

Die kulturelle Übersetzung als symbolische Gewalt: Über die Beobachtung des Kultur-/Gesellschaftsverhältnisses in der Kulturgeographie

P. Dirksmeier

Humboldt Universität zu Berlin, Geographisches Institut, Unter den Linden 6, 10099 Berlin, Germany

Received: 5 March 2009 – Published in Soc. Geogr. Discuss.: 27 March 2009

Revised: 22 December 2009 – Accepted: 27 January 2010 – Published: 2 February 2010

Zusammenfassung. Der Aufsatz erarbeitet einen Vorschlag, das Verhältnis des Sozialen zur Kultur in der Kulturgeographie analytisch zu fassen. Er reagiert damit auf den häufig formulierten Kritikpunkt, die Begriffe, Konzepte und Abgrenzungen von Kultur, Soziales und Gesellschaft seien in der deutschsprachigen Neuen Kulturgeographie ungenau, undifferenziert oder es fehle ihnen die theoretische Eingebundenheit. Zu diesem Zweck versucht der Aufsatz, nicht Kultur auf Soziales zu reduzieren, sondern er theoretisiert den Übergang zwischen diesen beiden Kategorien. Der Beitrag entwickelt daher ein Beobachtungsschema zweiter Ordnung, das erlaubt zu beobachten, wie, wann und warum Akteure kulturelle oder soziale Unterscheidungen verwenden. Er bedient sich hierfür des vor allem in der postkolonialen Kulturgeographie Verwendung findenden Begriffes der kulturellen Übersetzung des parsischen¹ Literaturwissenschaftlers Homi Bhabha und schreibt diesen mithilfe der Arbeiten von Judith Butler sowie der Theorie der symbolischen Gewalt von Pierre Bourdieu und Jean-Claude Passeron fort. Mit dieser Neufassung der kulturellen Übersetzung als symbolische Gewalt wird eine theoretische Brücke geschlagen, die die fließenden Übergänge der Verwendung von kulturellen und sozialen Unterscheidungen von Beobachtern ihrerseits beobachtbar macht. Damit leistet der Aufsatz einen Beitrag, einen der am häufigsten formulierten Kritikpunkte an der Neuen Kulturgeographie zu mildern.

1 Das Verhältnis von Kultur und Sozialem als Problem in der Kulturgeographie

Der Beitrag widmet sich dem komplexen Verhältnis von Kultur und Sozialem, das in der deutschsprachigen Humangeographie in den letzten Jahren verstärkt thematisiert wird (statt vieler: Meyer, 2005; Pott, 2005; Flitner, 2007). Der Beitrag versteht in einer ersten Annäherung unter Soziales in Anlehnung an Heinz Bude die Annahme der Unhintergebarkeit des Sozialen selbst. Soziales ist nicht der äußere Rahmen oder ein endogener Schematismus von Kommunikation, sondern ein „immanenter Vollzugszwang des Bestimmens von Unbestimmten“ (Bude, 1988:10). Damit ist das Soziale mit einer Paradoxie konfrontiert. Zum einen kann sich das Soziale nur in der Kommunikation oder Interaktion verwirklichen, zum anderen beschränkt die Kommunikation oder Interaktion gleichzeitig die Verwirklichung des Sozialen² (Bude, 1988:13). Kultur ist dagegen in der Lesart von Niklas Luhmann (1999b) ein historischer Begriff, der das Vergleichen über regionale wie zeitliche Differenzen erlaubt. Kultur ist eine Semantik, die einem Beobachter in seiner Beobachtung per Vergleich bestimmte Differenzen als Muster beobachten lässt, die anschließend als Kultur beschrieben werden (Nassehi, 2003:234f.).



Correspondence to: P. Dirksmeier
(peter.dirksmeier@geo.hu-berlin.de)

¹Die Parsen sind eine zoroastrische Glaubensgemeinschaft, die im achten Jahrhundert n. Chr. aufgrund der arabischen Invasion in Persien nach Indien migrierte. Parsen, in ihrem Status als Fremde, fungierten häufig als Mittler zwischen den kommunikativ geschlossenen Schichten im indischen Kastensystem (Rinder, 1955:255).

²Eine solche Konzeption des Sozialen lässt das Politische als davon verschieden, aber als sozial erscheinen. Politisch sind dann diejenigen sozialen Kommunikationen und Interaktionen, die sich im Wesentlichen auf die Aktualisierung von Macht für bis dato unbestimmte, kollektiv bindende Entscheidungen beziehen (Luhmann, 1999a).

Im Themenfeld von Kultur und Gesellschaft bezieht sich ein Vorwurf gegen die Neue Kulturgeographie im Besonderen auf die Beliebigkeit, mit der in diesem Zusammenhang soziale und kulturelle Kategorien, Begriffe und Phänomene verwendet werden. Ein Beliebigkeitskritikpunkt richtet sich auf das unklare Verhältnis von Kultur und Gesellschaft, das die Neue Kulturgeographie z.B. im Zuge des Globalisierungsdiskurses verwendet (Lossau, 2008:322f.). Ähnlich kritisiert der Osnabrücker Geograph Andreas Pott die deutschsprachige Neue Kulturgeographie. Hier falle Gesellschaft und Kultur zusammen. Dass die Neue Kulturgeographie als ein übergreifender humangeographischer Ansatz verstanden wird, sei nur noch eine Verlegenheitslösung. Der Kulturbegriff in der deutschsprachigen Neuen Kulturgeographie sei extrem unscharf, was unmittelbar zur Folge hätte, dass nicht klar sei, was überhaupt mit Kultur in der Kulturgeographie beobachtet würde. Es fehle ein differenzierter gesellschaftswissenschaftlicher Ansatz. Die neue Kulturgeographie würde auf diese Weise den Modus der Beobachtung zweiter Ordnung verlassen und in den Modus der Beobachtung erster Ordnung wechseln, d.h. sie bezeichne zuerst, was anschließend als Kultur beobachtet werden solle. Dies könne jedoch ebenfalls Soziales sein (Pott, 2005:90f.). Pott erarbeitet einen anderen Vorschlag zur Kultursemantik in der Neuen Kulturgeographie, wenn er Kultur in Anlehnung an Luhmann (1999b:41) selbst als ein sowohl regionale als auch historische Vergleichspunkte einbeziehendes Schema der Beobachtung, d.h. der Unterscheidung und Bezeichnung von Differenzen und Vergleichen, der Welt definiert. Diese Begriffsauffassung von Kultur garantiert gleichzeitig eine analytische Kultursemantik, da die Praxis der Verwendung von Kultur als Beobachtungsschema durch beobachtende Systeme in erster und zweiter Ordnung, d.h. als Beobachtung dieser Beobachtungen, wiederum wissenschaftlich beobachtet werden kann. Eine solche Auslegung von Kultur als mobilisierbares Schema der Beobachtung bestimmter Vergleichs Gesichtspunkte (Luhmann, 1999b:38) ist wiederum offen für die rekonstruktive Analyse der sozialen Bedeutung ihrer jeweiligen Verwendung (Pott, 2005).

Der Beitrag fokussiert sich auf die Möglichkeit der Beobachtung des „fließenden (sic) Zusammenhangs“ (Erdmann, 1894:16) zwischen der Kultursemantik und dem Sozialen, indem er eine theoretische Möglichkeit für die Beobachtung dieser Unterscheidung in zweiter Ordnung entwirft. Der Aufsatz greift zu diesem Zweck auf die Begriffe der hierarchischen Komplementarität nach Dumont (1972, 1982) und symbolischen Gewalt nach Bourdieu und Passeron (1973) im Prozess der Übersetzung zurück und will damit zunächst auf das grundlegende theoretische Problem der Beobachtung von Kultur und Sozialem im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung in der Kulturgeographie (Pott, 2005:90f.) aufmerksam machen. Der Beitrag zeigt die Möglichkeit eines Schemas der Beobachtung dieser beiden grundlegenden Kategorien auf. Nicht die Kultursemantik

selbst ist dieses analytische Beobachtungsschema (Pott, 2005:100), sondern die symbolische Gewalt, die einer jeden kulturellen Übersetzung (Bhabha, 2000) zu Eigen ist, wird als ein solches gedacht. Ein derartiges Schema der Beobachtung erlaubt es anschließend zu beobachten, wie und wann einzelne Akteure jeweils kulturelle oder soziale Unterscheidungen verwenden. Damit wäre eine theoretische Brücke gebaut, die eine Verbindung zwischen diesen Unterscheidungen bildet.

Der Aufsatz bedient sich für dieses Vorhaben eines Konzeptes aus den postcolonial studies, die mit der Idee der *kulturellen Übersetzung* einen denkbaren Begriff anbieten, um den Gebrauch von kulturellen und sozialen Unterscheidungen in zweiter Ordnung zu beobachten. Der Begriff der kulturellen Übersetzung wird in der Kulturgeographie bereits seit Ende der 1990er Jahre diskutiert (Duncan und Duncan, 2004). Das Ziel dieses Aufsatzes ist es, mithilfe einer sozialtheoretischen Erweiterung und Schärfung des kulturellen Übersetzungskonzepts des Literaturwissenschaftlers Homi Bhabha eine theoretische Möglichkeit des analytischen Beobachtens von Kultur und Sozialem zu entwickeln und damit die Neue Kulturgeographie an einer für sie kritischen Stelle weiterzudenken. Der Aufsatz erkennt in der Reformulierung der kulturellen Übersetzung durch die amerikanische Philosophin Judith Butler den theoretischen Ansatzpunkt für dieses Vorhaben. Zu diesem Zweck nimmt der Beitrag eine Reformulierung des Formproblems der Unvollständigkeit im kulturellen Übersetzungsprozess mithilfe einer Betonung der Performanz in der Übersetzung nach Judith Butler vor und kombiniert diese mit der Theorie der symbolischen Gewalt von Pierre Bourdieu und Jean-Claude Passeron (Bourdieu und Passeron, 1973). Der Aufsatz begreift das Axiom der Unvollständigkeit im Übersetzungsprozess als ein Problem der Form der kulturellen Übersetzung, d.h. als das, was in der Unterscheidung und Bezeichnung „jeweils faßbar, erkennbar, intendierbar wird“ (Seel, 1998:248). Seine basale These ist, dass die in der Kulturgeographie eingeforderte „analytische Schärfe“ (Wardenga, 2005:30) der Beobachtung von Kultur und Sozialem über eine Konzeptionierung des Formproblems der Unvollständigkeit als symbolische Gewalt und damit als soziale Komponente im kulturellen Übersetzungsprozess ein theoretisches Scharnier erhält.

Der Beitrag geht dazu in vier Schritten vor. Zunächst skizziert er das Konzept der kulturellen Übersetzung nach Homi Bhabha (Kapitel 2) und zeigt darauf aufbauend auf, wie dieses in der Kulturgeographie Verwendung findet (Kapitel 3). Daran anschließend skizziert der Aufsatz die Weiterentwicklung des bhabhaschen Ansatzes von Judith Butler, die kulturelle Übersetzung als Wiedereinschluss des Ausgeschlossenen in eine Kultur begreift (Kapitel 4). Der fünfte Abschnitt zeichnet die Theorie der symbolischen Gewalt von Bourdieu und Passeron nach und entwirft darauf aufbauend eine theoretische Reformulierung der kulturellen Übersetzungsthematik als eine Form der symbolischen Gewalt, die als eine Möglichkeit der Beobachtung zweiter

Ordnung von kulturellen und sozialen Unterscheidungen in der Kulturgeographie dienen kann und so als ein theoretisches Scharnier zwischen Kulturellem und Sozialem fungieren könnte (Kapitel 5). Der Beitrag schließt mit einigen schlussfolgernden Bemerkungen (Kapitel 6).

2 Zum Begriff der kulturellen Übersetzung

Der Begriff der kulturellen Übersetzung thematisiert die Übertragung eines Originals aus einem bestimmten kulturellen Kontext in die Ausdrucksform eines anderen kulturellen Kontexts. Die fächerübergreifende Forschung zur Theorie und Praxis des Phänomens der kulturellen Übersetzung in den Kunst- und Kulturwissenschaften wendet sich entweder allgemeinen Übersetzungstheorien zu oder versucht, Lösungen für einzelne Aspekte kultureller Übersetzungen außerhalb des literarischen Kontexts anzubieten, z.B. für Gestik in Interaktionen, für Kriegstechniken oder Verwandtschaftssysteme (z.B. Beidelman, 1971; Prosser, 1978; Agiman, 2004; Quayson, 2005; Emsel und Otal, 2007; Bowe und Martin, 2007; Forum Qualitative Research, 2009). Der Begriff kulturelle Übersetzung selbst stammt aus der postkolonialen Literaturwissenschaft und wurde von Homi Bhabha geprägt. Kulturelle Übersetzung nach Bhabha fragt danach, was im Moment des Kulturkontakts passiert. Der parsische Literaturwissenschaftler geht davon aus, dass im Fall der Berührung beide Kulturen modifiziert werden und einen temporären oder dauerhaften Raum des Dazwischen, einen *third space*, schaffen, der weder auf die eine noch auf die andere Kultur reduziert werden kann. Die kulturelle Übersetzung ist nach Bhabha ein Synonym für kulturelle Hybridisierung und als Gegenbegriff zum Multikulturalismus angelegt (Bhabha, 2000).

Der Multikulturalismus geht im Gegensatz zur kulturellen Übersetzung nicht von einer Verschneidung der Kulturen aus, sondern von einem Nebeneinanderbestehen unterschiedlicher Kulturen, z.B. unter dem Dach der Nation. Er fragt danach, wie Mehrheits- und Minderheitskulturen als kulturell verschieden definiert werden, wie sich der Austausch zwischen ihnen gestaltet und wie stark die Dynamik von Anpassung und Abgrenzung auf die jeweiligen Kulturen wirkt (Goodenough, 1978; Turner, 1993). Für den Multikulturalismus ist die Kontaktsituation gleichzeitig konfliktträchtig oder führt potenziell zum Konflikt (Eller, 1997).

Der Multikulturalismus wurde vor allem von der postkolonialen Literaturwissenschaft kritisiert. Im Zentrum der Kritik steht die Grundannahme von unterscheidbaren, essentialistischen und zugleich kulturellen Identitäten. Identität basiert auf dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten, da es unmöglich ist, „dass A zur selben Zeit an ein und demselben Ort ist und nicht ist“ (Serres, 2005:77). Identität kennt ein Außen und ein davon verschiedenes Innen, aber kein Drittes. Die Identitäten sind daher stabil und können miteinander in

Kontakt treten, sich neu ordnen und relational positionieren. Als Ergebnis steht eine Absicherung der Relationen, die in Wahrheit Hierarchien sind, unter der multikulturellen Norm einer Nation (Bonz und Struve, 2006:143). Homi Bhabha plädiert dagegen für einen nicht-essentialistischen Kulturbegriff der kulturellen Differenz, der Antagonismen, Widersprüchlichkeit und Inkommensurabilität als Grundlage von kulturellen und, damit verbunden, politischen Konzepten akzeptiert. Diese Konzeption wird nötig, da die Weltgesellschaft den Nationalstaat als Garanten einer relationalen kulturellen Ordnung zusehends unterminiert und territorial definierte Kulturen sich in transnationalen Netzwerken aufzulösen scheinen (Bhabha, 1998:458f.).

In dieser Situation entwickelt Bhabha sein Konzept der kulturellen Übersetzung als Kritik am Multikulturalismus und seiner Unangepasstheit an die kulturellen Bedingungen der Weltgesellschaft. Übersetzung wird dafür in einem weiten Rahmen verstanden. Der Kontakt zwischen zwei semiotischen Registern ist eine Grundlage dieses Übersetzungsbegriffs (Longinovic, 2002:6). Die Voraussetzung des Begriffs ist wiederum das poststrukturalistische Postulat der möglichen Distanz von Signifikant und Signifikat. Kulturelle Übersetzung ist der Prozess der Re-Signifikation und die Konstruktion von neuen Bedeutungsinhalten in Bezug auf bestehende Signifikate. Dieser damit nur noch flüchtig bestehende Kontakt von Original und Übersetzung geht auf Überlegungen von Walter Benjamin zurück (Benjamin, 1969). Benjamin entwirft eine Auffassung von Übersetzung, die das Verhältnis von Tangente und Kreis widerspiegelt. Die Übersetzung berührt das Original nur in einem Punkt und weist anschließend in eine andere Richtung. Benjamin sieht das Verhältnis von Original und Übersetzung nicht als binär und begrenzt an, sondern denkt es als eine Grenzerweiterung, die die Übersetzung wie das Original betrifft. Übersetzung öffnet demnach einen Raum der Hybridisierung, der Verschmelzung, die Neues entstehen lässt (Benjamin, 1969:67f.). Seit Walter Benjamin ist dieser Kontaktmoment in der Übersetzung zwischen kulturellen Kontexten mit verschiedenen Begriffen erfasst worden, die seine Beschaffenheit als hybrides Zwischenreich von Kulturen, Originalen und Resultanten zu fassen versuchten. Die Bandbreite reicht von den räumlichen Assoziationen des *third space* oder *Zwischenraums* (Bhabha, 2000) und der *contact zone* (Simon, 1999), den ethnographischen Konstrukten der *Schismogenesis* (Bateson, 1958:171–197) und der *transculturation* (Pratt, 1992) bis hin zu den übersetzungswissenschaftlichen Begriffen des *Diskurssystem*s (Koskinen, 2004) und der *discursive migration* (Robyns, 1994).

Bhabhas *third space* nimmt die Benjaminsche Idee der Übersetzung als schöpferischen und nicht rein reproduktiven Akt ernst. Der *third space* ist zunächst der Ort der Verortung kultureller Differenz (Bhabha, 2000:333). Kulturelle Übersetzung ist so ein Phänomen des Übergangs vergleichbar mit der Liminalis des Übergangsrituals (Turner,

1969). Die kulturelle Übersetzung bhabhascher Provenienz nimmt die Fremdheit der anderen Kultur auf und begreift sie als die Performativität der Übersetzung und damit als Inszenierung kultureller Differenz. Fremdheit verstanden als Performativität bedingt, dass der Akt der Übersetzung als Performanz und als Veränderung erscheint. Folglich begreift Bhabha Übersetzung als Performanz,³ deren Inhalt im Akt der Übersetzung durch die Form der Signifikation gestaltet wird. Die Arbitrarität von Signifikant und Signifikat eröffnen den hybriden Dritten Raum, in dem Kultur nur als Übersetzung oder Hybridität, bei Bhabha ein Synonym für kulturelle Übersetzung, denkbar ist (Bhabha, 2000:339ff.). Binarität löst sich auf. Die kulturelle Übersetzung spannt einen Dritten Raum auf, in dem die binären Einteilungen und Antagonismen, die nach Bhabha typisch für westlich-modernistische Konzepte sind, nicht länger funktionieren. Bhabha substituiert das überkommene dialektische Konzept der Negation, das den Multikulturalismus prägt, durch seinen Begriff der kulturellen Übersetzung oder Hybridität als performative Praxis des Aushandelns, Überlappens und Kreolisierens kultureller Differenzen.

Der Literaturwissenschaftler verdeutlicht sein Konzept der kulturellen Übersetzung am Beispiel der „Satanischen Verse“ von Salman Rushdie. Rushdie re-signifiziert den Koran in einer anderen kulturellen Situation. Die mit dem Koran verbundenen Signifikanten weisen eine andere Bedeutung auf als in der orthodoxen Koranauslegung (Bonz und Struve, 2006:147). Rushdies Problem war, dass er einen Raum der diskursiven Gegenüberstellung eröffnet, der die Autorität des Korans mit einem historischen und kulturellen Relativismus in einer fiktionalen literarischen Form verbindet. Diese kulturelle Übersetzung untergräbt die Autorität des Korans und verortet dessen Intentionalität neu, indem sie im Roman belletristisch wiederholt und übersetzt wird. Diese fiktionale Neuschreibung des Korans im Roman nimmt so die Form der kulturellen Übersetzung an (Bhabha, 2000:338).

³Theaterwissenschaftliche Arbeiten befassen sich seit langem mit der kulturellen Übersetzung als eine Performanz, die zwischen verschiedenen kulturellen Kontexten vermittelt, z.B. in Form von Sprechakten, Gesten oder Verhalten (Agiman, 2004:325). Die Verschmelzung, Aushandlung und Übersetzung eines Theaters einer Kultur in eine andere Kultur ist ein theatrales Sujet, das bis in die Antike zurückreicht. Die Idee der kulturellen Übersetzung im Theater wurde von Goethe prominent gemacht, der eine Weltliteratur am Horizont seiner Zeit aufziehen sah und damit in Opposition zu Lessing und seiner Idee des Nationaltheaters stand. Dem Theater fiel nach Goethe die Rolle zu, ein Agent der Übersetzung zwischen seiner eigenen und einer fremden Kultur zu sein (Fischer-Lichte, 1996:28). Diese performative Übersetzung gleicht in ihren Grundzügen der intersemiotischen Übersetzung in den *translation studies*. Intersemiotische Übersetzung bezeichnet die Interpretation verbaler Zeichen mit Zeichen aus nonverbalen Zeichensystemen (Munday, 2001:5).

3 Kulturelle Übersetzung in der Kulturgeographie

Die Kulturgeographie arbeitet vor allem an empirischen Themen der kulturellen Übersetzung in einem allgemeinen Sinne. Kultur ist dabei in einem wechselseitigen Prozess der Übersetzung zwischen Eigenem und Fremden als Austausch von kulturellen Differenzen involviert (Meyer, 2005:33). Kultur erscheint als eine diakritische Praxis des Ein- und Ausschließens bestimmter Sinngewebungen. Mit dieser Auffassung von Kultur öffnet sich eine Möglichkeit, Kultur empirisch zu untersuchen, ohne dem Kultur-Raum-Isomorphismus anheim zu fallen, d.h. einer *Kultur* einen bestimmten *Raum* zuzuordnen oder umgekehrt (Boeckler, 1999). Kultur ist in dieser Lesart ein rein diskursiver Tatbestand, da sie als ein wechselseitiger Prozess der Übersetzung zwischen Eigenem und Fremden und damit als ein Austausch von kulturellen Differenzen erscheint. Verschiedene Arbeiten in der Kulturgeographie greifen auf diese Kulturkonzeption zurück (z.B. Boeckler, 1999, 2005; Escher, 1999; Pütz, 2003; Meyer, 2005). Die britische non-representational theory wiederum versucht im Anschluss an die Diskussion um die Verluste der sprachlichen Übersetzung, die kulturelle Übersetzung über direkte Methoden der Beobachtung von praktischen Begegnungen zu analysieren und bedient sich dafür vor allem des Konzepts der Performanz (Thrift, 1997; Nash, 2000; Laurier und Philo, 2006; Lorimer, 2007, 2008). In dieser Lesart bleibt die kulturelle Übersetzung ein rein diskursives Phänomen oder Problem. Sie dient dazu, den Begriff der Kultur selbst zu stabilisieren oder kulturelle Phänomene wechselseitig dechiffrierbar anzulegen.

In der an die postcolonial studies angelehnten Kulturgeographie findet das Konzept der kulturellen Übersetzung nach Homi Bhabha ebenfalls Verwendung. Die im Zusammenhang mit der Analyse des Imperialismus und Kolonialismus auftretende Notwendigkeit der theoretischen Verbindung von Kulturen in der postkolonialen Kulturgeographie führt dazu, dass die Idee einer inneren und äußeren Kultur zusammenbricht und sich ein *dritter Raum* (third space) oder „Zwischen-Raum“ (Lossau, 2000) öffnet, der der Idee einer Zirkulation von Kulturen, die sich in Kontakt befinden, den Weg bereitet und die Vorstellung des Kulturareals überwindet (Crang, 1998:171). Für diese Situation wird der Begriff der kulturellen Übersetzung herangezogen, da er „creative, performative, social, and relational in character“ (Duncan und Duncan, 2004:400) sei. Das Konzept der kulturellen Übersetzung nach Bhabha überwindet in der postkolonialen Geographie den Essentialismus von binären Oppositionen wie eigen/fremd, schwarz/weiß oder Kolonisierer/Kolonisierter. Unter den gegenwärtigen Bedingungen der Globalisierung zeigt die kulturelle Hybridität an, dass eine kreative Anpassung, Interpretation und Transformation von vorwiegend westlichen kulturellen Symbolen sich weltweit in verschiedensten Kontexten vollzieht (Abrahamsen, 2003:205f.).

Die postkoloniale Kulturgeographie versucht dabei, einen Schritt weiter als die reine kulturelle Übersetzung zu gehen. Sie setzt sich daher mit der Verbindung von Kultur und Sozialem auseinander und behandelt „geographically dispersed contestation of colonial power and knowledge“ (Radcliffe, 2005:291). Die postkoloniale Kulturgeographie analysiert – im weitesten Sinne – den Effekt von Kolonialismus auf eine Kultur und Gesellschaft zu verschiedenen Zeiten, auf Zentrum und Peripherie und auf Kolonisierer und Kolonisierte (Blunt, 2005:176). Sie analysiert außerdem Strategien des Widerstandes und konstruktive Alternativen (Nash, 2002:222). Der Postkolonialismus selbst setzt sich bereits seit langem mit dem komplexen Verhältnis von sozialer Macht und kulturellen Differenzen auseinander. Postkolonialismus ist allerdings keine uniforme kohärente und emergente Theorie oder Denkschule im konventionellen Sinn. Vielmehr werden die vielschichtigen Beziehungen zwischen Macht, Diskurs und politischen Institutionen und Praktiken in teilweise unterschiedlicher Weise analysiert (Abrahamsen, 2003:189). Im Bereich der postcolonial studies ist das Verhältnis von Sozialem und Kulturellem daher häufig vage und Gegenstand von substanzieller Kritik. So wirft beispielsweise der Philosoph Siegfried Kohlhammer einem der Standardwerke postkolonialer Kulturtheorie, Edward Saids *Orientalism*, „eine böswillige Scharlatanerie“ (Kohlhammer, 2009:159) vor. Das Buch von Edward Said über die Dekonstruktion des Orientalismus als einen monolithischen, imperialen Block sei ein Schauprozess auf der Grundlage von Moral, wobei Said die *richtige* Moral reklamiere, die des Antirassisten und Antieurozentristen. Mit dieser moralischen Position, so Kohlhammer, gelänge es ihm, seine falschen und empirisch häufig widerlegten Thesen aufrechtzuerhalten. Said lasse aus, wo immer die Beweise gegen seine Thesen sprächen, und missachte unliebsames Material. „Orientalism“ sei daher keine fundierte postkoloniale Kritik, sondern Polemik ohne wissenschaftliche Grundlage (Kohlhammer, 2009). M.a.W.: Said trenne demnach nicht rigoros zwischen Moral und Theorie, Kultur und Gesellschaft.

In der postkolonialen Kulturgeographie ist dieses Verhältnis von Sozialem und Kulturellem ebenfalls ein Forschungsproblem. Postkoloniale Entwicklungen sieht der amerikanische Geograph Michael Watts in eine komplexe Gemengelage verschoben, in der verschiedenste Regionen, Strukturen und Zeiten sich wechselseitig überlagern (Watts, 2003:8). Der Imperialismus und sein handelndes Spiegelbild, der Kolonialismus, ließen Kulturen und Gesellschaften aufeinander treffen. Ideologien, Kulturen und Macht kommen im Imperialismus und Kolonialismus zusammen und formen sich durch wechselseitige Bezugnahme aus. Die postkoloniale Kulturgeographie untersucht die Konsequenzen dieser Situation in verschiedenen räumlichen und zeitlichen Settings (Blunt, 2005). Eine Analyse der Zusammenhänge von Sozialem und Kulturellem ist deshalb neben politischen Themen eines ihrer Kernanliegen.

Die Kritik an der postkolonialen Kulturgeographie macht sich ebenfalls an dieser Sollbruchstelle der Schwelle von Kultur und Sozialem fest. Postkoloniale Geographie stelle eine Übergeneralisierung dar, sie legitimiere lediglich ein erneuertes Interesse an westlicher Kultur. Die postkoloniale Geographie protegiere einen westlichen Fortschrittsglauben und stelle koloniale Diskurse aufgrund ihrer Dekonstruktionsbemühungen lediglich auf Dauer (Nash, 2002:220). Politische Einheiten würden so ausgetauscht und kulturelle und soziale Bezüge eher willkürlich gesetzt (Crush, 1994).

Im Angesicht dieser Kritik an der unzureichenden theoretischen Verbindung von Kulturellem und Sozialem schlägt der Beitrag eine sozialwissenschaftliche Erweiterung des Konzepts der kulturellen Übersetzung vor, dessen Ziel es ist, ein analytisches „Beobachtungsschema“ (Pott, 2005:100) für die Beobachtung zweiter Ordnung zu entwickeln, ein Schema, das erlaubt zu beobachten, wann und warum Akteure soziale oder kulturelle Unterscheidungen setzen, wann sie mit Kultur und wann mit Sozialem operieren.

4 Die kulturelle Übersetzung nach Judith Butler

Der Postkolonialismus hat sich von einem simplen Nachkolonialismus zu einem Neudenken der Begriffe entwickelt, durch die Wissen erst konstruiert wird. Postkolonialismus bezeichnet ein Neudenken der Bedingungen der Herstellung von Begriffen (King, 2003:381). Die amerikanische Philosophin Judith Butler beschäftigt sich in ihrem Werk gleichfalls mit der Entwicklung eines theoretischen Mechanismus, der bestehende Kategorien immer wieder aufbrechen lässt. Sie versucht, Begriffe jeweils von sozialen Normen her zu denken. Kategorien und Begriffe werden wieder geöffnet. Jeder Begriff erscheint damit als im Letzten beliebig (Butler et al., 2006). Judith Butler nimmt auf diese Weise ebenfalls den Begriff der kulturellen Übersetzung von Homi Bhabha auf und entwickelt ihn über ihren Performanzbegriff im Rahmen einer politischen Theorie weiter. Daher taucht der Begriff vor allem im Zusammenhang mit ihren politischen und kulturtheoretischen Arbeiten auf (z.B. Butler, 2000, 2005). In Butlers Weiterentwicklung liegt das Potenzial der kulturellen Übersetzung für die theoretische Entwicklung des analytischen Beobachtens von sozialen und kulturellen Unterscheidungen verborgen, da sie Übersetzung stärker noch als Bhabha als Performanz konzipiert und damit Handeln und Herstellen in den Mittelpunkt rückt. Mit dieser Betonung der Performanz des Übersetzungsprozesses wird eine subliminale Paradoxie in Bhabhas Übersetzungskonzept deutlich, der Kulturen und kulturelle Unterscheidungen als Ausgangspunkte der Übersetzung voraussetzen muss und dennoch akzeptiert, dass Kulturen als performativ entstandene Formen erst in dieser Übersetzung bzw. im resultierenden Produkt des third space entstehen. Butlers Ansatzpunkt ist die poststrukturalistische Spaltung von Signifikat und Signifikant im Zusammenhang mit kolonialen

Übersetzungen. Eine Übersetzung kann nach Butler im kolonialen Kontext nicht genau gelingen und in der damit verbundenen Verschiebung von Bedeutungen in der Übersetzung, z.B. der Übersetzung eines sprachlichen Ausdrucks in eine subordinierte Kultur, liegt ein Verlust von Macht verborgen. Es ist ein sukzessiver Verlust der Macht, die Relation von Signifikant und Signifikat zu bestimmen, die mit jeder Übersetzung einhergeht (Butler, 2000). Soweit übernimmt sie im Wesentlichen die Argumente Bhabhas.

Butler postuliert jedoch darüber hinaus, dass, wenn eine Übersetzung gelingen will, diese dem Original eine Veränderung zufügen muss. Für Judith Butler ist damit jede Übersetzung ein performativer Akt, der dauerhaft verändert und damit gleichzeitig erst herstellt, was er nur zu beschreiben oder übersetzen vorgibt (Butler, 2004:83). Butler zielt auf den Prozess des Übersetzens und nicht auf das Produkt der Übersetzung. Übersetzen ist ein Ausschließen von möglichen Assoziationen, das jede bestimmte Auswahl im Anschluss als richtig erscheinen lässt. Jede Übersetzungsentscheidung kann aufgrund dieses Filters des Ausschlusses Argumente für ihre Korrektheit liefern (Butler, 2004:86). In dieser Auswahl der *richtigen* Assoziationen liegt ein Moment der Macht, die *richtig* von *falsch* zu trennen in der Lage ist. Für die von Bhabha angeführte postkoloniale Situation liegt diese Macht auf der Seite der alten Hegemonialkultur.

Judith Butler geht davon aus, dass die alleinige Tatsache, dass keine Kultur universale Gültigkeit beanspruchen kann, nicht gleichzeitig bedeutet, dass kein Universalismus in der Lebenswirklichkeit der Weltgesellschaft existiert. Butler stellt dem westlichen kulturellen Universalismus, seinen Normen und Werten, seinem Politikverständnis und seiner Fortschrittsgläubigkeit ihr performatives Konzept der kulturellen Übersetzung entgegen, die als eine Sonde dient, das Ausgeschlossene wieder in das Universale zu holen. Dieser Wiedereinschluss des Ausgeschlossenen ist die Veränderung, die die kulturelle Übersetzung dem Universalen abringt. Auf diese Weise erscheint der westliche Universalismus als eine Kultur. Kulturelle Übersetzung bedeutet für Butler das Einschließen des Ausgeschlossenen in das Universale. „Die kulturelle Übersetzung wird gerade wegen des performativen Widerspruchs notwendig, der auftritt, wenn jemand, der nicht autorisiert ist, in dem oder als das Universale zu sprechen, trotzdem Anspruch darauf erhebt“ (Butler, 2006:145). Die kulturelle Übersetzung überwindet die universalistische Theorie, die zeitlose Strukturen und normative kulturelle Bedingungen etabliert. Sie ist so Einschluss des Ausgeschlossenen und damit für Butler das bedeutendste Element der heutigen toleranten Demokratie (Butler, 2005:67f.,178).

Das grundlegende Problem der kulturellen Übersetzung nach Bhabha ist, dass Bhabha eher postuliert als belegt, dass die Hybridisierung bzw. Übersetzung Behauptungen kultureller Überlegenheit profanisiert, da diese als Form nach einem neuen übergeordneten Rahmen verlangen

würden, der eigene Differenzierungen einfordere (Bhabha, 2000:342). Dieser angenommene Hintergrund, vor dem die Differenzierungen und Fragmentierungen der kulturellen Übersetzung sichtbar werden, ist der Schwachpunkt in Bhabhas Theorie und damit gleichzeitig der sich auf Bhabha stützenden Arbeiten in der Kulturgeographie. Wenn ein Text als fragmentarisch bezeichnet wird, bezieht sich diese Aussage auf einen kohärenten Hintergrund, der diese Fragmentierung erst zu erkennen gibt. Die Übersetzung wird so als etwas Ganzes gesehen, von dem die Fragmente in der Form einer bestimmten Andersheit divergieren. Judith Butler bestreitet in Anschluss an Bhabha die Existenz einer solchen vollständig möglichen Übersetzung (Butler, 2004:87). Nach Butlers Verständnis des kulturellen Übersetzungskonzepts kennzeichnet jede Übersetzung und damit ebenfalls die kulturelle Übersetzung ihr Bemühen, etwas zu vervollständigen und zu vollenden, das nicht vervollständigt werden kann. Übersetzung ist Performanz als Kompensationshandlung. Übersetzen und damit die kulturelle Übersetzung ist ein performatives und immer nur teilweise gelingendes Vervollständigen von Defiziten (Butler, 2004:85).

Der Aufsatz argumentiert im Folgenden, dass diese butlersche Konzeption der kulturellen Übersetzung als performative Handlung des versuchten Vervollständigens von Defiziten und damit des wiederholenden Einschlusses des Ausgeschlossenen in eine Kultur in Verbindung mit der Theorie der symbolischen Gewalt von Bourdieu eine neue theoretische Möglichkeit für die Kulturgeographie eröffnet. Mit dieser Amalgamierung zweier Theorien lässt sich die analytische Beobachtung von kulturellen oder sozialen Unterscheidungen konturieren. Das an den Anfang des Aufsatzes gestellte Problem der Vermengung von Sozialem mit Kulturellem in der Beobachtungsform der Neuen Kulturgeographie könnte auf diese Weise gemildert werden.

5 Die Form der kulturellen Übersetzung als symbolische Gewalt

Unter symbolischer Gewalt versteht der französische Soziologe Pierre Bourdieu die über den symbolischen Weg der Kommunikation, des Erkennens und Anerkennens ausgeführte, für ihre Opfer unmerkliche Gewalt, die sich in der herrschenden Sprache, Denkweise, im Lebensstil oder anderer distinkter Eigenschaften manifestieren kann. Ihr Kennzeichen ist, dass sie sich über rein symbolische Mittel und Zeichen vollzieht, die sowohl die Herrschenden als auch die Beherrschten anerkennen (Bourdieu, 2005:8).⁴

⁴Symbolische Gewalt ist nicht gleichzusetzen mit dem in der Humangeographie geläufigeren Begriff der Ideologie. Ideologie meint eine von Herrschaftsinteressen gelenkte hegemoniale Denkweise, die den Tatbestand der Herrschaft zu verschleiern versucht, indem sie die Beherrschten über eine Bedürfnissteuerung und

Pierre Bourdieu geht mit dem Soziologen Jean-Claude Passeron davon aus, dass die Bedeutungen einer Kultur willkürlich sind, da sich die Struktur und die Funktionen dieser Kultur von keinem universellen, physischen, biologischen oder geistigen Prinzip herleiten lassen. Es existiert kein Ort in der Gesellschaft, der außerhalb der Kultur wäre. Kultur ist damit wie bei Homi Bhabha und Judith Butler ein Universalismus. Daraus folgt für die französischen Soziologen, dass Kultur ein Element der symbolischen Kämpfe im sozialen Raum darstellt. Den verschleierte Prozess der Durchsetzung eines Bedeutungssystems als Hegemon bezeichnen sie als symbolische Gewalt (Bourdieu und Passeron, 1973:17). Kultur ist bei Bourdieu und Passeron das symbolische System der Bedeutungen einer Gruppe, das seine Intelligibilität und Kohärenz über die Funktionen der gesellschaftlichen Struktur, d.h. des Beziehungsgeflechts, das diese konstituiert, erhält. Kultur ist nach dem Verständnis der französischen Soziologen ein Vergleichshorizont von einzelnen kulturellen Elementen, das zugleich ein Bedeutungssystem bildet, das wiederum mit anderen Bedeutungssystemen vergleichbar ist. Die symbolische Gewalt ist in diesem Zusammenhang die Funktion, die die kulturelle Definitionsmacht des hegemonialen Bedeutungssystems festschreibt und beständig reproduziert. Symbolische Gewalt ist damit als eine Funktion kultureller Übersetzung lesbar. Sie filtert symbolische Bedeutungen, schließt diese aus der Kultur aus oder ein und hierarchisiert sie analog zur sozialen Macht der zugeordneten Gruppe. Diese Macht wird von den herrschenden Klassen verschleiert und diese Verschleierung wiederum garantiert die symbolische Gewalt als „jene Gewalt, die, indem sie sich auf die ‚kollektiven Erwartungen‘ stützt, auf einen sozial begründeten und verinnerlichten Glauben, Unterwerfungen erpreßt, die als solche gar nicht wahrgenommen werden“ (Bourdieu, 1998:174).

Die kulturelle Übersetzung fungiert als symbolische Gewalt, wenn eine der zwei übersetzten Kulturen die Macht aufweist, sich als legitim und vollständig zu definieren. Nach Butler kann eine Übersetzung niemals vollständig

Bewusstseinsmanipulation in die bestehenden sozialen Verhältnisse einbindet und potenziellen Widerstand antizipatorisch neutralisiert. Sie fungiert als Rechtfertigung der Verhältnisse und verschränkt dazu Wahres mit Unwahren (Institut für Sozialforschung, 1967:168) und Ideen mit Realität (Naegele, 1957:357). Der Begriff der Ideologie ist allerdings in zweifacher Hinsicht problematisch. Zum einen konstruiert er eine lineare Subjekt/Objekt-Beziehung mit einem machtlosen Objekt und einem unbegrenzt herrschenden Subjekt, das die Ideologie oktroyiert. Zum anderen suggeriert der Ideologiebegriff eine normative Unterscheidung von einem wahren und falschen Bewusstsein und damit gleichzeitig die Möglichkeit, das Falsche durch das Wahre zu ersetzen. Der Ideologiebegriff leidet folglich an einem kognitiven Reduktionismus, den der Begriff der symbolischen Gewalt vermeidet (Diesen Gedanken verdanke ich Lothar Peter, der mir ein Arbeitspapier zu dem Verhältnis von symbolischer Gewalt zur Ideologie zur Verfügung stellte).

gelingen. Sie ist immer ein Ausschließen von möglichen Assoziationen, das jede bestimmte Auswahl im Anschluss als richtig erscheinen lässt (Butler, 2004:86). Die symbolische Gewalt der kulturellen Übersetzung verhindert, dass die legitime Kultur übersetzt wird und somit Schaden nimmt. Die symbolische Gewalt setzt den performativen Akt der Übersetzung nach Butler aus, in dem sie die Macht aufweist, Vollständigkeit zu postulieren. Die kulturelle Übersetzung ist in diesem Fall keine Hybridisierung nach Bhabha mehr und ebenfalls nicht nur die Form des Vergleichs zweier Kulturen, d.h. eine Unterscheidung mit zwei Seiten, in der der Wechsel zwischen den zwei Seiten die Unterscheidung produziert und reproduziert (Seel, 1998:248), sondern gleichzeitig eine Hierarchie der Übersetzung, in dem eine Seite der Unterscheidung die andere Seite übergreift.

Für diese Situation entwickelte der französische Kulturanthropologe Louis Dumont den Begriff der hierarchischen Komplementarität⁵ oder hierarchischen Relation. Der Begriff bezeichnet eine zweiseitige Unterscheidung, wobei die eine Seite zugleich als Oberbegriff fungiert, der die andere Seite der Unterscheidung umfasst. Hierarchische Relation bzw. hierarchische Komplementarität benennt damit das Verhältnis zwischen dem Umgebenden und dem Umfassten⁶ (Dumont, 1972:24). Diese übergreifende Struktur findet sich ebenfalls in der kulturellen Übersetzung nach Judith Butler. Jede Unvollständigkeit wird als Teil der Vollständigkeit gedacht, da die legitime Kultur die präferierte Seite der Unterscheidung und damit den Maßstab des Wiedereinschlusses des Ausgeschlossenen als sinnstiftend für die Unterscheidung selbst festlegt. Diese symbolische Gewalt transformiert so das Unvollständigkeitsaxiom der kulturellen Übersetzung in eine Struktur der hierarchischen Komplementarität, wobei die Vollständigkeit des Einschlusses des Ausgeschlossenen – definiert durch die legitime Kultur – die übergreifende Seite ist.

⁵Dieser Hierarchiebegriff von Louis Dumont ist u.a. von Niklas Luhmann aufgegriffen und in der soziologischen Systemtheorie verwendet worden, um die Stabilität und Invarianz in der Asymmetrie von Unterscheidungen zu fundieren (z.B. Luhmann, 1999c:11f.).

⁶Dumont entwickelt den Begriff mit Blick auf die Opposition von Kaiser und Kirche im frühen Mittelalter. Hier wurde die Kirche autonom in kirchlichen Fragen gedacht. Sie blieb aber Teil der weltlichen Herrschaft. Die Kirche war für theologische Probleme entscheidungsbefugt, wies aber ihren Ort in einer Ordnung auf, deren übergreifende Macht der weltliche Herrscher war. Die weltliche Herrschaft umgreift damit zugleich die geistige Herrschaft. Die resultierende Struktur nennt Dumont hierarchische Komplementarität (Dumont, 1982:14). Charles Taylor stellt für das Mittelalter fest „the famous formula: the clergy pray for all, the lords defend all, the peasants labour for all, encapsulates the idea that society is organized in complementary functions, which nevertheless are of unequal dignity“ (Taylor, 2007:45). Der weltliche Herrscher bestimmt letztlich die kirchenpolitischen Entscheidungen in dieser Struktur der hierarchischen Komplementarität.

Symbolische Gewalt im kulturellen Übersetzungsprozess manifestiert sich in der symbolischen Macht der legitimen Kultur, Unvollständigkeit als Vollständigkeit zu definieren und so diese übersetzte Kultur als Teil der eigenen Kultur zu subsumieren. Dieser Ordnungsmechanismus lässt eine asymmetrische Opposition mit Auszeichnung einer der beiden übersetzten Seiten entstehen. Er markiert damit einen Wertvorgang. Das Ergebnis ist, dass die Form des Vergleichs verlassen wird und die symbolische Gewalt der kulturellen Übersetzung eine subordinierte Kultur als Teil der legitimen Kultur erscheinen lässt. Die legitime Kultur spielt damit eine auf zwei Ebenen stattfindende Doppelrolle, die eine Hybridisierung wie Bhabha sie postuliert oder, einen performativen, schöpferischen Übersetzungsakt wie Butler ihn ausführt, verhindert.

Empirische Studien in den Kulturwissenschaften liefern fruchtbares Anschauungsmaterial für diese These. Im Ferntourismus in die Länder des Südens kommt es z.B. im Zuge der wirtschaftlichen Bedeutungszunahme des Tourismus in den jeweiligen Räumen zu einer Verschiebung der Wahrnehmung des Wertes der traditionellen Bauweise. Die Touristen bewerten die alten, dysfunktionalen, aber als traditionell und authentisch beobachteten Gebäude als ästhetisch und ansprechend, während die Autochthonen neue, moderne und funktionale Gebäude präferieren. Dennoch entstehen Neubauten in Tourismusgebieten des Südens meist in der traditionellen und dysfunktionalen Form (für die thailändische Insel Koh Samui: Green, 2005:52). Das moderne westliche Bauen wird aus dem kulturellen Übersetzungsprozess ausgeschlossen. Dagegen wird das traditionelle Bauen als vollständige Übersetzung der westlichen Vorstellungen physisch realisiert. Hybridisierung und performative Herstellung unterbleiben. Die Form des Vergleichs wird verlassen, da nur das Traditionelle als das Vollständige übersetzt und in die Form einer hierarchischen Komplementarität überführt wird. Die Touristen wie die Planer setzen folglich kulturelle, regional und historisch vergleichende Unterscheidungen wie traditionell/modern. Die hierarchische Komplementarität der kulturellen Übersetzung sorgt hingegen dafür, dass diese als soziale Unterscheidungen wie beispielsweise funktional/dysfunktional wirken und sich letztlich durchsetzen.

Kulturelle Übersetzung fungiert selbst als symbolische Gewalt und damit als Soziales, wenn die übersetzungsimmanente Unvollständigkeit dadurch nivelliert wird, dass aufgrund der hierarchischen Komplementarität von Vollständigkeit und Unvollständigkeit die herrschende Kultur der beherrschten Kultur glauben machen kann, die Übersetzung sei korrekt. Kulturelle Unterscheidungen werden so in soziale Unterscheidungen transformiert und weisen die Fähigkeit auf, sich zu realisieren und zu materialisieren. Die von Dumont konzipierte Hierarchie in der gegenbegrifflichen Opposition zeigt die Beeinflussbarkeit und soziale Dynamik, die diese scheinbar statische und neutrale Unterscheidung von Vollständigkeit/Unvollständigkeit aufweist. Der Trick

der symbolischen Gewalt ist, dass die Kultur, in die übersetzt wird, keine Bewertungskategorien erhält, die verschieden von denen der übersetzenden, herrschenden Kultur sind (Bourdieu, 2001:218). Unvollständigkeiten sind so nicht zu erkennen. Genau diese Unmöglichkeit des Erkennens der Unvollständigkeit aufgrund der hierarchischen Komplementarität des Übersetzungsprozesses ist die symbolische Gewalt, die der kulturellen Übersetzung eigen sein kann. Die hierarchische Komplementarität der kulturellen Übersetzung kann daher als ein Beobachtungsschema gedacht werden, das die Übertritte von Kultur und Soziales sichtbar macht.

6 Schluss: Auf dem Weg zu einer dekorativen Kultur-geographie?

Der Beitrag stellt die kulturelle Übersetzung in der Lesart einer symbolischen Gewalt als eine Möglichkeit vor, Kulturelles und Soziales in der Kulturgeographie im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung zu beobachten. Damit wird eine theoretische Brücke geschlagen, die die fließenden Übergänge von Kultur und Gesellschaft beobachtbar macht. Gerade die deutschsprachige Neue Kulturgeographie lasse ein solches Beobachten vermissen, sondern mahne es lediglich an, so ein häufig vorgebrachter Kritikpunkt (Lossau, 2008; Pott, 2005; Wardenga, 2005). Vergleichbar erkennen die Soziologen Rojek und Turner in der gegenwärtigen Sozialwissenschaft den Trend, dass literarische Interpretationen empirisches Forsuchen zusehends ablösen. Das Ergebnis sei eine dekorative Sozialwissenschaft, die auf der ästhetischen Ebene interpretiere, wo sie analytisch zu unterscheiden habe (Rojek und Turner, 2000).

Der Beitrag versteht sich als ein Versuch, eine solche analytische Beobachtungsperspektive für die Neue Kulturgeographie in einem ersten Ansatz zu skizzieren. Mithilfe des Beobachtens der hierarchischen Komplementarität im kulturellen Übersetzungsprozess als symbolische Gewalt könnte die Kulturgeographie diesen kritisierten dekorativen Charakter vermeiden. Die empirische Bedeutung und theoretische Reichweite des hergeleiteten Vorschlags ist allerdings zu überprüfen:

1. Eine denkbare und notwendige Anschlussfrage zielt damit auf die Operationalisierung des Beobachtungsschemas. Für eine forschungspraktische Weiterentwicklung der Neuen Kulturgeographie ist die erfolgreiche empirische Anwendung einer Beobachtung mittels der hierarchischen Komplementarität im kulturellen Übersetzungsprozess u.U. bedeutsam. Erst eine reflexive und selbstkritische Anwendung könnte das (bisher) rein theoretische Konzept gegenstandsbezogen fundieren.
2. Neben der Operationalisierung stellt sich darüber hinaus die Frage des theoretischen Geltungsbereiches des Konzepts. Es ist zu vermuten, dass hierarchische Komplementarität als symbolische Gewalt in der

kulturellen Übersetzung nicht nur in den in diesem Beitrag fokussierten postkolonialen Situationen Geltung beanspruchen kann, sondern unter den kommunikativen Bedingungen der Gegenwartsgesellschaft in dem Fall aktualisiert wird, wenn kulturelle und soziale Formen unterschieden werden. Daher ist eine theoretische Weiterentwicklung in Richtung des Geltungsbereiches des Ansatzes nötig. Eine solche Weiterführung könnte umfangreiche Möglichkeiten zur Entkräftung der Belieblichkeit kulturgeographischer Forschungsergebnisse erbringen.

Will die Neue Kulturgeographie den Verdacht der Belieblichkeit entkräften und zu einer rationalen und kritischen Humangeographie werden, sollte sie stärker in diese analytische Richtung denken.

Danksagung. Für wertvolle Hinweise und konstruktive Kritik an früheren Versionen des Textes danke ich I. Helbrecht und den zwei Gutachtern A. Pott und M. Hannah.

Edited by: A. Schlottmann

Literatur

- Abrahamsen, R.: African studies and the postcolonial challenge, *Afr. Affairs*, 102, 189–210, 2003.
- Agiman, D.: When a theatrical event is intercultural, in: *Theatrical events. Borders, dynamics, frames*, edited by: Cremona, V. A., Eversmann, P., Maanen, H.v., Sauter, W. and Tulloch, J., Rodopi, Amsterdam and New York, 317–341, 2004.
- Bateson, G.: *Naven. A survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of a New Guinea Tribe drawn from three points of view*, Stanford University Press, Stanford, 1958.
- Beidelman, T. O. (Ed.): *The translation of culture. Essays to E.E. Evans-Pritchard*, Tavistock, London, 1971.
- Benjamin, W.: Die Aufgabe des Übersetzers, in: *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*, edited by: Unsel, S., Suhrkamp, Frankfurt/Main, 56–69, 1969.
- Bhabha, H. K.: Inmitten der Differenz: Über den Sinn der menschlichen Vermittlung, in: *Der Sinn der Sinne*, edited by: Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland GmbH, Steidel Verlag, Göttingen, 458–478, 1998.
- Bhabha, H. K.: *Die Verortung der Kultur*, Stauffenburg Verlag, Tübingen, 2000.
- Blunt, A.: Colonialism/postcolonialism, in: *Cultural geography. A critical dictionary of key concepts*, edited by: Atkinson, D., Jackson, P., Sibley, D. and Washbourne, N., I. B. Tauris, London and New York, 175–181, 2005.
- Boeckler, M.: Entterritorialisierung „orientalischer“ Unternehmer und die diakritische Praxis der Kultur, *Geogr. Z.*, 87, 178–193, 1999.
- Boeckler, M.: *Geographien kultureller Praxis: syrische Unternehmer und die globale Moderne*, Transcript, Bielefeld, 2005.
- Bonz, J. und Struve, K.: Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“, in: *Kultur: Theorien der Gegenwart*, herausgegeben von: Möbius, S. und Quadflieg, D., Westdeutscher Verlag, Wiesbaden, 140–153, 2006.
- Bourdieu, P.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1998.
- Bourdieu, P.: *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2001.
- Bourdieu, P.: *Die männliche Herrschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2005.
- Bourdieu, P. und Passeron, J.-C.: *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1973.
- Bowe, H. and Martin, K.: *Communication across cultures. Mutual understanding in a global world*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Bude, H.: Auflösung des Sozialen? Die Verflüssigung des soziologischen „Gegenstandes“ im Fortgang der soziologischen Theorie, *Soz. Welt*, 39, 4–17, 1988.
- Butler, J.: Restaging the universal: hegemony and the limits of formalism, in: *Contingency, hegemony, universality. Contemporary dialogues on the left*, edited by: Butler, J., Laclau, E., and Zizek, S., Verso, London and New York, 11–43, 2000.
- Butler, J.: *Betrayal's Felicity*, *Diacritics*, 34, 82–87, 2004.
- Butler, J.: *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2005.
- Butler, J.: *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2006.
- Butler, J., Olson, G. A., and Worsham, L.: Changing the subject: Judith Butler's politics of radical resignification, in: *The Judith Butler reader*, edited by: Salih, S., Blackwell, Oxford, 325–356, 2006.
- Crang, M.: *Cultural geography*, Routledge, London and New York, 1998.
- Crush, J.: Post-colonialism, de-colonization, and geography, in: *Geography and empire*, edited by: Godlewska, A. and Smith, N., Blackwell, Oxford and Cambridge, 333–350, 1994.
- Dumont, L.: *Homo hierarchicus. The caste system and its implications*, Paladin, London, 1972.
- Dumont, L.: A modified view of our origins: the christian beginning of modern individualism, *Religion*, 12, 1–27, 1982.
- Duncan, J. S. and Duncan, N. G.: Culture unbound, *Environ. Plann. A*, 36, 391–403, 2004.
- Eller, J. D.: Anti-anti-multiculturalism, *Am. Anthropol.*, 99, 249–260, 1997.
- Emsel, M. und Otal, J. C. (Eds.): *Brücken. Übersetzen und interkulturelle Kommunikation*, Peter Lang, Frankfurt/Main, 2007.
- Erdmann, B.: *Theorie der Typen-Eintheilungen*, *Philosophische Monatshefte*, 30, 15–49, 1894.
- Escher, A.: Das Fremde darf fremd bleiben! Pragmatische Strategien des „Handlungsverstehens“ bei sozialgeographischen Forschungen im „islamischen Orient“, *Geogr. Z.*, 87, 165–177, 1999.
- Fischer-Lichte, E.: Interculturalism in contemporary theatre, in: *The intercultural performance reader*, edited by: Pavis, P., Routledge, London and New York, 27–40, 1996.
- Flitner, M.: *Lärm an der Grenze: Fluglärm und Umweltgerechtigkeit am Beispiel des Flughafens Basel-Mulhouse*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2007.

- Forum Qualitative Research: Qualitative research on intercultural communication, Thematic issue, 10, 1, <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/issue/view/30>, 2009.
- Goodenough, W. H.: Multiculturalism as the normal human experience, in: Applied anthropology in America, edited by: Eddy, E. M. and Partridge, W. L., Columbia University Press, New York, 79–86, 1978.
- Green, R.: Community perceptions of environmental and social change and tourism development on the island of Koh Samui, Thailand, *J. Environ. Psychol.*, 25, 37–56, 2005.
- Institut für Sozialforschung: Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen, Frankfurter Beiträge zur Soziologie 4, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/Main, 1967.
- King, A. D.: Cultures and spaces of postcolonial knowledges, in: Handbook of cultural geography, edited by: Anderson, K., Domosh, M., Pile, S., and Thrift, N., Sage Publications, London, 381–397, 2003.
- Kohlhammer, S.: „Eine böswillige Scharlatanerie“. Zur aktuellen Kritik an Edward Saids „Orientalismus“, *Merkur*, 63(2), 159–164, 2009.
- Koskinen, K.: Shared culture? Reflection on recent trends in translation studies, *Target*, 16, 143–156, 2004.
- Laurier, E. and Philo, C.: Cold shoulders and napkins handed: gestures of responsibility, *T. I. Brit. Geogr. N. S.*, 31, 193–207, 2006.
- Longinovic, T. Z.: Fearful asymmetries: a manifesto of cultural translation, *J. Midwest. Mod. Lang.*, 35(2), 5–12, 2002.
- Lorimer, H.: Cultural geography: worldly shapes, differently arranged, *Prog. Hum. Geog.*, 31, 89–100, 2007.
- Lorimer, H.: Cultural geography: non-representational conditions and concerns, *Prog. Hum. Geog.*, 32, 551–559, 2008.
- Lossau, J.: Für eine Verunsicherung des geographischen Blicks. Bemerkungen aus dem Zwischen-Raum, *Geographica Helvetica*, 55, 23–31, 2000.
- Lossau, J.: Kulturgeographie als Perspektive. Zur Debatte um den cultural turn in der Humangeographie – eine Zwischenbilanz, *Berichte zur deutschen Landeskunde*, 82, 317–334, 2008.
- Luhmann, N.: Metamorphosen des Staates, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Band 4, Luhmann, N., Suhrkamp, Frankfurt/Main, 101–137, 1999a.
- Luhmann, N.: Kultur als historischer Begriff, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Band 4, Luhmann, N., Suhrkamp, Frankfurt/Main, 31–54, 1999b.
- Luhmann, N.: Über Natur, in: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft Band 4, Luhmann, N., Suhrkamp, Frankfurt/Main, 9–30, 1999c.
- Meyer, F.: Die Städte der vier Kulturen. Eine Geographie der Zugehörigkeit und Ausgrenzung am Beispiel von Ceuta und Melilla (Spanien/Nordafrika), Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005.
- Munday, J.: Introducing translation studies. Theories and applications, Routledge, London and New York, 2001.
- Naegele, K. D.: Review, *Am. Sociol. Rev.*, 22, 357–358, 1957.
- Nash, C.: Performativity in practice: some recent work in cultural geography, *Prog. Hum. Geog.*, 24, 653–664, 2000.
- Nash, C.: Cultural geography: postcolonial cultural geographies, *Prog. Hum. Geog.*, 26, 219–230, 2002.
- Nassehi, A.: Geschlossenheit und Offenheit. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2003.
- Pott, A.: Kulturgeographie beobachtet. Probleme und Potentiale der geographischen Beobachtung von Kultur, *Erdkunde*, 59, 89–101, 2005.
- Pratt, M. L.: Imperial eyes. Travel writing and transculturation, Routledge, London and New York, 1992.
- Prosser, M. H.: The cultural dialogue. An introduction to intercultural communication, Houghton Mifflin, Boston, 1978.
- Pütz, R.: Kultur, Ethnizität und unternehmerisches Handeln, *Berichte zur deutschen Landeskunde*, 77, 53–70, 2003.
- Quayson, A.: Translations and transnationals: pre- and postcolonial, in: Postcolonial approaches to the European middle ages. Translating cultures, edited by: Kabir, A. J. and Williams, D., Cambridge University Press, Cambridge, 253–268, 2005.
- Radcliffe, S. A.: Development and geography: towards a postcolonial development geography?, *Prog. Hum. Geog.*, 29, 291–298, 2005.
- Rinder, I. D.: Strangers in the land: social relations in the status gap, *Soc. Probl.*, 6(3), 253–260, 1958.
- Robyns, C.: Translation and discursive identity, *Poetics Today*, 15, 405–428, 1994.
- Rojek, C. and Turner, B.: Decorative sociology: towards a critique of the cultural turn, *Sociol. Rev.*, 48, 629–648, 2000.
- Seel, M.: Medien der Realität und Realität der Medien, in: Medien Computer Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und Neue Medien, edited by: Krämer, S., Suhrkamp, Frankfurt/Main, 244–268, 1998.
- Serres, M.: Atlas, Merve Verlag, Berlin, 2005.
- Simon, S.: Translating and interlingual creation in the contact zone: border writing in Quebec, in: Post-colonial translation: theory and practice, edited by: Bassnett, S. and Trivedi, H., Routledge, London and New York, 58–74, 1999.
- Taylor, C.: A secular age, Harvard University Press, Cambridge and London, 2007.
- Thrift, N.: The still point. Resistance, expressive embodiment and dance, in: Geographies of resistance, edited by: Keith, M. and Pile, S., Routledge, London and New York, 124–151, 1997.
- Turner, T.: Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?, *Cult. Anthropol.*, 8, 411–429, 1993.
- Turner, V. W.: The Ritual Process. Structure and Anti-Structure, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
- Wardenga, U.: „Kultur“ und historische Perspektive in der Geographie, *Geogr. Z.*, 93, 17–32, 2005.
- Watts, M.: Development and governmentality, *Singapore J. Trop. Geo.*, 24, 6–34, 2003.