

TRANSLATING BEYOND EUROPE



BORIS BUDEN, BIRGIT MENNEL,  
STEFAN NOWOTNY (HG.)

# TRANSLATING BEYOND EUROPE

ZUR POLITISCHEN AUFGABE DER ÜBERSETZUNG

VERLAG TURIA + KANT  
WIEN-BERLIN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
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  
the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Bibliothek lists this publication in the  
Deutsche Nationalbibliografie;  
detailed bibliographic data are available  
on the Internet at <http://dnb.ddb.de>.

ISBN 978-3-85132-721-2

Der vorliegende Band erscheint als Teil des Projekts »Europe as a  
Translational Space. The Politics of Heterolinguality«, durchgeführt  
vom eipcp (European Institute for Progressive Cultural Policies)  
und gefördert von BMVIT (Bundesministerium für Verkehr,  
Innovation und Technologie) und FWF (Fonds zur Förderung  
wissenschaftlicher Forschung); Projekt: TRP34-G15.

**FWF**

Der Wissenschaftsfonds.

**bm** 

VERLAG TURIA + KANT  
A-1010 Wien, Schottengasse 3A/5/DG1  
D-10827 Berlin, Crellestraße 14 / Remise  
[info@turia.at](mailto:info@turia.at) | [www.turia.at](http://www.turia.at)

# INHALT

Vorbemerkung .....	7
BORIS BUDEN	
Jenseits von Europa übersetzen .....	11
NAOKI SAKAI	
Die Mikrophysik des Vergleich. Für eine Dislozierung des Westens .....	27
JON SOLOMON	
Noch eine europäische Krise?! Mythos, Übersetzung und das Gebietsdispositiv .....	51
MYRIAM SUCHET	
Heterolingualität als alternative Vorstellung des »Selbst«: Stimmen, Demokratie und Ethos .....	77
LOREDANA POLEZZI	
Europa Unterbrechen: Modelle der Polylingualität und des gemein- samen Selbst .....	91
RUBIA SALGADO	
Mehrsprachig, aber monolingual? Ansprüche und Widersprüche der pädagogischen Praxis im Fach Deutsch als Zweitsprache in der Erwachsenenbildung .....	109
1. MÄRZ - TRANSNATIONALER MIGRANT_INNENSTREIK	
Am 1. März sprechen wir. Sprachstreik! Avusturya macht Sprache zum Lieblingsproblem. Einfache Lösung: Deutschpflicht für alle .....	123
NICOLE DOERR	
Zwischen Habermas und Rancière. Die Demokratie politischer Übersetzung .....	127

BIRGIT MENNEL UND STEFAN NOWOTNY

Die Sprachen der »Banlieues« ..... 155

ARAT

Ein Experiment in Subjektivität ..... 167

PETER WATERHOUSE

Wahrheit und Übersetzung ..... 171

Autor\_innen ..... 187

## VORBEMERKUNG

Der Einladungs- und Ankündigungstext zur Konferenz, auf die die Beiträge des vorliegenden Bandes zurückgehen, stand unter dem Eindruck der viel besprochenen und seit einigen Jahren nicht enden wollenden »europäischen Krise«. Es herrscht ein Streit darüber, wie diese Krise am treffendsten bezeichnet werden soll, und »Euro-Krise« ist einer der Namen, die zu ihrer Bezeichnung vorgeschlagen wurden. Der genannte Ankündigungstext schlug demgegenüber zwar keinen alternativen Namen vor, aber er enthielt immerhin eine These, die wir hier unübersetzt wiedergeben wollen: »*The crisis is not about the common currency, but about the current commonality.*«

Diese These führte einen Begriff ein, der sich auch im Titel der Konferenz, von der hier die Rede ist, wiederfinden sollte: »A Commonality That Cannot Speak. Europe in Translation.« Veranstaltet wurde diese Konferenz am 8. und 9. Juni 2012 in der Kunsthalle Exnergasse in Wien, und zwar als Teil des Forschungsprojekts »Europe as a Translational Space: The Politics of Heterolinguality«, das wir im Rahmen des eicpcp (European Institute for Progressive Cultural Policies) in den Jahren 2011–2013 durchführten. Was hat es mit diesem seltsamen Begriff »commonality« auf sich, der ins Deutsche kaum übersetzbar ist, weil jede der Übersetzungen, die sich anböten (Gemeinsamkeit, Gemeinschaftlichkeit, Allgemeinheit, Kommunalität etc.), bereits die eine oder andere Art von Antwort auf die *Frage* vorzeichnet, die er doch eigentlich aufwerfen soll? Und was hat das einerseits mit der »europäischen Krise« sowie andererseits, über eine spezifische Übersetzungsverlegenheit hinaus, mit einer weitreichenderen Frage nach dem Phänomen der Übersetzung zu tun, die im Zentrum sowohl der Konferenz als auch unseres Projekts insgesamt stand?

Eine erste Antwort bietet eine weitere These, und auch diese fand sich bereits im Ankündigungstext zu unserer Konferenz: nämlich dass sich die »europäische Krise« nicht nur darin äußere, dass jenes Europa, das sich lange die Losung der »Integration« auf seine Fahnen geschrieben hatte, dabei ist, aufs Neue in eine »Kakophonie von Nationalsprachen und ein Chaos von parallelen politischen Realitäten« zu zerfallen; sondern auch darin, dass die vorherrschenden politischen Sprachen und

Entscheidungspraxen in Europa »*keep silencing the very commonality of the question of commonality*«.

Wir wollen hier weitere Antworten, und auch weitere Fragen, nicht vorwegnehmen, sie finden sich in den Texten dieses Buches. Im Zusammenhang mit der »Krise« aber lässt sich zweierlei feststellen: Das eine ist, dass bereits die Qualifizierung als »europäische« Krise nicht so selbstverständlich ist, wie es vielleicht den Anschein haben mag – und zwar nicht nur deshalb nicht, weil die Operatoren dieser Krise (internationale Finanzinstitutionen, Rating-Agenturen etc.) durchaus nicht immer »europäisch« sind, sondern auch weil gerade die Diagnose der Krise sichtbar macht, dass eine historisch-politische Größe wie »Europa« keine metaphysische Konstante bildet, sondern kontingent ist und von konkreten Existenzbedingungen abhängt. Das andere aber ist, dass in den verschiedenen aktuellen Krisendiskursen die Frage, *wer* aller etwas mitzureden hätte in Zeiten der Krise, oft genug ausgeblendet bleibt; und das betrifft nicht nur die Vielzahl amtlich bestätigter »Europäer\_innen«, die derzeit, schneller als alle Banken und Regierungen, Tag für Tag ihre Existenzgrundlagen verlieren, sondern ebenso die unterschiedlichsten Migrationsrealitäten sowie die Beziehungen zwischen der brüchig werdenden Wohlstandsfestung Europa und den Weltgegenden, deren Ausbeutung (von Rohstoffen über Arbeitskraft bis hin zur Müllentsorgung) sich der entsprechende Wohlstand oft verdankt.

Und Übersetzung? Wie schon in früheren Aktivitäten und Publikationen<sup>1</sup> begreifen wir Phänomene und Praxen der Übersetzung nicht als Spezialfrage, die in die Domänen von Linguistik, Literaturwissenschaft und (in oft unklarer Ausdehnung des Übersetzungsbegriffs) Kulturwissenschaft oder Kulturtheorie fällt. Wir begreifen Übersetzung vielmehr als unabdingbares Phänomen der Artikulation sozialer Verhältnisse, das diese Verhältnisse einerseits regulieren und reglementieren kann, andererseits aber insbesondere dort entscheidende Fragen des sozialen und politischen Zusammenlebens aufwirft, wo die *commonality* derer, die miteinander in Verhältnisse eintreten, nicht schon vorweg definiert ist. Anders gesagt: Übersetzt werden nicht nur Texte, die in literarischen oder wissenschaftlichen Büchern erscheinen, sondern auch Gesetzestexte, die als Übersetzungen nicht gelten dürfen (weil sie sonst nicht »rechtsverbindlich« wären), Gebrauchsanweisungen für elektronische Geräte

---

<sup>1</sup> Vgl. translate/eipcp (Hg.), *Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt*, Wien: Turia + Kant 2008; Boris Buden / Stefan Nowotny, *Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs*, Wien: Turia + Kant 2008.

oder Medikamente, die global zirkulieren, und in Asylverfahren die Fragen der Beamt\_innen sowie die Antworten und Erzählungen der Antragsteller\_innen. Und übersetzt wird außerdem tagtäglich in allen Arten von informellen und prekären »Gemeinschaften« oder eben *commonalities*, von denen in einem bestimmten Sinn keineswegs sicher ist, ob sie »sprechen können« – heißt: ob ihr Sprechen auch auf ein Gehör trifft.

Übersetzung beinhaltet also eine Frage, die aufs Engste an die politischen Sprachen unserer Zeit rührt, an die vorherrschenden politischen, sozialen und ökonomischen Adressierungen, aber auch an ihre Infragestellung. Wir haben schon im Titel des Forschungsprojekts, aus dem dieser Band hervorgeht, bewusst nicht von »Europa« als einem *space of translations* gesprochen – so als ginge die Demarkation eines historisch-politischen Raumes den Übersetzungen, die in ihm stattfinden, voraus –, sondern von einem *translational space*, der als Raum selbst in Übersetzung und Neuartikulation begriffen ist. Dass dieses Buch den Titel *Translating Beyond Europe* trägt, ist somit nur eine konsequente Weiterführung, die hoffentlich nicht die letzte sein wird.

Wir danken herzlich allen Beitragenden, unseren Kolleg\_innen vom eipcp, insbesondere Monika Mokre, sowie allen anderen Personen, mit denen wir diese Frage teilen und vorantreiben konnten.

*Boris Buden, Birgit Mennel, Stefan Nowotny*



# JENSEITS VON EUROPA ÜBERSETZEN

BORIS BUDEN

ÜBERSETZT VON BIRGIT MENNEL

Was bedeutet es, die beiden Begriffe »Europa« und »Übersetzung« zusammenzubringen, wie im Titel des Projekts »Europa als Raum in Übersetzung«? Zunächst viel mehr als das, was der allgemeine Menschenverstand oder auch, wie wir zeigen werden, ein historisch spezifischer, politisch befangener, kulturell spezifischer und ideologisch geformter hegemonialer Geist sowohl unter Übersetzung als auch unter Europa versteht. Nehmen wir für den Anfang den ebenfalls im Titel angesprochenen Begriff »Raum«: Wenn wir sagen, Europa ist »ein Raum in Übersetzung«, meinen wir dann tatsächlich, dass Europa ein bereits gegebener Raum ist, zum Beispiel im Sinne eines politischen Raums, in dem viele Übersetzungen – das heißt, sprachliche Übersetzungen – stattfinden? Oder sind wir einen Schritt weitergegangen und setzen voraus, dass es wohl vor allem Übersetzung war, die Europa zu einem gemeinsamen Raum gemacht hat, wobei wir Übersetzung in einem viel weiteren Sinn als rein sprachlich verstehen? Die zweite Option steht offensichtlich in Konflikt mit der historischen Erzählung über die Ursprünge Europas – wenn wir an Europa nicht in einem geographischen, kulturellen oder mythologischen, sondern vielmehr in einem politischen Sinn denken, das heißt konkret, wenn wir an die Europäische Union denken.

## IM DIENST VON EROS?

Ihrer »offiziellen« Geschichte zufolge hat die Europäische Union zwei Ursprünge. Der erste ist ein sehr moralistischer: Nach dem Trauma des 2. Weltkriegs entschlossen sich die Europäer\_innen dazu, sich zu vereinigen, weil sie glaubten, dass eine politische Integration den Kontinent vor der Wiederkehr von Gewalt und Kriegen schützen werde. Der zweite Ursprung ist fast schon zynisch und widerlegt den ersten: Gemäß diesem Verständnis entstand Europa während der 1950er aus rein ökonomischen Gründen.

mischen Interessen. Was Europa politisch zusammenführt, ist der gemeinsame Markt, nicht das Ideal des ewigen Friedens. Trotz ihrer inneren Widersprüche schafft die Theorie – oder sollten wir eher sagen: der Mythos? – der beiden Ursprünge der europäischen Integration das allgemeine liberaldemokratische Rahmenwerk für das übliche Verständnis der Rolle der Übersetzung in diesem Prozess, und bietet auch eine klar vorab bestimmte politische Bühne, auf der diese Rolle zur Aufführung kommt. Die Rolle der Übersetzung ist selbstverständlich positiv. Übersetzung scheint auf der guten Seite der Geschichte stattzufinden: Sie hilft Menschen, sich zu integrieren, verhindert Konflikte und Kriege, fördert das Wohlergehen und wirkt sich insgesamt begünstigend auf das menschliche Gedeihen aus. Die Europäer\_innen wollen sich integrieren, aber auf dem Weg zu diesem Ziel taucht ein Hindernis auf: ihnen fehlt eine gemeinsame Sprache. Zum Glück ist da Übersetzung, die sie bei ihrer gegenseitigen Verständigung unterstützt. Dieser Zugang stimmt vollkommen mit einem naiven, allgemein verbreiteten Verständnis überein, das Übersetzung als ein neutrales, rein sprachliches Werkzeug zur Verbindung von Menschen versteht, die von Natur aus durch Sprachdifferenzen getrennt sind. Und er entspricht auch praxisorientierten Übersetzungstheorien, die in der wissenschaftlichen Ausbildung von Dolmetscher\_innen und Übersetzer\_innen gelehrt und umgesetzt werden. So gesehen erscheint Übersetzung als eine Sprachpraxis, die a priori durch ihre positive Teleologie bestimmt ist. Unabhängig davon, wo und wie sie zum Einsatz kommt, wird sich Übersetzung immer nutzbringend auf eine gegebene Situation auswirken, wenn sie korrekt durchgeführt wird (das heißt, wenn sie sich nach dem Prinzip der Treue richtet). So also wird imaginiert, dass Übersetzung immer schon im Dienst eines freudianischen Eros steht, dass ihr allgemeines Ziel, im Gegensatz zum destruktiven Ziel des Thanatos, darin besteht, Leute aneinander zu binden, Leben zu schaffen, Produktivität und Konstruktion zu fördern. Diese intrinsisch positive Bedeutung der Übersetzung ist selbst ein Effekt davon, dass sie als ein rein sprachliches Phänomen, bzw. konkreter als ein bloß sprachliches Werkzeug der Mitteilung verstanden wird. Übersetzung erscheint so als eine kognitiv objektive, politisch unvoreingenommene, sozial neutrale, ökonomisch produktive, kulturell stimulierende und moralisch unschuldige Sprachpraxis. Dieses Verständnis der Übersetzung wird insbesondere durch das allgemein übliche Bild gestärkt, dass die Übersetzer\_in oder Dolmetscher\_in irgendwo im Dazwischen ihren Platz hat: hier zwischen zwei Politiker\_innen

innen, die miteinander sprechen, dort zwischen den Produzent\_innen und Konsument\_innen eines Produkts, und schließlich ganz allgemein zwischen eine\_r Autor\_in, die einen Text in einer Sprache geschrieben hat, und ihren Leser\_innen, die ihn in einer anderen lesen, also zwischen der Literatur oder Philosophie einer Kultur und ihren Rezipient\_innen in einer anderen. – Kurz, di\_e Übersetzer\_in steht, zwischen zwei Sprachen und/oder zwei Kulturen, die immer schon verschieden, das heißt, auf »natürliche« Weise von einander getrennt sind, ehe eine Übersetzung stattfindet, die ihnen hilft, sich miteinander zu verbinden und einander mitzuteilen.

Wie natürlich und selbstverständlich dieses Bild de\_r Übersetzer\_in sowie dieses Verständnis von Übersetzung uns heute auch scheinen mögen, es handelt sich doch um historisch spezifische Bilder mit ideologischer Rahmung. In der Vergangenheit begriff die Übersetzungstheorie diese Sprachpraxis zudem auf eine ganz andere Weise. Für deutsche romantische Philosophen sowie Sprach- und Literaturtheoretiker ist Übersetzung alles andere als sozial neutral und politisch unbefangen. Bei Wilhelm von Humboldt, zum Beispiel, hat sie immer eine sozial formierende Funktion; konkret spielt sie eine entscheidende Rolle bei dem, was er die *Bildung*<sup>1</sup> (Erziehung, Ausbildung, Aufbau, Schaffung) einer Nation nennt. Und genau aufgrund dieser Funktion kann Übersetzung selbst nicht moralisch neutral sein. Wenn di\_e Übersetzer\_in bei der Übersetzung fremder Texte nicht durch dieses Interesse geleitet wird, also durch die Idee der *Bildung* ihrer Nation, kann ihre Übersetzung zum Gegenteil einer patriotischen Errungenschaft werden. Auf diese Weise macht sich di\_e Übersetzer\_in eines destruktiven Umgangs mit der Sprache und der Kultur ihrer Nation schuldig, und setzt damit deren eigentliches Wesen, oder wie wir heute sagen würden, deren Identität, aufs Spiel. Deutsche romantische Übersetzungstheoretiker unterschieden in einer eindeutig politischen Weise zwischen verschiedenen Methoden literarischer Übersetzung. Sie machten einen Unterschied zwischen der sogenannten deutschen Übersetzungsschule und der französischen Schule, deren Ziel zu dieser Zeit – der Zeit der Napoleonischen Kriege – in der Herausbildung einer patriotischen Haltung bestand. Die Idee eine\_r Übersetzer\_in, die sich im Zwischenraum von Originaltext und seiner Übersetzung positioniert, die also zu zwei verschiedenen Sprachen, Kulturen oder Nationen eine gleichermaßen distanzierte Position einnimmt, war auch Schleiermacher fremd. In der Übersetzung gibt es für

---

<sup>1</sup> [A.d.Ü] Mit Asterisk versehene Worte sind Deutsch im Original.

ihn keinen Raum für Neutralität und Äquidistanz. Di\_e Übersetzer\_in lässt entweder die Leser\_innen in Ruhe und bewegt di\_e Autor\_in auf sie zu, indem sie den Originaltext so klingen lässt, als wäre er in der Sprache der Übersetzung geschrieben. Oder sie lässt di\_e Autor\_in in Ruhe und führt die Leser\_innen durch eine Verfremdung der Übersetzungssprache zu ihr hin.<sup>2</sup> Die letztere, die sogenannte wörtliche (Wort für Wort) Methode, die Schleiermacher bevorzugte, galt als »deutsch«. Sie gab dem »foreignizing« den Vorzug vor der Domestizierung der Übersetzungssprache, das heißt, sie begrüßte das Fremde (W. v. Humboldt) als einen kulturellen Wert, der zur Sprache und Kultur de\_r Übersetzer\_in hinzutrat. Kurz, sie war teleologisch in die Politik des Aufbaus der Nation eingeschrieben. Darum galt die »deutsche« Methode auch als »nationalistisch«. Und ob sie nun nationalistisch war oder nicht, es handelte sich um eine reflektierte politische Stellungnahme mit konkreten sozialen und kulturellen Konsequenzen.

## ÜBERSETZUNG ALS MITTELWEG

Das Bild de\_r Übersetzer\_in als einer Mittelsperson scheint nicht weniger eine politische Stellungnahme zu sein. Und es handelt sich in der Tat um eine Stellungnahme gegen nationalistische Politiken.<sup>3</sup> Sie projiziert auf di\_e Übersetzer\_in, die in der Mitte zwischen Sprachen und Kulturen

---

<sup>2</sup> Ich verwende hier bewusst den Begriff »Verfremdung« anstelle des geläufigeren und in diesem konkreten Fall angebrachteren Konzepts des »foreignizing«. Der zweite Begriff leitet sich aus einer korrekten Übersetzung des deutschen »das Fremde\*« ab – das Humboldt zufolge eine Eigenschaft ist, die in Übersetzungen deutlich spürbar sein sollte, da sie zeigt, dass die Einführung eines kostbaren kulturellen Inhalts aus dem Ausland die Zielsprache und -kultur qualitativ verbessern, also die Nation de\_r Übersetzer\_in kultivieren kann. Das Konzept »Verfremdung« basiert im Gegensatz dazu auf einem Begriff des russischen Formalismus, dem »fremd machen« (priyom ostraneniya), das nach Wiktor Schklowsky (in seinem berühmten Essay »Kunst als Verfahren«) das Wesen aller Kunst ist, sowie auf dem Brecht'schen Verfremdungseffekt\* (der früher üblicherweise als Effekt der Distanzierung oder der Entfremdung übersetzt wurde, heute jedoch unter dem genaueren Begriff »Verfremdungseffekt« bekannt ist). »Das Fremde« ist nicht einfach eine wertvolle kulturelle Eigenschaft, die dem Aufbau der Nation nützt, es ist vielmehr ein dekonstruktives Element sowohl in der Sprache als auch in der Kultur, das die Fremdheit dessen anzeigt, was als das authentisch Eigene betrachtet wird. Es ist ein »Instrument der Kritik«, das das Gefühl der Zugehörigkeit radikal destabilisiert und als Bruch in einer geschlossenen, totalisierten und homogenen Entität gespürt wird.

<sup>3</sup> Für ausführlichere Erläuterungen zu diesem Konzept vgl. Anthony Pym, »Schleiermacher and the Problem of Blendlinge«, in: *Translation and Literature*, Jg. 4, Nr. 1, S. 5–30, abgerufen am 20. 04. 2013 auf: <http://usuaris.tinet.cat/apym/on-line/intercultures/blendlinge.pdf>.

verortet ist, eine beträchtliche politische Handlungsmacht, deren emanzipatorische, nicht nationalistische Effekte aus der Vermischung sprachlicher und kultureller Identitäten entstehen und subnationale, interkulturelle Gemeinschaften fördern. Gerade durch die Einführung eines dritten Terminus demontiert sie auch die binäre Struktur der traditionellen Übersetzungstheorien und deren angeblichen intrinsisch nationalistischen Charakter. Doch zugleich entspricht dieses Übersetzungskonzept in seiner politischen Bedeutung perfekt der herrschenden Ideologie unseres Zeitalters, das die westliche liberale Demokratie als letzte Stufe der politischen Geschichte der Menschheit versteht. Sie verweist auf ihren postpolitischen, und konkreter noch, ihren postkonfliktuellen Charakter. Heute scheint es für eine\_n liberale\_n Demokrat\_in keinen besseren Platz zu geben als in der Mitte, die von allen radikalen, exklusiven Äußerungen gleich weit entfernt ist, immer auf Distanz zu den sogenannten Extremen, weder rechts noch links, immer neutral und objektiv in allen Urteilen. Die abstrakte Idee einer mittleren Position als einem geeigneten Platz für eine authentische demokratische Haltung scheint automatisch Toleranz sowie einen friedfertigen Umgang mit politischen Kontroversen und Konflikten zu gewährleisten. So verstanden ähnelt die Figur de\_r Übersetzer\_in der Statue der Justitia mit Waage und Augenbinde – aber ohne Schwert. So wird die Fähigkeit symbolisiert, entgegengesetzte Argumente richtig abzuwägen, um so ohne Vorurteil oder Bevorzugung einen fairen und gerechten Urteilspruch zu fällen: eine Verkörperung von Wahrheit, Unvoreingenommenheit, Gleichheit, Fairness und zugleich völliger Unschuld, da auf keinerlei Gewalt zurückgegriffen werden muss, nicht einmal auf die Bestrafung, die zur Durchsetzung eines unanfechtbaren Rechtsgrundsatzes verhängt wird.<sup>4</sup>

Ein\_e Übersetzer\_in in der Mitte ist immer ein\_e gute\_ Übersetzer\_in. Selbst wenn ihre Übersetzungen schlecht sind, werden sie immer gute politische Konsequenzen nach sich ziehen – für die liberale Demokratie selbstverständlich. Außerdem evoziert diese Figur, wenn auch implizit, eine weitere Identifikation, eine soziale Identifikation mit der wachsenden globalen Mittelschicht, die automatisch als das Klassensubstrat liberaler Demokratie wahrgenommen wird.<sup>5</sup> Wo, wenn nicht in der Mitte,

---

<sup>4</sup> Zur Verbindung von Übersetzung und »juridischer Ideologie« vgl. Rastko Močnik, »Translation in the Field of Ideological Struggle«, in: *transversal: under translation*, <http://translate.eipcp.net/transversal/0606/mocnik/de>.

<sup>5</sup> Es wird geschätzt, dass heute mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung der Mittelschicht angehört.

kann ein\_e Übersetzer\_in sozial stehen, wenn sie für globale Demokratie eintritt?

Die Vision einer Übersetzung, die wesentlich in der Mitte zwischen verschiedenen Sprache und/oder Kulturen stattfindet und diese Mitte kulturell generiert, beabsichtigt mit ihrer Kritik, binäre Übersetzungstheorien zu unterminieren, indem sie diese beschuldigt, Nationalismen ideologisch zu stützen. Doch mit dem schmutzigen Bad des Binarismus schüttet sie auch ein Kind aus, nämlich den antagonistischen Charakter des Politischen. Übersetzung wird selbst zu einer politischen Handlungsmacht, die – durch Vermischung, Dekonstruktion oder Hybridisierung sprachlicher und kultureller Identitäten –, automatisch emanzipatorische Effekte produziert. Dieses Übersetzungskonzept klammert den konfliktuellen Begriff von Politik aus, der auch Gewalt, Terror oder Kriege beinhaltet (also eigentlich recht übliche Formen politischen Lebens – und Todes – in der heutigen Welt) und den »unschuldige« Subjekte nicht teilen können. Dieses konfliktuelle Politikverständnis wird implizit auf das Außen der sogenannten westlichen demokratischen Welt projiziert, als Zeichen einer historischen und kulturellen Verspätung, die automatisch verschwinden wird, wenn der Aufholprozess zu westlichen Normen und Standards erst erfolgreich zu Ende gebracht ist – wobei diese Normen selbstverständlich gleichbedeutend mit universellen Werten sind.<sup>6</sup> Folgerichtig wird dieses Außen auch von dem ausgeschlossen, was heute ideologisch als der europäische politische Raum wahrgenommen wird. Wohin und wie auch immer wir daher Übersetzung in den europäischen Raum einführen, sie wird stets auf der guten Seite landen. In anderen Worten, jede Übersetzung in der EU ist eine *eu*-Übersetzung im Sinne des griechischen Präfixes » « (»gut«).

#### JEDE\_R MÖCHTE EIN ORIGINAL SEIN

Diese Perspektive kommt auch in der konkreten Übersetzungspraxis in der Europäischen Union deutlich zum Ausdruck. In seinem schönen Buch zu Übersetzung *Was macht der Fisch in meinem Ohr?*<sup>7</sup> argumentiert Bellos, dass die Sprachpolitik der EU eine revolutionäre Wende

---

<sup>6</sup> Ausführlicher dazu, wie das Konzept von Übersetzung, insbesondere in ihrer kulturellen Bedeutung, sogar im Dienst der gegenwärtigen imperialen Herrschaft ideologisch eingesetzt werden kann, vgl. Mo nik, *ibid.*

<sup>7</sup> David Bellos, *Was macht der Fisch in meinem Ohr? Sprache, Übersetzen und die Bedeutung von allem*, übers. v. Silvia Morawetz, Köln: Eichborn Verlag 2013. Die Übersetzung hier folgt der englischen Version, da dieses Buch von keiner Bibliothek in Wien

erkennen lässt: »Anders als alle früheren Imperien, Gemeinschaften, Verträge und internationalen Organisationen spricht die EU weder eine einzige Sprache noch eine endliche Anzahl von Sprachen. Sie spricht in allen Sprachen, die sie braucht, welche auch immer das sein mögen.«<sup>8</sup> In anderen Worten, alle Sprachen der EU – im Moment gibt es 23 davon – sind als offizielle Sprachen der EU anerkannt. Es geht hier um das Prinzip der Gleichheit zwischen den Sprachen, die in der EU institutionell anerkannt wurden. Bellos sieht darin eine historische Bewegung, die auf einem klaren politischen Willen beruht, neue Sprachpraxen zum Ergebnis hat und neue Sprachphänomene erzeugt. Als Beispiel einer solchen neuen Praxis dient ihm der Europäische Gerichtshof (EuGH) in Luxemburg. Dieser hat eine einzige Arbeitssprache, nämlich Französisch. Alle vom Gericht verwendeten Dokumente werden daher entweder auf Französisch verfasst oder ins Französische übersetzt. Die Fälle werden indes in der Sprache eines bestimmten Mitgliedsstaats vor Gericht gebracht, sodass die Sprache des jeweiligen Staates zur Sprache des Falls wird. Gleichwohl werden die Rechtsmeinungen des EuGH erst dann veröffentlicht und wirksam, wenn sie in alle 23 offiziellen Sprachen der Union übersetzt sind. Man könnte daher annehmen, dass es eine Menge Arbeit für Übersetzer\_innen am EuGH gibt. Falsch! Der EuGH beschäftigt an sich keine Übersetzer\_innen. Die Sprachexpert\_innen in dieser Institution sind auch Anwälte\_innen, die Zugang zu vertraulichem Material haben, die denselben Verfahrensregeln unterliegen wie Anwälte\_innen und deren Meinungen auch in die Entwürfe einfließen. Es gibt also keine klare Grenze zwischen dem Verfassen eines Gesetzes und seiner Übersetzung. Das bedeutet aber auch, dass keine Gesetzesfassung Übersetzung genannt werden kann, da alle Fassungen Originale sind. Bellos lässt ein\_e Forscher\_in zu Wort kommen, die diese Sprachpraxis untersucht hat: »Die einzigartigen situationsbedingten Faktoren in der Herstellung Europäischer Rechtsprechung haben zu einer Hybridisierung von Gesetz und Sprache geführt.« David Bellos glaubt, dass in diesem besonderen Fall »die Bedeutung und Grammatik von 23 Sprachen in einer ganz eigenen EuGH-Sprachkultur verschmolzen sind, einer Sprachkultur sui generis, in Saussures Worten, oder ›Eurosprech‹ in gewöhnlicher Sprache.«<sup>9</sup>

---

angekauft wurde und es daher nicht möglich war, die Zitate der autorisierten Übersetzung zu entnehmen [A.d.Ü.].

<sup>8</sup> Ibid., S. 237.

<sup>9</sup> Ibid., S. 248.

Wenn es in der EU um Übersetzung geht, ist der Fall des EuGH nichts Außergewöhnliches. Selbstverständlich gibt es in den Institutionen der Europäischen Union eine Menge Übersetzungen, doch zu behaupten, dass deren administrative Abteilungen eine Art Raum in Übersetzung erzeugen, wäre zumindest offiziell ... eine politisch inkorrekte Erklärung. Den grundlegenden Sprachregeln der EU zufolge findet in ihren administrativen Institutionen keinerlei Übersetzung statt.

Die Sprachregel, um die es hier geht, wurde ursprünglich im Artikel 248 des Vertrags von Rom 1957 festgelegt. Dieser lautet folgendermaßen: »Dieser Vertrag ist in einer Urschrift in deutscher, französischer, italienischer und niederländischer Sprache abgefasst, wobei jeder Wortlaut gleichermaßen verbindlich ist [...].«<sup>10</sup>

Mit jeder der folgenden Erweiterungen der EU wurden neue Sprachen hinzugefügt, die alle gleichermaßen verbindlich sind. Und doch finden sich in dem riesigen Haufen von Dokumenten und Texten, die von der EU produziert werden, keine Übersetzungen. Alle Texte sind, um das Zitat nochmals zu bemühen, eine »Urschrift in deutscher, französischer, italienischer [...] Sprache.« Alles ist also das Original. Es gibt keinerlei Übersetzungen. Ist das nicht merkwürdig?

Unter dieser Oberfläche, die nur Originale zulässt, findet sich jedoch eine gewaltige Übersetzungsmaschinerie der EU, die sogenannte GD Übersetzung (Generaldirektion Übersetzung), der interne Übersetzungsdienst der Europäischen Kommission, in dem derzeit nahezu 1800 Linguist\_innen und 600 Personen als Unterstützungspersonal beschäftigt werden. Tatsächlich sind also alle Sprachen der EU in unterschiedliche Formen und Ebenen der Übersetzungspraxis involviert.

Wenn dem so ist, warum dann diese Diskrepanz zwischen der Realität einer allgegenwärtigen Übersetzungspraxis einerseits und der offiziellen Leugnung dieser Übersetzungsrealität andererseits, also konkret dem offiziellen Beharren auf Originalität und Authentizität aller Produkte eben dieser Übersetzungspraxis? Warum diese Nichtanerkennung von Übersetzung, die Nichtanerkennung des eigentlichen Ursprungs aller offiziellen Dokumente der EU in der Übersetzung? Warum schämt sich die EU so sehr für ihre Übersetzungspraxis und ist so erpicht darauf, sich der exklusiven Originalität und Authentizität ihrer Worte zu rühmen? Und schließlich: Warum über Europa als Raum in Übersetzung sprechen,

---

<sup>10</sup> Vertrag zur Gründung der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft vom 25. März 1957, [http://www.hdg.de/lemo/html/dokumente/DieZuspitzungDesKaltenKrieges\\_vertrag\\_EWGVertrag/](http://www.hdg.de/lemo/html/dokumente/DieZuspitzungDesKaltenKrieges_vertrag_EWGVertrag/).

wenn es sich vielmehr um den Raum einer verleugneten Übersetzung handelt?

Wo Bellos eine revolutionäre Wende ausfindig gemacht zu haben glaubt, treffen wir auf nichts anderes als auf eine Fortsetzung desselben Musters – des traditionellen linguistischen Konzepts von Übersetzung, das perfekt der Konstruktion und Reproduktion politischer Gemeinschaften dient, die auf Souveränität basieren.

#### ÜBERSETZUNG: DIE MUTTERSPRACHE DES SOUVERÄNS

Für einen Souverän ist es wesentlich, dass er nur eine einzige Sprache spricht. Während sein Wort immer in irgendeine andere Sprache übersetzt werden kann, kann er selbst niemals eine Übersetzung sein. Darum muss, wie im Fall der EU, seine Behauptung von Originalität und Authentizität notwendigerweise die Übersetzungspraxis verleugnen, die seine Machtausübung tatsächlich erst möglich macht. Und darum kann auch kein Versuch, sich Europa als Raum in Übersetzung vorzustellen, diesen Widerspruch vermeiden: Nicht nur Übersetzung ist in der EU eine notwendige Vorbedingung ihrer politischen Kommunalität; auch die Leugnung dieser Übersetzung ist eine Vorbedingung derselben politischen Kommunalität. In anderen Worten, so wie Europa heute politisch konzipiert ist, kann es nicht behaupten, gleichzeitig ein gemeinsamer politischer Raum und ein Raum in Übersetzung zu sein.

Bellos scheint völlig blind für diesen Widerspruch. Im vollständigen Bewusstsein der politischen Ursache, die sich hinter der Regel sprachlicher Parität in den Verträgen von Rom verbirgt – »sie wurde von Politiker\_innen aus eminent politischen Gründen erdacht« – betont er explizit den progressiven oder sogar revolutionären Charakter dieser politischen Ursache: Die Regel sprachlicher Parität »ging aus der Notwendigkeit hervor, alle Beteiligten an diesem kühnen neuen Vorhaben fühlen zu lassen, dass ihnen der gleiche Respekt entgegengebracht und dieselben Rechte zugestanden werden.«<sup>11</sup>

Er will also, dass wir die historische und politische Entwicklung als eine Bewegung politischer Gemeinschaften vom Monolingualismus zum Pluri- oder Multilingualismus verstehen. Das Argument lautet folgendermaßen: Während ein Souverän ehemals nur eine Sprache zu sprechen pflegte, spricht er in der EU nunmehr viele Sprachen. Darüber hinaus bevorzugt er keine dieser Sprachen: alle Sprachen und daher alle natio-

---

<sup>11</sup> David Bellos, *Is that a Fish in Your Ear?*, op. cit, S. 238 f.

nenalen Gemeinschaften sollen gleich behandelt werden. Ist das kein Fortschritt?

Aber die eigentliche Frage lautet, ob der Souverän und seine Untertanen dieselbe Sprache sprechen. In einer demokratischen politischen Gemeinschaft, in der das Volk der Souverän ist, scheint dies offensichtlich. Aber dem ist nicht so.

Wie allgemein bekannt ist, wird der Raum der Artikulation und Reproduktion einer souveränen Macht in einer demokratischen Gemeinschaft öffentlicher Raum genannt. Doch selbst wenn dieser öffentliche Raum als monolingual im Sinne einer einzigen offiziellen, nationalen Sprache verstanden wird, kann er nicht als ein sprachlich und politisch kontinuierlicher Raum wahrgenommen werden. Er ist vielmehr in zwei Räume geteilt: ein Raum der Sprache, die als eigentliche Sprache der Gemeinschaft bezeichnet werden kann, die tatsächlich die Sprache des Staates ist, das heißt, der staatlichen Institutionen wie etwa der Legislativinstitutionen, und ein sprachlich inhomogener und intransparenter Raum einer politischen Pluralität, in dem partikuläre religiöse Gruppen oder andere Weltanschauungsgruppen\* sowie unterschiedliche ethnische, sexuelle, kulturelle, Klassenminderheiten etc. ihre Positionen artikulieren. Während der Staat verpflichtet ist, die Bürger\_innen in einer für alle verständlichen Sprache zu adressieren, hat gleichzeitig jede Gruppe oder Minderheit das Recht, sich im öffentlichen Raum der Sprache ihrer besonderen Interessen zu bedienen, die nicht notwendigerweise allen verständlich ist. Es geht um eine Teilung innerhalb eines angeblich homogenen Sprachraums, die der demokratischen Ordnung strukturell eingeschrieben ist. Auf der einen Seite ermöglicht sie die freie demokratische Teilhabe aller Bürger\_innen, während sie auf der anderen Seite den neutralen, objektiven und säkularen Charakter des Staates sicherstellt. Was jedoch hält eine solche politische Gemeinschaft zusammen und was reguliert das Verhältnis zwischen diesen beiden Sphären? Was macht es möglich, dass die Bürger\_innen zur Öffentlichkeit frei in ihren spezifischen Sprachen sprechen und gleichzeitig vom Staat unabhängig von ihren Besonderheiten als Gleiche angesprochen werden können? Es ist – ausdrücklich! – Übersetzung.

Nehmen wir zum Beispiel John Rawls »Übersetzungsvorbehalt« oder Jürgen Habermas' Neuinterpretation dieses demokratischen Instruments, das eingeführt wurde, um den demokratischen Charakter eines säkularen Staates zu garantieren, der durch die wachsenden religiösen

Ansprüche auf den öffentlichen Raum herausgefordert wurde.<sup>12</sup> Beide Theoretiker berücksichtigen das Recht religiöser Gemeinschaften, an öffentlichen Diskussionen mit ihren spezifischen religiösen Argumenten und Ansprüchen teilzunehmen, sehen aber als Voraussetzung dafür, dass diese in die säkulare Sprache des Staates übersetzt werden. Von dieser Sprache wird angenommen, dass alle Bürger\_innen sie verstehen.<sup>13</sup> Die Rolle der Übersetzung in diesem Konzept einer demokratischen öffentlichen Sphäre ist zweideutig. Sie überbrückt nicht nur die Differenz zwischen den monolingualen institutionellen Bereichen und der multilingualen Sphäre der Zivilgesellschaft, sondern – und das ist wichtiger – sie trennt diese beiden Teile, kontrolliert die Grenze und filtert fortwährend den Austausch moralischer, kultureller, sozialer und politischer Inhalte zwischen ihnen. Was schließlich als eine einzige Sprache des Souveräns wahrgenommen wird, oder was wir auch die Muttersprache des Staates nennen können, ist eine Art universalistisches Extrakt der Sprache der Gemeinschaft – die nunmehr gereinigt erscheint und deren Besonderheiten herausgefiltert wurden, sodass all jene Begriffsinhalte verschwunden sind, die partikuläre Interessen zum Ausdruck bringen. Über diese Sprache könnten wir sagen, dass sie buchstäblich das Produkt einer Übersetzung ist, die in diesem Fall ein Synonym für Filterung und Reinigung darstellt.

Wenn wir das bedenken, dann gibt es wohl keinen Grund, die EU als ein historisch neues Modell der post-monolingualen Gemeinschaft abzufeiern, als entscheidenden Schritt vorwärts in Richtung transnationaler Demokratie, Toleranz, Gleichheit etc. Wie multilingual, multinational oder multikulturell sie auch immer sein mag, die EU scheint das alte Modell zu wiederholen: ein Souverän, eine Sprache! Die politische Logik ihrer Kommunalität ist von einer einzigen Sprache abhängig, von der eigentlichen, institutionellen Sprache der Gemeinschaft, die von einer Übersetzung geformt wird, die Reinigung, Filterung und Grenzziehung bedeutet. Es ist hier nicht wirklich wichtig, ob diese Sprache immer noch die Form einer standardisierten Nationalsprache hat oder bereits zu einem »Hybrid aus Gesetz und Sprache« wurde, also zu dem, was Bellos

---

<sup>12</sup> Vgl. John Rawls, »The idea of public reason revisited«, in: *The University of Chicago Law Review*, Jg. 64, Nr. 3, 1997, S. 765–807, und Jürgen Habermas, »Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ›öffentlichen Vernunftgebrauch‹ religiöser und säkularer Bürger«, in: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, S. 119–155.

<sup>13</sup> Wenngleich sich Rawls und Habermas bei der Frage nicht einig sind, wer diese Übersetzung machen soll und wo diese genau stattfinden soll.

»Eurosprech« nennt, zu einer Sprache, die ausschließlich aus Übersetzungsprozessen besteht. Ihre politische Funktion bleibt in beiden Fällen dieselbe, ebenso wie das politische Konzept der Kommunalität, das von ihr artikuliert und reproduziert wird.

## ÜBERSETZUNG ALS ERWEITERUNG UND EINHEGUNG

Bevor wir uns jedoch diesem Problem widmen, wollen wir uns ein weiteres Beispiel der Übersetzungspraxis der EU in Erinnerung rufen, das einen wesentlichen Beitrag zur Schaffung eines »Vereinigten Europas« leistet und von Bellos völlig ignoriert wird. Diese Praxis findet nicht im institutionellen Kern der Union statt, sondern vielmehr an ihrem äußeren Rand, und stellt einen der wichtigsten Mechanismen im sogenannten Erweiterungsprozess der EU dar. Betrachten wir einen konkreten Fall<sup>14</sup>: 1990, kurz nach den ersten demokratischen Wahlen in Kroatien, das damals noch ein Teil der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawiens war, wurden Übersetzer\_innen plötzlich sehr aktiv. Die vom Kommunismus befreite Gesellschaft brauchte eine neue demokratische Gesetzgebung und fand diese in bereits existierenden westlichen Gesetzbüchern. Der Rest war Übersetzung. So wurden die österreichischen Gesetze, die den Status und die Funktionsweise des Wiener Burgtheaters regelten, aus dem Deutschen übersetzt – um auf das kroatische Nationaltheater in Zagreb angewendet zu werden. Diese Übersetzungen ersetzten schlicht und einfach die bereits existierenden »sozialistischen« Gesetze. Auf der Symbolebene fand der ganze Prozess der sogenannten post-kommunistischen Transformation und der darauf folgenden Osterweiterung der EU auf diese Art statt: Demokratie ersetzte den »kommunistischen Totalitarismus« mittels Übersetzung, die als historischer Prozess im Sinne von Demokratie, Toleranz, Menschenrechten usw. verstanden und legitimiert wurde.

Aber was geschah in diesem konkreten Fall tatsächlich? Zunächst veränderten sich die Eigentumsverhältnisse: das kroatische Nationaltheater wurde nationalisiert (!?). Ja, Sie haben richtig gelesen, erst damals wurde es wirklich Staatseigentum, was es vorher nicht gewesen war. Im sozialistischen System war es in der Tat ein sogenanntes gesellschaftliches Eigentum, eine Form des Eigentums, die weder staatlich noch privat ist. Ferner wurde die Theaterleitung – die sogenannte Theaterintendant\_in – nunmehr direkt vom Staat bestellt. Früher war es der

---

<sup>14</sup> In diesen Prozess war ich als Übersetzer direkt involviert.

Arbeiter\_innenrat des Theaters, der letztlich das Recht hatte, die Leitung zu bestimmen. Auch die Leute, die im Theater arbeiteten, die Schauspieler\_innen, das Personal usw. wurden zu Staatsangestellten, was sie vorher nicht gewesen waren.

Springen wir nun in die durch die europäische Krise geprägte Gegenwart. Eine der weniger prominenten Ausdrucksformen der Krise, findet sich dieser Tage in Italien: die Besetzungen der Theater in Rom (Teatro Valle, Nuovo Cinema Palazzo), in Venedig (Marinoni), in Catania (Teatro Coppola), in Palermo, Neapel etc. Im Grunde üben die Protestierenden in diesen Fällen nicht nur Kritik daran, wie der Staat die Theater und die Kultur im Allgemeinen verwaltet, insbesondere in Bezug auf die partikularen (privaten) Interessen, die sich gegenüber der öffentlichen Kulturpolitik immer durchsetzen. Sie sind auch kritisch in Bezug auf eine Idee von Kultur insgesamt, die von Gesetzes wegen entweder als privates oder öffentliches Gut bestimmt wird. Sie sprechen offen von einer Alternative im Sinne eines »Gemeinguts« und bestehen auf ihrer Teilhabe an der Leitung ihrer Theater.

Ihre Kritik und ihre Forderungen erinnern uns an die politischen, institutionellen und historischen Spuren eben dieser Alternative, die vor mehr als zwanzig Jahren durch die oben erwähnten Übersetzungen ausstrahlt wurden. Diese Übersetzungen dienten der Demontage eines existierenden Selbstverwaltungssystems und der Auslöschung seiner institutionell verankerten Gesellschafts- und Eigentumsrechte, die zuvor als historischer Müll denunziert wurden. Außerdem sollten sie eine besondere historische Erfahrung zum Schweigen bringen, die Erfahrung sozialer Kämpfe für Gemeingüter. Auch das sollte berücksichtigt werden, wenn wir über Europa als Raum in Übersetzung sprechen. Europa ist nicht, wie Bellos uns glauben machen will, ein Raum, der von Zeit zu Zeit voller Begeisterung eine Reihe neuer Sprachen begrüßt und diese nach dem Prinzip der Gleichheit in seine Übersetzungsmaschinerie inkludiert. Vielmehr handelt es sich um einen Raum, der durch Übersetzungen als Mittel politischer Herrschaft, sozialer Zerstörung, Enteignung und erzwungenen historischen Vergessens konstruiert wird. Und auch das ist Europa: eine Kommunalität, die nicht sprechen kann, da sie von Übersetzungen nicht nur zum Schweigen gebracht, sondern auch eingehegt wurde. »Einhegung« war in seiner ursprünglichen Bedeutung der Name für jenen Prozess, durch den gemeinsam verwaltetes Eigentum in Privateigentum umgewandelt wurde.

## EINE AUSSICHTSLOSE ÜBERSETZUNG

Es ist wenig erstaunlich, dass manche sagen, die Kommunalität Europas sei aus einer linguistischen Perspektive ein Produkt einer Übersetzungspraxis. Doch diese Übersetzungspraxis basiert auf einem sehr spezifischen Verständnis von Übersetzung, das bestimmte ideologische Vorgaben und sehr spezielle politische Effekte impliziert. Es geht um ein traditionelles Verständnis von Übersetzung, das im Regime homolingualer Adressierung<sup>15</sup> begründet ist, einem Regime, das auf der Annahme von zwei unterschiedlichen Sprachen beruht, die als transparente, homogene Entitäten vor dem Akt der Übersetzung existieren. Es reduziert die Übersetzungssituation folglich auf eine einzige Differenz, nämlich die einer Fremdsprache, die als geschlossener, homogener und nach innen transparenter Raum erscheint. Und dieser Raum wird automatisch mit einem gleichermaßen geschlossenen, autonomen Raum von Gesellschaft. Ökonomie, politischem Leben und Kultur gleichgesetzt. Diese Perspektive stimmt nicht nur völlig mit der politischen Realität des gegenwärtigen internationalen Systems überein, der sogenannten Westfälischen Ordnung, in der die Welt als eine Anhäufung souveräner Nationalstaaten erscheint, sondern sie ist darüber hinaus performativ in deren Reproduktion involviert.

Es geht hier also nicht nur um eine politische Bedeutung sprachlicher Übersetzung, sondern vielmehr um die politische Logik eines spezifischen Verständnisses von sprachlicher Übersetzung, konkret um die politische Logik der homolingualen Adressierung, die – performativ! – in diesem Verständnis von Übersetzung impliziert ist. Denn wir sollten eines nicht vergessen: ein Modus der Adressierung hat immer konstitutive Auswirkungen auf seine Subjekte wie auch auf seine Objekte.

Auf die Übersetzungspraxen angewandt, die im heutigen Europa umgesetzt und konzeptualisiert werden, bedeutet das Folgendes: Übersetzung ist alles andere als ein steter Beitrag zu einer zunehmenden Integration eines politisch bereits vereinigten Europa; oft vollbringt sie das Gegenteil. Sie zieht Grenzen, sowohl innerhalb der EU als auch an ihren

---

<sup>15</sup> Das Regime homolingualer Adressierung wird von Naoki Sakai folgendermaßen definiert: »[W]ir müssen einen Text nicht darum in einen anderen übersetzen (oder dolmetschen), weil zwei verschiedene Spracheinheiten gegeben sind; vielmehr artikuliert Übersetzung Sprachen, sodass wir aufgrund einer bestimmte Repräsentation von Übersetzung die beiden Einheiten von zu übersetzenden und übersetzten Sprachen als autonome und in sich geschlossene Entitäten postulieren können.« Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1997, S. 2

äußeren Rändern, an denen sie ideologisch alle Arten von politischen und kulturellen Inhalten ausfiltert und damit das sogenannte Europäer\_innentum hervorbringt und reinigt. Sie regiert die Erweiterungsprozesse, indem sie das europäische politische Gebäude als einen homogenen, transparenten, zeitgemäßen »guten« Innenraum einhegt, und gleichzeitig den schmutzigen Job von Exklusionen übernimmt, indem sie kontinuierlich das »schlechte«, obskure, unverständliche, verspätete Außen von Europa wieder erschafft, ein Außen, das viel zu unterschiedlich ist, um es zu integrieren. Schließlich lässt die Übersetzung eine offene, konfliktuelle, widersprüchliche, unvorhersehbare, kurz eine politische Herausforderung als historisch bereits vollendet erscheinen und ihre eigene Rolle darin als intrinsisch positiv und unschuldig.

Sofern die Idee von Übersetzung ideologisch auf das Regime der homolingualen Adressierung beschränkt bleibt und blind ist für ihre im Wesentlichen sozialen und politischen Bedeutungen und Effekte, wird sie neue Formen einer demokratisch politischen Kommunalität eher zum Schweigen bringen als konstruieren. Statt eine Lösung der gegenwärtigen europäischen Krise zu erleichtern, trägt sie damit zu ihrer weiteren Vertiefung bei.



# DIE MIKROPHYSIK DES VERGLEICHS

FÜR EINE DISLOZIERUNG DES WESTENS

NAOKI SAKAI

ÜBERSETZT VON BIRGIT MENNEL

Lassen Sie mich eingangs die beiden Momente in einem Akt des Vergleichs beschreiben, der in dem Gebiet stattfindet, das ich als vergleichende Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften bezeichne. Diese beiden Momente – den einen können wir als logisch und den anderen als politisch beschreiben – lassen sich immer dann unterscheiden, wenn wir uns in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften auf ein vergleichendes Verfahren einlassen.

Das erste Moment ist die Annahme einer *Gattung* der verglichenen Elemente. Der Vergleich wird zwischen oder inmitten vereinheitlichter Gegenstände durchgeführt. Diese werden vorläufig so identifiziert, als gehörten sie zu zwei *Arten*. Gleichzeitig legt der Vergleich den Grund für die logische Dimension der *Gattung*, innerhalb deren der *Artunterschied* (*diaphora*) gefunden, gemessen oder beurteilt wird. Den *Arten* werden besondere Kulturen, Sprachen, ökonomische Systeme, politische Ideologien usw. zugeschrieben. All diese werden als eine vereinheitlichte Entität und als ein besonderes Beispiel (*Art*) einer allgemeinen Gruppe (*Gattung*) vorausgesetzt. Selbst solche Gegenstände wie Kultur und politische Ideologie werden als vereinheitlichte Einheiten betrachtet, wenn wir diese Gegenstände einem Vergleich unterziehen. So vergleichen wir etwa die englische Sprache mit der chinesischen Sprache, da diese beiden besonderen Sprachen der Kategorie der Sprache im Allgemeinen angehören. Solange Englisch als eine Systematizität gilt, ist es eine individuelle<sup>1</sup>, eine vereinheitlichte unteilbare Entität. Wir sind jedoch ganz und gar

---

<sup>1</sup> Die Betrachtung einer ethnischen/nationalen Sprache als individuell ist, gelinde gesagt, fragwürdig. Es ist alles andere als klar, was in unseren Beispielen als »die chinesische Sprache« bezeichnet wird. Steht diese Bezeichnung für eine ganze Reihe von Sprachen, die in der Volksrepublik China verwendet werden? Steht sie für Sprachfamilien, die durch einige gemeinsame phonetische, syntaktische oder semantische Merkmale miteinander verbunden sind? Oder beinhaltet sie das grammatikalische Regelwerk, das der Staat der Volksrepublik China seiner Bevölkerung als Standardsprache auferlegt? Es ist zweifelhaft, dass die Individualität dieses Individuums die Priorität für das Empirische konstituiert, mit der das Individuum traditionell versehen wurde.

nicht sicher, ob der zu vergleichende Gegenstand – in diesem Fall die englische oder die chinesische Sprache – auf der Ebene des unmittelbar Empirischen existiert, da die traditionelle Logik die Eigenschaft empirischer Existenz manchmal dem Konzept des Einzelwesens zugewiesen hat. Als eine von vielen besonderen Sprachen ist das Englische eine besondere *Art* der allgemeinen *Gattung* Sprache. Außerdem muss eine besondere Sprache aber als unteilbare Einheit begriffen werden können, um sie als Einzelwesen betrachten zu können. Das Einzelwesen ist letzten Endes ein *individuum*, eine nicht weiter teilbare Entität. Der Vergleich erfolgt unter der Annahme, dass dieses grundlegende Verfahren der logischen und formalen Vernunft weiterhin gültig und tragfähig und die Individualität einer besonderen Sprache unstrittig ist.

Das zweite Moment ist die Gelegenheit oder der Ort, an dem wir zu vergleichen gezwungen sind. Der Vergleich findet statt, weil es die Bestimmung des *Artunterschieds* braucht. In Anwesenheit einer Person, die zu sprechen scheint, bin ich entweder nicht in der Lage zu verstehen, was sie will oder was sie zu tun plant. Irgendwann weiß ich nicht mehr weiter. Natürlich wird bei einer solchen Gelegenheit irgendwann eine Erklärung dafür erwartet, warum ich und wir nicht mehr weiter wissen. Das Denken bietet möglicherweise eine schematische Erklärung dafür an: Sie spricht Chinesisch, während ich Englisch spreche. Beide Sprachen gehören zur allgemeinen Gruppe der Sprachen, aber wir können uns einander nicht verständlich machen, weil sich das Chinesische vom Englischen *unterscheidet*.

Lassen sie mich hier für einen Moment innehalten, weil ich nicht glaube, dass sich das, was in diesem Beispiel auf dem Spiel steht, unter das Konzept des *Artunterschieds* subsumieren lässt.

Es ist wichtig zu betonen, dass die Bestimmung des Artunterschieds als eine Lösung für unser Ausgangsproblem angeboten wird, das darin besteht, dass wir nicht mehr weiterwissen, als Erwiderung auf die Ratlosigkeit, auf die wir an einem solchen Ort treffen. Sprachdifferenz ist mutmaßlich eine Art von Artunterschied, deren Zweck in einem Hinweis darauf besteht, warum wir uns an einem Ort des Nichtverstehens, der Ratlosigkeit oder der Hilflosigkeit befinden.

Es wird also angenommen, dass die Sprachdifferenz eine Situation verursacht, in der wir wissen müssen, warum wir miteinander nicht mehr weiterwissen. Sprachdifferenz ist eine ernste Angelegenheit, wenn wir einander nicht verstehen, wenn wir unseren Vereinbarungen für die unmittelbare Zukunft nicht vertrauen können. Üblicherweise wird ange-

nommen, dass unsere Soziabilität auf einer ursprünglichen Kommunalität aufbaut, auf unserer Fähigkeit, an ihr unmittelbar und augenblicklich gemeinsam teilzunehmen. Sprachdifferenz wird als Ursache unserer Unfähigkeit teilzunehmen verstanden, sie führt zur Abwesenheit von Kommunalität. Normalerweise – und die Normalität besteht in dieser unberechtigten Annahme, dass Menschen einander verstehen – äußern wir keinen Zweifel an der Verständlichkeit unserer Ausdrucksformen oder unserer Befähigung, die Handlungen und Äußerungen anderer zu verstehen. Der Vergleich wird nur bei jenen Gelegenheiten notwendig, bei denen wir gezwungen sind, uns unterschiedlicher Leute, unterschiedlicher Wesen bewusst zu werden, mit denen wir gemeinsam anwesend sind.

Der Begriff »Differenz« wird eben durch die Erfahrung von »Unsinn«, »Nicht-mehr-Weiterwissen« oder »Keinen-Sinn-Ergeben« gekennzeichnet. Die Bestimmung des Artunterschieds wird etwas dringend und sogar verzweifelt Wichtiges, gerade weil wir uns in der Gegenwart anderer in einer *Diskontinuität* befinden. Meistens sprechen wir von dieser Begegnung mit einer Diskontinuität mit dem Begriff des Fremden. Bezeichnenderweise bedeutet jedoch das Fremde nicht das Außen oder das Äußere in einem strikt räumlichen Sinn. Denn an diesem Punkt kann Diskontinuität nicht als eine Beziehung in einem gleichmäßig kontinuierlichen Raum repräsentiert werden. Und vor allem ist es wesentlich zu bedenken, dass wir nicht darum nicht mehr weiterwissen, keinen Sinn sehen, weil sich irgendeine Person oder irgendwelche Leute – im Sinne des *Artunterschieds* – von mir oder uns *unterscheiden*. Im Gegenteil, insbesondere weil wir nicht mehr weiterwissen, oder weil es keinen Sinn ergibt, versuchen wir, diese Begegnung mit Differenz in der logischen Ökonomie von *Art* und *Gattung* zu bestimmen.

In diesem Artikel geht es darum, ob wir *Differenz* im Sinne von »Unsinn« oder »Nicht-mehr-Weiterwissen« als *Artunterschied* konzeptualisieren können; als den Unterschied, der innerhalb der klassischen Logik in der Ökonomie der *Art* und *Gattung* kategorisiert wurde.

Erlauben Sie mir, dass ich mir eine andere Situation vorstelle, in der wir wissen müssen, auf welche Weise wir uns voneinander unterscheiden, warum manche Menschen nicht den Geboten oder Befehlen unterworfen sind, denen ich normalerweise gehorche oder denen ich mich erbeuge, warum einige von einer Reihe von Verboten frei sind und andere nicht. Wir vergleichen uns folglich selbst, um herauszufinden, wo wir – in einem praktischen Sinn – anderen gegenüber situiert sind, auf einer

Achse dessen, was wir tun müssen. Der Vergleich ist unverzichtbar, gerade weil wir wissen wollen, in welcher Beziehung wir zueinander stehen, wer von uns die Führung übernehmen soll, wer folgen soll, wer für wen von uns arbeiten soll usw. Durch den Akt des Vergleichs verstehen wir die Anordnung unserer Subjektpositionen, die uns begrifflich macht, wer wir im Sinne sozial bestimmter Verhältnisse sind: Geschlecht, Rassisierung, soziale Klasse, Nationalität, Zivilisation, Verwandtschaft, Religion, Kultur, berufliche Qualifikationen usw. Wenn wir uns in der Anordnung der Subjektpositionen nicht finden können, wissen wir auch nicht mehr weiter bzw. wissen wir nicht, wie wir in dieser Situation in Übereinstimmung mit anderen handeln können. Bei solchen Gelegenheiten fühlen wir, dass etwas *anders* ist und dass wir uns in einer Weise verhalten sollten, die sich von dem Verhalten unterscheidet, das uns normalerweise oder auf normative Weise abverlangt wird. Es ist jedoch wichtig, festzuhalten, dass dieses Gefühl von *Differenz* nicht einfach auf die Differenz im Paradigma des Ähnlichen und des Verschiedenen, des Homologen und des Heteronomen reduzierbar ist.

In den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften gibt es eine große Auswahl an Vergleichsobjekten. Daher konzentriere ich mich in diesem Artikel auf jene Arten von Objekten, die in diesen Wissenschaften am häufigsten einem Vergleich unterzogen werden: Sprache, Kultur, Nationalität und Zivilisation. In der Folge untersuche ich, wie das zweite Moment des politischen Manövers den Spielraum für den ersten Moment der logischen Kategorisierung vorherbestimmt. Besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den Identitätspolitikern in den vergleichenden Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften, da dieser Aspekt häufig unbeachtet bleibt – trotz der unbestreitbaren Tatsache, dass der Prozess der Identifizierung auf der Voraussetzung vergleichender Verfahren beruht. Gerade weil das Verfahren des Vergleichs weder explizit objektiviert noch als Thema postuliert wird, bleibt die vergleichende Untersuchung von Sprache, Kultur, Nationalität und Zivilisation sehr häufig ignorant gegenüber dem, was dem Vergleich vorausgeht, was ihn erfordert oder was ihn vorbereitet.

Wie ich oben habe durchklingen lassen, werde ich auch das zweideutige Konzept des Einzelnen im Verhältnis zur logischen Ökonomie von *Art* und *Gattung* untersuchen. In Verbindung mit Persönlichkeit und Subjektivität weist der Begriff des »Einzelnen« eine konzeptuelle Instabilität auf: Er wird durch die Ökonomie der Spezifizierung reguliert und ist zugleich ganz und gar jenseits der *Art* und mit ihr unvereinbar.

Diese konzeptuelle Zweideutigkeit des Einzelnen möchte ich in mein Verständnis des Orts des Vergleichs einbeziehen. Dieser Ort ist ein Topos, in dem wir zueinander in Formen artikuliert werden, die ich andernorts »heterolingual« genannt habe.<sup>2</sup>

## TRANSNATIONALITÄT UND INTERNATIONALITÄT

Diesem vorläufigen Leitfaden folgend erlaube ich mir eingangs die Feststellung, dass Nationalität anfänglich eines der vorherrschenden Themen war, wenn es um den Prozess des Vergleichs in der Wissensproduktion der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften ging. Nationalität ist im Wesentlichen eine Figur, ein Schema, ein Entwurf oder ein Bild, das sich aus der Bestimmung des transnationalen oder internationalen *Artunterschieds* ergibt. Selbstverständlich bleiben sowohl Transnationalität wie auch Internationalität ohne Bezugnahme auf das vergleichende Verfahren unverständlich. Sowohl in der Transnationalität wie auch in der Internationalität geht es darum, zu vergleichen, zu unterscheiden, zu teilen und eine Grenze zu ziehen.

In diesem Zusammenhang lohnt es sich, auf die wachsende Bedeutung der Problematik der »Grenzziehung« (*bordering*) in der gegenwärtigen Wissensproduktion hinzuweisen.<sup>3</sup> Diese Problematik muss eigens als eine der »Grenz-Ziehung«, und nicht als eine der »Grenze« gekennzeichnet werden, weil es hier um viel mehr geht als um das alte Problem der Grenze, der Abgrenzung sowie der Klassifizierung. Diese Problematik anerkennt nicht nur die Gegenwart von Grenzen, von Regimen der Abgrenzung und Paradigmen der Klassifizierung, sondern wirft zugleich auch ein Licht auf die Prozesse der Grenzziehung, der Spezifizierung des Elements des Vergleichs, des Festlegens der Unterscheidungsmerkmale

---

<sup>2</sup> Für den Begriff »heterolingual« vgl. mein Buch *Translation and Subjectivity: On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1997, S. 1–17; vgl. weiters den hier veröffentlichten Text »Übersetzung als Filter«, übers. v. Birgit Mennel, der auf Englisch und Französisch erstmals auf der Website von Transeuropéennes publiziert wurde.

<sup>3</sup> Ich habe den Begriff der »Grenzziehung« von Sandro Mezzadras und Brett Neilsons »Die Grenze als Methode, oder die Vervielfältigung der Arbeit«, (übers. v. Therese Kaufmann/Tom Waibel) übernommen. Dieser Text wurde auf der internationalen Konferenz »Italienisch als Zweitsprache – Bürger\_innenschaft, Sprache und Übersetzung« in Rimini am 4. Februar 2008 präsentiert. Er findet sich nunmehr im Internet (<http://eicpp.net/transversal/0608/mezzadraneilson/de>) sowie im Sammelband *Borders, Nations, Translations. Übersetzung in einer globalisierten Welt*, hg. v. translate/eicpp, Wien: Turia + Kant 2008.

bei der Abgrenzung sowie der Einschreibung eines *kontinuierlichen* Raums<sup>4</sup> des Sozialen, vor dessen Horizont die Einteilung erfolgt. Es scheint mir vor allem sehr aussagekräftig, dass Sandro Mezzadra und Brett Neilson diesen Begriff zunächst eingeführt haben, als sie von der »Vervielfältigung der Arbeit« sprachen.<sup>5</sup> Durch das Konzept der Vervielfältigung der Arbeit fordern Mezzadra und Neilson die konventionelle Kategorisierung der Arbeit sowie die vertraute Vorstellung einer internationalen Arbeitsteilung heraus und wollen »die Orthodoxie infrage stellen, die das globale Spektrum der Arbeit gemäß internationalen Unterteilungen oder stabilen Anordnungen kategorisiert, etwa dem 3-Welten-Modell oder jenen Modellen, die um Binaritäten wie Zentrum/Peripherie oder Nord/Süd geschaffen wurden«. Es gilt das dynamische und sich ständig verändernde Verhältnis von Arbeit und Macht zu berücksichtigen. Die Welt wird nicht grenzenlos. Im Gegenteil, Grenzen werden neu gezeichnet und ständig vervielfältigt. Die Begrenzungen nationaler Territorien, ethnischer Kulturen und Zivilisationen sind nicht die einzig vorherrschenden Grenzen. Es gibt viele Grenzen, die neu eingeschrieben werden. Folglich verlangt die Analytik der Grenzziehung, dass wir zugleich die Gegenwart der Grenze und die Grenzziehung oder ihre Einschreibung untersuchen.

Im Rahmen dieses Artikels möchte ich auf die Problematik der Grenzziehung insbesondere deshalb aufmerksam machen, um die Unterscheidung von Transnationalität und Nationalität zu erläutern. Vor allem möchte ich die Verständnisordnung umkehren, in der Transnationalität auf der Basis von Internationalität begriffen wird; dieses Verständnis beruht auf der Annahme, dass Nationalität ursprünglich und Transnationalität irgendwie zweitrangig ist oder daraus abgeleitet wird. Das Transnationale wird immer noch als etwas verstanden, das durch das Hinzufügen des Präfix »Trans-« zur Nationalität geschaffen wird. Leider behält das Wort »transnational« eine Morphologie bei, in der das »Trans+Nationale« erst in Geltung ist, nachdem das »Nationale« verändert wird. »Transnational« wird dem »Nationalen« untergeordnet und schafft so Raum für das irreführende Postulat, dass das Nationale fun-

---

<sup>4</sup> Das Problem der *Diskontinuität* muss genau darum betont werden, weil Politik aus einer Reihe von Handlungen zur Herstellung von *Kontinuität* besteht. Es ist wichtig zu betonen, dass teilen nicht bedeutet, Diskontinuität einzuführen. Im Gegenteil, es ist nur möglich zu teilen, wenn der Raum, in den eine Teilung eingeführt wird, bereits ein kontinuierlicher ist. Die Gegenwart der Grenze ist eher ein Zeichen für Kontinuität als für Diskontinuität.

<sup>5</sup> Vgl. FN 3.

damentaler oder grundlegender ist als das Transnationale. Infolgedessen wird das Transnationale als vom Nationalen abgeleitet verstanden. Dieses weitverbreitete Denkmuster lässt sich auf unsere Denkgewohnheit zurückzuführen, der zufolge das Adjektiv »transnational« einem Ereignis oder einer Situation zugeschrieben wird, die von einer Nationalität nicht eingedämmt werden kann. Ein\_e Einzelne\_ oder mehrere bewegen sich zum Beispiel über die äußeren Grenzen eines nationalen Territoriums hinaus in ein anderes Territorium. Diese Bewegung wird »transnational« genannt. Oder ein Unternehmen ist in mehreren nationalen Territorien registriert und führt Projekte durch, die gleichzeitig seine Angestellten unterschiedlicher Nationalitäten in verschiedenen Ländern mobilisieren. Solch ein Unternehmen wird ein »transnationaler« Konzern genannt. Was ich zuerst betonen möchte, ist die implizite Annahme, die dem Konzept der Nationalität zugrunde liegt, nämlich dass Nationalität nur dann Sinn machen kann, wenn sie vor dem Horizont von Internationalität postuliert wird. Und wir müssen bedenken, dass Internationalität schlichtweg unverständlich bleibt, wenn wir nicht eine bestimmte Form des Vergleichs und der Kategorisierung von Gegenständen der Welt voraussetzen. Internationalität ist im Wesentlichen ein spezifisches historisches Regime des Vergleichs, das innerhalb der Ökonomie von *Art* und *Gattung* funktioniert.

Eben aufgrund der Politik des Vergleichs macht *Nationalität* nur in Verbindung mit *Internationalität* Sinn. Nationalität wird nur dann vorstellbar, wenn der Schauplatz, an dem Nationen einander gegenübergestellt werden, innerhalb eines Schemas staatlicher Souveränität institutionalisiert ist. So wie das Gefühl der Verschiedenheit in der Erfahrung des »Nicht-mehr-Weiterwissens« nicht mit dem Artunterschied gleichgesetzt werden darf, so darf auch Transnationalität nicht mit Internationalität verwechselt werden.

Zur gegebenen Zeit ist die Unterscheidung von Transnationalität und Internationalität das zentrale Anliegen der Politik des Vergleichs. Um die Vorrangigkeit der Transnationalität gegenüber der Nationalität zu behaupten, besteht unsere erste Bewegung demnach in einer Beschreibung der Semantik der *Transnationalität*, die von der *Internationalität* unterschieden wird.

Eines der spezifischen Merkmale der modernen Welt ist in ihrer *Internationalität* zu finden. Die Modernität der modernen Welt hat sich in der Schaffung der internationalen Welt manifestiert. Heute wird Transnationalität im Allgemeinen innerhalb des Schemas der internatio-

nenalen Welt verstanden. Mit »Schema« meine ich hier ein bestimmtes Bild oder eine bestimmte Figur, vor deren Hintergrund unser Gefühl der Nationalität begriffen wird. Das Schema der Nationalität ist in das weitere Schema der Internationalität eingelassen, und die eigentliche Beziehung zwischen dem nationalen und dem internationalen Schema wird als die von *Art* und *Gattung* verstanden. Aber es ist wichtig festzuhalten, dass die internationale Welt in manchen Regionen, wie etwa in Ostasien, erst im späten 19. Jahrhundert die Oberhand gewann. Das war auch in Afrika, im Nahen Osten, in Südostasien sowie im Pazifik der Fall (sofern mir die Verwendung dieser sehr problematischen geopolitischen Namen für Regionen auf dem Globus zugestanden wird). Ich vermute, dass es sich auch im Norden Europas so verhielt, auch wenn die internationale Welt angeblich lange Zeit vorher etabliert wurde.

In Ostasien war die internationale Welt etwas völlig Neues. Es dauerte mehr als ein Jahrhundert, ehe ostasiatische Staaten das alte Tributsystem aufgaben und sich der neuen zwischenstaatlichen Diplomatie beugten, die durch das internationale Recht diktiert wurde. In diesem Fall – der auf viele andere Regionen des Globus zutrifft – bedeutete die internationale Welt also die Ankunft der kolonialen Modernität. Und in eben diesem Prozess der Einführung der internationalen Welt begann die binäre Entgegensetzung vom Westen und dem Rest als jenes Rahmenwerk zu dienen, in dem die koloniale Hierarchie der Welt global verwirklicht und institutionalisiert wurde.

Selbstverständlich ist die internationale Welt kein ausschließlich auf das 20. Jahrhundert beschränktes Phänomen. Die Teilung der Welt in zwei einander entgegengesetzte Gebiete, den Westen und den Rest, war in der akademischen Welt einige Jahrhunderte lang eine weithin akzeptierte Praxis. Diese Dichotomie kann bis ins 17. Jahrhundert zurückverfolgt werden, als mit dem Westfälischen Frieden 1648 das System des internationalen Rechts eingeführt wurde. Diese Friedensverträge, die auf den Dreißigjährigen Krieg folgten, etablierten vorläufig diese Aufteilung in zwei geopolitische Gebiete. Das erste dieser Gebiete wurde in der Folge »die internationale Welt« genannt, in der vier Prinzipien beachtet werden mussten: 1) die Souveränität und die Selbstbestimmung des Nationalstaats, 2) die legale Gleichheit von Nationalstaaten, 3) die Vorherrschaft internationaler Gesetze zwischen diesen Staaten und 4) die Nichtintervention eines Staates in die inneren Angelegenheiten des anderen. Das zweite dieser Gebiete war ein geopolitisches Gebiet, das vom ersten Gebiet ausgeschlossen wurde. Diese vier Prinzipien, inklusive der

Vorherrschaft internationaler Gesetze, hatten dort keine bindende Kraft. Das erste Gebiet sollte später der Westen genannt werden, während das zweite Gebiet aus »der internationalen Welt« ausgeschlossen blieb und mit seinen der kolonialen Gewalt unterworfenen Staaten und Bewohner\_innen buchstäblich zum »Rest der Welt« wurde.

In Ostasien erfolgte zum Beispiel die Kolonisierung Koreas durch Japan entsprechend den Protokollen der internationalen Welt. Viele Teile des Globus wurden zudem dem Schema der internationalen Welt gemäß kolonisiert. Mit Beginn des 20. Jahrhunderts war der größte Teil des zweiten Gebiets zu Kolonien gemacht worden, die einigen wenigen Supermächten gehörten. Doch diese pseudogeographische Bezeichnung des Westens – pseudogeographisch darum, weil der Westen letztlich analytisch keine geographische Bestimmung ist – breitete sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts aus, als sich die internationale Welt erweitern musste, um die gesamte Weltoberfläche zu bedecken. Diese Notwendigkeit war das Ergebnis von drei Entwicklungen: dem kolonialen Wettbewerb zwischen den imperialistischen Staaten; dem Aufkommen Japans und der Vereinigten Staaten als moderne imperiale Mächte; und vor allem, der zunehmenden Verbreitung antikolonialer Kämpfe für nationale Selbstbestimmung. In dieser historischen Beschreibung des Westens lassen sich zwei Faktoren bestimmen, die für die Unterscheidung vom Rest der Welt vorrangig waren: einerseits das Vermächtnis der Kolonialismen und andererseits das Verfahren des Vergleichs, das auf der logischen Ökonomie von *Art* und *Gattung* basierte.

Damit eine Kolonie Unabhängigkeit erlangen konnte, mussten die Kolonisierten ihre eigene nationale Souveränität begründen und die Anerkennung anderer souveräner Staaten gewinnen. In anderen Worten, der Prozess der Dekolonisierung bedeutete für eine kolonisierte Nation, in die Ränge der Nationalstaaten in der internationalen Welt einzutreten. Als die Anzahl der Nationen wuchs, die in der internationalen Welt anerkannt waren, wurden die Annahmen von Nationalität und Internationalität akzeptiert, als handle es sich um Naturgegebenheiten. Da die schematische Natur der internationalen Welt irgendwie in Vergessenheit geraten war, wurden sowohl Nationalität wie auch Internationalität enthistorisiert, als ob die Institutionen, die symbolisch die Grenze der nationalen Gemeinschaft kennzeichnen – wie nationales Territorium, nationale Sprache, nationale Kultur, nationale Geschichte usw. – ein natürliches Erbe wären. Folglich ist es nicht überraschend, dass die große Mehrheit der vergleichenden Untersuchungen in den Geistes-

Kultur- und Sozialwissenschaften – die Komparatistik, die vergleichende Rechtswissenschaft, die vergleichende Soziologie und die sogenannten *area studies* – heute unter die allgemeine Gattung vergleichender Nationalität fallen.

Das Konzept der Transnationalität muss in diesem kritischen Augenblick gestärkt werden. Es muss reaktiviert werden, um die scheinbare Natürlichkeit von Nationalität und Internationalität zu unterminieren und die eigentliche Historizität unserer Annahmen über Nationalität, nationale Gemeinschaft, nationale Sprache, nationale Kultur und Ethnizität aufzuzeigen, die oft mit »dem Gefühl der Nationalität« in Verbindung gebracht werden. Für die Historisierung des Schemas der internationalen Welt ist die klassische Vorstellung von *Nationalität* im britischen Liberalismus von entscheidender Bedeutung.

Stuart Mill zufolge bedeutet *Nationalität*:

»Man kann von einem Teil der Menschheit sagen, dass er eine Nationalität bilde, wenn die dazugehörigen Menschen sich durch gemeinsame Sympathien verbunden fühlen, die zwischen ihnen und irgendwelchen anderen Menschen nicht bestehen, und die da machen, dass sie bereitwilliger miteinander zusammenwirken als mit anderen Leuten, und dass sie wünschen unter derselben Regierung zu stehen, und zwar unter einer Regierung, die ausschließlich entweder durch sie selbst oder durch Personen aus ihrer Mitte gebildet wird. Dieses Gefühl der Nationalität kann aus sehr verschiedenen Ursachen hervorgegangen sein. Bisweilen ist es die Folge von Identität der Rasse und Abstammung. Gemeinsamkeit der Sprache und Religion trägt sehr viel dazu bei. Die Art der geographischen Begrenzung kann ebenfalls zu seinen Ursachen gehören. Die stärkste derselben ist aber immer die Identität des politischen Lebens und der politischen Entwicklung, der Besitz einer nationalen Geschichte und die sich daraus ergebende Gemeinsamkeit der Erinnerungen, sowie die Übereinstimmung in Stolz und Scham, Freude und Leid, die sich an dieselben Ereignisse der Vergangenheit knüpfen.«<sup>6</sup>

In Ostasien hat Fukuzawa Yukichi (1835–1901) die britische Diskussion zu Nation und Nationalismus systematisch und nachdrücklich eingeführt. Er gilt heute als einer der führenden Intellektuellen der Aufklärung, der sich in Japan für die Schaffung der modernen Nation einsetzte und der in den 1870ern, einige Jahre nach der Meiji-Restauration, den englischen Begriff *Nationalität* in *kokutai* (nationaler Körper) übersetzte. *Kokutai* wurde als Fetisch benützt, um die Souveränität des japanischen

---

<sup>6</sup> John Stuart Mill, *Betrachtungen über Repräsentativ-Regierung*, in: Ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Theodor Gumperz (Hg.), übers. v. Eduard Wessel, Leipzig: Fues's Verlag 1873, S. 220f.

Kaisers zum Ausdruck zu bringen. Das Wort *Nationalität* oder *nationaler Körper* war im japanischen Reich im frühen 20. Jahrhundert beinahe sakrosankt und verpflichtend. In seiner *Outline of the Theory of Civilizations*<sup>7</sup> schloss Fukuzawa indes Mills Erklärungen zu Nationalität und zum *Gefühl der Nationalität* (*kokutai no jô*) beinahe wörtlich in seine Darstellung von *kokutai* ein. Für Fukuzawa war die Herausbildung des Gefühls der Nationalität unter den Bewohner\_innen des japanischen Archipels ein absolut unerlässlicher Teil der Konstruktion eines Nationalstaats. Zunächst musste das Fehlen des Gefühls der Nationalität unter den Massen anerkannt werden, die die Inseln Japans unter der Herrschaft feudaler Regierungen bewohnten. Es gab keine Nation Japan, kein Japanisch als Nation. Die Schaffung eines völlig neuen Typs von Gemeinschaft, »Nation« genannt, erforderte daher die Herstellung des Gefühls der Nationalität. Das Modernisierungsprojekt des Aufbaus einer Nation ging zweifellos mit einer Fülle von technischem Wissen in den Rechtswissenschaften, der Medizin, der Mathematik, den Naturwissenschaften, der Technik, der Landwirtschaft, der Regierung, der Ökonomie, der Waffentechnik usw. einher, aber Fukuzawa und viele andere Intellektuelle sahen, dass für die Modernisierung Japans ein bestimmtes ästhetisches Wissen absolut wichtiger war als alles moderne Wissen: Ihre Aufgabe war im Kern wesentlich ästhetischer Natur und sie wussten, dass es unmöglich war, einen Nationalstaat ohne »das Gefühl der Nationalität« zu schaffen.

Ohne in der internationalen Welt als ein souveräner Staat anerkannt zu werden, hätten die im japanischen Archipel lebenden Menschen sich indes niemals als eine Nation gegründet oder die moderne internationale Welt betreten. Für Fukuzawa bedeutete die Modernisierung Japans folglich die Schaffung der institutionellen Bedingungen für das Gefühl der Nationalität. Ohne dieses würden die Menschen niemals eine nationale Gemeinschaft bilden. Und nach Fukuzawas Auffassung würden die Japaner\_innen ohne das Gefühl der Nationalität weder als Individuum noch als Kollektivität unabhängig werden können.

Kaum war der Begriff Nationalität in Ostasien eingeführt, diente er schon dazu, die Menschen, die zur Unabhängigkeit fähig waren, von jenen zu scheiden, die zur Kolonisierung verdammt waren. Fukuzawa glaubte fest, dass das Vermächtnis des Konfuzianismus beseitigt werden musste, um die Gesellschaft neu zu organisieren, damit sie sich in eine solche moderne Gemeinschaft – nämlich in eine *nationale* Gemeinschaft

---

<sup>7</sup> Yukichi Fukuzawa, *Bunmei ron no gairyaku*, Tokio: Iwanami Shoten 1937.

– verwandelte, in der das Gefühl der Nationalität die Oberhand gewann. Und wie wir wissen, galt dies nicht nur für Japan. Diese Überzeugung in Bezug auf Modernisierung wurde von vielen nationalistischen Intellektuellen geteilt, wie etwa von Lu Xun in China und Yi Kwangsu in Korea. Der Drang zur Modernisierung sowie das Bestreben, ihre Länder aus der kolonialen Unterjochung zu befreien und in unabhängige Nationalstaaten umzuwandeln, trieb viele nationalistische Intellektuelle in Ostasien dazu, sich in Kämpfen gegen den Konfuzianismus oder gegen andere »feudale Überbleibsel« in ihren eigenen Gesellschaften zu engagieren. Es ist unbestritten, dass in Ostasien wie auch andernorts, das Problem der Nationalität in einem engen Zusammenhang mit Fragen kolonialer Modernität stand.

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert sahen nahezu alle Intellektuellen in Ostasien und anderswo im Rest die Einführung der Nationalität als eine absolut notwendige Bedingung dafür, dass Menschen im Rest der modernen internationalen Welt mit kolonialer Modernität umgehen könnten. Sie verstanden, dass sie die lokalen Massen in ein Volk mit einer Nationalität verwandeln mussten, um sie dazu zu bringen, sich der kolonialen Unterjochung und Erniedrigung zu entledigen. Selbstverständlich war es äußerst wichtig, die Systeme des Industriekapitalismus in ihren eigenen Ländern zu schaffen und die Bevölkerung zu bilden, damit diese zu wissenschaftlicher Rationalität fähig war. Das Schicksal der Nation ließ sich nicht vom Modernisierungsprojekt trennen. Die Modernisierung erforderte die Einführung industrieller Produktionsanlagen, nationale Bildung, ein nationales Transportsystem, eine von der Nationalbank regulierte nationale Währung, ein modernes, auf nationalem Wehrdienst basierendes Militär sowie den Geist wissenschaftlicher Rationalität, der moderne Technologie und industrielle Produktion in die Gesellschaft brachte. All diese für den Aufbau einer Nation notwendigen Institutionen wären jedoch überflüssig, wenn sie nicht vom Gefühl der Nationalität begleitet wären, das die Menschen als eine Nation, als eine Gemeinschaft mit geteiltem Schicksal zusammenfügt. Nationalistische Intellektuelle glaubten fest, dass Menschen unter kolonialer Herrschaft niemals dazu in der Lage wären, die Wirklichkeit kolonialer Modernität zu begreifen, wenn sie nicht eine politische Gemeinschaft namens »Nation« schaffen würden, einen neuen politischen Bund, geformt nach dem Muster einer »Brüderlichkeit«, die von früheren familiären, verwandtschaftlichen oder tribalen Zugehörigkeiten unabhängig war. Sie waren überzeugt davon, dass sich die indigene

Bevölkerung niemals selbst aus den Fesseln der kolonialen Unterjochung befreien würde, wenn sie keine Nation bildete.

Hier ist eine Berichtigung nötig. Ich habe die moderne binäre Gegenüberstellung des Westens und des Rests der Welt als anleitenden Entwurf bzw. als eine Trope eingeführt. Doch es ist wichtig, sich vor Augen zu halten, dass dies nicht mehr als eine Trope, ein figurativer Ausdruck ist. Die binäre Gegenüberstellung verleiht uns eine Art synoptische Vision der modernen Welt, aber dieser Vision mangelt es in vielen konkreten historischen Kontexten an Kohärenz. Die Aufgabe der Modernisierung, der sich viele asiatische Intellektuelle ab dem späten 19. Jahrhundert stellten, war auch in jenen geographischen Gebieten und bei jenen Leuten präsent, die als Teil Europas oder des Westens gelten können. Die eigentliche Abgrenzung zwischen dem Westen und dem Rest ist dermaßen willkürlich, dass es unzählige Fälle gibt, in denen bestimmte Regionen der heutigen Europäischen Union wohl auch außerhalb des Westens lokalisiert werden könnten. Einige soziale Schichten der Vereinigten Staaten, die seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs den Ruf genossen, das Zentrum des Westens zu sein, weisen beispielsweise eben jene Merkmale einer Vormodernität auf, die üblicherweise dem Rest zugeschrieben werden. Bestimmte Aspekte des Alltagslebens in manchen südostasiatischen Regionen zum Beispiel sind fraglos »westlicher« als die so mancher Bevölkerungsteile in den Vereinigten Staaten. In Abhängigkeit vom Kontext des Vergleichs verschiebt und äußert sich die eigentliche Unterscheidung zwischen dem Westen und dem Rest ständig. Hier ist es wichtig, uns an die theoretische Bedeutung der von Mezzadra und Neilson eingeführten »Vervielfältigung der Arbeit« zu erinnern. Unter manchen Umständen wird die Dichotomie des Westens und des Rests fest instituiert. Manchmal ist sie willkürlich und kontingent. Es ist nahezu unmöglich, eine klare Kohärenz zu finden, die die vielen verschiedenen Manifestationen dieser Dichotomie miteinander verbindet. Bei beiden, dem Westen wie dem Rest, handelt es sich zweifellos um historische und mythische Konstrukte, obwohl ich niemals behaupten würde, dass der Westen unreal oder illusionär ist. Doch ich würde in jedem Fall davon absehen, so von ihm zu sprechen, als sei er eine Art transhistorische Substanz oder eine in sich stimmige Analysekatgorie.

## ÜBERSETZUNG UND GRENZZIEHUNG

Die Problematik, die meine Untersuchung in diesem Text leitet, unterscheidet sich deutlich vom nationalistischen Anliegen, das viele asiatische Intellektuelle im 20. und 21. Jahrhundert teilen. Dieser Text ist vielmehr dem Problem verpflichtet, wie wir unsere Phantasie vom Regime des Nationalstaats emanzipieren können, nicht durch eine Negation des Regimes selbst, sondern durch eine Problematisierung der methodologischen Nationalismen, die die Wissensproduktion in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften durchdringen, insbesondere in den akademischen Disziplinen der *area studies*.

Es geht um den Entwurf eines alternativen Bilds einer transnationalen Gemeinschaft. Ich setze die nationalistische Überzeugung aus und weigere mich, Nationalität als etwas Gegebenes zu betrachten. Stattdessen kehre ich die Prioritätenordnung um, während ich mich gleichzeitig unserem Kampf mit der kolonialen Modernität niemals entziehe. Einfach formuliert, ich beginne damit, dass Nationalität ein beschränkter und entstellter Abkömmling der Transnationalität ist. Meine Leitfrage lautet, auf welche Weise die Regeln der internationalen Welt das Transnationale, also die primäre Modalität der Sozialität, begrenzen, regulieren und beschneiden. In diesem Kontext muss ich mich der Frage der *Grenzziehung* stellen.

Für eine Problematisierung der vorrangigen Stellung von Nationalität und internationaler Welt gilt es zunächst die Tropen der Grenze zu untersuchen.

Es versteht sich von selbst, dass die Grenze nicht natürlich existieren kann. Physische Markierungen wie ein Fluss, eine Bergkette, eine Wand oder selbst eine Linie auf dem Boden werden nur dann zu einer Grenze, wenn sie ein bestimmtes Muster sozialer Aktivität repräsentieren sollen. In dieser Hinsicht ist eine Grenze immer von Menschenhand gemacht und setzt menschliche Sozialität voraus. Nur wenn Menschen aufeinander reagieren, entsteht eine Grenze. Selbst wenn eine Grenze eine Gruppe von einer anderen absondert, unterscheidet oder auf Distanz hält, müssen Menschen in irgendeiner Art von sozialem Verhältnis stehen, damit eine Grenze als eine Markierung oder Repräsentation der Absonderung, Unterscheidung oder Distanz dienen kann. Eine Grenze ist eine Trope, die eine ursprüngliche Sozialität auf paradoxe und unwiderrufliche Weise repräsentiert. Folglich ist eine Grenze sozialen Verhältnissen nachgeordnet. Und diese Verhältnisse können auch Akte des Ausschlusses, der Diskriminierung oder der Zurückweisung beinhalten.

ten. Zunächst gibt es einen Akt der »Grenzziehung«. Nur wenn sich Menschen darauf einigen, »Grenzen zu ziehen«, können wir von einer Grenze als einer Institution sprechen. »Grenzziehung« geht daher immer der Grenze voraus. Die Grenze zu verstehen heißt, zu untersuchen, wie sie eingeschrieben, ausgelöscht, neu gezeichnet oder reproduziert wird.

Vor dieser Grenzziehung ist eine Konzeptualisierung der nationalen Grenze unmöglich. Das nationale Territorium ist daher vor der »Grenzziehung« unbestimmt. Ebenso ist es unmöglich, vorher eine nationale Sprache zu bestimmen. Daraus folgt, dass wir ohne Bezugnahme auf die »Grenzziehung« nicht begreifen können, wie sich die Individualität einer bestimmten nationalen Sprache, die tatsächliche unteilbare Einheit einer Sprache durchsetzen konnte, die in der Figur der nationalen Sprache angenommen wird. Und das Verfahren des Vergleichs, mittels dessen Artunterschiede zwischen Sprachen postuliert, gemessen und beurteilt werden, ist unmöglich, wenn nicht die Individualität einer bestimmten Sprache vorausgesetzt wird, die mit einer anderen zu vergleichen ist.

Was also entspricht dieser »Grenzziehung«, wenn es um Sprache geht? Selbstverständlich Übersetzung. Was ich hier vorbringen möchte, ist, dass Übersetzung im Kontext des Schematismus der Bestimmung der Spracheinheiten vorhergeht. Übersetzung wird aber zumeist als Überbrückung der Unterschiede zwischen diesen Spracheinheiten verstanden. Wir müssen daher gegen den allgemeinen Menschenverstand argumentieren, dass es Übersetzung vor der Behauptung einer nationalen oder ethnischen Sprache gibt. Ebenso wie es Transnationalität vor der Nationalität gibt. Kurz, soweit es um die Repräsentation von Sprachen geht, kommt Übersetzung vor der Bestimmung des *Artunterschieds*. Erst nach der Übersetzung gibt es individuelle Sprachen, die einem Vergleich offen stehen. In anderen Worten, erst nach der Übersetzung sind wir in der Lage, darüber zu sprechen, ob irgendeine andere Sprache der unseren ähnelt oder nicht, ob es sich um dieselbe oder um eine andere Sprache handelt.

An diesem Punkt können wir einen der Gründe dafür erkennen, dass es notwendig ist, den Akt der Grenzziehung als einen Akt anzusprechen, der dem Vergleich vorhergeht. Wenn der Prozess des Vergleichs im Sinne einer Bestimmung des *Artunterschieds* ausgelegt wird, muss ein Ort, eine Projektionsfläche oder eine *Chôra* von Übersetzung geöffnet werden, wo die zu vergleichenden Gegenstände als vergleichbar gegenübergestellt werden. Wenn die Gegenstände nicht auf derselben Ebene oder Projektionsfläche zu finden sind, vor deren Horizont sie verglichen

werden, ist die Suche nach einem *Artunterschied* schlicht unmöglich. Selbstverständlich kann der Vergleichsprozess nicht in Gang gesetzt werden, wenn die zu vergleichenden Gegenstände nicht als vergleichbar vorausgesetzt werden. In anderen Worten, anlässlich einer Diskontinuität, in der wir nicht mehr weiterwissen, unfähig sind zu begreifen, was vor sich geht und Un-Sinn begegnen, können wir nicht einmal beginnen zu vergleichen. Es ist jedoch das Ereignis der Diskontinuität, das nach Übersetzung verlangt. Es versteht sich von selbst, dass das, was in diesem besonderen Kontext unserer Diskussion den Ort des Vergleichs eröffnet, nur die Übersetzung ist. Der Schematismus von Art und Gattung, von Nationalität und Internationalität kommt erst nach der Übersetzung.

Ich kann zur Zeit nicht einschätzen, ob ein Fokus auf »Grenzziehung« in den verschiedenen Disziplinen der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften in Gang gekommen ist. Aber so viel ist gewiss: Ein Bordering Turn muss theoretisch von einem Translational Turn begleitet werden. Grenzziehung und Übersetzung sind Problematiken, die aus derselben theoretischen Perspektive projiziert werden. Ebenso wie es in der Grenzziehung nicht einzig und allein um die Abgrenzung des Landes geht, handelt Übersetzung nicht bloß von der Sprache.

Dieser Artikel stellt eine vorläufige Untersuchung der Diskussion über Übersetzung dar, die sich jenseits des konventionellen Bereichs der Linguistik verortet. Doch als erstes muss die Frage angesprochen werden, wie Sprache aus dem Gesichtspunkt der Übersetzung zu begreifen ist; bzw. wie das konventionelle Verständnis von Übersetzung umzukehren ist, das von der Trope der Übersetzung als Überbrückung oder Mitteilung zwischen zwei getrennten Sprachen abhängt. Lassen Sie mich indes in Erinnerung rufen, dass ich eine Diskursanalyse jenseits des Bereichs der Linguistik vornehme. Dies beinhaltet folglich die Fragen der Figuration, des Schematismus, der Abbildung, der kartographischen Repräsentation sowie der Schaffung von strategischen Positionen. Im konventionellen Verständnis von Übersetzung – das ich andernorts als »den Schematismus der Kofiguration«<sup>8</sup> bezeichnet habe – wird die Trennung der beiden Sprachen bzw. die Grenze zwischen diesen immer schon vorausgesetzt. Diese Sicht auf Übersetzung setzt immer die Einheit der einen und der anderen Sprache voraus, da ihre Trennung als gewiss oder schon gegeben gilt. Sie wird niemals als etwas verstanden, das gezeichnet oder

---

<sup>8</sup> Vgl. N. Sakai, *Translation and Subjectivity*, op. cit., S. 1–17 sowie S. 41–71; vgl. diesbez. auch Ders., »Übersetzung als Filter«, op.cit.

eingeschrieben werden muss. In anderen Worten, die konventionelle Sicht auf Übersetzung weiß nichts von »Grenzziehung«.

In dieser von der Trope der Übersetzung regulierten Verständnisordnung stoße ich auf eine der Abgrenzungen, die durch die Annahmen von Nationalität und internationaler Welt auferlegt werden. Es ist nötig zu postulieren, dass Nationalität dem Prozess der transnationalen Transaktion vorhergeht, gerade weil sie andernfalls nicht konzeptualisiert werden kann. Ebenso muss angenommen werden, dass die nationale Sprache vor dem Übersetzungsprozess existiert, weil im Vorhinein eine Repräsentation von Übersetzung festgesetzt ist, in der sie die Kluft zwischen zwei voneinander getrennten Sprachen überbrückt. Aus diesem Grund kann die internationale Welt nur als die Gegenüberstellung unterschiedlicher und einander äußerlicher Nationalitäten vorherbestimmt werden. Die Ökonomie der internationalen Welt schließt von Anfang an die Potenzialität dessen aus, was ich »heterolinguale Adressierung« genannt habe.<sup>9</sup>

Übersetzung beinhaltet nahezu immer eine unterschiedliche Sprache oder zumindest eine Differenz in der Sprache oder eine Differenz der Sprache. Aber um welche Differenz oder Differenzierung geht es hier? Auf welche Weise verlangt sie danach, dass wir unser Verständnis von Übersetzung erweitern? Wir müssen uns von Anfang an vor der statischen Sicht auf Übersetzung hüten, in der es zu einer Substanzialisierung von Differenz kommt. Wir sollten uns nicht der Verdinglichung von Übersetzung beugen, die deren Potenzialität zu Deterritorialisierung und Reterritorialisierung bestreitet. Es ist daher wichtig, die Differenz in der Sprache und die Differenz der Sprache einzuführen, damit wir Übersetzung verstehen können, und zwar nicht im Sinne des Kommunikationsmodells von Äquivalenz und Austausch, sondern vielmehr als eine Form politischer Arbeit, die darin besteht, am schwer zu fassenden Punkt der Diskontinuität im Sozialen eine Kontinuität zu schaffen. Welche Sicht des Vergleichs können wir uns also aneignen?

Die Annahme ist möglich, dass der Typus von Übersetzung entsprechend dem Typus der Differenz in der Sprache oder der Sprache unterschieden werden kann, auf die Übersetzung eine Antwort darstellt. Wenn man Roman Jakobsons berühmter Typologie der Übersetzung folgt, kann man einen Typus der Übersetzung – zwischensprachliche Übersetzung – als ein Projekt der Überwindung von Unvergleichbarkeit bezeichnen. Oder man kann die Nacherzählung oder die Übersetzung von einem

---

<sup>9</sup> Ibid., S. 1–17.

Stil in einen anderen, einer Gattung in eine andere in derselben Sprache als eine Instanz der Übersetzung verstehen (innersprachliche Übersetzung). Ferner kann man die Abbildung eines semiotischen Systems in einem anderem als einen besonders markanten Typus von Übersetzung zitieren (intersemiotische Übersetzung). In dieser Typologie muss jedoch die Einheit einer Sprache als unproblematisch vorausgesetzt werden. Ohne diese Voraussetzung wäre es kaum möglich, in der *zwischen*-sprachlichen Übersetzung, die zwischen einander äußerlichen Sprachen stattfindet, über eine andere Sprache zu sprechen, die sich von der Originalsprache unterscheidet. Es wäre auch nicht möglich, das Innen einer Sprache zu benennen oder sich in der *inner*-sprachlichen Übersetzung auf eine Sprache als ein- und dieselbe Sprache zu beziehen. Folglich sind wir gezwungen, zu folgender Frage zurückzukehren: »Um welche Differenz handelt es sich?«.

An diesem Punkt bewegt sich meine Untersuchung von der Frage nach der Differenz *in* der Sprache oder der Differenz *der* Sprache zu folgender Frage: Was unterscheidet sich *von* der Sprache? Das heißt, wir müssen auf die Frage eingehen, was Sprache ist, wie sich das Linguistische vom Außerlinguistischen unterscheidet und wie der Bereich des Linguistischen begründet wird. Im Rahmen der Differenz *in* der Sprache und der Sprache sind wir indes immer noch in einem Fragemodus gefangen, in dem die Einheit einer Sprache vorausgesetzt wird. Verstehen wir unter Differenz immer noch, dass sich ein Begriff als eine *Art* von einem anderen Begriff vor dem Hintergrund derselben Allgemeinheit oder *Gattung* unterscheidet, so wie sich unter Pferden im Allgemeinen ein weißes Pferd von einem schwarzen Pferd unterscheidet? Müssen wir Differenz notwendigerweise als Artunterschied verstehen? Kann die Art von Differenz, die in der Übersetzung auf dem Spiel steht, in den Begriffen Art und Gattung der klassischen Logik adäquat diskutiert werden? Kurz, wird in der konventionellen Sicht auf Übersetzung diese nicht bereits in der Diskussion darüber vorausgesetzt?

Die Welt beherbergt nur eine Menschheit, aber eine Vielzahl von Sprachen. Allgemein wird behauptet, dass wir gerade aufgrund dieser Vielzahl niemals in der Lage sind, Übersetzung zu vermeiden. Unsere Konzeption von Übersetzung beruht nahezu immer auf einer spezifischen Art, die Vielzahl von Sprachen zu erfassen. Es ist nicht überraschend, dass wir oft dazu gezwungen sind, auf die Erzählung von Babel zurückzugreifen, wenn wir versuchen, die Frage der Einheit der Menschheit, aber der Notwendigkeit der Übersetzung zu durchdenken. Können wir

indes aus der transhistorischen Perspektive von dieser Einheit in der Vielzahl ausgehen? Können wir uns Diskurse vorstellen, in denen die Idee der Sprache nicht in der Formel der vielen in einer gefangen ist? Sind wir in der Lage, Sprache auf alternative Weise zu begreifen?

Wie erkennen wir die Identität einer jeden Sprache, oder wie rechtfertigen wir die Mutmaßung, dass Sprachen als eine und mehrere Sprachen kategorisierbar sind? Ist Sprache zählbar, wie ein Apfel oder eine Orange, und anders als Wasser? Ist es nicht möglich, über Sprache zum Beispiel im Sinne jener Grammatiken nachzudenken, in denen die Unterscheidung zwischen dem Singular und dem Plural irrelevant ist?

Ich habe bereits wiederholt die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass hier die Einheit der Sprache auf dem Spiel steht, eine gewisse Positivität des Diskurses oder ein historisches Apriori, im Sinne dessen wir eine andere Sprache oder die Differenz in der Sprache verstehen. Um es etwas anders zu formulieren, es geht darum, zu verstehen, wie wir uns selbst ermöglichen, eine Sprache von einer anderen zu unterscheiden und die Sprache als eine Einheit zu repräsentieren.

Meine Antwort auf diese Frage, die ich vor etwa zwanzig Jahren gestellt habe, lautet, dass es sich mit der Einheit der Sprache wie mit Kants *regulativer Idee* verhält.<sup>10</sup> Sie organisiert die Erkenntnis, ist aber empirisch nicht verifizierbar. Die regulative Idee beschäftigt sich nicht mit der Möglichkeit von Erfahrung; sie ist nicht mehr als eine Regel, die eine Suche in der Reihe empirischer Daten vorschreibt. Sie ist keine Garantie für eine empirisch verifizierbare Wahrheit, sondern im Gegenteil eine Suche nach Wahrheit »de[r] es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben«<sup>11</sup>.

Die regulative Idee liefert daher nur einen *Gegenstand in der Idee*. Sie bedeutet »wirklich nur ein *Schema*, dem direkt kein Gegenstand, auch nicht einmal hypothetisch zugegeben wird«<sup>12</sup>. Die Einheit der Sprache kann in der Erfahrung nicht gegeben sein, weil sie nur eine regulative Idee ist, die es uns ermöglicht, zusammengehörige Sachverhalte in Bezug auf Sprache zu begreifen und »vermittelt der Beziehung auf diese Idee, nach ihrer systematischen Einheit, mithin indirekt uns vorzustellen«<sup>13</sup>. Es ist nicht möglich, zu wissen, ob eine besondere Spra-

---

<sup>10</sup> Vgl. Naoki Sakai, *Voices of the Past – the Status of Language in Eighteenth Century Japanese Discourse*, Ithaka/London: Cornell University Press 1992, S. 326.

<sup>11</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974, S. 472 [B 537 | A 509].

<sup>12</sup> *Ibid.*, S. 583 [B 698, 699 | A 670, 671]; Hervorh. durch den Autor.

<sup>13</sup> *Ibid.*, S. 583 [B 698, 699 | A 670, 671].

che als Einheit existiert oder nicht. Aber indem wir uns der Idee der Einheit einer Sprache anschließen, können wir das Wissen über Sprachen in einer modernen, systematischen und wissenschaftlichen Weise organisieren.

Insofern die Einheit der nationalen Sprache letztlich als ein *Schema* für Nationalität dient und ein Gefühl nationaler Integration schafft, erschließt die Idee der Einheit der Sprache nicht nur einen Diskurs des naturalisierten Ursprungs einer ethnischen Gemeinschaft, sondern auch das gesamte Imaginäre, das mit der nationalen Sprache und Kultur in Zusammenhang gebracht wird. Eine Sprache mag rein, authentisch, hybridisiert, verunreinigt oder korrupt sein. Aber unabhängig von einer spezifischen Beurteilung, wird nur durch die Einheit einer Sprache als einer regulativen Idee die Möglichkeit geboten, sie zu loben, für authentisch zu erklären, sich über sie zu beklagen oder sie zu missbilligen. Wir alle wissen indes, dass die Institution des Nationalstaats eine relativ neue Erfindung ist. Dies erregt den Verdacht, dass auch die Idee der Einheit der Sprache als *Schema* für ethnische und nationale Kommunalität eine neue Erfindung sein muss.

Wie sollen wir die Formel von vielen in einer, von der Vielzahl von Sprachen in einer Menschheit verstehen, wenn die Einheit der Sprache als eine regulative Idee oder als *Schema* für einen Gegenstand in der Idee verstanden werden muss? Für Kant expliziert sich eine regulative Idee in Zusammenhang mit der Produktion wissenschaftlicher Erkenntnis. Sie stellt sicher, dass die empirische Untersuchung einer Wissenschaftsdisziplin niemals eine absolute Wahrheit erreichen wird und daher an kein Ende kommt. Jede wissenschaftliche Wahrheit verändert sich, wenn mehr empirische Daten gesammelt werden. Von Kant wird die regulative Idee näher als ein *Schema* bestimmt, das heißt, als ein Bild, ein Entwurf, ein Grundriss oder eine Figur, die nicht ausschließlich der Ordnung der Idee, sondern auch der Ordnung des Sinnlichen angehört.

#### PRAKTISCHE ANWENDUNG DES SCHEMAS

Wenn die Einheit der Sprache als eine regulative Idee verstanden wird, folgt daraus, dass diese Einheit der nationalen Sprache es uns ermöglicht, unterschiedliche empirische Daten in systematischer Weise zu organisieren, sodass wir weiterhin nach Erkenntnis von der Sprache streben können. Gleichzeitig liefert uns dies keinen Gegenstand in der Erfahrung, sondern vielmehr ein *Ziel* in der Praxis, das wir zur Regulierung unserer

Verwendungsweisen der Sprache anstreben. Es handelt sich nicht nur um ein epistemisches, sondern auch um ein strategisches und praktisches Prinzip. Folglich kommt darin ein doppeltes Register zum Einsatz: Einerseits bestimmt dieses Prinzip auf epistemologische Weise, was in der Datenbank einer Sprache ein- und ausgeschlossen wird; es legt fest, was sprachlich und was außersprachlich ist, was zu einer bestimmten Sprache gehört und was nicht. Andererseits zeigt und projiziert dieses Prinzip, was wir als unsere eigene Sprache anstreben müssen, was wir als heterogen zu unserer Sprache vermeiden und als unzulässig verwerfen müssen. Die Einheit einer nationalen Sprache als ein Schema gibt uns eine Anleitung, was zu unserer Sprache passt und was nicht, was mit der Korrektheit der Sprache übereinstimmt und was nicht.

Selbstverständlich ist Übersetzung ein Begriff mit viel breiteren Konnotationen als der Überführung einer Bedeutung aus einer nationalen oder ethnischen Sprache in eine andere. Doch mir geht es insbesondere darum, Übersetzung gemäß dem *Übersetzungsregime* abzugrenzen, das die Idee der nationalen Sprache in eine Praxis umsetzt. Ich behaupte, dass die Repräsentation von Übersetzung im Sinne dieses Übersetzungsregimes als ein *Schema der Kofiguration* dient: Nur wenn Übersetzung durch den Schematismus einer Kofiguration repräsentiert wird, folgt daraus die vermeintliche Einheit einer nationalen Sprache als regulative Idee. Dieses Schema erlaubt es uns, *zu imaginieren* oder *zu repräsentieren*, was in der Übersetzung geschieht. Wir können uns selbst ein *Bild* oder eine *Repräsentation* von Übersetzung schaffen. Einmal imaginiert, ist Übersetzung nicht länger eine Bewegung in Potenzialität. Ihr Bild oder ihre Repräsentation beinhaltet immer zwei Figuren, die notwendigerweise von einer räumlichen Trennung im Sinne einer Grenze begleitet werden. Insofern es nicht um den Akt der Repräsentation, sondern vielmehr um die Repräsentation oder das Bild von Übersetzung geht, sind wir immer schon in den *Tropen* und Bildern von Übersetzung gefangen. Solange wir Übersetzung für uns selbst repräsentieren, ist es unmöglich, den *Tropen der Übersetzung* zu entkommen. Wenn es um Übersetzung geht, handelt es sich in erster Linie um Tropen der Grenze, da die Einheit einer nationalen oder ethnischen Sprache als Schema bereits einhergeht mit einer weiteren Einheit einer anderen Sprache. Die Einheit einer Sprache ist nur als Element von vielen in einer möglich und damit es viele gibt, muss eine Einheit von einer anderen unterscheidbar sein. In der Repräsentation der Übersetzung muss daher eine Sprache deutlich und sichtbar von einer anderen Sprache unterschieden werden. Die Einheit

einer Sprache erfordert das Postulat einer Grenze in den Tropen der Übersetzung.

Übersetzung vollzieht sich in verschiedenen Prozessen und Formen, die bis zur politischen Arbeit der Überwindung von Unvergleichbarkeiten reichen, die die Universalität der Soziabilität bezeugt. Das muss nicht auf das spezifische Regime der Übersetzung beschränkt bleiben, sondern kann auch außerhalb des modernen Übersetzungsregimes lokalisiert werden.

Die Moderne ist durch die Einführung des Schemas der Kofiguration gekennzeichnet, ohne die eine Nation oder Ethnizität als eine homogene Sphäre kaum vorstellbar ist. Wie uns Antoine Berman in Bezug auf die intellektuelle Geschichte der Übersetzung und der Romantik in Deutschland lehrte: Die Ökonomie des Fremden, also die Frage, welcher Platz dem Fremden in der Produktion einer inländischen Sprache zugewiesen werden muss, spielte eine entscheidende Rolle in der *poietischen* – und poetischen – Identifizierung der nationalen Sprache. Die Schaffung einer modernen nationalen Sprache beinhaltet ausnahmslos Institutionalisierungen von Übersetzung gemäß dem *Regime der Übersetzung*.

Wie in den Bewegungen des 18. Jahrhunderts sehr deutlich wurde, etwa in der Romantik in Westeuropa und in den *Kokugaku* (Nationale Studien) in Japan, waren intellektuelle und literarische Manöver zur Erfindung einer nationalen Sprache mythisch und poetisch eng mit der spirituellen Konstruktion einer neuen Identität verbunden, die später zur Naturalisierung nationaler Souveränität führte. Michael Hardt und Antonio Negri argumentieren, dass diese Vorstellungen »aus dem Souveränitätsverhältnis eine Sache [machen] (oftmals, indem sie diese naturalisieren) und damit jeden noch verbleibenden gesellschaftlichen Gegensatz. Die Nation ist eine Art ideologischer Abkürzung, mit deren Hilfe versucht wird, die Begriffe der Souveränität und der Moderne von den sie bestimmenden Charakteristika des Gegensatzes und der Krise zu befreien.«<sup>14</sup> Als Grundlage der Legitimierung von nationaler Souveränität und Volkssouveränität diente eine »natürliche« Sprache des *Volkes*; gewöhnliche Leute sprachen sie angeblich in ihrem Alltagsleben. Literaturhistoriker\_innen bezeichnen diese historische Entwicklung als die Entstehung der Vernakularsprache. Die Betonung der gewöhnlichen Sprache, der Umgangssprache, ging Hand in Hand mit der Neukonzeptionierung der Übersetzung und dem Schematismus der Kofiguration.

---

<sup>14</sup> Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire. Die neue Weltordnung*, übers. v. Thomas Atzert/Andreas Wirthensohn, Frankfurt/New York: Campus 2002, S. 109.

Ich bin hier zur Frage der Beziehung zwischen Übersetzung und Diskontinuität zurückgekehrt und habe skizziert, wie die Vorstellung von Übersetzung im allgemeinen Verständnis durch den Schematismus der internationalen Welt strukturiert wird. (Dieser Schematismus bezieht sich in unserer Repräsentation der Welt auf die logische Ökonomie von Art und Gattung auf der Ebene der Nationalität und der Internationalität). Umgekehrt wird die moderne Figur der Welt als international (also einer Welt, die aus den grundlegenden Einheiten von Nationen besteht) dadurch bestimmt, dass wir Übersetzung als kommunikative und internationale Übertragung einer Mitteilung zwischen zwei ethnolinguistischen Einheiten repräsentieren.

Wir können nur dort eine Sprache als eine Einheit festlegen, wo die Grenze einer Sprache markiert wird, an der Grenze, an der wir auf Unsinn stoßen, der uns zwingt, etwas zu tun, damit wir Sinn erkennen können. Hier spreche ich wiederum nicht von phonetischen Systemen, morphologischen Einheiten oder syntaktischen Regeln einer Sprache, sondern vielmehr über das Ganze einer Sprache als *langue*. Diese Gelegenheit, Unsinn in Sinn zu verwandeln und etwas im Sozialen zu tun – sich Fremden gegenüber zu verhalten, um ihre Antwort zu bitten, ihre Bestätigung zu suchen usw. – wird im Allgemeinen Übersetzung genannt, vorausgesetzt dass wir die konventionelle Unterscheidung zwischen Übersetzung und Dolmetschen außer Kraft setzen. Die Einheit einer Sprache wird immer im Verhältnis zu einer anderen Einheit repräsentiert. Sie ist niemals allein, sondern immer im Verhältnis zu einer anderen Einheit gegeben.

Einer Dualität des Dialogs ist kaum auszukommen, wenn die Einheit einer Sprache bestimmt wird. Sprache als eine Einheit beschwört fast immer die Kopräsenz einer anderen Sprache herauf. Doch, und ich kann diesen Punkt nicht genug betonen: Der Schauplatz des Vergleichs lässt sich niemals kartographisch mit einer nationaler Grenze auf der geographischen Oberfläche der Erde identifizieren. Die Repräsentation von Übersetzung als Trope der Grenze ist nichts anderes als eine Wirkung der Tropen der Übersetzung, gerade weil Übersetzung nicht nur eine Grenzüberschreitung, sondern auch und in erster Linie ein Akt des Zeichnens der Grenze, der *Grenzziehung* ist. Der Akt der Übersetzung geschieht an dem Ort, der dem Ort vorausgeht, an dem die Grenze gezogen wird. Folglich bezeichnet der Ort der Übersetzung einen Ort, der jenem Ort innerhalb der internationalen Welt vorausgeht, der kartogra-

phisch zugewiesen wird. Der Ort der Übersetzung ist disloziert, er befindet sich außerhalb des Systems der Orte in der internationalen Welt.

Eine Folge der bisherigen Diskussion, die wir nicht vermeiden können, besteht in der Unmöglichkeit, den Platz der Übersetzung innerhalb der Schemata von Nationalität und Internationalität zu verorten. Der Ort der Übersetzung eröffnet den Platz des Vergleichs, aber er lässt sich nicht innerhalb der Anordnung lokalisieren, die bereits durch die Schemata von *Art* und *Gattung* vorgezeichnet ist. Er befindet sich nicht innerhalb der internationalen Welt. Im Gegenteil, er macht die Lokalisierung von Nationalität und Internationalität erst möglich – indem er einen Gegenstand innerhalb bereits existierender Koordinatenraster identifiziert. Er eröffnet den Ort des Vergleichs, während er auf einen Platz ohne Verortung verweist.

Mit dem Begriff der Transnationalität will ich nicht die Systematik der Verortung bezeichnen, die durch die logische Ökonomie von *Art* und *Gattung* festgelegt ist, sondern stattdessen den Ort der Übersetzung, der den Platz des Vergleichs eröffnet. Während Internationalität innerhalb der logischen Ökonomie von *Art* und *Gattung* operiert, unterminiert Transnationalität das Schema von Nationalität und Internationalität und ordnet dieses neu an. In diesem Sinne deterritorialisiert sich Übersetzung. Dieses deterritorialisierende Potenzial der Übersetzung wurde durch den Schematismus der Kofiguration reterritorialisert. Transnationalität zeigt uns folglich den Ort des Fremden an, der nicht auf die logische Ökonomie von *Art* und *Gattung* reduzierbar ist. Gerade weil Übersetzung der Bestimmung des *Artunterschieds* vorausgeht, ist der konzeptuelle Topos des Fremden, der nach Übersetzung verlangt, nicht in der Internationalität, sondern vielmehr in der Transnationalität vorzufinden.

In diesem Text habe ich versucht, das Projekt der vergleichenden Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften vor dem herrschenden Modus der vergleichenden Nationalität zu retten. Doch mein Text ist alles andere als erschöpfend: ich kann nur andeuten, wie wir möglicherweise das Projekt der vergleichenden Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften in einer anderen Richtung mit einer anderen Dynamik begreifen können.

# NOCH EINE EUROPÄISCHE KRISE?!

MYTHOS, ÜBERSETZUNG UND DAS GEBIETSDISPOSITIV

JON SOLOMON

ÜBERSETZT VON BIRGIT MENNEL

## ÜBERLAGERUNG

In Naoki Sakais Theoretisierung der heterolingualen Adressierung (Sakai 1997) findet sich eine äußerst wichtige Unterscheidung zwischen Adressierung (ein soziales Verhältnis aufgrund sprachlicher Begegnung) und Kommunikation (die Wiederholung oder Iterabilität eines Inhalts). Diese Unterscheidung ermöglicht es Sakai zu zeigen, wie gewisse Voraussetzungen einer Sprachgemeinschaft retroaktiv auf die translationale Begegnung projiziert werden und dabei das ausformen, was er die »homolinguale Adressierung« nennt. Während die allgemein übliche Vorstellung von Übersetzung diese als eine Form von Übertragung und Austausch zwischen sprachlich-kulturellen Sphären betrachtet, ist die Homogenität, die dieses Verständnis ermöglicht, oft eine retroaktive Abstraktion der eigentlichen Übersetzungspraxis. Der Moment der Adressierung enthält eine irreduzible – gleichermaßen ontologische wie semantische – Unbestimmtheit, und doch berufen wir uns fortwährend auf den Begriff der kommunikativen Übertragung, um diese Unbestimmtheit dem Blick zu entziehen. Was üblicherweise als »Brücke« zwischen Gemeinschaften und Sprachen gedacht wird, ist tatsächlich die einführende Geste, die die Abgrenzung von Sprachgemeinschaften und Nationalsprachen erlaubt und legitimiert. *Auf eine epistemologische Repräsentation von Iterabilität reduziert*, wird Übersetzung ein spekulatives Moment, das weit über den deutschen Idealismus hinausreicht und das in seiner Beschreibung eines Phänomens diesem retroaktiv Elemente der eigenen »Vision« aufdrängt und diese als vorgängig bezeichnet. Ich möchte mich dieser Bewegung anhand des Themas der *Überlagerung* [*superimposition*] nähern, ein Wort, dessen Komponenten Position, Auferlegen [*imposition*], Doppelung und Erhebung heraufbeschwören. Dabei geht es mir darum, Elemente für eine Kritik des *Gebietsdispositivs* anzubieten.

Zentral für dieses kritische Projekt ist die Frage, wie mit der Zirkularität moderner Gesellschaften umgegangen werden soll, die ihre eigenen Voraussetzungen instituieren? Das Problem der Zirkularität läuft im

Wesentlichen auf eine Vexierfrage zwischen der Geschichte und dem Wissen hinaus, das in kapitalistischen Gesellschaften gehegt wird. Das ewige Problem des Denkens im Gefolge moderner Revolutionen besteht nicht nur darin, die revolutionären Ereignisse zu erklären, sondern vielmehr ihre sozialen Bedingungen zu erkennen und sie – mit diesem Wissen bewaffnet – zu reproduzieren und zu perfektionieren. Das Kapital muss einerseits soziale Hierarchien ausreichend untergraben, um dynamische Produktionskräfte freizusetzen; andererseits aber muss es diese Volatilität lange genug in disziplinären Strukturen einfangen, um die Akkumulation von Mehrwert möglich zu machen. Methodologisch stellt diese konfliktive Notwendigkeit Modelle von Kausalität in Frage, die tiefgreifender sozialer Veränderung zugrundeliegen. Wie wurden/werden Bauern und Bäuerinnen zu Arbeitskraft, während sich gleichzeitig die Früchte der Produktion in Kapital verwandelten/verwandeln? Sobald jemand, wie dies im politischen Diskurs heute so oft der Fall ist, der Ökonomie gegenüber sozialen und kulturellen Praxen einen determinierenden Einfluss zuschreibt, können historische Übergänge, wie etwa von Agrar- zu Industriegesellschaften, nicht mehr erklärt werden.

Aus diesem Grund wies Étienne Balibar darauf hin, dass es neben der Produktionsweise (der klassischen Kategorie der politischen Ökonomie) eine parallele Kategorie gibt, die er »Subjektivierungsweise« nennt. Die Subjektivierungsweise lässt sich nicht wie im Plechanow'schen Determinismus von der Produktionsweise »ableiten«, sondern muss vielmehr im Sinne dessen gedacht werden, was den Kampf um Autonomie (Subjektwerdung) mit dem unvermeidlichen Problem sozialer Differenz (Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnisse) auf paradoxe Weise verbindet. Während die Produktionsweise der Index der Ausbeutung ist, stellt die Subjektivierungsweise einen sozialen Index der Machtverhältnisse dar. Balibar spricht von diesen beiden Modi als »unvereinbar« und doch »untrennbar« (Balibar 1995: 160); sein Konzept der Beziehung zwischen ihnen erinnert an seine frühere Theoretisierung des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit, die in einer revolutionären Situation als »Satz der Gleichfreiheit« (Balibar 1993: 108) miteinander verbunden werden.

In seiner Analyse der Erklärung der Menschenrechte von 1789 lenkt Balibar die Aufmerksamkeit auf die radikale Neuheit einer Verbindung von Gleichheit und Freiheit, die sich nicht auf das transzendente Fundament entweder einer menschlichen Natur oder einer göttlichen Wahrheit beruft. Durch den Verzicht auf ein solches Fundament (das zwangs-

läufig bedeuten würde, Knechtschaft anzuerkennen) zielt die revolutionäre Erklärung stattdessen darauf, ihre eigenen Voraussetzungen Wirklichkeit werden zu lassen, die die Form einer strikten Äquivalenz zwischen Gleichheit und Freiheit annehmen. Hier ist jedoch ein historischer Widerspruch am Werk: Während die revolutionäre Situation tatsächlich die Bedingungen schuf, unter denen diese Voraussetzungen wirksam werden können, kann sie ihre Übereinstimmung doch nicht sicherstellen. In der eigentlichen sozialen Praxis bleiben Freiheit und Gleichheit in einem unauflösbaren Widerspruch gefangen. In der »Forderung der Gleichfreiheit« entfesselt diese Kombination eine radikale Unbestimmtheit im Sozialen. Der Kern dieser Unbestimmtheit liegt, Balibar zufolge, in der unauflösbaren Spannung zwischen der Universalität der Erklärung und der Partikularität der konkreten sozialen Bedingungen, in die die Revolution verstrickt ist. Er zieht aus dieser einzigartigen Analyse faszinierende Schlussfolgerungen in Hinblick darauf, wie moderne Gesellschaften, die auf einer Äquivalenz zwischen Gleichheit und Freiheit beruhen, deren Bedingungen sie gleichwohl institutionell nicht sichern können, dazu gezwungen sind, nach »Zusätzen« von Eigentum (für die Freiheit) und Gemeinschaft (für die Gleichheit) zu suchen. Ich möchte, aus Gründen der Zeitersparnis, das Augenmerk darauf lenken, was Balibar »die Einschreibung der ›anthropologischen Unterschiede« in die Topik der Freiheit-und-Gleichheit« nennt (Balibar 1993: 211). Es handelt sich dabei zusammengefasst um die sexuelle Differenz (die mit den Widersprüchen der Gemeinschaft korrespondiert) und um die intellektuelle Differenz (oder Klassendifferenz, die mit den Widersprüchen des Eigentums korrespondiert).

Balibar liefert keine Erklärung für seine Terminologie. In seiner Verwendung »anthropologischer Unterschiede« erstrecken diese sich auf Klassen- und Geschlechterdifferenzen. Doch es bräuchte nur wenig, um zu zeigen, dass die ethno-linguistische Differenz – die traditionell eher mit dem Begriff eines anthropologischen Unterschieds in Verbindung gebracht wird – ebenso mit eingeschlossen werden könnte. Ich denke, es ist wichtig, festzuhalten, dass die Kategorie des anthropologischen Unterschieds den Gegensatz zwischen Natur und Kultur in einer Weise zusammenspannt, die mit Balibars Warnung vor einer »platonischen Lektüre« der revolutionären Erklärung der Menschenrechte vollkommen konsistent ist. Diese Lektüre würde die in der Erklärung formulierten Ideen als Wesenheiten betrachten und nach ihrer gemeinsamen Natur suchen (Balibar 1993: 108f.). Es gilt hingegen, sich mit der *Unbe-*

*stimmtheit* dieser Kategorien auseinanderzusetzen. Diese ruft unaufhörlich das Bedürfnis wach, die beiden Kategorien wieder in neue Gegensätze von Natur und Kultur, Notwendigkeit und Kontingenz, Universalismus und Partikularismus einzuschreiben, sodass sie letztlich einen Beitrag dazu leisten können, die fortwährende Transformation der lebendigen Arbeit, das heißt der Menschen, in die Ware Arbeitskraft sicherzustellen.

Unbestimmtheit bedeutet nicht die Abwesenheit von Bestimmtheit, sondern verweist eher auf die Herausforderung, eine retroaktive Überlagerung zu vermeiden. Das Problem besteht darin, wie mit der modernen Vexierfrage von Gesellschaften umzugehen ist, die ihre eigenen Voraussetzungen postulieren. Auf dem Spiel steht das Problem der Kausalität. Balibars Schaffen seit den 1980ern zeichnet sich durch den Versuch aus, jene Problematik wieder mit Leben zu erfüllen, auf die Louis Althusser's Konzept der »immanenten Kausalität« abzielte, den Versuch, soziale Verhältnisse jenseits eines Gegensatzes von Ursache und Wirkung zu denken, der aus der klassischen Mechanik übernommen wurde.

Nirgendwo wurde diesem Ruf theoretisch mehr entsprochen als in Jason Reads Schriften aus dem ersten Jahrzehnt des neuen Jahrtausends. Read fasst die Schriften von Marx zur »ursprünglichen Akkumulation« zusammen und stellt sie den philosophischen Einsichten von Deleuze und Guattari zum Wesen der Ereignisse und der kapitalistischen Verhältnisse und den Beiträgen Foucaults zum Verständnis der Subjektivität gegenüber. Er vermeidet die marxistische Orthodoxie, die sich durch das deterministische Modell linearer Kausalität auf dogmatische Weise über soziale Verhältnisse verständigt, und versucht die Art und Weise, wie wir das Soziale erfassen, entschieden im Unbestimmten zu verankern. Das *Unbestimmte*, das Read unter dem Namen »Kontingenz« heraufbeschwört, autorisiert keine ziellose Erdichtung, sondern ist eine Möglichkeit, die Singularität des Aufeinandertreffens von Produktions- und Subjektivierungsweisen zu begreifen. Read fasst die Singularität ihrer Begegnung folgendermaßen zusammen:

»In [dem auf den Notizen von Marx von 1857–1858 basierenden Artikel] »Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen« ist die Kontingenz der Begegnung, die Tatsache, dass jede Produktionsweise von Voraussetzungen ihren Ausgang nehmen muss, die sie nicht selbst produziert, aber selbst voraussetzt, unmittelbar mit einem zweiten Problem verflochten: nämlich damit, wie jede Produktionsweise ihre eigene Kontingenz, Geschichtlichkeit und letztlich ihre Verwundbarkeit verschleiert.« (Read 2003b)

Ich möchte hier herausfinden, was Reads (und selbstverständlich Balibars) Entdeckung eines Gegensatzes zwischen reinem Ursprung und vollständigem Ende der Geschichte, der modernen Subjektivierungsweisen zugrunde liegt, für »die Einschreibung ›anthropologischer Unterschiede‹« bedeutet. Nirgendwo in der modernen Epoche, in der die kapitalistische Entwicklung mit der kolonialen Begegnung und der imperialistischen Expansion zusammenfällt, sind Ursprung und Geschichtlichkeit fester miteinander verwoben als im Gebietsdispositiv. Es ist praktisch ein Gemeinplatz der gegenwärtigen Verhältnisse, dass die Unterschiede des Ursprungs und der historischen Entwicklung den Kern jenes Unvermögens bilden, ein gemeinsames Narrativ über die koloniale Begegnung zu entwickeln, das heute unter Intellektuellen aus unterschiedlichen Weltregionen und verschiedenen Disziplinen humanistischen Wissens so augenscheinlich wird. Im Gebiet verbleiben heute Kontinuität und Authentizität starr in der Beziehung zwischen Geschichte und Ursprung verankert.

Es wäre jedoch ein Fehler, daraus zu schließen, dass eine Kritik der »Verschleierung« oder der Strategien der »Überlagerung« alleine ausreichen würde, um das Gebietsdispositiv zum Verschwinden zu bringen. Auch wenn Foucaults anti-historizistisches Projekt in seiner archäologischen Phase ein wichtiger Meilenstein in der Kritik des Gebiets bleibt – aufgrund der Ablehnung der Tropen der Herkunft, des Einflusses und der Kontinuität als Mittel, die Vergangenheit zu verstehen –, ist der Foucault'sche Text dem Gebietsdispositiv verschrieben und trägt unwissentlich zu dessen Stärkung bei (Solomon 2011). Der Kern des Problems besteht darin, dass das moderne Subjekt, das aus der Unentscheidbarkeit von Ursache und Wirkung hervorgeht, sich nicht einfach nur auf einen Effekt der Verschleierung reduzieren lässt und auch nicht nur das Ergebnis einer falschen Kontinuität sein kann, die angeblich zwischen Ursprung und Geschichte besteht. Das Subjekt des Gebietsdispositivs muss eines sein, das die Verschleierung ebenso aktiv produziert, wie es durch jene Verschleierung produziert wird. Es muss, in anderen Worten, dem Subjekt des Mythos ähneln, in dem Sinn, den die Philosophen Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe diesem Begriff gegeben haben.

#### **BIOPOLITIK ALS EINE »GESCHICHTE DER FIKTIONIERUNGEN«**

In ihrer Analyse der Nazi-Ideologie als historisch situiertes metaphysisches Vorhaben, das als politisches Projekt betrieben wurde, lenken

Nancy und Lacoue-Labarthe unsere Aufmerksamkeit nicht auf den Inhalt des Mythos, das heißt, auf seinen ikonographischen und allegorischen Reichtum, sondern vielmehr auf die »produktive bzw. formende Kraft des Mythos« (Nancy/Lacoue-Labarthe 1994: 184). Der Mythos, in diesem modernen Sinn verstanden, will nicht nur eine Erzählung über Geschichte und Ursprünge sein, sondern zugleich die Realisierung dieser Erzählung sowohl im Sinne der Selbsterkenntnis wie auch im Sinne der begrifflichen Erfassung eines Konstitutionsprozesses. In den Augen der beiden Philosophen heißt »Mythos« jene Erfahrung, die sich einstellt, sobald moderne Gesellschaften, die ihre eigenen Voraussetzungen setzen, diese Voraussetzungen im Element des Transzendentalen zu verankern versuchen. Die historische Erfahrung Deutschlands ist diesbezüglich äußerst erhellend (wenn auch gewiss nicht exemplarisch oder einzigartig, wie wir noch sehen werden).

Das moderne »Deutschland« war, wie die Autoren erklären, in einem historischen »Double-Bind« gefangen, der mit dem Problem historischer Nachahmung in Zusammenhang stand. Sowohl gegenüber der Gegenwart (repräsentiert durch »Frankreich«, das lange vor »Deutschland« einen modernen und militärisch aggressiven Nationalstaat entwickelte, der auf einem Prinzip der Homogenität basierte, das sich über verschiedene Bereiche der Sprache, des Territoriums sowie des Markts erstreckte) wie auch gegenüber der Vergangenheit (repräsentiert durch Latinität und die neoklassische Aneignung »Griechenlands«) sah sich das moderne »Deutschland« mit dem Problem der Nachahmung konfrontiert. Dieser doppelte Mangel, der sich in der Geschichte des Kolonialismus anschließend wiederholen sollte, stellte nicht nur die Identität in Frage, sondern auch den Subjektivierungsprozess. »Deutschland ist, anders gesagt, nicht nur identitätslos, es fehlt ihm auch das Eigentum an seinem Identifizierungsmittel« (Nancy/Lacoue-Labarthe 1994: 174). Es mag schwierig sein, in einer Zeit des Neuschreibens der Geschichte zu leben, wie nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs, als »Deutschland« eine problemlose Inklusion in den »Westen« zugestanden wurde, um so seine Beteiligung an der antikommunistischen Front sicherzustellen. Dies sei hier nur erwähnt, um an die Besorgnis in Bezug auf die Frage zu erinnern, ob »Deutschland« Teil des »Westens« sei, die das »deutsche« Denken und die »deutsche« Kultur durch die schwierige Periode der Moderne hindurch kennzeichnete. Beginnend damit, dass im 18. Jahrhundert »kaum eine deutsche Sprache existierte« (Nancy/Lacoue-Labarthe 1994: 174) begann die moderne Suche »Deutschlands« nach

»Identifizierungsmitteln« mit der Aneignung des gegenständlichen Bildes der Übertragung durch Übersetzung. Obgleich diese Aneignung von der »Identifizierung [...] der deutschen Sprache mit der griechischen« ihren Ausgang nimmt (Nancy/Lacoue-Labarthe 1994: 177), bewegt sie sich rasch weg von der sprachlichen Identifizierung zur gegenständlichen Ebene des einheitlichen Bildes. Nicht, dass »Deutschland« in »Griechenland« eine mythologische Ausdrucksquelle findet; vielmehr entdeckt es in der griechischen Mythologie eine Macht, um »Fiktionen« Wirklichkeit werden zu lassen. Das Subjekt dieser Fiktionen sind anthropologische Bilder oder Typen. Die von »Deutschland« entdeckte mythologische Macht ist nichts anderes als der Wille, in einer Taxonomie anthropologischer Unterschiede einen anthropologischen Typus zu besitzen. Dies ist eine wahrhaft spekulative Macht, die sich der Realität auferlegt und sie zu »modellieren« versucht. Doch das »Modell« wird im Kontext des historischen »Double-Binds« auch als Quelle oder Ursprung genannt. Die Macht des Mythos (oder der Fiktionierung) ist die Macht, sich das Gattungswesen als idealen anthropologischen Typus vorzustellen, der ursprüngliches Modell und Ziel bzw. historisches Schicksal eines besonderen Volks zugleich ist. Diese Zirkularität ist die Macht der *Überlagerung*. Viel mehr als eine Identität strebte »Deutschland« eine »*Aneignung von Identifizierungsmitteln*« an (Nancy/Lacoue-Labarthe 1994: 174; Hervorhebung im Original). Mit dem schrittweisen Versuch einer Festigung der »deutschen« Identität geriet »Deutschland« jedoch immer tiefer in eine Falle, die ihm durch die Form des historischen »Double-Bind« *aufgelegt* worden war.

In einem globalen Kontext beschreibt diese »deutsche« Erfahrung die Quintessenz des Problems nationaler Selbstbestimmung, das sich im Verlauf der Geschichte des Kolonialismus wiederholen wird. Der Versuch, eine nationale Identität zu finden, die in Opposition zum »Westen« steht, ist eine Form der Kofiguration, in der dem Bild des »Westens« weiterhin eine zentrale Rolle zukommt. Daher ist es absolut notwendig, zu verstehen, dass der »Double-Bind« der historischen Nachahmung nicht nur für den kolonisierten »Rest« ein Problem darstellt, sondern auch für den kolonisierenden »Westen« konstitutiv ist. Der »Double-Bind« der historischen Nachahmung lässt sich nicht in den Grenzen eines einzigen Gebiets eindämmen, sondern ist vielmehr essenziell für dessen Wesen als modernes Dispositiv im Allgemeinen. Er bezieht sich genau auf die moderne Vexierfrage von Gesellschaften, die ihre eigenen Voraussetzungen setzen.

Nancy und Lacoue-Labarthe fordern uns dazu auf, diesem Problem »den Status eines politischen Begriffs« (Nancy/Lacoue-Labarthe 1994: 174) zuzurkennen, der »eine ganz präzise historische Schicht« (Nancy/Lacoue-Labarthe 1994: 173) betrifft. Das politische Problem der historischen Nachahmung im modernen Kontext besteht nicht nur in dem Problem, was nachgeahmt werden soll, also einem Problem der Identität, und es ist auch nicht nur das Problem, wer nachahmt, sondern es ist zudem und in erster Linie das Problem, wer oder was durch den Akt der Nachahmung generiert oder produziert wird. In anderen Worten: Es geht um ein Problem des Subjekts, für das die Produktions- und Reproduktionsprozesse des Lebens politisch auf dem Spiel stehen. Der Ort dieser »präzisen Schicht«, die Nancy und Lacoue-Labarthe ausfindig machten, ist letztlich gleichbedeutend mit dem, was Foucault Biopolitik nannte. Zwischen dem Subjekt der Nachahmung und dem durch die Nachahmung geschaffenen Subjekt lässt sich zweifellos ein komplexer Pfad<sup>1</sup> verfolgen, der die »paradoxe« Natur der »ästhetischen Exemplarität« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1994: 176) in der Formierung der modernen Taxonomie eines »anthropologischen Unterschieds« begründet. Hier muss jedoch festgehalten werden, dass das zirkuläre Wesen der Beziehung zwischen den beiden Subjekten durch die mythologische Kraft *des Typus* als einer lebendigen Art eingefangen wird. Die von Lacoue-Labarthe und Nancy vorgeschlagene »Geschichte der Fiktionierungen« (Lacoue-Labarthe/Nancy 1994: 173) ist folglich eine Geschichte der biopolitischen Taxonomie, die nach dem »Eintritt des Lebens in die Geschichte« auftritt, den Foucault bekanntermaßen als die Geburt der Biopolitik ausmachte. Diese Typen sind keine Repräsentationen tatsächlicher Dinge, sondern Projektionen einer formenden Macht, eines Begehrens, das der Kluft zwischen Ursprung und historischer Entwicklung entspringt.

Die retroaktive Überlagerung ist zweifellos entscheidend für das Hervorbringen von Subjekten im Gebietsdispositiv. Aber dies rührt nicht, wie gemeinhin angenommen wird, von der konfliktiven Mannigfaltigkeit der Ursprünge und Geschichten her, die durch jedes einzelne dieser Gebiete repräsentiert werden. Wir haben es stattdessen mit einem Double-Bind »zum Quadrat« zu tun. Der *kapitalistische* Double-Bind einer

---

<sup>1</sup> Peter Button veranschaulicht diesen Verlauf über den komplexen Zusammenhang zwischen Bild\*, Einbildungskraft\*, Bildung\*, Vorbild\* und Nachbild\* (\*alle Begriffe sind Deutsch im Original); vgl. Peter Button, *Configurations of the Real in Chinese Literature and Aesthetic Modernity*, Leiden: Brill 2009, S. 78 f.

Nachahmung von Ursprung und Geschichte, der die Geschichte der ursprünglichen Akkumulation ausmacht, wird durch den *kolonialen* Double-Bind vervielfältigt, der sich aus dem unvermeidlichen Problem der Nachahmung zwischen hierarchisch organisierten und unterteilten Gebieten ergibt, denen jeweils ein konkretes und inkommensurables Zweigespann Ursprung/Geschichte eignet. Gerade weil die Geschichte in der modernen Epoche immer der Ort dieses »Double-Bind zum Quadrat« ist, hat sie für unsere Analyse dermaßen große Bedeutung, als jener Ort, der die mythische Produktion eines Subjekts hervorruft, das im anthropologischen Unterschied angelegt wird. Geschichte ist der Bereich, in dem die subjektive Technik der Überlagerung ausgeübt wird – und zwar genau als Mythos, als Mythos einer kollektiven Fähigkeit des Menschen, kollektiv Individuen und individualisierte Kollektive zu bilden.

Sowohl Foucaults Archäologie wie auch seine spätere Genealogie sind strategische Interventionen in diese Technik. Im Lichte der Anstrengungen Foucaults, unsere Aufmerksamkeit auf die generative statt auf die repressive Seite der Macht zu lenken, ist es äußerst wichtig, darauf zu bestehen, dass das, was wir Überlagerung genannt haben, nicht nur bedeutet, dass sozialen Akteur\_innen äußere Zwänge auferlegt werden. Vielmehr beinhaltet die Überlagerung auch den Prozess einer *Doppelung*, die subjektive Positionen ebenso erschließt wie das Element der Erhebung, das erlaubt, die Taxonomie des anthropologischen Unterschieds auf die *Topographie von Gebieten* zu projizieren.

Diese produktive Doppelung von kolonialer Differenz und kapitalistischer Akkumulation anzuerkennen zwingt uns dazu, uns in unserer Kritik des Gebietsdispositivs einem Problem der Mitteilbarkeit zu stellen. Um dieses Problem zu erläutern, könnte ein genauerer Blick auf die Kritik hilfreich sein, die Giorgio Agamben gegenüber dem »Dispositiv« formuliert.

#### AGAMBENS DISPOSITIV

In diesem Abschnitt komme ich auf Agambens kurzen Essay *Was ist ein Dispositiv?* zurück, nicht nur um Anhaltspunkte dafür zu finden, wie das Dispositiv funktioniert und wie wir ihm entkommen können, sondern auch um eine Reihe von Problemen in Agambens Text zu untersuchen, die das Problem von Kommunikation und Übersetzung in Hinblick auf den hartnäckigen Fortbestand des Gebietsdispositivs verdeutlichen.

Agamben beginnt seinen Essay mit einer kurzen zusammenfassenden Definition des Dispositivs. Die wesentlichen Punkte sind: 1) Es setzt sich aus heterogenen Elementen zusammen, die sprachlich und nicht-sprachlich sind; 2) es hat eine konkrete Funktion, die auf eine gewisse Dringlichkeit in sozialen Verhältnissen antwortet; 3) es ist in der Verschränkung von Wissen und Macht zu verorten. Nachdem Agamben das Dispositiv auf so elementare Weise definiert hat, spürt er der Genealogie dieses Konzepts über eine historische Wegbeschreibung nach.

Ich überspringe den hegelianischen Teil dieser Wegbeschreibung und komme rasch zu dem, wofür Agamben die Bezeichnung »theologische Genealogie der Ökonomie« (Agamben 2008: 19) wählt. Diese umspannt eine historische Periode von ungefähr 500 Jahren, die vom 2. bis zum 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung reicht. Während dieser Periode übernimmt das griechische Wort *oikonomia* eine »entscheidende Funktion in der Theologie«, von der man als einer »göttlichen Ökonomie« sprach (Agamben 2008:19). Das ist Agamben zufolge entscheidend, um die besondere philosophische Position des Dispositivs in modernen Gesellschaften zu verstehen. Frühe Kirchenväter griffen auf den Begriff *oikonomia* zurück, um dem Polytheismus, der in den Gesellschaften dieser Zeit noch ein drängendes Problem war, das Potenzial zu nehmen, über das Dogma der Trinität wieder in die Kirche Einzug zu halten. Philosophisch hat dieser Schachzug tiefgreifende Folgen. Das Sein oder die Essenz werden der Praxis oder dem historischen Handeln entrissen. Daraus folgt »nichts Geringeres als eine, recht grobe Aufteilung des Vorhandenen in zwei große Gruppen oder Klassen: einerseits die Lebewesen (oder die Substanzen), andererseits die Dispositive, von denen sich jene unablässig gefangen nehmen lassen« (Agamben 2008: 26). Aufgrund dieser Aufteilung müssen Dispositive ein Subjekt produzieren, das die durch den Mangel an Sein entstandene Lücke zu füllen vermag. Subjekte sind, so betont Agamben, die dritte »Klasse«, die den »Nahkampf« (Agamben 2008: 27) zwischen den anderen beiden schlichtet.

Die Äquivalenz zwischen Lebewesen und Substanz ist klassisch, und doch lässt es sich Agamben nicht nehmen, darauf zurückzugreifen. Agamben ist in Sachen Ontologie nun gewiss kein aristotelischer Thomist. Ich vermute, seine Wahl dieser Sichtweise ist nicht philosophisch begründet, sondern hat mit einer historischen Entscheidung zu tun.

Geschichtlich ist das Dogma der Trinität nichts anderes als die durch das souveräne Gebot aufrechterhaltene Vorschrift, der Vorgabe des Hylemorphismus treu zu bleiben. Die Kirchenväter hätten das Pro-

blem des Polytheismus einfach durch die völlige Abschaffung des Dogmas vermeiden können (wie dies etwa im Islam der Fall war). Dies hätte jedoch dem Christentum die außergewöhnliche Kraft zur Aneignung genommen, die in der Bestimmung einer numerischen Einheit – »drei Personen, ein Sein«<sup>2</sup> – liegt. Diese Geste, eine paradigmatische Form *spekulativer Überlagerung*, bereitet den Boden für einen expansionistischen – wagen wir zu sagen: kolonialisierenden – Universalismus.

Was aber bedeutet es, festzustellen, dass philosophisches Denken »den Boden bereitet«? Zweifellos läuft es auf eine dramatische Lektüre hinaus, wenn man dem Pfad folgt, der über den Umweg einer »theologischen Genealogie der Ökonomie« das aufspürt, was diese Vorgabe der »abendländischen Kultur hinterlassen hat«, wie Agamben es formuliert (Agamben 2008: 21). Der Sinn dieses Erzähldramas leitet sich selbstverständlich nicht aus der Partikularität des Westens ab, sondern aus seinem angeblichen Universalismus, der im Rest von Agambens historischem Narrativ offensichtlich wird. Dieses Narrativ ersetzt »Kapitalismus« und »Moderne« klammheimlich durch einen anderen Begriff, nämlich den des Abendlandes, dem noch zu viel Partikularität anhaftet. Und in genau diesem Sinn ist die »theologische Genealogie der Ökonomie« ein weiteres Dispositiv, insofern es, wiederum in Agambens Worten, »Kenntnisse« sind, die darauf abzielen, »das Verhalten, die Gesten und die Gedanken von Menschen zu verwalten, zu regieren, zu kontrollieren und *in* eine vorgeblich nützliche *Richtung zu lenken*« (Agamben 2008: 24; Hervorhebung durch J. S.).

Es geht hier nicht um die Kritik eines kruden philosophischen Okzidentalismus. Es ist vielmehr, um bei den klassischen Begriffen zu bleiben, die Agamben verwendet, ein Fall von »Praxis und Sein«, die »als untrennbar wahrgenommen und gelebt werden« (Zartaloudis 2008: 133). Die Proposition der »Untrennbarkeit« ist nicht so simpel, wie sie vielleicht klingen mag. Doch sie kann vorläufig, bis wir ein passenderes Konzept gefunden haben, als Anhaltspunkt oder als Platzhalter fungie-

---

<sup>2</sup> Die philosophische Entscheidung, den Hylemorphismus abzusondern und zwischen dem Singulären/Gemeinsamen und dem Individuellen/Universellen zu unterscheiden (vgl. Paolo Virno, »Die Engel und der General Intellect: Individuation«, in: *Grammatik der Multitude*, übers. v. Klaus Neundlinger, Wien: Turia+Kant 2009), liegt den Argumenten in diesem Text zugrunde, konnte jedoch auch Platzgründen nicht eingearbeitet werden. Letztlich ist unser Verständnis von Übersetzung so ontologisch wie es politisch ist (und Ontologie ist politisch). Ray Brassier kommentiert dies folgendermaßen: »die Unbestimmtheit der Übersetzung reduziert sich auf die Unbestimmtheit der Individuation«; vgl. diesbez. Ray Brassier, »Beyond the Non-Rabbit: Kant, Quine, Laruelle«, in: *Pli*, Nr. 12, 2001, S. 65.

ren. In Agambens Essay über das Dispositiv geht diese Untrennbarkeit genau im Zusammenhang mit der Frage sprachlicher Mittelbarkeit verloren. Seine Wahl des Mobiltelefons als privilegiertes Beispiel für das aktuelle Dispositiv ist symptomatisch. Sein humorvolles Eingeständnis, einen »unbändigen Hass auf dieses Dispositiv [das Mobiltelefon]« entwickelt zu haben, der ihn dazu brachte, »Überlegungen anzustellen, wie man die Handys zerstören oder ausschalten könnte« (Agamben 2008: 29), ist ein symptomatischer Hinweis auf den Grad an subjektivem Einsatz, den dieser Punkt erregt.

Welche Rolle hat nun die Sprache in diesem Essay über das Dispositiv? Von den drei Rollen, die ich dort wahrnehme, möchte ich die Aufmerksamkeit auf diejenige lenken, die unserem Thema am nächsten ist, nämlich die der Übersetzung. Übersetzung übernimmt in der Konstruktion der »theologischen Genealogie der Ökonomie« in erster Linie die Rolle der Etymologie und der Artikulation. Der griechische Begriff *oikonomia* wird mit dem lateinischen Wort *dispositio* in Zusammenhang gebracht, und zwar so, dass der letztere Begriff »den komplexen Bedeutungsumfang« des ersteren »annimmt« (Agamben 2008: 23). Übersetzung in Gestalt der Etymologie ist ein Verfahren, das eine verräumlichte Repräsentation kultureller Sphären und einen Prozess der Übertragung zwischen beiden ermöglicht. Agambens Narrativ ist also ein Beispiel für eine klassisch moderne Repräsentation von Übersetzung als einer Form der *translatio* (des Transfers) zwischen gesonderten sprachlich-kulturellen Sphären. Es geht mir hier nicht darum, die etymologische Filiation an sich anzufechten, die Agamben brillant nachzeichnet, sondern vielmehr die Art und Weise, wie er diese zu einem repräsentativen Bild kultureller Kontinuität projiziert. Michael Herzfeld, ein Anthropologe Griechenlands und Thailands, fasst das folgendermaßen zusammen: »Etymologie legitimiert nicht nur eine nicht notwendig existierende Verbindung, sondern lenkt auch die Aufmerksamkeit von der Kurzlebigkeit dieser Verbindung ab: Sie materialisiert sie sozusagen, indem sie von verwandten Signifikanten spricht, als hätten diese eine einzige Bedeutung, und alle zeitlichen Veränderungen in der Bedeutung hinter einer einzigen, untrennbaren und zeitlosen Wahrheit verbirgt« (Herzfeld 2002: 910). In einem postkolonialen Kontext könnte die Bedeutung der kulturellen Übersetzung, die sie durch die Etymologie erhält, kaum ausgeprägter sein. Der historische Kontakt zwischen Bevölkerungen vor der kolonialen Begegnung wird in der Etymologie auf immer gleichbleibende Weise kodiert und bildet eine Art »tiefes historisches Gedächtnis« früheren

historischen Kontakts. Das Spezifische der kolonialen Begegnung ist indes eben der Tatsache zuzuschreiben, dass Bevölkerungen einander ohne diese Art von »tiefem historischen Gedächtnis« begegnen, das von der Etymologie kodiert wird. Stützt man sich also auf die Etymologie, um die Geschichtlichkeit moderner Philosopheme zu erklären, so wird die Sicht auf den Kolonialismus als Ursache und Wirkung dieser Phänomene verstellt. Aus dieser Perspektive ist die etymologische Geste nur ein weiterer Versuch einer retroaktiven Bewältigung der problematischen Zirkularität moderner Gesellschaften.

#### GRIECHENLAND: DER MYTHOS DES WESTENS

Unter anderem beweist sich der Westen als Paradigma des modernen Gebietsdispositivs dadurch, dass er Übersetzung als kulturelle Übertragung durch die disziplinäre Kontrolle von Wissensbeständen institutionalisiert hat. Elemente für eine Archäologie dieser institutionellen Konfiguration finden sich in Herzfelds Beschreibung einer nicht eingestanden kolonialen Problematik, die der Anthropologie als Disziplin zugrunde liegt. Es geht nicht nur darum, dass die Anthropologie in dem Projekt der Aufklärung wurzelt, das intrinsisch mit dem Kolonialismus verbunden ist, und nach einer wissenschaftlich erschöpfenden Taxonomie menschlichen Seins strebt (demgegenüber Herzfeld den Vorschlag macht, Taxonomie gegen Taxonomie zum Einsatz zu bringen). Vielmehr geht es um die Idee, dass die Anthropologie innerhalb eines Wissensgebiets über den als Instanz eingesetzten Mythos waltet. Im Fall der modernen Anthropologie zerfällt dieser Mythos in zwei Teile: einerseits den im Wesentlichen cartesianischen Mythos des vom *mythos* getrennten *logos*; andererseits wird sie zu jenem Ort, an dem der Westen als Mythos zunächst konstruiert wurde. Wie Herzfeld ausführlich darlegt, geht es um die Geschichte einer Disziplin, die sich auf griechische Ursprünge beruft, nur um ihre eigene Geschichtlichkeit zu verbergen. Diese Geschichte erfasst »Griechenland« und unterteilt es – sowohl bildlich wie wörtlich – in Disziplinen, Übersetzungen sowie in eine Ökonomie der Verschuldung. Steht »Griechenland« in der Schuld »Europas« oder »Europa« in der Schuld »Griechenlands«? Wie muss die Perspektive verändert werden, um einen Umgang mit der Akkumulation von Schulden in der Subjektivierungsweise statt in der Produktionsweise zu finden? Von einem »Wechselkurs« zwischen beiden zu sprechen, würde bedeuten, dem ökonomischen Subjekt den Vorrang zu geben – insbesondere in

einer Zeit, in der die Schuld ein Mechanismus ist, um sich kollektiver Verantwortung zu entledigen.

Im Kontext der gegenwärtigen europäischen Schuldenkrise sowie des »Defizits der Demokratie« (Balibar 2004) ist es von außerordentlicher Bedeutung, Herzfeld zu folgen, wenn er eine Verbindung zwischen dem Akkumulationsregime und dem Gebietsdispositiv zieht:

»Ich werde [dieses Phänomen] Kryptokolonialismus nennen und es als jene seltsame Alchemie definieren, durch die gewisse Länder, Pufferzonen zwischen den kolonialisierten und den noch wilden Territorien, dazu gezwungen wurden, ihre politische Unabhängigkeit mit einer enormen ökonomischen Abhängigkeit zu bezahlen. Diese Beziehung wurde in der ikonischen Gestalt einer aggressiven nationalen Kultur zum Ausdruck gebracht, die so gestaltet wurde, dass sie fremden Modellen entsprach« (Herzfeld 2002: 900-901).

Nach der Lektüre Herzfelds kann ich nur vermuten, dass die Gründe dafür, dass die europäische Krise entlang einer griechisch-deutschen Achse lokalisiert ist, weder zufällig noch auch auf neoliberale Strategien reduzierbar sind. Es geht hier auch um die grundlegende Unfähigkeit der europäischen Konstruktion, sich des Mythos des Westens zu entledigen. Es scheint, dass jede größere europäische Krise des vergangenen Jahrhunderts mit der grundlegenden Frage in Zusammenhang gebracht wurde, ob (oder wie) der »Kolonialismus« – der eigentlich für Gebiete außerhalb »Europas« reserviert zu sein schien – als legitime Option der Bevölkerungsverwaltung im »europäischen« Raum eingeführt werden kann.

## PROFANIERUNG

Am Ende seines Essays über Dispositive kehrt Agamben zur »Profanierung« zurück, einem wiederkehrenden Thema in seinem Werk, das er als Vorlage anbietet, um sich von den Dispositiven zu befreien. Sein Argument basiert auf dem juristisch-religiösen Status, den dieser Begriff im alten Rom innehatte. Während das Heilige die Dinge der gewöhnlichen und von allen geteilten Welt entzieht und so eine Form der Trennung instituiert, die allen Machtverhältnissen zugrunde liegt, führt die Profanierung die Dinge wieder dem gewöhnlichen Gebrauch zu. Profanierung bedeutet nicht, Dispositive zu zerstören oder zu beseitigen, sondern ist vielmehr eine Praxis, die diese wieder dem gewöhnlichen Gebrauch zurückgibt. Ich sehe nicht, wie es möglich sein sollte, in einem postkolo-

nialen Kontext einen Begriff wie den der *Profanierung* auf allgemein übliche Weise zu verwenden, da er intrinsisch mit einer spezifischen Zivilisations- und Religionsgeschichte verbunden ist. Wenn »ein absolut profanes Leben« wie Agamben schreibt, eines ist, »das die Vollkommenheit der eigenen Potenz und der eigenen Mitteilbarkeit erreicht hat« (Agamben 2000: 114–115), dann ist es unmöglich zu verstehen, wie der Begriff der Profanierung diese Mitteilbarkeit erreichen sollte angesichts der Aneignung durch den Diskurs eines »Kampfs der Kulturen«. Auch das Handy, das für Agamben verachtenswerte Aspekte des Dispositivs exemplifiziert, ist eines jener Elemente, die uns sehr unmittelbar an das vertraut globale, miteinander verbundene Zeitalter erinnern, in dem wir leben. Man kann sich niemals sicher sein, von woher die Person am anderen Ende der Leitung (oder App) anruft. Würde Agamben sein Projekt gegenüber der Mitteilbarkeit der Profanierung in sozialen, politischen und institutionellen Situationen »ver-antwortbar« machen, in denen beispielsweise die arabische Sprache Standard ist, könnte dieser Prozess zumindest als eine Geste in Richtung eines Akts der Befreiung vom Gebietsdispositiv bezeichnet werden, wenn er nicht gar unmittelbar einen Akt der Befreiung begründet. Im Gegensatz dazu wäre Naoki Sakais Kritik des Übersetzungsregimes, das auf den Annahmen homolingualer Adressierung aufbaut, ein ausgezeichnetes Beispiel für die Art von Handlung, die Agambens Konzept der Profanierung anstrebt, allerdings ohne den Ballast der Übersetzung, den dieses Konzept mit sich trägt. Wir müssen jedoch sehr vorsichtig sein, damit aus der heterolingualen Adressierung kein neuartiger Mechanismus der Verknüpfung von Theorie und Praxis wird.

*Als Theorie* kann die heterolinguale Adressierung ihre eigene Mitteilbarkeit nicht gewährleisten. Im Kontext der tatsächlichen Unterteilungen der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften entsprechend den Prinzipien des anthropologischen Unterschieds, muss daran erinnert werden, dass die Subjektivierungsprozesse durch die Ökonomie nicht gleichmäßig über den Globus verteilt sind, sondern – wie die kapitalistische Wirtschaftsaktivität im Allgemeinen – den auf sozialen Institutionen basierenden Austauschmodalitäten unterliegen, die durch alle Arten von Ungleichheit und Differenz überkodiert werden. Hier ist das Beispiel der »China-Studien« von Bedeutung: Da China-Studien ein Wissensfeld sind, das sich vermeintlich auf ein spezifisches Gebiet und eine spezifische Bevölkerung bezieht, ist es kaum von Belang, wie schlecht »China« und »Chinesisch-Sein« eigentlich definiert sein mögen. Wichtig

ist vielmehr die Kompliz\_innenschaft zwischen dem Prozess einer Subjektivierung durch das Ökonomische im institutionellen Feld und dem Prozess der Subjektivierung durch das Ökonomische in den eigentlichen sozialen Verhältnissen, die als Studienobjekte dargestellt werden. In dieser sozialen Realität, das heißt, in chinesischen sozialen, politischen und kulturellen Institutionen, vollzieht sich der Prozess der Subjektivierung durch das Ökonomische im Verhältnis zu den doppelten Geschichten von sowohl Kolonialismus wie Kapitalismus, eine Kombination, die einer politischen Kommunikation der Befreiung vom Gebietsdispositiv größere Hindernisse in den Weg legt. Solche Hindernisse werden durch Jacques Rancières Begriff des »Unvernehmens« oder durch Jean-François Lyotards Idee des »Widerstreits« im Wesentlichen zusammengefasst. Ohne die Unterschiede zwischen diesen beiden zu verbergen, möchte ich auf folgenden Punkt aufmerksam machen: Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte macht es unmöglich, einen gemeinsamen Zugang zu einer gemeinsamen Welt gemeinsam zu kommunizieren. Aus eben diesem Grund können jene Intellektuelle, die in anderen Disziplinen als den China-Studien arbeiten und deren Glaube an ihre eigene Exteriorität oftmals Ausdruck einer echten Bescheidenheit und eines Respekts für die anderen ist, nicht als vom Gebietsdispositiv ausgenommen betrachtet werden, in dem sich diese »chin-esischen« Subjekte formieren. Ganz im Gegenteil, das Gebietsdispositiv durchdringt die Universität zur Gänze und kein noch so frommer Respekt für »Andersheit« kann daran etwas ändern. Das gilt insbesondere für die heutige »Finanzuniversität«, an der disziplinäre Themen besser denn je mit dem Thema der Ökonomie übereinstimmen. »Kulturelle Übersetzung« zu akzeptieren bedeutet letztlich, diese Vorgabe der Ökonomie zu akzeptieren.

Die Asymmetrie und Inkommensurabilität, die die Theorien des »Unvernehmens« und des »Widerstreits« motivieren, sind nur insofern haltbar, als von einer Kontinuität zwischen den Registern von Denken und Handeln, Theorie und Praxis ausgegangen wird. Eine solche Kontinuität ist genau das, was die Überlagerung als eine allgemeine Figur des transzendenten Moments im modernen Denken ausmacht. Wenn wir indes, wie Bernard Aspe vorschlägt, Denken und Handeln im Sinne einer Nicht-Beziehung unterscheiden, dann besteht unsere Aufgabe darin, die geeigneten Mittel zu finden, um zwischen den beiden zu »springen«, und zwar ohne spekulative Artikulation oder Überlagerung.

*Als Praxis* eröffnet die heterolinguale Adressierung die Zeitlichkeit, in der ein solcher Akt des »Springens« möglich wird. Erinnern wir uns

daran, dass die homolinguale Adressierung ihre Wirksamkeit nicht durch den Mitteilungsgehalt der Adressierung erhält, sondern durch die Zeitlichkeit des sozialen Verhältnisses, in der diese Adressierung stattfindet. Wir müssen sehr vorsichtig sein, um der heterolingualen Adressierung nicht politische Aufgaben abzuverlangen, die sie nicht erfüllen kann. Der Gegensatz zwischen der heterolingualen und der homolingualen Adressierung entsteht nur auf einer Seite der Kommunikation, dem Objekt der Repräsentation und Iterabilität. Hier ist die heterolinguale Adressierung eine *Theorie*, die uns an das erinnert, was den *Akt* der übersetzenden Begegnung überlagert. Der Moment der heterolingualen Adressierung in der Begegnung *als Akt* kann indes nicht positiv definiert werden und »bedeutet« an sich nichts. Wenn wir den Unterschied zwischen der heterolingualen Adressierung als *Akt* und als *Theorie* nicht aus den Augen verlieren, bleiben wir offen gegenüber der Unbestimmtheit sozialer Beziehung und der Temporalität von Praxis. Aspe nennt dies »den Augenblick«. In genau diesem »Augenblick« löst sich die Kontinuität zwischen Denken und Handeln auf, die für den »Widerstreit« oder das »Unvernehmen« als wesentlich gilt.

In anderen Worten, es braucht keine Prosa (oder Poetik) der Übersetzung, sondern *eine Politik des Transfers (translatio)* oder der *Transposition*, für die Aspe die Figur des Sprungs (*le saut*) gebraucht. Wenn, wie Balibar schreibt, »*die Emanzipation der Unterdrückten nur ihr eigenes Werk sein [kann]*, was unmittelbar dessen ethische Bedeutung unterstreicht« (Balibar 1993: 111), dann kann die Emanzipation vom Gebietsdispositiv, das entweder alle oder niemanden unterdrückt, nur durch einen Sprung ins Außen des Gebietsdispositivs erfolgen – das heißt, ins Außen seiner hylemorphischen Ontologie und Unterwerfungsweisen. Das ist kein sprichwörtlicher »Vertrauensvorschuss«, sondern vielmehr eine Verweigerung transzendentaler Gesten (wie etwa die Berufung auf eine Metasprache), die zur Verbindung von Theorie und Praxis unumgänglich nötig sind.

## EXODUS

Von Gavin Walker kommt ein Beitrag zur Kritik des Gebietsdispositivs, der in der Zukunft sicherlich in seiner Bedeutung erfasst werden wird. Darin macht er den Vorschlag, dass wir die subjektive Investition in das Gebietsdispositiv als eine Form der Ethik betrachten müssen. Es handelt sich indes um eine Ethik, die in ihrer gegenwärtigen Form jedes emanzi-

patorische Handeln zugunsten der Ökonomie aufgegeben hat: Sie ist ein reines Mittel, das von einem unendlich sinnlosen Ziel auf virale Weise angeeignet wurde. Dieser kindischen Ethik gegenüber schlägt Walker eine Strategie des Exodus vor sowie eine Aneignung dessen, was ich als Technik der Überlagerung bezeichne:

»In diesem Sinne können die *area studies* nicht überwunden werden, sondern müssen durch eine subtraktive Strategie des Exodus, durch die Beseitigung ihres grundlegenden Elements, das wir selbst sind, zweigeteilt werden. Solch ein Exodus ist herbeizuführen und kann nicht entdeckt werden, indem neue Formen der Begegnung und der theoretischen Praxis, neue Nähen, Distanzen und Beziehungen geschaffen werden, eine Überlagerung der Konturen, Abgrenzungen und Verfahren an anderen Orten als jenen, an denen sie erwartet werden« (Walker: im Erscheinen).

Diese Passage irritiert mich, da sie meinen Verdacht bestätigt, dass jenen, die das Gebietsdispositiv einem gewöhnlichen Gebrauch zurückgeben wollen, als einzige ethische Handlung offen steht, die Finanzuniversität insgesamt zu verlassen. Innerhalb der Finanzuniversität scheint eine »profane« Aneignung der subjektiven Technik der Überlagerung unmöglich. Unabhängig von der kritischen Kraft der eigenen Publikationen und Forschung bleibt es dabei, dass das, was so gut wie alle von uns – oder vielleicht nur ich? – an der Universität tatsächlich tun, der Praxis einer mythologischen Überlagerung gewidmet ist, die unsere Subjektivierung durch die Ökonomie verschleiert. Das führt zu normalisierten Assemblagen von Körpern, Sprachen und Gedanken, die in ihren Handlungen unablässig die Mythologie »zu erwartender Plätze« reproduzieren. Der fundamentalste »Platz«, der eine\_r an der Universität schließlich zugewiesen wird, ist der Ort einer »Monopolisierung der Wahl« (Aspe) durch die Sphäre der Ökonomie.

Dies kann sich nur durch ein Bekenntnis zum politischen Handeln ändern, wie Aspe vorschlägt. Für Intellektuelle in »Europa« beginnt politisches Handeln mit der Weigerung, ihren »erwarteten Platz« in den kolonialen/kapitalistischen Einteilungen der intellektuellen Arbeit einzunehmen, der durch Sprachkompetenz, disziplinäre Aufteilungen, räumliche Anordnungen und institutionelle Evaluationen widerspiegelt wird. Wir sprechen hier offensichtlich von einem institutionellen Wandel, der nur als radikal oder revolutionär bezeichnet werden kann, da die Wissensdisziplinen wie die Organisation von Bevölkerungen *zugleich* neu organisiert werden müssen. Keine dieser Dimensionen kann die Voraussetzungen oder Fundierung für die jeweils andere bereitstellen. Es

handelt sich um einen Aspischen Sprung ins Außen, in dem Denken und Handeln einander nicht gegenseitig ersetzen können.

Wenn es wahr ist, dass der erste Schritt zur Befreiung vom Dispositiv mit Verweigerung beginnt, was folgt dann darauf? Agambens Antwort lautet, dass sich nichts grundlegend ändert. Alles bleibt, wie es vorher war, mit dem grundlegenden, radikalen Unterschied, dass es keine Trennung mehr gibt. Profanierung läuft auf ein Ende der Trennung hinaus. Dies könnte als besonders *spekulative* Haltung erscheinen. Aus diesem Grund schätze ich Aspes philosophische Überlegungen zu einem Leben »ohne Zurückhaltung«, die ihn in eine andere Richtung führen als Agambens »Leben ohne Trennung«. Letzteres ist eine heideggerianische Theoretisierung der »Ungetrenntheit«, die das Denken neuerlich im Spekulativen verankert – selbst wenn es sich dabei um ein von aller Spekulation abgeschnittenes Spekulatives handelt – zumindest im Sinne des Deutschen Idealismus. Aspes Zugang rückt stattdessen die uns *aufgelegte* Nicht-Beziehung in den Mittelpunkt sowie die Herausforderung eines vorbehaltlosen »Sprungs« ins Außen und/oder zwischen die beiden.

Wichtig für die Ablehnung eines »Lebens ohne Trennung« zugunsten eines »vorbehaltlosen Sprungs« ist die von Aspe getroffene Unterscheidung zwischen Akt und Arbeit. Ein Akt wird mit etwas Neuem in Verbindung gebracht; eine Arbeit mit Beendigung und Ende. Im Hinblick auf das Politische muss diese Differenz im Moment des *Auferlegens* gefunden werden. Der politische Akt erlegt einen Anfang auf – einen Anfang, der aus der Sicht von linearen Kausalitätsketten unmöglich scheint.

Um was für eine Art von Auferlegen handelt es sich indes? *Ein Anfang ist genau das, was Aspe zufolge das Paradox darstellt, seine eigene Voraussetzung zu sein* (Aspe 2011: 106). Das ist das Problem, mit dem dieser Essay begann, das als die wesentliche Vexierfrage moderner Gesellschaften bezeichnet wurde. Das Neue an Aspes Arbeit ist, dass sie dazu auffordert, mit all den verschiedenen Formen einer spekulativen Überlagerung zu brechen, die – durch die Gleichsetzung von Geschichte und Wissen – die rationale Äquivalenz zwischen dem eröffnenden Moment und seiner Voraussetzung zu verstehen versuchen. Schließlich findet sich in Aspes Arbeit eine Alternative zu der Trauer, wie sie von dekonstruktiven Autor\_innen wie etwa Lacoue-Labarthe zum Ausdruck gebracht wird. Auf einer 1992 in Strasbourg abgehaltenen Konferenz, »Thinking Europe at Its Borders« fokussierte Lacoue-Labarthe seine

Intervention auf die Frage der »Nachträglichkeit« (*l'après-coup*<sup>3</sup>): »In ihrer abruptesten und daher paradoxesten Definition bezeichnet Nachträglichkeit die verspätete – aber anerkannte – Manifestation von etwas, das nicht geschah oder nicht die geringste Chance hatte, zu geschehen. Etwas, das stattfand, ohne stattzufinden« (*Géophilosophie de l'Europe* 1992: 74). Lacoue-Labarthe identifiziert diese »retroaktive« Eigenschaft als die philosophisch wichtigste Bewegung europäischer Modernität und schließt: »Nachträglichkeit kann auch ganz einfach die Form des Bedauerns oder der Reue annehmen« (*Géophilosophie de l'Europe* 1992: 76). Aspes vorsichtige Formulierung eines »Sprungs« als Verweigerung des religiösen Vertrauensvorschusses sieht im Gegensatz dazu keine Notwendigkeit für trauernde Reue, da sie eine Alternative zum politischen Oszillieren zwischen der Diktatur des Proletariats und der Diktatur der Ökonomie anzubieten hat. In anderen Worten, es wird von uns verlangt, das, was sich uns *auflegt*, direkt anzusehen – uns dem Auferlegen zu stellen, ohne bei einer Überlagerung Zuflucht zu nehmen. Im Fall des eröffnenden Anfangs bedeutet dies zumindest, »ins Außen der Kette dieser [spekulativen] Folgerungen zu springen« (Aspe 2011: 105). *Eine Transposition angesichts eines Auferlegens, die die Überlagerung verweigert.*

#### DIE POLITIK DER TRANSPOSITION UND DER ARABISCHE FRÜHLING

Um die potenzielle Politik der Transposition zu illustrieren, möchte ich einige wenige Anmerkungen zum »Arabischen Frühling« machen. Von den vielen Aspekten des Arabischen Frühlings, die Aufmerksamkeit und Analyse erforderlich machen, springen fünf der von Balibar und Brossat auf prägnante Weise identifizierten Aspekte unmittelbar ins Auge: 1) das Vermächtnis der kolonialen Begegnung (wovon Migrationen nur ein Teil sind), das ein wesentliches Element historischer Irreversibilität darstellt; 2) das »System geheimer Absprachen« zwischen den Eliten in westlichen und nicht-westlichen Staaten; 3) der Anfang vom Ende gewisser historisch determinierter soziopolitischer Formen, die unter dem Namen Souveränität zusammengefasst werden; 4) der damit einhergehende Beginn einer Periode beispielloser historischer Transformation; und schließlich 5) die Ambiguität einer Situation, die aus unserer kollektiven Unfähigkeit

<sup>3</sup> Lacoue-Labarthe beruft sich ausdrücklich auf das freudianisch-lacanische Thema der Nachträglichkeit.

keit rührt, bekannte alte Konzepte und Widersprüche zu verwenden, um die politischen Einsätze, die auf dem Spiel stehen, klar zu definieren (Balibar/Brossat 2011).

Diese fünf Elemente zusammengenommen verdeutlichen die unvermeidliche Destabilisierung eines Systems, das viel tiefer reicht als das wuchtige Gebäude der Souveränität, um das herum moderne politische Macht im Gefolge der kolonialen Begegnung auf kontingente Weise errichtet wurde. Können wir nicht auch wagen, zu sagen – ohne die Bedeutung und Relevanz des Konflikts zwischen Souveränität und Demokratie zu leugnen –, dass auf der Ebene der »anthropologischen Differenz«, die aus der kolonialen/imperialen Modernität hervorging, eine Transformation in den zugrundeliegenden biopolitischen Strukturen des globalen Systems auf dem Spiel steht?

Um die Bedeutung dieser Frage zu klären, ist es möglicherweise nützlich, eine Arbeitshypothese zu entwerfen, die eine Grundlage für gemeinsame Begrifflichkeiten bildet.

Durch die historische Kontingenz der kolonialen Begegnung initiierte eine soziale Formation, die wir nunmehr aus Gewohnheit »den Westen« nennen, ein globales Projekt menschlicher Befreiung, das auf zwei Ebenen gleichzeitig operiert: Auf der ersten Ebene findet sich im Wesentlichen die epistemologische Seite des Projekts, die vollständiges wissenschaftliches Wissen über alle Arten von Leben auf dem Planeten Erde anstrebt, die menschliche Gattung selbstverständlich eingeschlossen. Auf der zweiten Ebene findet sich ein Projekt politischer Ontologie, das die rationale Entwicklung einer Form oder von Formen sozialer Organisation zum Ziel hat, die am besten für die Partikularitäten der menschlichen Gattung in all ihren manifesten Formen geeignet sind. Um Michel Foucault zu folgen: Wirklich einzigartig oder beachtenswert im Hinblick auf den modernen Menschen ist nicht das Aufkommen eines »objektiven« wissenschaftlichen Wissens oder »demokratischer« politischer Organisation, sondern vielmehr die Verbindung zwischen beidem. Diese Verbindung ist der Tatsache zuzuschreiben, dass unter all den Arten von Leben auf der Erde, der Mensch jene Gattung ist, die an ihrer eigenen Artbildung über Praxen der Sprache, der Arbeit und des Lebens (Reproduktion) beteiligt ist. Wissen über die anthropologische Differenz ist damit auf intrinsische Weise mit der politischen Verwaltung menschlicher Mannigfaltigkeiten verbunden. Wie Foucault bereits sehr früh in seiner Karriere feststellte, führt dies zu einem unablässigen Oszillieren

zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen, das ein Kennzeichen der Modernität ist.

Von dieser Hypothese gestützt, können wir möglicherweise eine alternative Erzählung über den historischen Übergang von vielfältigen, isolierten Imperien und tribalen Organisationsformen zu einer einzigen Welt der Nationalstaaten wagen, der den sozialen Übergang zur Moderne begründet. Um hier nun sehr rasch fortzufahren, können wir aus dieser Perspektive sagen, dass die soziale Formation, die uns als »der Westen« bekannt wurde, eben jene Form der Gemeinschaft ist, die für sich selbst unter allen anderen Formen menschlicher Gemeinschaft, die Schlüsselrolle in der Artbildung des Menschlichen in Anspruch nimmt, also jenen Platz, an dem sich das epistemologische Projekt mit dem politisch ontologischen Projekt zusammenfügt. In diesem Licht betrachtet strebt der Westen danach, die einzige Gemeinschaft zu sein, die sich ihrer selbst durch wissenschaftliches Wissen über die aktive Beteiligung der Menschheit an ihrer eigenen Artbildung bewusst ist. Doch nicht nur aufgrund eines proprietären Anspruchs auf Wissen vermochte der Westen, sich selbst als Pol, Zentrum oder Modell menschlicher Bevölkerungsverwaltung im Allgemeinen herauszubilden. Um diese Position zu besetzen, war es notwendig, aus der Kontingenz einer historischen Begegnung (Kolonialismus) ein politisches System für eine effektive Verwaltung der Bevölkerung zu errichten (effektiv aus der Sichtweise kapitalistischer Akkumulation). Während einer langen Periode des Kolonialismus und der Formierung unabhängiger Nationalstaaten wurde ein asymmetrisches »System geheimer Absprachen« zwischen dem Westen und dem Rest entwickelt, die arabische Welt selbstverständlich eingeschlossen. Es gibt viele Formen, dieses »System geheimer Absprachen« zu beschreiben; die zutreffendste hier jedoch betrifft die Komplizenschaft in der Artenbildung des Menschlichen. Die formalen Mittel, um diese Komplizenschaft zu kanalisieren, sind in der Universalisierung der Souveränität und in ihrer Anwendung auf die Kontrolle von Sprache, Arbeit und Reproduktion (Leben) zu finden. Die »historische Irreversibilität« des Kolonialismus findet ihre größte Resonanz genau in Zusammenhang mit der Formierung eines postkolonialen/postimperialen Weltsystems souveräner Nationalstaaten. Auf den ersten Blick lässt sich die Unabhängigkeit von kolonialer Herrschaft und Abhängigkeit als Umkehrung der Bedingungen von *translatio imperii* veranschaulichen (dem fiktiven Transfer einer natürlichen Souveränität in die europäische Kolonialherrschaft). Die gegenwärtige Situation wird indes besser als *Irreversibilität* und

*Asymmetrie* beschrieben. Und in diesem Kontext erhält der Beginn des Gemeinsamen, den wir in der Figur de\_r Migrant\_in erkennen können, seine größte Bedeutung. Die Figur de\_r Migrant\_in stellt heute die vielleicht sichtbarste Herausforderung für das System menschlicher Artenbildung dar – ein System, das aus der kolonialen Begegnung hervorging und das moderne Zeitalter definiert.

In Diskussionen über die Aussagekraft von Konzepten wie »Bürger\_innenkrieg« und »Aufstand vs. Revolution«, die den Arabischen Frühling beschreiben, ist vielleicht die von uns allen verspürte quälende Unzulänglichkeit solcher Kategorien zur Bemessung der Bedeutung dieses Ereignisses am auffälligsten. Ich frage mich, ob wir es nicht wagen können, zu sagen, dass dieses Ereignis auf vielfältige und komplexe Weise den Anfang eines Zusammenbruchs dieses historisch determinierten Systems institutioneller Komplizenschaft andeutet, das um die Artenbildung des Menschlichen herum errichtet wurde.

## FEST

»Europa« steht vor der Aufgabe, sich vom Mythos des Westens mit all seinen Arten der Differenz zu verabschieden und anstelle dessen etwas anderes entstehen zu lassen. *Weder ein »Grexit« noch ein »Gerxit«<sup>4</sup>, sondern einen kooperativen Ausweg aus Europa.* Dies impliziert den unmöglichen Akt, sich für das zu entscheiden, was auferlegt wurde: »Sich für die eigene Geburt entscheiden, was in anderen Worten heißt, sich dafür zu entscheiden, das Projekt der Rache für die Ungerechtigkeit, die in der Tatsache der Geburt liegt, aufzugeben« (Aspe 2011: 103) – die »Tatsache« der Geschichte aufzugeben (die immer die Geschichte der Viktimisierung und der Vergeltung ist) und das »Gegebene« zu zelebrieren (das immer die mythische Kraft ist, die eigenen Voraussetzungen als Instanzen zu setzen). Das ist vielleicht nicht allzu weit weg von Walter Benjamins Vision der profanen Welt (abzüglich seines spekulativen Begehrens nach Ungetrenntheit). Es ist eine Welt, in der:

»[...] es eine Universalgeschichte [gibt]. Aber nicht als geschriebene, sondern als die festliche begangene. Dieses Fest ist gereinigt von aller Feier. Es kennt

---

<sup>4</sup> Ein früherer Chefökonom des IWF, Simon Johnson, stellt fest, dass der Kollaps des Euro unvermeidlich sei und ruft das Schreckgespenst eines deutschen Austritts – nach dem Griechenlands – aus der Einheitswährung auf den Plan. Vgl. Simon Johnson/Peter Boone, »The End of the Euro: A Survivor's Guide«, in: *Huffington Post*, 27. Mai 2012, [http://www.huffingtonpost.com/simon-johnson/euro-collapse\\_b\\_1549444.html](http://www.huffingtonpost.com/simon-johnson/euro-collapse_b_1549444.html).

keinerlei Festgesänge. Seine Sprache ist die befreite Prosa, die die Fesseln der Schrift gesprengt hat.« (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* 1: 1235)

Es wäre mir äußerst unangenehm, dem Heiligen Benjamin keinen Respekt zu zollen, aber das Fest, das wir begehen, ist alles andere als gereinigt. Reinheit gehört zum Register des Denkens, nicht zu Körpern. Nicht, dass wir die Unreinheiten des Unbeständigen feiern müssen, aber wir müssen die Unbeständigkeit und Unbestimmtheit ins Auge fassen, die uns der Riss zwischen Handeln und Denken auferlegt. Es ist überflüssig festzustellen, dass es nicht wirklich ein Fest wäre, wenn Schreiben nicht von Handlungen begleitet wäre, und zwar in Weisen, die sich einander gegenseitig ohne die Kette einer transzendentalen Überlagerung aufdrängen, ohne das Gebietsdispositiv. Wahrlich ein Grund zu feiern.

## BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, Giorgio, *Mittel ohne Zweck. Noten zur Politik*, übers. v. Schulz, Sabine, Berlin/Zürich: Diaphanes 2006.
- Agamben, Giorgio, *Was ist ein Dispositiv?*, übers. v. Hiepko, Andreas, Berlin/Zürich: Diaphanes 2008.
- Aspe, Bernard, *Les mots et les actes*. Caen: Éditions Nous 2011.
- Balibar, Étienne, *Die Grenzen der Demokratie*, übers. v. Laugstien, Thomas, Hamburg: Argument 1993.
- Balibar, Étienne, »The Infinite Contradiction«, übers. v. Poisson, Jean-Marc/Lezra, Jacques, in: *Yale French Studies*, Nr. 88, 1995, S. 142–164.
- Balibar, Étienne, »Sur la ›constitution‹ de l'Europe : Crise et virtualités«, in: *Le passant ordinaire*, nr. 49, Juni–September 2004 <http://www.passant-ordinaire.com/revue/49-635.asp>).
- Balibar, Étienne/Brossat, Alain, »Les voix des rives: à propos du Printemps Arabe et des migrations«, in: *Outis!*, Jg. 1, Nr. 1, 2011.
- Brassier, Ray, »Behold the Non-Rabbit: Kant, Quine, Laruelle«, in: *Pli*, Nr. 12, 2001, S. 50–82.
- Button, Peter, *Configurations of the Real in Chinese Literary and Aesthetic Modernity*. Leiden: Brill 2009.
- De la Durantaye, Leland, »›Homo Profanus‹: Giorgio Agamben's Profane Philosophy«, in: *Boundary 2*, Jg. 35, Nr. 3, S. 27– 62.
- Géophilosophie de l'Europe. Penser l'Europe à ses frontières*. Paris: Éditions de l'aube 1992.
- Herzfeld, Michael, »The Absent Presence: Discourses of Crypto-Colonialism«, in: *South Atlantic Quarterly*, Jg. 101, Nr. 4, S. 899 – 926.
- Johnson, Simon/Boone, Peter, »The End of the Euro: A Survivor's Guide«, in: *Huffington Post*, 27. Mai 2012; [http://www.huffingtonpost.com/simon-johnson/euro-collapse\\_b\\_1549444.html](http://www.huffingtonpost.com/simon-johnson/euro-collapse_b_1549444.html)
- Lacoue-Labarthe, Philippe/Nancy, Jean-Luc, »Der Nazi-Mythos«, übers. v. Klenke, Claus-Volker, in: *Das Vergessene. Anamnesen des Undarstellbaren*, hg. v. Weber, Elisabeth/Tholen Georg Christoph, Wien: Turia + Kant 1997, S. 158–190.

- Read, Jason, *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Pre-History of the Present*, Albany: State University of New York 2003a.
- Read, Jason (2003b), »A Universal History of Contingency: Deleuze and Guattari on the History of Capitalism«, in: *Borderlands*, Vol. 2, Nr. 3, 2003b; [http://www.borderlandsjournal.adelaide.edu.au/vol2no3\\_2003/read\\_contingency.html](http://www.borderlandsjournal.adelaide.edu.au/vol2no3_2003/read_contingency.html).
- Sakai, Naoki, *Subjectivity and Translation. On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota 1997.
- Solomon, Jon, »Saving Population from Governmentality Studies: Translating Between Archaeology and Biopolitics«, in: *Biopolitics, Ethics and Subjectivation*, Brossat, Allan/Chu, Yuan-Horng/Ivekovi, Rada/Liu Joyce C. H. (Hg.), Paris: L'Harmattan 2011.
- Virno, Paolo, »Die Engel und der General Intellect: Individuation«, in: *Grammatik der Multitude*, übers. v. Klaus Neundlinger, Wien: Turia+Kant 2009.
- Walker, Gavin, »The Accumulation of Difference and the Logica of Area Studies«, in: *Positions: East Asia Cultures Critique*, im Erscheinen.
- Zartaloudis, Thanos, »Soulblind, or On Profanation«, in: *The Work of Giorgio Agamben: Law Literature, Life*. Clemens, Justin/Heron, Nicholas/Murray, Alex (Hg.), Edinburgh: Edinburgh University, S. 132–148.



# HETEROLINGUALITÄT ALS ALTERNATIVE VORSTELLUNG DES »SELBST«: STIMMEN, DEMOKRATIE UND ETHOS

MYRIAM SUCHET

ÜBERSETZT VON BIRGIT MENNEL

Obwohl die gegenwärtige Krise nicht allein darauf zurückführt werden kann, lässt sie sich doch als Symptom eines Scheiterns der Vorstellung verstehen: Wir brauchen Vorstellungen, die besser auf die aktuelle Situation zugeschnitten sind.<sup>1</sup> Wollen wir hoffen, dass die Krise etwas dazu beitragen kann, neue Paradigmen auszumachen (das griechische *krinein* bedeutet ja auch trennen, erkennen, diagnostizieren), und zwar sowohl für unser Handeln als auch für unser Nachdenken.<sup>2</sup> Diese Hoffnung mag allzu optimistisch klingen, aber ich glaube, es ist Teil meiner sozialen und politischen Verantwortung als Akademikerin, meinen Teil zu einer kollektiven Anstrengung beizutragen und alternative Vorstellungen zu entwickeln. Meine Hypothese lautet, dass es Europa als »Kommunalität, die nicht sprechen kann«, möglicherweise nicht an einer Stimme mangelt, sondern vielmehr an einer wirkungsvollen Konzeption dessen, was auf dem Spiel steht, wenn im eigenen oder in jemandes anderen Namen gesprochen wird. Anders formuliert, ich schlage vor, jeden Sprechakt als Inszenierung einer Subjektposition (oder eines Ethos) durch den Diskurs und im Diskurs zu betrachten, anstatt ihn als Emanation einer authentischen Präsenz oder als wahre und reine Quelle (als ein SUBJEKT) zu begreifen. Übersetzung kann hilfreich sein, um diesen Prozess einer nicht

---

<sup>1</sup> Vgl. diesbezüglich Arjun Appadurai: »Bislang hat sich noch kein Idiom herausgebildet, das die kollektiven Interessen vieler Gruppen zu fassen vermag, die mit translokalen Solidaritäten, grenzüberschreitenden Mobilisierungen und post-nationalen Identitäten befasst sind«, in: Ders., *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1996, S. 166.

<sup>2</sup> Vgl. Marie-José Monzain, »Qu'est-ce que la critique?«, in: Jean-Michel Frodon (Hg.), *L'œil critique: le journaliste critique de télévision*, Paris: De Boeck Université 2002, S. 18–19. Die vom eicpc im Juni 2012 organisierte Konferenz »Eine Kommunalität, die nicht sprechen kann: Europa in Übersetzung« (<http://eicpc.net/projects/heterolingual/files/conference>) leistet einen Beitrag dazu, dass sich viele Stimmen, wie etwa der 1. März: Transnationaler Migrant\_innenstreik und Maiz äußern können, die sich dem weitverbreiteten Gefühl, »nichts tun zu können«, widersetzen.

gänzlich perfekten Übereinstimmung mit mir selbst zu begreifen, der mich *als andere\_r* sprechen lässt. Dieser Artikel konzentriert sich vor allem auf die jüngste Bewegung der Indignados, um so eine *heterolinguale* Vorstellung zu umreißen. Doch zunächst mache ich einen Umweg und möchte einige Worte zur Form dieses Artikels sagen.

#### EINE KOLLEKTIVE UND OFFENE FORM

Als ich zum ersten Mal las, dass es Europa heutzutage nicht gelingt, sich mit dem Konzept der Kommunalität auseinanderzusetzen, musste ich an eine jüngst erschienene Ausgabe der Zeitschrift *Multitudes* mit dem Titel »Du commun au comme-un« denken (*Multitudes* 45/2011). Hinter dieser scheinbaren Tautologie suggeriert der Titel den fiktiven bzw. imaginären Teil einer Kommunalität, wenn er von »*commun*« (gemeinsam) zu »*comme-un*« (wie eines) gleitet. Die Konjunktion »wie« wird im Sinne einer Fiktionalisierung verstanden, wie in der Einleitung verdeutlicht wird, wenn man nach dem Wort »Fiktion« sucht (Citton/Quessada 2011). Mein Argument hier lautet ein wenig anders, da mir scheint, dass der Aufbau einer Kommunalität nach der Möglichkeit verlangt, dass jede\_r von uns »als ein\_e andere\_r« sprechen kann, und nicht danach, dass wir alle »wie eine\_r« sprechen. Ich verwende die Konjunktion »als« in einem starken und andeutungsreichen Sinn, der einem Sprechen »für« nahe kommt: im Französischen nicht »*comme*« (wie) sondern eher »*en tant que*« (in der Eigenschaft als) oder sogar »*à la place de*« (anstelle von) bzw. »*au nom de*« (im Namen von). Anders gesagt, ich verwende »als« nicht als Mittel einer Fiktion oder eines Vergleichs, sondern als dialogisches Mittel.

Obwohl sich meine Überlegungen von jenen unterscheiden, für die sich die Mitwirkenden der Zeitschrift *Multitudes* einsetzen, interessiert mich die Zusammensetzung dieser Ausgabe: sie besteht aus einer mit Bedacht gewählten Mischung aus Texten, künstlerischen Beiträgen, Interviews und Performances, die allesamt kollektive Praxen einer Prüfung unterziehen. Eine solche Heterogenität weist darauf hin, dass das (Über-)Denken der Kommunalität nicht nur spezifischer Formen des Denkens bedarf, sondern auch einer bestimmten Weise, Diskurse mit Praxen, Bildern, Gefühlen etc. zu verbinden. Kollektives und polyphones Denken ist nicht einfach – oder zumindest wurde ich darin nicht geschult. Um dies dennoch zu versuchen und jene »heterolinguale Adressierung«

zu schaffen, die notwendig ist, um sich eine zufriedenstellende Kommunalität vorzustellen, habe ich mich für drei Strategien entschieden:

Meine Präsentation läuft auf keine endgültige Schlussfolgerung hinaus. Sie ist vielmehr eine skizzenhafte Karte für weitere Untersuchungen. Jede\_r Leser\_in sollte sich frei fühlen, dem Pearltree namens »imaginaire hétérologue« beizutreten und sich daran zu beteiligen.<sup>3</sup>

Ich werde vielerlei Stimmen hörbar werden lassen, indem ich mich auf unterschiedliche Theorien, Positionen und Analysen beziehe, anstatt »die Originalität meiner eigenen Stimme« zu betonen.

Darüber hinaus habe ich mich dafür entschieden, eine Software namens Prezi auszuprobieren, die es erlaubt, die Präsentation im Netz zu teilen und konzeptuelle Karten mit einer Mischung aus Bildern und Texten anzufertigen.<sup>4</sup>



## MIT DEN INDIGNADOS SPRECHEN<sup>5</sup>

Die jüngsten Bürger\_innenproteste, die in Spanien als »Bewegung der Empörten« oder als »15-M« bezeichnet werden, bzw. als »Κίνημα Αγανακτισμένων Πολιτών / Κίνημα Αγανακτισμένων Πολιτών« (Bewegung empörter Bürger\_innen) in Griechenland, sind spektakuläre Beispiele für das Auftauchen alternativer Kommunalitäten in Europa. Ihre wichtigste Forderung besteht darin, zum Schweigen gebrachte und unterdrückte Stimmen freizusetzen. Das Manifest der Indignados kann

<sup>3</sup> Der Pearltree kann unter folgendem Link abgerufen werden: [http://www.pearltrees.com/#/N-s=1\\_4813044&N-reveal=1&N-u=1\\_598928&N-p=40315084&N-fa=4813044&N-f=1\\_4813044](http://www.pearltrees.com/#/N-s=1_4813044&N-reveal=1&N-u=1_598928&N-p=40315084&N-fa=4813044&N-f=1_4813044).

<sup>4</sup> Vgl. [http://prezi.com/f4twdrd8twmu/present/?auth\\_key=itib27t&follow=msuchet](http://prezi.com/f4twdrd8twmu/present/?auth_key=itib27t&follow=msuchet).

<sup>5</sup> Eingangsmöchte ich die irreführende Fährte vermeiden, die versucht, einem translatiionalen Weg vom Verkaufsschlager *Empört Euch!* zu den Indignados zu folgen. Obwohl das unter Stéphane Hessels Namen veröffentlichte Buch in 14 Sprachen übersetzt wurde, sollte es nicht als Entstehungsort oder als Quelle betrachtet werden, wie eine bestimmte traditionelle Perspektive auf Übersetzung behaupten könnte.

online u. a. auf Französisch, Katalan, Italienisch, Deutsch, Griechisch, in Zeichensprache sowie in ara-gonesischen und asturischen Sprachen abgerufen werden.<sup>6</sup> Was hier folgt, sind Auszüge aus der englischen, der spanischen und der deutschen Version:<sup>7</sup>

**Somos** personas normales y corrientes. **Somos** como **tú**: gente que se levanta por las mañanas para estudiar, para trabajar o para buscar trabajo, gente que tiene familia y amigos. Gente que trabaja duro todos los días para vivir y dar un futuro mejor a los que nos rodean. Unos **nos** consideramos más progresistas, otros más conservadores. Unos creyentes, otros no. Unos tenemos ideologías bien definidas, otros nos consideramos apolíticos... Pero todos estamos preocupados e indignados por el panorama político, económico y social que vemos a nuestro alrededor. Por la corrupción de los políticos, empresarios, banqueros... Por la indefensión del ciudadano de a pie. [...] La democracia parte del pueblo (demos=pueblo; cracia=gobierno) así que el gobierno debe ser del pueblo. Sin embargo, en este país la mayor parte de la clase política ni siquiera nos escucha. Sus funciones deberían ser la de llevar nuestra voz a las instituciones, facilitando la participación política ciudadana mediante cauces directos y procurando el mayor beneficio para el grueso de la sociedad, no la de enriquecerse y medrar a nuestra costa, atendiendo tan sólo a los dictados de los grandes poderes económicos y aferrándose al poder a través de una dictadura partidocrática encabezada por las inamovibles siglas del PPSOE. [...] Por todo lo anterior, **estoy** indignado. **Creo** que puedo cambiarlo. **Creo** que puedo ayudar. **Sé** que unidos podemos. Sal con nosotros. Es **tu** derecho.

**We** are ordinary people. **We** are like **you**: people, who get up every morning to study, work or find a job, people who have family and friends. People, who work hard every day to provide a better future for those around **us**. Some of **us** consider **ourselves** progressive, others conservative. Some of **us** are believers, some not. Some of **us** have clearly defined ideologies, others are apolitical, but **we** are all concerned and angry about the political, economic, and social outlook which we see around us: corruption among politicians, businessmen, bankers, leaving us helpless, without a voice. [...] Democracy belongs to the people (demos = people, krátos = government) which means that government is made of every one of us. However, in Spain most of the political class does not even listen to us. Politicians should be bringing our voice to the institutions, facilitating the political participation of citizens through direct channels that provide the greatest benefit to the wider society, not to get rich and prosper at our expense, attending only to the dictatorship of major economic powers and holding them in power through a bipartidism headed by the immovable acronym PP & PSOE. [...] For all of the above, I

---

<sup>6</sup> Vgl. ¡Democracia real YA!, »Manifiesto«, online unter: <http://www.democraciarealya.es/>.

<sup>7</sup> [A.d.Ü.] Die deutsche Version wurde für die Übersetzung hinzugefügt.

am outraged. I think I can change it. I think I can help. I know that together we can.

**Wir** sind normale Menschen. **Wir** sind wie **du**: Menschen, die jeden Morgen aufstehen, um studieren zu gehen, zur Arbeit zu gehen oder einen Job zu finden, Menschen mit Familien und Freunden. Menschen, die jeden Tag hart arbeiten, um denjenigen, die **uns** umgeben, eine bessere Zukunft zu bieten. Einige von **uns** bezeichnen **sich** als fortschrittlich, andere als konservativ. Manche von **uns** sind gläubig, andere wiederum nicht. Einige von **uns** folgen klar definierten Ideologien, manche unter **uns** sind unpolitisch, aber **wir** sind alle besorgt und wütend angesichts der politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Perspektive, die sich uns um uns herum präsentiert: die Korruption unter Politikern, Geschäftsleuten und Bankern macht uns hilflos als auch sprachlos. [...] Die Demokratie gehört den Menschen (demos = Menschen, krátos = Regierung), wobei die Regierung aus jedem Einzelnen von uns besteht. Dennoch hört uns in Spanien der Großteil der Politiker überhaupt nicht zu. Politiker sollten unsere Stimmen in die Institutionen bringen, die politische Teilhabe von Bürgern mit Hilfe direkter Kommunikationskanäle erleichtern, um der gesamten Gesellschaft den größten Nutzen zu erbringen, sie sollten sich nicht auf unsere Kosten bereichern und deswegen vorankommen, sie sollten sich nicht nur um die Herrschaft der Wirtschaftsgroßmächte kümmern und diese durch ein Zweiparteiensystem erhalten, welches vom unerschütterlichen Akronym PP & PSOE angeführt wird. [...] Im Sinne all dieser Punkte, empöre **ich** mich. **Ich** glaube, dass **ich** etwas ändern kann. **Ich** glaube, dass **ich** helfen kann. **Ich** weiß, dass **wir** es gemeinsam schaffen können. Geh mit **uns** auf die Straße. Es ist **dein** Recht.

Ich habe verschiedene Aussagen dazu unterstrichen, dass Stimmen zum Schweigen gebracht werden. Es ist leicht zu sehen, dass die drei Versionen nicht vollständig übereinstimmen: vor allem die englische Version betont ein wenig stärker, dass die Stimmen der Leute zum Schweigen gebracht werden. Überdies habe ich die auffällige Verwendung von Personalpronomen hervorgehoben (fett), die sich von der ersten Person Plural »Wir« zur zweiten Person Singular »Du« verschiebt, um anschließend die internen Differenzen in einem gemeinsamen »Wir« detaillierter anzuführen und schließlich zum allerletzten Satz überzugehen, der in der ersten Person Singular »Ich« geäußert wird. Die Verwendung von »Ich« legt nahe, dass sich di\_e Leser\_in (ich, du) der Bewegung angeschlossen hat: »unidos«, »together«, »gemeinsam«. Das dritte Pronomen »sie« bezeichnet di\_e Gegner\_in und umreißt eine äußere Grenze. Ich nehme jedoch das »Wir« der Indignados als weit inklusiver wahr als die 99%, obwohl es nicht vorgibt, eine Mehrheit zu begründen: Jede\_r von uns kann sich als indignado/indignada/indigné(e)/outraged/empört identifizieren oder deklarieren und jede\_r kann auf seine oder ihre eigene Weise

empört sein. Zu den 99% zu gehören unterläuft hingegen die Differenzen innerhalb der Mehrheit, insbesondere die von Geschlecht und sozialer Klasse.<sup>8</sup> Der Unterschied zwischen den beiden Bewegungen könnte daher rühren, dass die Indignados, die »¡Democracia real, ya!« (Wahre Demokratie, jetzt!) fordern, jede Art von Repräsentation vermeiden. Diese Weigerung erklärt vielleicht auch den unbeholfenen Gebrauch der Pronomen im Manifest: Pronomen stehen gewöhnlich für Nomen, weshalb sie auf Englisch als »pronouns«, auf Französisch als »pronom« sowie auf Deutsch als »Fürwort« oder »Pronomen« bezeichnet werden. Hier aber wird ihre Substitutionsfunktion radikal gestört. Beiden Bewegungen ist indes eine Forderung gemeinsam, nämlich die eigene Stimme hörbar zu machen. Und beide stoßen auf ähnliche Schwierigkeiten, gehört zu werden.

#### ET POURTANT ILS PARLENT! UND SIE SPRECHEN DOCH!

Einiges deutet auf die Schwierigkeit hin, die Kommunalität der Empörten zu hören, obwohl sie eine Stimme hat. Unter den auf YouTube zusammengetragenen Archiven (Arditi 2012) findet sich auch ein von David Icke produziertes Video.<sup>9</sup> David Icke war ein sehr bekannter Sportberichterstatte des Fernsehsenders BBC sowie ein Sprecher der Grünen Partei, bis er die Idee entwickelte, dass eine geheime Gruppe reptilischer Humanoider die Menschheit kontrolliert. In diesem Video geht es weniger unmittelbar um Verschwörung, aber dennoch ist es höchst kontrovers. Wenn man sich das Video ansieht, wird vermutlich Folgendes ins Auge springen:

- Beim Wechsel vom Text zur Stimme werden »sie« zu »wir«;
- nur eine einzige Stimme ist vernehmbar;
- Spanisch ist zweitrangig (ganz zu schweigen vom Katalanischen), da der Begleitkommentar ausschließlich auf Englisch verfasst ist;

---

<sup>8</sup> Die in Nordamerika so eingängige Parole »Wir sind die 99%« gibt m. E. vor, eine Mehrheit zu begründen. Es ist symptomatisch, dass sich Minderheiten von den 99% ausgeschlossen fühlten. Insbesondere Frauen kämpften darum, das »Patriarchat zu besetzen« (<http://www.occupypatriarchy.org/>; <http://occupytogether.org/>); vgl. Marcos Ancelavici, »Le mouvement Occupy et la question des inégalités. Ce que le slogan ‚Nous sommes les 99%‘ ne dit pas«, in: Francis Dupuis-Déri (Hg.), *Par dessus le marché! Réflexions critiques sur le capitalisme*, Montreal: Écosociété 2012, S. 15–48.

<sup>9</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=HzW6VVjvxwE>.

- das Video zeigt zahlreiche Bilder von Kindern, die definitionsgemäß über keine Stimme verfügen;
- die emotionale Botschaft verschleiert die tatsächlichen Stimmen der Leute.

Das Video verbirgt jedoch nicht die Bemühungen, auf den besetzten Plätzen eine neue Sprache zu erfinden, eine Sprache der Gesten, die in einer Versammlung jede\_r gleichzeitig zur Verfügung steht, sodass jede Person ohne Vermittlung intervenieren kann.<sup>10</sup> Darüber hinaus fängt es mehrfach Momente ein, in denen verschiedene Dolmetscher\_innen das Gesagte in Gebärdensprache übersetzen und so den Sprechakt in eine auf paradoxe Weise stimmlose, aber polyphone Neuinszenierung verwandeln.

Ich bin bei Weitem keine Expertin für Gebärdensprache und kann es nur bedauern, wie wenig Aufmerksamkeit dem Gebärdensprachdolmetschen geschenkt wird, wenn translationale Fragen verhandelt werden – was insbesondere aus der Perspektive der Äußerung ein großer Gewinn wäre.<sup>11</sup> Gebärden beinhalten ein Nachdenken darüber, wie jemandes anderen Rede (in Zeichen oder mündlich) weitergegeben werden kann, selbst wenn nicht übersetzt wird. In der Gebärdensprache wird das direkte Zitat selten durch Sätze wie »Sie sagte« eingeführt. Gebärdensprecher\_innen zeigen das Zitat durch einen *referentiellen Verweis* an, der durch eine Reihe von nicht-manuellen Markierungen gekennzeichnet ist, die nach Josep Quer<sup>12</sup> die hier folgenden umfassen:

- Leichte Drehbewegung des Oberkörpers hin zu jenem Ort im Gebärdenraum, wo die Autor\_in der Originaläußerung vorher zu finden war;
- Unterbrechen des Augenkontakts mit der eigentlichen Adressat\_in; der Blick wird in Richtung der angegebenen Adressat\_in des fraglichen Kontexts gewendet;
- Wechsel der Kopfhaltung;

---

<sup>10</sup> Vgl. diesbez. <http://howtooccupy.org/>; <http://occupydesign.org/>; <http://vocesconfutura.tumblr.com/>.

<sup>11</sup> Ich danke Bill Moody für die Zusendung seines Artikels »Literal vs. Liberal: What is a faithful interpretation?«, in: *The Sign Language Translator and Interpreter (SLTI)*, Ausgabe 1, Nr. 2, 2007, S. 179–220.

<sup>12</sup> Ich folge hier Josep Quer, »Context Shift and Indexical Variables in Sign Languages«, in: Effi Georgala/Jonathan Howell (Hg.), *Proceedings of SALT 15*, Ithaca: CLC Publications 2005, S. 152–168; online abrufbar unter: <http://elanguage.net/journals/salt/article/view/15.152/1760>.

- Gesichtsausdruck (sprachlich und affektiv), der mit de\_r Autor\_in der Originaläußerung assoziiert wird.

Wird ein Pronomen in der ersten Person verwendet, so besteht der referentielle Verweis darin, dass auf die Brust de\_r Gebärdensprecher\_in gedeutet wird; damit wird der Diskurs unmissverständlich als direktes Zitat interpretiert. Der mit dem Körper de\_r Gebärdensprecher\_in assoziierte räumliche Ort verweist nicht länger auf di\_e Gebärdensprecher\_in, sondern auf den mit dem Verweis in Verbindung gebrachten Referenten. Theoretiker\_innen wie Scott Liddell (2000), Christian Cuxac (2000) oder Marie-Anne Sallandre (2001) (Letztere für das Französische) verstehen di\_e berichtende\_ Gebärdensprecher\_innen als Schauspieler\_innen, die eine Rolle übernehmen. In der Gebärdensprache steht das Berichten mit der Übernahme einer Rolle in Zusammenhang: Man zitiert nicht, sondern man spricht als *ein\_e andere\_r*. Mir scheint das keine Ausnahme, sondern vielmehr eine Möglichkeit, zu begreifen, dass ein\_e jede\_r mehrere Sprecher\_innen sein kann. Linda Alcoff formuliert dies folgendermaßen:

»Indem ich für mich selbst spreche, repräsentiere ich mich selbst auf bestimmte Weise als ein\_e, di\_e eine spezifische Subjektposition einnimmt, als ein\_e mit diesen und keinen anderen Merkmalen usw. Indem ich für mich selbst spreche, schaffe ich mich (für den Augenblick) selbst – ebenso wie ich, wenn ich für andere spreche, deren Selbst schaffe –, sodass ich ein öffentliches, diskursives Selbst erzeuge, das sich auf das als Innerlichkeit erfahrene Selbst zumeist auswirken wird. [...] Der Punkt ist, dass es immer zu einer Art der Repräsentation kommt, wenn für jemanden gesprochen wird, ob ich nun für mich selbst spreche oder für andere, und dass diese Repräsentation niemals ein einfacher Akt der Enthüllung ist und dass sie sich sehr wahrscheinlich auf das derart repräsentierte Individuum auswirken wird.« (Alcoff 1991–1992: 10)

Das Problem ist, dass wir tendenziell nur eine\_n einzige\_n Sprecher\_in für eine Äußerung ausmachen, wo in Wirklichkeit möglicherweise mehrere interagieren und durch ein konstitutives Kollektiv oder eine Heterogenität innerlich abgewandelt werden. Sehen wir, wie Erving Goffman auf Linda Alcoffs nachklingt:

»Wenn man den Begriff ›Sprecher‹ benutzt, dann meint man damit häufig, dass die Person, die die Aussage animiert, den eigenen Text formuliert und dadurch auch ihre eigene Position bestimmt: Animateur, Autor und Urheber sind eines. Was könnte natürlicher sein? So natürlich ist das, dass ich nicht vermeiden kann, den Begriff des Sprechers auch weiter in diesem Sinn zu

verwenden, ganz zu schweigen davon, dass er in aller Selbstverständlichkeit mit dem männlichen Pronomen verbunden wird.« (Goffman 2005: 60)

Ich glaube, dass uns Übersetzung dabei helfen kann, der Illusion zu entkommen, dass eine Stimme immer auf ein Subjekt zurückführbar ist, selbst wenn die translationale Äußerung ein oftmals versteckter und scheinbar transparenter Prozess bleibt – zumindest im Westen, aber auch in Japan, wie der Titel von Kumiko Torikais Buch *Voices of the Invisible Presence* (2009) nahelegt.

#### TRANSLATIONALE ÄUSSERUNG VS. PHONOZENTRISCHE ILLUSION

Wie bereits festgestellt, versucht die Konzeption von Demokratie der Indignados im Namen einer unmittelbaren Stimme über Repräsentation hinauszugelangen. Ein solches Verwerfen von Repräsentation ist in der Geschichte sozialer Proteste nicht gänzlich unbekannt und zieht eine anhaltende Krise repräsentativer Politik nach sich. Die Zapatistas machten in den 1990ern in Mexiko den Anspruch geltend, Macht nicht *im Auftrag* der Menschen aus Chiapas, sondern *mit* den Menschen aus Chiapas auszuüben und den Menschen *eine Stimme zu geben*, ohne *für* sie *zu sprechen*. Lasse Thomassen folgend, sind solche Behauptungen indes paradox und die Maske des Subcomandante Marcos kann selbst als eine Form der Repräsentation verstanden werden (Thomassen 2007). Nach Thomassen ist Repräsentation grundlegend. Sie abzulehnen legt implizit nahe, dass es etwas jenseits oder vor der Repräsentation gebe: eine Präsentation oder eine wirklich wahre und authentische Präsenz. Ein solcher Glaube führt uns zu dem, was Derrida als »phonozentrische Illusion«<sup>13</sup> zu bezeichnen pflegte, das heißt, zum Privileg, das der Mündlichkeit als Beleg für eine unmittelbare Präsenz zugesprochen wird.

---

<sup>13</sup> Jacques Derrida, »Platons Pharmazie«, in: Ders., *Dissemination*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen Verlag 1995, S. 69–100; vgl. auch Ders., *Grammatologie*, übers. v. Hans-Jörg Rheinberger/Hanns Zischler, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974; vgl. insbesondere »Das Ende des Buches und der Anfang der Schrift« sowie »Vom Supplement zur Quelle: die Theorie der Schrift«. Spivak, die u.a. Derrida übersetzt hat, erinnert in ihrem Essay *Can the Subaltern Speak?* an folgendes: »[z]wei Bedeutungen der Repräsentation werden hier vermischt: Repräsentation als ‚sprechen für‘, wie in der Politik, und Repräsentation als ‚Re-präsentation‘, wie in der Kunst oder der Philosophie.« Vgl. Dies., *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übers. v. Alexander Joskowicz/Stefan Nowotny, Wien: Turia+Kant 2008, S. 29.

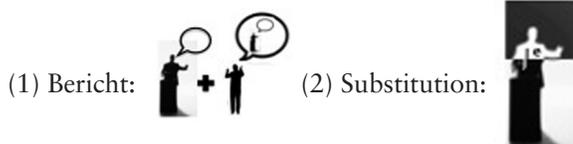
Für eine Kritik der phonozentrischen Illusion von Übersetzung ist es nötig, Übersetzung als Prozess zu befragen. In anderen Worten, es geht darum, zu wissen, *was ich tue*, wenn ich übersetze. Brian Mossop hat diese sehr grundlegende und pädagogische Frage vor langer Zeit aufgebracht (Mossop 1982). Mossop verwies darauf, dass Übersetzen nicht in erster Linie bedeutet, etwas von einer Quell- in eine Zielsprache zu übertragen, sondern vielmehr zu berichten, was ein\_e Sprecher\_in oder Autor\_in vorher gesagt hat. Im folgenden Bild berichtet X (di\_e Rapporteur\_in) schriftlich an C, was A vorher B geschrieben hat:



Ein Rätsel aber bleibt, nämlich das »X«, das für di\_e Übersetzer\_in steht. Ich glaube, es ist ein Fehler, dieses »X« für einen einzelnen Punkt zu halten, ein einheitliches sprechendes Subjekt. Wir müssen diesen Punkt abwandeln und polyphone Sprechfiguren in Betracht ziehen. Naoki Sakai sagt dazu Folgendes:

»Die Übersetzer\_in kann weder einfach als ›Ich‹ noch als ›Du‹ bezeichnet werden: sie [sic] stört den Versuch, die Beziehung zwischen Adressierende\_r und Adressierte\_r als persönliche Beziehung einer ersten Person mit einer zweiten Person zu bestimmen. Wenn man der Definition der ›Person‹ folgt, für die sich Émile Benveniste stark gemacht hat – dass nur diejenigen als Personen bezeichnet werden können, die in dem, was er ›Diskurs‹ im Unterschied zu ›Erzählung‹ oder ›Geschichte‹ nennt, die unmittelbar Adressierten und Adressierenden sind, und dass diejenigen keine Personen sein können, auf die man sich in der ›Erzählung‹ oder ›Geschichte‹ als ›er‹/›sie‹ oder ›sie‹ (Plural) bezieht –, dann folgt daraus, dass di\_e Adressierende\_r, di\_e Übersetzer\_in und di\_e Adressierte\_r nicht zugleich Personen sein können. Die Übersetzer\_in kann nicht die erste, die zweite Person oder selbst die dritte ›Person‹ sein, ohne eine Störung zu bedeuten.« (Sakai 1997: 12 f.)

In meinen Augen bedeutet Übersetzung nicht das Hinzufügen eine\_r weitere\_n Sprecher\_in, die darüber berichtet, was ein\_e andere\_r Sprecher\_in vorher gesagt hat. Vielmehr wird ein\_e Sprecher\_in durch ein\_e ander\_e substituiert, sodass in einer Stimme zwei Stimmen vernehmbar werden.



Die Hauptdifferenz zwischen den beiden Bildern besteht darin, dass di\_e zweite Sprecher\_in im zweiten Bild nicht den Status eine\_r Autor\_in hat: Sie oder er leiht ihre oder seine Stimme, um jemandes anderen Rede zu äußern. Wenn ich hingegen jemanden anderen zitiere, bin ich die Autor\_in einer berichteten Rede. In anderen Worten, Übersetzung heißt, mit der eigenen Stimme zu sprechen, aber für jemanden anderen und in jemandes anderen Namen. *Di\_e Übersetzer\_in ähnelt also eher eine\_r Schauspieler\_in als eine\_r Rapporteur\_in.*

Übersetzung als eine Form der Repräsentation zu betrachten bedeutet indes nicht, dass es nur eine einzige Weise gibt, ein\_e Sprecher\_in durch ein\_e ander\_e zu substituieren. Wir brauchen einen qualitativen und nicht rein funktionalen Begriff von Stimme, um die Beziehung zwischen den sich Äußerenden zu bestimmen und die Art und Weise auszumachen, in der die Distanz verhandelt wird (Aczel 1998).

#### DER BEGRIFF DES ETHOS

In Aristoteles' Rhetorik bezeichnet *Ethos* das Bild von sich selbst, das der Sprecher in seiner Rede entwirft, um Einfluss auf seine Zuhörer\_innenschaft auszuüben. Dieses Bild wird durch eine Art des Sprechens produziert, nicht durch die Botschaft: Der Redner behauptet nicht seine Aufrichtigkeit, sondern spricht so, dass sich seine Aufrichtigkeit der Zuhörer\_innenschaft zeigt.

Aristoteles zufolge ist *Ethos* eine diskursive im Gegensatz zu einer referenziellen Konstruktion: Es sollte nicht mit dem sozialen Status des empirischen Subjekts verwechselt werden.<sup>14</sup> Oswald Ducrot, der die »postulierte Einzig-artigkeit des sprechenden Subjekts« dezidiert ablehnt, hat den *Ethos* L, de\_r Sprecher\_in (*locuteur*) an sich zugewiesen, im Unterschied zu , dem *locuteur* »als das in der Welt Seiende\_m«. Beide, der *locuteur* »an sich« und der *locuteur* als »in der Welt Seiende\_r« unterscheiden sich vom empirischen Sprecher\_innensubjekt.<sup>15</sup> Ich habe

<sup>14</sup> Die gegenwärtige Verwendung von Ethos in den Übersetzungswissenschaften ist zumeist referenziell; vgl. Jean-Marc Gouanvic, »Ethos, éthique et traduction: vers une communauté de destin dans les cultures«, in: *TTR – traduction, terminologie, rédaction*, Jg. 14, Nr. 2, 2001, S. 31–47; Ders., »A Bourdieusian Theory of Translation, or the Coincidence of Practical Instances: Field, ›Habitús‹, Capital and ›Illusio‹«, in: *The Translator*, Jg. 11, Nr. 2, 2005, S. 147–166.

<sup>15</sup> Vgl. Oswald Ducrot, *Le Dire et le dit*, Paris: Éditions de Minuit 1985, S. 201: »L'ethos est attaché à L, le locuteur en tant que tel: c'est en tant qu'il est source de l'énonciation qu'il se voit affublé de certains caractères qui, par contrecoup, rendent cette énoncia-

den Begriff des Ethos verwendet, um zu beschreiben, wie ein\_e Sprecher\_in ihre/seine eigene Figur entwirft, wenn sie mit mehr als einer Zunge zugleich spricht. Meine Definition eines »heterolingualen« Textes ist ein Text, in dem eine andere Sprache – einem Kontinuum folgend – auf mehr oder weniger unterschiedliche Weise inszeniert wird und die Grenzen dieses Kontinuums entnationalisiert, entnaturalisiert und abgestuft werden. Dem Grad an Fremdheit entsprechend, der zwischen den Sprachen aufrechterhalten wird, erscheint di\_e Sprecher\_in mehr oder weniger stabil, kohärent und sicher. Am einen Ende des Kontinuums, auf der linken Seite, wird die Differenz durch den Wechsel des Alphabets auf eindrucksvolle Weise dargelegt: di\_e Leser\_in könnte sich durch den Text ausgeschlossen und von eine\_r unzuverlässigen Sprecher\_in verlassen fühlen. Am anderen Ende ist es di\_e Sprecher\_in, di\_e in einer Nicht-Übersetzung verloren scheint, in einer Sprache, die keinen sicheren Anhaltspunkt bietet, um ihren Anfang und ihr Ende anzuzeigen. Die andere Sprache ist so vertraut, dass sie weder durch ihr Alphabet noch durch diakritische Zeichen, wie etwa Kursivschrift oder Anführungszeichen, unterschieden werden kann.

Es sollte möglich sein, ein ähnliches Kontinuum der verschiedenen Haltungen oder Stimmen zu organisieren, die die Beziehung zwischen der sich äuernden Figur de\_r Übersetzer\_in und dem ersten »locuteur an sich« (Ducrots Terminologie) bestimmen. Im Fall übersetzter Texte gehört das Ethos nicht zu eine\_r Sprecher\_in, sondern ist Teil der Beziehung zwischen zwei Sprecher\_innen. Daher bezeichnet das Ethos keine persönliche Figur, sondern die Aushandlung der Distanz zwischen diesen beiden Figuren. In anderen Worten, das Ethos in der Übersetzung ist differenziell, es kennzeichnet die Einstellung eine\_r Wortführer\_in gegenüber de\_r Sprecher\_in, di\_e sie/er repräsentiert, und gegenüber der repräsentierten Rede. Es ist leicht zu erahnen, dass diese Einstellung von völliger Identifizierung bis zu vollkommener Distanzierung reichen kann, gerade so wie ein\_e Schauspieler\_in einen Charakter verkörpern oder eine Distanz aufrechterhalten kann – *Verfremdungseffekt*.<sup>16</sup>

Ich bin mir bewusst, dass die Behauptung einigermaßen widersprüchlich ist, dass Gebärdensprache dazu beitragen kann, Stimmen zu hören, die üblicherweise zum Schweigen gebracht werden. Es ging mir

---

tion acceptable ou rebutante«; übersetzt ins Englische in: Ruth Amossy, »Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology«, in: *Poetics Today*, Jg. 22, Nr. 1, 2001, S. 5.

<sup>16</sup> [A.d.Ü.] Deutsch im Original.

darum, zu zeigen, wie Übersetzung dazu beiträgt, eine Stimme zu berücksichtigen, ohne diese auf ein einziges, authentisches und unmittelbares Subjekt der Äußerung zurückzuführen. Wenn Repräsentation als grundlegend betrachtet werden muss, dann geht es beim Aufbauen einer Komunalität weniger darum, die Differenz zwischen Leuten zu reduzieren, sondern vielmehr darum, die innere Dialogizität oder Polyphonie eine\_r jeden zu akzeptieren. Der Ethos, inszeniert von eine\_r Sprecher\_in, die\_e für sich selbst spricht, ist Gegenstand einer Ausverhandlung, wenn er von eine\_r andere\_n Sprecher\_in übersetzt oder repräsentiert wird, die *als* er oder sie spricht. Ich glaube daher, dass eine Kritik der Repräsentation eine qualitative und nicht-phonozentrische Herangehensweise an die Stimme braucht.

## BIBLIOGRAPHIE

- Acel, Richard, »Hearing Voices in Narrative Texts«, in: *New Literary History*, Nr. 29, 1998, S. 467–500.
- Alcoff, Linda, »The Problem of Speaking for Others«, in: *Cultural Critique*, Nr. 20, 1991–1992, S. 5–32.
- Amossy, Ruth, »Ethos at the Crossroads of Disciplines: Rhetoric, Pragmatics, Sociology«, in: *Poetics Today*, Jg. 22, Nr. 1, 2001, S. 1–23.
- Ancelavici, Marcos, »Le mouvement Occupy et la question des inégalités. Ce que le slogan ›Nous sommes les 99%‹ ne dit pas«, in: Dupuis-Déri, Francis (Hg.), *Par dessus le marché! Réflexions critiques sur le capitalisme*, Montreal: Écosociété 2012, S. 15–48.
- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1996.
- Arditi, Benjamin, »Insurgencies don't have a plan – they are the plan. The politics of vanishing mediators of the *indignados* in 2011«, in: *JOMEC, Journal of Journalism, Media and Cultural Studies*, Nr. 1, Juni 2012.
- Citton, Yves/Quessada, Dominique, »Du commun au comme-un«, in: *Multitudes*, Sonderausgabe Nr. 45, Sommer 2011, S. 12–22.
- Cuxac, Christian, *La Langue des Signes Française (LSF): les voies de l'iconicité*, Paris: Ophrys 2000.
- Derrida, Jacques, *Dissemination*, übers. v. Gondek, Hans-Dieter, Wien: Passagen Verlag 1995.
- Derrida, Jacques, *Grammatologie*, übers. v. Rheinberger, Hans-Jörg /Zischler, Hanns, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Ducrot, Oswald, *Le Dire et le dit*, Paris: Éditions de Minuit 1985.
- Goffman, Erving, *Rede-Weisen: Formen der Kommunikation in sozialen Situation*, hrsg. u. übers. v. Knoblauch, Hubert/Leuenberger, Christine/Schnettler, Bernt, Konstanz: UVK 2005.
- Gouanvic, Jean-Marc, »Ethos, éthique et traduction: vers une communauté de destin dans les cultures«, in: *TTR – traduction, terminologie, rédaction*, Jg. 14, Nr. 2, 2001, S. 31–47.
- Gouanvic, Jean-Marc, »A Bourdieusian Theory of Translation, or the Coincidence of Practical Instances: Field, ›Habitus‹, Capital and ›Illusio‹«, in: *The Translator*, Jg. 11, Nr. 2, 2005, S. 147–166.

- Lidell, Scott K., »Indicating Verbs and Prounouns: Pointing Away From Agreement«, in: Emmorey, Karen/Lane, Harlan L. (Hg.), *The Signs of Language Revisited*, Mahwah: Lawrence Erlbaum Associates 2000, S. 303–320.
- Monzain, Marie-José, »Qu'est-ce que la critique?«, in: Frodon, Jean-Michel (Hg.), *L'œil critique: le journaliste critique de télévision*, Paris: De Boeck Université 2002, S. 17–26.
- Moody, Bill, »Literal vs. Liberal: What is a faithful interpretation?«, in: *The Sign Language Translator and Interpreter (SLTI)*, Jg. 1, Nr. 2, 2007, S. 179–220.
- Mossop, Brian, »The Translator als Rapporteur: A Concept for Training and Self-Improvement«, in: *Meta*, Jg. 28, Nr. 3, 1983, S. 244–278.
- Multitudes*, »Du commun au comme-un«, Sonderausgabe Nr. 45, Sommer 2011.
- Quer, Josep, »Context Shift and Indexical Variables in Sign Languages«, in: Georgala, Effi/Howell, Jonathan (Hg.), *Proceedings of SALT 15*, Ithaca: CLC Publications 2005, S. 152–168.
- Sakai, Naoki, *Translation and Subjectivity. On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1997.
- Sallandre, Marie-Anne, »Va et vient de l'iconicité en Langue des Signes Française«, in: *Acquisition et interaction en langue étrangère*, Nr. 15, 2001.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, übers. v. Jaskowicz, Alexander/Nowotny, Stefan, Wien: Turia+Kant 2008.
- Thomassen, Lasse »Beyond Representation?«, in: *Parliamentary Affairs*, Jg. 60, Nr. 1, 2007, S. 111–126.
- Torikai, Kumiko, *Voices of the Invisible Presence: Diplomatic Interpreters in post-World War II Japan*, Amsterdam: Benjamin 2009.

# EUROPA UNTERBRECHEN: MODELLE DER POLYLINGUALITÄT UND DES GEMEINSAMEN SELBST

LOREDANA POLEZZI

ÜBERSETZT VON BIRGIT MENNEL

In ihrem Aufriss zur Konferenz »Eine Kommunalität, die nicht sprechen kann: Europa in Übersetzung«, die im Juni 2012 in Wien stattfand, forderten uns die Organisator\_innen auf, über die Krise Europas nachzudenken sowie darüber, wie eine neue Kommunalität aussehen und auf welche Weise Sprach- und Übersetzungspraxen (sowie die damit einhergehenden Politiken) zu einer anderen Gestaltung dieser gemeinsamen Gegenwart beitragen könnten. Mein Zugang zu diesen Fragen besteht darin, mir anzusehen, auf welche Weise polylinguale Praxen<sup>1</sup> – wie Übersetzung und Selbstübersetzung – gegenwärtige Modelle Europas und europäischer Hierarchien unterbrechen können; wie sie das Nachdenken über andere Subjektivitäten und Relationalitäten sowie das Überdenken von Ort und *Raum* stärken können, einem »*Raum*«, der Michel de Certeaus Definition zufolge, »*ein praktizierter Ort*« ist und »von der Gesamtheit der Bewegungen erfüllt« wird, »die sich in ihm entfalten« (de Certeau 1988: 217f.). Folgt man also de Certeaus Ratschlag, so müssen theoretische Modelle in der Lage sein, sich auf Alltagspraxen zu beziehen. Sie müssen deren Existenz und Widerstandsfähigkeit anerkennen und in der Lage sein, widerständige und störende Praxen zu schaffen, wenn dies erforderlich ist. In anderen Worten, die Fragen, die ich stellen will – mit Blick auf Europa, aber im Bewusstsein dessen, dass dieses Label nicht ausreicht, weil es zu viel und zu wenig zugleich umfasst –, ähneln jenen, die Meaghan Morris in ihrem Vorwort zu Naoki Sakais *Translation and Subjectivity* aufgeworfen hat: »Wie ist es möglich«, fragt sie sich, »einen transnationalen Raum der Diskussion zu schaffen, der Sprachgrenzen ebenso durchkreuzt wie Grenzen der Rassi-

---

<sup>1</sup> Ich ziehe die Worte »polylingual« und »Polylingualität« gebräuchlicheren Alternativen vor, die mit dem Präfix »pluri« oder »multi« beginnen. Meine Wahl hat einerseits mit den problematischen Konnotationen von Labels wie »Multikulturalismus« zu tun und andererseits damit, dass ich ein positives Echo auf Bachtins Begriff der Polyglossie erzeugen möchte (vgl. Bachtin 1981).

sierung, Ethnisierung, des Geschlechts und der Religion?« Und, wie können wir außerdem ein Arbeitsmodell finden, das »fähig ist, sich mit dem zu verbinden, was Menschen im alltäglichen Verlauf ihrer Leben tun oder von dem denkbar ist, dass sie es tun?« (Morris 1997: xi–xii). Das sind die Fragen, die ich hier ansprechen möchte, indem ich über Mobilität und Übersetzung nachdenke.

## 1. KARTEN

Wenn Bilder lauter sprechen als Worte, dann sind Karten ein guter Ort, um nach alternativen Figurationen dessen zu suchen, wofür das Label »Europa« steht: Worauf gründet es; was schließt es ein und was aus; welche Räume schafft es; und auf welchen Grenzen beharrt es? Zwei Karten des Mittelmeers können als beredte Beispiele dieser Prozesse dienen. Die erste ist ein Portolan, eine im Venedig des 17. Jahrhunderts angefertigte Seekarte.<sup>2</sup> Die zweite Karte ist eigentlich nicht eine Karte, sondern setzt sich aus einer Reihe von imposanten Karten zusammen, auf denen aufeinanderfolgende Phasen der Expansion des Römischen Reichs festgehalten wurden. Sie wurden entlang der Via dei Fori Imperiali in Rom während der Jahre des faschistischen Regimes angebracht und sollten als Erinnerung an vergangenen Ruhm sowie als Ansporn für die (angenommene) Wiedererrichtung italienischer Hegemonie im Mare Nostrum dienen.<sup>3</sup>

Die beiden Bilder repräsentieren den gleichen Raum, doch sie erzählen zwei außerordentlich unterschiedliche Geschichten und verkörpern substantiell verschiedene Narrative. Die eine Karte basiert auf der Sprache der Macht, der Eroberung, der Kontrolle und der Überwachung (sowie der expansionistischen Ausweitung) von Grenzen. Sie verwendet kontrastierende Farbkomplexe, um Landmassen, deren Gegenüberstellung und den Kampf um ihre Eigentümer\_innenschaft hervorzuheben. Die andere Karte wird vom flüssigen Raum des Meeres beherrscht, und nicht vom Land, das ihn umgibt. Auf ihr sind die vielfältigen Verbindungen, die komplexen Anknüpfungspunkte und die sich entwickelnden Beziehungen eingetragen, die alle Grenze verschwimmen lassen (auch wenn diese noch existieren können und tatsächlich noch existieren).

---

<sup>2</sup> Für das Portolan vgl.: <http://www.museomontelupo.it/mostra/intro1b.htm>.

<sup>3</sup> Vgl. <http://www.colourbox.com/image/brick-wall-with-italian-history-on-via-die-fori-imperiali-image-1944679>.

Diese Karten und ihre jeweiligen Konzeptualisierungen von Raum bieten auch alternative Modelle an, über die wir zwei miteinander verbundene Geschichten der Mobilität lesen können: die Geschichte der Migration (im Allgemeinen verstanden als geographische Mobilität der Leute); sowie die Geschichte der Übersetzung (die Mobilität von Texten in all ihren Formen sowie der heterogenen Kulturen<sup>4</sup>, die diese Texte transportieren, konstruieren, produzieren und reproduzieren). Auch in dieser Hinsicht folgen die beiden Karten gegenläufigen Erzählungen. Die eine erzählt von Nationen als Trägerinnen unterschiedlicher und essenzieller Merkmale, die verteidigt oder sogar aufgezwungen werden müssen (wie im kolonialen Modell, das auf der Verbreitung einer europäischen »Zivilisation« beruhte, oder wie im jüngeren neo-kapitalistischen und neo-imperialistischen Konstrukt der Globalisierung und ihrer »Exporte«). Doch diese Nationen werden auch durch selektive Einspeisungen aus anderen, gleichermaßen unterschiedlichen Kulturen angereichert, die über sorgfältig überwachte Prozesse der Migration (von Menschen) sowie der Übersetzung (von Artefakten) innerhalb der Grenzen der Nation »ge-bracht« werden. In diesem Modell wird jede andere Verwendung von Übersetzung oder Migration ein Missbrauch – oder zumindest das, was Clem Robyns »die potenzielle Verletzung eines Kodes« nannte (Robyns 1994: 407). Die zweite Erzählung gleicht eher dem Portolan: Sie hält Mobilität und Mannigfaltigkeit für konstitutive Elemente von Geschichte und Erfahrung; sie nimmt den Raum (einschließlich aller Grenzen) als durchlässig wahr, als konstruiert von und durch Beziehungen. Und sie kann als ein Symbol der Bewegung von Wissen und Menschen, von Individuen und ihren Geschichten dienen, die als Teil jenes Prozesses verstanden werden, der die dynamische Erneuerung von Kulturen und Gesellschaften ermöglicht und diese davor bewahrt, zu erstarren, zu implodieren und auszusterben. Beide Karten beinhalten Mobilität, und beide schreiben Machtverhältnisse ein. Trotz meiner offensichtlichen Präferenz für das Portolan (das auch als Erinnerung an die grundlegende Verbindung von Ästhetik und Politik dienen

---

<sup>4</sup> Es sollte angemerkt werden, dass der Plural »Kulturen« hier nicht synonym mit »nationalen Kulturen« verwendet wird, sondern vielmehr das viel komplexere Netzwerk heterogener Formen der Produktion, Zirkulation und Rezeption anzeigt, das menschliche Gemeinschaften und deren Austausch kennzeichnet. Dies erlaubt, uns selbst auf performative, relationale, oftmals polyvokale und nicht gegenseitig ausschließende Weisen zu identifizieren. Wenn ich von Sprachen spreche, werde ich ebenfalls nicht nur (oder überwiegend) nationale Standards berücksichtigen, sondern soziale, geographische und andere Varianten, sowie deren vielfältige Überschneidungen und Überlagerungen.

kann), bin ich mir darüber im Klaren, dass die Venezianer\_innen ebenso wie die alten Römer\_innen auf ihre Weise die Ströme von Menschen, Waren und Reichtümern kontrollierten, die das Mittelmeer wieder und wieder überquerten. Historisch sind beide Karten und Modelle gültig. Ihre Narrative schließen einander tatsächlich nicht aus, sondern können jederzeit koexistieren, auch wenn eines der beiden Bilder auf lokaler, nationaler oder internationaler Ebene vorher-rschen mag.

Diese Karten und die unterschiedlichen Modelle von Mobilität in ihnen können auch dazu dienen, die Form zu befragen, in der gegenwärtige Bilder Europas konstruiert werden: Bilder seiner Zentren, seiner Peripherien, aber auch seiner eigenen Zentralität und Marginalität, seiner internen und externen Hierarchien. Zum einen stellen die von mir gewählten Bilder selbstverständlich keine Karten *Europas* in einer seiner historischen Gestaltungen dar. Es sind Karten des Mittelmeers, und als solche repräsentieren sie mehr und weniger als Europa. Das Mittelmeer bildet einerseits den Kern der modernen Konstruktion von Europa – die letztlich auf einem Narrativ der Zentralität basiert. Dieses Narrativ reicht in die klassische Antike, den Humanismus, die Renaissance zurück – und beruht auf Mythen wie dem der *translatio studii et imperii*<sup>5</sup>. Zugleich stellt das Mittelmeer Europas schwierigsten Rand dar, weil der Süden im Europa der Gegenwart nicht der Norm entspricht, wie in der aktuellen Krise oder in der Verwendung von Kennzeichnungen wie »PIGS« deutlich wird;<sup>6</sup> aber auch weil das Mittelmeer heute eine dramatische mittlere Passage<sup>7</sup> darstellt, die zu einer zunehmend defensiven und bröckelnden »Festung Europa« führt. In diesem auf zweierlei Weise eingeschriebenen Kontext verwandelte sich Mussolinis nationalistische und imperiale Vision des Mittelmeers als einer Brücke, die auf der Jagd nach neuerlicher Eroberung und Expansion überschritten werden muss, in das gleichermaßen dramatische Bild einer tödlichen Kluft zwischen dem Menschlichen und dem Entmenschlichten. Es wurde zum Symbol jener Gleichgültigkeit gegenüber dem Bösen, die Hannah Arendt als beschämende und doch entscheidende Eigenschaft der gegenwärtigen Gesell-

---

<sup>5</sup> [A.d.Ü.] *translatio studii* bedeutet wörtlich die Übertragung von Wissen und Lernen; *translatio imperii* verweist auf die Ablösung eines Weltreichs durch das andere.

<sup>6</sup> Dieses Akronym fand in Zusammenhang mit der jüngsten europäischen Krise Verbreitung und bezieht sich üblicherweise auf Portugal, Irland, Griechenland und Spanien, auch wenn Italien manchmal den Platz Irlands einnimmt und die Variante »PIIGS« geprägt wurde, die beide Länder einschließt.

<sup>7</sup> Der Begriff Mittelpassage bezieht sich auf den Dreieckshandel im atlantischen Sklavenhandel ab Mitte des 16. Jahrhunderts.

schaft beschrieb (Arendt 1986, 1988), und das der italienische politische Karikaturist Vauro jüngst in einer düster eloquenten Zeichnung einfing, die das Mittelmeer in »Mar Morto« (das Tote Meer) umbenennt.<sup>8</sup>

Über Europa unter Rückgriff auf das Mittelmeer und seine verschiedenen Karten zu sprechen, ist auch eine Möglichkeit, uns daran zu erinnern, dass Europa sicherlich seine eigenen Ränder und Marginalitäten hat und dass es eben diese Ränder sind, die Europa definieren und durch die es sich selbst definiert. Wir könnten in der Tat noch einen Schritt weiter gehen: An diesen Rändern – und insbesondere am Rand des Mittelmeers mit allen Ambiguitäten in Bezug darauf, wo »der Süden« eigentlich beginnen könnte – können wir Europas eigener und zunehmender Marginalität nicht entkommen. Es geht hier nicht um die Utopie einer schönen neuen Welt (oder, je nach Sichtweise, um eine Dystopie). Wie Barbara Spinelli (2012) in einem von der italienischen Tageszeitung *La Repubblica* veröffentlichten Artikel feststellt: »La mutazione è già avvenuta.« Wir leben bereits in einer multipolaren Welt, selbst wenn Europa und insbesondere seine politischen Systeme weiterhin so tun, als wären sie dieser Veränderung gegenüber blind und taub, als wären sie unfähig, den Wandel anzuerkennen und darauf zu reagieren. Statt einer verloren gegangenen Zentralität hinterherzujagen oder verzweifelt eine neue Hegemonie anzustreben, könnte uns die Anerkennung von Europas eigener Marginalität dazu ermutigen, Walter Mignolos Ratschlag zu folgen und zu akzeptieren, dass das koloniale und neo-koloniale Modell der Zentrum-Peripherie-Politiken – in dem alles vom Zentrum herrührt und die anderen bestenfalls hoffen können, darauf zu reagieren – nicht das einzige Modell ist, das uns heute zur Verfügung steht. Auch das Weltliteraturmodell kultureller Produktion, in dem alles von einem Zentrum ausgeht oder daraus seinen endgültigen Wert bezieht, ist nicht das einzige, das derzeit in Kraft ist. Wir haben es vielleicht nicht bemerkt, aber auch »Peripherien« können miteinander sprechen – und dieser Austausch erweist sich möglicherweise als höchst produktiv.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Vauros Bild »Mar Morto« kann hier: <http://www.antiwarsons.org/canzone.php?lang=it&id=6362> oder als Teil der folgenden Diashow abgerufen werden: <http://www.ilmani festo.it/multimedia/vignetta-del-giorno/2009/>.

<sup>9</sup> Vgl. Walter Mignolo, »Linguistic Maps, Literary Geographies, and Cultural Landscapes: Languages, Linguaging and (Trans)nationalism«, in: *Modern Languages Quarterly*, Jg. 57, Nr. 2, S. 181–196 sowie Ders., »Rethinking the Colonial Model«, in: Linda Hutcheon/Mario J. Valdés (Hg.), *Rethinking Literary History: A Dialogue on Theory*, Oxford: Oxford University Press 2002, S. 155–193. Zu Zentrum-Peripherie-Modellen der Weltliteratur vgl. insbesondere Pascale Casanova, *The World Republic of Letters*, übers. v. M. B. DeBevoise, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 2004.

Was geschieht also, wenn wir uns von der Starrheit des Zentrum-Peripherie-Modells ebenso entfernen wie von seinen essenzialistischen Untermauerungen, die auf der Vorstellung getrennter, in sich geschlossener nationaler Kulturen basieren, die auf einer Karte innerhalb klar definierter Grenzen und noch klarerer Machthierarchien eindeutig festhalten werden können (zumindest so lange, bis sich ein neues, aber ähnlich hierarchisches Gleichgewicht etabliert, wie in Mussolinis aufeinanderfolgenden Karten der Expansion des Römischen Reichs)? Was, wenn wir im besonderen Fall Europas den noch immer vorherrschenden Mythos aufgeben, der den Kontinent als Anhäufung homogener Gemeinschaften beschreibt, die durch die Überlagerung von erkennbaren (und eindämmbaren) nationalen Identitäten, Sprachen und Kulturen gekennzeichnet sind? Was, wenn wir Mobilität, Mannigfaltigkeit und Heterogenität als Modell heranziehen, und gerade von der Inhomogenität und Uneinheitlichkeit der Sprache ausgehen (die letztlich eine weitere, oftmals nicht anerkannte, aber selbstverständliche Tatsache ist)? Was wenn wir zugeben, wie dies Maria Tymoczko jüngst getan hat, dass Monolingualismus und sprachliche Homogenität möglicherweise nicht die Norm sind, und dass die Mehrheit der Menschen in der Welt (und höchstwahrscheinlich alle Gemeinschaften) tatsächlich in »plurilinguale« Praxen verstrickt sind (Tymoczko 2006: 16)? Was wenn wir die Durchlässigkeit von Sprachen und Kulturen sowie die Allgegenwart sprachlicher *und* kultureller Übersetzung anerkennen, und zwar sowohl in der Form von Fremdübersetzung wie auch in der von Selbstübersetzung, um Michael Cronins (2000) Definitionen zu verwenden?

## 2. TEXTE

Texte sind Formen sprachlicher Praxis und Textformen sind mit den Geschichten, die wir von uns selbst und von der Welt erzählen, schon an sich verbunden. Eine Perspektive auf Erzählungen durch ein translationales Paradigma hat viel zu bieten. Und es kann auch aufschlussreich sein, Übersetzung durch die Linse der Erzähltheorie zu betrachten, wie Mona Baker (2006) in ihrem jüngsten Buch gezeigt hat.<sup>10</sup>

In Begriffen der Übersetzung zu denken bedeutet in erster Linie, sich auf einen Prozess, und nicht nur auf ein Produkt oder einen Zustand, auf ein Werden und nicht nur auf ein Sein zu konzentrieren. Übersetzung

---

<sup>10</sup> Mona Baker, *Translation and Conflict: A narrative Account*, London/New York: Routledge 2006.

kann selbstverständlich auf beide Weisen konzeptualisiert werden, als Produkt *und* als Prozess. Beide Gesichtspunkte sind für Überlegungen zu Übersetzung als sozialer Praxis wesentlich. Die dynamische Natur der Übersetzung ist ein wichtiges Gegenmittel gegen Essenzialismen jeglicher Art. Doch über das Produkt nachzudenken ist auch wichtig: Wenn Übersetzung in erster Linie im Bereich von Texten stattfindet, dann sind diese Texte nicht neutral. Sie sind unmittelbar mit sozialen Praxen verbunden, mit den Beziehungen, die wir zwischen Individuen und Gruppen schaffen, mit der Verteilung von Rechten, Werten und Verantwortlichkeiten. Talal Asad (1986) hat in einem berühmten Artikel zu Übersetzung und Ethnographie angemerkt, dass ein Verständnis von Kulturen als Texte leicht zu der Annahme führen kann, dass jede »Kultur« vollständig in eine andere »übersetzbar« sein muss. Daraus leitet die Anthropolog\_in/Übersetzer\_in unverzüglich das Recht ab, Kultur in ihrer Totalität zu vermitteln und die daraus resultierende Interpretation zu legitimieren. Und, so könnten wir hinzufügen, dieses Verständnis stützt auch die Sichtweise, dass beide Totalitäten, das Original und die Übersetzung, genau das sind: vorgegebene, in sich geschlossene und möglicherweise austauschbare Datensätze, die in die Begriffe des jeweils anderen übergeführt und dabei ersetzt werden können, ohne jegliches Innehalten, um entweder über die Veränderungsprozesse nachzudenken, die beide »Texte« (und »Kulturen«) durchlaufen haben, oder darüber, in welchem Maß diese Veränderung immer schon auf der Kommunalität zwischen den beiden beruhte oder durch sie verstärkt wurde. Dieses Szenario ist schon dann sehr beunruhigend, wenn wir daran denken, was solche Prozesse für die Art bedeuten, in der wir mit Texten umgehen. Wenn wir uns aber der Textmetapher entledigen (denn sie ist in diesem Fall tatsächlich oft eine Metapher) und überlegen, dass wir über Kulturen sprechen, die in Lebenspraxen, in Menschen, in ihren Gemeinschaften, in Individuen mit ihren eigenen Subjektivitäten verkörpert sind sowie in der Art, wie all diese Dimensionen einander überlagern und überschneiden (anstatt klar in sich geschlossen zu sein), dann werden die ethischen Folgen der Täuschung über Kultur-als(-übersetzbarer)-Text überwältigend.

Dies ist auch eine Art zu sagen, dass mit der Übernahme eines translativen Modells sowohl Risiken als auch Vorteile in Theorie und Praxis verbunden sind und dass es produktive und weniger produktive Modelle von Übersetzung gibt. Den Übersetzungsprozess als ein binäres System zu betrachten, das Text A in Text B und Kultur A in Kultur B

überführt und dann endet, weil es sein Ziel erreicht und seine Aufgabe erfüllt hat, ist nicht nur inkorrekt, sondern auch schädlich. Andererseits wird ein nicht binäres Modell, das die Allgegenwart von Übersetzung berücksichtigt und Praxen wie Selbstübersetzung, Heterolingualismus<sup>11</sup> und Polylingualismus einschließt, das offene Wesen des Prozesses betonen, seine Tendenz, sich in viele Richtungen auszubreiten und weitere Prozesse der Übersetzung, Interpretation und Transposition in Gang zu setzen, statt zu einem stabilen Ende zu kommen.

Übersetzung – und ich schließe hier sowohl die sprachliche als auch die kulturelle Übersetzung ein, wobei Letztere für mich nahezu eine Tauologie ist, da es keine Übersetzung geben kann, die nicht auch bereits kulturell wäre – kann also als Prozess der Aushandlung, Modifikation und Transformation verstanden werden, aber nicht als eine reine Substitution (Jamarani 2012: xi). Dies bedeutet wiederum, dass Übersetzung nicht auslöscht, was vorher da war, ebenso wie jene Leute (Individuen und Gruppen), die eine Selbstübersetzung erfahren, nicht für sich selbst zu anderen werden und das, was sie einmal waren, nicht durch das ersetzen, was sie nunmehr sind. Dies gilt trotz dramatischer Beschreibungen des Traumas in der Übersetzung, wie etwa in der berühmten Version von Todorov (1992) über seine eigene sprachliche und kulturelle Schizophrenie. (Tatsächlich könnte selbst Schizophrenie, wenn auch auf paradoxe Weise, als ein Beleg für dauerhafte Identitätsmarkierungen angesichts von Selbstübersetzung verstanden werden).<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Ich verwende den Begriff »Heterolingualismus« in erster Linie in dem Sinn, den ihm Rainier Grutman gegeben hat, das heißt als Kopräsenz von Idiomen, die vielfältige Formen annehmen kann: »Im Prinzip können Texte zwei (oder mehr) Sprachen entweder die gleiche Bedeutung zumessen oder eine großzügige Prise anderer Sprachen einer dominanten Sprache hinzufügen, die klar als deren zentrale Achse definiert wird. Auf letztere Lösung trifft man häufiger, und die tatsächliche Quantität des in den Vordergrund gerückten Sprachmaterials variiert beträchtlich.« In: Ders., »Refraction and Recognition: Literary Multilingualism in Translation«, in: *Target*, Jg. 18, Nr. 1, S. 19. Diese Form des Heterolingualismus weist indes Berührungspunkte mit Naoki Sakais Begriff der »heterolingualen Adressierung« auf, nicht nur weil er betont, dass die Differenz in die Sprache eingeschrieben ist, sondern auch und das ist entscheidend weil er an die Rollen de\_r Adressierenden und de\_r Adressierten interpelliert und ablehnt, die »Vermengung und das Zusammenleben eines pluralen Spracherbes in der Zuhörer\_innenschaft« auszuschließen. Dieser Ausschluss ist typisch für das, was Sakai das »Regime einer homolingualen Adressierung« nennt. Vgl. Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity*, op. cit., S. 6.

<sup>12</sup> Dies ist indes nicht dasselbe, wie zu sagen, dass Selbstübersetzung die Einheit eines in irgendeiner Weise essenzialisierten »Selbst« garantiert; Selbstübersetzung ist vielmehr wie jede Form der Übersetzung eine performative Praxis und beinhaltet Formen der

Die beiden hier vorgebrachten Argumente – über die Unmöglichkeit, Übersetzung auf eine in sich geschlossene Textualität zu reduzieren, und über die nicht lineare, dynamische und sich ausweitende Natur von Übersetzungsprozessen – sind auch deutliche Hinweise auf den relationalen Charakter von Übersetzung, auf ihre unvermeidliche, konstitutive soziale Dimension. Auch hier könnte ein Paradoxon helfen: Wenn wir uns George Steiners (2004) Ansicht anschließen, dass jedes Individuum seinen eigenen Idiolekt hat und also jeder Kommunikationsakt eine Übersetzung ist, dann könnten wir nur ohne Übersetzung auskommen, wenn jegliche Sozialisierung fehlt.

Das bedeutet indes nicht, dass Übersetzung immer eine Kraft zum Guten ist und dass Übersetzer\_innen die Held\_innen der interkulturellen Kommunikation sind. Es gibt kein *buonismo*, keinen mit ihrer Rolle verbundenen Imperativ des zwangsläufig Guten – aber es gibt Handlungsmacht. Übersetzer\_innen (Selbstübersetzer\_innen mit eingeschlossen) können ebenso Kompliz\_innen dominanter Diskurse und Erzählungen sein, wie sie ethisch aufmerksam und der Übersetzung als bewusster und potenziell widerständiger politischer Praxis verpflichtet sein können. Das reicht bis zu dem Punkt, dass sich Metaphern von Übersetzung (und Bilder von Übersetzer\_innen) leicht vom Positiven ins Negative und wieder zurück bewegen können. Der italienische Semiologe Paolo Fabbri verwandelte das alte Sprichwort *traduttore traditore*<sup>13</sup> in ein Ehrenabzeichen, als er feststellte, dass Übersetzer\_innen sich darauf einstellen, als Doppelagent\_innen oder sogar als Abtrünnige zu agieren, gerade weil sie erkannt haben, dass die In-sich-Geschlossenheit und Inkommensurabilität kultureller System lediglich notwendige Mythen sind, um eine andernfalls instabile interne Ordnung zu erhalten (Fabbri 2000: 81–98). Andererseits hat Mona Baker (2005) darauf hingewiesen, dass das Bild der Brücke, das so oft mit interkultureller Kommunikation verbunden wird, Erzählungen von Invasion und Eroberung genauso stärken kann wie jene von gegenseitiger Verständigung und Freundschaft. Übersetzung kann als ein paradoxer Balanceakt zwischen diesen beiden Bilder des »Überbrückens« betrachtet werden und wurde in der Tat auch so betrachtet – zwischen dem Zwang zu Gleichheit und der Akzeptanz von Differenz. Clifford Geertz beschrieb Übersetzung als ein Rätsel, in dem

---

Brechung und der Verteilung. Diese entsprechen jedoch nicht notwendigerweise dem traumatischen Bruch und (der gleichermaßen essenzialisierenden) Diskontinuität.

<sup>13</sup> [A.d.Ü.] »Traduttore traditore« bedeutet wörtlich »Übersetzer, Verräter«, das heißt Übersetzen ist Verrat.

»das höchst Verschiedene zutiefst verstanden werden kann, ohne deswegen weniger verschieden zu werden; das weit entfernte ganz nahe, ohne weniger weit weg zu sein« (Geertz zit. in Pratt 2010: 96). Paolo Fabbri hingegen vergleicht im weiter oben bereits zitierten Text Übersetzer\_innen mit Hummeln, die, technisch gesehen, nicht fliegen können sollten und es dennoch ständig tun (Fabbri 2000: 86). Dieser Balanceakt ist schwierig. Er erfordert Geschick und die Missachtung von Regeln. Und es gibt keine Garantie dafür, dass dieser Balanceakt für jede\_n immer gut endet.

### 3. KÖRPER

Unter diesen Übersetzungsakrobat\_innen finden sich nicht nur Profis, sondern auch Selbstübersetzer\_innen, für die Polylingualismus und Heterolingualismus alltägliche Praxen sind, sei es aus Notwendigkeit oder aufgrund eigener Wahl. (Oftmals ist tatsächlich beides der Fall. Diese Praxen sind an sich schon eine Unterbrechung der Narrative von Homogenität, Inkommensurabilität und kultureller Entropie, die in den letzten Jahrhunderten zumindest in Europa, oder allgemeiner »im Westen«, vorherrschend waren. Nicht nur die in diese Form der Unterbrechung involvierten Agent\_innen sind polylinguale Sprecher\_innen und Autor\_innen, sondern auch ihr Publikum, ihre Leser\_innen und Zuhörer\_innen. Der polylinguale Text adressiert tatsächlich eine gemischte Öffentlichkeit, die – und das ist entscheidend – das normative monolinguale Mitglied eines nationalen Publikums einschließt (oder eher: jede\_n, di\_e sich mit diesem Bild identifiziert). Polylinguale Autor\_innen und ihre Leser\_innen können daher als Beispiele heterogener und »nicht aggregierter«<sup>14</sup> Gemeinschaften verstanden werden, die in Prozesse fortwährender Veränderung involviert sind (das heißt, sich diesen verpflichten oder in diese gezwungen werden). Diese Prozesse sind in der Lage, dominante Modelle, Diskurse und Systeme zu unterbrechen. In anderen Worten, Polylingualismus, Übersetzung und Selbstübersetzung in dem Verständnis, das ich bisher entwickelt habe, begründen Praxen der Mobilität, die die etablierten Formen der Macht unterbrechen können, und sind konstitutiv für sie.

Michel Foucault identifizierte in seiner Diskussion der modernen Politik die Biomacht als den charakteristischen Modus der Ausübung staatlicher Kontrolle in der gegenwärtigen Welt. Er betonte auch, dass

---

<sup>14</sup> N. Sakai, *Translation and Subjectivity*, op. cit..

Migration eines der spezifischen sozialen Phänomene darstellt, die das Objekt biopolitischer Techniken sind und ihr doch stets entziehen (Foucault 1983: 167). Der oben skizzierten Analyse folgend, würde ich argumentieren, dass mit Mobilität verbundene Sprachphänomene, wie etwa Polylingualismus und Übersetzung, ebenso störend und schwer zu fassen sind, insbesondere, wenn sie von institutionellen Agent\_innen und Orten entkoppelt werden und stattdessen in größere Praxen heterolingualer Adressierung eingehen. In dem weiteren Sinn, in dem ich Übersetzung beschrieben habe, als eine sprachliche und eine kulturelle Aktivität, unterbricht sie scheinbar homogene Gemeinschaften und stellt die Differenz in den Vordergrund. Obwohl Übersetzung sicherlich ein Schlüsselinstrument in der Konstruktion von nationalen Kulturen, Literaturkanons und Identitäten war, kann sie auch zu einer Quelle der Ansteckung (in jenem positiven Sinn, den das Wort etwa durch Peirce erhielt)<sup>15</sup> und Veränderung werden, indem sie dem allgegenwärtigen Charakter polylingualer Praxen Sichtbarkeit verleiht.

Gerade aufgrund ihres Potentials zur Unterbrechung werden Sprachpraxen indes auch die Aufmerksamkeit der Staatsapparate auf sich ziehen. Die Vermischung von Wörtern ist, ebenso wie die Vermischung von Körpern, eine Hauptsorge der Biomacht, ein Bereich, der eingedämmt und kontrolliert werden muss. Wer übersetzt, wo und für wen; wer autorisiert Übersetzung oder fordert sie an; wie wird Übersetzung kodifiziert, klassifiziert und in offizielle Archive, ins kollektive Gedächtnis und in lokale Praxen eingeschlossen; welche Sichtbarkeit wird Übersetzungsprozessen verliehen oder, umgekehrt, als wie transparent gelten gute Übersetzungen? All diese Aspekte sind zentral für die Ausübung biopolitischer Macht. Das wird nirgends deutlicher als an jenen Punkten, an denen die Migration (von Körpern) und die Übersetzung (von Texten) aufeinandertreffen. Wenn Übersetzung auf Migration trifft, wird ihre tiefe Verstrickung in die Formierung neuer Gemeinschaften und Kommunalitäten plötzlich sichtbar. Die Verknüpfung von Migration und Sprachpraxen (und damit auch von Sprachstrategien und -politiken) wird so zu einem zentralen Schauplatz für Neudefinitionen sozialer Prozesse und politischer Aktivität in der Gesellschaft der Gegenwart.

Diese Verknüpfung ist auch eine teilweise Erklärung dafür, warum Körper und Sprachen in der Migrationsliteratur der Gegenwart so untrennbar miteinander verflochten sind. Sowohl in dokumentarischen

---

<sup>15</sup> Vgl. diesbez. P. Fabbri, *Elogio di Babele*, op. cit..

als auch in fiktionalen Texten wimmelt es von Dolmetscher\_innen und Übersetzer\_innen. Und sprachliche Mobilität geht Hand in Hand mit der Verlagerung von Körpern, die hin und wieder die Form der Auslöschung und der Substitution annimmt. Oftmals aber verweist sie auf dramatische Art auf die Form, in der Heterolingualismus und die Entscheidung, sich selbst zu übersetzen und vielfältige Publika zu adressieren, neue Kommunalitäten und neue Formen eines geteilten Verständnisses hervorbringen, die den heterogenen Charakter von Kultur zugleich betonen und auf ihm beruhen, anstatt Homogenität und Assimilierung als notwendige Vorbedingungen zu fordern.

Ich kann diese Verstrickung und ihre Verbindungen mit der Zunahme von Formen biopolitischer Macht anhand eines spezifischen Beispiels illustrieren, das ich dem gegenwärtigen italienischen Kontext entnehme. In den letzten zwei Jahrzehnten haben die miteinander verbundenen Marker Migration und Polylingualismus zu einer wachsenden Zahl von italienischen Texten geführt. Dies ist für ein Land wie Italien nichts vollständig Neues. Sprachliche und kulturelle Heterogenität waren und sind in Italien eher die Norm als die Ausnahme, wie heftig auch immer die offiziellen Kanons dies zu leugnen versuchten. Und doch ist feststellbar, dass die gegenwärtige Migrationsliteratur gerade durch die Aufmerksamkeit auf biopolitische Kontrolle charakterisiert wird. In der neuen Generation polylingualer Autor\_innen, die in Italien leben und arbeiten, finden sich viele mit Verbindungen zu Afrika und zu jenen mediterranen Passagen, die ich im ersten Abschnitt dieses Artikels besprochen habe. Andere kommen von noch weiter her. Sie alle machen sich Sprach- und Erzählstrategien zunutze, um etablierte Vorstellungen von kultureller Homogenität und normative Konzeptionen der nationalen Kultur herauszufordern. Einige (oftmals Frauen, wie vielleicht wenig überraschend ist) sprechen insbesondere die Verbindung zwischen Sprachen, Körpern und Machtapparaten an und fordern diese offen heraus.

Christiana de Caldas Brito, eine Künstlerin brasilianischer Herkunft, die seit den 1990ern in Italien lebt, lässt in ihrer vielleicht berühmtesten Kurzgeschichte, »Io, polpastrello 5423«<sup>16</sup>, die Fingerkuppe *polpastrello* 5423 in der ersten Person erzählen, was ihr widerfuhr, als sie, gemeinsam mit tausenden anderen *polpastrelli* bei der lokalen Polizeibehörde erschien, um ihren Fingerabdruck in einem offiziellen Register zu hinter-

---

<sup>16</sup> Der ganze Text kann hier abgerufen werden: <http://digilander.libero.it/vocidalsilenzio/polpastrello.htm>.

lassen, wie das von einem neuen Migrationsgesetz verlangt wurde.<sup>17</sup> Das fiktionale Dispositiv der Personifizierung lässt die Fingerkuppe 5423 und alle anderen Fingerkuppen im brennend heißen römischen Sommer Schlange stehen; sie nehmen den Platz ihrer Eigentümer\_innen ein, die entpersonifiziert werden – in einer Form der Spiegelung, die sie auf jenes kleine Fleischpolster an der Spitze des Fingers reduziert, das im heutigen biopolitischen Regime das Behältnis der individuellen Identität darstellt (Agamben 2010).

Die Landschaft und die Sprache der Geschichte rund um die Schlange stehenden Fingerkuppen sind hartnäckig realistisch: Es gibt zahlreiche *carabinieri*, einen Pförtner, Stempelkissen und Schweiß... Von ihren Eigentümer\_innen losgelöst, tragen die migrantischen Fingerkuppen sowohl das Stigma entmenschlichter Identität als auch die Last der Arbeit: Während sie nicht durch Geschlecht, Religion, Kultur oder Herkunftsort identifiziert werden, tragen sie alle die Spuren ihres Jobs.<sup>18</sup> Die Geschichte erfährt an eben jenem Punkt eine Wendung, an dem die migrantischen Fingerkuppen sich kollektiv der Position bewusst werden, die sie in der Arbeitskette einnehmen, und sich zu handeln entschließen. Auf einem geheimen Treffen prangern sie das diskriminierende Wesen des neuen Gesetzes an und entscheiden sich, ihre einzige Stärke, ihre große Zahl als eine Form der Solidarität und des Widerstands zu nützen: Sie werden die Büros der lokalen Polizei überschwemmen, damit den Prozess zum Stillstand bringen und diejenigen, die mit der Umsetzung des Gesetzes beauftragt sind, dazu zwingen, dessen Idiotie und Unanwendbarkeit anzuerkennen. Doch es gibt kein wirkliches Happy End: die nunmehr wieder mit ihren Eigentümer\_innen vereinigten *polpastrelli* kehren einfach zur Arbeit zurück und stellen sicher, dass Italien und der italienische Arbeitsmarkt weiterhin normal funktionieren.

Im Kern von Christina de Caldas Britos Geschichte finden wir die Anprangerung des Dilemmas biopolitischer Macht: Selbst wenn di\_e Migrant\_in nicht auf eine Fingerkuppe reduziert wird, wird sie doch entmenschlicht assimiliert – einerseits an ihre Biologie und andererseits an

---

<sup>17</sup> Dies bezieht sich unmittelbar auf das sogenannte Bossi-Fini-Gesetz, das 2002 in Italien eingeführt wurde und verlangte, dass Migrant\_innen ihre Fingerabdrücke abgenommen werden, wenn sie um einen Aufenthaltstitel ansuchen.

<sup>18</sup> Wie zu erwarten war, bestätigt selbst die Ausnahme die Regel: In dem einen Fall, in dem das Geschlecht eines *polpastrello* festgestellt wird, steht dies in unmittelbarem Zusammenhang mit der Position der Eigentümer\_in auf dem Arbeitsmarkt. Es wird uns erzählt, dass sich Spuren von Exkrementen auf der Fingerkuppe finden, weil diese zu einer *badante* gehört, einer jungen fremden Frau, die angestellt wurde, um für eine ältere italienische Frau zu sorgen.

ihre Arbeit angepasst. Die Erzählung erhält jedoch zusätzliche verstörende Kraft durch vielfältige Übersetzungsprozesse: Sie ist in der Sprache des Gastlandes geschrieben und adressiert sowohl diese Gemeinschaft wie auch die Gemeinschaft der Migrant\_innen als ihre heterogene, aber dennoch kohärente Hauptzielgruppe. Ihre Effektivität basiert auf fein geschliffenen rhetorischen Mitteln, die in den Kontext der gegenwärtigen Migration übertragen und in der Sprache der biopolitischen Macht und Bürokratie zum Ausdruck gebracht werden. Die sprechende Fingerkuppe ist eine aktive Selbstübersetzerin, eine Agentin des Wandels, die die Realität ihrer Umgebung interpretiert, deren Register problemlos übernimmt und sich den Jargon des Systems aneignet.

#### 4. SCHLUSSFOLGERUNG: ALLTAGSVERSTAND UND GESUNDER MENSCHENVERSTAND

In den vorhergehenden drei Teilen habe ich die Diskussion zu Mobilität, Übersetzung und neuen Kommunalitäten in verschiedene Richtungen geführt. Ich hoffe jedoch, zumindest skizzenhaft dargelegt zu haben, dass lediglich eine Karte, die auf Komplexität, Mannigfaltigkeit und überlappenden Rändern basiert, statt auf konkurrierenden Zentralitäten, die Grundlage eines erneuerten Gefühls für das bilden kann, was »gemeinsam« ist.

Hier kann es hilfreich sein, Gramsci neuerlich zu lesen. Für Gramsci ist es nur durch jene kritische Praxis, die mit einer Philosophie der Praxis einhergeht, möglich, den Alltagsverstand und den damit verbundenen engstirnigen Konformismus und traditionellen Glauben zu erneuern. Diese Erneuerung kann dazu führen, was er »*buon senso*«, gesunden Menschenverstand, nennt. Dieser erneuerte Alltagsverstand impliziert Mannigfaltigkeit (statt sie auszulöschen), da jede soziale Formierung ihren eigenen Alltagsverstand und gesunden Menschenverstand hat, und auch weil der Alltagsverstand nicht durch Rigidität gekennzeichnet ist, weil er nicht statisch ist, sondern sich aufgrund historischer Veränderungsprozesse einem fortwährenden Wandel unterzieht. Jede Bezugnahme auf den Alltagsverstand muss auch eine »*constatazione di carattere storico*«, die Feststellung einer historischen Tatsache sein, und kein idealistischer Appell an ein normatives Verhalten.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Für Gramscis Diskussion des Alltagsverstands vgl.: Antonio Gramsci, *Gefängnishefte*, hrsg. v. Wolfgang Fritz Haug/Klaus Bochmann/Peter Jehle/Gerhard Kuck, übers. v.

Jede neue Kommunalität, jedes gemeinsame Selbst muss auf einer ähnlichen Vorstellung eines instabilen, vielfältigen und kritischen Alltagsverstandes basieren. In diesem Szenario ist Übersetzung nicht nur allgegenwärtig (das hieße lediglich, eine Tatsache festzustellen), sondern sie wird auf herausragende Weise in einer Reihe von sozialen Praxen sichtbar, die die Übersetzung traditionell verschleierten. Diese weitverbreiteten Übersetzungsprozesse dürfen nicht als ein neutrales Werkzeug oder vielleicht nicht einmal als eine Geste der Versöhnung verstanden werden, die darauf zielt, Kommunikation und gegenseitiges Verständnis zwischen getrennten, für sich stehenden Einheiten zu erleichtern. Vielmehr muss sie als bewusste, politisch und ethisch aufmerksame Praxis verstanden werden, sowie als der zentrale Ort, an dem die Probleme biopolitischer Kontrolle verdeutlicht werden. Wenn Übersetzung als Modell funktionieren soll, dann kann und muss sie ein störendes Modell sein – ein Modell, in dem »störend« ebenso wie »kritisch« eine positiv Aufladung erhält, zumindest in ihrem Potenzial für Wandel und Veränderung.

Das vielfältige Wesen der Übersetzung und die Aufmerksamkeit für Heterogenität, die mit ihrer Sichtbarkeit verbunden ist, können uns dabei helfen, einen neuen Sinn für Kommunalität zu entwickeln. Dieser kann jedoch nur auf Mannigfaltigkeit und Multistabilität basieren, auf der Fähigkeit, vielfältige Aspekte jedes Bilds und jedes Phänomens zugleich zu sehen, und nicht auf einem linearen Übersetzungsmodell, das im Namen einer gemeinsamen Sichtweise stets auslöscht und substituiert.<sup>20</sup> Wenn es ein solches gemeinsames Selbst gibt, dann wird es auf einer erneuerten und gleichermaßen instabilen Vorstellung des Alltagsverstands beruhen. Dieser impliziert nicht nur akzeptierte Bräuche und angenommene Homogenität, sondern vielmehr ein *comune sentire*, eine Gemeinschaft des Fühlens, der Emotionen und des Affekts, die der Diversität gegenüber radikal offen bleibt. Diese Kommunalität wäre gegenüber Körpern und Praxen aufmerksam, gegenüber deren Vermengung und gegenseitiger Ansteckung, deren ständiger Mobilität sowie der Durchlässigkeit von Grenzen, anstatt sich auf abstrakte Begriffe einer

---

Wolfgang Fritz Haug, Hamburg: Argument Verlag 1995, insbes. S. 1068, S. 1375–1380 und S. 2179f.

<sup>20</sup> Dies bezieht sich auf multistabile Bilder wie etwa Wittgensteins berühmten Entenkopf/Hasen; für eine Lesart vgl. insbesondere Manuele Gragnolati, »Analogy and Difference: Multistable Figures in Pier Paolo Pasolini's *Appunti per un'Orestiade Africana*«, in: Luca Di Blasi/Manuele Gragnolati/Christoph Holzhey (Hg.), *The Scandal of Self-Contradiction: Pasolini's Multistable Subjectivities, Geographies, Traditions*, Berlin/Wien: Turia + Kant 2012, S. 119–133.

innerlichen Homogenität und äußerlichen Inkommensurabilität (nationaler Kulturen, Sprachsysteme, idealer Leser\_innenschaften) zu konzentrieren. Jeder Versuch, eine Karte dieses Raums und der Praxen in ihm zu zeichnen, hätte Ähnlichkeit mit dem venezianischen Portolan mit seiner emphatischen Betonung von Relationalität, Komplexität und Mobilität. Wie ich bereits festgestellt habe, bringt selbst eine solche Karte die Beharrlichkeit von Machtverhältnissen nicht zum Verschwinden. Wie in Christiana de Caldo Britos Kurzgeschichte gibt es kein Happy End, das die Ungleichheit auslöschen könnte.

## BIBLIOGRAPHIE

- Agamben, Giorgio, *Nacktheiten*, übers. v. Andreas Hiepko, Frankfurt/M.: Fischer Verlag 2010.
- Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München/Zürich: Piper 1986.
- Arendt Hannah, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, hg. v. Ursula Ludz, München/Zürich: Piper 1988.
- Asad, Tal, »The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology, in: James Clifford/George E. Marcus (Hg.), *The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles/London: University of California Press, S. 141–164.
- Baker, Mona, »Narratives in and of Translation«, in: *SKASE Journal of Translation and Interpretation*, Jg. 1, Nr. 1, 2005, S. 4–13.
- Casanova, Pascale, *The World Republic of Letters*, übers. v. M. B. DeBevoise, Cambridge, MA/London: Harvard University Press 2004.
- Clifford Geertz, »Found in Translation. On the Social History of the Moral Imagination«, in: *Local Knowledge: Further Essays in Interpreting Anthropology*, hrsg. v. Clifford Geertz, New York: Basic Books 1983.
- Cronin, Michael, *Across the Lines. Travel, Language, Translation*. Cork: Cork University Press 2000.
- Cronin, Michael, *Translation and Identity*, London/New York: Routledge 2006.
- Baker, Mona, *Translation and Conflict: A Narrative Account*, London/New York: Routledge 2006.
- De Caldas Brito, Christiana, »Io, polpastrello 5423«, online: unter <http://digilander.libero.it/vocidalsilenzio/polpastello.htm>.
- De Certeau, Michel, *Kunst des Handelns*, übers. v. Ronald Voullié, Berlin: Merve 1988.
- Bachtin, Michail Michailowitsch, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, hrsg. v. Michael Holquist, übers. v. Caryl Emerson/Michael Holquist, Austin/London: University of Texas Press 1981.
- Fabri, Paolo, *Elogio di Babele*, Rom: Meltemi 2000.
- Foucault, Michel, *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, übers. v. Ulrich Raulff/Walter Seitter, Frankfurt/M. 1983.
- Gragnotati, Manuele, »Analogy and Difference: Multistable Figures in Pier Paolo Pasolini's *Appunti per un'Orestiade Africana*«, in: Luca Di Blasi/Manuele Gragnolati/Christoph Holzhey (Hg.), *The Scandal of Self-Contradiction: Pasolini's Multistable Subjectivities, Geographies, Traditions*, Berlin/Wien: Turia + Kant 2012, S. 119–133.

- Gramsci, Antonio, *Gefängnishefte*, Wolfgang Fritz Haug/Klaus Bochmann/Peter Jehle/Gerhard Kuck, übers. v. Wolfgang Fritz Haug, Hamburg: Argument Verlag.
- Grutman, Rainier, »Refraction and Recognition: Literary Multilingualism in Translation«, in: *Target*, Jg. 18, Nr. 1, S. 17–47.
- Jamarani, Maryam, *Identity, Language and Culture in Diaspora: A Study of Iranian Female Migrants to Australia*, Clayton: Monash University Press 2012.
- Mignolo, Walter, »Linguistic Maps, Literary Geographies, and Cultural Landscapes: Languages, Linguaging and (Trans)nationalism«, in: *Modern Languages Quarterly*, Jg. 57, Nr. 2, S. 181–196.
- Mignolo, Walter, »Rethinking the Colonial Model«, in: Linda Hutcheon/Mario J. Valdés (Hg.), *Rethinking Literary History: A Dialogue on Theory*, Oxford: Oxford University Press 2002, S. 155–193.
- Morris, Meaghan, »Foreword«, in: Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press, S. xi–xii.
- Pratt, Mary Louise, »Response«, in: *Translation Studies*, Jg. 3, Nr. 1, 2010, S. 94–98.
- Robyns, Clem, »Translation and Discursive Identity«, in: *Poetics Today*, Jg. 15, Nr. 3, S. 405–428.
- Sakai, Naoki, *Translation and Subjectivity. On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1997.
- Spinelli, Barbara, »Chi ha paura delle elezioni«, in: *La Repubblica*, 9. Mai 2012.
- Steiner, George, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*, übers. v. Monika Plessner/Henriette Beese, 2. Aufl., Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- Todorov, Tzvetan, »Bilingualism, Dialogism and Schizophrenia«, in: *New Formations*, no. 17, 1992, S. 16–25.
- Tymoczko, Maria, »Reconceptualizing Western Translation Theory: Integrating Non-Western Thought About Translation«, in: Theo Hermans (Hg.), *Translating Others*, Bd. 1, Manchester: St. Jerome 2006, S. 13–32.



# MEHRSPRACHIG, ABER MONOLINGUAL?

ANSPRÜCHE UND WIDERSPRÜCHE DER PÄDAGOGISCHEN PRAXIS IM FACH  
DEUTSCH ALS ZWEITSPRACHE IN DER ERWACHSENENBILDUNG

RUBIA SALGADO

»Die Besetzung der hegemonialen Sprache: zum Beispiel Deutsch. Ecke um Eckchen anbeißen, langwierige langatmige lustvolle Arbeit an der Sprache der Anderen. Anthropophagisches Lernen der dominanten Sprache. Das Verzehren der dominanten Sprache als Antwort auf die Aufforderung, diese zu erlernen. Die Sprache nicht als Heimat betrachtet. Sondern heimatlos in der deutschen Sprache zu leben, oder besser: sich der Idee der Heimat zu entledigen und die Sprache zu besetzen und zu gestalten. Nicht Bewohnen als Verb ausgewählt, sondern Besetzen. Antagonistisches Handeln. Die Sprache als Mittel zur Mutmaßung einer veränderten Realität. Anthropophagische Utopie. Durch die Sprache, die Welt in die Welt setzen. Ver-ändert. Antagonistisches utopisches Handeln in und mit der Sprache, in und mit der hegemonialen Sprache. Distanz als nützliche Voraussetzung einsetzen und auf einer Metaebene die Sprache in ihrer konstitutiven Funktion im Verhältnis zur Realität erfassen. Ein Sprechen und ein Verhandeln und ein Reflektieren von Sprache, die verändernd auf die Wirklichkeit, in der sie stattfinden, zurückwirken. Performativität. Und Anthropophagie.« (Salgado 2011)

Die Ausgangsbasis für eine Annäherung an das Thema der Konferenz »Eine Kommunalität, die nicht sprechen kann: Europa in Übersetzung«, bildete das Forschungs- und Entwicklungsprojekt »Deutsch als Zweitsprache als kritische Bildungsarbeit«. Zentrale Fragestellungen des Projektes bezogen sich auf das Spannungsfeld in der pädagogischen Praxis im Fach Deutsch als Zweitsprache in der Erwachsenenbildung. Diese Praxis verfolgt einerseits das Ziel, die lernenden Migrant\_innen an vorherrschende Strukturen und Normen anzupassen und stellt andererseits den Anspruch der Ermächtigung, der Selbstermächtigung und der Erweiterung der Handlungsfähigkeit der Lernenden. Die vermutete Gegensätzlichkeit der beiden Ansprüche wurde problematisiert, indem Konzepte der Ermächtigung und Selbstermächtigung kritisch hinterfragt wurden, die die Handlungsfähigkeit der lernenden Migrant\_innen im Kontext von Neoliberalismus und Migrationsgesellschaft zu erweitern suchen. Dieses Projekt wurde von maiz – Autonomes Zentrum von und für Migrantinnen in Linz/Oberösterreich – in Kooperation mit dem Institut für Erziehungswissenschaft der Universität Innsbruck und dem

Fachbereich Deutsch als Fremd- und Zweitsprache am Institut für Germanistik der Universität Wien im Jahr 2011 durchgeführt.

Bevor ich über das Projekt berichte, möchte ich den Ort meines Sprechens, Schreibens und Denkens darstellen. Oder es versuchen:

Wenn ich über die Arbeit im Feld Deutsch als Zweitsprache (DaZ) spreche, wiederhole ich immer wieder, dass mein Referenzort die Praxis ist – eine als Aktion und Reflexion verstandene Praxis. Von hier aus und in ein Kollektiv eingebettet werden Herausforderungen erkannt und als solche benannt. Es werden Fragen aufgeworfen, theoretische Ansätze und Positionen weitergedacht, verarbeitet, verschränkt, entfaltet und mit der Erfahrung in Beziehung gebracht. Erkenntnisse ergeben sich. Manchmal. Perspektiven für politische Handlungen und Interventionen werden entworfen. Oder nicht. Andere Fragen entstehen. Immer wieder.

Im Denken, Sprechen und Schreiben über die Prozesse der Forschungsarbeit formuliere ich ein *Wir*, das mich in die Gruppe der im Forschungsprojekt Interviewten inkludiert und gleichzeitig auf ein Nicht-Dazugehören hinweist. Ein sich hinterfragendes *Wir*. *Wir* und *ich als Migrant\_in* bilden hier den Plural. Nicht essentialistisch. Strategisch.

Ich spreche, schreibe, denke nicht über *die* DaZ-Lehrer\_innen nach, sondern über *uns* DaZ-Lehrer\_innen in Hinblick auf *unsere* professionelle pädagogische Aktivität. Die Bildung eines *Wir* ist ein Angebot an die Reflexivität und gleichzeitig eine Herausforderung zur Reflexivität. Unter anderem, indem meine Anwesenheit als *ich, Migrant\_in*, in diesem *Wir* nicht als Alibi, sondern als Hinweis auf eine strukturelle Leere fungiert und dort stört. Und gleichzeitig einlädt, ein Angebot macht. Dialog.

Ein *Wir*, das hinterfragt und stört.

Denn es gibt kaum Migrant\_innen als Unterrichtende im Feld.

Ein *Wir*, das sich hinterfragt und stört.

Denn das *Wir* wirft forschende Blicke auf geläufige Selbstverständlichkeiten *unserer* alltäglichen professionellen Handlungen als DaZ-Lehrer\_innen. Und enthüllt dabei Praxen, die unreflektiert Vorherrschendes reproduzieren. Und es enthüllt im eigenen Sprechen, wie ungleiche Machtverhältnisse in der Migrationsgesellschaft fortgesetzt werden und wie die eigene privilegierte Position unhinterfragt bleibt.

Das *Wir* hinterfragt sich, bemüht sich um Reflexivität und Selbstreflexivität, es ist aber auf keinen Fall selbstdestruktiv. Es erkennt unsere professionelle Kompetenzen an und unser Wissen, unseren Mut, unser Engagement. Und es verstärkt sie, indem es versucht, bestehende Räume des professionellen Dialogs und der Auseinandersetzung zu erweitern.

Dieses durch die Leere unterbrochene *Wir* lädt zum Dialog ein.

Somit komme ich zurück zum Projekt. Das Projekt war der erste Schritt zur Entwicklung bzw. der Rekonzeptualisierung eines Curriculums für Deutsch als Zweitsprache in der Erwachsenenbildung und zur Erstellung didaktischer Materialien und eines Fortbildungskonzeptes für DaZ-Lehrer\_innen in Österreich. Im ersten Projektteil (2011) erarbeiteten wir Grundlagen für die zukünftige Entwicklungsarbeit. Wir untersuchten theoretische Konzepte, die aktuellen DaZ-Angeboten in der Erwachsenenbildung zu Grunde liegen, und deren praktische Umsetzung (in Österreich). Die hier vorgestellten Überlegungen gehen auf 13 Gruppen- und Einzelinterviews mit 25 Unterrichtenden und Projektleiter\_innen in vier verschiedenen Bundesländern zurück.

Bei der Auswertung des Materials, das im Projektteil von maiz gesammelt worden war, wurden unterschiedliche Themen in ihren An- und Abwesenheiten erkannt, kartographiert, analysiert und interpretiert. In diesem Beitrag werde ich den Blick auf das Thema der Mehrsprachigkeit richten und von den Analysen und Interpretationen erzählen, die zu diesem Thema im Rahmen des Projektes durchgeführt wurden. Außerdem werde ich das Konzept der migrationsgesellschaftlichen Mehrsprachigkeit, wie es Paul Mecheril und Inci Dirim formulieren, in Beziehung zur Idee der heterolingualen Adressierung setzen, wie sie von Naoki Sakai vorgeschlagen wird. Und ich werde nach möglichen Konsequenzen für ein weiterführendes Denken der pädagogischen Praxis im Feld DaZ suchen.

## **MEHRSPRACHIGKEIT, ABER MONOLINGUALER HABITUS**

Die Aussagen der Lehrenden zum Thema Mehrsprachigkeit wurden in Zusammenhang mit den Ansprüchen und Widersprüchen der pädagogischen Praxis im Feld DaZ interpretiert, die in der Analyse der Daten deutlich wurden.

In allen Interviews wird dem Erlernen der hegemonialen Sprache Deutsch eine besondere Bedeutung für die Teilnahme am gesellschaftlichen Leben und die Gestaltung eines selbstbestimmten Lebens in Österreich beigemessen. Ein Überblick über die wiederkehrenden Aussagen zum Verhältnis zwischen Ermächtigung und Erlernen der dominanten Sprache kann folgendermaßen strukturiert werden:

- Deutsch lernen ermächtigt, weil die Lernenden dadurch »handlungsfähig(er) werden bzw. gemacht werden«;
- Deutsch lernen ermächtigt, weil die Lernenden dadurch »selbstbestimmter leben«;
- Deutsch lernen ermächtigt, weil die Lernenden dadurch »mehr Selbstvertrauen« erlangen;
- Deutsch lernen ermächtigt, weil die Lernenden dadurch »einen Platz in der Gesellschaft finden können«.

Diesen Ansprüchen stehen Widersprüche gegenüber, die im Forschungsbericht näher beleuchtet werden. In diesem Beitrag konzentriere ich mich auf den ersten hier erwähnten Anspruch/Widerspruch, da er auch Mehrsprachigkeit zum Thema hat. Aber noch ehe ich das Thema Mehrsprachigkeit behandle, möchte ich hier ein bestimmtes Bild diskutieren, das in den Aussagen der Lehrer\_innen und Projektleiter\_innen immer wieder vorkam, wenn es um das Ziel der Erweiterung der Handlungsfähigkeit ging.

Die Aussage, dass Deutschkenntnisse benötigt werden, um »nach Außen gehen zu können« oder »draußen handlungsfähig zu sein«, erscheint wiederholt in Zusammenhang mit der Idee der Ermächtigung durch die hegemoniale Sprache. *Hinausgehen* wird als Verlassen eines imaginierten *Innen* präsentiert. Der Deutschunterricht wird durch das Ziel der Befähigung zum selbständigen Handeln im *Außerhalb* eines imaginierten *Innen* charakterisiert. Eines imaginierten *Innen* der Unselbstständigkeit. Aber auch der Deutschunterricht wäre demzufolge ein Innenraum – oder vielleicht ein Zwischenraum. Der Innen- oder Zwischenraum »Deutschunterricht« wird einerseits durch die vorausgesetzte Unfähigkeit der Lernenden legitimiert, das Leben *draußen* selbstständig zu leben, erleben, organisieren, strukturieren, gestalten usw., und andererseits durch das Ziel der Befähigung der Lernenden.

Die Beschreibung oder die Benennung eines *Innen* kommt in den Interviews nicht vor. Es wird nur das *Außen* benannt: es handelt sich um den öffentlichen Raum mit seinen Plätzen, mit seinen Orten des Konsums und mit Institutionen, wie der Schule, dem Krankenhaus, der Ordination der Ärzt\_in oder kulturellen Einrichtungen. Allen gemeinsam ist, dass sie innerhalb ihrer Grenzen eine bestimmte Fähigkeit zu selbständigem Handeln voraussetzen. Diese Fähigkeit zu selbständigem Handeln innerhalb dieses hegemonialen *Außen* wird den lernenden Migrant\_innen (nicht durchgehend, aber in den meisten Interviews) abgesprochen,

vor allem, weil sie die hegemoniale Sprache nicht oder nicht ausreichend beherrschen würden. Die Beschreibung des *Außen* als monolingual strukturierter Raum, der in einem Akt der Selbstständigkeit zu betreten ist, wird vor dem Hintergrund westeuropäischer feministischer und anti-rassistischer Forderungen nach Teilhabe und Mitgestaltung des öffentlichen Raums/des öffentlichen Lebens entwickelt. Aus einer postkolonialen feministischen Perspektive kann dieser öffentliche Raum als ein *notwendiges Außen* (oder genauer gesagt *ein als notwendig oktroyiertes Außen*) gelesen werden. Das (vermeintlich feministische) Ziel der Befähigung zur Interaktion im öffentlichen Raum ist gekoppelt damit, dass den lernenden Migrant\_innen die Fähigkeit abgesprochen wird, sich trotz geringer Kenntnisse der hegemonialen Sprache selbstständig im öffentlichen Raum zu bewegen und dort in soziale Interaktion zu treten. Diese Zielsetzung könnte auf einem »Wissen« von der *Notwendigkeit* und *Richtigkeit* einer bestimmten Form der Interaktion im öffentlichen Raum westlicher europäischer Gesellschaften beruhen. Vor allem wenn es um lernende Migrantinnen (Frauen) geht, spielen *Standarderzählungen* (Mohanty 1991, zit. nach Brunner/Hzán 2009: 97) über »Isolation und Abschottung der Migrantinnen durch patriarchale Gewalt« eine zentrale Rolle.

In diesem Sinn wäre das Ziel kritisch zu untersuchen, dass Migrant\_innen befähigt werden sollen, ein imaginiertes *Innen* zu verlassen, ein notwendiges *Außen* zu betreten und dort selbstständig zu handeln. Man könnte sich fragen, ob es sich hier um einen verborgenen Befreiungsimpetus handelt (Castro Varela/Dhawan 2004: 205). Es könnte auch der Frage nachgegangen werden, inwieweit dieses Ziel von zwei *Standarderzählungen* beeinflusst bzw. erst möglich gemacht wird: durch die Betrachtung der Migrantinnen (Frauen) als Opfer vermuteter patriarchaler Abschottungsgewalt sowie durch die Erzählung über das »Migrant\_innenleben« (hier sind nicht nur Frauen gemeint), das von einer (vermeintlich homogenen) Mehrheitsgesellschaft abgekoppelt ist. Dabei ist interessant, dass in Alltagsdiskursen das vermeintlich *abgekoppelte Leben der Migrant\_innen* als ein Leben im *Außen* beschrieben wird.

In den Interviews wird behauptet, dass die lernenden Migrant\_innen die hegemoniale Sprache brauchen, um »nach Außen zu gehen«. Das Leben in diesem imaginierten *Außen* ist ohne diese Sprache nicht zu »meistern«. Das Leben in diesem imaginierten *Außen* ist monolingual strukturiert.

Auf die Frage »Warum sollten Migrant\_innen Deutsch lernen?«, antwortet eine Lehrerin: »*Man fühlt sich nicht so ohnmächtig.*« Wenn lernende Migrant\_innen aus der Perspektive der Lehrenden aufgrund nicht ausreichender Kenntnisse der deutschen Sprache als »ohnmächtig« charakterisiert werden und das Erlernen der hegemonialen Sprache daher als Bedingung für die Entstehung von Handlungsfähigkeit verstanden wird, dann wird hier wohl vernachlässigt, dass die Lernenden nicht sprachlos sind (Krumm 2002).

## DIE ENTNENNUNG DES EVIDENTEN

Krankenhäuser oder Ordinationen von Ärzt\_innen werden in den Interviews als Beispiele für Räume »draußen« erwähnt, in denen die Lernenden selbstständig handeln sollen. Die Problematik von Kindern als Dolmetscher\_innen wird in zwei Interviews thematisiert. Beide Passagen zeichnen sich durch einen appellierenden Charakter aus und wirken in einem ersten Moment als unschlagbares Argument für die Behauptung, dass das Erlernen der hegemonialen Sprache eine unabdingbare Bedingung für ein Leben in Würde und Selbstständigkeit ist. Hinterfragt man jedoch die Selbstverständlichkeit des monolingualen Habitus der (österreichischen) Gesellschaft, wird die Argumentationskraft etwas geringer. Dabei geht es mir nicht darum, die Unangemessenheit von Kindern in der Funktion von Dolmetscher\_innen zu relativieren (vor allem in bestimmten Situationen wie bei Gesprächen mit Ärzt\_innen) – im Gegenteil: Es gilt, nach Lösungen und Alternativen zu suchen. Darunter fällt auch das Erlernen der hegemonialen Sprache Deutsch. Aber in beiden Interviews gilt die Option »Deutsch lernen« als einzige Lösung für das »Problem«. Andere Möglichkeiten (mehrsprachiges Gesundheitspersonal, kostenfreier Übersetzungsdienst usw.) werden nicht erwähnt. Diese Argumentation erzählt möglicherweise von ihrer Zugehörigkeit zu einem Diskurs, der von der Selbstverständlichkeit monolingualen Lebens in der Gesellschaft ausgeht und dieses gleichzeitig als Wahrheit konstituiert.

Aber steht die implizite Affirmation des »monolingualen Habitus« (Gogolin 1994) im Widerspruch zur Anerkennung der »anderen Sprachen« der Lernenden, die von den Interviewten in Zusammenhang mit dem Konzept der Mehrsprachigkeit wiederholt angesprochen wird? Es ist auffällig, dass die Lehrer\_innen über die Umsetzung der Mehrsprachigkeitsförderung im Rahmen der DaZ-Praxis kaum berichten konnten.

Der Bedarf an Methoden und Materialien wurde erkannt und benannt, aber der latente Widerspruch wurde in den Interviews nicht thematisiert.

Die Vermutung eines Widerspruchs veranlasste uns zu einer näheren Betrachtung der Aussagen der interviewten Lehrer\_innen und Projektleiter\_innen zum Ansatz der Mehrsprachigkeit. Können wir die Behauptung »Sie haben natürlich eine Sprache«, wie sie im folgenden Zitat vorgebracht wird, als Hinweis auf eine anerkennende Haltung gegenüber den »anderen« Sprachen der lernenden Migrant\_innen verstehen? Bedeutet die Feststellung »Sie haben natürlich eine Sprache«, dass die Lehrenden sich für die Förderung der Mehrsprachigkeit der Lernenden engagieren? Oder beschränkt sich die Aussage auf die Funktion einer Benennung? Kann man in der Aussage ihre eigene Negation vermuten?

»Und das ist nicht der alleinige Schlüssel zur Integration, da gehört noch sehr viel anderes dazu, natürlich, aber was wir ihnen also jetzt in den Sprach-, in den Deutschkursen mitgeben können, das ist eben dieses Werkzeug Sprache, dass sie Deutsch ... Das passiert mir immer wieder, dass ich die Sprache – sie haben natürlich eine Sprache .... Deutsch, dass wir ihnen wirklich dieses Werkzeug Deutsch mitgeben, um ihren Alltag dann auch wirklich so gestalten zu können, wie sie das selber wollen, und dass sie das auch erkennen, was sie wollen, und welche Möglichkeiten sie überhaupt haben und damit auch selbstbestimmter, ja, leben können, ja.«

Diese Passage beinhaltet einige relevante Aussagen für das Aufspüren von Widersprüchen, das die Analyse des Materials strukturiert:

- Die Lehrerin spricht von der deutschen Sprache als »der Sprache«; sie korrigiert sich prompt, vervollständigt ihre Aussage durch die im ersten Moment nicht ausgesprochene »natürliche« Tatsache, dass die Lernenden sprechen können;
- es wird behauptet, dass Integration nicht nur vom Erwerb der hegemonialen Sprache abhängig ist;
- die hegemoniale Sprache wird als Werkzeug beschrieben, das von den Lehrenden den Lernenden mitgegeben wird; Deutsch als Zweitsprache als etwas »Äußerliches«, das passiv entgegen genommen wird und dennoch zu Handlungsfähigkeit führt;
- Kenntnissen der hegemonialen Sprache wird die Funktion zugesprochen, die selbstständige Gestaltung des Lebens zu ermöglichen; (erst) durch Deutschkenntnisse, so die These der Interviewten, sind die Lernenden in der Lage zu erkennen, was sie wollen und was sie machen können.

Die Betonung der Funktion der deutschen Sprache als Werkzeug zeigt ein vorherrschendes Verständnis von Sprache als einem Instrument, das erstens bewusst und zweckgemäß eingesetzt werden kann/soll, und das zweitens die Eigenschaften eines für die Benutzer\_innen äußeren Gegenstands hat, der von diesen nicht (mit) aufgebaut wird, sondern ihnen als Werkzeug »mitgegeben« wird. In diesem Beitrag werde ich jedoch nicht die Betrachtung(en) zur Funktion von Sprache in den Interviews behandeln. Stattdessen lenke ich die Aufmerksamkeit auf das Thema Mehrsprachigkeit.

#### MEHRSPRACHIGKEIT VS. MONOLINGUALER ZWANG

Das Erlernen der hegemonialen Sprache wird als Bedingung für die Entstehung von Handlungsfähigkeit begriffen. Damit ist die Vernachlässigung der Tatsache verbunden, dass die Lernenden nicht sprachlos sind (Krumm 2002). Die Aussage »Sie haben natürlich eine Sprache« steht exemplarisch für einen hier vermuteten Widerspruch zwischen der offenkundigen Befürwortung einer Bildung zur Mehrsprachigkeit und dem Zwang zur Monolingualität.

Die Anerkennung und Förderung von Mehrsprachigkeit wird einer defizitorientierten Betrachtung von Migrant\_innen hinsichtlich ihrer Sprachkenntnisse entgegengesetzt (Krumm 2002; Gogolin 1994, 2001, 2008). In Einklang mit diesem Verständnis wird im Feld Deutsch als Zweitsprache der Frage nachgegangen, wie der *Sprachenreichtum* der Migrant\_innen und der Minderheiten nicht als Störung, sondern als Resource betrachtet und genutzt werden kann.

Der Ansatz der migrationsgesellschaftlichen Mehrsprachigkeit (Mecheril/Dirim 2010) unterscheidet sich von Positionen, die sich auf einen durch Sprachvielfalt entstandenen Reichtum beziehen (Krumm 2002; Gogolin 1994, 2001, 2008; Barkowski 2008). Auch in diesem Ansatz wird Mehrsprachigkeit so verstanden, dass einer Person oder einem System mehrere Sprachen zur Verfügung stehen (Barkowski/Krumm 2010); zugleich werden aber auch unterschiedliche Varietäten einer bestimmten Sprache betrachtet. Es wird hier von einer inneren Mehrsprachigkeit gesprochen, die einerseits darauf hinweist, dass Sprachen nicht statisch sind (Sprachen als Instrumente und Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen), und gleichzeitig einen situationsadäquaten Gebrauch dieser Varietäten erfordert. Mehrsprachigkeit wird mit einer kritischen Analyse der bestehenden Machtverhältnisse verknüpft und

mit den damit verbundenen sozialen und gesellschaftlichen Dimensionen von Sprachen zusammengedacht (Dirim/Mecheril 2010: 103). Sprache wird als ein Raum beschrieben, in dem soziale Unterscheidungen getroffen werden. In Anlehnung an Bourdieu behaupten die Autor\_innen, dass der Zugang zu gesellschaftlichen Kontexten nicht nur von den Sprachkompetenzen der Individuen, sondern vor allem von der Anerkennung der angewendeten Sprache oder Sprachvariante bestimmt wird. Die Wirksamkeit von Sprache ist von politischen, kulturellen, sozialen und rechtlichen Bedingungen abhängig. Aufgrund dieser Bedingungen werden Sprachen und Sprachvarietäten unterschiedlich bewertet. Anders gesagt, die migrationspädagogische Annäherung impliziert ein kritisches Verhältnis zur Struktur, in der der Wert der Sprachen hierarchisch geordnet ist (Ibid.: 102). Im Alltagverständnis herrscht nach der Auffassung der Autor\_innen die Vorstellung einer internen Konsistenz, durch die »die Sprache« klar von anderen unterschieden werden kann. Setzt man sich mit Sprachen in ihren sozialen und gesellschaftlichen Dimensionen auseinander, so sind auch Fragen nach der Herstellung von Zugehörigkeit und Identität zu stellen, Fragen nach der Bildung eines vermeintlichen »Wir«, das angeblich eine nationale Sprache spricht.

Der Ansatz der migrationsgesellschaftlichen Mehrsprachigkeit beschäftigt sich vor allem mit der Institution Schule und beschreibt diese als Mitproduzentin von Wertdifferenzen zwischen sprachlichen Praxen der Migrationsgesellschaft und als einen Ort, an dem der Fortbestand einer als Nationalsprache legitimierten Varietät (»Standardsprache«) gepflegt wird (Ibid.: 108). Die Vormachtstellung einer Sprache wird mit dem historischen Prozess der Durchsetzung der Idee moderner Nationen in Zusammenhang gebracht. Monolingualität ist als ideologisch zu verstehen. Gemischter Sprachgebrauch und Sprachalternationen wie Code-Switching werden aus der Sicht der monolingualen Sprachstandards als Defizit und/oder Bedrohung bewertet.

An dieser Stelle soll auf die Nähe zwischen der Problematisierung der Monolingualität im migrationsgesellschaftlichen Mehrsprachigkeitsansatz und der von Naoki Sakai formulierten Kritik am vorherrschenden Übersetzungsregime aufmerksam gemacht werden. Es handelt sich um ein Übersetzungsregime, in dem eine Sprache als einer anderen Sprache äußerlich dargestellt wird. In diesem Regime herrscht, so Sakai, eine »homolinguale Adressierung« vor. Die »homolinguale Adressierung« erhält ihre Legitimität von einer Vision der modernen internationalen Welt als Nebeneinanderstellung staatlicher Souveränitäten sowie der

gegenseitigen Anerkennung von Nationalstaaten. Die Einheit der nationalen Sprache wird durch die Vorstellung einer homogenen Nationalgemeinschaft als eine Naturgegebenheit konstruiert (Sakai 2013). Ebenso wie Mecheril und Dirim im Ansatz der migrationsgesellschaftlichen Mehrsprachigkeit, betont der Autor, dass die Idee der Einheit einer nationalen Sprache fundamental für die Herstellung nationaler Subjektivität war. Doch – so Sakai – es lässt sich heute nicht mehr vertreten, dass für die Realisierung eines Ideals von Demokratie eine homogene nationale Sprache notwendig ist. Denn Nationen werden von Subjekten bewohnt, die heterogen sind im Verhältnis zur vermeintlichen Homogenität der Nation.

In der Migrationspädagogik, die den theoretischen Rahmen des Ansatzes der migrationsgesellschaftlichen Mehrsprachigkeit bildet, wird Migration als ein Phänomen beschrieben, das Grenzen der Zugehörigkeit, Grenzen zwischen »Innen« und »Außen«, zwischen »Wir« und »nicht Wir« thematisiert und problematisiert. Die Migrationspädagogik ist interessiert an der Frage einer nationaletnischen-kulturellen Zugehörigkeitsordnung, »[...] in der Menschen unterschieden und so positioniert werden, dass ihnen unterschiedliche Werte der Anerkennung und Möglichkeiten des Handelns zugewiesen werden« (Mecheril et al. 2010: 15) Auch die Frage nach dem Beitrag, den die Pädagogik zur (Re-)Produktion einer nationalen-ethnischen-kulturellen Zugehörigkeitsordnung leistet, wird aufgeworfen, ebenso wird nach vorhandenen Möglichkeiten gesucht, diese Ordnung zu verändern und Alternativen zu ihrer Transformation zu entwickeln. Aus der Perspektive einer dekonstruktiven Differenztheorie werden der Blick und die Aufmerksamkeit auf Phänomene von Mehrfachzugehörigkeiten, Grenzgänger\_innentum, Hybridität und Transkontextualität gerichtet. Ziel ist, das einteilende, vereindeutigende, klassifizierende und fixierende Denken und Handeln zu schwächen und zu unterlaufen (Mecheril et al. 2010). In beiden Positionen (in der Migrationspädagogik wie in der Kritik einer »homolingualen Adressierung« durch die Forderung nach einer »heterolingualen Adressierung«) werden die Grenzen der Unterscheidung zwischen nationalen Sprachen problematisiert. Sowohl die Idee der Einheit einer Sprache als Naturgegebenheit wie auch ihre Identifizierung mit der nationalen Sprache stellen ein Problem dar. Der Ansatz der migrationsgesellschaftlichen Mehrsprachigkeit thematisiert außerdem die Überschreitung innerer Grenzen einer vermeintlich homogenen Sprache.

In Anlehnung an Naoki Sakai vermute ich, dass die Konsequenzen dieser Problematisierung für die pädagogische Handlung im Feld Deutsch als Zweitsprache in der Erwachsenenbildung in erster Linie eine Herausforderung für alle im Lernprozess beteiligten Akteur\_innen darstellen. Denn es gilt, sich mit der Bedeutung und den Funktionen von Unverständlichkeiten und Verständlichkeiten auseinanderzusetzen. Oder wie in der Migrationspädagogik vermutlich formuliert würde: Es gilt, sich mit der Bedeutung und den Funktionen von Uneindeutigkeiten und Eindeutigkeiten auseinanderzusetzen. Kommunikation und Interaktion finden nicht nur im *Verstehen* statt, sondern auch im *Nicht-ganz-Verstehen*, im *Nicht-Verstehen*, im *Missverstehen* (Auch hier beziehe ich mich auf Sakai 2010).

Es geht darum, eine Utopie der pädagogischen Praxis im Feld DaZ zu entwickeln, die nicht nur das *Nicht-Verstehen* ins *Verstehen* zu übersetzen versucht, sondern die das *Nicht-Verstehen* als Bestandteil von Interaktionsprozessen in der Migrationsgesellschaft wahrnimmt und diese Interaktionsprozesse unter den Bedingungen von Rassismus und Sexismus kritisch beleuchtet: Wie kommt es zum *Nicht-Verstehen* und wie können Angehörige einer diskriminierten Minderheit mit dem hegemonialen *Nicht-Verstehen* und mit dem hegemonial strukturierten *Verstehen* strategisch umgehen? Usw.

Eine pädagogische Praxis, die sich zur Förderung der Mehrsprachigkeit der Lernenden bekennt und einen Beitrag zur Gestaltung einer mehrsprachigen Gesellschaft leisten will, muss sich bewusst sein, dass dies Handlungen und Positionierungen gegen einen monolingualen Zwang erfordert und dass die Kritik der Monolingualität eine kritische Haltung gegenüber monolingual verfassten Nationalstaaten bedingt und impliziert. Die Kritik am Nationalstaat sowie die Problematisierung von Grenzen und von Zugehörigkeitsordnungen bedeuten zudem, ungleiche Machtverhältnisse und letztendlich die eigene privilegierte Position innerhalb der dominanten Verhältnisse zu hinterfragen.

#### EINE KRITISCHE ANMERKUNG ZUR MIGRATIONS PÄDAGOGIK

Im Zuge der Auseinandersetzung mit dominanten und ungerechten Machtverhältnissen verbleibt die Migrationspädagogik innerhalb der Grenzen dekonstruktiver Fragestellungen und entzieht sich einer Kapitalismuskritik. Ökonomische Bedingungen, Produktionsverhältnisse, Arbeitsteilung werden nicht thematisiert. Naoki Sakai hingegen berück-

sichtigt Kapitalakkumulation als einen der Hauptpfeiler, auf dem die Entwicklung der modernen inter-nationalen Welt beruht. Der zweite Pfeiler, den er nennt, ist die Einteilung der globalen Menschheit in Nationalstaaten (also die Herstellung nationaler Subjekte). Eine kritische Kapitalismusanalyse, die auf der Annahme eines nationalen Subjektes aufbaut, wäre im Einklang mit seiner Argumentation nicht möglich. Denn eine solche Analyse würde übersehen, dass die beiden Hauptpfeiler Kompliz\_innen sind und zusammenwirken. Diese Argumentation wird für unsere Arbeit im Feld DaZ durch die Umkehrung des Gedankens relevant: Eine kritische Analyse der Herstellung nationaler Subjektivität kann nicht auf der Naturalisierung ökonomischer Verhältnisse und Bewegungen (wie die der Kapitalakkumulation) basieren. Denn beide Pfeiler, auf denen die Entwicklung der modernen inter-nationalen Welt beruht, wirken zusammen und sind Kompliz\_innen.

Sich für Mehrsprachigkeit einzusetzen bedeutet eine Radikalisierung des Verständnisses von Demokratie und infolgedessen eine Radikalisierung der pädagogischen Praxis, die in ihrem aktuellen Selbstverständnis demokratisch sein will. Es gilt, die Frage nach den demokratischen Subjekten in gegenwärtigen Migrationsgesellschaften zu stellen. Es gilt zu fragen, ob die Lernenden als demokratische politische Subjekte adressiert werden, wenn die Lehrenden über Mehrsprachigkeit reden bzw. Mehrsprachigkeit fördern wollen. Der anfangs vermutete Widerspruch zwischen der Befürwortung der Mehrsprachigkeitsförderung in den Interviews und dem monolingualen Habitus hat durch die hier angestellten Überlegungen (hoffentlich) Gestalt angenommen: Wenn nicht Kritik am monolingual verfassten Nationalstaat geübt wird, das heißt, wenn die Regime, die sowohl die nationalstaatlichen als auch die nationalsprachlichen Grenzen implementieren und legitimieren, in ihrer Inklusions- und Exklusionsgewalt nicht kritisch hinterfragt und unterlaufen werden, dann bleibt die Befürwortung der Mehrsprachigkeitsförderung ein schein-widerständiges Sprechen, das keine Transformation der gegebenen Verhältnisse bewirken kann.

#### DER KONJUNKTIV ALS SIGNAL FÜR DIALOGBEREITSCHAFT

Die Arbeit an einer Sprache des Dialogs, nicht beendet, oder immer wieder am Beginn, neu, wiederkäuend, kauend. Dialog. Dieses durch die Leere unterbrochene *Wir* lädt zum Dialog ein. Dialog nicht bloß als Interaktion verstanden. Dialog, der sich nicht im Austausch von Erfah-

rungen, Wissen, Meinungen usw. erschöpft. Dialog im Sinne einer radikalen pädagogischen Praxis dialektisch und problematisierend verstanden. Ein Dialog, der einen Blick auf unsere gesellschaftliche Existenz als Prozess ermöglicht, als etwas, das aufgebaut wird, das nicht gegeben, sondern veränderbar ist. Ein Dialog, der zwar die Interaktion und das Mit-Teilen von unterschiedlichem Wissen und unterschiedlichen Realitäten ermöglicht, aber das Ziel verfolgt, neues Wissen herzustellen, um in der geteilten Hoffnung etwas anderes («um ser mais») aufzubauen.

## BIBLIOGRAPHIE

- Barkowski, Hans, »Alles wird gut ... Sprachenlernen im 21. Jahrhundert und das Mehrsprachigkeitsaxiom des Faches Deutsch als Fremd- und Zweitsprache«, in: Bogenreiter-Feigl, Elisabeth (Hg.), *Paradigmenwechsel? Sprachenlernen im 21. Jahrhundert: Szenarios-Anforderungen-Profile-Ausbildung*, Wien: VÖV-Edition Sprachen 2008, S. 10–13.
- Brunner, Claudia/Hzán, Daniela (2009): »Female Suicide Bombing – Female Genital Cutting: Wissen über ‚die ganz andere Andere‘ im Spannungsfeld von physischer, politischer und epistemischer Gewalt«, in: *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, Nr. 2, 2009, S. 95–105.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita, »Horizonte der Repräsentationspolitik – Taktiken der Intervention«, in: Ross, Bettina (Hg.), *Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Weiterdenken für antirassistische, feministische Politik-/wissenschaft*, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004, S. 203–225.
- Dirim, Inci/Mecheril, Paul, »Die Sprache(n) der Migrationsgesellschaft«, in: Mecheril, Paul/Castro Varela, Maria do Mar/Dirim, Inci/Kapalka, Annita/Melter, Claus, *Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel: Beltz 2010, S. 99–120.
- Gogolin, Ingrid, *Der monolinguale Habitus der multilingualen Schule*. Münster/New York: Waxmann 1994.
- Gogolin, Ingrid, »Sprachenvielfalt durch Zuwanderung – ein verschenkter Reichtum in der (Arbeits-)Welt?«, 2001, [www.good-practice.de/1\\_Gogolin.pdf](http://www.good-practice.de/1_Gogolin.pdf).
- Gogolin, Ingrid, »Erziehungsziel Mehrsprachigkeit«, in: Röhner, Charlotte (Hg.), *Erziehungsziel Mehrsprachigkeit. Diagnose von Sprachenentwicklung und Förderung von Deutsch als Zweitsprache*, 2. Aufl., Weinheim/München: Juventa 2008.
- Krumm, Hans-Jürgen, »Entwicklung und Tendenzen in der Sprachlehrforschung im Bereich der Migration und Integration«, Vortrag im Rahmen des Symposions »Sprache und Integration«, 2002, <https://www.univie.ac.at/linguistics/forschung/wittgenstein/critics/KrSu11.pdf>.
- Krumm, Hans-Jürgen/Barkowski, Hans, (Hg.), *Fachlexikon Deutsch als Fremd- und Zweitsprache*, Tübingen: Francke 2010.
- Mecheril, Paul/Castro Varela, Maria do Mar/Dirim, Inci/Kapalka, Annita/Melter, Claus, *Migrationspädagogik*, Weinheim/Basel: Beltz 2010.
- Mohanty, Chandra Talpade, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Sakai, Naoki, »Übersetzung als Filter«, übers. v. Mennel, Birgit, in: *Jenseits von Europa übersetzen*, Wien: Turia + Kant 2013; vgl. auch *transversal 06/13: a communality that cannot speak: europe in translation* [http://eipcp.net/transversal/0613/Sakai/sakai\\_de](http://eipcp.net/transversal/0613/Sakai/sakai_de).

Salgado, Rubia, »Chewing the Borders oder Kauen, um wach zu bleiben, oder Widerstand im Widerspruch«, in: Andrea Thal (Hg.): *Chewing the Scenery*, 3. Aufl., hrsg. im Auftrag des Bundesamtes für Kultur als Teil des offiziellen Beitrages der Schweiz an der 54. Kunstbiennale Venedig 2011.

# AM 1. MÄRZ SPRECHEN WIR SPRACHSTREIK!

AVUSTURYA MACHT SPRACHE ZUM LIEBLINGSPROBLEM.

EINFACHE LÖSUNG: DEUTSCHPFLICHT FÜR ALLE

1. MÄRZ – TRANSNATIONALER MIGRANT\_INNENSTREIK

**HAYIR, JO, LO, NE, NJET, NO, NON, NU! NICHT MIT UNS!**

Mit Ausschluss Basta! haben wir 2011 dem austriakischen Integrations-Theater eine Absage erteilt. Dieses Jahr reden wir übers Reden: Unsere gemeinsame Sprache ist nicht Deutsch! Wir rufen zum Streik gegen den Deutschzwang auf. Sprechen wir gemeinsam die Sprache der gleichen Rechte – am 1. März beim transnationalen, translationalen Migrant\_innenstreik.

**LET´S SPRACHSTREIK THE ONE-LANGUAGE-SHOW DOWN!**

Auf Baustellen, in Fabriken, im Gastgewerbe, im Einzelhandel, in Büros, in den Krankenhäusern, an den Universitäten, im Transport, in Haushalten ... 50 Jahre lang haben wir an vielen Stellen gehackelt und uns auf vielen Sprachen verstanden – auch, aber nicht nur auf Deutsch. Das zählt nicht mehr? Nun gilt: A1-Prüfungen, B1-Nachweise, C1-Zertifikate – überall Deutsch! Wer kein Geld, keine Kraft und keine Zeit hat, nach Dienstschluss auch noch für die B1-Deutschprüfung auf Maturaniveau zu lernen, kann nicht mal mehr sicher sein, in diesem Land bleiben zu dürfen. Politische Rechte rücken in immer weitere Ferne. Der in Austrija lebenden Mehrheit mit dem richtigen EU-Pass stehen viele Rechte ganz ohne Überprüfung ihrer Sprachkenntnisse zu, während alle anderen Deutsch-Prüfungen bestehen müssen. Da diesen neuen Pflichten kein entsprechendes Gratis-Deutschkursangebot gegenübersteht, handelt es sich zudem um eine Sonderbesteuerung. Der Sprachunterricht in den Erstaufnahmestellen für Asylwerber\_innen reicht nicht einmal dazu aus, um auf Deutsch durch den Alltag zu kommen, geschweige denn, um sich in Gesprächen mit der Fremdenpolizei behaupten zu können. Durch die Sprache als Schallmauer wird den Migrant\_innen einmal mehr gezeigt: Ihr habt in Autriche nie dazugehört und ihr werdet nie dazugehören.

Dafür werdet ihr in Austria immer an allem schuld sein. Neuerdings seid ihr auch schuld an der Bildungsmisere. Ausgerechnet der Mythos einer bildungsverweigernden, pisaversauenden Parallelwelt soll den Deutschzwang begründen. Im Blockieren von Bildungszugängen und Auseinanderdividieren von angeblich bildungsnahen und -fernen Schichten besteht das österreichische Bildungssystem jede Prüfung mit Auszeichnung. Hingegen gibt es ein Nichtgenügend nach dem anderen für die Bekämpfung von sozialen Ungleichheiten, dem Bereitstellen ausreichender Sprachlernangebote und der Förderung von Erstsprachenunterricht.

### **ÖSTERREICH IST EIN EIN-WAN-DER-UNGS-LAND, FASHTEST ME?!**

Besonders miserabel ist die Bildungspolitik im Innenministerium aufgehoben: Sie schreibt nicht nur Deutschpflicht fest, sondern schafft auch eine diffamierende Sprache gegenüber Asylsuchenden: »Asylmissbrauch«, »Scheinasylant\_innen«, »Illegale« und als letzter Schrei »Ankerkinder«. Statt die Lebensbedingungen von Flüchtlingen zu thematisieren, hagelt es verbale Untergriffe.

Parallel dazu sieht sich Övustyria vom kulturellen Untergang bedroht: Koroška ist durch die Slowenisierung und ein paar zweisprachige Ortstafeln bereits todgeweiht. Nun ist wieder Viyana dran, muss wieder beschützt werden, diesmal ohne Stadtmauer – dafür mit Pflicht dort und Zwang da! Wehe wir bestellen unser Brot auf türkçe oder na našem und der\_die Verkäufer\_in wagt es, auf türkçe oder na našem zu antworten. Aufregung, Skandal, die Wiener Lebensart geht flöten! Nix da! Wie Kärnten immer schon auch Koroška war, war Wien immer schon ein Stück Beč, Bech, Bécs, Dunaj, Vídeň, Viena, und Viyana. Das Problem ist nicht die Vielfalt an Sprachen, sondern der Versuch des Regierens über Menschen mittels Sprache, mittels Sprachherabwürdigung, mittels Sprachaberkennung, mittels Sprachzwang, mittels Sprachzertifikaten.

### **WIR SPRECHEN GERECHTISCH, LUSTISCH, POLITISCH UND KÄMPFISCH. ROZUMIJEŠ MI?**

Wir lassen uns nicht eindeutschten. Wir sind hier und reden mehrsprachig! Auf der Straße mit Slang und eigenem Akzent, in der Arbeit gscheit,

in der Schule gleich in mehreren Sprachen und wie wir es für angebracht halten, wie es uns passt. Weil es unser Recht ist und unsere Freude, und weil Sprache das Mittel ist, mit dem wir uns zur Wehr setzen!

*Gleiche (Sprachen-)Rechte für alle!*

*Raise your voice!*

*Sprachstreik now!*



# ZWISCHEN HABERMAS UND RANCIÈRE

DIE DEMOKRATIE POLITISCHER ÜBERSETZUNG

NICOLE DOERR

In diesem Essay skizziere ich ein politisches Modell demokratischer Übersetzung als Lösungsansatz in Fällen einer möglichen Krise repräsentativer und deliberativer Demokratiemodelle. Meine Skizze verknüpft zwei theoretische Gegenpole: Habermas' Vorstellung von Demokratie als deliberativem, dialogischem Raum und Rancières These der Unmöglichkeit machtfreier, rationaler Deliberation. Ich schlage mit Rancière vor, dass wir politische Deliberation ausgehend vom »Unvernehmen« denken müssen, das heißt, einem Typus politischer Meinungsverschiedenheiten, die nichts mit gewöhnlichen Missverständnissen zu tun haben, sondern vielmehr mit Machtungleichheiten in konsensdemokratischen Öffentlichkeiten. Anschließend zeige ich, wie sich vermachtete Bühnen der Öffentlichkeit in eine demokratische Öffentlichkeit übersetzen lassen, die politisch ist, weil sie soziale Beziehungen verändert – und in gerechtere Beziehungen übersetzt. Im Zwischenraum von Habermas' dialogischer Bühne und Rancières Unvermögen liegt die demokratische Praxis politischer Übersetzung, die ich empirisch am Beispiel sozialer Bewegungen und streikender, sprechender Übersetzer/innen untersuche.

Theoretischer Hintergrund für meine Überlegungen ist eine länger anhaltende Debatte zwischen politischer Theorie und Philosophie zu Fragen transnationaler Öffentlichkeit und der Vielfalt der Sprachen (siehe z. B. Fraser 2007; Nanz 2006). Eine gängige Meinung in der politischen Philosophie und empirischen Demokratieforschung ist, dass die »babylonische« Sprachenvielfalt Grund sei für die sich verschärfende Krise der Demokratie im Kontext globaler Migration, europäischer Integration und kultureller Heterogenität (z. B. Parijs 2011; Putnam 2007). Doch Denker/innen wie Jürgen Habermas führen im Gegenteil an, dass politischer Dialog und Demokratie auf die Ebene der Europäischen Union und in Formen neuer, postnationaler Öffentlichkeiten übersetzbar seien (Habermas 1996, 2005, 2008). Während ein Teil der europäischen Demokratieforschung nun davon ausgeht, dass Sprach- und Kulturbarrieren demokratische Öffentlichkeit strukturell verhindern, argumentieren andere Theoretiker/innen, ähnlich wie auch Habermas, für die Möglichkeit von Demokratie in einer mehrsprachigen europäischen Öffentlich-

keit (Kantner 2004; Nanz 2006). Die von Habermas inspirierten Sprachphilosoph/innen definieren jedoch politische Öffentlichkeit über die Annahme einer intersubjektiven, deliberativen (oder dialogischen) Verständigung (Kantner 2004; Nanz 2006).

#### DIE UNMÖGLICHKEIT DES VERSTEHENS UND DIE ERFINDUNG EINER POLITIK DER ÜBERSETZUNG

Nun deutet die gegenwärtige Krise europäischer Politik jedoch auf ein Scheitern demokratischer Dialoge jenseits des Nationalstaates hin, was auf die Notwendigkeit verweist, auch die Idee transnationaler demokratischer Deliberation zu überdenken und zu erweitern – um die Frage der Unmöglichkeit, der Unübersetzbarkeit, des Scheiterns politischer Dialoge. Ist nun die sich abzeichnende Krise europäischer Demokratie eine Krise der Übersetzung, eine erwartbare Wiederholung des babylonischen Sprachenstreits in einem multinationalen Gebilde, wie Skeptiker/innen schon lange voraussehen? Müssten wir nicht umgekehrt die Frage der Sprachunfähigkeit europäischer Politik jenseits klassischer Sprach- und Kulturbarrrieren denken? Was genau ist das Übersetzungsproblem europäischer Politik?

Einen interessanten Gegenentwurf zu Habermas' Modell einer deliberativen Öffentlichkeit schlägt der französische Denker Jacques Rancière in seinem Werk *Das Unvernehmen* vor. Rancière behauptet nun diametral abweichend von Habermas, dass Missverständnisse – und nicht etwa die grundsätzliche Annahme der Möglichkeit dialogischer Verständigung – der eigentliche Beginn demokratischer Politik seien. »Unter Unvernehmen wird man einen bestimmten Typus einer Sprechsituation verstehen: jene, bei der einer der Gesprächspartner gleichzeitig vernimmt und auch nicht vernimmt, was der andere sagt« (Rancière 2002: 9). Rancière ist besonders wichtig, zu zeigen, dass das Unvernehmen ein machtbasierendes Missverständnis zwischen Arm und Reich ist, die miteinander um eine gerechtere Aufteilung streiten, jedoch nicht am gleichen Tisch Platz nehmen können – da die Armen keinen Platz haben, ihre politische Position als Verhandlungsgegenstand nicht anerkannt, akzeptiert und darum auch nicht *verstanden* wird.

Rancières These hat eine gewisse aktuelle Relevanz, zeigen doch jüngste Medienanalysen eine Polarisierung der Debatten um die Eurokrise entlang nationaler Trennlinien, die die europäische *Gemeinschaft* in arme und reiche Länder, Gläubiger und Schuldnerstaaten *aufzuteilen*

scheinen. Im Folgenden werde ich behaupten, dass Rancières Gegenmodell uns als Alternative zu gängigen Modellen deliberativer Politik einen Klärungsansatz zur anhaltenden Krise europäischer Öffentlichkeit und Demokratie aufzeigt. Ich werde zeigen, wie Rancières Modell uns hilft, demokratische Übersetzungsprobleme jenseits sprachlicher Barrieren im engen Sinn zu denken, gerade weil er Missverständnisse jenseits von Sprache und doch bezogen auf die Möglichkeit des Sprechens selbst versteht. Damit füllt sein Ansatz eine wichtige Denklücke in der Forschung zu transnationaler Politik und einer politischen Übersetzung der Demokratie in Europa.

Interessanterweise argumentiert Rancière, dass innerhalb der Möglichkeit eines rationalen, konsensorientierten Dialoges im Sinne Habermas' eine ganz bestimmte Art von Missverständnis – das Unvernehmen – nicht mitgedacht wird. (Rancière 2002: 12, 59). Dieses Unvernehmen ist kein einfaches Missverständnis, das auf die Ungenauigkeit von Wörtern oder Verschiedenartigkeit von Sprachen zurückgeht, so Rancière, sondern auf Machtunterschiede, die einen Konflikt bezüglich der Sprechsituation selbst und der Beziehung der Sprecher/innen zueinander konstituieren:

»Das Unvernehmen ist nicht der Konflikt zwischen dem, der weiß, und jenem, der schwarz sagt. Es ist der Konflikt zwischen dem, der ›weiß‹ sagt, und jenem, der auch ›weiß‹ sagt, aber der keineswegs dasselbe darunter versteht. [...] Die Extremsituation des Unvernehmens ist jene, bei der X nicht den gemeinsamen Gegenstand sieht, den ihm Y präsentiert, weil er nicht vernimmt, dass die von Y ausgesendeten Töne Wörter bilden und Verknüpfungen von Wörtern, die den seinen ähnlich wären« (Rancière 2002: 9–11).

Während Rancière die Grenzen eines Verstehens im Habermas'schen Sinn einer konsensorientierten Rationalität im Problem der »Rationalität des Unvernehmens« aufzeigt (Ibid.: 12, 59), schlägt er einen positiven Begriff des Streits um jenes Unvernehmen selbst als Beginn einer dringend benötigten Politik der Interpretation vor. Diese Möglichkeit einer Politik der Übersetzung, so möchte ich zeigen, zielt auf eine Neuerfindung sozialer Beziehungen und auf eine gerechtere Situation des Sprechens selbst. Interessanterweise stellt Rancière Habermas' Modell der intersubjektiven Verständigung über die Annahme einer machtfreigedachten »idealen Sprechsituation« (Habermas 1973: 258) eine umgekehrte Extremsituation des Unvernehmens gegenüber.<sup>1</sup> In dieser klas-

---

<sup>1</sup> Seyla Benhabib beschreibt die ideale Sprechsituation folgendermaßen: »1. Jeder Teilneh-

sischen Situation eines politischen Dialoges hören die Mächtigen zwar, können aber »nicht sehen«, was ihre Gesprächspartner/innen meinen.

Beispielhaft deutet Rancière die Missverständlichkeit der Frage »Habt ihr mich verstanden?« daher als »performativen Widerspruch«. Die Doppelzüngigkeit der Frage besteht darin, dass »Habt ihr mich verstanden?« im Alltagsumgang sowohl ein Befehl als auch eine verständigungsorientierte Frage im Sinne deliberativer Demokratiemodelle ist. Mit dieser Kritik zeigt Rancière geschickt die Situation möglicher Machtasymmetrien auf, die Habermas' unkomplizierte Annahme einer idealen Sprechsituation theoretisch ausschließt – und die Tragweite deliberativer Demokratiemodelle reduziert. In Rancières Lesart ist »Habt ihr mich verstanden?« ein Ausdruck, der uns sagt, dass »Verstehen« zwei verschiedene, wenn nicht sogar gegensätzliche Dinge bezeichnen kann: ein Problem verstehen und – in extrem machtasymmetrischen Sprechsituationen – einen Befehl verstehen. Das »Gesetz der Macht« führt hier zu folgendem performativen Widerspruch, zu einer ungerechten Teilung einer Sprachwelt: Sobald die Empfänger/innen dieses Befehls der Sprecher/in mit »ja, wir haben verstanden« antworten, bejahen sie ein ungleiches Verhältnis, das die Befehlende zur Sprechenden und Denkenden macht. Indem sie verstehen, stimmen sie einem Verhältnis der Ungleichheit zu, das sie als Ausführende des Befehls definiert, während die Befehlende zur Sprechenden, zur für die Ausführenden Denkenden wird – eine dichotomische Teilung der Demokratie in Expert/innen und unwissendes Volk, die eine Krise der Konsensdemokratie in der Postdemokratie ausdrückt (Rancière 2002: 56–57, 111, 116–119).

#### **DER BEGINN EINER INTERPRETATION DER POLITIK: DAS DRITTE VOLK, DAS STREIKT UND SPRICHT**

Eine demokratische Verständigung im Habermas'schen Sinn, bezogen auf die gegenwärtigen Debatten um die Schuldenkrise der Europäischen Union ist, so könnte man mit Rancière schlussfolgern, also eine Illusion,

---

mer eines Diskurses muss die gleiche Chance haben, Kommunikation zu eröffnen und fortzuführen. 2. Jeder Teilnehmer muss die gleiche Chance haben, Behauptungen, Empfehlungen und Erklärungen vorzutragen sowie Rechtfertigungen zu fordern. [...]. 3. Alle Teilnehmer müssen als Handelnde gleiche Chancen haben, ihre Wünsche, Gefühle und Intentionen zum Ausdruck zu bringen; und 4. Müssen die Sprecher handeln, als ob im Handlungskontext eine Gleichverteilung der Chancen bestünde, zu befehlen und sich zu widersetzen, zu erlauben und zu verbieten, Versprechen zu geben und abzunehmen, Rechenschaft abzulegen und zu verlangen.« (Benhabib 1992: 285).

da das Wort der Expert/innen und die Summe der rechnerisch genau »gezählten« Stimmen in der Logik der Konsensdemokratie paradoxerweise eine politische, gerechtere Verteilung unmöglich macht (Rancière 2002: 112). In Abgrenzung zu Jean-Francois Lyotard endet Rancières Modell jedoch nicht mit der Annahme eines unversöhnlichen »Widerstreits« (Lyotard 1989), einer strukturellen Unübersetzbarkeit der Politik (Rancière 2002: 11). Im Gegenteil leitet Rancière nun einen positiven Begriff für die »Rückkehr der Politik« von der Existenz des Unvernehmens ab. Mein Argument wird im Folgenden besonders auf eine Passage in Rancières Argument eingehen, in der er das Unvernehmen positiv umdeutet: zu einem Modell der Politik als *politischer Interpretation* oder, wie ich argumentieren werde, »politischer Übersetzung«.

Zentral für einen demokratischen Politikbegriff – den ich hier als Modell für eine gerechtigkeitsorientierte Politik der Übersetzung vorschlage – ist nach Rancière die »anfängliche Verdrehung« oder Transformation; jene grundpolitische, demokratische »Verdrehung«, in der *die Politik* das ursprünglich brutale Ungleichverhältnis zwischen Reich und Arm »blockiert«, den Anteillosen einen Anteil zugesteht (Rancière 2002: 26), den Namenlosen einen »Namen im Himmel«, und damit einen irdischen »Platz« in der symbolischen Ordnung der Gesellschaft (Ibid.: 36, 41). Um zu zeigen, dass politische Übersetzung ein streitender Dialog ist und nicht bloß eine Rebellion, verweist Rancière auf das Beispiel des antiken Sklavenkriegs. Anhand einer Erzählung des Sklavenkriegs bei Herodot zeigt er, dass politische Gleichheit innerhalb einer Gemeinschaft einer Anerkennung der »Armen« durch die »Reichen« bedarf – wobei deren Etablierung allein über kriegerische Auseinandersetzung, den Aufstand der Sklaven, jedoch misslingt (Ibid.: 26).

Verblüffenderweise argumentiert Rancière auf Basis eines zweiten Erzählbeispiels, dass eine solche Anerkennung jedoch gelänge, sobald die Armen tatsächlich die Reichen *überzeugen* könnten, dass sie ebenso wie die Reichen die politische Fähigkeit zur Sprache haben. Hierzu führt Rancière eine Erzählung des französischen Denkers Ballanche ein, der den Beginn einer neuen Epoche politischen Widerstreits im antiken Rom am Fall der Rebellion der rebellierenden Plebejer gegen die allein politisch stimmberechtigten Patrizier nachvollzieht. In ihren Ansprachen im römischen Senat weigerten sich die reichen Patrizier, zu glauben, dass die arbeitenden, aber mittellosen Plebejer, die sich streikend auf den Aventin, den südlichsten Hügel Roms, zurückgezogen hatten und sich dort versammelten, tatsächlich sprechen können: »Sie besäßen die Sprache wie

wir, haben sie Menenius zu sagen gewagt!« (Ballanche, zitiert nach Rancière 2002: 35).

Für Rancière zeigt die empörte Rede der römischen Senatoren das verschärfte Problem des Unvernehmens als Unvermögen dominanter Gruppen und/oder politischer Expert/innen, diejenigen zu hören, die »keinen Namen« haben. Keinen Namen zu haben, bedeutete für die Plebejer im antiken Rom, auch »keinen Platz unter dem Himmel« zu haben, da nur diejenigen Namen trugen, deren Familien Land besaßen, deren Familien ihre Privilegien weitervererbten und die sich einen Platz im Senat erkaufte hatten (Rancière 2002: 36). Die mittellosen Plebejer wagten jedoch, einen aus ihren Reihen als »demokratischen Sprecher« auszuwählen. Wichtig ist Rancière, dass dieser Sprecher eine dritte Person war, die erst in dem Moment zum Sprecher *wurde*, als das Kollektiv ihm eigens dazu einen neuen erfundenen Namen gab (den Namen »Brutus«). Für Rancière ist diese erfundene Namensgebung eine intelligente Behauptung einer heterogenen Gruppe der »Namenlosen«, selbst der »Demos« zu sein – was überraschenderweise, laut Erzählung, die Anerkennung des Kollektivs durch die unwilligen Patrizier bewirken würde (Ibid: 37). Der eigentliche Skandal und Erfolg dieser politischen Konstituierung als Demos, so Rancière, war, dass die Namensgebung und der Widerstand dieser rebellierenden Gruppe eine unmittelbare, symbolische und anschließend *politische* Transformation der Beziehung zwischen Patriziern und Plebejern hervorbrachte. So bespricht Rancière die sofortige Verwirrung, die die eigenwillige Namensgebung der Plebejer als Demos auf die Patrizier hatte, die Empörung der Senatoren über diese skandalöse Dreistigkeit – und, überraschenderweise, die notgedrungene anschließende Anerkennung der Plebejer durch den Rat der ältesten Senatoren, die sich gezwungen sahen, die Sprecher der Plebejer anzuerkennen, da diese nun wohl oder übel zu »Wesen der Sprache« geworden waren (Ibid.: 37). Das wahrhaft politische Sprechen der Plebejer überschritt symbolische Grenzlinien und verschob daher notgedrungen die dominante Identität der Patrizier – mit politischen Folgen.

Nach Rancière hat Politik als Affirmation eines Demos aus einer Gruppe mittelloser Menschen heraus, die wagt, nicht nur zu rebellieren (wie im Beispiel der Sklaven), sondern auch zu sprechen, immer eine transformierende Wirkung auf die Gesamtheit sozialer Beziehungen und die Aufteilung der Macht einer Gesellschaft. Rancière definiert Politik darum ganz explizit als jene seltenen Momente des Sprechens (und der Interpretation der Politik), als eine »Unterbrechung der einfachen Wir-

kungen der Herrschaft der Reichen, die die Armen als Entität zum Dasein bringt« (Ibid.: 24). Anders als deliberative Demokratietheorien erfindet Rancière also eine nicht ideale Sprechsituation, in der dominante Gruppen dominierte Gruppen schlichtweg nicht zu hören vermögen – bis zu jenem skandalösen Moment der Politik, in dem sich die Dominierten selbst als politisches Subjekt erfinden, das den Dominanten gleich ist. Die Dominierten müssen nicht nur rebellieren, nicht nur kritisieren, sondern ihre Intelligenz beweisen, ihre eigenen Repräsentanten auswählen, einen neuen *Platz* in der symbolischen Ordnung der Gemeinschaft erfinden, den es noch nicht gibt, so argumentiert Rancière. So ist jenes unerhörte Sprechen der Nichtgehörten, das eine gemeinsame Sprache zwischen Plebs und Politikexperten einfordert und schon demonstriert – und damit die reguläre politische Ordnung untergräbt und unterbricht – ein kommunikatives Handeln im Sinne Habermas', und damit ein Handeln, das die Kräfteverhältnisse wirkungsvoll verschiebt (Ibid.: 67).

#### WIE WIRD POLITISCHE ÜBERSETZUNG IN VERMÄCHTETEN GESELLSCHAFTEN ÖFFENTLICH SICHTBAR?

Scharf beobachtet Rancière jedoch, dass das Mainstreaming von Modellen der Deliberation als »Konsensdemokratie«, in allen Politikbereichen und auf allen Ebenen, Momente des politischen Sprechens als Neuinterpretation der Machtverhältnisse unmöglich mache – ironischerweise, indem deliberative Konsensverfahren alle zu Wort kommen ließen und dennoch diejenigen »ohne Namen« nicht zählten (Ibid.: 35). In Abgrenzung zu Modellen der Konsensdemokratie entwirft Rancière darum ein Modell der »politische[n] Interpretation« (Ibid.: 99), das das ungleiche Kräfteverhältnis selbst *politisch* macht und damit zugleich (neu)interpretiert und demokratisch zu verschieben sucht – mit der Folge, dass die Sprache der Namenlosen zählt:

»Die Politik besteht darin, dieses Verhältnis zu *interpretieren*, das heißt, zuerst deren Dramaturgie zu verfassen, das Argument [...] zu erfinden, somit in Bezug zu setzen, was ohne Bezug ist.« (Rancière 2002: 100, meine Herausstellung)

Dieses kurze Zitat beinhaltet die Kernbegriffe einer »Politik der Interpretation« nach Rancière: das Argument, die Dramaturgie, die Politik, die Beziehung zwischen unverbundenen Teilen einer Gesellschaft, die ich im

Folgenden als Politik der Interpretation oder als politische Übersetzung verstehen möchte.

Mein Modell einer demokratischen Politik der Übersetzung – als Alternative zu repräsentativen und deliberativen Modellen – knüpft zweifach an die folgenden Argumente Rancières an. In Bezug auf Repräsentation spricht Rancière den Begriff der »politischen Interpretation« zunächst nur kurz an, doch immer wieder kommt er auf das nötige und doch fehlende »Dazwischen« zurück; das Fehlen einer *Beziehung*, das der eigentliche Grund für das Unvernehmen ist (Ibid.: 99, 100). Das Unvermögen handelt aber auch von einer fehlenden Übersetzung oder Vermittlung zwischen unterschiedlichen politischen Bühnen – jener der »Repräsentanten« und des »Nicht-Volks«, der Patrizier und der Plebejer. Dieser feine Sinn für Übersetzung, der doch fehlt, ist für Rancière Kern einer erfinderischen Politik der Interpretation – einer Politik der Translation, in der die Schwachen eine politisch gerechtere Übersetzung ungleicher Machtverhältnisse fordern. So möchte ich mit Rancière argumentieren:

»Es gibt Politik, weil diejenigen, die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen und eine Gemeinschaft dadurch einrichten, dass sie das Unrecht vergemeinschaften, das nichts anderes ist als der Zusammenprall selbst, der Widerspruch der zwei Welten, die in einer einzigen beherbergt sind: die Welt, wo sie sind, und jene, wo sie nicht sind, die Welt, wo es etwas gibt ›zwischen‹ ihnen und jenen, die sie nicht als sprechende und zählbare Wesen kennen, und die Welt, wo es nichts gibt.« (Rancière 2002: 38)

Zweitens führt Rancière nicht nur den Begriff der politischen Interpretation ein, sondern auch den eines neuen Akteurs: einer Gruppe möglicher politischer Übersetzer/innen, die er als das »dritte Volk« definiert und deren politische Subjektivierung und Erfindung Politik erst ermöglicht. So nimmt Rancière an, dass mit dem Moment der Konstituierung, in dem sich das dritte Volk politischer Übersetzer/innen aus der Gruppe der Namenlosen heraus einen Demos, eine »politische Subjektivierung« erfindet, eine neue, gerechtere Politik und sozialer Wandel denkbar wird: »Eine politische Subjektivierung ordnet das Erfahrungsfeld neu« (Ibid.: 52).

Da die politischen Bühnen, wie im Fall der Patrizier und der Plebejer, getrennt seien, müsste es dem dritten Volk auch gelingen, »einen Ort« zu finden für *überschreitende* Formen der Begegnung *zwischen* »geteilten« Gemeinschaften. *Geteilte* Gesellschaften sind gleichzeitig getrennte und

doch geteilte Gemeinschaften mit starken internen Machtasymmetrien (Ibid.: 38, 42). Für derartige Gesellschaftsformationen zeigt Rancières Modell der Politik der Interpretation die Macht politischer Übersetzer/innen auf, die anders als gewöhnliche sprachliche Übersetzer/innen Streiks organisieren, in denen sie demonstrieren und öffentlich sichtbar machen, welches zukünftige, gerechte Verhältnis sie wollen:

»Die politische Handlung des Streiks besteht also darin, ein Verhältnis zwischen diesen Dingen herzustellen, die in keinem Verhältnis zueinander stehen, und als Gegenstand des Streits das Verhältnis und das Nicht-Verhältnis zusammen sichtbar zu machen. Dieses Herstellen hat eine Reihe von Verschiebungen in der Ordnung [...] zur Folge [...].« (Rancière 2002: 52)

#### **POLITISCHE ÜBERSETZUNG JENSEITS VON SPRACHE DENKEN: REPRÄSENTATION UND DELIBERATION**

Theoretisch reizvoll für ein Modell politischer, demokratischer Übersetzung ist, dass Rancière *keinen* konventionellen sprachlichen Übersetzungsbegriff verwendet: ihm geht es keineswegs um sprachliche Überbrückung, die leicht als neutrale, rein dialogische oder deliberative Überbrückung missverstanden werden könnte. Stattdessen bezieht Rancières Theorie Streit um Machtasymmetrien mit ein. Politische Interpretation definiert er als einen transformativen, folgenreichen und notwendigen Kernteil demokratischer Politik, deren Ausgang diese Beziehungen verändert, eine »Verschiebung bewirkt«. Meine eigene Definition einer Politik der Übersetzung leitet von diesen Gedanken ab, dass Übersetzung dann demokratisch ist, wenn sie an einem gerechten sozialen Ausgleich interessiert ist, damit politisch im Sinne Rancières ist und das Kräfteverhältnis, die sozialen Relationen selbst verändern kann.

Ein zweiter wichtiger Beitrag für die Forschung zu Deliberation ist, dass Rancières Übersetzungsbegriff – als Kritik am ursprünglichen Habermas'schen Modell – die empirische Frage von Machtasymmetrien in kulturell und sprachlich heterogenen Situation mit einbezieht (siehe auch Calhoun 1995: 74–84). Ein weiterer Punkt für die empirische Demokratieforschung ist, dass Rancières Modell politischer Übersetzung bewusst den Zwischenraum von repräsentativen und deliberativen Ansätzen ergründet, sich von beiden abgrenzt und diese dennoch verbindet: Indem sich die Plebejer einen »neuen Namen« geben und einen Sprecher für ein Kollektiv wählen, das es in der »Wirksamkeit der römischen Polis« noch gar nicht gibt (Rancière 2002: 36), erfinden sie

eine neue demokratische Beziehung. Diese Beziehung verändert die bestehende Ordnung und das Machtverhältnis und erschafft zugleich eine neue Akteur/innengruppe, das »dritte Volk« der Sprecher/innen, die *zwischen* der Identität der Namenlosen und der politisch »gezählten« Patrizier steht. In den Worten Rancière: »Diese Erfindung ist weder die Tat des Souveränitätsvolks und seiner ›Repräsentanten‹ noch die Tat des Arbeitervolks/Arbeiter-Nicht-Volks und seiner ›Bewusstseinsbildung‹. Sie ist das Werk dessen, was man ein drittes Volk nennen könnte, das unter diesem oder jenem Namen agiert, und einen besonderen Streit an die Zählung der Ungezählten knüpft.« (Ibid: 100)

Sicher ist Rancière nicht der erste Theoretiker, der ein Demokratie-modell im mehrsprachigen, kulturell diversifizierten Kontext Europas anhand von Übersetzungsproblemen denkt. In kritischem Dialog mit deliberativen Öffentlichkeitstheorien entwickelte auch Cathleen Kantner ein hermeneutisches Modell einer mehrsprachigen europäischen Medien-öffentlichkeit (2004) und Patrizia Nanz entwarf ein sprachtheoretisches Modell interkultureller Übersetzung und europäischer Verfassungsbürgerschaft (2006). Beide Theoretikerinnen denken Demokratie ausgehend von den Extremsituationen interkultureller Verständigungsprobleme, die über rein sprachliche Differenzen hinausgehen, und sprechen damit eine weitere Form kultureller Missverständnisse an, die bei Rancière nicht zentral ist.<sup>2</sup>

Andernorts habe ich die empirische Umsetzbarkeit dieser Modelle für mehrsprachige Formen von Öffentlichkeit und Partizipation in europäischen sozialen Bewegungen aufgezeigt (Doerr 2005, 2012). Während Nanz einen dialogischen Ansatz zu politischer Kommunikation als interdiskursiver Übersetzung entwickelt, lehnt Kantner das Rancière'sche Modell der Unübersetzbarkeit ab. Sowohl Nanz als auch Kantner bejahen im Gegensatz zu Rancière die Habermas'sche Annahme des verständigungsorientierten Dialogs. Sie zeigen, wie Verständigung auch in Extremsituationen mehrsprachiger interkultureller Öffentlichkeit gelingen kann. Die Rancière'sche Frage danach, *wie* politische Übersetzung in machtasymmetrischen Situationen des Dialogs zu europapolitischen Fragen gelingen kann, bleibt somit unbeantwortet.

---

<sup>2</sup> Rancière grenzt seinen Begriff des Unvernehmens explizit von dem des kulturellen Missverständnisses ab und argumentiert gegen die These, dass kulturelle Diversität und gesellschaftliche Pluralität Begründung für eine angebliche Zunahme politischer Verständigungs- und demokratischer Entscheidungsprobleme seien (Rancière 2002: 9–10).

## **EIN EMPIRISCHES MODELL UND DIE DRITTE MACHT POLITISCHER ÜBERSETZER/INNEN**

Im Folgenden werde ich, aufbauend auf Rancières Gedanken zum Unvernehmen, die Wirkungsweise eines demokratischen Modells der Übersetzung erkunden, das Deliberation nicht von einer machtfreien idealen Sprechsituation aus konzipiert, sondern Machtasymmetrien und strukturelle Missverständnisse systematisch mitdenkt. Im Kern meines Modells steht jenes »dritte Volk«, das Rancière anspricht, dessen öffentliches Sichtbarwerden er gegenwärtig im Kontext europäischer Politik jedoch noch nicht sehen kann (Rancière 2002: 132, 149). Nun möchte ich anhand einiger Beispiele aus meiner Forschung zu sozialen Bewegungen zeigen, dass es in unterschiedlichen Teilen der Welt Gruppen politischer Übersetzer/innen gibt, denen es gelang, vermachtete Bühnen der Repräsentation und Deliberation durch Praktiken der Übersetzung zu verändern, indem sie das Risiko auf sich nahmen, sich einen neuen Ort, Namen, und den Namenlosen eine »dritte Stimme« zu geben.

Rancières Analyse endet in der Verneinung des konsensorientierten Modells demokratischer Öffentlichkeit und mit der Annahme, dass »die Politik« in ihrer Besonderheit »selten« und immer auf lokale und gelegentliche Situationen der Interpretation und Subjektivierung beschränkt sei. Doch ich werde im Gegensatz zu Rancière eine transnationale empirische Politik der Übersetzung diskutieren, die auf nationaler, lokaler oder transnationaler Ebene in Momenten der Krise repräsentativer oder deliberativer Demokratiemodelle vermachtete Bühnen in demokratische Räume umzukehren vermag. Anders als das Habermas'sche Modell der Deliberation impliziert diese Politik der Übersetzung im Kern die Annahme eines grundsätzlichen kategorischen Missverständnisses im Sinne Rancières als Basis politischen Dialogs. Doch anders als in Rancières Modell nehmen politische Übersetzer/innen nicht an, dass es eine gemeinsame Sprache, gemeinsames Verstehen vor dem Diskurs gibt, sondern dass im Gegenteil auch innerhalb der kleinsten Gruppe, ja innerhalb des Individuums selbst, Missverständnisse existieren, deren Übersetzung der Anfang von Demokratie ist.

### **DER FALL VON SAN ANTONIO: ÜBERSETZUNG NACH DEM SCHEITERN VON REPRÄSENTATION**

Wie ist Kommunikation in vermachteten, mehrsprachigen Öffentlichkeiten möglich? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich zuerst eine

interessanten Bühne für mehrsprachige Demokratie auf lokaler Ebene diskutieren, die nicht in Europa, sondern in den USA entstand: Die Stadtverwaltung einer der armen Vorstädte Südkaliforniens in der Nähe von Los Angeles, San Antonio<sup>3</sup>, hatte mehrheitlich beschlossen, die ansässigen spanischsprachigen Migrant/innen in eine neuartige Form des mehrsprachigen politischen Dialogs einzubeziehen. Die Mehrzahl der armen Bewohner/innen dieser Vorstadt war aufgrund ihres migran-tischen Hintergrunds vom Wahlrecht ausgeschlossen, und doch ermöglichten es eine Reihe fortschrittlicher Politiker/innen, mehrsprachige Rathausversammlungen einzuführen – eine übliche Praxis, denn auch das lokale Gericht arbeitete mehrsprachig, ebenso die Polizei. Dennoch scheiterten alle Versuche eines demokratischen politischen Dialogs im Rathaus [City Hall] trotz der dafür eingerichteten mehrsprachigen Simultan-übersetzung, so die Kritik der Bewohner/innen. Hatte das Gefühl des Unvernehmens zwischen Politiker/innen und Bewohner/innen also doch andere Gründe als die von Rancière diskutierten?

Für Rancière repräsentieren moderne Politiker/innen und Politikexpert/innen in konsensorientierten Bürgerverfahren das klassische Modell der antiken Patrizier, die »nicht die Sprache derer vernehmen können, die keine haben« (Rancière 2002: 39). Doch in San Antonio waren sowohl Anwohner/innen als auch Stadtrat stolz darauf, ein repräsentatives »All-Latino«-Gremium gewählt zu haben. Zu Beginn der Versammlung zur Frage eines geplanten Großbauprojekts beruhigte der Bürgermeister Pimento<sup>4</sup> die besorgten Anwohner/innen aus einem der ärmsten Stadtteile, deren Wohnungen durch die Neubauten vom Abriss bedroht waren: »Heute wird jede/r hier gehört werden.« Der interkulturellen Perspektive entsprechend, sollte an diesem Abend die Übersetzung gelingen, denn für sprachliche Übersetzung hatten die engagierten Politiker/innen gesorgt. Nicht nur Bürger/innen, sondern auch Migrant/innen, die ärmsten der armen Anwohner/innen, konnten daher sprechen und von ihren Repräsentant/innen im Stadtrat gehört werden.

Überraschenderweise waren die Politiker/innen von San Antonio gerade das Gegenteil von Rancières Patriziern: Sie verstanden Spanisch und English und waren stolz darauf, selbst Kinder armer Migrant/innen zu sein, die »ihre Leute« ganz sicher verstehen würden. San Antonio war im Gegensatz zu seinen Nachbarstädten dafür bekannt, ein – den illegalisierten Migrant/innen gegenüber – vergleichsweise freundliches Umfeld

---

<sup>3</sup> Name geändert.

<sup>4</sup> Name geändert.

zu bieten. Die gewählten Repräsentant/innen des Stadtrats demonstrieren am Rand der Stadtratsversammlung zum Teil Bürger/innennähe durch direkte Gespräche mit Migrant/innen und Anwohner/innen. Doch am Ende des Meetings war die interkulturelle Übersetzung gescheitert: »Lügner, Lügner! Wählt ihn ab!« riefen Migrant/innen, Mütter mit Kindern und Arbeiter/innen, die früh morgens aufstehen mussten und die am Abend dieses Meetings viele Stunden lang am Hinterausgang des Rathauses ausgeharrt hatten, bis man ihnen das Recht zu sprechen gegeben hatte. Eine sagte öffentlich:

»Ich, Maria<sup>5</sup>, fühle, dass ihr uns nicht repräsentiert. Wenn ihr wirklich etwas verändern wollt, warum schreibt ihr nicht [vertraglich] nieder, dass das neue Wohnungsprojekt wirklich auch sozialen Wohnungsbau beinhaltet? Wir unterstützen das Projekt ja, bloß brauchen wir eine [vertragliche] Garantie. Ihr könntet die Beschlussfassung des Projektes verschieben. Kommt zurück an den runden Tisch und redet mit uns, vertraut uns. Alles, was wir brauchen, sind drei Unterschriften. Schließlich sind nicht wir, sondern ihr im Amt. Ich bin sehr wütend. Ich habe Kinder zuhause, denen ich heute Abend kein Abendessen kochen konnte [weil das Meeting so lange dauerte], sie sind hungrig. Ich bin wütend.«

Die Gründe für das Scheitern des politischen Dialogs in San Antonio sind anderer Art als jene in Rancières Beispiel der repressiven Patrizier. Schweißgebadet versuchten die Repräsentant/innen öffentlich, eine Erklärung für ihre Entscheidung zugunsten des Großbauprojekts und gegen die Forderungen der Anwohner/innen nach einer vertraglichen Garantie für den Bau von Sozialwohnungen zu rechtfertigen: »Ich möchte mich entschuldigen, und ich verspreche, ich setze mich weiter dafür ein, dass dieses Projekt tatsächlich neue soziale Wohnungen bringen wird«, sagte einer. Eine junge Repräsentantin sagte: Ich habe für euch gearbeitet. Ich weiß, es ist schwierig [zu verstehen] weil wir heute Abend nicht auf der gleichen Bühne sind, aber ich möchte, dass ihr Vertrauen habt. Die Art, wie wir heute entscheiden, sagt viel über Komplexität aus. Der Bürgermeister wird sich über diese Entscheidung freuen.« Ein älterer Politiker sagte: »Du gehst nicht in die Politik, um geliebt zu werden, sondern um taffe Entscheidungen zu treffen, und das war eine.«

---

<sup>5</sup> Name geändert.

## WARUM REPRÄSENTANT/INNEN KEIN DRITTES VOLK ABGEBEN: VERSTEHENSGRENZEN IM AMT

Anders als klassische politische Eliten behaupteten zumindest einige der frisch gewählten Repräsentant/innen von San Antonio, dass sie die Sorgen der Armen verstünden, die durch das Großprojekt einer privaten Planungsfirma ihre Wohnungen verlieren würden. Gerade darin liegt, so vermute ich, die Ironie und das Scheitern der Übersetzung in Form einer politischen Repräsentation: Die Repräsentant/innen *glaubten*, jenes »dritte Volk« zu sein, das die Armen repräsentierte. Alle entscheidungsverantwortlichen Repräsentant/innen hatten im Wahlkampf betont, dass sie als Kinder armer Latino-Migrant/innen zur Wahl angetreten waren, um etwas zu verändern. Sie glaubten zu verstehen, doch sie irrten: In dem Moment, in dem diese engagierten Bürger/innen zu Repräsentant/innen wurden, »ins Amt« kamen, verstanden sie etwas anderes, nämlich die »Komplexität« und Entscheidungsrationalität ihrer politischen »Bühne«, die der Verstrickungen zwischen Bürgermeister, neu Gewählten, Verwaltung und Wirtschaft. Darum trafen sie eine »taffe« Entscheidung, die keine sozialen Wohnungen garantierte.

Das Unvernehmen der Repräsentant/innen wird sichtbar, wenn wir die nonverbalen räumlichen Interaktionen im Rathaus betrachten: Als Teilnehmerin der abendfüllenden Versammlung im Rathaus sah ich zu, wie die Verwaltungsangestellten und das Securitypersonal Migrant/innen mit kleinen Kindern baten, die hinteren Plätze zu besetzen, sie aufforderten, am Rand, im hinteren Teil der Versammlung zu stehen. Das Servicepersonal wies dagegen Wirtschaftsvertreter/innen oder angesehenen Bürger/innen eigens Plätze in der ersten und zweiten Reihe zu. Immer, wenn gebrochen englisch sprechende Migrant/innen kritische Argumente äußerten, wurden sie durch den Bürgermeister unterbrochen, der ihre spanischen Namen falsch aussprach oder, im Extremfall, das Securitypersonal bat, eine/n aufmüpfige/n Redner/in zurechtzuweisen und ihren Pass zu kontrollieren.

Mithilfe des neuen Begriffs einer politischen Übersetzung zeigen diese Eindrücke, warum die Beziehung demokratischer Repräsentation in San Antonio dramatisch scheiterte: weil sie auf der falschen Annahme eines unkomplizierten Dialogs beruhte. Theoretisch verallgemeinernd möchte ich daraus folgern, dass gerade in der Annahme eines unkomplizierten intersubjektiven Verstehens – der Annahme einer idealen Sprechsituation seitens der Repräsentant/innen – die Möglichkeit eines wahr-

haft demokratischen oder deliberativen Dialogs zwischen Politiker/innen und Betroffenen scheiterte.

#### DIE GETEILTHEIT DER BÜHNEN UND IHRE VERBINDUNG DURCH DAS ÜBERSETZER/INNEN-KOLLEKTIV

Aus Rancières Perspektive betrachtet, scheiterte politische Übersetzung in San Antonio auch an der Geteiltheit der politischen Bühnen: In Rancières Beispiel im alten Rom sprechen die Patrizier nur mit ihresgleichen, das heißt, mit »gezählten« Abgeordneten im Senat. Nur ein einziger gutmütiger Patrizier spricht am Aventin als Abgesandter mit den Plebejern (Rancièrè 2002: 35ff.). Doch anders als Rancières böswillige Patrizier erkannte jene junge Repräsentantin im Rathaus von San Antonio durchaus das Problem des Unvernehmens, das ihrer Meinung nach durch die Trennung der politischen »Bühnen« in Repräsentant/innen und Volk verursacht wurde. So sagt sie gegenüber den wütenden Anwohner/innen: »Ich weiß, es ist schwierig [diese Entscheidung zu verstehen], weil wir heute Abend nicht auf der gleichen Bühne sind, aber ich möchte, dass ihr Vertrauen habt.« Doch die Repräsentantin wird ausgebuht.

Ich möchte am Beispiel von San Antonio zeigen, dass sich angesichts des Scheiterns politischer Repräsentation noch eine andere Gruppe möglicher politischer Übersetzer/innen formierte, eine *kollektive* Gruppe von Anwohner/innen, und darum eine Art »drittes Volk« in Rancières Sinn, die sich von der Gruppe der Repräsentant/innen und der Anwohner/innen unterschied. Ich möchte behaupten, dass dieser Gruppe, gerade weil sie kollektiv agierte, der Akt der demokratischen Übersetzung tatsächlich gelang.

Eine dieser Übersetzer/innen war Carla<sup>6</sup>, eine junge zweisprachige Community-Organisatorin Mitte zwanzig, die, anders als die jungen Politiker/innen, an eine gemeinsame Sprache jenseits der Aufteilung der Rollen glaubte (Rancièrè 2002: 132). Das ist wichtig, denn Carla glaubte, anders die eben zitierte junge Repräsentantin, nicht an ihre individuelle politische Karriere, sondern an eine *gemeinsame Politik*. Für Carla war Politik nicht das Ideal eines Dialogs zwischen gleichen Partner/innen. Ziel ihrer Arbeit war vielmehr, dass jene, »die kein Recht dazu haben, als sprechende Wesen gezählt zu werden, sich dazuzählen [...]« (Rancièrè 2002: 38). So baute Carla im Teamwork gemeinsam mit anderen an einer politischen *Comunità* der Ärmsten. Carla und ihre Mitstreit-

---

<sup>6</sup> Name geändert.

ter/innen waren unterbezahlte oder freiwillige Community-Organizer. Allesamt selbst Kinder armer Migrant/innen versuchten sie, einen neuen Ort und neue Beziehungen zwischen Repräsentant/innen und Anwohner/innen zu schaffen, den es im Rathaus noch nicht gab. Carlas Organisation gründete dafür ein Communityforum (die nötigen Versammlungsräume stellte unter anderem die katholische Kirche zur Verfügung), in dem diejenigen, die im Rathaus hinten stehen mussten, vorne auf der Bühne direkt neben den gewählten Repräsentant/innen saßen. Neu war, dass nun die Volksvertreter/innen und die nicht Vertretenen auf Augenhöhe saßen und dass die Redezeiten der Politiker/innen eingeschränkt waren. Neu war auch, dass Carla und weitere Community-Organizer/innen gezielt armen, Spanisch sprechenden Migrant/innen ermöglicht hatten, Verhandlungsführer/innen zu werden, indem sie diese als städtische Expert/innen [*civic experts*] und Community-Leader ausbildeten. Ich beobachtete, dass Maria, die schon im Rathaus gesprochen hatte, nun zu einer solchen neuen Community-Leader geworden war.

Maria sprach kein Englisch und war im Rathaus regelmäßig vom Bürgermeister unterbrochen worden. Ihre Worte im Rathaus waren: »Ich, Maria, fühle, dass ihr uns nicht repräsentiert.« Nun leitete Maria gemeinsam mit einem zweisprachigen Anwohner den Dialog mit den eingeladenen Repräsentant/innen. Letztere empfanden dies als eine recht unerhörte Gesprächssituation, die die Machtverhältnisse in Wort, Redezeit, Sprache und Raumaufteilung im Vergleich zu dem Treffen im Rathaus umkehrte. Genau das war Carlas politisches Ziel: eine gezielte Dramaturgie und die Erschaffung eines neuen Raumes, der die Machtverhältnisse, die herrschende Ordnung auch in anderer Hinsicht unterbrach. Sobald ein/e Repräsentant/in eine/n Anwohner/in wie gewöhnlich unterbrach, intervenierte Carla, und während im Rathaus der Stadtanwalt und der Bauplaner als Experten zur Frage des Bauprojekts auftraten, waren es nun Anwohner/innen wie Maria, die als *civic experts* den Verhandlungsstand und die Forderungen der Community darlegten. Weil jeder von Marias kritischen Forderungen von der Community laut applaudiert wurde, repräsentierte sie in diesem Moment die Stimme der Gemeinschaft, stellte kritische Fragen, auf die die Repräsentant/innen in teils gebrochenem, teils fließendem Spanisch oder auf Englisch antworteten. Maria war die dritte Stimme San Antonios, und die viel jüngere Carla war durch die enge Kooperation Marias Freundin geworden, die auf Marias Kinder aufpasste.

## WAS EINE POLITIK DER ÜBERSETZUNG DEFINIERT: BEWUSSTE UMKEHRUNG UND UNTERBRECHUNG

Ich verstehe Carlas und auch Marias Politik als eine Praxis der politischen Übersetzung, wie sie Rancière beschreibt, eine Praxis, die den natürlichen Fluss von Machtasymmetrien »blockiert« und »umkehrt« (Rancière 2002: 26). Carlas Politik der Übersetzung interpretierte die soziale Beziehung zwischen Repräsentant/innen und Namenlosen neu, indem sie ganz praktisch einen neuen Raum erfand: das Communityforum. In diesem ungewöhnlichen Sprechraum außerhalb der üblichen Rathausversammlungen trafen Repräsentant/innen und Anwohner/innen als Gleiche zusammen – damit wurde ein politisch derzeit nicht existierendes Verhältnis sichtbar. Subversiv in Rancières Sinn ist diese Praxis, weil Carla und ihre Mitstreiter/innen bewusst und geschickt existierende Ordnungen der Sitz- und Sprechordnung im Rathaus *umkehrten*. Ungebildete Arbeiter/innen wie Maria beispielsweise bildete Carla zu einer demokratischen Sprecherin aus (vgl. Rancière 2002: 37ff., 72). Maria war eine neu zugewanderte, nicht wahlberechtigte Migrantin, doch im Communityforum agierte sie nun selbstbewusst als politische Expertin. Ich beobachtete, wie die Politiker/innen, die Maria im Rathaus unterbrochen hatten, sich gezwungen sahen, Marias kritische Fragen zu beantworten und unter dem Druck der Versammlung Änderungen ihres Entscheidungsvorhabens zuzustimmen. Das paradoxe, transformierende Element dieser politischen Übersetzungssituation aus Rancières Perspektive sind nicht nur diese *erstrittenen* Zugeständnisse, sondern auch die Symbolkraft des abschließenden Votums: Anstelle der Konsensentscheidung, bei der im Rathaus nur die Repräsentant/innen abstimmen durften, stimmten die Anwohner/innen im Communityforum selbst über einen Vorschlag, eine Vertragsgarantie ab. Diesen Vorschlag hatten die demokratischen Sprecher/innen unter Einbeziehung der öffentlichen Diskussion vorbereitet; die anwesenden Repräsentant/innen werden somit Zeug/innen dieses symbolischen (rechtlich jedoch unwirksamen) Beschlusses. Nach Rancière definiert diese umstrittene, nicht wirksame/wirksame politische Symbolkraft des Votums im Raum die eigentliche Macht politischer Interpretation. Demokratische Übersetzung ist die »Wahl«, die es real noch nicht geben kann (Ibid.: 35). Wie ich zeigte, zählten die kritischen Stimmen der armen Arbeiter/innen innerhalb eines exklusiv gestalteten deliberativen Verfahrens im Rathaus von San Antonio nicht, und als stimmenlose Migrant/innen konnten die Anwohner ihre Repräsentant/innen nicht abwählen, auch wenn Maria das forderte.

Eine durch Rancières Theorie aufgeworfene Frage ist die, ob und inwieweit »seltene« und möglicherweise rein symbolische Akte der »Interpretation der Politik« wie im Falle des Communityforums tatsächlich längerfristige Folgen und politische Kräfteverschiebungen nach sich ziehen könnten (Ibid.: 52). Offen bleibt auch die Frage: Wie könnte politische Übersetzung tatsächliche Entscheidungsprozesse verändern und auch über lange Zeiträume zu institutionellen Veränderungen führen? Eine zweite empirische Frage knüpft daran an: Wie unterscheidet sich die Macht politischer Übersetzer/innen von denen gewöhnlicher, rein sprachlicher Übersetzer/innen? Ich habe gezeigt, dass Carla eine demokratische Übersetzerin war, die mit einer gezielten Politik der Übersetzung arbeitete, in der es nicht so sehr um das klassische Übersetzen im Sinne eines *Überbrückens* von Sprachbarrieren ging – schließlich waren die Repräsentant/innen in San Antonio und die Mehrzahl der Anwohner/innen zweisprachig. Vielmehr war Carla eine Aktivistin, der es um den Aufbau einer Community ging, und – das ist der entscheidende Punkt – Carla war Teil eines Kollektivs von Demokratie-Übersetzer/innen, die lokal neue Räume, Rollen, und Sprechformen für politischen Dialog aufbauen wollten. Die Macht dieser Übersetzer/innen entfaltete nur im Kollektiv ihre Wirkung, als eine ermöglichende Macht, die es den demokratischen Sprecher/innen der Namenlosen wie Maria erlaubte, die Verhandlung und die Vertragsbedingungen gegenüber den Repräsentant/innen neu zu imaginieren und effektiv Entscheidungsänderungen einzufordern. Carlas Rolle im Community Forum war nur begleitend, wurde jedoch immer dann sichtbar, wenn die Repräsentant/innen die Sprecher/innen der Namenlosen zu unterbrechen suchten.

#### **DIE ROLLE DES DRITTEN VOLKES, UND DIE MACHT DEMOKRATISCHER ÜBERSETZUNG**

Der entscheidenden Frage nach der Besonderheit der kollektiven Macht des dritten Volkes der Übersetzer/innen und ihrem Erfolg, auch langfristig politische Übersetzungsleistung zu erbringen, ging ich in einer zweiten Fallstudie nach. Weil ich, anders als Rancières, nicht glaube, dass Politik als Interpretation nur lokal stattfinden kann, ging ich der Wirkung von politischer Übersetzung auf europäischer Ebene nach und untersuchte, welche Folgen sie langfristig nach sich zog, in Entscheidungsprozessen, die ich über mehrere Jahre beobachtete. Mein Untersu-

chungsbeispiel war das Europäische Sozialforum (ESF), eine von Aktivist/innen im letzten Jahrzehnt weit genutzte transnationale Versammlungsöffentlichkeit der globalisierungskritischen Bewegungen in Europa. Über zehn Jahre hinweg gelang es den Veranstalter/innen des ESF, eine lebendige Gegenöffentlichkeit zu EU-institutionellen Diskussionen und Entscheidungen aufzubauen, EU-weite Alternativen und Proteste abzustimmen und transnationale Kampagnen zu entwickeln. Leider gelang es den nationalen Sozialforumsöffentlichkeiten, die ich in drei Ländern untersuchte, nicht, eine partizipative Demokratie und politischen Dialog länger als ein oder zwei Jahre nach ihrer Gründung aufrechtzuerhalten. Zu tief schienen in allen untersuchten Ländern (Italien, Deutschland und Großbritannien) die ideologischen Gräben und Unterschiede auf nationaler Ebene; zu schnell endete der begonnene demokratische Dialog innerhalb der nationalen Versammlungen in heftigen Konflikten zwischen einflussreichen Gewerkschaftsführer/innen, Parteifunktionär/innen und den »radikalen« lokalen Bewegungsaktivist/innen (Doerr 2012). Gerade Mitglieder lokaler Bürger/innenforen, vor allem Frauen, Autonome, Anarchist/innen und Migrant\*innenvertreter/innen fühlten sich auf nationaler Ebene durch ein Modell radikaldemokratischer Konsensfindung ausgegrenzt, das von wenigen etablierten Politikexpert/innen und/oder Berufspolitiker/innen großer Organisationen beherrscht wurde (Ibid.).

Was genau bewirkte, dass gerade die auf nationaler Ebene Ausgeschlossenen sich in den europäischen Versammlungen stärker eingeschlossen fanden? Dieser Frage ging ich in meiner Vergleichsstudie europäischer und nationaler Sozialforumstreffen am Beispiel der drei untersuchten Länder nach. Interessant ist zum einen, dass einflussreiche Parteien und Gewerkschaften sowohl auf nationaler als auch europäischer Ebene dominierten – sie besetzten die Positionen der Moderator/innen, die den Konsens vorbestimmten. Wie schon bei den politischen Repräsentant/innen in San Antonio, weisen meine Interviews mit diesen einflussreichen Partei- und Gewerkschaftsvertreter/innen *und* Moderator/innen auf Spuren des Unvernehmens hin. Als von Organisationen finanzierte »Delegierte« hatten es Moderator/innen einfacher, auf allen internationalen Treffen präsent zu sein und verstanden ihre eigene Rolle gewissermaßen als Politikexpert/innen gegenüber der Basis: »Die lokalen Aktivist\*innen haben keine Ahnung«, war ein typischer Kritikpunkt einer Moderatorin, die mir in einem Interview sagte, dass sie nicht verstehen könne, warum die lokale Basis der Sozialforen immerzu die »Organisier-

ten« kritisierte, die auf europäischer Ebene unliebsame Entscheidungen trafen.

Eine Migrant/innenvertreterin klagte hingegen über das strukturelle Nicht-Verstehen-Wollen und die Ignoranz seitens der Berufsaktivist/innen: »Es ist, als ob wir Luft wären. Sie sitzen mit uns im gleichen Treffen, doch sie hören nicht zu, wenn wir reden.« Tatsächlich wurden Migrant/innen in den nationalen Treffen, an denen ich teilnahm, oft unterbrochen, und ihre Stimmen bei Konsensbeschlüssen »zählten« ebenfalls nicht viel, wie nach Rancières Modell erwartbar (Rancière 2002: 132). Ein Moderator bestätigte das von seiner Seite ganz offen in einem Interview: »In keinem einzigen Meeting, in dem ich Moderator war, habe ich meine Position wegen so etwas wie einer Art ›deliberativem Prozess‹ verändert. Wir Moderatoren reden vor den jeweiligen Versammlungen miteinander über das, was wir wollen, und das wird auch entschieden.« Offiziell deliberative Verfahren dienten also inoffiziell der Legitimierung bereits existierender ungleicher Herrschaftsbeziehungen, in denen bestimmte Gruppen und Berufspolitiker/innen mehr Einfluss hatten als andere.

Paradoxerweise beobachtete ich, dass die Stimmen der lokalen Basis und der Migrant/innen in den europäischen Versammlungen hingegen – in einer durch die Sprachenvielfalt bedingten Situation permanenter Verständigungsschwierigkeiten – mehr »zählten« als auf nationaler Ebene (Doerr 2012). Bei Verteilungskonflikten etwa trafen die nationalen Versammlungen Entscheidungen im »Konsens«, die auf europäischer Ebene durch Streit revidiert wurden. Und davon profitierten immerzu die auf nationaler Ebene Marginalisierten: lokale Gruppen, Migrant/innen, Feminist/innen, Anarchist/innen. Ein britischer Anarchist kommentierte das so: »Nationale Versammlungen sind weniger demokratisch als europäische. Übersetzung reduziert die Hegemonie einiger weniger Insider. Sie ermöglicht Neuen einfacheren Zugang.« Eine Basisaktivistin der deutschen Linkspartei sagte: »Auf nationaler Ebene hat die Dominanz einiger von uns die Demokratie praktisch erstickt. Bei europäischen Meetings ist immer die Hoffnung, dass etwas Neues möglich ist.« Eine Migrantin sagte: »Bei nationalen Meetings fühle ich mich wie ein Stück Holz in einem Meer. Ich bevorzuge die europäischen Meetings. Wenn ich etwas nicht verstehe, zum Beispiel auf Französisch heute, übersetzen meine Freunde für mich.«

Warum genau begünstigten europäische Meetings die Namenlosen? Dialogisch orientierten Sprach- und Übersetzungstheorien zufolge ist

eine Extremsituation mehrsprachiger Kommunikation gerade aufgrund sprachlicher Missverständnisse eine unerhört günstige »außergewöhnliche Sprechsituation« für demokratischen Dialog (Nanz 2006; Kantner 2004). Doch leider stellte ich als Beobachterin fest, dass die Moderator/innen der europäischen Versammlungen als routinierte Berufspolitiker/innen »die Namenlosen« ebenso ignorierten, wie sie es auf nationaler Ebene zu tun pflegten. Das Modell mehrsprachiger Übersetzung, eingeführt von einem Freiwilligenteam von Simultan-Dolmetscher/innen, den so genannten Babels, ermöglichte Entscheidungsprozesse in fünf oder mehr Sprachen. Doch in den Kaffeepausen ignorierten die Moderator/innen auf der europäischen Ebene die Namenlosen, ebenso wie sie es auf nationaler Ebene taten. Eine Migrantin erzählte:

»In einer Kaffeepause versuchte ich, mit der Moderatorin des französischen Organisationskomitees zu sprechen. Es ging um eine wichtige Frage: einer unserer Sprecher für die in Deutschland lebenden Migranten war einfach von der europäischen Liste gestrichen worden. Doch sie schüttelte nur den Kopf und sagte, dass sie mich nicht verstand. Mein Englisch ist wirklich schlecht. Doch sie drehte sich einfach um und sprach mit einer anderen Person weiter, sie ließ mich einfach allein da stehen. Ich war empört! Ich erzählte dieses Problem [anderen].»

Wie die oben zitierte Migrantin andeutete, stellten die europäische Versammlungen für Migrant/innen die Bühne zur Verfügung, das Unvernehmen zu problematisieren. Der Grund dafür war die Anwesenheit der freiwilligen Babels-Sprachübersetzer/innen: Während die Ignoranz der Moderator/innen auf nationaler Ebene in den Exodus (Rancière) der frustrierten Bewegungsbasis umschlug, ermöglichte Mehrsprachigkeit ein Gehört-Werden der Marginalisierten – jedoch erst ab dem Moment, in dem die sprachlichen Babels-Übersetzer/innen rebellierten, um das Unvernehmen sichtbar zu machen.

#### **REBELLION DER ÜBERSETZER/INNEN: UNVERNEHMEN AUF EUROPÄISCHER ENTSCHEIDUNGSEBENE**

Die Babels-Simultanübersetzer/innen bei europäischen Versammlungen des ESF waren selbst Basisaktivist/innen, die von Moderator/innen bei nationalen Versammlungen oft nicht ernst genommen wurden, manche von ihnen waren Migrant/innen, andere Basisaktivist/innen, Feminist/innen, Anarchist/innen. In Rancières Sinn hatte diese ethnisch und national heterogene Gruppe der Übersetzer/innen ein kollektives politisches

Subjektivierungspotenzial: die Übersetzer/innen waren ein »drittes Volk«, das weder identisch war mit Berufsaktivist/innen, noch mit einer einzelnen ethnischen, sprachlichen oder ideologischen Gruppe der Teilnehmenden. Vielmehr verfügten die Babels – und nur als Kollektiv – über das Wissen vieler Sprachen und das Wissen, um die ungerechte Übermacht einiger weniger und die Diskussionsordnung selbst zu verändern. Was gab den Übersetzer/innen die Macht, Veränderung möglich zu machen?

Als sprachliche Übersetzer/innen waren die Babels in einer strategisch günstigen Schlüsselrolle, die sie gewissermaßen legitimierte, die Moderator/innen jederzeit zu unterbrechen – um etwa Sprachkonflikte und interkulturelle Missverständnisse zu vermeiden. Doch in Situationen des Unvernehmens fielen die Babels plötzlich aus der Rolle; sie nutzten ihre Brückenposition strategisch. Jenseits einer Funktion der neutralen Sprachübersetzung »unterbrechen« die Babels-Übersetzer/innen nun die Moderator/innen, wann immer diese eng miteinander kooperierenden europäischen »Eliten«, wie sie genannt wurden, ihre Basis nicht mehr verstanden oder nicht hören wollten.

Kurz nach der oben beschriebenen Szene des Unvernehmens und der erneuten Marginalisierung einer Basisaktivistin und Migrantin traten die freiwilligen Sprachübersetzer/innen ans Mikrofon der Versammlung, um ihren Streik anzukündigen: »Wir freiwilligen Babels-Dolmetscher/innen legen jetzt unsere Arbeit nieder, so lange bis sich hier etwas verändert. Es kann nicht sein, dass die Moderator/innen nur mit [einigen] sprechen [die sie gut kennen], und dagegen [Migrant/innen und Leute aus anderen Ländern] ausschließen.«

#### **ÜBERSETZER/INNEN UNTERBRECHEN UNGLEICHE BEZIEHUNGEN UND VERKNÜPFEN UNVERBUNDENES**

Symbolisch unterbrachen die streikenden Übersetzer/innen damit das ungleiche Verhältnis zwischen Berufsaktivist/innen und der Basis; sie solidarisierten sich mit den Ausgeschlossenen, von denen sie sich doch unterschieden. Ich möchte die besondere Position der Übersetzer/innen herausheben: Sie agierten als Kollektiv, sie hatten das sprachliche Wissen, kannten sich gut aus in den Verhandlungsinhalten und sie kannten die Doppelmacht der Übersetzung, die nicht nur Kulturbarrieren überbrücken kann, sondern auch symbolisch-kulturelle Barrieren der Macht tiefgreifend zu *verschieben* vermag (Calhoun 1995: 82). In dem Moment, in

dem die Übersetzer/innen streikten, verließen sie die Rolle scheinbar neutraler sprachlicher Übersetzer/innen oder interkultureller Mediator/innen. Die nicht bezahlten Übersetzer/innen fielen sprichwörtlich aus der Rolle, um das Wagnis einer Politik der Übersetzung einzugehen.

Das Geheimnis der Macht der sprachlichen Übersetzer/innen bestand darin, in der günstigen Position zu sein, die Rollen sowohl einer Brücke als auch einer Unterbrechung ungleicher sozialer Beziehungen in der Person des Dritten zu vereinen. Die Aktion der Übersetzer/innen endete nicht mit ihrem Streik, sie traten in Dialog mit den Moderator/innen des ESF, forderten eine Anerkennung der Basisaktivist/innen und überzeugten die »Eliten« davon, die politische Rolle der Übersetzer/innen selbst zu sehen, die bis dahin als pure Dienstleister/innen missverstanden wurden. Ein Babels-Dolmetscher sagte: »Als Simultanübersetzer hast du Macht und hast keine Macht. Du wirst hier auf dem ESF behandelt wie die Servicedame, die den Kaffee bringt. Doch die ›ESF-Eliten‹ brauchen uns wegen unserer technischen Expertise.«

Das Unvernehmen der »ESF-Eliten« bezog sich also nicht nur auf die »Basis«, sondern ging darüber hinaus. Auch die Stimmen ihrer Dienstleister/innen »hörten« die Berufsaktivist/innen nicht, sie verkannten die tatsächliche politische Intention der Übersetzer/innen, sagte ein anderer Babels-Übersetzer: »Was das Aktivistenherz der Babels schmerzt, ist das Missverständnis und die Missachtung unserer Arbeit. Wir werden behandelt wie Dienstleister, als ob wir bezahlt werden. Dabei geht es uns darum, dass jede Stimme hier gehört wird.« Ein Moderator bestätigte dieses Missverständnis und machte auch seine Sichtweise plausibel, in dem er auf die Kosten für technisches Übersetzungsequipment hinwies: »Die Übersetzung der Babels-Freiwilligen ist nicht immer gut. In einem Meeting brach die Software für die Übertragung der Simultanübersetzung komplett zusammen. Ich war so wütend. Ich wollte mein Geld zurück.«

Für die »Eliten« des ESF waren die Babels beim besten Willen einfach Simultanübersetzer/innen, die ihren Dienst bitte professionell zu verrichten hätten. Doch die Babels arbeiteten im ESF als Freiwillige, die ihre Übersetzungsarbeit ohne Bezahlung leisteten, um das Sprechen der Namenlosen zu ermöglichen. Für Rancière drückt diese Situation des doppelten Missverständnisses ein klassisches Unvernehmen aus, in welcher der wahre Kern des Streits das (ungleiche) *Verhältnis* zwischen Übersetzer/innen und »Eliten« selbst betrifft (Rancière 2002: 12): Die »Eliten« »hörten« die Stimmen der Babels nur als Dienstleister/innen.

Dieses Verhältnis ist nicht verwunderlich, entspricht es doch einem historischen und traditionell patrimonialen Status von Übersetzungsarbeit, in dem sprachliche Übersetzer/innen oft Sklav/innen waren, die einem Herrn dienten und im Zweifelsfall ihren Kopf dafür herhielten, wenn sie etwas »falsch« übersetzt hatten (Bellos 2011). Nun waren jedoch die Babels-Übersetzer/innen gerade keine Sklav/innen, sondern Freiwillige, ohne Bezahlung, und gerade daher unabhängige politische Übersetzer/innen.

Anders als im Beispiel der Sklavenrebellion bei Rancière gingen die Übersetzer/innen nun daran, neue, demokratischere Bindungen aufzubauen zwischen bisher unverbundenen Teilen (Rancière 2002): Sie überzeugten die politischen Eliten des Europäischen Sozialforums davon, dass die Basis tatsächlich »sprach«, wie ein streikender Übersetzer sagte: »Ich sprach mit [einer einflussreichen Moderatorin]; ich erklärte ihr, dass die Mächtigen die kleinen Gruppen einschließen müssen.« So konnte ich zeigen, dass diese überzeugenden Übersetzungsinterventionen die Position der Moderator/innen tatsächlich tiefgreifend veränderten, und damit Machtungleichgewichte und Entscheidungen verschoben (Doerr 2012). Der Streik und die Überzeugungsaktionen der Übersetzer/innen belegen die politische Subjektbildung der anfänglichen Sprachübersetzer/innen hin zu einem politisch sprechenden »dritten Volk«, das seine kollektive Intelligenz nutzte, um den Mächtigen mit Argumenten in ihrer eigenen Sprache zu zeigen, dass die Basis aus »sprechenden Wesen« bestand (Rancière 2002: 36).

Meine empirische Fallstudie zum ESF deutet darauf hin, dass demokratische Übersetzung nicht nur in lokalen, sondern auch in machtasymmetrischen transnationalen Versammlungen auf europäischer Ebene möglich scheint. Anders als Habermas' Modell der idealen Sprechsituation schließt das empirische Modell demokratischer Übersetzung Machtasymmetrien und strukturelle Missverständnisse nicht aus. Stattdessen war das Unvernehmen und die bei den europäischen Versammlungen heraufbeschworene demokratische Krise der Deliberation Ausgangspunkt für eine demokratische Rebellion, die ein neues Modell der politischen Übersetzung hervorbrachte. Wie in San Antonio war das ESF ein mehrsprachiges Setting, das Berufspolitiker/innen mit Basisaktivist/innen unterschiedlicher Gruppierungen zusammenbrachte. Noch einmal habe ich beispielhaft aufgeführt, dass Mehrsprachigkeit an sich jedoch keine ausreichende Bedingung für demokratische Übersetzung bietet – denn ohne die Unterbrechung und Argumentation des »dritten Volks«

politischer Übersetzer/innen hätten die Diskussionsprozesse bei den europäischen Versammlungen mit ebenso exklusiven Entscheidungen geendet wie jene auf nationaler Ebene.

#### **ÜBERSETZUNGSRÄUME JENSEITS DER EBENE DER SPRACHE ERFINDEN: GENDER, RACE UND KLASSE**

Sicher, auf transnationaler oder lokaler Ebene mögen die Räume für politische Übersetzung günstig sein, doch dem Forschungsstand zu Öffentlichkeit und Globalisierung zufolge scheinen nationale Entscheidungsebenen weiterhin einflussreich zu bleiben. Wäre andererseits ein Modell politischer Übersetzung auch in traditionell monolingualen Öffentlichkeiten auf nationaler Ebene denkbar, die die Position von Sprachübersetzer/innen gar nicht benötigen? In meiner dritten Fallstudie untersuchte ich diese Frage am Beispiel des amerikanischen Sozialforums – einer globalisierungskritischen Öffentlichkeit auf nationaler Ebene, das mit einem ganz ähnlichen Modell der radikalen Konsensdemokratie arbeitete wie das Europäische Sozialforum. Doch anders als in Europa führte die Rebellion der Übersetzer/innen in den USA ein Modell ein, das Übersetzungsmöglichkeiten jenseits von Sprache im Hinblick auf geschlechtliche, ethnische und soziale Vielfalt praktiziert.

#### **NATIONALE ÖFFENTLICHKEIT IN BEWEGUNGEN UNTERBRECHEN UND NEU GRÜNDEN**

Anders als die sprachlichen Übersetzer/innen im ESF waren es amerikanische Berufsaktivist/innen, die die Praxis der politischen Übersetzung für ihr erstes amerikanisches Sozialforum auf nationaler Ebene einführten – und damit gegen die Regeln der deliberativen Konsensdemokratie innerhalb des Weltsozialforums rebellierten. Die amerikanischen Gründer/innen des ersten nationalen U.S. Social Forum hatten ähnliche Hintergründe und Erfahrungen wie etwa Carla, die das San Antonio Community Forum initiierte: Auf lokaler Ebene arbeiteten sie für Migrant/innen, Arme, People of Color, Frauenorganisationen, antirassistische und/oder schwul-lesbische Gruppen. Anders als ein Teil der »Eliten« innerhalb des Europäischen Sozialforums waren die Organisator/innen des U.S. Social Forum nicht gerade Personen, die innerhalb von Parteien oder Gewerkschaften Karriere machten oder gemacht hatten. Vielmehr waren die jungen Gründer/innen des U.S. Social Forum meist

lokale Community-Organizer, die wenig verdienten und die auf internationaler Ebene des Sozialforums die Dominanz weißer Gewerkschafter/innen und Politiker/innen bemerkt hatten – ebenso wie die Tatsache, dass junge Aktivist/innen wie sie selbst, People of Color, Frauen oder Schwule und Lesben an den Rand gedrängt wurden. Doch als zweisprachige Kinder von Migrant/innen und Übersetzer/innen wussten die Organisator/innen des US. Social Forum um die Doppelmacht der politischen Übersetzung, wie ich sie für das ESF aufgezeigt habe, die darin besteht, gleichzeitig Brücken zu bauen und Machtverhältnisse aufzubrechen.

#### **DIE MACHT DER ÜBERSETZER/INNEN: GRENZLINIEN UNTERBRECHEN UND ÜBERWINDEN**

Doch die Organisator/innen gingen noch einen Schritt weiter als die Babels-Übersetzer/innen des ESF: Als geübte Simultan- und Freiwilligendolmetscher/innen für Migrant/innen oder lokale Communityforen wussten die Gründer/innen des US. Social Forum, dass Übersetzungspraktiken scheinbar klare Sprachgrenzen in neue »Zwischen-Räume« verwandeln können. Community-Organisator/innen wie Carla wussten beispielsweise um die Dramaturgie der politischen Übersetzung, die eine Bühne exklusiver Rathausversammlungen in einen neuen Raum öffnet; durch eine gezielte Wahl und Gestaltung des Ortes selbst, durch die Auswahl der Moderator/innen ebenso wie durch sprachliche Übersetzung. Die OrganisatorInnen des US. Social Forum wandten dieses Prinzip der Gestaltung und Dramaturgie eines Raumes der Übersetzung auf die asymmetrische Repräsentation von Gender, Race und Class aus. Die Moderator/innen des europäischen Sozialforums gaben zu, dass gemeinsame Sozialforumstreffen in Europa Frauen und ethnische Minderheiten auch räumlich marginalisierten. Einer sagte: »Männer nehmen [bei europäische Versammlungen] natürlich mehr Raum ein.« Die Gründer/innen des US. Social Forum wollten genau das ändern. Entgegen der Kritik der internationalen Führungsebene im Weltsozialforum unternahmen sie einen äußerst radikalen Schritt der Übersetzung: Sie führten eine Quote für sexuelle und ethnische Minderheiten, Jugendorganisationen und lokale Basisaktivist/innen ein und bildeten einen nationalen Vorbereitungskreis, in dem Berufsaktivist/innen von einflussreichen nationalen Organisationen nicht die Mehrzahl bildeten und in der keine ethnische oder sexuelle Gruppe dominant war. Dieser Skandal der politischen

Neuinterpretation ist unter den Anhänger/innen des deliberativen Modells im Weltsozialforum heftig diskutiert worden (Juris 2009). Dabei beeindruckte die Übersetzungsstrategie des US. Social Forum mit spektakulären Mobilisierungserfolgen im internationalen Vergleich der Demokratieforschung in sozialen Bewegungen (Smith/Doerr 2011; Karides 2009; Pleyers 2011). Anders als die jeweiligen nationalen Sozialforen, die ich in unterschiedlichen europäischen Ländern untersuchte, gelang es dem US. Social Forum, arme Menschen, Nichtakademiker/innen, Migrant/innen, sowie ethnische und sexuelle Minderheiten einzuschließen – auf Ebene der lokalen Basis und auf nationaler Führungsebene. In amerikanischen Aktivist/innenkreisen wurde als besonders ungewöhnlich empfunden, dass die Organisator/innen des US. Social-Forum nicht nur auf eine Ausweitung ihrer Führungsebene zielten, sondern auch die Gestaltung aller Meetings veränderten: Um das Bild zu verändern, dass partizipative Demokratie in den USA eine Formation politischer Kommunikation sei, die immerzu Weißen vorbehalten bleibt und von ihnen beherrscht wird (Polletta 2005) schulten die amerikanischen Gründer/innen alle Freiwilligen und auch alle Mitglieder ihres nationalen Führungskreises in gemeinsamen Praktiken des Antirassismus und Antisexismus. Dass diese Praxis von vielen amerikanischen Berufsaktivist/innen als sehr radikal empfunden und gleichzeitig bewundert wurde, zeugt vom Skandal-Potenzial und von der Kapazität zur Unterbrechung politischer Übersetzung und ihrer symbolischen Ausstrahlungskraft. Indem sie wagten, *race*, Klasse, und Gender politisch in ein neues Modell für Leadership in sozialen Bewegungen zu übersetzen, erfanden die GründerInnen des US. Social Forum ein »drittes Volk«, das äußerst heterogene Bewegungsgruppierungen zusammenbrachte und Anzeichen einer politischen Subjektivierung als Bewegung trug, die nach Meinung vieler US-Aktivist/innen in dieser Breite bisher selten oder überhaupt noch nicht existierte.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bellos, David, *Was macht der Fisch in meinem Ohr? Sprache, Übersetzung und die Bedeutung von allem*, übers. v. Moravetz, Silvia, Frankfurt/M.: Eichborn 2013.
- Benhabib, Seyla, *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, übers. v. Kohlhaas, Peter. Frankfurt/M.: Fischer 1992.
- Calhoun, Craig, *Critical Social Theory. History, Culture, and the Challenge of Difference*, Oxford und Cambridge: Blackwell 1995.

- Fraser, Nancy, »Die Transnationalisierung der Öffentlichkeit«, übers. v. Buchholz, Larissa, in: Raunig, Gerald/Wuggenig, Ulf (Hg.), *Publicum. Theorien der Öffentlichkeit*, Wien: Turia + Kant 2005, S. 18–30 (online unter transversal 06/2005: publicum, <http://eipcp.net/transversal/0605/fraser/de>).
- Habermas, Jürgen, »Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie«, in: Ders., *Ach, Europa*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008, S. 139–190.
- Habermas, Jürgen, »Concluding Comments on Empirical Approaches to Deliberative Politics«, in: *Acta Politica*, Nr. 40, 2005, S. 384–392.
- Habermas, Jürgen, *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996.
- Habermas, Jürgen, »Wahrheitstheorien«, in: Fahrenbach, Helmut (Hg.), *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske 1973, S. 211–268.
- Kantner, Cathleen, *Kein modernes Babel. Kommunikative Voraussetzungen europäischer Öffentlichkeit*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004.
- Karides, Marina/Katz-Fishman, Walda/Brewer, Rose M./Scott, Jerome/Lovelace, Alice (Hg.), *The United States Social Forum. Perspectives of a Movement*, Chicago: Change-maker Publications 2010.
- Ivekovi, Rada, »Die allgemeine Desemantisierung. Globale Sprache und Hegemonie Das Schweigen der Plebs übersetzen«, übers. v. Steyerl, Hito. In: *transversal multilingual webjournal* 12/2006: *polture and culitics* (<http://eipcp.net/transversal/1206/ivekovic/de>).
- Juris, Jeffrey S., »Spaces of Intentionality: Race, Class, and Horizontality at the United States Social Forum«, in: *Mobilization*, Jg. 13, Nr. 4, 2008, S. 353–372.
- Pleyers, Geoffrey, *Alter-globalization. Becoming actors in the global age*, Cambridge: Polity Press 2010.
- Putnam, Robert, »E Pluribus Unum: Diversity and Community in the Twenty-first Century. The 2006 Johan Skytte Prize Lecture«, in: *Scandinavian Political Studies*, Jg. 30, Nr. 2, 2007, S.137–174.
- Santos, Boaventura de Sousa, »The future of the World Social Forum: the work of translation«. In: *Development*, Jg. 48, Nr. 2, 2005, S. 15–22.
- Lyotard, Jean-Francois, *Der Widerstreit*, übers. v. Vogl, Joseph. München: Fink 1989.
- Nanz, Patrizia, *Europolis. Constitutional Patriotism beyond the Nation State*, Manchester: Manchester University Press 2006.
- Polletta, Francesca, »How Participatory Democracy Became White: Culture and Organizational Choice«, in: *Mobilization*, Jg. 10, Nr. 2, 2005, S. 271–288.
- Rancière, Jacques, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Steurer, Richard, Frankfurt: Suhrkamp 2002.
- Smith, Jackie/Doerr, Nicole, »Democratic Innovation in the U.S. and European Social Forums«, in: Smith, Jackie/Scott Byrd/Reese, Ellen/Smythe, Elizabeth (Hg.), *Handbook on World Social Forum Activism*, Boulder: Paradigm Publishers 2011.
- Van Parijs, Philippe, *Linguistic Justice for Europe and the World*, Oxford: Oxford University Press 2011.

# DIE SPRACHEN DER »BANLIEUES«

BIRGIT MENNEL UND STEFAN NOWOTNY

## 93

91, 92, 93, 94. – In den Jahren vor der Entstehung eines unabhängigen Staates Algerien standen diese Zahlen für die französischen Départements Alger, Oran, Constantine und Territoires du Sud in einem Gebiet, das seit 1830 fortschreitend kolonisiert worden war und das, anders als die meisten anderen Kolonien, als integraler Teil Frankreichs galt. Eine 1968 durchgeführte Verwaltungsreform ordnete die 1962 »frei« gewordenen Zahlen verschiedenen Départements im Großraum Paris zu: Die Ordnungszahl 91 bezeichnet seither das Département Essonne im etwas entfernteren Süden der Pariser Agglomeration und ist Teil der sogenannten *grande couronne* (»großen Krone«) von Paris, also jenes weiteren Gürtels von Gemeinden, die den metropolitanen Ballungsraum nach außen hin definieren. Aus den Nummern 92, 93 und 94 setzt sich andererseits die *petite couronne* (»kleine Krone«) zusammen, mithin jener engere Ring von »Banlieues«, der sich um das unmittelbare Stadtgebiet legt. 92, 93, 94, das sind heute: Hauts-de-Seine (92), das sich von Norden bis Süden an den Westen der Hauptstadt anschmiegt, Seine-Saint-Denis (93) im Norden und Nordosten sowie Val-de-Marne (94) im Süden und Südosten.

Allzu voreilige Schlüsse sollten aus der Verknüpfung von französisch-algerischer Kolonialgeschichte und gegenwärtigen Pariser Banlieues, die wir damit nahelegen, nicht gezogen werden. Und zwar nicht nur deshalb nicht, weil den Zahlenspielen von Verwaltungsreformen, für sich besehen, wenig Beweiskraft zukommt. Vielmehr hat selbst die vorrevolutionäre »Krone« Frankreichs längst in der »Banlieue« ihren Ort gefunden: So ist Versailles, dessen Schloss im 17. und 18. Jahrhundert absolutistische Könige beherbergte und mittlerweile UNESCO-Weltkulturerbe ist, als Gemeinde heute Teil des Départements Yvelines in der Pariser *grande couronne*. Und in Hauts-de-Seine (92), in der *petite couronne*, befindet sich mit Neuilly-sur-Seine nicht nur eine der reichsten Gemeinden Frankreichs, der als Bürgermeister von 1983 bis 2002 übrigens der spätere Staatspräsident Nicolas Sarkozy vorstand; hier ist auch das megalomanisch angelegte Hochhaus-Geschäftsviertel La Défense an-

gesiedelt, das sich über mehrere »Banlieue«-Gemeinden (darunter Nanterre, einst Ausgangspunkt der Pariser 68er-Bewegung) erstreckt und die Machtvertikalen von Banken und Versicherungsunternehmen in architektonisch triumphierender Geste zur Schau stellt.<sup>1</sup>

Und doch ist der Signifikant »Banlieue« anders und eindeutiger kodiert. Seiner technischen, vermeintlich neutralen Bedeutung als »Vorstadt« stehen nicht nur Etymologie und Wortgeschichte gegenüber, sondern auch die Wert- und Bedeutungsakzentuierungen, die ihm gegenwärtige Diskurse verleihen.

»Banlieue«, das ist etymologisch zunächst die »Bannmeile«, *lieue de ban* (von lat. *bannum leucae* – wobei die Längenmäßigkeit *leuca/leuga*, fr. *lieue*, dt. »Leuge«, historisch variable Distanzen bezeichnen konnte). So wurde in feudalen Zeiten jener außerstädtische, aber die Städte umgebende und mit dem Stadtleben kommunizierende Bereich genannt, der noch der städtischen Gerichtsbarkeit unterworfen war, damit ökonomisch und sozial unliebsame Aktivitäten in ihm unterbunden werden konnten. Und es verdient durchaus Erwähnung, dass die heutige Verwendung dieses Ausdrucks sprachgeschichtlich nicht alternativlos ist: sie hat sich aber gegenüber dem konkurrierenden Wort *faubourgs* (von *foris burgum*, »außerhalb der Burg«) als Bezeichnung für eine bestimmte Art von »Vorstädten« weitgehend durchgesetzt.

Wo in Frankreich heute von »Banlieues« die Rede ist, da geht es jedenfalls meist um sogenannte *zones sensibles*, um periurbane »soziale Brennpunkte«, die von hoher Arbeitslosigkeit, perspektivlosen Jugendlichen, Gewalt, Delinquenz und verfemten Schattenwirtschaften wie etwa dem Drogenhandel geprägt sind. In den Sozialwissenschaften gibt es prominente Versuche, diese »Zonen« in unterschiedlich akzentuierter Abgrenzung von US-amerikanischen Ghettos als Milieus einer »fortgeschrittenen Marginalität« (Loïc Waquant) oder auch einer noch nicht gänzlich »ausschließenden« sozialen »Entkoppelung« (Robert Castel) zu verstehen.<sup>2</sup> Im Blockbuster-Stil gedrehte französische Filme wie *Banlieue 13* und sein Nachfolger *Banlieue 13: Ultimatum*<sup>3</sup> bringen hingegen überspitzt auf den Punkt, worauf sich viele der vorherrschenden Imaginarien

---

<sup>1</sup> Nicht zufällig hat der Pariser Triumphbogen, Monument der napoleonischen Kriege, in der »Grande Arche« in La Défense sein zeitgenössisches Pendant gefunden, mit dem er über eine Sicht- und Verkehrsachse direkt verbunden ist.

<sup>2</sup> Vgl. Loïc Waquant, *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris: La Découverte 2006; Robert Castel, *La discrimination négative*, Paris: Seuil 2007.

<sup>3</sup> *Banlieue 13*, Frankreich 2004, R: Pierre Morel; *Banlieue 13: Ultimatum*, Frankreich 2009, R: Patrick Alessandrin.

zusammenziehen. Sie zeigen eine von Gangs beherrschte Welt, die von Paris durch eine kaum überwindbare Mauer abgeschottet ist. Und selbst wenn die Brutalität dieser Gangs in den erwähnten Filmen durch diejenige der politischen Eliten auf der anderen Seite der Mauer letztlich noch überboten wird, so handelt es sich doch um eine zunächst verwahrloste Welt: eine Welt, die nicht »weiß« ist, sondern sich in einem gewissermaßen tribal angeordneten Spektrum »anderer« Farben und tätowierter »weißer« Körper ausdifferenziert; und eine Welt, die ihre Fratze der Gewalt allein im gerechten Kampf gegen ihre Unterdrücker ablegen kann, um, durch diesen Kampf geläutert, endlich ein »menschliches«, soziales, solidarisches Antlitz anzunehmen.<sup>4</sup>

Als Vorbild für die »Banlieue 13« dieser Filme lässt sich übrigens unschwer »93« identifizieren, denn die reguläre französische Aussprache von »93« lautet *quatre-vingt-treize* und stellt die »13« (*treize*) an ihr betontes Ende. Und in der Tat kommt Seine-Saint-Denis, also »93«, oft die Rolle der »Banlieue« par excellence zu. Das betrifft nicht nur den Umstand, dass »93« unter den Departements der Pariser *petite couronne* den Ruf hat, gewissermaßen eine einzige *zone sensible* zu sein. Von hier gingen auch die – sich schnell auf Banlieues in weiten Teilen Frankreichs ausweitenden – Banlieue-Unruhen im Herbst 2005 aus, nachdem zwei Jugendliche auf der Flucht vor der Polizei in einem Umspannwerk in Clichy-sous-Bois tödliche Stromschläge erlitten hatten.

#### QUATRE-CHEMINS

Unsere eigene Begegnung mit »93« verdankt sich einer (im Rahmen des Projekts »Europe as a Translational Space. The Politics of Heterolinguality« durchgeführten) Kooperation des eicpc mit den Laboratoires d'Aubervilliers, die uns im Laufe des Jahres 2011 eine Reihe von längeren, über insgesamt zwei Monate erstreckten Aufenthalten in Aubervilliers ermöglichten. Ein wichtiger Teil dieser Aufenthalte war der Vorbereitung und Durchführung einer Workshop- und Veranstaltungswoche gewidmet, die im September 2011 in den Laboratoires stattfand. Nicht weniger wichtig aber waren Dauer und Wiederholung dieser Aufenthalte selbst, die es uns erlaubten, in wirkliche Austauschprozesse mit einigen unserer Gesprächspartner\_innen einzutreten und zudem einen gewissen

---

<sup>4</sup> Die Konstruktion erinnert insofern an altbekannte Imaginarien des »Fortschritts«: man denke nur an Hegels Argumentationen bezüglich der Sklaverei.

Sinn für das tagtägliche Leben in Aubervilliers und benachbarten Banlieue-Gemeinden zu entwickeln.<sup>5</sup>

Quatre-Chemins ist der Name des Ortes, an dem wir in Aubervilliers ankamen: Name einer Station der Linie 7 der Pariser Métro, welche das Zentrum von Paris mit Aubervilliers verbindet, Name zugleich einer großen Straßenkreuzung sowie des sie umgebenden Viertels unweit der Grenze zwischen »Banlieue« und »Stadt«. Die »vier Wege« (*quatre chemins*), die an dieser Kreuzung zusammen- oder auseinanderlaufen, weisen auf der einen Achse nach Paris bzw. in umgekehrter Richtung nach La Courneuve (Ort eines der prototypischen Banlieue-Wohnkomplexe, nämlich der *cité des 4000*, benannt nach den 4000 Wohnungen, die in dem Komplex untergebracht sind<sup>6</sup>); auf der anderen Achse, gewissermaßen den inneren Banlieue-Gürtel entlang, ins unmittelbar angrenzende Pantin bzw. umgekehrt zunächst ins Zentrum von Aubervilliers und dann weiter nach Saint-Denis.

Eines des ersten Dinge, die uns nach unserer Ankunft erzählt wurden, ist, dass in Aubervilliers (einer Stadt mit kaum 80.000 Einwohner\_innen) eine schier unglaubliche Vielzahl von »Nationalitäten« zusammenlebt. Quatre-Chemins ist ein Ort, der einer solchen Auskunft durchaus Plausibilität verleihen könnte. Dennoch waren wir an anderen Vielheiten interessiert als solchen, die nach »Nationalitäten« oder Ähnlichem gerastert, gezählt oder aus ihrem unterstellten Verhältnis zu entsprechenden »Einheiten« verstanden werden könnten<sup>7</sup>: Vielheiten, die Subjektivitäten und Sozialitäten durchqueren, anstatt sie zu taxieren und einzufassen, Vielheiten, die zwar von Bruchlinien durchzogen sind, diese aber permanent unterminieren, überschreiten oder auch zu »reparieren« versuchen. In einer solchen Perspektive erscheint ein Ort wie Quatre-Chemins zuallererst als eine Art vibrierendes Kräftefeld, in dem sich unterschiedlichste Sozialitäten, Ökonomien, Affektivitäten, Farben und

---

<sup>5</sup> Vgl. [eicpc.net/projects/heterolingual/files/workshop1-de](http://eicpc.net/projects/heterolingual/files/workshop1-de); sowie die Ausgabe »Die Sprachen der Banlieues« des eicpc-Webjournals *transversal*, [eicpc.net/transversal/0513](http://eicpc.net/transversal/0513), in der neben einer ersten Version des vorliegenden Beitrags auch Texte und Gespräche mit den Teilnehmer\_innen des Workshops versammelt sind. – Wir möchten an dieser Stelle allen Mitarbeiter\_innen der Laboratoires d'Aubervilliers, allen Beitragenden zum Workshop und den Veranstaltungen sowie einer Vielzahl von weiteren Gesprächspartner\_innen während unserer Aufenthalte in »93« unseren herzlichen Dank aussprechen.

<sup>6</sup> An der *cité des 4000* ist übrigens auch die weiter oben erwähnte Banlieues-Untersuchung von Loic Wacquant orientiert.

<sup>7</sup> Für einen kurzen philosophischen Aufriss einer Theorie der nicht-numerischen Vielheiten vgl. Gilles Deleuze, »Theorie der Vielheiten bei Bergson« (1970), [www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=199&groupe=Conf%E9rences&langue=6](http://www.webdeleuze.com/php/texte.php?cle=199&groupe=Conf%E9rences&langue=6).

Klänge (oder vielmehr Farb- und Klangtönungen) und nicht zuletzt »Sprachen« (oder vielmehr Sprechweisen) ineinanderschlingen: sie laufen ineinander über oder heben sich voneinander ab, aber so, dass nie sicher ist, ob die Eindrücke des Ineinander-Überlaufens oder Sich-voneinander-Abhebens nicht mehr der eigenen Wahrnehmung als dem Wahrgenommenen zuzuschreiben sind.

Es gibt andere Phänomene, an denen Unterschiede deutlicher werden – aber diesmal eben als Bruchlinien, die nicht Manifestationen von unsicheren Abhebungen, sondern Effekte von gezielten *Maßnahmen* sind: So z. B. wenn Cafés und Bars in der »Banlieue« um Mitternacht schließen müssen, während die behördlich festgelegte Sperrstunde in Paris erst um zwei Uhr nachts ist. Oder wenn die alte Bausubstanz, die Aubervilliers in vielen Teilen prägt, an bestimmten Orten jäh abreißt oder sich in Abbruchhäusern und Baugruben verliert, um nach einem Stück urbanen Niemandslands den Raum für Hochhauskomplexe freizugeben, die hoch in den Himmel ragen und zugleich eine maximale Anzahl an Wohneinheiten in sich einschließen. Oder auch (denn Aubervilliers gehört zur »stadtnahen« Banlieue von Paris) wenn während der Zeit unserer Aufenthalte eine riesige Shopping Mall in Aubervilliers eröffnet wurde, ein Uni-Campus im Entstehen ist und eine zweite Linie der Pariser Métro bald entsprechend verlängert wird – während der Transport zwischen weniger »angebundenen« Banlieue-Gemeinden (wie etwa dem oben erwähnten Clichy-sous-Bois) und Paris oft mehr Zeit in Anspruch nimmt als der zwischen Paris und Brüssel.

Wir können diesen Bruchlinien hier nicht im Einzelnen nachspüren, und noch weniger den nicht-zählbaren Vielheiten, denen unser Interesse von Anfang an galt.<sup>8</sup> Wir können und sollten aber sagen, dass wir, als wir in Quatre-Chemins ankamen, eine Frage mitgebracht hatten. Diese Frage bezog sich auf Sprach- und Übersetzungsverhältnisse als Ausdruck sozialer Verhältnisse in den sogenannten Banlieues. Und diese Frage war so gestellt, dass sie ihrerseits eine Art »Kreuzung« bildete: Die vier Wege, die in ihr zusammen- oder vielmehr auseinanderliefen, waren, auf der

---

<sup>8</sup> In Bezug auf beide Aspekte sei hier aber auf ein Buch von Judith Revel, *Qui a peur de la banlieue?* (Paris: Bayard 2008), hingewiesen, das den großen Vorzug hat, weniger einen umfassenden Blick auf die Banlieues vorzuschlagen als vielmehr – und zwar in immer wieder erneuerten Perspektiven – Bruchlinien und Vielheiten gleichermaßen nachzuspüren: Revels Buch ist aus ihrer Zeit als Philosophielehrerin an einem Gymnasium in Seine-Saint-Denis hervorgegangen und verschränkt diverse politische, ökonomische, infrastrukturelle und historische Analysen konsequent mit tagebuchartigen Aufzeichnungen und Reflexionen ihres Alltags an der Schule.

einen Achse, die von Monolingualität und Multilingualität, Einsprachigkeit und Mehrsprachigkeit; auf der anderen, für uns wichtigeren, Achse hingegen die von Heterolingualität und Homolingualität oder genauer – mit Begriffen, die Naoki Sakai<sup>9</sup> geprägt hat – von heterolingualen Adressierungen und Regimen der homolingualen Adressierung.

Der dominante Diskurs kennt zumeist nur die eine Achse, die Alternative von Monolingualität und Multilingualität, die davon ausgeht, dass sich sprachliche Verhältnisse in erster Linie entlang zählbarer Spracheinheiten anordnen, und die auf der Grundlage dieser Voraussetzung teils ein regelrechtes ideologisches Schlachtfeld eröffnet. Wir möchten demgegenüber im Folgenden die zweite Achse in den Vordergrund rücken.

#### DIE HETEROLINGUALITÄT DER BANLIEUES

Wir umreißen Naoki Sakais Grundgedanken in aller Kürze: Das Phänomen der Übersetzung, das für Sakai zentral ist, lasse sich nur verstehen, wenn es von einer sozialen Relationalität her gedacht wird, der »Sprachen« – im Sinne existierender Codes, auf die sich Sprechende mehr oder weniger gut verstehen können – nicht einfach vorgelagert sind. Anders gesagt, Übersetzung sei nicht einfach nur ein Transfer von Bedeutungen von einer »Ausgangssprache« in eine »Zielsprache«, der dort notwendig und von Spezialist\_innen bewerkstelligt werde, wo die Bedingungen der durch eine gemeinsame Sprache gewährleisteten »Kommunikation« nicht gegeben sind. Sie gründe vielmehr in einer »heterolingualen Adressierung«, mithin in der Eröffnung eines sprachlichen Verhältnisses, das die »eine« oder »andere« bzw. die »vielen« Sprachen durchkreuzt und in der jegliche Adressierung (Sich-Richten-an, Sich-Richten-auf) von einer virtuellen, differenziellen und gewissermaßen konfusen Sprachlichkeit ausgeht, die nie auf die Identität der einen oder anderen »Sprache«, der einen oder anderen »Sprachgemeinschaft« oder der zwischen beiden »kommunizierten« Bedeutungen reduziert werden kann. Erst eine bestimmte *Repräsentation* dieses Vorgangs sowie mit dieser Repräsentation verkoppelte *Regime* (der »homolingualen Adressierung«), die auf ihn einwirken, ihn modulieren und modellieren, lassen das Phänomen der Übersetzung als eine Art merkwürdiges Sekundärphänomen gegen-

---

<sup>9</sup> Vgl. Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1997.

über den vermeintlich zuvor bereits bestehenden Einheiten von »Sprachen«, »Sprachgemeinschaften« etc. erscheinen.

»Heterolingualität« ist also der Name einer nicht-zählbaren Vielheit. Und erst sein begrifflicher Widerpart, »Homolingualität«, erlaubt es, Einheiten oder zählbare Vielheiten von »Sprachen« festzustellen. Wir erinnern an Quatre-Chemins: Wer sich hier aufhält, mag sich wohl darin versuchen, die eine oder andere Sprache zu identifizieren, die Sprachen zu zählen, die an diesem Ort durcheinanderlaufen, oder die Leute danach zu taxieren, »wie viele« Sprachen sie sprechen und mit wem. Aber selbst die Sprache, die sich am deutlichsten von allen anderen abhebt, Französisch, ist hier weit entfernt davon, eine mit sich selbst identische Einheit zu bilden; jeder Versuch, die vielen Sprachen zu zählen, kommt dem Versuch gleich, die vielen Leute zu zählen, die sich z. B. auf einer Party oder einer politischen Demonstration tummeln und deren Vielheit nicht notwendigerweise von ihrer Anzahl abhängt; und wer wollte schon, um im Bild zu bleiben, die buchstäblich zahllosen Beziehungsgeflechte ermessen, die einer Party oder Demonstration ihre je spezifische Qualität verleihen?

All dies aber brachten wir wie gesagt als *Frage* mit, als Vorschlag einer Perspektivierung, und wir werden auch hier keine *These* bezüglich der »Sprachen der Banlieues« aufstellen. Jeder Vorschlag einer Perspektivierung verknüpft sich aber unausweichlich auch mit eigenen Perspektiven, mit spezifischen Situierungen des eigenen Interesses. Und diese Perspektiven bzw. Situierungen und Orientierungen unseres Interesses möchten wir hier an zwei Punkten offenlegen.

Der erste Punkt betrifft die Frage der politischen Artikulation bzw. konkret die Banlieue-Unruhen vom Herbst 2005 und eine Vielzahl von öffentlichen Reaktionen auf sie: Dass die politische Rechte, in Frankreich und darüber hinaus, diese Unruhen entweder auf blinde und ausdruckslose Gewalt zu reduzieren versuchte oder aber als Ausdruck eines ethnisch oder religiös begründeten »Hasses auf den Westen«, kann kaum überraschen. Seltsam ist aber, dass selbst viele Debatten in der Linken, vielleicht insbesondere außerhalb Frankreichs, in der reichlich abstrakten Alternative steckenzubleiben schienen, sich entweder irritiert von den protestierenden Jugendlichen abzuwenden oder aber gebannt auf etwas zu starren, was sie zwar nicht recht verstanden, was aber immerhin als widerständiges, ja potenziell revolutionäres politisches Subjekt in Frage kommen mochte. Die zweite Haltung entlarvt sich schnell als pure Projektion, die die »Wahrheit« einer gegebenen politisch-sozialen Arti-

kulation unterstellt, ohne sich mit der Artikulation selbst überhaupt auseinanderzusetzen zu wollen. Die Irritation der ersten Haltung hingegen hatte nicht allein – und vermutlich nicht vorrangig – damit zu tun, dass diese Artikulation dem Augenschein nach vor allem darin bestand, Autos anzuzünden und in einem (viel diskutierten) Fall auch eine Schule; sie hatte mehr noch damit zu tun, dass sich die Protestierenden nicht »organisierten« – und dass sie ihre Artikulation nicht in Form von Manifesten oder Forderungskatalogen organisierten.

Wir kommen genau hier bereits zum zweiten Punkt. Denn überspitzt gesagt läuft eine solche Alternative darauf hinaus, dass die Artikulation des Protests entweder eine Bedeutung hat, die ihr vorgelagert ist (und folglich nur mehr, auf mehr oder weniger glückliche Weise, »expliziert« werden muss); oder aber dass sie umgekehrt *keine* wirkliche Bedeutung (bzw. eine allenfalls suspekte Bedeutung) hat, solange sie die Form nicht einhält, die für die Produktion politisch-sozialer Bedeutungen vorgesehen ist. Mit der Artikulation selbst muss man sich im einen wie im anderen Fall dann gar nicht mehr beschäftigen. Und das ist umso merkwürdiger, als gerade die französischen »Banlieues« durch einen außergewöhnlichen Reichtum von Artikulationen und »Sprachen« bzw. Sprechweisen charakterisiert sind – der indessen, selbst abseits der Frage *politischer* Sprachen, so lange nicht wahrgenommen werden kann, solange diese Sprachen und Sprechweisen etwa unter den Generalverdacht gestellt werden, kein »richtiges« Französisch zu sein, oder aber auf andere »richtige« Sprachen reduziert werden (entlang der Achse Monolingualität/Multilingualität).

Dieser Reichtum betrifft zum einen den Bereich des »Argot« und besonders des »Verlan«, also jener u. a. durch Silbenverdrehung geschaffenen und permanent neuerfundenen Sprache, die sich zuerst in den Banlieues von Paris entwickelt hat. Wir beschränken uns auf ein einziges Beispiel: Das Wort *babtou* ist eine verbreitete Verlan-Variante des Wortes *toubab*, das seit der Kolonialzeit in Teilen Westafrikas als Bezeichnung für »Weiße« bzw. »Europäer« verwendet wird. Bereits diese Bestimmung der »Bedeutung« von *toubab* ist allerdings vielleicht allzu voreilig. Immerhin berichtet z. B. Frantz Fanon in *Schwarze Haut, weiße Masken* davon, während seiner Militärzeit in der französischen Armee von einem Angehörigen der ebenfalls für Frankreich kämpfenden *tirailleurs sénégalais* selbst den *toubabs* zugerechnet worden zu sein, weil er als Antillaner ungeachtet seiner Hautfarbe in einem »weißen« Regiment diente:

»Wir erinnern uns an einen Tag, als es mitten im Kampf darum ging, ein Maschinengewehrnest auszuheben. Dreimal wurden die Senegalesen vorge-schickt, dreimal wurden sie zurückgeschlagen. Dann fragte einer von ihnen, warum denn die *toubabs* nicht hingingen. In solchen Augenblicken weiß man nicht mehr, wer man ist, *toubab* oder Einheimischer [i. O.: *indigène*].«<sup>10</sup>

Was die Verwendung von *baptou* im heutigen Frankreich angeht, ist es aufschlussreich, sich diverse Internetforen durchzulesen. Die Bedeutung »Weiße\_r« steht hier zwar außer Diskussion, aber die Frage, wer aller so genannt werden kann, in welchen Situationen und mit welchen Wertakzentuierungen, findet keine eindeutige Antwort: sie lässt sich nicht loslösen von komplexen Adressierungsverhältnissen. *Baptou* ist insofern gewissermaßen ein »heterolinguales« Wort. Es ist ein Wort, das keiner kodifizierten Sprache wirklich angehört. Es kann nicht von der einen in die andere kodifizierte Sprache übersetzt werden – und zwar nicht nur deshalb nicht, weil in ihm eine spezifische und zugleich komplexe Geschichte niedergelegt ist, sondern vor allem auch weil es, *vor* aller Kodifizierung, selbst in permanenter Übersetzung begriffen ist.

Zum anderen aber ist vor allem in bestimmten Rap-Kontexten eine sehr deutliche und reichhaltige politische Sprache entstanden, der auch in Bezug auf die Ereignisse vom Herbst 2005 vieles von dem zu entnehmen ist, was manche an »öffentlicher Artikulation« vermisst haben. In Abgrenzung von den nationalen Kodierungen eines *rap français* und zugleich von den Vermarktungsinteressen der Musikindustrien wird dieser Rap heute vielfach als *rap de fils d'immigrés* (»Rap der Nachkommen von Immigrant\_innen«) bezeichnet<sup>11</sup> und verbindet sich u. a. mit Namen wie La Rumeur, Anfalsh oder Casey, die Teil der Anfalsh-Posse ist.

Ein erstes wichtiges Merkmal dieses Rap ist – neben unmittelbaren Stellungnahmen zum aktuellen politischen Geschehen – die programmatische Thematisierung von Fragen der Migration, des Kolonialismus bzw. der »postkolonialen Situation« oder der Geschichte der Sklavenwirtschaft, immer wieder unter expliziter Bezugnahme auf antikoloniale

---

<sup>10</sup> Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 21.

<sup>11</sup> Hamé, Mitglied der Rap-Gruppe La Rumeur, erzählt in einem Interview aus dem Jahr 2010: »Wir haben uns klar positioniert, wir haben klar gesagt, dass wir nicht die ›Beurs‹ oder ›Blacks‹ der SOS-Racisme-Jahre sind. Eines Tages wurde ich gefragt, wie ich meinen Rap bezeichnen würde, und ich gab zur Antwort, dass es sich um einen *rap de fils d'immigrés*, den Rap des Sohnes eines zugewanderten Arbeiters handelt« (vgl. <http://lmsi.net/Rap-de-fils-d-immigres>; abgerufen am 10. April 2013).

Autoren wie Aimé Césaire oder Frantz Fanon.<sup>12</sup> Ein zweites Merkmal (mehr noch als das erstgenannte mit der Entstehungsgeschichte des Rap überhaupt verbunden) ist die programmatische Umkehrung des Blicks:

»Die Revolution des Rap ist die Umkehrung des Blicks. Es geht nicht mehr um die Gesellschaft und die herrschenden Medien, die auf die Immigration oder die Jugendlichen aus den Vierteln blicken, sondern um die Jugendlichen aus genau diesen Vierteln, die sich die Gesellschaft anschauen und ihre Meinung sagen. Das ist ein unerhörter symbolischer Umsturz.«<sup>13</sup>

Diese Umkehrung des Blicks verbindet sich aber mit einer nicht weniger entschiedenen Anfechtung dessen, was man als die Regeln des Diskurses bezeichnen könnte. Der Bandname *La Rumeur* (»Das Gerücht«) lässt sich in diesem Zusammenhang geradezu als Gegenentwurf zu den Diktaten eines geregelten, bestimmten Bedingungen unterworfenen »Diskurses« verstehen. Und dieser Gegenentwurf hat erneut mit der Geschichte der Rap-Artikulation selbst zu tun, bei der es sich um eine Verkettung und Pluralisierung von Artikulationen in der »ersten Person Singular« handelt<sup>14</sup>: das heißt, es geht in ihr nicht zuerst darum, zu *überzeugen* bzw. eine Übereinstimmung mit den vorgebrachten Aussagen zu erzielen, sondern darum, zu *bezeugen* bzw. Formen der Artikulation zu schaffen, die andere Artikulationen, die aus anderen Erfahrungen heraus entstehen mögen, nach sich ziehen und sich mit ihnen verknüpfen.

Als ein drittes Merkmal sei hier zuletzt die Problematisierung der Frage, was Sprache eigentlich »ist«, genannt. Und diese Problematisierung vollzieht sich nicht nur über die Verwendung von Argot- oder Verlan-Ausdrücken bei gleichzeitig oft raffiniertester Handhabung des »Französischen« (im Sinne der Académie française, seit 1635 die zentrale Wächterorganisation über die französische Sprache), über die selbstverständliche Einbeziehung anderer Sprachen wie z. B. des Arabischen oder über Bezugnahmen auf Kreol-Sprachen, wie sie sich etwa bei Casey finden. Sie vollzieht sich mitunter auch über Bezugnahmen auf die französische Sprachgeschichte. So veröffentlichte die teils auch auf Arabisch

<sup>12</sup> Vgl. bes. die Alben *Tragédie d'une trajectoire* (2006) und *Libérez la bête* (2010) von Casey sowie die Alben von La Rumeur.

<sup>13</sup> So erneut Hamé, vgl. [www.mouvements.info/Hors-cadre-entretien-avec-Hame.html](http://www.mouvements.info/Hors-cadre-entretien-avec-Hame.html) (abgerufen am 10. April 2013).

<sup>14</sup> Vgl. aus dem Rap-Song »Artiste« von Oxmo Puccino: »Devenir la première personne des singuliers / Se passe rarement de façon régulière« (in theorieaffines Deutsch übersetzt: »Die erste Person von Singulären zu werden / Vollzieht sich selten auf regelhafte Art und Weise«); weiters z. B. das Kapitel »Ring Shout« aus Christian Béthune, *Le Rap. Une esthétique hors la loi*, Paris: Éditions Autrement 2003, S. 18–29.

rappende Gruppe Ministère des affaires populaires («Ministerium für populäre Angelegenheiten») aus Lille 2009 ein Album mit dem Titel *Les bronzés font du ch'ti* (je nach Assoziationskontext: »Die Braunen/Angebräunten machen/betreiben/lernen Sch'ti«): Sch'ti ist, nach herrschenden linguistischen Begriffen, einer jener zahlreichen »Dialekte«, die durch nationalsprachliche Homogenisierungsregime mittlerweile bis zum Verschwinden zurückgedrängt wurden. Worum es hier geht, ist aber nicht eine Politik der »Anerkennung« oder der musealisierenden »Rettung« einer, nach Auskunft der UNESCO, »ernsthaft gefährdeten« Sprache. Es handelt sich vielmehr, so scheint uns, um eine Verteidigung der Heterolingualität, die sich einerseits mit einer Erinnerung an sprachpolitische Prozesse der Homolingualisierung, andererseits aber mit einer politisch-poetischen Affirmation des *Werdens* von Sprachen, im Gegensatz zu ihrem »Sein«, verbindet.

#### NICHTS ALS WORTE

»Worte sind wichtig« ist eines der oben zitierten Interviews mit Hamé überschrieben. Das schließt nicht aus, sondern aus einer übersetzungspolitischen Perspektive vielmehr ein, dass Worte mitunter »nichts als Worte« sind. Wir schließen deshalb mit einer Szene aus einem Film der *Engraineurs*<sup>15</sup>, die wir im Laufe des erwähnten Workshops in Aubervilliers mehrmals besprochen haben. Es handelt sich um die Eröffnungsszene eines Films mit dem Titel *Rien que des mots* («Nichts als Worte»), und es geht in ihr um einen klassischen Topos, der mit Praxis und Theorie der Übersetzung gleichermaßen verbunden ist: den Verrat.

Die Szene zeigt eine Schülerin aus einer algerischen Familie, die von einem Lehrer gemeinsam mit ihrer Mutter in die (in »93« gelegene) Schule zitiert wird, während ihr Vater gerade in Algerien nach einem passenden Mann für sie sucht. Die Mutter spricht kein Wort Französisch, der Lehrer kein Wort Arabisch, sodass die Schülerin, eingeklemmt zwischen zwei Autoritäten, zur unverzichtbaren Übersetzerin wird und zugleich die *Freiheiten* der Übersetzung entdeckt. Sie versteht das Spiel der Adressierungen, das ihr mehr Regeln als Spielmöglichkeiten auferlegt, Spielmöglichkeiten, die sie in ihrem Leben gerade intensiv sucht (sei

<sup>15</sup> Die *Engraineurs* sind eine *association* (ein »Verein«) aus Pantin, die sich v.a. der audiovisuellen Produktion – Filme, Fernsehsendungen etc. – gemeinsam mit Jugendlichen verschrieben hat. Vgl. ein Gespräch, das wir mit Sonia Chikh geführt haben: »Der Gegenangriff artikuliert sich als gegenseitige Unterstützung und Solidarität«, <http://eicpcp.net/transversal/0513/chikh/de>.

es bei Flirts, sei es auch in einer Theatergruppe, wie spätere Szenen des Films zeigen). Und also übersetzt sie, was jeweils gehört werden will, und verrät dabei die Bedeutung des jeweils Gesagten.

Am wichtigsten aber ist: Sie schlägt dabei eine Bresche, die nicht vorrangig dem Angriff auf die eine oder andere Autorität dient, sondern ihrer Suspendierung und Außerkraftsetzung – zuallererst aber der Erfindung des eigenen Lebens.

# EIN EXPERIMENT IN SUBJEKTIVITÄT

ARAT

ÜBERSETZT VON BIRGIT MENNEL

»Eine Tradition, die weit mehr umfasst als die Philosophie, hat uns gelehrt, das Denken des Denkens führe uns ins Tiefste unseres Innern. Das Sprechen des Sprechens führt uns über die Literatur, aber vielleicht auch auf anderen Wegen in jenes Außen, in dem das sprechende Subjekt verschwunden ist. Zweifellos liegt hier der Grund, warum das abendländische Denken so lange gezögert hat, das Sein des Sprechens zu denken: als hätte es die Gefahr geahnt, die der Evidenz des ›Ich bin‹ von der nackten Erfahrung des Sprechens droht.«

Die OULIPO, Ouvroir de littérature potentielle oder Werkstatt für potenzielle Literatur, gegründet 1960 in Frankreich von Raymond Queneau und François Le Linnais, war eine Gruppe von Schriftsteller\_innen, die auf ihre Produktion strenge Formeln anwendeten. Inspiriert von der Mathematik bzw. von einer Form der Arithmomanie, zwangen die Mitglieder von OULIPO ihrem Schreiben Regeln auf, die sie als Gerüst sahen, und in dem der Inhalt und das Thema ihrer Literatur errichtet würden. Dieses Gerüst konnte vielerlei Formen annehmen: Gleichungen, ein Schachbrett, ein Kreuzworträtsel, Leipogramme, Stilvariationen, Reimkonventionen und Erzählperspektiven. Diese Strukturen, Strikturen oder »öffentlichen Spiele« sollten niemals offensichtlich sein und oftmals ist in ihren Texten keine Spur davon zu erkennen. In George Perecs *Das Leben. Gebrauchsanweisung* gibt es unzählige komplexe Schichten selbst auferlegter Strikturen, und doch ist die Handlung niemals fragmentiert, die Figuren sind nie gekünstelt und die Schauplätze kaum jemals fremd. Queneaus *Der Hundszahn* war eine Übersetzung von Descartes' *Discourse de la méthode*, doch diese Referenz wird nirgends sichtbar. Queneau sagte über das Gerüst, »es wäre furchtbar, wenn es sich zeigte«.

Queneau, ein abtrünniger Surrealist, beschrieb die Mitglieder von OULIPO einmal als »Ratten, die das Labyrinth bauen, aus dem sie dann zu entkommen versuchen«. Dies, so glaubten sie, würde Kreativität bzw. eine bestimmte Art der Kreativität anregen, eine Kreativität, die einer bestimmten Form ebenso verpflichtet war wie dem Inhalt, wenn nicht sogar mehr. Sie experimentierten mit Beschränkungen als Potenzial für

Überschreitung, als Übungen in der Entdeckung von Regeln, die möglicherweise Ausnahmen steuern. Im Gegensatz zum surrealistischen »automatischen Schreiben« schien ihnen die poetische Offenbarung im Unbewussten keine Lösung. Sprache war ein System, ein unmögliches System, und OULIPO-Autor\_innen spielten nach den Regeln dieses Systems, da sich Schöpfung für sie nur innerhalb der kombinatorischen Möglichkeiten ereignen konnte, die die Sprache erlaubte.

Was geschieht, wenn die Zwänge eher im Inhalt als in seiner Form liegen? Was, wenn die Regeln, die den Text von vorneherein regeln, durch seine Bedeutung und die von ihm erzählte Geschichte aufgestellt würden? Was, wenn das Thema des Textes eher das Gerüst als das Gebäude wäre? Hier würde man sich den Bedingungen nähern, unter denen Übersetzung funktioniert. Die Idee von Übersetzung als kreativem Akt überzeugt fast niemanden. Übersetzer\_innen sind Schreibe\_r\_innen, Sprachtechniker\_innen, Maschinist\_innen, und als solche werden sie von Berufsverbänden, in staatlichen Zählungen, Verlagsverträgen sowie auf dem Lohnzettel anerkannt. Doch diese Bürger\_innenschaft zweiter Klasse, diese eingeschränkte Kreativität bringt tatsächlich die Möglichkeit eines Experimentierens mit Subjektivität hervor. Und das ist das Interessanteste und Erfreulichste daran. Wie das?

Die Anonymität des Übersetzungsakts trotz der Autorität von Autor\_innenschaft, individuellem Genie und Authentizität. Als eine Arbeit der Rekonstruktion und Wiederholung legt sie die Sozialität des Diskurses frei. Die Unsichtbarkeit des Übersetzungsakts macht den Text zum wahren Protagonisten und schafft die Sprache als seine Persona. Unauffindbar und unauffällig produziert Übersetzung die Sprache als eine Maske, die ohne Abänderungen passen muss: di\_e Übersetzer\_in ist eine Schneider\_in und eine Näharbeiter\_in, aber nicht von Kleidern, sondern von Häuten. Die von und durch die Übersetzung produzierte Subjektivität ist anonym und unsichtbar, aber auch nicht identitär. Sie verläuft transversal zu, wenn nicht sogar jenseits von sprachlichen Gemeinschaften, welche oftmals die Wechselwährung der Nationalstaaten und den Klebstoff ihrer imaginierten Identität darstellen. Und doch sind die »Kulturen«, die Sprachen abgrenzen könnten, nur ein Aspekt, den der Übersetzungsakt zu adressieren hat, eine Einschränkung, aber eine unwesentliche. Durch die Möglichkeit, zwei »Kulturen« oder »Identitäten« in der Form von zwei Sprachen zugleich im Kopf zu haben, stellt di\_e Übersetzer\_in unter Beweis, wie schwach die strategische Allianz und Gleichsetzung von Sprache, Kultur und Identität tatsächlich ist;

wie willkürlich, künstlich und potenziell redundant ihre hoch geschätzten und überbehüteten Übereinstimmungen letztlich sind.

Und doch wird zur Beschreibung der Subjektivität, die in den Übersetzungsakt involviert ist, auf die Metaphern und die Heuristik von Heimat und Fremdheit zurückgegriffen. Doch auch wenn di\_e Übersetzer\_in durch den Arbeitsmarkt und seine Ausbildungsindustrie mit Labels der Herkunft, Eigentlichkeit, Mutterschaft und Quelle eingeschränkt wird, auch wenn sie von Geburt an markiert ist – di\_e Übersetzer\_in ist eine Waise, die nur zuhause sein kann, wenn sie fremd ist. Fremd gegenüber dem Text, fremd gegenüber seine\_r Autor\_in, fremd gegenüber den imaginierten Leser\_innen, über die Grenzen hinweg, die diese potenziell berühren mögen. Alles, was hinter diese Fremdheit und Offenheit zurückfällt, alles, was den Text den Prognosen von Erfolg oder Misserfolg unterwirft, wird als Übersetzung sichtbar. Es wäre furchtbar, wenn Übersetzung sich zeigte. Übersetzung ist ein Akt der Abtrünnigkeit und Treulosigkeit gegenüber der Aufgabe des Aufbaus der Nation. Di\_e Übersetzer\_in ist mit Fremdheit vertraut und familiär verbunden. Und obwohl eine symbiotische Beziehung mit dem Text notwendig ist, beinhaltet diese intellektuelle Intimität eine Form der Distanz ohne Distanziertheit, eine Affinität ohne Einverständnis oder Signatur: In der anonymen Wiedergabe des Texts in einer anderen Sprache wird di\_e Übersetzer\_in nicht dazu gebracht, durch Bauchreden zur Autor\_in zu werden. Sie behandelt den unübersetzten Text vielmehr wie eine Figur auf der Suche nach eine\_r Autor\_in und strebt danach, ihn für sich selbst sprechen zu lassen.

Der Übersetzungsakt ist grundsätzlich nicht authentisch, aber er beinhaltet keinen Verrat. Von Verrat kann nur gesprochen werden, wenn Authentizität die Bedingung für Wahrheit als Repräsentation ist. Es geht hier nicht um die Frage, ob es Wahrheit überhaupt gibt, ob sie als Repräsentation existiert, oder ob sie ausschließlich als solche existieren kann; in der Übersetzung, auf der Ebene der Beziehung von Text und Autor\_innenschaft ist Wahrheit niemals zur Repräsentation fähig. Die Sprache zerstört diese Möglichkeit, und die Übersetzung lässt dies nur noch deutlicher zutage treten. Die im Übersetzungsakt hervorgebrachte Subjektivität ist also von einer grundlegenden Ambiguität gekennzeichnet. Ambiguität taucht auf, wenn »alternative Sichtweisen eingenommen werden können, ohne dass dies ein Missdeuten wäre«. Übersetzung beinhaltet eine Art sprachlicher Anamorphose. In der Übersetzung ist man dazu gezwungen, die Möglichkeit von Authentizität und Verrat an dieser

infrage zu stellen. Doch selbst diese Ebene der Inauthentizität ist vernachlässigbar. Wichtiger ist wahrscheinlich dies: Der Übersetzungsakt ist unauthentisch hinsichtlich der Authentizität, die als Transparenz und Transluzenz des Bewusstseins verstanden wird als eine Art der Wahrheit seinem *einen* Selbst gegenüber. Viel mehr als »Wahrheit« und »Selbst« bringt der Begriff Übersetzung das »Eine« in Unordnung. »Das eigene Selbst zu vergessen, muss durch eine Myriade von Dingen verwirklicht werden.« Denn die in den Übersetzungsakt involvierte Subjektivität ist multitudinal projiziert, wobei hier Multitude nicht einfach nur eine Kollektivität einiger Selbste ist, ein Ganzes als Summe seiner Teile – seien diese nun individuell oder singular. Multitude bedeutet hier eine Kollektivität innerhalb eines Selbst, eine Implosion des Selbst als nicht identisch oder anti-identisch, die die Identität auf der Ebene der Möglichkeit des Begehrens unterminiert. Gegen die Gleichheit des Selbst mit sich selbst in Zeit und Raum erweitert Übersetzung den Text räumlich, platziert ihn geographisch an einem anderen Ort und wirft ihn in eine andere Zeit, als eine zweite Geburt, in eine andere Gegenwart. Heterotopie.

Die Subjektivität, um die es im Übersetzungsakt geht, ist anonym, unsichtbar, fremd, unauthentisch, vieldeutig, multitudinal, heterotopisch. Und vielleicht gehört Übersetzung als ein Experiment in Subjektivität zum Bereich der Pataphysik, der Wissenschaft imaginärer Lösungen.

#### DANK AN

William Empson, *Seven Types of Ambiguity*.

Michel Foucault, übers. v. Walter Seitter, »Das Denken des Außen«.

George Perec, übers. v. Eugen Helmle, *Leben. Eine Gebrauchsanweisung*.

Luigi Pirandello, übers. v. Georg Richert, *Sechs Personen suchen einen Autor*.

Raymond Queneau, *Morale élémentaire*.

Dogen Zenji, *Genjokoan*.

# WAHRHEIT UND ÜBERSETZUNG

PETER WATERHOUSE

ÜBERSETZT VON BIRGIT MENNEL

»Eine völlig neue Welt bedarf  
einer neuen politischen Wissenschaft.«

Hannah Arendt, die deutsche Philosophin, nein, nicht deutsch, nicht Philosophin, die Historikerin, nein, nicht Historikerin, die Schriftstellerin, nein, nicht Schriftstellerin, Hannah Arendt wurde in Hannover in Deutschland geboren und wuchs in Königsberg, dem heutigen Kaliningrad auf. Ihre Eltern, die reichen Handelsfamilien angehörten, waren im 19. Jahrhundert aus Angst vor Verfolgung im zaristischen Russland nach Ostpreußen ausgewandert. Ostpreußen war ein deutschsprachiger Teil des Baltikums, der von polnisch und litauisch sprechenden Minoritäten sowie von Masuren bewohnt wurde. Hannah Arendts Mutter, Martha Cohn, hatte in Paris Französisch studiert. Arendts Großmutter, Fanny Spiero-Cohn, sprach Deutsch mit russischem Akzent – und offenbar kleidete sie sich gerne slawisch, wie Julia Kristeva, selbst eine in Sliwen in Bulgarien geborene französische Philosophin, in ihrem Buch über Hanna Arendt schreibt.

Im Alter von 14 Jahren wurde Hannah Arendt Mitglied eines Griechisch-Lesekreises. Ihre Mutter führte ein Tagebuch, das sie *Unser Kind* nannte. Sie hält fest, dass ihre Tochter Hannah im Alter von einem Jahr in der Lage ist, recht flüssig zu sprechen, und im Alter von drei Jahren alles formulieren kann, was sie will.

In einem Interview mit dem deutschen Journalisten Günther Gaus im September 1964 (die Sendung wurde im Oktober ausgestrahlt) und auf die ausdrückliche Frage nach Kontinuität, Kontinuität nach ihrer Flucht aus Nazi-Deutschland nach Frankreich, danach 1941 aus Frankreich in die Vereinigten Staaten *lautet ihre Antwort*<sup>1</sup>: »*Was ist geblieben? Geblieben ist die Muttersprache.* \*« Ihre Antwort ist: »What was it that continued? My mother tongue continued.« Ihre Antwort wurde dann, leicht verändert, zum Titel der Sendung: *Was bleibt? Es bleibt die*

---

<sup>1</sup> [A.d.Ü.] Alle mit Asterisk versehenen und kursivierten Sätze/Worte sind Deutsch im Original.

*Muttersprache? Fernsehgespräch mit Günther Gaus\**. Eine Antwort auf Deutsch – und doch ist Hannah Arendt eine Bürgerin der Vereinigten Staaten geworden, wo sie ihre Bücher und Texte in Englisch schreibt und sich selbst ins Deutsche übersetzt. Warum bietet die Muttersprache Kontinuität? Was für eine Art von Kontinuität?

Lautet die Antwort: Meine erste Sprache war Deutsch, daher bleibt Deutsch, als Konsequenz, weiterhin meine wichtigste Sprache, die einzige Sprache, die meine Sprache ist? Ist Kontinuität eine Form von Konsequenz?

Während des Interviews fährt Arendt fort, die Frage zu beantworten: *Was ist geblieben?*\* Sie kann in Französisch sprechen und schreiben; nachdem sie 1941 in New York Zuflucht genommen hat, beginnt sie sofort, Englisch zu lernen. *The Burden of Our Time*, das 1959 in London und kurz darauf als *The Origins of Totalitarianism* in New York veröffentlicht wurde, war auf Englisch geschrieben, weit mehr als 500 Seiten. Im Interview ergänzt Arendt: »Ich habe immer eine gewisse Distanz behalten sowohl zum Französischen [...], wie zum Englischen [...]. Im Deutschen kenne ich einen ziemlich großen Teil deutscher Gedichte auswendig.«

Können wir also folgern, dass es nicht ihre Muttersprache war, die Kontinuität bot? Hat Arendt im Fernsehinterview 1964 in Wirklichkeit über ihre Sprache der Poesie gesprochen? Sagt sie: Was konnte Kontinuität bieten? Gedichte konnten Kontinuität bieten. Wenn du gezwungen bist zu fliehen, ein Land zu verlassen und Zuflucht in einem anderen Land zu finden, wenn du genötigt bist, von einer Sprache zu einer anderen zu gehen, warum bleiben Gedichte bestehen? Warum sind sie fortwährender als Erinnerungen? Weil sich Gedichte selbst bewegen, weil sie in sich selbst fortwähren – weil sie Worte sind, die sich bewegen?

Haben Gedichte Arendts Bewegung und Zugang zur englischen Sprache erleichtert und erhellt? Flüsterten Gedichte tatsächlich: *Lerne Englisch?*\* Learn English? Schreibe auf Englisch? Denke auf Englisch? Denke auf Englisch und Deutsch? Warum sollten Gedichte solche Andeutungen machen?

*Ich muss verstehen.*\* I have to understand. Im Interview 1964 und bei verschiedenen anderen Gelegenheiten äußert Arendt ihr großes Begehren nach Verstehen. Dieses Begehren stand stets mit ihrem Interesse an Poesie in Verbindung. Verstehen wurde immer durch Poesie gefördert – Gedichte, die sie in Büchern las, die sie auswendig wusste oder selbst schrieb. Auf welche Weise fördert Poesie Verstehen? Gedichte

scheinen eher etwas zu sein, das Verstehen vorenthält. Gibt es eine Essenz, die in einem Gedicht verstanden werden kann? Oder verstehen Leser\_innen von Poesie, dass Gedichte alle Resultate vorenthalten, dass sie Resultaten zu entkommen versuchen? Sind Gedichte Bewegungen – und ist Verstehen im Sinne Arendts eine Form von Bewegung? Ist Verstehen ein Prozess, der keine Resultate erzeugt, der Resultate verhindert? Ist Verstehen eine kontinuierliche Form – ein Verstehen ohne Ende?

Im *Denktagebuch*, Hannah Arendts philosophischem Tagebuch, das sie von 1950 bis 1973 führte, finden wir einen Eintrag zu den »*verschiedenen Arten des sogenannten zeitgenössischen Denkens*«<sup>\*</sup>, niedergeschrieben im März 1952 auf dem Atlantik, irgendwo auf halbem Weg zwischen den Vereinigten Staaten und Frankreich, an Bord der Ile de France, einem Überseedampfer der *French Lines* – in einem Moment, in dem sie nicht mehr war, wo die Reise begonnen hatte und noch nicht dort, wo ihr Bestimmungsort war. »The different forms of so-called contemporary thinking.« Im *Denktagebuch*, das lange nach ihrem Tod veröffentlicht wurde und wahrscheinlich nicht zur Veröffentlichung bestimmt war, notierte sie nicht nur Gedanken, sondern auch Gedichte. Und eben auf der Ile de France schrieb sie ein Gedicht, gleich nach ihren Gedanken zu gegenwärtigen Denkweisen und zog den Schluss: »1. Das Rechnen und Berechnen, wobei alles im vorhinein darauf angelegt ist, dass die Rechnung aufgeht zum Vorteil des Rechnenden. [...] – 2. Das Argumentieren, das im vorhinein so angelegt ist, dass man immer recht behält. Ob das Argument recht behält, hängt von seiner inneren Konsequenz (<consistency>) ab, d. h. von der rücksichtslosen Ausschaltung aller anderen Argumente, die aus einer anderen Erfahrung stammen, von einer anderen Prämisse ausgehen. [...] – 3. Das Erklären, das im vorhinein so angelegt ist, dass vom Erklärten nichts übrig ist, wenn das Erklären mit ihm fertig ist. [...].\*«

Liegt darin eine Andeutung, dass Hannah Arendt an Bord der Ile de France, während sie über Formen des Berechnens, des Argumentierens und des Erklärens schreibt, über Poesie nachdenkt? Sie wird von einem beweglichen Gegenstand befördert, von einem Schiff, durch eine flüssige Substanz, Wasser, den Ozean. Sind Gedichte flüssige Gegenstände, Bewegung in einem fließenden Medium? Sind Gedichte Alternativen zum gegenwärtigen Denken, sind sie alternative Formen des Berechnens – Formen, die nicht im vorhinein so angelegt wurden, dass sie zum Vorteil de\_r Rechnenden aufgehen, die nicht so angelegt wurden, dass man

immer recht behält, dass alle anderen Argumente ausgeschaltet werden, dass entsorgt wird, was zu erklären ist?

Denkt Hannah Arendt, während sie über das Denken nachdenkt, auch über Poesie nach? In anderen Worten, ist Denken eine Form der Poesie? Kann Poesie auf Weisen rechnen, die keinen Vorteil oder Gewinn abwerfen? Kann Poesie auf eine solche Weise argumentieren, dass andere Argumente nicht ausgeschlossen oder gnadenlos behandelt werden? Kann Poesie auf eine solche Weise erklären, dass das, was zu erklären ist, weiterhin zu erklären bleibt und weiter existiert? Ist Poesie eine Form der Kontinuität – ein Produkt ohne Ende und Zweck, das keine Resultate produziert – lediglich Sultate und Saltos und Purzelbäume? Ist Poesie, statt ein Resultat zu sein oder zu liefern, bloß ein Anfang – und kann daher jede\_r zuflüstern, die in ein neues Land und eine neue Sprache fliehen muss: Fang an, fang an, diese neue Sprache zu lernen? Fang an, anzufangen? Hör auf, Resultate zu erzielen? Füge deiner Muttersprache etwas hinzu? Fang sogar an, in diesem neuen Land Gedichte zu lesen und zu schreiben? Schrieb Hannah Arendt jemals Gedichte auf Englisch?

Sie floh, wahrscheinlich mit dem allerletzten Dampfschiff von Marseille nach New York, im Jahr 1941, mit einem vom Staatssekretär für Innere Angelegenheiten ausgestellten Besucher\_innervisum. Offensichtlich fängt Hannah Arendt an, ein Notizbuch zu führen. Unter den allerersten Einträgen der veröffentlichten Version findet sich eine Überlegung zu »*Person – Ich – Charakter*«<sup>\*</sup>, mit der ein englisches Gedicht einhergeht. »*Persona*: Maske, ursprünglich die Rolle, die das Ich sich für das Spiel unter und mit den Menschen wählt, die Maske, die es sich vorhält, um identifizierbar zu sein. – *Person*: Kann aber auch die Rolle oder die Maske sein, mit der wir geboren werden, die uns von der Natur in Gestalt des Leibes und der Geistesgaben, von der Gesellschaft in der Form unserer Stellung in ihr verliehen worden sind. – *Person* im ersten Sinne ist eigentlich Charakter, sofern hier Person ein Produkt des Ich ist. – In beiden Fällen entsteht die Frage der Identität. Im Falle des Charakters so, dass das Ich souveräner Herr des Charakters, seines Produkts, bleibt, beziehungsweise durch den Charakter immer wieder durchbricht. Im zweiten Falle so, dass die Person ein Anderes, scheinbar Tieferes, verdeckt [...]. – Dagegen: »*Persona*« als »*per-sonare*« – durchtönen\*.«

Person, entweder als gewählter Charakter verstanden oder als etwas von der Natur oder der Gesellschaft Vorgegebenes, wird einem ganz anderen Konzept gegenübergestellt – einer Identität, die durch Töne, Echos, Lieder erfasst wird. Diesem Konzept von Person folgend, existiert

eine Person durch Töne, oder genauer: in Tönen. Eine Person ist wie ein Gedicht.

Auf diese Überlegung zu Person – Ich – Charakter sowie zur Bedeutung von Tönen folgt unmittelbar ein Gedicht:

My life closed twice before its close;  
It yet remains to see  
If Immortality unveil  
A third event to me,  
So huge, so hopeless to conceive  
As these that twice befell.  
Parting is all we know of heaven  
And all we need of hell.<sup>2</sup>

Das ist das erste Gedicht in Hannah Arendts veröffentlichtem Tagebuch. Die veröffentlichte Version unterscheidet sich indes vom ursprünglichen Manuskript des Tagebuchs. Das ursprüngliche Tagebuch fängt viel früher an, nämlich 1942, nur wenige Monate nach Arendts Ankunft in New York. Die Herausgeber\_innen der veröffentlichten Version sind überzeugt davon, dass nur das, was im Juni 1950 anfängt, als das eigentliche philosophische Tagebuch angesehen werden kann, ohne Anknüpfung an das, was vor diesem Datum geschrieben wurde. Sie beschreiben in aller Kürze die ersten Seiten des Tagebuchs, die »Kurzgeschichten, viele leere Seiten sowie einige Gedichte« enthalten. Wir müssen daher bedenken, dass Arendts erstes Gedicht in ihrem veröffentlichten Tagebuch ganz bestimmt nicht ihr erstes Gedicht ist. Es ist das erste Gedicht, das von ihren Herausgeber\_innen als ihr erstes Gedicht ausgewählt wurde.

Es ist vermutlich bezeichnend, dass dieses Gedicht auf Englisch geschrieben wurde. Aus dem, was Arendt über ihre Muttersprache sagt, lässt sich schließen, dass es die Poesiesprache und die Redeweise der Poesie ist, die nach der Flucht aus einem Land und einer Sprache und der Ankunft in einem neuen Land und einer neuen Sprache bleibt. Poesie bleibt bestehen – »My life closed twice before its close« –, doch das Gedicht wurde nicht in Arendts Muttersprache geschrieben. Tatsächlich hat sie es nicht einmal selbst geschrieben. Jemand anderer schrieb das Gedicht, eine andere Arendt namens Emily Dickinson. Das Gedicht spricht von zwei Abschlüssen, die nicht zum Schluss kommen, zwei

---

<sup>2</sup> »Zweimal schon schloss mein Leben ehe es beendet; / Ob Unsterblichkeit mir / ein drittes Ereignis sendet / Ungeheuer, unfasslich dies / Das mich befiel. / Trennung ist alles was wir vom Himmel wissen, / Und was die Hölle will.«

Enden, die an kein Ende kommen – eigentlich von zwei Anfängen. Das Gedicht scheint zu flüstern: Fang an, auf Englisch zu schreiben. Fang an, Gedichte auf Englisch zu schreiben.

Ist Hannah Arendts Denken und Schreiben eine Form von Poesie? Ist ihre politische Theorie eine Form von Poesie? Können wir, wenn sie interviewt wird, in ihren Antworten winzige Gedichte hören? In der Unterhaltung mit Günter Gaus 1964 spricht sie vom Verhalten der Intellektuellen, der intellektuellen Freund\_innen während der ersten Jahre der Nazi-Herrschaft in Deutschland. Die Nazis sind offensichtlich ihre Feind\_innen, doch ihre Abscheu richtet sich gegen ihre intellektuellen Freund\_innen, dagegen, dass diese plötzlich und unerwartet der Nazi-Ideologie zustimmen oder sich mit ihr arrangieren. Ihr geistiges Vermögen lieferte ihnen genügend Inspiration und Imagination, um mit der herrschenden Ideologie konform zu gehen. In Hannah Arendts Worten, sie hatten Ideen, Inspirationen und Gedanken zu dieser neuen Ideologie. Ihr geistiges Vermögen und ihre Anpassungsfähigkeit erlaubten es ihnen, sich jedem und allem anzugleichen. Sie hatten Gedanken – aber das war auch der Stoff, aus dem Arendt gemacht war. Sie war aus einem Stoff gemacht, aus dem auch Gedanken gemacht sind. Doch selbstverständlich beantwortete sie Günter Gaus' Frage nicht auf Englisch. Es war ein Interview für das deutsche Fernsehen und ihre Antwort war: *Zu den Nazis hatten sie viele Einfälle.* \* Das Wort *Einfalle*\* ist das Problem. Es ist sehr ähnlich wie Inspiration, Idee, Gedanke, und doch leicht anders. Die intellektuellen Freund\_innen konnten hinsichtlich der neuen Ideologie Ideen und Inspirationen haben. *Sie gingen ihren Einfällen in die Falle* \*.

Das ist es, was Arendt eigentlich über Intellektuelle zu sagen hat. *Sie gingen ihren Einfällen in die Falle* \*. Das klingt wie ein kurzes Gedicht und unterscheidet sich daher auch von Ideen und Inspirationen, Imaginationen und Launen. Sie beklagt sich über Ideen – warum ist ihre Klage nicht an sich eine Art Idee?

»*Sie gingen ihren Einfällen in die Falle.* \*« Wenn wir diese Worte übersetzen – they were trapped by their own ideas – dann fehlt dem Satz eine bestimmte buchstäbliche und poetische Qualität, es fehlt die Ähnlichkeit bzw. die akustische Identität von *Einfalle*\* und *Falle* \*. Die Koexistenz von *trap* und *idea* ist im englischen Satz nicht buchstäblich und daher vermutlich nicht poetisch. Sie ist an sich eine Idee, eine Imagination – ein Klischee. Im deutschen Satz gibt es kein Klischee – was wir im Deutschen sehen können, ist eine Erfindung, eine Produktion, eine Schöpfung, ein Anfang. Wir können den Gedanken hören, wie er produ-

ziert wird, wie er zum Tönen gebracht wird, wie er gedacht wird. Wir können Denken hören. *Sie gingen ihren Einfällen in die Falle\**. Das ist eigentlich kein Gedanke, kein aus einem Gedanken resultierendes Resultat, es ist vielmehr ein Gedanke im Gedanken, ein Gedanke im Werden, in actu, es ist ein Anfang. *Nicht ein Gedanke, sondern ein Denken\**. Arendts Tagebuch ist kein *Gedankentagebuch\**, kein Tagebuch, das Gedanken und Ideen enthält, sondern ein *Denktagebuch\**, ein Tagebuch, das Denken enthält. Und folglich auch Gedichte.

In anderen Worten: *Sie gingen ihren Einfällen in die Falle\** übersetzt sich nicht in: They were trapped by their inspirations. Der deutsche Satz kann nur durch einen richtigen Gedanken übersetzt werden, durch ein gedachtes Denken, durch einen Gedanken im Werden. Sind Übersetzungen neue Gedanken? Sind richtige Übersetzungen keine Imitationen, sind sie niemals abgeleitet, sind sie keine Klischees und keine Stereotype? Und sind Übersetzungen folglich Gedichten ähnlich? Neue Anfänge und keine Klischees? Wie fangen wir neu an? Hannah Arendts gewaltige Studie zu *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* endet also damit: »Anfangen [...] ist die höchste Fähigkeit des Menschen; politisch ist es identisch mit der Freiheit des Menschen. Initium ut esset homo creatus est – ›Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen‹, sagt Augustin.«<sup>3</sup> Ist das Ende von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* in Wirklichkeit ein Gedicht? Brauchen wir Gedichte, um weiter anfangen zu können? Der dritte Eintrag in Hannah Arendts Tagebuch, geschrieben auf der Ile de France, während der Überfahrt über den Atlantik, ist ein Gedicht. »My life closed twice before its close; / It yet remains to see / If Immortality unveil / a third event to me.«

Ein Gedanke kann offenbar nicht getrennt werden von dem Material, aus dem er gemacht ist, dem Medium des Gedankens. Sie wurden von ihren eigenen Ideen gefangen – in einem Satz dieser Art lässt sich der Inhalt vom Medium absondern und als ein Klischee reproduzieren – wie etwa, sie wurden von ihren Ideen in die Irre geführt. Wenn wir die Botschaft vom Medium trennen, verlieren wir etwas. Wir isolieren und gewinnen die Botschaft, aber wir verlieren den Prozess, der sie ins Leben rief. Wir isolieren und erzielen ein Resultat. War Hannah Arendts Denken nicht an Resultaten interessiert? Nicht an Resultaten interessiert, folglich interessiert an Poesie? Weil Gedichte rege flüstern: Fang an?

---

<sup>3</sup> Der erste Teil des Zitats wurde dem englischen Originaltext *The Origins of Totalitarianism* entnommen, den Arendt nicht ins Deutsche übersetzt hat; der zweite Teil stammt aus der deutschsprachigen Ausgabe desselben Buches.

Sind Gedichte das Gegenteil von abstrakter Logik und Konsequenz? Arendt: »Das radikal Böse: Woher kommt es? Wo ist sein Ursprung? Was ist sein Grund und Boden? – Es hat nichts zu tun mit Psychologischem – Macbeth – und Charakterologischem – Richard III., der sich entschloss, ein Bösewicht zu werden. – Wesentlich ist der Über-Sinn und seine absolute Logik und Konsequenz.«

Können wir daraus folgern (obwohl hier nichts über Gedichte gesagt wird): Gedichte sind keine absolute Logik, sie entwickeln sich nicht über Konsequenz, sie sprechen nicht durch Über-Sinn, sondern durch Sinn, durch etwas, das fühlbar und erfahrbar ist, etwas Greifbares, sie sprechen im Medium, in der Bewegung, im Fortschritt? *Sie gingen ihren Einfällen in die Falle\**. *Sie tappten\** into their traps? They tapped into their traps? Verstehen bedeutet dann, den materiellen Charakter der Sprache anzuerkennen. War Hannah Arendt eine verkannte Dichterin?

Im Dezember 1950 notiert Hannah Arendt ein eigenes Gedicht in ihrem Tagebuch (die Herausgeber\_innen des *Denktagebuchs* vermuten, dass es nicht von Arendt geschrieben wurde, können jedoch die wirkliche Autor\_in nicht einwandfrei identifizieren; anders als alle anderen Gedichte, die Arendt in ihrem Tagebuch zitiert, ist dieses Gedicht nicht unter Anführungszeichen geschrieben – es könnte gut sein, dass sie es selbst geschrieben hat):

Up life's hill with my little bundle,  
If I prove it steep,  
If a discouragement withhold me,  
If my newest step  
Older feel than the hope that prompted,  
Spotless be from blame  
Heart that proposed as heart that accepted,  
Homelessness for home.<sup>4</sup>

Ist es wichtig, zu wissen, wer das Gedicht schrieb? Beim Lesen des Gedichts scheint es wichtig, dass es veranlasst war – dass *homelessness* [Heimatlosigkeit] zu *home* [Heim] werden konnte, dass *blame* [Tadel] und *home* [Heim] sich reimen, dass *steep* [steil] klingen sollte wie *step* [Schritt]. Der Denkprozess in diesem Gedicht produziert keine Resultate, nur Bewegung und Veränderung. Das Gedicht ist eine Veranlassung,

---

<sup>4</sup> Hinauf mit meinem kleinen Bündel auf des Lebens Hügel, / Wenn ich ihn als steil bekunde, / wenn eine Entmutigung mich zurückhielte, / Wenn mein neuester Schritt / älter sich anfühlte als die Hoffnung, die veranlasste, / Ohne Flecken sei vom Tadel / Herz, das vorschlug, wie Herz, das annahm, / Heimatlosigkeit für Heim.

keine Resultante. *Homelessness* [Heimatlosigkeit] kann sich fast in *spotlessness* [Ohne Flecken] verwandeln. »Heart that proposed as heart that accepted«: Diese Zeile ist reine Bewegung vom Einen zum Anderen (allerdings ohne *Einfälle*\*, ohne Launen und Inspirationen). Hannah Arendts Denken ist eine Form der Veranlassung und der Plötzlichkeit. Eine Veranlassung: der Akt des Veranlassens; Anstiftung; etwas Gesagtes oder Vorgeschlagenes, das zu einer Handlung anspornt oder der Erinnerung hilft.

Arendt im Dezember 1950, im Eintrag Nr. 22: » [...] die eigentümliche Vieldeutigkeit der Sprache – in der allein wir Wahrheit haben und sagen können, durch die allein wir aktiv Wahrheit aus der Welt schaffen können und die in ihrer notwendigen Abgeschliffenheit uns immer im Weg ist, die Wahrheit zu finden [...].«

*Heimatlosigkeit für Heimat*: Dieser Satz birgt keine absolute Logik und ist keine Konsequenz, die auf einer Voraussetzung beruht. Er ist keine Form der Konsistenz. Er kann als ein Bruch verstanden werden – folglich als eine Erfahrung. Ein materieller, sinnlicher Eindruck. Kein Resultat. Philosophie und politische Theorie, wie Arendt sie begriff, haben nichts mit Ideen zu tun – sie sind Bewegungsarten – ein Bewegen und Verändern von Worten, folglich Poesie.

Der kurze Eintrag Nr. 38 vom Februar 1954: »Opinion = what opens up to me.« Was sehen und hören wir? Zunächst sehen wir, dass das *Denktagebuch* kein deutsches Buch ist. Es verlangt nach mehr als einer Sprache – es verlangt nach mehr als einer Muttersprache. In anderen Worten: Eine Muttersprache verlangt oder führt zu mehr als zu einer einzigen Sprache. Eine Muttersprache braucht mehr als sich selbst – um Inkonsistenz, Ambivalenz, Pluralität, Widerspruch zu produzieren. Arendt hätte den Satz nicht auf Deutsch schreiben können – er existiert auf Deutsch nicht. Vielleicht existiert die Idee in der deutschen Sprache, nicht jedoch der materielle Satz, die sinnlichen Daten. *Meinung: was sich mir öffnet, was sich zu mir öffnet*\*. Auf Englisch könnte das etwa sein: *Conviction: what opens up to me*. Hannah Arendts englischer Satz lautet anders, er ist von einer Art Reim oder Symmetrie, von einer Assonanz erfüllt – *opinion* und *opens*. Es gibt einen Moment des *personare* in diesem Satz, ein Durchtönen.

Hannah Arendts englischer Eintrag Nr. 38 wird durch eine materielle Qualität charakterisiert. Dieser Eintrag hat auch etwas Absurdes, weil *open* nicht äquivalent ist mit *opinion*, wenn wir die Bedeutung und die Geschichte der beiden Worte berücksichtigen. Die beiden Worte sind

auf der Ebene der Signifikation nicht miteinander verbunden oder verknüpft. Doch es existiert hier eine Gleichsetzung – eine materielle, buchstäbliche Anziehung: *opin* – *open*. Sollen wir das für eine inkonsistente Gleichsetzung halten? Einen Durchgang?

Es ist interessant, das Wort *open* genau zu prüfen. Die Geschichte des Wortes steht in keiner Weise mit *opinion* in Verbindung. Ein möglicher Gefährte für *open* könnte das lateinische Wort *apertus* sein. Das *Oxford English Dictionary* bietet folgende Erklärung an: »apparently from the root of *up*. In all the languages, the word has the form of a strong participle, as if meaning ›set up‹, ›put up‹ – ›put up the door‹, ›set up the door‹ (German *macht die thür auf*), ›the door is up, put it to‹. – Of a door, gate, or the like: Not ›put to‹ the place which it fits, not closed or shut; ›up‹, set up, standing up, so as to allow free passage through.«<sup>5</sup> Es scheint, dass *open* ein Äquivalent von *up* ist.

Das Gleichheitszeichen – zwischen *opinion* und *what opens* – ist nicht wirklich ein Gleichheitszeichen. Wir können es als eine Öffnung verstehen, und es ähnelt tatsächlich einem winzigen Durchgang, einer kleinen Führung, einem schmalen Damm. Es muss – genau, offen? – betrachtet werden, um zu sehen, was es ist. Es ist kein Wort. Es besteht aus zwei Linien. Es sieht aus wie etwas, das nicht abgeschlossen wurde. Eine Meinung ist daher etwas, das nicht abgeschlossen und nicht beendet wurde. Hannah Arendts Satz bringt nicht nur diese Idee zum Ausdruck, sondern er produziert und inszeniert tatsächlich, was er sagt. Er verkörpert. Der Satz ist selbst ein Durchgang. Ist er daher nicht der Poesie sehr ähnlich? Hannah Arendts Muttersprache Poesie scheint hier aktiv zu sein. Sie ist indes nicht im Deutschen aktiv, sondern im Englischen. Die Muttersprache ist ein Durchgang zu neuen Sprachen, zu Inkonsistenz. Poesie ist ein Anfang, der zu neuen Anfängen führt.

Eintrag Nr. 38: »Opinion = what opens up to me.« Eintrag Nr. 39, ein längerer Eintrag, wieder auf Englisch: »We are born into this world of plurality where father and mother stand ready for us, ready to receive us and welcome and guide us and prove that we are not strangers. We grow up to become like everybody else, but the more we grow, the more we become equal in the way of absolute, unbearable uniqueness. Then we love, and the world between us, the world of plurality and homeli-

---

<sup>5</sup> »Anscheinend von der Wurzel *up*. Das Wort hat in allen Sprachen ein starkes Partizip, als ob es ›aufstellen‹, ›aufhängen‹ bedeuten würde – ›put up the door‹, ›set up the door‹ (Deutsch: *macht die thür auf*), ›die Tür ist offen, mach sie zu‹. – Eine Tür, ein Tor oder Ähnliches: Nicht an den Platz ›stellen‹, an den es gehört, nicht geschlossen oder verschlossen; ›auf‹, aufstellen, aufstehen, um einen freien Durchgang zu ermöglichen.«

ness, goes up in flames, until we ourselves are ready to receive the new arrivals, newcomers to whom we prove what we no longer quite believe, that they are not strangers. We die in absolute singularity, strangers after all, who say farewell to a foreign place after a short stay. What goes on is the world of plurality.«<sup>6</sup>

*Gleich in der Weise der Einmaligkeit:* Das Wort *gleich* ist nicht konsistent mit *Einmaligkeit*; *gleich* kann nicht von *einmalig* abgeleitet werden. Hannah Arendts Satz legt nicht wirklich nahe, dass die beiden Worte identisch sind. Es gibt kein Gleichheitszeichen zwischen den beiden Worten. *Gleich in der Weise der Einmaligkeit*. In Arendts Ausdruck *in der Weise der* können wir einen Durchgang erkennen, eine offene Tür, eine Öffnung [*opening*], eine Meinung [*opinion*], eine Metamorphose. Hannah Arendts Welt der Pluralität ist eine poetische Welt – sie leitet sich von nirgendwoher ab und scheint sich überallhin zu öffnen. Liebe, der Versuch gleichzusetzen, führt zum Kollaps der Welt.

Pluralität ist ein Netz feindlicher und gegensätzlicher und inkonsistenter Intentionen. Arendt: Der Handelnde »hat [...] die Wahl, seine Intentionen aufzugeben, sich schleifen zu lassen oder gewaltsam zu werden und andere Intentionen zu vernichten.\*« Richtige Gleichsetzungen scheinen tatsächlich Formen von Gewalt zu sein – sie sind auf ein Ende gerichtet – auf ein Ende hin bewaffnet – statt sich auf kein Ende hin zu öffnen. Durchgänge zwischen Differenzen haben kein Ziel und kein Ende; sie lassen Differenzen sein. Sind wir nunmehr, mit der Unterstützung Hannah Arendts, in der Lage, zwischen nicht gewalttätigen und gewalttätigen Formen der Übersetzung zu unterscheiden? Die erste führt zu Nicht-Gleichsetzungen, die zweite zu Gleichsetzungen, Imitationen und Korrektheit?

Eine nicht gewalttätige Übersetzung veranlasst keine Resultate? »... *Handeln, eigentlich gesprochen, ziellos und endlos ... Dies hat bereits Aristoteles als apeiron gefürchtet.\**« Apeiron, unendlich, endlos. Hatte Hannah Arendt das griechische Wort *apeiron* im Hinterkopf, als sie über

---

<sup>6</sup> »Wir werden in diese Welt der Pluralität hineingeboren, in der Vater und Mutter für uns bereitstehen – bereit, uns zu empfangen und willkommen zu heißen, uns zu leiten und zu bekunden, dass wir nicht Fremde sind. Wir werden erwachsen, um wie alle anderen zu werden. Doch je älter wir werden, desto gleicher werden wir im Sinne absoluter, unerträglicher Einmaligkeit. Dann lieben wir, und die Welt zwischen uns, die Welt der Pluralität und heimatlichen Verbundenheit, geht in Flammen auf, bis wir selbst so weit sind, neu Ankommende zu empfangen – die Neuen, denen wir nun beweisen, was wir nicht mehr so recht glauben, dass nämlich sie nicht Fremde sind. Wir sterben in absoluter Singularität, schließlich doch als Fremde, die nach einem kurzen Aufenthalt, von einem fremden Ort Abschied nehmen. Was weiter besteht, ist die Welt der Pluralität.«

das lateinische *opinion* und das Englische *open* schrieb? Gibt es so etwas wie eine nicht intentionale Übersetzung – von *opinion* zu *open*?

Ich lieb die Erde  
so wie auf der Reise  
den fremden Ort  
und anders nicht.  
So spinnt das Leben mich  
an seinem Faden leise  
ins nie gekannte Muster fort.  
Bis plötzlich,  
wie der Abschied auf der Reise,  
die grosse Stille in den Rahmen bricht.  
Ein im Januar 1954 geschriebenes Gedicht.

Vielleicht wurde Hannah Arendt im Januar 1954, während sie an *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* arbeitete, mit der Sinnlichkeit des Wortes *sense* [Sinn] und mit der Sinnlichkeit der Sprache insgesamt konfrontiert. Es gibt etwas in der Sprache, das rein sinnlich ist, nicht bedeutungsvoll, sinnlich ganz wie die Welt, wie der Boden, wie Steine und Türknöpfe, Äpfel und Kirschen, weit sinnlicher als das Sinnvolle, nicht sinnvoll sinnlich. Beim Nachdenken über Sinn und Sinnlichkeit mag sie gefühlt haben, dass ihre Muttersprache sie behinderte und der Wahrheit im Weg stand. *Sense* ist ziemlich anders als das deutsche *Sinn*\*. Das deutsche Wort *Sinn*\* kann nicht von der Vorstellung von Richtung und Zielen losgelöst werden. Es gibt keine etymologische Verbindung zwischen dem lateinischen Wort *sensus* und dem deutschen *Sinn*\*. *Sinn*\* wird von einer Wurzel abgeleitet, die bedeutet zu reisen, zu streben, zu gehen. *Sinn*\* ist verbunden mit dem italienischen *sentiero*, einem Weg, einer Fährte. Es gehört zum Verb *senden*. Es gibt nichts Sensorisches in *Sinn*\*. Das englische *sense* ist im Gegenteil reines Fühlen, ohne dass dies eine Richtung oder Intention zur Folge hätte.

Eintrag Nr. 37: »Als der ›common sense‹ in die Hände der Philosophen fiel, haben sie ihn seines Sinnes-charakters beraubt und absurd gemacht. Das grösste Beispiel ist Hobbes. Erst hier wird der ›common-sense‹ unabhängig vom Sinnlich-erfahrbar-Gegebenen und verwandelt sich in eine Logik, ein Rechnen mit Konsequenzen, das alles Reale zerstört.« Um der Differenz zwischen *Sinn*\* und *Sinn*\* Ausdruck zu verleihen, macht Arendt von der englischen Sprache Gebrauch. Sie braucht den englischen Begriff *common-sense*, um auszudrücken, dass er sich vom deutschen Konzept *Sinn*\* unterscheidet oder unterscheiden kann.

Sie benötigt englische Worte, um herauszufinden, dass mit dem *Sinn*\* eine sinnliche Qualität, ein Gefühl und nicht nur Richtung einhergeht. Um diese Differenz zu entdecken, braucht sie eine andere Sprache.

Der Unterschied zwischen Vernunft und Gemeinsinn mag im Englischen weit deutlicher gewesen sein als im Deutschen, einfach weil *sense* sinnlich ist, wohingegen der deutsche *Sinn*\* weder sinnlich noch fühlbar ist. Er beruht nicht darauf, was wir durch unsere Sinne wahrnehmen. *Der Sinn eines Gedichts*\* ist eher die Essenz als the sense of a poem.

Eine weitere deutsch-englische Überlegung kann im Eintrag Nr. 34 gefunden werden: »Common-sense und gesunder Menschenverstand: Hobbes führt ihn in die Philosophie ein, indem er alle vergangene Philosophie für absurd erklärt. [...] Damit hört der ›common-sense‹ auf, ein Sinn zu sein, und wird zur ›Vernunft‹ erhoben. Als solcher erst ist er der ›gemeine Verstand‹. Bei Hobbes funktioniert er in doppelter Weise: 1. Als logisches Folgern, das jeder richtig machen kann und bei dem alle zu gleichen Resultaten kommen müssen. Das ›Sein‹ wird sofort folgerichtig ausgeschlossen beziehungsweise seiner sinnlichen Gegebenheit beraubt und zu einem ›sign‹ für Konsequenz degradiert. 2. Als psychologische Selbsterfahrung, wobei vorausgesetzt ist, dass ich mich selbst so kennen kann wie alles Andere. Das ›Kenne-dich-selbst‹ soll nun meinen: Nimm dich selbst zum Beobachtungsgegenstand und du kennst alle, denn alle sind gleich in sich selbst [...]. Die erste Weise des gesunden Menschenverstands ist typisch modern und subjektivistisch; die zweite aber typisch ›philosophisch‹ – das, was aus dem ›common-sense‹ in den Händen des Philosophen wird. Nun gibt es wieder keine Pluralität, keine *d o x a i* und keine Verwirrung. Alle Menschen sind eigentlich nur ein Mensch [...]. Hegel verstand den ›common-sense‹, wie Hobbes ihn verstand, als den gemeinen Verstand, der nichts kann als Konsequenzen berechnen und die Dunkelheit des Herzens gemein machen.\*«

Lassen sie mich betonen, dass Sie im Zentrum dieser Reflexion einen Konflikt vernehmen können – vernehmen konnten –, der nur dann ausgelöst wird, wenn zwei Sprachen im Spiel sind, einen Konflikt und eine Koinzidenz. Sie haben vielleicht bemerkt, dass auf das deutsche Wort *Sein*\* rasch das englische *sign* [Zeichen] folgt. Auf der semantischen Ebene gibt es zwischen diesen beiden Worten keine Ähnlichkeit. *Sein* bedeutet *being* und *sign* ist ein *Signal*, eine Markierung, ein Emblem. Durch die Verwendung von zwei Sprachen verbindet Arendt die beiden Worte, setzt sie gleich, um eine Differenz zu klären. Das deutsche Konzept *Sein*\* schließt das Sinnliche, das Fühlbare mit ein – *sign* ist dagegen

abstrakt und bedeutungsvoll, es gehört zum Bereich der Bedeutung und der Signifikation. *Sein*\* ist eine nicht-semantische Aktivität, es sendet keine *Signale*. Arendt scheint die große Differenz zwischen den beiden Konzepten genau deshalb zu begreifen, weil die beiden Worte akustisch so ähnlich sind. Werden sie ausgesprochen, so lässt sich kaum eine Differenz vernehmen. Arendt begreift die Differenz, weil sie die Sinnlichkeit, das heißt, den Sinn der beiden Worte fühlt, sieht, hört, wahrnimmt. Um ihre Bedeutung zu verstehen, muss ihr Sinn gefühlt werden. Ihr Denken beruht und verlässt sich auf Sinnlichkeit, auf Poesie, auf poetische Energie.

Der Gemeinsinn deckt beide Aspekte ab: sinnliches *Sein*\* und abstrakte *Signifikation*. Arendt zufolge war es der englische Philosoph Thomas Hobbes, der das Konzept des Gemeinsinns im 17. Jahrhundert in die Philosophie einführte, ihn dadurch in logisches Denken und Berechnen verwandelte und ihn all seiner sinnlichen Qualitäten beraubte. Gemeinsinn verwandelt sich in eine Form des Denkens, des Ziehens korrekter Schlussfolgerungen, der Konsistenz. Arendt findet indes im englischen Begriff eine Spur des Widerstands gegenüber dem Denken – Sinn ist der Sinnlichkeit näher als der Sensibilität und dem Denken. Sie findet das sensorische Potenzial, weil sie den sinnlichen Aspekten der Sprache Aufmerksamkeit schenkt, weil sie der Sprache zuhören kann. Hören und Verstehen sind miteinander verknüpft.

Es scheint, dass der Gemeinsinn wahrhaftig und tatsächlich, ein Sinn ist, der Pluralität, Widerspruch und Verwirrung zu spüren vermag. Seit Hobbes wurde er in etwas ganz anderes verwandelt, nämlich in die Fähigkeit, richtig, begründet, vernünftig abzuleiten und in Konsequenzen und Ideen zu denken. Seit Hobbes existiert eine vernünftige Verbindung zwischen *Sein*\* und *sign* – sie werden nicht verwirrt, so wie Hannah Arendt sie verwirrt. Sie ist in der Lage, sie wiederum zu verwirren, weil sie auf die sinnlichen Qualitäten der Worte hört. Arendt ist keine Philosophin, sondern eine Verwirrerin und eine Verbinderin oder, wie sie selbst sagt, eine politische Theoretikerin.

Indem sie auf die sinnlichen Qualitäten der Sprache hört – und der Bedeutung und Signifikanz weniger Aufmerksamkeit widmet –, findet Arendt »falsche Freunde« und verwandelt diese in wahre Freunde. Im Oktober 1950, kurz nachdem sie das Denktagebuch begonnen hat, platziert sie zwei Worte Seite an Seite, eines ist deutsch, das andere englisch, sie sind recht verschieden, doch buchstäblich fast ident: »Treue: ›true‹«. Eine korrekte und vernünftige Übersetzung, eine Übersetzung, die keine

Notiz nimmt von Charakter und Buchstaben der Worte und sich nur für die reine Bedeutung interessiert, würde *Treue*\* selbstverständlich konsistent in *faithfulness* [Treue], *fidelity* [Ehrlichkeit, Treue] verwandeln. Arendts Übersetzung ›*true*‹ ist eine untreue Übersetzung – sie ist anderen Ausdrucksformen gegenüber *treu*, bedeutungslosen Formen der Bedeutung. Die Übersetzung von *Treue*\* in *truth* ist nicht stimmig mit Tatsache und Vernunft. Sie nimmt das Wort, wie es ist, die Buchstaben, wie sie sind – und verwandelt sie in sich selbst. Eine neue Bedeutung und ein neuer Sinn werden erzeugt – doch nicht durch Implikation oder Inspiration oder Ideen. Denken ist ein sinnlicher Prozess, eher sinnlich als spirituell. Es entwickelt sich nicht über Schlussfolgerungen und Ableitungen. Es entwickelt sich über poetische Mittel. Es interessiert sich mehr für Mittel [*means*] als für Bedeutung [*meaning*].

Die Verbindung von Treue und Wahrheit wäre in beiden Sprachen kaum möglich oder wahrscheinlich. Beide Sprachen unterscheiden zwischen Treue und Wahrheit, so sehr wie sie zwischen Tag und Nacht unterscheiden. Arendt spricht beide Sprachen. Früher oder später kann sie nicht umhin, die Ähnlichkeit verschiedener Worte zu entdecken. Sie entdeckt, dass die sensorische Realität der Worte tatsächlich größer und mächtiger ist als ihre geistige Realität. Sie entdeckt, dass sich Denken über Klänge entwickelt.

»Treue: ›*true*‹: wahr und true. Als wäre das, dem man die Treue nicht halten kann, auch nie wahr gewesen. Daher das grosse Verbrechen der Untreue, wenn sie nicht gleichsam unschuldige Untreue ist; man mordet das Wahrgewesene, schafft das, was man selbst mit in die Welt gebracht hat, wieder ab, wirkliche Vernichtung, weil wir in der Treue und nur in ihr Herr unserer Vergangenheit sind: Ihr Bestand hängt von uns ab. So wie es von uns abhängt, ob Wahrheit in der Welt ist oder nicht [...].«

Denken, denke ich – und dem stimmen Sie vielleicht zu –, wird nicht durch Ideen und geistige Fallen ausgelöst und genährt, sondern durch sinnliche Materie. Die Ähnlichkeit von Wahrheit und Treue wird nicht logisch aus philosophischen Prämissen abgeleitet und vernünftig bewiesen – die Ähnlichkeit der beiden wird mit Unterstützung eines Sinns für Pluralität und Übersetzbarkeit entdeckt. Es scheint, dass Wahrheit durch Übersetzung entdeckt wird.

Ehe ich zum Schluss komme, ehe ich glücklich zu keinen Schlussfolgerungen komme, würde ich gerne einige Zeilen zitieren, die dem langen Gedicht »Dark City« entnommen sind, das der amerikanische Dichter Charles Bernstein schrieb:

»A transom stands bound to a flagpole. Hard  
by we go hardly which way is which  
lingering somewhere unsettled where evidence  
comes harder by sockets, stems,  
etched in flexed omissions like osmotic  
molarities flickering edge and orange at flow  
rates unrepresentative of ticking or torpor  
any child or person requires for, well  
against, that remorse remonstrations  
brings.«

Ist das, was nach der ersten Zeile geschieht, reines Denken? Ungestört von Fallen? Wie aber können wir sicher sein, dass Zeile zwei bis neun bedacht und sinnlich sind, während die erste Zeile über den Querbalken [transom] und den Fahnenmast [flagpole] fast schlüssig und im Grunde vernünftig ist? Welche Evidenz für Bedachtsamkeit finden wir in Zeile zwei bis neun? Hannah Arendt würde möglicherweise zustimmen, dass Wiederholung ein Hinweis für einen Denkprozess ist. Wiederholung ist kein schlüssiger Prozess, er produziert keine Resultate und scheint Ähnlichkeiten und Symmetrien zu unterstützen. Wenn wir uns die Zeilen zwei bis neun genau und offen ansehen und zuhören, könnten wir entdecken, dass sie voller deutlicher und versteckter Wiederholungen sind: hard – hardly – harder; which – way – is – which; transom – somewhere – comes – sockets; omission – osmotic – molarities; somewhere – where; etched – edge; flexed – flickering; like – flickering; edge – orange; or – torpor – remorse – remonstrations.

Die allererste Zeile und der allererste Satz, in dem mehr oder weniger sinnvoll ein Querbalken an einen Mast gebunden wird und dieses Objekt oder diese Anordnung bewegungslos steht – schlüssig bewegungslos sozusagen –, diese erste Zeile und dieser erste Satz werden von Zeile zwei bis neun auseinandergenommen und, nicht schlüssig, doch hörbar und sinnlich neu kombiniert. Zeile zwei bis neun werden wieder mit der physischen Erfahrung verbunden. Während Zeile eins lediglich über die materielle Welt zu sprechen scheint, und selbst kaum materiell ist.

Zeile zwei bis neun können als Übersetzung der Zeile eins verstanden werden – eine Übersetzung in spontanes Denken, in Poesie, in Gemeinsinn. In mehr Sinn, als Sinn macht.

## AUTOR\_INNEN

1. März – *transnationaler Migrant\_innenstreik* steht für Arbeitsniederlegung, Straßenprotest, Sichtbarkeit, Solidarität!  
Für gleiche Rechte! Gegen Rassismus!

*Arat* ist ein zwanghafter Übersetzer.

*Boris Buden* studierte Philosophie in Zagreb und Kulturwissenschaften an der HU Berlin. In den 1990ern war er Editor der Zeitschrift *Arkzin* in Zagreb. Seine Essays und Artikel widmen sich Themen der Philosophie, Politik, Kultur- und Kunstkritik. Unter seinen Übersetzungen ins Kroatische finden sich zwei Bücher von Sigmund Freud. Buden ist Autor von *Barikade*, Zagreb 1996/1997, *Kaptolski Kolodvor*, Belgrad 2001, *Der Schacht von Babel*, Berlin 2004, *Die Zone des Übergangs*, Frankfurt am Main 2009.

*Nicole Doerr* ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Ash Center for Democratic Governance and Innovation an der Harvard University. Sie organisierte gemeinsam mit Ngugi wa Thiong'o und Francesca Poletta den Workshop »Narrative and Translation« an der University of California Irvine und promovierte am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz. Doerrs Arbeiten zu Übersetzung und/oder sozialen Bewegungen wurden in den Zeitschriften *European Political Science Review*, *Mobilization*, *Globalizations*, *Feminist Review*, *Social Movement Studies*, *Journal of International Women's Studies*, *European Foreign Affairs Review* und *Partecipazione e Conflitto* veröffentlicht.

*Birgit Mennel* ist eine (Freelance-)Übersetzerin und von Zeit zu Zeit auch politische Aktivistin. Lebt in Wien und hat neben ihrer Involvierung in eipcp-Projekte in verschiedensten politischen und sozialen Institutionen gearbeitet. Derzeit ist sie u. a. Mitglied des Herausgeber\_innenkollektivs von *Es kommt darauf an. Texte zur Theorie der politischen Praxis* und versucht, Zeit zu finden, um sich ihrer Dissertation zu den pädagogischen Praxen Fernand Delignys zu widmen.

*Stefan Nowotny* ist Philosoph, Mitglied des eipcp in Wien und unterrichtet in Goldsmiths, University of London. Er schreibt insbesondere zu philosophischen und politischen Themen, hat mehrere Sammelbände herausgegeben und übersetzt aus dem Französischen und Englischen ins Deutsche. Koautor der Bände *Instituierende Praxen. Bruchlinien der Institutionskritik* (gem. mit G. Raunig, 2008) und *Übersetzung: Das Versprechen eines Begriffs* (gem. mit B. Buden, 2008).

Loredana Polezzi ist Dozentin für Italianistik an der University of Warwick (UK). Ihre Forschungsinteressen liegen in den Bereichen der Translationswissenschaften sowie der Geschichte von Reiseberichten. Ihre Arbeit konzentriert auf die Verbindungen zwischen geographischer und sozialer Mobilität und Theorien und Praktiken der Übersetzung und Selbstübersetzung. 2001 veröffentlichte sie *Translating Travel: Contemporary Italian Travel Writing in English Translation*. Sie ist Mitherausgeberin von *Borderlines: Migrazioni e identità nel Novecento* (2003) und *In Corpore: Bodies in Post-Unification Italy* (2007). Im Herbst 2006 war sie Gastherausgeberin einer Sonderausgabe von *The Translator*, die dem Thema »Translation, Travel, Migration« gewidmet war.

Naoki Sakai ist Goldwin Smith Professor für Asienstudien und unterrichtet in den Bereichen Vergleichende Literaturwissenschaften und Asienstudien. Er ist Mitglied des Graduiertenkollegs zu Geschichte an der Cornell University. Seine in verschiedenen Sprachen erschienenen Veröffentlichungen berühren die Bereiche Vergleichende Literaturwissenschaft, Intellektuellengeschichte, Übersetzungswissenschaft, Rassismus- und Nationalismusstudien sowie die Geschichten semiotischer und literarischer Multituden – Sprechen, Schreiben, körperliche Ausdrucksweisen, kalligraphische Regime und phonographische Traditionen. Er leitete das Projekt *TRACES*, eine multilinguale Reihe in fünf Sprachen – Koreanisch, Chinesisch, Englisch, Spanisch und Japanisch (Deutsch wird 2013 hinzukommen) –, und war in den Jahren 1996–2004 als Chefredakteur daran beteiligt. Neben *TRACES* war Naoki Sakai u. a. Mitglied der folgenden Herausgeber\_innengremien: *positions. east asia cultural critique*, *Post-colonial Studies*, *International Dictionary of Intellectual History*, *Multitudes*.

Rubia Salgado ist als *Erwachsenenbildnerin, Kulturarbeiterin und Aktivistin* in selbstorganisierten Kontexten tätig. Schwerpunkte ihrer Arbeit liegen im Feld der kritischen Bildungs- und Kulturarbeit in der Migrationsgesellschaft. Sie ist Mitbegründerin und Mitarbeiterin der Selbstorganisation von Migrantinnen maiz in Linz.

Jon Solomon, geboren in den Vereinigten Staaten und ausgebildet an der Cornell University, lebte 25 Jahre lang in Ostasien, 23 Jahre in den Vereinigten Staaten und 2 Jahre in Westeuropa. Er spricht Chinesisch, Französisch, Englisch und Japanisch und hat eine permanente Position als Professor an der Université Jean Moulin in Lyon, Frankreich. Er praktiziert die Kagyü- und Nyingma-Schulen des tibetischen Buddhismus und erfreut sich an seinen Hobbies Rucksacktourismus, Messsucherphotographie sowie an der Gemeinschaft der Indie-Musik in Tawain. Sein intellektuelles Langzeitprojekt bemüht sich darum, das Thema der Übersetzung in Diskussionen zur Biopolitik einzuführen, da Übersetzung einen

privilegierten Ort zum Verständnis und zur Veränderung der Beziehungen zwischen anthropologischer Differenz und kapitalistischer Akkumulation darstellt.

*Myriam Suchet* unterrichtete an der École Normale Supérieure sowie an der Université Populaire de Lyon. Ihre PhD-These (PhD in Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften der Concordia University, Montreal, und Doktorat in Vergleichenden Literaturwissenschaften in Lille 3, Frankreich) beschäftigte sich mit postkolonialer Literatur, die in verschiedenen Sprachen zugleich geschrieben wurde, und stützte sich auf Begrifflichkeiten von Naoki Sakai und Rainier Grutman. Ein erster Teil dieser Forschung wurde 2009 unter dem Titel *Outils pour une traduction postcoloniale. Littératures hétérolingues* (Archives Contemporaines, Paris) veröffentlicht. Weitere Arbeiten sind im Netz zu finden. Derzeit konzentriert sich Myriam Suchet in erster Linie auf poetische und politische Aspekte der französisch- und anderssprachigen Literatur aus Quebec.

*Peter Waterhouse* wurde 1956 in Berlin als Sohn eines Engländers und einer Österreicherin geboren, wuchs zweisprachig auf und absolvierte seine Schulzeit in Niedersachsen. Er studierte Germanistik und Anglistik an der Universität Wien sowie 1981/82 an der University of Southern California in Los Angeles. 1984 promovierte er an der Universität Wien mit einer Arbeit über die Utopie in der Lyrik Paul Celans zum Doktor der Philosophie. Er erhielt zahlreiche Preise, darunter den Großen Österreichischen Staatspreis für Literatur 2012. Zuletzt erschienen sein umfangreicher Roman *Krieg und Welt* und seine Erzählung »Der Honigverkäufer im Palastgarten und das Auditorium Maximum«.

