

Kulturelle Differenz und Probleme der Übersetzung

Shingo Shimada

1. Einleitung – „Der Fremde“ als Ausgangspunkt

Es ist in letzter Zeit immer wieder davon die Rede, dass man die Komplexität der Fremdkulturalität heutzutage auch auf der Alltagsebene erfahre. Die kulturelle Differenz sei überall spürbar und auch in bestimmten Kontexten nicht überwindbar. Nicht nur Medien vermitteln Bilder und Ereignisse aus entfernten Gegenden der Welt, sondern auch Reisen in die Karibik oder auf die Insel Bali der Nachbarn und Kollegen gehören zu den Themen der Kurzgespräche auf der Straße. Reisen in die Fremde gehören also schon längst zur Alltagswelt. Zugleich vernimmt man in den Bussen auf dem Weg zur Arbeit unterschiedlichste Sprachen, die man nicht versteht. Insofern scheint das Fremde allgegenwärtig zu sein, was dem eigentlichen Wortsinn dieses Ausdrucks zu widersprechen scheint. Der Fremde ist längst nicht mehr allein „der Wandernde, der heute kommt und morgen bleibt“, wie Georg Simmel in seiner klassischen Studie formuliert hat. Das Bild des Fremden ist komplexer und auch dynamischer geworden. Die Aufnahmegesellschaft – oder allgemeiner gesprochen das „wir“ gegenüber einem Fremden – kann den Fremden als Typus längst nicht mehr allein aus ihrer Perspektive bestimmen. Die Fremden gewinnen Stimme und beginnen, ihre Ansprüche zu artikulieren. Die Semantik des Fremden liegt daher zunehmend in dem Überkreuzungspunkt unterschiedlicher Perspektiven, in dem die Relationalität und Wechselseitigkeit des Eigenen und Fremden immer stärker sichtbar werden. Und die jeweilige Perspektivität wird durch gegenseitige historisch zurückliegende Projektionen des Anderen als Kulturfremden gebildet, von der wir uns offensichtlich schwer loslösen können. Der Blick auf die fremde Kultur ist also schon längst vorbestimmt, bevor man ihr tatsächlich begegnet. Diese Perspektivität auf den Fremden wird auch dadurch komplexer, dass die Projektion des Fremden aus der Eigenkontextualität wiederum von der fremden Kultur selbst übernommen werden kann, um sich selbst zu inszenieren oder den eigenen Identitätsanspruch zu artikulieren. So begegnen wir heute an vielen Orten der Erde kulturalistischen Selbstbehauptungsdiskursen, die sich die kulturell relativistische Fremdezuschreibung zueigen machen. Insofern ist Kultur zu einem Politikum geworden.

An dieser Stelle möchte ich vorweg meinen Ausgangspunkt kurz zusammenfassen und festhalten, auf welche Weise ich das Thema der kulturellen Differenz von der Perspektive des Fremden zu behandeln gedenke. Ich gehe davon aus, dass der Fremde ein *relationales Konstrukt* darstellt, dessen Semantik von der jeweiligen situativen Konstellation der Kommunika-

tion bestimmt wird. Erst entsteht in der zunächst flüchtigen Konstitutionsphase der Kommunikation, in der das Verhältnis zwischen den Kommunikationspartnern relational verhandelt wird, das Vertrauens- bzw. Fremdheitsverhältnis, das sich dann im Laufe des weiteren Kommunikationsprozesses verfestigen oder sich verändern kann. Damit trete ich gegen die Ontologisierung der kulturellen Differenz und auch gegen die Ansicht ihrer Unüberbrückbarkeit. Mich interessieren also die lebendigen Momente, wie ein Fremder aus jeweiliger Kontextualität hervorgeht.

2. Die Ambivalenz des Fremden

Von der veränderten Konstellation zwischen Eigen- und Fremdkulturalität sind die beiden Disziplinen Soziologie und Ethnologie gleichermaßen betroffen. Die soziologische Erwartung, dass in den modernen westlichen Gesellschaften das Element der Kultur mit der Zeit keine so nennenswerte Rolle mehr spielen würde, wurde u. a. dadurch enttäuscht, dass gerade diese Gesellschaften immer stärker von „fremden“ Kulturen unterwandert werden, wie die Diskussion um die „multikulturelle Gesellschaft“ aufzeigt. Damit ist die Soziologie mit einer unerwarteten Thematik konfrontiert, nämlich die fremden Kulturen in der eigenen Gesellschaft. Auf der anderen Seite verschwinden die klassischen Gegenstandsfelder der Ethnologie – die traditionellen Stammesgesellschaften außerhalb Europas. Diese Krise der beiden Disziplinen ist ein Ausdruck des veränderten gesellschaftlichen Fremdheitsverhältnisses, und diese Fächer sind auch deshalb tief davon betroffen, weil sie ihr wissenschaftliches Selbstverständnis in der Beschäftigung mit Fremden sehen. Dies könnte für die Soziologie etwas überraschend klingen: Während für das Fach Ethnologie dies wohl von vorneherein zutreffen mag, bleibt die Frage für das Fach Soziologie als Wissenschaft der modernen Gesellschaft, inwiefern sie sich mit dem Phänomen des Fremden beschäftigt. Doch bekanntlich haben sich zwei Klassiker der Soziologie ausdrücklich mit dem Fremden auseinandergesetzt und einen Diskurs zu dem Thema begründet: Georg Simmel und Alfred Schütz. Simmel behandelt das Thema ausgehend von der allgemeinen Problematik des Raumes und arbeitet die Perspektive der Aufnahmegesellschaft auf den Fremden heraus. Hier ist die klassische Figur des Fremden der Jude als Händler, der zwischen Welten vermittelt. Schütz setzt sich mit diesem Thema aus der subjektiven Perspektive eines Migranten auseinander und liefert wichtige Ansätze zur Problematik des Fremdverstehens. Diese frühen Ansätze zur Problematisierung des Fremden führten zwar zu einer innerhalb der Soziologie etablierten Forschungsrichtung, doch scheint mir damit geradezu ein theoretisches Problem eingepflanzt worden zu sein. Nämlich führten diese Ansätze zu einer ausdrücklichen Thematisierung des Fremden, ohne diese mit der allgemei-

nen gesellschaftstheoretischen Fragestellung zu verbinden. D. h. es existiert eine explizite Problematisierung des Fremden im Sinne der Kulturfremden wie z.B. in der Migrationssoziologie oder Entwicklungssoziologie, doch sie wurde nicht mit der allgemeinen gesellschaftlichen Fremdheitsthematik verzahnt. Darauf komme ich deshalb, weil in der soziologischen Auseinandersetzung in ihrer Gründungsphase ersichtlich wird, wie sehr das Problem einer modernen Gesellschaft ebenso unter dem Aspekt des Fremden verstanden wurde. Demnach verlieren die vertrauten Bezüge durch den Modernisierungsprozess ihre Relevanz, so dass die Sozialität immer stärker als eine Beziehung unter Fremden interpretiert wird. So spricht ein anderer Klassiker der Soziologie, Ferdinand Tönnies, von der modernen Gesellschaft im Gegensatz zur „Gemeinschaft“ als Gesellschaft der Fremden, in der „ein jeder für sich allein [ist]“ (Tönnies 1991: 34). D. h., die funktionale Differenzierung macht aus allen Beteiligten Fremde. Alois Hahn nennt dies „Generalisierung der Fremdheit“. Damit ist gemeint, dass Gesellschaftsmitglieder nun „als Funktionsträger in die verschiedenen arbeitsteiligen Systeme integriert sind“ (Hahn 1994:162). Somit wird der Fremde als ein allgemein gesellschaftliches Problem der Moderne angesprochen. Nach diesem Verständnis hat jedes Individuum – als eine der Hauptkategorien der Moderne – gewisse Fremdheit in sich. In diesem Moment ist der Fremde kein Sonderstatus mehr, sondern ein allgemeines Merkmal des modernen Menschen überhaupt. Jedoch bedeutet dies keineswegs, dass die Figur des Fremden als Sonderstatus verschwindet. Denn die klare Unterscheidung zwischen der Moderne und Tradition ermöglicht wiederum, bestimmte Menschengruppen als Fremde einzuordnen, während die moderne Gesellschaft, die ja durchaus von Fremden gebildet wird, als das Eigene begriffen wird. Darin liegt die komplexe Doppeldeutigkeit des Fremden.

Aus dieser Perspektive heraus gesehen liegt das Problem des Fremden bei Simmel und Schütz zum einen in der bewussten Verengung des Blicks auf den Fremden und zum anderen in der Tendenz, den Fremden auf bestimmte Gruppe von Menschen festzuschreiben. Die Verengung der Perspektive liegt darin, dass die beiden Autoren nicht die Fremden aus entfernten Kulturen in Betracht ziehen, sondern nur um mehr oder weniger nahe Fremden thematisieren. Bei Simmel werden die Juden paradigmatisch erwähnt, während Schütz seine Ausführungen ausdrücklich auf die Migrationsverhältnisse zwischen modernen (westlichen) Gesellschaften beschränkt sehen möchte. Insofern ist ihre Perspektive genuin soziologisch zu bezeichnen, was die Arbeitsteilung der Disziplinen der Soziologie und der Ethnologie widerspiegelt. Doch stärker wiegt hier das Problem der Festschreibung des Fremden. Bei beiden Autoren ist die Situation des Fremden eine Sondersituation. Der Fremde verkörpert das Außeralltägliche

durch seine Ambivalenz und verunsichert die etablierte Sinnwelt der Aufnahmegesellschaft. Diese Konstellation ist von dem theoretischen Interesse der Autoren getragen und insofern nachvollziehbar. Jedoch liegt das Problem in dieser Konstellation darin, dass die Fremdheitsverhältnisse *innerhalb* der Aufnahmegesellschaft dadurch ausgeblendet werden. Es wird ein Gesellschaftsbild in der Differenz zum Fremden entworfen, als ob das Problem des Verstehens innerhalb der Aufnahmegesellschaft nicht vorhanden wäre. So spricht Schütz von der unhinterfragbaren Sinnwelt, die von allen Mitgliedern der Gesellschaft gleichermaßen verinnerlicht und geteilt würde. Dieser Punkt ist deshalb zu betonen, weil gerade dieser Fehler im Kontext des Interkulturalitätsdiskurses heute immer wieder wiederholt wird. Nämlich wird hierin der Eindruck erweckt, als ob das Verstehensproblem *innerhalb* einer Kultur nie bestünde, während dies bei interkulturellen Begegnungen dies zwangsläufig der Fall sein müsste. Das Differenzverhältnis zwischen dem Eigenen und Fremden ist hier allzu eindeutig, eindimensional und von vorneherein festgeschrieben.

Gerade die neueren kulturwissenschaftlichen Diskurse wie die Globalisierungsdebatte, der Postkolonialdiskurs und der Diskurs um die Krise der Repräsentation machen deutlich, dass eine solche Zu- und Festschreibung des Fremden zunehmend problematisch geworden sind. Die kritische Reflexion auf die eigenen Wissenschaften zeigt auf, dass unsere Wissenschaften selbst in dieser durch und durch von Machtverhältnissen besetzten Fremd-Machung [othering] der Anderen zutiefst beteiligt waren. Darin ist das Fach Ethnologie sicherlich besonders empfindlich. Auch die Arbeitsteilung zwischen der Soziologie und der Ethnologie ging von dieser festgeschriebenen kulturellen Differenz aus und bestätigte sie durch ihre Forschung immer wieder neu.

Betrachten wir die Behandlung des Fremden in den Fächern Ethnologie und Soziologie in ihrer Frühphase näher, so könnte man von einem ambivalenten doppelten Fremdheitsverhältnis sprechen. Auf der einen Seite wird wie bereits erwähnt der Modernisierungsprozess als ein Vorgang der Entfremdung wahrgenommen, woraus die Frage hervorgeht, wie die Gesellschaft überhaupt möglich sei. Doch dieser Prozess wird aus der damaligen Perspektive auf den Okzident beschränkt, wodurch eine Differenz geschaffen wird, die den Okzident und den Orient, den Westen und den Rest und somit die Fächer Soziologie und Ethnologie letztendlich trennt. Die Ambivalenz des Fremdheitsverhältnisses liegt darin, dass das moderne Europa, das den Zustand der wohlvertrauten „Gemeinschaft“ hinter sich lassend seine Gesellschaftlichkeit auf das neue Fremdheitsverhältnis aufzubauen wähnt, glaubt in der Fremde das zu entdecken,

was es gerade hinter sich gelassen hat und erhebt den universalistischen Anspruch zu wissen, dass dieser Fremde mit der Zeit durch die Modernisierung verschwinden würde.

Der entscheidende Punkt hier ist, dass dem Fremden gerade durch diese theoretische Operation das Fremdartige entzogen wird, so dass man in der Fremde nur das Vertraute entdeckt. Wenn Max Weber von der chinesischen Kultur als einem Zaubergarten spricht, meint er damit zugleich den Zustand des Okzidents, den er schon längst hinter sich gelassen hat.

Dass man durch seine Forschung im Grunde nichts wirklich Fremdes mehr sehen oder erfassen könne, ist die klassische Selbstkritik der Ethnologie. Diese Selbstkritik besagt, dass sie gerade von ihrer theoretischen Anlage her das Fremde verfehlt. Es mag umstritten bleiben, worin der Verdienst dieses Faches dann liegt, doch liegt die Bedeutung der ethnologischen Forschung in ihrer komplementären Beziehung zur Soziologie zumindest darin, eine klare Trennlinie zwischen dem europäischen Moderne und allen anderen kulturellen Traditionen gezogen zu haben. Das Fremdheitsverhältnis in der Moderne wurde vollkommen anders als in allen anderen fremden Kulturen gesehen.

Diese Denkooperation bewirkt aber zugleich, dass eine vorgestellte Homogenität der Moderne in der Differenz zu anderen fühlbar wird. Die moderne Gesellschaft, die im Grunde von Fremden gebildet und getragen wird, hält sich nur durch innere kulturelle Homogenisierung zusammen. Die vertikale Differenz wird von dem Prinzip der Moderne her geleugnet, und eine allgemein angenommene Wertvorstellung wie die demokratische Verfasstheit oder die Würde des Menschen wird für die Moderne allgemeingültig angenommen.

Das innereuropäische Fremdheitsverhältnis der Moderne wurde kompensiert durch die Konstruktion der kollektiven Identität in doppelter Hinsicht. Zum einen wurde die Identität des Westens als ‚die Moderne‘ geschaffen, zum anderen wurde ‚die Nation‘ zur Grundlage der kollektiven Identifikation. Die Zugehörigkeit zur nationalstaatlich verfassten Gesellschaft überwand kompensatorisch die oben genannte Fremdheit der Mitglieder. Mit diesem Vorgang eng verbunden war die Vorstellung, dass jede nationalstaatlich verfasste Gesellschaft eine eigenständige Kultur besitze, die allen Mitgliedern einen gemeinsamen Sinnrahmen bietet. Vorgestellt wurde die nationale Einheit durch die gemeinsame Kultur unabhängig davon, ob sie ethnisch-kulturalistisch wie im deutschen Fall oder politisch-wertbezogen wie im französischen Fall begründet wurde. Doch stets blieb diese nationale Identifikation von dem Verständnis der westlichen Moderne überlagert, das die Bedeutung des äußeren Fremden bis heute prägt.

Aus bisherigen Überlegungen wird ersichtlich, dass der Fremde in mehrerer Hinsicht mit seiner ambivalenten Bedeutung konstitutiv für das Bewusstsein der Moderne war und ist. Während der moderne Vergesellschaftungsprozess wie oben gesehen von einem Bewusstsein der Fremdheit geprägt ist, konstituiert er die äußeren Fremden, wodurch das innere Fremdheitsverhältnis verblendet wird. Darüber hinaus beansprucht das Projekt der Moderne gar die Vernichtung des Fremden, indem es eine universalistische Gesellschaftstheorie aufstellt. An dieser Stelle können wir zumindest vier Formen des Fremden unterscheiden:

- a. Der innere Fremde, womit das generelle Fremdheitsverhältnis innerhalb der modernen Gesellschaft gemeint ist.
- b. Der innere explizite Fremde innerhalb der modernen Gesellschaft wie Delinquenten, Kranke, Arme usw., wie Michel Foucault herausgearbeitet hat (Foucault 1972, 1975).
- c. Der intra-westliche Fremde, womit die modernen Menschen außerhalb der eigenen national staatlich verfassten Gesellschaft gemeint sind. (Der Fremde bei Simmel und Schütze fällt weitgehend in diese Kategorie hinein.)
- d. Der äußere Fremde, der nicht zur westlichen Moderne gehört.

Bisher wurden die Komplexität und Ambivalenz des Fremden theoretisch erörtert. Um eine Grundlage zur weiteren Vertiefung zu bilden, behandle ich nun das Problem des Verstehens.

3. Das Problem des Verstehens

Das Problem des Verstehens stellt sich in dem Moment ein, in dem in der Moderne das Fremdheitsverhältnis verallgemeinert wird. Daher gehen das Konzept des Verstehens und das des Fremden Hand in Hand. So bleiben in allen Verstehensakten gewisse Anteile der Fremdheit übrig, wenn dies auch durch bestimmte emotionale Situationsbezogenheit wie Verliebtheit überdeckt werden mag. Doch muss man immer wieder vor Augen führen, dass es ein Verstehen im wörtlichen Sinne nicht geben kann. Es bleibt immer eine Annahme, jemanden anderen verstehen zu können. Und die gegenseitige Annahme der Verstehbarkeit des Anderen begründet jede Kommunikationssituation, worauf Schütz aufmerksam macht: „Für unsere Zwecke genügt uns die Einsicht, dass auch das Du Bewusstsein überhaupt habe, dass es daure, dass sein Erlebnisstrom die gleichen Urform ausweise wie der meine.“ (Schütz 1974:138). Und dies basiert widersprüchlicherweise auf einer intersubjektiven Ignoranz, dass ein Verstehen möglich sei, obwohl wir niemals genau wissen können, was der Kommunikationspartner wirklich denkt (Hahn 1994: 145). Insofern ist der Begriff des Verstehens verführerisch, denn

er verweist auf ein unerreichbares Ideal und verblendet den Blick auf seine Grundlage, die nichts anderes als brüchig ist. Der schöne Schein des gegenseitigen Verstehens beruht also auf das Nicht-Verstehen. Doch das Gelingen der Kommunikation gründet sich auf die alltägliche Erfahrung der gegenseitigen Annahme der Verstehbarkeit, dass bestimmte Absicht und Vorhaben auf der praktischen Ebene erreicht werden. Eine Vertrautheit in Opposition zur Fremdheit bedeutet in diesem Kontext, dass man diese Annahme der Verstehbarkeit reflexionslos auf die kommunikative Situation anwenden kann. Diese Vertrautheit beruht, wie Schütz aufzeigt, auf der gemeinsam geteilten Zeit. Die gemeinsam geteilte Erinnerung ist die Grundlage der sozialen Vertrautheit (vgl. Sommer 1990: 140). Doch unsere Alltagserfahrung lehrt uns ebenso, dass diese soziale Vertrautheit in welcher Konstellation auch immer grundsätzlich in Brüche gehen kann.

Jedoch bleibt hier weiter festzuhalten, dass in jedem Verstehensakt ein gewisser Anteil von Projektion des Anderen aus der eigenen Perspektive enthalten ist. Unabhängig davon, wie gut wir den Kommunikationspartner kennen, machen wir stets ein Bild von ihm und überprüft es während des Kommunikationsprozesses.¹ Man könnte hier vielleicht sagen, dass die lebendige Kommunikation von der beiderseitigen Bereitschaft aufrechtgehalten wird, das Bild des jeweiligen Partners durch den Kommunikationsprozess hindurch immer wieder zu revidieren und neu zu entwerfen. Häufige kommunikative Probleme treten in dem Moment auf, in dem man den Partner in einer Typisierung festschreiben und in diesem Sinne „vollständig“ verstehen zu können glaubt. Wir werden später sehen, dass dieses Konzept der Projektion bei der Behandlung des Themas der Übersetzung eine wichtige Rolle spielen wird.

Wir können mit dem Konzept des ‚vollkommenen Verstehens‘ und dem des ‚radikalen Fremden‘ eine graduelle Skala aufbauen: An einem Pol ist das Verstehen zu positionieren und an dem anderen Ende die radikale Fremdheit. Diese beiden Polen sind Konzepte, die in ihrer Radikalität so nicht in der Realität vorkommen können. Sowohl das vollkommene Verstehen eines anderen als auch die absolute Unerreichbarkeit eines anderen sind Konstrukte eines Denkspiels, das die Annäherung an das Problem des Fremden erleichtern soll. Bei der Problematik des Fremdverstehens bewegen wir uns auf dieser Skala zwischen den beiden extremen Polen, ohne jemals einen dieser Polen zu erreichen. Auf dieser Skala können wir irgendwo in der Mitte vorläufig einen Strich ziehen, der idealtypisch zwei unterschiedlichen Verstehensakte unterscheidet.

¹ Ich entlehne das Projektionskonzept von Sigmund Freud und wende es auf das allgemeine Problem der Kommunikation an. Diesen Hinweis verdanke ich Christian Geulen.

Auf der einen Seite in Richtung des vollkommenen Verstehens können wir ein Verstehen platzieren, das einen gemeinsam geteilten Rahmen vorsieht. Auf der anderen, rechten Seite, fehlt dieser Rahmen. Dies würde der gängigen Unterscheidung zwischen der intra- und der inter-kulturellen Kommunikation entsprechen. Demnach bedeutet eine interkulturelle Kommunikation die Situation, in der die beiden Kommunikationspartner davon ausgehen, dass ihre Annahmen der Verstehbarkeit nicht gelten oder im Laufe des Gesprächs als hinfällig erweist. Das Alltagsleben beruht weitestgehend auf der Annahme, dass ein gemeinsam geteilter Sinn zwischen den Akteuren vorliegt, so dass man in der Regel davon ausgehen kann, eine Handlungsratlosigkeit käme so nicht ohne weiteres auf. Der gemeinsam geteilte Rahmen bietet auch Verhaltensanweisungen für die Fälle, wenn das gegenseitige Verstehen nicht so wie erwartet eintrifft.

Das Heimtückische dabei ist, dass durch die Existenz eines solchen gemeinsam geteilten Rahmens die Illusion entstehen kann, dass man selbstverständlich den Zustand des vollkommenen Verstehens erreichen könne. Die Alltagsroutinen bewirken die Naturalisierung der ursprünglich vorläufigen Annahmen als bestehende Fakten. Für jemanden, der sich in diese naturalisierte Sinnwelt einigelt, erscheint dann der Fremde bedrohlich, weil er durch seine Existenz allein auf die Flüchtigkeit und Brüchigkeit seiner Sinnwelt hinweist.

Doch das Problematische bei der Betrachtung des Kommunikationsprozesses tritt in dem Moment ein, in dem man den gemeinsam geteilten Kommunikationsrahmen auf die Herkunftskultur in der Einheit der Nationalstaatlichkeit festschreibt. Diesen Fehler begeht die herkömmliche Vorstellung der interkulturellen Kommunikation, in dem sie die Differenz zwischen den von den Kulturen vorgegebenen Rahmen verabsolutiert. Dieser gängige Fehler beruht auf dem oben erwähnten Konzept der kollektiven Identität im Rahmen einer nationalstaatlich verfassten Gesellschaft. Das moderne Konzept des Nationalstaates beruht auf der kulturellen Homogenität seiner Mitglieder und trachtet von seinem Grundprinzip her nach der Eliminierung des Fremden. Hier ist die ideologische Annahme wirksam, dass innerhalb einer nationalstaatlich verfassten Gesellschaft ein gemeinsamer geteilter Sinnrahmen wirksam sei oder sein sollte. Diese Annahme war konstitutiv für eine Gesellschaft, in der das bereits thematisierte innergesellschaftliche Fremdheitsverhältnis grundlegend vorherrschte. Also konnte eine nationalstaatlich verfasste Gesellschaft nur auf der Grundlage einer „vorgestellten Ge-

meinschaft“ (Anderson) konstituiert werden.² Dieser existentielle Charakter der Sozialität ist der Hintergrund dafür, dass der kulturelle Rahmen im Kontext der Kommunikation überbetont wird.

Doch die aufgestellte Skala verhilft uns, diese kulturalistische Betrachtung zu relativieren. Das Verstehens- bzw. Fremdheitsverhältnis ist ein allgemeines Problem, in dem die Frage der Interkulturalität nur eine untergeordnete Rolle spielt. Denn das Problem des fehlenden gemeinsam geteilten Sinnrahmens kann in jeder Kommunikationssituation unabhängig von der kulturellen Herkunft der Beteiligten auftreten. Denn gerade der entscheidende Punkt einer modernen Gesellschaft liegt ja in der Heterogenität der Sinnwelten. Jedes Individuum gehört zu unterschiedlichen Sinnwelten an, so dass von einem voraussetzungslos geteilten Sinnrahmen nur bei bestimmten Kommunikationssituationen wie zwischen zwei Mitglieder einer Familie ausgegangen werden kann (wenn selbst dieser immer zweifelhaft bleibt). Das Verstehensproblem kann daher prinzipiell in jeder Situation auftreten, wenn dies auch von der Ideologie der vorgestellten Gemeinschaft häufig verdeckt sein mag.³

Es ist also davon auszugehen, dass in einer modernen Gesellschaft durch funktionale Differenzierung prinzipiell mehrere Sinnwelten existieren, so dass zur alltäglichen individuellen Kommunikationshandlung die Fähigkeit gehört, sich von einer Sinnwelt zur anderen zu wechseln. Es gehört zur Banalität des modernen Lebens, dass wir in der eigenen Familie eine andere Sprache bedient und auch das Selbst anders verortet als in der Berufswelt. Insofern gehört die Vermittlungsfähigkeit von der Sinnwelt zu anderen zur grundlegenden kommunikativen Kompetenz eines jeden. Die Pluralität der Sinnwelten in den außereuropäischen Gesellschaften ist sogar häufig durch die multikulturelle Zusammensetzung der Bevölkerung noch höher. Damit kommen wir von der Verstehensproblematik zu der der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Sinnwelten.

4. Fremdkulturalität und Übersetzung

Für die Vermittlung unterschiedlicher Sinnwelten steht der Ausdruck Übersetzung zur Verfügung. Dabei sollten wir zunächst von dem Modell ausgehen, in dem um die Vermittlung unterschiedlicher Sprachen geht. Das gängige Verständnis der Übersetzung ist also die Vermittlung zwischen zwei Nationalsprachen, wie etwa zwischen dem Englischen und dem Chinesi-

² Es ist hier zu betonen, dass dieser Vorgang natürlich nicht nur ideologischer Natur war. Die Nationenbildungsprozesse sind überall u.a. von einer Homogenisierung des Wissens der Gesellschaftsmitglieder getragen, die von solchen Institutionen wie Schule und Universität eingeleitet wurde.

³ Damit wird aber nicht verneint, dass in den Kommunikationen zwischen den Mitglieder zweier entfernten Kulturen verstärkt das Verstehensproblem auftreten kann.

sehen. Im Hintergrund treffen wir hier wieder auf die Konstellation, die wir bereits oben bei der Behandlung des Fremden gesehen haben. Erst die Generierung der unterschiedlichen Nationalsprachen lässt die Notwendigkeit der Übersetzung bewusst werden. Der Begriff der Übersetzung ist daher mit dem Konzept der kulturellen Differenz untrennbar verbunden. Hier wird schon vielfach erwähnte Ambivalenz des Fremden wieder spürbar. Die Moderne konstruiert die kulturelle Differenz und nivelliert sie zugleich. Von kulturellen Differenzen können wir erst sprechen, seitdem wir die Einheit der Menschheit annehmen und sie in unterschiedliche Kulturen unterteilen und vergleichen (vgl. Baecker 2003: 12f). Erst diese Sicht der Differenz macht die Übersetzung notwendig und ermöglicht sie zugleich.

Das Konzept der Übersetzung legt zunächst die Annahme einer universalen Sinnwelt nahe, die hinter allen Sprachen der Welt verborgen liegt. Nach dieser Vorstellung sind unterschiedliche Sprachen nur verschiedene Ausdrücke des gemeinsamen universalen Sinns. Demnach dient dieser gemeinsame universale Sinn als *tertium comparationis* und garantiert somit die Richtigkeit einer Übersetzung. Hierbei wird angenommen, dass der Sinngehalt trotz Kontextwechsels identisch bleibt. Ein fremdsprachiges Wörterbuch ist auf diesem Prinzip aufgebaut, auf dem jedes Wort eine Äquivalenz in einer anderen Sprache hat. Diese Idee der gleichbleibenden Bedeutung ist jedoch ebenso heimtückisch wie das Konzept des vollkommenen Verstehens. Denn beim näheren Hinsehen stellt sich heraus, dass ein völliges Äquivalenzverhältnis zwischen zwei Ausdrücken zweier Sprachen illusorisch ist. Walter Benjamin verdeutlicht bekanntlich diesen Umstand am Beispiel des deutschen Wortes ‚Brot‘ im Vergleich zum französischen ‚pain‘ (Benjamin 1991). So geht die neuere translatorische Forschung davon aus, dass eine unveränderliche Übertragung des Sinns von einem zum anderen Kontext nicht weiter tragfähig ist (vgl. Vermeer 2002). Der Sinngehalt eines jeden Wortes, eines jeden Satzes und eines jeden Textes verändert sich durch die Übersetzung. Dabei gibt es keine universale Sinnstruktur, die hinter jeder Sprache steht und die Angemessenheit der Übersetzung garantiert.

Doch trotz dieser folgenreichen Feststellung bleibt die Idee der Äquivalenz konstitutiv für das Konzept der Übersetzung. Wie beim Vorgang des Verstehens ist hier wiederum die Annahme für das Konzept der Übersetzung überhaupt konstitutiv, dass der Sinn, der übersetzt wird, in dem neuen Kontext *in etwa* die gleiche Bedeutung hat wie im Ursprungskontext. Nur die Annahme einer gleichbleibenden Bedeutung garantiert, dass die sprachliche Handlung der Übersetzung gelingen kann. Doch die Gültigkeit der Übersetzung lässt sich wohl nur pragmatisch überprüfen. Durch die Operation der Analogiekonstruktion vergleichen wir Handlungsvollzüge und andere Geschehnisse in den Ursprungs- sowie Zielkontexten und stellen bei gelunge-

nen Übersetzungen Ähnlichkeiten und Differenzen fest, die zur Vertiefung des Verständnisses sowohl des Eigenen als auch des Fremden führen kann. Aber nichts garantiert, dass der Ursprungssinn und der übertragene Sinn so übereinstimmen, dass man von einer Identität der Bedeutung sprechen könnte.

Übersetzung wurde in den westlichen Gesellschaften lange Zeit vernachlässigt, weil man von der Äquivalenzvorstellung ausgehend sie als eine Hilfsmaßnahme der Verständigung ansah. Übersetzung ist nach dieser Ansicht stets ein hilfsmäßiger Ersatz für das Original, also eine Kopie, die in einen fremden Kontext übertragen wird. So haftet der Übersetzung die Konnotation der Zweitrangigkeit. Aus meiner Perspektive wird der Blick genau andersherum umgewendet, um darauf aufmerksam zu machen, dass Übersetzung mit seinem Illusionscharakter des Als-ob konstitutiv für die Kommunikation überhaupt ist. Ähnlich wie im Vorgang des Verstehens ist die Ignoranz der unübersetzbaren Sinnanteile konstitutiv für jeden Übersetzungsvorgang. In diesem Sinne spricht Hans Vermeer davon, dass „[e]rst die Unmöglichkeit des Übersetzens [...] das Übersetzen möglich [macht]“ (Vermeer 2002: 125).

Das bisher Dargelegte ist ein theoretisches Ergebnis meiner kulturvergleichenden Forschung, in der ich das Thema der Übersetzung in der japanischen Kultur auf unterschiedlichen Ebenen untersucht habe. Hier soll ein kurzes Beispiel zum individuellen Biographiekonzept diesen Umstand veranschaulichen: Das Konzept der individuellen Lebensführung in der japanischen Gesellschaft ist ohne die Übernahme verschiedener Konzepte, Theorien und Institutionen aus dem westlichen Kontext seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nicht denkbar. Für die Konstitution der neuen nationalstaatlich verfassten Gesellschaft wurde die Einführung und Verbreitung des modernen selbständig rational handelnden Individuums unumgänglich erachtet. Dafür wurden verschiedene sozialwissenschaftliche Werke aus den westlichen Sprachen ins Japanische übersetzt. Eines der einflussreichsten Übersetzungen damals war „Self-Help“ (1859) von Samuel Smiles (1812-1891) durch den japanischen „Aufklärer“ Nakamura Masanao (1832-1891), die unter dem Titel „*Seigoku risshi hen* (Erfolgreiche Lebensführungen im Westen)“ 1870 veröffentlicht wurde und zu den Bestsellern dieser Zeit zählte. Dieses Buch sammelt Biographien erfolgreicher Personen aus den europäischen und nordamerikanischen Gesellschaften, die die Möglichkeit des gesellschaftlichen Erfolges durch persönlichen Einsatz veranschaulichen. Dieses Konzept des erfolgreichen Lebenslaufes wurde durch die neu eingerichteten Bildungsinstitutionen wie Schule und Universität verbreitet. Auf diese Weise ging das aufklärerische Individuumskonzept von Anfang der japanischen Modernisie-

rung an in die Konzeptualisierung des Selbst ein, wenn auch dies später im Zuge des verstärkten Nationalismus massiv uminterpretiert wurde. Dennoch bildet dieser Übersetzungs- und Übernahmeprozess des westlichen Individuumskonzeptes die Grundlage der Semantik, die bis heute die Vorstellung zum Verhältnis zwischen Individuen und Gesellschaft in Japan prägt.

Diese Semantik ist auch die Voraussetzung für die Anwendbarkeit der Methode der lebensgeschichtlichen Interviews. In den lebensgeschichtlichen Erzählungen der Informanten in Japan findet man immer wieder Verweise auf solche aus dem westlichen Kontext übersetzten Konzepte, die auch für erzählerische Kohärenz konstitutiv sind (Shimada u.a. 1997). Die wichtigen Markierungspunkte einer lebensgeschichtlichen Erzählung wie die Ausbildung, das Berufsleben, aber auch die Familiengründung sind ohne die übernommenen Konzepte nicht darstellbar. Die Ergebnisse der Analyse solcher lebensgeschichtlichen Interviews habe ich an anderen Stellen bereits vorgestellt (Shimada 2001, 2006). Darin wird ersichtlich, dass zum einen wie sehr das Konzept des Selbst im japanischen Kontext von den vom Westen übernommenen Semantiken geprägt ist, dass aber zum anderen ein anderes Erzählmuster als im Westen zur Erscheinung tritt, in dem beispielsweise die Perspektive der Selbstverwirklichung kaum eine Rolle spielt.

Der Hinweis auf die empirische Ebene verdeutlicht die bereits oben erwähnten Befunde, dass das Problem des Fremden aus einem ambivalenten Mischverhältnis zwischen Eigenem und Fremdem hervorgeht. Diese theoretische Perspektive auf das Problem des Fremden lenkt den Blick auf das Transilatorische, das quer zwischen verschiedenen Sinnwelten liegt. Das Erkenntnisinteresse dieser Forschungsperspektive liegt nicht in der Untersuchung der bereits bestehenden Sinnwelten oder Kulturen, sondern in der Untersuchung des Prozesses der Relationalität, durch den das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem erst als solches hervorgeht und darauf sich ständig verändert und stets von den Beteiligten ausgehandelt wird.

Das Konzept der Übersetzung hat den Vorteil, genau diesen Vorgang genau analysieren zu können, in dem das Fremde und das Eigene in ein Wechselwirkungsverhältnis treten und gerade durch gegenseitige Übernahme so etwas wie kulturelle Differenz konstituieren. Mit dem Konzept der Übersetzung hier meine ich den Vorgang, in dem ein in einer fremden Sprache ausgedrückter Sinnzusammenhang vor dem eigensprachigen Sinnhorizont interpretiert und in den eigenen Kontext übertragen wird. Bei den Interpretationen prägen zwangsläufig die oben erwähnten Projektionen des Übersetzers seine Perspektive. Hierbei ist wohl kaum möglich die individuelle und kulturelle Ebene der Projektion voneinander zu trennen.

Dabei bleiben die beiden Beteiligten keineswegs identisch, sie verändern ständig durch diesen Prozess und entwerfen immer wieder das Eigen- und das Fremdbild neu. Es ist hierbei davon

auszugehen, dass das Bild des Fremden, das in diesem Prozess entsteht, nicht immer den Eigeninterpretationen des Fremden über seine Wirklichkeit entspricht. Das Bild des Fremden wird stets aus der eigenkulturellen Perspektive entworfen, in die häufig Projektionen eingehen. Insofern hängen Übersetzung und Projektion eng miteinander zusammen. Durch Übersetzung wird die Annahme vermittelt, dass man den Fremden verstehe. Wie wir durch die Ausführungen zum Problem des Verstehens gesehen haben, gehen in diesen Akt die Projektion aus der eigenen Kontextualität zwangsläufig ein, so dass durch den Prozess der Übersetzung ständig das Bild des Fremden aus der Perspektive der eigenen Kultur entworfen wird. In einer direkten Kommunikation werden diese gegenseitig projizierten Fremdbilder im Grunde immer wieder thematisiert und ausgehandelt, so dass eine Annäherung an die gegenseitige Projektionen möglich zu sein scheint, wenn auch die Wirklichkeit des Anderen immer unergründlich bleiben muss. Dieser Vorgang ist im Grunde allgemeingültig für jede Kommunikation.

Literatur

Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso Editions.

Baecker, Dirk (2003): *Wozu Kultur?*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.

Benjamin, Walter (1991): *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: *Gesammelte Schriften*, vol. IV, 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 9-21.

Foucault, Michel (1972): *Naissance de la Clinique*, Paris : Editions Gallimard.

Foucault, Michel (1975): *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, Paris : Editions Gallimard

Fuchs, Martin (1997): »Übersetzen und Übersetzt-Werden: Plädoyer für einen interaktionsanalytische Reflexion«. In: Doris Bachmann-Medick (Hg.) *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, S. 308-328.

Hahn, Alois (1994): »Die soziale Konstruktion des Fremden«. In: Walter M. Sprondel (Hg.) *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*. Für Thomas Luckmann, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 140-166.

Kymlicka, Will (1997): *States, Nations and Cultures*. Assen: Van Gorcum & Comp.

Matthes, Joachim (1999): »Interkulturelle Kompetenz. Ein Konzept, sein Kontext und sein Potential«. *Zeitschrift für Philosophie*, 47, 3, S. 411-426.

Nakamura, Keigo (1970): *Kyôkasho monogatari – Kokka to kyôkasho to minshû (The History of Teaching Books – the State, Books and Nation)*, Tokyo.

Schutz, Alfred (1971): »The Stranger: An Essay in Social Psychology«. In: Collected Papers II: Studies in Social Theory. The Hague: Martinus Nijhoff, S. 91-105.

Schütz, Alfred (1974): Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Shimada, Shingo (1994): Grenzgänge – Fremdgänge. Japan und Europa im Kulturvergleich. Frankfurt/New York: Campus.

Shimada, Shingo (2000) Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und nationale Identitätskonstruktion, Frankfurt/New York: Campus

Shimada, Shingo (1991): »Wissenssoziologie des kulturellen Wechselwirkungen. Eine Skizze zur Methodologie einer interkulturell angelegten qualitativen Sozialforschung«. Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung Heft 1, S. 37-48.

Shimada, Shingo (2004): »Politik zwischen Differenz und Anerkennung: Multikulturalismus und das Problem der Menschenrechte«. In: Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (Hg.) Handbuch der Kulturwissenschaften, Vol. III, Themen und Tendenzen, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 474-488.

Shimada, Shingo (2006): »Das kulturelle Selbst – die Kultur im Selbst. Eine Skizze«. Journal für Psychologie. Theorie, Forschung, Praxis. 14. Jg., S. 76-92.

Shimada, Shingo u.a. (1997): Biographie, Kultur, Identität. Endbericht des Forschungsprojekts: ‚Arbeitszeit, Freizeit, Familienzeit‘ in Japan. Der Umgang mit den westlichen Zeitlichkeitskonzepten in der japanischen Gesellschaft. Nürnberg

Simmel, Georg (1983): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Berlin: Dunker & Humblot.

Sommer, Manfred (1990): Lebenswelt und Zeitbewusstsein, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Stagl, Justin (1985): »Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft«. In: Hans Peter Duerr (Hg.) Der Wissenschaftler und das Irrationale. Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie 2, vol. II, Frankfurt a. M.: Syndikat, S. 96-117.

Taylor, Charls (1992): Multiculturalism and >The Politics of Recognition<. Princeton: Princeton University Press.

Tönnies, Ferdinand (1979): Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Vermeer, Hans J. (2002): »Erst die Unmöglichkeit des Übersetzens macht das Übersetzen möglich«. In: Joachim Renn/Jürgen Straub/Shingo Shimada (Hg.), Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration, Frankfurt a. M.: Campus, S. 125-143.

Walzer, Michael (1996): Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.