dies folgt aus der Natur des Wortes, das immer *gehört* werden will, immer nach responsivem Verstehen sucht und nicht beim *unmittelbaren* Verstehen Halt macht, sondern vorwärts und vorwärts drängt (bis ins Unbestimmte).«⁶³

Bachtin beschreibt hier eine gleichsam strukturelle Instanz der adressierten Äußerung, die zunächst durch nichts anderes gefüllt ist als durch ein »absolut angemessenes Verstehen«, das nicht einfach gegeben ist, aber als Erwartung, ja Forderung, jeden Äußerungsakt durchzieht, in dem es die Äußerung als adressierte auf ein solches Verstehen hinspannt. Aber er beschreibt auch, dass diese strukturelle Instanz, je nach Weltver-

ständnis, *ideologisch gefüllt* wird, dass sie also gewissermaßen, *anstatt* als Moment der Äußerung verstanden zu werden, in einen metaphysisch oder zeitlich entlegenen Ort verlagert wird. Der Superadressat wird damit zu einem bevorzugten Schauplatz ideologischer Kämpfe, die im Übrigen nicht darauf reduziert werden können, welche Vorstellung seiner metaphysischen oder zeitlich entlegenen Existenz jeweils unterlegt wird; denn indem jede Äußerung, als Adressierung verstanden, ihren Superadressaten anruft und inszeniert (ohne ihn notwendig vorzustellen), bringt sie ihn, wie Bachtin sagt, mehr oder weniger bewusst »zum Ausdruck«. Damit aber kann die dritte Instanz des Superadressaten als eben jener Punkt der Berührung und Verflechtung von Repräsentation und Praxis verstanden werden, nach dem ich oben gefragt habe: Sie ist *Repräsentation* eines strukturellen Moments, das im Adressierungsverhältnis selbst begründet ist, doch gleichzeitig wird sie, als ideologische Ausdrucksform, zu einer bestimmten *Praxis* der Adressierung, welche die Repräsentation bzw. ideologische Füllung dieses Moments inszeniert und ausdrückt.

Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass Bachtin eben jene Figur, die bei Sakai als historisch-ideologisches Konstrukt der Homolingualität par excellence erscheint, nämlich die Nation bzw. die Nationalsprache, nur unter ferner liefen und nur indirekt anspricht, und zwar über den Begriff des »Volks« (dessen Bedeutungshorizont nicht zwingend national gefüllt sein muss, auch wenn wir geschichtlich in hohem Maße unter dem Eindruck und der Prägung seiner nationalen Codierungen stehen). Es gibt noch ganz andere Garanten der Homolingualität im Sinne eines Bezugsfelds, das ein »absolut angemessenes Verstehen« verbürgen soll. Gleichsam standesgemäß steht am Beginn von Bachtins Aufzählung »Gott«, und das ist für unseren Kontext keineswegs uninteressant, denn es führt uns ein letztes Mal auf Benjamin zurück: Benjamin ruft den Superadressaten »Gott« auf den Plan (auf den die »Sprache der Dinge« zurückgeht, auf dem die »überhistorische Verwandtschaft der Sprachen« beruht, auf dessen »reine Sprache« alle Übersetzung als immer vorläufige zustrebt), und er tut dies zweifellos auch, um die Kandidatur der Nationen bzw. Nationalsprachen für die Rolle des Superadressaten in die Schranken zu weisen. Wir sollten uns vielleicht vergegenwärtigen, dass Benjamins erster sprachphilosophischer Essay inmitten des Ersten Weltkriegs verfasst wurde: Das Denken, das sich in ihm zu entfalten beginnt, lässt sich vor diesem Hintergrund als nachdrückliche Kampfansage an jene nationalen Superadressierun-

gen und damit einhergehenden Verwerfungen lesen, deren Aufeinandertreffen sich in der Katastrophe des Krieges manifestierte.

Aber es liegt noch eine andere Pointe in Benjamins früher Sprachphilosophie: Denn wenn Benjamin vom »messianischen Ende der Geschichte«⁶⁴ spricht, an dem sich das Werden der Sprachen *qua* Übersetzung erfüllt, dann heißt dies auch, wie Benjamin an anderer Stelle ausführt, dass der Superadressat Gott niemals zum Gegenstand einer *Zweckorientierung* politischen Handelns werden kann⁶⁵, und das bedeutet in unserem Zusammenhang: dass die Zweckorientierung der Äußerungen – nämlich dass sie nach einem Verstehen suchen – niemals auf einen *letzten* Zweck und ein *letztes* Verstehen bezogen werden können. Benjamin kündigt damit ein entscheidendes Band auf, das die ideologische Funktion des Superadressaten mit ermöglicht, indem es die Vielfalt der Ausdrucksformen einem letzten Sinnhorizont unterwirft, der nicht zuletzt auch als politischer Zweck angestrebt werden kann. Wir sollten diese Aufkündigung nicht allein in negativen Begriffen denken. Denn in ihr liegt zugleich eine Rückerstattung: eine Rückerstattung des Verstehens an seine kontingenten Vollzüge, die sich diesseits eines »absolut angemessenen Verstehens« halten, eine Rückerstattung der Äußerung an die irreduzible Vielheit von Äußerungspraxen, die sich nicht in einen vorgegebenen Sinnhorizont pressen lassen. Wohl aus diesem Grund finden sich Benjamins Analysen immer wieder auf das zurückgeworfen, was sie gerade heute interessant machen: nämlich auf ein relationales Sprachdenken, auf Benjamins Version der Heterolingualität, auf die Ausgespanntheit jeder Sprache auf andere Sprachen, auf ein Denken der Übersetzung als Geschichte und Werden der Sprachen. Zugespitzt gesagt, ist es in dieser Perspektive paradoxerweise gerade die Theologie, über die die spezifische Benjamin'sche Geste nicht nur alle theologischen Sinnformierungen von Sprache und Politik, sondern auch ihre säkularen Surrogate zu entkräften versucht und dabei zugleich »Kontinua der Verwandlung« freilegt, die unter den diversen Regimen homolingualer Adressierung unzugänglich bleiben.

Was bedeutet heute die Perspektive und Praxis einer Heterolingualität, die ein Durchbrechen der Regime homolingualer Adressierung ermöglichen könnte? Eine Vervielfältigung der Superadressaten, die deren Rolle entkräften kann, die aber auch, solange der Modus ihrer Inszenierung ungebrochen bleibt, mit spezifischen Konflikten verbunden ist? Eine mögliche Unterbrechung des Bandes, kraft dessen sich ideologische Ausdrucksformen an ihnen entfalten? Eine Rückwendung auf die

Vielfalt der Äußerungen und Adressierungen sowie die Struktur der Äußerungsakte selbst, aus denen sich letztlich auch, sofern sie sich einem bestimmten Adressierungsmodus unterwerfen, die »Macht« der Superadressaten speist? Oder auch eine immense und unabschließbare Arbeit der Orientierung in einem offenen Feld der Übersetzungen? Vielleicht alles zugleich, und noch mehr.

ANMERKUNGEN

¹ Walter Benjamin, »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²1999, S. 140–157, hier: S. 151.

² Vgl. dazu das Einleitungskapitel in Peter Fawcett, *Translation and Language. Linguistic Theories Explained*, Manchester: St. Jerome Publishing 1997, bes. S. 1–3.

³ Natürlich gibt es wichtige Ausnahmen zu dieser Beobachtung, wie etwa das Werk Jacques Derridas, das über viele Jahre in der Verständigung über Übersetzung einen wiederkehrenden und zentralen Bezugspunkt gefunden hat.

⁴ Vgl. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London, New York: Routledge 1998.

⁵ Im andalusischen Granada erinnert beispielsweise bis heute ein Denkmal an Yehuda Ibn Tibon, der im 12. Jahrhundert ebendort als Arzt, Philosoph und Übersetzer tätig war und den die Inschrift auf dem Sockel des Denkmals als »Patron der Übersetzer« bezeichnet.

⁶ Ebd.

⁷ Vgl. ebd., S. 145.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. ebd., S. 152: »Die Sprache der Dinge kann in *die* Sprache der Erkenntnis und des Namens nur in der Übersetzung eingehen [...].«

¹⁰ Ebd., S. 142.

¹¹ Vgl. dazu z. B. die Kontextualisierung dieses Theorems im Zusammenhang von Benjamins frühem Übersetzungsdenken bei Winfried Menninghaus, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995, bes. S. 33–50, sowie die unterschiedlichen Interpretationen und Weiterführungen bei Hito Steyerl, »Die Sprache der Dinge«, in: *transversal* 06/2006, »under translation«, <http://eipcp.net/transversal/0606/steyerl/de>, und Kathrin Busch, »Dingsprache und Sprachmagie. Zur Idee latenter Wirksamkeit bei Walter Benjamin«, in: *transversal* 01/2007, »die sprache der dinge«, <http://eipcp.net/transversal/0107/busch/de>.

¹² Vgl. Walter Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 9–21, hier: S. 10 f. (auch für die folgenden Stellen, sofern nicht anders ausgewiesen).

¹³ W. Benjamin, »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, S. 152.

¹⁴ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, *Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 574 f. – Vgl. dazu ausführlicher: Werner Hamacher, »Intensive Sprachen«, in: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), *Übersetzen: Walter Benjamin*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 174–235, bes. S. 186.

¹⁵ W. Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, S. 10.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 11 f., wo Benjamin die Frage von Leben und Zweckmäßigkeit diskutiert: »Lebenserscheinungen wie ihre Zweckmäßigkeit überhaupt sind letzten Endes zweckmäßig nicht für das Leben, sondern für den Ausdruck seines Wesens, für die Darstellung seiner Bedeutung.«

¹⁷ Dies lässt sich im Übrigen auch für Übersetzungen innerhalb »ein und derselben Sprache« sagen, wie Anne Querrien beispielsweise, unter Bezugnahme auf eine Untersuchung von Andrée May, an der französischen Editions-geschichte von Etienne de la Boéties im 16. Jahrhundert verfasstem *Discours de la servitude volontaire* zeigt; vgl. Anne Querrien, »Übersetzen, verschieben, pflegen, erschaffen. Eine minoritäre Tätigkeit«, übers. v. Birgit Mennel u. Stefan Nowotny, in: *transversal* 12/2006, »polture and culitics«, <http://eipcp.net/transversal/1206/querrien/de>.

¹⁸ Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 691–704, hier: S. 695; der Text »Affirmation im Verlust« im vorliegenden Band bildet einen Versuch, die sich daran knüpfenden Fragen in Auseinandersetzung mit dem Phänomen der Zeugenrede zu entwickeln.

¹⁹ Zit. nach W. Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, S. 20.

²⁰ Ich zitiere den ganzen Satz Benjamins: »Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt, das Gesetz vorschreibt, nach dem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original, um nach dem Gesetz der Treue in der Freiheit der Sprachbewegung ihre eigenste Bahn zu verfolgen« (ebd., S. 19 f.).

²¹ Ebd., S. 14.

²² Roman Jakobson, »Linguistische Aspekte der Übersetzung«, übers. v. Gabriele Stein, in: Ders., *Semiotik. Ausgewählte Texte 1919–1982*, hg. v. Elmar Holenstein, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 481–191, hier: S. 482.

²³ Ebd., S. 483.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ebd., S. 482.

²⁶ Vgl. dazu Jakobsons Ausführungen zur Idee, das Zeigen auf eine Schachtel Camembert könne jemandem, der oder die mit der Bedeutung des Wortes

»Käse« nicht vertraut ist, eben diese Bedeutung erschließen (ebd.): »Das bloße Zeigen wird uns nicht lehren, ob *Käse* die Bezeichnung für die gegebene Sorte oder für jede Schachtel Camembert oder für Camembert im Allgemeinen oder für jede Art Käse, jedes Milchprodukt, jedes Nahrungsmittel, jede Erfrischung oder vielleicht jede Schachtel unabhängig von ihrem Inhalt ist. Bezeichnet schließlich ein Wort nur die betreffende Sache oder impliziert es solch eine Bedeutung wie Angebot, Verkauf, Verbot, Verfluchung? (Das Zeigen auf etwas kann tatsächlich Verfluchung bedeuten; in einigen Kulturen, besonders in Afrika, ist es eine unheilvolle Geste.)« – Wir müssen also bereits das Zeigen selbst interpretieren können, um dem, was es uns an Bedeutung vermitteln will, näherzukommen.

²⁷ Die Rede von einem »Werden der Sprachen« taucht bei Benjamin nicht nur im Übersetzer-Aufsatz auf, wo dieses Werden den »endlichen Gebilden der Sprachen« gegenübergestellt wird (vgl. »Die Aufgabe des Übersetzers«, S. 19). Das Motiv findet sich abgewandelt auch an auf den ersten Blick unvermuteter Stelle, nämlich in dem einige Monate vor dem Übersetzer-Aufsatz entstandenen Text »Zur Kritik der Gewalt«; dort wird die »letztliche Unentscheidbarkeit aller Rechtsprobleme« mit der »Unmöglichkeit bündiger Entscheidung über ›richtig« und ›falsch« in werdenden Sprachen« verglichen (in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, S. 196).

²⁸ Ebd.

²⁹ Die oben genannten Debatten ähneln in dieser Perspektive, zumindest in ihrer konservativen Variante, in einer Reihe von Zügen dem in seinem biologisierenden Vokabular oft reichlich obskuren Diskurs über das »Aussterben« von Sprachen (der sich häufig auch an die Stelle einer konkreten politischen Analyse von über die Sprache ausgetragenen Diskriminierungs- und Marginalisierungsvorgängen setzt); vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem Diskurs das Kapitel »Sackgassen« in: Daniel Heller-Roazen, *Echolalien. Über das Vergessen von Sprache*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, S. 57–71.

³⁰ Diese Transformation wird zumeist als Indoeuropäisierung des Hebräischen oder sogar als Aufschichtung semitischer Elemente auf eine indoeuropäische Grundschicht verstanden sowie auf die Rolle des Jiddischen (oder auch anderer europäischer Sprachen) als »Muttersprache der meisten Wiederbelebungsaktivisten des Hebräischen« zurückgeführt. Vgl. zur Diskussion nicht nur unterschiedlicher Interpretationen dieses Vorgangs, sondern auch der unbefragten Voraussetzungen, die in sie eingehen: D. Heller-Roazen, *Echolalien*, S. 98–104. Heller-Roazen selbst begreift diesen Prozess, entgegen den geläufigen Interpretationen, als Momentum eines *Sprachvergessens*, das in sprachlichen Werdensprozessen konstitutiv wirksam ist und keine eindeutige Identifizierung einer hierarchischen Schichtungsstruktur (aus Grundschichten und Aufschichtungen) zulässt: »Sprache besitzt keine Existenz jenseits ihrer driftenden Teile, und ihre Konsistenz liegt vielleicht einzig in den Schichten des Vergessens und Erinnerns, die sie in ständig

wechselnder Weise mit den vorangegangenen Sprachen verbinden oder sie davon lösen« (ebd., S. 104).

³¹ Vgl. dazu nicht zuletzt die vor allem phonologisch orientierte, zuerst 1944 erschienene Studie: Roman Jakobson, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969.

³² Valentin N. Vološinov, *Marxismus und Sprachphilosophie*, übers. v. Renate Horlemann, hg. u. eingel. v. Samuel Weber, Frankfurt a.M., Berlin, Wien: Ullstein 1975. – Valentin Vološinov gehörte einer Gruppe von Forschern an, die sich in den 1920ern in Leningrad gebildet hatte; die bekannteste und vielleicht zentrale Figur dieses Leningrader Kreises war Michail Bachtin. Die Frage der Verfasserschaft des genannten Buches ist umstritten, wichtige Teile der Bachtin-Forschung schreiben es heute Bachtin zu. Leider neigt die Bachtin-Forschung jedoch, akademischen Gepflogenheiten folgend, dazu, ihr Interesse in dem Maße auf das Autorensujet Bachtin einzuengen, dass einmal mehr die Frage nach den Auseinandersetzungen und der *gemeinsamen* Produktivität des Leningrader Kreises in den Hintergrund tritt – und die trotz aller Betonung der Wichtigkeit sprachlicher *Interaktion*, die sich sowohl in *Marxismus und Sprachphilosophie* als auch in den unter dem Namen Bachtins erschienenen Werken findet. Ich für meinen Teil ziehe es daher vor, den Namen Vološinov im Folgenden beizubehalten und den Namen Bachtin in Klammern hinzuzusetzen.

³³ Ebd., S. 140.

³⁴ Vgl. ebd., S. 120.

³⁵ Vgl. zur Kritik am »Philologismus« in Linguistik und Sprachphilosophie v. a. ebd., S. 127–134.

³⁶ Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, unter Mitwirkung v. Albert Riedlinger übers. v. Herman Lommel, Berlin: de Gruyter ²1967, S. 16. – Ich beziehe mich hier ausschließlich auf Saussures immens einflussreiche und zuerst 1916 erschienene Genfer Vorlesungen, die von Charles Bally und Albert Sechehaye auf der Grundlage von Mitschriften anderer redigiert und herausgegeben wurden, und nicht auf die inzwischen verfügbaren nachgelassenen Aufzeichnungen Saussures.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd., S. 17.

³⁹ Vgl. zur Analyse einer Reihe von weiteren Parallelen und Analogien zwischen den Werken Rousseaus und Saussures: Jacques Derrida, »Der Genfer Linguistenkreis«, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, übers. v. Günther R. Sigl, Wien: Passagen 1988, S. 143–158.

⁴⁰ Ebd., S. 17 f. – Dasselbe Motiv wird Saussure später, nämlich eingangs des Teils über »Diachronische Sprachwissenschaft«, erneut aufgreifen, wenn er die Lautlehre als deren zentralen Gegenstand bestimmt, dabei an Vološinov erinnernde Formulierungen verwendet (»der Strom der Sprache fließt ununterbrochen dahin«, S. 167), zugleich aber die »natürlichen Sprachen«, an denen die »ununterbrochene Entwicklung« des Sprachlichen besonders manifest wird, von

der Schriftsprache abgrenzt, die durch »das Bestreben, sich selbst gleich zu bleiben«, charakterisiert ist (vgl. ebd., S. 167).

⁴¹ Ebd., S. 16.

⁴² V. Vološinov, *Marxismus und Sprachphilosophie*, S. 167.

⁴³ F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 16. – Bereits die schematische Gegenüberstellung von passiver Einregistrierung auf der einen Seite und Überlegung bzw. Reflexion auf der anderen Seite ist eine Verkürzung. Niemand wird sich beispielsweise vorstellen, dass ein Kleinkind, das zu sprechen lernt, seinen ersten Äußerungen eine Überlegung oder Reflexion vorausschickt. Und doch wird die Responsivität, die diesen Spracherwerb durchzieht, schwerlich bestritten werden können. Auch in diesem Vorgang ist im Übrigen nicht allein von einem Erwerb im Sinne einer Anreicherung auszugehen. So hat Jakobson in *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze* beschrieben, wie Kleinkinder in der sogenannten Lallperiode, die »den eigentlichen Sprachanfängen [...] voraus[geht]« (S. 20), ein unglaubliches Spektrum von Lauten erzeugen können, jedoch »beim Übergang vom *Vorsprachstadium* zum ersten Worterwerbe, also zur ersten wirklichen *Sprachstufe*, beinahe [ihr] ganzes Lautvermögen [verlieren]« (S. 20 f.). Diesem dramatischen Verlust an lautlichem Artikulationsvermögen folgt der am funktionalen Lautsystem der erlernten Sprache(n) orientierte Wiederaufbau von Lautbildungsfähigkeiten, ohne dass der diesbezügliche Reichtum der Lallperiode jemals wiedererlangt wird. Daniel Heller-Roazen hat sein weiter oben zitiertes, facettenreiches Buch über das Vergessen von Sprache mit der Erinnerung an diese Jakobson'sche Analyse begonnen.

⁴⁴ Vgl. v. a. die Kapitel »Syntagmatische und assoziative Beziehungen« u. »Mechanismus der Sprache«, ebd., S. 147–151 u. 152–159, bes. S. 147 ff.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 148 f.

⁴⁶ Ebd., S. 148.

⁴⁷ R. Jakobson, »Linguistische Aspekte der Übersetzung«, S. 488.

⁴⁸ Diese Schlüsselüberlegung Jakobsons verdichtet sich in dem Satz: »Sprachen unterscheiden sich im Wesentlichen durch das, was sie vermitteln *müssen*, und nicht durch das, was sie vermitteln *können*« (ebd., S. 487). Jede Sprache *kann* nämlich für Jakobson, soweit es die kognitive Ebene betrifft, grundsätzlich alles vermitteln; aber sie *muss*, insofern sie eine Struktur bildet, dem, was sie vermittelt, strukturspezifische Bestimmungen verleihen.

⁴⁹ Ebd., S. 488.

⁵⁰ V. Vološinov, *Marxismus und Sprachphilosophie*, S. 167.

⁵¹ R. Jakobson, »Linguistische Aspekte der Übersetzung«, S. 483.

⁵² Vgl. J. Stalin, *Marxismus und Fragen der Sprachwissenschaft*, übers. v. Heinz D. Becker, München: Rogner & Bernhard 1968. – Der von Hans-Peter Gente herausgegebene Band enthält neben Stalins ursprünglich in der *Prawda* veröffentlichter Aburteilung der Theorien des 1934 verstorbenen Nikolaus Marr auch einen mehr als ebenso langen Text Marrs selbst (»Über die Entstehung der Sprache«, 1926), was ebenso kurioser- wie bezeichnenderweise auf dem Buchum-

schlag aber keinerlei Erwähnung findet. Eingeleitet hat den Band übrigens Etienne Balibar, der verhaltene Kritik an Stalin übt, über Marr andererseits aber (außer dass seine Schule »Beiträge geliefert [hat], die, mit der notwendigen Kritik versehen, heute noch brauchbar sind« [S. 10]) wenig mehr zu sagen hat, als dass »sein Verständnis des historischen und dialektischen Materialismus derart gering [war], dass große Parteien seiner linguistischen Technik sehr schlecht sind« (S. 9). Die forsche Behauptung, dass Letztere von Ersterem abhängen, ist umso bemerkenswerter, als Balibar im Weiteren Stalin darin Recht geben wird, dass er eine differenzielle Bestimmung der beiden Fragen der Sprache einerseits sowie der gesellschaftlichen Zusammensetzung und Entwicklung andererseits einfordert. Diese Forderung ist durchaus einleuchtend. Weniger einleuchtend ist allerdings, dass der dialektische Materialismus auch von Balibar ohne Umschweife mit der *Verwaltung der Differenz zwischen Sprache und Gesellschaft* betraut wird. Dass diese Differenz wenn nicht unmittelbar linguistisch, so doch im Ausgang von der Linguistik, nämlich in sprachphilosophischer Auseinandersetzung mit ihr (und zwar insbesondere mit den in der Linguistik häufig vorgenommenen Aus- und Ablendungen von konkreten sozialen Vollzügen) adressiert werden kann, bleibt Balibar daher unzugänglich. Genau dies ist aber der Einsatz, den offensichtlich Vološinov [Bachtin] im Werk Marrs erblickt. Und wie auch immer die »linguistische Technik« Marrs summa summarum beurteilt werden mag, dieser Einsatz hat darüber hinaus auch im gesamten Werk Bachtins seine produktiven Spuren hinterlassen.

⁵³ Es ist zweifellos verlässlich, konkrete jüngere Beispiele für die sprachgeschichtliche These Marrs in ihrer Generalität anzuführen. Dennoch sei hier auf ein historisch jüngeres Beispiel für einen Prozess der Sprachkreuzung verwiesen, das weder auf homogene Einheiten vollständig zurückführbar ist noch auch in solche einmündet: nämlich das »Brusseleir«. Weniger homogenes Sprachsystem als hybrides Ensemble von variablen Sprechcodes, ist es, unter Einbeziehung einiger spanischer Elemente, vor allem aus der Vermischung brabantischer Dialekte mit dem Französischen in Teilen Brüssels entstanden, insbesondere in den Marolles (einem Viertel des alten Brüssel, der heutigen Brüsseler Innenstadt) und in Molenbeek (ebenfalls Teil des Brüsseler Stadtkonglomerats). Das Brusseleir ist heute sozial weitgehend marginalisiert, wird aber andererseits in den letzten Jahren etwa durch Theateraufführungen und die Herausgabe von Wörterbüchern »gestützt« (oder auch musealisiert). In ihm zeichnen sich verschiedene Perioden der Brüsseler Sozialgeschichte ab, insbesondere die sprachlichen Aneignungsprozesse, die dem nach Gründung des belgischen Königreichs (1830) unternommenen Versuch, Französisch als einzige Sprache Belgiens zu etablieren, begegneten und dabei Umgangssprachen hervorbrachten, die teils französische, teils brabantisch-niederländische Dominanten ausbilden konnten. Neben dem *code mixing* spielte und spielt in diesem Prozess auch das eine wichtige Rolle, was die heutige Soziolinguistik als *code switching* bezeichnet, nämlich der wechselnde Einsatz von Elementen aus unterschiedlichen Sprachen oder Dialekten, und zwar zum

Teil in ein und demselben Satz. Noch wichtiger für unseren Zusammenhang ist aber, dass im Falle des Brusseleir wohl nur in *einem* Moment, nämlich dem »von oben« dekretierten Französisch, von einem standardisierten und in sich homogenen Sprachsystem ausgegangen werden kann, das dem Prozess der Sprachkreuzung vorausging.

⁵⁴ Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis, London: University of Minnesota Press 1997, S. 2 (nicht anders ausgewiesene Übersetzungen hier und im Weiteren von mir, S. N.).

⁵⁵ Ebd., S. 3.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., S. 10.

⁵⁸ Walter Benjamin, »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«, S. 151.

⁵⁹ Vgl. dazu Jon Solomon, »Übersetzung, Gewalt und die vielsprachige Intimität«, übers. v. Hito Steyerl u. Tom Waibel, in: *transversal* 11/2007, »translating violence«, <http://eipcp.net/transversal/1107/solomon/de>: »Sakai zufolge verweist ›Adressierung‹ auf eine soziale Beziehung (jene zwischen Adressierendem/r und AdressatIn), die primär praktischer und performativer Natur, also der Verhandlung von Bedeutung gegenüber unbestimmt und offen, ist. ›Kommunikation‹ benennt demgegenüber die imaginäre Repräsentation dieser Beziehung hinsichtlich einer Serie von Einheiten, die durch pronominale Identitäten und mitteilenden Inhalt bestimmt werden, d. h. dadurch, wer wir sein und was wir bedeuten sollen. Theorien der Kommunikation, die notwendigerweise normativ sind, blenden regelmäßig die Tatsache der Adressierung in der Kommunikation aus. Sie sind von der außerlinguistischen Annahme abgeleitet, dass ›wir‹ angeblich fähig sind, untereinander zu ›kommunizieren‹, wenn ›wir‹ eine linguistische Gemeinschaft sind.«

⁶⁰ N. Sakai, *Translation and Subjectivity*, S. 6.

⁶¹ Michail Bachtin, »The Problem of the Text in Linguistics, Philology, and the Human Sciences: An Experiment in Philosophical Analysis«, in: *Speech Genres & Other Late Essays*, übers. v. Vern W. McGee, hg. v. Caryl Emerson u. Michael Holquist, Austin: University of Texas Press 2006, S. 103–131, hier: S. 126.

⁶² Ebd., S. 126 f.

⁶³ Ebd., S. 127.

⁶⁴ W. Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, S. 14.

⁶⁵ Vgl. Walter Benjamin, »Theologisch-politisches Fragment«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ²1999, S. 203–204, hier: S. 203: »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, dass er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft. Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.«

GEBOREN IN BABEL

Rada Iveković im Gespräch mit Boris Buden

Übersetzt von Birgit Mennel und Tom Waibel

BORIS BUDEN: Ich würde mit dir gerne über Übersetzung als gegendertes Konzept sprechen. Beginnen wir mit der Tatsache, dass die meisten ÜbersetzerInnen Frauen sind. Dies muss, wie ich meine, mit der traditionellen Vorstellung von Übersetzung als bloßer Reproduktion eines Originals in Verbindung gebracht werden, der es an Authentizität und Autonomie mangelt. Die ÜbersetzerIn bleibt im Schatten der AutorIn, und zwar ganz ähnlich wie die Frauen in der (traditionellen) Gesellschaft im Schatten der Männer als den »natürlichen« Subjekten sozialer und kultureller Kreativität gehalten werden. Mich interessiert allerdings nicht vorrangig die Inblicknahme von Übersetzung als besonderem Fall gegendeter Arbeit – dies wäre vermutlich das traditionelle feministische Verständnis. Ich möchte mich vielmehr auf die Frau als Metapher für eine historisch spezifische Weise sozialer Reproduktion, politischer Macht und kultureller Produktion konzentrieren, kurz gesagt, auf die Frau als Metapher für Übersetzung. Es scheint nämlich, dass die Frau so lange als Übersetzung erscheint, wie die Gesellschaft auf Originalität Anspruch erhebt. Wir glauben heute aber nicht länger an den binären Charakter der Beziehung zwischen Original und Übersetzung, ebenso wenig denken wir über soziale HandlungsträgerInnen vornehmlich in Begriffen ursprünglicher Identitäten nach. Wie aber lässt sich dann diese Beziehung zwischen Gender und Übersetzung heute verstehen?

RADA IVEKOVIĆ: Das Szenario ließe sich genauso gut umkehren, nicht wahr? Alles hängt davon ab, wie man sich in Bezug auf die Fragestellung positioniert. Obwohl Frauen immer »im Schatten« der Männer bzw. ÜbersetzerInnen »im Schatten« der AutorInnen standen, scheint es unter den Bedingungen eines anderen Verständnisses von Übersetzung auch möglich, dass in Wirklichkeit die AutorInnen ihrerseits im Schatten der ÜbersetzerInnen standen. Mir wurde gesagt, dass dies in Japan zur Zeit der ersten Öffnung dieses Landes während der Meiji-Ära (seit dem Jahr 1868) der Fall war, als erstmals Beziehungen, Kontakte und Handel mit

dem Ausland aufgenommen wurden, aber auch in jüngerer Vergangenheit in China, wo ein unersättlicher Hunger nach Übersetzung aufgenommen ist und buchstäblich alles aus westlichen (und wahrscheinlich auch anderen) Sprachen übersetzt wird.¹ Die Menschen haben in diesen Fällen nämlich begriffen, dass die wortwörtliche textuelle Übersetzung allein nicht verstanden werden wird und dass demnach auch der Kontext übersetzt werden muss.

Nun, den *Kontext* wiederzugeben ist etwas vollkommen anderes, ganz abgesehen von der Tatsache, dass jede Übersetzung persönlich ist und überdies definitionsgemäß immer unzureichend bzw. teilweise unangemessen, obwohl sie notwendig bleibt. ÜbersetzerInnen haben sich demzufolge damit beschäftigt, einen unverzichtbaren kulturellen Kontext darzustellen, der in der Kultur und Sprache, in die sie übersetzen und in die eine textuelle Übersetzung eingeführt wird, fehlt oder sich von diesen wesentlich unterscheidet. Nun ist es aber so, dass der Kontext, sogar mehr noch als ein Text oder eine Übersetzung, eine durch so viele persönliche, kulturelle, historische Dinge unterrichtete Vermutung darstellt. Ein Satz oder ein Wort kann sich auf unzählige Kontexte, Bedeutungen oder »Satz-Regelsysteme«, wie Jean-François Lyotard sagen würde, beziehen. *Das* Regelsystem selbst ist undefinierbar und unendlich, obgleich *ein* Regelsystem unvermeidbar ist. Es kommt immer zu einer Verkettung, allerdings können wir nicht im Vorhinein sagen, welcher Art diese Verkettung ist. Die Anzahl von Möglichkeiten für einen einfachen Satz wie »Öffne das Fenster« ist unermesslich. Der Kontext ist vielleicht: »es ist warm«, »es ist kalt«, »ich ertrage die Klimaanlage nicht« (sagt der Geschäftsinhaber auf der 21. Etage in Shanghai); »lass den Vogel raus«, »sie kann nichts hören«, »es brennt«, »ich kaufe Gemüse« (mit einem am Seil hängenden Korb auf der dritten Etage, und zwar in Istanbul); »wir ersetzen die Fensterscheiben«, »es ist Mitternacht ...« (»... und ich werde Geschirr auf die Straße werfen«, in Rom am 31. Dezember); »Romeo kommt« (sagt Julia zu ihrer Magd), »ich muss die Fenster von außen waschen« (sagt die Putzfrau aus Rajasthan im Büro zu ihrer sie begleitenden Tochter).

In solchen Beispielen nahmen sich die ÜbersetzerInnen traditionell notwendige Freiheiten, um den LeserInnen den – möglicherweise nicht sofort einsichtigen – Kontext zu erklären. Dabei haben sie oftmals geraten. Sie haben der »Übersetzung« jede Menge eigener Überlegungen hinzugefügt und somit oft eher »interpretiert« als »übersetzt«. Wo verläuft die Trennlinie zwischen Übersetzen, Interpretieren oder Lesen? Sie lässt

sich niemals festlegen und niemand kann sagen, wo sie verläuft. Es ist eine Sache des »Gespürs«, vergleichbar mit dem »Gespür« in der Kunst oder beim Kochen, wie das *sazón* [die Würze] beim Kochen, der *tateo*², den man beim Hinzufügen einer »Prise« Gewürz zu einer Speise entweder hat oder eben nicht. Obgleich es hinsichtlich der *Qualität* der textuellen und kontextuellen Übersetzung Abstufungen geben kann, liegt ein reines Kriterium dafür ebenso wenig vor, wie es eine reine Übersetzung gibt.³ Die ÜbersetzerIn übersetzt nicht nur den Text und den Kontext; sie/er übersetzt auch die AutorIn, manchmal sehr zum Missfallen der/des Letzteren. Schließlich übersetzt sie/er auch sich selbst, ebenso wie die Köchin/der Koch im Gericht und die/der MalerIn im Gemälde inbegriffen sind, was für sie auch nicht immer angenehm ist!

Die ÜbersetzerInnen wichen also manchmal sehr wesentlich vom »Original« ab, insbesondere in Asien (aber vermutlich auch anderswo), und verstrickten sich als KoautorInnen entweder offen oder verdeckt in ihre Übersetzung. In Zeiten und Räumen, in denen dies als normal betrachtet wurde, wurde ihre Involvierung in die inhaltliche Veränderung des Originals nach Maßgabe der Erwartungshaltung oder des Verständnisses der LeserInnen, oder auch nach Maßgabe der Fähigkeiten der ÜbersetzerInnen selbst, gegenüber dem »Original« zum vorherrschenden Phänomen. Die Idee einer gewissen »Treue« der Übersetzung als Voraussetzung für die Übersetzung war überhaupt nicht immer und überall selbstverständlich. Tatsächlich handelt es sich dabei um ein Kriterium, das seinen Ursprung in der Übersetzung von ähnlichen, derselben Sprachfamilie zugehörigen, möglicherweise westlichen Sprachen oder Kulturen hat. Dies hat zweifellos auch mit dem Innehaben von Macht zu tun. Selbst wenn es ein brauchbares Ideal wäre, wer sollte letztendlich über die Treue einer Übersetzung urteilen, wenn sich der Kontext, die Sprache, die Kultur und die Zeit verändert haben? Die Idee einer getreuen Übersetzung kann nicht die einer wortwörtlichen, monosemischen Übersetzung sein. In bestimmten Kulturen, in denen ein fremder Name weder aussprechbar noch erinnerbar ist (man muss einer Sprache ausgesetzt sein, ehe man sich die Namen einprägt; deshalb tun uns TaiwanInnen oder andere FreundInnen oft den übertriebenen Gefallen, sich westliche Namen zu geben, um uns die Identifikation zu erleichtern ...), wirft die ÜbersetzerIn einen großen Schatten auf die AutorIn und nimmt sie/ihn in gewisser Weise »in Besitz«. Man kennt diese/n oder jene/n AutorIn durch diese/n oder jene/n ÜbersetzerIn/KoautorIn, die/der sich auf die/den AutorIn spezialisiert hat. In diesen Fällen kann die/der

ÜbersetzerIn sogar größtenteils anderer Meinung sein als die/der AutorIn oder ihr/ihm widersprechen.

Da ich keine Sinologin bin, weiß ich nicht genau, ob in Ostasien Übersetzungen auch hauptsächlich von Frauen erstellt wurden oder werden und ob Frauen in diesem Teil der Welt dasselbe Verhältnis zur Kultur der Übersetzung⁴ haben. Das heißt jedoch nicht, dass ich glaube, asiatische Gesellschaften sind oder waren weniger patriarchal: Sie sind sicherlich *anders patriarchal* und bringen möglicherweise andere Metaphern zum Einsatz. Das heutige Indien würde diesbezüglich ziemlich ähnlich funktionieren wie der Westen, insofern Übersetzungsarbeiten hauptsächlich von Frauen übernommen werden. Aber ist die Frau in Indien auch eine Metapher für Übersetzung? Ich weiß es nicht. Möglicherweise nicht, aber darüber müssen andere befinden. Übersetzen ist eine sehr, sehr alte Tätigkeit in asiatischen Sprachen. So übersetzte beispielsweise Huen Tsang⁵ den buddhistischen Kanon aus dem Sanskrit ins Chinesische. Du hast selbstverständlich das richtige Problem ausgemacht, wenn du darüber sprichst, dass die »Gesellschaft Anspruch auf die Originalität eines Textes erhebt«; und ich würde eventuell hinzufügen, dass es auch ihre eigene »Originalität« ist, die diesem Anspruch zugrunde liegt. In solchen Fällen wäre »Originalität« ein Anspruch auf eine Realität aus erster Hand, auf einen Vorrang, eine Priorität, ein höheres Wissen, und zwar im zeitlichen Sinn (das ist wesentlich) wie auch im Sinne der Qualität oder der Wichtigkeit. Hier zeigt sich eine Tendenz zur Historisierung als Technik der Bemeisterung und Herrschaft sowie ein Anspruch auf eine bestimmte Art von »Autochthonie«, die leicht in Ethnisierung, Rassifizierung, Identitarismus und Sexuation umschlagen können.

Die Probleme, die solch einem Verständnis von Übersetzung entspringen, werden aufgrund des *materiellen*, des *materialistischen Einsatzes* leicht sexuiert. Ich würde mit der Behauptung zögern, dass es den Männern in der chinesischen Kultur sowie in mit ihr assoziierten Kulturen historisch zwingend gelang, sich selbst symbolisch mit größerer Autochthonie auszustatten als die Frauen, wie dies im antiken Griechenland und durch Griechenland vermittelt im Imaginären⁶ des Westens des Fall war. Auch wenn an der historischen chinesischen Patriarchalität kein Zweifel besteht, verhält es sich möglicherweise dennoch so, dass die sozialen (und politischen) Aspekte chinesischer Gesellschaften mit einem anderen, viel direkteren Zugriff der Gesellschaft und auf die Gesellschaft verbunden waren, der nicht notwendigerweise von einem symbolischen

System bedient wurde, das dem Männlichen den Vorrang einräumt. Aber das sind bloß Vermutungen.

In der Tat ist dies verwirrend, und es würde eine Untersuchung lohnen, die sowohl Indien als auch China in einen Vergleich mit dem Westen rückt: Es finden sich selbst in *anderen* symbolischen Anordnungen und Kontexten als den westlichen, ja selbst dort, wo die ideelle, symbolische und imaginäre Möglichkeit einer Vorrangstellung des Weiblichen besteht (und wo es seit unvordenklicher Zeit solche Denkschulen gibt), dennoch sehr wirkmächtige Patriarchate. Die Metapher der Frau als materieller Einsatz der Übersetzung ist an diesen Orten möglicherweise nicht wirksam, Übersetzungen werden vielleicht unterschiedslos von Frauen wie Männern geleistet (wobei dies viel eher mit Sozialgeschichten wie etwa dem Zugang zu öffentlicher Bildung zusammenhängt) – ich weiß es wirklich nicht. Oder Übersetzungen mögen auch überwiegend Frauen anvertraut werden (handelt es sich doch um eine schlechter bezahlte Arbeit), und dennoch funktioniert unsere Metapher womöglich nicht, selbst wenn die sozialen Bedingungen von ÜbersetzereInnen, Frauen wie Männern, mit unseren Verhältnissen vergleichbar sein mögen (oder vielleicht auch nicht?).

Die Frage nach der Beziehung zwischen Übersetzung und Gender kann als Frage nach dem *Genre der Übersetzung* gestellt werden. Handelt es sich bei Übersetzungen um ein (literarisches etc.) Genre, oder nicht? In vielen Kulturen, insbesondere in China, Korea und Japan, war die Übersetzung ein literarisches Genre. Warum sollten wir sie nicht als ein *Genre* begreifen? Genres sind letztlich doch ebenso gegendert wie Übersetzungen. Überdies haben beide Konzepte, Genre und Gender, denselben Ursprung, weshalb wir im Französischen auch für beide dasselbe Wort verwenden (*genre*). Frauen taten sich historisch also in Genres wie etwa Kinderliteratur, Poesie, gotischen Novellen (britische Autorinnen), *romans roses*, japanischen Romanen, Romanen im Allgemeinen, Kurzgeschichten, Science-Fiction, Übersetzung etc. hervor. Verschiedene Genres richten sich an verschiedene Öffentlichkeiten.

»Gender« ist ein mehrdeutiger Begriff. In der englischen Sprache hatte er die Funktion, die Tatsache zu betonen, dass es sich bei »männlich« und »weiblich« um *relationale Konzepte* handelt. Außerdem sollte auf diese Weise deren konstruierter, sozialer und historischer Charakter betont werden. Der Einsatz von *gender* unterstrich die Nicht-Natürlichkeit der Konstruktion. Aber der Begriff hat seine Grenzen, wie nützlich er für politische Zwecke auch gewesen sein mag. Gender wird, wie das

»natürliche Geschlecht« [*sex*], schnell essenzialisiert und wurde, genauso wie *sex*, oftmals zur Kennzeichnung von Frauen und nicht zur Kennzeichnung der *Relation* eingesetzt. Die Sex-Gender-Unterscheidung entspricht der theoretisch unhaltbaren Unterscheidung von Natur/Kultur durch Levi-Strauss. Zum Konzept der Natur gelangen wir jedoch nur durch die Kultur ... – und gleichermaßen gelangen wir zu Sex nur durch Gender. Demnach handelt es sich bei dieser Beziehung um eine falsche Symmetrie. Dies ist eine der Ausformungen dessen, was ich *partage de la raison*⁷ genannt habe. »Wir haben fünfzig Prozent Gender«, verkündeten die *Chiclero*-ArbeiterInnen im guatemaltekischen Regenwald voller Stolz und meinten damit, dass sie einen fünfzigprozentigen Frauenanteil haben. Wir würden den Begriff Gender nicht benötigen, wenn es Symmetrie und Gleichheit gebe, er wäre irrelevant.

BORIS BUDEN: Im Reich der Sprache gibt es eine außergewöhnliche Frau, die aus den Ruinen des Turms von Babel hervortrat: die Mutter, der wir in der Idee der Muttersprache begegnen. Sie ist für die Linguistik das, was die Heilige Jungfrau Maria für das Christentum ist – ein Kult. Versuchen wir diesen Kult kritisch zu beleuchten. Meine Frage lautet: Um wessen Mutter handelt es sich eigentlich? Was für eine Art Frau ist sie? Handelt es sich tatsächlich um eine Jungfrau, zumal sie die Nation zur Welt brachte?

RADA IVEKOVIĆ: Ich glaube nicht, dass wir nur eine Muttersprache haben. Jede/r hat etliche oder viele Muttersprachen, zumal jede Sprache vielfältig ist. Außerdem ist die Sprache grundsätzlich etwas, das uns immer entwischt, das immer vor uns flieht, während wir, in unserem Versuch, sie zu erwischen, immer hintennach sind.

Man könnte hervorheben, dass die Mutter Gottes im Christentum über kein Evangelium, das heißt über keinen rezitierbaren Text, keine erzählbare Geschichte verfügt. Ihre Geschichte wurde nicht in der von ihr erzählten Weise niedergeschrieben. Vielmehr wurde ihre Geschichte von all den Männern in ihrem Umfeld zurechtgeschmiedet, von jenen, die über die richtigen Attribute zur Festlegung der Wahrheit verfügten; ihnen zufolge verhielt sie sich wie jede Frau, nämlich »angezapft von oben und offen von unten« (wie Lacan Frauen beschreiben würde), und gebar physisch den *logos* in Form von Jesus. *Logos* bedeutet in diesem Kontext zugleich Wort und Gedanke, sowohl Gefäß als auch Inhalt. Marias physisch »erzähltes« Material und ihre körperliche Geschichte sind der Körper des exemplarischen Mannes (Menschen), der zum Teil

Gott ist, und dieser Körper – Jesus – macht Geschichte, macht Universalgeschichte für uns alle, und zwar als Hierarchie, in der wir alle verortet werden. Darum hat die Mutter Gottes keine Sprache: Sprache bedeutet Vermittlung, Verhandlung; die Sprache ermöglicht alternative Universen, Flucht, Widerstand, andersgeartete Geschichten und Schauplätze, ungewisse und alternative Bedeutungen. Stattdessen gebar sie *Die Bedeutung*, die *eine* Bedeutung des Monotheismus, die bestrebt ist, uns auf eindeutige Weise zu definieren. Diese Übersetzung ist total und selbstverständlich totalitär. Die wahre Sprache ist der Jungfrau Maria (und symbolisch allen Frauen) untersagt, *da sie eine Übersetzung ist*; darum hat sie auch kein Evangelium.

Gewiss liegt eine nützliche Verspieltheit in der Identifikation der Muttersprache mit einer Frau, um diese Metapher zu verwenden. Man könnte dies auch anders betrachten. Ist die *Muttersprache*^{*8} die *Sprache der Mutter* (auf sozialer Ebene, das heißt im Patriarchat, die Sprache des Vaters)? Wird die Sprache (des Vaters) von der Mutter gesprochen und dem Kind übermittelt? (Wir kennen selbstverständlich zahlreiche Gegenbeispiele, in denen die Sprache der Mutter und jene des Vaters verschieden sind und in denen je nach Ort Kommandos in jener Elternsprache – welche es auch sei – übermittelt werden, die mit der politisch dominanten Sprache *zusammenfällt*.) Oder ist die *Muttersprache*^{*} die Mutter aller Sprachen? An diesem Punkt tut sich natürlich eine große Differenz auf, die mich besonders interessiert. Ich glaube, dass *Übersetzung die Mutter aller Sprachen ist* – und folglich auch unsere eigene, nicht ethnizierbare Muttersprache. Als Indologin weiß ich auch, dass Sanskrit als die Mutter der (indoeuropäischen) Sprachen imaginiert wurde; oder dass eine gemeinsame alte indoeuropäische Sprache imaginiert wurde, die verlorengegangen ist. Dies sind politisch eitle, linguistisch jedoch fruchtbare Vorstellungen. Ich habe anderswo Übersetzung als meine Muttersprache geltend gemacht. Übersetzung kommt »zuerst«, sie hat »vor« irgendeiner Sprache statt und wohnt allen Sprachen als Prinzip inne. Eine Sprache ist keine Sprache, wenn sie nicht übersetzbar ist. »Übersetzbarkeit« ist keine nur zufällige Eigenschaft der Sprache, sondern ein ihr inhärentes und fundamentales Element. Dies bedeutet nicht, dass es in den Sprachen keine »unübersetzbaren« Elemente gibt, aber diese koexistieren mit *einer grundsätzlichen Übersetzbarkeit*.

Die Übersetzbarkeit ist das Leben der Sprachen. Wären Sprachen durchgängig unübersetzbar, so wären sie unbeweglich und für Transformation und Entwicklung undurchlässig. Auch die Unübersetzbarkeiten

sind absolut grundlegend, insofern sie polysemische Wertigkeiten garantieren. Unübersetzbarkeiten verhindern die Übersetzung nicht, sondern sind im Gegenteil ihr Treibstoff; wir können uns glücklich schätzen, dass wir über sie verfügen. Wir übersetzen dank und trotz der Unübersetzbarkeiten. Darum haben wir einen Kontext. Aber grundsätzlich gibt es die Übersetzung noch vor der Sprache, in die übersetzt wird, da man in der Kommunikation sich selbst dem Anderen übersetzen muss; man übersetzt von innen nach außen und umgekehrt. Auch soziale Bedeutungen, politische Kodes, Institutionen, Gebräuche und Verhaltensweisen werden in die Sprache übersetzt und umgekehrt; Übersetzen ist keine solipsistische Tätigkeit. Die ganze Menschheit übersetzt, sogar jenseits einer Sprache, in einem komplexen Netzwerk, das Raum und Zeit umfasst, aber auch über sie hinausgeht. Deshalb sind wir nicht nur sterbliche und historische Seiende (als unübersetzbare Individuen), sondern auch transzendente Seiende (als Gattung, möglicherweise unter anderen Gattungen und in Interaktion mit diesen). Selbstverständlich findet Übersetzung auch in ein und derselben Sprache statt (wenn es denn möglich wäre, Letztere überhaupt zu definieren; wie ließe sich eine Sprache auf nicht willkürliche Weise von einer anderen abgrenzen?). Indessen ist die Unterscheidung zwischen »Sprache« und »Dialekt« eine politische (mit Macht verbundene) Unterscheidung, und ganz und gar nicht eine linguistische Unterscheidung.

Wir können den Turm von Babel als Metapher für das viele Universen beinhaltende Universum zum Einsatz bringen, und ebenso im Sinne einer Sprache, die den Keim aller anderen Sprachen in sich trägt, insofern die Sprache im Grunde Übersetzung ist. An dem Tag, an dem wir nur eine absolute Sprache und nur eine einzige Übersetzung hätten, wären wir tot. Wie Subcomandante Marcos sagt: »Die Welt, die wir begehren, ist eine Welt, in die viele Welten passen.«⁹ Dasselbe gilt für Sprachen: Viele Sprachen passen in eine Sprache.

BORIS BUDEN: Hast du persönlich solch eine Mutter der »Muttersprache«? Nur eine? Alle Liebesbeziehungen sind ambivalent. Ist deine Beziehung zu ihr auch ambivalent? Hat sie dich jemals so geliebt wie du sie? Erinnerst du dich heute noch an sie?

RADA IVEKOVIĆ: Meine Beziehung zu meiner Muttersprache war immer schon ambivalent und problematisch, so wie dies in unterschiedlichem Maß für alle gilt. Der Einfachheit halber nenne ich meine Muttersprache immer noch Serbokroatisch, denn ich wollte ihren Namen (ein bloßes

Label) nicht ändern, als Sprachen mit unterschiedlichen Namen mit unterschiedlichen nationalen (und offen gesagt auch nationalistischen) Projekten assoziiert wurden, da ich mich persönlich *keiner* von ihnen zugehörig fühlte. Da ich nicht an die Unterscheidung zwischen Sprache und Dialekt glaube und Sprache als Übersetzung verstehe (und folglich als meine Muttersprache, die die Muttersprache der Menschheit ist), musste ich nicht zwischen den verschiedenen Bezeichnungen wählen. Als eine Person, die auf Serbokroatisch gesprochen, geschrieben und Texte veröffentlicht hatte, sah ich mich schon früher mit denselben Schwierigkeiten konfrontiert, sobald es um die Identifikation dieser Sprachen ging; ich erlebte unterschiedliche Sprachstandardisierungen, die sich im Laufe der Jahre in verschiedenste Richtungen entwickelten und die mehr oder weniger zuverlässig von den LektorInnen, den offiziellen »LeserInnen«, umgesetzt wurden (wirkliche KorrektorInnen, die Sprachpolizei spielten für die offiziellen öffentlichen Sphären, die uns für AnalphabetInnen hielten). Wir nennen die Sprache auch *naški*, »unsere«; mein Freund Stefano Bianchini, der aus zum Teil anderen Gründen als ich keine Wahl treffen muss, nennt sie auch *štokavski*, »štokavischen Kauderwelsch«. Diese Auffassung war eine unsagbare politisch-linguistische Sünde, die unbarmherzig bestraft werden sollte.

In einer Sprache (dem Serbokroatischen), in der die Grenzen ständig aufs Neue gezogen sowie von mit dem Aufbau der Nation beschäftigten LektorInnen, LinguistInnen und PolitikerInnen andauernd nachkorrigiert und durch das Fernsehen diktiert wurden, in einer Sprache, in der sich die offizielle Orthografie über die Jahrzehnte *meiner* Schreibtätigkeit ständig veränderte, in einer solchen Sprache wurde Sprachpurismus schnell zum Beruf. Ich erinnere mich an eine Reihe von verschiedenen amtlichen Standardisierungen; ich selbst hielt irgendwann stur an einer dieser Standardisierungen fest, indem ich die Übernahme nachfolgender offizieller Änderungen verweigerte. Das Ergebnis war, dass ich Texte in allen möglichen Standardisierungsvarianten veröffentlichte, je nach Strenge der/des LektorIn bzw. der linguistischen Politik des Verlagshauses (die ebenfalls variierte). Meine persönliche Geschichte ist, dass ich sowohl in Belgrad als auch in Zagreb aufwuchs, lebte und arbeitete und in meinen jungen Jahren die beiden Varianten der Sprache tatsächlich *sprach*, allerdings mit einigem Unbehagen, wenn ich mich in gemischter Gesellschaft befand. Üblicherweise sprachen die Leute nur eine Form der Sprache, selbst in Begleitung von FreundInnen, welche die andere sprachen. Ich aber wuchs in beiden Landesteilen auf und lernte beide Spra-

chen von früh an. Übersetzte ich zwischen Serbisch und Kroatisch? Ich sprach französisch mit Französisch sprechenden Menschen, englisch mit Englisch sprechenden und desgleichen kroatisch mit Kroatisch sprechenden, serbisch mit Serbisch sprechenden ... Die Unterscheidung zwischen den letztgenannten Sprachen war offensichtlich sehr willkürlich und von jeweils vorherrschenden offiziellen Kriterien abhängig (jene Kriterien veränderten sich insbesondere auf der kroatischen Seite zunehmend in Richtung eines Purismus, indem zusehends kleine Unterschiede eingeführt wurden, die es historisch oder altertümlich klingen ließen). Es konnte sich dabei auch um eine Sache des persönlichen Gefühls handeln.

Du hast natürlich Recht damit, dass der Kult um die Muttersprache ein Unsinn ist, aber es ist ein *Unsinn, der sowohl Nationen wie Staaten begründet* und der sich jedenfalls mit Machtausübung verbindet. *Eben weil* die Sprache ein wunderbares Disziplinierungsinstrument ist, ist sie auch ein mögliches Instrument für Friedensverhandlungen. Diese Fähigkeiten der Sprache erstrecken sich auf alles, was sich in die Sprache eingebettet findet, wie etwa die Literatur und das Schreiben. Heute schreibe ich hauptsächlich in anderen Sprachen als meiner ersten Muttersprache, aber selbst in diesen stoße ich auf genau dieselben Probleme, oder anders gesagt, der Zugang zu jeder Sprache vollzieht sich nur über Dilemmata und Tücken. Es gibt keine Sprache, die alles sagen kann, da die Sprache ein Teil von allem ist! Grundsätzlich erscheint uns jede Sprache als ungenügend und unzureichend, und genauso verhält es sich auch mit der Übersetzung.

Alle Sprachen, einschließlich unserer kleinen Sprachen, träumen von Monolinguiistik. In Verbindung mit dem linguistischen Purismus und bis zu einem gewissen Grad mit ihm vergleichbar, lässt sich auf die Wirksamkeit einer Besonderheit hinweisen, die für die französische Sprache ziemlich charakteristisch ist: eine monolinguiistische, monosemantische Paranoia. Natürlich stimme ich Daniel Heller-Roazen zu, wenn er sagt: »Ich bestreite, dass jede Sprache eine Sprache ist, die mit ihrer eigenen Identität versehen ist«¹⁰, und ebenso wenn er sagt, dass jede Sprache entweder auf eine andere Sprache verweist oder deren Echo ist; oder wie ich sagen würde, jede Sprache ist Übersetzung. Daher ist jede Sprache unzureichend, unvollständig, voller »Unübersetzbarkeiten« und dennoch *der Übersetzung überantwortet* in der Weise eines Versprechens oder eines unvollendeten Projekts. Nicht nur Babel ist verwirrend, nicht nur das Netzwerk der Sprachen ist mystifizierend und verblüffend, sondern genauso verhält es sich innerhalb einer einzelnen Sprache und innerhalb

jener Sprache wiederum in jedem einzelnen Satz, ja selbst in jedem einzelnen Wort oder Laut. Wir werden niemals eine endgültige Bedeutung haben, das heißt, obwohl wir übersetzt werden, werden wir niemals vollständig übersetzt werden. Eben daher denkt Heller-Roazen, dass Babel nicht der Vergangenheit angehört, sondern die Wirklichkeit der Sprache ist. Und wenn es sich auch nur um einen »Mythos« handelt, so würde ich hinzufügen, dass er den Raum benennt, in dem wir uns wiederfinden und den wir bewohnen.

Aber natürlich gibt es keine Fluchtmöglichkeiten, und offen bleibt die Frage nach der Göttlichkeit, nach der manchmal behaupteten Heiligkeit der Sprache. Unterschiedliche Kulturen oder Sprachen haben auf vielfältige Weise *Sprachmuster* oder *linguistische Schablonen* für die Welt hervorgebracht, oder auch einen »heiligen Text«, eine »Offenbarung« oder eine in der Sprache niedergelegte »Wahrheit«, die uns seitens einer Transzendenz geschenkt werden. Die Monotheismen scheinen diesen Weg am weitesten gegangen zu sein, indem sie eine mehr oder weniger ausgeprägte, potenziell fundamentalistische Klerokratie, wenn nicht gar Theokratie (und beides trat oftmals zusammen auf), auf einen Text gründeten. Ich spreche von den Monotheismen, da sie die besondere Fähigkeit zur Verbindung von religiöser und staatlicher Macht hatten. Selbstverständlich lassen sich auch andere in die Sprache eingebettete Muster religiöser Macht finden, aber diese funktioniert nicht notwendigerweise durch den Staat.

Clarisse Herrenschildt erklärte, dass Gott in den semitischen Sprachen (die im Übrigen hartnäckige Monotheismen produzierten)¹¹ der Hüter jenes Teils ist, der unsichtbar bleibt – nämlich der Vokale. Demgemäß ist der Sitz zumindest dieses *unsichtbaren* Teils der Sprache (die drei Viertel der Sprache, von denen in den Veden die Rede ist; die Vokale in semitischen Sprachen etc.) *außerhalb des Subjekts* verortet, in einer unerreichbaren Transzendenz unter der Obhut Gottes (der Götter). »Wir können zwar ohne Vokale schreiben, nicht jedoch sprechen. Eine Sprache ohne Konsonanten wäre möglich, nicht jedoch eine Sprache ohne Vokale. Um zu sprechen, müssen wir atmen.«¹² Dieser Theorie zufolge haben Sprachen mit konsonantischer Schrift, wie etwa das Hebräische, die Möglichkeit zur »Neuerfindung« der Sprache, und zwar innerhalb jenes versteckt gebliebenen Teils. (Ich habe hier einige Zweifel an allzu schnellen politischen Vermutungen, dass dies die »Wiederbelebung« der hebräischen Sprache ermöglichte; das Problem ist vielmehr, ob sie historisch überhaupt »wiederbelebt« wurde oder einfach nur fortbestand,

und zwar trotz des mächtigen, möglicherweise mythisierenden Gründungsnarrativs ihrer »Wiederbelebung«). Der Argumentation der Autorin zufolge gibt es einen Raum der Erfindung in dem Maße, wie die Sprache nicht gänzlich *in der Schrift gefangen ist*. Ich würde diese Erfindung auch Übersetzung, politische und soziale Verhandlung nennen und jenen »Raum der Erfindung« als möglichen politischen Raum betrachten (somit auch als einen Raum der Freiheit oder der Sklaverei), der über die Sprache um einiges hinausreicht.

Diese Theorie interessiert mich vornehmlich aus einem *anderen* Grund: aufgrund der Politik, die an einer Sprachtheorie abgelesen werden kann, sowie um durch die Sprache ein Verständnis kolonialer Verhältnisse zu erlangen. Ich denke, dass in dieser Theorie kein Spielraum für ein Verständnis von Sprache als Übersetzung bleibt – aber ich bin mir nicht sicher, dazu müsste ich mehr von C. Herrenschmidt lesen. Andererseits ist jedoch ihre Idee sehr interessant – wenn auch vielleicht etwas dunkel –, dass eine Sprache, die in einem vollständigen (Konsonanten wie Vokale verzeichnenden) Graphismus niedergeschrieben wird, wie etwa die europäischen Sprachen (sowie viele asiatische und wohl auch viele andere Sprachen, wie ich hinzufügen würde) – dass eine solche Sprache der damit einhergehenden Philosophie die Möglichkeit eröffnet, das Konzept eines Subjekts zu konstruieren (oder, ihrer Ausdrucksweise entsprechend, »dem Subjekt eine Stimme zu geben«). Nur, sollte dies als etwas Positives betrachtet werden? Wir können unser Urteil hier ebenso gut aussetzen, nicht so sehr im Vergleich mit dem Arabischen (warum nicht, fragt man sich, handelt es sich doch abermals um eine semitische Sprache), das nach Herrenschmidt das Subjekt weniger favorisiert als die europäischen Sprachen (und wie verhält es sich mit dem Hebräischen?). Subjektivität mit der Schrift in Zusammenhang zu bringen ist selbstverständlich problematisch, oder es bezieht sich lediglich auf eine herrschende und im Zentrum verortete Subjektivität.

Ich könnte darauf zu sprechen kommen, dass die alte indische Philosophie der Subjektkonstitution keinen Vorrang einräumte, und zwar im Sinne einer ganz klar positiven, das heißt autonomen und frühen zivilisatorischen Wahl, die mit dem frühen indischen »linguistic turn« in Zusammenhang stand (ich möchte dies nicht durch ein Urteil als positiv oder negativ charakterisieren).¹³ Wenn im indischen Fall überhaupt irgendeine Beziehung zur Schrift besteht, so könnte die Nichtkonstitution des Subjekts (die nicht negativ verstanden werden sollte) mit der mündlichen Übermittlung in Verbindung gebracht werden. Obgleich es

Schriften gab (die größtenteils Vokale entwickelt hatten), wurden sie im alten Indien zu anderen – nicht mnemotechnischen – Zwecken der Übermittlung »heiliger« Texte verwendet.¹⁴ Wenn überhaupt, dann steht, wie ich meine, die Differenz, die in den unterschiedlichen Verwendungen der Schrift liegen mag, nicht unbedingt in einem Zusammenhang mit der Bezeichnung der Vokale in der Schrift, sondern vielmehr mit dem Gebrauch oder Nicht-Gebrauch der Schrift als Mnemotechnik für »heilige« Texte, das heißt in Verbindung mit einer Art Macht. Und hierin könnte ich Clarisse Herrenschmidt zustimmen, wenn sie denn tatsächlich in diese Richtung zielen würde (was mir nicht klar ist): Vielleicht brauchen wir in der Tat eine geschriebene Sprache, geschriebene heilige Texte, wenn wir wirksam und dauerhaft kolonisieren und die Kolonialisierung in ein Weltsystem (jenseits wilder Invasionen) transformieren wollen, das nachträglich Globalisierung genannt wird. Sie scheint davon auszugehen, dass wir deshalb keine Weltgesellschaft oder globale Zivilgesellschaft haben, weil wir über keinen zugrunde liegenden Universalmythos verfügen, insbesondere nicht für das Zeitalter neuer Technologien. Wir stehen daher in einer entsemantisierten und teilweise entsymbolisierten Welt (der es an zeitgemäßen Mythen mangelt) vor dem Problem, wie wir der Welt Sinn verleihen können. Aber was für ein Mythos ist Babel, wenn nicht ein zugrunde liegender Mythos, der noch über die Fragmentierung der Globalisierung hinaus standhält? Brauchen wir überhaupt einen vereinheitlichten Mythos? Möglicherweise nicht.

BORIS BUDEN: Vielleicht brauchen wir überhaupt keine Mythen. Vielleicht ist ein zugrunde liegender universeller Mythos in einer globalisierten Welt von keinerlei Nutzen. Aber kommen wir ohne jeden Begriff von Universalität zurande? Sollen wir die Idee der Universalität als solche völlig aufgeben? War auch sie nur ein Mythos?

RADA IVEKOVIĆ: Offensichtlich halfen Mythen und ihre Einbettung in die Sprache dabei, die potenziell immer vorhandene Gewalt zu entschärfen. Aber dazu ist ein funktionierendes symbolisches System vonnöten. Die Situation, in der wir uns jetzt befinden, ist dadurch gekennzeichnet, dass wir über unterschiedliche symbolische Systeme verfügen, die zwar alle keinen universellen Ursprung haben, aber vielfach universelle Forderungen beinhalten; ebenso gibt es symbolische Systeme, die im Verschwinden begriffen sind, während sich neue Systeme noch nicht konsolidiert haben. Für eine PhilosophIn bedeutet dies zumeist, dass wir die Universalität (oder die Universalitäten?) neu entwerfen und neu begründen

müssen, um ihr dergestalt neue Wege zu eröffnen. Meine Formel dafür ist einfach und kompliziert zugleich, aber ich empfehle Balibar und Laclau für die Frage der Universalien.¹⁵ Meine Dekonstruktion des hierarchischen und hegemonischen Universalen orientiert sich am Beispiel von »Mann« und »Frau« bzw. an der Formel *homme = homme + femme* (*Mensch/Mann = Mann + Frau*). Diese Formel spricht für sich selbst und lässt sich wie folgt übersetzen:

Ebene des Universellen:	UNIVERSAL
	=
Ebene des Partikularen:	Universales und Partikulares

Nota bene: Eine der Partikularitäten wird »universell« genannt; es gibt viele Partikularitäten, aber als Minimum für eine Vielheit müssen wir nur zwei annehmen.

Die Formel könnte ebenso lauten A (A + B). Die Kraft des Universellen besteht darin, dass sie die beiden Seiten der Gleichung zusammenhält; sie ist sowohl »universell« wie »partikular«, weshalb sie auch die Ebene wechseln und uns jederzeit täuschen kann. Auf der Ebene des Partikularen besteht nicht das geringste Problem; auf dieser Ebene sind wir alle verschieden, aber gleich. Das Problem entsteht nur hinsichtlich der Beziehung. *Das Universelle sollte (paradoxaerweise?) immer als eine Beziehung zwischen dem Universellen und dem Partikularen (den Partikularitäten) verstanden werden.* Es gibt kein Universelles, das keine Partikularitäten einschließt. Übersetzt heißt dies auch, dass die Hegemonie auf jeder Stufe neu abgemischt werden muss, das Hegemoniale muss beständig geschaffen und wieder aufgelöst werden; ich will auch nicht am Kennzeichen der Hegemonie als Sackgasse festhalten (Laclau/Mouffe). Ich ziehe die Betrachtung der beständigen Wirksamkeit des Politischen (*le politique*) in diesem Prozess vor; dies ist unsere Chance, auch wenn unsere Chance oftmals unser (oder jedenfalls irgendjemandes) Verhängnis war. Es ist nicht möglich, Risiken zu vermeiden; das Risiko des Fehlers wohnt dem Politischen inne. Ich denke nicht, dass wir eine »allgemeine Erklärung dessen, was mit uns geschieht«¹⁶, erwarten können. Nicht, wenn wir in Babel wohnen.

Es geschehen dermaßen viele neue Dinge, sie geschehen dermaßen unvorhergesehen, und die Beschleunigung vollzieht sich dermaßen schnell, dass wir das Verständnis für unsere Welt ebenso verloren haben wie entsprechende Kriterien und Werte, während neue nur langsam ent-

stehen. Doch die Reterritorialisierung hält neben der Deterritorialisierung Einzug, und zwar auf dieselbe Weise, in der die neuerliche Semantisierung die Entsemantisierung durchkreuzt und sich eine neuerliche Symbolisierung langsam, aber sicher über die fragmentierten entsymbolisierten Zeiten und Räume verteilt. Doch dies alles wird erst im Nachhinein sichtbar, und nicht während es geschieht. Da über der großen globalen Fragmentierung eine allgemeine globale Vernetztheit waltet, geht niemals alle Bedeutung, alle Symbolisierung und alle Sprache auf einmal verloren, sondern wird in Differenz erneut eingesetzt, während zugleich die Desintegration am Werk ist. Dies ist die Verfasstheit von Babel und der vielfältigen »Muttersprachen«, die wir alle haben. Das Paradox und das Wunder der Sprache ist, dass sie zugleich persönlich und transpersonal ist, dass sie Raum und Zeit transzendiert. Sie wäre weder das eine noch das andere, wenn sie nicht Übersetzung wäre.

Wie es scheint, brauchen wir Übersetzung, da wir in das historische Verhältnis eingelassen sind.¹⁷ Ich habe die Differenz in Bezug auf die linguistische Politik des Kolonialismus und des postkolonialen Verhältnisses, die Differenzen zwischen Französisch und Englisch, wobei nur Englisch zur globalen Sprache wurde, an anderer Stelle näher ausgeführt. Die politischen Konsequenzen in Ländern, in denen diese Sprachen gesprochen werden, sind sowohl für die Metropolen wie auch für die früheren Kolonien enorm. Indische Intellektuelle, deren lokale Sprache (unter anderen lokalen Sprachen das Englische) mit der globalen Sprache zusammenfällt, profitieren stark von dieser Situation und gehen sofort auf Universitäten in den USA, ganz im Gegensatz zu den AlgerierInnen, die sich in einer völlig anderen Situation befinden, da ihre Kolonialsprache nicht zugleich die globale Sprache ist, die ihnen einen kosmopolitischen Zugang zum Wissen verschafft.¹⁸ André Chevrillon argumentierte sehr überzeugend, dass das Englische mit einem »Werden« (*devenir*) und dem Fluss der Zeit leichter zurechtkommt, während das Französische sich an das »Sein« (*être*) sowie an unbewegliche, aber aufeinanderfolgende Zeitbrocken hält.¹⁹ Selbst heute, oder heute sogar noch stärker denn je, scheinen sich diese beiden Sprachen in unterschiedlichem Ausmaß oder mit unterschiedlichen Intensitäten auf die Aktualisierung des Virtuellen einzulassen. Es treten natürlich zugleich Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen diesen beiden Sprachen auf, und zwar in dem Sinne, dass jede Sprache andere Sprachen in sich trägt, was wiederum eine Parallele in den immer (un)vereinbaren Kontinuitäten und Diskonti-

nuitäten zwischen Vergangenheit und Gegenwart findet: All dies wurde in den gegenwärtigen Zustand der Globalisierung verschmolzen.

Die Aushöhlung der Souveränitäten und die Deregulierung sind zusammen mit neuen »Anordnungen« (S. Sassen, A. Ong) oder neuen »Gefügen« (Deleuze) aufgetreten, die in der Vernetztheit des neuen Kosmopolitischen *neue Netzwerke sowie unerwartete Zusammenstellungen und Verbindungen hervorbringen*. Diese Produktion der neuen Formen von Leben, Politik, Produktion, öffentlichen Sphären, geschlossenen Sphären, informellen Politiken, neuen Souveränitäten (einschließlich solcher, die auf Krieg basieren), nicht-linearen Entwicklungen und unerwarteten Ergebnissen, Imaginarien, neuen Bedeutungen und neuen Symbolisierungen – ist ebenfalls Übersetzung. Diese Übersetzungen aus dem Globalen können im Nationalen immer noch Wirkung zeitigen: Es ist immer noch möglich, von der Ebene des Nationalstaats ins Globale²⁰ ebenso wie ins Persönliche zu übersetzen und umgekehrt, jedoch mit einigen Bedenken, mitunter mit einigen Fehlzündungen sowie mit vielen Abweichungen und Lücken, die mit anderen unerwarteten Elementen gefüllt werden müssen. Nicht nur Texte, sondern sich verändernde Kontexte müssen übersetzt werden, und ebenso die Phänomenologie der Politik. Klarerweise können wir mit der Welt, wie sie ist, durch die Forderung nach dem Universellen allein oder jene nach dem Partikularen allein nicht zurechtkommen. Widerstandsbewegungen bzw. Frauen forderten beides – und keines reichte aus. Wenn wir die Beziehung neu entwerfen, die die Bedeutung der Universalität ist, so werden wir uns möglicherweise einer Untersuchung der universellen Singularität zuwenden wollen. Balibar hat dazu gearbeitet, und in sehr verschiedener Weise auch Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Alain Badiou und andere. Wie kann die Schließung öffentlicher, sozialer und politischer Räume überwunden werden?

Eine der wichtigsten Fragen ist heute die nach einem politischen Verständnis von *Migrationsbewegungen*, die Frage nach dem politischen Umgang mit diesen Bewegungen²¹ sowie danach, wie wir – auch in unserer Wahrnehmung und Analyse – die politische Subjektivität von einer imaginären Identität entkoppeln können. Ich habe das Konzept der *fehlenden BürgerInnen*²² vorgeschlagen, um eine Klasse sichtbar zu machen: etwa die fehlenden BürgerInnen von Europa oder Australien, die im Meer Ertrunkenen oder die Zurückgestoßenen, die positiv als eine Kategorie zu verstehen sind (jene, die einen Beitrag zu unseren Kollektivitäten hätten leisten können, dies aber wegen unserer Dummheit und

Kurzichtigkeit nicht tun konnten). Mehr oder weniger radikale theologische, revolutionäre oder *theoretische* Lösungen sind diesbezüglich vorgeschlagen worden, aber sie schienen – abgesehen von der Tatsache, dass sie sich nicht gegenseitig ausschließen – das Paradox nicht aufzulösen. Vielleicht weil sie die Frage nach einer Neufassung des Universellen nicht angepackt haben? »Radikale« Lösungen in der Theorie, die von der sicheren Seite der Universitätsgelände her ihren Ausgang nahmen und sich von politischen Bewegungen fernhielten, brachten mitunter leere Beschreibungen und Aufzählungen hervor. Nationen sowie alle möglichen mehr oder weniger ethnisierbaren »Identitäten«, die behaupten, Opfer zu sein (meine Opferrolle gegen deine), erstarren und werden vermittels der Strukturierung eines sehr komplexen und immer erneuerten Netzwerks reziprok gestützter Hierarchien hergestellt. Aus diesem Grund führt die Beseitigung einer Ungerechtigkeit niemals zum Verschwinden aller Ungerechtigkeiten, werden doch neue Ungleichheiten ständig reproduziert. Und aus diesem Grund ist Babel unsere Bedingung.

ANMERKUNGEN

¹ Viviane Alleton, »Traduction et conceptions chinoises du texte écrit«, in: *Études chinoises* XXIII, 2004.

² Meredith E. Abarca, *Voices in the Kitchen. Views of Food and the World from Working Class Mexican American Women*, Texas: Texas A&M University Press 2006.

³ Rada Iveković, »Resisting Absolute Translation Like the Rhinoceros/Résister à la traduction absolue comme le rhinocéros«, in: *Livraisons* 8, 2007.

⁴ Das Wenige, das ich darüber weiß, entnehme ich dem Text von Dongchao Min, »Übersetzung als Grenzüberschreitung: Eine Fallstudie zu den Übersetzungen des Wortes ›Feminismus‹ ins Chinesische durch die CSWS [Chinese Society for Women Studies]« (übers. v. Hito Steyerl) sowie anderen Texten aus dem Webjournal *transversal*, 11/2007, »translating violence« (<http://eipcp.net/transversal/1107>).

⁵ Huen Tsang bzw. Huanzang (玄奘), 7. Jh. nach westlicher Zeitrechnung, reiste von China nach Indien und war der erste bekannt gewordene Übersetzer buddhistischer Schriften.

⁶ Nicole Lorraux, *Les Enfants d'Athéna*, Paris: Seuil 1990; *La Cité divisée: L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris: Payot 2005.

⁷ Anm. d. Übers.: Teilung der Vernunft; vgl. dazu auch Rada Iveković, »Grenzen übersetzen. Schranken des Nationalismus, Transnationalismus und Translativismus«, übers. v. Birgit Mennel u. Tom Waibel, in: *translate/eicpcp* (Hg.), *Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt*, Wien: Turia + Kant 2008, bzw. *transversal*, 06/2008, »borders, nations, translations« (<http://translate.eicpcp.net/transversal/0608>).

⁸ Mit Asterix gekennzeichnete Ausdrücke hier und im Weiteren sind im Original auf Deutsch (Anm. d. Übers.).

⁹ Vgl. Marcos, *Cuarta declaración de la selva lacandona*, [Vierte Deklaration aus dem lakedonischen Urwald]: »el mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos« (<http://www.ezln.org/documentos/1996/19960101.es.htm>).

¹⁰ Daniel Heller-Roazen, »La langue, l'écho, l'oubli«, Interview in *Le Monde*, 27. April 2007, S. 12; vgl. dazu Daniel Heller-Roazen, *Echolalien. Über das Vergessen von Sprache*, übers. v. Michael Bischoff, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

¹¹ Obwohl die trennscharfe Unterscheidung zwischen Monotheismus und Polytheismus sehr problematisch ist, wie jede Indologin weiß, können wir diese in anderen Zusammenhängen *äußerst wichtige* Überlegung dennoch für den Moment beiseite lassen.

¹² Clarisse Herrenschildt, »Livre«, Interview in *Libération*, 31. Mai 2007; vgl. dazu auch: Dies., *Les Trois Ecritures: Langue, Nombre, Code*, Paris: Gallimard 2007.

¹³ Ich betone, dass die zwei von mir in diesem Satz verwendeten Bedeutungen von »positiv« sich offensichtlich voneinander unterscheiden.

¹⁴ Über das von C. Herrenschildt behauptete Fehlen von über Geldbeschriftungen erfolgenden Zahlenstandardisierungen in Indien und China kann ich nichts sagen, da ich nichts darüber weiß: Aber wenn die InderInnen die Schrift nicht dazu verwendeten, um die *Veden* zu memorieren, und wenn sie diese auch nicht zur Beschriftung von Münzen verwendeten, welche die Zahlen materialisierten (während sie zugleich »arabische« Ziffern erfanden) – wozu wurde sie dann eigentlich verwendet? Sie verwendeten sie offenkundig für kommerzielle und alltägliche Zwecke, für Nachrichten; handelte es sich nur um Aufzählungen von Handelswaren? Sie verwendeten auch Münzen. Ich versuche, den Sinn all dessen zu erfassen; es handelt sich um Dinge, die ich nicht genau weiß und mit denen ich mich weiter beschäftigen sollte.

¹⁵ Etienne Balibar, *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*, übers. v. Thomas Laugstien, Hamburg: Hamburger Edition 2006; vgl. dazu das letzte Kapitel, »Die Universalismen«, S. 281 ff.; vgl. außerdem: Ders., »Sub specie universitas«, in: *Topoi. An International Review of Philosophy*, 25. September 2006, Niederlande: Springer Verlag, S. 3–16, sowie: Ders., »Universalismus. Diskussion mit Alain Badiou«, übers. v. Therese Kaufmann, *transversal*, 06/2007, »universalismus«, <http://translate.eicpcp.net/transversal/0607/balibar/de>.

¹⁶ ... »explication commune à ce qui nous arrive« (C. Herrenschildt).

¹⁷ Vania Baldi, *Appartenenze sconosciute. Politiche della traduzione culturale*, Rom: ER 2007.

¹⁸ Yann Moulier-Boutang, *Capitalisme cognitif*, Paris: Editions Amsterdam 2007.

¹⁹ André Chevrillon, *Trois études sur la littérature anglaise*, Paris: Plon 1921.

²⁰ Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Oxford: Princeton University Press 2006.

²¹ Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga*, Verona: Ombre corte 2002; erweiterte Ausgabe 2007.

²² Vgl. hierzu meinen Text »Grenzen übersetzen. Schranken des Nationalismus, Transnationalismus und Translationismus« (a. a. O.).

MISSION IMPOSSIBLE

Jon Solomon im Gespräch mit Hito Steyerl über das Projekt
»DeriVeD«

Übersetzt von Birgit Mennel und Tom Waibel

»DeriVeD«¹ basiert auf einer psychogeografischen Kartografie des Platzes des Volkes in Shanghai auf der Grundlage von DVDs, die in den umliegenden Vierteln erworben wurden. Wie an vielen Plätzen in chinesischen Städten sind DVDs leicht erhältlich und nehmen überraschende und unvorhergesehene Formen an. »DeriVeD« ist eine Karte der Bild- und Tonflüsse sowie der Dramen und Begehren, die im Kontext globaler Konflikte um geistiges Eigentum zirkulieren. Die DVDs bewegen sich auf einem Niveau von Globalisierung, das durch bewegte Bilder und Töne, flüchtiges Begehren, strukturelle Missverständnisse sowie mäandernde Bedeutungen gekennzeichnet ist. Die Installation kombiniert Texte und Bilder von DVD-Covers und umfasst Plakate nicht existierender Filme ebenso wie Textzitate, die von erfundenen Lizenzen über überraschende Taglines und verblüffende Werbetexte bis hin zu falsch ausgewiesenen Credits reichen. Die verschiedenen Kartografien des Projektes »DeriVeD« werfen Fragen nach Fälschung und Original, nach Rips, Persiflagen und Pastichen auf, sowie schließlich die Frage abgeleiteter (*derived*) Übersetzungen. Die erfinderischen Verwendungen des Englischen auf diesen Covers verweisen jedoch auf keinerlei Sprachdefizit, sondern auf die Spannungen, denen die Sprache im Kontext globaler Kulturindustrien, mobiler Arbeitskräfte und neuer Formen der Klassenzusammensetzung unterworfen ist. Unter diesen Umständen ist Übersetzung ein scharfer Ausdruck politischer Widersprüche, sich verlagernder sozialer Rahmenbedingungen sowie der unwiderruflichen Verflechtung globaler und lokaler Phantasmen. Das folgende Interview mit dem Übersetzungstheoretiker Jon Solomon, Assistenzprofessor der Abteilung für Zukunftsstudien an der Tamkang Universität in Taiwan, versucht einige dieser Dynamiken zu entwirren.

HITO STEYERL: Die englische Textproduktion auf einigen chinesischen DVD-Covers ist ziemlich außergewöhnlich. Ich möchte nur ein Beispiel

anführen, das dem Cover von »The Departed« von Martin Scorsese, entnommen ist: »British pubs are jazz singer, she is sexy, vibrant untamed beauty of naturally lively bold. She was to get rid of countless men. United states and Britain have never been on the eyes of men, at best, is a ›Call to come‹ that is able to play only a doll'. However there is a perfect man – hyun a day completely changed the debauchery Britain unable to resist his charm. He ignored all into the embrace. Wit the people's.«² Die Credits für die Regie werden Nonzee Nimibutr zugeschrieben. Die Tagline: »The set have blood. Contain fleshy war epic. Must risk everyt-.«³ Oder, noch kürzer sogar, der Titel der DVD: »Mission Imbossible«.

Die Frage ist, welchen Sinn man diesem Überschuss an kreativer Übersetzung, Neuzuschreibung und Verdrehung geben soll? Welche ökonomischen, sozialen, politischen und kreativen Dynamiken überschneiden sich in dieser Art von Textproduktion?

JON SOLOMON: Ich vermute, dass diese besondere Form von Überschuss heute wegen der Undurchsichtigkeit seines Kontexts eine gewisse Anziehung ausübt. Dies ist keine zufällige oder äußerliche Eigenschaft der fraglichen Elemente, da der englische Text hier auch eine Art von Kontextualisierung darstellen soll. Es handelt sich also um eine Frage der Kontextualisierung in einem globalen Umfeld.

Selbstverständlich ist die Frage nach Sinn und Unsinn nicht nur für die Translationswissenschaften, die sich immer damit beschäftigen mussten, zentral, sondern auch für jeden Versuch, die Beziehung zwischen *Bedeutung* und *Welt* in unserem besonderen historischen Zusammenhang zu denken. Wie kann das Verfahren der Kontextualisierung in einer Situation durchführbar sein, in der die notwendige Fiktion von Äußerlichkeit, die durch den Gedanken des Kontexts nahegelegt wird, nicht mehr auf einfache Weise funktioniert? Wir könnten auch fragen: Wie lange noch werden wir McDonald's für »amerikanisches Fastfood« halten, während Franchiseunternehmen in Taipeh, Hongkong und Beijing kontinuierlich Weltrekorde halten, wenn es darum geht, wie viele KundInnen pro Tag bedient werden?

Wenn Jean-Luc Nancy vom »Ende des Sinns der Welt« und vom »Ende der Welt des Sinns« als ein und demselben spricht, lenkt er die Aufmerksamkeit auf die Art und Weise, wie ein bestimmter Entwurf von Äußerlichkeit – der durch die jüngste Globalisierungswelle nahezu ausgelöscht wird – für die Konstruktion sowohl von »Welt« wie auch von »Bedeutung« grundlegend war, seitdem die Idee einer *Weltgeschichte*

erstmalig bedeutsam wurde. Doch er fordert uns auch auf, anzuerkennen, dass, was auch immer die Kategorie einer »geschichtlich bedeutsamen Welt« ersetzen wird, weder im Sinne einer Rückkehr zu den »Welten« bestimmt und gedacht werden kann, die der Erschaffung der einen, durch das Ereignis der kolonialen Entdeckung und Konfrontation bekannten Welt vorangingen, noch auch durch die Umarmung dessen, was er »somnambulen Platonismus« nennt, in dem *Worte* mit *Dingen* einfach gleichgesetzt werden – und Werbung die philosophische Wahrheit des Zeitalters verkündet (ein eher spektakulärer denn somnambuler Platonismus, würde ich sagen). Ich nehme an, einer der Gründe, warum du dich für diese DVDs aus der Volksrepublik China interessierst, ist, dass auch du in ihrem Bedeutungsüberschuss die Verdichtung der Widersprüche wahrnimmst, die unser Zeitalter kennzeichnen: 1. dass es nur eine einzige Welt gibt (obwohl wir immer noch nicht wissen, was das bedeutet) und 2. dass wir diese einzige Welt noch nicht denken können, ohne wiederum in die Narrative des Ursprungs zu verfallen.

Wahrhaft eine »Mission Impossible«: Selbst wenn die Einfügung des »b« das Wort »impossible« ganz klar in Unsinn verwandelt, wie könnten wir darin nicht eine performative Verwirklichung von Unmöglichkeit sehen (das gleichzeitige Verschwinden *und* den Überschuss von Kontext)? Es mag wohl fantasievoll sein, entbehrt jedoch nicht einer gewissen Grundlage, »Mission Impossible« als Epigramm für die ontologische Poetik einer »Inkompossibilität« in der heutigen Welt zu betrachten.

HITO STEYERL: Dies ist ein wichtiger Hinweis. Diese auf dem Englischen basierende neue Sprache ist sicherlich das Symptom eines Mangels, der auf eine Rückständigkeit verweist und überwunden werden muss, aber es ist nicht der Mangel und die Rückständigkeit der AutorInnen, sondern es ist unser eigener Mangel, unsere eigene Rückständigkeit. Ich verstehe diese Sprache als eine Sprache aus der Zukunft, die wir leider noch nicht vollständig erfassen können, aber die bereits sehr wichtige Botschaften über gegenwärtige soziale Spannungen beinhaltet. Da wir sie nicht verstehen, kommen wir nicht in unserer Gegenwart an. Ich verstehe diese Textproduktion als einer Sprache zugehörig, die unter Druck steht. Sie verleiht den aus vielfachen Globalisierungen erwachsenen Spannungen Ausdruck, dem Kampf um geistiges Eigentum und der Konfusion einer posteuklidischen Geografie, die topologische Räume hervorbringt, welche die binären Teilungen von Innen und Außen, Zentrum

und Peripherie transzendieren. Die komplexen Verortungen dieser Sprache werden in einem kongenialen Satz auf einem anderen DVD-Cover präzise beschrieben: »She is from outside the extrication.«⁴ Die Sprachen, die »außerhalb der Befreiung« gesprochen werden – in den Korridoren, Exklaven, Freihandelszonen, Protektoraten, an den Checkpoints und in den Cordons sanitaires der Globalisierung, an den Bruchlinien zwischen Staaten und Unternehmen –, sind das Ergebnis wahrhaft gemeinsamer Anstrengungen. Die neuen englischen Sprachen überall in der Welt lassen die Gemeinsamkeiten der Zukunft erahnen. Ein flüchtig-fahler Eindruck von dieser zukünftigen Sprache der Globalisierung wird auch in Michael Winterbottoms (leider eher lahmem) Film »Code 2046« gegeben, in dem Shanghai die Kulisse einer zukünftigen globalen Stadt abgibt, die von der Angst vor verbotener Reproduktion und inzestuösem Klonen heimgesucht wird. Das Neoenglische in diesem Film ist jedoch viel zu zaghaft und gefügig gegenüber den herrschenden Standards, um mit der Relevanz der dort tatsächlich existierenden englischen Idiome mithalten zu können.

Diese werdenden Sprachen sind unwiderruflich gebrochene Sprachen. Sie werden gebrochene Sprachen genannt, weil dermaßen viel Druck auf ihnen lastet, dass sie wie tektonische Platten brechen. Sie zu sprechen ist wie Ruinen zu kauen.

JON SOLOMON: Selbstverständlich wird den NeoplatonikerInnen unter uns selbst diese Lesart abweichlerisch erscheinen. Folglich wird man es heutzutage immer mit einer vertrauten kulturalistischen Lesart zu tun haben, die in einer dergestalt entstellten Kopie des Englischen selbstgefällig die Bestätigung einer mimetischen, implizit neokolonialen Beziehung zwischen China und dem Westen erkennen möchte. Während des Booms um den Pacific Rim in den 1980ern (der dem in den 1990er-Jahren beginnenden kontinentalen Boom vorausging) veröffentlichte die *Far Eastern Economic Review*, eine Zeitschrift, die über eine beträchtliche Reputation verfügt, eine regelmäßige Kolumne, die der angeblichen Lächerlichkeit der Verwendungen des nicht-standardisierten Englisch in Ostasien gewidmet war ...

HITO STEYERL: ... andererseits erinnere ich mich an ein bestimmte japanische Sloganproduktion in den 1980ern, die bezüglich der Verwendung des Englischen seinen eigenen Stil entwickelte, um eine bestimmte lifestylebessene Leere auszudrücken, die (meiner Ansicht nach) offensichtlich mit der Wirtschaftsblase dieser Zeit in Verbindung stand. In diesen

Zeiten phantasmatischer Spekulation verlor anscheinend auch die Sprache den Kontakt zu irgendetwas außerhalb ihrer selbst – so wie der Tauschwert jeglichen Bezug zu einem materiellen Referenten verlor – und verflachte zur Wiederholung von Markennamen. Daher nehme ich an, dass in der Schaffung fernöstlicher englischer Sprachen einige lokal-spezifische Dynamiken involviert sind. Aber du hast vollkommen Recht, viele SprecherInnen eines Mainstream-Englisch betrachten diese Phänomene mit einer überkommenen kolonialen Selbstgefälligkeit, wobei ich wirklich bezweifle, ob sie sich dies leisten können.

JON SOLOMON: Das von Evelyn Ch'ien veröffentlichte Buch *Weird English*⁵ bildet ein gutes Gegengift zu dieser Art von Hybris, insofern es aufzeigt, wie eine nicht standardisierte Verwendung des Englischen zu einer wichtige Quelle der Kreativität, wenn nicht sogar zu einem regelrechten Genre wurde. Dennoch deutet der vollständige Mangel an Gleichwertigkeit, der zwischen der Zirkulation einer bedeutenden englischsprachigen Wochenzeitschrift und einer – wenn auch populären – akademischen Monografie besteht, auf etwas hin, was uns die »sombulanten PlatonikerInnen« durch die Verspottung des nichtstandardisierten Englisch unter Einheimischen tatsächlich verschlafen lassen wollen: Heutzutage gelten nicht mehr die hegemonialen Geschmäcker einer nationalen oder imperialen Bourgeoisie als Kultur, sondern alles, was den Status von Tauschwert erreicht hat.

Wie könnte man die Ästhetik einer englischen Kopie auf chinesischen DVDs als eine Art nicht-authentischer Kultur verurteilen, angesichts des Erfolgs von »Mobiltelefon-Seifenoper«, die jüngst in Japan populär wurden und auf andere ostasiatische Länder überschwappen? Ob sie nun tatsächlich mit Mobiltelefonen geschrieben wurden oder nicht, dieses Genre – verfasst in einer vermeintlich »einheimischen« Sprache – weist jedenfalls einen Stil und eine Grammatik auf, die bei den WächterInnen der Authentizität Kopfschütteln hervorruft. Die stilistischen Differenzen lassen sich, wenn überhaupt, in einer Übersetzung kaum wiedergeben, auch wenn man sich die Kompromisse vorstellen kann, die für eine Seifenoper eingegangen werden müssen, die zur Gänze in Form von SMS geschrieben wurde – auch wenn sie auf Englisch verfasst worden wäre. Der *Sydney Morning Herald* zitiert Toru Ishikawa, Professor für japanische Literatur an der angesehenen Keio Universität in Tokio: »Die Größe des Bildschirms zwingt die AutorInnen, kurze, simple Sätze mit einfachen Worten zu verwenden. Misst man die Qua-

lität von Literatur auf diese Weise, so wird die Verbreitung eines solchen Schreibens die japanische Literatur sicherlich verwässern ... Aber es könnte SchriftstellerInnen auch dazu ermutigen, mit der Sprache auf neue, erfindungsreiche Weise umzugehen. Sprache muss sich immer entwickeln.«⁶

Der beachtliche »Überschuss«, der sich bei diesen DVDs zeigt, ist eine getreue Reproduktion in einem bestimmten, sehr realen Sinn, insofern sich in ihm die tatsächliche Ästhetik der Rezeption des Englischen in der heutigen chinesischen Gesellschaft widerspiegelt. Die Effekte des »englischen Tsunamis«, der die sozialen Verhältnisse auf allen Ebenen überschwemmt, können nicht überschätzt werden. Meine Wahrnehmung ist, dass die alltägliche Gestalt des Englischen einen wirklichen Überschuss für die höchst mobilen Bevölkerungen (wie etwa chinesische Arbeitskräfte) bildet, die einer neuen Form sozialer Segmentierung unterworfen sind, die teilweise auf der Dominanz der englischen Sprache auf globaler Ebene fußt.

Dies rührt an eines der grundlegenden Argumente in Bezug auf Übersetzung: Jene, für die Übersetzung notwendig ist, haben überhaupt keine Möglichkeit, aus erster Hand die Authentizität einer Übersetzung zu überprüfen. Unter den tatsächlichen Produktionsbedingungen der Übersetzungsindustrien heute, in denen eine krasse Asymmetrie zwischen Sprachen wie dem Chinesischen und dem Englischen herrscht, bedeutet dies, dass einsprachige Englischsprechende mit einem relativen Nachteil konfrontiert sind. Während ein Großteil der ChinesInnen in den städtischen Zentren heute irgendeine Vertrautheit mit dem Englischen hat, gilt dies nicht für Englischsprechende außerhalb Chinas dem Chinesischen gegenüber.

HITO STEYERL: Dies betrifft Englischsprechende, die chinesische DVD-Covers lesen. Wie verhält es sich mit der chinesischen Öffentlichkeit, die höchstwahrscheinlich den überwältigenden Anteil des Marktes ausmacht? Was sind ihre Erwartungen hinsichtlich dieser Covers? Sollen sie »ausländisch« aussehen?

JON SOLOMON: Ja, die Covers sollen ausländisch aussehen, ebenso wie auch McDonald's in China ausländisch scheinen soll. Aber diese Kategorien sind offensichtlich unzureichend. Sie sind in erster Linie unzureichend, weil wir es nicht nur mit einer reinen Korrelation zwischen linguistischen und räumlichen Differenzen zu tun haben, welche die Differenzen zwischen »chinesischem« und »englischem« Text problemlos auf

der Folie räumlicher Differenzen zwischen unterschiedlichen Nationen oder Zivilisationen zu kartografieren erlauben würde. Wie wir bereits feststellten, wird Englisch zunehmend in die Konstitution sozialer Differenzen und Klassendifferenzen in China selbst einbezogen. Zugleich erweitert sich der Begriff der Klasse selbst – der sich, um als Werkzeug sozialer Analyse wirksam zu sein, traditionell auf die Differenzen innerhalb einer einzigen Nation beziehen musste –, um eine neue, globale Ebene einzuschließen. Eine ältere Generation von ChinesInnen ist selbstverständlich immer noch von der historischen Erfahrung einer »Entkopplung« (von der Weltökonomie) im Maoismus geprägt, und für diese Generation wird das Englische immer das Zeichen absoluter Äußerlichkeit sein. Aber es ist keine Frage, dass sich die tatsächliche Situation unwiderruflich weiterentwickelt hat. Die Tatsache, dass chinesische Arbeiter die weltweit größte migrantische Arbeiterschaft darstellen, die der Politik eines einzigen Staates unterworfen ist, macht ihre Stellung dem Kapital gegenüber potenziell explosiv. Unter normalen Umständen würde man denken, dass die beispiellose Konzentration von Kapitalinvestitionen in Verbindung mit dermaßen enormen Niveaus von Migration eine revolutionäre Situation hervorbringen müsste, was jedoch nicht der Fall ist. Folglich sind wir mit einer Situation konfrontiert, in der immer noch auf offensichtlich unzureichende Kategorien (wie etwa »ausländisch« und »einheimisch«) gebaut wird, vielleicht sogar mehr denn je.

Das Bild, das ich hier zeichne, ist also eines, in dem Kultur – ein Amalgam von Bildern über Sprache und Ethnizität – jene Ideologie ausmacht, durch die das Kapital trotz verschärfter sozialer Widersprüche seine Hegemonie aufrechterhält. Hinter dem authentisch anmutenden Aussehen kultureller *Image*-Industrien verbirgt sich ein vollständig transnationales Produktionsregime. »ChinesInnen« tragen nicht die alleinige Verantwortung für die Schaffung »chinesischer Merkmale« oder einer »chinesischen Kultur« als global anerkannter Figur anthropologischer Differenz; ebenso wenig liegt, wie sich an diesen DVDs zeigt, die Produktion »des Westens« allein in den Händen »des Westens«. Hollywood hat die Wahrheit dieser Situation eindeutig erfasst und vermarktet verstärkt Produkte wie *Geisha*, die dazu entworfen wurden, die Erwartungen des asiatischen Publikums hinsichtlich eines westlichen Orientalismus zu bestätigen.

HITO STEYERL: Du hast auch erwähnt, dass die DVD-Covers vielfach das Original nicht nur verdrehen, sondern es auch verbessern.

JON SOLOMON: Es ist eine gewisse Marktlogik in dem Professionalismus am Werk, der sich bei einigen raubkopierten Editionen ausländischer Filme zeigt. Diese werden mit einer Aufmerksamkeit auf das Detail und die Präsentation veröffentlicht, welche mit den offiziellen Versionen konkurriert und im Fall der klassischen Filme, die kaum mehr anders als in raubkopierter Form erhältlich sind, diese sogar überbietet.

HITO STEYERL: Ich mochte besonders das entwendete Logo des Video Packaging Review Committee auf dem DVD-Cover eines ansonsten tadellos gefälschten Artificial-Eye-Arthouse-Films. Es wurde verändert und lautete nun: »Video Fack Acino Revier Comitke«. Diese Aufmerksamkeit auf das Detail ist unwiderstehlich: Das Logo ist klein und nahezu unsichtbar, alles andere war perfekt. Aber dieses kleine Logo war offensichtlich selbstreferenziell, wie ein *tag*, den ein/eine GraffitikünstlerIn auf eine Wand sprüht oder wie die Signatur eines/einer KünstlerIn. Es scheint jedoch mehrere Herangehensweisen zu geben, wenn es um Cover-Kunst und die Übersetzung englischer Texte geht: Manche Texte sind auf Pseudoenglisch; andere übersetzen verrückte Handlungen von Actionfilmen mit allem Ernst, um einer konfuzianisch-sozialistischen Moral oder historisch-materialistischen Empfindsamkeiten Genüge zu tun, wieder andere kopieren Wikipedia-Einträge oder verwenden einfach Babelfish, um ihre Blurbs zu schaffen. Am interessantesten ist jedoch die ironische Herangehensweise vieler Cover-KünstlerInnen, die nicht davor zurückschrecken, das Cover mit äußerst unschmeichelhaften Taglines aus erfundenen Kritiken und Magazinen zu versehen. Diese Haltung erinnert mich an einige mittelalterliche europäische KopistInnen, die an den Rändern ihrer wunderschön angefertigten Schriftillustrationen hinzufügten: »Ich langweile mich zu Tode.« Kannst du einige der Bedingungen nennen, die den unterschiedlichen Herangehensweisen zu dieser Art von Text- und Bildproduktion einen Rahmen geben?

JON SOLOMON: Erstens gibt es eine Ökonomie in der Arbeitsteilung. Die getrennten Aufgaben des Editierens der Kopie und des Layoutdesigns werden in dieser Art des Raubkopierens üblicherweise verknüpft. Auch wenn die Arbeit möglicherweise nicht pro Stück bezahlt wird, gibt es hier bestimmt denselben Druck wie in anderen Bereichen der Übersetzungsindustrie zur Produktion einer festgelegten Stückzahl. Zweitens ist die Arbeitsteilung gegendert. Obwohl ich keine Zahlen anführen kann, würde ich wetten, dass mehr als neunzig Prozent der DesignerInnen und Kopie-EditorInnen, die diese DVD-Covers tatsächlich produzieren,

gebildete städtische Frauen sind, die Kenntnisse im Umgang mit Desktop-Publishing-Software und dem Englischen haben – auch wenn sie nicht professionell ausgebildet sind. Drittens ist der Markt für diese DVDs mit einer starken Konkurrenz durch das P2P-Downloading konfrontiert. Die Aufmachung (und die Leichtigkeit, mit der diese DVDs beschafft werden können, ohne Spuren zu hinterlassen) ist eine wichtige Quelle für die aufgewertete Aufmerksamkeit auf diese Produkte.

Das transnationale Wesen kultureller *Image*-Industrien ist heute zunehmend mit Regimes verknüpft, die geistige Eigentumsrechte betreffen. Wie lange wird es noch dauern, bis sich der Trend zur zunehmenden Privatisierung kreativer Arbeit im öffentlichen Bereich mit den asymmetrischen Verhältnissen der globalen Übersetzungsindustrie zusammenschließt und auf diese Weise die Privatisierung von Kultur, ja ganzen nationalisierten Sprachen, beschleunigt? Während sich die herablassende Witzelei über das asiatische Englisch in den 1980ern in die aggressive Durchsetzung von Eigentumsrechten im neuen Jahrtausend verwandelt, zeichnet sich ein Kampf um Aneignung und Privatisierung von kollektivem Wissen ab, auf den wir zusteuern.

HITO STEYERL: Wir leben bereits in einem Zeitalter, in dem das Raubkopieren routinemäßig mit Terrorismus in Verbindung gebracht wird und Länder mit großen Raubkopiemärkten als Schurkenstaaten bezeichnet werden. Der Fall von Jack Valenti, dem ehemaligen Chef der MPAA (Motion Pictures Association of America), ist diesbezüglich sehr interessant. Er behauptete, dass die Raubkopiererei internationale TerroristInnen unterstütze. Andere nannten die Hisbollah, tschetschenische SeparatistInnen, kosovarische ExtremistInnen sowie die IRA als mögliche AuftraggeberInnen solcher Operationen. Damit wird eine Verbindung zwischen rechtswidrigen Reproduktionsverfahren und extremer Gewalt hergestellt, die Erstere fest im Bereich des absolut Anderen verankern.

Valenti hatte sich bereits in den 1980ern an vorderster Front einer Kopierpanik hervorgetan. Er war berüchtigt für seine lautstarken Attacken auf den Betamax-Videorekorder von Sony und erklärte 1982 vor einem Kongressgremium: »Ich sage Ihnen, dass VCR für US-amerikanische FilmproduzentInnen und die US-amerikanische Öffentlichkeit das bedeutet, was der Würger von Boston für die Frau bedeutet, die allein zuhause ist.« Offensichtlich wurden die Befürchtungen bezüglich rechtswidriger Reproduktion bereits zu dieser Zeit rassifiziert, und zwar in den Bildern asiatischer Industriespionage sowie des hirnlosen Kopie-

rens westlicher Produkte. Nun werden ähnliche Behauptungen strategisch in eine Rhetorik des »Kriegs gegen den Terrorismus« eingebettet, die P2P-User und Torrent-Downloader abschrecken und kriminalisieren soll. Andererseits sind RaubkopiererInnen oftmals selbst aktive AgentInnen einer gewaltsamen Privatisierung und Enteignung. Zahllose Fälle, in denen illegalisierte MigrantInnen gezwungen wurden, raubkopierte Waren für kriminelle Gangs zu verkaufen, belegen, dass der/die RaubkopiererIn nicht unbedingt eine hehre Figur darstellt (wie in der Vorstellung vieler Linker), sondern auch ein/eine privilegierte/r AkteurIn in der rücksichtslosen Privatisierung von allem und jedem ist, da er/sie durch das geltende Recht noch weniger eingeschränkt wird als andere AkteurInnen.

Vielleicht verleihen die gebrochenen Sprachen auf den DVD-Covers dem Amalgam all dieser Widersprüche Ausdruck: Heutzutage wird die Unterscheidung zwischen den Besitzenden und den Besitzlosen als zentrale Unterscheidung zwischen Menschen durch eine weitere untermauert: jene zwischen »Wissenden« und »Nichtwissenden«. Die gebrochenen Sprachen spiegeln möglicherweise die Kämpfe um die Kontrolle der symbolischen Produktion und Reproduktion wider. Andererseits könnten sie ebenso gut für die Anstrengungen stehen, die der Schaffung eines Gemeinsamen (einer gemeinsamen Sprache) jenseits von Nation und Unternehmen gelten. Sie entwerfen vielleicht einen unbegrenzten Raum von VirtuosInnen der Cover-Kunst, die nahezu versehentlich neue Sprachen erfinden. Dieser Raum ist sowohl ein Ort des Konflikts wie auch ein Ort der Schaffung des Gemeinsamen, ein Raum für geteilte Widersprüche. Oder wie ein Cover triumphierend erklärt: »The virtuous space worries together.« Der virtuose Raum macht sich gemeinsam Sorgen.

THE KENNEDY TALK

■ LANGURGE:English

 DOLBY
DIGITAL



NOT RATED

Language:English

Program Content © 2008 only Federal law

SUBTITLES
字幕選擇

Japanese / Spamsoc / French
日文 / 西班牙 / 法文



THIS DVD IS COMPATIBLE WITH
ALL DVD PLAYERS DISPLAYING
THESE SYMBOLS. AUTHORIZED
USE IN THE U.S. AND CANADA

SITE-SPECIFIC

Taking a broad view the earth is full of places
that makes people confuse everywhere
Japan is the flounder of the end
India west the man ration
Britain unable to resist his charm
Latin is the Los Angeles area
The virtuous space worries together
The trip in India contain personality
Russia gets close to the edge of the pit depopulation
United States have never been on the eyes of men,
The impregnable city that is a violinist
you maybe find a different file, another world, let's go see quickly!
That planet that we inhabit is full of an inconceivable one.

»DeriVeD« is a collage made from fragments from DVD covers acquired in the neighborhoods of People's Square as well as through online research.

It combines text samples, different models and maps as well as a poster of a non-existent fiction film, all assembled according to the montage logics of local DVD cover designs.

The text samples from those covers range from fake licences to damning tag lines, stupefying blurbs and misattributed credits. The imaginative uses of English on these covers do not refer to some language deficiency though, but to a new and possibly global language in becoming.

This new language is a broken language. It expresses the tensions to which it is subjected in the context of global culture industries, mobile work-forces and new forms of class composition. It is a condensation of political contradictions, of shifting social frameworks and the irrevocable entanglement of global and local imaginaries.

DeriVeD presents a mapping of the flows of images and sounds, of desires and dramas, which circulate in the context of global conflicts over intellectual property. Moving media on a stage of globalisation characterised by fluid images and sounds, by errant desires, structural misunderstandings and meandering meanings.

L I C E N C E A :

Federal law provides
Federal low provides
Federol low provides
Foderal law provides

severe civil nd criminal penalties
severe civil and criminal penallies
severe civil and cominal penalties
severe civil and criminal penallies

for the unauthorised reproduction, distribution or exhibition
for the unowhorized rproduction or exhibition.
for the unauthozed reproductJon disthbutlon or exhibition
for the unatuhroised erproduction or eglabittiion

of copyrithghed motion picurx video lapes or video disc.
Of copyrightud motion pictures and video tormats.

The copyright propniotor
The copyriht proprietor
The copyright propniotor
The copyright propletor

has licenced the filim
has licensed the film
has licenced the fiilm

For home only
For home use only.
For privat home use only
For private usa only

L I C E N S E : B

WARNINGE:

WATIN:

WARNIN:

WARNINT:

Pubic performance is strictly prohibited.

All rights reservad

All rights reservedon

NI other rights am reserved

Any pubic performance

is a vilolation of opplicable laws.

Ciminal Copyriht infringement

Criminal copyright intringement

Criminal copyright infringement

is investigated by the FBI

in investigated by the FBI

in immvestingated by the FBL

and punishable by up to 5 years in tederal prison.

GENDERED PERFORMANCE

He sacrificed in the eve.
He surrenders his heart.
He came up with the troop.
But at the sick of time, he appears.
He is the cousin of the world
He jumped out to the community.
You see, he is not a very decent person,
He armed to the teeth to set out,
Otherwise he could care less.
He is to look up his father
He just connected to the clap
He's putting the hair away now.
Thereafter, he wants by the police
His humble gym catches the eye
He destried the bagnio
His up hates everybody
He is more quilt but bottom
He ignored into the embrace. With the people's.

She is just planning him.
She is from the bad luck
She is from inside the extrication
She was to get rid of countless man.
she connects the concrete place
she translate poem the world
she wants to break away the what
she oaths otherwise cherishes
and revenges go to the end!

They crossed the crossover
They ascended the crag
They become heterosexual brothers.
THEY DO NOT QUITE LIKE THE RULE
They since to overcome
They must beg the existence
They exist bottom to go

ANMERKUNGEN

¹ »DeriVeD« ist ein Projekt von Hito Steyerl für die Shanghai Biennale 2008.

² Ungefähr: »Britische Pubs sind Jazzsänger, sie ist sexy, pulsierende ungezähmte Schönheit von natürlich lebendiger Waghalsigkeit. Sie musste unzählige Männer loswerden. Die Vereinigten Staaten und Britannien standen niemals vor Augen der Männer, bestenfalls ist es ein ›Ruf nach Hause‹, den nur eine Puppe spielen kann. Dennoch gibt es einen perfekten Mann – Hyun veränderte die Ausschweifung eines Tages völlig, Britannien unfähig, dem Charme zu widerstehen. Er missachtete alles in die Umarmung hinein. Witz der Leute / des Volkes.«

³ Ungefähr: »Das Set ist blutig, Beinhaltet fleischige Kriegsepik. All- muss riskiert werden.«

⁴ Ungefähr: »Sie kommt von außerhalb der Befreiung.«

⁵ Evelyn Nien-Ming Ch'ien, *Weird English*, Cambridge: Harvard University Press 2004.

⁶ *Sydney Morning Herald*, 7. Dezember 2007, <http://www.smh.com.au/news/mobiles--handhelds/in-japan-cellular-storytelling-is-all-the-rage/2007/12/03/1196530522543.html>.

STRATEGISCHER UNIVERSALISMUS: DEAD CONCEPT WALKING

Von der Subalternität der Kritik heute

Boris Buden

Es gibt eine Besonderheit des Begriffs der Übersetzung, die ihm eine außerordentliche Beliebtheit in der gegenwärtigen Theorie sichert: sein Vermögen, eine gewisse Form von Universalität zu artikulieren, die sich klar vom radikalen Universalismus der modernistischen Epoche unterscheidet, kurz, eine Art postuniversalistische Universalität. Dies klingt zwar verwirrend, macht aber trotzdem Sinn.

Universalismus ist nämlich ein totgesagter Begriff. Sowohl der genaue Zeitpunkt als auch die Ursache seines Todes sind schon längst bekanntgegeben worden: Im Westen sei er schon 1968 gestorben und in Osteuropa etwas später, nämlich 1989. Das behaupten zumindest Agnes Heller und Ferenc Fehér, beide berühmte Lukacs-SchülerInnen und post-marxistische PhilosophInnen, in ihrem 1991 veröffentlichten Buch *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*¹. Das Buch ist in der Tat ein Abschied von diesem Begriff, der, wie sie behaupten, seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine der wichtigsten und einflussreichsten Visionen des Modernismus war. Die AutorInnen betonen auch explizit, dass sie ihren Abschied retrospektiv, also im Rückblick auf die Vergangenheit des radikalen Universalismus schreiben und nicht etwa von der Vision seiner neuen Praxis her.² So legt auch das methodische Konzept des Buches die wahre Ursache des Todes des radikalen Universalismus bloß: Er sei nicht an inneren theoretischen Schwächen und Mängeln, sondern am Versuch seiner praktischen Anwendung zugrunde gegangen.

Unter einem radikalen Universalismus verstehen Heller und Fehér eigentlich den Marxismus oder, wie sie es nennen, die Philosophie der Praxis.³ Der radikale Universalismus ist für sie nichts anderes als eine Philosophie der Praxis. So stellen sie Marx als eine Art Super-Hegel dar. Statt das Hegel'sche System und damit auch die Metaphysik und die große Erzählung zu dekonstruieren, worum sich zuerst Feuerbach und danach Kierkegaard bemüht hätten, hätte Marx diese restauriert und

radikalisiert. Dasselbe gelte auch für den Hegel'schen Universalismus, nämlich für die Idee, dass es eine universale Geschichte gibt, während alle anderen Geschichten partikular sind und Bedeutung nur insofern haben, wie sie zu dieser universalen Geschichte beitragen können. Seine universale Geschichte verstand Hegel als ein Fortschreiten zur Freiheit. Für ihn gab es auch ein universales Gesellschaftsmodell, eine universale Wissenschaft usw. Nach Heller und Fehér hätte Marx den allumfassenden Universalismus Hegels nochmals radikalisiert, und zwar so, dass er ihn in die Zukunft projizierte und funktionalistisch umdeutete. Bekanntlich hätte Marx Hegel auf die Füße stellen wollen und so den Universalismus aus einem »Interpretationsinstrument« [*interpretative device*] in ein »prophetisches und handlungsorientierendes Instrument« [*predictive and action-orienting device*] umgewandelt. Und gerade diese praktische Anwendung des Universalismus, seine Transformation in eine Philosophie der Praxis, hätte, wie Heller und Fehér glauben, sein Schicksal besiegelt.

Demnach käme das ganze Übel des Marxismus, und das heißt vor allem: der Horror des kommunistischen Totalitarismus, all die Bürgerkriege, Scheinprozesse, der Gulag usw., nicht von der kritischen Philosophie Karl Marx', sondern von dem Willen, durch deren praktische Anwendung die Welt zu verändern. So sei aus einer Weltinterpretation eine Anleitung zur praktischen Anwendung [*manual for action*] geworden. In der Sprache der philosophischen Tradition heißt es: Der Teufel des radikalen Universalismus qua Philosophie der Praxis stecke im Zusammenfallen von theoretischer und praktischer Vernunft, also in der Idee einer Realisierung von Philosophie.⁴ So können wir sagen, dass das Schicksal des radikalen Universalismus in einem einzigen Satz Marx' – in der berühmten elften These über Feuerbach – besiegelt wurde: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern.«⁵ Das war sozusagen sein Todesurteil. Viele Intellektuelle – unter ihnen nach eigenem Geständnis auch Agnes Heller und Ferenc Fehér – haben seitdem mit der Idee gespielt, dem Projekt des radikalen Universalismus nach den gescheiterten Versuchen der Sozialdemokratie und des Bolschewismus eine dritte Chance zu geben. Doch diese Hoffnung sei im Westen 1968 und im Osten 1989 endgültig aufgegeben worden.⁶ Damit würde das ganze Projekt des radikalen Universalismus für immer verschrottet.

Das ist also der Tod des Universalismus. Was danach kam, kann nach Heller und Fehér nicht so sehr als postuniversalistisch oder post-

marxistisch beschrieben werden, da diese Beschreibungen nur in einem, wie sie sagen, autobiografischen Kontext Sinn machen. »Wir sind [...] lieber postmodern«, schreiben sie, was nicht bloß »nach der Geschichte« [*after history*], sondern vielmehr »nach der Epoche des radikalen Universalismus« heißt. Es sei dieser radikale Universalismus, der in der Postmoderne zur Vergangenheit wurde, samt all den universalistischen Bewegungen, Ideologien, Parteien oder der auf den radikalen Universalismus gegründeten Philosophie und Gesellschaftstheorie. In der Postmoderne sei weder eine neue universalistische Vision noch eine Wiederbelebung der alten möglich. Stattdessen versuche man wieder, die Welt zu verstehen, gewisse neue Möglichkeiten zu erkunden und Argumente für alles, was besser, schöner oder gerechter scheint, zu liefern.⁷

EIN NICHT WIRKLICH TOTES UNIVERSALISMUS

Es gibt jedoch ein generelles Problem mit all den postmodernen Totsagungen. Sie bedeuten nicht wirklich das, was sie meinen. Der in der Postmoderne für tot erklärte Mensch lebt irgendwie weiter. Aus seinem Tod machten etwa Althusser oder Foucault sogar den Ausgangspunkt des gegenwärtigen Denkens. Auch der Tod der Kunst heißt noch nicht, dass es sie nicht mehr gibt. So etwa definiert Danto *contemporary art* ausdrücklich als die nach ihrem postmodernen Tod gemachte Kunst.⁸ Dieses Leben nach dem Tode nannte Benjamin »Fortleben«, und er bezog sich auf dieses Fortleben, um seinen Begriff der Übersetzung zu erklären. Eine Übersetzung ist nach Benjamin nichts anderes als ein Fortleben des Originals. Das schließt aber auch den Tod des Originals mit ein. Von einer Übersetzung führt kein Weg zurück zum Original. Das ist der Kontext, innerhalb dessen wir uns heute mit dem Begriff des »strategischen Universalismus« auseinandersetzen können. Er ist als eine Form des Fortlebens – eines Lebens nach dem Tode – des alten, radikalen Universalismus zu verstehen, das heißt als seine Übersetzung, die sich vom Original ein für alle Mal befreit hat.

Was in der Übersetzung unwiderruflich verlorengegangen ist, was mit dem Original verstorben und deshalb in der Übersetzung nicht mehr (be)greifbar ist, ist jene revolutionäre Bedeutung des alten Universalismusbegriffs, sein praktischer Anspruch auf die Veränderung der Welt. Daher das Paradoxon der globalisierten Welt, in der man alles verändern kann, nur diese Welt als Welt nicht. Das Globale ist eben nicht das Uni-

versale, sondern »nur« seine Übersetzung. Man erkennt zwar in ihr das Echo des Originals, doch nicht das Original selbst. Die Welt in ihrem universalistischen Sinn ist tot. Die globale Welt ist die Form ihres Fortlebens. Erst in diesem historischen Kontext kann der Begriff des strategischen Universalismus verstanden werden. Er gehört eindeutig der globalen und nicht (mehr) der universalen Welt an. Deshalb wird seine wahre Bedeutung erst in der Sprache dieser globalen Welt klar. Sie ergibt sich viel eher aus dem Verhältnis des Begriffs zu anderen Phänomenen der globalen Welt als aus dem Verhältnis zu seinem Original, zur Bedeutung, die er in der Sprache der universalen Welt hatte.

Was heißt das konkret? Zuerst, dass man, selbst ohne ExpertIn in postkolonialer Theorie zu sein, im strategischen Universalismus sofort eine Reaktionsbildung erkennt: Er wurde direkt in Analogie zum Begriff des strategischen Essenzialismus geprägt. So kann man etwa den von Paul Gilroy entworfenen Begriff des *strategic universalism* als eine Art *anti-anti-anti-essentialism* verstehen.⁹ Dabei dürfen wir nicht vergessen, dass Essenzialismus und Universalismus an sich keine Gegensätze sind. Der Essenzialismus – eigentlich eine altmodische bzw. altmodernistische Position – steht für die Überzeugung, dass Identitäten notwendigerweise eine positiv greifbare Substanz haben, etwa ein Set von zeitlosen und unveränderlichen Eigenschaften, die ihr Wesen definitiv bestimmen und sie von anderen Identitäten klar und eindeutig unterscheiden. Auf diese Weise kann man zum Beispiel *gender*, politische Gemeinschaften oder politische Subjekte wie Nation, Klasse oder auch – was jüngst am häufigsten der Fall ist – eine bestimmte »Kultur« definieren. Doch eine dieser Eigenschaften kann auch die Universalität sein. So wird heute etwa der politisch so wichtig gewordene (Kultur-)Begriff des Westens durch bestimmte, als universal verstandene Werte – »our values« wie Individualität, Freiheit, Demokratie, Säkularität etc. – identifiziert. Im Marxismus wurde auch die Arbeiterklasse essenzialistisch definiert, zum Beispiel bei Lukács durch ihr spezifisches, einmaliges Klassenbewusstsein. Doch gerade dieses Klassenbewusstsein ist das Bewusstsein von der Universalität der Arbeiterklasse als Klasse bzw. von ihrer weltgeschichtlichen Rolle: Dadurch, dass sie sich durch die Revolution aufhebt, schafft sie das Klassenverhältnis als solches und damit alle Klassen ab.

Kurz: Was in der Moderne als universal verstanden wurde, ist in der Postmoderne zur spezifischen Eigenschaft einer Partikularität geworden. Genauer gesagt, in der Postmoderne wurde jede universale Position mit ihrem Außen konfrontiert, mit dem sie in einem Machtverhältnis steht,

sei es in einem offenen Antagonismus, im Kampf um Hegemonie oder um Anerkennung. So wurde zum Beispiel die Universalität des Westens seitens der Kolonisierten herausgefordert. Der schwarze Mensch erwies sich als das Außen der nun partikularen, westlichen Universalität, bzw. diese Universalität erwies sich als weiß und rassistisch. Ähnliches geschah mit der proklamierten Universalität der Arbeiterklasse. Auch sie erwies sich als hauptsächlich männlich und patriarchal, indem sie nämlich Frauen ausschloss.

Auch die dem Essenzialismus theoretisch direkt entgegengesetzte Position, die wir als Konstruktivismus bezeichnen können, bildet politisch kein Gegengewicht zum politischen Essenzialismus. Man kann etwa die Identität einer Nation theoretisch dekonstruieren und zeigen, dass sie nichts als der Effekt einer diskursiven Konstruktion ist, dass sie inhaltlich leer ist und nur aus Verhältnissen zu anderen Identitäten besteht, doch der politische Gebrauchswert eines solchen Wissens ist minimal. Dekonstruktion produziert keine politisch wirksamen Subjekte. Sie ist nicht in der Lage, eine essenzialistisch fundierte Gemeinschaft politisch herauszufordern – etwa eine Nation mit all ihren politischen und kulturellen Institutionen und reproduktiven Mechanismen, vor allem aber mit ihrem politischen Ausdruck, dem Nationalstaat. Diese Spaltung zwischen Wissen und Handeln – in diesem konkreten Fall zwischen der theoretischen Dekonstruktion und dem politischen Essenzialismus – ist konstitutiv für den Begriff des strategischen Essenzialismus. Dieser Begriff ist in der Tat nichts anderes als ein Überbrückungsmanöver, ein Versuch, diesen Spalt wieder zu schließen, Denken und Handeln, Theorie und Praxis wieder zu verbinden, doch diesmal unter den schon erwähnten postmodernen Voraussetzungen, was vor allem heißt: nach dem Tod des Universalismus.

NOCH EIN STRATEGISCHER BEGRIFF: ESSENZIALISMUS

Bekanntlich hat Gayatri Spivak mit *Can the Subaltern speak?* die Möglichkeit einer subalternen Subjektivierung und damit auch politischen Artikulation prinzipiell ausgeschlossen und diese theoretisch dekonstruiert. Sie hat gezeigt, dass die Subalternität nur durch das elitäre Denken erfasst werden kann, weshalb es sie außerhalb der elitären Präsentation gar nicht gibt, und dass sie immer nur ein rein diskursives Phänomen ist. Das steht hinter der These, dass eine subalterne Frau nicht sprechen

kann und an ihrer Stelle und in ihrem Namen immer irgendein Vater oder der Rebell der Nation auftritt. Mit anderen Worten, die Subalternität als solche schließt eine sich selbst transparente Subjektivierung aus, kann nie zum Subjekt ihrer eigenen Geschichte und dadurch zum Subjekt der eigenen Emanzipation werden. Doch das ist etwas, was wir nur wissen; etwas, was nur auf der ontologischen Ebene gilt, auf welcher der Begriff der Subalternität leer ist.

Auf der strategischen Ebene – das heißt für Spivak: auf der Ebene der politischen Artikulation – kann man diese Leere mit einer essenzialistischen Projektion füllen. Obwohl eine subalterne Frau an sich nicht sprechen kann, kann es das Projekt der Subaltern Studies in ihrem Namen tun, solange es ein klares politisches Interesse vor Augen hat, nämlich solange dieses Interesse bedeutet, die offizielle indische Geschichte zu subvertieren. Gemeint ist die Geschichte, aus der jene subalterne Frau ohnehin ausgeschlossen ist. Nur im Namen dieses Interesses macht es Sinn, die Subalternität zu essenzialisieren und dadurch politisch wirksam zu machen. Mit dem Begriff des »strategischen Essenzialismus« versucht Spivak, einer subversiven politischen Praxis, die sich auf Essenzialismus beruft, theoretische Legitimation zu verschaffen und sie trotz ihrer theoretischen Inkompatibilität mit der Dekonstruktion von dieser billigen zu lassen. Es geht dabei um den Versuch, die politische Dignität der Dekonstruktion und des postmodernen Denkens insgesamt zu retten. Die von Spivak projizierte ideale politische Rolle des strategischen Essenzialismus ist es, den Unterdrückten jeder Art – Nationen, ethnischen, sexuellen und anderen Minderheiten – zu ermöglichen, sich zu präsentieren und politische Ansprüche zu stellen, ohne innere Differenzen und innere Debatten auszulöschen. Er soll nur temporär und zu einem ganz bestimmten politischen Zweck angewendet werden, sonst drohen Missbrauch, Nationalismen, Totalitarismen usw.

Der Begriff des strategischen Essenzialismus wurde in der Tat notwendig, weil sich die historische Situation, in der wir leben, in zwei verschiedenen Sprachen artikuliert: einerseits in der Sprache der postmodernen, antiessenzialistischen Reflexion und andererseits in der Sprache der alten essenzialistischen Politik. *Strategic essentialism* ist der Beweis dafür, dass es keine Möglichkeit gibt, diese zwei Sprachen aufeinander zurückzuführen oder sie in einer anderen, universalen Sprache dialektisch aufzuheben. Man kann sie deshalb nur ineinander übersetzen. Doch bereits seit Humboldt wissen wir, dass kein Wort einer Sprache ein vollkommen entsprechendes Wort in der anderen findet. Die Überset-

zung ist per definitionem unperfekt, bzw. sie ist nur als ein Kompromiss möglich, der notwendigerweise eine blinde Lücke hinterlässt, die ständig nach ihrer endgültigen Schließung drängt. Jede Übersetzung – und darin unterscheidet sie sich wesentlich vom Original – verlangt dringend nach einer weiteren Übersetzung. Deshalb ist sie eine unendliche Aufgabe. Neben einer weiteren Bedeutung des Originals produziert sie auch das Bedürfnis nach noch einer weiteren Bedeutung und so weiter. Sie kann jene Lücke nur schließen, indem sie sie neu eröffnet.

Gerade deshalb wurde auch der Begriff des strategischen Universalismus geprägt. Er ist keinesfalls nur eine Reaktionsbildung zum Begriff des strategischen Essenzialismus, die eine entgegengesetzte und heute angeblich vernachlässigte politische Motivation artikuliert, etwa die universalistische Seite des binären Verhältnisses zwischen dem Universalen und dem Partikularen, sondern eine Art Derrida'sches Supplement: Der Begriff des strategischen Universalismus wurde geprägt, um die nicht reduzierbare Lücke zwischen zwei Sprachen unserer historischen Erfahrung zu schließen, zwischen der Sprache der reflexiven Kritik und der Sprache der politischen Praxis.

CAN THE CRITIQUE SPEAK?

Doch wofür sollte man sich unter diesen Umständen endgültig entscheiden: für die kritische Dekonstruktion oder für die essenzialistische Politik? Für welche Übersetzung dieser zwei Sprachen, für die essenzialistische oder für die universalistische? Ist nicht die Zeit gekommen, nach all den Versuchen, ein radikal demokratisches politisches Engagement im Sinne des strategischen Essenzialismus zu artikulieren, jetzt die andere, universalistische Strategie auszuprobieren? – Wahrscheinlich ist es das Beste, was man in diesem Dilemma tun kann, sich für das Dilemma selbst zu entscheiden. Das heißt, in jener Lücke zu verweilen, die keiner der Begriffe schließen kann. Das würde nicht bedeuten, den erpressten Entscheidungen und faulen Kompromissen ein für alle Mal aus dem Weg zu gehen, sondern sie als solche zu erkennen. Es gibt etwas noch Schlimmeres, als Erpressungen und opportunistischem Kalkül nachzugeben: nämlich sie als emanzipatorische Strategie zu preisen.

Nehmen wir als Beispiel den berühmten Fall der Mohammed-Karikaturen. Wofür hätte man sich hier entscheiden sollen? Für den im Namen der Meinungs- und Pressefreiheit verbreiteten Rassismus? Oder

für den sich auf die demokratischen Minderheitenrechte berufenden Fundamentalismus? Hätte man sich dabei nach der Logik des strategischen Essenzialismus oder nach der Logik des strategischen Universalismus entscheiden sollen? Die richtige Antwort in beiden Fällen ist: Weder noch! – Natürlich hört man schon den Vorwurf: Dieses Schweigen angesichts der brennenden Probleme unserer Welt ist keine Strategie des Widerstands, sondern die endgültige Kapitulation des kritischen Denkens und des politischen Engagements!

Unsere Antwort darauf ist eine weitere Frage: *Can the critique speak?* Die Antwort ist schon durch die Analogie zu Spivaks Frage über die Sprachlosigkeit der Subalternen vorgegeben: Es ist die Kritik selbst, die heute subaltern geworden ist. Gemeint ist eine Kritik, die sich durch die Integration kritischen Denkens und einer verändernden Praxis artikuliert. Diese Kritik ist heute sprachlos, was heißt, dass sie nur noch durch das elitäre Denken zu Wort kommt. An ihrer Stelle und in ihrem Namen tritt etwa das akademische Wissen auf, konkret, die ProfessorInnen der Dekonstruktion und die Gelehrten all der Formen von Critical Studies: Postcolonial Studies, Cultural Studies, Subaltern Studies etc. Sich selbst jedoch kann die Kritik weder repräsentieren noch subjektivieren.

Mit anderen Worten, der Begriff der Kritik ist auf der ontologischen Ebene in gleicher Weise wie Spivaks Begriff der Subalternität vollkommen leer. Auf der strategischen Ebene jedoch – auf der Ebene der politischen Artikulation – taucht die Kritik in einem Wechselspiel von Universalismus und Essenzialismus unter: einmal im Kampf um die Anerkennung einer unterdrückten (sich essenzialistisch subjektivierenden) Identität (Nation, *gender*, Kultur oder verschiedene Minderheiten); das andere Mal im universalistischen Überschreiten der Identitätsgrenzen und der identitären Logik der politischen Subjektivierung insgesamt. Oder sie tritt als treibende Kraft des Multikulturalismus auf: als seine an ihm parasitierende Korrektur, eine Art schönheitschirurgischen Eingriff an ihm. Das Ziel einer universalistischen Kritik des Multikulturalismus ähnelt im Wesentlichen der Aufgabe eines Schönheitschirurgen, die bekanntlich nicht darin besteht, eine Anomalie der Natur vom Körper wegzuoperieren, sondern diesen Körper nach dem herrschenden Schönheitsideal zurechtzuschneiden.

Um es auf den Punkt zu bringen: In den zwei Formen des strategischen Auftretens der Kritik – der essenzialistischen und der universalistischen – manifestiert sich nicht ihr fundamentaler Widerspruch, sondern

ihr sich gegenseitig ergänzender Charakter. Üblicherweise wird die Universalisierung als ein protodemokratisches und damit auch protopolitisches Ereignis verstanden. Eine in sich partikulare Position erhebt plötzlich einen universalistischen Anspruch und ruft dadurch einen neuen Antagonismus hervor, der das gegebene politische Feld radikal spaltet und aufs Neue artikuliert. Eines der berühmtesten Beispiele für ein solches Ereignis war die 1989 von den DissidentInnen und den rebellierenden Massen der ehemaligen DDR artikuliert Parole: »Wir sind das Volk!« Der von der Macht ausgeschlossene und zum konterrevolutionären Gesindel erklärte Teil des Volkes hatte sich auf einmal zum Volk selbst – zum Stellvertreter des gesellschaftlichen Ganzen – erklärt und so den Sturz des *ancien régime* eingeleitet. Das wird oft als die Geburt des Politischen schlechthin und damit als Modell einer radikalen Kritik unseres postpolitischen Zeitalters bejubelt. Bekanntlich haben jedoch kurz danach dieselben Massen ihren Slogan etwas geändert: »Wir sind ein Volk«, hieß es jetzt. Das originale Ereignis, »die demokratische Revolution von 1989«, war jetzt nur noch in seiner (deutschen) Übersetzung, als »deutsche Wiedervereinigung«, präsent, was üblicherweise als eine Art Regression gedeutet wird: als neue Schließung des gerade geöffneten Raumes des politisch Möglichen und als Rückkehr vom eigentlich Politischen zu dem, was Rancière das Polizeiliche¹⁰ nennt, also zur existierenden Ordnung, in der sich jeder Teil an der dieser Ordnung entsprechenden Stelle befindet.

Damit erscheint politische Universalisierung – bzw. das Auftreten des strategischen Universalismus in einer konkreten politischen Situation – als eine Art Intermezzo des Politischen im normalen Ablauf der essenzialistischen Postpolitik. Eine essenzialistisch generierte politische Aktion erscheint hingegen als unpolitisches Phänomen. Dieses Ungleichgewicht ist nicht plausibel. Es ist eigentlich ein Effekt derselben Postpolitik, durch deren Kritik es sich artikuliert. Das erklärt auch, warum der Begriff des strategischen Essenzialismus notwendig wurde – nämlich, um das durch die universalistische und dekonstruktivistische Multikulturalismuskritik gestörte Gleichgewicht zwischen Universalismus und Partikularismus, zwischen Dekonstruktion und essenzialistischer Politik wiederherzustellen. Doch genauso wie sein Pendant, der strategische Universalismus, bleibt der strategische Essenzialismus noch immer der hegemonialen liberaldemokratischen Ordnung – und nicht etwa deren Kritik – verpflichtet. Was die beiden gemeinsam haben, ist die Vision eines graduellen Fortschreitens der Emanzipation, das als geschicktes

Balancieren zwischen den zwei Polen der existierenden politischen Weltordnung erfolgt, dem partikular-essenzialistischen und dem universal-konstruktivistischen. Doch die Position der Kritik ist eine andere. Der erste Schritt ihrer Subjektivierung ist die Gewissheit über die eigene Subalternität, ein Schritt übrigens, den sie mit der künstlerischen Avantgarde heute gemeinsam hat.¹¹ Das ändert gleich ihre Aufgabe: Statt nach einem Gleichgewicht der Unmöglichkeiten zu suchen, stellt sie sich lieber der radikalen Unmöglichkeit des Gleichgewichts.

Was will uns etwa die wahrscheinlich berühmteste Maxime der globalen Welt, »Think global, act local!«, eigentlich sagen? Dass man die Beschränkungen, welche die Globalisierung unserem Denken und Handeln auferlegt, überlisten und sogar, wenn man gescheit genug ist, zum eigenen Vorteil manipulieren kann? Aus der Perspektive einer Kritik, die sich ihrer Subalternität bewusst ist, erweist sich diese Erfolgsformel der Globalisierung als pure Erpressung: »Denke global, handle lokal«, weil du nicht anders kannst. Es ist heute eben unmöglich, der globalen Macht einen auf derselben globalen Ebene politisch wirksamen Widerstand entgegenzusetzen. In gleicher Weise ist es unmöglich, auf der lokalen Ebene eine wirksame reflexive Kritik zu artikulieren. Der lokale, politische Essenzialismus macht jedes kritische Denken stumm, genauso wie die reflexiv universalistische Kritik jeden lokal wirksamen politischen Akt unberührt lässt. Diese Spaltung überwinden zu wollen kann schon eine edle Aufgabe sein, nicht jedoch die der Kritik. Diese ist nicht dazu da, eine aus dem Gleichgewicht geratene Welt wieder auszubalancieren, sondern dazu, die Tiefe der Krise, in welcher sich diese Welt befindet, zu vermessen. Deshalb muss sie den Blick in den Abgrund wagen, auch wenn sie dabei ihr Wort verliert. Das ist auch Teil ihrer historischen Erfahrung. Wer es nicht glaubt, sollte sich an die Worte von Karl Kraus erinnern, die er – vollkommen vereinsamt in seiner Kritik – über den Horror des Ersten Weltkrieges 1914 geschrieben hat: »Die jetzt nichts zu sagen haben, weil die Tat das Wort hat, sprechen weiter. Wer etwas zu sagen hat, trete vor und schweige!«¹²

Der Sinn einer wahrhaften Kritik besteht nicht bloß darin, in die aktuellen Antagonismen zu intervenieren und das Wort im Namen einer der Seiten zu ergreifen. Oft kann sie ihren Zweck besser erfüllen, wenn sie im Namen eines erst aufkommenden Antagonismus schweigt.

APPENDIX: ÜBERSETZUNG ALS MODELL FÜR DIE ALLGEMEINHEIT DER BEGRIFFE EINER TRANSNATIONALEN KULTURTHEORIE

Es gibt mehrere Formen, in denen der Begriff der Übersetzung die Aufgabe übernimmt, eine »postuniversalistische Universalität« zu artikulieren. Zum einen ist diese Universalität gleichzeitig Ursache und Wirkung einer Art Kampf um Anerkennung. In der Form der kulturellen Übersetzung dient sie als Mittel zum emanzipatorischen Zweck. Übersetzen heißt hier, das existierende Konzept des Universalen immer wieder zu reartikulieren und dabei eine größere Offenheit für jegliche Form der Andersheit zu schaffen. Zum anderen erscheint die Universalität in der Form einer kulturellen Artikulation. Wiederum unter dem Namen der kulturellen Übersetzung beschreibt sie jetzt verschiedene Prozesse der kulturellen Hybridisierung, welche die multikulturalistische Vision der Welt als einer Pluralität der vollkommen unterschiedlichen, voneinander getrennten und in sich geschlossenen – »universalen« – Partikularitäten subvertiert.

In einer dritten Variante geht es um die kulturelle Theoriebildung selbst, die sich des Begriffs der Übersetzung bedient, um überhaupt an die Phänomene der Gegenwart herankommen zu können – einer Gegenwart der Globalisierung, der neuen transnationalen politischen Mobilisierung und der neuen sozialen Widersprüche, die den nationalstaatlichen Rahmen schon längst gesprengt haben. Wie erklärt man etwa die kulturellen Phänomene, die sich unter diesen historischen Voraussetzungen artikulieren? Welche Methode, welchen konzeptuellen Apparat braucht man dazu, oder ganz konkret: Wie soll man die allgemeinsten Begriffe einer authentisch »transnationalen« Kulturtheorie verstehen? Wie soll man den Prozess ihrer Verallgemeinerung verstehen, jene immer schon soziale und politische Dynamik, die ihnen eine allgemeine, über einen partikularen kulturellen oder geopolitischen Kontext hinausgehende Bedeutung verleiht? Oder bleiben solche Termini bloß intellektuelle Etiketten, leere Metaphern bzw. ideologische Klischees im Dienste globaler Hegemonie?

Eine mögliche Antwort auf diese Fragen bietet nach dem britischen Philosophen Peter Osborne¹³ eben der Begriff der Übersetzung, der als Modell für die theoretische Allgemeinheit der in einer transnationalen Kulturtheorie zum Einsatz kommenden Konzepte verstanden werden kann. Als Beispiel für ein solches über die lokalen Kontexte hinaus gel-

tendes Kulturkonzept nimmt Osborne den Begriff des Modernismus, einer »ursprünglich« westlichen kulturellen Form, die nachträglich auf der globalen Ebene verallgemeinert wurde. Obwohl die Verbreitung solcher Konzepte in nicht-westlichen Kontexten auch eine Transformation ihrer Bedeutung mit sich brachte, sei es dem Begriff des Modernismus gelungen, eine zwar hoch abstrakte, jedoch klar erkennbare Form beizubehalten. Das sei der Übersetzung zu verdanken. Osborne behauptet nämlich, erst »in seiner Funktion als Medium der Übersetzung« halte »das Konzept des Modernismus eine gewisse legitime Universalität als allgemeiner Begriff einer transnationalen Kulturtheorie aufrecht«¹⁴. Das gelte auch für andere kulturtheoretische Konzepte. Der Prozess ihrer theoretischen Generalisierung sei ebenfalls über die Metapher der Übersetzung zu verstehen. Doch gehe es dabei keineswegs um eine bloße Metapher. Weit davon entfernt, nur deskriptiv die Entstehung der allgemeinen Begriffe der Kulturtheorie zu begleiten, bestimmt nach Peter Osborne die Idee der Übersetzung im Wesentlichen den Charakter ihrer Allgemeinheit. Die Frage ist nur, um welche Idee der Übersetzung es sich dabei handelt. Mit anderen Worten: Die Bedeutung dieser Allgemeinheit hängt direkt vom jeweiligen Begriff der Übersetzung ab – bzw. davon, was man unter Übersetzung versteht. In diesem Sinne ist es eigentlich die jeweilige Theorie der Übersetzung, die in letzter Konsequenz über die Bedeutung der allgemeinen Begriffe der Kulturtheorie bzw. über die Natur und Reichweite der durch die Metapher der Übersetzung artikulierten Allgemeinheit entscheidet.

Um zu demonstrieren, wie entscheidend das jeweilige Verstehen des Übersetzungsbegriffs den Status der vergleichenden Konzepte der Kulturtheorie bestimmt, greift Osborne auf ein Beispiel aus James Cliffords Buch *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*¹⁵ zurück. Dort behauptet Clifford, dass alle Begriffe von allgemeiner Bedeutung, wie etwa der Begriff des Reisens, eigentlich Übersetzungen sind und dass diese Übersetzungen aus unvollständigen Äquivalenzen aufgebaut sind. Sie seien Annäherungen, die ein bestimmtes Original privilegieren und für ein spezifisches Publikum geschaffen werden. Als solche seien sie notwendig zum Scheitern verurteilt. Für Osborne ist das ein typisch postmoderner Skeptizismus, für den jede Allgemeinheit, jede allgemeine, über die Grenzen der Partikularität hinausgehende Bedeutung scheitern muss. Das Problem liege aber in Cliffords Begriff der Übersetzung. Statt das Feld für eine komparative Allgemeinheit zu öffnen, schließe dieser es vielmehr, oder in Osbornes eigenen Worten: »Statt die

Idee der Übersetzung zu verwenden, um die Bedeutung der theoretischen Begriffe durch ihre Anwendung in den neuen Kontexten auszudehnen und auf diese Weise zu *transformieren*, isoliert Cliffords Gebrauch der Idee vom ›Privileg des Originals‹ solche Begriffe gerade von den Kontexten, die sie verändern würden. Womit wir es hier zu tun haben, ist in der Tat ein traditionelles anthropologisches Modell, innerhalb dessen für das ›Andere‹ vorausgesetzt wird, dass es in seiner Andersheit schon vor der Begegnung vorab konstituiert ist, weshalb es auch ein *apriorisches* Limit für die Übersetzung darstellt.«¹⁶

Diesem – von Clifford implizierten – eher traditionellen Konzept der Übersetzung setzt Osborne jene These Walter Benjamins aus »Die Aufgabe des Übersetzers«¹⁷ entgegen, wonach das Original nicht außerhalb seines Verhältnisses zur Übersetzung verstanden werden kann, genauer: wonach das Original in der Übersetzung ebenfalls verändert wird bzw. eine Übersetzung die Verwirklichung eines dem Original immanenten Entfaltungs- oder Erneuerungspotenzials ist, welches Benjamin »Übersetzbarkeit« nennt.¹⁸ Mit anderen Worten, die Bedeutung des Originals ist nicht gänzlich innerhalb des Originals selbst zu finden. Osborne deutet diese Idee Benjamins aus dem Geist seines späteren, historischen Verstehens der Wahrheitsproduktion, um auf diese Weise Übersetzung als Modell für die Allgemeinheit der Begriffe einer transnationalen Kulturtheorie interpretieren zu können. Dementsprechend sei der Prozess der Übersetzung *der reflexive Teil* des breiteren historischen Prozesses der Wahrheitsproduktion. Osborne: »Was ist denn eine begriffliche Bestimmung, wenn nicht eine Re-präsentation als ›Universalität‹ der immanenten Idealität einer historisch produzierten und sedimentierten, doch notwendigerweise unvollkommenen und daher spekulativen Allgemeinheit?«¹⁹

In diesem Sinn ist die Idee der Übersetzung, die in der Kulturtheorie zum Ausdruck kommt – nämlich die Idee, dass allgemeine Begriffe der Kulturtheorie als »Übersetzungsbegriffe« bzw. als Medien der Übersetzung zu verstehen sind –, keine bloße Metapher. Vielmehr sind sie »das metonymische Register der interpretativen Dimension des Prozesses gesellschaftlichen Verkehrs und Austausches im Allgemeinen«²⁰. Deshalb schlägt Osborne vor, die allgemeinen Begriffe der Kulturtheorie als Übersetzungsbegriffe [*translational terms*] zu verstehen. Sein Beispiel ist der Begriff des Modernismus: Auf einer fundamental theoretischen Ebene hat Modernismus eine – sonst für philosophische Begriffe typische – universale Bedeutung. Nach Osborne hat er einen transzendentalen

oder quasikategorialen Status als eine temporale Form – konkret, er sei »[...] der Name für *die kulturelle Affirmation einer partikular temporalen Logik der Negation* (>das Neue«, die temporale Logik des Modernen)«. ²¹ Es ist also gerade diese abstrakte Bedeutung des Modernismus, die seine Übersetzbarkeit in verschiedene geopolitische und kulturelle Kontexte ermöglicht. Das, was übersetzbar ist und was gleichzeitig alle partikularen Formen des Modernismus vereinigt, ist eben seine rein temporale Form.

Erst auf der Ebene einer rein temporalen Form können wir daher etwa von westlichen, sowjetischen, chinesischen, kolonialen etc. Modernismen im Sinne von unterschiedlichen kulturellen Artikulationen ein und desselben Modernismus reden. Das heißt, dass in jedem dieser partikularen kulturellen Kontexte ein und dieselbe Form der temporalen Negation stattfindet: Eine sich selbst zum historischen Novum erklärende kulturelle Form negiert eine andere. Wir können folglich nicht von einem Modernismus ausgehen, der sein Original im Westen hätte. Er hat eben kein Original, sondern »nur« seine universale Übersetzbarkeit, die in jeweils neuen Übersetzungen, also in jeweils anderen historischen, kulturellen, geopolitischen etc. Kontexten aufs Neue aktiviert werden kann. Deshalb hat auch jede dieser Übersetzungen eine immanente Möglichkeit, dem »Original« des Modernismus ein neues Leben – oder in den Worten Walter Benjamins: sein »Fortleben [...] seine stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung« zu sichern. ²²

ANMERKUNGEN

¹ Agnes Heller/Ferenc Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick, London: Transaction Publishers 1991.

² Ebd., S. 5 (alle nicht anders ausgewiesenen Übersetzungen hier und im Weiteren sind von mir, B. B.).

³ Ihren Begriff einer Philosophie der Praxis sollte man nicht mit der Philosophie der Praxis der sogenannten jugoslawischen Praxis-Schule verwechseln.

⁴ Ebd., S. 3 f.

⁵ Karl Marx, »Thesen über Feuerbach«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin: Dietz 1969, S. 5–7, hier: S. 7.

⁶ Für Heller und Fehér ist das Jahr 1989 »Eastern Europe's 1968«.

⁷ Vgl. A. Heller/F. Fehér, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, S. 4.

⁸ Vgl. Arthur C. Danto, *After the End of Art: Contemporary Art and the Pale of History*, New Jersey: Princeton University Press 1997.

⁹ Vgl. Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2001.

¹⁰ Vgl. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 40 ff.

¹¹ Vgl. Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror*, London, New York: Verso 2003, S. X: »The task of an artistic avant-garde in this context is defined less by achieving global recognition within the proliferating artworlds, than by positioning itself below the radar as a subaltern, globally connected underground that serves, not the warring factions, but those civilian multitudes who are caught in the crossfire.«

¹² Karl Kraus, »In dieser großen Zeit«, in: *Die Fackel*, Heft 404, Wien, Dezember 1914, S. 2.

¹³ Vgl. das Kapitel »Modernism as translation« in: Peter Osborne, *Philosophy in Cultural Theory*, London, New York: Routledge 2000, S. 53–62.

¹⁴ »For it is in its function as a medium of translation, I shall argue, that the concept of modernism maintains a certain legitimate universality as a generic concept of a transnational cultural theory« (ebd., S. 54).

¹⁵ James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1997, S. 11.

¹⁶ P. Osborne, *Philosophy in Cultural Theory*, S. 55.

¹⁷ Walter Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1972, S. 9–21.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 12 f.

¹⁹ P. Osborne, *Philosophy in Cultural Theory*, S. 57.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

²² W. Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, S. 11.

ÜBERSETZUNG – ZWISCHEN PHILOSOPHIE UND KULTURTHEORIE

Peter Osborne im Gespräch mit Boris Buden

Übersetzt von Birgit Mennel und Tom Waibel

BORIS BUDEN: In deinem Buch *Philosophy in Cultural Theory*¹ untersuchst du den Begriff der Übersetzung im Spannungsfeld zweier Pole gegenwärtiger Theoriebildung, Philosophie und Kulturtheorie, als Form einer theoretischen Allgemeinheit, die für die Theoriekonstruktion in den zeitgenössischen Cultural Studies zumeist typisch ist. Mit der folgenden Frage möchte ich aber noch einen Schritt weitergehen: Ist dieses Spannungsfeld von Philosophie und Kulturtheorie nicht selbst Ergebnis einer Übersetzung zwischen den beiden? Roman Jakobson sprach von der Übersetzbarkeit eines künstlerischen Ausdrucks in einen anderen, etwa von sprachlicher Kunst in Musik, Tanz, Kino usw. Er nannte das »intersemiotische Übersetzung (Transmutation)«, die Übersetzung eines Zeichensystems in ein anderes. Sollten wir demnach nicht von einer Art interdisziplinärer Transmutation der Philosophie in die Kulturtheorie und umgekehrt sprechen? In deinem Buch ist diese wechselseitige Übersetzbarkeit zwischen den beiden Disziplinen das Ergebnis einer kritischen Reflexion: Die Philosophie macht eine kritische Selbstreflexion der Kulturtheorie möglich, und die Philosophie vermag sich selbst nur auf der Grundlage der Kulturtheorie als kulturelle Form kritisch zu reflektieren. Ist es (im besten Fall) auch möglich, die Übersetzung selbst als methodologische Form kritischer Reflexion zu begreifen?

PETER OSBORNE: Das Spannungsfeld zwischen Philosophie und Kulturtheorie ist im weitesten Sinn sicherlich zum Teil ein Ergebnis von Übersetzungen. Semiotisch gesprochen haben wir es mit einer Transkodierung zu tun, die ein bestimmtes Äquivalenzniveau, ein gemeinsames Begriffsfeld voraussetzt – und dadurch *hervorbringt* –, was sich in einer Transformation oder zumindest in einer Beugung beider Diskurse niederschlägt. Dennoch muss die Anwendung eines strukturalistischen Modells von »intersemiotischer Übersetzung« zwischen den Disziplinen hier stark eingeschränkt werden. Diese Beschränkungen rühren von den

historischen Beziehungen zwischen den beiden Disziplinen her und resultieren in einer Befragung des Modells von Disziplinarität selbst. Die Kulturtheorie, der ich mich in diesem Buch widmete (im Wesentlichen dem theoretischen Aspekt der angloamerikanischen Cultural Studies), ist zunächst größtenteils eine Bricolage² entorteter Bruchstücke der europäischen philosophischen Tradition, hervorgegangen aus dem doppelten Prisma des Pariser intellektuellen Lebens der 1960er sowie der britischen Linken der 1970er und 1980er, durch die dieses ins Englische eingeführt wurde. Daher besteht eine komplexe historische Internalität philosophischer Elemente in dieser ausdrücklich »postphilosophischen« Kulturtheorie, die der »Begegnung« mit ihrem philosophischen Anderen vorausgeht. In bestimmter Hinsicht ist es darum irreführend, diese zwei Disziplinen als diskrete Zeichensysteme zu betrachten, entsprechend dem Jakobson'schen Modell der Differenzen zwischen den Künsten – welches eine semiotische Version eines mediumspezifischen Modernismus darstellt, der sich seinerseits im Kunstkontext schon seit längerem als problematisch erweist. Dies wirft die Frage nach der Disziplinarität auf. Selbst wenn man die formalistisch-modernistische Version des Systems der Künste akzeptiert, verlaufen die intellektuellen Disziplinen der Humanwissenschaften dennoch nicht analog zu künstlerischen Medien. Ihnen mangelt es nicht nur an formaler Ausdifferenzierung, sondern sie brachten in jüngerer Zeit auch verwirrend komplizierte und zumeist national besondere Geschichten hervor. Es gab keinen Greenberg der Humanwissenschaften, der imstande gewesen wäre, diese Geschichte zu ordnen, und ich zweifle daran, dass es je einen geben kann.

Einer der Kernpunkte, welche die Auseinandersetzung zwischen der kritischen posthegelianischen philosophischen Tradition und der angloamerikanischen Kulturtheorie für mich produktiv machen, ist, dass sie einen bestimmten antidisziplinären Impuls teilen, der ihnen eher eine machtvolle *trans*disziplinäre denn eine *inter*disziplinäre Dimension verleiht. Darum erweisen sie sich auch als dermaßen gute Medien der Übersetzung. Dennoch lassen sich ihre übersetzerischen Funktionen mit dem Begriff der »intersemiotischen Übersetzung« nicht ausreichend verstehen. Sie erfordern vielmehr ein konstruktivistischeres Verständnis von Übersetzung. Dies versuche ich zu fassen, wenn ich von Übersetzung als einer Produktionsform theoretischer Allgemeinheit oder von einem übersetzerischen Modell theoretischer Allgemeinheit spreche. Der primäre produktive Mechanismus dabei ist eine Art von kulturübergreifender

oder vergleichender Kulturstudie, die sich der Transformation (anstelle der bloßen »Anwendung«) grundlegender Begriffe im Zuge der Ausweitung ihrer Geltungsbereiche auf neue Umstände verpflichtet – und zwar tendenziell tatsächlich hinsichtlich der empirischen Totalität.

Ich verhandle hier die Unterscheidung zwischen Allgemeinheit [*generality*] und Universalität [*universality*], deren Begriffe sich dialektisch relativieren, sobald sie einem eingehenden historischen Verständnis unterworfen werden. Streng genommen ist die Universalität in diesen Bereichen letztlich immer hypothetisch. Dennoch muss sie stets aufs Neue entworfen werden, damit die Allgemeinbegriffe in unterschiedlichste kognitiv produktive Beziehungen zu den neuen Situationen treten können, auf die sie angewandt werden. Eine Art »Reduktion auf die Begrifflichkeit« ist in einem bestimmten Moment theoretischen Verstehens erforderlich, doch damit ist die Angelegenheit noch nicht beendet, da philosophische Begriffe als allgemeinere Formen wissenschaftlicher Begriffe nicht ausreichend verstanden werden können, sondern vielmehr als Mittel der Interpretation, als Elemente der Transformation von Erfahrung erfasst werden müssen. Jeder neue interpretative Kontext fügt folglich dem Begriff etwas hinzu. Ich habe die Idee von Übersetzung als Möglichkeit dafür verwendet, die Beziehung zwischen Begriffen und neuen Interpretationsbereichen zu denken und dergestalt den doppelgleisigen Charakter dieses Prozesses zu unterstreichen, nämlich die Tatsache, dass die »Wirtschaftsphilosophie« (in diesem Fall die Philosophie) durch die Erfahrung verändert wird. In dieser Hinsicht verwende ich die Idee von Übersetzung, Walter Benjamin folgend, auf eine Weise, welche die »Verfremdung« sowohl hervorhebt als auch aufwertet.

BORIS BUDEN: Der Übersetzungsbegriff als eine Form theoretischer Allgemeinheit hat seinen Ursprung offensichtlich in der Kulturtheorie. Es scheint, als wäre er darin zu Hause. In der Philosophie ist er dagegen viel eher Gast in einem »fremden Land«. Besteht Aussicht auf eine philosophische Domestizierung des Übersetzungsbegriffs? Kurz gesagt: Ist es nicht möglich, Übersetzung als philosophischen Begriff zu denken, etwa als philosophisches Modell einer theoretischen Universalität, insbesondere im Kontext dessen, was Derrida, von Übersetzung sprechend, eine »Passage zur Philosophie« genannt hat?

PETER OSBORNE: Um es nochmals zu wiederholen: Ich denke nicht, dass sich, ausgehend von einer einfachen Unterscheidung zwischen diesen zwei Feldern, die Frage nach ihren Beziehungen oder gar Transformatio-

nen so stellen lässt, als wären sie selbstgenügsame Ausgangsbereiche. Eine erste Reflexion macht deutlich, dass sie sich historisch in vielerlei Weise gegenseitig bedingen. Ebenso wie die »Kulturtheorie« von Anfang an Teile der Philosophie in sich trägt, existiert auch die Philosophie selbst immer nur in spezifischen kulturellen (das heißt linguistischen) Formen. Das bedeutet, dass das, was wir »westliche Philosophie« oder »europäische Philosophie« nennen, immer bereits das Ergebnis von Übersetzungen ist: insbesondere zwischen Griechisch, Latein und Arabisch, noch bevor wir es mit den modernen romanischen Sprachen und ihren Vernakularsprachen zu tun haben – die trotz allem noch immer ein recht junges, weniger als dreihundert Jahre altes Phänomen in der Philosophie sind. Hier liegt eine linguistische *longue durée* vor, die im Licht aktueller Übersetzungs- und Kulturtheorie ebenso wie im Kontext von Globalisierungsprozessen gerade erst untersucht wird – etwa im umfangreichen »Wörterbuch des Unübersetzbaren«, dem von Barbara Cassin herausgegebenen *Vocabulaire européen des philosophies*³. Interessanterweise wurde daraus ein sich linguistisch und theoretisch selbst ausweitendes Projekt. Indem die ursprüngliche französische Ausgabe – für die das Französische unvermeidlich als Metasprache fungiert – in andere Nationalsprachen »übersetzt« wird, werden Fragen nach ihrer eigenen Übersetzbarkeit laut. Diese Fragen bringen ein theoretisches Projekt auf einer zweiten Ebene hervor, das sich auf die Beziehungen zwischen den verschiedenen Ausgaben des *Vocabulaire* selbst konzentriert.

Dennoch bin ich mir nicht sicher, ob die »Domestizierung« der Übersetzung durch die Philosophie die beste Möglichkeit zur Beschreibung dieses Vorgangs ist, da die Übersetzung durch ihre verfremdenden Effekte zur philosophisch größten Produktivität tendiert – als Form der Abrückung vom Vertrauten, die ein Bedürfnis nach begrifflicher Konstruktion hervorbringt. Das Problem mit dem Bild einer »Passage zur Philosophie« besteht darin, dass es vorgibt, man könnte diese eines Tages tatsächlich erreichen und dann die übersetzerische Leiter sozusagen wegwerfen. Derrida hatte selbstverständlich ganz das Gegenteil im Sinn. Für ihn war die Philosophie selbst eine unendliche Selbstaufschiebung – daher auch ihr übersetzerischer Charakter. Aber ist eine »Passage zur« unendlichen Selbstaufschiebung vonnöten? Ist man da nicht immer schon angekommen? Übersetzung ist vermutlich keine »Passage zur Philosophie«, sondern vielmehr ein Stimulus zum Philosophieren als kritisch-reflexive Tätigkeit. Dies war einer der Effekte des sogenannten *linguistic turn*: die Betonung der Philosophie als Tätigkeit und nicht als

Doktrin, als eine Reihe von Positionen oder Ergebnissen. Diese Unterscheidung war philosophisch selbstverständlich bereits im Denken von Hegel wirksam, obwohl er einen klassischeren, das heißt optimistischeren Blick auf die Erfahrung hatte, die eine solche philosophische Tätigkeit hervorbringt.

Wir können uns Übersetzung sicherlich als philosophischen Begriff denken, doch als solcher verbleibt er im Frühstadium seiner Konstruktion – nicht zuletzt deshalb, weil die Beziehung zwischen seinen kulturellen, seinen disziplinären und seinen im strengeren Sinn linguistischen Bedeutungen gerade erst erforscht wird. Die Tatsache, dass diese Untersuchung selbst zunehmend in einer einzigen Sprache – dem Englischen – vorgenommen wird, ist ebenso problematisch wie ermöglichend. Die Idee von Übersetzung als philosophischem Begriff wirft unter anderem die grundsätzliche Frage danach auf, was es für einen Begriff bedeutet, philosophisch zu funktionieren. Jedes Modell von Philosophie hat eine andere Antwort auf diese Frage. Übersetzung als philosophischen Begriff zu behandeln ist in vielerlei Hinsicht nicht gerade überraschend. Letztlich betrachten viele Leute die Philosophie des 20. Jahrhunderts noch immer im Sinn einer Vielfalt von »linguistic turns«. Wenn Philosophie wesentlich – oder auch nur teilweise – Sprachphilosophie ist oder wenn sie von unterschiedlich gearteten Bedeutungsproblemen ihren Ausgang nimmt, wäre zu erwarten, dass Übersetzung ein zentrales Thema ist – und zwar in größerem Ausmaß, als dies abseits der späten Wittgenstein'schen Tradition tatsächlich der Fall war, wo sie in einer recht konventionellen anthropologischen Form auftaucht.

Die anthropologische Problematik ist sicherlich eine der Verbindungen zwischen der angloamerikanischen Philosophie und der britischen Tradition von Kulturtheorie. Sie verknüpft Wittgenstein mit Raymond Williams. Das ist in hohem Maße ein Phänomen der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg: Die Entkolonialisierung fand ihren ersten theoretischen Reflex innerhalb der Kolonialmächte in einer Verallgemeinerung der anthropologischen Problematik. Die Übersetzung bildete sich dort als Begriff für einen allgemeinen theoretischen Import heraus. Die Verschiebung zum Strukturalismus (aus dem Inneren der anthropologischen Problematik) veränderte die Dynamik dieser Beziehung insofern, als dieser (wie Levinas es bezeichnete) eine »Ontologie der Entkolonialisierung« anbietet, indem er an vielfältigen Kulturen auf einer einzigen Bedeutungsebene festhält. Doch die Beziehung dieser einzigen Ebene zur Vielfalt der Kulturen blieb ein Übersetzungsthema. Im sogenannten

»Poststrukturalismus« kam es dann zu einer Rückkehr zur Problematik der Vielheiten und Begegnungen. In vielerlei Hinsicht unterstreichen Derridas spätere Arbeiten – mit ihrem Fokus auf die Gabe, die Gastfreundschaft usw. – hier eine Kontinuität mit der prästrukturalistischen Anthropologie. In gewisser Weise nahm er Themen in den Blick, die durch die Globalisierungsdynamik nach 1989 vom Standpunkt der Anthropologie der kolonialen Periode aus aufgeworfen wurden, allerdings mit philosophisch »erneuerten« methodologischen Werkzeugen, nämlich als Verallgemeinerung des Problems der Singularität von »Begegnung«.

BORIS BUDEN: Du hast vom »Modernismus« sowohl als philosophischem Begriff wie auch, in seiner Allgemeinheit, als »Übersetzung« gesprochen. Wir können unterschiedliche, kulturell und historisch besondere Artikulationen des »Modernismus« als dessen Übersetzungen begreifen, nicht aber – und das ist für dein Argument zentral – ausgehend von einem angeblichen Original. Ein »chinesischer« oder »indischer Modernismus«, ein »afrikanisch-antikolonialer«, ein »sowjetischer« oder »sozialistischer« usw. Modernismus sind keine besonderen Varianten eines ursprünglichen westlichen Modernismus, der a priori durch eine Reihe wesentlicher formal-stilistischer Merkmale bestimmt wäre. Wesentlich für eine Übersetzung ist nach Benjamin nicht deren Beziehung zum Original, sondern vielmehr eine bestimmte Qualität, die dem sogenannten Original innewohnt – seine Übersetzbarkeit. Im Fall des »Modernismus« als kultureller Form verstehst du diese Übersetzbarkeit als transzendentalen (vor jeder Übersetzung liegenden), abstrakt-universalen zeitlichen Formalismus, als eine spezifische zeitliche Logik der Negation, die ein besonderes Zeitbewusstsein strukturiert. Konkret handelt es sich dabei um die Idee einer Differenz zwischen dem »Alten« und dem »Neuen«, das heißt, um dich zu zitieren, um »einen durch Brüche gekennzeichneten Zukunftssinn der Gegenwart als (immer teilweise destruktiver) Übergang in eine (zeitlich) neue Ordnung«.

Auf dieser Ebene – der Ebene rein abstrakter Übersetzbarkeit – können wir von einer globalen Modernität sprechen. Dieses Verständnis des »Modernismus« eröffnet ganz klar die Möglichkeit, diesen in einer kritischen, das heißt nicht-hierarchischen oder besser gegenhegemonialen, ja sogar in einer emanzipatorischen Perspektive zu denken. Das wirft aber auch die Frage auf, ob diese rein abstrakte Ebene der Übersetzbarkeit die einzige Form ist, in der »Modernismus« in seinem globalen Sinn erfah-

ren werden kann. In anderen Worten: Ist es erneut allein eine philosophische Reflexion, so kritisch diese auch sein mag, die – in Form eines abstrakten Wissens – die Erfahrung globaler Modernität ermöglicht? Oder noch grundlegender: Sind die besonderen ÜbersetzerInnen des Modernismus, jene ModernistInnen, die in einem besonderen, kulturell spezifischen Kontext seine abstrakte Übersetzbarkeit artikulieren, umsetzen oder aktualisieren, notwendigerweise blind gegenüber dieser Übersetzbarkeit selbst? Sind sie – ohne die PhilosophInnen, die ihnen die Augen für die globale, universale Bedeutung der »Modernität« öffnen – selbst die RepräsentantInnen des globalen Charakters des Modernismus? Ist Kultur ohne Philosophie blind? Ist Philosophie ohne Kultur leer?

PETER OSBORNE: Ich möchte nochmals betonen, dass ich diese abstrakte Gegenüberstellung von »Philosophie« und »Kultur« ablehne, wenn sie nicht als phänomenologischer Ausgangspunkt verstanden wird, der reflexiv überwunden werden muss – gerade so wie letztlich die Kantische Opposition von Anschauung und Begriff überwunden werden muss, wenn wir der Möglichkeit der Erfahrung Bedeutung verleihen wollen. In der Anordnung deiner Fragen steht Verschiedenes auf dem Spiel. Philosophisch betrachtet betreffen die Themen zunächst: 1. den Status der transzendentalen Bestimmungen und, in Verbindung damit, 2. den Sinn der »Abstraktheit« der universellen zeitlichen Formalismen der Moderne – samt ihren kollektiven kulturellen Affirmationen (Modernismen). Kulturell und politisch scheint es, als betreffe die Angelegenheit die soziale oder institutionelle Rolle der »PhilosophInnen« als TrägerInnen der Erfahrung einer hochqualifizierten Universalität – oder, wie Hegel sagen würde, als BürokratInnen.

Du sagst, dass ich die Übersetzbarkeit des Modernismus in Begriffen »eines transzendentalen (vor jeder Übersetzung liegenden), abstrakt-universalen zeitlichen Formalismus« verstehe. Doch das trifft nicht völlig zu oder kann zumindest irreführend sein. Es ist wahr, ich verstehe die Übersetzbarkeit des Modernismus in einer Weise, die ihr einen transzendentalen Status verleiht, und zwar in dem Sinn, dass sie die transzendentallogische Möglichkeitsbedingung jeder seiner Manifestationen ausmacht; sie ist jedoch nicht *allen* Manifestationen »vorgelagert«, sondern nur jeder einzelnen, individuell. Hier lassen sich methodologische Thematiken über die Beziehung der transzendentalen Methode zur historischen Ontologie auffinden, die weit über Kants eigenen Horizont hinauswei-

sen. Bestimmte besondere Manifestationen sind die eigentlichen historischen Möglichkeitsbedingungen der transzendentalen Form, die eine formale Repräsentation ihrer Allgemeinheit bildet. Diese Allgemeinheit mag rückwirkend individuell als eine Bedingung jeder einzelnen Manifestation gesetzt werden. Doch darüber hinaus besteht das ontologisch Besondere der kapitalistischen Gesellschaften darin, dass einige der sozialen Formen, die transzendental – und damit abstrakt – funktionieren, auch »konkret« existieren bzw. eine konkrete Dimension aufweisen. Es gibt »konkrete«, »reale« oder »tatsächliche Abstraktionen«. Diese Idee wurde von Marx (unter Verwendung von Hegels Logik) in seiner Wertformanalyse paradigmatisch entwickelt. Mein Einwand besteht darin, dass sie einen weitaus größeren Anwendungsbereich hat. Ich arbeite noch immer an diesem Problem (vgl. etwa meinen Aufsatz »The Reproach of Abstraction« in: *Radical Philosophy* 127, September/Oktober 2004). Mein eigener paradigmatischer Fall ist der zeitliche Formalismus der Moderne. Dadurch wird weder seine transzendente Rolle in der Etablierung der Möglichkeit einer Übersetzung negiert; noch auch wird, alternativ dazu, die Notwendigkeit der Übersetzung negiert. Doch die Beziehung zwischen beiden verkompliziert sich. Die Schwierigkeit liegt wie immer in der Frage, wie bestimmte historische Prozesse philosophisch – das heißt in der vollen Bedeutung ihrer disjunktiven Einheit – denkbar sind, ohne entweder auf eine apriorische Geschichtsphilosophie oder aber auf einen Empirismus zurückzugreifen.

Um auf deine Frage zurückzukommen, ob die rein abstrakte Ebene einer Übersetzbarkeit des »Modernismus« die einzig mögliche Form ist, diese in ihrer globalen Bedeutung zu erfahren, so ist die Antwort ein emphatisches Nein. Sie ist nicht nur *nicht* die einzige Form, sie ist nicht einmal *eine* Form als solche. Wir *erfahren* die »rein abstrakte« Ebene nur als eine konkret partikuläre »reine Abstraktion« und damit als lokale Manifestation. Es gibt eine Fülle von lokalen Manifestationen des »rein abstrakt« Globalen; deswegen sind sie nicht weniger lokal. Das ist die »schlechte Abstraktion« des Globalen: Sie erscheint in unmittelbar empirischen Formen. Ein besseres philosophisches Verständnis des »Modernismus in seiner globalen Bedeutung« würde versuchen, die globale Ausdehnung seiner Verteilung nach, nämlich als Einheit seines historischen Ensembles zu begreifen. Die transzendente Ebene des »reinen Formalismus« vermittelt die individuellen Manifestationen und transformiert ihre Bedeutung, indem sie diese, um es so zu nennen, als individuelle Manifestationen »globalisiert«. Je weiter das Feld der Mani-

festationen ist, desto tiefgreifender wird unsere (widersprüchliche) Erfahrung des reinen Formalismus sein.

Es ist also nicht nur eine philosophische Reflexion, welche die Erfahrung einer globalen Modernität möglich macht. Die philosophische Reflexion zielt darauf ab, der soziohistorisch immanenten Erfahrungsstruktur eine ausdrückliche begriffliche Gestalt und Darstellung zu verleihen. In einem bestimmten Sinn nimmt dies wohl die Form von abstraktem Wissen an; doch in einem anderen Sinn vermag diese Reflexion das der sozialen Erfahrung implizite Wissen weiter zu konkretisieren, indem die Vielheit ihrer Bestimmungen in einer Weise verändert wird, die sich auf die Praxis zurückführen lässt. »Philosophie« erscheint dabei in zwei Formen: als bestimmter – konzeptuell »reiner« und »abstrakter« – Diskurs sowie als immanente Transformation der Erfahrung. Beide sind jedoch miteinander verbunden. Die erste Form ist das Produkt einer philosophischen Arbeit an Materialien, die notwendigerweise zum Teil nicht-philosophisch sind. Ich glaube nicht an eine »sich selbst genügende« Philosophie. »Übersetzung« ist eine Weise, die Beziehungen des Philosophischen zum Nicht-Philosophischen als »Reinigung« oder »Destillierung« der dem Nicht-Philosophischen selbst inwohnenden Beziehungen zu denken. Die BürokratInnen sind die LieferantInnen schlechter Abstraktionen. Doch es handelt sich dabei um ein nicht-eliminierbares Element von *Praktiken* der Abstraktion, durch die wir von den sozialen Formen des Kapitals als Subjekte konstituiert werden.

Die rhetorische Pointe in Kants Antinomie vom Blinden und Leeren bestand darin, dass weder die Anschauung noch die Begriffe für sich allein möglich sind. Daher würde ich dem zustimmen, dass Kultur ohne Philosophie (im Sinne einer Reflexion ihrer Universalität) blind und Philosophie ohne Kultur (im Sinne gelebter Beziehungen und Praktiken der Universalität) leer wäre. Doch ist keine der beiden Situationen möglich, denn damit gäbe es weder »Kultur« noch »Philosophie« – was wiederum selbstverständlich möglich *ist*.

BORIS BUDEN: Meine letzte Frage betrifft das emanzipatorische Versprechen, das heutzutage dem Begriff der Übersetzung vielfach zugeschrieben wird. In diesem Kontext wird Übersetzung, oder genauer »kulturelle Übersetzung«, vor allem als dynamischer Modus kultureller Hybridisierung betrachtet, der den essenzialistischen Begriff von Kultur unterläuft und damit eine immanente Kritik des Multikulturalismus sowie, in

einem weiteren Sinn, eine Kritik nationalistischer Ideologien und ihrer politischen Praktiken impliziert. Mich interessiert jedoch die Fähigkeit des Übersetzungsbegriffs, eine allgemeinere Form der Kritik zu artikulieren, welche die Art betrifft, wie theoretische Begriffe die Erfahrung transformieren und umgekehrt, was genau der Art und Weise entspricht, wie du die Idee der Übersetzung verstehst. Die Frage ist also, ob der Übersetzungsbegriff in der Lage ist, diese wechselseitig transformatorische Beziehung von theoretischem Denken und Erfahrung im Interesse der Emanzipation neu zu artikulieren. Kurz gesagt, kannst du dir vorstellen, dass sich die »LieferantInnen schlechter Abstraktionen« – die BürokratInnen, die dem Status quo dienen – in kritische DenkerInnen übersetzen, deren »gute Abstraktionen« eine emanzipatorische Veränderung hervorbringen?

PETER OSBORNE: Das scheint mir nicht wirklich möglich. Es geht vielmehr darum, dass die kritischen DenkerInnen eine Art fortwährender Übersetzungserfahrung machen müssen, um kritisch zu bleiben oder sich kritisch zu entwickeln. Emanzipation ist ein – in tiefgreifendem Sinn – politisches Problem, das die Frage nach der Theorie und der Transformation von Erfahrung durch die Theorie dermaßen übersteigt, dass es schwerfällt, Vermittlungen zu finden, um ihre Beziehungen zu denken. Der Abstand zwischen dem »emanzipatorischen Versprechen« und der »emanzipatorischen Veränderung« scheint sich bis zu dem Punkt vergrößert zu haben, an dem der Begriff »Versprechen« irreführend wird. Es besteht derzeit ein Problem mit der Möglichkeit von Politik im klassischen Sinn, dem bisher nicht wirklich angemessen begegnet wurde. Um irgendeine allgemeine soziale Effektivität zu erlangen, muss diese Art von Transformation, auf die du dich beziehst – die Transformation von Erfahrung durch theoretische Reflexion –, von der immanenten Struktur der sozialen Beziehungen und Praktiken ausgehen – von politischen Praktiken im weitesten Sinn. Sie brauchen eine Übersetzung in »Politik«, ehe sie die Erfahrung zu transformieren vermögen. Ansonsten sprechen wir nur von der Erfahrung der Intellektuellen. Nicht die »guten Abstraktionen« kritischer DenkerInnen bringen unmittelbar eine Veränderung hervor, sondern vielmehr die Immanenz dieser Abstraktionen in weiter gefassten Praktiken, auch wenn es sich um eine konstruierte Immanenz handelt. Es geht daher um die Frage der Vermittlung, die immer auch eine Frage von Übersetzung im weitesten Sinne ist. Es wäre schön, Übersetzung als eine Passage zur Praxis denken zu können; nicht nur als

»Passage zum Philosophieren«, sondern eben auch als Passage zur Praxis. Doch das ist an sich keine Politik der emanzipatorischen Veränderung. Eine solche stellt sich, wenn überhaupt, erst im Anschluss ein.

ANMERKUNGEN

¹ Peter Osborne, *Philosophy in Cultural Theory*, London, New York: Routledge 2000.

² »Basterei«, von Claude Levi-Strauss in *Das wilde Denken* eingeführter Begriff, den er der Ingenieurwissenschaft entgegenstellt (Anm. d. Übers.).

³ Barbara Cassin (Hg.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris: Seuil 2004.

AFFIRMATION IM VERLUST

Zur Frage der Zeugenrede

Stefan Nowotny

»Die Wirklichkeit geht immer zu Lasten des Klägers.«

Jean-François Lyotard¹

»Die Bezeugung ist in sich ein Prozess, der darin besteht, einem Verlust ins Auge zu sehen [...].«

Dori Laub²

Sind Zeugnisse übersetzbar? Wenn ja, unter welchen Bedingungen? Wie können wir uns ihnen nähern, ohne die Distanz zu verkennen, die uns von ihnen trennt? Und welchen spezifischen Bedingungen unterliegt die Zeugenrede selbst? Was artikuliert sich überhaupt in ihr? Sollten wir andererseits Gründe haben, Zeugnisse, zumindest in bestimmten Fällen, für unübersetzbar zu halten, was sind die Bedingungen solcher Unübersetzbarkeit? »Dieses Idiom ist, im Grunde, unübersetzbar, selbst wenn wir es übersetzen«³, schrieb etwa Jacques Derrida über das Gedicht »Aschenglorie« von Paul Celan – und wirft damit sogleich eine weitere Frage auf: Was ist, wenn wir Zeugnisse, vielleicht sogar beständig, übersetzen, sie aber doch, »im Grunde«, unübersetzbar sind?

Diese Fragen ließen sich vermutlich bis ins Unabsehbare weiter entwickeln. Denn Celans Gedicht »Aschenglorie« kann nicht nur selbst als Zeugnis verstanden werden. Es spricht auch von Zeugenschaft. Doch als Zeugnis von Zeugenschaft schließt es mit den Worten: »Niemand / zeugt für den / Zeugen.«⁴ Derridas Satz über das tatsächliche Stattfinden von Übersetzungen des Unübersetzbaren lässt sich in diesem Sinn wie ein distantes Echo von Celans Gedicht lesen, das den unausgesprochenen Satz in sich birgt: »Dieses Idiom ist, im Grunde, unbezeugbar, selbst wenn wir es bezeugen.« Gibt es demnach einen Zusammenhang zwischen der unmöglichen Möglichkeit des Bezeugens der Zeugenrede und dem Übersetzen, gerade *weil* die Übersetzung an Unübersetzbares rührt?⁵ Einer langen logischen und ontologischen Tradition zufolge

macht es andererseits überhaupt keinen Sinn, von so etwas wie einer »unmöglichen Möglichkeit« zu sprechen, insofern die Unmöglichkeit in dieser Tradition nichts als die Verneinung und Verhinderung jeder Möglichkeit zu sein scheint. Untergräbt also das Unübersetzbare nicht vielmehr jede Übersetzung, das Unbezeugbare jede Bezeugung?

Ich denke in diesem Zusammenhang auch an den Satz: »Die Subalterne kann nicht sprechen«, der am Ende von Gayatri Chakravorty Spivaks Essay *Can the Subaltern Speak?* steht.⁶ Allen Missverständnissen zum Trotz hat sich dieser Satz niemals auf ein »Reden« oder ein allgemeines Äußerungsvermögen bezogen, sondern auf ein ganzes Gefüge, in dem Sprechvollzüge zur Entfaltung kommen können – wenn sie denn zur Entfaltung kommen können. Zu diesem Gefüge gehört ein Zuhören, und auch eine Antwortoffenheit, die sich vom Geäußerten in Bewegung setzen lässt, anstatt es restlos in einen vorformierten Diskurs zu integrieren und damit letztendlich zum Schweigen zu bringen. »Die Subalterne kann nicht sprechen«, dieser Satz kann demnach verstanden werden als: Niemand hört zu, niemand antwortet, niemand bezeugt, niemand übersetzt – außer unter den Bedingungen eines einzigen großen Verrats, der noch nicht einmal Verrat an irgendwelchen »Werten« ist, sondern Verrat an den Äußerungen derer, denen kein Wert und keine Würde zugestanden wird, die als »Subalterne« außerhalb der (ökonomischen, politischen, symbolischen etc.) Kreisläufe der Wertschätzung und Wertschöpfung stehen.

Wenn Spivaks Satz auf einer gewissen Unmöglichkeit zu sprechen beharrt, dann sollte außerdem nicht übersehen werden, dass er seinen unmittelbaren Anlass nicht an einer sprachlichen Äußerung im beliebigen Sinn gefunden hat, sondern an einem Suizid, an der Selbsttötung einer jungen bengalischen Frau im Jahr 1926, die noch in diesem letzten Akt Zeichen setzt. Zeichen, die aber – im sie sogleich überlagernden dichten Geflecht der patriarchalen Diskurse der britischen Kolonisatoren wie auch der alten und neuen indischen Eliten – auf keinerlei Resonanz treffen. Für Bhuvanewari Bhaduri, die diese Zeichen hinterlassen hat, gibt es keine Möglichkeit mehr, sich über sie zu erklären, sie zu übersetzen, um gehört zu werden. Wenn Spivaks Text sie zu hören, zu lesen, zu erklären und zu übersetzen versucht, und zwar *trotz* des Satzes »Die Subalterne kann nicht sprechen«, dann vollzieht er sich gewissermaßen selbst in einer unmöglichen Möglichkeit; aber er setzt keinerlei Absicht, Zweck oder Hoffnung wieder instand, die sich vielleicht mit Bhuvanewari Bhaduris Äußerung verbunden haben mögen. Er liest diese Äuße-

rung als Zeugnis, und er stellt sich selbst unter die Forderung, nicht nur dieses Zeugnis lesen zu können, sondern auch die Bedingungen seiner jahrzehntelangen Unlesbarkeit.

Ich werde mich im Weiteren auf die Frage der Zeugenschaft beschränken und dabei jene der Übersetzung nur implizit, das heißt soweit ein Zusammenhang zwischen beiden Fragen vermutet werden kann, berühren. Es ist indessen offensichtlich, dass Übersetzung hier nicht nach Maßgabe dessen aufgefasst werden kann, was wohl sehr oft darunter verstanden wird: als Übersetzung von einer bestehenden Sprache in eine andere oder auch als Übersetzung einer bestehenden Äußerung in eine andere. Es wird sich zeigen, dass gerade der »Bestand« einer Äußerung im Kontext der Zeugenrede alles andere als selbstverständlich ist. Auch in diesem Sinn führt die Frage der Zeugenrede an eine Grenze der Reflexion über Übersetzung.

SITUIERUNG

Nehmen wir unseren Ausgang von der Spannung zwischen den beiden eingangs zitierten Sätzen von Jean-François Lyotard und Dori Laub. Dies nicht allein deshalb, weil diese Sätze ein erstes, vielleicht zentrales Paradox entfalten, das sich mit Zeugenschaft verbinden kann – nämlich dass sie eine Wirklichkeit zu manifestieren versucht, die sich auf einem Verlust errichtet. Zumindest ebenso wichtig scheint mir, dass diese Sätze der Frage der Zeugenschaft, jedenfalls für den europäischen Kontext (sicherlich nicht darauf begrenzt, aber auch nicht in Bezug auf jeglichen Kontext verallgemeinerungsfähig), eine historisch-politische Verortung geben: In beiden Fällen handelt es sich, so wie auch bei den Sätzen von Celan und Derrida, in einem eminenten Sinn um »Sätze nach Auschwitz«⁷; um Sätze, die aus der Erfahrung und Auseinandersetzung mit der *Bedingung* geschrieben sind, in der sich ein von »Auschwitz« – all dem, was dieser Name benennt – Zeugnis gebendes Sprechen wiederfindet und zugleich möglicherweise verliert.

Dass eine Anklage vorliegt, der es aufgebürdet ist, eine bestimmte Wirklichkeit zur Geltung zu bringen, ist *ein* Teil dieser Bedingung; ein *anderer* besteht darin, dass die Bezeugung, die in erheblichem Maße daran mitwirken kann, diese Wirklichkeit vorzubringen, ihrerseits nicht einfach einer gesättigten Wirklichkeit, sondern zunächst einem Verlust ins Auge sieht. Die zitierten Sätze dokumentieren somit einen Bruch, der

kein beliebiger ist, der aber in Bezug auf die Frage der Zeugenschaft weitreichende epistemische und politische Konsequenzen hat: Es lässt sich nicht einfach *über* Zeugnisse sprechen wie über ein beliebiges Thema, schon gar nicht in einem allgemeinen Sinn; sehr viel eher geht es darum, sich zu ihnen zu verhalten, in ein spezifisches epistemisches, politisches, soziales und sich über die eigene Situierung verständigendes Verhältnis mit ihnen einzutreten.

Eben *jene* Zeugnisse, die von der Shoah, von der vielförmigen Gewalt der nazistischen Vernichtungspolitik sowie vom Leben und Sterben unter der Bedingung dieser Gewalt sprechen, sind es also auch, die *meine* Auseinandersetzung mit der Frage der Zeugenschaft in erster Linie situieren – und zwar in einem postnazistischen Kontext. Einem Kontext, in dem, nicht nur in den unmittelbar postnazistischen Ländern, sondern über diese Länder wie auch über Europa weit hinausreichend, die Aussagen der ZeugInnen wie auch die Frage nach dem ungewissen Band, das die Rede der Überlebenden mit den Toten verbindet, nach wie vor durch Diskurse überlagert werden, die von ganz anderen Interessen bestimmt sind: vom feierlich-pompösen Tonfall staatlich inszenierter »Gedenkfeiern« über die erneuten Orchestrierungen nationaler Unschuld oder Entsorgungen des Geschehenen ins »kulturelle Gedächtnis« bis hin zu den diversen Bagatellisierungs- und Leugnungs-narrativen. Immer noch, und immer aufs Neue, hat in dieser Situation ein Wort Walter Benjamins Gültigkeit, das er wahrscheinlich um 1940, kurz vor seinem Suizid auf der Flucht vor den Nazis, niederschrieb: dass nämlich »auch die Toten [...] vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein [werden]«⁸; und immer noch stellt sich die Aufgabe herauszufinden, worin dieser Feind, auch wenn er vermeintlich unterlegen ist, vorläufig doch in mancherlei Hinsicht gesiegt hat.

Der Einsicht in diesen Tatbestand ist indessen kein generelles Interpretationsraster für sämtliche Kontexte zu entnehmen, in denen sich Praxen der Bezeugung sowie eine spezifische Reflexion dieser Praxen entwickelt haben. Als Beispiele seien hier nur die umfangreiche lateinamerikanische *Testimonio*-Literatur⁹, die Rolle von Zeugnissen im Zusammenhang von »Wahrheitskommissionen« (wie etwa im Argentinien der 1980er-Jahre nach dem Ende der Militärherrschaft¹⁰ oder in Südafrika nach dem Ende der Apartheid¹¹) oder auch die Zeugnisse palästinensischer Flüchtlinge und Vertriebenen insbesondere aus der Zeit der jüdisch-arabischen Konflikte 1947/48 sowie der israelischen Staatsgründung 1948¹² genannt.

Es wäre natürlich absurd zu behaupten, dass es keinerlei Verbindungen dieser Kontexte zur Rolle der Zeugenschaft in der Auseinandersetzung mit der Shoah bzw. in explizit postnazistischen Zusammenhängen gibt. Im Gegenteil, solche Verbindungen und Verflechtungen sind – wenn sie auch nicht von vornherein in jedem einzelnen Fall vorausgesetzt werden können – zum Teil offenkundig, etwa auf der Ebene von Rechtsformen und -praktiken, die an die Nürnberger Prozesse anschließen. Noch deutlicher, und zugleich noch komplizierter, stellen sich diese Verflechtungen auf der Ebene arabisch-palästinensischer *nakba*-Erzählungen¹³ dar, die sich mitunter – keineswegs systematisch, wie manche glauben machen wollen¹⁴ – in eine direkte und feindselige »Konkurrenz« zu jüdisch-israelischen Shoah-Narrativen setzen und eine Art Frontstellung der Zeugnisse produzieren, deren Ausläufer bis zur Shoah-Leugnung reichen können. Zugleich aber handelt sich bei *nakba*-Erzählungen um ein Sprechen, das in der israelischen Öffentlichkeit sowie im israelischen Schulsystem nahezu generell keinen Platz findet, dessen diskursiver Ort also nicht allein durch selbstgewählte Grenzlinien und Frontstellungen demarkiert ist – und zwar selbst dann, wenn es um das Sprechen von »anwesenden Abwesenden«¹⁵ geht.

Der vorliegende Text wird keine Antworten auf die Fragen, die diese Zusammenhänge aufwerfen, vorschlagen können – mit schnell formulierten Gewissheiten ist ihrer Beantwortung wahrscheinlich auch am wenigsten gedient. Ich will diesen Fragen (ebenso wie anderen, wie etwa der Frage nach der »identitätsstiftenden« Funktion von Wahrheitskommissionen, die in sogenannten Übergangsgesellschaften oft genug die Wiederherstellung »nationaler Einheit« über die Auseinandersetzung mit dem Geschehenen stellen) aber auch nicht ausweichen, sondern sie wenigstens in Erinnerung rufen. Es ist, so meine ich, diese Art von Fragen, die die *politischen* Einsätze dessen markiert, was in der Frage nach Zeugenschaft auf dem Spiel stehen könnte. Und sogleich führen uns diese Fragen auf ein zweites Paradox der Zeugenschaft, das in den folgenden Überlegungen wieder und wieder auftauchen wird: dass die Zeugenrede nämlich wohl kaum jemals einen »reinen« oder »authentischen« Bericht über das Vorgefallene artikuliert, sondern sich in einer stetigen Überlagerung durch bestehende diskursive Formationen sowie unter der Bedingung der Zuweisung bestimmter diskursiver Orte vollzieht.

ZEUGNISSE OHNE GERICHT?

Der klassische diskursive Ort der Zeugenrede ist das Gericht. Es kann daher nicht verwundern, wenn der eingangs angeführte Satz von Lyotard unmissverständlich auf eine Situation verweist, die die Existenz eines Gerichts impliziert, an das sich eine Klage adressieren lässt. Stellen wir diesen Satz in seinen Kontext:

»Kläger ist, wer behauptet, dass etwas vorliegt; er muss – mittels wohlgeformter Sätze und mit Verfahren zur Ermittlung der Existenz ihrer Referenten – den Beweis dafür antreten. Die Wirklichkeit geht immer zu Lasten des Klägers. Der Verteidiger braucht nur die Argumentation zu widerlegen und den Beweis mittels eines Gegenbeweises zu verwerfen. [...] Die Verteidigung ist nihilistisch, die Anklage vertritt das Seiende. [...] Unsere Art zu denken begreift die Wirklichkeit nicht als ein Gegebenes, sondern als Anlass zur Stellung des Antrages, dass die sie betreffenden Ermittlungsverfahren durchgeführt werden.«¹⁶

»Dass etwas vorliegt«, kann demnach nicht durch eine einfache Anzeige (entsprechend etwa dem im Deutschen gegebenen etymologischen Zusammenhang zwischen »zeigen« und »bezeugen«), und auch nicht durch einen einfachen Bericht (entsprechend etwa dem französischen Sprachgebrauch, der das Wort »témoigner« mitunter in die eher unspezifische Nähe eines »Berichtens« rückt), zur Geltung gebracht werden. Die *Geltung* hat vielmehr ihre eigenen Konstitutionsbedingungen. Und sie konstituiert sich im Rahmen einer gegebenen institutionellen Form, die die Sätze durchformt, in denen eine Klage formuliert wird, und die – unter der Voraussetzung, dass diese Sätze hinreichend »wohlgeformt« sind – bestimmte Ermittlungsverfahren in Bezug auf die »Wirklichkeit« autorisiert. Die Verteidigung kann diese Prozedur, in der sich Autorisierung und Ermittlung ineinander verschränken, an verschiedenen Punkten durchkreuzen, ohne aber deshalb, außer unter den spezifischen Bedingungen einer Beweislastumkehr, jene unbewiesene »Wirklichkeit«, auf der (bzw. auf deren Geltung) sie beharrt, eigens untermauern zu müssen – es genügt bisweilen, dass sie die *Form* der Klageführung delegitimiert.

Es ist offensichtlich, dass die ZeugIn in diesem Setting mit der KlägerIn zunächst so wenig identifiziert werden kann wie mit irgendeiner anderen der genannten Instanzen: Sie wird *aufgerufen*, *vor* das Gericht zitiert (um möglichst Zitables zu äußern), dem von ihm produzierten Text gleichsam eingefügt und damit in das beschriebene Kräftefeld ein-

bezogen. Die ZeugIn kann zunächst keinesfalls einfach mit der Klageführung vor Gericht identifiziert werden, auch wenn die Wirklichkeit, von der sie spricht, möglicherweise, auch in einem anderen Sinn, »zu ihren Lasten« geht. Dies nicht nur deshalb, weil die Anklage selbst, nicht zuletzt angesichts der Anforderungen der gerichtlichen Prozeduren, ein mehr oder weniger ausgeprägtes Interesse daran entfalten kann, die »Wahrheit« oder »Glaubwürdigkeit« des Zeugnisses zu überprüfen. Dem Zeugnis kommt in diesem Vorgang noch eine andere Rolle zu, die ich hier in den Vordergrund stellen möchte und die sich in ihren Grundzügen bereits in einem durch Festus überlieferten Fragment aus einem verlorengegangenen Stück von Plautus formuliert findet. Dort tritt eine Figur mit den Worten auf: *Nunc mihi licet quidvis loqui: nemo hic adest superstes* (»Nun ist es mir gestattet, alles zu sagen, was ich will; es ist kein Zeuge anwesend«).¹⁷

Unabhängig von jeder konkreten Zeugenaussage erscheint hier die schiere Anwesenheit von ZeugInnen (bzw. die schiere Möglichkeit der Widerrede und Gegenbehauptung, die sich mit dieser Anwesenheit verbindet) als Unterbrechung eines ungehemmten Diskurses, der seine Sätze auf eine »Wirklichkeit« gründet, welche dem Beweiswert plumper Behauptungen anvertraut und somit komplexerer Wahrheitsprozeduren enthoben wird. Die Zeugenaussage lässt sich also nicht nur darauf hin befragen, welchen Wahrheitsprozeduren sie selbst unterzogen werden kann oder, in einem gegebenen Rahmen, unterzogen werden sollte. Sie besetzt auch einen strukturellen Ort, von dem her eine spezifische Bestreitung unzureichender Wahrheitsprozeduren hinsichtlich jenes Diskurses möglich wird, in den sie interveniert – eine Bestreitung, die sich im Gerichtsetting übrigens grundsätzlich auf alle autorisierten Instanzen der Wahrheitsproduktion beziehen kann.

Lytard gibt dem Motiv einer ungehemmt veranschlagten »Wirklichkeit«, die der Bestreitung durch Zeugnisse enthoben wird, eine spezifische Wendung, wenn er schreibt:

»[...] das ›perfekte Verbrechen‹ [bestünde] nicht in der Beseitigung des Opfers oder der Zeugen (das hieße weitere Verbrechen hinzufügen und die Schwierigkeit erhöhen, alle Spuren zu tilgen), sondern darin, die Zeugen zum Schweigen zu bringen, die Richter taub zu machen und die Zeugenaussage für unhaltbar (unsinnig) erklären zu lassen. Neutralisieren Sie den Sender, den Adressaten, die Bedeutung [sens] der Zeugenaussage; alles sieht dann so aus, als ob es keinen Referenten (keinen Schaden) gäbe.«¹⁸

Es ist möglich, dass die Abwesenheit von ZeugInnen selbst Verdacht erregt, dass also die in solcher Abwesenheit errichteten Wahrheitsprozeduren gerade aufgrund dieser Abwesenheit als unglaubwürdig erscheinen und infolgedessen andere Wahrheitsprozeduren herausfordern, wie etwa das Aufsuchen von *Spuren* eines Ereignisses. Unter diesem Gesichtspunkt kann daher die *sprachliche* Vernichtung der Zeugenaussage, der zerstörerische Angriff auf ihre Komponenten, als »perfektere« Strategie erscheinen denn die *physische* Vernichtung der ZeugInnen. Selbst dort, wo kein Zweifel darüber bestehen kann, dass die physische Vernichtung einen Kerntatbestand des Ereignisses bildet – nämlich in den nazistischen Vernichtungsmaschinerien –, zeigt sich dieses Motiv der sprachlichen Vernichtung. Es tritt in dem Moment auf, in dem die Mörder ihre Opfer als mögliche ZeugInnen adressieren. Primo Levi stellt es an den Beginn seines Buches *Die Untergegangenen und die Geretteten*, indem er einen Zusammenhang zwischen der Ungläubigkeit der Öffentlichkeit angesichts der Ungeheuerlichkeit dessen, was die ersten, 1942 Verbreitung findenden Zeugnisse aus den Vernichtungslagern schilderten, und den bewussten Motiven der Täter herstellt:

»Es ist bezeichnend, dass diese Ungläubigkeit von den Schuldigen selbst lange vorher vorausgesagt wurde. Viele Überlebende erinnern sich daran (unter anderem Simon Wiesenthal auf den letzten Seiten seines Buches *Doch die Mörder leben* [...]), was für ein Vergnügen es den SS-Leuten bereitete, den Häftlingen zynisch vor Augen zu halten: ›Stellen Sie sich nur vor, Sie kommen in New York an, und die Leute fragen Sie: ›Wie war es in diesen deutschen Konzentrationslagern? Was haben sie da mit euch gemacht?« [...] Sie würden den Leuten in Amerika die Wahrheit erzählen [...] Und wissen Sie, was dann geschehen würde? [...] Sie würden Ihnen nicht glauben, würden Sie für wahnsinnig halten, vielleicht sogar in eine Irrenanstalt stecken. Wie kann auch nur ein einziger Mensch diese unwahrscheinlich schrecklichen Dinge glauben – wenn er sie selbst nicht erlebt hat?«¹⁹

Die vielgebrauchte und doch zumeist wenig reflektierte Rede von einer »Sinnlosigkeit« der Gewalt erhält hier eine präzise Erläuterung. Es handelt sich um eine von der Gewalt *produzierte* Sinnlosigkeit, die die Möglichkeiten des Sprechens über diese Gewalt – *aus der Erfahrung* dieser Gewalt – von den Sphären abspaltet, in denen Sinn zirkulieren kann. Kurz: »Sinnlosigkeit« bezeichnet hier ein *aktives Moment* der Gewalt, und nicht eine ihrer Eigenschaften, die in einem Gegensatz zu ihrer »Rationalität« stünde; eben darum kann die sinnloseste Gewalt zugleich durch und durch rational sein.

An dieser Stelle scheint es mir daher unausweichlich, die Frage zu stellen: Was, wenn es für bestimmte ZeugInnen keine Gerichtshöfe gibt, vor denen sie gehört werden (ob es sich nun um Gerichtshöfe der Rechtsprechung oder solche der Vernunftsprache handelt)? Was, wenn es ZeugInnen gibt, die nirgendwo aufgerufen, nirgendwohin zitiert werden, deren mögliches Sprechen also isoliert bleibt, insofern ihm noch nicht einmal die eigenwilligste Idiomatik zugestanden wird, weil es schlicht und einfach als eine Form der »Idiotie«, als ein in sich selbst verfangener Unsinn angesehen wird? Und was, wenn es ZeugInnen gibt, die nicht Zeugnis geben können, weil das Ereignis, das sie vielleicht zu bezeugen hätten, Traumatisierungen hinterlassen hat, die nicht notwendigerweise das Sprechen überhaupt, wohl aber das Sprechen über genau *dieses da* – über jene nicht-diskursivierbaren »sinnlichen Gewissheiten«, die den Knoten der Traumatisierungen bilden – verhindern?

BEZEUGEN, ÜBERLEBEN

Kehren wir zunächst zu jenem Plautus-Zitat zurück, das ich weiter oben angeführt habe und das dem *Vocabulaire des institutions indo-européennes* von Emile Benveniste entnommen ist. Das lateinische Wort für »Zeuge« in diesem Zitat lautet *superstes*, und das ist deshalb erwähnenswert, weil *superstes* im Lateinischen nicht das einzige Wort ist, das gewöhnlich mit »Zeuge« übersetzt wird. Mit ihm konkurriert das Wort *testis*, dessen Bedeutungshorizonte erneut in die Nähe der Gerichtssituation weisen: »Etymologisch betrachtet«, schreibt Benveniste, »ist *testis* derjenige, der einem Geschehen, an dem zwei Personen beteiligt sind [*où deux personnages sont intéressés*], als ›Dritter‹ (**terstis*) beiwohnt.«²⁰ Der *testis/terstis* qualifiziert sich mithin als Zeuge gerade durch seine interesselose Anwesenheit, und eben diese Qualität rückt ihn, wie Benveniste an anderer Stelle seines *Vocabulaire*²¹ analysiert, in eine spezifische Nähe zum (Schieds-)Richter, dem *arbiter* als Spezialfall des *iudex*. Es gilt hier indessen einen bemerkenswerten Unterschied festzuhalten: Beide, *testis* und *arbiter*, wohnen als Unbeteiligte einem Geschehen bei, doch »der *testis* ist im Angesicht und in Kenntnis der Parteien da, der *arbiter* sieht und hört, ohne gesehen zu werden«²². Aus dieser Differenz zwischen Gesehen-Werden und Nicht-gesehen-Werden leitet sich im antiken lateinischen Sprachgebrauch die Eignung des einen (*testis*) zum vor Gericht gerufenen Zeugen sowie die Eignung des anderen (*arbiter*) zum

urteilenden, Recht sprechenden (Schieds-)Richter ab; oder umgekehrt: der mit der Entscheidung von Schiedssachen betraute *index* kann als entfernter Zeuge konstruiert werden.

Wie aber verhält es sich mit dem *superstes*, von dem das Plautus-Fragment spricht? – Das Wort lässt sich zunächst als substantiviertes Adjektiv analysieren, das sich von *superstare* ableitet: Das dem Verb *stare* (»stehen, bestehen«) vorangesetzte Präfix *super-* ist hier, wie Benveniste ausführt, weniger als »darüber« zu verstehen, sondern vielmehr als »darüber hinaus«. In diesem Sinn bedeutet denn auch *superstare* »sich darüber hinaus erhalten, darüber hinaus bestehen [*subsister*]«, nämlich über ein Ereignis hinaus, das den Rest vernichtet hat. Es gab einen Todesfall in einer Familie; die *superstites* blieben *über* das Ereignis *hinaus* bestehen; wer über eine Gefahr, eine Erprobung, eine schwierige Zeitspanne hinweggeschritten ist, wer dabei überlebt hat, ist ein *superstes*.²³ *Superstare* muss sich indessen nicht unbedingt, so Benveniste, auf ein Unglück oder den Tod beziehen; es kann auch bedeuten, »durch ein beliebiges Ereignis gegangen zu sein und *über* dieses Ereignis *hinaus* fortzubestehen«, mithin dessen »Zeuge« gewesen zu sein. Oder auch der, »der sich über (*super*) der Sache selbst hält (*stat*), der ihr beiwohnt; der anwesend ist«. Dies sollte, in Bezug auf das Ereignis, die Situation des *Zeugen* sein.²⁴

In keinem Fall jedoch ist der *superstes* als ein unbeteiligter Dritter zu verstehen. Im Gegenteil, insbesondere als Überlebender ist er in das zu bezeugende Geschehen in höchstem Maße involviert, und die Fähigkeit, sich »über der Sache selbst« zu halten (bzw. sich über sie hinaus zu erhalten) und zu einem Sprechen darüber zu gelangen, ist in verschiedenen Hinsichten äußerst prekär. Ich möchte, um dies zu verdeutlichen, die alte semantische Nähe zwischen dem Überlebenden und dem Zeugen, die Benveniste am Begriff des *superstes* beschreibt, für einen Augenblick auf das zitierte Fragment von Plautus anwenden – nicht um eine »adäquatere« Übersetzung vorzuschlagen, sondern um dessen Konnotationshorizonte zu Gehör zu bringen. Das Fragment lautet dann: »Nun ist es mir gestattet, alles zu sagen, was ich will; es ist kein Überlebender anwesend.«

Immer, so scheint es, verweist die Figur des Zeugen auf Fragen der Anwesenheit. Während im Bedeutungsfeld des *testis*, mit seiner spezifischen Differenz zum *arbitrator*, jedoch zum einen seine Unbeteiligtheit am Geschehen sowie zum anderen die Frage, ob er im Wissen der an diesem Geschehen beteiligten Parteien anwesend war, im Vordergrund steht, ist

der *superstes* gerade durch seine Involviertheit charakterisiert und seine Anwesenheit ist nicht nur prekär, sondern auch von vornherein aufgespannt zwischen zwei Situationen: derjenigen, die er bezeugt (und bezeugen kann, weil er überlebt hat), sowie derjenigen, in der er über die erste Situation spricht. Eben diese *doppelte Anwesenheit* ist es, auf die sich die Formel »sich über die Sache hinaus erhalten, sich über der Sache selbst halten« beziehen lässt. Was aber ist dann »die Sache«? Und wie ist der prekäre Charakter dieser doppelten Anwesenheit zu verstehen?

Halten wir zunächst fest, dass es sich bei der Nähe zwischen Überleben und Bezeugen, die sich im lateinischen Wort *superstes* dokumentiert, um mehr als eine bloß alte und bloß semantische Nähe handelt. Ihr korrespondiert die unheimliche Nachbarschaft zwischen physischer und sprachlicher Vernichtung, die ich weiter oben im Ausgang von Lyotard angesprochen habe – und zwar insbesondere dort, wo ein Interesse an der Ausübung des zweifelhaften Rechts besteht, »zu sagen, was man will«, ohne mit den Interventionen eines anderen Sprechens konfrontiert zu sein. Verlassen wir, um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, den antiken Kontext, und wenden wir uns Carlo Ginzburgs Text »Just One Witness«²⁵ zu, der – in Absetzung von der römischen Rechtsformel *Unus testis, nullus testis* (»Ein Zeuge ist kein Zeuge«) und damit von einer Reduktion der Frage der Zeugenschaft auf das Gerichtssetting überhaupt – unter anderem den Status von Zeugenaussagen im historiografischen Verfahren diskutiert: Ginzburg beginnt mit der Diskussion eines Zeugnisses aus dem Jahr 1348, das in wenigen Zeilen in einem Exemplar der Tora festgehalten ist, welches sich heute in der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien befindet: Das Zeugnis berichtet von der Auslöschung der gesamten jüdischen Gemeinde im provenzalischen La Baume am 16. Mai 1348, kurz nach dem Auftreten der Pest, für deren Verbreitung Juden und Jüdinnen verantwortlich gemacht wurden; sein Verfasser, Dayas Quinoni, überlebte nur deshalb, weil er zum Zeitpunkt des Mordens für einige Tage das Dorf verlassen hatte. Und Ginzburgs Überlegungen richten sich zugleich zentral gegen die Argumentationen von postnazistischen »Revisionisten« à la Robert Faurisson, die die Existenz nazistischer Vernichtungslager nicht zuletzt unter dem Hinweis auf die angebliche Unmöglichkeit von ZeugInnen bestreiten.²⁶

Ginzburgs Text diskutiert die Verknüpfung dieser beiden »Fälle« nicht eigens. Sie ist indessen durchaus bemerkenswert, handelt es sich doch bei dem Zeugnis von Dayas Quinoni um die Hinterlassenschaft eines Zeugen, der bei der bezeugten Tat gerade *nicht* physisch anwesend

war – und der eben deshalb, als Überlebender, überhaupt Zeugnis ablegen konnte. Der »revisionistische« Taschenspielertrick Faurissons hingegen läuft darauf hinaus, dass diejenigen, die als ZeugInnen auftreten, deshalb unglaubwürdig sind, weil sie die bezeugte Tat, wäre diese in Übereinstimmung mit den Zeugnissen erfolgt, unmöglich überleben und also auch nicht bezeugen hätten können. Der Zynismus dieser Argumentation zeigt sich im Übrigen nicht zuletzt daran, dass Faurisson im selben Atemzug, in dem er die Existenz der nazistischen Mordmaschinerien bestreitet, deren gewaltförmige Logik in doppelter Hinsicht übernimmt: erstens, indem er eine *vollständige* Übereinstimmung zwischen physischer und sprachlicher Vernichtung postuliert, um dadurch im Umkehrschluss die These zu stützen, dass keine physische Vernichtung im Sinne der Zeugnisse stattgefunden habe; und zweitens, weil Faurisson das Sprechen der ZeugInnen – derer, die die Vernichtung in der Tat überlebt haben – als unsinnig zu disqualifizieren sucht und sich damit als später Vollstreckungsgehilfe jener SS-Leute in Szene setzt, die den Lagerinsassen ankündigten, dass ihnen, sollten sie jemals über ihre Erfahrungen berichten können, ohnehin niemand glauben würde.

Wie aber können wir uns angesichts der von Ginzburg verknüpften Zeugniskontexte jener doppelten Anwesenheit (Anwesenheit beim bezeugten Geschehen; Anwesenheit im Sprechen über das Geschehene bzw. in einer bestimmten Sprechsituation) nähern, die dem bisher Gesagten zufolge eine wesentliche Bedingung der Zeugenrede bildet?

DIE DOPPELTE SOZIALITÄT DER ZEUGENREDE

Die Zeugnisse, die es, und zwar auch in Bezug auf die nazistischen Vernichtungslager, in der Tat *gibt* (so wie es überdies natürlich reichlich anderweitiges historisches Beweismaterial gibt²⁷), verdanken sich nicht allein dem nackten, unwahrscheinlichen Überleben der einzelnen ZeugInnen, sondern einem spezifischen Subjektivierungsgeschehen sowie einer spezifischen Sozialität, die sich mit diesem Überleben verknüpfen.²⁸ Denken wir noch ein Mal an das Zeugnis von Dayas Quinoni aus dem Jahr 1348: Wie ist hier die Anwesenheit des Zeugen zu verstehen? Seine physische Anwesenheit zum Zeitpunkt der bezeugten Tat hätte aller Wahrscheinlichkeit nach niemals ein Zeugnis zustande kommen lassen. Sollte im Gegenzug die physische Abwesenheit das Zeugnis eines Menschen entwerten, dessen unmittelbarstes soziales Umfeld mit einem

Schlag ausgelöscht wurde und der eben deswegen in höchstem Maße in das bezeugte Geschehen involviert ist?

Eine solche prinzipielle Entwertung wäre einmal mehr ein nachträgliches Werk der Gewalt, einer Gewalt, die nach der physischen Vernichtung der Opfer auch noch die Reste des sozialen Bandes zu unterschlagen versucht, auf welche sich die Zeugenrede stützt (umgekehrt mag die konkrete *Wertung* des Zeugnisses historiografische Wahrheitsprozeduren auf den Plan rufen, deren Fähigkeit zur Rekonstruktion eines Geschehens eigenen Bedingungen unterliegt). Die Zerschlagung der Sozialität potenzieller ZeugInnen kann jedoch auch zu einem unmittelbaren Strategem der Gewalt werden. Abseits des spezifisch nazistischen Gewaltkomplexes wird dies vielleicht am deutlichsten an den mörderischen Praxen des »Verschwindenlassens«, welche im 20. Jahrhundert etwa die französische Armee zur Zeit des Algerienkrieges – und später, in den 1990ern, auch postkoloniale algerische Militärregierungen – oder die Militärregimes in Guatemala, Chile und Argentinien verfolgt haben: Der Begriff des »Verschwindenlassens« bildet dabei nicht nur einen Euphemismus für Folterung und Mord, sondern bezeichnet auch die gezielte und nachhaltige Beschädigung des sozialen Lebens der Hinterbliebenen, deren Verlusterfahrung von Ungewissheit überlagert bleibt und die sich in Ermangelung von Todesurkunden etwa auch, im Falle des Verlusts von EhepartnerInnen, nicht wiederverheiraten können. – Die »Mütter der *plaza de Mayo*« in Buenos Aires halten dieser Gewalt, und zwar bis auf den heutigen Tag, das sichtbare Zeugnis ihrer verletzten und beraubten Sozialität entgegen: Sie können nicht bezeugen, *was* genau geschehen ist; umso sprechender ist ihre Bezeugung dessen, *dass* etwas geschehen ist, dessen Gewaltförmigkeit schon daran offenbar wird, dass der Mantel der konspirativen Verschwiegenheit, der über die Ereignisse gebreitet wurde, auch nach dem Ende der Diktatur nicht vollständig gelüftet werden konnte.

Ich möchte jene »Anwesenheit«, die sich von alters her als Vorbedingung der Zeugenrede darstellt, vor diesem Hintergrund als *sozial verfasste* – und gerade auch in diesem Aspekt *prekäre* – Anwesenheit interpretieren: Es handelt sich nicht einfach um eine Anwesenheit »bei der Sache«, sondern um eine Anwesenheit, die dadurch charakterisiert ist, dass die Möglichkeit einer gemeinsamen, geteilten, mitgeteilten Anwesenheit »bei der Sache«, die sich über das zu bezeugende Geschehen hinaus erhält, prekär geworden ist. Daher die Möglichkeit eines Zeugnisses, das sich nicht der physischen Präsenz und nicht dem Augenschein ver-

dankt (ja gar nicht verdanken könnte), sondern eben jener Sozialität, von deren Zerstörung es berichtet; daher aber auch die Einsamkeit der Zeugenrede, die sich vielfach nur noch unter der Bedingung einer gebrochenen und zerbrochenen Sozialität artikulieren kann – und daher vielleicht zuletzt eine spezifische Verunmöglichung der Zeugenrede, die dann eintritt, wenn das Zerbrechen der Sozialität, in der sich eine Rede artikulieren könnte, auf die *innere* Rede selbst übergreift:

Der Psychoanalytiker Dori Laub scheint an diesen Punkt zu rühren, wenn er in Bezug auf die Shoah von »der einzigartigen Weise« spricht, »wie, im Zuge seines historischen Auftretens, *das Ereignis keine ZeugInnen produzierte*. Nicht nur versuchten die Nazis die physischen ZeugInnen ihres Verbrechens in der Tat auszulöschen; sondern die in sich unbegreifliche *und* trügerische psychologische Struktur des Ereignisses verhinderte seine Bezeugung, und sei es durch dessen eigenste Opfer.«²⁹ Die Stelle benennt sehr präzise den komplexen Bruch, den es im Zusammenhang mit Zeugnissen stets zu bedenken gilt, nämlich den Bruch zwischen dem Historischen und der Erinnerung bzw. der artikulierten Erinnerung.³⁰ Den Grenzfall dieses Bruchs bildet ein historisches Ereignis, das keine ZeugInnen produziert, das also die Erinnerung in sich brüchig oder unaussprechlich werden lässt.

Dass die Shoah ein solches Ereignis war, sagt hier mit Dori Laub indessen jemand, der nicht nur selbst Überlebender ist und als solcher spricht, sondern der auch ein Videoarchiv für Holocaust-Zeugnisse an der Universität Yale mitbegründet hat und dessen Tätigkeit über viele Jahre der »Hervorbringung« von Zeugnissen galt.³¹ Es kann daher nicht verwundern, wenn Laubs Reflexionen über Zeugenschaft in hohem Maße mit der Frage beschäftigt sind, wie es möglich ist, Zeugnisse gerade dort hervorzubringen, wo das zu bezeugende Ereignis »im Zuge seines historischen Auftretens [...] keine ZeugInnen produzierte«. Die Frage verweist auf die zweite Dimension jener doppelten Anwesenheit der ZeugIn, von der oben die Rede war: die Anwesenheit, die es erlaubt, »sich über der Sache zu halten« und über sie zu sprechen, also die Anwesenheit der Sprechsituation. Wie die erste Dimension der Anwesenheit der ZeugIn, nämlich jene, die sich auf das bezeugte Geschehen bezieht, scheint auch diese zweite Dimension prekär, gebrochen – und zugleich durch und durch sozial verfasst zu sein.

Laub³² schildert beispielsweise ein Zeugnis, das eine Auschwitz-Überlebende, die zumeist in flüsterndem und monotonem Tonfall sprach, in ihren späten Sechzigern gab. Erst als sie von dem Aufstand zu

sprechen begann, den Häftlinge des »Sonderkommandos« in Auschwitz-Birkenau am 7. Oktober 1944 unternommen hatten³³, erfüllte sich ihre Erzählung mit Intensität, und sie schilderte die Explosion der vier Rauchfänge der Krematorien. Bei einer einige Monate später stattfindenden Konferenz, bei der die Videoaufnahme des Gesprächs diskutiert wurde, erhoben etliche HistorikerInnen Bedenken bezüglich dieses Zeugnisses, wurde doch während des Aufstands nur eines der Krematorien von Auschwitz-Birkenau in die Luft gesprengt; der inexakte Charakter des Zeugnisses spiele zuletzt sogar möglicherweise den »Revisio-nisten« in die Hände. Laub resümiert sein eigenes Widersprechen gegen-über diesen Einwänden folgendermaßen: »Tatsächlich war [diese Frau] dazu gelangt, nicht die empirische Anzahl der Rauchfänge zu bezeugen, sondern den Widerstand, die Affirmation des Überlebens, das Durchbrechen des Rahmenwerks des Todes [...]. Das war ihre Art zu sein, zu überleben, Widerstand zu leisten. Es ist nicht nur ihre Rede, sondern die sie umgebenden Ränder des Schweigens selbst, die heute wie in der Ver-gangenheit diese Geltendmachung des Widerstands attestieren.«³⁴

Folgt man den Ausführungen Laubs, ist es somit weniger die – gemäß einem generalisierten Modell von Intersubjektivität – überprüf-bare »Wahrheit« der Aussage als vielmehr die Möglichkeit der sozialen Anwesenheit des *Aussageakts*, die in der Zeugenrede in erster Linie prekär ist (und vielleicht entscheidet sich an ebendieser Frage der Mög-lichkeit einer *aktuellen sozialen Anwesenheit* der Zeugenreden, ob und inwieweit die At-testierungen dieser Reden vom Pro-test, der sich in ihnen möglicherweise zu artikulieren sucht, abgespalten werden bzw. ob und inwieweit es gelingen kann, neue Artikulationen von Attestierung und Protest hervorzubringen). Bereits die von Laub beschriebenen Histo-rikerInnen, denen man keine prinzipielle Unaufgeschlossenheit vorwer-fen wird, sind mehr an der exakten Wahrheit der *Aussage* interessiert als an der komplexen Gebrochenheit der *Rede*. Und es lässt sich kaum beur-teilen, inwieweit nicht sogar Laubs Interpretation dieser gebrochenen Rede als »Geltendmachung des Widerstands« Gefahr läuft, ihr eine zu große Eindeutigkeit zu unterlegen. Doch diese Interpretation bezieht sich nicht so sehr auf die Geltung eines Aussagegehalts, sondern auf den Voll-zug einer Subjektivierung, welche die Rede, sofern sie sich Präsenz und Kontur verleihen kann, nicht weniger hervorbringt als das Flüstern, die Monotonie und das Schweigen, das sie umgibt. Laub rührt damit an jene die Rede begleitenden Spuren, die, als Spuren, niemals eindeutig sind, die aber unter anderem auf jene Hemmungen verweisen können, die ich wei-

ter oben bereits anklingen habe lassen : die Hemmungen einer Traumatisierung.

Und dennoch, in dem, was in Bezug auf die Möglichkeit der Rede als Hemmung erscheint, kann in Bezug auf die Subjektivierung der Überlebenden noch immer eine – wie auch immer in sich zurückgedrängte – Affirmation liegen. Ich zitiere hier nur die folgende eindringliche Beschreibung von Dori Laub, der diese Hemmungen aus der Erfahrung von Interview-Settings schildert und dabei die Aufgaben des *Zuhörens* unterstreicht, das einen irreduziblen Teil der Sozialität von Sprech- und Schweigeakten bildet:

»[Der Zuhörer] muss wissen, dass, wer ein Trauma überlebt hat und davon Zeugnis gibt, über kein vorgängiges Wissen, kein Verstehen und keine Erinnerung bezüglich dessen verfügt, was geschehen ist. Dass er oder sie ein solches Wissen zutiefst fürchtet, vor ihm zurückschreckt und im Augenblick der Konfrontation mit ihm jederzeit dazu neigt, sich zu versperren. Er muss wissen, dass ein solches Wissen alle Schranken auflöst, alle Grenzen von Zeit und Raum, von Selbst und Subjektivität durchbricht. Dass diejenigen, die über ein Trauma sprechen, auf einer bestimmten Ebene das Schweigen vorziehen, um sich selbst vor der Furcht zu schützen, die sich damit verbindet, dass ihnen zugehört wird – und dass sie sich selbst zuhören. Dass das Schweigen, obwohl und indem es eine Niederlage ist, ihnen als Zuflucht dient und zugleich einen Ort der Fesselung bildet. Das Schweigen ist für sie ein Exil, das über sie verhängt wurde, aber auch ein Zuhause, ein Bestimmungsort und ein bindender Fluch. Aus diesem Schweigen *nicht* zurückzukehren ist eher die Regel als die Ausnahme.

Der Zuhörer muss all dies und noch mehr wissen. Er oder sie muss *dem Schweigen zuhören und es hören*, einer Stille, die sich stumm im Schweigen wie in der Rede ausspricht und die ebenso aus einem Raum hinter der Rede wie aus dem Inneren der Rede spricht. Er oder sie muss jenes Schweigen erkennen, anerkennen und adressieren, selbst wenn dies einfach Respekt bedeutet – und das Wissen darum, wie zu warten ist.«³⁵

Ich möchte diese Beschreibung nicht im Einzelnen kommentieren, sondern stattdessen zu einer Art Schluss kommen: Zeugnisse, in dem Sinne, wie ich hier von ihnen zu sprechen versucht habe, eignen sich kaum dafür, einen wie auch immer motivierten direkten Zugriff auf das Wirkliche zu etablieren – auch wenn die Zeugenrede eine Sprechweise bildet, die sich mehr als andere auf Erfahrenes gründen mag. Und dies hat nicht so sehr mit einem »Mangel« der Zeugenrede zu tun, der durch spezifische Wahrheitsprozeduren »ergänzt« werden könnte. Es hat vielleicht im Gegenteil mit einem »Zuviel« der Zeugenrede zu tun, einem Zuviel an

Rede (als *Akt* einer Aussage), einem Zuviel an Schweigen, einem Zuviel an Erfahrung, das die Aussage und ihren möglichen Gehalt überbietet. Die Konstruktion eines Mangels der Zeugenrede – eines »Mangels an Wahrheit« –, trägt wahrscheinlich ihren Teil dazu bei, dass wir dieser Rede heute möglicherweise nur durch den Versuch eines Abtragens der diskursiven Überlagerungen begegnen können, die sich in ihr selbst ebenso wie in den zugehörigen Verstehens- und Verständigungsprozessen einstellen. Doch am anderen Ende dieser abtragenden Bewegung, so sie zu einem Ende zu bringen ist, wartet keine wirklichkeitsgesättigte Bedeutung, sondern eine in sich vielfältig gebrochene Rede, ein in sich vielfältig gebrochenes Schweigen – und vielleicht trotz allem eine Affirmation, die sich durch diese Rede und durch dieses Schweigen hindurchzieht. Auch darum habe ich bereits am Beginn dieses Textes davon gesprochen, dass es darum geht, in ein soziales Verhältnis mit ZeugInnen und Zeugnissen einzutreten: in ein soziales Verhältnis, das dem Schweigen noch zuzuhören in der Lage ist.

ANMERKUNGEN

¹ Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, übers. v. Joseph Vogl, München: Fink 1987, S. 26.

² Shoshana Felman/Dori Laub, *Testimony. Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, New York, London: Routledge 1992, S. 91 (alle nicht anders ausgewiesenen Übersetzungen hier und im Weiteren sind von mir, S. N.).

³ Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris: L'Herne 2005, S. 12.

⁴ »Aschenglorie«, in: Paul Celan, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 72.

⁵ Derrida spricht an anderer Stelle davon, dass die Übersetzung, insofern sie an eine idiomatiche Singularität rührt, dem Original »sich so weit wie möglich annähert, um im letzten Augenblick darauf zu verzichten, eine Bedrohung oder Reduktion auszuüben, es aufzuzehren oder zu konsumieren«, dass sie »den anderen Körper intakt lässt, aber nicht ohne, an der Grenze selbst dieses Verzichts oder dieses Rückzugs, den anderen zum Erscheinen gebracht zu haben, nicht ohne das Begehren des Idioms, des Originalkörpers des anderen, geweckt und beseelt zu haben« (J. Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction »relevante«?*, Paris: L'Herne 2005, S. 9).

⁶ Zumindest am Ende von dessen erster Fassung, dessen englisches Original aus dem Jahr 1988 datiert: Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übers. v. Alexander Joskowicz u. Stefan Nowotny, Wien: Turia + Kant 2008, S. 106. Spivak hat diesen Satz im Grunde allerdings auch später niemals wirklich widerrufen (vgl. dazu die »Editorische Nachbemerkung der Übersetzer« zur 1999 publizierten zweiten Fassung von Spivaks Text, in: ebd., S. 149–159). – Vgl. zum Zusammenhang von Spivaks Satz mit der Frage der Zeugenschaft außerdem Hito Steyerl, »Können Zeugen sprechen? Zur Philosophie des Interviews«, in: *transversal* 04/2008, »témoignages«, <http://eicpc.net/transversal/0408/steyerl/de>, sowie Tom Waibel, »Ursachenmetaphysik. Von der Wahrheiten der Anderen«, ebd., <http://eicpc.net/transversal/0408/waibel/de>.

⁷ Vgl. Jean-François Lyotard, »Streitgespräche, oder: Sätze bilden ›nach Auschwitz‹«, übers. v. Andreas Pibersky, neu bearb. v. Elisabeth Weber, in: Elisabeth Weber/Georg Christoph Tholen, *Das Vergessen(e). Anamnesen des Undarstellbaren*, Wien: Turia + Kant 1997, S. 18–50.

⁸ Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 691–704, hier: S. 695.

⁹ Vgl. dazu z. B. John Beverley, *Testimonio. On the Politics of Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press 2004.

¹⁰ Vgl. z. B. Ruth Fuchs, *Staatliche Aufarbeitung von Diktatur und Menschenrechtsverbrechen in Argentinien. Die Vergangenheitspolitik der Regierungen Alfonsín (1983–1989) und Menem (1989–1999) im Vergleich*, Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde 2003.

¹¹ Vgl. z. B. Claire Moon, *Narrating Political Reconciliation: South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, Lanham: Lexington Books 2008.

¹² Vgl. z. B. Nur Masalha (Hg.), *Catastrophe Remembered. Palestine, Israel and the Internal Refugees. Essays in Memory of Edward W. Said*, London, New York: Zed Books 2005.

¹³ Der arabische Begriff *nakba* bedeutet »Katastrophe«, wird v. a. auf die Ereignisse von 1948 bezogen und geht in seiner spezifischen politischen Bedeutung auf das Buch *Ma'na al-nakba* (Beirut 1948 [»Die Bedeutung der Katastrophe«]) des arabisch-nationalistischen Historikers Constantine Zurayk zurück.

¹⁴ Ich denke hier natürlich u. a. an einige sogenannte »antideutsche« Zusammenhänge in den unmittelbar postnazistischen Ländern, die von diesen Erzählungen überhaupt nur dort Kenntnis nehmen wollen, wo sie in ihnen faschistische Wiedergängerei oder »Djihadismus« erblicken zu können meinen, und dabei jegliche Ansprüche einer kritisch-differenzierenden Gesellschaftsanalyse zugunsten anti-islamischer und zum Teil offen neokolonialer Haltungen über Bord werfen.

¹⁵ Als »anwesende Abwesende« werden in Israel lebende palästinensische Flüchtlinge und Vertriebene (»interne Flüchtlinge«) bezeichnet. Vgl. dazu sowie zum oben angesprochenen Problem: Eitan Bronstein, »The Nakba in Hebrew: Israeli-Jewish Awareness of the Palestinian Catastrophe and Internal Refugees«, in: Nur

Masalha (Hg.), *Catastrophe Remembered*, S. 214–241; Bronstein ist Leiter der jüdisch-israelischen Organisation Zochrot, die in Zusammenarbeit mit internen Flüchtlingen die *nakba* sowie die Frage einer möglichen Rückkehr der Flüchtlinge zum Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung zu machen versucht.

¹⁶ J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, S. 26.

¹⁷ Zit. nach Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2: *Pouvoir, droit, religion*, Paris: Editions de Minuit 1969, S. 276.

¹⁸ J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, S. 25.

¹⁹ Primo Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, übers. v. Moshe Kahn, München: dtv ²1995, S. 7.

²⁰ E. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2, S. 277.

²¹ Vgl. ebd., S. 119–122.

²² Ebd., S. 120.

²³ Ebd., S. 276.

²⁴ Ebd.

²⁵ Ich beziehe mich hier auf die von Elise Montel erstellte französische Übersetzung dieses Textes in: Carlo Ginzburg, *Un seul témoin*, Paris: Bayard 2007.

²⁶ Die »revisionistischen« Strategien des rechtsextremen französischen Literaturwissenschaftlers Robert Faurisson reichen über die Frage der Zeugenschaft hinaus. Dennoch nimmt diese Frage bei Faurisson einen zentralen Platz ein, versucht er doch über die prinzipielle Delegitimierung von Bezeugungen der nazistischen Mordmaschinerie die Diskussion auf »wissenschaftlich-objektive« Fragen wie jene der technischen Machbarkeit von zu Tötungszwecken eingesetzten Gaskammern zu verschieben. Lyotard fasst Faurissons Argument folgendermaßen zusammen: »Um einen Raum als Gaskammer identifizieren zu können, akzeptiere ich nur ein Opfer dieser Gaskammer als Zeugen; nun kann es dort – meinem Kontrahenten zufolge – nur tote Opfer geben, sonst wäre diese Gaskammer nicht das, was er behauptet; es gibt also keine Gaskammer« (*Der Widerstreit*, S. 18). Vgl. zu Faurisson, neben den Texten Lyotards und Ginzburgs, bes. auch: Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire. »Un Eichmann de papier« et autres essais sur le révisionnisme*, Paris: La Découverte 1987 (dt. Übers. v. Alice Pechriggl: *Die Schlächter der Erinnerung. Essays über den Revisionismus*, Wien: WUV 2002).

²⁷ Vgl. zum »revisionistischen« Umgang mit Zeugnissen *wie auch* der Beweiskraft von Dokumenten die zusammenfassende Analyse bei P. Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, S. 36–41. – Es gibt im Übrigen auch »Täterzeugnisse«, vgl. z. B. die beiden explizit gegen Leugnungsversuche gewandten Berichte und Stellungnahmen in dem Band *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, hg. v. H. G. Adler, Hermann Langbein u. Ella Lingens-Reiner, Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt ⁴2003, S. 78–81.

²⁸ Giorgio Agamben hat in seinem Buch *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge (Homo Sacer III)*, übers. v. Stefan Monhardt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, bes. S. 137–144, eine sprachphilosophisch-messianologische

Deutung des Zusammenhangs zwischen Überleben und Subjektivierung gegeben. Wenn ich im Folgenden v. a. den Aspekt der Sozialität hervorhebe, dann auch deshalb, weil die Sozialität des Zeugnisses in Agambens Buch merkwürdig unterbelichtet bleibt. Obwohl sich in ihm Sätze finden wie etwa: »Der Mensch kann den Menschen überleben, er ist das, was nach der Zerstörung des Menschen als Rest übrig bleibt [...]« (ebd., S. 117 f.), verbleibt »der Mensch« nicht nur nominal, sondern auch innerhalb der Analyse Agambens weitgehend im Singular; die Schwelle zum Tod erscheint bei Agamben dementsprechend, ganz heideggerianisch, in erster Linie als Schwelle zum *eigenen* Tod, und nicht als Schwelle zum Tod *anderer*. Wer vom »Menschen« redet, hat es aber mit einer irreduziblen Pluralität und Sozialität zu tun, und nicht weniger gilt dies für denjenigen, der vom »Überleben des Menschen durch den Menschen« redet: Überlebende sind in diesem Sinne nicht nur jene, die die »Katastrophe des Subjekts« (ebd., S. 129) – im Sinne eines je eigenen Subjektivierungsgeschehens – überlebt haben, sondern auch jene, die der Katastrophe anderer beigewohnt haben und nach deren faktischem Tod »übriggeblieben« sind.

²⁹ Sh. Felman/D. Laub, *Testimony*, S. 80.

³⁰ Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire*, S. 8: »Zwischen der Erinnerung und der Geschichte kann es eine Spannung, ja sogar einen Gegensatz geben.«

³¹ Ich zitiere Dori Laubs eigene Kennzeichnung der mehrfach bestimmten Perspektiven, aus denen er spricht: »[a]ls Mitbegründer des Fortunoff-Videoarchivs für Holocaust-Zeugnisse in Yale; als Interviewer von Überlebenden, die Zeugnis geben; als Psychoanalytiker, der Holocaust-Überlebende und ihre Kinder behandelt, sowie als jemand, der als Kind selbst überlebt hat« (Sh. Felman/D. Laub, *Testimony*, S. 75, Fußn.).

³² Vgl. für das Folgende bes.: ebd., S. 59 f.

³³ Vgl. dazu auch: Israel Gutman, »Der Aufstand des Sonderkommandos«, in: *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*, S. 213–219.

³⁴ Ebd., S. 62.

³⁵ Ebd., S. 58.

»J'Y ÉTAIS« – ÜBER DAS WEITERSPRECHEN VON ZEUGEN DES JAHRES 1892

Brigitta Kuster im Gespräch mit Stefan Nowotny

STEFAN NOWOTNY: Die Frage der Zeugenschaft lässt sich kaum unabhängig von der Frage nach dem Verhältnis zwischen autorisierten und nicht autorisierten Formen der Produktion, Vermittlung und Weitergabe von Wissen betrachten. Politische, soziale und auch wissenschaftliche Autorisierungen sind aber nicht einfach einzementierte und unumstößliche »Wahrheiten«, sondern konstituieren sich vielmehr gerade in der Abhebung von der Zirkulation nicht autorisierter Wissens-, Sprech- und Erzählweisen, die sich ihrerseits mitunter zum Einspruch, zu einem widerständigen Sprechen verdichten. In einem Text über das Video »2006 – 1892 = 114 ans/jahre«¹, das du gemeinsam mit Moïse Merlin Maboua realisiert hast, beziehst du dich auf die Debatten um *oralité*, die nicht zuletzt geführt wurden, als es darum ging, die Möglichkeit einer postkolonialen, vom europäischen Geschichtsdiskurs abweichenden Historiografie des afrikanischen Kontinents zu erörtern. Zugleich verhandelt das Video ein Zeugnis, das den Urgroßvater von Moïse betrifft, ein Zeugnis, das nach 114 Jahren eine lebendige Präsenz beansprucht, die kraft mündlicher Weitergabe über die Lebensspanne des Zeugen weit hinausreicht. Welche spezifischen Möglichkeiten und welche spezifischen Schwierigkeiten siehst du in der Arbeit mit solchen Zeugnissen?

BRIGITTA KUSTER: Für diesen spezifischen Fall ist es vielleicht nicht ganz unwesentlich, die Geschichte dort beginnen zu lassen, wo mich vor ein paar Jahren die Kunde über einen möglichen Zeugen zu Ereignissen aus der deutschen Kolonialzeit Ende des 19. Jahrhunderts im heutigen Kamerun erreichte, und zwar in Form einer Erinnerung, die sozusagen als Gepäck einer gegenwärtigen Migrationsgeschichte mitgeführt wurde. Auf diese Weise kam es dazu, dass das Zeugnis zu dem Mord am Urgroßvater von Moïse Merlin Maboua aufgerufen wurde, nach dem du fragst. Es war gewissermaßen zuerst da und rückte erst mit der Zeit, und in dem Prozess, ihm Bedeutung und »Wahrheit« abzugewinnen, in

ein Verhältnis zu anderen Wissensformen, wie sie etwa im kolonialen Archiv enthalten sind. – Vor diesem Hintergrund scheint es mir wichtig, einen Fall von Umgang mit Zeugenschaft zu unterstellen, bei dem die Zeugenschaft nicht Mittel (das dann mehr oder weniger geeignet *für* etwas sein kann), sondern geradezu Grund ist – und dabei doch nach einer Untersuchung zu verlangen scheint: Nach der ersten Beglaubigung durch Moise und in der Folge durch mich – im Sinne einer Zuhörer_innenschaft, die eine Sache erst in den Status einer Zeugenschaft versetzt – folgte eine Praxis von Abwägen und Nachforschen, eine Bewegung zwischen möglichem Argwohn auf der einen und Vertrauen auf der anderen Seite. – Wird ein Zeugnis vor allem auch dadurch zum Zeugnis, dass es in der Konfrontation mit möglichen anderen dem Zweifel unterzogen wird? Im juristischen Modell etwa, bei einer Verhandlung mit lebendigen Zeug_innen, sind diese häufig aufgefordert, auf Widersprüchliches zu antworten, und je mehr sie in diesem Prozess an ihrer ursprünglichen Zeugenschaft festzuhalten fähig sind, desto mehr erhöht sich ihre Glaubwürdigkeit als Zeug_in: Offenbar steht die Fähigkeit einer Zeugenschaft in Frage, buchstäblich Wort zu halten. Und wird nicht erst an diesem Punkt die Fähigkeit der Zeugenschaft manifest, Gemeinschaftlichkeit im Sinne von Konsensualität – oder besser: Einvernehmen – zu stiften?

Nun gibt es aber zahlreiche Aspekte, die die Lage, unter der Wort gehalten werden kann, verkomplizieren. So stellt sich etwa die Frage, welche die erforderlichen sozialen, kulturellen und politischen Praxen sind, die etwas als Zeugenschaft rahmen, und auf welche Weise eine solche Rahmung an der Definition dessen, worauf sich ein Zeugnis beziehen kann, beteiligt ist? Der Historiker Marc Bloch, bekannt geworden mit seinen methodischen Überlegungen zur kritischen Prüfung von Zeugnissen und Quellen (»Le vrai historien doit détenir des qualités dont la première est la probité.« / »Ein guter Historiker muss über bestimmte Eigenschaften verfügen, deren wichtigste die Rechtschaffenheit ist.«), schreibt die beiden Sätze »Den zuverlässigen Zeugen schlechthin gibt es nicht« und »Es gibt nur zuverlässige oder falsche Zeugnisse« in nur geringem Abstand voneinander nieder.² Der Blick, den er so auf den »Zeugen in bester Absicht« fallen lässt, verortet diesen in seiner augenblicklichen Verfasstheit als Beobachter, aber auch darin, dass man, wie Bloch sagt, nur das richtig höre und sehe, was wahrzunehmen man vorhatte.³

In unserem Fall stolperten wir natürlich Hals über Kopf über die Disziplin der modernen Geschichtsschreibung und ihre konstitutive Verwicklung in das koloniale Projekt (vgl. dazu etwa Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*⁴, 1830/31, der dem afrikanischen Kontinent jegliche Historizität abspricht und auf den sich der französische Staatspräsident Sarkozy am 26. Juli 2007 in seiner »Rede an die afrikanische Jugend« an der Université Cheikh Anta Diop in Dakar ganz unmittelbar bezog, wo er unter anderem den unfassbaren Ausspruch tätigte: »Le drame de l’Afrique, c’est que l’homme africain n’est pas assez entré dans l’histoire.« / »Das Drama Afrikas besteht darin, dass der afrikanische Mensch nicht genügend in die Geschichte eingetreten ist.«). Und ebenso stolperten wir über die verschiedenen Ansätze seit den 1950er- und 1960er-Jahren, die Geschichte »Afrikas« zu dekolonisieren. Dazu gehören auch diejenigen, die sich auf die Zentralität der *oralité*, der mündlichen Tradierung, und ihre unterschiedlichen Rahmungen, Vorgaben und Handhabungen beziehen. Einer der Pioniere ihrer Erforschung, Jan Vansina, hat die *oralité* als Ensemble von Zeugenschaften definiert, das mündlich von Generation zu Generation weitergegeben wird. – Der Ruf der Zeugenschaften »j’y étais« / »ich war da« hallte nun wider im Rahmen einer Wissensform und war ihren – umstrittenen – Regelwerken unterworfen, die in hohem Maße autorisiert waren, über das zu sprechen, was gewesen ist. Und wir müssen eine Reihe von Fragen beantworten: Ist es richtig, das Zeugnis, von dem wir ausgehen, in der Konfrontation mit Dossiers des kolonialen Archivs – also der möglichen anderen Zeugnisse – dem Zweifel auszusetzen und in diesem Kontext darauf zu setzen, dass, und zu schauen, ob es Wort halten kann? Oder wäre es angesichts der Quellenlage zu diesem Teil der Kolonialgeschichte (sie kann ja sehr unterschiedlich sein: Als bisher kaum untersucht gelten etwa bis heute die schriftlichen arabischen Quellen) nicht eher angebracht, zu Vertreter_innen dieses von der Geschichte mit großem G bisher als nebensächlich erachteten Zeugnisses im Sinne eines Beklagten zu werden? – Ein bisschen komplizierter stellt sich die Lage zudem deshalb dar, weil wir es heute auch mit postkolonialen nationalen Geschichtsschreibungen zu tun haben ... – Aber darauf können wir vielleicht später zurückkommen.

Nun, wenn ich insgesamt sagen würde: zum Glück sind wir keine Historiker_innen und können es uns als Kulturproduzent_innen erlauben, unsere Blicke recht eklektisch über die Landschaften der Wissensbeziehungen zwischen Erinnerung und Geschichte wandern zu lassen, so

muss eingeräumt werden, dass das Medium Video (die Geschichte der Annahme der nicht diskutierbaren Verlässlichkeit des Kameraauges, also das Aufzeichnungsparadigma dieser Technologie), mit dem wir arbeiten, und die dokumentarischen Traditionen, in denen wir uns dabei bewegen, in vielleicht noch stärkerem oder unhinterfragterem Maße von genau diesen modernen abendländischen Epistemologien der Wahrheit, der Linearität der chronologischen Zeit und deren Evidenzeffekten geprägt sind, wie ich das für die Geschichtswissenschaft skizzenhaft aufgerufen habe. Wenn du mich also fragst, was ich mir erhoffe von den Schwierigkeiten, die sich das Unterfangen, mit solchen Zeugnissen zu arbeiten, einhandelt, dann würde ich mit Marc Bloch antworten: Es geht darum, die Dokumente zum Sprechen zu bringen. Ganz grundsätzlich geht es darum herauszufinden (und dabei den Modus des Herausfindens herauszufinden, was vielleicht das Wichtigste ist und sich im Bezug auf die Zeugenschaft als Rahmung der Artikulationen der Bezweiflung formulieren lässt), welche Stimme(n) diese Zeugenschaft erhebt – und dies, *nachdem* ihre Deklaration uns als ZuhörerInnen ihres Zeugnisses identifiziert, gesucht oder heimgesucht hat, was, wie mir scheint, eine Art *Ver-sprechen* impliziert.

STEFAN NOWOTNY: Da du den Wunsch, die Dokumente zum Sprechen zu bringen, ansprichst, der nicht zufällig von einem Historiker geäußert wurde: Tritt nicht genau an dieser Stelle, die vielleicht eine Art Schnittstelle zwischen Zeugnis und Dokument benennt, ein gewisser Bruch oder zumindest eine Differenz zutage, die die Auseinandersetzung mit Zeugnissen unter eine eigene Herausforderung stellt? Anders gesagt: Artikuliert sich in Marc Blochs Satz nicht der Wunsch, dem, was immer schon durch die Einschreibung in den Logos (die »Logik«) des einen oder anderen Archivs – oder auch einer Überlagerung von Archiven – charakterisiert ist, ein »Ereignis des Sprechens« abringen zu wollen, das Zugang zu einer anderen Art von Präsenz gibt: nämlich der »Stimme« oder den »Stimmen«, und seien es die Stimmen der Toten? Und liegt nicht umgekehrt im Akt der Bezeugung immer schon ein Setzen darauf, dass es gelingen könnte, vielleicht nicht den Archiven als solchen, wohl aber ihrer Unerbittlichkeit für einen Augenblick zu entrinnen – das heißt ZuhörerInnen zu finden, die das Zeugnis nicht sofort und nicht so sehr mit dem Text der Archive überschreiben, die also in gewisser Weise die Verwandlung des Zeugnisses in ein Dokument suspendieren? Das Zeugnis wäre demnach nicht unbedingt »echt« (und vielleicht noch nicht ein-

mal »möglich«), aber es wäre durch eine Investition in eine andere Form von Sozialität als die durch die Archive dominierte charakterisiert, eine Sozialität, die zugleich immer asymmetrisch und asynchron verfasst bleibt. Andererseits aber wäre es verschiedenen Formen der Übercodierung, wie du sie etwa für den Fall der nationalen Codierungen postkolonialer Geschichtsschreibung ansprichst, unausbleiblich ausgesetzt – was das »Zuhören« vor die Aufgabe stellt, das Rauschen dieser Übercodierungen mitzuhören und zugleich abzutragen.

BRIGITTA KUSTER: Ich denke, gerade im Kontext der »Geschichte Afrikas«⁵ besteht die Gefahr, *oralité* im Namen einer Kritik am Eurozentrismus dem Mythos des afrikanisch Authentischen und (vorkolonial) Autarken zuzuführen. Es geht nicht um die Geschichte(n), das Erinnern und Vergessen irgendeines Ereignisses, sondern um das Ereignis der Kolonisation, also ein Gründungsereignis, dessen fixe Idee sich in der Wissensordnung einer erstarrten Ethnozentrik wieder und wieder einschreibe. Nara etwa, der Protagonist von VY Mudimbes Roman *L'Écart*⁶ (Paris 1979), der in der Folge seiner Studien in Europa die »wirkliche Geschichte Afrikas« schreiben und die schändlichen Lügen der Toubabs widerlegen will – u. a. jene von einem »jungfräulichen Afrika« ohne Archive, das in den westlichen Wissenschaften Anerkennung findet und ihnen, wie er sagt, eine Art Freihandelsterrain bietet –, Nara also stellt fest, dass das Wissensgebiet, an das die Normen westlicher Wissenschaft ihn gewöhnt hätten, ihm das Recht verliehen habe, etwas anderes einzufordern als schönen Zierrat über Zivilisationen, die sich angeblich auf orale Tradition gründen. In diesem Sinne, denke ich, wäre es wohl ebenso wenig ratsam, ein Zeugnis wie das, von dem wir ausgehen, vor-schnell als eine »andere« Wissens- bzw. Gedächtnisform in Differenz zum Archiv und zum »Dokument« (das ebenso ein Zeugnis sein kann) – und somit zur Geschichtsschreibung –, also allzu schnell »in eigener Herausforderung« zu platzieren, wie es ratsam wäre, es ohne weiteres da hinein zu platzieren.

Bevor ich deinem Gedanken folge, möchte ich deswegen zunächst bei der Etablierung von Quellen verharren: Was du als Schnittstelle zwischen Zeugnis und Dokument ansprichst, betrachtet etwa Michel de Certeau als eine *räumliche* Operation. Geschichte, so de Certeau, öffne der Gegenwart ihren eigenen Raum. Eine Vergangenheit zu markieren bedeute, dem Toten einen Platz zuzuweisen, aber ebenso, den Raum des Möglichen umzubesetzen.⁷ Ich will also zunächst davon ausgehen, dass

jede Spur, jedes Indiz, jedes Zeugnis, jedes Artefakt grundsätzlich zum Dokument werden kann. Dem in unserem Falle gehörten Zeugnis scheint mir nichts anzuhaften, was seinen Eintritt ins historische Archiv, im Unterschied etwa zum empfangenen und gelesenen Brief eines deutschen Expeditionsoffiziers, verböte oder unverdienter machte, sowie, in der Folge, nichts, was dem Wunsch, dem Leben dieses Toten im Raum der deutschen/europäischen (Kolonial-)Geschichte einen Platz einzuräumen, entgegenstünde.

Ich möchte bei dieser Operation also weniger den Gegensatz zwischen (der scheinbar nicht-mediatisierten) Oralität und Schriftlichkeit als vielmehr den zwischen Adressierung und Beliebigkeit herausstellen. Ein entscheidender Punkt bei der Überführung von Zeugnissen, die ihre narrative Deklaration adressieren, in Dokumente besteht wohl darin, dass Dokumente von *irgendjemandem* für *irgendeine Recherche* konsultiert werden können. In einer Fußnote verweist Paul Ricœur auf eine Definition des Archivs, die auf ein staatliches Gesetz zurückführt und die ich im Zusammenhang eines Ensembles, das sich der Beliebigkeit anbietet, besonders anschaulich finde: Das Archiv umfasse, so ein französisches Gesetz von 1979, die Gesamtheit aller Dokumente – was immer ihr Datum, ihre Form und ihre materielle Verfasstheit sei –, welche von einer beliebigen physischen oder moralischen Person, von einem beliebigen öffentlichen oder privaten Dienst, von einer beliebigen öffentlichen oder privaten Organisation bei der Ausübung ihrer Tätigkeiten produziert oder erhalten worden seien.⁸ Der *Raum*, innerhalb dessen sich etwas als Dokument konstituiert, ist selbst offenbar weder beliebig noch neutral noch auch geschichts- oder erinnerungslos. Zur Adressatin jenes Zeugnisses als ZuhörerIn zu werden, das Moise Merlin Mabouna möglicherweise gar nicht als Zuhörer »mitbrachte«, das er mir so also etwa gar nicht mitteilte oder gar »mit mir teilte«, sondern dessen Beglaubigung ihn durch die Kette von Übermittlungen, die bis auf die Augenzeugen zurückführt, selbst als Zeugen konstituierte – das alles scheint in der Tat eine Frage nach der *räumlichen* Dimension seiner Resonanz aufzuwerfen: Das Zeugnis zeugt nicht vom Gedächtnis einer Familie noch auch von jenem einer Region oder von jenem der Nationen. Und doch zeugt es auch nicht von ihrem jeweils Anderen, sondern von einem Toten, der aufgebrochen ist, durch diese Räume zu wildern.

Der andere Aspekt, der mich hier interessiert, ist der, dass Dokumente nur dann zu sprechen beginnen, wenn man ihnen mit einer Frage, vielleicht mit einer Hypothese begegnet. Das Dokument ist nicht ge-

ben, es wird gesucht, gefunden, hergestellt, konsultiert, konstituiert und instituiert – durch und in der sich hierbei ergebenden Differenz entsteht »Archiv« (auch als ein Ort des Nicht-Gesagten oder des Zu-viel-Gesagten). Demgegenüber muss das Zeugnis *vernommen* werden. Es ist Kommunikation im Sinne einer gegenüber jemandem anderen geleisteten Autoreferenzialität. Der Einbezug einer Zuhörer_in in die Narration einer Zeug_in (die meisten Zuhörer_innen werden ihre Zuhörer_innenschaft wohl im Sinne eines geteilten Verständnisses begreifen), bei der gewissermaßen das Was eines vergangenen Ereignisses *wiederkehrt*, kann dabei auch misslingen. Gerade die Kontingenz und die Singularität des referierten Ereignisses sind das, was möglicherweise nicht nur die Zeug_in selbst, sondern auch ihre Zuhörer_innenschaft anfällig für Irrtümer macht oder für das Unvermögen, einem Ereignis »wahrhaftig« beizuwohnen. – Mir scheint, dass Ricœur etwas Ähnliches anspricht, wenn er, von der »sécurité langagière d’une société« / der »sprachlichen Gewissheit einer Gesellschaft« sprechend, die »Einsamkeit historischer Zeugen« evoziert: »Il est des témoins qui ne rencontrent jamais l’audience capable de les écouter et de les entendre.« / »Es gibt Zeugen, die niemals eine Zuhörer_innenschaft antreffen, die fähig wäre, ihnen zuzuhören und sie wahrzunehmen.«⁹ Ich nehme auf Ricœur Bezug, weil er zum einen, von der Aporie der Anwesenheit eines Abwesenden im Gedächtnis ausgehend, die Aporie der historischen Repräsentation verfolgt und zum anderen auf dem Glück des Wiedererkennens (der »reconnaissance«, des Ricœur’schen »kleinen Wunders des Gedächtnisses« oder des »glücklichen Gedächtnisses«) besteht, die es einem Zeugen erlauben würde, die Tatsache eines Geschehens zu verbürgen. Damit spricht er sich nicht zuletzt gegen eine Art Soziologisierung der Historiografie aus, die über den ontologischen Einsatz der Zeug_in hinwegtäuschen könnte. Vielleicht lässt sich so das Wagnis der Präsenz von Stimmen über ein vergangenes Ereignis als eine Sache denken, die sich zwischen drei Positionen aufspannt, erstens dem Text / der Narration / der Rhetorik / der Imagination, zweitens der Enunziation einer Tatsache und drittens dem Referenten, also der Historiker_in oder aber eben der Zeug_in, die ihrer eigenen Zeugenschaft gegenüber jemandem anderen beiwohnt.

STEFAN NOWOTNY: Ricœurs Rede von der »Einsamkeit historischer Zeugen« erinnert stark an Paul Celans Vers »Niemand zeugt für den Zeugen«, der unter anderem Anlass zu Debatten über »sekundäre«, »ter-

tiäre« etc. Zeugenschaften gegeben hat.¹⁰ Meine letzte Frage hat in diesem Sinn auch weniger auf eine Authentizität des Zeugnisses oder auf eine Nicht-Vermitteltheit der *oralité* abgezielt – wobei es mir nichtsdestotrotz wichtig scheint, die diesbezüglich allzu schnell auftretenden Assoziationen explizit zurückzuweisen –, sondern eben auf die spezifische Sozialität und damit die spezifische »Mediatisierung«, die der epistemischen Struktur der Zeugenschaft eingeschrieben ist: von der Seite des Aussprechens eines Zeugnisses her gesehen also das Ansprechen eines zuhörenden Gegenübers, dessen Anwesenheit ungewiss bleibt. Die Bedeutung der Adressierung, die du ansprichst, scheint mir in dieselbe (oder jedenfalls eine ähnliche) Richtung zu gehen.

Ich möchte an diesem Punkt aber auf die Stellung des »j'y étais« / »ich war da«, das du angesprochen hast, zurückkommen. Analysiert man diesen Satz gerade im Hinblick auf seinen enunziativen Charakter – das heißt als *Akt* einer Aussage, der im *Satz*, den dieser Aussageakt hervorbringt, seine Spuren hinterlässt –, so erscheint er als nahezu gesättigt von subjektiv-kontextuellen Markierungen: Keines seiner Elemente ist lexikalisch fixierbar, keines ist auf eine allgemeine Bedeutung zurückzuführen; der Satz verkettet vielmehr eine singuläre Ausdrucksinstanz (»ich«) mit einem spezifischen Ort (»da«) und einer spezifischen Zeitlichkeit (»war«). Es ist, als stellte sich für die ZuhörerIn eines solchen Satzes – als »sekundäre ZeugIn« – die Aufgabe einer Übersetzung, die sich nicht allein mit dem Wahrheitswert, sondern nicht weniger mit dem »Ausdruckswert«, mit der spezifischen »Präsenz« und Einschreibung einer SprecherIn in ihre Aussage, oder mit der – wie Gayatri Spivak betont hat¹¹ – »Rhetorizität des Originals« auseinandersetzen hat. Ich will damit nicht sagen, dass die Frage der »Wahrheit« keinerlei Ort mehr hätte; aber sie zu stellen würde nach spezifischen Prozeduren verlangen, die dem Singulären und Idiomatischen, aber auch dem Kontextuellen einer Aussage Rechnung tragen und die sich zugleich dessen bewusst sind, dass *bestimmten* Idiomen und Kontexten die Befähigung zur Wahrheitsproduktion abgesprochen wurde und wird. Mit Walter Benjamin gesprochen stellt sich hier vielleicht die Aufgabe einer Übersetzung, deren Kriterium nicht so sehr in der Wiedergabe des »Originals« läge als vielmehr in dessen »Fortleben«¹². Einer Übersetzung, von der zugleich immer in der einen oder anderen Weise gesagt werden müsste, was Derrida über das oben zitierte Gedicht von Paul Celan (»Aschenglorie«¹³) sagt: »Cet idiome est intraduisible, au fond, même si nous le tradui-

sons.« / »Dieses Idiom ist im Grunde unübersetzbar, selbst wenn wir es übersetzen.«¹⁴ All dies jedenfalls scheint nur unter der Bedingung der klaren *Situierung* der Übersetzungsinstanz selbst möglich – und diese Notwendigkeit der Situierung beträfe im konkreten Fall ebenso sehr Moise Merlin Mabouna wie dich selbst. Wie würdest du den Status des »j’y étais« sehen, und wie die Möglichkeiten seiner Übersetzung?

BRIGITTA KUSTER: Zum ersten Teil deiner Frage: Ja! – Ich wollte der von dir eingeschlagenen Perspektive keinesfalls einfach eine Beschwörung von *Authentizität* oder *Nicht-Vermitteltheit* unterstellen, sondern zunächst nochmals wirklich bloß die Gedanken ein bisschen zum Abtropfen hängen lassen ... Mein Problem mit deiner Frage war irgendwie, dass mir die Sache allzu schnell abstrakte Rede beanspruchte, in der Simultaneität von Absage *und* Bewusstsein eines de-personalisierenden/des-identifizierenden Universellen – ein *Stimmhaftes jenseits der Epistemologie von echt und unwahr etc.?* – Baut sich in einer solchen abstrakten Behauptung nicht bereits sozusagen eine ganze Architektur der Antwort auf Alterität auf?

Ich wollte tatsächlich selbst ein bisschen Epistemologie machen, ohne dabei aber – ja, was denn? –, vielleicht ohne deren Basis zu klären (zu glauben, sie klären zu können, oder vorzugeben, sie geklärt zu haben), und doch auch ohne die Widerspenstigkeit *möglicher* in der RaumZeit verkörperter Geschichten aufzugeben ... – denn hier spielt sich das ab, woran ich mir im Greifbaren, Körperlichen, im Nicht-Wissen-um-das-Hier-und-Jetzt-und-doch-Glauben-darin-zu-Sein am meisten die Zähne ausbeißte ... In diesem Sinne dachte ich, ich könnte versuchen, darüber zu operieren, dass ich den konstruierten Gegensatz zwischen »témoignage« und »document« (wobei im Französischen die Begriffe ja auch bezüglich ihrer sprachlichen Verwendung viel näher beieinanderliegen) minimiere und dort drin irgendwie versuche, einem epistemologischen Paradox einen Ort einzuräumen, von dem aus der Einsatz, die Potenzialität des Einbruchs in eine etablierte Ordnung des Wissens, die überdies auch meinen Ort im Schreiben selbst markiert, durch eine Zeugenrede im Text *hier* stattfinden könnte – als »Glück« (und es ist interessant, dass ich ausgerechnet Moise Merlin Mabouna bzw. mein Verhältnis zu Moise als Verhältnis zu dem verhandelten *Etwas* erst »vergesse« bzw., es nicht verwalten wollend, nicht mitschreibe und dabei vielleicht sogar aufhöre zu hören und es dann nachträglich in meine letzte Antwort an dich mit eingeschrieben habe – dieser Modus scheint mir symp-

tomatisch) oder als eine Leerstelle, die sich in ihrer Markierungsfähigkeit selbst als eine *Banalität* bzw. als *Unsinn* artikuliert/schreibt (darauf komme ich ganz unten).

Ich glaube, es ist sowohl ein zentraler wie auch ein außerordentlich empfindlicher Punkt zu sagen, es geht nicht einfach um den »Quellenwert« eines Zeugnisses (wenn ich das, was du mit seinem »Wahrheitswert« ansprichst, für mich in dieser Weise sozusagen gleich wieder »zurückübersetzen« darf, denn ich möchte versuchen, meinen Finger auf dieser verworrenen, konflikthaften Bestimmung eines Ortes der »Wahrheit« / des »Versprechens« herumtippen zu lassen ...). Würde man diese Reduktion vornehmen, schwächte sich exakt das, was seine Potenzialität als Einbruch in die Epistemologie ausmachte! Ich möchte über das »Fortleben« oder über das, was du als »Ausdruckswert«, als »spezifische Präsenz« aufrufst, nachdenken, indem ich die Frage stelle, was für ein Modus der *Zeit* das unmittelbare Jetzt sein könnte: In der differenzierenden Benennung des *y* – dort (also nicht hier) – und des *étais* – war (also nicht bin) – markiert die Rhetorik der Zeugenschaft wahrscheinlich einen Anspruch auf unmittelbare Evidenz als Körper-Ich in der Wahrnehmung durch (s)ein Anderes: Angesichts dessen, dass ich hier bin, war dort ... – Aber wann *ist* das, worauf sich *dann* das Beglaubigen dieser Evidenz im übersetzenden Sprechen oder im begehrenden Weiterschreiben der Zuhörer_in im Sinne der Nutzung der Mittel dieses anderen zu beziehen versuchen kann? In der Tradition von »Geschichte«, die sich um Vergangenes kümmert, wird das Feld der Gegenwart gewöhnlich der Politik zugeschlagen und die Zukunft den Göttern überlassen. Man könnte also sagen, dass die Idee der Unmittelbarkeit, die Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges verschaltet, von dieser Arbeitsteilung vollständig ausgeblendet bleibt. Die Zeitlichkeit des unmittelbaren Jetzt ist in der historischen Epistemologie ein so minimaler, ein so flüchtiger Ort, dass er als niemals zu erhaschender durchgeht und immer dann sofort verschwindet, wenn er gerade auftaucht. Seine Präsenz könnte mit Aurelius Augustinus (»Wenn mich niemand darnach fragt, weiß ich es, wenn ich es aber einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht«¹⁵) als Ewigkeit oder als *Vergessen* gedacht werden ... – oder, behutsamer, zunächst als das Moment, in dem drei Elemente der Zeitlichkeit zwar aufgehoben sind, aber implodieren: die Erinnerung an die vergangenen Dinge (Präsenz der Vergangenheit), das Schauen, das Beobachten, das Fragen (Präsenz der Gegenwart in den Praxen), das (Er-)Warten (Präsenz der Zukunft). Wo all dieses gleichzeitig *ist*, wäre ein

Modus des Zeitlichen jenseits der Kontinuitäten und geordneten wie ordnenden Folgen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Wenn dieses *ist*, fällt es aus der Zeit heraus – oder verwirrt sie: Vielleicht kann dieses als das, was *nicht* die Zukunft war und als das, was *nicht* vergangen sein wird, bezeichnet werden? Die Elemente des Zeitlichen hingegen, die im »j'y étais« als dieses Unmittelbare ausgelöst sein könnten, und davon gehe ich aus, sind für Moïse Merlin Mabouna und mich etwa gerade different. Wir teilen nicht dieselben Erinnerungen und Ordnungen, die uns bezogen auf das Vergangene in der Gegenwart situieren; wir durchlaufen beobachtend Verschiedenes und warten auch nicht unbedingt auf das Warten des/der anderen. Und doch – so möchte ich fragen – gab es / gibt es / wird es geben irgendeinen Moment gegenüber diesem »j'y étais«, in dem diese unsere Zeit-Elemente aufeinandertreffen?

Ich glaube, mein Wunsch ist, aus solchen in uns verbundenen je unterschiedlichen und vielfältigen Elementen von Zeitlichkeit dieses *Etwas* als ein *Potenzielles* zu rekonstruieren: Könnte es sein, dass – vielleicht noch anders als über eine Art Strategie des »übersetzenden« (und damit in gewisser Weise »aktualisierenden«) Wahrsprechens, das mir in deinem Gedanken mitzuspielen scheint und dessen sich vielleicht gerade das von dir angesprochene »Rechnung tragende Bewusstsein« niemals entledigt – der Versuch der *Wiederholung* des nie eingeholten *Aussagewerts*, indem und da er im Raum und in der Zeit differenzierend fortlebt, das »j'y étais« als das vielleicht zu Bekannte, das sich dennoch permanent entzieht, geschehen ließe? Möglicherweise ließe sich an der Stelle der Spur folgen, die Ricœur durch das, wie er sagt, gespaltene Feld der Hermeneutik legt, in dem er der Tendenz einer Hermeneutik des Verdachts eine Hermeneutik des Vertrauens beistellt, welche er vielleicht nicht zufällig über das Hören charakterisierte. In einem Brief aus Taizé von 2000 nimmt er im Nachdenken über die Liturgie auf diese Unterscheidung Bezug. Er beschreibt die Liturgie – »das Gesetz des Betens« – als einen Vorgang, bei dem die »protestation« (Beteuerung/Einspruch) in »attestation« (Beglaubigung/Bezeugung – wobei in beiden Begriffen das lateinische Wort *testis*, Zeuge, enthalten ist, wie Ricœur herausstreicht) umschlage, in ein »Ja zum Ja«, wie er sagt, das den Weg der »foi« (Glauben/Vertrauen) beschreite.¹⁶

Wenn wir ausgerechnet mit einem abbildungsfähigen Speichermedium arbeiten, das viel von seiner Anziehungskraft dem Phantasma schuldet, die Kluft zwischen der Realzeit eines Ereignisses und seiner

indexikalischen Spur als/im Dokument ließe sich überwinden, und das mit einer Geschichte des Begehrens nach so etwas wie einem Spektakel des Realen verstrickt ist, versuchen wir sein Spannungsmoment zum Narrativ, das üblicherweise eine zeitliche Distanz zwischen dem Erzählenden im Jetzt und dem Erzählten im Vergangenen entfaltet, zu strapazieren. Ähnliches gilt für die Montage, also die plötzlichen Momente von aleatorischer, aber evidenter Verbindung, die immer schon vorbei sein werden, wenn sie gesehen sind ... – Denn wir gehen nicht nur von einem Nicht-Kontinuum zwischen Zuschauer_innen und »Wirklichkeit« aus, sondern ebenso von einem Nicht-Kontinuum zwischen unseren jeweiligen Elementen der Zeitlichkeit als Autor_innen/Sprecher_innen/Filmemacher_innen und versuchen, mit so etwas wie einer »medialen Agency« zu rechnen, die das, was ist, *zwischen* Dingen, Personen und Zeichen passieren ließe. Vielleicht kann es so, unter Zuhilfenahme der Vorstellung einer mehrfachen »Autorschaft«, gelingen, gewissermaßen auch die Überdeterminierung der Perspektivierungskraft eines Mediums wie Video zu nutzen: dafür, dass tatsächlich nicht nur die Erzählung, die auf die Wahrheit von Tatsachen abzielt, sondern die Wahrheit der Narrative selbst auf dem Spiel steht – also die einfache Tatsache zu erzählen –, bei der raum/zeitliche Dazwischen in mehrfacher Weise sowie Synchronität und Diachronie als einander nicht unbedingt entgegengesetzt einbehalten sein können.

Es scheint mir nicht unwichtig, an dieser Stelle festzuhalten, dass wir die Möglichkeit eines »kollektiven Gedächtnisses« des Kolonialismus zwischen »Europa« und »Afrika« weder in Erwägung ziehen noch anstreben (und dass wir zudem, der Stimme der Zeugen folgend, die aus Balamba¹⁷ aufgebrochen sind, die jeweiligen »kollektiven Gedächtnisse«, repräsentiert etwa durch die nationalen Archive, zu durchqueren versuchen). Dies ist ein Aspekt, der mich zu einem abschließenden Bezug auf das bringt, was Homi Bhabha den »kolonialen Unsinn« nennt und mit dessen Potenzialität ein zwangsläufig »idiomatisches« Versprechen gegenüber einer Zeugenschaft in unserem Fall ebenso ganz zentral zu rechnen hat, wie ich glaube. Bhabha spricht von der endlosen Übersetzung und Textualisierung als Wahrheit der Kulturen von »indigènes«, die als unübersetzbare Teile – als Narreteien, wie er sagt –, und indem sie in ambivalenter Weise den kolonialen Archiven einverleibt sind, in institutionalisierten Äußerungen der »diskursiven Form der Paranoia« fortleben, die »direkt aus der in der Struktur der Kultur angelegten Forderung nach Imitation und Identifikation entsteht. Diese Art Wahn ist das

archaische Überleben des ›Textes‹ der Kultur, das heißt, die Forderung und das Begehren nach seiner Übersetzung.«¹⁸ Am Beispiel dessen, was Adela aus E. M. Forsters *A Passage to India* in den Marabar-Höhlen geschieht (»der Lockruf Indiens an die Eroberer [...]: ›[...] Komm! ... Aber zu wem, zu was? Indien hat es nie erklärt. Es war keine Verheißung – es war eben nur ein Anruf.«¹⁹), beschreibt er kulturelle Differenz als eine »folgeschwere, wenn auch nur momenthafte Auslöschung des erkennbaren kulturellen Objekts im verwirrten Artefakt seiner Signifikation, am äußeren Rand der Erfahrung«²⁰, ihre artikuliert Öffnung zwischen kultureller Erinnerung und kolonialem Begehren – als kolonialer Unsinn, als beschriebener Klang eines schauerlichen Echos »O-u-bo-um«.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Brigitta Kuster, »Note d'intention« zu »2006 – 1892 = 114 ans/jahre«, Videoloop, 7 min., Brigitta Kuster & Moise Merlin Mabouna, 2006; auf: <http://translate.eipcp.net/strands/03/kuster-strands01de>.

² Marc Bloch, *Apologie der Geschichtswissenschaft oder Der Beruf des Historikers*, übers. v. Wolfram Bayer, Stuttgart: Klett-Cotta 1980/2000, S. 114.

³ Ebd.

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke, Bd. 12), Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986.

⁵ Vgl. dazu etwa *L'histoire générale de l'Afrique*, mit seinen acht Bänden ein monumentales, von der UNESCO herausgegebenes Werk, dessen erster Band, *Méthodologie et préhistoire africaine*, sich allein den Quellen und Materialien widmet, die zur Konstruktion der Geschichte Afrikas gedient haben. Dieser Band ist 1980 in Französisch, 1981 in Englisch und Japanisch, 1982 in Arabisch, Portugiesisch und Spanisch, 1984 in Chinesisch und 1987 in Italienisch erschienen.

⁶ *Écart* bedeutet in etwa »Abstand«, »Abweichung«, »Spielraum«, »Hintertreffen«, »Seitensprung«.

⁷ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard 1975, S. 26.

⁸ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil 2000, S. 212.

⁹ Ebd., S. 208.

¹⁰ Vgl. z. B. den Band: Ulrich Baer (Hg.), »Niemand zeugt für den Zeugen« – *Erinnerungskultur nach der Shoah*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000.

¹¹ Vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, »Die Politik der Übersetzung«, übers. v. Sonja Asal, in: A. Haverkamp (Hg.), *Die Sprache der Anderen*, Frankfurt a.M.: Fischer 1997, S. 65–93.

¹² Vgl. Walter Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991, S. 9–21, bes. S. 12.

¹³ In: Paul Celan, *Gesammelte Werke*, Zweiter Band, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 72.

¹⁴ Jacques Derrida, *Poétique et politique du témoignage*, Paris: L'Herne 2005, S. 12.

¹⁵ Augustinus, Aurelius, *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*, in der Übersetzung von Otto F. Lachmann, Leipzig 1888, auf: http://gutenberg.spiegel.de/?id=5&xid=115&kapitel=1#gb_found

¹⁶ Vgl. »Die Güte bricht sich Bahn«, Gespräch mit Paul Ricœur. 2005, auf: www.taize.fr/de_article1118.html.

¹⁷ Ort des Bezeugens der Augenzeugen der Geschehnisse in Kamerun.

¹⁸ Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, übers. v. Michael Schiffmann u. Jürgen Freudl, Tübingen: Stauffenburg 2000, S. 205.

¹⁹ Ebd., S. 184.

²⁰ Ebd., S. 186.

BIOGRAFISCHE HINWEISE ZU DEN INTERVIEWPARTNERINNEN

DORIS BACHMANN-MEDICK ist Literatur- und Kulturwissenschaftlerin und Permanent Senior Research Fellow am International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) an der Universität Gießen. 2006 erschien ihr Buch *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* (2. Aufl. 2007).

GHISLAINE GLASSON DESCHAUMES, Literaturwissenschaftlerin und Philosophin in Paris, ist Chefredakteurin der Zeitschrift *Transeuropéennes* sowie Leiterin der gleichnamigen NGO, die seit 1994 Bildungs- und Vernetzungsprojekte auf dem Balkan und im Mittelmeerraum durchführt.

RADA IVEKOVIĆ ist Programmdirektorin am Collège International de Philosophie, Paris, Mitglied des HerausgeberInnenrats von *Transeuropéennes*, Philosophin, Indologin, Autorin. Sie ist 1945 in Zagreb, im damaligen Jugoslawien, geboren. Ihre Arbeit gilt u. a. den Themen Gewalt, feministische Theorie und politische Übersetzung, meist mit Bezug auf ihre Auseinandersetzung mit Indien.

BRIGITTA KUSTER ist in Berlin lebende Kulturproduzentin und vor allem als Videomacherin und Autorin tätig. Sie beschäftigte sich bisher v. a. mit den Themen Migration und transnationaler Raum sowie der Repräsentation von Arbeit, Geschlecht und sexueller Identität. Gemeinsam mit Moise Merlin Mabouna realisierte sie u. a. das Video »2006 – 1892 = 114 ans/jahre«.

TOMISLAV LONGINOVIĆ ist Professor für Slawistik und vergleichende Literaturwissenschaft an der University of Wisconsin-Madison. Neben theoretischen Büchern wie *Borderline Culture. The Politics of Identity in Four Twentieth-Century Slavic Novels* (1993) verfasste er auch fiktionale Werke sowohl in serbischer als auch in englischer Sprache.

PETER OSBORNE ist Professor für moderne europäische Philosophie an der Middlesex University, London. Er ist Redakteur der Zeitschrift *Radical Philosophy* und Autor von *The Politics of Time* (1995) und *Philosophy in Cultural Theory* (2000).

JON SOLOMON ist Assistenzprofessor am Graduierteninstitut für Zukunftsstudien und am französischen Programm der Tamkang Universität, Taiwan. Geboren in den Vereinigten Staaten und ausgebildet an der Cornell University, verbrachte er den größten Teil seines Lebens in Ostasien.

HITO STEYERL arbeitet als Filmemacherin, Videokünstlerin und Autorin in den Bereichen essayistischer Dokumentarfilm und postkoloniale Kritik. Sie ist Doktorin der Philosophie und Gastprofessorin für experimentelle Mediengestaltung an der Universität der Künste in Berlin.

HINWEIS ZU INTERNETANGABEN:

Für alle Onlinematerialien, auf die sich die Texte des vorliegenden Bandes beziehen, gilt als letztes Abrufdatum der 1. August 2008.