

Übersetzung als Methode des *Disothering*: Zu einer kritischen Übersetzungstheorie

Eines der interessantesten und vielleicht komplexesten Phänomene in der Konzeption der kulturellen Selbstbestimmung ist die Dialektik zwischen der Notwendigkeit der Bejahung des ›Selbst‹, des ›Spezifischen‹, und dem Moment des Bekenntnisses zur Universalität der Kultur. Das ›Selbst‹ braucht sowohl Differenzierung *von* als auch Identifizierung *mit* dem Anderen. Wie in der Sprachtheorie impliziert die Differenz, die die Zeichen ausmacht, auch gleichzeitig ihre Zugehörigkeit zu einem gemeinsamen semiotischen System. Im Bereich der Kulturtheorie ist das ›Selbst‹ das ›Anderer‹ eines anderen ›Selbst‹. Dieses Verhältnis gerät unter Spannung, wenn aufgrund einer politischen Angelegenheit, die Machthierarchien bestimmt, einer der Pole dieser Beziehung mehr zum ›Selbst‹, sein Gegenpol dagegen zum ›Anderen‹ tendiert. Dies passiert eigentlich nur in einem Dominanzkontext, z.B. bei den dauerhaften und noch nicht überwundenen Auswirkungen der kolonialen Herrschaft. So stellt Frantz Fanon gleich am Anfang seines ersten Buchs *Peau noire, masques blancs* (1952) dieses Missverhältnis zwischen dem metropolitanen ›Selbst‹ und dem kolonisierten schwarzen ›Selbst‹ dar:

Wir messen dem Phänomen der Sprache grundlegende Bedeutung bei. Daher halten wir diese Untersuchung für notwendig: sie wird uns sicher eines der Elemente zum Verständnis der Dimension *für-den-anderen* des farbigen Menschen liefern können. Denn sprechen heißt, absolut für den anderen existieren.

Der Schwarze hat zwei Dimensionen. Die eine mit seinem Artgenossen, die andere mit dem Weißen. Ein Schwarzer verhält sich zu einem Weißen anders als zu einem anderen Schwarzen. Daß diese Spaltung die unmittelbare Folge des kolonialistischen Abenteuers ist, daran besteht kein Zweifel [...].¹

1 Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, übers. von Eva Moldenhauer, Frankfurt a.M. 1980, S. 13.

In diesem Buch, das ein wirkmächtiges Entkolonialisierungsprojekt vorschlägt, musste sich Fanon mit den besonderen Erfahrungen der antillischen Schwarzen in Afrika und Europa befassen, um die dominanten Erkenntnistheorien zu erschüttern. Es handelte sich um die Epistemologien, die Dichotomien bekräftigen, die die Struktur der von Denkern wie Adorno und Horkheimer bezeichneten Vernunft der Aufklärung untermauern. Während diese Denker eine Kritik der Vernunft auf Basis der Erfahrung der genozidalen Wirkung des Antisemitismus und der vom Zweiten Weltkrieg verursachten Verwüstung formulierten, engagierten sich in der Nachkriegszeit Fanon und weitere Autoren, die seinem Pfad folgten, für eine Kritik dieser Vernunft hinsichtlich kolonialer Unabhängigkeitskämpfe und dekolonialen Denkens. Das dekoloniale Denken setzt im 21. Jahrhundert sein Bemühen fort, da selbst mit dem (vermuteten) Ende des Kolonialsystems, das von 19. Jahrhundert bis Mitte des 20. Jahrhunderts seinen Höhepunkt hatte, die Grundlagen für das dauerhafte Überleben eines Denkens, das die Kolonialisierung rechtfertigt, bislang nicht zerstört wurden.

Mein Vorschlag ist es, die Übersetzung aus der Perspektive des dekolonialen Denkens zu betrachten. Ich möchte hier auf einige wertvolle Elemente der dekolonialen Theorie verweisen, um eine kritische Übersetzungstheorie zu strukturieren, die der sich in der heutigen Welt unerbittlich wieder ausbreitenden Bekräftigung der kolonialen Logik entgegenwirkt. Übersetzen kann gegen neokoloniale Gewalt gedacht und ausgeübt werden. Es geht in diesem Beitrag darum, über die Übersetzung als Entkolonialisierung und als Geste der Dekonstruktion von Praktiken der ›Fremd-Machung‹, das heißt, als *Disothering* nachzudenken.

Das dialektische Verhältnis zwischen dem ›Selbst‹ und dem ›Anderen‹, von dem Fanon in seinem Buch 1952 ausgegangen ist, liegt in der Struktur der Übersetzungsarbeit. Es ist kein Zufall, dass seit Goethe und den deutschen Romantikern die Übersetzung als Bildungsmodus, das heißt, als Modus der Strukturierung des ›Selbst‹ aus der Aneignung des ›Anderen‹, angesehen wird. Diese Vorstellung von der Aufgeschlossenheit des ›Selbst‹ gegenüber der Imprägnierung des ›Anderen‹ muss jedoch durch eine politische Übersetzungsökonomie ergänzt werden. Wie auch Autoren wie Lawrence Venuti bereits Ende des letzten Jahrhunderts betonten:

Die Übersetzung zeigt insbesondere die Asymmetrien, die internationale Beziehungen seit Jahrhunderten strukturiert haben. In vielen ›Entwicklungsländern‹ [...] war sie obligatorisch, zunächst durch die Einführung von Kolonialsprachen zwischen Regional- und Volkssprachen und später nach der Dekolonialisierung durch die

Notwendigkeit der hegemonialen Verkehrssprachen, um die politische Autonomie zu bewahren und das Wirtschaftswachstum zu fördern.²

Im Jahr 1987, so erinnert Venuti, stammte fast die Hälfte der weltweit übertragenen Bücher aus englischen Originalen.³ In den 90er-Jahren waren 60 Prozent der veröffentlichten Bücher in Brasilien Übersetzungen, von denen 75 Prozent aus dem Englischen stammten.

Vor diesen eindrucksvollen und wichtigen Statistiken ist es mein Vorschlag, sich dekoloniale Autoren und ihre Theorien anzuschauen, um unsere Übersetzungsgewohnheiten und Übersetzungsvorgänge zu überprüfen. Ich bin der Meinung, dass die von dekolonialer Theorie geprägte kritische Translation bei einem Projekt hilfreich werden kann, das in letzter Zeit als Dekonstruktion von Praktiken der ›Fremdmachung‹, bzw. als *Disothering*, bezeichnet wurde. Bonaventure Soh Bejeng Ndikung, ein kamerunischer Kurator aus Berlin, hat im vergangenen Jahr einen Artikel mit diesem aufschlussreichen Titel verfasst: *Disothering als Methode (Leh zo, a me ke nde za*. Der Untertitel ist eine Redewendung auf Ngemba, die übersetzte so viel bedeutet wie: ›Behalte das Deine und ich behalte das Meine‹ / ›Keep yours and I keep mine‹. Beobachten wir, wie dieser Text als Vorschlag zur Überarbeitung der Kolonialgewohnheiten und zur Übersetzung gelesen werden kann.

Der Text ist Teil eines Projektes, das als Reaktion auf den Aufstieg von »weißen, patriarchalen Rassisten der extremen Rechten«⁴ bei US-Wahlen und ebenso »in zahlreichen europäischen Ländern« entstanden ist. *Disothering* ist auch eine Reaktion auf diesen politischen Prozess, der seit den 1990er Jahren eindeutig verfolgt werden kann und die von Ndikung sogenannten »Kannibalisierung der Andersheit«⁵ ermöglicht hat. Unter »Kannibalisierung der Andersheit« versteht man eine über-

2 Übers. aus dem Portug. von Johanna Moszczynska. »A tradução é particularmente reveladora das assimetrias que têm estruturado as relações internacionais durante séculos. Em muitos países ›em desenvolvimento‹ [...] ela tem sido compulsória, imposta primeiro pela introdução das línguas coloniais entre as regionais e vernáculas e, mais tarde, depois da descolonização, pela necessidade de tráfego nas línguas francas hegemônicas para preservar a autonomia política e promover crescimento econômico« (Lawrence Venuti, *Escândalos da tradução. Por uma ética da diferença*, übers. aus dem Engl. von Laureano Pelegrin [u.a.], Bauru 2002, S. 297).

3 Vgl. Venuti (Anm. 2), S. 301.

4 Bonaventure Soh Bejeng Ndikung, »Des-outrização como método (Leh zo, a me ken de za)«, in: 21^a *Bienal de Arte Contemporânea Sesc Videobrasil. Comunidades imaginadas*, hrsg. von Gabriel Bogossian, Luísa Duarte und Miguel A. López, São Paulo 2019, S. 63–67, hier S. 65.

5 Ndikung (Anm. 4), S. 61.

wiegend westliche Bewegung, die auf die Integration vom ›Anderen‹ abzielt, die allerdings von der brutalen Entstehung neuer *Otherings* begleitet wird, insbesondere hinsichtlich der arabischen Welt. Es ist eine Bewegung, die Ndikung als »Regurgitation der Andersheit«⁶ bezeichnet. Mit diesem Prozess findet der bereits erwähnte rassistische Aufstieg statt, der letztendlich die Mechanismen des *Othering* verstärkt. Mit Freuds Aufsatz *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921) oder mit *La violence et le sacré* (1972) von René Girard könnten wir über diese gewaltsame ›Fremd-Machung‹ nachdenken, von der Ndikung erzählt, wie beispielsweise die Zuteilung der sozialen Rolle des Sündenbocks an die Gruppen, die im Namen der ›Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung‹ stigmatisiert und geopfert werden. Ndikung aktualisiert jedoch diese Problematik indem er eine subtile Bewegung, die er *Soft power*⁷ nennt, vorstellt und die aus einer scheinbar integrativen Darstellung der »zu Fremden gemachten«⁸ besteht, wie es etwa in Ausstellungen und öffentlichen Veranstaltungen, die sowohl Afrika als auch der ›arabischen Welt‹ gewidmet sind, vorkommt. Neben der Kommerzialisierung des ›Anderen‹ und des ›Andersseins‹ sieht er in diesen Ereignissen die Konstruktion einer geografischen Spezifizierung, »geographical specification-ing«⁹, die die Komplexität aufhebt und die angeblich geehrten Kulturen verdinglicht. Die 54 afrikanischen Länder mit ihren Tausenden verschiedenen Sprachen dürfen keinen vereinfachenden Darstellungen unterliegen. Im Fall Brasiliens passiert dies genauso, und man vergisst immer wieder, dass das Land keineswegs einsprachig ist. Mehr als 160 indigene Sprachen und Dialekte werden systematisch vernichtet. Es wird geschätzt, dass in Brasilien seit der Ankunft der Kolonisatoren über 800 Sprachen ausgerottet wurden. Solche Ausstellungen reproduzieren weiterhin eine erniedrigende Geste der ›Stimmengabe‹, der ›Sichtbarkeit‹ oder der ›Raumgabe‹ für den ›Anderen‹, was ihn jedoch offensichtlich infantilisiert. Subtil wird ›Andersheit‹ angebetet und der ›Andere‹, der auf eine gewaltsame Weise symbolisch neuerzeugt und gleichzeitig auf bestimmte Aspekte beschränkt wird, beherrscht.

Der ›Andere‹, wie Ndikung gemeinsam mit einer Reihe dekolonialer Autorinnen und Autoren wie Stuart Hall, Achille Mbembe und Grada Kilomba erinnert, ist eine Oberfläche, auf die Ängste projiziert werden. ›Fremd-Machen‹ heißt, ein Ungeheuer aus sich selbst zu erschaffen und es auf das Bild des ›Anderen‹ zu übertragen, um besser mit

6 Ebd.

7 Ebd. S. 62.

8 Ebd.

9 Ebd.

sich selbst leben zu können. Der ›Zum-Fremden-Gemachte‹ lebt unter einer ökonomischen Unterdrückung, die mittels einer symbolischen Unterdrückung garantiert wird, und den ›Anderen‹ daran hindert, ein ›Ich selbst‹ zu sein. So erzählt etwa Grada Kilomba von der Befreiung, die es für sie bedeutete, Portugal zu verlassen und nach Berlin zu gehen. Sie spricht in diesem Kontext von einer entscheidenden Dringlichkeit: »Es gab nichts Dringenderes für mich, als zu gehen, um eine neue Sprache lernen zu können. Einen neuen Wortschatz, in dem ich mich endlich wiederfinden konnte. In dem ich ›Ich selbst‹ sein könnte.«¹⁰ Ähnlich wie die von Ndikung zitierte Feministin Cherríe Moraga stellt Kilomba fest, dass die Projektion auf den ›Anderen‹ zwei verdrängte Triebe vermischt,¹¹ gemäß Freud in *Unbehagen in der Kultur*: den Sexualtrieb und den Todestrieb. Der ›Anderer‹ wird gleichzeitig als böse angesehen, abgewiesen und doch auch sexuell begehrt. In den Projektionsmomenten wird er verdinglicht; vom ›Fremd-Macher‹/Otherer wird ihm sein ›Selbst‹ geraubt.

In erster Linie besteht die Methode des *Disothering* (d.h. die Dekonstruktion von Praktiken des *Othering*) also aus Verfahren, die darauf abzielen, dem *Otherer* und vor allem dem *Othered* diesen Kolonialisierungsmechanismus bewusst zu machen. Die Bewusstmachung muss wiederum die Grundlage für einen Widerstand gegen neokoloniale Reinvestitionen sein. Es lohnt sich, über Modelle des Zusammenlebens nachzudenken, die über die Logik des *Othering* und des *Othered* hinausgehen. Ndikung ist sich der engen Beziehung zwischen Rassisierung, *Othering* und Kolonialismus zusammen mit dessen neokolonialer Rückkehr und dem kapitalistischen Modell bewusst, die auch Achille Mbembe betont hat.¹² Die Kommodifizierung und die Logik des Profits machen Menschen und Natur zu Zahnrädern des Systems. Der Vorschlag Ndikungs lautet daher: »Zerstörung von Machtkartografien«¹³ und »Neukalibrierung menschlicher und nichtmenschlicher, räumlicher und sozialer Beziehungen« auf der Grundlage einer »gegenseitigen Abhängigkeit aller lebenden und unbelebten Wesen, die auf dieser Welt zusammenleben«.

Wenn Grada Kilomba über Neukalibrierung und *Disothering* nachdenkt, auch wenn sie diese Begrifflichkeit nicht verwendet, greift sie auf

10 Grada Kilomba, »Carta da autora à edição brasileira«, in: dies., *Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano*, übers. von Jess Oliveira. Rio de Janeiro 2019, S. 11–21, hier S. 11.

11 Vgl. Grada Kilomba, *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*, Münster 2019, S. 102.

12 Vgl. hierzu Achille Mbembe, *Crítica da Razão negra*, übers. aus dem Frz. von Marta Lança, Lissabon 2017.

13 Ndikung (Anm. 4), S. 64.

die berühmte Frage im Titel *Can the Subaltern Speak?* von Gayatri Spivak zurück,¹⁴ um zu betonen, wie diese Fragestellung den Kolonialismus reproduziert, indem sie »dem dominanten weißen Diskurs die absolute Macht«¹⁵ zuschreibt. Diese Macht, die angezweifelt werden soll, wird ebenfalls im akademischen Alltag reproduziert. Sie bekräftigt nämlich die Orte der ›Andersheit‹ und wird zu einem Experten, einer Expertin für die Kultur der ›Anderen‹, während sie die ›Schwarzen Stimmen‹ untersagt und diskreditiert und ihnen dadurch wiederum ihr Rederecht und ihre Selbstbestimmung wegnimmt. Zu sagen, dass diese Unterdrückung existiert, bedeutet nicht, diese Situation für natürlich zu halten, sondern sie zu bekämpfen. Kilomba hebt eine Reihe von Polaritäten hervor, die sich aus dem wissenschaftlichen (kolonialen) Jargon ableiten lassen. Es handelt sich um einen Jargon, der sich über den Diskurs des ›Anderen‹ stellt:

universal / specific;
 objective / subjective;
 neutral / personal;
 rational / emotional;
 impartial / partial;
 they have facts, we have opinions;
 they have knowledge, we have experiences¹⁶

Ein *Disothering* dieser Polaritäten zeigt, dass sie lediglich Herrschaftsstrukturen reproduzieren. Sie verwerfen den ›Anderen‹, indem sie ihn in einen weniger menschlichen, ›spezifischen‹ Ort projizieren, da er angeblich nicht in der Lage ist, über seinen spezifischen, persönlichen, emotionalen und demzufolge an Wissenschaftlichkeit mangelnden Standpunkt hinauszugehen und eine distanzierte, allgemeine Sichtweise zu beherrschen. Zu diesen Binaritäten gehört auch die Verschleierung der Tatsache, dass das, was als universell, objektiv, neutral, rational, unparteiisch und für die Wissenschaft bemerkenswert gilt, auch eine Konstruktion ist, die einer sozialen Gruppe gehört, die die »ungleichen Macht- und Rassenverhältnisse«¹⁷ aufrecht erhalten will.

Der westliche Logos, der Logozenismus des Westens, der andere Erscheinungsformen, die sich von der eurozentrischen Tradition unterscheiden, zunichte macht, ist gegenüber dem ›Anderen‹ phobisch und letztendlich auch genozidal. Der ›Andere‹ gilt als außerhalb

14 Kilomba (Anm. 11), S. 24.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 26.

17 Kilomba (Anm. 11), S. 27.

des ›Locus der Wissensproduktion‹ stehend. Er befindet sich nur an seinem ›spezifischen‹ Ort, der dem Wissensort immer entgegengesetzt ist, ein atopischer Ort, ›ortlos‹. Kilomba schreibt: »Weiße Körper hingegen sind eigenständig aufgebaut, sie sind Körper, die ›am Ort‹ ›zu Hause‹ sind, Körper, die immer gehören. Sie gehören überall hin: in Europa, in Afrika, im Norden, im Süden, im Osten, im Westen, im Zentrum sowie in der Peripherie.«¹⁸ Schwarze Intellektuelle wären also dazu verdammt, die Peripherie und die Ränder zu bewohnen. Daher sollten zeitgenössische dekoloniale Studien diese Dichotomien zwischen Zentrum/Peripherie, Hauptstadt/Rand usw. nicht mehr naiv reproduzieren. Der vom kolonialen Diskurs zur Ortslosigkeit verdamnte Körper, der zu ›Unbehagen‹ und ›Unheimlichkeit‹ verurteilt ist, muss vielmehr als ebenso würdiger Akteur beim Aufbau von Wissen, Häusern und Orten anerkannt werden. Dekoloniales Denken sprengt also diese undurchlässigen Bipolaritäten, so wie es eine offene Meinung zur Identität als Prozess nahelegt; als *Werden* und Durchstreifen im Gegensatz zur Kolonialmacht, die als Prägungs- und Stereotypisierungsmaschine für fixierte, hierarchisch zwischen ›Uns‹ und den ›Anderen‹ verteilte Identitäten verstanden werden soll. Fanon, Spivak, Hall, Mbembe, Kilomba, Ndikung und viele andere postkoloniale Denkerinnen und Denker gehen von ihren Erfahrungen, ihren Körpern und ihren Subjektivitäten aus, um herauszustellen, dass alles Wissen von Individuen strukturiert ist, die in der Gesellschaft leben, darin handeln und ihren Determinierungen ausgesetzt sind. Die einzige mögliche Objektivität entsteht aus leidenden Subjekten.

Die subjektive und sprachliche Wende wird auch mit der Kritik des Logozentrismus in Verbindung gebracht, wie etwa bei Stuart Hall, indem er die Zentralität von Musik und Körperkunst in der afrokaribischen Kultur hervorgehoben hat:

Im lokalen kosmopolitischen Austausch, der es den populären Musiktraditionen der ›Dritten‹ und der ›Ersten‹ Welt ermöglicht, sich gegenseitig zu bereichern [...], gibt es keinen nachvollziehbaren Ursprung mehr, außer einer gewundenen und diskontinuierlichen Kette von Verbindungen entlang. Die Proliferation und Verbreitung neuer hybrider und synkretistischer Musikformen kann nicht länger im Zentrum-/Peripherie-Modell erfasst werden oder sich einfach

18 Übers. aus dem Engl. von Johanna Moszczyńska. »White bodies, on the contrary, are constructed as proper; they are bodies ›in places‹, ›at homes‹, bodies that always belong. They belong everywhere: in Europe, in Africa; North, South; East, West, at the centre as well as at the periphery.« Kilomba (Anm. 11), S. 29.

auf einer nostalgischen und exotisierten Vorstellung von der Wiederherstellung uralter Rhythmen basieren.¹⁹

Diese Kultur ist auch trans- und postnational und widerspricht damit der kapitalistischen Tradition des Nationalstaates, die im Zentrum der Geschichte des Kapitalismus stand und sich heute im Kontext der neuen ethnischen, rassistischen und angeblich zivilisatorischen Konflikte verstärkt. Hall beschreibt die antillanische Kultur und zeigt auf, wie man »überall, Hybridität, *différance*«²⁰ sieht. Es handelt sich um eine Kultur, die auf der »Logik der Kopplung«²¹ basiert, eine Logik des ›und‹, nicht des ausschließenden ›oder‹.²² Im Gegensatz zu einem begrenzten Diasporakzept, das auf dem binären Gegensatz der Differenz basiert und bei dem Grenze zugleich eine Ausgrenzung des ›Anderen‹ impliziert, herrscht in den karibischen Identitätskonfigurationen der von Derrida geprägte Begriff der *différance* vor, bei dem die Signifikanten fließend sind und die Signifikaten verschoben werden. In dieser »aufgeschlossenen Semiose«²³ dominieren Kreolisierung, Hybridität und Unreinheit anstelle einer proklamierten Reinheit und einer statischen auf sich selbst zurückgreifenden Identität. Hall weist darauf hin, dass die karibischen Kulturen nicht im Sinne einer Imitation kolonialer Vorbilder verstanden werden können. Sie sollen als »Beziehung zwischen einer und einer anderen Diaspora«²⁴ verstanden werden. Wenn es zutrifft, dass Kulturen »ihre Verortungen haben«²⁵, ist

19 Übers. aus dem Portug. von Johanna Moszczynska. »Nas trocas vernaculares cosmopolitas que permitem às tradições musicais populares do ›Primeiro‹ e do ›Terceiro‹ Mundo se fertilizarem umas às outras [...] não há mais como traçar uma origem, exceto ao longo de uma cadeia tortuosa e descontínua de conexões. A proliferação e a disseminação de novas formas musicais híbridas e sincréticas não pode mais ser apreendida pelo modelo centro/periferia ou baseada simplesmente em uma noção nostálgica e exótica de recuperação de ritmos antigos.« Stuart Hall, »Pensando a diáspora. Reflexões sobre a Terra no exterior«, in: ders. *Da diáspora. Identidades e mediações Culturais*, übers. aus dem Engl. von Adelaide La Guardia Resende [u. a.], Belo Horizonte 2003, S. 25–50, hier S. 38.

20 Ebd., S. 33.

21 Stuart Hall, »Que ›negro‹ é esse na cultura negra?«, in: ders., *Da diáspora. Identidades e mediações Culturais*, übers. aus dem Engl. von Adelaide La Guardia Resende [u. a.], Belo Horizonte 2003, S. 335–349, hier S. 345.

22 »Der Migrant wird frei, nicht wenn er die verlorene Heimat verleugnet, sondern wenn er sie aufhebt. Ich bin Prager und Paulistaner und Robionenser und Jude und gehöre dem deutschen sogenannten Kulturkreis an, und ich leugne dies nicht, sondern ich betone es, um es verneinen zu können.« Vilém Flusser, *Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie*, Düsseldorf/Bensheim 1992, S. 253.

23 Hall (Anm. 19), S. 33.

24 Ebd., S. 35.

25 Ebd., S. 36.

es hingegen auch nicht weniger wahr, dass ein eindeutiger Ursprung nicht bestimmt werden kann. »Was wir verfolgen können, ist eher ein Prozess der Wiederholung mit Differenz oder der Reziprozität ohne Beginn.«²⁶ Unter besonderer Berücksichtigung der Afro-britischen Kultur und Identität fährt Hall fort: »In dieser Perspektive sind Afro-britische Identitäten nicht nur ein blasses Spiegelbild von einem ›authentisch‹ karibischen Ursprung, der dazu bestimmt ist, nach und nach abzuschwächen. Sie sind das Ergebnis ihrer eigenen relativ autonomen Gestaltung.«²⁷ Sie sind Teil einer Transplantation, bzw. nehmen teil an einer Diaspora und an anderen Prozessen, die sich auf der Grundlage der Wechselwirkung der *différences* in ein weiteres Chronotop entfalten.

Wir stehen daher vor der Beschreibung einer Kultur, die von Bewegungen, Verschiebungen und kreativen Umschreibungen geprägt ist. Es ist kein Zufall, dass Stuart Hall den karibischen bildenden Künstler Aubrey Williams, der verschiedene Sprachen, Landschaften und Ästhetiken in Beziehung gebracht hat, als jemanden definiert, der sich in einer »Translationsposition«²⁸ befindet. Nach Stuart Halls Ansicht, die auf seiner intellektuellen, englischen Erfahrung karibischer Herkunft basiert, ist Kultur ein allgegenwärtiger Übersetzungsstoff, der sich ständig auflöst und neu webt. Wir sprechen also von einem Modell des Überlebens und der Metamorphose anstatt von Linearität, Abstammung und Einfluss. In diesem Sinne definiert der Berliner Philosoph Walter Benjamin in seinem bekannten Essay das Übersetzen als das zentrale Moment des Fortlebens des Werkes.²⁹ Andererseits lesen wir in den Fragmenten seines *Passagen-Werks* eine andere Definition, die auch in unserem Kontext von Bedeutung ist: »Geschichtliches ›Verstehen‹ ist grundsätzlich als ein Nachleben des Verstandenen zu fassen«³⁰. Und, an Baudelaires Poesie denkend, stellt er fest, dass wir unter der barocken Allegorie, eine mittelalterliche Allegorie verstehen und kommentiert: »Diese besteht in dem von [Friedrich von] Bezold so genannten ›Fortleben der antiken Götter im mittelalterlichen Humanismus‹. Die Allegorie ist die gangbare Form dieses Fortlebens.«³¹ Das heißt, Benjamin liest in Baudelaires Werk eine Allegorisierung,

26 Ebd., S. 37.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 39.

29 Vgl. Walter Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 4.1, *Kleine Prosa*, hrsg. von Tillman Rexroth, Frankfurt a.M. 1972, S. 9-21, hier S. 15.

30 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, *Das Passagen-Werk*, hrsg. von Tillman Rexroth, Frankfurt a.M. 1982, S. 574.

31 Benjamin (Anm. 30), S. 463-464.

die als eine poetische Konstruktion aus umdeutenden Überlebensfragmenten fungiert. Hall wiederum spricht vom »Überleben«³² von Fragmenten, von alternativen Geschichten, die eine Diasporakultur als einen riesigen Prozess der »kulturellen Übersetzung« komponieren.

Es ist jedoch kein Prozess der als ein spielerisches und freies Sammeln dieser Fragmente und Ruinen definiert werden kann. Hall spricht vielmehr von einem karibischen »Prozess der kulturellen Übersetzung«³³, der vor allem eine afro-karibische Bindestrichproblematik aufweist und damit auf einen Diaspora-Prozess hindeutet. Anstatt wie Benjamin im Kontext von Barock und Baudelaire von »Allegorie« zu sprechen, spricht Hall von »Afrika« als Metapher. Er erinnert sich an die »Art und Weise, wie Afrika vom Zuckerplantage-System der Neuen Welt angeeignet und transformiert wurde«:

Der Grund dafür ist, dass »Afrika« der Signifikant, die Metapher für diese Dimension unserer Gesellschaft und Geschichte ist, die massiv unterdrückt, systematisch entehrt und unaufhörlich geleugnet wurde und trotz allem was passiert ist, ist es so geblieben. Diese Dimension bildet das, was Frantz Fanon als »Tatsache der *Négritude*« bezeichnete. Die Rasse bleibt schließlich das schuldige Geheimnis, der verborgene Code, das unaussprechliche Trauma in der Karibik.³⁴

Wir sehen daher in einem der zentralen Momente dieser diasporischen und pantranslationalen Sichtweise, wie die Übersetzungen und Umdeutungen vom Überleben der Afrikanität unter dem Zeichen der *Traumarbeit* stehen. Es ist eine Übersetzung, die aus *Traumata* abgeleitet wird und die gleichzeitig die Traumarbeit ausführt. Dieser Übersetzungsprozess muss, wie Kilomba im Zusammenhang mit der Kritik am Kolonialismus schrieb, die Schaffung von »neuen Rollen außerhalb dieser Kolonialordnung«³⁵ ermöglichen. Das bedeutet, in den Worten von Malcolm X, den sie zitiert, die Förderung der »Entkolonialisierung unseres Geistes und unserer Vorstellungskraft«

32 Hall (Anm. 19), S. 40.

33 Ebd., S. 41.

34 Übers. aus dem Portug. von Johanna Moszczynska. »A razão para isso é que a »África« é o significante, a metáfora, para aquela dimensão de nossa sociedade e história que foi maciçamente suprimida, sistematicamente desonrada e incessantemente negada e isso, apesar de tudo que ocorreu, permanece assim. Essa dimensão constitui aquilo que Frantz Fanon denominou »o fato da negritude«. A raça permanece, apesar de tudo, o segredo culposo, o código oculto, o trauma indizível, no Caribe«, Hall (Anm. 19), S. 41.

35 Kilomba (Anm. 11), S. 36.

(›decolonization of our minds and imaginations«³⁶) und auch die Förderung des *Disothering*, die Ndikung propagierte. Wenn ›Anderssein‹ die »Personifikation der verdrängten Aspekte der weißen Gesellschaft«³⁷ ist, stellt *Disothering* die Aufgabe der kulturellen Übersetzung dar. Das Ziel des *Disothering* ist es daher, der Infantilisierung, Primitivierung, Animalisierung und Erotisierung entgegenzuwirken, die Kilomba in der Konstruktion des ›Anderen‹ ausfindig macht.³⁸ Die Aufgabe beim Nachdenken über dekoloniale Übersetzung besteht darin, einen Ort des ›Selbst‹ für alle zu erobern: »Jedes Mal, wenn ich als ›Andere‹ bezeichnet werde« – schreibt Kilomba – »bin ich dem Rassismus ausgesetzt. Ich bin doch nicht ›Andere‹, ich bin ich selbst. [I am self.]«³⁹ Das »zu Fremden gemachte«⁴⁰ ist daher ein unvollständiges Subjekt, weil seine Subjektivität in politischer, sozialer und individueller Hinsicht behindert wird. Kilomba erzählt, wie schwarze Frauen, die in Berlin leben, ständig ›zu Fremden gemacht werden‹ und das Bedürfnis empfinden, ihre Merkmale der *Négritude* zu beseitigen, deren Anzeichen als abstoßend gelten würden. Die Kontrolle über Körper, Haare und Kleidung ist Teil der Kolonialisierung, die den ›Anderen‹ verdinglicht, infantilisiert und animalisiert. Eine dekoloniale Übersetzung soll das Gegenteil einer Übersetzung, die Differenz ausblendet sein, ohne sich jedoch in die Produktion einer ontologischen Differenz zu stürzen, die mit statischen Signifikanten assoziiert ist und sich auf ›reine Ursprünge‹ bezieht. Die dekoloniale Übersetzung, die eine andere Kultur des Zusammenlebens aufbaut, muss vor allem auf eine nicht-ontologische Weise die Differenzen bestätigen können. Die gegenwärtige fundamentalistische, rassistische Welle will Hierarchien und unüberwindliche Unterschiede aufzwingen, die Welt aufteilen zwischen denjenigen die schutz- -und liebenswürdig erscheinen und Mitgefühl verdienen, und denen, die Verachtung, Hass und Kontrolle ›verdienen‹. Übersetzung als *Disothering* löst diese Hierarchien auf und entlarvt die Konstruktion des neokolonialen Imaginären, seine Funktionsweise, seine Annihilation subalternen Identitäten und seine Kriminalisierung des ›Anderen‹ als Andersartiger, Fremder, Armer, Drogenhändler, Vergewaltiger usw. Eine solche Übersetzung lehnt die Idee einer ›Norm des Weißseins‹ ab, aus welcher Unterschiede und Hierarchien hervorgehen. Sie ist in den Worten Ndikung »ein Abriss von Machtkartografien und eine Neuerfindung von Geografien.«⁴¹

36 Ebd.

37 Ebd., S. 42.

38 Vgl. ebd., S. 43.

39 Ebd.

40 Ebd., S. 44.

41 Ndikung (Anm. 4), S. 64.

Disothering, verstanden als die Aufarbeitung der kolonialen Traumata, vereint die Unsagbarkeit des Traumas mit der Unentschlossenheit und Offenheit der Übersetzung, bekräftigt jedoch deswegen immer wieder die gleichzeitige Notwendigkeit und Unmöglichkeit der Übersetzung. Es ist ein offener Prozess, wobei es sich um das Stärken, um eine Über-Setzung der zwischenmenschlichen Beziehungen und der Beziehungen mit unserer Welt handelt. Die Übersetzung als Methode des *Disothering* wirkt der Nekropolitik entgegen und nimmt den Übersetzungsprozess als Teil einer politischen Wechselwirkung an, der wir uns nicht entziehen können.

Aus dem Brasilianischen Portugiesisch von Johanna Moszczynska