

ÜBERSETZUNG ALS WIDERSTAND

Sprache als Instrument patriarchalischer Herrschaft/Herrschaft der Sprache

Der übergeordnete thematische Rahmen dieser Arbeit ergibt sich aus den Themen Identität und Sprache, die sich – ausgehend von der Erfahrung der Migration – ohnehin nicht getrennt voneinander betrachten lassen. Für Gayatri Spivak verdichten sich diese Themenfelder in der Frage, wie es möglich ist, gegen die Hegemonialbestrebungen und Homogenisierungstendenzen westlicher Kulturen Widerstand zu leisten. Eine wirksame Form des Widerstands erkennt die Philosophin in der Tätigkeit des Übersetzens. Dabei nimmt Spivak, von der rein sprachlichen Ebene ausgehend, auch das soziale und kulturelle Verhältnis zwischen Übersetzenden und Übersetzten in den Blick.¹ Die kommentierende Wiedergabe ihrer Überlegungen zu einem neuen Verständnis von Übersetzung bzw. Kultur bildet den Abschluss dieser Arbeit. Dabei werden sowohl identitätsspezifische als auch die Schreibweise der Autorin Emine Sevgi Özdamar betreffende Fragen aufgenommen und, ausgehend von Spivaks Überlegungen, vertieft. Das Abschlusskapitel hat die Funktion, sowohl die verschiedenen Linien dieser Arbeit zusammenzuführen als auch in resümierender Weise nach den Implikationen eines anderen Kulturbegriffs zu fragen.

In ihrem Aufsatz ‚Die Politik der Übersetzung‘ entwickelt Spivak, ausgehend von ihren eigenen Erfahrungen, eine grundlegend andere Sichtweise dieses Themas. An den Anfang ihrer Überlegungen stellt sie zunächst die für die Bereiche ‚Sprache‘ und ‚Identität‘ zentrale Frage des Verstehens. Ihre Sichtweise von Sprache und Identität als offenen Systemen, die einem komplexen Prozess der Bedeutungsproduktion unterliegen, leitet sie unmittelbar aus dieser Fragestellung ab. Zugleich weist sie darauf hin, dass diese Prozesse nicht getrennt betrachtet werden können, dass sie sich im Gegenteil gegenseitig bedingen: Sprache ist „ein wesentlicher Anhaltspunkt dafür, wo

1 Wie auch Shingo Shimada deutlich macht, setzt eine kritische Übersetzungspraxis voraus, sich ebendiese Frage zu stellen: „Die Übersetzung setzt eine kulturell-sprachliche Differenz voraus, damit wird jedoch nicht selten die existierende Differenz ontologisiert und naturalisiert, wodurch das asymmetrische Bestimmungsverhältnis aus dem Blick gerät. Doch zunehmend wird heute deutlich, daß die einst behauptete Neutralität und Objektivität der Sozialwissenschaften vor der weltpolitischen Situation keinen Bestand mehr hat, und nunmehr die Frage ‚Wer übersetzt wen?‘ bzw. ‚Wer will wen verstehen?‘ völlig neu gestellt werden muß.“ (Shimada, Shingo: Identitätskonstruktion und Übersetzung, in: Assmann, Aleida (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität³, Frankfurt a. M. 1998, S. 138–165, S. 142).

das Selbst seine Grenzen verliert.“² Diese Einschätzung steht im Zentrum ihrer Überlegungen zu einer anderen Übersetzungspolitik.

Deutlich zeigt sich hier, dass Übersetzen für Spivak also auch bedeutet, bereit zu sein, sich selbstkritisch mit der eigenen Identität auseinanderzusetzen. Einsichtig wird diese Forderung vor dem Hintergrund ihres erweiterten Identitätsbegriffs. Wie bereits angeklungen ist, unterliegt die Ausbildung von Identität einem Verstehensprozess, den Spivak genauer bestimmt als „Produktion von Identität als Selbstbedeutung“.³ Wesentliches Merkmal dieses potenziell offenen Identitätsentwurfs ist seine Komplexität, die sich in der metaphorischen Wendung ausdrückt, nach der Identität „ebenso facettenreich ist wie ein Tropfen Wasser unter einem Mikroskop“.⁴ Entscheidend ist dabei die Einsicht, dass ‚Identität‘ ebenso wie die ‚Sprache‘ einem permanenten Wandel untersteht und dementsprechend der Prozess der Selbstfindung als unabgeschlossen zu denken ist.

Ihre Forderung nach einer anderen Übersetzungspraxis leitet die Philosophin demnach aus ihrer kritischen Lesart eines traditionellen Identitätsbegriffs ab. So setzt eine intensive Übersetzungstätigkeit im Sinne Spivaks voraus, die eigene Identität in Frage zu stellen. Die positive Wendung dieser Deutung besteht nun darin, dies nicht als Bedrohung aufzufassen, sondern vielmehr als Chance, die Grenzen der eigenen Identität auszuloten. Die für die Philosophin hieraus resultierende Möglichkeit, gegen die „Einladung des kapitalistischen Multikulturalismus zu Selbstidentität und Wettbewerb“⁵ Widerstand zu leisten, beinhaltet eine intensive Auseinandersetzung mit der anderen Sprache, die zugleich – im Sinne Derridas – die Sprache des Anderen ist. Im Zusammenhang mit Spivaks Analyse wird deutlich, dass die für Özdamar zentrale Frage der Identität in ihren literarischen Texten bereits auf der Ebene der Sprache verhandelt wird, und zwar im Sinne einer unmittelbar aus ihrer Spracharbeit ableitbaren Öffnung zum Anderen. Diese dem Prinzip der Übersetzung verpflichtete Arbeit an der Sprache gründet – wie sich gezeigt hat – in einer irreduziblen Zwei- bzw. Mehrsprachigkeit, die mit der Erfahrung der Migration verbunden ist. Zudem kündigt die Mehrsprachigkeit der Texte Özdamars von ihrem zentralen Anliegen, die Grenze zwischen den verschiedenen Kulturen im Schreiben neu zu vermessen: „Durch die Übersetzung in *beide* Kulturen hinein getragen, erscheint kulturelle Differenz nicht mehr als Opposition zwischen getrennten, in sich ruhenden Identitäten, sondern als Differieren zweier aufeinander bezogener und ineinander verschränkter kultureller Räume.“⁶ Dem entspricht auch die im ersten Teil dieser Arbeit aufgezeigte Bedeutung des Spiegelraums als eines Kreuzungspunktes zwischen verschiedenen Kulturen. Für Spivak wiederum liegt ein zentraler Reiz des Übersetzens darin, die Bedeutung der Grenze sowohl zwischen verschiedenen Kulturen als auch zwischen ‚Selbst‘ und ‚Anderem‘ in der intimen Lektüre des ‚fremden‘ Textes kritisch zu hinterfragen. In den Worten der Philosophin: die ‚Begrenzung‘ der eigenen Identität zu umgehen. Hierin liegt sicherlich auch eine wesentliche Motivation Özdamars zu schreiben.

2 Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 67.

3 Ebd., S. 65.

4 Ebd., S. 65.

5 Ebd., S. 65.

6 Bay, Hansjörg: Der verrückte Blick. Schreibweisen der Migration in Özdamars Karawanserei-Roman, a.a.O., S. 42.

Aus diesem zudem als Befreiung erfahrbaren Aspekt der ‚Arbeit mit der Sprache‘ erwächst nach Spivak eine direkte Verantwortung gegenüber dem Anderen. Spivak verdichtet diesen Gedankengang in der folgenden Äußerung: Einer der stärksten Reize des Übersetzens liegt demnach in einem einfachen „Nachahmen der Verantwortung gegenüber der Spur des Anderen im Selbst“.⁷

Die kritische Auseinandersetzung mit der Frage der Identität erscheint für Spivak also zunächst als Voraussetzung einer anderen Übersetzungspolitik. Grundlegend ist die Einsicht, dass der Andere als Teil des Selbst nicht gelehnt werden kann. Deutlich tritt an dieser Stelle die auch für das Verständnis der Texte Özdamars zentrale Annahme hervor, nach der eine andere Übersetzungspolitik als eine Form des Widerstands gegen eine Politik angesehen werden kann, die auf dem Ausschluss des Anderen basiert.

Ferner stellt die Tätigkeit des Übersetzens für Spivak eine spezifische Form des Widerstands gegen eine männlich dominierte westliche Machtpolitik dar. Die feministische Literaturkritik hat unter Bezugnahme auf die poststrukturalistische Theoriebildung gezeigt, dass die Strukturen patriarchaler Herrschaft bereits in der Sprache ihren direkten Ausdruck finden. Der Ausschluss des Weiblichen ist konstitutiv für die Hervorbringung jeglicher Ordnung, auch und insbesondere der sprachlichen Ordnung. Insofern lässt sich die Übersetzungsarbeit mit Spivak auch als eine spezifische Form der Sprachkritik beschreiben. Die dezidiert feministische Perspektive ihrer Sprachkritik tritt besonders in der Annahme hervor, dass die Sprache einen Schlüssel „zur Wirkungsweise geschlechtlich bestimmten (...) Handelns“⁸ darstellt.

Die aus der Dominanz der männlichen Sprache ableitbare paradoxe Ausgangssituation jeder schreibenden Frau bringt Spivak im Folgenden auf den Punkt: „Denn die Schriftstellerin wird von ihrer Sprache geschrieben.“⁹ Es ist das grundsätzliche Dilemma einer jeden Autorin von weiblicher Erfahrung, in der männlich geprägten Sprache schreiben zu müssen.¹⁰ Dieses Schreiben kommt an der Ordnung der Dinge, die zugleich die Ordnung der väterlichen Sprache ist, nicht vorbei. ‚Weibliches Schreiben‘ lässt sich in diesem Zusammenhang als der ‚problematische Versuch einer weiblichen ‚Auto-biographie‘ verstehen, einer Selbst-Lektüre und eines Sich-Schreibens der Frauen, das die (Er-)findung der eigenen Subjektivität mittels des ‚Symbolischen‘ unternimmt und dabei zugleich beide – das Konzept von Subjektivität und das ‚Symbolische‘, das es vorfindet –, in Frage stellen muß.“¹¹ Diese Sonderstellung ermöglicht es allerdings auch, im Schreiben die männ-

7 Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 66.

8 Ebd., S. 66.

9 Ebd., S. 66.

10 Dieser Widerspruch kennzeichnet insbesondere den Diskurs der Hysterikerin. Charakteristisch ist das Fehlen eines weiblichen Gegenübers, die Unmöglichkeit einer Identifikation mit der Mutter, die sie in die Vateridentifikation und damit in eine Persönlichkeitsspaltung treibt. Diesem Schema zufolge ist jede Schriftstellerin in gewisser Weise eine Hysterikerin: Ihre Stimme ist „die Stimme der Hysterika, die die *männliche Sprache der Frau* ist (...), die von weiblicher Erfahrung spricht“ (Mitchell, Juliet, Woman: The Longest Revolution. Essays in Feminism, Literature and Psychoanalysis, London 1984, S. 290).

11 Lindhoff, Lena: Einführung in die feministische Literaturtheorie, Stuttgart/Weimar 1995, S. 175/176.

liche Ordnung vorzuführen, mit dieser ein zweideutiges und höchst subtiles Spiel zu treiben.

Der Impuls zu schreiben gründet in dem Bedürfnis – auch dies belegen die Texte Özdamars in eindrucksvoller Weise – die Stimme zu erheben bzw. sich eine Stimme zu geben. Die Sprache aber, derer sich die Schriftstellerin bedient, ist zugleich Instrument des patriarchalen Herrschaftssystems. Im Wissen, diesem Widerspruch nicht entkommen zu können, gilt es, sich darin einzurichten. Dies gelingt im subversiven Spiel mit der Sprache. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang der spezifische Umgang mit der Grenze der Sprache, der sich Spivak zufolge in der Rhetorik eines jeweiligen Textes niederschlägt. Die Möglichkeit, Widerstand zu leisten gegen die Übermacht einer männlich geprägten Ordnung, ist demnach an jene Form der Spracharbeit gebunden, die zudem eine wesentliche Voraussetzung einer gelungenen Übersetzung darstellt.

Der Rekurs auf die feministische Literaturtheorie zeigt, dass sowohl feministische als auch postkoloniale Aspekte der Sprachkritik als Reaktion auf das patriarchale Herrschaftssystem anzusehen sind. Der für Özdamars Schreiben charakteristische starke emanzipatorische Impuls lässt sich sicherlich nicht gänzlich vom Geschlecht der Autorin trennen. Eine Verschiebung dieser Perspektive ergibt sich allerdings durch die Erfahrung der Migration, die den Ausgangspunkt ihres dichterischen Schaffens markiert. Dennoch liegt die Vermutung nahe, dass beide Aspekte auf ihren Schreibprozess einwirken.

Das Schweigen der Sprache: Rhetorizität als Grenzerfahrung

Was aber genau versteht Spivak unter der Rhetorizität der Sprache? Welche Bedeutung misst sie diesem Aspekt innerhalb ihrer Überlegungen zur Aufgabe der Übersetzerin bei? Welche Rückschlüsse wiederum ergeben sich – ausgehend hiervon – in Bezug auf die Schreibweise Özdamars, ihren spezifischen Umgang mit der Sprache?

Ausgehend von ihrer durch die Lektüre Derridas¹² beeinflussten Sprachauffassung bestimmt Spivak die Aufgabe der Übersetzerin neu. Sprache stellt für sie ein offenes System der Bedeutungsproduktion dar. Die mit der Konstitution von Bedeutung einhergehende, nicht zum Stillstand zu bringende Bewegung der Sprache artikuliert sich an deren Rändern. Die Philosophin verwendet in diesem Zusammenhang die Metapher des Gewebes, dessen Kanten sich auflösen. Mit dieser metaphorischen Umschreibung lenkt sie den

12 Die intensive Auseinandersetzung der amerikanischen Literaturwissenschaftlerin und Derrida-Übersetzerin Gayatri Spivak mit der Position des französischen Philosophen lässt sich im Sinne einer kritischen Entfaltung der in seinen Schriften unter anderem auch behandelten Weiblichkeitsthematik beschreiben. Der Rekurs auf Derridas Sprachbegriff ist in diesem Zusammenhang von zentraler Bedeutung. So stimmt Spivak mit Derrida darin überein, dass die sexuelle Differenz als binäre Opposition in Frage gestellt werden müsse, im Sinne von Derridas Begriff der ‚différance‘ als einer unhintergehbaren Vorläufigkeit jeglicher Identitätsfixierung. Dennoch hält sie die sexuelle Differenz von Männern und Frauen für irreduzibel (vgl. Spivak, Gayatri: Verschiebung und der Diskurs der Frau, in: Vinken, Barbara (Hg.): Dekonstruktiver Feminismus, Frankfurt a. M. 1992, S. 219–246). In Spivaks Arbeiten verbinden sich marxistische und feministische Ansätze mit dem Verfahren der Dekonstruktion.

Blick auf jenen Bereich der Sprache, in dem scheinbar feste Bedeutungen kollabieren. In der Konfrontation mit dieser Grenze der Sprache liegt nach Spivak die eigentliche Herausforderung einer Übersetzungstätigkeit: „Doch beim Übersetzen, wo Bedeutung in die unbestimmte Leere zwischen zwei benannten historischen Sprachen überspringt, kommen wir ihr gefährlich nahe.“¹³ Diese ‚unbestimmte Leere‘ darf nicht unkenntlich gemacht werden durch die Übersetzung. Vielmehr vermittelt die Leere, die sich auch als Kluft zwischen den Sprachen beschreiben lässt, die Einsicht, dass eine ‚bruchlose‘ Übertragung irgendeiner Bedeutungssubstanz eben gar nicht möglich ist. Diese Einsicht formulieren auch Deleuze und Guattari in ihrem durch die Lektüre von Kafkas literaturtheoretischen Aufzeichnungen inspiriertem Aufsatz ‚What is a minor literature?‘: „What can be said in one language cannot be said in another, and the totality of what can and can't be said varies necessarily with each language and with the connections between these languages.“¹⁴ Die Leere zwischen den Sprachen bildet somit das geheime Zentrum einer jeden Übersetzung – ihr Gewissen, das gegenüber dem Primat der Bedeutungsübertragung als Korrektiv angesehen werden kann.

Diese Herausforderung anzunehmen, bedeutet nach Spivak zugleich, die Möglichkeit des Scheiterns auf sich zu nehmen: „Schon die Möglichkeit, daß etwas bedeutungslos sein könnte, ist im rhetorischen System als immer mögliche Bedrohung durch einen Raum außerhalb der Sprache enthalten.“¹⁵ Die Autorin Özdamar kalkuliert die Möglichkeit des Scheiterns innerhalb ihres am Prinzip der Übersetzung orientierten Schreibens mit ein. Diese wird zur Frage nach der Möglichkeit des Schreibens selbst. Die Produktivität des Schreibprozesses ist auch in ebendieser Möglichkeit zu scheitern begründet. Hierdurch wird jene Entfesselung der Sprache bewirkt, die jenseits der Frage ihres korrekten Gebrauchs bislang Unsagbares zu Gehör bringt. Dies wird beispielsweise deutlich, wenn Özdamar am Ende ihres Romans ‚Die Brücke vom Goldenen Horn‘ in einer poetisch verdichteten Schreibweise die bislang ungehörten Stimmen jener Mütter erklingen lässt, die ihre Söhne während des Militärputsches verloren haben.

Die klassische Übersetzung versucht sich dieser Möglichkeit des Scheiterns zu entziehen, indem sie die logische Systematizität der Sprache ins Zentrum rückt, die es erlaubt, mittels klar angezeigter Verbindungen von Wort zu Wort zu springen. Die Übersetzung wird somit zu einer Angelegenheit von Synonym, Syntax und Lokalkolorit.

Indem Spivak das Verhältnis von Logik und Rhetorik in den Blick rückt, ermöglicht sie eine andere Sichtweise der Übersetzung. Ausgehend von der Widersprüchlichkeit dieser Prinzipien, weist sie darauf hin, dass die rhetorische Seite einer jeden Sprache deren logische Systematizität aufbricht. Dies artikuliert sich – um auf die bereits erwähnte Möglichkeit des Scheiterns zurückzukommen – in jenen Stürzen ins Schweigen, einem Laborieren mit der Grenze der Sprache, der sich eine in Spivaks Sinne gelungene Übersetzung annehmen muss: „Rhetorik muß im Schweigen zwischen und um die Wörter arbeiten, um zu sehen, was wie gut funktioniert.“¹⁶ Der Abgrund zwischen den Sprachen markiert zugleich die sich fortlaufend verschiebende

13 Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 67.

14 Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: What is a minor literature?, a.a.O., S. 65.

15 Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 67.

16 Ebd., S. 68.

Grenze einer jeweiligen Sprache, die als offenes System der Bedeutungsproduktion gedacht wird. Nimmt man sich also der speziellen Rhetorik eines Textes im Rahmen einer Übersetzung an, so sollte dies – Spivak zufolge – zunächst mit der Absicht geschehen, die sich in der Sprache artikulierende Bewegung der Entgrenzung in einer intensiven bzw. intimen Lektüre nachzuvollziehen. Mit der Arbeit der Übersetzung geht also eine spezifische Form der Spracherfahrung einher. Sich auf einen Text einzulassen bedeutet demnach, den distanzierten Standpunkt gegenüber diesem aufzugeben, einhergehend mit der Bereitschaft, sich von diesem in einem fast körperlichen Sinne berühren zu lassen. Die literarischen Schriften Özdamars fordern eine solche intensive Lektüreweise heraus.

Eine interessante Frage ist in diesem Zusammenhang, inwieweit Özdamars Schreiben mit der Idee einer Körpersprache verknüpft ist. Im Folgenden wird deutlich, dass sich Özdamars spezifischer Zugang zur deutschen Sprache auch von ihrer Tätigkeit als Schauspielerin her erschließen lässt: „Das Theater ist ein Dialog zwischen Körpern, nicht zwischen Köpfen, auch die Wörter werden zu Körpern.“¹⁷ Verständlich wird ihr Zugang zur Literatur vor dem Hintergrund der hier beschriebenen Verwandlung. So leitet sich Özdamars Anspruch als Schriftstellerin von dem in ihrer Schauspielpraxis begründeten, auf den Körper gerichteten ‚Versprechen der Berührung‘ her. Der Weg zur deutschen Sprache ist untrennbar verknüpft mit den Bühnenerfahrungen der Autorin. Unterstrichen wird dies zudem durch die folgende – während eines Interviews geäußerte – Einsicht: „Ich habe gemerkt, dass die deutsche Sprache meine körperliche Erfahrung ist.“¹⁸ Was bedeutet es nun, wenn Özdamar sagt, dass die Wörter zu Körpern werden? Sie zielt damit auf jene Ebene der Sprache, die sich nicht in der Semantik erschöpft. Gemeint ist die Expressivität der Sprache. Was Vittoria Borsò im Folgenden hinsichtlich der Bedeutung der unterschiedlichen Ebenen eines Bildes ausführt, lässt sich auch für die Sprache sagen: „Die Körperlichkeit schreibt sich also nicht in die Semantik des Bildes, sondern in die Expressivität von Bildern ein.“¹⁹ Die Körperlichkeit bzw. Expressivität der Sprache übersteigt deren mimetische Funktion.

In der Berücksichtigung der Besonderheit eines jeweiligen Textes, die sich in seinem Stil bzw. seiner Rhetorik als seinem spezifischen Umgang mit der ‚Grenze‘ der Sprache niederschlägt, liegt für Spivak die eigentliche

17 Özdamar, Emine Sevgi: *Meine deutschen Wörter haben keine Kindheit*, a.a.O., S. 132. Eindrucksvoll verweist Özdamar mit der folgenden Passage aus dem Roman *„Das Leben ist eine Karawanserei“* auf die ihrem Schreiben eingesenkte Idee einer Körpersprache: „Großmutter sprach diese Wörter sehr langsam, es sah so aus, als ob sie nicht sprach, sondern als ob aus ihrem Körper leise Stimmen kamen.“ (Özdamar, Emine Sevgi: *Das Leben ist eine Karawanserei*, a.a.O., S. 54).

18 Özdamar, Emine Sevgi: *Die Wörter haben Körper*, a.a.O., S. 167.

19 Borsò, Vittoria: *Schriftkörper und Bildmaterialität – Narrative Inszenierungen und Visualität* in Gustav Flauberts *„Salammbô“*, a.a.O., S. 32. Ausgehend von jener anderen Seite des Bildes respektive der Sprache plädiert Borsò für eine ‚Ästhetik der Materialität‘: „Es geht deshalb im Folgenden um eine Theorie des Bildes, die die Spezifik der visuellen Manifestation unabhängig vom Bildgedanken bzw. von einem narrativen Inhalt in den Vordergrund stellt, und es geht auch um die narrativen Konsequenzen einer solchen Theorie der Bildlichkeit.“ (ebd., S. 27).

Herausforderung einer gelungenen Übersetzung.²⁰ Die Aufgabe der Übersetzerin beschreibt Spivak wie folgt: „Sie muß mit dem Text verhandeln, damit er die Grenzen seiner Sprache zeigt, weil dieser rhetorische Aspekt auf das Schweigen des absoluten Ausfransens der Sprache verweisen wird, das der Text, auf seine besondere Weise, abwehrt.“²¹

Im Umgang mit dieser Grenze also artikuliert sich nach Spivak das kritische Potential eines jeden Textes. Herkömmliche Bedeutungen werden zunehmend in Zweifel gezogen. Zugleich werden im subversiven Spiel mit der Sprache neue Horizonte eröffnet. Vor dem Hintergrund ihrer weiter oben bereits dargelegten Sprachkritik zeigt sich, dass das literarische Schreiben für Spivak eine spezifische Form des Widerstands gegen jegliche Form von Herrschaft darstellt. Eine der zentralen Forderungen an eine gute Übersetzung lautet daher, diesen Widerstand zu erhalten und in die andere Sprache zu transportieren. Als besonders dringlich erscheint diese Forderung vor dem Hintergrund des inflationären Gebrauchs der englischen Sprache: „Es kann den Verrat des demokratischen Ideals an das Recht des Stärkeren bedeuten, wenn es ins Englische übersetzt wird.“²² In dieser Übersetzungspraxis offenbart sich der – für westliche Demokratien charakteristische – problematische Umgang mit Minderheiten. Deren spezielle Bedürfnisse werden dem Gesetz der Mehrheit unterworfen, das als zentrale Richtlinie demokratischen Handelns fungiert.

Tatsächlich ergibt sich aus dieser Praxis, Texte der Dritten Welt in der Art einer gängigen Einheitsübersetzung zu übertragen, ein zunächst unlösbar scheinendes Problem. Denn wie ist es möglich, den sich auf der rhetorischen Ebene artikulierenden Widerstand eines Autors der Dritten Welt gegen die imperialistische Übermacht in die Sprache der Mächtigen zu übersetzen, ohne diesen zugleich zu brechen? Anders gefragt: Wie ist es möglich, das als Kennzeichen westlicher Machtpolitik existierende hierarchische Gefälle der Sprachen aufzubrechen? Dem sich in diesen Fragen artikulierenden Widerspruch begegnet Spivak, indem sie deutlich macht, dass die Voraussetzung für eine in ihrem Sinne gelungene Übersetzung nicht erstrangig von der sprachlichen Kompetenz abhängt. Entscheidend ist vielmehr die Fähigkeit der Übersetzerin, die eigenen Bedürfnisse oder Interessen gegenüber dem Text zurückzustellen, sich – wie Spivak offensiv formuliert – diesem hinzugeben. Diese Form der Hingabe, die aus der unmittelbaren Berührung durch

20 In der Gegenüberstellung von zwei völlig unterschiedlichen Übersetzungen ein und desselben Textes – es handelt sich um Mahasweta Devis ‚Stanadayini‘ – macht Spivak deutlich, worauf es ihr bei einer Übersetzung ankommt: auf die Berücksichtigung des persönlichen Stils. Die unterschiedliche Herangehensweise tritt bereits in der Übersetzung des Titels hervor: ‚Die Brustgeberin‘ steht für das Bemühen, die sprachspielerische Ebene des Originals beizubehalten, wobei die Bedeutung der anderen Übersetzung, ‚Die Amme‘, darin besteht, die dieses Spiel überdies begleitende Ironie zu neutralisieren. Der zudem kritische Gehalt, auf den Spivak innerhalb der folgenden Deutung hinweist, bleibt nur in der ersten Übersetzung erhalten. „Das Thema, die Brust als Organ von Arbeitskraft-als-Ware zu behandeln und die Brust als metonymisches Partialobjekt, das für den anderen als Objekt steht – das heißt, – wie diese Geschichte, ausgehend vom Körper der Frau, mit Marx und Freud, spielt –, ist verloren, noch bevor sie mit der Geschichte anfangen.“ (Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 70).

21 Ebd., S. 70.

22 Ebd., S. 69.

den Text resultiert, ist eher erotischer als ethischer Natur. Ziel ist also, sich ganz dem Reiz des Textes zu überlassen, sich in diesem zu verlieren, einhergehend mit der Bereitschaft, auch die Grundlagen der eigenen Identität in Frage zu stellen. Spivak spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Hingabe der Identität“²³, die sie interessanterweise mit dem Recht auf Freundschaft gleichsetzt.

Die sich an dieser Stelle bereits abzeichnende andere Beziehung zur Sprache kennzeichnet auch das Werk Özdamars. Diese geht – wie auch der Rekurs auf Derrida und Benjamin gezeigt hat – aus ihrem charakteristischen Umgang mit der Grenze zwischen Mutter- und Fremdsprache hervor, die sich bei Özdamar mit jener Grenze zum Sagbaren deckt, auf deren zentrale Bedeutung für die Übersetzung auch Spivak hinweist. In jener Nähe zum Schweigen, die zuweilen auch in Özdamars Texten aufscheint, wird die Grenze zwischen den Sprachen respektive Kulturen beständig neu vermessen. Die mit Spivak konstatierbare Leere zwischen den Sprachen bildet sowohl den Ausgangspunkt als auch das Zentrum der schriftstellerischen Tätigkeit Özdamars, deren ‚Arbeit an der Sprache‘ sich als Übersetzungsarbeit beschreiben lässt. Vermutlich bedingt der mit dem Schreiben untrennbar verbundene Erinnerungsprozess dieses strategische Vorgehen. Im Rahmen ihrer Spracharbeit gilt es, die untrennbar an die türkische Muttersprache gebundenen Erinnerungen an die Kindheit in der Türkei in die deutsche Sprache zu übersetzen. Die sich in den Texten Özdamars auf äußerst komplexe Weise durchkreuzenden Kulturen erscheinen somit zugleich als unterschiedliche Sprachwelten, zwischen denen sich die Autorin mit beeindruckender Leichtigkeit bewegt. Diese Welten sind in ihren Romanen und Erzählungen auf komplexe Weise ineinander verflochten. Wie im ersten Teil dieser Arbeit in der Lektüre der Erzählung ‚Der Hof im Spiegel‘ deutlich wurde, fungiert der Spiegel respektive der literarische Text bei Özdamar als Kreuzungspunkt zwischen verschiedenen Orten und Kulturen.

Zur Frage des Sinn-Verstehens und kultureller Grenzarbeit

Innerhalb der Analyse westlicher Übersetzungspraktiken misst Spivak der Frage der Solidarität besondere Bedeutung bei. Eine wesentliche Voraussetzung für solidarisches Handeln stellen für sie dabei eben nicht mehr die müh-

23 Ebd., S. 71. Die ethische Dimension der Berührung steht für Lévinas am Ausgangspunkt eines Nachdenkens über eine andere Form von Subjektsein. In ausführlicher Weise dargestellt wird dieser Aspekt am Ende des ersten Teils dieser Arbeit. Die nach Spivak anzustrebende andere Form der Solidarität setzt voraus, sich im wahren Sinne dieses Wortes durch den Anderen berühren zu lassen. Der Rekurs auf Lévinas' Philosophie der Nähe im ersten Teil dieser Arbeit hat gezeigt, dass dies damit einhergeht, die Grenze zwischen Selbst und Anderem aufs Spiel zu setzen und auf diese Weise eine andere Form von Subjektsein zu ermöglichen. Sich in Spivaks Sinne solidarisch zu verhalten, bedeutet also auch, bereit zu sein, die Grundlagen der eigenen Identität in der Konfrontation mit der fremden Kultur immer wieder zur Diskussion zu stellen. Nur dann ist es möglich, dem Anderen bzw. Fremden unabhängig von den eigenen Interessen, die häufig mit konkreten Machtansprüchen verbunden sind, zu begegnen. Spivak macht deutlich, dass die diesbezügliche Verantwortung in der Hand jedes Einzelnen liegt.

sam konstruierten Gemeinsamkeiten mit Anderen dar. Innerhalb ihres Verständnisses von Solidarität geht es vielmehr darum, die Bedeutung der Unterschiede in den Blick zu rücken bzw. diese zu respektieren. Insofern ist das Erlernen einer Fremdsprache ebenso wie die Tätigkeit des Übersetzens für Spivak damit verbunden, in direkter Weise mit diesen Unterschieden konfrontiert zu werden. Genauer: Die Tätigkeit des Übersetzens ist untrennbar verknüpft mit der Erfahrung des Fremden. Das Experiment, von dem bei Spivak diesbezüglich die Rede ist, nimmt seinen Ausgang von den konkreten Erfahrungen, die sich im Zuge des Erlernens einer fremden Sprache einstellen.

Von einer guten Übersetzung erwartet Spivak überdies, die Position des zu übersetzenden Autors oder der Autorin in besonderer Weise zu berücksichtigen. Sie fordert, dass „sowohl die Geschichte der Sprache als auch die Geschichte des Zeitpunktes, zu dem der Autor lebt, sowie die Geschichte der Sprache in der und als Übersetzung im Gewebe Gestalt annehmen“.²⁴ Sich in dieser Weise dem ‚fremden‘ Text zu öffnen, setzt aufseiten des Übersetzers eine kritische Distanz gegenüber seinem eigenen Standpunkt voraus. Ebendies fordert Özdamar auch beim Leser ihrer Texte ein. Die Konfrontation mit ihrer aus der Erfahrung der Migration hervorgehenden doppelten Perspektive vollzieht sich bereits auf der Ebene der Sprache, die – wie der Rekurs auf Derrida gezeigt hat – Züge einer ‚Sprache des Anderen‘ trägt. Indem die Autorin sich mit ihrem Schreiben konsequent zwischen mindestens zwei Sprachen bewegt, bringt sie ihre Leser dazu, eine solidarische Haltung einzunehmen. Dies deckt sich mit Spivaks Einsicht, nach der das Erlernen einer fremden Sprache eine Form der Solidaritätsbekundung darstellt. Wie bereits weiter oben ausgeführt, ist der Lernprozess für die Philosophin mit der Bereitschaft verknüpft, die Grenze der eigenen Identität in der Hinwendung zum Anderen aufs Spiel zu setzen: „Mit anderen Worten, wenn Sie daran interessiert sind, über die Andere zu sprechen und/oder zu beanspruchen, die Andere zu sein, dann ist es unabdingbar, andere Sprachen zu lernen.“²⁵ Gemeinsam ist den Positionen Spivaks und Özdamars, dass beide Kritik üben an der Vorstellung einer einsprachigen hegemonialen Kultur, die die Rahmenbedingungen des Spracherwerbs von der akademischen Tradition herleitet.

Özdamar lässt ihre Leser an dem mit dem Schreiben verbundenen Übersetzungsprozess teilhaben und konfrontiert diese im gleichen Zuge mit den vielfältigen Unterschieden zwischen den Kulturen.²⁶ Dieses Schreiben der kulturellen Differenz schlägt sich in einer Erzählweise nieder, die sich durch das Fehlen einer eindeutig erkennbaren, linearen Erzählordnung auszeichnet. Jene für Özdamar typische Erzählhaltung zeichnet sich durch den schnellen Wechsel zwischen verschiedenen Perspektiven, Zeiten und Kulturen aus. Nach Homi Bhabha geht diese insbesondere bei Autoren mit postkolonialen Hintergrund anzutreffende Haltung mit einer sich im Schreiben entfaltenden Bewegung artikulatorischer Unordnung einher: „Diese Unordnung ist in der Platzierung des kolonialen Signifikanten in der narrativen Ungewißheit des kulturellen Da-zwischen begründet: zwischen Zeichen und Signifikant, weder

24 Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 75.

25 Ebd., S. 83.

26 Der Leser ihrer Texte wird indirekt aufgefordert, die Übersetzungsarbeit der Autorin – im Zuge einer intensiven Lektüre – fortzusetzen.

das eine noch das andere, weder Sexualität noch Ethnie (*race*), weder einfache Erinnerung noch einfache Begehren.“²⁷ Die latente Spannung des Erzählens resultiert bei Özdamar aus ebendieser Schweben – aus dem prozessualen Vollzug eines sich in der Sprache bzw. im Schreiben öffnenden Zwischenraums.

Ausgehend von der Frage der Solidarität, lenkt Spivak die Aufmerksamkeit auf die diese Frage berührende Grenze des Verstehens. Solidarität, so lautet ihre zentrale Einsicht, setzt die Anerkennung dieser Grenze voraus. Deutlich wird dies in der folgenden Forderung, den „Gedanken der humanistischen Universalität als Wissensgrund zu Grabe“.²⁸ zu tragen. Spivaks Aufmerksamkeit gilt der epistemischen Kluft zwischen den Kulturen. Der wissenschaftliche Anspruch, das Fremde erklären zu wollen sowie alle denkbaren Unterschiede auf einen allgemein menschlichen Grund zurückzuführen, muss vor diesem Hintergrund als verfehlt angesehen werden. Entscheidend ist vielmehr die Bereitschaft, den eigenen privilegierten Standpunkt aufzugeben und sich in der intimen Lektüre dem ‚fremden‘ Text bzw. der fremden Kultur hinzugeben.

Eine ähnliche Herangehensweise an ihre Texte fordert Özdamar von ihren Lesern ein. Bereits ihre den Transfer zwischen der deutschen und der türkischen Sprache vorantreibende Schreibweise macht es schwierig, eine überlegene, zugleich distanzierte Haltung zu ihren Texten einzunehmen. So ist die Bedeutung der Zwei- bzw. Mehrsprachigkeit zunächst in der Erfahrung der Migration begründet. Diese bildet den Ausgangspunkt eines vom Prinzip der Übersetzung abgeleiteten Schreibprozesses. Dabei ist Özdamars Arbeit an der Sprache im Sinne einer Sprachkritik zu verstehen. Wie der Rekurs auf Spivak gezeigt hat, ist die sprachkritische Ebene ihres Schreibens untrennbar mit der Forderung nach einer anderen, gerechteren Politik verbunden, einer Politik im Übrigen, die auf Anerkennung des Fremden gerichtet ist.

Innerhalb Spivaks Überlegungen zur Bedeutung der Rhetorik erlangt jene Grenze des Verstehens, von der weiter oben bereits die Rede war, besondere Bedeutung. So artikuliert sich in der Rhetorik eines Textes zugleich die höchst sensible Grenze zwischen den verschiedenen Möglichkeiten sprachlicher Verständigung. Spivak beschreibt diese treffend als das Auseinanderfallen der Sprache. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang die Einsicht, dass „die Dinge nicht immer semiotisch organisiert sein müssen“.²⁹ Demnach kann es falsch sein, sich einem unbekannten Sachverhalt ausschließlich aus einer Perspektive des Verstehens zu nähern.

Spivaks Ausführungen zur Rhetorik verstehen sich als deutliche Kritik an dem universalistischen Anspruch der abendländischen Hermeneutik, alles erklärbar zu machen. Ein Zugang zu einer fremden, unterdrückten Kultur ist auf diese Weise nur schwer denkbar. Eine andere Art des Zugangs setzt voraus, die eigene Position radikal in Frage zu stellen, und geht zudem mit der

27 Bhabha, Homi: Die Verortung der Kultur, a.a.O., S. 187. An dieser Stelle berühren sich die beiden Teile dieser Arbeit unmittelbar. So wird vor dem Hintergrund der Analyse Bhabhas deutlich, dass die Erzählweise bei Özdamar aus der unsicheren Position des kulturellen Dazwischen resultiert. Wie der erste Teil dieser Arbeit gezeigt hat, thematisiert Özdamar dies in der Metapher des Spiegels, dem sie in ihrer Erzählung ‚Der Hof im Spiegel‘ die Bedeutung eines Zwischenraums zuweist.

28 Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 83.

29 Ebd., S. 76.

Bereitschaft einher, die hermeneutische Deutungshoheit aufzugeben. Spivaks Forderung, den Gedanken der hermeneutischen Universalität als Wissensgrund zu Grabe zu tragen, wird vor diesem Hintergrund verständlich. Darin nämlich liegt für Spivak die philosophische Grundlage jeglicher kolonialer Politik.³⁰

Verständlich wird Spivaks kritische Sicht der Hermeneutik zudem, wenn man sich klar macht, dass jede Interpretation als Akt der Aneignung verstanden werden kann. Diese Auffassung vertritt Dietrich Harth in seinem Aufsatz über nomadisierende Schreibweisen. Dort findet sich die These, dass Fremdheitserfahrungen im Verstehen zum Stillstand kommen: Erkenntnisgewinn durch Abstreifen der Fremdheit, so lautet die entsprechende Formel. Die hieraus ableitbare Einsicht, wonach Sinnkonstruktionen dazu dienen, das Fremde auf Abstand zu halten, bringt Harth im Folgenden pointiert zum Ausdruck: „Die phänomenologischen Fiktionen des Leseaktes beispielsweise halten sich Richtung flüßaufwärts: zur Quelle des Sinns.“³¹ Diese Auffassung deckt sich mit der folgenden Beschreibung von Burkhardt Krause, der die Hermeneutik als eine Kunst des Vertrautwerdens bzw. des Wieder-vertrautwerdens umschreibt. So zielt die Hermeneutik als Kunst des Verstehens darauf, „Unverständliches oder Dunkles, Verborgenes, welches sich nicht augenfällig als Eigenes zu erkennen gibt und problemlos zu kommunizieren ist, zu ‚entbergen‘, aufzuhellen, in kommunizierbaren Sinn zu überführen.“³² Dieser ‚Wut des Verstehens‘³³ eine Grenze zu setzen, stellt für Spivak

30 Interessant ist, dass sich diese weitreichenden Forderungen unter anderem aus der scharfsinnigen Analyse ihrer eigenen Erfahrungen beim Übersetzen ergeben. Spivaks sprachphilosophische Überlegungen speisen sich zudem aus einer intensiven Lektüre der Texte Derridas. Deutlich wird dies beispielsweise in der Verwendung des auf Derrida zurückgehenden Begriffs ‚Dissemination‘, den Spivak zur Erläuterung ihrer sprachkritischen Überlegungen heranzieht. Dies geschieht vor dem Hintergrund der ‚praktischen‘ Frage, wie es gelingen kann, der spezifischen Rhetorik des zu übersetzenden Textes gerecht zu werden. In der Rhetorik liegt für Spivak die Besonderheit eines Textes, die es innerhalb einer in ihrem Sinne gelungenen Übersetzung zu bewahren gilt. „Dann jedoch verweist die Rhetorik auf die Möglichkeit des Unbeabsichtigten, der Kontingenz als solcher, der Dissemination, des Auseinanderfallens der Sprache, die Möglichkeit, dass die Dinge nicht immer semiotisch organisiert sein müssen.“ (Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 76).

31 Harth, Dietrich: Nomadisierende Schreibweisen und Lesarten des Fremden, a.a.O., S. 52.

32 Krause, Burkhardt: Interkulturell – Intrakulturell: Eine Skizze zum Thema das ‚Fremde und das Eigene‘, a.a.O., S. 77.

33 Diese Formulierung findet sich in den frühen Schriften Schleiermachers, des Gründungsvaters der neueren Hermeneutik. In der zweiten Auflage seiner ‚Reden‘ von 1806 ändert er die Wendung von ‚Wut des Verstehens‘ in ‚Wut des Berechnens und Erklärens‘. Vgl. hierzu auch den gleichnamigen Band von Jochen Hörisch. Die in diesem Band versammelten Essays machen deutlich, dass ‚Verstehen‘ weder immer selbstverständlich war noch ist. Zugleich wird der Universalitätsanspruch der Hermeneutik grundsätzlich in Frage gestellt. Besonders interessant erscheint in diesem Zusammenhang der Aufsatz ‚Schleiermachers Hermeneutik oder: Warum die Größten alle dasselbe sagen‘, in dem Hörisch die verblüffende Wende dieses Philosophen vom schärfsten Kritiker des ‚verständnisinnigen Sinnbetrugs‘ zum obersten Apologeten nachzeichnet (vgl. Hörisch, Jochen: Die Wut des Verstehens, Frankfurt a. M. 1988; vgl. auch Eco, Umberto: Die Grenzen der Interpretation, München 1995).

eine wesentliche Herausforderung einer verantwortungsvollen Übersetzungstätigkeit dar.

Vor dem Hintergrund seiner Kritik an dem hermeneutischen Umgang mit Fremdheit hebt Harth als Modus des allerersten Leseindrucks die Möglichkeit hervor, einen Text misszuverstehen. Von dieser Möglichkeit ausgehend, entwickelt Özdamar innerhalb ihres Schreibens eine Strategie, die in den sich im Zuge der Migration einstellenden Fremdheitserfahrungen begründet ist. Die hiervon ausgehend im Schreiben entwickelte Strategie eines ‚produktiven Missverstehens‘ stellt zugleich eine implizite Kritik am traditionellen hermeneutischen Verstehensbegriff sowie eine Herausforderung für die Lektüre des ‚fremden Textes‘ dar.³⁴ Wie auch Vittoria Borsò betont, liegt die gegenwärtig zentrale Herausforderung der Literaturwissenschaft darin, sich der Fremdheit der Texte zu stellen: „Das Missverständnis ist für Borges ein produktives Moment der Übersetzung, weil es – wie früher Benjamin und später Derrida postulieren – die ursprüngliche Ambivalenz aller Zeichen nicht durch einen angenommenen (eurozentrischen) Universalsinn verdeckt. So steht letztendlich die Literaturwissenschaft auf dem Prüfstand, inwieweit sie sich von den Widerständen fremder Texte und von der Materialität und Konkretheit des literarischen Textes provozieren lässt und nicht ihre institutionellen Fragen auf diese projiziert.“³⁵

34 Aus Sicht der klassischen Hermeneutik setzt das Verstehen einer fremden Kultur einen ganzheitlichen Blick voraus: „Kulturelle Phänomene, Strukturen und Institutionen, diesen Schluß hat die klassische Hermeneutik gezogen, lassen sich nur in ihrem Gesamtzusammenhang angemessen verstehen. Eine einzelne Redewendung verstanden zu haben, kann sich nur der sicher sein, der die ganze Sprache kennt. Aber eine Sprache oder eine ganze Kultur kann nur der so verstehen, wie sie ihre Angehörigen verstehen, der selber in ihr aufgewachsen ist. Nur dann sieht er sie im selben Kontext. Wer von außen hinzukommt, kommt mit einem anderen Welthorizont, von dem her er ‚letztlich‘ alles versteht.“ (Holenstein, Elmar: *Interkulturelle Verständigung. Bedingungen ihrer Möglichkeit*, in: Wierlacher, Alois/Stötzel, Georg (Hg.): *Blickwinkel: kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution*, Düsseldorf 1994, S. 81–100, S. 84). Problematisch erscheint dieser Blick vor allen Dingen deshalb, weil sich hierin der Anspruch artikuliert, die fremde Kultur verstehend vollständig zu durchdringen. In dieser Unmöglichkeit blitzt jene für die Begegnung zwischen den Kulturen zentrale Grenze des Verstehens auf. Die eigentliche Herausforderung liegt in der Frage nach dem Umgang mit dieser Grenze. Ziel kann es dabei nicht mehr sein, diese Grenze zu überwinden, sondern sie – wie dies auch in den Texten Özdamars anklingt – förmlich zu durchschreiten.

35 Borsò, Vittoria: *Übersetzung als Paradigma der Geistes- und Sozialwissenschaften*, a.a.O., S. 18. In seiner Analyse von Kafkas Türhüter-Legende stellt Bernd Witte der hermeneutischen Praxis eine andere Lektüreweise gegenüber, die bereits in der Form des Textes angelegt ist. Gemeint ist die in der jüdischen Tradition in der Exegese der Tora und des Talmuds praktizierte Form des Kommentars: „Während das hermeneutische Verfahren das autonome Werk und das ‚interesselose Wohlgefallen‘ des Rezipienten an ihm voraussetzt, den Text also gleichsam als Naturprodukt begreift, macht der Kommentar sichtbar, daß jeder Text interessegeleitet, also das Ergebnis von historischen Entscheidungen ist, denen der neue Text, der Kommentar, weitere Entscheidungen hinzufügt. Er versteht den Text also als einen Prozeß, in dem der gegenwärtige Schreiber sich mit historisch getroffenen Entscheidungen auseinandersetzt und dadurch zu einer eigenen, das heißt, neuen Sicht der Dinge gelangt.“ (Witte, Bernd: *Das Gericht, das Gesetz, die Schrift. Über die Grenzen der Hermeneutik*

Innerhalb der hermeneutischen Exegese stellt das Fremde eine zu überwindende Hürde dar. Vor dem Hintergrund jener ‚Wut des Verstehens‘ kann die Metaphorik des verstehenden Inbesitznehmens, des inbesitznehmenden Verstehens ihre Verwandtschaft mit der faktischen Aneignung von Kulturgütern nur schwer verbergen. Burkhardt Krause weist im Folgenden auf den Zusammenhang zwischen der Motivation hin, eine fremde Kultur zu verstehen und diese zugleich zu beherrschen: „Die Hermeneutik mag wohl diskursiv vornehmer, in ihren Argumentationen subtiler gewesen sein. Weniger anspruchsvoll und ausgreifend als die politischen Ansinnen, alle Völker zur Anerkennung der universalen Idee der Vernunft, des bürgerlichen Staats, Rechts und Wirtschaftens zu überreden oder gegebenenfalls zu zwingen, war sie nicht.“³⁶

Innerhalb einer solchen Sichtweise gibt es wenig Raum für Fremdheits-erfahrungen. Diese allerdings sind sowohl für das Schreiben Özdamars als auch für die Rezeption ihrer Texte von zentraler Bedeutung. Will die Autorin diesen Erfahrungen in ihren Texten Raum geben, so geht das unweigerlich mit der Umdeutung des traditionellen Verstehensbegriffs einher. So geht das Missverstehen einem möglichen Verstehensprozess häufig voraus: „Kulturen begegnen einander nie im störungsfreien Verhältnis selbstverständlicher wechselseitiger Vertrautheit und gelingender Kommunikation, selbst wenn ihre Mitglieder die gleiche Sprache sprechen mögen und in vergleichbaren Lebensverhältnissen leben. Konflikte, Mißverständnisse sind hier deshalb erwartbar, also auch Fragen und Nachfragen.“³⁷

In der folgenden Passage aus der Dankesrede ‚Meine Wörter haben keine Kindheit‘ tritt die – für die Begegnung zwischen den Kulturen – außerordentlich produktive Seite eines möglichen Missverstehens deutlich hervor: „Damals sprach ich kein Wort Französisch und kannte Frankreich nicht, der Geburtsort von Chamisso – Champagne – rief sofort das Bild hervor, daß er in einer Champagnerflasche geboren war.“³⁸ Die mit der Migration zwangsläufig einhergehende Erfahrung des Fremdseins stellt sich hier als eine Spracherfahrung dar. Der fehlende kulturelle Kontext wird ergänzt durch

am Beispiel von Kafkas Türhüter-Legende, in: Bogdal, Klaus-Michael (Hg.): Neue Literaturtheorien in der Praxis, Göttingen 2005, S. 94–114, S.109). Witte betont das antihermeneutische Prinzip des Kommentars, nach dem sich Prozesse des Verstehens und Missverstehens nicht ausschließen. Ferner beruht der Kommentar nicht auf der Totalität eines Textes und ist somit virtuell unab-schließbar.

- 36 Krause, Burkhardt: Interkulturell – Intrakulturell: Eine Skizze zum Thema das ‚Fremde und das Eigene‘, a.a.O., S. 78. Krause zitiert in diesem Zusammenhang aus der Schrift ‚Grundlinien der Grammatik‘ des Schleiermacher-Schülers Friedrich Ast von 1808. Die folgende Passage untermauert die normative Kraft der hermeneutischen Disziplin: Aufgabe der Philosophie ist es demnach, „den Geist vom Zeitlichen und Subjektiven zu reinigen und ihm diejenige Ursprünglichkeit und Allseitigkeit zu erteilen, die den höheren und reinen Menschen notwendig ist, die Humanität: auf daß er das Wahre, Gute und Schöne in allen, wenn auch noch so fremden Formen und Darstellungen auffasse, in sein eigenes Wesen verwandelnd, und so mit dem ursprünglichen, rein menschlichen Geiste, aus dem er durch die Beschränktheit seiner Zeit, seiner Bildung und seiner Lage geraten ist, wiederum Eins werde.“ (ebd., S. 78).

37 Ebd., S. 64.

38 Özdamar, Emine Sevgi: Meine deutschen Wörter haben keine Kindheit, a.a.O., S. 125.

eine sich spontan einstellende freie Assoziation. Auf diese Weise entsteht eine neue, den ursprünglichen Kontext zugleich parodierende Bedeutung. Mit diesem auf eine kindliche Sichtweise anspielenden bewussten Einsatz des Naiven gelingt es Özdamar, die aus der schwierigen persönlichen Situation resultierende Unsicherheit in eine Stärke umzudeuten. Sie entspricht mit diesem Vorgehen der Strategie eines produktiven Missverstehens. Die hier angeführte Passage liefert überdies ein gutes Beispiel ihrer Arbeit an bzw. mit der Sprache, die darauf zielt, die durch die Sprache automatisch transportierten unhinterfragten ‚Wahrheiten‘ offenzulegen. Zugleich wird der mit der Vergabe dieses Literaturpreises verknüpfte politische Kontext in ihrer höchst eigenen Deutung aktualisiert, wobei dem historischen Bezug durch den spielerischen Umgang damit etwas von seiner Schwere genommen wird.³⁹ In der sich nun abzeichnenden Verbindung mit der persönlichen Geschichte der Autorin gelingt es, den geschichtlichen Abstand zu überbrücken und somit die politische Dimension der Anspielung auf Adelbert von Chamisso und Heinrich Heine in der Bedeutung der Literatur als eines Artikulationsfeldes für – wie dies im obigen Beispiel performativ umgesetzt wird – interkulturelle Erfahrungen hervorzukehren.

Die ihrem Schreiben eingesenkte Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen interkultureller Begegnung leitet sich bei jedoch Özdamar nicht ausschließlich von ihrer Erfahrung der Migration her. Im Gegenteil verweist die ursprüngliche ‚Heimat‘ der Autorin bereits auf die Erfahrungen von kultureller und ethnischer Vielfalt. Diese Erfahrungen entfaltet die Autorin in dem der Geschichte ihrer Kindheit in der Türkei gewidmeten Roman ‚Das Leben ist eine Karawanserei‘. Die sich dort findende wunderbare Beschreibung des türkischen Schattenspiels zeigt, dass die Kommunikation zwischen Vertretern unterschiedlicher kultureller Herkunft für Özdamar nicht zwingend an ein korrektes Verstehen gebunden ist. Das Respektieren von kulturellen Unterschieden erscheint als Voraussetzung, um miteinander im Gespräch zu bleiben, unabhängig von der Gefahr, vollständig aneinander vorbei zu reden. Ziel des gemeinsamen Gesprächs scheint es daher weniger zu sein, kulturelle Unterschiede auszuräumen, als sich dieser vielmehr im direkten Kontakt bewusst zu werden. Zugleich tritt der vermeintlich bedrohliche Aspekt von kultureller Vielfalt in den Hintergrund. Das gemeinsame Lachen des Publikums über die aus den Missverständnissen unweigerlich hervorgehenden komischen Situationen wirkt dabei als Ventil: „Diese Männer im Schattenspiel heißen auch Karagöz und Hacivat. Karagöz ist ein Zigeuner oder Bauer, Hacivat ist ein Stadtmann, Lehrer vielleicht, und sie sprechen und verstehen sich immer falsch. Dann lachen die Menschen. Im Schattenspiel gibt es Ju-

39 Der Adelbert-von-Chamisso-Preis wird jährlich seit 1985 von der Stuttgarter Robert-Bosch-Stiftung für herausragende literarische Leistungen deutsch schreibender Autoren nichtdeutscher Muttersprache vergeben. Die bislang ausgezeichneten Autor haben sehr unterschiedliche kulturelle Hintergründe und sind durch Arbeitsmigration, Exil oder Studium nach Deutschland gekommen. Was sie verbindet, ist die deutsche Sprache, in die sie eingewandert sind und die sie zu ihrer eigenen Ausdrucksform gemacht haben. Adelbert von Chamisso wurde im Jahre 1781 auf Schloss Boncourt bei Châlons-en-Champagne geboren. Nach jahrelanger Flucht vor den Revolutionsheeren ließ sich die Familie im Jahr 1896 in Berlin nieder. Chamisso war Naturwissenschaftler, Sprachforscher, Entdeckungsreisender, Schriftsteller und Dichter und entsprach ähnlich wie Goethe dem Typus des Universalgelehrten.

den, Griechen, Armenier, Halbstarke, Nuten, jeder spricht einen Dialekt, jeder ist ein anderes Musikinstrument, redet nach seiner eigenen Zunge und versteht die anderen nicht, jeder macht an sich tin tin tin. Das ist unser Land“.⁴⁰ Innerhalb dieser Passage entwirft Özdamar ihr persönliches, die kulturelle Vielfalt betonendes Bild der Türkei, das sich zudem wie eine Liebeserklärung an ihre einstige Heimat liest. Die vielen Stimmen der unterschiedlichen in der Türkei lebenden Völker verschmelzen eben nicht zu einem Gleichklang. Die Vielstimmigkeit, das Durcheinanderreden, das Fehlen einer gemeinsamen Sprache ist es, was in den Ohren der Autorin wie Musik klingt.

Auch die von Spivak entwickelte Herangehensweise an fremde Kulturen unterscheidet sich deutlich von anderen Wissenschaftsdisziplinen. Dabei kristallisieren sich folgende Zugangsweisen heraus, die immer auch an das Prinzip der Herrschaft gebunden sind. Diese treten zum einen mit dem Anspruch an, im Umgang mit einer ‚fremden Kultur‘ das andere System ‚als solches‘ erkennen zu wollen, und zum andern den praktischen Umgang mit ihr anzubahnen und zu erleichtern. Für den ersten Typus steht die Ethnologie beziehungsweise, wie es heute heißt, die Kulturanthropologie; für den zweiten steht die Beschäftigung mit Fremdkultur in den Vermittlungsfächern, vor allem den Philologien. Dietrich Krusche weist in diesem Zusammenhang überdies auf den die Methodendiskussion insgesamt bewegenden Dekonstruktivismus hin. So artikuliert sich in den Texten beispielsweise von Derrida, Deleuze und de Man ein – für die Frage des Fremdverstehens – grundlegender Zweifel an der Kohärenz und Konsistenz textlicher Bedeutung.⁴¹

In diesen Kontext gehört auch Spivaks kritische Auseinandersetzung mit der Tätigkeit des Übersetzens, die für die Philosophin untrennbar verknüpft ist mit der Erfahrung von Fremdheit sowie der Bereitschaft, die Grenze eines möglichen Verstehens zu respektieren, die zugleich die Grenze zum Anderen markiert. Der verantwortungsvolle Umgang mit dieser Grenze bewahrt davor, sich dem Anderen ähnlich zu machen, zugespitzt formuliert, sich diesen ein-

40 Özdamar, Emine Sevgi: Das Leben ist eine Karawanserei, a.a.O., S. 157.

41 Vgl. Krusche, Dietrich: Fremderfahrung und Begriff, a.a.O., S. 65–80. Krusche diskutiert verschiedene aus der Praxis der Vermittlung von fremder Kultur abgeleitete Fragen vor dem Hintergrund poststrukturalistischer Theoriebildung. So meldet er beispielsweise grundlegende Zweifel an dem hermeneutischen Gemeinplatz an, dass eine Textaussage auch unter verschiedenen Rezeptionsbedingungen mit sich selbst identisch bleibt. Die sich hier abzeichnende kritische Sichtweise spiegelt den für den Band repräsentativen Anspruch der interkulturellen Germanistik, eine im Grunde das gesamte Fach betreffende kritische Methodendiskussion einzuleiten. Mit der Betonung der Bedeutung des jeweiligen *Blickwinkels* verbindet sich eine grundlegende Kritik an der Theorieentwicklung der letzten dreißig Jahre. Laut den Autoren Edith und Willy Michel lassen sich hier insbesondere zwei Fehlsätze ausmachen: „Zum einen wurden a priori Universalitätsansprüche formuliert, die keine Rücksicht nahmen auf kulturelle Besonderheiten und somit nicht auf Relativität von Theoriekulturen. (...) Zum anderen hat sich im selben Zeitraum die Gewohnheit ausgebildet, Konzepte aus jeweils anderen Theoriekulturen im deutschen Rahmen zu totalisieren und ideologisch aufzuladen.“ (Michel, Edith/Michel Willy: Theorietransfer: eine metahermeneutische Skizze, in: Wierlacher, Alois/Stötzel, Georg (Hg.): *Blickwinkel. Kulturelle Optik und interkulturelle Gegenstandskonstitution*, München 1996, S. 465–476, S. 465).

zuverleiben und somit zugleich zum Verschwinden zu bringen. Die am Ende ihres Aufsatzes zu findende, paradox anmutende Formulierung von der ‚Unmöglichkeit einer Übersetzung‘ wird vor diesem Hintergrund verständlich: So ist die Möglichkeit einer gelungenen Übersetzung begründet in ihrer Unmöglichkeit, was nichts anderes bedeutet, als die jeder Übersetzung immanente Grenze der Übersetzbarkeit, die sich in dem Stil eines Textes artikuliert, zu respektieren. Entscheidend ist, inwiefern es dem Übersetzer gelingt, „mit dem rhetorischen Schweigen in beiden Sprachen zu jonglieren“.⁴² Innerhalb dieser Sichtweise ist das ‚Gelingen‘ einer Übersetzung abhängig vom spezifischen Umgang mit den verschiedenen hier bereits aufgezeigten Grenzen, insbesondere jener, die durch die Rhetorik eines Textes annonciert wird: jener Grenze der Sprache selbst, die auch als Grenze der Übersetzung fungiert.

Nach Spivak ist der Zugang zu einer anderen Kultur erst durch den Nachvollzug der spezifischen Art und Weise eines Autors, sich in seiner Muttersprache auszudrücken, möglich. Hieraus leitet sie die Forderung ab, innerhalb einer Übersetzung Rechnung dafür zu tragen, dass die stilistische Besonderheit des literarischen Textes erhalten bleibt. Dies widerspricht der landläufigen Ansicht, Rhetorik nur als eine Zierde zu betrachten. Vielmehr markiert diese die Grenze zwischen den Sprachen – da, wo die Sprachen im Schweigen zueinanderfinden und sich zugleich unendlich voneinander entfernen. An dieser Grenze der Übersetzbarkeit hat sich der Übersetzer eines literarischen Textes abzuarbeiten.⁴³

Übersetzen bedeutet nach Spivak demnach, sowohl Grenzen zu durchschreiten als auch diese in verschiedene Richtungen zu verschieben. Die weitreichende Bedeutung dieser Übersetzungsarbeit gilt es vor dem Hintergrund der in eine ähnliche Richtung zielenden Überlegungen des postkolonialen Theoretikers Homi Bhabha zu verstehen. Dieser beschreibt die Praxis der Übersetzung als eine Form der kulturellen Grenzarbeit, die darauf abzielt, „ein Verständnis des Neuen als eines aufbrüherischen Aktes von kultureller Übersetzung“⁴⁴ zu erzeugen. Für Bhabha liegt darin die Möglichkeit des Bruchs mit den herrschenden Machtverhältnissen. Wie Spivak kehrt also auch Bhabha das kritische Potenzial der Tätigkeit des Übersetzens in der Möglichkeit hervor, die scheinbar starren Grenzen zwischen den Kulturen neu zu vermessen. Hierin liegt zudem ein zentrales Anliegen der Dichterin Emine Sevgi Özdamar, das sich bereits in der ihr Schreiben kennzeichnenden hybriden Mehrsprachigkeit manifestiert.

Bhabhas Beschreibung weist auf die derzeit im Zusammenhang mit Problemen des Kulturkontaktes bzw. des kulturellen Verstehens zu beobachtende Wende von einer durch die Hermeneutik geprägten Sichtweise der Kulturvermittlung zu dem Aspekt der Kulturverschiebung hin. Verständlich

42 Spivak, Gayatri: Die Politik der Übersetzung, a.a.O., S. 88.

43 Neben der generellen Bereitschaft, sich auf den jeweiligen Text einzulassen, setzt dies aufseiten des Übersetzers sicher auch ein besonderes Sprachgefühl voraus. Die Grenze zwischen der Tätigkeit des Übersetzens und dem dichterischen Schreibprozess wird hierdurch etwas durchlässiger. In umgekehrter Weise trifft dies auf das Erzählwerk der Autorin Özdamar zu, deren spielerischer Umgang mit der Sprache sowie das – sich in den vielfältigen Ausdrucksmöglichkeiten niederschlagende – hohe Maß an Kreativität unter anderem auch in ihrem dem Prinzip der Übersetzung verpflichteten Schreiben begründet ist.

44 Bhabha, Homi: Die Verortung der Kultur, a.a.O., S. 10.

wird diese Wende auch vor dem Hintergrund der gegenwärtig zu beobachtenden einschneidenden weltpolitischen Prozesse, die sich unter dem viel zitierten Schlagwort ‚Globalisierung‘ zusammenfassen lassen. Die folgende Überlegung von Wolf Lepenies bringt dies auf den Punkt: „Die Frage nach der möglichen und nach der notwendigen Übersetzbarkeit von Kulturen ist in unserem Zeitalter der Wanderungen, der Kulturenkontakte und der Kulturverschiebungen seit langem von hoher Aktualität.“⁴⁵ Überdies wird deutlich, dass die entscheidenden Fäden bei der Frage nach einer anderen Übersetzungspolitik zusammenlaufen. Es zeigt sich, dass die neue unter dem Begriff der Kulturverschiebung diskutierte Perspektive mit einer intensiven Übersetzungsarbeit verknüpft ist, die Bhabha als ‚kulturelle Grenzarbeit‘ bezeichnet. Die Möglichkeit der Verschiebung von Bedeutungen ist zudem in der Übersetzung selbst angelegt. Darauf hat bereits Walter Benjamin in seinem wichtigen Aufsatz über den Übersetzer hingewiesen. Vor diesem Hintergrund lässt sich die mit Özdamars Schreiben verknüpfte ‚Arbeit an der Sprache‘ als eine ebensolche Form der kulturellen Grenzarbeit verstehen.

Überlegungen wie diese setzen eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff ‚Kultur‘ voraus. Wiederum ist es Bhabha, der die transnationale Dimension von Kultur herausstellt. Seine revisionistische Sichtweise gründet in der Auffassung, Kulturen als flexible Systeme zu begreifen. Sie sind das Resultat vielschichtiger, nicht stillstehender Übersetzungsprozesse, die bis in die Gegenwart hinein andauern. In den Worten Bhabhas: „Kulturen sind nur darstellbar aufgrund der Prozesse der Iteration und Übersetzung, durch die ihre Bedeutungen stellvertretend auf – *durch* – einen Anderen ausgerichtet werden.“⁴⁶ Mit dieser Einsicht, wonach die Koexistenz verschiedener Kulturen nicht unabhängig voneinander betrachtet werden kann, verbindet Bhabha die radikale Absage an Vorstellungen von einem inneren Kern oder Wesen einer Kultur, wie sie in den Begriffen ‚Reinheit‘ oder ‚Authentizität‘ zum Ausdruck kommen.

Bhabhas Kritik richtet sich zudem gegen das hierarchische Ordnungsgefüge der Kulturen. Die damit verbundene Dominanz westlicher Kulturen schlägt sich in weitreichenden machtpolitischen Entscheidungen nieder. Die globale Herrschaft der westlichen Länder bedingt die Herabsetzung anderer Kulturen. Es zeigt sich, dass die auf Erhalt der Vormachtstellung gerichtete westliche Politik nicht daran interessiert ist, die Grenzen zwischen den Kulturen in verschiedene Richtungen auszuloten. Für den Philosophen liegt hierin eine wesentliche Aufgabe der Kunst. Deutlich wird dies in der Einleitung zu seinem Buch ‚Die Verortung der Kultur‘. Dort entwickelt er seine Art zu denken in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Künstlern der Gegenwart, die innerhalb des Gebrauchs ihres jeweiligen Ausdrucksmediums – Literatur, Fotografie, Performance, Theater etc. – Strategien des Widerstands gegen die politische Übermacht des Westens erarbeiten.⁴⁷ Ein gemeinsames Kennzeichen der sich dabei herauskristallisierenden, sehr unterschiedlichen Positionen bildet der besondere Umgang mit der Grenze zwischen Realität und Fiktion. Das offensive Spiel mit der Grenze eröffnet die Möglichkeit, die

45 Lepenies, Wolf: Die Übersetzbarkeit der Kulturen, a.a.O., S. 98.

46 Bhabha, Homi: Die Verortung der Kultur, a.a.O., S. 86.

47 Im Bereich der Literatur gilt das besondere Interesse Bhabhas dem Roman ‚Menschenkind‘ von Toni Morrison, der sich mit der Vergangenheit der Sklaverei auseinandersetzt, den ‚Satanischen Versen‘ von Salman Rushdie sowie dem ‚Bildnis einer Dame‘ von Henry James.

Wirklichkeit über sich hinauszutreiben bzw. die Gegenwart aktiv zu verändern.⁴⁸ Die Verschiebung dieser Grenze stellt für Bhabha zudem einen wesentlichen Aspekt jener Grenzarbeit zwischen den Kulturen dar, von der weiter oben bereits die Rede war.

Auch Saids Interesse gilt dieser Grenze. Das aus seiner Sicht anzustrebende neue, gegenüber den Werten der westlichen Moderne kritische Bewusstsein findet – im Vermischen der verschiedenen Ebenen – Eingang in die formale Gestaltung eines Kunstwerkes. Die Aufzählung der folgenden Merkmale liest sich wie eine Aufzählung der charakteristischen Merkmale von Özdamar's literarischem Werk: „hybrid combinations of realism and phantasy, cartographic and archaeological descriptions, explorations in mixed forms“.⁴⁹

So artikuliert sich die das Schreiben dieser Autorin kennzeichnende postkoloniale Perspektive unter anderem auch in ihrem offensiven Umgang mit der Grenze zwischen den Bereichen des Realen und des Phantastischen. So changieren die Geschichten in ihrer Wirkung auf den Leser häufig zwischen dem Eindruck von tatsächlichen Begebenheiten und der Betonung eines märchenhaften Geschehens. Özdamar hält ihre Erzählungen bewusst in jener wunderbaren Schwebe. Aus dieser sich auf Leserseite abzeichnenden Schwierigkeit, die Grenze zwischen Realität und Fiktion klar zu ziehen, resultiert zudem die Spannung, die ihre Erzählungen häufig kennzeichnen.⁵⁰

Im Zusammenhang mit der Verschiebung jener Grenze kommt der Metapher des Traums im Werk Özdamar's zentrale Bedeutung zu. So eröffnet das Erzählen immer wieder Durchgänge zwischen verschiedenen, im Alltag ansonsten deutlich voneinander getrennten Bereichen. In der folgenden, einem Tagtraum ähnelnden Passage aus ‚Großvaterzunge‘ erfüllt sich der Wunsch der Erzählerin nach körperlicher Nähe zu ihrem Lehrer: „İbni Abdullah setzt mich auf ein Blumenmotiv auf dem Teppich, er nahm meine Brustwarzen, ich lege meine Hände zur Sonne an seinem Hals.“⁵¹ Im Traum ist es möglich, scheinbar unüberwindbare kulturelle Grenzen spielend zu überschreiten, wobei die Grenze zur Realität im Moment der halluzinierten Erfüllung des Wunsches aufgehoben zu sein scheint. Man gewinnt den Eindruck, als gehe Özdamar mit ihrem – sich auf der Grenze zwischen Realität und Fiktion bewegendem – Schreiben von der folgenden Einsicht Merleau-Ponty's aus: „Es sieht so aus, als ob meine Fähigkeit, zur Welt zu gelangen, und meine Fähigkeit, mich in Phantasien zurückzuziehen, nicht unabhängig voneinander funktionieren können. Mehr noch: Als ob der Zugang zur Welt nur die andere Seite des Rückzugs aus ihr wäre.“⁵² Dies bedeutet, dass das Erleben der Realität ganz maßgeblich durch die Phantasien und Wünsche

48 Dies entspricht der analogen Verwendung der Begriffe ‚Erfindung‘ und ‚Intervention‘ (vgl. Bhabha, Homi: Die Verortung der Kultur, a.a.O., S. 10).

49 Said, Edward: Culture and Imperialism, a.a.O., S. 400. Das sich in diesen Merkmalen artikulierende neue kritische Bewusstsein löst die kritischen Strömungen der westlichen Moderne ab. Stellvertretend nennt Said an dieser Stelle die ‚Kritische Theorie‘.

50 Der Frage, inwieweit die Verschiebung dieser Grenze in der Erinnerungsprosa dieser Autorin begründet ist, widme ich mich weiter oben in dem Kapitel 2.4 ‚Erinnerung erfinden: Strategien gegen das Vergessen‘.

51 Özdamar, Emine Sevgi: Großvaterzunge, a.a.O., S. 22

52 Merleau-Ponty, Maurice: Das Unsichtbare und das Sichtbare, gefolgt von Arbeitsnotizen, hrsg. von Claude Lefort, München 1986, S. 23.

eines Menschen bestimmt wird. Die Bereiche des Realen und des Imaginären lassen sich somit nicht mehr im Sinne einer einfachen Opposition verstehen, im Gegenteil bedingen diese Bereiche einander.

Die von Spivak im Rahmen ihrer kritischen Auseinandersetzung mit der Hermeneutik ins Spiel gebrachte Frage, ob es sinnvoll ist, alle Dinge mit Zeichen zu belegen, gewinnt besondere Brisanz im Zusammenhang mit Enzyklopädien. Diese beanspruchen eine vollständige Erfassung der Welt durch Zeichen. Dies ist insofern problematisch, als vordergründig neutrale Beschreibungsmodelle dazu dienen, eine Ordnung zu errichten, die die ‚ursprüngliche‘ Komplexität der Erscheinungen zum Verschwinden bringt. Damit ist die in machtpolitischer Hinsicht zentrale Option verknüpft, in maßgeblicher Weise ‚den Lauf der Dinge‘ mitzubestimmen. Im Rahmen seiner Analyse des Versuchs bei der Documenta XI, ausgehend von dem Slogan ‚Eine Welt aus Welten‘ eine alternative Präsentationsform zu entwickeln, beschreibt Carlos Basualdo den Anspruch, die Welt enzyklopädisch zu ordnen, wie folgt: „Das Werk von Enzyklopädien (...) besteht darin, die Welt durch Wörter zu ersetzen, um dann aus diesen Wörtern eine andere Welt zu bilden.“⁵³ Basualdo hebt an dieser Stelle den phantasmatischen Gehalt dieses Projekts der Moderne hervor. Begründet ist das Projekt in dem zweifelhaften Anspruch, eine Welt aus Einbildungen zu errichten, die ‚wirklicher‘ sind als die Wirklichkeit selbst.

Eine weitere sich vor dem Hintergrund dieser Einsicht stellende kritische Frage lautet: Wem nützt dieses in den Enzyklopädien geordnete Wissen bzw. wer hat tatsächlich Zugang dazu?

Auch diesen Fragen geht die Philosophin Gayatri Spivak nach.⁵⁴ So ist es ihr ein besonderes Anliegen, den Blick auf die mögliche Kehrseite interkultureller Kommunikation zu lenken, die vor dem Hintergrund ihrer Kritik als eine Fortführung kolonialer Herrschaftspraktiken erscheinen muss. Spivak betont, das scheinbar neutrale Interesse an fremden Kulturen unter anderem in dem Wunsch begründet ist, diese zu kontrollieren und zu dominieren. Gemäß der Devise ‚Wissen ist Macht‘ kann die Lektüre der Texte von Schriftstellern der ‚Dritten Welt‘ dazu dienen, die in den gegenwärtigen Herrschaftsverhältnissen bestehende Asymmetrie von ‚Erster‘ und ‚Dritter Welt‘ aufrechtzuerhalten. Eine treffende Zusammenfassung von Spivaks Kritik an den Strategien kolonialer Herrschaftspolitik, die der Sicherung der politischen und wirtschaftlichen Vormachtstellung des Westens dienen, findet sich in Stephen Slemmons Aufsatz zur Bedeutung von postkolonialem Schreiben: „The project of cross-cultural interpretation are all part of an information-gathering machinery whose work it is to produce the Third-World speaking or writing subject as a source of cultural information, which

53 Basualdo, Carlos: Die Enzyklopädie von Babel, a.a.O., S. 56. Dem Bemühen um eine alternative Präsentationsform bei der Documenta XI geht die Einsicht in die Unmöglichkeit eines einheitlichen Weltentwurfs voraus. Die Documenta ist daher auch eher im Sinne einer Sammlung aus verschiedenen konkurrierenden Enzyklopädien zu verstehen. Ein mögliches Ziel dieses Ausstellungskonzeptes ist es, die unerschütterliche Gewissheit über die Welt, in der wir leben, zu erschüttern.

54 Ihre Kritik an der Dominanz westlicher Wissenssysteme entwickelt Spivak in dem Aufsatz: Spivak, Gayatri: ‚Draupadi‘ by Mahasveta Devi, in: Critical Inquiry 8, No. 2, 1981, S. 381–402.

is then used to make colonial territory economically and politically accessible to First-World interests.”⁵⁵

Vor dem Hintergrund dieser Forderung nach einer Revision des Wissensbegriffs kommt Spivaks Überlegungen zu einer anderen Übersetzungspolitik besondere Bedeutung zu. Wie sich gezeigt hat, liegt die entscheidende Voraussetzung des Bedeutungstransfers zwischen verschiedenen Kulturen als Resultat einer gelungenen Übersetzungsarbeit darin, die Grundlagen des eigenen Wissens über sich und fremde Kulturen, im Sicheinlassen auf den fremden Text, gegebenenfalls anzuzweifeln.⁵⁶ Die Texte Özdamars legen in eindrucksvoller Weise hiervon Zeugnis ab.

Vor dem Hintergrund dieser für Spivaks übersetzungstheoretische Überlegungen zentralen Einsicht lässt sich überleiten zur Frage nach Özdamars Motivation zu schreiben. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang der von der Autorin in einem Interview ins Spiel gebrachte Vergleich des Schreibens mit einem Trapezkunststück: „Das Schreiben ist eine eigene Reise, das hat manchmal etwas an sich wie ein Trapezkunststück, oder wie bei Opernsängern oder auch Motorradfahrern im Zirkus an den Wänden. (...) Fällt die Artistin herunter, stirbt sie, oder schafft sie es? Ich liebe diese Gefahrenmomente auch in den Wörtern. Beim Schreiben gibt es diesen Prozeß, oder vielleicht wünsche ich mir, dass es so gefährlich sei wie bei einem Trapezkunststück.“⁵⁷ Eine wesentliche Herausforderung liegt für die Autorin demnach darin, sich im Schreiben einer Gefahr auszusetzen. Darin besteht zugleich – wie die von ihr verwendete Metapher deutlich macht – der besondere Reiz, beim Schreiben eine Art von Nervenkitzel zu verspüren. Diese Form der Sensibilisierung, der inneren Spannung scheint notwendig, um in der Sprache etwas zum Ausdruck kommen zu lassen, das den Nerv trifft bis an die Grenze des Schmerzes und darüber hinaus. Von der Intensität dieser sich durch die und in der Sprache ausdrückenden Erfahrung, die – folgen wir Özdamars Vergleich – die Erfahrung der Grenze bzw. des Abgrunds mit einschließt, leitet sich auch ihr Anspruch an Literatur her.⁵⁸ Interessanterweise entwickelt die Autorin ihren Vergleich als Zurückweisung der von ihrem Interviewpartner ins Spiel gebrachten Auffassung, man bewege sich beim Schreiben in einem kontrollierbaren Raum. Dieser Ansicht widerspricht sie entschieden. Die eigene ‚Schreibstube‘ begreift Özdamar eben nicht als einen geschützten Raum, einen Rückzugsort, sondern – im Gegenteil – als völlig offene Situation, deren Ausgang ungewiss bleibt. Dies schließt die Möglichkeit eines Kontrollverlusts ein. Die Literatur wäre demnach der ‚Ort‘ einer Erschütterung oder auch Verstörung, der eines Abenteuers, einer Reise mit ungewissem Ausgang, die sowohl die Autorin selbst als auch ihre Leser erfasst. Innerhalb dieses Verständnisses von Literatur wird zugleich die

55 Slemon, Stephen: Post-colonial Writing. A Critique of Pure Reading, in: Platz, Norbert H. (Hg.): Mediating cultures. Probleme des Kulturtransfers: Perspektiven für Forschung und Lehre, Essen 1991, S. 50–63, S. 52.

56 Eine solche selbstkritische Herangehensweise an fremde Kulturen fordert die Autorin Özdamar aufseiten ihrer Leser ein.

57 Özdamar, Emine Sevgi: Die Wörter haben Körper, a.a.O., S.180.

58 Der von Özdamars Vergleich ableitbaren Idee, Schreiben bedeute zugleich, sich über einen Abgrund zu bewegen, lässt sich in verschiedener Weise begegnen. Bezogen auf ihr Schreiben kann sowohl der Abgrund zwischen verschiedenen Sprachen respektive Kulturen als auch der Blick in den eigenen Abgrund – das Verdrängte, das zur Sprache kommt – gemeint sein.

strikte Grenzziehung zwischen Realität und Fiktion, wenn nicht außer Kraft gesetzt, so doch unterlaufen: etwas verschafft sich in der Sprache Ausdruck, wird freigesetzt. Wie auch Deleuze und Guattari in ihrem Aufsatz ‚What is a minor literature?‘ betonen, liegt die Herausforderung eben genau hierin: „to liberate a living and expressive material that speaks for itself“.⁵⁹

59 Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: What is a minor literature?, a.a.O., S. 64. Dieses gefährliche Spiel der Sprache, von dem Özdamars Verwendung der Trapez-metapher kündigt, beschreibt auch Jean Baudrillard: „Wenn man die Sprache in ein System von Differenzen aufteilt, wenn man den Sinn auf einen Differenzeffekt reduziert, dann tötet man die radikale Andersheit der Sprache, man beendet das Duell innerhalb der Sprache zwischen ihr und dem Sinn, zwischen ihr und dem Sprechen, man schließt das aus, was sich nicht auf Vermittlung, Artikulation, Sinn reduzieren läßt und was bewirkt, daß die Sprache in ihrer Radikalität *anders* ist als das Subjekt (das Andere des Subjekts?). Daher kann es hier ein Spiel der Sprache, eine Verführung ihrer Materialität, ihrer Zufälle geben, einen symbolischen Einsatz von Tod und Leben und nicht nur ein kleines Spiel der Differenzen, das der Gegenstand der strukturalen Analyse ist.“ (Baudrillard, Jean: Transparenz des Bösen, a.a.O., S. 146).

