Anthropology and the Persistence of Universal Europe: Translation as a Key Term

Patrick Eisenlohr
December, 2014

The following paper [in German] was presented during the symposium 'The Future of German Anthropology' on 7 November 2014 at the University of Leipzig.

Throughout much of Europe, and certainly in Germany, knowledge production in the humanities and social sciences is strongly divided between scholarly disciplines and area studies. The former continue to claim universal status for knowledge derived from studying the North Atlantic world. A far smaller number of area studies scholars represent knowledge about the rest of the globalized world, usually not making claims to the validity of their knowledge in a manner

transcending the specific world region they are working on. Examining the stubborn persistence of this bizarrely outdated division between the universal "West" and the particular "non-West," I argue that anthropology is uniquely suited to contribute to the final overcoming of this highly unproductive divide. In order to realize this potential, mutual processes of translation and appropriation that unfold in exchanges between different parts of the world need to be a principal focus of anthropological research. Translation, then, is simultaneously subject matter, theory, and method of anthropology. While rethinking the contested legacy of anthropology as a discipline of translation between different ways of being in the world, it is necessary for anthropologists not to fall victim to certain Eurocentric assumptions about language and the nature of signs.

Heute möchte ich mich in meinem Vortrag mit der Ethnologie nicht als einer fest gegründeten Disziplin, sondern in ihrer sich verschiebenden Position in einem sich immer wieder ändernden System der Wissensproduktion beschäftigen. Hiermit meine ich ihre relative Lage in diesem Feld der akademischen Arbeitsteilung und dem zukünftigen Potential, das ich darin sehe.

> *Ein dauerhaftes Thema, und aus meiner Sicht das mit Abstand wichtigste in der Rolle und Rechtfertigung der Ethnologie innerhalb des Ensembles der akademischen Wissensproduktion ist die Rezentrierung sozialwissenschaftlichen Wissens weg vom sogenannten „Westen"[1] hin zu einer globaleren Perspektive. Dieses Ziel ist, zumal hierzulande, noch weitgehend uneingelöst.*

Die Ethnologie spielt meiner Meinung nach für das Erreichen dieses Ziels eine zentrale Rolle. In der Vergangenheit, bis ungefähr in die 1970er Jahre des letzten Jahrhunderts, war das der Ethnologie innewohnende Potential zu einer solchen

Rezentrierung weitgehend neutralisiert. Dies war vor allem darauf zurückzuführen, dass sich die Ethnologie meistens als die Wissenschaft des gegenüber Europa ganz anderen, fremden und nicht-modernen begriff, und somit in der wissenschaftlichen Arbeitsteilung den berühmten *savage slot* (Trouillot 2003) einnahm. Auch wenn manche Ethnologen immer wieder den evolutionistischen, hierarchsierenden, und später auch mit dem Begriff der Entwicklung hantierenden Konnotationen dieser Arbeitsteilung widersprachen – man denke nur an Franz Boas' Kampf gegen den wissenschaftlichen Rassismus und Evolutionismus in den Vereinigten Staaten – und Ethnologen auch seit längerem in den Gesellschaften des sogenannten Westens forschen, stabilisierte die Disziplin allein durch ihre Position im Konzert der Wissenschaften nicht unwesentlich die interdependenten Vorstellungen des universalen Europas, und des abweichenden nicht-westlichen Anderen, eine Vorstellung, die eine so entscheidende Rolle bei der Selbstvergewisserung europäischer Modernität spielte.

Die postkoloniale Kritik an dieser Einteilung der Welt ist inzwischen zu bekannt, als hier noch im Detail erläutert zu werden, vor allem vor einem zu einem nicht unerheblichen Teil ethnologischen Publikum. Die Kritik ist ebenso bekannt wie weitgehend akzeptiert. Es gibt nicht mehr viele Wissenschaftler, welche offen die Vorstellung verteidigen, nach der Europa und seine Siedlerstaaten (womit vornehmlich der nordatlantische Raum gemeint ist) eine geschichtlich universale Rolle spielen, dem Rest der Welt die normale, wesentliche Form aller zentralen sozialwissenschaftlicher Ordnungsbegriffe wie Politik, Demokratie, Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, Religion, Modernität, Nation, Subjektivität, Staatsbürgerschaft und Sprache vorgeben, und somit dem Rest der Welt wenn nicht seine eigene zukünftige Entwicklungsperspektive aufzeigen, dann zumindest ihm doch eine Position als Ansammlung sogenannter „regionaler" Besonderheiten oder Abweichungen von einer normalen Modernität zuweisen.

So diskreditiert dieser Standpunkt des 19. und frühen 20. Jahrhunderts in der gegenwärtigen intellektuellen Debatte ist, um so zählebiger scheint sein Fortbestehen in der akademischen Organisation des 21. Jahrhunderts in weiten

Teilen Europas und auch Deutschlands zu sein.

> *In den Sozial- und Geisteswissenschaften ist das faktische Festhalten an einem regionalen Fokus auf Europa oder dem Nordatlantik gekoppelt mit einem weitgehenden Universalitätsanspruch des dadurch produzierten Wissens nach wie vor die überwältigende Norm. Von der Normalität einer geistes- und sozialwissenschaftlichen Forschung aus etwas globalerer Perspektive ist man noch sehr weit entfernt.*

Wer sich zum Beispiel mit der Geschichte Sachsens oder Niedersachsens befasst, betreibt Geschichte an sich, in seiner unmarkierten, normalen Form, während jemand, dessen Feld die Geschichte riesiger Teile der Menschheit ist, wie beispielsweise Indien oder China, eine als „regional“ qualifizierte und im Verhältnis überaus seltene, und im Routinebetrieb häufig immer noch als „exotisch“ wahrgenommene Spezialisierung betreibt. Das gleiche gilt im erheblichen Ausmaß für viele andere, und mit Ausnahme der Ethnologie für alle sozialwissenschaftlichen Disziplinen. Sicherlich werden manche einwenden wollen, dass der Fokus auf die sogenannte „eigene“ Gesellschaft und deren nähere Umgebung ein überall verbreitetes akademisches Phänomenen ist, auch gerade in größeren Ländern des „globalen Südens“ wie beispielsweise Indien. Dennoch ist dort historisch gesehen, meistens direkt durch koloniale Beziehungen geschuldet, die Aneignung und Übersetzung zentraler sozialwissenschaftlicher Kategorien auch durch die Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Besonderheiten ihrer europäischer Kontexte geschehen und damit in koloniale Austauschbeziehungen eingebettet. Somit wurde es zunehmend unmöglich, das was allmählich als „eigene“ Gesellschaft und Kultur vorgestellt und wahrgenommen wurde, ohne Bezug auf Europa zu denken. Umgekehrt gesehen ist die normale wissenschaftliche Analyse europäischer Gesellschaften im „Westen“ in seinem mainstream sehr gut ohne, oder mit allenfalls minimaler

Bezugnahme auf nicht-westliche Gesellschaften ausgekommen.

Die Frage stellt sich sofort – warum ist dieser Zustand nach wie vor die Norm? Und dies am Beginn des 21. Jahrhunderts in globalen Zeiten, in denen die wechselseitigen Verflechtungen zwischen Europa und anderen Teilen der Welt nicht nur eine lange Geschichte haben, sondern auch für das nicht-akademisch trainierte Auge so offensichtlich sind, in dem die Grenzen zwischen dem sogenannten „Westen“ und „nicht-Westen“ immer verwischter werden, in dem vom „rise of the rest“ die Rede ist, und in dem es keinen Ort mehr gibt, der nicht in globalen Zusammenhänge eingebettet ist, und es keinen Ort außerhalb der Moderne gibt.

> *Wodurch erklärt sich der auch in deutschen akademischen Kreisen so zäh weiterlebende europäisch-nordatlantische Ethnozentrismus, nach dem faktisch national oder europakundig arbeitende Fachdisziplinen mit Universalitätsanspruch einem im Vergleich sehr kleinen Bereich von sogenannten Regionalwissenschaften gegenüberstehen, die in einer globalen Welt den allergrößten Teil der Menschheit wissenschaftlich vertreten?*

Wie sehr dieser Zustand bemerkenswert, und wie extrem er aus der Zeit gefallen zu sein scheint – hier nicht gemeint im Sinne einer Teleologie der Entwicklung, sondern in Hinsicht auf seine Angemessenheit der gegenwärtigen globalen Situation gegenüber – zeigt ein kurzer Vergleich der akademischen Elite Deutschlands mit der Wirtschaftselite Deutschlands. Ohne letztere in jeder Hinsicht als nachahmungswert darstellen zu wollen, ist für viele, und vor allem für deren mächtigsten Mitglieder die Einsicht, dass Europa nicht der Nabel der Welt ist, selbstverständlich und tagtäglich gelebte Realität, während im Vergleich dazu die Arbeitsperspektiven der allermeisten Sozial- und Geisteswissenschaftler in dieser Hinsicht mehr an die Epistemologien des vorletzten Jahrhunderts

erinnern. Die Frage ist, wodurch erklärt sich dieser, in der gegenwärtigen globalen Situation immer bizarrer wirkende Schiefstand, welcher immer mehr zu einer Besonderheit der akademischen-universitären Elite gegenüber anderen Eliten wird?

Hier setzt meiner Ansicht nach die Rolle und Aufgabe der Ethnologie an, denn die Antwort auf diese Situation ist meines Erachtens nicht, oder zumindest nicht alleine, die Ausweitung der sogenannten Regionalwissenschaften im bisherigen Sinne. So willkommen und notwendig eine Ausweitung in der Vermittlung von Kenntnis in den Sprachen, Geschichtsschreibungen und Gesellschaften des Großteils der Welt wäre, diese allein würde die bestehende Ordnung nicht wesentlich in Frage stellen. Dies, weil diese Ordnung ja so stark auf der Unterscheidung zwischen ihrem Anspruch nach universal arbeitenden Disziplinen einerseits, die für das Allgemeine stehen, und andererseits Regionalwissenschaften, die sich dem Besonderen, das heißt dem nicht-Westen widmen, beruht. Es bedarf also sehr viel mehr direkte Intervention in die Debatten der europazentrisch arbeitenden Disziplinen, und die Ethnologie ist am besten dafür prädestiniert, dies zu leisten. Zumal ist sie in Europa unter allen sozialwissenschaftlichen Disziplinen die einzige, welche die Einsicht ernst genommen hat, dass es außerhalb des nordatlantischen Raumes andere, alternative Systeme und Bereiche von Wissen gibt, die ein gleiches Recht auf Aufmerksamkeit haben. Zudem bietet die ethnographische Methode aus Fragmenten auf größere Kontexte und Zusammenhänge zu schließen ein Instrumentarium der vergleichenden qualitativen sozialwissenschaftlichen Forschung, welches in der Lage ist, den nach wie vor dominanten westlichen Ethnozentrismus in den Geistes-und Sozialwissenschaften zu überwinden (van der Veer 2014).

> *Ethnologen haben meiner Meinung nach die Aufgabe, sich noch mehr als zuvor in die von anderen Disziplinen dominierten Debatten über die zentralen sozialwissenschaftlichen Kategorien wie Politik, Demokratie, Öffentlichkeit und*

Zivilgesellschaft, Religion, Modernität, Nation, Selbst und Subjektivität, Staatsbürgerschaft sowie Sprache einzubringen und diese universal zirkulierenden Kategorien unter Kritik ihres europäischen geschichtlichen Gepäcks neu zu denken.

Die Nichthintergehbarkeit dieser Kategorien werden Ethnologen nicht ändern können, da diese aufgrund seit langem bestehender Übersetzungs- und Aneignungsprozesse Teil jedweder Moderne geworden sind, sie also schon seit langem überall auf der Welt von universalen Kategorien europäischer wissenschaftlicher Diskurse des 19. und 20. Jahrhunderts zu Kategorien der Praxis mutiert sind, sehr häufig mit kolonialer Genealogie. Dennoch ist es für Ethnologen sehr wohl möglich, diese zu destabilisieren.

Ein sehr gutes Beispiel für das, was ethnologische Intervention in zentrale sozialwissenschaftliche Debatten leisten kann, ist das gegenwärtige Neudenken der seit dem 19. Jahrhundert gebräuchlichen vergleichenden wissenschaftlichen Kategorie „Religion" in mehreren sozial- und geisteswissenschaftlichen Disziplinen, welches wesentliche Anstöße dem kritischen Werk von Talal Asad verdankt.[2] Seine Kritik am Religionsbegriff eines anderen bekannten Ethnologen, Clifford Geertz, zog bald weitere Kreise, und hat zu einer breiteren Infragestellung der christlichen, und vor allem protestantischen Voreingenommenheit von Religion als universelle wissenschaftliche Kategorie auch in anderen wissenschaftlichen Disziplinen geführt. Als Folge davon hat eine Verschiebung religionswissenschaftlicher Forschung weg vom Problem des Glaubens, von Interiorität und der philologischen Forschung über doktrinäre Inhalte hin zu Themen der Performanz, der öffentlichen verkörperlichten Praxis und den sinnlichen Aspekten von Religion stattgefunden. Vergleichbares lässt sich über das Neudenken der für alle moderne Gesellschaften so zentralen Kategorie Öffentlichkeit sagen. Während die Kritik an einem eingebauten Klassen- und gender-bezogenen Ausschlusspotential von Habermas´

Formulierung des Begriffs bereits seit längerem lebendige Debatten um „Gegenöffentlichkeiten“ hervorgebracht haben, wurde der säkulare *bias* des Begriffs lange Zeit nicht hinterfragt. Dies hat sich in den letzten Jahren vor allem unter dem Einfluss ethnologischer Arbeiten über Religion, Öffentlichkeit und Medien stark geändert, in denen die empirisch so normale Verwischung der Habermasschen rational-deliberativen Aspekte der Öffentlichkeit mit Religion, Werbung und Unterhaltung analysiert wurde, ohne dabei in ein Niedergangsszenario zu verfallen. Auch hier ist es deutlich, dass von ethnologischer Forschung ausgehende Impulse ihre Wirkung ebenso in anderen Disziplinen gehabt haben und zu einer Neubetrachtung der Kategorie Öffentlichkeit auch in den Ländern des sogenannten Westens geführt haben.

Die Nichthintergehbarkeit solcher zentraler sozialwissenschaftlicher Kategorien bei der Rezentrierung der Wissensproduktion hin zum Rest der Welt habe ich bereits erwähnt, ebenso wie die seit langem anhaltenden Austausch- und Aneignungsprozesse, die dafür verantwortlich sind. Ein prominentes Beispiel unter vielen sind Hindu-Reformbewegungen seit dem 19. Jahrhundert, die ausgehend von einer kolonialen Situation zu einer teilweisen Aneignung und Übersetzung der universalen Kategorie „Religion“ geführt haben, in deren Verlauf aus einer losen Verknüpfung sehr unterschiedlicher ritualer und Texttraditionen die Vorstellung einer geeinteren, stärker integrierten „Religion“ mit zentralen Schriften, Symbolen und doktrinären Inhalten entstand. Das heißt, die Transformationen des Neo-Hinduismus sind ohne diese moderne Kategorie vermittelt durch Kritik christlicher Missionare an vermeintlich barbarischen und götzendienerischen Praktiken, kolonialer Regulierung von Religion und orientalistischen Diskurs undenkbar, aber im Ergebnis dennoch etwas eindeutig anderes als „Religion.“ Um mit Dipesh Chakrabarty zu sprechen, dessen Buchtitel „Provincializing Europe“ man auch als eine treffende Aufgabenbeschreibung für die Ethnologie in zwei Wörtern verstehen kann: „Das Problem der kapitalistischen Moderne kann nicht länger einfach als ein soziologisches Problem der historischen Transition verstanden werden…, sondern auch als ein Problem der Übersetzung“ (Chakrabarty 2000: 17, meine Übersetzung). Das Beispiel der

Kategorie „Religion“ weist wie viele andere darauf hin, dass diese Art Interaktion kein Transitionsprozess zur Moderne ist, wie von zahlreichen Vertretern der sozialwissenschaftlichen Fachdisziplinen immer noch impliziert wird, wenn sie bei Studien über Religion im nordatlantischen Raum über „Religion in *der* modernen Gesellschaft“ reden, sondern ein komplexer wechselseitiger Übersetzungsprozess.

> *Übersetzung ist meiner Ansicht nach in doppelter Hinsicht der große Schlüsselbegriff für die Ethnologie als Wissenschaft der kulturellen Vielfalt. Zum einen ist Übersetzung ein zentraler Teil der Dynamiken kultureller Aneignung, Differenzierung und Abgrenzung, und dies umso mehr in einer Welt, in der nichts mehr außerhalb des Modernen und Globalen steht. Andererseits ist es das klassische vergleichende Projekt der Ethnologie selbst, andere Lebenswelten und Wissensformationen zu übersetzen.*

Die Übersetzungsprozesse der Moderne, deren Analyse sich Ethnologen widmen, haben selten die Form humanistischer Dialoge und Verständnisversuche im Sinne eines Gadamerschen Verschmelzen der Horizonte. Sie nehmen dagegen viel häufiger die Gestalt Bachtinscher Dialoge an, in denen sich Übersetzungs- und Aneignungsprozesse in konfliktreichen Austauschen und Entgegnungen, sowie polyphoner Dissonanz vollziehen. Ich sehe in keinem dieser beiden Übersetzungsszenarien ein Modell für die Ethnologie, sondern werde im Folgenden für einen dritten, pragmatistischen Zugang zur Übersetzung plädieren, welcher ohne die Vorstellung eines humanistischen Subjekts auskommt.

Übersetzung ist ein ebenso unabdingbarer wie hochumstrittener Prozess. Seit längerem ist eine der möglichen Definitionen der Ethnologie die der Wissenschaft der kulturellen Übersetzung, und die Debatte darüber ist kontrovers und anhaltend (Rubel and Rosman 2003, Röttger-Rössler 1997, Bachmann-Medick

2004, Maranhão and Streck 2003, Schneider 2007, Hanks and Severi 2014). Das Thema Ethnologie als Übersetzung hat immer wieder heftige Kritik hervorgerufen, die Möglichkeit von Übersetzung wurde ebenso angezweifelt, wie die Gefahr beschworen, durch Übersetzung Inkommensurabilitäten und Machtgefälle zu verschleiern. Gerade die postkoloniale Kritik, welcher wir viele wertvolle Einsichten zur Hinterfragung des universalen Europas verdanken, hat ein sorgenvolles und problematisches Verhältnis zum Begriff Übersetzung. In verbleibenden Teil meines Vortrags möchte ich für die Ethnologie als Wissenschaft der Übersetzungsprozesse der Moderne plädieren. Dabei stelle ich mich auch gegen Teile der postkolonialen Kritik an solch einem Projekt, basierend auf grundsätzlichen Einwänden gegenüber dem Konzept der Übersetzung.

> *Ironischerweise, dies ist meine These, gründet die postkoloniale Kritik am Projekt der Übersetzung selbst auf einem bestimmten durch und durch westlichen Konzept von Sprache und Semiosis, welches es für die Ethnologie zu überwinden gilt.*

Postkoloniale Kritiker der Übersetzung wie Homi Bhabha (1994) und Gayatri Spivak (1993) setzen ein poststrukturalistisches Verständnis von Sprache und Semiosis voraus, in dem wie bei ihren strukturalistischen Vorläufern Referenz und Denotation von Zeichen als deren zentrale Funktion verstanden werden. Sie rücken dabei die Perspektive weg von der Vorstellung stabiler, integrierter Zeichensysteme hin zu den andauernden Verschiebungen und Instabilitäten von Denotiation. Wie linguistische Ethnologen seit längerem demonstriert haben, ist der Fokus auf Referenz und Denotiation ein wesentliches Symptom westlicher Sprachideologien, welche das moderne und akademische Verständnis von Sprache grundlegend geprägt hat (Bauman and Briggs 2003), und in der strukturalistischen Vision von Ferdinand de Saussure einer seiner bekanntesten und einflussreichsten Ausdrücke gefunden hat. Obwohl poststrukturalistische

Kritiker die Betonung von System und Stabilität der Bedeutung im Strukturalismus kritisieren, teilen sie dennoch bestimmte zentrale strukturalistische Grundannahmen über Sprache und andere Zeichenprozesse, welche sie die Schwierigkeiten und Unwägbarkeiten des Spiels von Bedeutungen in den Vordergrund rücken lässt, wenn es zum Problem der Übersetzung kommt. Diese Grundannahmen gilt es zu überwinden, wenn die Ethnologie ihr großes Potential als Wissenschaft der Übersetzungsprozesse, welche die Moderne antreiben, einlösen möchte.

Um dies zu verdeutlichen, müssen zwei Aspekte von Übersetzung unterschieden werden. Zum einen Referenz und Denotation, zum anderen indexikalische und ikonische Zeichenprozesse. Erstere ähneln dem, was landläufig als „wörtliche Bedeutung“ verstanden wird. In diesem referentiellen Bedeutungsmodus können Wörter und Ausdrücke direkt für ein Objekt, eine Person oder eine andere Entität stehen, also referieren. Saussures Zeichenmodell funktioniert ausschließlich auf diese Art der Repräsentation, für ihn ist Semiosis ein System von Zeichen, die aus einer Kombination von Laut und mentalem Konzepten bestehen, die auf arbiträre, aber direkte Weise miteinander verbunden sind (z.B. die Lautkomination „Baum“ verbunden mit einem mentalen Konzept). Da Sprachen nicht alle auf dieselben mentalen Konzepte verweisen, und Sprachen aus der Vielzahl möglicher grammatischer Kategorien immer jeweils nur verschieden begrenzte Ausschnitte markieren, ist direkte Übersetzung sehr oft unmöglich. Zudem sind Grenzen zwischen Sprachen und sprachlichen Registern häufig unklar, und obendrein das Produkt von politischer Geschichte und Ideologie.

Dennoch trifft dies nicht den Kern des Übersetzungsproblems. Äußerungen sind immer in komplexe Kontexte eingebettet, die nicht auf einer Beziehung der Referenz oder Denotation beruhen. Sie sind vielmehr geprägt durch ihr gleichzeitiges Auftreten mit einer Vielfalt anderer sprachlicher und nicht-sprachlicher Zeichen. Nach C.S. Peirce kann man solche kontextuellen Beziehungen gleichzeitigen Auftretens als indexikalisch bezeichnen (Beispiele sind der Akzent eines Redners, der auf seine Herkunft verweist, das gleichzeitigte Auftreten von Rauch und Feuer, sowie sprachliche Register wie Juristendeutsch

oder rituelle Sprachen, in denen eine institutionalisierte Verbindung mit bestimmten sozialen Aktivitäten und Personentypen wirkt). Darüber hinaus existieren sowohl im Sprachgebrauch wie auch in kulturellen Prozessen und Handlungen im Allgemeinen immer auch Bedeutungen, die auf qualitativer, bildhafter Ähnlichkeit beruhen (Beispiele finden sich u.a. in der Dichtung, Alliteration oder anderer Formen von Parallelismus, wie in der Metrik, von Themen und des Reims), also nach Peirce ikonische Beziehungen, denen häufig die Wahrnehmung einer natürlichen Verbindung durch inhärente Ähnlichkeit anhaftet, und die deshalb auch ein starkes ideologisches Potential haben.

> *Übersetzungsprozesse müssen also nicht nur der referentiellen Bedeutung gerecht werden, sondern auch den Netzen indexikalischer und ikonischer Beziehungen, die den Großteil dessen ausmachen, was gemeinhin als „Kontext" gilt. Es versteht sich selbst, dass solche Kontexte dynamisch sind, und nicht ein festgefügter Rahmen für Handlungen und Bedeutungsproduktion.*

Der Begriff der andauernden Kontextualisierung ist dabei zutreffender als der des statischen Kontexts. Handelnde schaffen durch einen ständigen Strom von verbalen und nicht-verbalen Kontextualisierungshinweisen (*contextualization cues*, John Gumperz) den für die Bedeutungsproduktion entscheidenden Kontext, wobei ein solcher Handlungsrahmen von der Ratifikation durch andere und somit auch stark von Machtgefällen abhängig ist (Duranti and Goodwin 1992, Baker 2006). Bei nicht selten auftretenden Dissonanzen zwischen Teilnehmern eines Kontextualisierungsprozesses tritt das auf, was Erving Goffman im Zusammenhang mit seiner Rahmenanalyse der Interaktion als *frame-breaking* bezeichnet hat. Gleichzeitig ist, im Gegensatz zu Saussure´s Zeichenbegriff, auf den sowohl der Strukturalismus wie auch seine poststrukturalistischen Kritiker zurückgreifen, ein umfassenderes Peircesches Zeichenverständnis sehr offen für die materiellen und verkörperten Dimensionen kulturellen Handelns. Das Netz

von Bedeutungen besteht nicht wie im Strukturalismus und Poststrukturalismus allein aus vermeintlich „geistigen“ Verbindungen von Laut oder einem anderen materiellen Zeichenträger und mentalen Konzepten, durch die ein Laut auf etwas referieren kann, sondern umfasst in seinen indexikalischen und ikonischen Dimensionen ebenso die Sphäre des Kausalen, konkreter Praxis und der Materialität menschlichen Handelns. Die Zeichenprozesse oder Zeichenpraxis, von der ich spreche, ist gerade nicht ein vermeintlich konzeptuell-kognitiver Überbau im Gegensatz zu einer echteren, substantiellen materiellen kulturellen Praxis, sondern eben auch letztere durch und durch.

Der Punkt ist, dass es sehr wohl möglich ist, nicht auf absolut objektive oder erschöpfende, aber dennoch auf recht adäquate und angemessene Weise solche Kontexte zu beschreiben und zu analysieren. Wissenschaftler, die voller Sorgen über die Möglichkeiten und Unmöglichkeiten der Übersetzung sind, meinen damit häufig, dass der indexikalisch-ikonische Kontext von Äusserungen und Handlungen ausgeblendet oder nur zu dünn und fragmentarisch berücksichtigt wird. Gayatri Spivak, zum Beispiel weist in ihrem dreiteiligen Modell der Übersetzung (Spivak 1993) darauf hin, dass im Prozess der Übersetzung Logik und Grammatik ständig von Rhetorik unterwandert werden, und dass das Unterdrücken der rhetorischen Dimension im Akt der Übersetzung mit neokolonialer Gewalt gleichzusetzen sei. Der Übersetzungsprozess kann selber zu einer Machtausübung werden, welche das Handeln anderer beschränkt und zum Gegenstand oktroyierter Formen der Kontextualisierung macht. Gleichzeitig findet er häufig in Situationen statt, in denen eine große Ungleichheit zwischen Sprachen besteht, und in denen die Sprachen, aus denen Ethnologen heraus übersetzen, bereits durch Machtgefälle von den Sprachen, in die übersetzt wird, transformiert und überformt sind (Asad 1993, siehe auch Hanks 2010).

Das Unterfangen Übersetzung fragt demnach ein hohes Maß an Reflexivität. In dieser Hinsicht wäre es nützlich, Michael Silverstein (2005) folgend, von Übersetzung als den Prozessen der Übertragung referentieller Bedeutung

(ungefähr Spivaks Kategorien der Logik und Grammatik entsprechend) und von der Übertragung der sie umgebenden indexikalisch-ikonischen Zeichenverhältnisse als „Transduktion“ zu sprechen.

Letzteres auf Peirceschen Unterscheidungen beruhendes Unterfangen bietet ein feingliedrigeres Instrumentarium als Spivaks Kategorie der Rhetorik. Diese Unterscheidung zwischen Übersetzung im engeren Sinne und „Transduktion“ ist auch wichtig, um ein vorhersehbares Argument gegen das Projekt der Ethnologie als Übersetzung zu entkräften – Kulturen und kulturelle Prozesse lassen sich nicht mit Sprache und Texten gleichsetzen (wie interpretative oder hermeneutische Ansätze in der Ethnologie immer wieder suggerierten). Das ist korrekt, aber es ist aus meiner Sicht möglich, kulturelle Praxis mit ihren performativen, verkörperlichten Dimensionen als Zeichenprozesse im weiteren, übersprachlichen Sinn zu fassen, die über sprachliche Referenz weit hinausgehen. Eben diese Zeichenprozesse sind ja auch der Gegenstand der Prozesse kolonialer und postkolonialer Übersetzung und Aneignung, die ich vorher erwähnte, und deren Analyse ich als Hauptaufgabe der Ethnologie sehe.

Auch in meiner eigenen Forschung hat sich die Analyse dieser Übersetzungsprozesse als völlig unumgehbar erwiesen. Das Thema Sprache und Diaspora auf Mauritius ließ sich für mich nur vor dem Hintergrund von Aneignungs- und Übersetzungsversuchen einer Kategorie des Europas des 19. Jahrhunderts verstehen, deren weltweiter Export im Zusammenhang mit kolonialen Regierungsformen, christlich-missionarischer und kolonialer Linguistik und antikolonialem Nationalismus extrem erfolgreich war – gemeint ist der ethnolinguistische Nationalismus. Das Ergebnis war ein lokaler Widerstreit zwischen einem sich eng an einem Herderschen Vorbild orientierendem, kreolischen Nationalismus und einem einen ganz anderen Weg gehenden Hindu-nationalistischen Diskurs von „Sprachen der Vorfahren,“ der ebenfalls ohne den Bezug zum ethnolinguistischen Nationalismus des europäischen 19. Jahrhunderts

undenkbar, aber dennoch irreduzibel anders ist. In meiner neueren medienethnologischen Forschung befinde ich mich in einem Feld, welches sich fast per Definition mit Aneignungs- und Übersetzungsprozesses auseinandersetzt, hier mit Medienpraktiken und Technologien in südasiatischen islamischen Öffentlichkeiten, wo zeitgenössische audiovisuelle Medienpraktiken mit einer langen religiösen Tradition interagieren, in welcher die rezitierende Stimme der Ort ist, in dem sich das Göttliche in der Welt manifestiert. Eine Analyse der Vielzahl von Medienpraktiken aus vergleichender Perspektive anzugehen führt auch relativ schnell zu einer der größten Herausforderungen an den Übersetzungsbegriff – wie lassen sich sinnliche Handlungen und Prozesse außerhalb von Sprache „übersetzen." Diese lassen sich zwar allesamt innerhalb des breiten semiotischen Ansatzes von dem ich sprach beschreiben, aber werden nicht durch ihn erschöpfend umfasst. Dennoch funktioniert unser wissenschaftlicher Diskurs nach wie vor durch das Medium Sprache, was die Modalitäten diskursiver Übersetzung für jede Art ethnologischer Forschung unausweichlich macht. Der Tag, an dem man bildliche oder klangliche Kompositionen, etwa inspiriert durch den Ruf nach „doing anthropology in sound" (Feld and Brenneis 2004) als ethnologische Dissertation einreichen oder als Berufungsvortrag darbieten könnte, erscheint noch fern.

Lassen Sie mich am Ende meines Vortrags meine Überlegungen zusammenfassen. Ich habe hier für ein breites, reflektiertes Verständnis von Übersetzung als Kernaufgabe der Ethnologie plädiert, welches selbst nicht bestimmten eurozentrischen Annahmen über das Wesen der Sprache und der Zeichen zum Opfer fällt. Die problematischste dieser Annahmen ist die Gleichsetzung einer speziellen Subkategorie von Zeichen, nämlich Saussurschen arbiträren Symbolen, mit Signifikation und Semiosis an sich. Die seit sehr langem überfällige Aufgabe, die geistes- und sozialwissenschaftliche Wissensproduktion – endlich – zu rezentrieren ist vor allem eine Arbeit der richtig verstandenen Übersetzung, und dies in mehrfacher Hinsicht. Übersetzung ist sowohl Forschungsgegenstand, wie auch Theorie und Methode der Ethnologie. Zum einen sind die weltweiten Verknüpfungen zwischen verschiedenen Weisen in der Welt zu sein, die das

ausmachen, was häufig Modernität genannt wird, zu einem überwiegenden Teil wechselseitige Übersetzungs- und Aneignungsprozesse. Andererseits besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Übersetzung und dem für die Ethnologie so zentralem Thema der kulturellen Differenz und Vielfalt.

> *Übersetzung und die Produktion von Differenz sind aufs Engste miteinander verbunden. Übersetzung schafft nicht Äquivalenzen. Übersetzung sollte nicht das zu Übersetzende der Sprache, in die übersetzt wird angleichen – das ist schlechte Übersetzung, die sich zu Recht dem Vorwurf, dem Anderen Gewalt anzutun, aussetzt, sondern zulassen, dass Zielsprache und Zieldiskurs durch das zu Übersetzende transformiert wird.*

Gerade in Deutschland gibt es eine lange Tradition der Übersetzungstheorie von Schleiermacher über Pannwitz zu Benjamin, die genau dies immer wieder gefordert hat. Das genau ist das Projekt der Ethnologie im System der Wissensproduktion, es geht gerade *nicht* darum, alternative Formen in der Welt zu sein mit eurozentrischer Wissensproduktion kommensurabel, und auf diese Weise „verständlich“ zu machen. Dagegen ist es die Aufgabe der Ethnologie, dazu beizutragen, dass die zentralen sozialwissenschaftlichen Kategorien im Diskurs der europazentrischen Disziplinen durch diese Übersetzungsarbeit transformiert werden, wie es bereits zum Teil mit den Begriffen „Religion“ und „Öffentlichkeit“ geschehen ist.

> *Ethnologische Übersetzungsarbeit verwandelt augenscheinliche Inkommensurabilität in eine Differenz, welche in der Sprache, in die übersetzt wird, nicht nur erhalten bleibt, sondern ihre transformative Kraft auch genau dort entfaltet.*

[1] Ich möchte sofort klarstellen, dass ich die Unterscheidung Westen/nicht-Westen für analytisch wertlos halte. Dennoch ist die Unterscheidung bereits seit langem zu einer wirkungsmächtigen Kategorie der Praxis mutiert, die unabhängig von ihrem fehlenden analytischen Wert eine Schlüsselbedeutung in der Wissensproduktion innehat , wodurch es schwerfällt, sie nicht zu nennen. Insofern ist sie wie die zentralen sozialwissenschaftlichen Kategorien, die in meinem Vortrag erwähne, auch Gegenstand der Übersetzungs- und Aneignungsprozesse, die das Hauptthema meines Vortrags sind, und somit als Gegenstand unausweichlich.

[2] Zahlreiche andere Ethnologen waren an dem Neudenken der Kategorie „Religion“ beteiligt. Ich nenne an dieser Stelle Talal Asad, da dessen Werk auch weit über die Ethnologie hinaus wahrgenommen wurde und dort auch nach wie vor großen Einfluss hat.

Literatur

Asad, Talal. 1993. The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology. In Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Power in Christianity and Islam*, pp. 171-199. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Bachmann-Medick, Doris. 2004. Kulturanthropologie und Übersetzung. In *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. An International Handbook of Translation Studies. Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction*, eds. Armin Paul Frank, Norbert Greiner, Theo Hermans, Harald Kittel, Werner Koller, José Lambert and Fritz Paul, vol. I., pp. 155-165. Berlin and New York : De Gruyter.

Baker, Mona. 2006. Contextualization in translator- and interpreter-mediated events. *Journal of Pragmatics* 38: 321-337.

Bauman, Richard and Charles L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity: Language Ideologies and the Politics of Inequality.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bhabha, Homi K. 1994. How newness enters the world: Postmodern space, postcolonial times and the trials of cultural translation. In Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, pp. 212-235. London/New York: Routledge.

Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference.* Princeton: Princeton University Press.

Duranti, Alessandro and Charles Goodwin, eds. 1992. *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press.

Feld, Steven and Donald Brenneis. 2004. Doing anthropology in sound. *American Ethnologist* 31(4): 461-474.

Hanks, William F. 2010. *Converting Words: Maya in the Age of the Cross*. Berkeley: University of California Press.

Hanks, William F. and Carlo Severi. 2014. Translating worlds: the epistemological space of translation. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(2): 1-16.

Maranhão, Tullio and Bernhard Streck, eds. 2003. *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. Tuscon: University of Arizona Press.

Röttger-Rössler, Birgitt. 1997. Die Wortlosigkeit des Ethnologen: Zum Problem der Übersetzung zwischen den Kulturen am Beispiel indonesischer Gefühlstermini. In *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, ed. Doris Bachmann-Medick. Göttinger Beiträge zur Übersetzungsforschung, Bd. 12, pp. 199-213. Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Rubel, Paula G. and Abraham Rosman, eds. 2003. *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*. Oxford: Berg.

Schneider, Antonia. 2007. *Übersetzen als kulturelle Praxis. Pragmatik und Meta-Pragmatik des Übersetzens in institutionellen und ethnologischen Kontexten am Beispiel von Quechua und Spanisch in Huancavelica/ Peru*. Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität München.

Silverstein, Michael. 2005. Translation, Transduction, Transformation: Skating „Glossando" on Thin Semiotic Ice. In *Translating Cultures: Perspectives on Translation and Anthropology*, eds. Paula G. Rubel and Abraham Rosman, pp. 75-105. Oxford: Berg.

Spivak, Gayatri. 1993. The Politics of Translation. In *Outside in the Teaching Machine*, pp. 179-200. London/New York: Routledge.

Trouillot, Michel-Rolph. 2003. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave.

van der Veer, Peter. 2014. The value of comparison. Transcript for the Lewis Henry Morgan lecture given on November 13, 2013. HAU: Journal of Ethnographic Theory. HAU-Morgan Lectures Initiative.