

Stefan Nowotny

SPRACHGEMENGE

Zur Politik der Übersetzung

Mit einer Einleitung von

Jon Solomon



Der vorliegende Band erscheint als Teil des Projekts „Europe as a Translational Space. The Politics of Heterolinguality“, durchgeführt vom eicpc (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.

Das eicpc wird unterstützt durch die Kulturabteilung der Stadt Wien, Wissenschafts- und Forschungsförderung.

Inhalt

Einleitung

Jon Solomon, übersetzt von Birgit Mennel	4
--	---

I. Was sind Sprachgemenge?

Ausweichen (Brouhaha)	11
Worte und Wertakzente	15
Handgemenge	18

II. Übersetzung

Die Zärtlichkeit einer Zunge	22
Übersetzung als soziales Verhältnis	27
Adressierungen	36

III. Der Name »Europa«

Gegebenheit und Umgrenzung	47
Kulturologien	51
Ein Übersetzungsregime	56

IV. Werdende Sprachen

Toubabs/Baptous	59
Der Konkurs der Übersetzung	63
Ring Shout	67

EINLEITUNG

Jon Solomon

Übersetzt von Birgit Mennel

Wie ein Buch einleiten, dessen Inhalte ohne die Hilfe der Übersetzung unlesbar bleiben würden? Ich kenne Stefan und ich habe seine Arbeit auf Englisch über eine Reihe von Jahren verfolgt, aber ich bin nicht fähig, den deutschen Text dieses Buchs zu lesen. Nichtsdestotrotz hat mich Stefan eingeladen, eine Einleitung dazu zu schreiben. Und indem er das tat, hat er das Problem der *Adressierung* ins Licht gerückt.

Gemäß den homolingualen Konventionen der Nationalsprache würden wir normalerweise denken, dass ein Text, der in einer bestimmten Nationalsprache geschrieben ist, primär an die entsprechende nationale Gemeinschaft adressiert ist, zusammengesetzt aus jenen, die diese Sprache sprechen. Der Gebrauch einer Sprache wird als eine Form der Adressierung aufgefasst. Und allein durch die Protokolle der Übersetzung können diejenigen, an die sich diese Adressierung ursprünglich nicht gerichtet hat, einen Zugang zum Text gewinnen. Bezeichnenderweise ändert ein solches Verständnis von Übersetzung nichts an der Form der Adressierung. Auch wenn der übersetzte Text die Anzahl der Leser_innen vergrößert, funktioniert doch die Operation der Übersetzung in einer Art und Weise, welche die Vorstellung von distinkten, ei-

nander ausschließenden Gemeinschaften bestätigt und bekräftigt. In diesem Sinn funktioniert der übersetzte Text als eine sekundäre Form der Adressierung, die zur ursprünglichen, entlang nationaler Trennlinien entworfenen Adressierungsform parallel verläuft und sie bekräftigt.

Durch die Einladung dazu, einen Text einzuleiten, den ich nicht lesen kann, hat Stefan das Problem der Adressierung als Form sozialer Praxis in den Vordergrund gestellt. Der Modus der Adressierung hat, im Gegensatz zum Moment der Kommunikation, mit der Einrichtung eines sozialen Verhältnisses zu tun (das mit der Beziehung zwischen Adressierende_r und Adressat_in beginnt). Indem er mich dazu einlud, einen Text einzuleiten, den ich nicht lesen kann, hat Stefan im Wesentlichen unterstrichen, welche Form der Adressierung dieses Werk konstituiert. Es handelt sich um eine Arbeit, die sich nicht an das für moderne soziale Formierungen typische ontologische Verhältnis richtet, welches Sprache und „Volk“ gleichsetzt und den Nexus zwischen „Volk“ und Sprache in Begriffen der spezifischen (ja „speziesistischen“) Differenz organisiert. Diese Form der Adressierung erkennt aktiv die Heterogenität der Adressierung an, und sie verweigert sich der homolingualen Einhegung, die durch nationalisierte Staatssprachen betrieben und ins Werk gesetzt wird. Es ist wichtig, anzumerken, dass das Regime des Homolingualismus genau auf diese Weise konstruiert wird, nämlich über die Einrichtung einer Äquivalenz zwischen einer Pluralität von Sprachen, von denen jede einzelne die mutmaßliche Identifikation von Sprache und „Volk“ *repräsentieren* soll, und zwar im doppelten Wortsinn (von „vergegenwärtigen“ und „vertreten“). *Heterolingualismus* oder, um den technisch akkurateren Term zu verwenden, *heterolinguale Adressierung*

ist genau jene Form der Adressierung, die sich dieser Ontologie des Einen und Vielen ebenso verweigert wie den taxonomischen Schemata sozialer Segmentierung, die auf ihr beruhen.

Die Eröffnung einer heterolingualen Adressierung bedeutet einen Bruch mit den anthropologischen Voraussetzungen, welche in der Moderne die Organisation menschlicher Bevölkerungen geleitet haben. Die Wahl einer solchen Eröffnung kommt somit einem politischen Akt gleich, der genau deshalb politisch ist, weil er sich der klassischen Definition von Politik, wie sie Carl Schmitt und Mao Zedong in den 1920ern gegeben haben, verweigert – einer Definition, die ihren Ausgang von einer *Entscheidung* nimmt, die zwischen Freunden und Feinden unterscheidet. In Zeiten, in denen wir auf eine anhaltende Krise zusteuern, ist es von besonderer Bedeutung, dass wir uns die Einsätze einer solchen politischen Verweigerung gegenüber der modernen politischen Entscheidung in Erinnerung rufen. Eben weil die Krise nach kollektivem Handeln ruft, werden viele Aktivist_innen die Anziehungskraft der alten Formen homolingualer Adressierung mit besonderer Stärke empfinden. Institutionell gut verankert und das historische Gedächtnis der Herausbildung moderner nationaler Gemeinschaften in sich tragend, scheint die homolinguale Adressierung eine mächtige Form der *sozialen Mobilisierung* anzubieten. In solch allgemeinen Begriffen sprechend, möchte ich definitiv nicht einer pauschalen Ablehnung homolingualer Adressierungen das Wort reden. Vielmehr möchte ich einfach darauf hinweisen, dass das Setzen auf homolinguale Adressierungen einen bestimmten Preis mit sich bringt. Denn wer sich der homolingualen Adressierung anvertraut, akzeptiert im Wesentlichen unvermeid-

lich, dass das Moment der *Repräsentation*, auf das wir oben angespielt haben, vom Staat monopolisiert und vermittelt werden wird. Diese Akzeptanz kommt einer vergeudeteten Gelegenheit gleich: der Gelegenheit, aufs Neue gänzlich andere Formen sozialer Beziehungen zu schaffen. Und in diesem Sinn kann sie sogar ein Moment der – wenn auch indirekten – Komplizenschaft mit vielen der Kräfte bilden, gegen sich der Kampf richtet, für den man mobilisiert.

Es erübrigt sich zu sagen, dass die Form der Adressierung allein nicht genug ist. Und ich kann noch nicht einmal wissen, ob der Inhalt dieses Buches die anregende Aufforderung zur heterolingualen Adressierung, die ich in Stefans schöner Einladung ausmache, tatsächlich weiterverfolgt und ausdehnt. Was ich allerdings aufgrund meiner vergangenen Erfahrung mit Stefans Arbeit mit einiger Zuversicht sagen kann, ist, dass der wunderbare Klang der heterolingualen Adressierung in diesem Buch zweifellos seine Resonanzen finden wird.

Die Anerkennung dieser Zuversicht erlaubt es mir auch, über die Rolle von Vorannahmen in der Unterscheidung zwischen hetero- und homolingualen Formen der Adressierung nachzudenken. In der homolingualen Adressierung gehe ich davon aus, dass *Äußerlichkeit* das zentrale Hindernis für die Kommunikation bildet und dass sich diese Äußerlichkeit direkt auf den Karten der vorausgesetzten Äquivalenz zwischen Sprache und „Volk“ abbilden lässt. Dagegen gehe ich in der heterolingualen Adressierung davon aus, dass jeder Augenblick der Kommunikation notwendig die Möglichkeit des „Scheiterns“ einschließt, und diese kann nicht Gegenstand sprachlich-kultureller Mappings sein. Mit anderen

Worten, die fragliche Äußerlichkeit kann nicht auf die Äußerlichkeit eines Referenten reduziert werden, und auch nicht auf die Äußerlichkeit einer mutmaßlichen Kollektivität. Äußerlichkeit ist, in der heterolingualen Adressierung, vielmehr im Moment der Adressierung selbst anzutreffen, weil es sich dabei niemals um eine Identität handelt.

Unsere Weigerung anzuerkennen, dass ein auf Deutsch geschriebener Text notwendig eine Form der Adressierung bildet, die an eine spezifische Gemeinschaft gerichtet ist, diese Weigerung bedeutet, dass Stefan und ich, und nun Sie, eine Gelegenheit haben, eine neue Form der Beziehung *anzunehmen*. So wenig ich diesen deutschen Text lesen kann, so wenig kann ich sagen, wie sich diese neue Form der Beziehung gestalten wird – aber ich würde darauf wetten, dass die Beziehungsformen, die aus heterolingualen Adressierungen hervorgehen, sehr viel weniger Gefahr laufen, vom privatisierenden korporativen Staat und vom imperialen Überwachungsstaat vereinnahmt zu werden.

Mein diesbezüglicher Optimismus gründet sich auf eine nüchterne Einschätzung der anstehenden Herausforderungen, denen wir uns im Übergang in ein Zeitalter transhumanistischer Projekte gegenübersehen. Angesichts der zunehmenden Integration von Biotechnologie, Informationstechnologie und Nanotechnologie in den Zusammenhang kapitalistischer Akkumulation unterliegt die Bedeutung und Rolle der Bevölkerung einem weitreichenden Wandel. Die von Stefano Harney jüngst beschriebene Verschiebung von »statistischen Bevölkerungen« zu »logistischen Bevölkerungen« erhält meines Erachtens dort ihre größte Bedeutung, wo Bevölkerung im Sinne eines »Pools« aufgefasst

wird. Indem der Biokapitalismus das Leben mit Codes und Codes mit Wert identifiziert, werden Bevölkerungen ihrerseits im Wesentlichen zu Warenhäusern eines Wert-Codes, auf den die schier unbegrenzte Entwicklung von neuen Produkten durch den Biokapitalismus zugreift. Der genetische Code, wie an dem Ausdruck »DNA-Pool« zu ersehen, ist demnach die erste Bedeutungsebene, die ich dem »Pooling«-Effekt der logistischen Bevölkerungen zuschreiben würde. Die zweite und dritte Ebene treten in den Momenten der Produktion und Konsumtion auf den Plan. Indem die Produkte des Biokapitalismus direkt zurück an die Bevölkerungen vermarktet werden, von denen der Wert-Code ursprünglich bezogen wurde, setzen sich logistische Bevölkerungen auch aus einem »Pool von Konsument_innen« und einem »Arbeitspool« zusammen, die im Grunde beide im Griff der Extraktion von Mehrwert aus der Bioökonomie gefangen sind bzw. zu deren Zielscheibe gemacht werden. Es erübrigt sich, zu sagen, dass die Aufrechterhaltung von Disziplin und Kontrolle innerhalb jedes einzelnen dieser Pools einen ausgeklügelten Sicherheitsapparat erfordert, der eine Echtzeitüberwachung der Bewegungen und Grenzen erlaubt, welche das Pooling als solches konstituieren. Die utopische Vision, die sich hinter logistischen Bevölkerungen verbirgt, zielt auf die Möglichkeit einer vollkommenen Synchronschaltung und Angleichung der globalen Versorgungskette an die Nahrungskette der globalen Biosphäre, wodurch der transhumanistische Traum einer Überwindung der Grenzen des individuellen Körpers und der Schaffung eines perfekten Gattungswesens verwirklicht würde. Doch im Zusammenhang eines sozialen Handelns, das durch das Streben nach Mehrwert motiviert ist, fungiert diese utopische Vision im Modus ideologischer Entfremdung, indem sie die Absonderung

zwischen einer Gegenwart und einer Zukunft verschleiert, deren wirkliche Funktion nicht in der verheißenen Angleichung von kosmischem Angebot und Nachfrage, sondern in der zeitlichen Zirkulation des kapitalistischen Kreislaufs liegt, der Geld in Waren und dann zurück in Geld umwandelt.

Um zu sehen, wie logistische Bevölkerungen als Ziel- und Quellenpools für den korporativen Überwachungsstaat fungieren, werden wir ohne Frage Denkweisen jenseits der den Pooling-Effekt naturalisierenden Ideologie der kulturellen Differenz und Identität entwickeln müssen. Auch wenn der Staat heute von einer klassisch nationalen Organisationsform abrückt, spielt die Ideologie des Nationalstaats doch weiterhin eine enorm einflussreiche Rolle bei der Mobilisierung von Affekten und der Kurzschließung kollektiver transnationaler Widerstandsformen mit der korporativen Überwachungsmaschine. Im Angesicht dieser Situation erwarte ich, dass die heterolinguale Form der Adressierung eine zunehmend bedeutsame Rolle in den Kämpfen um einen gemeinsam bewohnbaren Planeten spielen wird.

Klajaljuljan Village, Taiwan / Saint-Jean-du-Bruel, Frankreich
Sommer 2013

I

WAS SIND SPRACHGEMENGE?

1. Ausweichen (Brouhaha)

Was Sprachgemenge sind, führt uns mit besonderer Eindringlichkeit der Film *L'esquive* von Abdellatif Kechiche vor Augen.¹ Bereits die Eingangsszene zeigt eine Gruppe von Jugendlichen, die ein Gespräch führen, das nicht immer eines zu sein scheint. Worte und Widerworte wechseln einander in atemberaubendem Tempo ab, ja mitunter ist das Tempo so groß, dass es einem wirklichen Wechselspiel keine Zeit lässt; dann reden alle durcheinander, gleichzeitig oder in leichten Phasenverschiebungen, jedenfalls so, dass keiner mehr dem anderen zuhört und sich das jeweils Gesagte in einem an- und abschwellenden Stimmengewirr immer wieder verliert. Das *brouhaha*, das auf diese Weise entsteht, Gemenge und Getöse gleichermaßen, passt zum Stil einer Rede, die Worte oft mehr verschluckt als eigentlich ausspricht und in der die einzelnen Wörter im Übrigen auch nicht immer »wörtliche« Bedeutung haben. Es handelt sich vielmehr um *prets-à-dire*, um vorgefertigte Ver-

¹ *L'esquive*, Fr 2004; Regie: Abdellatif Kechiche, Drehbuch: Abdellatif Kechiche, Ghalia Lacroix (deutscher Verleihtitel: *Nicht ja, nicht nein*). Vgl. auch

satzstücke, die den Sprechenden gleichsam immer schon auf der Zunge liegen, als wären sie jederzeit bereit zum Sprung, und die bestimmten Emotionen Ausdruck zu geben erlauben.

Das ganze *brouhaha* dieser Szene ist Ausdruck der Gestimmtheit einer Rede, die von einer geteilten Erregung durchzogen ist. Der Anlass für die Erregung wird in *L'esquive* allerdings erst deutlich, als ein weiterer Jugendlicher auftaucht und nach ihm fragt: Einer aus der Gruppe war mit Leuten aus einer anderen Clique aneinandergeraten, sie haben ihm seine Klamotten ruiniert, sodass nun, in teils überaus gewaltvoller Sprache übrigens, Gegenaktionen überlegt werden.

Die Szene spielt in einem Wohnhauskomplex in den Banlieues von Paris, in einer jener *cités* also, die die Alltagssprache im heutigen Frankreich merkwürdigerweise mit dem gleichen Wort bezeichnet, das in diversen Theoriesprachen für den Inbegriff des politischen Gemeinwens steht. Auch diese Lokalisierung aber wird nicht ohne eine gewisse Verzögerung klar. Kechiches Film achtet sorgfältig darauf, den Ort vom Stattfinden der Rede her zu entwerfen und erst danach fragmentarische Blicke auf seine objektive Bestimmtheit freizugeben, allmählich und nach Maßgabe der Wege, Aufenthalte, Beziehungsgeflechte der Figuren. Im Unterschied zu anderen Banlieue-Filmen² verzichtet er da-

² Als Kontrastbeispiel sei hier nur der im selben Jahr wie *L'esquive* erschienene Blockbuster *Banlieue 13* angeführt (Fr 2004; Regie: Pierre Morel, Drehbuch: Luc Besson, Larbi Naceri; deutscher Verleihtitel: *Ghettogangz – Die Hölle vor Paris*), der den einschlägig kodierten Schauplatz »Banlieues« nicht nur über Titel und Vorspanntext, sondern auch über eine Totale auf trostlose Hochhauskomplexe einführt: von hier aus werden dann, in rasanten Zooms und spekta-

rauf, den Ort über Totalen einzuführen, ihn als »Schauplatz« gleichsam flugs zu definieren und alles weitere Handeln an ihm somit von vornherein mit einem bestimmten Index zu versehen.

Dementsprechend sollte auch die spezifische Gestimmtheit der Rede, die ich angesprochen habe, die geteilte Erregung, von der sie durchschwungen ist, nicht vorschnell auf den Signifikanten »Banlieues« und die sich an ihn heftenden Imaginarien bezogen werden. Die distanten Totalisierungen, die sich mit der Mobilisierung dieses Signifikanten und dieser Imaginarien gewöhnlich einstellen, rufen allzu rasch bestimmte Ideen auf den Plan: etwa dass die vorgebrachten Drohgebärden und Gewaltausdrücke sich in gerader Linie verlängern in Schlägereien und Schießereien, in brennende Autos und womöglich gar Schulen, kurz, in einen ganzen Reigen ungehemmter Gewalt; oder auch dass diese Drohgebärden und Gewaltausdrücke nur der verschobene und verzerrte Ausdruck einer ganz anderen geteilten Erregung sind, nämlich des diffusen, politisch (noch) unartikulierten Aufbegehrens unterdrückter Subjekte gegen ihre soziale Lage, das seinen Sinn und seine Richtung – seine »Sprache« – erst noch finden muss.

Nur ein Jahr nach dem Erscheinen von Kechiches Film, anlässlich der wochenlangen *émeutes* in den Banlieues vom Herbst 2005, erhielten diese vorgefassten Ideen Gelegenheit, an der Wirklichkeit Halt zu suchen: Während die politische Rechte in Frankreich, samt ihren historisch

kulären Kamerafahrten, die als nicht minder trostlos präsentierten Charaktere des Films ins Bild gerückt.

jüngeren Parteigängern wie den sogenannten »neuen Philosophen«³, in den Unruhen vorzugsweise nackte Gewalt erblickte und sich mitunter in regelrechten Säuberungsphantasien erging (allen voran der damalige Innenminister Nicolas Sarkozy, der das »Gesindel« in den Banlieues mit dem »Kärcher« zu entfernen ankündigte), breiteten sich auf der politischen Linken teils massive Irritationen aus – und zwar ob des Mangels an »politischer Artikulation«, mithin an Selbsterklärungen und Forderungskatalogen, der den Protesten attestiert wurde. Ähnliches sollte sich übrigens bei anderen Gelegenheiten, wie etwa den *London riots* vom August 2011, wiederholen, und das Muster, das solcher Wiederholung zugrunde liegt, ließe sich bündig vielleicht am treffendsten so zusammenfassen: einer unzweifelhaft stattfindenden Artikulation wird vorgeworfen, sich entweder unzulässiger Mittel zu bedienen oder aber ihre wahren Zwecke nicht zu kennen.

L'esquive, der Titel von Kechiches Film, ließe sich wahrscheinlich am besten als »Ausweichen« oder »Ausweichmanöver« übersetzen. Wie so oft führt der deutsche Verleihtitel des Films, »Nicht ja, nicht nein«, in die Irre oder unternimmt eben seine eigene Art von Übersetzung.

³ Am deutlichsten unter den *nouveaux philosophes* wurde in diesem Fall Alain Finkielkraut in einem Interview für die israelische Zeitung *Haaretz* vom 19. November 2005, das in Frankreich rasch heftige Diskussionen auslöste: »In Frankreich«, so gleich Finkielkrauts Eingangsstatement, »mag man diese Unruhen auf ihre soziale Dimension reduzieren, sie als eine Revolte der Jugendlichen in den Banlieues ansehen, welche sich gegen ihre Situation, gegen die Diskriminierung, die sie erleiden, gegen die Arbeitslosigkeit richtet. Das Problem ist, dass die Mehrzahl dieser Jugendlichen Schwarze oder Araber mit muslimischer Identität sind. Sehen Sie! In Frankreich gibt es noch andere Zuwanderer, deren Situation schwierig ist – Chinesen, Vietnamesen, Portugiesen –, und sie beteiligen sich nicht an diesen Unruhen. Es ist daher klar, dass diese Revolte einen ethnischen und religiösen Charakter hat.«

Denn ein Ausweichen ist alles andere als das Verharren in der Unentschiedenheit zwischen Affirmation und Negation. Es ist eine Bewegung eigener Art, die sich der Wucht einer ihr entgegengebrachten Realitätsbehauptung zu entziehen sucht, um sich der *so* gestellten Alternative zwischen Affirmation und Negation zu verweigern; und möglicherweise eine andere Wirklichkeit in die Welt zu setzen. *L'esquive* ist so gesehen nicht nur der Titel von Kechiches Film, sondern auch seine Methode: Kechiche siedelt das Geschehen in den Banlieues an, aber er weicht den vorgefassten Alternativen von bestehenden Realitätsbehauptungen bezüglich der Banlieues aus. Und genau in diesem Zusammenhang ist es bedeutsam, dass er seine Geschichte mit einem *brouhaha* – einem Sprachgemenge – beginnen lässt.

2. Worte und Wertakzente

Sprachgemenge ließen sich aber auch von einer Schilderung aus Dostojewskis *Tagebuch eines Schriftstellers* her begreifen, die in Valentin N. Vološinovs (heute oft Michail Bachtin zugeschriebenem) Buch *Marxismus und Sprachphilosophie* aus dem Jahr 1929 extensiv zitiert wird. Vološinov führt diese Schilderung an, um eine einfache These zu stützen, nämlich: »Es gibt kein Wort ohne Wertakzent.«⁴ Anders gesagt, jedes »wirklich ausgesprochene« (Vološinov) Wort ist, jenseits seiner Materialität als spezifischer Lautkomplex, nicht allein durch seine Beziehung auf ein gegenständliches Thema oder eine Bedeutung bestimmt, son-

⁴ Valentin N. Vološinov, *Marxismus und Sprachphilosophie. Grundlegende Probleme der soziologischen Methode in der Sprachwissenschaft*, übers. v. Renate Horlemann, hg. u. eingel. v. Samuel M. Weber, Frankfurt a. M., Berlin u. Wien: Ullstein 1975, S. 168.

dern auch von Wertschätzungen durchzogen, die im Übrigen durchaus sozial bestimmt sind. Und dieser Wertakzent des Wortes hat seine Grundlage nicht allein in bestehenden, dem jeweiligen Redeakt immer schon vorgelagerten sozialen »Einschreibungen« (was, gemäß einem heute nicht wenig verbreiteten Missverständnis, darauf hinauslaufen würde, dass etwa die historisch-politische Wertkodierung eines gegebenen Wortes ebenso eindeutig fixierbar wäre wie seine gegenständliche Bedeutung). Er kann auch zum zentralen und dabei überaus variablen Einsatz sprachlicher Interaktionen werden – mithin soziale Situationen *hervorbringen*, anstatt sie, in ihren gegebenen Strukturierungen, bloß widerzuspiegeln oder zu reproduzieren.

Ich zitiere die erwähnte Passage aus Dostojewskis *Tagebuch* hier, an ihrer Wiedergabe bei Vološinov orientiert, in voller Länge und in der Übersetzung von Alexander Eliasberg:

»An einem Sonntag ging ich einmal am späten Abend an die fünfzehn Schritte neben einer Gesellschaft von sechs betrunkenen Handwerkern, und ich gewann plötzlich die Überzeugung, dass es möglich ist, alle seine Gedanken, Gefühle und sogar ganze tiefe Betrachtungen mittels dieses einen Hauptwortes, das zudem aus außerordentlich wenig Silben besteht, auszudrücken (es geht um ein sehr verbreitetes, nicht zensurfähiges Wörtchen. V. V.). Da sagt ein Bursche scharf und energisch dieses Hauptwort, um etwas, worüber sie vorhin alle sprachen, in der verächtlichsten Weise abzulehnen. Der andere antwortet ihm mit dem gleichen Hauptwort, das aber schon ganz anders klingt und einen anderen Sinn hat: es drückt nämlich seinen Zweifel an der Wahrhaftigkeit der vom ersten Burschen geäußerten Ablehnung aus. Der dritte empört sich

plötzlich gegen den ersten Burschen; er fällt mit großer Hitze ins Gespräch ein und ruft ihm das gleiche Hauptwort zu, doch im Sinne eines Fluchs und Schimpfwortes. Nun mischt sich wieder der zweite Bursche ein; er ist über den dritten, den ersten beleidigt hat, empört und stellt ihn zur Rede: ›Was fällt dir ein, mein Bester? Wir haben doch ganz ruhig gesprochen, und du fängst plötzlich auf den Filjka zu schimpfen an!‹ Diesen ganzen Gedanken äußert er mit Hilfe dieses gleichen geheiligten Wortes, nur, dass er dabei die Hände erhebt und den dritten Burschen an der Achsel packt. Da findet aber der vierte Bursche, der jüngste in der ganzen Gesellschaft, der bisher geschwiegen hat, wohl die Lösung für die ursprüngliche Schwierigkeit, aus der der ganze Streit entstanden ist, und schreit ganz entzückt mit erhobener Hand ... Ihr glaubt wohl: ›Heureka?‹ ›Ich hab's, ich hab's?‹ Nein, durchaus nicht ›Heureka‹ und nicht ›Ich hab's; er wiederholt nur das gleiche, in keinem Wörterbuch verzeichnete Hauptwort, nur dieses eine Wort, doch mit Entzücken, kreischend vor Wonne, wohl viel zu laut, denn dies missfällt dem sechsten, düsteren Burschen, der das jugendliche Entzücken des Bürschleins dämpft, indem er ihm mit einer düsteren, behrenden Bassstimme ... wieder das gleiche, in allen Familien verbotene Hauptwort zuruft, welches übrigens klar und deutlich besagt: ›Was schreist du so!‹ So wiederholten sie, ohne auch nur ein einziges anderes Wort zu gebrauchen, das beliebte Wörtchen sechsmal hintereinander, einer nach dem anderen, und sie verstanden sich vollkommen. Es ist ein wahres Geschehnis, dessen Zeuge ich war!«⁵

Das gesamte Gespräch vollzieht sich ausschließlich über den Wechsel der Intonationen, die sich, wie Vološinov kommentiert, des einen, mehrfach wiederholten Wortes als bloßer »Stütze« bedienen, ohne dass

⁵ Zit. nach ebd., S. 168 f.

der »gegenständliche Halt«, den seine Bedeutung anbieten könnte, dabei eine maßgebliche Rolle spielte (weswegen auch die Bedeutung des Wortes ebenso wie das Wort selbst ungenannt bleiben können). Ich werde später noch Gelegenheit dazu haben, mich mit einem etwas jüngeren Wort auseinanderzusetzen, um das sich ein ähnliches Geschehnis wie das von Dostojewski bezeugte entfalten könnte, das uns aber von den westafrikanischen Kolonien Frankreichs zurück in die Banlieues führen wird. Hier sei zunächst nur festgehalten, dass sich Sprachgemenge mitunter in einem einzigen Wort verdichten können: einem Wort, das »eines« ist und doch in sich *mannigfaltig*; »Träger« von Bedeutungen und zugleich Vektor von *sozialen Wertschätzungen und Adressierungen*; und das auf bestimmte »Inhalte« bezogen sein mag, doch stets auch, als »wirklich ausgesprochenes«, auf etwas oder jemanden *zuhält*.

3. Handgemenge

Man sollte Sprachgemenge indes zuletzt vielleicht auch, gerade wo vom Zuhalten auf etwas oder jemanden die Rede ist, nach der Art von Handgemengen verstehen. Denn es geht in ihnen nicht allein darum, dass die Dinge in kaum entwirrbaren Vermischungen auftreten oder sich vermeintliche Einheiten als Mannigfaltigkeiten entpuppen. Es geht auch darum, dass Dinge auf die eine oder andere Weise ausgehandelt werden, dass Konfusionen in Differenzierungen übergeführt werden, dass in Situationen, in denen zunächst nicht immer einwandfrei erkennbar sein mag, wer einander freund oder wer einander feind ist, Unverwechselbarkeiten bezüglich der wechsel- und gegenseitigen Verpflichtetheiten und Gegnerschaften etabliert werden.

Marx hat in seiner Einleitung zur *Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie* am Bild des Handgemenges die Eigenart einer Kritik beschreiben versucht, die sich mit Zuständen auseinandersetzt, welche eigentlich »unter aller Kritik« sind und doch notwendig »Gegenstand der Kritik« bleiben, und welche daher der Kritik die Aufgabe entstehen lassen, sich von einer »Leidenschaft des Kopfes« in den »Kopf der Leidenschaft« zu wandeln⁶:

»Welch ein Schauspiel! Die ins unendliche fortgehende Teilung der Gesellschaft in die mannigfaltigsten Rassen, welche mit kleinen Antipathien, schlechten Gewissen und brutaler Mittelmäßigkeit sich gegenüberstehen, welche eben um ihrer wechselseitigen zweideutigen und argwöhnischen Stellung willen alle ohne Unterschied, wenn auch mit verschiedenen Formalitäten, als konzessionierte Existenzen von ihren Herren behandelt werden. Und selbst dies, dass sie beherrscht, regiert, besessen sind, müssen sie als eine Konzession des Himmels anerkennen und bekennen! Andererseits jene Herrscher selbst, deren Größe in umgekehrtem Verhältnis zu ihrer Zahl steht!

Die Kritik, die sich mit diesem Inhalt befasst, ist die Kritik im Handgemenge, und im Handgemenge handelt es sich nicht darum, ob der Gegner ein edler, ebenbürtiger, ein interessanter Gegner ist, es handelt sich darum, ihn zu treffen.«⁷

⁶ Karl Marx, »Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1964, S. 378–391, hier: S. 380 u. 381 (für das folgende Zitat).

⁷ Karl Marx, »Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin: Dietz 1964, S. 378–391, hier: S. 381.

Merkwürdigerweise scheint Marx in diesen Sätzen die Möglichkeit außer Acht zu lassen, dass die Menschen einander trotz aller gesellschaftlichen Teilungen doch irgendwie auch freundlich sein könnten. Darüber wird man die Pointe an Marx' Beschreibung aber nicht übersehen dürfen. Denn im Gegensatz zu jahrhundertelangen Debatten über die »natürliche« Freund- oder Feindseligkeit der Menschen, welche die politische Theorie bei Autoren wie Hobbes, Rousseau oder Kant durchgeistert haben, stellt Marx hier keine anthropologische Behauptung auf. Es geht in ihr nicht um eine »Gesellschaftsfähigkeit« der Menschen vor jeder Gesellschaftlichkeit, sondern im Gegenteil um eine *gesellschaftliche Produktion von Freund- und Feindseligkeiten*, von der Marx nur deshalb die antipathetische Seite hervorhebt, weil seine Aufmerksamkeit über die »inneren«, sympathetischen Bindekräfte der einander mit Argwohn gegenüberstehenden Gruppen – die ihrerseits als nichts anderes denn Effekte der »Teilung der Gesellschaft« zu begreifen wären – von vornherein hinausschießt.

Tatsächlich verblüffend an dieser Passage ist hingegen die Klarheit, mit der Marx die Identifizierbarkeit des Gegners im Handgemenge voraussetzt. Eine solche Klarheit mag gegeben sein, wo sich nicht viel mehr als zwei gegenüberstehen und wenig Gefahr ist, dass die Zugehörigkeit der ins Gemenge eingebrachten Hände uneindeutig bliebe. Nimmt man das Bild jedoch ernst und stellt sich viele vor, die an einem Handgemenge beteiligt sind, so wird man die Möglichkeit einer Unübersichtlichkeit in Betracht ziehen müssen, welche die Marx'sche Bildintention schnell als brüchig erweist: Denn wo die Fäuste durcheinanderfliegen

wie in einem *brouhaha* die Worte, da ist durchaus nicht immer sichergestellt, dass es auch wirklich immer der Gegner ist, den man trifft.

So sehr Marx' Bild von der »Kritik im Handgemenge« also einerseits den Vorzug hat, die Leidenschaften der Kritik aus einem bestimmten Intellektualismus zu lösen⁸, sie in Fühlung mit sozialen Lagen und Prozessen sowie politischen Kämpfen zu setzen, so sehr legt sie doch eine Übercodierung dieser Lagen, Prozesse und Kämpfe durch einen zentralen Antagonismus nahe: dem Kopf der Regierenden wäre demnach eine Kritik als »Kopf der Leidenschaften« entgegenzustellen, der, als einer, die Mannigfaltigkeit der Leidenschaften dirigiert, die in den Armen, Beinen und Mägen der Vielen rumoren mögen.

Wie aber, wenn sich die Leidenschaften der Kritik nicht in einer einzigen Stimme oder in einem von einem Kopf her entworfenen und dann gemeinsam skandierten Parolen zusammenzufassen ließen? Oder anders, wie, wenn insistente Vielstimmigkeit der Rede gäbe, die irgendwo zwischen einem Dialog und einem Diskurs angesiedelt ist, zwischen beweglichen Gefügen des Sagens-Hörens und Settings, die die Verteilungen und Übereinkünfte von Aussagen und Aussagepositionen regeln?

⁸ Die zitierte Passage ist in der Tat nicht nur mit Blick auf die zeitgenössischen »deutschen Zustände« zu lesen, die Marx hier unmittelbar kritisiert, sondern auch als Gegenwendung zur intellektualistischen »kritischen Kritik« der von Marx als pseudomaterialistisch und verkappt idealistisch gezeißelten Junghegelianer; vgl. dazu meinen Text »Proaktive Kritik. Über einige Motive bei Marx und Nietzsche«, in: Stefan Nowotny / Gerald Raunig, *Instituierende Praxen. Bruchlinien der Institutionskritik*, Wien: Turia + Kant 2008.

II

ÜBERSETZUNG

1. Die Zärtlichkeit einer Zunge

»[...] das Wort im Körper seiner idiomatischen Singularität [...], das heißt da, wo ein Begehren der Übersetzung an es heranzüngelt – wie eine Flamme züngeln kann oder eine liebende Zunge: indem es sich so weit wie möglich annähert, um im letzten Moment von jeglicher Bedrohung oder Reduktion, jedem Verzehren oder Konsumieren Abstand nimmt, den anderen Körper intakt lassend, aber nicht ohne den anderen an der Grenze selbst dieser Entsagung oder dieses Rückzugs erscheinen zu lassen, nicht ohne das Begehren des Idioms, des ursprünglichen Körpers des anderen erweckt oder animiert zu haben, im Licht der Flamme oder gemäß der Zärtlichkeit einer Zunge.«⁹

„Es ist notwendig“, schreibt Walter Benjamin in einem frühen sprachphilosophischen Essay, „den Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, denn er ist viel zu weittragend und gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie

⁹ Jacques Derrida, *Qu'est-ce qu'une traduction »relevante«?*, Paris: L'Herne 2005, S. 9.

bisweilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können.“¹⁰ Der Satz ist 1916 niedergeschrieben, also ungefähr zur gleichen Zeit, in der Ferdinand de Saussure in Genf seine die strukturelle Linguistik begründenden Vorlesungen gehalten hat, und inmitten jenes Gärungsprozesses, der später, meist ohne mit Benjamin in Zusammenhang gebracht zu werden, den Namen *linguistic turn* erhalten sollte. Dennoch ist der Aufforderung, die in Benjamins Bemerkung liegt, in weiten Teilen der Linguistik wie auch der Sprachphilosophie nur zögerlich nachgekommen worden. Während in Ersterer eine „allgemeine Linguistik“ zumeist als Grundlage jeder Übersetzungstheorie verstanden oder sogar das Übersetzungsphänomen überhaupt als außerhalb linguistischer Belange liegend begriffen wurde¹¹, konzentrierten sich sprachphilosophische Auseinandersetzungen vor allem auf Fragen wie die mit dem *linguistic turn* verbundenen Erschütterungen der propositionalen Logik oder auch die Theorie performativer Sprechakte.¹² Erst von diesen Fokussierungen aus kam, wenn überhaupt, die Frage der Übersetzung zumeist in den Blick.

Einen Hinweis darauf, warum dies so sein könnte, liefert uns im zitierten Satz Benjamin selbst, wenn er von der *Nachträglichkeit* spricht, welche die Verständigung über das Übersetzungsphänomen bisweilen leitet.

¹⁰ Walter Benjamin, „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, Frankfurt/M.: Suhrkamp 21999, S. 140–157, hier: S. 151.

¹¹ Vgl. dazu das Einleitungskapitel in Peter Fawcett, *Translation and Language. Linguistic Theories Explained*, Manchester: St. Jerome Publishing 1997, bes. S. 1–3.

¹² Natürlich gibt es wichtige Ausnahmen zu dieser Beobachtung, wie etwa das Werk Jacques Derridas, das über viele Jahre in der Verständigung über Übersetzung einen wiederkehrenden und zentralen Bezugspunkt gefunden hat.

Das einschränkende „bisweilen“ kann dabei als elegante Untertreibung gewertet werden, und zwar umso mehr, als Benjamin in einem anderen Punkt alles andere denn Einschränkungen formuliert: Der Übersetzungsbegriff nämlich, so meint er, sei „viel zu weittragend und gewaltig, um *in irgendeiner Hinsicht* nachträglich [...] abgehandelt werden zu können“. Tatsächlich aber ist es gerade die Perspektive einer Nachträglichkeit, die die Auseinandersetzung mit Übersetzung oft genug geleitet hat: als Nachträglichkeit der Übersetzung eines bestimmten Textes gegenüber dem Originaltext, als Nachträglichkeit der Zielsprache gegenüber der Ausgangssprache im übersetzerischen Vollzug, als Nachträglichkeit dieses Vollzugs selbst gegenüber den sprachlichen Einheiten, zwischen denen er sich angeblich bewegt, oder auch als Nachträglichkeit der „anderen“ Zeichen der Übersetzung gegenüber dem Sinn (der nicht das gleiche ist wie der Originaltext, wohl aber als durch diesen festgelegt betrachtet werden kann). Es ist auf den ersten Blick natürlich nicht zuletzt die praktische Erfahrung von ÜbersetzerInnen selbst, die diesen Nachträglichkeitsperspektiven das Wort zu reden scheint: Heißt Übersetzen denn etwa nicht, beispielsweise einen fertigen Text vor sich liegen zu haben und diesen in eine andere Sprache übertragen zu müssen? Heißt es nicht, ins Universum einer bestimmten Sprache einzutauchen, um aufgrund der Befähigung zur Orientierung in dieser Sprache die Geschichten, Figuren und Gedanken, die in ihr erstehen, in einem anderen (meist „eigenen“) Sprachuniversum *wiedererstehen* zu lassen? Heißt es nicht, im eigenen Handeln mit bestehenden Sprachsystemen konfrontiert zu sein, mit ihren spezifischen Anforderungen und Regelapparaten? Heißt es schließlich nicht, sich auf eine oft mühselige Arbeit der Rekonstruktion von Sinn und Bedeutungen einzulassen, die

sich nicht allein auf einfache Entsprechungen zwischen Ausgangs- und Zielzeichen verlassen kann, sondern Kontexte, Konnotationsfelder, rhetorische Färbungen mit einbeziehen muss?

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

Diese Frage kann in letzter Konsequenz sicherlich nicht allein sprachphilosophisch und linguistisch behandelt werden, wie dies der vorliegende Text weitgehend tun wird. Sie verweist auch auf die soziale und politische Produktivität, die sich in der übersetzerischen Tätigkeit mit der – zumeist vorschnell als reine Reproduktivität gefassten – sprachlichen Produktivität verbindet. Es gibt berühmte Beispiele dafür, wie et-

wa die Bedeutung des Übersetzens im Zuge der frühen arabischen Expansion¹³ oder auch die jüdische Übersetzungstätigkeit auf der iberischen Halbinsel vor der christlichen „Reconquista“ sowie der nachfolgenden Welle von Zwangskonvertierungen und Vertreibungen.¹⁴ Von ihnen ist leider oft nur dann die Rede, wenn es darum geht, dass etwa durch arabische Übersetzer eine Reihe von Werken des Aristoteles tradiert wurde, um auf diesem Wege später in die scholastische Philosophie des unter dem Namen „Europa“ verbuchten Mittelalters prägend einzugehen. Zudem versteht der kulturalistische Jargon unserer Zeit dergleichen Zusammenhänge gerne als bloße Epiphänomene einer „Blüte der arabischen Kultur“, einer „Blüte der jüdisch-iberischen Kultur“ etc., so als wäre die Übersetzungstätigkeit in ihnen der ungebrochene Ausdruck eines zeitlosen kulturellen „Wesenheiten“ und als hätte sie nicht vielmehr Anteil an tiefgreifenden sozialen Transformationsprozessen. Eine ähnliche Überlegung ließe sich in modifizierter Weise natürlich auch etwa bezüglich der Bedeutung von Übersetzung im Umfeld der deutschen Romantik anstellen. Aber wir müssen diese Art von Überlegung auch keineswegs auf historische Beispiele beschränken, in den ÜbersetzerInnen oder Übersetzungen zumindest zeitweilig „berühmt“ geworden sind. Wir können sie auch auf gegenwärtige Migrationsprozesse beziehen oder auch, nochmals gewendet, auf die zahllosen Übersetzungen, die heute von Bedienungsanleitungen, Beipackzetteln

¹³ Vgl. Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society (2nd–4th/8th–10th centuries)*, London u. New York: Routledge 1998.

¹⁴ Im andalusischen Granada erinnert beispielsweise bis heute ein Denkmal an Yehuda Ibn Tibon, der im 12. Jahrhundert ebendort als Arzt, Philosoph und Übersetzer tätig war und den die Inschrift auf dem Sockel des Denkmals als „Patron der Übersetzer“ bezeichnet.

von Medikamenten, Tourismusprospekten etc. angefertigt werden – und die sich aufs Engste mit jener transnationalen Zirkulation von Waren (oder auch von Menschen zu Waren hin) verbinden, die uns heute selbstverständlich erscheint und die doch nichts anderes ist als die Manifestation einer bestimmten geschichtlichen Lebensform, an der Übersetzungen nicht unwesentlichen Anteil haben.

2. Übersetzung als soziales Verhältnis

Auch wenn Jakobson die Tragweite der Fragen, die seine Übersetzungsreflexion anschnidet, nicht auslotet: Es ist kein Zufall, dass innerhalb der strukturalistischen Linguistik eben jener Theoretiker der Frage der Übersetzung Gewicht verlieh, der die von Saussure vorgenommene schematische Trennung von synchronischen und diachronischen Aspekten der Sprache nicht akzeptierte und sich sehr früh für sprachgenetische Fragestellungen zu interessieren begann.¹⁵ – Wie aber lässt sich jenes Werden der Sprachen genauer verstehen, das sich in Jakobsons Text nur andeutet und das zugleich eine der zentralen Perspektiven von Benjamins Sprachphilosophie bildet? Wenden wir uns, um uns dieser Frage zu nähern, einer frühen Kritik am Strukturalismus Saussures zu, nämlich den entsprechenden Partien in dem 1929 unter dem Autorennamen Valentin N. Vološinov erschienenen Buch *Marxismus und Sprachphilosophie*, das heute häufig Michail Bachtin zugeschrie-

¹⁵ Vgl. dazu nicht zuletzt die vor allem phonologisch orientierte, zuerst 1944 erschienene Studie: R. Jakobson, *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1969.

ben wird.¹⁶ Dort heißt es in Bezug auf Saussure, dessen Linguistik als neueste Spielart eines das Sprachdenken seit längerem durchwirkenden „abstrakten Objektivismus“ analysiert wird:

„Indem er das System der Sprache substantialisiert und die lebendige Sprache auffasst, als sei sie tot und fremd, macht der abstrakte Objektivismus die Sprache zu etwas Äußerlichem in Bezug auf den Strom der sprachlichen Kommunikation. Dieser Strom bewegt sich vorwärts, während die Sprache, wie ein Ball, von einer Generation zur anderen geworfen wird. Indessen bewegt sich die Sprache zusammen mit dem Strom und ist von ihm nicht zu trennen. Sie wird eigentlich nicht vererbt, sondern sie dauert, doch sie dauert als ein ständiger Prozess des Werdens. Die Individuen bekommen keinesfalls die fertige Sprache, vielmehr steigen sie in diesen Strom der sprachlichen Kommunikation, oder genauer, ihr Bewusstsein erwacht zum ersten Mal in diesem Strom.“¹⁷

Ich hebe einige Momente dieser Kritik gegliedert hervor: 1) Der Strukturalismus Saussures ist ein *abstrakter* Objektivismus, weil er die Sprache vor allem als synchronisches System (Saussure) entwirft, welches von einem *konkreten* „objektiven Standpunkt aus“, wie Vološinov ihn für sich in Anspruch nimmt, „in keinem Augenblick der historischen Zeit“ existiert.¹⁸ Die strukturelle Linguistik Saussures erweist sich in diesem Punkt als geprägt von der Hinterlassenschaft einer Philologie, die im Zuge ihrer Entstehung aus dem Interesse an antiken Texten ihr Sprachdenken

¹⁶ Valentin N. Vološinov, *Marxismus und Sprachphilosophie*, übers. v. Renate Horlemann, hg. u. eingel. v. Samuel Weber, Frankfurt/M., Berlin u. Wien: Ullstein 1975.

¹⁷ Ebd., S. 140.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 120.

am Vorbild von Sprachen entwickelte, die sie als „tot und fremd“ betrachten konnte.¹⁹ 2) Damit aber wird die Sprache als Zeichensystem von jener „sprachlichen Kommunikation“ – oder um den ansonsten favorisierten Begriff Vološinovs dafür zu verwenden: von jener sprachlichen *Interaktion* – abgetrennt, in der sie allenthalben vollzogen und gebraucht wird. 3) Ist indessen der sprachliche Interaktionsprozess vom „System“ der Sprache nicht zu trennen, so bedarf es einer spezifischen Reflexion auf die *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*, die dem Sprachleben eingeschrieben sind; diese beschreibt Vološinov, in an Heraklit wie Henri Bergson gleichermaßen denken lassenden Wendungen, als Dauer, Werden und Strom; einen Strom, in den man steigen kann, ohne ihn jemals zu fassen zu bekommen. 4) In dieser Perspektive muss schließlich aber auch der individuelle sprachliche Vollzug als alles andere denn die bloße Anwendung einer gegebenen Sprache gewertet werden. Denn das individuelle Bewusstsein „erwacht“ vielmehr im Strom des Sprachwerdens, es ist mithin von vornherein *subjektiv eingelassen* in die dynamischen Zusammenhänge sprachlicher Interaktion.

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

¹⁹ Vgl. zur Kritik am „Philologismus“ in Linguistik und Sprachphilosophie v. a. ebd., S. 127–134.

zugleich: 1. das Soziale vom Individuellen; 2. das Wesentliche vom Akzessorischen und mehr oder weniger Zufälligen.“²⁰ Die Ausübung einer Sprache geschieht, so Saussure, „niemals durch die Masse; sie ist immer individuell und das Individuum beherrscht sie“²¹. Im Gegenzug ist für Saussure die Sprache als *langue*, als Zeichensystem, „der soziale Teil der menschlichen Rede [*langage*] und [...] unabhängig vom Einzelnen, welcher für sich allein sie weder schaffen noch umgestalten kann; sie besteht nur kraft einer Art Kontrakt zwischen den Gliedern einer Sprachgemeinschaft“²². Es ist in diesem Zusammenhang mehr als bemerkenswert, dass Saussure zur Bestimmung der Sozialität der *langue* einen zentralen Topos der politischen Theorie der Moderne heranzieht, nämlich die (im Allgemeinen mit der Theorie des Naturrechts, im Besonderen mit Saussures Genfer Ahnen Jean-Jacques Rousseau verbundene²³) Idee eines *contrat social*. Diese Idee ist ein Musterbeispiel für ein mythisierendes Element inmitten von Aufklärung und Moderne, indem sie Sozialität zuallererst in einer vertraglichen Konstituierung von Gemeinschaft verortet, die jeglichem konkreten *Vollzug* von Sozialität vorgelagert ist. Erst auf dem Boden einer solchen Substruktion von Gemeinschaft lassen sich soziale Vollzüge als individuelle „Ausübung“, als

²⁰ Ferdinand de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, unter Mitwirkung v. Albert Riedlinger übers. v. Herman Lommel, Berlin: de Gruyter 1967, S. 16. – Ich beziehe mich hier ausschließlich auf Saussures immens einflussreiche und zuerst 1916 erschienene Genfer Vorlesungen, die von Charles Bally und Albert Sechehaye auf der Grundlage der Mitschriften anderer redigiert und herausgegeben wurden, und nicht auf die inzwischen verfügbaren nachgelassenen Aufzeichnungen Saussures.

²¹ Ebd.

²² Ebd., S. 17.

²³ Vgl. zur Analyse einer Reihe von weiteren Parallelen und Analogien zwischen den Werken Rousseaus und Saussures: Jacques Derrida, „Der Genfer Linguistenkreis“, in: Ders., *Randgänge der Philosophie*, übers. v. Günther R. Sigl, Wien: Passagen 1988, S. 143–158.

mehr oder weniger „zufällige“ Exemplifikation eines „Wesentlichen“ verstehen, nämlich einer vorweg „kontraktuell“ fixierten Sozialität, ob diese wie bei Saussure als Sprachgemeinschaft oder unter anderen Gesichtspunkten bestimmt wird. In jedem Fall ist es aber ein wichtiges Element dieser Gemeinschaft, dass sie als in sich homogen betrachtet wird: „Während die menschliche Rede [*langage*] in sich verschiedenartig ist, ist die Sprache [*langue*], wenn man sie so abgrenzt, ihrer Natur nach in sich gleichartig [...]“²⁴

Was das Sprachdenken Saussures einerseits und Vološinovs [Bachtins] andererseits voneinander trennt, lässt sich an einem Punkt besonders deutlich machen: Denn während für Saussure die *langue* „nicht eine Funktion der sprechenden Person“ ist, sondern vielmehr „das Produkt, welches das Individuum in passiver Weise einregistriert“²⁵, gilt für Vološinov geradezu das Gegenteil: Die *langue*, sofern man sie überhaupt aus der Gesamtheit sprachlicher Phänomene isolieren kann und will, ist sehr wohl eine Funktion konkreter sprachlicher Vollzüge, wobei diese jedoch nicht auf die Bereiche individuellen Sprechens abgeblendet werden können; sie ist eine Funktion der sprachlichen *Interaktion*, ohne die eine Veränderlichkeit der *langue* nie erklärt werden könnte. Und die subjektiv-individuelle Seite dieser Vollzüge ist keineswegs durch Passivi-

²⁴ Ebd., S. 17 f. – Dasselbe Motiv wird Saussure später, nämlich eingangs des Teils über „Diachronische Sprachwissenschaft“, erneut aufgreifen, wenn er die Lautlehre als deren zentralen Gegenstand bestimmt, dabei an Vološinov erinnernde Formulierungen verwendet („der Strom der Sprache fließt ununterbrochen dahin“, S. 167), zugleich aber die „natürlichen Sprachen“, an denen die „ununterbrochene Entwicklung“ des Sprachlichen besonders manifest wird, von der Schriftsprache abgrenzt, die durch „das Bestreben, sich selbst gleich zu bleiben“, charakterisiert wird (vgl. ebd., S. 167).

²⁵ Ebd., S. 16.

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

„Jedes echte Verstehen ist aktiv und trägt den Keim der Antwort in sich. [...] Jedes zu verstehende Wort einer Äußerung beschichten wir gleichsam mit einer Reihe unserer Antwortwörter. [...] Auf diese Weise übersetzen wir jedes gesonderte Sinnelement einer Äußerung ebenso wie die Äußerung als Ganzes in einen anderen aktiv antwortenden Kontext. *Jedes Verstehen ist dialogisch*. Das Verstehen steht der Äußerung gegenüber wie eine Replik des Anderen im Dialog. Das Verstehen sucht für das Wort des Sprechenden ein *Gegenwort*.“²⁶

Pointiert gesprochen, kommt demnach im Gegenzug die „passive Einregistrierung“, in der Saussure den Übergang von der (sozialen) *langue* zur (individuellen) *parole* verortet, einer verständnis- und antwortlosen Aneignung von Sprache gleich. Und tatsächlich heißt es bei Saussure, dass die Sprache in diesem Übergang „niemals eine vorherige Überlegung“ voraussetze und „die Reflexion [...] dabei nur beteiligt“ sei²⁷, in-

²⁶ V. Vološinov, *Marxismus und Sprachphilosophie*, S. 167.

²⁷ F. de Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, S. 16. – Bereits die schematische Gegenüberstellung von passiver Einregistrierung auf der einen Seite und Überlegung bzw. Reflexion auf der anderen Seite ist eine Verkürzung. Niemand wird sich beispielsweise vorstellen, dass ein Kleinkind, das

sofern sie die Einordnungen und Zuordnungen vorzunehmen hat, die Saussure in weiterer Folge bezüglich dessen diskutieren wird, was er als „syntagmatische und assoziative Beziehungen“²⁸ bezeichnet. Worum handelt es sich dabei? Im ersten Fall, den syntagmatischen oder Anreihungsbeziehungen, um eine Art Oberflächenverkettung (oder, wie Saussure sagt, um Beziehungen „*in praesentia*“), die bereits auf der Ebene der Wortbildung, aber auch im Gebrauch mehr oder weniger festen Wendungen sowie insbesondere in der Satzkonstruktion und Satzverkettung zu beobachten sind; im zweiten Fall wiederum um eine Art Tiefenverkettung (Beziehungen „*in absentia*“), die zu einem bestimmten sprachlichen Element assoziative Verknüpfungen oder Gedächtnisreihen herstellt, die sehr verschiedenartig sein können. Auch hier aber kommen soziale Momente in Saussures Analyse kaum vor, obwohl sich sowohl die Frage nach syntagmatischen Verkettungen etwa im Gespräch als auch jene nach dem historisch-sozialen Gepräge von Gedächtnisreihen geradezu aufdrängt: Während Saussure sich im ersten Falle schnell des Bereichs der *parole*, dessen Besonderheit „die Freiheit der Zusammenstellungen“ bilde, entledigt und demgegenüber nach unfreieren und feststehenderen Verknüpfungen sucht, die er der *langue* zu-

zu sprechen lernt, seinen ersten Äußerungen eine Überlegung oder Reflexion vorausschickt. Und doch wird die Responsivität, die diesen Spracherwerb durchzieht, schwerlich bestritten werden können. Auch in diesem Vorgang ist im Übrigen nicht allein von einem Erwerb im Sinne einer Anreicherung auszugehen. So hat Jakobson in *Kindersprache, Aphasie und allgemeine Lautgesetze* beschrieben, wie Kleinkinder in der so genannten Lallperiode, die „den eigentlichen Sprachanfängen [...] voraus[geht]“ (S. 20), ein unglaubliches Spektrum von Lauten erzeugen können, jedoch „beim Übergang vom *Vorsprachstadium* zum ersten Worterwerbe, also zur ersten wirklichen *Sprachstufe*, beinahe [ihr] ganzes Lautvermögen [verlieren]“ (S. 20 f.).

²⁸ Vgl. v. a. die Kapitel „Syntagmatische und assoziative Beziehungen“ u. „Mechanismus der Sprache“, ebd., S. 147–151 u. 152–159, bes. S. 147 ff.

ordnen kann²⁹, heißt es in Bezug auf den zweiten Typus von Beziehungen kurzerhand: „[...] ihr Sitz ist im Gehirn; sie sind Teile jenes inneren Schatzes, der bei jedem Individuum die Sprache bildet.“³⁰

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

²⁹ Vgl. ebd., S. 148 f.

³⁰ Ebd., S. 148.

nur die Interpretation durch eine andere Codierung, das heißt Übersetzung, zu, sondern fordert sie geradezu.³¹

Alle Übersetzung findet für Jakobson daher gleichsam im Spannungsfeld zwischen der Materialkomponente struktureller Zeichensysteme und der Idealkomponente metasprachlicher Erkenntnisoperationen statt.³² Daraus erklärt sich schließlich auch die Einrückung seiner Perspektive auf das Paraphrasierungsvermögen in den Horizont einer Abstufung von Ausdrücklichkeiten im Sinne einer Explizierung von Bedeutungen – so als wären diese entweder überhaupt objektiv fixiert oder aber in eine vollständige Transparenz intersubjektiver Übereinkünfte überzuführen. Übersetzung, als Gebrauch anderer, alternativer Zeichen, dient dergestalt der Bedeutung, dem Gemeinten – was im Übrigen genau jene Perspektive ist, die Benjamins Übersetzungstheorie scharf zurückgewiesen hat. Und sie findet ihre Grenze für Jakobson keineswegs an der grundsätzlichen Unmöglichkeit, bestimmte Bedeutungen zu konstituieren, sondern viel eher an Phänomenen wie dem Scherz, den Träumen, der Magie „und vor allem [...] der Dichtung“, in denen „die grammatischen Kategorien [...] große semantische Bedeutung“³³ haben, in denen also gewissermaßen das System der *langue* in die Konstituierung von Bedeutungen dermaßen stark interveniert,

³¹ R. Jakobson, „Linguistische Aspekte der Übersetzung“, S. 488.

³² Diese Schlüsselüberlegung Jakobsons verdichtet sich in dem Satz: „Sprachen unterscheiden sich im Wesentlichen durch das, was sie vermitteln *müssen*, und nicht durch das, was sie vermitteln *können*“ (ebd., S. 487). Jede Sprache *kann* nämlich für Jakobson, soweit es die kognitive Ebene betrifft, grundsätzlich alles vermitteln; aber sie *muss*, insofern sie eine Struktur bildet, dem, was sie vermittelt, strukturspezifische Bestimmungen verleihen.

³³ Ebd., S. 488.

dass die durch Übersetzung herstellbare allgemeine Transparenz dieser Bedeutungen zweifelhaft wird.

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

3. Adressierungen

Ich habe in meiner bisherigen Besprechung Vološinovs und Jakobsons zwei Dinge ausgelassen bzw. nur gestreift. Zuerst Vološinov, der im unmittelbaren Anschluss an den zitierten Satz, wonach das Verstehen für das Wort des Sprechenden immer ein Gegenwort suche, schreibt: „Nur das Verstehen des fremdsprachigen Wortes sucht in der eigenen Sprache das ‚gleiche‘ Wort.“³⁴ Und dann Jakobson, der wie besprochen

³⁴ V. Vološinov, *Marxismus und Sprachphilosophie*, S. 167.

seine Diskussion des Übersetzungsphänomens mit dem paraphrasierenden Vermögen der Sprache beginnt, danach aber drei Arten der Übersetzung unterscheidet:

- „1. Die innersprachliche Übersetzung oder *Paraphrase* ist eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen mittels anderer Zeichen derselben Sprache,
2. die zwischensprachliche Übersetzung oder *Übersetzung im eigentlichen Sinn* ist eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen durch eine andere Sprache,
3. die intersemiotische Übersetzung oder *Transmutation* ist eine Wiedergabe sprachlicher Zeichen durch Zeichen nicht-sprachlicher Zeichensysteme.“³⁵

Beide Stellen konfrontieren uns im Grunde mit ein und demselben, wenn auch von verschiedenen Seiten her betrachteten Problem: der Frage nämlich, wie eine „Gleichheit“ zu denken ist, die sich *zwischen* den Sprachen einrichtet, oder umgewendet, wie eine Verschiedenheit von Sprachen zu denken ist, in der eine „Übersetzung im eigentlichen Sinn“ stattfinden kann, die im Durchqueren dieser Verschiedenheit „gleiche“ Bedeutungen wiederzugeben vermag. Es ist also ganz offensichtlich nicht eine simple Gegenüberstellung von Gleichheit und Differenz, die hier zur Diskussion stehen muss, sondern vielmehr das spezifische Band, das Gleichheit und Verschiedenheit in der Übersetzung miteinander verbindet. Sowohl für Vološinov als auch für Jakobson sind, wenn auch auf unterschiedliche Weise, Sprachen und Sprachvollzüge durch und durch von differenziellen Verhältnissen durchzogen. Das Problem der „Gleichheit“ taucht vor diesem Hintergrund explizit

³⁵ R. Jakobson, „Linguistische Aspekte der Übersetzung“, S. 483.

vor allem dort auf, wo es darum geht, jenes Verhältnis zwischen unterschiedlichen „Differenzsystemen“ zu bestimmen, in dem Vološinov zufolge das „Verstehen des fremdsprachigen Wortes“ sowie Jakobson zufolge die „Übersetzung im eigentlichen Sinn“ zu verorten ist. Doch während Vološinov im Zuge der Nennung dieser „Gleichheit“ offensichtliche Vorsicht walten lässt, indem er das Wort „gleiche“ in Anführungszeichen setzt, scheint Jakobson in ihr den Brennpunkt des Übersetzungsphänomens zu sehen: Das Vermögen der Übersetzung mag sich zuallererst im Vollzug „innersprachlicher“ Paraphrasen manifestieren und von ihnen seinen Ausgang nehmen; „im eigentlichen Sinn“ ist es nichtsdestotrotz für Jakobson in „zwischen sprachlichen“ Verhältnissen anzutreffen.

In der Tat stellt sich das Problem letztlich für beide auf höchst unterschiedliche Weise dar. Ein wichtiger Grund dafür ist, dass jegliche Konstruktion einer Verschiedenheit von Sprachen, *zwischen* denen eine Gleichheit etabliert werden könnte, voraussetzt, dass jede dieser Sprachen *in sich* gleichartig ist, also genau das ist, worauf Saussures linguistische Präparierung der *langue* zielte: „ihrer Natur nach in sich gleichartig“, und zwar nicht hinsichtlich ihrer innerstrukturellen Merkmale, wohl aber hinsichtlich ihrer Totalität als Struktur. Nun geht Vološinov – in Anlehnung an den sowjetischen Linguisten Nikolaus J. Marr, der heute weitgehend in Vergessenheit und Misskredit geraten ist (und zwar seltsamerweise wohl auch aufgrund der Diskreditierung, die er 1950 posthum durch niemand anderen als Stalin erfahren hat³⁶) – aber da-

³⁶ Vgl. J. Stalin, *Marxismus und Fragen der Sprachwissenschaft*, übers. v. Heinz D. Becker, München: Rogner & Bernhard 1968.

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

Das ist aber noch nicht alles, denn es stellt sich die Frage, wie die historisch unbestreitbaren Versuche der Homogenisierung dieser sprachlichen Heterogenitäten aus dem Kreuzungsprozess selbst heraus erklärt werden können. Vološinov zufolge hat dies mit der „grandiose[n] organisierende[n] Rolle des fremden Wortes“ zu tun. Es wäre voreilig, wollte man dabei an die heute so vertrauten identitären Gegenüberstellungen von „Eigenem“ und „Fremdem“ denken, obwohl die entsprechenden Passagen in *Marxismus und Sprachphilosophie* selbst dies zum Teil nahe legen könnten. Der entscheidende Punkt am „fremdem Wort“ ist je-

doch, dass es sich dabei um ein Wort handelt, das dem allgemeinen Gebrauch entzogen ist, das ein Geheimnis in sich birgt, welches von „Herrschern“ oder „Priestern“ verwaltet wird, die allein über das „wahre Wort“ verfügen, und welches von „Lehrern“ vermittelt wird, die über die Autorität dieses dem allgemeinen Gebrauch entzogenen Wortes die Vielfalt der sprachlichen Vollzüge auf eine höhere Einheit hinorientieren und damit einen sprachlichen Gleichheitsbezirk hervorbringen. Wir müssen nicht auf mehr oder weniger universalgeschichtliche Spekulationen zurückgreifen, um die Pointe dieses Gedankens fruchtbar zu finden: Denken wir beispielsweise an die Rolle des deutschen Bildungsbürgertums im 19. Jahrhundert, das die Einheit der deutschen Nation präzise über eine nationale Bildungssprache herzustellen versuchte, die in soziologischer Perspektive einer schmalen Elite vorbehalten war, gleichzeitig aber eine weit über diese Elite hinaus greifende Pädagogik zu begründen ausersehen wurde. Das „fremde Wort“ kann in diesem Sinn letztlich durchaus als das „eigenste Wort“ empfunden werden, sobald seine Macht nur gründlich genug die Vielfalt der Sprachen und Idiome durchdrungen hat. – Wir verstehen vor diesem Hintergrund, warum Vološinov das Wort „gleiche“ im oben angeführten Zitat in Anführungszeichen setzt, denn in letzter Konsequenz geben diese Überlegungen eine Frage zu denken, die unter den Generalnennern „Gleichheit“ und „Verschiedenheit“ erst gar nicht in den Blick kommt: die Frage der ideologischen Sprachformierungen und ihrer Wechselbeziehung zu politisch-sozialen Hegemonien.

Anders bei Jakobson. Ich rufe noch einmal die zentralen Momente seiner Argumentation in Erinnerung: Einerseits versichert er sich der

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

Der an der Cornell University in Ithaca, New York, lehrende japanische Literaturwissenschaftler und Übersetzungstheoretiker Naoki Sakai hat in diesem Punkt, bzw. die gesamte Einteilung in innersprachliche, zweisprachliche und intersemiotische Übersetzung betreffend, entschiedene Einwände gegen Jakobsons Übersetzungsdenken erhoben. Er geht dabei nicht zuletzt von seiner eigenen Erfahrung der Adressierung zweier unterschiedlicher „Sprachgemeinschaften“, der japanischen und der englischen, aus, die sich mit seiner Publikationstätigkeit auf Japa-

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

„Was die Praxis der heterolingualen Adressierung in mir wachrief, war nicht der Sinn für die Besonderheit des Schreibens für zwei linguistisch verschiedene Leserschaften; sie ließ mich vielmehr auf andere soziale und sogar politische Angelegenheiten aufmerksam werden, die mit Übersetzung einhergehen, und sie beleuchtete einen Verdacht, den ich bezüglich der Annahmen der nicht-heterolingualen Adressierung, das heißt der homolingualen Adressierung, seit langem gehabt hatte. [...] Streng genommen ist der Grund, warum wir einen Text in einen anderen übersetzen (oder dolmetschen) müssen, nicht der, dass es zwei verschiedene Spracheinheiten gibt; er besteht darin, dass Sprachen durch Übersetzung *verknüpft bzw. artikuliert* werden, sodass wir durch *eine bestimmte Repräsentation der Übersetzung* die beiden Einheiten der übersetzenden und der übersetzten Sprache postulieren können, als wären sie autonome und geschlossene Entitäten.“³⁷

³⁷ Naoki Sakai, *Translation and Subjectivity. On „Japan“ and Cultural Nationalism*, Minneapolis u. London: University of Minnesota Press 1997, S. 2 (nicht anders ausgewiesene Übersetzungen hier und im Weiteren von mir, S. N.).

Sakai formuliert hier geradezu eine Umkehrung der Perspektive einer Nachträglichkeit des Übersetzungsphänomens, die bereits Benjamin 1916 entschieden bestritten hatte und von der der vorliegende Text seinen Ausgang genommen hat: Nicht die Übersetzung ist nachträglich, sondern die Annahme distinkter und in sich geschlossener Spracheinheiten, die dann als Ausgangssprache und Zielsprache der Übersetzung konzipiert werden können. Wie nämlich sollte in der Tat eine Sprache in ihrer Distinktheit gegenüber einer anderen Sprache überhaupt bestimmt werden können, wenn nicht im Ausgang von einer Praxis der Verknüpfung, die erst nachträglich, durch die Repräsentation dieser Praxis, zwei separate sprachliche „Einheiten“ erscheinen lässt? Würden wir uns nicht von vornherein in einer artikulierten Vielheit von Sprachen bewegen – oder dem, was Benjamin als sprachlichen Zusammenhang thematisiert –, und zwar *sprachlich, das heißt übersetzerisch* bewegen, so gäbe es keinen Grund, warum jemals eine Übersetzung zustande kommen hätte sollen, und es fehlte jede Basis für eine Logik der Distinktion zwischen verschiedenen Sprachen. Darum gilt es zuerst zu fragen: „Welche Art von sozialer Beziehung ist Übersetzung überhaupt?“³⁸

Es ist vor diesem Hintergrund offensichtlich, dass die Befragung der Übersetzung im Ausgang von der Praxis der heterolingualen Adressierung nicht am Schema Jakobsons orientiert bleiben kann. Denn insbesondere Jakobsons Idee einer zwischensprachlichen Übersetzung als „Übersetzung im eigentlichen Sinn“ stützt sich (weil Jakobson, so meine oben ausgeführte These, an diesem Punkt auf die Saussure'sche Kon-

³⁸ Ebd., S. 3.

zeption in sich homogener Sprachsysteme zurückgreift) auf die Annahme distinkter sprachlicher Einheiten, die Sakai zufolge erst durch eine bestimmte Repräsentation übersetzerischer Vollzüge überhaupt in Erscheinung treten können. Es lässt sich auch nicht argumentieren – gemäß dem alten philosophischen Axiom, dass das in der Seinordnung Erste das in der Erkenntnisordnung Letzte bilde –, dass die übersetzerische Praxis die Homogenität und zugleich Distinktheit im Grunde vorweg bestehender sprachlicher Einheiten erst „entdeckt“ oder sich ihrer bewusst wird. Selbst wenn man davon ausgehen wollte, so wird man doch zugleich zugestehen müssen, dass jede übersetzerische Praxis mit einer gewissen Hybridisierung der „eigenen“ Sprache einhergeht (und nicht nur der „eigenen“, sondern im Rahmen der übersetzerischen Begegnung auch der „fremden“), die nicht einfach nur neue Elemente in sich aufnimmt, sondern sich selbst im übersetzerischen Vollzug auch „strukturell“ verwandelt. Kaum sind also sprachliche Einheiten identifiziert, zerrinnt ihre vermeintliche Identität auch schon wieder unter der Wirkung der Übersetzung als einer „wesentlich hybridisierenden Instanz“³⁹.

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

³⁹ Ebd.

sensation als Vorgang innerhalb oder zwischen homogenen und distinkten Einheiten entwirft:

„Ich glaube nicht, dass die Angemessenheit von Jakobsons ‚Übersetzung im eigentlichen Sinn‘ außerhalb der Haltung der homolingualen Adressierung aufrechterhalten werden kann. Und wir hätten die vorausgesetzte Unterscheidbarkeit der zwischensprachlichen von der innerprachlichen Übersetzung, der Übersetzung zwischen gesonderten Sprachen von der Paraphrasierung innerhalb ein und derselben Spracheinheit in Frage zu stellen, sobald wir die Haltung der heterolingualen Adressierung einnehmen. In anderen Worten, aus dem Blickwinkel der ÜbersetzerIn kann weder die einheitliche Geschlossenheit einer Sprache noch die Pluralität von Spracheinheiten als selbstverständlich angenommen werden. [...] Des Weiteren, wie in aller Welt könnten wir das definieren, was Jakobson als intersemiotische Transmutation bezeichnet, wenn sich etwa in *kalligraphischen* Texten keinerlei einfache Trennung von wortsprachlichen und nicht-wortsprachlichen Zeichen vornehmen lässt?“⁴⁰

Das Regime der homolingualen Adressierung, das Sakai vor allem in den historisch-politischen Konstruktionen von Nationen, Nationalsprachen und Nationalkulturen am Werk sieht, beschränkt sich indessen nicht darauf, separate Einheiten zu konstruieren. Es richtet *innerhalb* dieser Einheiten Ähnlichkeitsverhältnisse ein, und es richtet *zwischen* diesen Einheiten Maßstäbe der Äquivalenz ein, die das Gleiche im Distinkten zu etablieren erlauben und die übersetzerische Tätigkeit als eine solche der adäquaten Wiedergabe erscheinen lassen. Auch in diesem

⁴⁰ Ebd., S. 10.

Punkt erweist sich, dass Sakais Unterscheidung zwischen heterolingualer und homolingualer Adressierung bzw. seine Einforderung einer heterolingualen Perspektive den Reflexionen Benjamins nahe steht: „Kontinua der Verwandlung“, schrieb Benjamin im Aufsatz von 1916, „nicht abstrakte Gleichheits- und Ähnlichkeitsbezirke durchmisst die Übersetzung.“⁴¹

⁴¹ Walter Benjamin, „Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen“, S. 151.

III

Der Name »Europa«

1. Gegebenheit und Umgrenzung

Wer sich mit der Bedeutung – oder auch *den* Bedeutungen – eines historisch-politischen Eigennamens wie „Europa“ auseinandersetzt, tut gut daran, jenen Perioden besondere Aufmerksamkeit zu widmen, in denen solche Bedeutungen intensiver als zu anderen Zeiten diskutiert wurden. Denn während die Frage nach der Bedeutung von etwas unvermeidlich nahelegt, dass dieses »Etwas« als eine gegebene, wenn auch näher zu bestimmende Entität in der einen oder anderen Weise bereits greifbar ist, verdankt sie sich doch ihrerseits gewöhnlich einer gewissen Dringlichkeit. Und eine der Lektionen, die aus Zeiten intensiver Debatten um historisch-politische »Etwasse« wie »Europa« gezogen werden können, ist, dass diese Debatten zumeist dann zustande kommen, wenn diese Etwasse gerade *nicht* vollständig greifbar sind: z. B. weil sie nur antizipiert oder erhofft werden, ohne wirklich gegenwärtig zu sein, weil sie sich in der Schwebe befinden, ohne dass über sie entschieden oder sie in ihrer Existenz bestätigt worden wären, oder weil sie in irgendeiner Form bedroht und gefährdet sind, anstatt wohletabliert

und konsolidiert. Mit anderen Worten: Wenn die Frage nach der Bedeutung von etwas dieses »Etwas« immer schon als eine gegebene Entität anzunehmen scheint, gibt sie doch zugleich zu erkennen, dass diese »Entität« vielleicht nicht grundlegend verschieden ist von einem bloßen und eben ziemlich unbestimmten »Etwas« – wodurch Fragen aufgeworfen werden, die nicht nur die Bedeutung(en), sondern die schiere *Gegebenheit* jener vorausgesetzten Entität betreffen.

Die anhaltenden Debatten um die »europäische Schulden- oder Währungskrise« sind nur ein Beispiel dafür. Während »Europa« in diesen Debatten einerseits als eine gegebene Entität behandelt wird, organisiert sich die Diskussion doch andererseits um die Möglichkeit, dass genau diese Entität nicht nur auf dem Spiel steht, sondern tatsächlich auseinanderfallen könnte, um sich in etwas weitgehend Unbestimmtes und Unvorhersagbares zu verwandeln. Und während wir alle Arten von Anstrengungen unternommen werden, die entweder die eine Bedeutung oder auch differenzierte Bedeutungen (wie z. B. in den hierarchisierenden Vorschlägen eines »Europas der verschiedenen Geschwindigkeiten«) von »Europa« sicherzustellen versuchen, wirft diese Krise Fragen auf, die die *Operatoren* sowohl der Krise selbst als auch der Art und Weise, wie sie als »europäische« (die »Entität« Europa betreffende) Krise ausbuchstabiert wird, angehen. Mehr noch, sie führt auch deutlich vor Augen, dass die »Operatoren der Gegebenheit« von so etwas wie Europa nicht mit einer – essentiellen oder auch nur akzidentiellen – Eigenschaft der vorausgesetzten »Entität« verwechselt werden sollte, die in Frage steht. Denn um Operatoren handelt es sich dabei gerade in dem Sinn, dass durch sie das Auftauchen, der Fortbestand

oder auch der Niedergang jener »Entität« bewirkt wird, ohne dass sie ihr in irgendeiner Form »zu ihr gehören« müssten (ein einziges Beispiel: man mag vielleicht eine gemeinsame Währung als akzidentielle oder sogar wesentliche Bestimmung von »Europa« ansehen, oder wenigstens für erstrebenswert halten, aber man wird Mühe haben, das »Europäischsein« transnationaler Ratingagenturen zu erklären⁴²).

Ich möchte vor diesem Hintergrund vorschlagen, die Frage nach der »Bedeutung Europas« durch einen Untersuchungsstil zu ersetzen, der von der Kritik einiger Voraussetzungen ausgeht, die den »europäischen Charakter von Bedeutung« betreffen. Und damit meine ich nicht nur, dass »Europa« nach wie vor allzu oft als privilegiertes und stabiles »bedeutungsvolles« *Objekt* entworfen wird, während es sich in historischer wie auch in gegenwärtiger Perspektive um ein durchaus unbeständiges und flüchtiges Objekt handeln könnte. Ich meine damit auch, dass Europa allzu oft als privilegiertes *Subjekt* der Suche nach Bedeutungen entworfen wird, das für sich sozusagen ein bestimmtes Vorrecht in Anspruch nimmt, Bedeutungen zu konstituieren.

Anstatt diesen Gedanken an der sogenannten europäischen Schuldenkrise weiterzuverfolgen, möchte ich mich hier jedoch einer anderen Periode intensiver Debatten um die Bedeutung(en) Europas zuwenden

⁴² Ich gehe hier natürlich davon aus, dass die Funktion dieser Ratingagenturen nicht allein in der Registrierung der Krise besteht, sondern dass sie aktiv an ihrer Produktion beteiligt sind. Vgl. dazu eine 2012 erschienene Studie von der School of Economics and Political Science der Universität St. Gallen: Manfred Gärtner/Björn Griesbach, »Rating agencies, self-fulfilling prophecy and multiple equilibria? An empirical model of the European sovereign debt crisis 2009–2011«, <http://www1.vwa.unisg.ch/RePEc/usg/econwp/EWP-1215.pdf>.

sowie einem anderen Angelpunkt, um den sich diese Debatten organisiert haben. Dieser Angelpunkt könnte als »Mitgliedschaft und Bürgerschaft« bezeichnet werden, und ich würde nicht zögern, von einer anhaltenden »europäischen Bürgerschaftskrise« zu sprechen, die mit ihm einhergeht – wenn es nicht erneut gerade der unbedacht vorausgesetzte »europäische« Charakter dieser Krise wäre, den es vielleicht als allererstes in Frage zu stellen gilt.

In keiner Weise halte ich diese Krise für abgeschlossen. Ich möchte aber für ihren Beginn ein Datum ansetzen, nämlich 1989. In einem bestimmten Sinn jedenfalls, denn es war in einem signifikanten Ausmaß der »Fall des Eisernen Vorhangs« – bzw. die massiven geopolitischen Veränderungen, die sich mit dem Jahr 1989 verbinden –, der nicht nur den Horizont eines demographisch und territorial *erweiterten* »Europa« eröffnete (soweit dieser Name zunehmend vom politischen Institutionengefüge der EG bzw. seit 1992 der EU für sich in Anspruch genommen wurde), sondern der auch das Problem einer »Bedeutung Europas« aufwarf, die geklärt werden sollte, um eben diese Erweiterung auf die »plausiblen« Grenzen einer ihr zugrunde liegenden Entität zu beschränken. Mit anderen Worten, es entstand das Problem einer möglichen Konvergenz zwischen Erweiterung und Umschränkung, und das nicht einfach nur im Sinne realpolitischer Zwänge, sondern vor allem auch im Sinne einer Anpassung der politischen Einbildungskraft an die neue Situation – die Reaktivierung nicht ganz so neuer politischer Imaginarien bezüglich »Europa« mit eingeschlossen.

Das offenkundigste Problem, das sich mit dieser vielgesuchten Konvergenz zwischen Erweiterung und Umschränkung verband, war zweifellos die (ebenfalls nicht ganz neue) Frage einer möglichen Abgrenzung »Europas« im Osten und Südosten: in Gegenden also, in denen der geographisch unscharf definierte Kontinent »Europa« seit langem mit seinem eigenen Außen verschwommen war, und in denen das politische Projekt »Europa« nun damit beginnen konnte, Länder zu »integrieren«, deren politische Agenda bislang mit ihm unvereinbar gewesen war. Die Auswirkungen der erwähnten Neugestaltung politischer Imaginarien reichten allerdings weit über diese Frage des »Ostens« bzw. der »Osterweiterung« hinaus. Und das nicht nur im buchstäblichen Sinn, insofern sie nämlich auch »entlegener« Weltgegenden betraf (einschließlich Gegenden, die imaginär das exemplarisch Andere des »Europäischseins« repräsentierten, wie etwa das subsaharische Afrika), sondern auch im Hinblick auf verschlungenere Beziehungsgeflechte wie die, die ihre Verkörperung in den Existenzen von Migrant_innen finden.⁴³

2. Kulturologien

Ich möchte dies mit Blick auf die diskursive Mobilisierung eines einzigen Begriffs weiter ausführen: »Kultur«. »Kultur« war sicherlich ein

⁴³ Ich kann hier nur den zweiten Aspekt weiterverfolgen, möchte aber auf Clemens Benedikts wertvolle Studie *Diskursive Konstruktion Europas, Diskursive Konstruktion Europas. Migration und Entwicklungspolitik im Prozess der Europäisierung* (Frankfurt/M.: Brandes & Apsel 2004) verweisen, die die signifikanten Neuausrichtungen in den Bereichen Entwicklungspolitik und Migrationspolitik untersucht, welche mit der Konstruktion »Europas« in Begriffen und zu Bedingungen der EU seit den 1990ern einhergingen.

Schlüsselbegriff in dem beschriebenen Prozess. Tatsächlich entstand im Laufe der 1990er-Jahre eine ganze »kulturologische« Literatur, die immer neue Deutungen und Insinuationen bezüglich der Frage vorbrachte, wie »Europa« zu verstehen sei – und folglich auf der Grundlage dessen, was es »kulturell« schon irgendwie war, entworfen und (wieder)aufgebaut werden sollte.

Die besondere Art von Dringlichkeit, auf die diese Literatur reagierte, kann hier an einem Satz aus dem Vertrag über die Europäische Union demonstriert werden. In seiner ursprünglichen Version von 1992 lautet dieser Satz schlicht: »Jeder europäische Staat kann beantragen, Mitglied der Union zu werden« (»Maastricht-Vertrag«, Titel VII, Artikel O). Ein Jahr später legte der Europäische Rat, auf dem EU-Gipfel in Kopenhagen 1993, eine Reihe von genaueren Voraussetzungen für eine solche Mitgliedschaft fest, die sogenannten Kopenhagener Kriterien. Diese Kriterien beinhalteten u. a. die Gewährleistung von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, die Wahrung der Menschenrechte sowie den Schutz von Minderheiten, aber auch etwa »eine funktionsfähige Marktwirtschaft sowie die Fähigkeit, dem Wettbewerbsdruck und den Marktkräften innerhalb der Union standzuhalten« (Schlussfolgerungen, 7A iii). Und in Artikel 49 der Unionsvertrags von 1997 (»Amsterdam-Vertrag«) ist schließlich die Formulierung zu lesen, die sich mit geringfügigen Abänderungen noch im heute gültigen Vertragswerk der EU findet: »Jeder europäische Staat, der die in Artikel 6 (1) genannten Grundsätze achtet, kann beantragen, Mitglied der Union zu werden«, wobei die erwähnten Grundsätze aus Artikel 6 (1) die »der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten

sowie der Rechtsstaatlichkeit« sind.

Ungeachtet dieser verschiedenen Versionen aber wurde niemals auch nur das geringste Kriterium formell festgelegt, das definieren würde, was eigentlich ein »europäischer Staat« ist – das also jener ersten und grundlegenden Vorbedingung für einen Antrag auf Mitgliedschaft eine klare Bestimmung geben würde, auf die sich der Maastricht-Vertrag *unabhängig* von jeder erforderlichen Garantie von Freiheit, Demokratie, Menschenrechten etc. berufen hatte.

Zu behaupten – wie das am unumwundensten Rémi Brague getan hat –, dass die Grenzen »Europas« zuallererst als »kulturelle« Grenzen begriffen werden müssen, mag vor diesem Hintergrund als verlockende Antwort auf die Frage erscheinen, welche die europäischen Verträge offenließen: die Frage nach dem »Europäischsein«. Dennoch erweisen sich die Dinge als komplizierter, wenn wir beispielsweise das folgende Statement aus einem Essay in Betracht ziehen, den Simon Upton, der damalige Umweltminister von Neuseeland, 1998 verfasst hat: »Als Neuseeländer und der Kultur nach Europäer, als Bürger der asiatisch-pazifischen Welt und Bewohner Polynesiens möchte ich es vor allem mit Europäern zu tun haben, die kulturell und historisch wiedererkennbar sind.«⁴⁴

Einer breiteren (deutschsprachigen) Öffentlichkeit wurden diese Zeilen 1998 durch einen gekürzten Abdruck von Uptons Essay in der Ham-

⁴⁴ Simon Upton, »Europa, antipodisch gesehen«, übers. v. Eike Schönfeld, in: *Die Zeit*, Nr. 45/1998 (29. 10. 1998), S. 63 (Übers. leicht abgeändert).

burger Wochenzeitung *Die Zeit* zugänglich. Und wer sie las, konnte sich fragen, ob Neuseeland nicht vielleicht einen guten Mitgliedstaat einer künftigen EU abgeben würde – zumal es doch aller Wahrscheinlichkeit nach die Kopenhagener Kriterien erfüllte und Regierungsfunktionäre wie Upton sich mit solcher Leichtigkeit als »der Kultur nach Europäer« definieren konnten. Uptons ursprüngliches Paper ging auf einen Vortrag am Zentrum für Europäische Integrationsforschung an der Universität Bonn zurück und schloss mit den Worten: »Lassen Sie uns hoffen, dass die politischen Anführer Europas ihre Kultur, ihre Fähigkeiten und ihren Handel genau so frei zur Verfügung stellen werden, wie das ihre kolonisierenden Vorfahren im Namen des menschlichen Fortschritts vor etwa 160 Jahren getan haben.«⁴⁵

Konnte die in der *Zeit* erschienene Version von Uptons Darstellung des »Europäischseins« etwas ungeschickt in ihren Bemäntelungen der Geschichte des europäischen Kolonialismus wirken, so zeigt sich am vollständigen Text, in welchem Ausmaß diese Darstellung mit einer reichlich ungeschminkten Erneuerung kolonialistischer Ideologien verknüpft war, abgeschwächt bzw. schlicht herausredigiert allein durch die Redaktion der *Zeit*. Nimmt man Uptons Wünsche und Hoffnungen beim Wort, so drängt sich unausweichlich eine Reihe von beunruhigenden Fragen auf: Werden künftige Europäer_innen, und zwar genau als »kulturell und historisch wiedererkennbare«, sich tatsächlich wie ihre »kolonisierenden Vorfahren« verhalten? Werden sie beispielsweise

⁴⁵ Simon Upton, »Europe and Globalisation on the Threshold of the 21st century. A New Zealand Perspective«, Diskussionspapier für das Zentrum für Europäische Integrationsstudien, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, 1998, www.zei.uni-bonn.de/dateien/discussion-paper/dp_c08_upton.pdf, S. 34.

Menschen in anderen Weltgegenden brutal unterdrücken, ausbeuten, enteignen, deportieren, versklaven, vergewaltigen oder geradewegs töten, um »ihre Kultur, ihre Fähigkeiten und ihren Handel frei zur Verfügung zu stellen«? Werden sie »im Namen des menschlichen Fortschritts« so handeln, dass sie sich selbst als das privilegierte und allein maßgebliche Subjekt jeglichen »menschlichen Fortschritts« begreifen, während sie zugleich die Deutungen solchen Fortschritts immer wieder anzupassen bereit sind, sobald »europäische« Interessen danach rufen?

Ich würde diese Fragen vielleicht noch nicht einmal so explizit formulieren, wenn nicht die Aussagen und Einstellungen, die sie provozieren, in Fällen wie dem der Teilveröffentlichung von Uptons Essay in der *Zeit* zuweilen simpel wegredigiert würden: während eine Kategorie wie die der »kulturellen und historischen Wiedererkennbarkeit«, als verallgemeinerte und ihres historischen Ballasts entledigte, als Diskussionsbeitrag zur Frage danach, was es heißt, »europäisch« zu sein, ungebremst die Runde macht.

Uptons merkwürdiger Beitrag zu den Debatten um die Frage des »Europäischen« ist aber noch aus einem anderen Grund interessant. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf eine Aussage Uptons zurückkommen, die auf den ersten Blick als dermaßen selbstverständlich erscheinen könnte, dass sich weitere Überlegungen dazu erübrigen: nämlich dass er sich selbst auch als einen »Bürger der asiatisch-pazifischen Welt und Bewohner Polynesiens« vorstellt. Und ich möchte die schlichte Frage aufwerfen: Ist diese Art von Aussage wirklich so selbstverständlich? Oder ist sie das Privileg von jemandem, dessen Bürgerschaft

gleichbedeutend ist mit der Garantie bestimmter Grundrechte und der sich seines Wohnorts sicher sein kann? Ich denke, wenn ich diese Fragen aufwerfe, nicht nur an die Situation der »neuseeländischen« Maori. Ich denke auch etwa an die Bevölkerung Tuvalus, die sich ebenfalls aus Bürger_innen eines souveränen Staats der asiatisch-pazifischen Welt und Bewohner_innen Polynesiens zusammensetzt: Würden Tuvalu-er_innen die Aussage Uptons in derselben Weise und mit derselben »Bedeutung« treffen können, obgleich ihre Inseln, bzw. das Territorium ihres Staates, aufgrund der globalen Klimaerwärmung möglicherweise in absehbarer Zeit vom Ozean verschlungen wird (wobei einer der in Tuvalu diskutierten Notpläne just darin besteht, in Neuseeland um Asyl anzusuchen oder auch Land anzukaufen, um letztlich die neuseeländische Staatsbürgerschaft zu erhalten)?

Und, da wir von der Frage nach »Europa« ausgegangen waren: Wie viele unter denen, die in die EU migrieren – in ein »Europa«, das manche allein unter der Bedingung seiner »historischen und kulturellen Wiedererkennbarkeit« gutheißen wollen –, eine solche Aussage treffen können, in Bezug auf ihre Herkunftsländer, in Bezug auf die Länder ihres Aufenthalts, in Bezug auf irgendein Land dieser Welt?

3. Ein Übersetzungsregime

In der Tat gäbe es allen Anlass dazu. Der Europäischen Union ist es bislang jedenfalls nicht gelungen, eine Art von Bürgerschaft zu entwickeln, die nicht von der nationalen Bürgerschaft derjenigen abhängig wäre, die, schon bevor sie rechtlich zu »europäischen Bürger_innen«

gemacht wurden, Staatsbürger_innen der wachsenden Zahl von EU-Mitgliedstaaten waren. Aus eben diesem Grund sind die Fragen von Bürgerschaft und Mitgliedschaft aufs Engste verknüpft.

Etienne Balibar hat, in einem erhellenden dialektischen Manöver, schon 1993 auf die Kehrseite der durch den Vertrag von Maastricht etablierten Bürgerschaft hingewiesen, die »europäischen« Staatsangehörigen eine begrenzte Zahl von zusätzlichen Rechten verlieh. Denn jede Etablierung bürgerlicher Rechte impliziert zwangsläufig nicht nur eine Einschlussregel, sondern auch eine Ausschlussregel:

»[...] der Stolperstein ist immer der gleiche: nämlich die Notwendigkeit, *eine Ausschlussregel zu formulieren*, die in Recht und Prinzipien gegründet sein soll. Nun kann man aber, ungeachtet der 1991 von der Europäischen Kommission vorgeschlagenen und bei der Abfassung des Vertrags von Maastricht übernommenen Definition, nicht einfach die bereits bestehenden Ausschlüsse weiterführen (sodass sozusagen all diejenigen »europäische Bürger_innen« wären, die von ihren jeweiligen nationalen Bürgerschaften *nicht ausgeschlossen waren*). Was implizit verlangt wird, und zwar in Verbindung mit einer ganzen Reihe von (teils durchaus traumatischen) gegenwärtigen Erfahrungen und moralischen Prinzipien sowie unter dem Druck von zugespitzten realen oder imaginären Interessen, ist eine *ergänzende* Ausschlussregel, die es eigens für die neue Bürgerschaft des »postnationalen« Zeitalters zu schaffen gilt.«⁴⁶

⁴⁶ Etienne Balibar, »Une citoyenneté européenne est-elle possible?«, in: Ders., *Droit de cité*, Paris: Quadrige/P.U.F. 2002, S. 43–71 (Balibars Text geht auf einen Vortrag aus dem Jahr 1993 zurück).

Diese Analyse hat mittlerweile längst ihre Bestätigungen gefunden: auf rechtlicher Ebene insbesondere durch die Schengener Abkommen sowie durch das Inkrafttreten des (auf 1990 zurückgehenden) Dubliner Übereinkommens im Jahr 1997 bzw. die Dublin-II-Verordnung 2003, die per europäischer Zuständigkeitsregelung den Zugang zu Asylverfahren drastisch erschwerte; auf Kontrollebene z. B. durch die Etablierung der europäischen Grenzagentur Frontex sowie der an „Dublin“ gekoppelten Fingerprint-Datenbank Eurodac.

IV

Werdende Sprachen

1. Toubabs/Babtous

Dagegen sei hier Sakais Grundgedanke noch einmal in aller Kürze umrissen: Das Phänomen der Übersetzung lässt 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 gegenüber den vermeintlich zuvor bereits bestehenden Einheiten von „Sprachen“, „Sprachgemeinschaften“ etc. erscheinen.

„Heterolingualität“ ist also der Name einer nicht-zählbaren Vielheit. Der konkrete Einsatz dieses Gedankens sei hier an zwei Punkten demonstriert, die uns auf den eingangs angesprochenen Kontext der Banlieues zurückführen. 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 Artikulation unterstellt, ohne sich mit der Arti-

kulation selbst überhaupt auseinandersetzen 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 suspekta 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 vorgeschickt, 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*].“⁴⁷

Was die Verwendung von *babtou* 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 Wer-

⁴⁷ Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, S. 21.

takzentuierungen, 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.

2. Der Konkurs der Übersetzung

»Es ist ungerecht, jemanden zu verurteilen (beurteilen), der die Sprache nicht versteht, der das Gesetz einbeschrieben, in der es niedergeschrieben ist, in der das Urteil ergeht usw.«⁴⁸ Diese Bemerkung Jacques Derridas – der Derrida selbst zur Seite stellt, es ließen sich »dramatische Beispiele aufzählen, die uns Situationen der Gewalt vor Augen führen«, an welchen sich diese Ungerechtigkeit manifestiert – wirft in unserem Zusammenhang eine Reihe von Fragen auf:

Wenn eine gemeinsame, von allen involvierten Parteien geteilte Sprache die Voraussetzung dafür ist, dass rechtliche oder gerichtliche Prozeduren »gerecht« sind, worin besteht dann die Rolle der Übersetzung in solchen Prozeduren? Besteht sie allein darin, eine Art von gemeinsamer Sprache selbst dann zu gewährleisten, wenn die involvierten Parteien »nur« verschiedene Sprachen sprechen und verstehen? Aber

⁴⁸ Jacques Derrida, *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, S. 36.

wenn es die Praxis der Übersetzung ist, die eine Art von gemeinsamer Sprache bereitstellt und konstituiert, wo »es« keine gemeinsame Sprache »gibt« (z. B. weil das Gesetz keine gemeinsame Sprache all denen »gibt«, auf die es anwendbar ist, sondern in einer bereits »gegebenen« Sprache niedergeschrieben ist), wie wäre dann zu verstehen, was eine »gemeinsame Sprache« ist? Und wäre Übersetzung in solchen Situationen genau das, was es rechtlichen und gerichtlichen Prozeduren erlaubt, ihren Anspruch »gerecht zu sein« aufrechtzuerhalten, auch wenn das Recht und das Gesetz immer schon in dieser oder jener besonderen Sprache (oder sogar eine Mehrzahl von Sprachen) niedergeschrieben ist und folglich unfähig ist, Gerechtigkeit aus sich selbst heraus zu begründen?

Aber würde das wiederum nicht bedeuten, dass Übersetzung genau dort eine wichtige Wirkstätte findet, wo die Möglichkeit einer »gerechten« Anwendung eines bestehenden Gesetzes und vielleicht die Reichweite seiner Geltung auf dem Spiel stehen – und dass »Übersetzung« verwickelte Beziehungen zu »Gerechtigkeit« unterhält, so wie umgekehrt das »Gesetz« verwickelte Beziehungen zu »Sprache« unterhält?

Eine solche Übersetzung aber impliziert die Aufgabe zuzuhören. Nicht von ungefähr betraf eine der ersten Forderungen der Wiener Refugees genau die Verbesserung der Dolmetsch- und Übersetzungsverhältnisse in der Traiskirchener „Betreuungsstelle Ost“. ⁴⁹ Bizarrerweise aber machten nur wenig später Medienberichte die Runde, wonach die

⁴⁹ Vgl. refugeecampvienna.noblogs.org/post/2012/11/25/bewegungsfreiheit-fur-alle-fluchtlinge-we-will-rise.

Landespolizeidirektion Niederösterreich (das Innenministerium erklärte sich auch hier für nicht zuständig) eine Detektivkanzlei (!) damit beauftragt hatte, Dolmetscher_innen zu rekrutieren, die bereit waren, für einen Dumpingtarif von 9,31 Euro pro Stunde zu arbeiten.⁵⁰

Dass die Polizei eine Detektei engagiert, die ihrerseits schlecht bezahlte Übersetzer_innen anheuert, passt gut in ein Regime der Übersetzung, das anstatt an Erfahrungen und Erzählungen vor allem daran interessiert ist, gerasterte Evidenzen oder vielmehr Pseudoevidenzen zu erheben: Aus welchem „Land“ oder welcher „Region“ kommt die asylsuchende Person wirklich? Hat sie sich aus „politischen“ oder „ökonomischen“ Gründen auf den Weg gemacht? Welcher „Religion“ oder „Kultur“ gehört sie an? Ist sie „traumatisiert“ oder nicht? Ist sie „minderjährig“ oder „volljährig“? Welche „Länder“ hat sie durchquert, in die sie vielleicht zurückgeschoben könnte? Ein ganzes Arsenal an Diskursen (von Grobschlächtigkeiten à la CIA Factbook bis hin zu klinischen Kategorisierungen) kommt dabei zum Einsatz, von denen keineswegs sicher ist, dass sich die beauftragten Übersetzer_innen auch nur ansatzweise auf sie verstehen – und noch nicht einmal, inwiefern diese Diskurse überhaupt übersetzbar sind.

Was zählt, scheint indessen mehr und mehr die detektivisch erhobene „Evidenz“ zu sein: Ausdruck eines Desinteresses an Erzählungen, die die Aufgabe der Übersetzung stellen, Ausdruck zugleich eines generalisierten Verdachts, der sich nicht zuletzt im zunehmenden Einsatz fo-

⁵⁰ Vgl. den Bericht im *Standard* vom 21.12.2012: <http://derstandard.at/1355460359652/Kritik-an-neuer-Dolmetschfirma-im-Erstaufnahmezentrum-Traiskirchen>.

rensischer Methoden manifestiert. Und diese forensischen Methoden betreffen nicht länger nur Bereiche wie den der Altersbestimmung, sie halten zusehends auch in den Übersetzungsprozess selbst Einzug, oder vielmehr: versuchen ihn überflüssig zu machen. So werden „Herkunftsabklärungen“ in einigen Ländern Europas mittlerweile auch durch spezialisierte forensisch-linguistische Expertisen gestützt, und diese interessieren sich nicht länger für das Gesagte, sondern für Akzent und regionale oder soziale Sprechereigenheiten der Asylwerber_in, aufgrund deren dann Herkunftsregion, „Kultur“, soziales „Milieu“ etc. der betreffenden Person bestimmt werden.

Der Protest der Refugees in Wien und anderswo, der Auszug aus den ihnen zugedachten „Betreuungsstellen“ und die Praxis der Solidarisierungen sind vor diesem Hintergrund letztlich noch mehr als das, was an den Camps und Demonstrationen sichtbar wurde, was in den Reden in mehreren Sprachen hörbar wurde, was in den Forderungskatalogen nachzulesen ist. Sie sind auch eine Wiederherstellung von Bedingungen, in denen die menschliche Rede nicht zum Beutefang der Polizei wird, sondern auf ein Gehör trifft, das sich dem Gesagten und Erzählten, der Stimme und den sie modulierenden Stimmungen öffnet. Und sie tragen zur Herstellung neuer Übersetzungsverhältnisse bei, in denen lokale Erfahrungen und Wissen miteinander in Beziehung treten und auf die Geschichte dieser Welt und das Geschehen in ihr in neuen Gesprächszusammensetzungen geantwortet werden kann.

Oder anders: Die Flucht, um die es hier geht, ist längst nicht mehr nur eine Flucht vor dem, was als „Verfolgung“ „anerkannt“ wird. Sie ist ei-

ne Flucht aus einem Komplex zynischer Politik, der immer weniger Fluchräume offen lässt in Zeiten, in denen selbst ein Wort wie „Asyl“ nicht länger zuerst an Rechte, sondern an Kontrollregime denken lässt. Sie hat daher Fluchräume und Fluchwelten zu *schaffen* begonnen, samt den Gemeinden, die sich um sie bilden, und den Sprachen der Flucht, die nur Sprachen in Übersetzung sein können.

3. Ring Shout

„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*⁵¹, 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, einge-

⁵¹ 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://eipcp.net/transversal/0513/chikh/de>.

klemmt 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 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.

Solche Breschen sind aber auch z. B. in bestimmten Rap-Kontexten entstanden, und zwar in Form einer sehr deutlichen, reichhaltigen und dabei insistent vielstimmigen politischen Sprache, 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“) bezeichnet⁵² und verbindet sich u. a. mit Namen wie La Rumeur, Anfalsh oder Casey, die Teil der Anfalsh-Posse ist.

⁵² 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'immigré*, den Rap des Sohnes ei-

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 Autoren wie Aimé Césaire oder Frantz Fanon.⁵³ 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.“⁵⁴

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

nes zugewanderten Arbeiters handelt“ (vgl. <http://lmsi.net/Rap-de-fils-d-immigres>; abgerufen am 10. April 2013).

⁵³ Vgl. bes. die Alben *Tragédie d'une trajectoire* (2006) und *Libérez la bête* (2010) von Casey sowie die Alben von *La Rumeur*.

⁵⁴ So erneut Hamé, vgl. www.mouvements.info/Hors-cadre-entretien-avec-Hame.html (abgerufen am 10. April 2013).

Geschichte der Rap-Artikulation selbst zu tun, bei der es sich um eine Verkettung und Pluralisierung von Artikulationen in der „ersten Person Singular“ handelt⁵⁵: 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 Arabischen⁵⁶ 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 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 Brau-

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Vgl. den Text von Amina Bensalah und Myriam Suchet in dieser Ausgabe von *transversal*.

nen/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.