04 2008

Translation – Transkulturation. Vermessung von Perspektiven transkultureller politischer Aktion

Michaela Wolf

Peter Weibel merkt in einem Interview mit der Tageszeitung *Der Standard* im Rahmen der Diskussion um Originalität, Individualität und Plagiat auf den Begriff des (künstlerischen) Originals bezogen an, dass dieser nur „im Kontext des Eigentumsbegriffs des Bürgerlichen Gesetzbuches“ Sinn hat, also ein Kapitalbegriff sei. Und da – in der Kunst – Vorhandenes stets übernommen und fortgeführt würde, müssten Begriffe wie Kopie, Aneignung, Plagiat demokratischer gesehen werden: In der Kunst gebe es keine grandiose Originalität.[1]

Die Parallelen, die hinsichtlich rezent entwickelter Übersetzungsbegriffe zu den Aussagen Weibels gezogen werden können, sind erkennbar: Übersetzung wird da nicht mehr mimetisch als sekundäres Produkt eines sakrosankten Originals angesehen, als reproduzierte, weibliche, untergeordnete Variante eines Ausgangstextes, der das männlich Starke und Aktive (Autor/

Vater) repräsentiert, sondern als Produkt einer pluridimensionalen Handlung, als ein „nie endender Transfer zwischen unsicheren Polen kultureller Differenz“[2], an dessen Zustandekommen Subjekte beteiligt sind, die, entlang Grenzen wandelnd, die Produktion kultureller Differenz vorantreiben. Die Sicht von Übersetzung als „Brücke zwischen Kulturen“ gerät damit ins Wanken bzw. wird obsolet, findet doch – in Anlehnung an postkoloniale Kulturtheorien – der übersetzerische Transfer zwischen Kulturen statt, die bereits in sich kontaminiert sind. Übersetzung hat damit den „Schonraum“ der philologischen Übersetzungskultur längst verlassen und wird immer mehr zu einer zentralen Kategorie der Kulturtheorie und Kulturpolitik.[3]

Eine solche Sichtweise von Übersetzung lenkt den Blick auf Fragestellungen, die das „Übersetzen zwischen Kulturen“ neu zu bestimmen versuchen und den Fokus u. a. auf die konstruktionsrelevanten Faktoren von Übersetzung legen. Vor diesem Hintergrund skizziere ich im Folgenden zunächst kurz die verschiedenen Etappen, die zu einer Erweiterung der Übersetzungskategorie geführt haben, bevor die Bedingungen diskutiert werden, die den manipulativen und emanzipatorischen Merkmalen von Übersetzung zugrunde liegen. Anschließend werden die Potenziale politischer Handlungsmacht von Übersetzung auf der Basis verschiedener Konzepte aufgerollt. In meinen Ausführungen werde ich oszillieren zwischen einem herkömmlichen Übersetzungsbegriff und dem, was in jüngerer Vergangenheit als „kulturelle Übersetzung“ bezeichnet wurde.

Metamorphosen der Übersetzung

Die theoretische Reflexion von Übersetzung, in deren Zentrum Fragen um die Vermittlung bzw. um kulturelle

Verknüpfungsstrategien stehen, verweist seit ihren Anfängen auf die Komplexität des Transferprozesses. So ist etwa Friedrich Schleiermacher ein interessantes Beispiel für die Auseinandersetzung mit dem Fremden und dem Anderen in der Übersetzung. Er meint, die von ihm in die übersetzungstheoretische Diskussion eingeführten Begriffe „Verfremden“ und „Einbürgern“ beschreiben die grundlegenden Verfahren, durch die das Verhältnis von Eigenem und Fremdem in der Übersetzung geregelt wird. Jede Übersetzung bewegt sich laut Schleiermacher zwischen diesen beiden Polen. Er selbst gibt dem Typus des „Verfremdens“ den Vorzug, weil er das Fremde als Wert an sich akzeptiert und diese Erfahrung auch an den Leser oder die Leserin der Übersetzung weitergeben möchte.[4] Diese dichotomisierende Sicht von Übersetzung beherrscht den translatorischen Diskurs bis weit ins 20. Jahrhundert – daran ändert zu seiner Zeit auch der bahnbrechende Aufsatz Walter Benjamins, „Die Aufgabe des Übersetzers“[5], zumindest vorläufig nichts –, und sie wird von der Diskussion seitens linguistischer Ansätze in den 1960er- und 1970er-Jahren weiter genährt. Diese war Jahrzehnte hindurch dem Postulat der „Äquivalenz“ gefolgt und war vor allem durch die Euphorie der Erwartungen hinsichtlich der maschinellen Übersetzung geprägt. Linguistisch ausgerichtete Untersuchungen waren lange Zeit von diesem Äquivalenzkonzept beherrscht, das Zuordnungsbeziehungen sprachlicher Einheiten von Ausgangs- und Zieltexten zu beschreiben versucht und zunächst die unveränderte Gleichheit der übermittelten Nachricht postuliert.[6] An anderer Stelle wird der Situationskontext insofern eingeschlossen, als behauptet wird, dass das Austauschen von Textmaterial in einer Sprache durch gleichwertiges Textmaterial in einer anderen Sprache nur in einer vorgegebenen Situation funktionieren kann.[7]

Der Blick auf den Übersetzungsprozess ist also zu dieser Zeit – in den 1980er-Jahren – noch denkbar eng. Das änderte sich auch in den folgenden Jahren nicht wesentlich, obwohl durch die sogenannten funktionalen Ansätze, die im Zuge des Aushandelns eines „translatorischen Skopos“ das Übersetzungsprodukt privilegieren und damit das heilige Original entthronen, ein bedeutender Schritt in Richtung eines Aufbrechens starrer hierarchischer und rein textbezogener Vorstellungen getan wurde. In dichotomischen Sichtweisen blieben diese Ansätze allemal verfangen.

Erst die sogenannte „kulturelle Wende“ in den Geistes- und Naturwissenschaften brachte einen entscheidenden Wandel in den Konzepten, Modellen und Verfahren mit sich. Für die Translationswissenschaft bedeutete dies eine richtungweisende Erweiterung des Beobachtungsrahmens und die Erarbeitung von Fragenstellungen, die zunächst vor allem bei der Erforschung von Übersetzungspraktiken Problemkomplexe wie kontextuelle Situation oder historische Zusammenhänge zu berücksichtigen begannen. Der Makrokontext des Forschungsgegenstandes des Translats trat damit in den Vordergrund. Wurden in einem ersten Schritt kulturelle „Transfer“-Probleme noch hauptsächlich als kulturspezifische Einzelprobleme abgehandelt, das heißt vorrangig lexikalische Probleme unter kulturellen Perspektiven diskutiert, so wurde diese Dimension bald auf die Diskursebene ausgeweitet. In weiterer Folge werden schließlich Asymmetrien von Übersetzungsvorgängen behandelt[8], und Reflexionen zu Übersetzung aus feministischer, postkolonialer und ethnografischer Sicht, die traditionell essenzialistische Sichtweisen von Übersetzen auf den Prüfstand zu stellen suchten, werden verstärkt in den – zunächst anglophonen – Forschungskanon aufgenommen.

Die Gründe für die verzögerte Berücksichtigung eines erweiterten Übersetzungskonzepts und einer nachhaltigen Öffnung gegenüber Erkenntnissen aus den Kulturwissenschaften und anderen Wissenschaftszweigen sind vielfältig. Zum einen handelt es sich bei der Translationswissenschaft um eine sehr junge Disziplin, die lange Zeit um Anerkennung rang und deren VertreterInnen sich im Zuge des gleichzeitig von konkurrierenden Nachbardisziplinen und auch von der Öffentlichkeit ausgeübten Legitimationsdrucks über lange Jahre hinweg im institutionellen und forschungspolitischen Aufbau eher aufrieben, als dass sie sich der Erforschung innovativer Ansätze widmen konnten (zu der es freilich auch an notwendiger Grundlagenforschung mangelte). Ein weiterer Faktor ist in der Praxisbezogenheit der Disziplin verankert, wo nach wie vor der Bezug zu pragmatischen Texten und dementsprechend Ausbildungsfragen favorisiert werden. Der Einbezug der neuen Medien in die Praxis und (ansatzweise) in die Theorie der Translation hat diesen Zustand in ideologischer Sicht zusätzlich verschärft.

Postcolonial Studies: Zeit der Umorientierung

Die Translationswissenschaft war in der theoretischen und methodischen Erarbeitung kultureller Ansätze lange Zeit auf Impulse aus anderen Disziplinen bzw. wissenschaftlichen Feldern angewiesen. Neben Erkenntnissen aus der Ethnografie und Anthropologie, die sich mit der sogenannten „Krise der ethnografischen Repräsentation“ befassen, kamen entscheidende Impulse im Sinne einer Überwindung von Ethnozentrismus vor allem aus den Postcolonial Studies, durch die grundsätzliche Überlegungen zur Positionierung von „Original“ und „Übersetzung“ ins Zentrum rückten. Die gegenwärtig in der postkolonialen Forschung unternommenen Anstrengungen,

heterogen ausgeprägte Differenzkonzepte in der Ausformung kultureller Identitäten zu thematisieren, werden auch für die Übersetzungsforschung fruchtbar gemacht. Homi Bhabhas Bemühen um die Erarbeitung eines neuen Begriffs von Übersetzung kann dazu als Grundlage dienen: Bhabha schlägt im Bezugsrahmen der Diskussion von Zentrum/Peripherie und von Kultur-Überlappungen eine „translationale Kultur“ als neuen Ausgangspunkt für kulturelle Auseinandersetzung vor und deckt damit auch das Potenzial eines kulturkonstruierenden Charakters von Übersetzung auf:

Kultur [...] ist sowohl transnational als auch translational. [...] Die transnationale Dimension kultureller Transformation – Migration, Diaspora, De-platzierung, Neuverortung – lässt den Prozess kultureller Translation zu einer komplexen Form der Signifikation werden. Der natürliche oder naturalisierte, einheitsstiftende Diskurs [...] kann hier kaum als Bezugspunkt dienen. Der große, wenngleich beunruhigende Vorteil dieser Situation besteht darin, dass sie uns ein stärkeres Bewusstsein von der *Kultur als Konstruktion und von der Tradition als Erfindung* verschafft.[9]

Hybridität als zentrale Denkform von Bhabhas Kulturtheorie wird als aktives Moment der Herausforderung gegenüber vorherrschender kultureller Macht gesehen, das das Kulturelle von einer Quelle des Konflikts in ein produktives Element überführt und dabei den sogenannten „Dritten Raum“ eröffnet. Worin liegt nun der Erkenntnisgewinn dieses Dritten Raumes für translatorische Fragen? Als Zwischen-Raum, als Übergang, durch dessen Vorstellung „Unverträgliches, Verschwiegenes, Unbewusstes ansichtig wird“[10], ist er nicht als statische, identitätsstiftende Einheit aufzufassen, sondern als Prozess: „Ein Ort lässt sich beschreiben, seine Geschichte aber muss immer wieder neu geschrieben werden“[11]. Das dem Dritten Raum als Handlungs-

und Konfliktraum inhärente Spannungspotenzial trägt zu einer Dynamisierung in der Entstehung neuer Bedeutungszuschreibungen in hohem Maß bei. Der Fortbestand der Denkform des Dritten Raums ist nicht zuletzt deshalb ohne Aushandeln nicht vorstellbar. Wird der Aspekt des Aushandelns im Übersetzungsprozess berücksichtigt, so impliziert dies zunächst, dass Strategien der Abgrenzung und der Ausgrenzung keine Relevanz mehr haben. Vielmehr kommen antagonistische und oppositionelle Elemente beim Aushandeln im Dritten Ort zu Wort und werden als negative Polaritäten aufgelöst, das Scheitern von Übersetzungs- oder Vermittlungsbemühungen wird transparent gemacht, obwohl dabei freilich Antagonismen nie ganz aufgehoben werden können. Dass die Denkfigur des Aushandelns für das Problem des Übersetzens in besonderem Maß fruchtbar zu machen ist, erscheint offensichtlich, ist doch dem Prozess des Übersetzens per se der Akt des Vermittelns inhärent, dem wiederum das Aushandlungsmoment eingeschrieben ist.

Wie der hier – beispielhaft an Homi Bhabha – dargestellte Beitrag postkolonialer Theorie zur Erforschung des Übersetzungsphänomens als emanzipatorische Kraft zeigt, kann Übersetzung als Uminterpretation verstanden werden, als stete Neupositionierung transferierter Zeichen, die bestehende Ordnungen in Frage stellen und viele Kontextualisierungsmöglichkeiten offenlassen. Statt zu beliebigen Bedeutungszuschreibungen kommt es zu kontextabhängigen Deutungen, die Fixierungen aufbrechen und im Rahmen der Schaffung permanenter Verunsicherungen nicht Dagewesenes, aber auch nicht Rückzuführendes produzieren.

Doch halten diese Feststellungen tatsächlich einer kritischen Betrachtung stand? Verhilft uns kulturelle Hybridität dazu, „dass wir uns nun alle verstehen“ und uns „gegenseitig erfolgreich

übersetzen können“[12]? Können wir nicht mit Jan Nederveen Pieterse sagen: „Hybridität, na und?“[13] Und inwieweit sind Bhabhas Konzepte tatsächlich auf die hier aufgeworfenen übersetzungsbezogenen Fragen anwendbar? Im Hinblick auf die politische Relevanz seiner Aussagen ist in einem ersten Schritt davon auszugehen, dass er Differenz als eine Kategorie mit einem klaren Herrschaftsanspruch sieht: „Das Konzept der kulturellen Differenz rückt das Problem der Ambivalenz kultureller Autorität in den Mittelpunkt: den Versuch der Herrschaftsausübung im *Namen* einer kulturellen Überlegenheit, die selbst erst im Moment der Differenzierung produziert wird“[14]. Das heißt, das Setzen von Differenz selbst produziert die Zuschreibung von Über- und Unterlegenheit, wobei der gegenwärtige öffentlich geführte Diskurs über „kulturelle Vielfalt“ und „Multikulturalismus“ dieses Muster westlicher Überlegenheit fortschreibt.

Nach Bhabha sind ausgehend von diesen Prämissen die Veränderungspotenziale an den Peripherien zu verorten, wo die von Hybridität gekennzeichneten „Neuankömmlinge“ mit Subversion oder Mimikry die Strategien der Herrschenden zu unterlaufen vermögen.[15] Bedeutet das aber nicht gerade, die Welt aus einer Zentrumsperspektive zu deuten, die keine Peripherie mehr kennt? Und kommt es dadurch nicht zu einer Verflüssigung von Hybridität? Hybridität als Ergebnis kultureller Übersetzung hat in erster Linie die Überwindung westlichen Ethnozentrismus im Blick: Gerade darin besteht aber auch die Gefahr einer der Einheitlichkeit zustrebenden westlichen Welt, die droht, universalisiert zu werden, und die trotz aller Sympathie für subversive Strategien das westliche Modell eher festschreibt, als dass sie seine diskursiven Widersprüchlichkeiten aufdeckt.

Nicht umsonst ist das Konzept der Hybridität in jüngerer Zeit wiederholt kritisiert worden. Hybridität, so lauten die Argumente,

sei ohne Wurzeln, diene nur der Elite, reflektiere nicht die tiefer liegenden sozialen Realitäten[16] und impliziere reine Ursprünge. Nikos Papastergiadis geht sogar so weit zu sagen, dass optimistische Sichtweisen der Hybridität „in Mischlingen ein Schmiermittel beim Zusammenprall von Kulturen erkannten; sie waren die Verhandlungsführer, die eine Zukunft frei von Fremdenfeindlichkeit garantierten“[17]. Es ist nicht möglich, hier auf alle diese Argumente im Detail einzugehen. Ich möchte den Punkt der „reinen Ursprünge“ beispielhaft herausgreifen und damit gleichzeitig auch zur Übersetzung zurückkehren. Die auch von Edward Said postulierte Behauptung, „[a]lle Kulturen sind hybrid, keine ist [...] [rein] [...], keine bildet ein homogenes Gewebe“[18] wird u. a. von Terry Eagleton aufgegriffen, der darauf hinweist, dass „Hybridisierung Artenreinheit voraussetzt. Streng genommen kann man nur eine Kultur hybridisieren, die rein ist“; er räumt jedoch – wiederum mit Said – ein, dass „alle Kulturen miteinander verwoben [sind], keine ist vereinzelt und rein, alle sind hybrid, heterogen, hochdifferenziert und nicht monolithisch“[19]. Dem ist freilich entgegenzuhalten, dass gerade aus historischer Sicht sogenannte „reine Ursprünge“ und kulturelle Bezüge mit Homogenitätsanspruch über Jahrhunderte die vorherrschende Vorstellung waren: Patriarchalische Gesinnungen postulierten und postulieren scharfe Grenzen zwischen Geschlechtern; die aristokratische Sichtweise postulierte blaues Blut, die nationalphilologische Sichtweise sah mit Herder die Sprache als Gefäß für das Genie der Völker, ganz zu schweigen von der „rassischen“ Perspektive, die eine klar abgezirkelte Hierarchie von „Rassen“ postulierte. Die Vereinnahmung von Sprache und kulturellen Artefakten für nationale und nationalistische Belange ist hinreichend auch aus jüngster Vergangenheit und aus unmittelbarer Nachbarschaft bekannt[20]. Die heute weithin sicht- und wahrnehmbaren Prozesse der Hybridisierung (und ihre

weitgehende Anerkennung) können demgegenüber als Ergebnis eines gesteigerten Bewusstseins in Verbindung mit massiven Veränderungen in sozialen und ökonomischen Strukturen interpretiert werden.

Wenn wir uns die Frage stellen, inwieweit diese Transformationsprozesse kulturelle Übersetzung, hier weitgehend in Übereinstimmung mit hybriden Prozessen verstanden, implizieren bzw. ob kulturelle Übersetzung diese Veränderungen überhaupt erst ermöglichen, so ist vorab die historische Komponente zu erörtern. Tritt kulturelle Übersetzung historisch erst ab einem bestimmten Moment in Kraft, dann nämlich, wenn eine „imaginäre Reinheit“ überwunden werden soll? Mischungen und Durchlässigkeiten zwischen Kulturen sind kein Monopol der Moderne, wie zuweilen behauptet wird; die Übernahme von Symbolen und Praktiken sind historisch beobachtbare Größen und erwirken hybride Befindlichkeiten in unterschiedlichen Ausprägungen. Die relevante Frage dabei ist eher die nach dem Spannungsfeld zwischen dem Anspruch bzw. der Konstruktion westlicher Einzigartigkeit – in den beispielhaft angeführten Ausformungen – und der Vorstellung, dass „jede Gesellschaft ‚komplex’, jede Kultur ‚polyphon’ und ‚heteroglott’ und jedes Subjekt in einen internen Dialog wechselseitiger Stimmen verstrickt“[21] sei. Die die jeweilige Situation bedingenden Machtverhältnisse, die zur Determinierung von Deutungen und auch zur Bestimmung der Selektionsmechanismen innerhalb dieser kulturellen Übersetzungsprozesse beitragen, sind dabei jeweils im Detail zu untersuchen.

Die Verbindung zwischen Kultur und Übersetzung wird auch von Doris Bachmann-Medick diskutiert. Sie geht davon aus, dass der Ort, an dem die – wie sie es nennt – „Überlappung von Kulturen“ erfolgt, bereits durch die Durchdringungsprozesse als Ort der

Übersetzung bezeichnet werden kann, was wiederum impliziert, dass Kultur in sich selbst bereits Übersetzung ist.[22] Doch taucht damit nicht das Problem auf, dass hier das Konzept der kulturellen Übersetzung überstrapaziert und die unaufhörliche und permanente Übersetzung ein für alle Mal festgeschrieben wird? Ein Blick auf die sozioökonomischen, politischen, genderspezifischen, ethnischen oder generationsspezifischen Bedingungen, die Übersetzungsverfahren zugrunde liegen, zeigt, dass eine solche Beliebigkeit durch die für jedwede Übersetzung notwendigen Aushandlungsprozesse in erheblichem Maß beschränkt sind; bei keiner Übersetzung ist die Isolierung einzelner dieser Elemente vorstellbar. Zusätzlich erscheint von Relevanz, dass Übersetzung als soziales und kulturelles Phänomen nur existiert, wenn Interaktion besteht – wenn also im Rahmen eines Übersetzungsaktes Texte, Zeichen, Botschaften jeweils im Hinblick auf „Rezeption“ geschaffen werden. Hier besteht auch ein Unterschied zum Transferprozess, durch den Elemente transferiert werden, die in ihren ursprünglichen Kontexten nicht unbedingt dazu bestimmt waren, transferiert zu werden.[23]

Welcher Beitrag zu einer emanzipatorisch ausgerichteten Umorientierung in der Übersetzungswissenschaft kommt nun letztendlich von den Kategorien und Verfahren der Postcolonial Studies? Mit einer Erweiterung des Übersetzungsbegriffs, die auch aus der Anthropologie wertvolle Anregungen erfuhr und die vor allem auch eine klare Absage an nationalkulturelle und ethnozentrische Varianten formulierte, einher ging eine Erstarkung der gesellschaftspolitisch relevanten Zuschreibungen an die in den Übersetzungsprozess involvierten Akteurinnen und Akteure, allen voran die ÜbersetzerInnen. Übersetzung und ÜbersetzerIn wurden dadurch mit markanten, politisch konnotierten Merkmalen ausgestattet. Die Anwendung der Postcolonial Studies auf die

Übersetzungswissenschaft erschöpft sich jedoch nicht darin, dass sie an einzelnen Begriffen festgemacht wird; Übersetzung wurde vielmehr in ihrer situativen Bedeutung für ein vertieftes Verständnis der Machtbeziehungen und Alteritätsbezüge, die jeder Übersetzung zugrunde liegen, verstärkt erkannt. Die Anwendung eines postkolonialen Bezugsrahmens impliziert für die Übersetzungswissenschaft jedoch in erster Linie, die Perspektiven des Forschungsfeldes zu erweitern und transkulturelle Sichtweisen zu erarbeiten, die auch selbstreferenzielle Bezüge beinhalten. Gerade hier sind aber Defizite zu verorten. Die Postcolonial Studies haben zwar radikale Veränderungen in den Sichtweisen gebracht und dominante, ethnozentrisch markierte Modelle infrage gestellt, doch die ihr inhärenten Potenziale für eine emanzipatorische Sicht und ihre radikale und nachhaltige Anwendung auf das Übersetzen wurden nicht hinreichend aufgegriffen. Stuart Hall merkt in seinem Aufsatz „When was ‚The Post-Colonial'? Thinking at the Limit"[24] an, dass der Begriff des Postkolonialen „Kolonisierung als Teil eines wesentlich transnationalen, transkulturellen globalen Prozesses neu liest und ein dezentriertes, diasporabezogenes und globales Neuschreiben früherer, nationenzentrierter, imperialer großer Erzählungen produziert. [...] Das Postkoloniale zwingt uns, die Binaritäten als Formen der Transkulturation und der kulturellen Übersetzung neu zu lesen, um die Hier-dort-Binaritäten ein für alle mal aufzubrechen"[25]. Die Potenziale, die sich aus den hier formulierten Herausforderungen für die Übersetzung ableiten lassen, verweisen vorrangig auf jene Implikationen des Übersetzens, die es in eine transkulturelle, politische Aktion zu überführen vermögen.

Kulturelle Übersetzung und ihre weiterführende politische Relevanz

Konzepte „kultureller Übersetzung“ sind unter anderem in der Anthropologie und Ethnografie entwickelt worden und haben von dort aus auch Eingang in die Übersetzungswissenschaft gefunden. Nachdem Bronislaw Malinowski bereits in den 1930er-Jahren von einem zweiseitigen Übersetzungsprozess zwischen Beobachtenden und Beobachteten im Rahmen der Ethnografie gesprochen hatte und Erstere ihre Beobachtungen ausgehend von der Beweiskraft ihres Status als Augenzeugen interpretativ in Anspruch nahmen, wurde gerade durch die Autorität des Verfassers/der Verfasserin aus Subjektivität eine „objektive Erkenntnis“.[26] Die Reaktionen darauf waren vielfach und reichten – auch im Gefolge der „writing culture“-Debatte – von der Einforderung nach Berücksichtigung der asymmetrischen Verhältnisse, unter denen diese kulturelle Übersetzung realisiert wurde, bis zur Forderung nach Einschluss der Überschneidungen, internen Konflikte, Vermischungen und vor allem kolonial-historischen Prozesse, die diese Übersetzung bewirken und deren mangelnde Berücksichtigung letztendlich die „Krise der Repräsentation“ herbeiführten. Stephen Tyler gesteht das Misslingen jedweder kulturellen Übersetzung überhaupt ein, wenn er sagt: „Da ein [ethnografischer] Text weder die Ambiguität noch die Subjektivität seiner AutorInnen und LeserInnen eliminieren kann, ist er dazu verdammt, in dem Ausmaß falsch gelesen zu werden, in dem daraus geschlossen werden kann, die Bedeutung des Textes sei die Summe seiner Falschinterpretationen“.[27] Tejaswini Niranjana[28] wiederum versucht im indischen Kontext zu beweisen, dass Übersetzung sowohl im traditionellen als auch metaphorischen Sinn erheblich dazu beigetragen hat, eine essenzialisierte und ahistorische „indische Kultur“ zu konstruieren, die gegenüber der britischen Kolonialmacht eine entsprechend inferiore Position einnehmen sollte.

Konzepte wie etwa das der Transkulturation versuchen diesen Vorwürfen zu entgehen. Der von Fernando Ortiz im Jahr 1940 im lateinamerikanischen Kontext geprägte Begriff der Transkulturation umgreift zur Beschreibung von dynamischen kulturellen Phänomenen die verschiedenen Phasen des Transitionsprozesses zwischen Kulturen[29] und wurde von Angel Rama als metahistorisches Instrumentarium und als Widerstandsmechanismus gegen vereinnahmende kulturelle Prozesse im Zuge neokolonialer Diskurse auf literarische Studien ausgeweitet.[30] Silvia Spitta geht in der Ausarbeitung des Konzepts einen Schritt weiter und sieht Übersetzung als Teil von Transkulturationsprozessen: Sie zeigt dies u. a. am Beispiel von Übersetzungen von „cultura popular“ aus dem Quechua ins Spanische, wo der Transfer von mündlicher Tradition in westliche Verschriftlichung und die Anpassung an einen westlichen Kanon eine wesentliche Rolle spielt. Ebenso zeigt sie dies anhand von durch katholische Priester im Rahmen der Evangelisierung der Andenregionen angefertigten Bibelübersetzungen ins Quechua; diese lebten dort, um dazu andinische Kosmologie zu studieren – mit dem Erfolg, dass sie oftmals (in den Augen der Kirche) ineffiziente Evangelisierer wurden.[31] Ausschlaggebend sind hier die Rückwirkungen auf die jeweiligen Kulturen in diesen – oft auch von symbolischer Gewalt gekennzeichneten – Kulturüberschneidungen, da sie den Anspruch erheben, die Ein- und Ausschlussmechanismen der miteinander verknüpften Artikulationen, Praktiken und Positionierungen aufzudecken. Doch findet ein solches Verfahren nur auf theoretisch-konzeptueller Ebene Anwendung, oder kann es auch auf die Aufdeckung einer Politik des Ausschlusses ausgeweitet werden? Der in diesem Konzept durchscheinende harmonisierende Anspruch gegenseitiger Berücksichtigung kaschiert die Machtverhältnisse, die diesen Praktiken eingeschrieben sind.

Diesen nachzuspüren und ihr Potenzial für die Bedingungen zu ihrer Konstituierung freizulegen ist eine vordringliche Arbeit in der Erforschung transkultureller politischer Aktion; ein Ansatz dazu bietet sich hier in der Untersuchung der im Konzept der Transkulturalität angelegten Durchdringungsmechanismen, die dem kulturellen Prozess zugrunde liegen.[32]

Ich möchte abschließend einige Vorüberlegungen zu einem Konzept liefern, das für die vorliegenden Fragestellungen produktiv erscheint, nämlich zur Figur des *homo sacer* nach Giorgio Agamben. Agambens Ausgangspunkt ist die Unterscheidung zwischen dem bloßen Leben („zoe“) und der politischen Existenz („bios“), also dem natürlichen Dasein und dem rechtlichen Sein eines Menschen. Diese Unterscheidung zeichnet er in einem Gang durch die abendländische Geschichte nach. Er geht dabei von der These aus, dass die Konstitution souveräner Macht die Produktion eines biopolitischen Körpers voraussetzt. Der Protagonist des Buches *Homo Sacer* von Agamben ist „das nackte Leben, das heißt das Leben des homo sacer, der getötet werden kann, aber nicht geopfert werden darf [...]. Eine obskure Figur des archaisch römischen Rechts, in der das menschliche Leben einzig in der Form ihrer Ausschließung in die Ordnung eingeschlossen wird [...]“[33]. Er gilt als Grundfigur heutiger globaler Machtkonstellationen und manifestierte sich am deutlichsten in den Häftlingen der Konzentrationslager des NS-Regimes, wo Recht und Tat, Regel und Ausnahme, Leben und Tod ununterscheidbar wurden. Dieser „lebende Tote“ findet sich laut Agamben ebenso in den Staatenlosen und Flüchtlingen wie in KomapatientInnen und vor allem in den in Guantánamo gefangengehaltenen Taliban und Al-Quaida-Kämpfern.

Im Folgenden wird der Versuch angestellt, die Figur des *homo sacer* für übersetzerische Belange zu bemühen, trotz der Tatsache, dass es

sich bei den hier Genannten um extreme Beispiele handelt, eben Agamben'sche „Ausnahmen". Wenn es Agamben darum geht, aufzuzeigen, wie Menschen zwischen die Stühle rechtlicher Ordnungen geraten, wenn er also auf die Produktion dieses Zwischenraums verweist, der gerade durch das Recht entsteht, dann stellt sich die Frage, welche Perspektiven aus diesem Raum heraus resultieren. Kann damit die Logik der „Ausnahme" durchbrochen werden?[34] Gerade die von Agamben herausgearbeitete Doppelung des Ein- und Ausschlusses in das und aus dem Recht ist für diese Frage aufschlussreich: Der *homo sacer* darf straflos getötet, aber nicht geopfert werden. Das eine erscheint ohne das andere nicht vorstellbar bzw. konstituiert sich erst aus dem jeweils anderen. Dieser Zwischenraum, in dem der *homo sacer* „operiert", ist mit Momenten des Übergangs zu assoziieren, aus denen (hier im Sinne Bhabhas) wiederum andere Positionen entstehen[35], die – im Gegensatz zur ontologisch aufgefassten Figur des *homo sacer* bei Agamben – die Beteiligten nicht unberührt und in keinen rückführbaren Zustand geraten lässt. So wird dieser Zwischenraum als „Urszene einer jeden politischen Gemeinschaftsbildung"[36] zu einem Ort des Übersetzens, nicht zuletzt, da eine Grenze zwischen „zoe" und „bios", zwischen dem „bloßen Leben" und dem „politisch-rechtlichen Leben" nicht auszumachen ist. Hier ist auch die politische Dimension des Konzepts zu verorten, wie etwa am Beispiel der in Guantánamo eingesetzten männlichen und weiblichen Translatoren ersichtlich wird: Die steten Rollenüberschreitungen als „militärische MitarbeiterInnen" einerseits und als DolmetscherInnen bei Verhören andererseits führen zu zahlreichen Spannungen bei den Involvierten[37]: Eine Doppelung ist spätestens dort auszumachen, wo das Wissen um direkte Menschenrechtsverletzungen den Dolmetscher oder die Dolmetscherin indirekt die Existenz des *homo sacer* überhaupt erst erfahren lässt, während er oder sie

gleichzeitig Teil und Ausführende/r der Rechtlosigkeit ist, ohne – realiter – selbst ein Recht wie etwa das der Verweigerung problemlos in Anspruch nehmen zu können.

Gerade hier ist aber das Potenzial zu verorten, das eine Grenzüberschreitung möglich macht, denn, wie das von Carl von Savigny aus dem Jahr 1800 stammende Motto in Agambens Buch *Homo Sacer* besagt: „Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst [...]“:Hier entsprechen die beiden Sphären „Recht“ und „Leben“ einander, werden zu einer „Zone der Ununterscheidbarkeit“. Die von Agamben aus dieser Vorstellung entwickelte Denkfigur der „Schwelle der Ordnung“ bezeichnet den Punkt, an dem die Ordnung mit dem in Berührung kommt, was nicht mehr zu ihr gehört – was also einen Übersetzungsvorgang bedeutet, bei dem sich ein potenzieller Raum produktiver Erneuerung öffnet. Das scheinbar Unübersetzbare, weil im „Recht“ unumstößlich verankert, ist hier vom „Leben“ nicht mehr zu unterscheiden, was – in unserem Beispiel – der TranslatorIn in Guantánamo die Entschlossenheit verschafft, aus der Vogelfreiheit auszubrechen und ihrer beschämenden Tätigkeit ein Ende zu setzen : “When it’s over after one more prisoner and a couple of hours, I tell the interrogator that I do not want to do this again.”[38]

Obwohl die transhistorische Figur des *homo sacer* vor allem auf dem Hintergrund ihrer „vogelfreien Existenz“ für die Frage ihrer politischen Relevanz nicht ausreichend diskutiert worden ist, scheint sie für eine emanzipatorische Perspektive vom Übersetzen ein Potenzial zu besitzen, das eine Sphäre freigibt, in der das zu Übersetzende aus seiner Isolation heraus einen Bezug zu stiften vermag.

[1] Vgl. Peter Weibel, „‚Ich bin ein Original'. Ein Originalinterview mit Peter Weibel von Robert Misik", in: *Der Standard, Album,* 25. Februar 2006, S. A1–A2.

[2] Homi K. Bhabha, zit. nach: Sherry Simon, „Translation, Postcolonialism and Cultural Studies", in: *Meta* XLII.2, S. 462–477.

[3] Vgl. Doris Bachmann-Medick, „Einsturzgefahr beim völkerverbindenden Brückenbau. Übersetzungsfragen in der Weltgesellschaft", in: *Frankfurter Rundschau* 286, 7. Dezember 2004.

[4] Vgl. Friedrich Schleiermacher, „Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersezens", in: Hans Joachim Störig (Hg.), *Das Problem des Übersetzens,* Stuttgart: Goverts 1963, S. 38–70.

[5] Walter Benjamin, „Die Aufgabe des Übersetzers", in: *Gesammelte Schriften. Band IV.1. Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen* (hg. von Tillman Rexroth), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 9–21.

[6] Vgl. Otto Kade, *Zufall und Gesetzmäßigkeit in der Übersetzung,* Leipzig: Verlag Enzyklopädie 1968, S. 90.

[7] Vgl. J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics.* London:
Oxford University Press 1965, S. 35.

[8] Vgl. Kurt Müller-Vollmer, „Übersetzen – Wohin? Zum Problem der Diskursformierung bei Frau von Staël und im amerikanischen Transzendentalismus", in: Beate Hammerschmid, Hermann Krapoth (Hg.), *Übersetzung als kultureller Prozess. Rezeption, Projektion und Konstruktion des Fremden.* Berlin: Schmidt

1998, S. 11–31; Doris Bachmann-Medick, „Literatur – ein Vernetzungswerk. Kulturwissenschaftliche Analysen in den Literaturwissenschaften“, in: Heide Appelsmeyer, Elfriede Billmann-Mahecha (Hg.), *Kulturwissenschaft. Felder einer prozeßorientierten wissenschaftlichen Praxis.* Weilerswist: Belbrück 2001, S. 215–239, hier S. 229.

[9] Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur,* übers. von Michael Schiffmann und Jürgen Freudl, Tübingen: Stauffenburg 2000, S. 257.

[10] Endre Hárs, „Hybridität als Denk- und Auslegungsfigur. Homi K. Bhabhas theoretisches Engagement“, in: www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/EHars1.pdf, 2002 (abgerufen am 31. März 2008).

[11] Thomas Wägenbaur, „Hybride Hybridität: Der Kulturkonflikt im Text der Kulturtheorie“, in: *Arcadia* 31.1/2, S. 27–38, hier S. 38.

[12] Vgl. Nausikaa Schirilla, „Können wir uns nun alle verstehen? Kulturelle Hybridität, Interkulturalität und Differenz“, in: *Polylog* 8, S. 36–47.

[13] Jan Nederveen Pieterse, „Hybridität, na und?“, in: Lars Allolio-Näcke, Britta Kalscheuer, Arne Manzeschke (Hg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz.* Frankfurt a. M., New York: Campus, S. 396–430.

[14] Bhabha, *Die Verortung der Kultur,* a.a.O., S. 52 f.

[15] Siehe dazu auch: Schirilla, „Können wir uns nun …“, a.a.O., S. 45.

[16] Vgl. Nederveen Pieterse, „Hybridität, na und?“, a.a.O., S. 399.

[17] Nikos Papastergiadis, „Tracing Hybridity in Theorie“, in Pnina Werbner, Tarik Modood (Hg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism.* London: Zed 1997, S. 261 (meine Übersetzung).

[18] Edward Said, „Kultur, Identität und Geschichte“, übers. von Wilfried Prantner, in: Peter Weibel (Hg.), *Inklusion : Exklusion. Versuch einer neuen Kartografie der Kunst im Zeitalter von Postkolonialismus und globaler Migration,* Köln: DuMont 1997, S. 37.

[19] Terry Eagleton, *Was ist Kultur?,* übers. von Holger Fliessbach, München: Beck 2001, S. 26.

[20] Vgl. auch Nederveen Pieterse, „Hybridität, na und?“, a.a.O., S. 407.

[21] Martin Fuchs, *Kampf um Differenz. Repräsentation, Subjektivität und soziale Bewegungen. Das Beispiel Indien.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1999, S. 386.

[22] Vgl. Doris Bachmann-Medick, „Einleitung: Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen“, in: Doris Bachmann-Medick (Hg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen,* Berlin: Schmidt 1997, S. 1–18, hier S. 13 f.

[23] Vgl. Federico Celestini, „Umdeutungen. Transfer als Kontextwechsel mehrfach kodierbarer Kulturelemente“, in: Federico Celestini, Helga Mitterbauer (Hg.), *Ver-rückte Kulturen. Zur Dynamisierung kultureller Transfers,* Tübingen: Stauffenburg, S. 37–51, hier S. 47.

[24] Stuart Hall, „When Was ‚The Post-Colonial'? Thinking at the Limit", in: Iain Chambers, Lidia Curti (Hg.), *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons.* London, New York: Routledge 1996, S. 242–260.

[25] Ebd., S. 247 (meine Übersetzung).

[26] Eberhard Berg, Martin Fuchs, „Phänomenologie der Differenz, Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation", in: Eberhard Berg, Martin Fuchs (Hg.), *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation,* Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1993, S. 11–108, hier S. 31 f.

[27] Stephen Tyler, „Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", in: James Clifford, George E. Marcus (Hg.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography,* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 122–140, hier S. 135 (meine Übersetzung).

[28] Tejaswini Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context,* Berkeley, Los Angeles, Oxford: University California Press 1992.

[29] Vgl. Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar,* Madrid: Cátedra/Música Mundana Maqueda 2002 (Edición de Enrico Mario Santi).

[30] Vgl. Angel Rama (1982), *Transculturación narrativa en Amérca Latina,* México D.F. : siglo veintiuno editores 2004.

[31] Vgl. Silvia Spitta, *Between Two Waters. Narratives of Transculturation in Latin America,* Houston/Texas: Texas A&M University Press 1995, S. 23.

[32] Die Frage nach den transkulturellen politischen Praktiken ist freilich kontextabhängig. Für den spezifisch lateinamerikanischen Raum hat sich eine Forschungsperspektive herausgebildet, die aus dem kolonialen bzw. neokolonialen Widerstand herrührt und auf eine subversive Durchdringung westlicher Einflüsse abzielt (vgl. Stephanie Schütze, Martha Zapata Galindo, „Transkulturalität und Geschlechterverhältnisse", in: Stephanie Schütze, Martha Zapata Galindo (Hg.), *Transkulturalität und Geschlechterverhältnisse. Neue Perspektiven auf kulturelle Dynamiken in den Amerikas,* Berlin: edition tranvia 2007).

[33] Georgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben,* aus dem Italienischen von Hubert Thüring, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 18 f.

[34] Oder pervertiert die „Ausnahme" in den „Normalfall"? Die Geständnisse von Khalid Shaikh Mohammed im März 2007 nach den Folterungen durch US-amerikanische Behörden haben aus ihm, so Slavoj Žižek, einen in einer Zwischenwelt lebenden *homo sacer* gemacht. Diese „Normalisierung der Folter", führt, so Žižek, dazu, dass die an der Macht Befindlichen versuchen, „einen Teil unseres ethischen Rückgrats zu brechen" (Slavoj Žižek, „Der Ritter der lebenden Toten", in*: Der Standard*, 31. März 2007, S. 39), was – so kann geschlossen werden – zu einer Verschiebung der Figur des *homo sacer* führen kann, da ja damit die ethischen Schranken, die bisher eine Popularisierung der Figur verhindert haben, weitgehend fallen könnten.

[35] „But for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the ‚third space' which enables other positions to emerge" (Homi K. Bhabha, „Interview with Homi Bhabha", in: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity. Community, Culture,*

Difference, London: Lawrence & Wishart 1990, S. 207–221, hier S. 211).

[36] Eva Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung,* Hamburg: Junius 2005, S. 90.

[37] Vgl. Moira Inghilleri, „The ethical task of the translator in the geo-political arena. From Iraq to Guantánamo Bay“, in: *Translation Studies* 1:2, 212-223.

[38] Kayla Williams. *Love my rifle more than you*, London: Weidenfeld, Nicolson 2006, S. 249.