

Mohamed Turki (Tunis / Recklinghausen)

Über einige Schwierigkeiten des Übersetzens in die arabische Sprache

»Übersetzen ist ein komplexes interkulturelles Verhandeln, das ständig zwischen und unter verschiedenen Kulturen vor sich geht, die historisch in einem intra- spezifischen Prozess von Anpassung und gegenseitiger Befruchtung zusammengebunden sind. Es bringt eine Vielfalt an Mutationen hervor.«¹ (Dilip Chitre)

Zweifellos gehört die Kunst des Übersetzens heute zum meistverbreiteten Handwerk in der Welt und ermöglicht die Übertragung von verschiedenen Bereichen des Wissens, der Belletristik und der technischen Erneuerungen auf globaler Ebene. Damit leistet sie einen wichtigen Beitrag im interkulturellen Austausch und bei der Verständigung zwischen den Völkern. Man kann wohl nicht genug die Übersetzer für ihre hervorragende Arbeit würdigen angesichts dessen, was sie gegenwärtig im Bereich der medialen Welt verrichten, denn »Übersetzer sind interkulturelle Vermittler«,² worauf der indische Philosoph Anand Amaladass in seinem Artikel mit demselben Titel zu Recht hinweist. Sie werden nicht nur die Weltsichten und Kulturen anderer Länder vermitteln, sie verändern sich selbst, indem sie sich mit fremden Texten beschäftigen. So bereichern sie ihre Sprache und die Bibliotheken ihres Landes durch die Übertragung solcher Texte. Amaladass erwähnt in diesem Kontext einige bedeutende Figuren aus der Geschichte der Übersetzung im Abendland wie Konstantin den Afrikaner (1020–1087), der »vierzig Jahre lang wissenschaftliche Abhandlungen aus Ägypten, Persien, Chaldäa und Indien sammelte und ins Lateinische übersetzte«,³ und den Briten Richard

¹ Chitre, *Translating Sensibility*, S. 127.

² Amaladass, *Übersetzer sind interkulturelle Vermittler*, S. 5–15.

³ a. a. O., S. 7.

Francis Burton (1821–1890), der unter den Orientalisten und den gelehrten Entdeckern zu einer Legende wurde und den literarischen Stoff für Ilija Trojanow zu seinem Roman *Der Weltensammler* lieferte. Unter den 30 Bänden von Burtons Übersetzungen, schreibt Amaladass, »waren alte östliche Handbücher der Liebeskunst (*Kāma Sūtra*); seine berühmte Übersetzung von »Tausendundeiner Nacht« (*Arabian Nights*) spickte er mit ethnologischen Fußnoten und gewagten Essays, die ihm in der viktorianischen Gesellschaft viele Feinde einbrachte«. ⁴ Zugleich verweist er auf die bedeutende Rolle der Übersetzer in seinem vielsprachigen Land Indien, wo es ohne Übersetzung keine Verständigung mehr geben kann.

Heute wie damals ist es in der Tat schwer, von Interkulturalität oder gar von interkultureller Philosophie zu sprechen ohne den Zugriff auf die Übersetzung der Werke, die einen solchen Gedankenaustausch ermöglichen. Dies lässt sich an verschiedenen Beispielen zeigen, ⁵ besonders aber an der arabisch-islamischen Philosophie im Mittelalter wie auch in der Gegenwart.

1. Geschichte der Übersetzung in der arabisch-islamischen Welt

Wirft man einen Blick in die Geschichte zurück, so stellt man fest, dass die arabisch-islamische Philosophie ohne Übersetzungen nicht hätte entstehen können. Sie ist nämlich ins geistige Milieu des sich in Auflösung befindlichen Hellenismus hineingeboren. Nach der Ausbreitung des Islams über große Teile der byzantinischen und persischen Reiche im achten Jahrhundert begann sofort eine intellektuelle Auseinandersetzung mit den dort lebendig gehaltenen Denkströmungen und Religionen, die einen regen Austausch von Wissen und Kultur nach sich zog. Der Orientalist Gerhard Endress bringt diese Situation deutlich auf den Punkt, wenn er schreibt: »Schon im Laufe des zweiten islamischen Jahrhunderts werden die Gegenstände und Begriffe der hellenistischen Wissenschaften bei den Arabern heimisch, und mit ihnen öffnet der Rationalismus der Griechen neue Tore der wissenschaftlichen Betrachtung. Auch die Methoden der

⁴ ebd.

⁵ Siehe z. B. den Artikel von Dussel, *Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen*, S. 47–64.

entstehenden islamischen Disziplinen werden durch die Auseinandersetzung mit der hellenisierten Umwelt beeinflusst.«⁶

Hier setzt wirklich eine interkulturelle Durchdringung ein, die mit Hilfe von Übersetzungen alle Bereiche des Wissens erfasste, denn »fast alle nichtliterarischen und nichthistorischen weltlichen griechischen Bücher, die im Osten des Byzantinischen Reichs und im Nahen Osten erhältlich waren, wurden ins Arabische übersetzt.«⁷ Besonders mathematische, medizinische, astronomische und philosophische Werke fanden zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert ihren Weg direkt vom Original oder über das Altsyrische in die arabische Sprache und Kultur. Daraus ging nach der Aussage des berühmten Forschers der Antike, Werner Jaeger, »die erste internationale Wissenschaftsepoche, die die Welt gesehen hat«, ⁸ hervor.

Natürlich fragt man sich heute nach den Motiven für diese rege Übersetzungstätigkeit in der damaligen islamischen Welt. Nach der Ansicht von Michael Marmura gab es zuerst ein praktisches Interesse an medizinischem und astronomischem Wissen, das seit Galen mit der Philosophie in enger Verbindung stand. Aber »wahrscheinlich war auch Prestigedenken ein Motiv, der Wunsch, Byzanz zu übertreffen und den islamischen Bereich zum wahren Erben hellenistischer Weisheit zu machen. Als Motiv sollte man auch nicht ausschließen, dass einige Förderer echtes Interesse für Naturwissenschaft und Philosophie um ihrer selbst willen hatten.«⁹

Es gab jedoch auch andere Gründe, wie die folgende Geschichte des Historiographen Ibn al-Nadim aus dem 10. Jahrhundert erzählt. Er berichtet nämlich von einem Erlebnis, das der Kalif der Abbasiden Al Ma'mun (813–833) gehabt haben soll. Dem sei im Traum, wie er später erzählte, Aristoteles erschienen: »Ich sagte: Oh weiser Mann, kann ich Dir eine Frage stellen? Er sagte: Frage! Ich sagte: Was ist das Gute? Er antwortete: Das, was die Vernunft für gut hält. Was kommt als nächstes, fragte ich. Er antwortete: Das, was das religiöse Gesetz für gut hält. Ich sagte: Was dann? Das, was in der Meinung des einfachen Volkes gut ist. Ich fragte dann: Was kommt als nächstes? Er antwor-

⁶ Endress, »Grammatik und Logik, Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit«, S. 165.

⁷ Gutas, *Greek Thought, Arab Culture: the Graeco-Arabic translation Movement in Baghdad and early Society (2.–4./8.–10. Jhd.)*, S. 1.

⁸ Jaeger, »Die Antike und das Problem der Internationalität in den Geisteswissenschaften«, S. 116.

⁹ Marmura, »Die islamische Philosophie des Mittelalters«, S. 326.

tete: Danach kommt nichts.«¹⁰ Dieses Erlebnis gilt nach Ibn al-Nadim als Grund für den Entschluss des Kalifen, die Wissenschaften und vor allem das Studium der Philosophie zu fördern. Daraufhin gründete Al-Ma'mun in Bagdad das berühmte ›Haus der Weisheit‹ – *Beit al-Hikma* – jenes Forschungsinstitut, in dem viele Disziplinen unterrichtet und dank einer großen Anzahl von Übersetzern mehrere Werke aus der griechischen Philosophie und den Naturwissenschaften, speziell Medizin, Mathematik und Astronomie, ins Arabische übertragen wurden.

Allerdings spiegelt das Projekt der Übersetzung griechischer Philosophie und Wissenschaft ins Arabische nicht nur eine intellektuelle Neugierde oder eine politische Laune seitens der Machthaber und Muslime wider, sondern folgt auch einer Tradition, die weit bis in die Zeit der Eroberungen Alexander des Großen und der Kirchenväter im 3. und 4. Jahrhundert zurückgeht. Nach Angabe des algerischen Denkers Mohammed Arkoun »können wir einen langen Weg des griechischen Einflusses von Athen nach Bagdad, Rayy und Cordoba verfolgen, der in der chronologischen Reihenfolge auch durch Alexandria, Antiochia, Edessa und Gundishapur im Iran führt«.¹¹ Dieser trans- und interkulturellen Verbindung konnte der Islam sicherlich nur mit einer entsprechenden Strategie begegnen, die darauf zielte, den offenbarten Text des Korans der harten Prüfung der rationalen Argumentation zu unterziehen. Das war aber nicht ohne einen *Paradigmenwechsel* und eine Erweiterung der Perspektive zu schaffen, und zwar durch die Öffnung des Islams für das vorhandene Gedankengut, das ebenfalls zur Kultur der im Reich der islamischen Gemeinschaft lebenden Völker gehörte. Für den Aufklärer Johann Gottfried Herder hat sich die Philosophie der Araber »über den Koran gebildet und durch den übersetzten Aristoteles nur eine wissenschaftliche Form erlangt. Der ungelehrte Muhammad teilt mit dem gelehrtesten griechischen Denker [Aristoteles] die Ehre, der ganzen Metaphysik neuerer Zeiten ihre Richtung gegeben zu haben.«¹²

¹⁰ Ibn al Nadim, *Kitab Al Fihrist*, Leipzig: 1871, S. 243 (zit. nach Wilderotter, »Der hat den großen Kommentar gemacht«, Aristoteles, Averroes und der Weg der arabischen Philosophie nach Europa, S. 139).

¹¹ Arkoun, *Der Islam, Annäherung an eine Religion*, S. 145.

¹² Herder, »Die Bedeutung der Religionen für die Ausdehnung der Achsenzeit-Kultur«, zit. nach Elmar Holenstein, *Philosophie – Atlas, Orte und Wege des Denkens*, S. 90.

Trotz dieses beachtlichen Erfolges gab es dennoch bei der Übersetzung einige Fälschungen wie die *Theologie des Aristoteles* – eine Überlieferung der IV. bis VI. *Enneaden* von Plotin – oder das *Buch von den Ursachen* (*Liber de causis*) von Proklos, die schwerwiegende Auswirkungen auf die Entwicklung der arabisch-islamischen Philosophie hatten, weil sie dem Werk des Aristoteles zugeschrieben wurden.¹³ Die *Theologie des Aristoteles* diente in der Tat für al-Farabi, den Begründer der arabisch-islamischen Philosophie, als Stütze zum Verfassen seiner Schrift *Die Harmonisierung zwischen den beiden Philosophen, dem göttlichen Platon und Aristoteles* (*Kitab al-Gam' bayna Ra'yay al-Hakimayn Aflatun al-Ilahi wa Aristutalis*),¹⁴ die eine Übereinstimmung zwischen Platon und seinem Schüler, Aristoteles, aufweisen sollte. Solche Fälschungen verstärkten dann im Laufe der Zeit das Vorurteil gegenüber den Übersetzern, welches diese im Sinne des italienischen Sprichwortes »*Traduttore, traditore*« – ein Übersetzer ist ein Verräter – herabwürdigte.

Doch seit Mitte des 19. Jahrhunderts und dem Beginn der sogenannten »arabischen Renaissance« – *Nahdha* – erfolgte eine zweite Welle von Übersetzungen moderner Schriften aus dem Abendland ins klassische Arabisch. Der Umfang dieser übersetzten Werke fiel allerdings im Vergleich zu jener Blütezeit der islamischen Kultur und zu den anderen modernen Sprachen äußerst gering aus. Die Gründe dafür sind vielfältig und sehr komplex. Zum einen mangelte es an Übersetzern mit fremden und modernen Sprachkenntnissen, da große Teile der arabischen Welt bis zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts unter der Herrschaft des osmanischen Reiches standen. Zum anderen machte die imperiale Politik Europas eine Öffnung auf seine Kultur hin nicht gerade leicht.

Im Folgenden werden wir einige der Probleme, mit denen sich die Übersetzer konfrontiert sehen, kurz ansprechen; dann wird in einem zweiten Schritt am Beispiel der Übersetzung des berühmten Satzes von Descartes, »Ich denke, also bin ich«, in die arabische Sprache paradigmatisch auf die Schwierigkeiten aufmerksam gemacht, die einem Übersetzer wegen des Fehlens der Kopula begegnen. In einem dritten Schritt zeigen wir, wie im Zuge der Kodifizierung der grammatikalischen Strukturen der arabischen Sprache und der Übertra-

¹³ Hansberger, *Die Theologie des Aristoteles*, S. 162–185.

¹⁴ Mahdi (Hrsg.), *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, mit Übersetzung und Einleitung.

gung fremden Wissens ins Arabische der hermeneutische Streit zwischen Grammatik und Logik entstanden ist und eine ideologische Polemik zwischen Sprachwissenschaft und Philosophie schon im zehnten Jahrhundert ausgelöst hat. Zum Schluss folgen einige kritische Bemerkungen.

2. Das klassische Arabisch und die Übersetzung

Einer der Gründe für das gegenwärtige Defizit bei der Übersetzung liegt in der klassischen arabischen Sprache selbst, die sich strukturell seit Jahrhunderten kaum entwickelt hat. Für den amerikanischen Philosophen palästinensischer Herkunft Hisham Sharabi, der in seinem Buch *Neopatriarchy. A theory of distorted change in Arab Society*¹⁵ ausführlich die patriarchalischen und neopatriarchalischen Gesellschaftsstrukturen in der arabischen Welt studiert hat, übt die klassische Sprache des Arabischen eine starke Hegemonie über die Alltagssprachen aus und stellt ein Hemmnis für die Entwicklung der lebendigen arabischen Idiome dar. Gerade im Vergleich zu den modernen Sprachen wirkt sie starr und unzeitgemäß. Sharabi betont in diesem Zusammenhang:

»The difference between colloquial and classical Arabic involves something close to the difference existing between, say, modern French and medieval Latin. There is no other society in the world today that uses its traditional classical language practically unchanged as its basic means of bureaucratic communication and formal discourse.«¹⁶

In der Tat hielt man lange Zeit die klassische arabische Sprache für eine Sakralsprache, in der das Wort Gottes über den Koran offenbart wurde. Damit trat sie mit einem Universalanspruch auf Wahrheit auf und setzte sich aufgrund ihrer Doppelfunktion durch, nämlich als Bewahrerin des offenbarten religiösen Textes des Korans und als Vermittlerin einer ganzen kodifizierten Kultur. Diese Prämisse führte zuerst zum Verbot der Übersetzung des Korans, dessen Wunder u. a. in der Struktur der Sprache selbst angesehen wurde. Dadurch machte sich diese Sprache immun gegenüber jeglicher Neuerung und hinderte sich selbst daran, sich von innen heraus zu verändern. Außerdem

¹⁵ Sharabi, *Neopatriarchy: A theory of distorted change in Arab Society*.

¹⁶ a. a. O., S. 85.

hat das Festhalten an der Authentizität der Sprache das klassische Arabisch in feste Kategorien gefesselt und gab ihm eine starre und essentialistische Form, die jede Möglichkeit für Kreativität und Neuschöpfung von vornherein ausschloss. Für Sharabi ist dieser Zustand nachvollziehbar, denn

»[F]rom the very outset, the traditional (patriarchal) discourse, with its closed reading of history and society, was never seriously challenged: on the contrary, it was preserved intact and placed alongside the emerging ›scientific‹ or ›modern‹ discourse.«¹⁷

Dabei wurde dieser Zustand des klassischen Arabisch meistens von den konservativen Kräften als Zeichen der Stärke und des Überdauerns aufgefasst und entsprechend gewürdigt. In Wirklichkeit aber wirkt er im Sinne von Foucault¹⁸ eher als Machtinstrument, um über den klassischen Diskurs Herrschaft auszuüben und bestimmte Gruppen bzw. Klassen der Gesellschaft ideologisch zu beeinflussen oder gar auszuschließen. Hier setzen die Befürworter meistens auf die Kraft des gesprochenen Wortes, das als rhetorisch wirksam gilt, und auf den Monolog als *eindimensionalen* Diskurs, anstatt sich auf die Autorität des geschriebenen Textes zu stützen. Mit den Worten von Sharabi ausgedrückt:

»All Monologues, in insisting on agreement, exclude difference, questioning, and qualification. Hence monological speech (and writing) typically never exhibits hesitation or doubt – attributes that delimit or undermine monological authority – but relies on general and unqualified affirmation. The fundamental type of monological truth is absolute truth and its ultimate ground revelation. [...] Monological speech, in daily practice, rarely produces good listeners, for it aims not to enlighten but to dominate. The listener-recipient, the *other* of the monological relationship (the son, the student, the subject), is reduced to silence.«¹⁹

Diese Starrheit der Sprache spürt ebenfalls der Übersetzer, wenn er einen Text von einer modernen Ausgangssprache wie der französischen in die klassische Zielsprache des Arabischen übertragen will. Zwar scheint es zunächst, als ob diese klassische Sprache fähig ist, die Terminologie der modernen Texte wiederzugeben, aber bei näherer Betrachtung wird sichtbar, wie die Kluft zwischen dem Kontext und

¹⁷ a. a. O., S. 91.

¹⁸ Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, 1991.

¹⁹ Sharabi, *Neopatriarchy. A theory of distorted change in Arab Society*, S. 88.

den Termini, die für die Übersetzung gebraucht werden, weit auseinanderklafft. Sharabi unterstreicht diese Feststellung, wenn er schreibt:

»In translations from a *foreign* language the richness of classical Arabic makes it seem easy to overcome the problem of translating terminology and recoding. But this appearance does not take into account the shift in context and the way categories and terms are grounded in specific meanings and experiences. Nor is this difficulty in translating or understanding overcome merely by adequation of language – that is to say, by gaining linguistic competence in the foreign language without however achieving an inner grasp of its cultural context, that is, the unified structure of concepts, categories, and linguistic codes.«²⁰

Um seine Argumentation zu untermauern erwähnt Sharabi das Beispiel der Übersetzung des französischen Romans *Paul et Virginie* ins klassische Arabisch, bei der aufgrund der »Übertragung des Charakters, der Handlung, der Bedeutung und Motivation in den Kontext des klassischen Arabisch und der ägyptischen Kultur am Ende das Original nicht mehr zu erkennen«²¹ sei. Ein Prozess der Arabisierung (*ta'rib*) findet indessen statt und verändert folglich den Inhalt des Originaltextes grundlegend. Das fängt schon beim Titel an, der in *Die Tugendhaftigkeit (al-Fadhila)* umbenannt wird. Diese Modalität der Anpassung des fremden Textes an das klassische Arabisch reiht sich nach Sharabi ein in eine Strategie der Vereinnahmung der Modernität durch den neopatriarchalischen Diskurs, ohne dabei jedoch zu versuchen, »einen epistemologischen oder paradigmatischen Bruch mit der patriarchalischen Vergangenheit zu vollziehen«.²² Dieser Vorgang betrifft nicht nur Romane, sondern auch philosophische Texte und naturwissenschaftliche Werke, deren Transfer ins Arabische nicht immer selbstverständlich gelingt. Das konnte der Verfasser dieses Beitrags selber bei der Übersetzung des Bandes von Max Weber über *Herrschaft* im Werk *Wirtschaft und Gesellschaft* unmittelbar erfahren.²³

²⁰ a. a. O., S. 90.

²¹ ebd.

²² a. a. O., S. 91.

²³ Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß (Herrschaft: Teilband 4)*, übersetzt ins Arabische von Mohamed Turki, Beirut 2015.

Allein die Auswahl zwischen mehreren Wörtern zur Übertragung des Begriffs ›Herrschaft‹ ins Arabische mit Berücksichtigung der semantischen Bedeutung und der grammatikalischen Regeln macht diese Aufgabe schwierig. Während einige Autoren wie Georges Ktoura den Begriff mit سيطرة (*saytaratun*) in Anlehnung an das französische Wort ›domination‹ übersetzen,²⁴ was nur einen Teil der semantischen Deutung von Herrschaft durch Gewalt wiedergibt, bietet das Wort سيادة (*siyadatun*) auf Arabisch mehr Spielraum für die Vermittlung des Begriffs ›Herrschaft‹, wie ihn Max Weber in diesem Werk beabsichtigt. Hier kommt es vor allem darauf an, eine mögliche Übereinstimmung zwischen dem Sinn in der Original- und in der Zielsprache zu erreichen. Aber gerade an diesem Fall wird deutlich, wie komplex die Übersetzungsarbeit ist, denn oft gehören die Übersetzer nicht zum Fach und erkennen die Feinheiten des Textes im Original oder in der Zielsprache nicht. Deshalb mahnte schon Abū ‘Uthman ‘Amr ibn Baḥr al-Dschahiz, einer der bedeutenden arabischen Literaten aus dem achten Jahrhundert, vor den Gefahren einer falschen Übersetzung und weist in seinem berühmten Werk *Buch der Tiere* auf die Regeln hin, denen ein Übersetzer folgen soll, damit er seinem Fach gerecht werden kann. Demnach »muss der Übersetzer in beiden Sprachen versiert sein, genügend Wissen über die Materie des zu übersetzenden Werkes verfügen und eine umfassende Kenntnis über Stil und Sprachwendungen des Autors haben.«²⁵

Außerdem begegnet dem Übersetzer ins Arabische eine zusätzliche Schwierigkeit aufgrund des Fehlens der Kopula in dieser Sprache. Dieses für die semitischen Sprachen charakteristische Merkmal erschwert in der Tat eine genauere Übertragung eines Satzes in einem philosophischen Text vom Original in die Zielsprache. Um einen einfachen Satz zu bilden, wird meistens der Nominativ als Subjekt mit einem Prädikat ohne die Kopula zusammengesetzt. Das Verb كان (*sein*) kommt als Kopula selten im Satz zum Ausdruck. Nur in der Negation tritt die Kopula ليس (*laysa*) in Erscheinung. Ansonst bleibt die Kopula praktisch verborgen und muss durch einen Nominalsatz ersetzt werden. Das bringt den Übersetzer in die missliche Lage, den Sinn eines Satzes nicht genauer treffen zu können. Am Beispiel von Descartes’ Werk *Abhandlung über die Methode* zeigt der zeitgenös-

²⁴ Siehe: Dortier, *Le Dictionnaire des sciences humaines*, übers. ins Arabische von Georges Ktoura, S. 837.

²⁵ Abū ‘Uthman ‘Amr ibn Baḥr al-Dschahiz, *Kitāb al-Hayawān*, 1996, S. 75.

sische marokkanische Philosoph Taha Abderrahman die Hindernisse, denen ein Übersetzer bei der Übertragung solcher Texte begegnet.

3. Von der Schwierigkeit des Übersetzens beim Fehlen der Kopula

Im vierten Teil seines Buches *Fiqh al-Falsafa, 1. al-Falsafa wat-Tarjama (Metaphilosophie, 1. Philosophie und Übersetzung)*²⁶ geht der Autor auf das Thema der Übersetzung ein und versucht, anhand des Satzes von Descartes »Cogito ergo sum« bzw. »Ich denke, also bin ich« auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, denen der Übersetzer bei der Übertragung dieses Satzes ins Arabische begegnet. Für Taha Abderrahman folgen die zeitgenössischen arabischen Philosophen demselben Weg, den ihre früheren Kollegen im Mittelalter eingeschlagen haben, jedoch mit weniger Erfolg, was die Nachahmung bzw. die Anpassung betrifft. Das lässt sich nach seiner Ansicht gerade am Beispiel der Übersetzung von Descartes' »Cogito ergo sum« am deutlichsten beweisen. Demnach bestehen doch einige Ungereimtheiten zwischen dem Originaltext und der Übersetzung, die zum Teil wegen des Fehlens der Kopula im Arabischen entstanden sind.

So wird z. B. der Verbalsatz im Original, »ich denke, also bin ich«, bei der arabischen Wiedergabe in einen Nominalsatz umgewandelt, so dass der Inhalt auf einmal eine andere Bedeutung bekommt, als vorher intendiert wurde. Der Satz lautet im Arabischen »Ich denke, also bin ich existent« (*moi, je pense, donc je suis existant*)، أنا أفكر، إذن فأنا موجود، da die Kopula »sein« im Arabischen nicht auftaucht. Um diese Ungereimtheiten sichtbar zu machen, bedient sich Taha Abderrahman der Rückübertragung des übersetzten Satzes ins Original. Dabei stellt er fest:

- der Satz im Original ist viel leichter auszusprechen als der übersetzte Satz, der unnötig erweitert wird;
- der Originalsatz vermittelt zwei folgende Handlungen, während der übersetzte Satz in seinem zweiten Teil eher einen Zustand des Subjekts im Prädikat beschreibt. Man könnte sogar den ers-

²⁶ Abderrahman, *Fiqh al-Falsafa, 1. al-Falsafa wat-Tarjama – Metaphilosophie, 1. Philosophie und Übersetzung* (übersetzt vom Autor dieses Beitrags M. T.).

ten Teil ähnlich wie den zweiten formulieren im Sinne von: »*je suis pensant*« statt »*Je pense*« d. h. »Ich bin denkend« an Stelle von »ich denke«, welche durch die Verdoppelung des Personalpronomens »*moi, je pense*« entsteht.²⁷

- die Präsenz der beiden Sätze im Original ist unabdingbar, hingegen kann man bei der Übersetzung auf den zweiten Teil verzichten, da er nur die Bedeutung des ersten im Sinne von »*res cogitans*« wiederholt.
- Es besteht eine Übereinstimmung zwischen den beiden Verbal-sätzen im Original, hingegen eine Differenz in der Übersetzung zwischen dem ersten und dem zweiten Teil des Satzes (verbal und nominal genauso wie Handlung und Zustand).

Ausgehend von diesen Prämissen befasst sich Taha Abderrahman dann mit der Funktion des Personalpronomens »ich« und dessen Bezug zum Verb bei der Übersetzung und weist auf die grammatikalischen Fehler hin, die daraus entstehen können. So gilt die Einführung des Personalpronomens »Ich« im Satz »Ich denke« oder »*Je pense*« im Original als notwendig, um die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat im Hinblick auf die Tätigkeit des Denkens herzustellen. Dagegen erscheint die Übernahme des »Ich« im Arabischen als überflüssig, da das Verb »denke« أفكر (Ufakkiru) bereits den Bezug zum Subjekt beinhaltet. Die Verdoppelung des Personalpronomens schafft im Arabischen neue Probleme bei der Lektüre des Satzes, die mit der Intention im Original nicht beabsichtigt sind, so etwa die »Betonung des Subjekts«, die »Negation der Andersheit« oder die »Bestätigung der Einzigkeit« des denkenden Ich im Satz.²⁸

Der Autor kommt am Ende zu dem Schluss, dass die Übersetzung in diesem Fall sich nicht an die Regeln der arabischen Grammatik hält, sondern vielmehr am Originaltext orientiert, was zu manchen Missverständnissen führen kann. Seine Ausführung zeigt in der Tat eine Reihe von grammatikalischen und logischen Fällen, mit denen der Übersetzer des Satzes »*cogito ergo sum*« konfrontiert wird. Gerade das Fehlen der Kopula macht diesen Prozess noch schwieriger und erfordert infolgedessen eine genauere Betrachtung des Satzes und ein Festhalten an den grammatikalischen Regeln in der Zielsprache. Erst dann wird nach der Ansicht von Taha Abderrahman die

²⁷ a. a. O., S. 410 ff.

²⁸ a. a. O., S. 413 ff.

Chance für eine angemessene bzw. gelungene Übersetzung greifbar.²⁹

Das Beispiel dieser Analyse macht offensichtlich, wie die Übertragung aus einer europäischen Sprache wie der französischen in eine semitische Sprache, etwa das Arabische, die Übersetzer vor eine schwere Aufgabe stellt. Es deutet auf die Komplexitäten der Sprachstrukturen hin, insbesondere auf solche, die ausdrücklich keine Kopula im Satz dulden. Außerdem übt der Philosoph bei dieser Untersuchung Kritik am Vorgang der Übersetzer, die mehr dem Originaltext folgen, anstatt sich mit dem Gedanken in der Zielsprache zu befassen. Insofern stecken darin ein Appell zur Emanzipation der arabisch- islamischen Philosophie von der Last der Übersetzung und die Forderung nach einer neuen Orientierung im Denken in und vermittels der Sprache.

Diese Diagnose erinnert wiederum an die Auseinandersetzung um den Zustand der arabischen Sprache angesichts der Herausforderungen durch die Globalisierung, welche im letzten Jahrzehnt an mehreren Orten der arabischen Welt durchgeführt wurde.³⁰ Darin kamen viele Fragen zum Tragen, wie etwa nach dem Verhältnis der arabischen Sprache zur Universalität des Wissens auf der einen Seite und zur Besonderheit der Kultur auf der anderen, oder nach der Beziehung der Sprache zur digitalen Welt. Hierbei wurde die Problematik des Wandels und der Anpassung der Sprache an die Gegebenheiten der Zeit thematisiert. Außerdem stand das Thema der Vereinheitlichung der philosophischen Konzepte wieder auf der Tagesordnung.

4. Der hermeneutische Streit zwischen Grammatik und Logik

Mit seiner Forderung nach einer Befreiung der arabisch- islamischen Philosophie von der Abhängigkeit der Übersetzung westlichen Wissens und Kultur, und der Empfehlung eines eigenständigen Wegs zum Philosophieren,³¹ erinnert Taha Abderrahman an den berühm-

²⁹ a. a. O., S. 467 ff.

³⁰ Über die verschiedenen Tagungen und Kongresse zum Thema der Übersetzung siehe: Al-Tarjama, in: *Al-Hayat al-thaqafia* Nr. 172 (2006) und *al-Tarjama wal-Thaqāfa* (Übersetzung und Kultur) Nr. 14 (2013).

³¹ Abderrahman, *al-Haq al-'arabi fil-Ikhtilaf al-falsafi* (Das arabische Recht auf philosophische Differenz). Siehe: Kamil, *Rethinking at-Turath al-islami, an Arab Debate*, S. 45–62.

ten Streit zwischen den Anhängern einer reinen Philologie, die eine Übereinstimmung von Sprache und Erkennen stark betont, und den Befürwortern einer Verbindung von logischen Formen und Gesetzen als Grundlage des Wissens. Dieser hermeneutische Streit fand im 10. Jahrhundert zwischen dem Verfechter der arabischen Sprache und deren Grammatik Abu Said al-Sirafi und dem damaligen bedeutenden Logiker Matta ibn Yunis statt und wurde von dem Chroniker und Humanisten Abu Hayyan at-Tawhidi in seinem Buch *Al-Imta' wal-Muanasa*³² – Buch der Ergötzung und der geselligen Unterhaltung – überliefert. Dabei ging es in erster Linie um das Verhältnis von Sprache und Reflexion und wie sich diese Verbindung vollzieht. So trat der erste Kontrahent für eine »Rehabilitierung der Sprache«³³ und ihrer grammatikalischen Strukturen ein, hingegen versucht der letztere die Bedeutung der Gesetze der Logik als »Propädeutik für das Denken« hervorzuheben.

Während Sirafi die »Sprache als eine der anthropologischen Bedingungen versteht, unter denen sich menschliches Denken und Können zwischen den Völkern differenziert«,³⁴ deutet der Logiker und Übersetzer des 12. *Buch der Metaphysik* von Aristoteles Abu Bishr Matta ibn Yunis dieses Verhältnis nach den allgemeinen Prinzipien der Logik und stellt den Universalcharakter des Denkens gegenüber der Besonderheit der Sprache heraus. Das Plädoyer von Sirafi für ein Festhalten an der Grammatik und für eine selbständige Entfaltung der arabischen Sprachwissenschaft dient zweifellos der Abwehr gegen jene Vereinnahmung der Sprache durch die Logik, wie sie bereits von den arabisch-islamischen Philosophen als Instrument zur Prüfung des richtigen Denkens praktiziert wurde, indem sie eine Kopula zwischen Subjekt und Prädikat einführten, was eigentlich die arabische Sprache nicht zulässt.

Dieser hermeneutische Streit scheint heute wieder aktuell zu sein und ist nach der Meinung von Souleymane Bachir Diagne von »einer erstaunlichen Modernität«. ³⁵ Demnach findet die Position von Sirafi ihren Widerhall in der These von Émile Benveniste, der behauptet, dass die »Denkkategorien von Aristoteles nichts anderes als

³² Endress, »Grammatik und Logik, Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit«, S. 163–299, Textanhang, S. 237–296.

³³ Kühn, »Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen Al-Sirafi, S. 301–402.

³⁴ a. a. O., S. 302.

³⁵ Diagne, *Comment philosophe en Islam?*, S. 43.

die Kategorien der griechischen Sprache«³⁶ seien. Die Parallele wird noch deutlicher, wenn Sirafi gegenüber dem Universalismus des Logikers Matta betont, dass »man nur über die Sprache zu den intelligiblen Zielen und zu den genaueren Bedeutungen gelangt«, während Benveniste zu einer ähnlichen Feststellung kommt, wenn er sagt: »Egal wie abstrakt oder speziell die Handlungen des Denkens sein können, sie erhalten ihren Ausdruck in der Sprache.«³⁷ Diese Position wird außerdem durch die Untersuchung der Tafel der Kategorien von Aristoteles untermauert, die Benveniste selber durchführte.

Für die damalige Zeit war es al-Farabi, der das Problem des Verhältnisses von Sprache und Logik erkannte und eine Lösung für den Konflikt fand. Er legte Wert darauf, die Philologie der Philosophie anzuschließen, um ihre Bedeutung bei der Einteilung der Wissenschaften hochzuhalten. In seiner Schrift *Ihsâa al ʿUlum – Über die Wissenschaften (De scientiis)*, – dem enzyklopädisch umfassenden System der Philosophie in arabischer Sprache, setzt al-Farabi die Sprachwissenschaft – *ʿilm al lisan* – mit den Disziplinen Grammatik und Lexikographie an die erste Stelle, gefolgt von der Logik. Für ihn besteht ein notwendiges und ausgewogenes Verhältnis zwischen der Kunst der Sprache und derjenigen der Logik. »Die Kunst der Logik verhält sich zum Verstand und den Verstandesbedingungen wie die Kunst der Grammatik zur Zunge – *lisan*, d. h. zur Sprache – und den Sprachlauten (*alfaz*). Alles, was uns die Grammatik an Gesetzen über die Sprachlaute gibt, das gibt uns die Wissenschaft der Logik entsprechend über die Verstandesdinge.«³⁸ So nimmt die Sprache offensichtlich eine führende Rolle bei der Konzeption und Benennung der Dinge ein wie bei der Hermeneutik, die nicht nur für die klassischen Wissenschaften von Relevanz ist, sondern auch für die Philosophie.

Allerdings blieb Al-Farabi nicht auf der formalen Ebene stehen. Endress macht deutlich, wie er »seine Logik und seine Ontologie auf dem Fundament einer Hermeneutik (entwickelte), welche nicht nur griechische Begriffe und Termini reproduziert, sondern die sprach-

³⁶ Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, S. 63–74.

³⁷ a. a. O., S. 63. Zitiert nach Diagne, *Comment philosopher en Islam?*, S. 43.

³⁸ Al-Farabi, *Ihsa al ʿUlum*, S. 54. (deutsch: *Über die Wissenschaften. De scientiis*, Lateinisch – Deutsch, nach der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen und übersetzt von Franz Schupp, S. 25, zitiert hier nach Endress, *Grammatik und Logik*, S. 214. Man findet noch ähnliche Äußerungen von Al-Farabi in anderen Schriften wie *Kitab al Alfaz al-mustaʿmala fil Mantiq*, hrsg. von Muhsin Mahdi, S. 107.

lichen Voraussetzungen und Mittel der Philosophie als einer arabischen Philosophie ausbreitet und ihre Terminologie in geschlossener Systematik definiert«. ³⁹ Dadurch leistete Al-Farabi, wie kein anderer vor und nach ihm, für die arabische Philosophie den entscheidenden Beitrag. Er ließ sie in der Tat arabisch sprechen, »indem er Sprachlehre und Logik miteinander als Grundsteine seines Systems, zugleich als Fundamente einer islamischen Philosophie« ⁴⁰ verknüpfte. Deshalb gab man ihm den Beinamen *المعلم الثاني* (al-Mu'allim al-thānī) – der zweite Meister – nach Aristoteles.

Inzwischen weiß man, dass hinter diesem theoretischen Streit ein klarer ideologischer Konflikt verborgen war, und zwar zwischen denjenigen, die an der Tradition festhielten und den Anhängern einer interkulturellen Öffnung, die über die Übersetzung eine universale Kommunikation intendierten. Damals bereitete diese Auseinandersetzung den Boden für eine Begegnung der Kulturen und die Entstehung einer »kosmopolitischen« Gesellschaft, die sich unter dem Banner des Islam wie in einem Schmelztiegel wiederfand. Nach Endress hat man »das zehnte Jahrhundert die »Renaissance des Islams« genannt; das Jahrhundert, in dem sich das wiederbelebte altarabische Erbe mit iranischer und hellenistischer Überlieferung zu einer nie gesehenen und im islamischen Mittelalter nie wieder gefundenen Vielfalt geistigen Lebens verbindet«. ⁴¹ Heute würde man diesen Vorgang der Öffnung auf die Kultur des Anderen hin als Zeichen der Offenheit und der Toleranz deuten, aber auch im Sinne der Notwendigkeit interpretieren, am Prozess der Globalisierung teilzunehmen. Es ist also an der Zeit, eine neue Reflexion über die Beziehung von Sprache und Übersetzung zu initiieren und eine Modernisierung der arabischen Sprache, wie sie von Sharabi gefordert wird, in Angriff zu nehmen, damit die Übersetzungen idiomatisch zeitgemäß und konzeptuell adäquater werden.

Bibliographie:

Abderrahman, Taha, *Fiqh al-Falsafa wat-Tarjama – Metaphilosophie* (1. Philosophie und Übersetzung), übersetzt vom Autor dieses Beitrags M. T.

³⁹ Endress, *Grammatik und Logik*, S. 221.

⁴⁰ a. a. O., S. 223.

⁴¹ a. a. O., S. 192.

- Abderrahman, Taha, *al-Haq al-arabi fil-Ikhtilaf al falsafi* (Das arabische Recht auf philosophische Differenz), Beirut 2002.
- Al-Tarjama, in: *Al-Hayat al-thaqafia* Nr. 172 (2006) und *al-Tarjama wal-Thaqāfa* (Übersetzung und Kultur) Nr. 14 (2013).
- Amaladass, Anand, »Übersetzer sind interkulturelle Vermittler«, in: *Polylog* 24 (2010), S. 5–16.
- Amr ibn Baḥr al-Dschahiz, Abū ʿUthman, *Kitab al-Hayawan*, Beirut 1996.
- Arkoun, Mohammed, *Der Islam. Annäherung an eine Religion*, Heidelberg 1999.
- Benveniste, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1996.
- Chitre, Dilip, »Translating Sensibility«, in: Ganesh, Kamala/Thakkar, Usha (Hrsg.), *Culture and The Making of Identity in Contemporary India*, New Delhi 2005.
- Diagne, Souleymane Bachir, *Comment philosopher en Islam?* Paris 2008.
- Dortier, Jean-Francois, *Le Dictionnaire des sciences humaines*, übersetzt ins Arabische von Ktoura, Georges, Beirut 2008.
- Dussel, Enrique, »Eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie: Der Weltdialog zwischen philosophischen Traditionen«, in: *Polylog* 24 (2010), S. 47–64.
- Endress, Gerhard, »Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit«, in: Mojsisch, Burkhard (Hrsg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986, S. 163–299.
- Foucault, Michel, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt 1991.
- Gutas, Dimitri, *Greek Thought, Arab Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and early Society (2.–4./8.–10. Jhd.)*, London 1998.
- Hansberger, Rotraud, »Die Theologie des Aristoteles«, in: Eichner, Heidrun/Perkams, Matthias/Schäfer, Christian (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter*, Darmstadt 2013.
- Ibn al Nadim, *Al Fihrist*, hrsg. von Gustav Flügel, Leipzig 1871 (zitiert nach Wilderrotter, Hans, »Der hat den großen Kommentar gemacht«. Aristoteles, Averroes und der Weg der Arabischen Philosophie nach Europa«, in: Sievernich, Gereon/Budde, Hendrik (Hrsg.), *Europa und der Orient*, Gütersloh 1989, S. 132–154.
- Herder, Johann Gottfried, *Die Bedeutung der Religion für die Ausdehnung der Achsenzeit-Kultur*, zitiert nach Holenstein, Elmar, *Philosophie-Atlas, Orte und Wege des Denkens*, Zürich 2004.
- Jaeger, Werner, »Die Antike und das Problem der Internationalität in den Geisteswissenschaften«, in: *Inter Nationes* 1(1932), S. 93b (zitiert nach Eichner, Heidrun/Perkams, Matthias/Schäfer, Christian (Hrsg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter*, Darmstadt 2013).
- Kamil, Omar, »Rethinking at-Turath-al-islami. An Arab Debate«, in: Botros, Atef (Hrsg.), *Der Nahe Osten – ein Teil Europas?*, Berlin 2006, S. 45–62.
- Kühn, Wilfried, »Die Rehabilitierung der Sprache durch den arabischen Philologen As-Sirafi«, in: Mojsisch, Burkhard (Hrsg.), *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*, Amsterdam 1986, S. 301–402.
- Mahdi, Muhsin, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (herausgegeben mit Übersetzung und Einleitung), New York 1962.

Mohamed Turki

- Sharabi, Hisham, *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford 1991.
- Watt, W. Montgomery/Marmura, Michael, »Die islamische Philosophie des Mittelalters«, in: *Der Islam*, Bd. II, *Politische Entwicklungen und theologische Konzepte*, Stuttgart 1985.
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte* (Teilband 4: Herrschaft), Tübingen 2005, übersetzt ins Arabische von Mohamed Turki, Beirut 2015.