

Einleitung

Quasi dasselbe mit anderen Worten? Zur Philosophie der Übersetzung im Horizont interkulturellen Verstehens

Übersetzungen – z. B. beim Sehen synchronisierter Filme – geraten uns selten als problematisch in den Blick, sie geschehen aber, so Jacques Derrida, für gewöhnlich nur angeblich in einem »neutralen« Medium, sind daher oft »durchsichtig«¹ und für uns meist unsichtbar.

Auch in einer Zeit der rasant ansteigenden zwischensprachlichen und interkulturellen Kommunikation unter Einbeziehung eines immer größeren Wissens, auch über eine Vielfalt anderer Sprachen – die früher oft weitgehend unbekannt waren –, machen wir uns jedoch meist nicht klar, dass dazwischen Übersetzungsprozesse liegen, die oft problematisch sind. Auch die Übertragung technischer und wissenschaftlicher Texte sehen wir gelassen, doch kann es im Bereich von Politik, Handel und Verkehr durch unzureichende Übersetzungen ernste Probleme geben. (Auch können Fluglotsen, die amerikanische Dialekte sprechen, für internationale Piloten gelegentlich unverständlich sein; und Übersetzungen von Begriffen, die man früher für unproblematisch hielt, können durch gestiegenes Bewusstsein negativer Konnotationen plötzlich beleidigend sein und zu Verwicklungen führen.) Vollends aber stehen Übersetzer vor größten Schwierigkeiten, wenn es etwa um die Übersetzung von Lyrik oder von philosophischen Texten geht. Die richtigen Fachbegriffe und typische Argumentations- und Theoriezusammenhänge sind Außenseitern oft nicht zugänglich; und die schwingende verdichtete Sprache der Poesie appelliert nicht nur an für allgemein menschlich gehaltene Erfahrungen, sondern muss auch formalen Kriterien (wie Reim, Sprachrhythmus etc.) genügen.

Es gibt also Problembereiche, in denen Übersetzer an ihre Grenzen stoßen. Zur Veranschaulichung seien vier Beispiele angeführt:

¹ Derrida, *Das andere Kap*, S. 44.

1. Goethes Gedicht »Wanderers Nachtlied«, von Goethe 1815 ursprünglich an die Wand einer Waldhütte geschrieben, wurde 1902 ins Japanische übersetzt, und dann 1911 als »Japanisches Nachtlied« ohne Kenntnis des eigentlichen Ursprungs ins Französische übertragen. Bei der Rückübersetzung ins Deutsche (mit Abdruck in einer deutschen Literaturzeitschrift) war aus »Über allen Gipfeln/ ist Ruh./ In allen Wipfeln / spürest Du/ kaum einen Hauch./ Die Vöglein schweigen im Walde./ Warte nur, balde/ ruhest Du auch.« folgendes geworden: »Stille ist im Pavillon aus Jade/ Krähen fliegen stumm / zu beschneiten Kirschbäumen / im Mondlicht./ Ich sitze/ und weine.«² Auch die englische Übersetzung, die heute auf einem Nachbau der Hütte zu lesen ist, ist eine Nachdichtung, denn der Übersetzer John Whaley wollte das Reimschema beibehalten und konnte das im Englischen natürlich nur mit etwas anderer Wortwahl erreichen, ist aber immer noch näher am Original als der Umweg über das Japanische und Französische.

2. Der Sprachwitz des in der amerikanischen Philosophie entstandenen Wortspiels »Quinese – Chinese« ist so nicht übertragbar. Zwar gilt das Chinesische im Deutschen wie im Englischen als Synonym für etwas völlig Unverständliches (was es im Chinesischen sicher nicht ist), aber die Aussprache des amerikanischen Philosophen namens weist im Deutschen, Italienischen und Französischen nicht den gleichen Klang auf wie die Sprachbezeichnung, der Reim geht verloren. Überhaupt ist die Übertragung von Witzen schwierig, da verschiedene Kulturen über Verschiedenes lachen. Umberto Eco berichtet einen alten italienischen Witz, der sich in den meisten anderen Sprachen nicht wiedergeben lässt, und kommentiert: »Es gibt Verluste, die wir als total bezeichnen müssen. Das sind Fälle, in denen kein Übersetzen möglich ist. [...] Beispiele für totalen Verlust sind viele Wortspiele [...]«³

3. »Die bei weitem berühmteste Behauptung, die Nietzsche *nie* aufgestellt hat, lautete in englischer Übersetzung folgendermaßen: »We have to cease to think if we refuse to do so in the prison-house of

² Matten-Gohdes, *Goethe ist gut*, S. 66.

³ Eco, *Quasi dasselbe mit anderen Worten*, S. 111 (an anderer Stelle (S. 141 f.) gibt Eco zu, dass er mit einer Neuübersetzung des »Grafen von Monte Christo« gescheitert ist.

language«. Tatsächlich hatte Nietzsche nicht von einem Gefängnis gesprochen, jedenfalls nicht hier, sondern an anderer Stelle, und da in Bezug auf unsere beschränkte Sinneswahrnehmung und die sie eingrenzenden Horizonte. An *dieser* Stelle aber hatte Nietzsche wörtlich gesagt. »Wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange tun wollen.« Natürlich sind wir an bestimmte Regeln gebunden, wenn wir verständlich sein wollen. Die korrekte englische Übersetzung hätte gelautet »We cease to think if we do not want to do it under linguistic constraints«.

Zwänge sind kein Gefängnis, das uns unabänderlich einsperrt und uns die Freiheit raubt, und darauf wird es noch ankommen. Doch in der angelsächsischen Welt ist die Fehlübersetzung zu einer Redewendung geworden, und damit fasst, so Deutscher, »das Gefängnis der Sprache« übersichtlich alles zusammen, was an der linguistischen Relativität« – auf die ich noch eingehen werde – »falsch ist«. ⁴ Doch eine ganze Auslegungstradition hat so einen Impuls bekommen, der nicht dem authentischen Nietzsche-Zitat entspricht, sich aber trotzdem auf diesen bezieht.

4. Im Frühsommer 2016 stellte die deutsche Bundesregierung ein Weißbuch vor, in dem angesichts der russischen Haltung zur Ukraine von »Herausforderung« gesprochen wurde. Die russische Presse übersetzte dies mit dem Wort für »Bedrohung« und berichtete empört von Deutschlands neuer Gegnerschaft. Das führte bei russischen Politikern angesichts der jüngeren Geschichte zu Panikreaktionen, veranlasste sie aber auch zu Verbalaggressionen, was erhebliche Klimaverschlechterungen und diplomatische Schwierigkeiten mit sich brachte. ⁵

Übersetzungen können also – teilweise mit schlimmen Folgen – verfälschen und interkulturelle Kommunikation und Hermeneutik erschweren. Für gewöhnlich sprechen wir zwei oder drei Sprachen mehr oder weniger gut, können uns bei verwandten Sprachen einiges zusammenreimen, sind bei fremderen Sprachen – besonders solchen

⁴ Das Beispiel findet sich bei Deutscher, *Im Spiegel der Sprache*, S. 167 f., vgl. Nietzsche, *Morgenröte*, §117

⁵ berichtet z. B. von der Neuen Osnabrücker Zeitung am 20. 6. 2016, siehe www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/724633/ubersetzungsfehler-panikreaktion-bei-russischen-politiker-1.

mit fremden Schriftzeichen – meist eher hilflos und müssen das glauben, was andere uns übersetzen.

Es lohnt sich also, für Zwecke der interkulturellen Kommunikation und Hermeneutik (durchaus auch mit politischen Konsequenzen) einmal genauer auf die Thematik des Übersetzens zu schauen, das immer auch ein Über-Setzen, sogar ein »Sprung über einen Abgrund« (Heidegger)⁶ ist, und daher vereint dieser Band verschiedene Perspektiven auf das Thema aus Sicht der Sprachphilosophie, der Sprachwissenschaft, der Kulturwissenschaften, der Sprachsoziologie, der Linguistik und der noch jungen Translationswissenschaft. Dabei ist das Thema auch über den von Derrida zunächst ins Auge gefassten europäischen Kontext bedeutsam, nicht nur für das verbesserte Verstehen von Angehörigen verschiedener Kulturen, sondern auch für eine im Entstehen begriffene Weltphilosophie, die sich in Zeiten der Globalisierung im Dialog zwischen verschiedenen philosophischen Traditionen entwickelt.⁷ Vor allem sind hier zum besseren Verständnis solcher Traditionen auch Übersetzungen solcher traditionsbildenden »Großen Schriften« der jeweiligen Kulturen eine wichtige Aufgabe, wie **Anna Czajka-Cunico** zeigt und an Beispielen kritisch hinterfragt.

Worum geht es eigentlich beim Über-Setzen? Übersetzen wird heute in den Kulturwissenschaften als kulturelles – und damit auch kulturveränderndes – Handeln gesehen: In dieser Form bestimmt der Übersetzungsbegriff inzwischen eine über Linguistik und Textphilologie hinausweisende, kulturtheoretisch orientierte Übersetzungs- und Translationswissenschaft. Als kulturelle Übersetzung kennzeichnet er auch eine Wende in den Kulturwissenschaften, die den Kulturphilosophen gerne entgeht. Man spricht hier vom »translational turn«.⁸

Die Figur des Übersetzers befindet sich nach Ricoeur auf der Grenze zwischen Sprach- und Kulturfeldern und vermittelt nicht nur zwischen »Fremdem und Eigenem, indem er durch die geschaffene Äquivalenz des Nicht-Identischen kulturelle Unterschiede kenntlich macht. [...] Seine Existenz gründet sich auf die schöpferische Ausfüllung jenes ›Dazwischen‹, auf jenen in der Überlappung von

⁶ Heidegger, *Holzwege*, S. 303.

⁷ Dussel, »Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen«, S. 47 ff.

⁸ Bachmann-Medick, »The Translational Turn«, in: Bachmann-Medick (Hrsg.), *Translation Studies*, Special Issue, Vol. 2, Nr. 1, London 2009.

Kulturfeldern geschaffenen Raum, der ihm die Verortung seiner inter- oder auch transkulturellen Identität gestattet.

Die Übersetzung begibt sich damit ihrer untergeordneten Funktion eines möglichst bruchlosen linguistischen ›*Transfers*‹ kultureller Inhalte und avanciert zum Modus einer Kulturproduktion, die zur Auflösung der Kategorien des Fremden und des Eigen tendiert.«⁹

Ricoeur spricht daher wie Heidegger beim »Über-Setzen« metaphorisch vom Symbolwert von Übersetzungen:

»Übersetzen beschränkt sich nicht [...] auf die professionelle Praxis der Übersetzer und Dolmetscher: Übersetzen steht paradigmatisch für jede Art des Austauschs nicht nur zwischen Sprachen, sondern auch zwischen Kulturen. [...] Übersetzungen bringen nicht nur den Austausch hervor, sondern sie schaffen auch Äquivalenzen: Das Erstaunliche am Übersetzen ist, dass es den Sinn einer Sprache in eine andere bzw. einer Kultur in eine andere transportiert, ohne ihn identisch wiederzugeben, sondern indem es lediglich ein Äquivalent anbietet. Die Übersetzung ist dieses Phänomen der Äquivalenz ohne Identität.«¹⁰

Auf der Basis der Pluralität von Sprachen und Kulturen und sprachlich verfassten Weltansichten ergibt sich so eine Möglichkeit, durch Übersetzungen Zugang zu anderen Kulturen bzw. Weltansichten zu bekommen und sich andere Sinnhorizonte zu erschließen. Doch ist das immer möglich? Gerade Ricoeur betont auch, dass man auf das Ideal einer perfekten Übersetzung verzichten müsse.¹¹

Von Umberto Eco stammt die Formulierung, da man nicht einfach dasselbe mit anderen Worten sagen könne, »quasi« dasselbe mit anderen Worten sagen zu müssen. Die Frage sei nur, wie dehnbar dieses »quasi« sei. 1:1 Abbildungen sind oft nur bei sehr verwandten Sprachen möglich, aber auch innerhalb der gleichen Sprachfamilie kann es Schwierigkeiten geben. Something always gets »Lost in Translation«, wie auch das italienische »traduttore – traditore« besagt: Immer wird man etwas »verraten« bzw. opfern müssen.

Lässt man einmal die Ebene besonderer Stile oder ungewöhnlicher Ausdrucksweisen¹² beiseite, geht es beim interlingualen Über-

⁹ Krohn et al. (Hrsg.), *Übersetzung als transkultureller Prozess*, München 2007, Vorwort S. Xf.

¹⁰ Ricoeur, »Vielzahl der Kulturen – Von der Trauerarbeit zur Übersetzung«, in: Krohn (Hrsg.), *Übersetzung als transkultureller Prozess*, S. 4f.

¹¹ Ricoeur, *Sur la traduction*, S. 8.

¹² Eco berichtet z. B. von seiner Erfindung eines quasi-piemontesisch-langobar-

setzen um das Herstellen eines Textes mit gleicher oder zumindest äquivalenter Bedeutung, also um Bedeutungsübertragung. Doch was ist eigentlich Bedeutung? Geht es beim Gemeinten um intramentale Entitäten, vielleicht sogar *vor* der Sprache, oder gibt es kontextgebundene, also *in* der Sprache bzw. im Sprechen fixierte Bedeutungskonstituenten? Hier stehen sich internalistische und externalistische Positionen gegenüber, jeweils mit Konsequenzen für eine Theorie der Übersetzung.

Doch unabhängig davon ergeben sich beim Übersetzen zwei Möglichkeiten: Hat man eher den Quelltext oder die Adressaten, also mit ihnen den Zieltext im Auge? Will man einen Text mit all seinen Bedeutungsebenen dem Verstehen der Adressaten erschließen, so wie Luther seine Bibelübersetzung als ein »Verdeutschen« bezeichnete? Geht es also mit dem Zieltext um Akkulturation oder gar um kulturelle Assimilation, um die Wirkung in eine Zielkultur hinein?¹³ Oder versucht man in größtmöglicher Treue zum Quelltext eine »interlinguale Transmutation«¹⁴ (Derrida redet von Dekonstruktion und anschließender Rekonstruktion der Fragmente¹⁵), die sich andersgearteter eigener Interpretationsschemata bewusst ist und sich ihrer daher möglichst enthält, um dabei eine Anreicherung oder Verfälschung des Textes wie etwa im falschen Nietzsche-Zitat zu vermeiden?

Man wird für gewöhnlich beide Aspekte im Auge haben, die Verstehenskompetenz der Adressaten *und* die Treue zum Original, und dabei kann der zweite den ersten Aspekt auf ein vertretbares Maß beschränken, er kann aber auch in den Hintergrund treten, wenn die Adressatenbezogenheit so große Wichtigkeit bekommt, wie es bei der Neuübersetzung von Dostojewskis »Schuld und Sühne« geschah, das nun »Verbrechen und Strafe« heißt und religiöser Konnotationen angesichts einer immer säkulareren Welt beraubt ist.

Wenn wir beim Übersetzen Bedeutungen einschließlich ihrer oft unausgesprochen mitschwingenden impliziten Konnotationen übertragen wollen, so ist die zugrunde liegende Auffassung des Verhältnisses

dischen Dialekts im »Baudolino«, für den die Übersetzer in ihren Sprachen je andere – ins 12. Jahrhundert passende – Entsprechungen finden mussten, a. a. O., S. 153.

¹³ Eco, a. a. O., S. 201 f.

¹⁴ Eco, a. a. O., S. 267.

¹⁵ Derrida, »Des Tours de Babel«, S. 189 f.

von Sprache und Denken relevant. Ich komme also auf die eingangs zitierte Bewertung des linguistischen Relativitätsprinzips zurück.

Im Spannungsfeld zwischen relativistischen und universalistischen Sprachauffassungen bilden Whorfs Thesen zum Verhältnis von Sprache und Denken das eine Extrem von zwei Polen, das das jeweilige Denken durch die jeweiligen Sprachstrukturen determiniert sieht. Außerhalb dieser Strukturen ist dann Denken und daher auch Übersetzung nicht oder kaum möglich, was im Extremfall in eine Nichtübersetzbarkeitsthese mündet.

Whorf spricht aber m. E. zu Recht von einer verborgenen Metaphysik hinter den Sprachen, die mit den jeweiligen grammatischen Strukturen verknüpft sei, und es lassen sich noch viel bessere Belege dafür finden als die, die Whorf nur sehr unvollständig, z. B. in Bezug auf die Verbformen der Hopis angeführt hat. Daher sollen exemplarisch die Beispiele im ersten Teil des Buches die Schwierigkeiten verdeutlichen, vor denen Übersetzungen angesichts dieser verschiedenen Hintergrundontologien stehen.

So z. B. entspricht für **Mamoru Takayama** die subjektlose Sprache des Japanischen einer bewussten Ichlosigkeit im Begriff der reinen Erfahrung, wie man sie etwa bei Nishidas Zen-Buddhismus studieren kann¹⁶. Sie entspringt also einer Weltsicht, die das Bewusstsein näher an die Welt und an die Natur heranzubringen imstande ist und, für den Zen-Buddhismus typisch, das »Nichts« nicht erst am Ende eines langen tugendhaften Lebens erfahren wird, sondern beständig eingeübt werden kann.

Ganz anders als im Japanischen sind in den am »Sein« orientierten indogermanischen Sprachen die Kategorien Subjekt und Objekt so zu deuten, dass das handelnde Subjekt sich immer auf ein Objekt als Zielpunkt seiner Handlung beziehen muss, sodass Weisgerber von einem »Tätersubjekt« im Indogermanischen und vom »Menschen im Akkusativ« als Eigenart indogermanisch strukturierten Denkens spricht¹⁷. Und bei **Josef Estermann** erfährt man, dass sich im andinen Denken mit einer weitgehend oralen Tradition keine am Sehen orientierte Substanzontologie wie im indoeuropäischen Denken (befördert u. a. durch die platonischen Metaphern vom »Sehen«) entwickelt hat, sondern eine am Hören orientierte relationale Ontologie,

¹⁶ Vgl. Takayama, »Die traditionelle Idee der Eintracht im japanischen Denken«, S. 393–402.

¹⁷ s. Weisgerber, »Der Mensch im Akkusativ«.

was für viele Missverständnisse gesorgt hat und immer noch sorgt. Für das andine Denken ergeben sich daher am Beispiel der Sprachen Quechua und Aymara inkompatible Begriffsfelder und eine je damit verknüpfte andere Weltsicht im Vergleich zu indoeuropäischen Sprachen.

Genau dies könnte Whorf mit der »verborgenen Metaphysik« hinter den Grammatiken mit je anderen kulturellen Sichtweisen auch (mit-)gemeint haben, obwohl er sich vor allem auf die fehlenden Zeitformen im Hopi und damit einhergehende andere Vorstellungen von Zeit fokussiert.¹⁸

Am Beispiel einer anderen asiatischen Sprache, des Burmesischen, zeigt **Dörte Borchers**, dass – möglicherweise mit dem Theravada-Buddhismus korrelierte – uns ungewohnte Hierarchisierungen von Personen hier sprachlich ihren Niederschlag finden. Diese finden sich so in anderen Sprachen nicht, und sie bereiten daher bei Übersetzungen ins Burmesische Schwierigkeiten: Man muss jeweils aus dem Kontext erraten, welcher Rang einer Person zukommt, denn die Grammatik zwingt Sprecher dieser Sprache – und auch Übersetzer – zu entsprechenden Angaben. Ein Analogon findet sich in einer australischen Aborigine-Sprache, dem Guugu Yimithirr, in dem statt der uns geläufigen egozentrischen körperbezogenen Koordinaten (»mein rechter Arm«, »mein linker Fuß«) geographische Koordinaten verwendet werden müssen (meine »südöstliche Schulter«, oder »John steht im Norden des Baumes«)¹⁹. Die Grammatik zwingt also auch hier, und zwar zu einem anderen Raumbewusstsein, das auch dann funktionieren muss, wenn die Sonne nicht scheint und daher andere Merkmale in der Natur ihre Aufmerksamkeit erfordern.

Das Fehlen der Kopula in etlichen Sprachen hat, wie **Mohamed Turki** im Rückgang auf Al-Farabi für das Arabische herausstellt, etwa zur Folge, dass man »Ich denke, also bin ich« hier gar nicht formulieren kann, was aber von einigen afrikanischen Autoren wie etwa Kwasi Wiredu als Kriterium genannt wird, in ihrer Muttersprache überhaupt mit wahrheitsfähigen Sätzen philosophieren und argumentieren zu können. Und **Souleymane Bachir Diagne** hat die Bedeutung einer Art Ersetzung für die Kopula verdeutlicht, um im Arabischen wahrheitsfähige Propositionen zu erhalten, mit denen man

¹⁸ Whorf, *Language, Thought and Reality*, S. 57 ff.

¹⁹ Von den Forschungen John Havilands und Stephen Levinson berichtet Deutscher, *Im Spiegel der Sprache*, S. 188 ff.

argumentieren und philosophieren kann.²⁰ Muss man dann diesen »anderen« Sprachen ohne Kopula (dazu gehören z. B. auch das Russische und Hebräische) die Fähigkeit zur Philosophie überhaupt absprechen? Im Arabischen heißt es dann etwa ohne Kopula »Ich denke, also ich«, was eine Tautologie ist und keine besonderen Erkenntnisse vermitteln kann. Doch ganz gewiss kann man der arabischen Sprache die Fähigkeit zur Philosophie angesichts des Goldenen Zeitalters arabischer Philosophie und heutiger Bemühungen, daran anzuknüpfen, nicht absprechen.

Das »Sein« ist auch Thema in Übersetzungen des alttestamentarischen JHWH als »Ich bin, der ich bin«, ein Name, der eher verhüllt als enthüllt. Sprachlich ist das »Sein« bzw. »bin« aber durch die griechische Übersetzung des Pentateuchs hinzugekommen.²¹

Außerhalb der indogermanischen Sprachfamilie gibt es also Sprachen, in denen die uns selbstverständlich gewordene Prädikation des Seins (seit dem Sanskrit führt eine Linie über Griechisch, Latein, Englisch etc.) nicht vorkommt. Das hat Benveniste ganz im Sinne von Whorf zu der Äußerung veranlasst, nur auf der Basis des griechischen Verbs »on« habe sich im Abendland eine Ontologie bzw. eine Metaphysik des Seins und seiner Hypostasen entwickeln können. (Und in der Tat haben wir z. B. mit dem Chinesischen (nach Humboldt eine dem Sanskrit völlig entgegengesetzte Sprache) ja eine Sprache vor uns, die eine Vorstellung von Substanz eher nicht kennt und sprachlich dem Werden verhaftet ist,²² wie es sich schon im uralten Buch der Wandlungen artikuliert.) Hier gibt **Hermann-Josef Röllicke** einen interessanten Einblick in den Wechsel kanonischer buddhistischer Texte vom Altindischen, also einer indo-europäischen Sprache, in eine ganz anders strukturierte Sprache, das Chinesische, in dem es das Wort »sein« nicht gibt, und spürt dabei sprachlich dem damit einhergehenden Bedeutungswandel nach, der von vielen Übersetzungen nicht angemessen zur Kenntnis genommen wird und auch

²⁰ Diagne, *Comment philosopher en Islam?*

²¹ Man war sich bewusst, dass man etwas Neues schaffen würde: keine bloß philologische Operation, sondern eine Veränderung, Umwandlung, Neu-Einpassung vom Chaldäischen ins Griechische, für die die besten Übersetzer vom damaligen König Ptolemäus eingeladen und auf ihre hermeneutische Kompetenz geprüft wurden. Sie wurden dann auf der Insel Pharos vor Alexandria versammelt, wo man zunächst gemeinsam um die richtige Erkenntnis des Seins betete. Vgl. Otte, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandrien*, S. 33–39.

²² Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, S. 96.

Heidegger hätte veranlassen können, in seiner Analyse der philosophischen Sprache noch hinter das Griechische zurückzugehen. Zugleich ist aber diese sprachphilosophische Reflexion zwischen indoeuropäischen und sinotibetischen Sprachen ein gutes Beispiel dafür, was Walter Benjamin mit dem »Überleben« eines Textes durch Übersetzung als bedeutsam hervorgehoben hat,²³ auch wenn sich Bedeutungsverschiebungen ergeben sollten.

Und schließlich führt uns **Jacob Emmanuel Mabe** in die afrikanische Welt einer Bantu-Sprache und zeigt die Schwierigkeiten auf, die dort bei der Bildung abstrakter Begriffe entstehen, da z. B. ein Sein nicht losgelöst von seinem Ort und weiteren Bestimmungen ausgesagt werden kann.²⁴ Mabe schlägt Übertragungen philosophischer Begriffe in seine Muttersprache vor, um afrikanischen PhilosophInnen die Möglichkeit zu geben, am internationalen Diskurs in ihrer eigenen Sprache teilzunehmen. Natürlich müssen dann importierte Begriffe auf lange Sicht dazu führen, dass afrikanische DenkerInnen mit ihnen ihr eigenes Welt- und Seinsverständnis zu artikulieren in der Lage sind, um so auf Augenhöhe in ihrer eigenen Sprache am internationalen Diskurs teilnehmen zu können.

Wenn bei Whorf die Materialität der Sprachen und ihre je anderen grammatischen Strukturen unausweichlich das jeweilige ihnen entsprechende Denken zur Folge haben müssen und ein Prinzip der linguistischen Relativität formuliert wird (Sprechen und Denken ist nur möglich in Bezug auf die Grammatik der Muttersprachen und wird von ihnen strukturiert), dann ist ein Denken außerhalb dieser vorgegebenen Strukturen der Muttersprachen nicht möglich, und damit wäre auch jede Übersetzung zwischen nicht verwandten Sprachen verschiedener Sprachfamilien unmöglich. In extremer Weise zeigt das mein eigener Beitrag am Beispiel des Sprachrelativismus bei Wittgenstein und Whorf auf, wobei Wittgenstein mit seiner Identitätsthese und der Unterscheidung von »Grund« und »Ursache« gleichzeitig eine Lösung für einen Weg aus einem solchen absoluten Sprachdeterminismus und -relativismus anbietet. Denn natürlich ist immer – mehr oder weniger gut – übersetzt worden, und es haben sich dabei dem Verstehen neue Dimensionen erschlossen.

Schließlich haben wir es den Übersetzungsschulen von Bagdad (Griechisch – Arabisch) und Toledo (Arabisch – Latein) zu verdanken,

²³ Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«.

²⁴ Kagamé, *La philosophie bantu comparée*.

dass wir überhaupt Kenntnis von und Zugang zu den Texten der griechischen Antike haben, die sonst verloren gegangen wären, sowie auch zu denen der Blütezeit der arabischen Philosophie im Hochmittelalter, sodass über diese Texte auch Einblicke in die je anderen Kulturen möglich waren und sind. Übersetzbarkeit ist ja Vorbedingung für interkulturellen Dialog, oder besser: Polylog der Kulturen, denn man wird nicht jeder Sprache, die es wert ist gehört zu werden, mächtig sein. (Und woher nehmen wir überhaupt die Kriterien solcher Beurteilung?)

Betrachten wir also die andere Seite des Spektrums und die jeweils damit verknüpften Übersetzungstheorien, denn bei Chomskys Universalismus sieht es ganz anders aus: Für ihn wirkt hinter den Sprachen eine gleiche sprachunabhängig strukturierte Vernunft mit universalen Regeln. Dann ist natürlich jedes Übersetzen im Rekurs auf das sprachunabhängige Denken in der Regel unproblematisch. **Aneta Karageorgieva** zeigt deshalb detailliert die Stufen im bisherigen Denken Chomskys auf: Bei Chomsky finden wir in Fortsetzung von Leibniz' Idee einer logischen Universalsprache die Vorstellung einer eingeborenen genetischen Disposition, die er sich als Sprachkompetenz mit dem Gerüst einer für alle Sprachen gültigen »Universalgrammatik« vorstellt. Sie ist uns a priori gegeben, analog zu Descartes' eingeborenen Ideen, und hat das »kommunikative Apriori« bei Habermas beeinflusst.

Chomsky beruft sich auf die »Cartesianische Linguistik«, die er bereits im 17., 18. und frühen 19. Jahrhundert in Frankreich ausmacht, zum ersten Mal bei den Grammatikern der Schule von Port Royal, die 1660 eine »Grammaire générale et raisonnée« entwickelt haben, die zweifellos auch Leibniz beeinflusst hat.

Bei Beauzée heißt es z. B.:

« La Grammaire, qui a pour objet l'enonciation de la pensée par le secours de la parole prononcée ou écrite, admet donc deux sortes de principes. Les uns sont d'une vérité immuable et d'un usage *universel*, ils tiennent à la nature de la pensée même (...), les autres n'ont qu'une vérité hypothétique et dépendante des conventions fortuites, arbitraire muables, qui ont donné naissance aux différents idiômes. Les premiers constituent la Grammaire générale; les autres sont l'objet des diverses Grammaires particulières. »²⁵

²⁵ Beauzée, Vorwort S. V-VI, nach Chomsky, *Cartesianische Linguistik*, S. 71.

Wie später bei Chomsky wird schon hier zwischen einer abstrakten Tiefenstruktur (»grammaire universelle«) mit semantischem Inhalt und einer Oberflächenstruktur mit phonetischer Form in den Einzelsprachen unterschieden. Dabei besteht, wie auch Karageorgieva ausführte, die vollständige Grammatik in der Tiefe aus einem endlichen System von Regeln, die eine unbegrenzte Menge gepaarter Strukturen generieren können, sodass der Sprecher-Hörer »infiniten Gebrauch von finiten Mitteln«²⁶ zum Ausdruck seiner »geistigen Akte« und »geistigen Zustände« machen kann«²⁷, ein Thema, das schon Descartes bewegt hatte.

Einzelsprachen lassen sich dann einfach als spezifische Beispiele der allgemeinen Sprachstrukturmerkmale erweisen. Eine solche universale Grammatik als Tiefenstruktur liefert also »linguistische Universalien«, die allen Sprachen gemeinsam sind und gewisse fundamentale Eigenschaften des Geistes widerspiegeln,²⁸ als Muster für Strukturen, die dem »Geist gegenwärtig sind«. Nach ihnen müsste man auch in den Einzelsprachen Äußerungen produzieren und verstehen können.²⁹ Die angeborene universale Grammatik sorgt dann nach Chomsky für Sprachkompetenz sowohl beim Lernen einer Sprache – auch einer Fremdsprache – als auch beim Verstehen sprachlicher Äußerungen. Die Theorie der universalen Grammatik deckt also für Chomsky das angeborene Schema auf, »das die Klasse der potentiellen Sprachen charakterisiert, – das daher das ›Wesen‹ der menschlichen Sprache definiert«; und diese Universalgrammatik liefert somit ein Schema, mit dem sich die speziellen Grammatiken (bei Beauzée: »grammaires particulières«) in Übereinstimmung befinden müssen.³⁰

Bachir Diagne zeigt in seinem Beitrag zwei entgegengesetzte sprachphilosophische Denkbewegungen bei Leibniz und Nietzsche auf, die er als »philosophische Grammatik« und »grammatische Philosophie« bezeichnet, und verortet die Wurzeln dieser unterschiedlichen Sprachauffassungen schon bei Malebranche und Condillac. Auch wenn Leibniz mit seinem Perspektivismus und seiner Monadologie als einer der Vorläufer für Nietzsche gelten muss, befinden sich

²⁶ Das war bereits eine Formulierung Humboldts, siehe Keil, *Quine zur Einführung*, S. 55 f.

²⁷ Chomsky, a. a. O., S. 70.

²⁸ Chomsky, a. a. O., S. 79.

²⁹ Chomsky, *Sprache und Geist*, S. 47.

³⁰ a. a. O., S. 145.

beide hier doch auf verschiedenen Seiten der je anderen Lager: denn Leibniz' Perspektivismus war nur unter der Voraussetzung einer metaphysischen Annahme, der »prästabilierten Harmonie« denkbar, die bei Nietzsche entfällt. So entsteht einerseits ein Einheitsdenken mit einer logischen Konzeption von Sprache, andererseits aber ein Denken der Pluralität, das postmoderne Denker beeinflusst hat. Zugleich verlängert Diagne diesen Gegensatz aber auch »nach hinten«, indem er auf platonische Elemente in der einen und vorsokratische Elemente in der anderen Konzeption hinweist.

Durch die Beiträge erscheinen nun zwei Traditionslinien: die der universalistischen Auffassung, die den Gedanken des Gemeinsamen aller Sprachen hervorhebt, und die von Platon über Raimundus Lullus' *Ars Magna*, und weiter über Descartes' *mathesis universalis* führt, die ihrerseits Leibniz und die Idealsprachentheorie des frühen Wittgenstein bis hin zu Chomskys Universalgrammatik beeinflusst hat, und diejenige der Verfechter der Besonderheit und Verschiedenheit der Sprachen, die in enger Verbindung mit einem je anders garteten Denken stehen sollen. Diese Linie führt von Herder und Humboldt über Nietzsche und den späten Wittgenstein bis hin zum »linguistischen Relativitätsprinzip« von Sapir und Whorf, eine Position, die heutige linguistische Forschungen zu erhärten scheinen.

Diagnes Beitrag schließt mit einem politischen Argument, das schon auf das spätere Thema der »Sprachengerechtigkeit« im letzten Teil hinweist und den Zwang erörtert, unter dem afrikanische PhilosophInnen, wenn sie gehört werden wollen, in den Sprachen der ehemaligen Kolonialherren publizieren müssen, die nicht ihre eigenen sind. Letztere aber sollten eigentlich auch zum Ausdruck eigener philosophischer Gedanken benutzt werden, um eigene Weltansichten angemessener zu transportieren und so Identitätsbildung zu fördern. Der Beitrag von **Anke Graneß** schließt sich hier an: Sie zeigt, vor welchen Ansprüchen und Schwierigkeiten heutige afrikanische Denker stehen, wenn Publikationen dieser Denker in die eigenen indigenen Sprachen rückübersetzt werden müssen, nicht nur um den Diskurs in diesen indigenen Sprachen zu bereichern, sondern auch um zu einem anderen – eigenen – Selbstverständnis innerhalb dieser Sprachen beizutragen.

Grundannahme der Universalisten ist im Wesentlichen, dass allen natürlichen Sprachen dieselben immer gleichen grammatischen Regeln zugrunde liegen, die auch sehr abstrakt formuliert sein können. Spracherwerb wäre dann nur noch Lexikonerwerb, und auch für

das Übersetzen gälte dann, dass bei gleichen (tiefen-) grammatischen Strukturen nur noch auf der Wortebene Ersetzungen vorzunehmen sind.

Übersetzungen werfen hier angeblich nur geringe Probleme auf, nur die zuweilen verschiedenen Bedeutungsfelder von Begriffen und die zugehörigen Konnotationen sind zu bedenken. Doch auch das ist nicht unproblematisch: Wir setzen wie selbstverständlich voraus, dass es ein Pendant zu allen unseren Begriffen jeweils auch in anderen Sprachen gibt.

Dass dies keineswegs so ist, zeigt etwa Elberfeld, bei dem wir Exemplarisches zum Wortfeld des »westlichen« Kulturbegriffs finden: eigentlich von »cultura«, also vom Agrarischen hergeleitet und Pflege, aber auch ein Hervorbringen bezeichnend, wird der Begriff erstmals von Cicero in übertragener Form als »*cultura animi*« verwendet³¹ und wird übrigens im Japanischen ganz anders, nämlich mit einem Ausdruck für »Wind« übersetzt.³² Auch das Wortfeld des chinesischen/japanischen Zeichens qi/ki ist für uns völlig ungewöhnlich und schwer übersetzbar.³³ »Die vielfältigen Übersetzungsvorschläge reichen von Atem, Hauch, Dampf über Pneuma, Äther, Fluidum, Einflüsse, Kraft und konstellierte Energie bis hin zum Weltstoff, Substanz und Materie-Energie.«³⁴ Es sind also »Phänomene des Wetters, der Medizin, der Ästhetik, der Stimmungen und Gefühle sowie der Elektrizität miteinander verbunden«, was für Elberfeld an die Grenzen der Übersetzbarkeit führt, aber doch auch die Möglichkeit eröffnet, zu einer grundsätzlich anderen Phänomenologie der Gefühle oder der Atmosphäre zu gelangen, wobei »Erfahrungsräume mit dem Wortfeld qi/ki versprachlicht worden sind, anhand derer in bestimmten Phänomenen einiges einfacher und zudem differenzierter zum Ausdruck gebracht werden kann.«³⁵

Auch die Begriffsgeschichte bestimmter Begriffsfelder ist, wie **Nikolaj Plotinikov** am Beispiel des Personbegriffs zeigt, im Ideentransfer zwischen verschiedenen Kulturen nicht 1:1 übertragbar. Denn der russische Personbegriff hat eine andere Begriffsgeschichte

³¹ Elberfeld, *Sprache und Sprachen*, S. 280–300.

³² Ohashi, »Der Wind als Kulturbegriff in Japan, S. 79–93.

³³ Siehe auch die Ausführungen von Heinz Kimmerle zu »Qi als Kernbegriff des chinesischen Denkens« in Kimmerle/Rappard, *Afrika und China im Dialog. Philosophische Süd-Ost-Dialoge aus westlicher Sicht*, S. 74–83.

³⁴ Linck, »Qi. Zur Geschichte eines Begriffs«, S. 200.

³⁵ Elberfeld, a. a. O., S. 379 und S. 303–312 sowie S. 382.

und weist nur eine von drei Komponenten auf, die sich mit dem ›westlichen‹ Personbegriff verbinden. Übersetzer, die davon keine Ahnung haben, können für Missverständnisse sorgen. Das gleiche gilt aber auch für Leser oder Hörer, die mit ein und demselben Begriff andere Konnotationen verbinden, was Irritationen verursachen kann.

Sollten deshalb am besten nur Philosophen, die von solchen Unterschieden im Hinblick auf verschiedene Bedeutungsebenen und Begriffsgeschichten wissen, philosophische Texte übersetzen? Der ultimative Härtestest für Übersetzer – auch für philosophische – dürfte dabei die Heidegger'sche Sprache sein, und so analysiert **Lavinia Heller** aus translationswissenschaftlicher Sicht eine neue, weniger bekannte italienische Heidegger-Übersetzung. Das ist deshalb interessant, weil sich die Reflexionen des Übersetzers zu seiner eigenen Tätigkeit gut mit den Reflexionen Schleiermachers vergleichen lassen: Auch dieser hat seine Platon-Übersetzungen philosophisch kommentiert und reflektiert. Und wie Walter Benjamin und Jacques Derrida sind sie der Auffassung, dass Übersetzungen sich nicht den Zielsprachen assimilieren dürfen, sondern sie bereichern sollen, um das Spektrum der gewohnten Ausdrucksmöglichkeiten zu erweitern.³⁶ Marinis Heidegger-Übersetzung aber zeichnet sich zudem noch dadurch aus, dass er die Methode Heideggers, nach etymologischen Gründen und Bedeutungsebenen für die deutsche philosophische Sprache u. a. im Griechischen zu graben, analog für das Italienische verwendet und dessen Wurzeln im Lateinischen und Griechischen nachspürt.

Doch wie **Anna Czajka-Cunico** zeigt, gibt es hier auch Grenzen, wenn der übersetzte Text (sie befasst sich mit Bibel- und Koranübersetzungen am Leitfaden von Prinzipien Pier Cesare Boris) für die Adressaten gut verständlich sein und Wirkung haben soll, d. h. in die jeweilige Zielkultur hineinwirken soll. Insbesondere gilt dies auch für die Übersetzung von Metaphern, die bei wörtlicher Übersetzung in einen anderen Kulturkreis hinein unverständlich bleiben. Denn natürlich muss es ein besonders wichtiges Anliegen im interkulturellen Diskurs und für besseres wechselseitiges Verstehen sein, die jeweiligen kulturbildenden und -prägenden Schlüsseltexte, etwa diejenigen der großen Religionen, in anderen Sprachen nicht nur verfügbar, son-

³⁶ Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, S. 14ff., und Derrida, »Des Tours de Babel«, S. 201f.

dern auch allgemein verständlich zu machen, ohne sie allzu sehr zu verfälschen.

Und dies leitet über zu den Gedanken von **Doris Bachmann-Medick** und zum Begriff des *translational turn* in den Kulturwissenschaften, denn hier geht es nicht mehr nur um Übersetzungen im engeren Sinn, nämlich von Texten und sprachlichen Äußerungen, sondern im übertragenen Sinn bereits um Übersetzungen von Kulturen, was auch andere Kulturerzeugnisse, z. B. Bilder und ihre Deutungen, mit einbezieht.³⁷

Die Frage lautet hier also: Wie können wir einen Weg des Verstehens im Spannungsfeld relativistischer und universalistischer Sprachauffassungen finden, da im einen Fall Über-Setzen wenig problematisch scheint und im anderen Fall fast unmöglich ist? Denn wir wissen, dass es nicht nur um Übersetzungsprobleme auf der lexikalischen Ebene geht, sondern um weit fundamentalere Unterschiede, die aber auch das Übersetzen nicht völlig unmöglich machen, auch wenn sie nur »quasi« die gleichen Bedeutungen transportieren. Daher sucht mein eigener Beitrag sich mit Wittgenstein vom radikalen Determinismus Whorfs abzusetzen und erkennt gleichwohl die Berechtigung und Verschiedenheit sprachlich gebundener Weltansichten als erhellende Perspektiven an, was nicht in Relativismus münden muss. Denn mit Derrida können wir erkennen, dass es Supplemente für Strukturen geben kann, die in einer Sprache fehlen und in einer anderen vorhanden sind.³⁸ Besonders ist aber auch noch Wittgensteins Bedeutungslehre zu erwähnen, nach der wir Sprachhandlungen nur in Verbindung mit bestimmten situativen Kontexten verstehen können, sich Bedeutung also nur aus dem Sprachgebrauch und den damit verknüpften Lebensformen erschließen lässt. Müssen Übersetzer also in einer Kultur gelebt haben, um zu verstehen, was jeweils gemeint ist? Sind angemessene Übersetzungen und Verstehensprozesse auf der Seite der Adressaten von Übersetzungen nur möglich, wenn man nicht nur die Sprache, sondern auch die je spezifischen anderen kulturellen Kontexte einer »Sprache als Lebensform« kennt?

Interessant sind hier die Untersuchungen von Quine und Davidson zur »Radikalen Übersetzung« bzw. »Radikalen Interpretation«,

³⁷ vgl. Münnix, *Das Bild vom Bild. Bildsemiotik und Bildphänomenologie in interkultureller Perspektive*.

³⁸ Derrida, »Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik«, S. 223.

die **Gerhard Preyer** vorstellt und bewertet, denn auch hier sind für Übersetzungsversuche einer radikal fremden Sprache situative Kontexte geteilter Realität nötig.

Die Theorien von Quine und Davidson nehmen eine seltsame Zwischenstellung zwischen den Fronten ein, denn einerseits geht es um sprachanthropologische, also empirische Forschung, andererseits projizieren beide ein westliches Vorverständnis, z. B. von Logik, indem sie (»wohlwollend«) ihre eigene Rationalität unterstellen³⁹ (weshalb Quine dann auch von einer »postempiristischen Bedeutungstheorie« redet).

Quines berühmtes Gedankenexperiment (in »Word and Object«), das auch Davidsons Überlegungen zugrunde liegt, beschreibt einen Sprachforscher in der Situation radikaler Fremdheit. Ein vorbeilaufendes Kaninchen und ein von einem anwesenden Eingeborenen gleichzeitig hinweisend ausgesprochenes »gavagai« geben zu der Vermutung Anlass, man habe hiermit eine Bezeichnung für »Kaninchen« gelernt.

Wie schließt man aber aus, dass es sich um die Bezeichnung für Kaninchenteile gehandelt haben könnte, z. B. »andere Ohren«? Oder dass etwa eine immer gleichzeitig mit allen Kaninchen auftretende Kaninchenfliege gemeint sein könnte?⁴⁰ Oder um eine nicht zoologische, sondern funktionale Benennung wie »Mittagessen«? Oder, falls eine Sprache gewohnt ist, Eigenschaften und nicht Gegenstände in den Focus zu rücken, einfach nur »Bewegung« oder »schnell«?

Der fiktive Feldlinguist Quines muss ohne irgendwelche Vorkenntnisse eine ihm völlig fremde Sprache erforschen, die noch nie in andere Sprachen übersetzt worden ist, und ist auf eine Strategie angewiesen, bei einem Eingeborenen Zustimmung zu Vermutungen einzuholen, was auch eine Strategie erfordert, sich über dessen Reaktionen die Synonyma von »Ja« und »Nein« anzueignen.⁴¹ Doch Quine bemerkt zu Recht, dass man als Angehöriger einer bestimmten Kultur eine solche Äußerung falsch interpretieren kann, da man z. B.

³⁹ Quine, *Wort und Gegenstand*, S. 103 (Es geht hier um die Funktionen der Kopula, von Singular und Plural, Artikel und Pronomen, die man als universal unterstellt) sowie S. 116. (Hier geht es sogar um die Übertragung der Aristotelischen Aussageformen A, E, I und O – »alle sind« – »keine sind« – »einige sind« und »einige sind nicht«.) (Dem kann man aber etwa die siebenstufige Prädikationslehre der Jaina entgegenhalten.)

⁴⁰ Vgl. Quine, *Wort und Gegenstand*, S. 77.

⁴¹ a. a. O., S. 64f.

in der Türkei bei Dissens eine vertikale Bewegung mit dem Kopf mache, die als Zustimmung interpretiert werden kann, also genau den entgegengesetzten Wahrheitswert eines Beobachtungssatzes vermuten lässt.⁴²

Die »radikale« Erstübersetzung ohne irgendwelche Vorkenntnisse auf der Basis von beobachtbarem Spracherhalten geht aber über eine naturalistische Theorie des Spracherwerbs hinaus, denn »die behaviouristische Erklärung des Sprachverhaltens eines Wesens, das von anderen Wesen intelligent befragt wird, beruht ja gerade darauf, dass es intelligente Befrager gibt, also Wesen, deren Sprachkompetenz schon gesichert ist, und die in diesem Verfahren unanalysiert bleibt.«⁴³

Mit einigen analytischen Hypothesen kommt der Sprachforscher schon sehr weit: »Verfügt er erst einmal über Hypothesen, die die Identität, die Kopula und die damit verknüpften Partikeln betreffen, so kann er Termini mit Hilfe der Reizsynonymie von Sätzen übersetzen.«⁴⁴ Die logischen Verknüpfungen wie »und, oder, wenn/dann« sind nach Quine ebenfalls aus dem Sprachverhalten zu eruieren, als implizites Nebenprodukt.⁴⁵ Er geht dabei von der Voraussetzung aus, dass eine angemessene Übersetzung die logischen Gesetze unangetastet lassen sollte, und auch das ist nicht mehr behavioristisch oder empirisch. Ergibt sich bei einer Übersetzung ein logischer Widerspruch, so ist vermutlich die Übersetzung nicht richtig, denn man unterstellt dem Sprecher der anderen Sprache wohlwollend die gleiche Rationalität. (!)

Davidson aber fragt zu Recht, wie man voraussetzen könne, dass die zu übersetzende Sprache überhaupt diese logischen Verknüpfungen kennt, und ob man nicht so das Eigene ins Fremde projiziere. Und in der Tat zeigt die Analyse von Quines These der »Unbestimmtheit von Übersetzungen«, dass eine Erforschung des Fremden mit den Kategorien des Eigenen am Wesentlichen fremder Sprachen vorbeigehen kann. Glock – als Quine- und Davidson-Kenner – bemerkt daher kritisch:

»We need not project most of our beliefs on to the natives. This makes room not just for counting them wrong. It may transpire that on some issues the

⁴² a. a. O., S. 29.

⁴³ Keil, *Quine zur Einführung*, S. 42.

⁴⁴ Quine, a. a. O., S. 139.

⁴⁵ Quine, a. a. O., S. 111 f.

natives not only hold different views, but that they are right, and we are wrong! In approaching a foreign text or culture we must keep in mind the possibility that *we* might have something to learn.«⁴⁶

Wir werden aber bei Quine gezwungen, die Ontologie einer Hintergrundsprache oder Hintergrundtheorie auf die Eingeborenensprache zu projizieren,⁴⁷ und das geht über die Annahme eines voraussetzungslosen Interpretieren hinaus, der immer schon Überzeugungen mitbringt, und das kann – und wird – für Verfälschungen sorgen.

Die These von der Unbestimmtheit der Übersetzung bzw. bei Davidson der Unbestimmtheit der Interpretationen hat jeweils eine bestimmte Funktion in den jeweiligen Theoriegebäuden; Quine will z. B. einen unkritischen Bedeutungsbegriff kritisieren und zeigen, dass der Naturalismus im Bereich der Sprache an seine Grenzen stößt.

Für die Theorie einer wirklich interkulturellen Kommunikation ist diese Theorie der Übersetzung aber, wie sich zeigt, wenig geeignet, und zu diesem Ergebnis kommt auch aus sprachphilosophischer und sprachsoziologischer Sicht **Gerhard Preyer**, indem er den internen Begründungs- und Argumentationszusammenhang bei Quine und Davidson noch viel gründlicher ausführt.

Die These von der Unbestimmtheit der Übersetzungen bzw. Interpretationen ist aber auch unabhängig von Quines und Davidsons Theoriesdesign evident: Für Eco wäre die ideale Übersetzung eine, die beim Rückübersetzen wieder den Ausgangstext ergäbe, was aber kaum je passiert. Er macht sich den Spaß, bekannte Texte, wie z. B. den Anfang der Schöpfungsgeschichte, durch Übersetzungsmaschinen (hier: Altavistas »Babelfish«) nacheinander in verschiedene Sprachen übersetzen zu lassen, um dann eine Rückübersetzung in die Anfangssprache zu veranlassen. Das Ergebnis ist erheiternd;⁴⁸ und auch im Falle nichtmaschineller, sondern menschlicher Übersetzungen und Rückübersetzungen sind diese kaum je dem Ausgangstext äquivalent.⁴⁹

Die Überlegungen zur interkulturellen Hermeneutik im dritten Teil angesichts von Sprach- und Übersetzungsschwierigkeiten sowie

⁴⁶ Glock, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, S. 184.

⁴⁷ Glock, a. a. O., S. 202.

⁴⁸ Eco, *Quasi dasselbe mit anderen Worten*, S. 35 ff.

⁴⁹ vgl. Boteva-Richter/Wimmer, »Stille Post: Ein Experiment«, S. 37 ff.

zwei Beiträge zur Ethik von Übersetzungen bzw. Übersetzungen von Ethik runden den Band ab und sollen als Ausblick dienen.

Zunächst gibt **Birgitta Fuchs** einen Einblick in die Sprachphilosophie bei Gianbattista Vico, die bei ihm zu einem »*Dizionario Mentale Comune*« führt, denn Vico ist überzeugt – und dies ist ein neuer Aspekt –, dass in einer *vorrationalen* Dimension von verschiedenen, auch symbolischen, Ausdrucksformen alle Sprachen übereinkommen, was die Basis für Verständigung über Sprachgrenzen hinweg schaffe und Kulturhermeneutik ermögliche.

Boike Rehbein geht es zunächst um das Verstehen von *Menschen* anderer Kulturen, und auch er geht über den Bereich des Rationalen⁵⁰ hinaus: Er setzt als Soziologe am Modell des vom Wittgenstein inspirierten Peter Winch an, der – erforschbare – Selbsteutungen und -beschreibungen der zu untersuchenden Sprachgemeinschaften einer anderen Kultur zur Grundlage macht. Diesen Ansatz erweitert er zum Zwecke besseren Verstehens um den Aspekt der Einfühlung in andere Lebensformen und Sprachgewohnheiten. Zudem verdeutlicht er seine Thesen am Beispiel seiner Erfahrungen mit der laotischen Sprache und Gesellschaft.

Herman Lodewyckx beschäftigt sich mit *Texthermeneutik*, und zwar mithilfe von Gadammers Modell der »Horizontverschmelzung« im Hinblick auf ein besseres Verständnis afrikanischer Weltansichten, insbesondere aber auch am Beispiel der Wirkungsgeschichte eines kontrovers diskutierten frühen Buches über die Bantu-Philosophie, das unreflektiert eigene Kategorien auf die fremde Kultur projizierte.

Den bei Josef Estermann und Anke Graneß thematisierten Aspekt von politischer Macht durch Sprache greift der Beitrag von **Torsten Hitz** mit dem Konzept der »Übersetzungsgerechtigkeit« bei Philippe van Parijs auf, denn wer seine vertraute Muttersprache sprechen darf, ist, wie schon von Lyotard im »Widerstreit« thematisiert, in interkulturellen und internationalen Dialogen bzw. Polylogen im Vorteil. Andere Diskursteilnehmer können sich nicht oder weniger gut einbringen oder sind sogar zum Schweigen verurteilt. Auch die Idee einer künstlichen Universalsprache (wie Esperanto), die für alle

⁵⁰ wie auch Anne Koch, *Das Verstehen des Fremden*, die bei Quines Gedankenexperiment ihren Ausgang nimmt, aber dann ein eigenes Konzept simulativer Hermeneutik entwickelt und nach Übersetzen als Modell für Verstehen fragt.

neu zu lernen wäre, führt nicht weiter, wie Eco zeigt.⁵¹ Insbesondere führt Hitz daher in die internationale moralphilosophische Diskussion um den Begriff der Sprachengerechtigkeit ein, die in Deutschland noch kaum begonnen hat.

Schließlich macht **Walter Lesch** abschließend in seinem Beitrag mit Bezug auf Habermas' Frankfurter Friedenspreisrede klar, dass das Über-Setzen, das nicht nur von Eco als ein Prozess des Verhandeln (»negoziiazione«) gedeutet wird, im übertragenen Sinn auch analog als Paradigma für Kommunikation über unterschiedlicher Ethikkonzepte säkularer und nichtsäkularer Gesellschaften dienen kann. Dabei geht er insbesondere auch auf die Problematik kooperativer intra- und interkultureller Übersetzungen verschiedener Wertetraditionen und -vorstellungen ein, um so die Hintergrundannahmen der jeweiligen Überzeugungen explizit und verständlich zu machen. Gerade angesichts des Wiedererstarkens von Religionen auch in Staaten, deren bisheriges Selbstverständnis eher säkular war, ist dies ein wichtiges Anliegen, gerade wenn es z. B. um die Rechtfertigung von Handlungen geht, die bei anderen auf Unverständnis stoßen. Auch hier ist ein Über-Setzen von säkularen und oft gar nicht mehr verstandenen religiösen Sprachen ineinander dringend nötig, um Gewaltpotentiale zu entschärfen, die durch das Gefühl, nicht verstanden zu werden, weiter anwachsen können.

In Kenntnis der Verschiedenheiten unterschiedlicher Sprachfamilien haben wir – last but not least – durch mehr oder weniger gute Übersetzungen folglich die Chance, aus der Außenperspektive auch auf die eigenen Sprachstrukturen zu schauen – und so wird uns erst die Eigenart unseres eigenen Sprechens und Denkens deutlich. Deutscher bezeichnet die Sprachen als Linsen,⁵² mit denen und durch die wir die Welt sehen und die uns manches ausblenden, anderes aber schärfer sehen lassen können, sodass wir durch diese Linsen andere Möglichkeiten sprachlicher Weltstrukturierung und -erschließung kennen lernen können.

Elberfeld macht z. B. die Beobachtung, dass »Beschreibungsformen für bestimmte Sachverhalte besonders fruchtbar sein können, wenn sie ohne Subjekt auskommen«, denn der grammatische Zwang zum Subjekt sei da eher hinderlich und könne den Blick auf die zu beschreibenden Sachverhalte verstellen. Dies sei bei den bisherigen

⁵¹ Eco, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, S. 328 ff.

⁵² Deutscher, a. a. O., Teil II, S. 147 ff.

Übersetzungen von alten chinesischen und japanischen Texten bisher nicht hinreichend gewürdigt worden.⁵³

Er schlägt daher eine »transformative Phänomenologie« vor, die nicht, wie viele phänomenologische Ansätze in ihrem Bemühen, »zu den Dingen selbst« zu gehen, die Phänomene der Sprache vergisst, sondern bei einem Durchgang durch verschiedene Sprachen ihre Leistung, z. B. bei der Erfassung des Phänomens Zeit, reflektiert.⁵⁴

In der Tat können wir – ich komme am Ende auf Nietzsche (mit seiner Idee einer Experimentalphilosophie) zurück – durch Übersetzungen mit anderen Perspektiven und Sichtweisen auf die Welt experimentieren und uns so andere Zugänge zur Welt verfügbar machen, um so zu einer vollständigeren Kenntnis der möglichen Weltansichten durch Sprache zu kommen. (Daher habe ich ein dreistufiges Modell von Perspektivenwechseln entwickelt, das in der letzten Stufe eine an Nagels »View from nowhere« orientierte »Ultraobjektivität« anstrebt, als ein Überblickswissen über mögliche Perspektiven, das in der Lage ist, sich immer mehr von beschränkten und beschränkenden Einzelperspektiven zu lösen.⁵⁵)

Walter Benjamin, der sich privat viel mit kabbalistischer Mystik und wie alle Mystiker mit dem Denken und Fühlen von Einheit angesichts der Erfahrungen von Andersartigkeit und Differenz beschäftigte, kann uns vielleicht eine (möglicherweise illusionäre und sehr ferne) Zukunftshoffnung liefern: Im Hinblick auf das Übersetzen hat er gesagt: »Da es nie möglich ist, in der Zielsprache alle Bedeutungen der Ausgangssprache wiederzugeben«, müsse man sich dem Gefühl der Konvergenz aller Sprachen überlassen, insofern »in ihrer jeden als ganzer jeweils eines, und zwar dasselbe gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist.«⁵⁶

Da wir von einer solchen Zusammenschau aber noch weit entfernt sind – obwohl die linguistische Forschung mit großen Schritten voranschreitet –, müssen wir mit den Differenzen leben und uns in ihnen einrichten und das erwerben, was Lyotard »Differenzkompetenz« nennt. Und die ist und bleibt eine wichtige Voraussetzung

⁵³ Elberfeld, a. a. O., S. 377 f.

⁵⁴ Elberfeld, a. a. O., S. 377–390.

⁵⁵ vgl. Münnix, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, S. 180 f.

⁵⁶ Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, S. 187.

nicht nur für Übersetzer, sondern auch für interkulturelle Hermeneutik insgesamt, besonders im Wissen um die Verschiedenheit der zugrunde liegenden Sprachen. Denn jeder je andere Zugriff auf die Welt durch die verschiedenen Sprachen hat seine besondere Berechtigung und ist kulturell verwurzelt. Vereinnahmende und projizierende Übersetzungen und Interpretationen, die auch als intralinguale Übersetzungen betrachtet werden können, die das Andere, Fremde mit Kategorien des Eigenen deuten⁵⁷ und der eigenen Perspektive verhaftet bleiben, gehen an der Spezifität des Fremden vorbei und können es gerade *nicht* erfassen und verstehen.

Am Ende seiner Einführung in die »Interkulturelle Philosophie« wünscht sich Heinz Kimmerle ganz im Sinne von Robertsons Begriff der »Glokalisierung«⁵⁸, dass die vielen anderen (mit Sprache verknüpften) Denkweisen eine »Neubesinnung auf den Philosophiebegriff und die Philosophiegeschichte« zur Folge haben mögen, »so dass die eurozentrische Orientierung überwunden und die Philosophie der heutigen Weltlage gerecht werden kann, die von der doppelten Bewegung der Globalisierung und der Regionalisierung gekennzeichnet wird.«

Beides ist nötig, sowohl die Suche nach dem verbindenden Allgemeinen (das aber nicht mit einer Verallgemeinerung des Eigenen verwechselt werden darf) als auch die Kenntnis und Wertschätzung des Besonderen in seiner Eigenart, und das sollte sich in den Beiträgen dieses Buches spiegeln.

Bibliographie:

- Bachmann-Medick, Doris, »The Translational Turn«, in: dies. (Hrsg.), *Translation Studies*, Special Issue, Vol. 2, Nr. 1, London 2009.
- Benjamin, Walter, Die Aufgabe des Übersetzers, in: Störig, Hans-Joachim, *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt 1973.
- Boteva-Richter, Bianca/Wimmer, Martin, »Stille Post. Ein Experiment«, in: *Polylog* 24(2010), (»Übersetzen«).
- Chomsky, Noam, *Cartesianische Linguistik*, Tübingen 1971.

⁵⁷ So deutet Jaspers Nagarjuna aus der Perspektive des abendländischen Logos-Denkens, wenn er sagt, Nagarjuna wolle »das Unsagbare sagen« und »das Nichtdenkbare denken« (Schlieter, *Versprachlichung – Entsprachlichung*; S. 228). Tatsächlich will Nagarjuna als Buddhist über alle Sprache hinaus.

⁵⁸ Damit ist eine sich wechselseitig bedingende Bewegung von Globalisierung und Re-Lokalisierung gemeint, die man dialektisch interpretieren kann.

- Chomsky, Noam, *Sprache und Geist*, Frankfurt/M. 1973.
- Derrida, Jacques, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays*, Frankfurt/M. 1992.
- Derrida, Jacques, »Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik«, in: ders., *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, S. 195–227.
- Derrida, Jacques, »Des Tours de Babel«, in: Graham, Joseph F. (Hrsg.), *Difference in Translation*, Ithaca London 1985 (engl. S. 164–207, fr. S. 209–245); Deutsch: »Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege«, in: Hirsch, Alfred (Hrsg.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt/M. 1997, S. 119–165.
- Deutscher, Guy, *Im Spiegel der Sprache. Warum die Welt in anderen Sprachen anders aussieht*, München 2013.
- Diagne, Souleymane, *Comment philosopher en islam?*, Paris 2008.
- Dussel, Enrique, »Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen«, in: *Polylog* 24 (2010) (»Übersetzen«), S. 47–64.
- Eco, Umberto, *Die Suche nach der vollkommenen Sprache*, München 1994.
- Eco, Umberto, *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, München 2014.
- Elberfeld, *Sprache und Sprachen*, Freiburg 2013.
- Glock, Hans-Johann, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*, Cambridge 2003.
- Heidegger, Martin, *Holzwege*, Frankfurt/M. 1950.
- Jullien, Francois, *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie*, München 2001.
- Kagamé, Alexis, *La philosophie bantu comparée*, Paris 1976.
- Keil, Geert, *Quine zur Einführung*, Hamburg 2002.
- Kimmerle, Heinz, *Interkulturelle Philosophie zur Einführung*, Hamburg 2002.
- Kimmerle, Heinz /van Rappard, Hans, *Afrika und China im Dialog. Philosophische Süd-Ost-Dialoge aus westlicher Sicht*, Reinbek 2013.
- Koch, Anne, *Das Verstehen des Fremden. Eine Simulationstheorie im Anschluss an W. V. O. Quine*, Darmstadt 2003.
- Krohn, Klaus-Dieter (Hrsg.), *Übersetzung als transkultureller Prozess*, München 2007. (Reihe Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch 25)
- Linck, Gudula, »Qi. Zur Geschichte eines Begriffs«, in: *Studia Religiosa Helvetica* 6/7 (2000/2001).
- Matten-Gohdes, Dagmar, *Goethe ist gut*, Weinheim/Basel 2006.
- Münnix, Gabriele, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2011.
- Münnix, Gabriele, *Das Bild vom Bild. Bildsemiotik und Bildphänomenologie in interkultureller Perspektive*, Freiburg 2018.
- Ohashi, Ryosuke, »Der Wind als Kulturbegriff in Japan«, in: Paul, Sigrid (Hrsg.), *Kultur. Begriff und Wort in China und Japan*, Berlin 1983, S. 79–93.
- Otte, Klaus, *Das Sprachverständnis bei Philo von Alexandria. Sprache als Mittel der Hermeneutik*, Tübingen 1968.

- Paul, Sigrid (Hrsg.), *Kultur – Begriff und Wort in China und Japan. Symposion des Forschungskreises für Symbolik*, Berlin 1984.
- Quine, *Wort und Gegenstand*, Stuttgart 1980.
- Ricoeur, Paul, *Sur la traduction*, Paris 2016.
- Ricoeur, Paul, »Vielzahl der Kulturen – Von der Trauerarbeit zur Übersetzung«, in: Krohn, Claus-Dieter (Hrsg.), *Übersetzen als transkultureller Prozess*, München 2007. (Reihe: Exilforschung. Ein Internationales Jahrbuch 25).
- Schlieter, Jens-Uwe, *Versprachlichung – Entsprachlichung. Untersuchungen zum philosophischen Stellenwert der Sprache im europäischen und buddhistischen Denken*, Köln 2000.
- Takayama, Mamoru, »Die traditionelle Idee der Eintracht im japanischen Denken«, in: Bickmann, Claudia u. a. (Hrsg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik. Interkulturelle Perspektiven*. Amsterdam/New York 2006, S. 393–402.
- Weisgerber, Leo, »Der Mensch im Akkusativ«, in: *Wirkendes Wort. Deutsche Sprache in Forschung und Wissenschaft*, 1958(8), S. 193–205.
- Whorf, Benjamin Lee, *Language, thought and reality. Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge 1956.

