

# polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

## SELBSTKULTIVIERUNG

Politik und Kritik im  
zeitgenössischen  
Konfuzianismus



Mit Beiträgen von KAI MARCHAL, RALPH WEBER, RAFAEL SUTER,  
FABIAN HEUBEL, MARIA JOSÉ CANELO und anderen

**SONDERDRUCK**

# Selbstkultivierung und Politik im zeitgenössischen Konfuzianismus

5

KAI MARCHAL

*Moralgesetz, Lebenszusammenhänge  
und die Verborgenheit eines liberalen  
Gemeinwesens.*

*Überlegungen zum Projekt des zeitgenössischen  
Neokonfuzianismus*

19

RALPH WEBER

*Konfuzianische Selbstkultivierung als  
Philosophem und Politikum*

43

RAFAEL SUTER

*Erkenntniskritik und Selbstreflexion:  
Kritik als Praxis*

*Überlegungen zu einem neokonfuzianischen  
Begriff der »Kritik« anhand des Frühwerks Mǒu  
Zōngsāns (1909–1995)*

91

FABIAN HEUBEL

*Immanente Transzendenz im Spannungsfeld  
von europäischer Sinologie,  
kritischer Theorie und zeitgenössischem  
Konfuzianismus*

115

MARIA JOSÉ CANELO

*Übersetzung, Subjektivität und Kulturbürgerschaft*

125

REZENSIONEN & TIPPS

166

IMPRESSUM

167

POLYLOG BESTELLEN

MARIA JOSÉ CANELO

# Übersetzung, Subjektivität und Kulturbürgerschaft<sup>1</sup>

Aus dem Englischen: Franz Martin Wimmer

In diesem Beitrag verbinde ich drei Hauptthemen, die in den letzten Jahrzehnten theoretische Analysen hervorgebracht haben, welche direkt oder indirekt mit dem Gegenstand der Interkulturalität verbunden sind: *Übersetzung*, *Subjektivität* und *Kulturbürgerschaft* (*cultural citizenship*).<sup>2</sup> Ich verbinde sie wegen ihres ge-

<sup>1</sup> (Anm. ÜS: Dieser Text entstand aus dem Kommentar der Autorin, den sie zu einem Vortrag von Franz Martin Wimmer im »Tuesday Seminar« des Center for Social Studies of the University of Coimbra (Portugal) am 30. März 2010 gehalten hat. Dem Vortrag lag eine damals unveröffentlichte Version des folgenden Aufsatzes zugrunde: Franz Martin Wimmer: »Centrism and Tolerance in the Context of Intercultural Philosophy« in: *Forum Mission* 7/2011: S. 40–60.

<sup>2</sup> (Anm. ÜS: Der Ausdruck »*cultural citizenship*« wird in der Fachliteratur gewöhnlich nicht verdeutsch, die hier vorgeschlagene Verdeutschung *Kulturbürgerschaft* wurde in der Diskussion jedoch gelegentlich bereits verwendet. Er scheint mir dem

meinsamen Anliegens, wie mit Differenz umzugehen und diese einzubeziehen ist, auch als ein kritisches Werkzeug in diesen Bereichen. Dabei versuche ich Ideen zu erkunden, die auf die Dynamik des meistversprechenden Schemas eines interkulturellen Dialogs verweisen mögen, nämlich auf den tentativen Typ des Polylogs, in welchem jedes Zentrum vorläufig ist, wobei jedoch angenommen wird, dass Tolerieren nicht ausreicht, um eine wirkliche Balance zwischen den Zentren und deren Beziehungen zueinander aufrecht zu erhalten.

Zuletzt ist das Ziel meiner Fragen, eine Diskussion über Interkulturalität und jüngste Entwicklungen in der Philosophie und in der Beziehung zwischen Nord und Süd, Ost und

---

ebenfalls gebrauchten, aber dem Englischen nachgebildeten Ausdruck *kulturelle Bürgerschaft* vorzuziehen zu sein, da sich mit letzterem schlecht ein Adjektiv bilden lässt.)

MARIA JOSÉ CANELO ist Forscherin am Centro de Estudos Sociais der Universität Coimbra (Portugal). Nach einem Studium der Anglistik und Germanistik arbeitet sie an einer Dissertation zu Fragen der »cultural citizenship« an der Universität New York.

West in der Philosophie zu ermöglichen. Das heißt, andere Wege für Philosophie als jene der ›westlichen Philosophie‹, die die meisten von uns wahrscheinlich im Sinn haben – die zumindest ich im Kopf habe, zumal ich mit den gängigen Debatten zu diesem Thema in der Philosophie nicht vertraut bin.

---

#### ÜBERSETZUNG UND DIFFERENZ

---

Maria Irene Ramalho erinnert uns daran, dass im Bereich der Literatur- und Kulturstudien die Dichter schon vor langer Zeit mit ihrem Bewusstsein vom Wirken der Sprache die Unvollständigkeit von Kultur aufgezeigt haben; mit anderen Worten, wenn wir den Dichtern darin Glauben schenken, dass »Sprache immer fremd, Kultur immer fremd, der Ort immer fremd« ist, so folgt als logische Konsequenz, dass »in Sprache, Kultur oder an einem Ort zu sein«, wie Ramalho schreibt, »heißt, ständig gezwungen zu sein, sich auf endlose Akte des Übersetzens einzulassen. Es ist unser Vorrecht als Menschen, die Fremdheit, in der wir leben, uns zu Eigen zu machen. Wir werden genau dadurch Teil der Weltgesellschaft, dass wir unsere gänzliche Fremdheit zum Ausdruck bringen.«<sup>3</sup> Haben wir erst einmal Fremdheit nicht nur als eine Ortsangabe, sondern als Bedingung unseres Verhältnisses

zur Sprache akzeptiert und als Konsequenz dessen, dass alle Kulturen unvollständig sind, dann können wir auch der Anregung des Soziologen Boaventura de Sousa Santos folgen, den Universalismus vom Kopf auf die Füße zu stellen als einen »negativen Universalismus«<sup>4</sup> und sind so in einer verlässlicheren Lage, mit Differenz umzugehen, weil wir Unvollständigkeit als Prinzip akzeptieren. Und dies, nehme ich an, ist unser gemeinsamer Boden jenseits unserer Zugehörigkeit zu verschiedenen Disziplinen, denn, wie Franz Wimmer argumentiert, Differenz ist selbst die Bedingung – und Evidenz – von Unvollständigkeit: Für Philosophie wird es angesichts kulturell bedingter Differenz »nicht die Voraussetzung absoluter Richtigkeit geben können, solange es unterschiedliche Ansichten gibt«<sup>5</sup>.

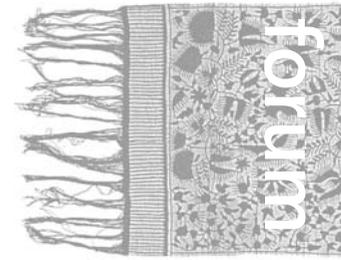
Sofern linguistische Differenz den Kern für Übersetzungswissenschaften bildete, entstanden diese als offensichtlicher Bereich, in dem Differenz reflektiert wurde, innerhalb des Aufstiegs der Debatten über Multikulturalismus und Pluralismus, und spezifischer noch der Kontroverse zwischen kultureller »Differenz« und kultureller »Diversität«. Mit der Zeit verlagerten sich Zugänge zum Übersetzen schrittweise von dem einfachen, mehr oder weniger mechanischen linguistischen

3 Maria Irene RAMALHO: »Poetry and Translatability. Or: Gertrude Stein, the Foreigner« in: Ana Gabriela MACEDO/Margarida Esteves PEREIRA (Hg.): *Identity and Cultural Translation: Writing across the Borders of Englishness*. Bern: Peter Lang 2006. S. 21–37, hier S. 22f.

4 Boaventura DE SOUSA SANTOS: »Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências« in: Boaventura DE SOUSA SANTOS (Hg.): *Conhecimento Prudente para Uma Vida Decente. Um Discurso Sobre as Ciências Revisitado*. Porto: Afrontamento 2003. S. 735–775, hier S. 759.

5 Vgl. Franz WIMMER (Fn 1), S. 59.

»In Sprache, Kultur oder an einem Ort zu sein«, wie Ramalho schreibt, »heißt, ständig gezwungen zu sein, sich auf endlose Akte des Übersetzens einzulassen. Es ist unser Vorrecht als Menschen, die Fremdheit, in der wir leben, uns zu Eigen zu machen. Wir werden genau dadurch Teil der Weltgesellschaft, dass wir unsere gänzliche Fremdheit zum Ausdruck bringen.«



Prozess der Äquivalenz zu einer Technik des Verhandeln oder der Re-Artikulierung zwischen Kulturen auf der Suche nach gegenseitiger Einsichtigkeit – wobei in manchen Fällen das Prinzip des Übersetzens wichtiger wurde als der Mechanismus selbst. Wie konnte das Übersetzen dann Universalismus herausfiltern, eine andere Verbindung zum Universalismus bereitstellen, das Behaupten des Universalismus erleichtern – oder Alternativen dazu finden? Das waren einige der Anliegen, die den Debatten in diesem Bereich zugrunde lagen. Kulturkritiker griffen die Frage auf und betonten manchmal die Themen der Selbsterkenntnis und der Selbstreflexivität<sup>6</sup>, manchmal aber auch das Übersetzen als ein Element in der Erfahrung des Migranten, das nicht nur in Beziehung zum Migranten steht, sondern zu einer Unzahl von Institutionen, zur Kultur, Gemeinschaft, Politik, das die Erfahrungen des Migranten filtert – manchmal auch Übersetzen als ein Prozess gegenseitigen Austauschs.<sup>7</sup> Dabei ist die Frage zuletzt, genau wie in dem zentralen Punkt von Franz Wimmers Text über kulturelle Zentrismen: Wie können Differenzen tatsächlich kommunizieren?

6 Vgl. Judith BUTLER: »Universality in Culture« in: Joshua COHEN (Hg.): *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston: Beacon Press 1996, S. 45–60.

7 Vgl. z. B.: Bonnie HONIG: »Ruth, The Model Émigré: Mourning and the Symbolic Politics of Immigration« in: Peng CHEAH/Bruce ROBBINS (Hg.): *Cosmopolitics. Thinking and Feeling Beyond the Nation*. Minneapolis & London: Univ. of Minnesota Press 1998, S. 192–215.

Wie sich das Übersetzen durch alle diese unterschiedlichen Ausarbeitungen hindurchzog, blieb die Betonung schließlich bei der Differenz. Insbesondere über einen Punkt war die Debatte heftig: über die Undeterminiertheit oder Unentscheidbarkeit der Sprache. Besonders einflussreich waren Theorien von Homi K. Bhabha über die Unübersetzbarkeit von Kultur. Nach Bhabha wird die Unübersetzbarkeit an Stellen von Ambivalenz im übersetzten Text offenkundig, die ihrerseits wieder Kreativität im Sinn der Entstehung von Neuem befördern; dieses »Neue« im postkolonialen Kontext, das Gegenstand von Bhabhas Analyse ist, verkörpert die Stimmen und Sinnentwürfe der Subalternen, die bislang stumm gewesen waren. Nach Bhabhas Theorie ist Übersetzen ein Prozess der »Sinnübertragung«, der die Zwischenbereiche sowohl des hegemonialen als auch des nicht-homogenen Symbolischen zur Sichtbarkeit bringt.<sup>8</sup> Aber das Übersetzen steht über jeder kritischen Aktivität, denn es ist jene Stelle, wo unbekannte Bedeutungen entdeckt und neue Bedeutungen erfunden werden können. Übersetzen geschieht als ein »dritter Artikulationsraum«, der Formen der Repräsentation und Kontrolle entgeht und Ort eines progressiven Diskurses ist. Dieser dritte Raum der Kritik ist für Bhabha eine Grundbedingung für die Artikulierung kultureller Differenz. Hier eröffnet die Sprache der Kritik einen »Platz der Hybridität im übertragenen Sinn, wo die Konstruktion eines politischen Objekts, das neu

8 Vgl. Homi K. BHABHA: *The Location of Culture*. London: Routledge 1994, S. 29.

ist, weder der eine noch der andere, unsere politischen Erwartungen stark entfremdet und gerade, wie nicht anders möglich, die Formen unserer Anerkennung des Moments der Politik verändert«<sup>9</sup>.

So gesehen vermehrt Übersetzen den ursprünglichen Text zwangsläufig, da es einen Prozess beinhaltet, der den anthropologischen Begriff der »dichten Beschreibung« von Clifford Geertz ausdeutet – als eine »dichte Übersetzung« wie Anthony Appiah<sup>10</sup> sie definiert hat. Mit der Absicht, die politische Pädagogik übersetzter Texte in der akademischen Welt zu verbessern, schlägt Appiah vor, einen übersetzten Text »dicht« an Anmerkungen zu machen, welche den Text in seinen linguistischen und kulturellen Zusammenhang setzen. Sein Modell befasst sich in erster Linie mit der Erhaltung von Differenz und mit der Konstruktion eines »informierten Respekts« für andere, der solche Haltungen wie Relativismus und bloßes Tolerieren überwindbar macht. Diese Theorie bleibt dem Originaltext gegenüber sehr aufmerksam, aber sie bedeutet doch auch eine deutliche Wendung zur Leserschaft. Die Anmerkung bindet die Intention des Übersetzers an die Erwartung des Publikums, das schließlich den übersetzten Text vom Original absetzt, um die Zielkultur zu erreichen. Daraus können wir folgern, dass Übersetzungspraktiken auch außertextlich

sind, jenseits der Grenzen des Texts liegen und unter bestimmten Bedingungen zirkelhaft sind, sodass sie zwangsläufig in Schichten von gesellschaftlichem Wert verwoben sind. Von hier zur Idee des Übersetzens als *Neuschreiben* ist nur ein kleiner Schritt.

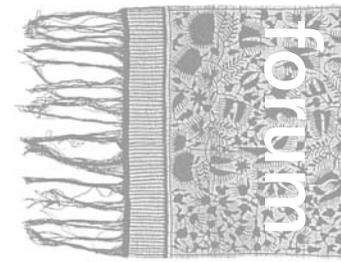
Eine Vorbedingung für Übersetzen ist daher ein System, das Kultur als Differenz, nicht als Diversität fasst. Diversität schafft einen sich wiederholenden Diskurs, der Differenz in Metaphern der Andersheit, somit als Multikulturalismus einkapselt. Im Gegensatz dazu begünstigt Differenz die Schaffung des dritten Raums, in dem Ambivalenz bestehen kann. In dieser Art von Beziehung, die Differenz als ein Zentrum nimmt, muss ständige Spannung die Regel sein – denn die Überwindung von Differenz ist nie ein Ziel: Der Gütestempel von Übersetzung ist die beständige Artikulierung antagonistischer und widersprüchlicher Elemente.

Wenn die Überwindung oder Neutralisierung von Differenz außer Frage steht, wird eine beständige Begegnung mit Differenz zur Form des Arbeitsablaufs, und somit geraten auch Autorität und Hierarchie aus dem Gleichgewicht. Von daher können wir vielleicht die Spannung selbst als eine transformative Kraft denken – Ambivalenz ist am Werk in der Erschaffung von Sinn. Maria Irene Ramalho fasst dies sehr nachdrücklich in ihrem Konzept der »Inter-Übersetzbarkeit« als jenem unvermeidlichen »multidirektionalen Prozess«, mit dem Übersetzen stets beschäftigt ist. Daher bedeutet, wie sie weiter schreibt, »Übersetzen nicht, dasselbe in einer anderen Sprache zu

9 Homi K. BHABHA (Fn 8), S. 25.

10 Kwame Anthony APPIAH: »Thick Translation« in: Lawrence VENUTI (Hg.): *The Translation Studies Reader*. London & New York: Routledge 2000 S. 417–429.

Eine Vorbedingung für Übersetzen ist daher ein System, das Kultur als Differenz, nicht als Diversität fasst.



sagen, sondern etwas *Differentes* offenbar zu machen ... Inter-Übersetzbarkeit ist das, was Kulturen unabdingbar als *Kulturen-in-Beziehung* definiert<sup>11</sup>.

Inter-Übersetzbarkeit ist grundlegend für ein Weitergehen hinaus über Indifferenz – oder über »Toleranz«, wie Franz Wimmer ebenfalls anmerkt – zu Solidarität als Miteinanderdenken und -handeln, was der portugiesische Philosoph João Maria André mittels einer Metapher illustriert, nämlich der Gastfreundschaft als einer Form des Dialogs, die einladend, begrüßend und emotional ist. Und weil dieser Dialog Gefühle einschließt, wird er zu einer »dialogischen, gegenseitigen Transformation in freier und intersubjektiver Kommunikation«<sup>12</sup>. Dieser Dialog formt daher letztlich, um im Bild von André zu bleiben, sowohl den Gastgeber als auch den Gast um.

---

#### SUBJEKTIVITÄT ODER DAS SUBJEKT ALS DIFFERENZ

---

Ein anderer entscheidender Beitrag der Kulturstudien zur Debatte über Übersetzung und Kultur war das Argument für die Anerkennung der eigenen Orthaftigkeit und Subjektivität des Übersetzers. Eine meiner Fragen wäre, wie die Vernunft – eine so zentrale und stabile Säule der Philosophie – sich auf die Differenz des Subjekts einlassen oder

11 Maria Irene RAMALHO (Fn 3), S. 22.

12 João Maria ANDRÉ: »Globalização, Mestiçagens e Diálogo Intercultural« in: Revista de História das Ideias, Nr. 25/2004, S. 9–50, hier: 49.

diese akzeptieren kann. Wie Franz Wimmer zeigt, war dies der hegelsche Stein des Anstoßes gegenüber der »orientalischen Philosophie« – für die gelte, dass sie »besonders« oder »partikulär«, weil von der »Intuition« abgeleitet sei<sup>13</sup>; dies ist tatsächlich ein vorherrschendes Vorurteil, zumal »Religion« und »Dichtung« immer noch dazu herhalten, nicht-westlichen Formen von Philosophie Autorität abzusprechen. Ich kann allerdings nicht umhin anzumerken, wie schwer es ist, Vernunft in einer philosophischen Debatte auszuklammern, wie dies auch am Schluss eines Aufsatzes bei Wimmer zum Ausdruck kommt, wenn er darauf beharrt, sie für den Begegnungsprozess und die Beziehung zu Differenz zentral zu machen.<sup>14</sup>

Aber selbst wenn Vernunft nicht verworfen werden kann – kann sie denn in einer fruchtbaren Weise auf Emotion, auf Gefühle, auf Sehnsucht bezogen sein? Ich war insbesondere tatsächlich überrascht über die Wirkung, die die sogenannte »emotionale Wende«<sup>15</sup> auf die Philosophie hatte und wie das Konzept von

13 Vgl. FRANZ WIMMER (Fn. 1), S. 50f.

14 FRANZ WIMMER (Fn 1), S. 59: »Tolerance will mean in such a view no mere letting-be, be it sceptic or dogmatic, but mutual interest and the permanent endeavour to activate reason, wherever is the need to that. I do not see how philosophy could proceed otherwise.«

15 (Anm. ÜS: Anders als im Fall von »cultural citizenship« [vgl. Anm. 2] scheint es im Fall von »emotional turn« noch in der Literatur ganz unüblich, einen deutschen Term zu verwenden. Sachlich scheint mir kein Grund dafür vorzuliegen, weshalb ich den Term hier verdeutsche.)

»Übersetzen nicht, dasselbe in einer anderen Sprache zu sagen, sondern etwas *Differentes* offenbar zu machen ... Inter-Übersetzbarkeit ist das, was Kulturen unabdingbar als *Kulturen-in-Beziehung* definiert«

M. I. RAMALHO

Emotion selbst es uns erlauben mag, Formen des Annäherns und Teilens vorzustellen, die über eine eindeutige Toleranz hinausgehen. Denn mir scheint, dass Emotion jener Umwandler sein könnte, der zu einer Perspektive des interkulturellen Dialogs führen könnte, welche eine Formbarkeit oder Flexibilität des Verstehens ermöglicht, die dem näher steht, was Übersetzungskritiker vorgeschlagen haben.

Kommen wir noch einmal zu dem Philosophen João Maria André zurück: Er betont, dass wir die Idee einer »Leibphilosophie« wiedergewinnen sollten<sup>16</sup> als einer Philosophie, welche die Bedeutung der Sinne in der Aneignung der Welt berücksichtigt; Gefühle, Leidenschaften und Affekte (was immer Verlangen, Interessen und Streben motiviert) beeinflussen das Aufnehmen jener Sachverhalte, auf deren Grundlage das Denken oder die Vernunft dann arbeiten werden. Dies verlangt, was André auch eine sensitive oder ästhetische Vernunft nennt<sup>17</sup>, die letztlich nicht mehr ist als die Anerkennung, dass ein/e Philosoph/in seine oder ihre Subjektivität hat, die konstitutiv ist für das Denken<sup>18</sup>, aber auch, dass es die Kunst ist, was die höchst einmaligen Aspekte von Individualität/Differenz zum Ausdruck bringt.<sup>19</sup> Vom soziologischen Standpunkt arbeitet Boaventura de Sousa Santos an

ähnlichen Begriffen, wenn er eine Position des »Non-Konformismus« verteidigt, die der oder die Kritiker/in selbst als Motivation bei Bedarf annehmen sollte. Santos zufolge geht Non-Konformismus Hand in Hand mit einer »ethischen Wachsamkeit« für die Entwicklung von Möglichkeiten; diese neue Form von Ethik ist auf Emotionen gegründet: auf das »negative Staunen«, das die Form von Angst annimmt und das »positive Staunen« in der Form von Hoffnung.<sup>20</sup>

Eine andere meiner Fragen auf dieser Stufe wäre, ob die Vorstellungskraft, wenn wir sie als eine der hier einschlägigen subjektiven Formen betrachten, erwünscht wäre, um philosophisches Denken zu integrieren. Ich erinnere hier an Gayatri Spivaks Argumente über die Wichtigkeit der Vorstellungskraft zur Ergänzung der in der westlichen Geschichte vorherrschenden Rationalität, nämlich deren konstruiertes Schweigen über und die Abwesenheit von kolonialen Stimmen und Wirklichkeiten zu durchbrechen.<sup>21</sup> Sie übernimmt die Idee des kenianischen Intellektuellen Ngũgĩ wa Thiong'o von einer Entkolonisierung der Vorstellungskraft und argumentiert für *Fiktion* als Ersatz für Geschichte als den einzigen Weg, alternative Narrative zu dem der Kolonisierung zu schaffen.<sup>22</sup> Und wiederum

16 Vgl. João Maria ANDRÉ: *Pensamento e afetividade. Sobre a paixão da razão e as razões das paixões*. Coimbra: Quarteto 1999, S. 14.

17 Ebd. S. 16.

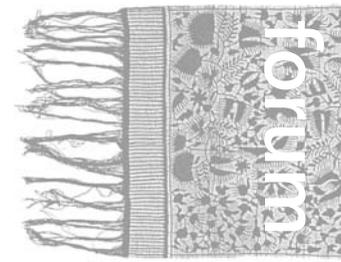
18 Ebd. S. 53.

19 Ebd. S. 50f.

20 Boaventura DE SOUSA SANTOS (Fn 4), S. 754.

21 Natürlich sind postkoloniale Studien ein anderes Gebiet, in dem aufschlussreiche Übersetzungsforschung blüht, auch unabhängig von Homi Bhabha und Gayatri Spivak, aber dies schließe ich aus Zeit- und Platzgründen als Basis für meine Argumentation hier aus.

22 Gayatri C. SPIVAK: »Bonding in Difference, in-



kommt hier das wegweisende Unternehmen von Boaventura de Sousa Santos in den Sinn, der eine »epistemologische Vorstellungskraft« einfordert. Es wäre dies eine Vorstellungskraft, die fähig ist, *forschend* und *schöpferisch* zu wissen – und die auf diese Weise alternatives Wissen über die Welt hervorbringen kann.<sup>23</sup>

Ein solches Verständnis von Geschichte und der Rolle der Vorstellungskraft könnte bei der Entwicklung dessen helfen, was Franz Wimmer als einen der anspruchsvollsten Bereiche im Zugang zu Differenz ebenfalls ausführt, nämlich interkulturelle Bildung, worin viele der hier ausgeführten theoretischen Punkte praktisch anwendbar sind. Wimmer erwähnt den Begriff der »bilateralen Geschichtsbücher« wie es ein solches beispielsweise für die Geschichte Österreichs und Italiens gibt, wie es aber in höchst anspruchsvoller Weise eine bilaterale Geschichte beispielsweise Polens oder Österreichs mit der Türkei wäre.<sup>24</sup> Eine solche alternative Kenntnis der Geschichte und deren Hinterlassenschaft in der Gegenwart würde auch Komparatistik als eine ihrer leitenden Komponenten zulassen, denn die Komparatistik arbeitet am Wiederentdecken des politischen Elements von Interkulturalität, ist also eine Technik, die ich tatsächlich manchen Übersetzungstechniken nahe finde.

interview with Alfred Arteaga« (1993–94) in: Donna LANDRY/Gerald MACLEAN (Hg.): *The Spivak Reader. Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak*. New York & London: Routledge 1996, S. 15–28, hier S. 28.

23 Boaventura DE SOUSA SANTOS (Fn. 4), S. 750.

24 Vgl. WIMMER (Fn. 1), Anm. 7, S. 50.

---

## BÜRGERSCHAFT UND KULTURELLE DIFFERENZ

---

Ein anderer Bereich, in dem eine produktive Reflexion in Bezug auf die Integration von Differenz stattfand, waren die »Bürgerschafts-Studien«<sup>25</sup>. Von Beginn an schien das Verhältnis zwischen Differenz und Staatsbürgerschaft höchst prekär. Parallel zur Konstruktion des Nationalstaats und als rechtliches Artefakt war Staatsbürgerschaft als abstraktes und universelles Konzept entworfen. Sie war ein Werkzeug zur Homogenisierung des Nationalstaats, somit notwendigerweise in einem bestimmten Territorium, einer bestimmten Sprache und einer bestimmten Kultur verwurzelt, die aus dieser wohldefinierten (umgrenzten) Orthaftigkeit folgen. Allgemein und objektiv gesehen, sollte Bürgerschaft im Stande sein, vom Interesse des Individuums zum Allgemeingut überzugehen, sodass die Einfügung von Aspekten der Differenzierung und der Besonderheit nicht nur als unnützlich dafür anzusehen sind, sondern eine Gefahr für die universellen und unparteiischen Werte

... eine Vorstellungskraft, die fähig ist, *forschend* und *schöpferisch* zu wissen – und die auf diese Weise alternatives Wissen über die Welt hervorbringen kann.

---

25 (Anm. ÜS: engl. »Citizenship Studies«; ähnlich wie im Fall des »emotional turn« scheint auch in diesem Fall ein deutscher Ausdruck unüblich, ist jedoch leicht zu bilden und zu verstehen, etwa in Analogie zu den »Kulturstudien«. Der englische Ausdruck – und die damit verbundene Debatte – beschränkt sich nicht auf »Staats«bürgerschaft; anders wäre z.B. von »cultural citizenship« gar nicht zu handeln. Darum wird hier, obwohl »citizenship« gewöhnlich mit »Staatsbürgerschaft« zu übersetzen ist, von »Bürgerschaft« im Allgemeinen gesprochen.)

darstellen, von denen vorauszusetzen ist, dass sie Bürgerschaft formen.

Jedoch war Bürgerschaft einer beständigen Überarbeitung unterworfen: Iris Marion Young, die den kulturellen Imperialismus einer unparteiischen Bürgerschaft als ein Gesetzeswerk anprangert, das absichtlich blind ist gegenüber individuellen und kollektiven Differenzen (weil es keine soziale Ausnahme annimmt), hat sich sehr nachdrücklich für eine Gruppe spezieller Rechte ausgesprochen, die kollektive Differenzen berücksichtigen. Unter der Ägide von etwas, das sie »differenzierte Bürgerschaft« nennt, sollte diese Gesetzgruppe kulturelle Differenzen in Betracht ziehen, die von dem »Phänomen der Sprache, Hochsprache oder Dialekt, Körperverhalten, Gestik, soziale Praktiken, Werte, gruppenspezifische Sozialisierung und so weiter« bis zu sehr bestimmten historischen Umständen reichen, die in vielen Fällen Unterdrückung bedeutet haben.<sup>26</sup>

Dieser Zugang zu Differenz ermöglichte schließlich die Revision von Bürgerschaft als einem Prozess, der auf der Idee beruht, dass kulturelle Identität nicht ein statisches Artefakt, sondern etwas Dynamisches ist, konstruiert in einer Reihe von absichtlichen Aktivitäten und Zuschreibungen, von Gewerkschaften bis zu lokalen Vereinen. Darum können Menschen »ihre Werte und An-

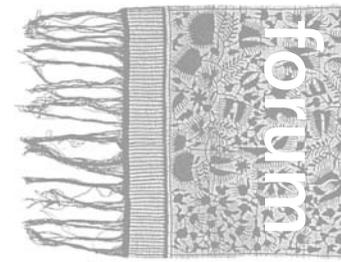
nahmen über ihre Rechte und ebenso ihre Praktiken auf der Grundlage ihres Gefühls kultureller Zugehörigkeit organisieren, und weniger auf ihrem formalen Status als Bürger einer Nation«<sup>27</sup>, ohne damit diese Formen aktiver Teilnahme am Leben der Gemeinschaft und der Nation herabzusetzen, insbesondere weil viele der Gruppen, die diese Formen der Teilnahme ergreifen, verschiedene Formen politischen Stimmrechtsentzuges bereits erfahren haben.<sup>28</sup> So beruht Kulturbürgerschaft auf der Idee, dass man vielfältige Affinitäten haben kann, die den Ort, die Sprache und Normen einschließen und dass diese nicht unverträglich mit dem Respektieren der Souveränität des Landes sind, in dem man zu leben gewählt hat. Diese Revision von (Staats-) Bürgerschaft suchte ursprünglich die Menge sozialer Prozesse zu beschreiben, durch die subalterne Gruppen (nämlich konkret Latinos in den USA) Stärkung durch kulturellen Beitrag erstrebten. Kultur könnte somit ein Mittel zum Schutz durch den Staat gegen verschiedene Formen von Diskriminierung sein, die unmittelbar oder mittelbar auf Differenz

27 Blanca G. SILVESTRINI: »The World We Enter When Claiming Rights«: Latinos and Their Quest for Culture« in: William V. FLORES/Rina BENMAYOR (Hg.): *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*. Boston: Beacon Press 1997, S. 39–54, hier: S. 44.

28 Ein Standardwerk zur Kulturbürgerschaft ist: William V. FLORES/Rina BENMAYOR (Hg.): *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights* (Fn. 27). Aber das Konzept wurde zuerst ausgearbeitet in: Renato ROSALDO: *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press 1989.

26 Iris Marion YOUNG: »Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship« in: Ronald S. BEINER (Hg.): *Theorizing Citizenship*. Albany: SUNY Press 1995. S. 175–207, hier: S. 200.

So beruht Kulturbürgerschaft auf der Idee, dass man vielfältige Affinitäten haben kann, die den Ort, die Sprache und Normen einschließen und dass diese nicht unverträglich mit dem Respektieren der Souveränität des Landes sind, in dem man zu leben gewählt hat.



beruhen. Kulturelle Rechte werden daher den Gemeinschaften als ein legales Werkzeug zu-erkannt, das sie möglicherweise vor Diskrimi-nierung sowohl seitens des Staates als auch vor Attacken der Mehrheit schützt.

Iris Marion Youngs besonderer Beitrag zu dieser Debatte war ihre Ausarbeitung von Differenz in ausreichender Breite, um den Einschluss von sehr unterschiedlichen Grup-pen zu ermöglichen, wobei Unterdrückung der gemeinsame Nenner bleibt, selbst wenn unterschiedliche Gruppen weiterhin verschie-dene Bedürfnisse haben mögen. Eine solche Sichtweise führt letztlich zur Entwicklung von einer Politik der Differenz zu einer Politik der Koalition zwischen Differenz, aber dies hängt von einer Neubewertung eben des Konzepts von Differenz ab (wie bei der Übersetzung): Statt ihrer historischen Definition als Anders-heit und Ausschluss muss Differenz eher einer relationalen als einer essentialistischen Logik unterworfen werden, welche die unvermeidliche Interdependenz (statt der Separation und Isolation) von Gruppen, aber auch den kontextuellen Charakter von Differenz selbst beleuchtet,<sup>29</sup> Diese Solidarität nimmt für Young in dem Ideal eines »Zusammenseins in Differenz«<sup>30</sup> Gestalt an, einer Idee, die in Boaventura de Sousa Santos' Konzeption von »gleichen Differenzen« als eine »Ökologie aus

gegenseitiger Anerkennung«<sup>31</sup> anklingt. Es ist überflüssig zu bemerken, dass alle diese Aus-führungen Formen von Solidarität entwerfen, die Alternativen zu Toleranz darstellen und als solche weitere Untersuchung erfordern.

Als eine Art von Schlussfolgerung will ich mich auf Boaventura de Sousa Santos' Begriff einer diatopischen Hermeneutik als grund-legende Komponente dessen beziehen, was er auch als einen wünschenswerten fort-schrittlichen künftigen Multikulturalismus bezeichnet. Diatopische Hermeneutik ist eine Übersetzungspraxis zwischen Kenntnissen/Kulturen mit dem Ziel, »isomorphe Anliegen und die unterschiedlichen Antworten, die sie bieten, zwischen ihnen zu identifizieren« (759). Als Übersetzung umgreift eine diatopische Hermeneutik drei Typen von Tätigkeit: intel-lektuelle, politische und emotionale, die alle im Akt des Übersetzens zusammenkommen (vgl. 763). Sie sind vermittelt durch eine »kos-mopolitane Vernunft«, die einen Wert darin sieht, die eigene Weltsicht mit denen zu teil-en, die andere Sichtweisen vertreten (767f), und imstande ist, Argumente aus »kulturellen Gegebenheiten« (768) heraus zu entwickeln. Übersetzen kombiniert für Santos daher das, was er die epistemologischen und demokrati-schen Vorstellungen nennt, um eine globale kognitive Gerechtigkeit (769) wie eine glo-bale soziale Gerechtigkeit (770) zu erlangen. Dies ist ein schöpferisches Unterfangen, denn letztlich besteht seine Errungenschaft in der Schaffung von Konstellationen von Kenntnis-

Statt ihrer historischen Definition als Andersheit und Ausschluss muss Differenz eher einer relationalen als einer essentialistischen Logik unterworfen werden, welche die unvermeidliche Interdependenz (statt der Separation und Isolation) von Gruppen, aber auch den kontextuellen Charakter von Differenz selbst beleuchtet.

29 Iris Marion YOUNG: »Together in Difference: Transforming the Logic of Group Political Conflict« in: Will KYMLICKA (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*. Oxford & New York: Oxford University Press 1995, S. 155–176, hier S. 157.

30 Iris Marion YOUNG, ebd., S. 162–63.

31 DE SOUSA SANTOS (Fn. 4), hier S. 749; die fol-genden Zitate ebd. mit Seitenzahlen im Text.

sen und Praktiken, die nicht nur stark genug sind, um Alternativen zu den hegemonialen Kenntnissen zu bilden, die vom globalen Kapitalismus aufgezwungen sind, sondern auch stark genug, als transformierende Praktiken zu bestehen (770).

Dies führt mich zu meiner letzten Frage: Wie wird diese Bewegung, in der Theorie von Santos wie bei den meisten Autoren, die ich kurz behandelt habe, zu einer Epistemologie, welche den Raum des Subjekts oder des Individuums entschieden reduziert, vom Standpunkt der Philosophie aufgenommen? Homi Bhabha beispielsweise schlägt an einem Punkt vor, dass ein »nicht-souveräner Begriff des Selbst« entwickelt werden solle.<sup>32</sup> Mit anderen Worten: Wie könnte die Philosophie in epistemologischen Begriffen mit dem kollektiven Subjekt umgehen, das interkulturelles Wissen schafft, und wie könnte eine solche Dynamik in Begriffe des konzeptuellen Rahmens des Polylogs übersetzt werden?

---

32 Homi K. Bhabha: »The Third Space. Interview with Homi Bhabha« in: Jonathan Rutherford (Hg.): *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart 1990, S. 207–221; hier S. 212.