

Gabriele Münnix (Hg.)

Über-Setzen



Sprachenvielfalt und
interkulturelle Hermeneutik

VERLAG KARL ALBER



<https://doi.org/10.5771/9783495813645>, am 09.09.2024, 23:56:33

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Gabriele Münnix (Hg.)

ÜBER-SETZEN

VERLAG KARL ALBER





Organisation
der Vereinten Nationen
für Bildung, Wissenschaft
und Kultur

United Nations
Educational, Scientific and
and Cultural Organization

Organisation
des Nations Unies
pour l'éducation,
la science et la culture

in Kooperation mit der
Deutschen UNESCO-Kommission e.V.

in cooperation with the
German Commission for UNESCO

en coopération avec la
Commission allemande pour l'UNESCO

Gabriele Münnix (Hg.)

ÜBER-SETZEN

Sprachenvielfalt und
interkulturelle Hermeneutik

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Gabriele Münnix (ed.)

TRANS-LATE

Language Diversity and Intercultural Hermeneutics

Translation is not only limited to the professional practice of translators and interpreters, but stands for every type of exchange, not only between languages, but also between cultures. The fascinating aspect of translation is the attempt to transport something from one language to another, or from one culture to another, without being able to render the meaning identically in the translation. This is not always easy and sometimes even impossible as the languages of the world are structured very differently. There is not only great diversity in regards to terms and their history, but also in respect to grammatical structures. And yet translations based on this very plurality of languages and cultures provide possibilities to gain access to other cultures and their world views and to explore other horizons of meaning.

In part one, the book addresses different language structures in Asia, Africa, Arabia and South America (comparing them to Indo-Germanic languages) by way of example. In the second part the book presents approaches to the philosophy and theory of translation from language philosophy and sociology, cultural studies and translation studies. In the final part, the book explores ethical and hermeneutic aspects of translation.

The editor:

Dr Gabriele Münnix studied philosophy and mathematics. Until recently she taught philosophy at the universities of Münster and Innsbruck where her work also always included the subject areas of intercultural philosophy. She is author / editor of *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm* (2011) and *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung* (2013).

Gabriele Münnix (Hg.)

ÜBER-SETZEN

Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik

Übersetzen beschränkt sich nicht auf die professionelle Praxis der Übersetzer und Dolmetscher, sondern steht für jede Art des Austauschs nicht nur zwischen Sprachen, sondern auch zwischen Kulturen. Das Erstaunliche beim Übersetzen ist, dass man versucht, etwas aus einer Sprache in eine andere bzw. aus einer Kultur in eine andere zu transportieren, ohne den Sinn des Übersetzten identisch wiedergeben zu können. Das ist nicht immer einfach und vielleicht sogar manchmal unmöglich, denn die Sprachen der Welt sind sehr unterschiedlich strukturiert; nicht nur im Hinblick auf Begriffe und ihre Geschichte, sondern auch im Hinblick auf grammatische Strukturen gibt es große Diversität. Und doch ergeben sich auf der Basis der Pluralität von Sprachen und Kulturen Möglichkeiten, durch Übersetzungen Zugang zu anderen Kulturen und Weltansichten zu bekommen und sich andere Sinnhorizonte zu erschließen.

Das Buch geht im ersten Teil exemplarisch auf einige unterschiedliche Sprachstrukturen in Asien, Afrika, Arabien und Südamerika (im Vergleich zum Indogermanischen) ein, um im zweiten Teil zur Philosophie und Theorie des Übersetzens Ansätze aus Sprachphilosophie und -soziologie, Kulturwissenschaften und Translationswissenschaften zu präsentieren. Schließlich beschäftigt sich der letzte Teil mit ethischen und hermeneutischen Aspekten des Übersetzungsproblems.

Die Herausgeberin:

Dr. Gabriele Münnix studierte Philosophie und Mathematik und lehrte zuletzt Philosophie an den Universitäten Münster und Innsbruck, wo sie immer auch Themenfelder der interkulturellen Philosophie behandelte. Autorin bzw. Herausgeberin von *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm* (2011) und *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung* (2013).

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Titelfotografie: Mit freundlicher Genehmigung
von Professor Werner Weiser
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48826-3
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81364-5

IN MEMORIAM HEINZ KIMMERLE

Inhalt

Vorwort und Dank	13
----------------------------	----

<i>Einleitung: Quasi dasselbe mit anderen Worten?</i> Zur Philosophie des Über-Setzens im Horizont interkulturellen Verstehens (Gabriele Münnix)	15
--	----

I Sprache und Weltsicht

Josef Estermann (<i>Luzern</i>) Substanz versus Beziehung? Zum sprachtheoretischen Hintergrund indoeuropäischen und andinen Denkens	43
--	----

Mohamed Turki (<i>Tunis/Recklinghausen</i>) Über einige Schwierigkeiten des Übersetzens in die arabische Sprache	60
---	----

Mamoru Takayama (<i>Tokyo</i>) Das Fehlen der ersten und zweiten Person im Japanischen auf dem Hintergrund von Nishidas Überlegungen zur »Reinen Erfahrung«	77
---	----

Dörte Borchers (<i>Graz</i>) Königsperson und Mönchsmajestät. Die sprach- und kultur- abhängige Klassifikation von Personen im Burmesischen	91
--	----

Jacob E. Mabe (<i>Berlin</i>) Zum Problem der Übersetzung abstrakter Begriffe in eine Bantu-Sprache	103
--	-----

II Zur Theorie und Philosophie des Über-Setzens

Aneta Karageorgieva (*Sofia*)

Universal Grammar in Chomsky and the Problem of Translation. 119

Gerhard Preyer (*Frankfurt a. M.*)

Von radikaler Übersetzung zu radikaler Interpretation.
Kritik an Quines und Davidsons Theorie des intersprachlichen
Verstehens 133

Gabriele Münnix (*Düsseldorf*)

Wittgenstein, Whorf and Linguistic Relativity.
Is There A Way Out? 154

Hermann-Josef Röllicke (*Düsseldorf*)

Weder Ist-heit noch Ist-nicht-heit, weder Habhaftigkeit noch
Nicht-Habhaftigkeit – Überlegungen zur Übersetzung des
indischen und des chinesischen *Kātyāyanāvāda* 180

Souleymane Bachir Diagne (*New York*)

Grammatical Philosophy versus Philosophical Grammar:
Leibniz and Nietzsche on Grammar 205

Anke Graneß (*Wien*)

Decolonizing the Mind. Zur politischen Bedeutung von
Übersetzungen im afrikanischen Kontext. 220

Nikolaj Plotnikov (*Bochum*)

Begriffsgeschichte und Übersetzung. Zur Bestimmung der
kulturellen Unterschiede in der Philosophie am Beispiel des
russischen Personbegriffs 233

Lavinia Heller (*Graz*)

Philosophen übersetzen. Schleiermachers Platon und Marinis
Heidegger: Zur Genese von Methoden philosophischer
Übersetzung 253

Anna Czajka-Cunico (<i>Genua/Warschau</i>)	
Übersetzungsphilosophische Bemerkungen zu einer simultanen Lektüre Großer Schriften	276
Doris Bachmann-Medick (<i>Gießen</i>)	
Übersetzung als kulturelle Praxis und Analysekategorie – Facetten eines »Translational Turn«	296
 III Übersetzung, Hermeneutik und Ethik	
Birgitta Fuchs (<i>Dortmund</i>)	
Sprachphilosophie und Kulturhermeneutik bei Giambattista Vico	319
Boike Rehbein (<i>Berlin</i>)	
Das Verstehen anderer Menschen in fremden Sprachen und Kulturen	337
Herman Lodewyckx (<i>Antwerpen</i>)	
H.-G. Gadamer's Hermeneutics in Intercultural Horizons and its Relevance for Texts on African Philosophy	353
Torsten Hitz (<i>Münster</i>)	
Einige Bemerkungen zum Übersetzen, Dolmetschen und Synchronisieren aus moralphilosophischer Sicht	373
Walter Lesch (<i>Louvain-la-Neuve</i>)	
Ethik als kooperatives Übersetzen von Normen und Überzeugungen: Perspektiven und Grenzen eines Paradigmas	388
 Zu den Autorinnen und Autoren	 407

Vorwort und Dank

Anlässlich des 40sten Geburtstags der Association Internationale des Professeurs de Philosophie wollten wir einmal unsere interne dreisprachige Kommunikation mit ständigen Übersetzungstätigkeiten und Verstehensschwierigkeiten reflektieren, insbesondere auch, weil uns die Modelle interkultureller Kommunikation sehr ungenügend erschienen, da sie das zentrale Moment der zugrunde liegenden unterschiedlichen Sprachen und je anderen Weltzugriffe nicht oder nur wenig in Betracht ziehen. Aus diesem Grund habe ich 2015 zusammen mit der Gesellschaft für interkulturelle Philosophie, mit der wir viele gemeinsame Themen und Interessen teilen, und der Konrad-Adenauer-Stiftung eine Tagung zum Thema »Über-Setzen« organisiert, bei der wir die Leistung und Problematik von Übersetzungen für das Verstehen unterschiedlicher Kulturkreise untereinander angesichts sehr unterschiedlicher Sprachstrukturen thematisiert und untersucht haben, aber auch das »Hinüber-Setzen« in andere Kulturen und andere Denkweisen problematisieren wollten. Da ich ein Konzept der Multiperspektivität vertrete, habe ich solche ReferentInnen bzw. AutorInnen angesprochen, die entweder für verschiedene Kulturkreise sprechen können oder bestimmte Positionen vertreten, habe aber auch einen interdisziplinären Ansatz verfolgen wollen, so dass Sie nicht nur Beiträge aus der Sprachphilosophie, sondern auch aus der Sprachwissenschaft, der Linguistik, der Sprachsoziologie, der noch jungen Translationswissenschaft und den Kulturwissenschaften vorfinden.

Ich danke allen beteiligten Institutionen sehr herzlich für ihr Engagement. Besonders stolz sind wir, dass wir das Logo der Deutschen Unesco-Kommission sowohl für die Tagung als auch für die anschließenden Publikationen verwenden durften bzw. dürfen. Das hat uns gezeigt, dass man auch dort diesem bedeutsamen Thema hohe Wichtigkeit beimisst.

Diese ideelle Förderung unserer Projekte wird ergänzt durch die materielle Förderung dieser Publikation durch Udo van Meeteren und

Dr. Hans-Georg Fey, beide Düsseldorf. Dafür danken wir besonders herzlich.

Dieser Band bildet die Tagung nicht genau ab, da ein Teil der Beiträge, besonders die eher praktisch gelagerten, bereits im »Europa Forum Philosophie«, bei dem wir uns immer auf 200 Seiten jährlich beschränken müssen, erschienen ist. Leider ist auch unser kluger, stets freundlicher und bescheidener Kollege Heinz Kimmerle, der der interkulturellen Philosophie viele Impulse gegeben hat, verstorben, bevor er sein Vortragsmanuskript für den Druck ausarbeiten konnte. Daher sei dieser Band, auch auf Anregung anderer AutorInnen, ihm gewidmet. (Damit sein Thema nicht verloren geht, habe ich aber einige Überlegungen zu Derrida ans Ende meines eigenen Beitrags gesetzt.)

Auch AutorInnen, die aus Termingründen nicht zur Tagung kommen konnten, waren an einem Beitrag zu diesem Buch interessiert. Auch Ihnen sei herzlich gedankt, sowie zwei MitreferentInnen einer von Prof. Rehbein an der Berliner Humboldt-Universität organisierten Tagung, die sich ebenfalls bereit erklärt haben, ihre Beiträge zur Verfügung zu stellen. Ebenso danke ich Lukas Trabert vom Verlag Karl Alber, der dieses Buch begleitet hat, und Prof. Werner Weiser, der für das Titelbild eine seiner Stereofotografien zur Verfügung gestellt hat.

Ein ganz besonderer Dank geht auch an Karin Farokhifar von der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie, nicht nur für hilfreiche gute Ideen und Organisationsunterstützung, sondern auch für kompetente und zuverlässige technische Hilfen bei der Manuskripterstellung.

Wir danken für Ihr Interesse an diesem wichtigen Thema und wünschen eine anregende Lektüre!

Im Namen der beteiligten Institutionen

Gabriele Münnix

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 Rekonstitution 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 eingangszitierte 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 Postion, 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 Härte-test 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 Verhandelns (»negoziazione«) 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, Nagarjunas 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 Exillforschung. 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.

I. Sprache und Weltsicht

Die Verschiedenheit der Sprachen ist eine Verschiedenheit der Weltanschauungen [...]
Jede Sprache zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur insofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer anderen hinübertritt.
(Wilhelm von Humboldt, Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java, 1838)

Substanz versus Beziehung?

Zum sprachtheoretischen Hintergrund abendländischen und andinen Denkens

1. Mehr als nur eine Legende

Die zum Teil geschichtlich abgestützte Legende ist allseitig bekannt: 1532 fand in Cajamarca (*Qasamarka*), heute im Norden Perus gelegen, im Zuge der spanischen Conquista von *Abya Yala*,¹ dem später unter dem Namen »Amerika« bekannt gewordenen Erdteil im extremen Westen (*Far West*) Europas, die Begegnung zwischen dem spanischen Eroberer Francisco Pizarro und dem letzten Inka-König *Atahualpa* (Atahualpa) statt. Pizarro lud Atahualpa zu einer Audienz auf den Hauptplatz von Cajamarca ein, um ihn in einen Hinterhalt zu locken. Statt des *Conquistadoren* erschien aber Vicente de Valverde, ein spanischer Dominikanermönch, der im Gefolge von Pizarro die *Indígenas* zum christlichen Glauben bekehren und taufen sollte. Diese »Begegnung« oder eben dieses »Aufeinanderprallen« zweier Welten soll hier als Aufhänger für die Frage dienen, inwiefern und ob sprachliche Lebenswelten weltanschauliche und religiöse Hinterwelten beeinflussen, formen oder gar bestimmen.

Valverde war mit einem Dolmetscher erschienen, denn niemand seitens der spanischen Invasoren war des Quechuas mächtig, und umgekehrt dürfte es (außer einigen wenigen Dolmetschern) unter den *Qheswa Runa*² kaum Personen gegeben haben, die Spanisch

¹ Bei der Suche nach einer entsprechenden nicht-eurozentrischen Bezeichnung für den Erdteil Lateinamerika sehen wir uns mit sprachlichen Hindernissen konfrontiert: »Lateinamerika« ist eine Bezeichnung, mit der man sich der Vorherrschaft der abendländischen Sprachen (Latein und dessen Weiterentwicklungen) und der Allüre des italienischen Seefahrers Amerigo Vespucci beugt und somit die einheimischen Sprachen ausschließt. Auch wenn der Begriff »*Abya Yala*« sicherlich ein *pars pro toto* ist – es handelt sich um einen Ausdruck der Ethnie der Kuna aus Panama –, so nimmt er doch explizit Bezug auf den indigenen Kontinent (das »tiefe Amerika«) mit seinen nicht-abendländischen Merkmalen. In der Kuna-Kultur bedeutet *Abya Yala* »die fruchtbare Erde, auf der wir leben«.

² *Runa* ist das Quechua-Wort für »Mensch« oder »Person«, und der Begriff *qheswa*

konnten. Valverde forderte also – über den Dolmetscher – den Inka-König zum Gehorsam gegenüber der spanischen Krone und zur Bekehrung zum christlichen Glauben auf. Atahualpa aber verlangte einen »Gottesbeweis« für ein derart hirnrissiges Ansinnen. Valverde soll der Legende zufolge die Bibel in die Hände genommen und sie Atahualpa mit den Worten überreicht haben: »Dies ist das Wort Gottes«. Dieser ergriff das schwere und große Buch, legte es an sein Ohr, lauschte aufmerksam und konzentriert und teilte dann feierlich mit: »Es spricht nicht«, und warf es in den Staub. Und damit begannen der Genozid und Ethnozid, die physische und symbolische Ausrottung des »Anderen« durch die Spanier.

Offensichtlich handelt es sich bei dieser (legendären) Begebenheit um eine Situation absoluten Unverständnisses von beiden Seiten, was sicher nicht nur auf die Mängel sprachlicher Übersetzung, sondern auch auf die teilweise Inkommensurabilität unterschiedlicher Weltanschauungen und religiöser Vorstellungen zurückzuführen ist. Für den in scholastischer Philosophie und altspanischer Ausdrucksweise geschulten Valverde war nicht nur völlig unumstritten, was »Gott« und »Wort« bedeuten, sondern auch was ein »Buch« ist und vor allem, was das ideologische Gewicht genau jenes Buches ist, das sich »Bibel« oder »Heilige Schrift« nennt. Für Atahualpa dagegen, der sich im symbolischen Universum einer oralen Tradition bewegte, aus dem spirituellen Fundus einer nicht-monotheistischen Religiosität schöpfte und eine Sprachstruktur beherrschte, die dem Spanischen in vielerlei Hinsicht diametral entgegensteht, war ebenso klar, was »Gott« und »Wort« bedeutet – aber eben etwas völlig anderes als für Valverde –, und zugleich völlig unklar, was dieses Objekt sein könnte, das ihm Valverde überreichte.

2. Sind wir zum interkulturellen Missverständnis verurteilt?

Die Sapir-Whorf-Hypothese erklärt das kolossale Missverständnis zwischen Valverde und Atahualpa aufgrund einer weitgehenden Determinierung der weltanschaulichen und religiösen Vorstellungswelt durch die entsprechende Sprachstruktur, in diesem Falle des Spa-

verweist sowohl auf die Sprache (Quechua), den geografischen und topografischen Kontext (»Täler«) als auch die ethnische Identität (Quechuas als Volk, das die Inka-Dynastie hervorgebracht hat).

nischen einerseits und des Quechua oder *Runa Simi*³ andererseits. Diese Hypothese führt in ihrer radikalen Form zu einem linguistischen Determinismus bzw. Relativismus, also zu einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit fremdsprachlicher Texte und oraler Traditionen.

Die Interkulturelle Philosophie geht dagegen von einer grundsätzlichen »Übersetzbarkeit« und Kommensurabilität von Begrifflichkeit und symbolischen Codes aus, ohne dabei aber auf eine Art suprakulturelles platonisches *tertium mediationis* oder *interpretationis* zu rekurrieren.⁴ Am Beispiel der andinen Philosophie,⁵ die sich auf nicht-abendländische und nicht-indoeuropäische Sprachen abstützt und zudem auf der Mündlichkeit der Überlieferung aufbaut, möchte ich einen Beitrag zur Diskussion um das Verhältnis von (linguistischer) Sprache und Denkstruktur, inneren Sprachformen (Wilhelm von Humboldt) und philosophischen Deutungsmustern, oder noch weiter verkürzt: von Grammatik und Ontologie, leisten.

Vicente de Valverde, der Vertreter der abendländischen Gelehrsamkeit und Philosophie, ging stillschweigend von der suprakulturellen platonischen Idee aus, dass Begriffe wie »Wort« oder »Gott« in allen möglichen Welten und kulturellen Universen dasselbe bedeuten, nämlich eine sinnbehaftete sprachliche Einheit, die sich textlich durch Zeichen darstellen lässt, bzw. ein transzendentes Wesen oder eine »unendliche Substanz«, die sich in Gegenständen wie einem Buch offenbart. Für beide Ausdrücke gibt es im abendländischen philosophischen Sprachspiel relativ klare Zuschreibungen und dafür vorhergesehene »Orte« und »Zeichen« als symbolische Platzhalter. Die indoeuropäischen linguistischen Zeichenkombinationen sind relativ

³ So die indigene Bezeichnung für das Quechua: »Sprache (*simi*) der Menschen (*runa*)« oder »Menschensprache«. Im Gegensatz dazu wurde das Spanisch, das den Indígenas als hart und kantig erschien, als *Alqu Simi* oder »Hundesprache« bezeichnet.

⁴ Dies bedeutet, dass für die Interkulturelle Philosophie die »Universalität« weder ein transzendentales *Apriori* noch eine supra- oder meta-kulturelle Größe im Sinne einiger von kulturellen Kontexten völlig ausgenommenen Wahrheiten oder Ideen ist, sondern das Ergebnis *a posteriori* von vielen interkulturellen Dialogen und Polylogen. Es gibt, um es bildlich zu sagen, keinen Satelliten, der über den »Kulturen« schwebt, und deshalb gibt es eigentlich auch kein *Inter*, sondern nur den Prozess des Hin und Her.

⁵ Siehe dazu Estermann 1999. Es handelt sich um die deutsche Übersetzung von Estermann 1998, die 2006 in einer erweiterten Ausgabe (Estermann 2006) neu aufgelegt worden ist.

überschaubar und mehr oder weniger gegenseitig austauschbar: »Gott« ist »theos« ist »deus« ist »dios« ist »dieu« ist »God« ist »god« ist ... Und »Wort« ist »logos« ist »verbum« ist »palabra« ist »mot« ist »word« ist »woord« ist ... Und doch gibt es bereits innerhalb der abendländischen Sprachfamilie bestimmte Unwägbarkeiten und Unschärfen. Im Französischen etwa unterscheidet man bereits zwischen »mot«, »parole« und »terme«.

Bedeutend komplexer aber wird das Problem, wenn wir es mit außereuropäischen Sprachen und nicht-abendländischen Philosophien zu tun haben. Für Atahualpa und dessen Muttersprache *Runa Simi* (Quechua) vermochte das spanische Wort »dios« wohl auch in den zaghaften Übersetzungsversuchen des Dolmetschers kaum eine klare und unmissverständliche Zuordnung im andinen weltanschaulichen und religiösen Sprachspiel zu evozieren. Weder Quechua noch Aimara, die beiden wichtigsten indigenen andinen Sprachen, kennen einen generischen Begriff für das indoeuropäische »Gott«. In ihrer Verzweiflung haben die spanischen Missionare denn auch sehr schnell auf die magische Wirkung ihrer eigenen Bezeichnung zurückgegriffen und dieses als Lehnwort an die Phonetik der andinen Sprachen angepasst: *yus* oder *dyus*, oder aber sektorale religiöse Bezeichnungen als *pars pro toto* eingeführt, wie etwa *apu* (Schutzgeist) oder *achachila* (Urahn als Berggottheit).⁶ Atahualpas religiöses Universum kennt dagegen keinen »Gott«, und schon gar nicht einen transzendenten, sondern allenfalls konkrete mit Eigennamen versehene »Gottheiten« wie *Wiraqucha*, *Tunupa*, *Tiqsi Qhapaq*, *Pachayachachiq* oder *Pachakamaq*.⁷

Nicht viel deutlicher ist der Sachverhalt bezüglich des indoeuropäischen Begriffs »Wort« und entsprechenden Übersetzungsvorschlägen in die indigenen Sprachen der Anden. In den Ohren Atahualpas musste der ins Quechua wohl als *simi* oder *qelqa* übersetzte

⁶ Diese Bezeichnungen haben auch in die Bibelübersetzungen und liturgischen Texte christlicher Kirchen Eingang gefunden: *Apu Taytayku* etwa ist die Bezeichnung für »Gott Vater« oder *Apu Jesukristu* für den »Herrn Jesus Christus«. Für die indigene Bevölkerung sind *Apu*, bzw. *Achachila* die spirituellen Beschützer und Lebensspender, die sich in den schneebedeckten Berggipfeln der Anden verdichten (*Apu Salkantay*; *Achachila Illimani*).

⁷ Zu den verschiedenen Bezeichnungen und deren semantischem Inhalt siehe: Estermann 2012a, speziell S. 138–141. Im Kapitel »Übersetzungsprobleme« widme ich mich dem Problem der Übersetzung des abendländisch-europäischen Begriffs »Gott« in die indigenen Sprachen der Anden.

Begriff ganz andere Assoziationen hervorgerufen haben als der aus dem Mund von Valverde stammende Begriff *palabra*.⁸ In diesem Fall kommt zur »lexikalischen Inkongruität«⁹ noch die Diastase zwischen einer auf Textualität und schriftlicher Überlieferung basierender Sprache einerseits, und einer auf Oralität und phonetischer Wirkmächtigkeit beruhenden Sprache andererseits. Für Atahualpa bedeutete *simi* oder *qelqa* eindeutig das gesprochene (phonetische) Wort, das nicht unbedingt von Menschen stammen muss, sondern auch Berge, Flüsse, den Wind oder die Ahnen als Absender haben kann. Für Valverde dagegen war *palabra* der Inbegriff des sich im Text festgelegten und gleichsam materialisierten Zeichens, was ja mit der performativen Zeichenhandlung des Überreichens eines »Buches« noch verstärkt worden ist. Die Perplexität muss für Atahualpa komplett gewesen sein, als ihm Valverde einen (toten) Gegenstand hinhält, und der Dolmetscher diese Symbolhandlung vermutlich mit dem Ausspruch *kay yuspa simin* (»dies ist Gottes Wort«) sekundiert hat.

Nicht nur die sprachlichen Missverständnisse dauern bis heute an, auch die Frage der Übersetzbarkeit außer-abendländischer Philosophien in westliche Kategorien und die Möglichkeiten und Grenzen eines interkulturellen philosophischen Dialogs sind nicht abschließend geklärt. Im Falle von *Abya Yala* – so die indigene Bezeichnung für »Amerika« – bedeutete das »Unverständnis« hinsichtlich der Rationalität und den sprachlicher Denkformen der indigenen Bevölkerung seitens der Eroberer, Kolonisatoren und Missionare seit der legendären »Nicht-Begegnung« von 1532 in Cajamarca vor allem Gewalt, Marginalisierung, Diskrimination, Erniedrigung und Ausgrenzung. Die Formel für diesen hegemonialen Umgang mit (nicht nur sprachlicher) Alterität ist klar und unmissverständlich: Weil der oder die Andere »unverständlich« ist und »unlogisch« denkt, kann er oder sie nicht beanspruchen, zur menschlichen Gruppe zivilisierter

⁸ Die Quechua-Wurzel *qelqa-* kann sowohl als Substantiv- als auch Verbform verwendet werden; heute wird *qelqay* meistens als »schreiben« und *qelqa* als »Schrift« oder »Buch« übersetzt, obwohl dies in beiden Fällen nicht dem Wortschatz einer ausschließlich auf mündlicher Tradition beruhenden Zivilisationsform entspricht. So heißt die »Bibel« etwa heute auf Quechua *Diospa Simin Qelqa*, »Schrift des Wortes Gottes«. Ursprünglich aber bedeutet *qelqay* »zeichnen«, »gestalten« oder »entwerfen«. *Simi* dagegen wird nur als Substantiv gebraucht und bedeutet »Zunge«, »Sprache« und »Wort«, allerdings nie in der Bedeutung des geschriebenen Wortes.

⁹ Damit wird die Nichtdeckungsgleichheit des Wortschatzes verschiedener Sprachen bezeichnet.

Menschen und schon gar nicht zu den PhilosophInnen zu gehören, wird also als »Barbar«, »Primitiver«, »Wilder« oder »Exot« bezeichnet, je nach geschichtlicher Periode oder herrschendem Zeitgeist. In Cajamarca haben, nachdem die »Worte« unverstanden aufeinandergeprallt sind, die Waffen zu sprechen angefangen.

3. Andine Philosophie: eine (sprachliche) Unmöglichkeit?

Der peruanische Philosoph und Quechuist Mario Mejía Huamán war einer der ersten, der sich die Frage gestellt hat, ob das Quechua oder *Runa Simi* in der Lage sei, philosophische Sachverhalte zu erfassen, auszudrücken und zu kommunizieren. In einem Aufsatz von 1994 (*»Valor filosófico del quechua«*)¹⁰ meint er den Beweis zu erbringen, dass auch die Muttersprache von Atahualpa in der Lage sei, die Welt zu deuten und rationale Zusammenhänge sprachlich zu erfassen, wie dies die indoeuropäischen Sprachen für sich beanspruchen, allen voran die »philosophischen« Sprachen Griechisch und Sanskrit. Auch bei Mejía Huamán mag das Verdikt von Heidegger nachgeklungen haben, wonach Philosophie in ihrem Wesen und Ursprung griechisch sei.¹¹ Dies hielt ihn aber nicht davon ab, die »Philosophizität« außerindoeuropäischer Sprachen (wie eben des Quechua) zu behaupten, wie das auch von anderer Seite immer wieder vorgebracht worden ist und weiterhin wird. Die bekanntesten Beispiele sind Miguel León Portilla mit seinem Werk *»La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes«* von 1956 (dasselbe Jahr wie Heideggers *Was ist das – die Philosophie?*)¹² und Placide Tempels mit dem Werk *»La philosophie bantoue«* von 1945.¹³

¹⁰ Mejía Huamán, »Valor filosófico del idioma quechua«, 1994 und »La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina«, 1997.

¹¹ »Die oft gehörte Redeweise von der ›abendländisch-europäischen Philosophie‹ ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die ›Philosophie‹ in ihrem Wesen griechisch ist. [...] Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Gedankengang ursprünglich ›philosophisch.« (Heidegger 1981, S. 7)

¹² León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, 1956 und *Aztec Thought and Culture. A Study of the Ancient Nahuatl Mind*, 1963.

¹³ Tempels 1945. Das Werk ist ursprünglich auf Flämisch geschrieben worden, vgl. den Beitrag von H. Lodewyckx (S. 353–372) in diesem Buch.

Das Bemühen von Mario Mejía Huamán betrifft die andine Region Südamerikas, speziell das auf dem Quechua oder *Runa Simi* aufbauende Weltbild, also das, was man gemeinhin als »andine Philosophie« zu bezeichnen pflegt. Dabei ist allerdings die Frage nach der »Philosophizität« des Quechua (oder Aimara, Náhuatl, Bantu usw.) bei den erwähnten Autoren noch stark von einer monokulturellen abendländischen Definition von »Philosophie« geprägt. Meine Arbeiten zur »andinen Philosophie« gehen von der Möglichkeit und Notwendigkeit eines unablässigen interkulturellen oder inter-paradigmatischen Dialogs zwischen sprachlichen, zivilisatorischen, ethnischen und religiösen »Welten« aus, in dessen Verlauf auch die Definition von »Philosophie« zur Debatte steht und neu ausgehandelt werden muss. Ein solcher Dialog aber bedingt zumindest ein Minimum an »Übersetzbarkeit« und Kommensurabilität.

Von abendländischer Seite – auch von abendländisch denkenden lateinamerikanischen PhilosophInnen – wird die »Unmöglichkeit« einer andinen Philosophie (neben anderen) immer wieder auch mit dem linguistischen Argument untermauert: Quechua und Aimara seien Sprachen, die sich ausschließlich in einer mündlichen Tradition entwickelt hätten und zudem nicht die Möglichkeit besäßen, komplexe Sachverhalte in der gebotenen Abstraktheit auszudrücken. Implizit schwingt dabei die nicht weiter diskutierte Annahme mit, dass Philosophie notwendigerweise auf schriftliche Quellen und Texte angewiesen und in ihrer Rationalität komplex und abstrakt sei. Das Axiom von der »Textualität« oder Schriftlichkeit von Philosophie als *conditio sine qua non* scheint mir relativ leicht als eurozentrisch, bzw. okzidentozentrisch zu widerlegen sein. Es geht bei der in Texten verfassten Philosophie um eine ganz bestimmte »Philosophie«, die Nietzsche in seiner bissigen Art und Weise als »wiederkäuende Philosophie« bezeichnet hat.

Schwieriger zu widerlegen ist dagegen das Argument der Komplexität und Abstraktheit philosophischer Rede, das sich auf die linguistischen (grammatikalischen und semantischen) Möglichkeiten oder Grenzen der entsprechenden Sprachen stützt. Implizit wird dabei behauptet, die indoeuropäischen Sprachen besäßen einen ausreichenden Grad an abstrakter Begrifflichkeit und an Möglichkeiten, komplexe Sachverhalte adäquat zu erfassen, während dies bei den meisten außer-indoeuropäischen Sprachen nicht der Fall sei. Dabei ist zu bemerken, dass sich auch im Falle des Abendlands eine typisch philosophische Sprache im Sinne von »Abstraktheit« und »Komple-

xität« erst im Verlaufe der Zeit herausgebildet hat und nicht etwa im Ur-Griechischen, Ur-Sanskrit oder Ur-Latein schon vollständig ausgewachsen präsent gewesen ist.¹⁴

Da das Quechua (und Aimara) erst seit der *Conquista* verschriftlicht wird und sich dabei an die spanischen Phoneme angepasst hat, kann man nicht auf vorkoloniale linguistische Quellen zurückgreifen. Dieser Umstand bedeutet, dass das von Atahualpa im Sinne einer Lautfolge gehörte *qelqa* oder *simi* plötzlich zum zeichenhaft sichtbaren *palabra* wird, was nicht nur eine Vorherrschaft des Gesichtssinns (*visio*, *theoreia*) einläutet, sondern gleichzeitig auch die Rationalität der mündlichen Rede und des Gehörsinns in Diskredit bringt. Damit ist bereits – noch vor der grammatischen und semantischen »inneren Sprachform« (von Humboldt) – ein Umstand angedeutet, der den unterschiedlichen »Rationalitätstypen« abendländischen und andinen Denkens zugrunde liegt.

Die relativ lange Geschichte der »Verschriftlichung« oder »Textualität« indoeuropäischer Sprachen, allen voran des Sanskrits und des Griechischen, hat die Vorrangstellung des Gesichtssinns (*theoreia*, *visio*) vor allen anderen Sinneswahrnehmungen entscheidend geprägt und damit auch die *Weltsicht* (sic!) und *Weltanschauung* (sic!) im Sinne einer *Gesamtschau* präfiguriert.

4. Einsicht versus Hinhorchen

Abendländisches Denken orientiert sich am Gesichtssinn und dessen analoger Extrapolation auf mentale Prozesse und philosophische Rationalität. Etwas begreifen oder verstehen bedeutet, es zu »sehen« und zur »Einsicht« zu gelangen, sei es aufgrund von »Intuition« (*intuitio*), »Schau« (*theoreia*; *visio*) oder »Anschauung«. Die philosophische Erfassung der Wirklichkeit heißt seit Platon, für den die Seele das »schauende Subjekt« ist, »Ideenschau« (*idein*), »Betrachtung« (*contemplatio*) der absoluten Wesenheiten oder einfach »Einsicht« (*insight*; *inzicht*), die entsprechende Theorie heißt »Weltanschauung« oder »Weltbild«. Das Denken ist nach abendländischer Vorstellung eine Art des »Sehens«, bei dem von kontingenten und zufälligen

¹⁴ Dies kann man relativ einfach nachprüfen, indem man genuin philosophische Begriffe wie »Substanz«, »Person«, »Bewusstsein«, »Absolutheit« oder »Transzendentalität« in ihrer etymologischen Genese nachverfolgt.

Aspekten des Gesehenen »abgesehen«, also »abstrahiert« wird, um die bleibende überindividuelle Wesenheit als »Bild« mit dem inneren »Auge« zu erfassen und zu begreifen.

Andines (aber auch zum Beispiel semitisches¹⁵) Denken orientiert sich dagegen an den nicht-visuellen Sinnen, vor allem am Gehörsinn und dessen analoger Anwendung auf mentale Prozesse und philosophische Rationalität. Etwas verstehen oder begreifen bedeutet im Rahmen dieses zivilisatorischen und philosophischen Paradigmas, es »gehört« zu haben, ihm »Gehör« zu verleihen und in »Gehorsam« Folge zu leisten, also die notwendigen (praktischen) Schlüsse aus dem Gehörten zu ziehen. Der Begriff der »Kosmovision«, mit dem in Ethnologie, Philosophie und Soziologie oftmals die indigenen Weltanschauungen und Spiritualitäten bezeichnet werden, spiegelt eher die Außensicht als das indigene Selbstverständnis selber. Es handelt sich gerade nicht um eine »Vision«, um eine »Schau« oder »Welt-sicht«, sondern um eine spirituelle Allverbundenheit, in der der Mensch in einer Haltung des aufmerksamen »Hörens« und anschließenden kosmischen »Gehorchens« seinen spezifischen Ort, bzw. seine genuine Funktion entdeckt und einnimmt. Statt von »Kosmovision« müsste man von »Kosmosensitivität« sprechen, statt von »Begriff« von »symbolischer Präsenz«.¹⁶

Der Gehörsinn ist im Andenraum die Grundlage für die unterschiedlichen mnemotechnischen Verfahren der mündlichen Tradition, in der es der andine Mensch zu einer unglaublichen Perfektion gebracht hat, wie man sie im Abendland, zumindest in der Neuzeit, nicht kennt. Die beiden indigenen andinen Sprachen Quechua und Aimara¹⁷ sind ausgesprochen lautmalerische Sprachen; die entsprechende Phonologie beinhaltet einen Reichtum, wie er bei den indoeuropäischen Sprachen nicht vorkommt.

Der *Runa* (Quechua) [Aimara: *Jaqi*]¹⁸ »hört« die Erde, die Land-

¹⁵ Vgl. Münnix 2018, Kap II, 1 zum Judentum.

¹⁶ Siehe Estermann 1999, S. 104ff.

¹⁷ In der Linguistik wird die gemeinsame Basis (der größte Teil der Grammatik; etwa 35 % des Wortschatzes) als »Quechumara« bezeichnet, da es sich um sehr eng verwandte Sprachen handelt, die von der Grundstruktur her ähnliche Voraussetzungen für die entsprechende konzeptionelle Strukturierung der Wirklichkeit aufweisen.

¹⁸ Der Begriff *Runa* (Quechua), bzw. *Jaqi* (Aimara) wird in zweifacher Bedeutung verwendet: einerseits als »Mitglied der Ethnie« (exklusiv), andererseits als »Mensch« im umfassenden Sinne (inklusive). Dementsprechend gibt es auch zwei Formen der ersten Person Mehrzahl (»wir«).

schaft und den Himmel; er »spürt« die Wirklichkeit mit dem Herzen. Das Verb *rikuy* (»sehen«) [*unjaña*, mit dem Suffix der Übertreibung *-ja-*] besitzt das reflexive Suffix *-ku*, um darauf hinzuweisen, dass es sich nicht um eine unidirektionale Handlung (Subjekt-Objekt) handelt; das Verb *uyariy* (»hören«) [*istaña*] ist zusammengesetzt aus dem Stamm *uya*, was »Gesicht« bedeutet, und der enklitischen Silbe *-ri*, die als Platzhalter fungiert, um anzudeuten, dass es sich dabei um eine Frage handelt, die eine Beziehung zu bereits Geschehenem hat. Das Verb *tupayuy* (»berühren«, »ertasten«) [*llamt'aña*] ist die Verstärkung von *tupay* (»sich treffen«, »sich begegnen«) mit dem Suffix der Vermehrung *-yu*; das Verb *mallikuy* (»schmecken«) ist das Reflexiv von *mallyi* (»probieren«, »prüfen«) [*mallt'aña*: »schmecken«, »probieren«]. Die andine Sensibilität und Sinnlichkeit gibt nicht dem »Sehen« den Vorrang; deshalb ist die gnoseologische Rationalität nicht in erster Linie »theoretisch« (*theorein*), sondern vielmehr emotional-affektiv, was mit dem Begriff der »Kosmosensitivität« oder »Kosmosensibilität« ausgedrückt wird.

Beide Sprachen, Quechua und Aimara, besitzen eine große Vielfalt an Suffixen und Tonalitäten, um Gefühle, Beziehungsintensitäten und Nähe/Distanz auszudrücken. Demgegenüber sind der Wortschatz und der Suffix-Reichtum für eine logische Rationalität ausgesprochen spärlich und mussten schon bald durch Lehnwörter aus dem Spanischen ergänzt werden. Das Quechua-Wort *yuyay* oder *yuyaykuy* ist praktisch die einzige Wurzel, die eine intellektuelle Aktivität bezeichnet und im Sinne von »denken« oder »sich erinnern« übersetzt werden kann. Im Vergleich dazu hat das Abendland eine große Anzahl von Begriffen zu intellektuellen Aktivitäten entwickelt.

Die andine Vorstellungswelt und eben auch die so vorgestellte Welt lebt von der mündlichen Überlieferung und damit von einem weiteren Merkmal, das für die andine Weltanschauung im Vergleich zur abendländischen fundamental ist: Es geht um Beziehungen, denn ohne diese bliebe der Überlieferungsstrang stumm und damit die entsprechende Weltanschauung leer. In Schriftkulturen kann man sich die Überlieferung monologisch aneignen, in oralen Kulturen dagegen geschieht dies nur in der Kollektivität und im Dialog.

5. Substanz versus Beziehung

Während die indoeuropäischen Sprachen¹⁹ eine klare Subjekt-Prädikat-Struktur aufweisen, die sich um das Substantiv als Orientierungspunkt gruppiert, sind die indigenen Sprachen der Anden agglutinierende Sprachen (wie etwa Türkisch oder Finnisch), bei denen das Verb im Mittelpunkt steht und eine Reihe von Merkmalen als Suffixe »angehängt« bekommt, die fast immer einen relationalen Charakter haben. Bekanntlich spiegelt sich die Subjekt-Prädikat-Struktur der klassischen indoeuropäischen Sprachen Griechisch und Latein in der entsprechenden philosophischen Struktur der Wirklichkeit, oder ganz konkret: in der Ontologie. Das Subjekt entspricht sowohl in der Philosophie von Platon wie Aristoteles der »Substanz« (*hypokeimenon*) und dem unveräußerlichen »Wesen« (*ousia*), welche Träger von »Akzidenzien« sind, also von Merkmalen, die der Substanz nicht inhärent sind, aber dieser je nachdem »zufallen«.

Die klassische abendländische Metaphysik ist im Wesen eine Substanz-Metaphysik. Dabei spielt das grammatikalische bzw. syntaktische »Subjekt« die Rolle einer in der Sprache grundgelegten Präfiguration ontologischer Sachverhalte. Eine gewisse strukturelle Verwandtschaft von linguistischer und philosophischer Struktur zwischen den indoeuropäischen Sprachen und der vorherrschenden Tradition abendländischer Philosophie ist unverkennbar. Dies wird noch deutlicher, wenn wir dieselbe Thematik im Fall der andinen Philosophie aufgreifen. Die beiden indigenen Sprachen Quechua und Aimara sind zwar sogenannte SOP-Sprachen (Subjekt-Objekt-Prädikat), aber im Gegensatz zu den indoeuropäischen Sprachen nicht um das Substantiv, sondern das Tätigkeitswort (Verb) gruppiert, wodurch der Aspekt der Bezüglichkeit oder Relationalität in den Vordergrund tritt.

¹⁹ Im deutschen Sprachraum hat sich die Bezeichnung »indogermanische Sprachen« eingebürgert und hält sich in Kreisen der Sprachwissenschaft noch immer, obwohl inzwischen klar ist, dass der Begriff unzutreffend und zudem Ausdruck eines bestimmten Germanozentrismus ist. Der Begriff »indoeuropäisch« versteht sich als eine grobe geografische Bezeichnung im Sinne eines Bogens, der »von Europa bis Indien« reicht. Es gibt aber indogermanische Sprachen wie Persisch, Kurdisch oder Armenisch, die geografisch weder in Europa noch in Indien beheimatet sind, und es gibt nicht-indoeuropäische Sprachen, die in Europa gesprochen werden (Finnisch, Ungarisch oder Baskisch). Die zur indoeuropäischen Sprachfamilie mit über 3 Milliarden Menschen gehörigen Sprachen zeigen weitreichende Übereinstimmungen beim Wortschatz, in der Flexion, in grammatischen Kategorien wie Numerus und Genus sowie im Ablaut.

Ich beschränke mich bei den folgenden Ausführungen auf das *Runa Simi* oder Quechua; Beispiele könnten auch für das Aimara oder *Jaqi Aru* analog angeführt werden. Das Verb ist in den andinen Sprachen der Beziehungsträger oder Relationator par excellence. Einer Wurzel (-*qo-*: »geben«) werden Präfixe vorangestellt und vor allem Suffixe angehängt, die je nachdem eine Beziehung, eine Gefühlslage, eine zeitliche Differenzierung, die Anzahl der involvierten Akteure oder den Grad von Gewissheit oder Zweifel angeben. So gibt es spezifische Suffixe, die eine Relation bezeichnen, sei diese reflexiv (-*ku-*) oder reziprok (-*naku-*); andere beziehen sich auf interpersonale Beziehungen und verdichten jeweils zwei Personalpronomen (als »Subjekt« und »Prädikat« oder »Komplement«) in einem einzigen Suffix: -*wa-*, -*su-*. Damit wird in einem einzigen Wort die Beziehung zwischen mehreren Akteuren ausgedrückt: *t'ant'ata qowan* – »er gibt mir Brot«; *t'ant'ata qonakuyku* – »wir geben einander Brot«; *t'ant'ata qowayku* – »sie geben uns Brot«.

Diese beiden sehr unterschiedlichen Befunde zur jeweiligen sprachlichen Syntax »spiegeln« sich in zwei sehr unterschiedlichen »Ontologien«, also philosophischen Theorien der Struktur der Wirklichkeit. Das Abendland baut, wie wir gesehen haben, auf einer Metaphysik der »Substanz« auf, die eben dem »Subjekt« und sprachlich dem »Substantiv« (das im Deutschen sogar durch Großschreibung hervorgehoben wird) entspricht. Der Vorrang der »Substanz« vor der »Beziehung« zeigt sich in der seit Aristoteles üblichen Kategorienlehre, gemäß der alle nicht-substantiellen Kategorien (wie Quantität, Qualität und Zeit) als »Akzidenzien« bezeichnet werden, die einer Substanz »anhaften« oder ihr »innewohnen« können, aber dieser gegenüber als sekundär eingestuft werden. Die »Relation« ist also in abendländischer Perspektive etwas im Vergleich zur »Substanz« Zweitrangiges oder Akzidentelles: zuerst die »Substanz«, dann die »Relation«. Dies nennt man auch den »ontologischen Vorrang« der Substanz vor der Relation. Damit zeichnet sich ein Problem ab, das im Verlaufe der abendländischen Philosophiegeschichte in unterschiedlichen Variationen immer wieder in Erscheinung tritt: Wie gelangt eine Substanz mit einer anderen in Beziehung (Problem der Interpersonalität)? Oder noch radikaler formuliert: Gibt es überhaupt eine Substanz außer der eigenen (Problem des Solipsismus)?²⁰

²⁰ Der Solipsismus (»nur ich existiere«) ist zwar eine extreme und kaum vertretene Ansicht, folgt aber logisch zwingend aus der Definition der »Substanz« als »dem, was

Ganz anders ist der Sachverhalt im Falle der andinen Sprachen und der entsprechenden Philosophie. Dem andinen Denken liegt als Grundlage das Prinzip der Relationalität zugrunde: Alles hat mit allem zu tun, alles ist mit allem verbunden.²¹ Damit nimmt die »Relation« den Stellenwert ein, den die »Substanz« im Abendland innehat. Man könnte auch sagen, dass für andines Denken am Anfang die Beziehung ist und partikuläre Seiende und Identitäten daraus hervorgehen oder dadurch konstituiert werden. So ist etwa die menschliche Person so lange keine eigentliche »Person« mit Rechten und Pflichten, als sie sich nicht in einer (Paar-) Beziehung durch die Ergänzung »komplettiert«: Der Aimara-Ausdruck für »heiraten« ist *jaqichasiña* und bedeutet wörtlich: »sich gegenseitig zur menschlichen Person machen«. Die Relation hat also »ontologischen Vorrang« vor der Substanz, die Beziehung geht dem Individuum und dessen Selbstsein und Identität voraus.

6. Sind andine und abendländische Philosophie gegenseitig unübersetzbar?

Der linguistische Determinismus – eine Radikalisierung der Sapir-Whorf-Hypothese – geht von einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit fremdsprachlicher Texte aus. Die interkulturelle Philosophie dagegen, der ich mich selber auch zuzähle, postuliert trotz der linguistischen, konzeptionellen und kulturellen Unterschiede ein Minimum an »Verstehen« und sinnvollem »Dialog« oder »Polylog« und weist die Vorstellung von »Kulturen« oder »Zivilisationen« als inkommensurablen Gefäßen (fensterlosen Monaden), wie es etwa romantische, kulturzentrierte und postmoderne Positionen behaupten, zurück. Dabei ist die Frage der sprachlichen Übersetzbarkeit sicherlich eine wichtige, aber nicht die entscheidende; es geht in erster Linie um die

für seine Existenz nur sich selber bedarf«. Da die »Relation« als Attribut (oder Akzidens) einer Substanz dieser immanent ist, ist es keineswegs zwingend, dass ihr auch ein *Relatum* außerhalb der eigenen Substanz – also eine andere Substanz oder Person – entspricht. Leibniz hat diesen Widerspruch insofern aufgehoben, als er von einer *harmonie préétablie* zwischen den Substanzen (bzw. Monaden) ausging und damit die Konkordanz zwischen innerer Struktur und äußeren Beziehungen metaphysisch zu begründen meinte.

²¹ Zum Prinzip der Relationalität, siehe: Estermann 1999, S. 128 ff.

Frage der interkulturellen Hermeneutik, also einer eher meta-linguistischen Verständigung und Interpretation von Sinn.

Um als Beispiel wiederum die beiden kulturellen oder zivilisatorischen Paradigmen von Abendland (was immer das auch sei)²² und indigener Andenwelt zu nehmen, wäre es noch relativ leicht, das indoeuropäische »Sein« durch *Pacha* des Quechumara linguistisch zu übersetzen.²³ Diese beiden Ausdrücke könnten durchaus als »homöomorphe Äquivalente«²⁴ dieser beiden Paradigmen oder philosophischen Traditionen gelten, aber damit sind vorerst nur die »Orte« (*topoi*) von zwei Stücken in zwei komplizierten Sprachspielen zugewiesen, die miteinander in Verbindung treten: »Sein« hat im Sprachspiel der abendländischen Philosophie mehr oder weniger die »Funktion« im Sinne eines »Ortes«, die *Pacha* im Sprachspiel der andinen Philosophie hat. Aber hat damit ein europäischer Philosoph oder eine US-Philosophin verstanden, was denn *Pacha* nun wirklich bedeutet, ohne das gesamte andine Sprachspiel verstanden zu haben? Und umgekehrt: Hat der andine *Runa/Jaqi* damit wirklich verstanden, was denn nun »Sein« bedeutet, ohne das gesamte abendländische Sprachspiel verstanden zu haben?

²² Mit der Kolonialisierung außereuropäischer Kulturkreise wurde der Begriff des »Abendlandes« von jenem von »Europa« gelöst, obwohl die beiden auch in vorkolonialer Zeit niemals deckungsgleich gewesen sind. Generell kann man also sagen, dass der Begriff »Europa« in Vergangenheit und Gegenwart eher als geografischer und politischer Begriff verwendet wird, »Abendland« dagegen als kulturell-zivilisatorischer und ideologischer Begriff. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass auch »Europa« je nachdem als ideologischer Kampfbegriff immer wieder erhalten musste und es noch immer tut, etwa wenn von der »europäischen Kultur« oder dem »europäischen Erbe« die Rede ist, oder wenn es um die Frage geht, ob denn die christliche Identität in einer Verfassung der Europäischen Union einen Platz haben soll oder nicht.

²³ Siehe dazu: Estermann 2012b, S. 21–40.

²⁴ Die Figur der »diatopischen Hermeneutik« ist bei Raimon Panikkar eng mit dem Begriff der »homöomorphen Äquivalente« (*equivalentes homeomórficos*) verknüpft: »Es handelt sich [also] weder um ein konzeptuelles noch um ein funktionales Äquivalent, sondern um eine Analogie dritten Grades. Man sucht nicht dieselbe Funktion (welche die Philosophie ausübt), sondern jene, die zu jener Funktion äquivalent ist, die der ursprüngliche Begriff in der entsprechenden Weltanschauung ausübt.« (Panikkar 1996, S. 18). Im Sinne der »Sprachspiele« von Wittgenstein haben »homöomorphe Äquivalente« in unterschiedlichen kulturellen Traditionen (bzw. Sprachspielen) im Insgesamt des Sinn- und Deutungszusammenhanges eine mehr oder weniger gleiche oder ähnliche Funktion (z. B. der Läufer im Schach), können aber nicht einfach Eins zu Eins übersetzt werden (weil der Kontext auf dem Brett ein anderer ist).

Eine »diatopische (oder polytopische) Hermeneutik«²⁵ geht keineswegs von der (strukturalistischen) Hypothese aus, dass sich Sinn nur dann erschließt, wenn das gesamte kulturelle System von Codes (Sprachspiel) verstanden wird. Diese Hypothese spiegelt in sich bereits eine eurozentrische, auf das theoretische und diskursive »Verständnis« ausgerichtete Sicht von Sinnverständnis. Andines »Verstehen« zum Beispiel schließt das Ritual, den Tanz, das Feiern, Gefühle und Beziehungen als Erkenntnis- und Verständnisquellen ein (die sogenannte Kosmosensitivität). Ein interkultureller Dialog (oder Polylog) wird deshalb immer wieder auch den impliziten *Logos* dieses »Gesprächs« thematisieren müssen, also die unterschiedlichen Rationalitäten, die durchaus durch linguistische Strukturen präfiguriert, aber nicht derart determiniert werden, dass ein Austausch nicht mehr möglich wäre. Dabei kommt der nicht-linguistischen Sprache eine entscheidende Bedeutung zu, also der Begegnung von Mensch zu Mensch in all ihren Möglichkeiten und Facetten.

Trotz der sprachlichen, begrifflichen und kulturellen Verschiedenheiten gibt es beim interkulturellen Dialog immer auch Gemeinsamkeiten und Berührungspunkte, die mit dem Menschsein als solchem verbunden sind, mag das Menschenbild (sic!) noch so verschieden sein: Wir alle haben Hunger und Durst, brauchen Schlaf, spüren Trauer oder Freude, kennen Nähe und Distanz, werden geboren und sterben. Diesseits der sprachlichen (Übersetzung) und begrifflichen Verständigung (diatopische Hermeneutik) gibt es eine

²⁵ Der Begriff der »diatopischen Hermeneutik« wurde von Raimon Panikkar im Kontext der Verhältnisbestimmung zwischen indischen Denktraditionen und der neuzeitlichen abendländischen Philosophie geprägt. Während die »morphologische Hermeneutik« eine Interpretation von Kulturformen (*morphé*) innerhalb ein und derselben kulturellen Tradition und auf der synchronen Zeitachse (also eine synchrone intra-kulturelle Hermeneutik), und die »diachrone Hermeneutik« eine Interpretation von historisch auseinander liegenden, aber demselben Kulturtyp angehörigen Phänomenen (also eine diachrone intra-kulturelle Hermeneutik) darstellen, geht die »diatopische (oder pluritopische) Hermeneutik« über den intra-kulturellen Verstehenshorizont hinaus und begründet eine spezifisch »interkulturelle« Hermeneutik. Nach Panikkar »gilt es dabei nicht nur, eine zeitliche oder intra-kulturelle Distanz (innerhalb einer Tradition) zu überbrücken, sondern jene Distanz, die zwischen den menschlichen Topoi besteht, also den »Orten« des Verständnisses und Selbstverständnisses, zwischen zwei (oder mehr) Kulturen, die ihre Modelle der Vernünftigkeit noch nicht erarbeitet haben [...]«. Die diatopische Hermeneutik geht von der thematischen Ausrichtung aus, »dass es unabdingbar ist, den Anderen zu verstehen, ohne dabei davon auszugehen, dass er oder sie dasselbe Grundverständnis oder Selbstverständnis habe.« (Panikkar 1996, S. 16 f.).

vor-sprachliche und vor-begriffliche, ganz im Sinne der Befreiungsphilosophie, wonach Armut und Unterdrückung keine Erfahrungen diskursiver Prozesse oder linguistischer Übersetzungsarbeit sind, sondern schlicht und einfach menschliche Erfahrungen von Leid und Unrecht. Und genau hier setzt die politische Dimension interkultureller Philosophie ein, nämlich wenn es darum geht, die Frage von Macht und Asymmetrie zu stellen.

Im Falle eines Dialogs zwischen abendländischer und andiner Philosophie können deshalb neben den erwähnten Schwierigkeiten die Kolonialgeschichte und die noch immer vorherrschende, zum Teil auch akademisch unterbaute kulturelle und zivilisatorische Asymmetrie nicht unerwähnt bleiben. Für viele VertreterInnen abendländischer Philosophie ist die andine Philosophie deshalb unübersetzbar, weil es sie gar nicht gibt, bzw. nicht geben kann, ganz nach dem heideggerischen Diktum der »abendländischen Philosophie« als Tautologie und damit als Monologie. »Sprachspiele« und »mögliche Welten« als Metaphern für kulturelle Welten müssen deshalb immer mit einer Machtanalyse gepaart sein, und die Frage nach der »Übersetzbarkeit« philosophischer Traditionen ist auch immer eine politische Frage.

Bibliographie:

- Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Estudio Intercultural de la Sabiduría Autóctona*. Quito 1998.
- Estermann, Josef, *Andine Philosophie. Eine interkulturelle Studie zur autochthonen andinen Weisheit*. Frankfurt/M. 1999.
- Estermann, Josef, *Filosofía Andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz 2006.
- Estermann, Josef, *Apu Taytayku. Religion und Theologie im andinen Kontext Lateinamerikas*. Ostfildern 2012a.
- Estermann, Josef, Diatopische Hermeneutik am Beispiel der Andinen Philosophie: Ansätze zur Methodologie interkulturellen Philosophierens, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* Nr. 27 (2012b), S. 21–40.
- Heidegger, Martin, *Was ist das – die Philosophie*, Pfullingen 1981.
- León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl: Estudiada en sus fuentes*. Mexiko 1956.
- León-Portilla, Miguel, *Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind*. Übersetzt von J. E. Davis. Norman 1963.
- Mejía Huamán, Mario, Valor filosófico del idioma quechua, in: *Cuadernos Americanos. Nueva Epoca* vol. 4, Nr. 52 (Juli-August 1995). Mexiko 1995, S. 183–188.

- Mejía Huamán, Mario, La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina, in: <http://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/49CAI/Huaman.htm> (1997).
- Münnix, Gabriele, *Das Bild vom Bild. Bildsemiotik und Bildphänomenologie in interkultureller Perspektive*. Freiburg 2018.
- Panikkar, Raimon, Filosofía y Cultura: Una relación problemática, in: Fornet-Betancourt, Raúl (Hrsg.), *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*. Aachen 1996, S. 15–41.
- Tempels, Placide Frans, *La philosophie bantoue*. Paris 1945 [Englisch: *Bantu Philosophy* (1959); Deutsch: *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*, aus dem Flämischen übers. von Joseph Peters, Heidelberg 1956].

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 Verbsätzen 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 ‘Uthman, *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*, Güttersloh 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.

Mamoru Takayama (Tokio)

Das Fehlen der ersten und zweiten Person im Japanischen vor dem Hintergrund von Nishidas Überlegungen zur »reinen Erfahrung«¹

»Ich möchte unsere Kultur mit meinem Gedanken des sogenannten Nichts charakterisieren [...] Aber wenn ich so sage, so bedeutet das nicht, dass es zuerst eine Kultur des Seins gibt und aus ihrer Negierung die Kultur des Nichts entsteht. Das Reale ist das Sein und zugleich das Nichts; das Sein ist das Nichts, das Nichts ist das Sein.«
(Kitarō Nishida²)

Bei der Übersetzung indogermanischer Sprachen in die japanische Sprache und umgekehrt – in ihr artikuliert sich eine andere Weltsicht – gibt es einige Besonderheiten, die zum besseren Verständnis berücksichtigt werden sollten. Aus dieser Perspektive möchte ich zuerst den engen Zusammenhang der japanischen Sprache mit der Philosophie Nishidas erörtern.

Kitarō Nishida, im Jahr 1870 geboren und 1945 gestorben, ist der berühmteste japanische Philosoph; seine Philosophie ist als die des absoluten Nichts bekannt und hat damit angefangen, eine spezifische Erfahrung, auch als »reine Erfahrung« bezeichnet, aufzuzeigen. Oft wird darauf hingewiesen, dass diese Erfahrung und der Zen-Buddhismus stark miteinander verknüpft sind; nach meiner Auffassung hängt sie aber auch mit den eigentümlichen Ausdrucksweisen der japanischen Sprache zusammen.

¹ Eine Kurzform dieses Aufsatzes ist bereits im Europa Forum Philosophie 65 (»Übersetzen«) erschienen.

² Nishida, »Die morgenländischen und die abendländischen Kulturformen in alter Zeit«, S. 11f.

1. Die Einheit des Subjekts und des Objekts in der reinen Erfahrung

Zuerst zitiere ich die Darstellung Nishidas:

»Erfahren bedeutet, die Tatsache als solche zu erkennen; ohne alles Mitwirken des Selbst die Tatsache so, wie sie ist, zu wissen. *Rein* beschreibt den Zustand einer wirklichen Erfahrung als solche, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet. [...] Das meint zum Beispiel, dass wir in dem Augenblick, in dem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören, weder überlegen, ob es sich um Einwirkungen äußerer Dinge handelt, noch ob ein Ich diese empfindet. Selbst das Urteil, was diese Farbe und dieser Ton eigentlich sind, ist auf dieser Stufe noch nicht gefällt. Somit sind »reine« und unmittelbare Erfahrung eins. In der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Bewusstseinszustands gibt es noch kein Subjekt und kein Objekt. Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reine Form der Erfahrung.«³

Nishida sagt demnach: Reine Erfahrung ist eine Erkenntnis der Tatsache selbst ohne alle Spuren unserer Gedankenarbeit, und sie entsteht zum Beispiel in dem Augenblick, in dem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören. Hier sollten wir einmal innehalten und uns dem deutschen Ausdruck »indem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören« genauer widmen, denn auf Japanisch steht kein Subjekt »wir« in diesem Satz. Nishida drückt es hier, wörtlich übertragen, so aus: »indem eine Farbe sehen oder einen Ton hören«. Auf Deutsch sagt man also, »wir sehen eine Farbe« und »wir hören einen Ton«, auf Japanisch sagt man aber nur »eine Farbe sehen« und »einen Ton hören«. Diese Ausdrücke sind auf Deutsch keine grammatisch vollständigen Sätze, aber auf Japanisch sind sie dies durchaus. Dort gibt es keine Subjekte – neuerdings vertreten allerdings einige Sprachwissenschaftler die Auffassung, dass der japanische Satz kein Subjekt braucht,⁴ aber ein Nomen oder Pronomen, das eine Person bezeichnet, ergänzend hinzufügen kann, ähnlich einem Adverb. In dem Satz

³ Nishida, *Über das Gute*, S. 29, leicht geändert von mir.

Nishida denkt nämlich »von Anfang an das Wesen und das Selbst als ein in sich differenziertes Beziehungsgeschehen [...]« (Elberfeld, *Kitarō Nishida*, S. 110): Die Einzeldinge sind daher vielfach untereinander und auf sich bezogen und weisen in sich keine feste Substanz auf.

⁴ 金田一春彦『日本語』新版(上、下)、岩波書店、1988年。(Kindaichi, *Japanische Sprache* (I, II); 金谷武洋『日本語に主語はいらない』、講談社、2012年。(Kanaya, *Im Japanischen ist das Subjekt unnötig*); 三上章『象は鼻が長い』、くろしお出版、1960年。(Mikami, *Elefant, (seine) Nase (ist) lang*).

»Ich trinke Kaffee« wäre »Ich« also wie eine adverbiale Ergänzung von »trinke« zu verstehen⁵ – im Prinzip nicht anders, als wenn ich sagen würde: »Hier (zum Beispiel: draußen auf der Terrasse) Kaffee trinken« oder »Später Kaffee trinken«. Normalerweise wird »Ich« nicht ergänzt, und wo es doch geschieht, ändert dies den Sinn des Satzes. Wenn wir auf Japanisch sagen: »Ich trinke Kaffee«, bedeutet es: *Ich* trinke Kaffee. D. h.: Andere Leute trinken nicht Kaffee, aber ich trinke ihn *trotzdem*. In diesem Fall wird das Subjekt »Ich« ergänzt, sonst aber nicht.

In der Tat ist häufig davon die Rede, dass im Japanischen kein subjektiv-orientiertes, also auf ein Subjekt bezogenes, Wort auftritt. Während einer Unterhaltung beim Kaffee werden wir angesprochen: »Trinken Sie noch etwas Kaffee?« Dieselbe Frage, wörtlich ins Japanische übertragen, lautet: »Noch etwas Kaffee trinken?« Allgemein legt man diese Satzform als die Auslassung des Subjekts aus. In diesem Satz sei das Subjekt selbstverständlich »Sie«, und aufgrund dieser Selbstverständlichkeit werde es im Japanischen ausgelassen. Diese Auslegung ist aber nicht richtig. Denn die Bedeutung ändert sich, wie oben erwähnt, wenn man auf Japanisch mit dem Subjekt fragt: »Trinken Sie noch etwas Kaffee?« Die Frage bedeutet auf Japanisch immer: »Trinken *Sie* noch etwas Kaffee?« Sie beruht also auf der Voraussetzung, dass andere Leute keinen Kaffee mehr trinken, und fragt, ob Sie *trotzdem* noch etwas Kaffee trinken. Das subjektive Wort »Sie« impliziert so, wie das »Ich« im Beispiel oben, die Bedeutung, dass »Sie« *etwas anderes tun* im Vergleich zu anderen Leuten. Sonst fragen wir Japaner ohne das subjektive Wort: »Noch etwas Kaffee trinken?«, »Morgen an der Tagung teilnehmen?« usw.

Die Frage deutet an, dass »Sie« die gleiche Handlung zusammen mit allen begehen. Ausdrücklich gestellt, lautete sie: »Alle werden noch etwas Kaffee trinken, und Sie trinken deswegen gleichermaßen noch etwas Kaffee, nicht wahr?«, bzw. »Alle werden morgen an der Tagung teilnehmen, und Sie nehmen deswegen gleichermaßen daran teil, nicht wahr?«. Hier wird eine mögliche, aber für normal und deswegen ziemlich sicher gehaltene Tatsache vorgestellt: Alle Leute in-

⁵ Das Beispiel von Weisgerber (*Die Sprachliche Gestaltung der Welt*, S. 352 f.) *wa ga sakura wo miru*: »Mein Kirschblütensehen«, wird von dem Sprachforscher Peter Hartmann in seiner Arbeit über die japanische Sprache so analysiert: Die Nominalisierung des Prädikats bewirke, dass das Subjekt zum untergeordneten genitivischen Attribut des nunmehr herrschenden Prädikats wird – eine »Stellung, die ihm, vom Japanischen her gesehen, allein zukam, und die es dort von Anfang an hatte« (S. 84 f.).

klusive des angesprochenen »Sie« werden noch etwas Kaffee trinken; alle Leute inklusive des adressierten »Sie« werden morgen an der Tagung teilnehmen. Und gefragt wird: Sie akzeptieren die Tatsache, nicht wahr?

Deswegen wird oft auch gesagt, dass wir Japaner uns sehr schwer damit tun mit »Nein« zu antworten. Wenn wir in der Kaffeerrunde antworten: »Nein, danke« oder »Nein, schon gut«, bedeutet es, die als normal vorausgesetzte allgemeine Tatsache zu negieren. Das ist eine ziemlich schwierige Situation. Was machen wir dann, wenn wir tatsächlich »Nein« sagen möchten? Wir stellen eine andere allgemeine Tatsache dar, die jener ersten entgegengesetzt werden kann. Zum Beispiel sagen wir: »Entschuldigung, der Zustand meines Magens ist nicht gut und schon etwas zu viel Kaffee reizt den Magen, und er tut weh, und deswegen, wirklich leider, ja, danke, aber nein, danke ...« Japaner, die diese Antwort gehört haben, verstehen unmittelbar, dass sie eine Ablehnung enthält. Deutsche verstehen aber manchmal nicht, ob diese Aussage eine Zusage oder Ablehnung ist. Sie sind etwas irritiert, fragen aber meist höflich noch einmal: »Ja oder Nein?« Japaner antworten dann: »Ja, Nein«, was Deutsche in einer gewissen Verwirrung zurücklässt: »???«. In diesem Fall ist es wichtig, dass in der Antwort zwar die subjektiven Wörter wie »Zustand«, »Magen« usw. vorkommen, deren Bedeutung im Zusammenhang mit dem subjektiven Befinden steht, aber kein Personalpronomen wie »ich«, »mein«, »mir« usw. Denn was wir hier sagen, erzählt nicht unsere persönliche Geschichte, sondern drückt eine allgemeine Tatsache aus. Dadurch stehen sich zwei Tatsachen gegenüber, und zwar erstens, dass alle Leute, die sich hier versammeln, noch etwas Kaffee trinken, und zweitens, dass diejenigen, die etwas zu viel Kaffee trinken, eventuell Magenschmerzen bekommen. Wir können erst dann eine Absage äußern, wenn auf diese Weise zwei gleichgewichtige Tatsachen, die unsere Äußerungen unterstützen können, gezeigt und sprachlich ausgedrückt werden.

Man sagt, dass sich bei Japanern noch kein modernes Ich-Bewusstsein etabliert hat und sprachlich auch nicht repräsentiert wird. Das mag so sein, aber wichtig ist, dass wir Japaner in der Alltagssprache immer von allgemeinen oder objektiven Tatsachen reden. »Eine Farbe sehen«, »Einen Ton hören«, »Noch etwas Kaffee trinken«, »Morgen an der Tagung teilnehmen«, »Etwas zu viel Kaffee reizt Magen« usw. Wo bin »ich« dann? Wo sind »Sie« dann? »Ich« und »Sie« sind in den Tatsachen mit enthalten, lösen sich – sprachlich –

darin auf. Sprachlich sind wir im Japanischen mit den objektiven Tatsachen vereinigt. Das Subjektive bzw. das Subjekt (»Ich« oder »Sie«) und das Objektive (Ton-Hören, Kaffee-Trinken, An-der-Tagung-Teilnehmen ...) sind hier ein und dasselbe, und das Subjekt verschwindet aus der sprachlichen Repräsentation.

»Was bedeutet es denn, dass wir ohne Subjekt sprechen? M.E. bedeutet es, dass wir in erster Linie unsere Aufmerksamkeit nicht auf das Subjekt der Handlung, sondern auf die Situation, in der die Handlung vollzogen wird, richten. Wichtig ist nicht, wer nach Tokyo fährt und die Konferenz abhält und im Restaurant zu Abend isst, sondern die Situation oder die Sache ... Das Subjekt ist ein Teil, der in die Situation vollkommen gefügt ist, ist also nicht der subjektiv Handelnde, der unabhängig für sich bestände.«⁶

Auf diese sprachliche Vereinigung macht uns Nishida aufmerksam, indem er die »reine Erfahrung« konzipiert, die ohne jede Spur unserer Gedankenarbeit in einem Augenblick entstehe. Noch einmal zitiere ich: In der reinen Erfahrung »gibt es noch kein Subjekt und kein Objekt. Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins.«⁷ Die Erkenntnis »Eine Farbe sehen« ist als das Ganze das Subjektive oder das Subjekt (Ich) selbst und zugleich das Objektive (das Objekt), und insofern ist die Erkenntnis selbst ihr Gegenstand. Dieser ist nicht »eine Farbe«, sondern die Erkenntnis selbst. Von der Erkenntnis »Noch etwas Kaffee trinken« kann man dasselbe sagen, obgleich es sich nicht um eine Erkenntnis handelt, die ohne jede Gedankenarbeit augenblicklich entsteht. Hier gibt es also kein Subjekt, das vom Objekt getrennt wäre, wie es in indoeuropäischen Sprachen üblich ist. Und auch umgekehrt: Das Subjekt (»Sie«) und das Objekt (»Noch etwas Kaffee trinken«) sind ein und dasselbe.

2. Die Einheit des Subjekts und des Objekts im absoluten Nichts

Die Vereinigung von Subjekt und Objekt erklärt Nishida später noch deutlicher in Bezug auf das absolute Nichts. Ich zitiere:

⁶ Takayama, »Die traditionelle Idee der Eintracht im japanischen Denken«, S. 395 f.

⁷ Siehe Nishida, »Die morgenländischen und die abendländischen Kulturformen in alter Zeit«, S. 11 f.

»Es ist so, dass das Jetzt das Jetzt selbst bestimmt. In diesem Augenblick ist das Innere das Äußere und das Äußere das Innere. Die innere Tatsache ist die äußere, und die äußere ist die innere. Dies soll nur dialektisch als das sich reflektierende Bestimmen des absoluten Nichts verstanden werden; das heißt: das Nichts bestimmt das Nichts selbst. Dies ist sozusagen das Bestimmen der Tatsache selbst; die Tatsache bestimmt also die Tatsache selbst. Dies entsteht nur auf dem Standpunkt des sogenannten dialektischen Subjekts.«⁸

Hier wird gesagt, dass das Jetzt das Jetzt selbst bestimmt. Jetzt sehe ich z. B. eine Farbe, d. h. auf Japanisch wird es versprachlicht als »Jetzt eine Farbe sehen.« Dieses Sehen ist eine Tatsache, aber eine *mögliche*; d. h. das Nicht-Sehen ist auch möglich. Die Tatsache, das Sehen, steht also zwar im Kontext der vielen komplexen Ereignisse, wird aber dadurch nicht deterministisch bestimmt. Wir können nicht voraussagen, welche Tatsache sich jetzt ereignet. In diesem Sinne entsteht jetzt, also in jedem Augenblick, immer eine neue Tatsache. Nishida drückt es so aus: Das Jetzt bestimmt das Jetzt *selbst*. Er sagt wiederholt, dass die Tatsache immer in der Vereinigung des Subjekts und des Objekts entsteht; die innere Tatsache ist die äußere und umgekehrt. Und er erklärt, dass das Entstehen der Tatsache als das sich reflektierende Bestimmen des absoluten Nichts verstanden werden soll. Was bedeutet das? Was ist vor allem das absolute Nichts? Es ist nichts anderes als das Subjekt, das mit dem Objekt vereinigt ist. Es wird auch »das dialektische Subjekt« genannt. »Das dialektische Subjekt« ist das absolute Nichts, weil das Subjekt sich im Objekt, z. B. »Eine Farbe sehen« oder »Noch etwas Kaffee trinken«, vollends auflöst. Das, was sich am Subjekt vom Objekt entfernt und sich *eigenartig* verhält, verschwindet. Man könnte sagen, dass das Subjekt sich im geistigen Zustand des Nichts befinde und dass es das absolute Nichts sei. Ist dann aber das Subjekt, das auf Japanisch spricht, immer mit dem Objekt vereinigt und als solches »das dialektische Subjekt«? Ist es als solches das absolute Nichts? Es sieht so aus. Doch nein, dem ist nicht so. Auch im Japanischen entsteht oft eine Tatsache, in der das Subjekt und das Objekt *nicht* vereinigt sind, weil wir lügen. Wenn ich die Farbe nicht sehe und dennoch sage: »Ich die Farbe sehen« (»die Farbe sehen«), dann entsteht keine Vereinigung des Subjekts und des Objekts. Wenn ich in der Kaffeerunde jene Rede voller Absagen halte, obwohl der Zustand meines Magens ziemlich gut ist und der Kaffee

⁸ 『西田幾多郎全集』第五卷、岩波書店、2002年、114頁。(Nishida, *Gesammelte Werke*, Bd. 5, S. 114, übersetzt von mir.)

bei mir überhaupt nicht für körperliche Probleme sorgt, dann findet *keine* Vereinigung von Subjekt und Objekt statt. Diese entsteht nur, wenn wir ehrlich reden.

Nicht zu lügen erscheint sehr einfach. In Wahrheit ist es aber sehr schwer. Wir lügen immer wieder. Warum? Weil es für uns günstig ist. Zum Beispiel sagen wir: »Ich achte Sie«, »Ihre Leistungen sind wunderbar«, »Ihre Freude ist auch meine Freude«, »Wichtig ist, glaube ich, schwachen Leuten zu helfen« usw. Dies können wir einfach sagen, aber eben nur sagen. Solcher Betrug entsteht aus Selbstsucht. Wenn wir uns davon befreien könnten, würden wir gar nicht lügen. Die Befreiung von unserem egoistischen Selbst kann also die vollkommene Ehrlichkeit bedeuten und hängt mit jener Vereinigung und also auch mit jenem »dialektischen Subjekt« eng zusammen. Wenn wir uns vom egoistischen Selbst vollends befreien, verschwindet in uns dieses Selbst vollständig und das absolute Nichts bedeutet das vollständige Verschwinden dieses Selbst. Eben dies ist für Nishida das Gute.

Nishida stellt aber dieses Nichts nicht zusammen mit der Ehrlichkeit dar, sondern mit der Liebe. Er sagt:

»Was wir gewöhnlich Selbst nennen, verschwindet [...], wenn wir uns selbst immer tiefer lieben. Man kann sagen: Wenn wir uns selbst immer tiefer ansehen, geht das Selbst zugrunde.«⁹ »Indem wir andere Leute lieben, negieren wir uns selbst nicht, sondern machen uns selbst vielmehr ausfindig. Durch Selbstliebe negieren wir andere Leute nicht, sondern machen sie ausfindig.«¹⁰

Wenn wir uns selbst im echten Sinne lieben, verschwindet unser egoistisches Selbst, und unser echtes Selbst kommt hervor. Dadurch kommt die Liebe zu anderen Menschen zustande, und da begegnen wir ihnen erst im echten Sinne, sagt Nishida. Das absolute Nichts bedeutet uns selbst, insofern wir uns selbst und die anderen so tief lieben, dass dadurch unser egoistisches Selbst vollends verschwindet. Das absolute Nichts ist so jenes »dialektische Subjekt«, das mit dem Objekt vereinigt ist.

In der zitierten Passage sagt Nishida: In dieser Vereinigung bestimmt die Tatsache die Tatsache selbst. Im Zustand des absoluten

⁹ 『西田幾多郎全集』 (前掲書)、85頁。(Nishida, GW, S. 85, übersetzt von mir.)

¹⁰ 『西田幾多郎全集』 (前掲書)、186頁。(Nishida, GW, S. 186, übersetzt von mir.)

Nichts interveniert also das egoistische Selbst nicht in die Tatsache. Ich bleibe also als »das dialektische Subjekt« nicht egoistisch bei meiner Behauptung, sondern beachte andere Menschen und die jetzige Situation und verhalte mich gerecht. Was bestimmt dann, welche Tatsache jetzt entstehen soll? Es ist die Situation selbst, worin wir uns alle befinden. Dies ist das Bestimmen der Tatsache selbst oder das Bestimmen des Nichts selbst, also das Bestimmen, das wir völlig unbefangen verrichten. Dieses Bestimmen des Nichts ist so formuliert wie das sich reflektierende Bestimmen des absoluten Nichts; d. h. uns reflektierend, bestimmen wir uns selbst unbefangen. Dies ist, wie bereits gesagt, die Vereinigung des Subjekts und des Objekts.

3. Was stellt die japanische Sprache dar?

Die Vereinigung kommt in der Befreiung vom egoistischen Selbst, also in der Ehrlichkeit oder nach Nishida in der tiefen Selbstliebe, zustande. Man kann sagen, dass es sich dabei um die echte Vereinigung handelt. Es ist aber wichtig, dass diese Vereinigung auch in der japanischen Kultur immer sprachlich entsteht. Deswegen kann es sein, dass sie unecht ist und das, was gesprochen wird, Lüge oder Betrug ist. Sie entsteht aber immer sprachlich. Im Japanischen treten also die erste und die zweite Person normalerweise nicht auf, und sie sind in der objektiven Tatsache aufgelöst. Was drückt dann japanische Sprache aus? Was stellt sie dar? Sehen wir die nächste kurze Schilderung:

»Gestern war das Wetter sehr schön, und deswegen besuchte ich Köln und schaute mir den Dom an. Da waren viele Touristen, doch herrschte eine herrliche Atmosphäre. Es gefiel mir sehr. Dann kam ich ans Rheinufer. Die Sonne schien, und es war warm und hell und sehr angenehm.«

Im Deutschen ist die erste Person unentbehrlich. Deutsche Sätze sind undenkbar ohne »ich«, »mir« (oder andere Nomen oder Personalpronomen als Satz-Subjekt) und die entsprechende Konjugation des Verbs. Wie bereits angesprochen verhält es sich im Japanischen anders. Wenn wir diese Sätze auf Japanisch sprechen und sie wörtlich ins Deutsche übertragen, sagen wir:

»Deswegen Köln besucht und den Dom angeschaut und sehr gefallen haben. Dann ans Rheinufer gekommen, usw.«

Warum drücken wir das Ganze so ohne Personalpronomen aus? Weil bei uns Japanern, wie zuvor gesagt, ein modernes Ich-Bewusstsein noch nicht ausgebildet ist? Oder weil wir Japaner bescheiden sind und uns von Selbstbehauptung fernhalten? Nein. Taube Japaner zum Beispiel verwenden japanische Gebärdensprache, und sie bringen in dieser Sprache ebenso wie auf Deutsch oder möglicherweise noch öfter als im Deutschen die erste und die zweite Person zum Ausdruck. Der Grund liegt nicht in der Nationalität der Japaner, sondern in der japanischen Sprache selbst. Was wird dann in diesen Ausdrücken der Sprache gesprochen? Was wird hier dargestellt? Es ist m. E. eine Art von Dokumentarbericht.

Wenn ich auf Deutsch sage: »Ich besuchte Köln und schaute mir den Dom an und es gefiel mir«, ist dies nicht ein Dokumentarbericht, weil es nicht ein Bericht von irgendeiner objektiven Tatsache ist, sondern lediglich von mir. Wenn ich dagegen auf Japanisch sage: »Köln besucht und den Dom angeschaut und sehr gefallen haben«, ist dies nicht ein Bericht von mir, sondern von einer objektiven Tatsache. In diesem Fall kann man sich einen Dokumentarfilm vorstellen. Es beginnt mit einer Szene bei schönem Wetter, und dann erscheinen nacheinander das Bild des Zugs, der nach Köln fährt, eine Straßenszene in Köln, ein Bild des Doms, der Ausblick vom Rheinufer, die helle Landschaft dort usw. Alles dies sind durchaus objektive Tatsachen. Diese habe jedoch ich erfahren und als Erfahrung in mich aufgenommen. Ich bin der Aufnehmende und zugleich der Aufnahmeleiter. In diesem Film werde ich selbst, also mein Gefühl, mein Eindruck, meine Behauptung usw., ausgedrückt. Ich erscheine aber als der Aufnehmende und zugleich der Aufnahmeleiter gar nicht. Es gehört sozusagen zur Grammatik des Dokumentarfilms, dass der Aufnehmende und der Aufnahmeleiter nicht im Bild erscheinen. Im Film erscheine ich nur als Serie von Szenen ausgedrückt und darin aufgelöst. M. E. verhält sich die japanische Sprache, in der die erste Person normalerweise nicht auftritt, in diesem Fall wie eine Art von Dokumentarfilm.

In anderen Fällen, in denen z. B. von Bedürfnissen und Begierden die Rede ist, etwa davon, dass ich Durst oder Hunger habe, können wir den vorgestellten Film nicht so einfach mit Ansichten der Umgebung bebildern. Die Rede ist aber auch hier ein Dokumentarbericht; d. h. die erste Person kommt hier ebenfalls nicht vor. Wir drücken es wiederum im Japanischen anders aus als im Deutschen, nämlich immer so, dass (der) Hals trocken (ist) oder dass (der) Magen leer

(ist). Hier kann man mich (als Subjekt) nicht finden. Wo bin ich dann? Ich habe mich in der Tatsache, dass der Hals trocken ist oder dass der Magen leer ist, aufgelöst und bin als Subjekt mit dem Objekt vollends vereinigt. Insofern *habe* ich nicht Durst oder Hunger, sondern ich *bin* der Durst oder der Hunger. Ich *bin* trockener Hals oder leerer Magen.

Wenn wir uns noch einmal auf Nishida berufen, sagt er im Zusammenhang mit der reinen Erfahrung:

»Dass wir etwas erfahren, bedeutet nichts mehr, als dass das Selbst mit jenem Etwas eins geworden ist. Eine Blume zu sehen bedeutet, dass das Selbst zur Blume geworden ist.«¹¹

Wenn wir eine Blume sähen, seien wir selbst die Blume. Dies klingt fast absonderlich, bedeutet aber genau dasselbe, was zuvor gesagt wurde. Wir sehen, ohne Sehender zu sein, und erfahren uns, indem wir Nichts werden.¹² Die Erkenntnis »Eine Farbe sehen« ist als Ganzes das Subjekt und zugleich das Objekt. Das Subjekt, das »ich«, löst sich in der zugleich objektiven Tatsache auf. Insofern sind »die Farbe« und »Sehen« auch schon das Subjekt »ich«. Der japanische Satz »Eine Farbe sehen« würde in diesem Sinne angemessener damit übersetzt, dass ich eine Farbe *bin*, als damit, dass ich eine Farbe sehe. Wenn wir eine Blume sehen, *sind* wir selbst die Blume. Wir müssen uns ganz leer machen, um das Sosein der Dinge in ihrer spezifischen Eigenart ganz und unverfälscht (»rein«) in uns aufzunehmen.¹³ Dasselbe könnten wir in allen beschriebenen Fällen sagen. Wenn wir Durst haben, bedeutet es, dass wir zu Durst geworden sind. Wir *sind* der Durst.

Auf dieser Tagung halte ich ein Referat über die japanische Sprache. Aus dem Japanischen wörtlich ins Deutsche übertragen, lautet dieser Satz: »Auf dieser Tagung über die japanische Sprache ein Re-

¹¹ Nishida, *Über das Gute*, S. 116. vgl. die Interpretation dieser Stelle bei Mine, »Die fundamentale Struktur von Nishidas ›Logik des Ortes‹«, S. 179–183.

¹² Mine, a. a. O., S. 194.

¹³ Nishida, *Ich und Du*, S. 143 ff., sieht »Leben durch den absoluten Tod hindurch« als wahre (Hegel transzendierende) Dialektik: »Dort wo der Aspekt des Todes zugleich der Aspekt des Lebens ist, kann die wahre dialektische Bewegung als die Bestimmung ohne Bestimmendes gedacht werde. In der wahren Dialektik, bei der die absolute Negation zugleich absolute Bejahung ist, muss eine orthafte Bestimmung angenommen werden. [...]. Dasjenige, was ein Ich als Ich bestimmt, bestimmt zugleich auch ein Du als Du; Ich und Du werden aus derselben Umgebung geboren, so befinden sie sich als die Extensionen desselben Allgemeinen in ihm [...].«

ferat halten.« Dies ist ein Dokumentarbericht, und ich löse mich im Bericht vollends auf. Insofern *bin* ich das Referat. Wenn ich noch etwas Kaffee trinke, *bin* ich selbst Kaffee-Trinken, die Vereinigung eines menschlichen Körpers mit dem Kaffee, weil die Tatsache »Noch etwas Kaffee trinken« im Ganzen das Subjekt, das »ich«, ist. Der Geschmack, das Aroma, die Wärme oder Kälte, die Flüssigkeit und auch das Trinken, die zusammengefasst Kaffee ausmachen, sind alle »ich« selbst. Wenn das Wetter schön war und ich Köln besuchte, mir den Dom anschaute und an das Rheinufer kam, *war* ich dieser Besuch inklusive des schönen Wetters, der Stadt Köln, des Doms und des Rheinufers.

Auch die zweite Person drückt man im Japanischen nicht aus, weil sie in der Tatsache aufgelöst ist. Insofern *sind* »Sie« auch Kaffee, wenn »Sie« auf Japanisch gefragt werden: »Noch etwas Kaffee trinken?«. Kehren wir aber zum Dokumentarfilm zurück. Die zweite Person, das »Sie«, ist also eine Person, die, wie oben bereits erwähnt, z. B. in der Kaffeerunde genauso wie die anderen Leute handeln wird, die noch etwas Kaffee trinken werden. Im möglichen Dokumentarfilm trinken also alle Leute inklusive des »Sie« noch weiter Kaffee und unterhalten sich. Wenn man mich fragt: »Trinken Sie noch etwas Kaffee?« (»Noch etwas Kaffee trinken?«), zeigt man mir, dabei eine Kaffeekanne mit der Hand haltend, diesen Film. Das Subjekt »Sie« ist hier mit der möglichen objektiven Tatsache, dass alle Leute Kaffee trinken werden, vereinigt. Vom »Sie«, also von mir, wird erwartet, dass die Vereinigung nicht zerstört und die mögliche Tatsache verwirklicht wird. Die Ablehnung bedeutet also die Zerstörung dieser Vereinigung, und deswegen fällt sie schwer.¹⁴ Wenn ich trotzdem ablehnen möchte, zeige ich einen anderen Dokumentarfilm, der die objektive Tatsache darstellt, dass der Kaffee Magenschmerzen herbeiführt. Ich und die Tatsache sind auch hier vereinigt, und insofern *bin* ich möglicher Magenschmerz. In Übereinstimmung mit dieser Tatsache sage ich »Nein«.

Auf diese Weise werden die erste und die zweite Person im Japanischen nicht ausgedrückt, und sie lösen sich in den objektiven Tatsachen auf. Hier sind das »Ich« oder »Sie« als das Subjekt mit dem Objekt vereinigt.¹⁵ Damit hängt es eng zusammen, dass wir uns von

¹⁴ vgl. Takayama, »Die traditionelle Idee der Eintracht im japanischen Denken«, S. 393 f.

¹⁵ Nishida, *Die Einheit der Gegensätze*, S. 140: »Dass Dinge aufeinander wirken, be-

Kompromissen oft abgestoßen fühlen. Denn wir sind sprachlich mit dem Objekt eins, und insofern glauben wir im Grunde fest daran, dass wir uns vom egoistischen Selbst befreien sollen. Der Kompromiss ist abscheulich, insofern er uns ein Ausgleich der egoistischen Begierden zu sein scheint. Beispielsweise ist die öffentliche Meinung in Japan heute in Bezug auf das Problem der Atomkraft gespalten. Für die Leute, die sich dafür aussprechen, ist es eine objektive Tatsache, dass die Nutzung von Atomkraftwerken uns einen gesellschaftlichen Gewinn einbringt und uns Wohlstand garantiert. Für diejenigen, die sich dagegen aussprechen, ist es aber eine Tatsache, dass die Nutzung von Atomkraft einen gesellschaftlichen Schandfleck darstellt und uns tief in die Misere führen wird. Jede Seite ist mit ihrer Tatsache einig und *ist* sozusagen die Tatsache selbst. Die Gegenüberstellung der beiden Seiten ist nicht die zweier egoistischer Selbst, sondern die der Tatsachen. Wir glauben hier, dass ein Kompromiss sinnlos ist, weil die Tatsache letzten Endes eins ist. Insofern sind wir »dialektisch« und denken, dass ein echter Dialog, der zu einem endgültigen Resultat führt, möglich ist. In der Tat wäre er möglich, wenn wir nur alle ehrlich wären oder uns selbst tief lieben würden.

Wie anfangs gesagt, hängt die Philosophie Nishidas eng mit dem Zen-Buddhismus zusammen, in dem man eine besondere religiöse Meditation vollzieht und sich dadurch eine ganz besondere Erkenntnisart aneignet. »Reine Erfahrung«, »Das absolute Nichts«, »Das Selbst wird zur Blume« usf. könnten typische zen-buddhistische Erkenntnisse sein, indem dieses Nichts in der erfüllten Leere des Nirvana nicht erst am Ende eines langen tugendhaften Weges erreicht wird. Auch ohne diese Religiosität können wir uns aber seiner Philosophie annähern, indem wir auf die besondere Struktur des Japanischen, die beschriebene Durchdringung von Subjekt und Objekt, aufmerksam werden.

deutet, dass sie sich selbst verneinen, dass das »Ding« verloren geht.« (obwohl es im hegelschen Doppelsinn »aufgehoben« bleibt). »Wirken bedeutet, das Andere verneinen wollen, das Andere zum Selbst machen wollen, es bedeutet, dass das Selbst zur Welt werden will. Es bedeutet aber auch umgekehrt, dass das Selbst sich verneint und zu einem Teil der Welt wird. Es verliert sich in und an die Welt.« (a. a. O., S. 148) »In der Welt als Einheit der Gegensätze gibt es kein bloßes Gegenüberstehen von Subjekt und Objekt, auch kein gegenseitiges Vermitteln [...]. Dass die Umwelt, sich selber verneinend, subjektiviert, bedeutet, dass sie sich zum Mephisto macht. Auf dem Grunde der anschaulichen Welt ist Satan verborgen. Dies gilt umso mehr, je individueller unser Selbst ist.« (a. a. O., S. 195)

Einem westlichen Bewusstsein ist das oft fremd, aber wenn wir die japanische Sprache und Kultur verstehen wollen,

»sind wir gezwungen, die in ihr liegenden Vorstellungen zu erkennen und nachzuvollziehen. Auf diese Weise erlaubt uns eine angemessene Betrachtung der Sprache, so dicht an das in ihr ausgedrückte fremde Wesen heranzukommen, wie es überhaupt möglich ist. Wenn wir uns, dort angekommen, von den uns vertrauten Anschauungskategorien – die in ihrer Eigenart und Bedingtheit zu erkennen die fremde Sprache ermöglicht hat – distanzieren, gelingt es uns tatsächlich, auf zwei Wegen zu denken. Allerdings dürfte es ohne die analysierende Betrachtung der ostasiatischen Sprachen kaum möglich sein, sich ein Bewusstsein vorzustellen, das infolge der Subjektlosigkeit seiner Anschauung eine unmittelbarere Berührung mit der Welt hat, als wir es gewohnt sind.«¹⁶

Mit einer Achtsamkeit für diesen wesentlichen Aspekt können wir sowohl die Philosophie Nishidas als auch das Japanische im Allgemeinen angemessener ins Deutsche übersetzen, und dies gilt selbstverständlich auch umgekehrt.

Bibliographie:

- Elberfeld, Rolf, *Kitarō Nishida. Moderne japanische Philosophie und die Frage nach der Interkulturalität*, Amsterdam/Atlanta 1999.
- Hartmann, Peter, *Einige Grundzüge des japanischen Sprachbaus, gezeigt an den Ausdrücken für das Sehen*, Heidelberg 1952.
- Kanaya, Takehiro, *Im Japanischen ist das Subjekt unnötig*, Tokyo 2012. (金谷武洋『日本語に主語はいらない』、講談社、2012年).
- Kindaichi, Haruhiko, *Japanische Sprache* (I, II), Tokyo 1988. (金田一春彦『日本語』新版(上、下)、岩波書店、1988年).
- Mikami, Akira, *Elefant, (seine) Nase (ist) lang*, Tokyo 1960. (三上章『象は鼻が長い』、くろしお出版、1960年).
- Mine, Hideki, »Die fundamentale Struktur von Nishidas ›Logik des Ortes‹«, in: Münnix, Gabriele (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Nordhausen 2013, S. 173–194.
- Nishida, Kitarō, *Gesammelte Werke* (NKZ »Nishida Kitarō zenshu«), Bd. 5, Tokyo 2002, übersetzt von mir. 『西田幾多郎全集』第五巻、岩波書店、2002年).
- Nishida, Kitarō, *Über das Gute. Eine Philosophie der reinen Erfahrung*, aus dem Japanischen übers. und eingeleitet von Peter Pörtner, Frankfurt/M./Leipzig 2001.

¹⁶ Hartmann, *Einige Grundzüge des japanischen Sprachbaus, gezeigt an den Ausdrücken für das Sehen*, S. 123.

- Nishida, Kitarō, »Ich und Du«, in: Kitarō Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. und hrsg. von Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999, S. 140–203.
- Nishida, Kitarō, »Die Einheit der Gegensätze«, in: Kitarō Nishida, *Die intelligente Welt. Drei philosophische Abhandlungen*, in Gemeinschaft mit Moto-mori Kimura, Iwao Koyama und Ichiro Nakashima ins Deutsche übertragen und eingeleitet von Robert Schinzinger, Berlin 1943, S. 139 ff.
- Nishida, Kitarō, »Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen«, in: *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 1939 (19), S. 3–19.
- Takayama, Mamoru, »Die traditionelle Idee der Eintracht im japanischen Denken«, in: Bickmann, Claudia et al. (Hrsg.), *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik*, Amsterdam/New York 2006, S. 393–402.
- Weisgerber, Leo, *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, in: Weisgerber, Leo: *Von den Kräften der deutschen Sprache*, Bd. 2, Teil 2, Düsseldorf 1973.

Königsperson und Mönchsmajestät

Die sprach- und kulturabhängige Klassifikation von Personen in Burma

1. Prestige in der burmesischen Gesellschaft

Für die burmesischsprachige Bevölkerungsmehrheit in Burma (Myanmar) sind buddhistisch und burmesisch sein so eng verknüpft, dass es nicht vorstellbar ist, dass Burmesen einer anderen Religion als dem Buddhismus anhängen könnten.¹

Wie in anderen Sprachen werden Personen im Burmesischen sprachlich kategorisiert. Bei der sprachlichen Kategorisierung spielen einerseits Kriterien wie das Alter und die persönliche Nähe von miteinander Sprechenden eine Rolle. Diese Kriterien sind Sprechern europäischer Sprachen wie dem Deutschen oder dem Niederländischen nicht fremd. Weitere Kriterien sind das Geschlecht von Personen sowie deren gesellschaftliches Prestige. Gesellschaftliches Prestige spielt auch bei Anredeformen im Deutschen eine Rolle, etwa wenn Vorsitzende wissenschaftlicher Einrichtungen bei Vorträgen individuell und mit Titeln begrüßt werden, während andere Zuhörer unter ›sehr geehrte Damen und Herren‹ subsumiert werden. Die persönlichen Eigenschaften und Aktivitäten, die die Grundlage für die Zuerkennung von Prestige bilden, sind aber kulturspezifisch und unterscheiden sich im Burmesischen von denen, die allgemein in Europa von Bedeutung sind.

Wie Burmesen Fremden ohne buddhistischen religiösen Hintergrund bereitwillig erklären, sind alle Wesen zuvorkommend und mit Respekt zu behandeln, weil der Schmetterling, der sich gerade auf eine Blume setzt oder der Junge, der seine kleine Schwester neckt, die Wiedergeburt der eigenen, verstorbenen Großmutter sein könnte. Aus diesem Grund soll man keine Lebewesen schlecht behandeln oder

¹ Bechert, *To be a Burmese is to be a Buddhist: Buddhism in Burma*, S. 149–150; Burling, *Hill Farms and Paddy Fields*, S. 88–90; Gombrich, *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, S. 137.

gar töten. Die Möglichkeit, dass jedes Lebewesen eine verstorbene Verwandte oder ein Verwandter sein kann, führt aber nicht dazu, dass alle Lebewesen gleich behandelt werden. Ein anderer Aspekt der Wiedergeburtstheorie betrifft nämlich den Zusammenhang zwischen buddhistisch-tugendhaftem vorherigen Leben und der gegenwärtigen Form der Wiedergeburt. Je tugendhafter jemand in früheren Leben war, desto näher ist die gegenwärtige Daseinsform einer Person an einem Zustand, der die Erlangung des buddhistischen Ziels des Nirvana möglich macht. Wer als Mann geboren wurde, hat in den vorhergehenden Leben demnach mehr Meriten gesammelt als ein Regenwurm oder eine Frau. Wer im gegenwärtigen Leben die Regeln für gute buddhistische Lebensführung beachtet, verbessert nicht nur seinen religiösen Status sondern auch sein gesellschaftliches Ansehen.²

Die buddhistische Lehre wird in Burma nicht nur durch die Familie vermittelt, sondern auch durch die Klöster, deren Mönche traditionell für die Bildung der Bevölkerung eine große Rolle spielen. Bevor die britische Kolonialverwaltung Ende des 19. Jahrhunderts staatliche Schulen etablierte, fand die Schulbildung burmesischer Kinder ausschließlich in Klöstern statt, wo neben weltlichen Fertigkeiten wie Lesen und Schreiben auch Grundkenntnisse des in Burma vorherrschenden Theravada-Buddhismus und seiner Schriften vermittelt wurden. Die Rolle der Klöster als Schulen und somit auch die Rolle der Mönche als Lehrer hat zwar durch den Zugang zu staatlichen Schulen abgenommen, ist aber nicht verschwunden, da die Erziehung in Klöstern in das moderne Bildungssystem integriert wurde. Nach wie vor sind Mönche religiöse Berater und Vorbilder der Laien.³

Ansehen und Respekt wird in der burmesischen Gesellschaft vor allem durch religiöse Verdienste erworben, also durch Handlungen, die den burmesischen Buddhismus fördern. Grundsätzlich ist es verdienstvoll, Mönch zu sein, und beinahe jeder männliche Burmese verbringt zumindest einmal eine begrenzte Zeit als Mönch in einem Kloster. Das Eintreten in und das Austreten aus dem Mönchsstand

² Mi Mi Khaing, *Burmese Family*, S. 48–49.

³ Bennett, *The Religion of Burma and Other Papers*, S. 106; James, *Governance and Civil Society in Myanmar. Education, Health, and Environment*, S. 58; Malalasekera, *Encyclopedia of Buddhism*, S. 537; Schober, *Colonial Knowledge and Buddhist Education in Burma*, S. 58.



ist in Burma unkompliziert. Auch Frauen können in einen Orden eintreten und als Mitglieder von Frauenorden leben, allerdings nicht als ›richtige‹ Nonnen sondern nur als Laienmitglieder, da die Tradition der Frauenordination im in Burma praktizierten Theravada-Buddhismus im 5. Jahrhundert n. Chr. abgerissen ist.⁴

Religiöse Titel können von Mönchen wie von Laien erworben werden, die an Schulungen zum *Abhidhamma*, den kanonischen Texten zu buddhistischer Philosophie, sowie an den anschließenden Prüfungen teilnehmen. Alle Laien haben die Möglichkeit, durch Spenden an Klöster und an Mönche Verdienste zu erwerben.⁵

2. Prestige in der Burmesischen Sprache

Im Burmesischen wird sprachlich durch Anredeformen, Formen der Selbstreferenz, beim Zählen von Personen sowie beim Sprechen oder Schreiben über Personen auf den gesellschaftlichen Rang einer Person Bezug genommen.

Für die Anrede von Personen und für die Selbstreferenz stehen im Burmesischen jeweils mehrere pronominale und nominale Formen zur Verfügung, aus denen Gesprächspartner die passende Form nach Kriterien wie relativer Status, Familiarität miteinander und Geschlecht der jeweils sprechenden und der angesprochenen Person auswählen. Diese Formen der Anrede oder Selbstreferenz werden nur dann nicht explizit verwendet, wenn dadurch keine Missverständnisse zu erwarten sind.

Für Beschreibungen von Handlungen von Mönchen oder höher-rangigen religiösen Würdenträgern werden andere Verben verwendet als für die Beschreibung von Handlungen von Laien.⁶ Zur Beschreibung des Gehens von Mönchen dient das Verb  *krva* ›gehen‹, dessen Verwendung für dieselbe Bewegung von religiösen Laien unpassend wäre. Das für Laien übliche Verb für ›gehen‹ ist hingegen  *svā*.

Angaben zu Personenzahlen enthalten immer Klassifikatoren,

⁴ Bechert, *To be a Burmese is to be a Buddhist: Buddhism in Burma*, S. 154–155.

⁵ Bechert, *To be a Burmese is to be a Buddhist: Buddhism in Burma*, S. 154; Bechert, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*, S. 175–177.

⁶ Bennett, *The Religion of Burma and Other Papers*, S. 106.

die auf den gesellschaftlichen Status der Personen Bezug nehmen. Angaben zur Anzahl von Mönchen werden also anders gemacht als entsprechende Angaben zur Anzahl von Laien.

3. Burmesische Numeralklassifikatoren

Bei Mengenangaben werden im Burmesischen, wie in vielen anderen südostasiatischen Sprachen, sowohl in der schriftlichen wie in der mündlichen Sprache Numeralklassifikatoren verwendet, die Lebewesen und Dinge zählbar machen und gleichzeitig klassifizieren.

Burmesische Nomen sind transnumeral, sind also nicht inhärent als Singular markiert wie deutsche oder englische Nomen. Im Deutschen bezieht sich das Nomen ›Haus‹ auf ein Gebäude und nicht auf mehrere. Im Burmesischen aber kann sich das Nomen မြေကွက် *im* ›Haus, Häuser‹ auch ohne explizite Pluralmarkierung je nach Kontext auf ein oder auf mehrere Häuser beziehen.

Ein Pluralmarker wird in burmesischen Phrasen mit einem Zahlwort nicht verwendet, und entsprechend kommen Pluralmarker in Phrasen mit Numeralklassifikatoren nicht vor⁷ (siehe Beispiel 1).

- 1 မြေကွက်လေးလုံး ရွက်လုံး
pūphoŋ; 4(le:) lu:
Ballon vier RUND
vier Ballons⁸

Wird etwas gezählt, wird zuerst das Gezählte genannt, gefolgt von einem Zahlzeichen oder einem Zahlwort und einem Klassifikator. Im Burmesischen gehören Quantifizierer, also Wörter, die sich auf Mengeneinheiten beziehen wie ›Liter‹ oder ›Pfund‹ im Deutschen, zu den Klassifikatoren. Entsprechend verhalten sich Quantifizierer im Burmesischen syntaktisch genauso wie andere Klassifikatoren (siehe Beispiel 2).

- 2 မြေကွက်လေးလုံး ရွက်လုံး
lakphakraññ 3 khaok

⁷ Gärtner, *Myanmar verstehen*, S. 151.

⁸ Ministerium für Erziehung, Mathematik (Klasse 1), S. 44.

Tee 3 Tasse
drei Tassen Tee⁹

Handelt es sich bei der Zahl um ein Vielfaches von zehn, sieht die Wortstellung häufig anders aus. Eventuell wird kein Klassifikator verwendet (siehe Beispiel 3), oder das Zahlwort und der Klassifikator tauschen die Position. Falls kein Klassifikator verwendet wird, erhält das Zahlwort manchmal ein nominalisierendes Präfix ›a-‹.¹⁰

- 3 ဝါးတစ်ဆယ့်သုံးဆယ့်တစ်ခု
gvyam: bhā:samā: nā: chay
Akrobat fünfzig [fünf zehn]
fünfzig Akrobaten¹¹

Laut der burmesischen Linguistin Daw Hla Myat Thway wird bei Vielfachen von zehn umso eher auf einen Klassifikator verzichtet, je größer die Zahl ist.¹²

Grammatiken des Burmesischen enthalten Listen mit den etwa 60 häufigsten Klassifikatoren.¹³ Viele dieser Klassifikatoren wurden von Lexemen abgeleitet, die nominal oder verbal verwendet werden. So gibt es ein Verb တ်း ငါး: ›fahren (Bus, Fahrrad)‹, und Fahrzeuge und Reittiere können mit den Klassifikator တ်း ငါး: klassifiziert werden. Als Verb verwendet bedeutet တ်း လှေ: ›rund sein‹, der gleichlautende Klassifikator wird zum Zählen runder oder voluminöser Gegenstände wie Flaschen oder Häuser verwendet. Andere Numeralklassifikatoren, wie တ်း ငါး chū, mit dem heilige Objekte gezählt werden, haben keine Ähnlichkeit mit einem anderen Wort des modernen Burmesischen.

Sprachroutinen bestimmen, welche Klassifikatoren üblicherweise mit welchem Nomen verwendet werden. Abweichungen von diesen Routinen sind möglich und welche Klassifikatoren gewählt

⁹ Mit Muttersprachlern des Burmesischen in Burma erhobene Daten, siehe Fußnote 22.

¹⁰ Gärtner, *Myanmar verstehen*, S. 125; Richter, *Lehrbuch des modernen Burmesisch (Umgangssprache)*, S. 180.

¹¹ Verne, *Around the world in eighty days* တ်း [kambhāpatlaññak], S. 76.

¹² Persönliche Kommunikation, Ende Juli 2006.

¹³ Beispielsweise Bernot/Cardinaud/Yin Yin Myint, *Grammaire birmane*; Gärtner, *Myanmar verstehen*; Okell/Allot, *Burmese / Myanmar: a dictionary of grammatical forms*.

werden, hängt vom Ko- und Kontext sowie von der sprachlichen Kreativität der Sprecherinnen und Sprecher ab.¹⁴

Die Numeralklassifikatoren bilden im Burmesischen eine große, offene Wortklasse. Neue Klassifikatoren können auf der Grundlage des Lexikons gebildet und genauso verwendet werden wie etablierte Klassifikatoren.

In der Literatur wird manchmal zwischen Quantifizierern, Wiederholern und eigentlichen Klassifikatoren unterschieden. Wiederholer (in der englischsprachigen Literatur: *repeater*) ist die Bezeichnung für Klassifikatoren, die das Wort oder, bei mehrsilbigen Wörtern, eine Silbe des Worts, das das Gezählte bezeichnet, wiederholen.¹⁵

Im Burmesischen ist diese Unterscheidung anhand von einzelnen Lexemen ohne Zusammenhang nicht möglich, und syntaktisch verhalten sich die Mitglieder dieser Gruppen gleich. Ein auf das Lexem für ›Tasse‹ zurückgehender Klassifikator kann beispielsweise beim Zählen von Tassen das Wort ~~khvak~~ *khvak* ›Tasse‹ wiederholen, kann aber ebenso eine Maßeinheit ›Menge, die in eine Tasse passt‹ benennen oder beim Zählen von kleinen Gefäßen als Klassifikator verwendet werden (siehe Beispiel 2).¹⁶

Für Angaben zu Personenzahlen wird ein ihrem gesellschaftlichen Status gemäßer Klassifikator gewählt. Der Status einer Person ist in Burma eng mit deren religiösem Verhalten verknüpft.

Bei Übersetzungen vom Burmesischen aus und in europäische Sprachen wie Deutsch und Englisch stellen Personenklassifikatoren eine besondere Herausforderung dar. Im Deutschen oder Englischen muss, im Gegensatz zum Burmesischen, bei Zahlenangaben zu Personen keine explizite Aussage zu deren Status in der Gesellschaft gemacht werden. Außerdem sind die Kriterien, die für den Platz von Personen in der gesellschaftlichen Hierarchie eine Rolle spielen in Burma andere als in Europa.

Es wird im Folgenden gezeigt, wie mit Klassifikatoren in Übersetzungen aus dem und in das Burmesische in das und aus dem Deutschen und Englischen umgegangen wird und welchen Einfluss dabei die Kultur auf die Sprache hat.

¹⁴ Gärtner, *Myanmar verstehen*, S. 126.

¹⁵ a. a. O., S. 448.

¹⁶ Mit Muttersprachlern des Burmesischen in Burma erhobene Daten, siehe Fußnote 22.

4. Numeralklassifikatoren für Personen

Beim Zählen von Personen wird im Burmesischen üblicherweise einer von drei Personenklassifikatoren verwendet, nämlich တူတူတူတူ *yok* für Personen im Allgemeinen (glossiert als PERSON; siehe Beispiele 8, 9), တူတူ *pā*: für religiöse Utensilien und hochrangige Personen (glossiert als PERSON++; siehe Beispiele 6, 7) und တူ *ū*: für Personen von relativ höherem Status (glossiert als PERSON+; siehe Beispiele 4, 5). Ein vierter Klassifikator, der auch für Personen verwendet werden kann, ist der Klassifikator တူတူတူတူ *koṅ*, der üblicherweise beim Zählen von Tieren verwendet wird. Dieser kann beim Sprechen über sehr nahe und vertraute Personen vorkommen oder sehr abwertend verwendet werden.¹⁷ Weitere Klassifikatoren für Menschen kommen beim Zählen von Paaren, Gruppen oder Leichen vor.




Hochrangiges, Mönch, moralische Grundsätze, Prinz	တူတူ
Personen allgemein	တူတူတူတူ
Personen: in Gegenüberstellung, höherer Status	တူ
Person abwertend oder vertraulich; Tiere	တူတူတူတူ





Tabelle 1. Inventar burmesischer Numeralklassifikatoren für einzelne Personen, zusammengestellt nach Gärtner.¹⁸


Die Wahl eines Personenklassifikators hängt im Burmesischen vom Status der gezählten Personen ab, der vor allem vom religiösen Prestige, aber auch vom Alter und eventuell vom ökonomischen Erfolg und der ethnischen Herkunft bestimmt wird. Außerdem beeinflussen Ko- und Kontext die Klassifikatorenwahl. Mönche werden üblicherweise mit တူတူ *pā*: als hochrangige Personen klassifiziert (Beispiel 6, 7), können aber auch mit တူ *ū*., dem Klassifikator für Personen von relativ höherem Status gezählt werden (Beispiel 4). Der Personen zuerkannte gesellschaftliche Status wird in der Sprache nicht nur durch die Wahl von Klassifikatoren, sondern auch durch die Anwendung eines komplexen Systems von Personalpronomen wiederspiegelt.

¹⁷ Okell/Allott, *Burmese / Myanmar: a dictionary of grammatical forms*, 11, S. 176, 293; Bernot/Cardinaud/ Yin Yin Myint, *Grammaire birmane*, S. 69, 71, 76.

¹⁸ Gärtner, a. a. O., S. 446–448.

- 4 
 saŋkan: vat tac ū:
 Robe tragen ein PERSON+
 ein Mönch¹⁹
- 5 
 sataŋ:thok nhac ū:
 Reporter 1 PERSON+
 zwei Reporter²⁰
- 6 
 bhun:krī: nhac pā:
 buddhistischer.Mönch zwei PERSON++
 zwei Mönche²¹

Bei einer Befragung von 100 Personen zur Verwendung von Numeraalklassifikatoren für Personen im modernen gesprochenen Burmesisch²² verwendeten die meisten Befragten die Klassifikatoren den gängigen Beschreibungen entsprechend. Für Angaben zur Anzahl von Personen mit religiösen Ämtern wurde überwiegend der Klassifikator  *pā:* ›hochrangige Person‹, eingesetzt. Dabei wurden zwischen buddhistischen Mönchen oder Nonnen, christlichen Priestern oder Imamen keine Unterschiede gemacht. Personen wie Touristen oder Soldaten wurden am häufigsten mit  *yok*, dem Klassifikator für Personen im Allgemeinen, gezählt. Es gab aber auch Abweichungen vom gängigen Muster. Einige Befragte verwendeten den Klassifikator  *pā:* ›hochrangige Person‹ ausschließlich für buddhistische Mönche und Nonnen und klassifizierten Personen mit religiösen Ämtern aus anderen Religionen mit  *yok*, dem Klassifikator für Personen im Allgemeinen. Imame wurden noch häufiger mit dem generellen Personenklassifikator gezählt als christliche Priester.


Die Befragten erläuterten ihre Klassifikatorenwahl. Einige erklärten, der Klassifikator  *pā:* ›hochrangige Person‹ sei grundsätz-

¹⁹ Okell/Allott, a. a. O., S. 261.

²⁰ ebd.

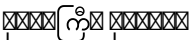
²¹ a. a. O., S. 116.

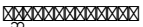
²² Die Befragung wurde im Jahr 2006 von D. Borchers in Burma mit finanzieller Unterstützung des Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS, Paris, Frankreich) durchgeführt.

lich passend für alle Personen mit einem religiösen Amt. Aus der Sicht anderer ist dieser Klassifikator ausschließlich für buddhistische Personen und Dinge zu verwenden. Die letztgenannte Ansicht wurde auch von einigen Muslimen geäußert, die entsprechend Imame mit  yok, dem Klassifikator für Personen im Allgemeinen, zählten, der aus ihrer Sicht der passende Klassifikator für Nichtbuddhisten, unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Status, ist.

5. Klassifikatoren in Übersetzungen vom und in das Burmesische

In modernen Übersetzungen aus europäischen Sprachen in das Burmesische werden bei Mengenangaben Klassifikatoren ergänzt, damit der neue burmesische Text den grammatischen Regeln des Burmesischen entspricht. Die Übersetzer gehen bei der Wahl eines Klassifikators genauso vor, wie Autoren beim Verfassen eines burmesischen Texts. Die folgenden Beispiele (7–9) aus einer burmesischen Übersetzung einer vereinfachten englischen Version von Jules Vernes Text *In achtzig Tagen um die Welt* zeigen, dass die Klassifikation der Personen aus europäischer Sicht ungewöhnlich ist. Aus der europäischen Perspektive des Originaltexts hat ein indischer König (8) einen höheren Status als Mönche (7) oder ein Polizist (9), weil er politisch und ökonomisch mächtiger ist. Die burmesischen Übersetzer haben die Personen aber so klassifiziert, wie es aus burmesischer Sicht sinnvoll ist. Danach haben die buddhistischen Mönche einen höheren Status als ausländische Könige oder Polizisten, denn ihre religiösen Verdienste sind eindeutig größer als die von Angehörigen anderer Berufsgruppen.

- 7 
 bhun: krī: sū: pā:
 buddhistischer Mönch drei PERSON++
 drei Mönche²³

²³ Verne, *Around the World in Eighty Days*.  [kambhāpatlaññarak], S. 59.

8 မြတ်စွာဘုရားရှင်
mahārājā krī tac yok
indischer König ein PERSON
ein König²⁴

9 မြတ်စွာဘုရားရှင်
rai tac yok
Polizist ein PERSON
ein Polizist²⁵

In Übersetzungen eines deutschen oder englischen Texts in das Burmesische muss also entschieden werden, welcher Klassifikator im jeweiligen Kontext passt. Damit wird in der Übersetzung eine Information hinzugefügt, die die Übersetzung inhaltlich burmesischer macht, als es das Original war. Das Maß, in dem eine Person den Buddhismus in Burma fördert und weitere religiöse Verdienste erwirbt, ist ein wesentliches Kriterium für die Wahl eines passenden Personenklassifikators im burmesischen Übersetzungstext, das aber in einem ursprünglich deutschen oder englischen Text keine Rolle für den Status von Personen spielt.

Übersetzungen in die andere Richtung, also aus dem Burmesischen in europäische Sprachen bleiben verständlich, auch wenn die Klassifikatoren des Originaltexts nicht mehr vorkommen. Damit fehlen in der Übersetzung Informationen zu den im Text gezählten Personen, die durch Anmerkungen ergänzt werden könnten.

6. Übersetzbarkeit von burmesischen Numeralklassifikatoren für Personen in das Deutsche oder Englische

Numeralklassifikatoren für Personen beziehen sich im Burmesischen auf den Status von Personen, der durch Faktoren wie Alter, gesellschaftliches Verhalten und vor allem religiöse Verdienste bestimmt wird. Außerdem wird die Wahl eines Numeralklassifikators vom Ko- und Kontext beeinflusst, in dem Personen gezählt werden. Sollte

²⁴ Verne, *Around the World in Eighty Days*. မြတ်စွာဘုရားရှင် [kambhāpatlaññrak], S. 61.

²⁵ Verne, *Around the World in Eighty Days*. မြတ်စွာဘုရားရှင် [kambhāpatlaññrak], S. 69.

unter den Zuhörern bei einem Gespräch über Polizisten beispielsweise ein Polizist sein, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass beim Sprechen über eine bestimmte Anzahl von Personen dieser Berufsgruppe ein Klassifikator gewählt wird, der eher mehr als weniger Respekt ausdrückt.

Bei Übersetzungen in das Burmesische werden Numeralklassifikatoren so in den Text eingefügt, also würde es sich um einen ursprünglich auf Burmesisch verfassten Text handeln. Die Ergänzung von Klassifikatoren ist notwendig, damit der Text den grammatischen Regeln des Burmesischen entspricht, und es dürfte auch die Lesbarkeit des Texts für eine burmesische Leserschaft erhöhen. Inhaltlich entfernt sich die Übersetzung damit vom Ausgangstext, weil den Personen nach spezifisch burmesischen Kriterien ein relativer gesellschaftlicher Status zugeschrieben wird, die in der Kultur des Quelltextes für den Status von Personen keine Rolle spielen.

Bei Übersetzungen aus dem Burmesischen bleiben Klassifikatoren unübersetzt, und Informationen gehen verloren. Die von den Klassifikatoren vermittelten Informationen müssten aber auch, wenn die Klassifikatoren mit übersetzt würden, um weitere Hinweise ergänzt werden, die im Originaltext nicht explizit vorkommen. Diese weiteren Hinweise würden die Kenntnisse vermitteln, die zum kulturellen Wissen eines jeden Burmesen gehören.

Bibliographie:

- Bechert, Heinz, »To be a Burmese is to be a Buddhist: Buddhism in Burma«, in: Bechert, Heinz/Gombrich, Richard (Hrsg.), *The World of Buddhism. Buddhist Monks and Nuns in Society and Culture*, London, 1984, S. 147–158.
- Bechert, Heinz, *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda-Buddhismus*. Band 2: *Birma, Kambodscha, Laos, Thailand* (Schriften des Instituts für Asienkunde in Hamburg 17/2), Frankfurt/M./Wiesbaden 1967.
- Bennett, Allan, *The religion of Burma and other papers*, Madras 1929.
- Bernot, Denise/ Cardinaud, Marie-Hélène/Yin Yin Myint, *Grammaire birmane* (Langues & Mondes, *Manuel de birman 2*), Paris 2001.
- Burling, Robbins, *Hill Farms and Paddy Fields. Life in Mainland Southeast Asia*, Englewood Cliffs 1965.
- Gärtner, Uta, *Myanmar verstehen* (Südostasien Arbeitsmaterialien des Seminars für Südostasien-Studien der Humboldt-Universität zu Berlin), Berlin 2005.

Gombrich, Richard, *Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, London 1988.

James, Helen, *Governance and Civil Society in Myanmar. Education, health, and environment* (RoutledgeCurzon Contemporary Southeast Asia Series 3), London/New York 2005.

Malalasekera, G. P. (Gunapala Oiyasena) (Hrsg.), *Encyclopedia of Buddhism* (Band 3/4: *Burma – Caura-Vidhvamsana*), Colombo 1977, S. 515–539.

Okell, John/ Allott, Anna, *Burmese / Myanmar: a dictionary of grammatical forms*, London 2001.

Mi Mi Khaing, *Burmese Family*, Bangkok (1. Aufl. 1946) 1996.

Ministerium für Erziehung, Mathematik (Klasse 1).
မြန်မာနိုင်ငံတော် သမ္မတမြန်မာနိုင်ငံတော် - မြန်မာနိုင်ငံတော်
Praññithoncumranmānuiṇṇātauacui:ra paññāre:vankr:ṭhāna – saṅkhyā],
(Ohne Ort) 2004.

Richter, Eberhardt, *Lehrbuch des modernen Burmesisch (Umgangssprache)*, Leipzig 1983.

Schober, Juliane, »Colonial knowledge and Buddhist education in Burma«, in: Harris, Ian (Hrsg.), *Buddhism, Power and Political order*, Oxon 2007, S. 52–70.

Verne, Jules, *Around the world in eighty days*. မြန်မာနိုင်ငံတော် [kambhā-patlaññrak] (Pyi Zone Readers), nacherzählt von Joyce Faraday, übersetzt in das Burmesische von မြန်မာ [Chu Thak] Rankun, Myanmar (ohne Jahr).

Jacob Emmanuel Mabe (Berlin)

Zum Problem der Übersetzung abstrakter Begriffe in eine Bantusprache

In Afrika werden mehr als 2000 einheimische Sprachen gesprochen, zuzüglich weiteren hunderten von Dialekten und Mundarten, die zugleich die Grundlagen für die überkommenen kulturellen Identitäten und Werte darstellen.¹

In der Wissenschaft und Bildung werden diese Sprachen derart benachteiligt, dass sie im allgemeinen Unterricht sowie in interintellektuellen Diskursen kaum Beachtung finden. Dieser Zustand der Marginalisierung widerspricht allerdings dem allgemeinen Ehrgeiz der politischen Klassen Afrikas, die indigenen Sprachen zu schützen und zu fördern, und spiegelt gleichwohl die dramatische Ohnmacht und Verzweiflung insbesondere der afrikanischen Intellektuellen gegenüber ihrer Abhängigkeit von den europäischen Sprachen.

Ausgehend von dieser nüchternen Erkenntnis, zeigt der vorliegende Artikel am Beispiel des Bassaischen (Bassa-Sprache²) die doppelte Schwierigkeit, mit der man sich als Schulphilosoph konfrontiert sieht, wenn man die aus dem Griechischen abgeleiteten Terminiologien in europäischen Sprachen in seinen muttersprachlichen Kontext übersetzen will oder muss. Gemeint sind abstrakte Begriffe wie Ontologie, Metaphysik, Ethik, Logik, Hermeneutik, Epistemologie, Ästhetik, Kategorie etc. sowie andere Wortkonstruktionen mit dem Suffix »-logie« (Kosmologie, Psychologie, Politologie, Politologie

¹ Einzelheiten zu afrikanischen Werten bei Mabe, *Andere Kulturen – Andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann*; ders., *Was wissen Europäer kulturell von Afrika?*; Ozankom, »Herkunft bleibt Zukunft«. *Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcien Towas und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers*.

² *Bassaisch* wird überwiegend in Kamerun gesprochen und wird in der afrikanistischen Linguistik der sogenannten Bantu-Gruppe zugeordnet. Ich plädiere dafür, von *Bassaisch* (Sprache der Bassa von Kamerun), *Zuluisch* (Sprache der Zulu), *Haussaisch* (Sprache der Haussa), *Wolofisch* (Sprache der Wolof) etc. zu sprechen, wie es auch für Französisch, Japanisch, Chinesisch, Arabisch, Türkisch, Tamilisch etc. der Fall ist. Afrika dürfte in diesem Zusammenhang keine Ausnahme bilden.

etc.) oder »Ismus« z. B. Pragmatismus, Realismus, Idealismus, Materialismus, Empirismus, Rationalismus etc. Diese Schwierigkeit trifft indessen für alle gesprochenen Sprachen insbesondere im sogenannten Bantu-Raum³ zu.

Zur Lösung dieses rätselhaften Problems bieten sich meines Erachtens zwei methodische Optionen an: Die erste Methode ist die der Transkription, die darin besteht, abstrakte Termini zu »bassaisieren«, zu »zulusiasieren«, zu »akanisieren«, zu »haussaisieren«, zu »yorubaisieren«, zu »wolofisieren«, zu »amharaisieren« etc., wie auch die Europäer sie damals in der Neuzeit anglisiert, französisiert, germanisiert (oder verdeutscht), hispanisiert, slawisiert, dänisiert etc. hatten. Andererseits ist die Methodik der semantischen und wörtlichen Übertragung ebenfalls anwendbar, welche gebietet, völlig neue Terminologien in jeder afrikanischen Zielsprache zu schaffen, die dem Sinn oder der Bedeutung aller abstrakten Begriffe aus der Ausgangssprache (hier Latein oder Altgriechisch) entsprechen. Jedenfalls sind beide Lösungswege für philosophische Übersetzungen in afrikanische Sprachen nicht nur umsetzbar, sondern auch gut miteinander kombinierbar. Daraus erhellt, dass die aktuelle sprachliche Situation in Afrika zwar komplex und kompliziert, nicht jedoch ausweglos ist.

1. Der Kampf um Rehabilitierung der einheimischen afrikanischen Sprachen und das Scheitern der Bantu-Philosophie

Die philosophische Bedeutung der Bantusprachen geht auf das epochale Werk »*La Philosophie Bantoue*«⁴ von Placide Tempels (1906–1977) zurück, in dem er als erster Missionar die Bedingungen untersuchte, unter denen von einer Philosophie im afrikanischen Kontext die Rede sein konnte. Tempels benutzte das Wort *Bantu* zur Kategorisierung der meisten Völker Schwarzafrikas. In der afrikanistischen Linguistik hingegen, auf die das Wort »*Bantu*« vermutlich zurückgeht, handelt es sich dabei um einen reinen Sprachbegriff. In Afrika

³ Bantu ist eine aus der afrikanistischen Linguistik entstandene Bezeichnung zur Klassifikation der Sprachen südlich des Äquators, die Ähnlichkeiten in manchen Wortstrukturen aufweisen und geographisch in Zentral- und Südafrika sowie im südlichen Afrika lokalisiert sind. Einzelheiten bei Klein-Ahrendt, »Bantusprachen«, in: Mabe (Hrsg.), *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*, S. 70–72.

⁴ Tempels, *La philosophie bantoue*.

selbst fehlt diesem Wort jegliche Zustimmung und Anerkennung bei den Betroffenen selbst, zumal letztere es vorziehen, sich entweder mit ihren jeweiligen ethnischen Gruppen oder mit ihrem Land zu identifizieren. Somit präsentieren sie sich gerne teils als Tamazight, Bulu, Dogon, Ewe, Ibo, Malinke, Nama, Oromo, San, Serer, Xhosa etc., teils als Äthiopier, Beniner, Gambier, Guineer, Kongolese, Sambier, Sudanese, Tunesier etc.

Im Unterschied zur sprachlichen Klassifikation der afrikanistischen Linguistik⁵ teilt die Afrikanische Akademie für Sprachen (ACALAN, *Académie Africaine des Langues*)⁶ die Sprachen Afrikas in folgende drei Gruppen ein⁷:

- Grenzsprachen (*Langues frontalières*), wie Swahili, Haussa, Fulfulde, Mande, Lingala, Kinyarwanda etc.
- Weniger verbreitete Sprachen (*Langues de moindre diffusion*)
- Von der Kolonisation übernommene Sprachen, die den Status von Amtssprachen besitzen (*Langues héritées de la colonisation avec statut de langues officielles*).

Die ACALAN hat es jedoch versäumt, drei weitere Gruppen hinzuzufügen:

- Die originären afrikanischen Sprachen mit dem Status von Amtssprachen, wie Amharisch (Äthiopien), Swahili (in Tansania, Kenia und Uganda), Xhosa, Zulu, Tsonga, Tshivenda, Swati, Süd-Ndebele, Setswana, Sesotho, Nord-Sotho (in Südafrika), Shona, Nord-Ndebele, isiXhosa, Chichewa, Setswana, Xitsonga, Tshivenda (in Simbabwe) Swahili (in Tansania, Kenia und Uganda), Somali (in Somalia), Tigrinja (in Eritrea);⁸

⁵ Hierbei werden fünf Sprachfamilien unterschieden: (1) Afro-asiatische Sprachen, (2) nilosaharanische Sprachen, (3) Khoisan-Sprachen, (4) Niger-Kongo-Sprachen, (5) austronesische Sprachen. Vgl. Heine/Nurse (Hrsg.), *A Linguistic Geography of Africa*; Malherbe, *Répertoire simplifié des langues africaines*.

⁶ Die ACALAN wurde 2006 als eine der Afrikanischen Union zugeordneten Institution ins Leben gerufen. Sie hat ihren Sitz in Bamako, der Hauptstadt von Mali.

⁷ Académie Africaine des Langues: Colloque sur le thème: Politiques nationales. Le rôle des langues transfrontalières et la place des langues de moindre diffusion en Afrique. Note d'orientation. www.acalan.org/fr/confeven/noc.pdf.

⁸ Arabisch und Afrikaans zählen nicht dazu, weil sie vielleicht nicht originär afrikanische Sprachen sind.

- die afrikanisierten Amtssprachen Arabisch (in sämtlichen Ländern Nordafrikas, sowie zum Teil in Somalia, Eritrea, Dschibuti, Komoren, Sudan und Tschad.) und Afrikaans (in Südafrika);
- die afrikanisierten Grenzsprachen wie Pidgin und andere Kreolsprachen.

Von der Rezeptionsgeschichte her hat die von Tempels begründete Bantu-Philosophie trotz gravierender Defizite hinsichtlich der Methode sowie aller Kritiken viele Anhänger und Verehrer gefunden. Auch heute noch reißt die Bewunderung für sein Buch nicht ab.⁹ Was man ihm zuerkennen kann, ist jedenfalls sein Versuch, die Bantuphilosophie in Logik, Ontologie und Ethik eingeteilt zu haben, wobei Tempels selbst ausdrücklich darauf hinweist, dass diese Philosophie nur implizit und keineswegs explizit zu begreifen ist. Das Projekt der Bantuphilosophie scheiterte weniger daran, als an der Unfähigkeit von Tempels, seinem eigenen Anspruch gerecht zu werden, die Existenz der Philosophie bei den Bantu durch ihre gesprochenen Sprachen nachzuweisen. Denn Tempels war nicht einmal in der Lage, ein Wort für Philosophie, geschweige denn für ihre Disziplinen in der Sprache der Baluba zu identifizieren. Sein Buch bleibt daher bis heute noch eine Antwort auf die einfachste Frage schuldig, wie Völkern (wie den Bantu) kollektiv eine Philosophie zuerkannt werden kann, wenn sie weder eine philosophiefähige Sprache besitzen noch selbst philosophiereif sind.¹⁰ So schreibt Tempels:

«N’attendons pas du premier Noir venu (et notamment des jeunes gens), qu’il puisse nous faire un exposé systématique de son système ontologique. Cependant cette ontologie existe: elle pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement.»¹¹

Hierbei spricht Tempels den Bantu eindeutig die Kompetenz ab, ihre Ontologie oder ihre Ethik aufgrund ihres unzureichenden intellektuellen und sprachlichen Potentials nicht nur zu erkennen und zu erschließen, sondern sogar auch als solche zu benennen.

Als gebürtiger Afrikaner und Berufsphilosoph setzte sich Alexis Kagamé weniger für eine Renaissance der Bantuphilosophie ein als für deren Reform. Er entwickelt seinerseits ein linguistisches System

⁹ Diagne, »Revisiter ›La Philosophie bantoue‹. L’idée d’une grammaire philosophique«, S. 44–53.

¹⁰ Eboussi Boulaga, »Le bantou problématique«, S. 4.

¹¹ Tempels, *La philosophie bantoue*, S. 15.

zur Lösung des durch das Bantu-Projekt entstandenen Methodenproblems. In seinem ersten Buch »*la philosophie bantu-rwandaise de l'être*«¹² nennt er neue Voraussetzungen für die Umsetzung linguistischer Erkenntnisse in das philosophische Programm. Kagame findet zwar Entsprechungen für manche Termini in seiner Muttersprache und kreiert sogar neue Begriffe wie »*Bumuntu*« (»humanité«, Humanität), »*Ntu*« (Être, Sein) etc.¹³ Wie Tempels vermag aber auch Kagame die zentralen Begriffe wie Philosophie, Kategorie, Ontologie, Ethik, Kosmologie, Theodizee, Psychologie, Methode etc. weder zu bantuisieren noch semantisch zu übersetzen.

Das Anliegen Kagames war es zu zeigen, wie man in einer Bantusprache philosophisch denkt, wobei er unter Denken die Vollendung des Lebens durch die Manifestation der Kraft versteht, die ihrerseits durch Gott ins Sein kommt, der zugleich dessen Ursache ist. Während Tempels die Identität von Sein und Kraft als Grundvoraussetzung der Bantuontologie annahm, demonstriert Kagamé die Identität von Sein und Denken, eine Identität, die sich nach seiner Überzeugung im denkenden Subjekt selbst findet. Er erklärt, dass Denken durch Begriffe ins Leben gerufen wird (d. h. wie schon Platon sagte: Die Dinge können nur vermittels der Sprache begriffen werden). So haben die Afrikaner nach Kagame nicht nur mythisch-bildliches, sondern ein auch logisches und begriffliches Denken, das man in den gesprochenen Sprachen nachweisen kann, wenn man ihrer mächtig ist.

An diesem Punkt widerlegt Kagame die These von Tempels, nach der die Bantuphilosophie überwiegend durch Bilder und sonstige Symbole erklärbar ist. Kagame weist darauf hin, dass es den Bantu nicht an Worten fehlt, um die Realität der Dinge zum Ausdruck zu bringen; ihr Denken weise infolgedessen keinerlei Begriffsdefizite auf. Zudem sieht Kagame einen großen Unterschied zwischen der oraltraditionellen Philosophie Afrikas (der Sprichwörter, Mythen, Legenden und Erlebnisberichte zugrunde liegen) und der Schriftphilosophie, die bereits seit den Griechen ein anderes Abstraktionsniveau erreicht hat, das man in den bloß gesprochenen Sprachen vermisst. Trotzdem bleibt er bei seiner These, Kultur und Philosophie seien untrennbar, weil auch eine kollektive Schöpfung Quelle der Philosophie sein könne.

¹² Kagame, *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*.

¹³ Vgl. Elungu Pene Elungu: »*La philosophie bantu-rwandaise de l'être*«, S. 285–298.

Nach Kagame drückt sich die Besonderheit des afrikanischen Denkens durch die Art und Weise aus, wie Afrikaner Aussagen über das Sein bilden. In dieser Hinsicht pflichtet er der These von Aristoteles bei, dass es nicht nur verschiedene Seinsweisen, sondern auch unterschiedliche Möglichkeiten gibt, etwas über sie auszusagen. Während Aristoteles von zehn Kategorien¹⁴ (d. h. auch Klassen von Gegenständen oder Typen von Prädikaten¹⁵) spricht, unterscheidet Kagame vier linguistische Momente¹⁶, die er als ontologische Kategorien bezeichnet. Kagame will damit zeigen, dass die Bantu in völlig anderen Kategorien als die Europäer denken. So unterscheidet er in Anlehnung an die Sprache Kinyarwanda in Ruanda die folgenden fünf Kategorien:

- (a) *U muntu* (ein Mensch, Plural Bantu), als erste Kategorie bezeichnet ein vernunftbegabtes Wesen, Verstandeswesen.
- (b) *I kuntu* (ein Ding), ein Sein ohne Verstand bzw. ein Existieren ohne Lebensprinzip, wie Pflanzen, und Sein mit Lebensprinzip ohne Verstand, wie Tiere.
- (c) *A hantu* (Raum, Ort), Lokalität des Seins.
- (d) *U kuntu* (Seinsweise), die Modalität.
- (e) *Ntu* (Sein) als Einheitskorrelat gilt zugleich als Universalkategorie. Ihm gegenüber steht das *Ubusa* (das Nichts), über das keine Aussage gemacht werden kann.

Mit dieser Kategorienlehre will Kagame der These entgegenwirken, es gebe eine »archaische Ontologie«¹⁷ in Afrika. Denn in den von ihm

¹⁴ 1. Substanz; 2. Qualität; 3. Quantität; 4. Relation; 5. Ort; 6. Zeit; 7. Tun; 8. Lage; 9. Haben; 10. Leiden.

¹⁵ Thomas von Aquin nannte Kategorien Prädikate, die vier Gruppen kennzeichnen: Sein (Wesen), Qualität, Quantität, Bewegung, Relation, Habitus.

¹⁶ Bereits die Stoiker sprachen von vier Kategorien: Substanz, Eigenschaft, Beschaffenheit und Relation. Nach Kagame ist das Bantu-Denken logisch und ontologisch, da jedes Wort in allen Sprachen der Bantu zur Benennung einer bestimmten Wesenheit benutzt wird. Hierbei übernimmt er offenkundig die thomistische These der *adequatio intellectus et rei* (vgl. Kagame, a. a. O., S. 117 f.).

¹⁷ Als archaisch wird eine Ontologie bezeichnet, wenn die metaphysische Vorstellung nicht nur durch begriffliche Sprache, sondern durch Symbole, Mythen, Riten aufgefasst oder die Wirklichkeit der Dinge durch letztere zum Ausdruck gebracht wird. Einzelheiten bei Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, S. 15.

untersuchten Sprachen will er keine einzige gefundenen haben, der Worte fehlen, um selbst die abstraktesten Dinge zu benennen. Ausgehend von dieser Erkenntnis grenzt Kagame die Bantu-Philosophie, die sich auf das Sein bezieht, von der Bantu-Mythologie, die auf Fabeln, Mythen, Märchen, Dichtungen etc. beruht, ab. Dass solche Begriffe vorhanden sind, ist nach Kagame ein offenkundiger Beweis für die Lebendigkeit der gesprochenen Sprachen Afrikas. Was die Vitalität mündlicher Traditionen ausmacht, ist das Überlieferungszeugnis auf allen Lebens- und Wissensgebieten, von der Heilkunst über die Architektur, Physik, Chemie, Mathematik bis hin zur Religion und Philosophie. Denn in jeder Tradition entstand das Wissen durch persönliche Erfahrung im Leben. So z. B. erfolgte das Erlernen der Heilkunst nicht an Schulen, sondern durch Initiation, d. h. durch unmittelbare Einführung in die Geheimniswelt. Wissenserwerb bedeutete mithin Geheimniserkundung und -manifestation in konkreten Handlungen des Lebens.

Das allgemeine Wissen in der traditionellen Gesellschaft gilt nach Kagame nicht nur als intellektuelles Vermächtnis vergangener Generationen. Letzteres unterscheidet sich dennoch von bloßen Dichtungen und Märchen, weil es das begriffliche Denken in der oralen Tradition weithin dokumentiert. Insofern sind Zeugenberichte nicht mit bloßen Erzählungen zu verwechseln, weil sie nach logischen und rationalen Prinzipien erzählt werden. Kagame macht zudem deutlich, dass ein Bericht der oralen Tradition deshalb dem philosophischen Anspruch gerecht wird, weil man ihn auf Wahrheit und Richtigkeit hin mit den Mitteln der schriftlichen Philosophie überprüfen kann.

Kagame ist ohne Zweifel ein gewaltiger linguistischer Durchbruch gelungen. Trotz brillanter Kenntnisse der Philosophie und afrikanischer Sprachen konnte er das defizitäre Methodendenken von Tempels nur sehr bedingt ausgleichen, da er seinerseits keine adäquaten Entsprechungen für die fundamentalen Terminologien der Philosophie in seiner Muttersprache findet.

Nach Kagame haben sich viele Philosophen bemüht, bestimmte Begriffe zu übersetzen oder kleine Abhandlungen in ihren jeweiligen Muttersprachen zu publizieren. Es ist ihnen leider nicht gelungen, die methodische Aporie von Tempels und Kagame endgültig zu lösen oder eine pragmatische Möglichkeit der Loslösung von den europäischen hin zu den afrikanischen Sprachen aufzuzeigen. Ihre Initiativen haben jedoch viele Früchte gebracht, die die Grundlagen für weitere

Forschungsanstrengungen stellen.¹⁸ Es sei hier kurz auf die Arbeiten von Kwasi Wiredu und Odera Oruka verwiesen, denen oft mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Henry Odera Oruka (1944–1995) hat eine philosophische Denkrichtung namens Sage-Philosophy inauguriert,¹⁹ in deren Mittelpunkt die Fragen der Sprachentwicklung über Weisheit stehen. Unter Sage-Philosophie versteht Odera eine Form der Reflexion eines Weisen über allgemeine Fragen des Wissens.²⁰ Gegenstand der Weisheitsphilosophie sind allerdings nicht allein die Sprüche älterer Menschen als solche, sondern das gesprochene Wort, das dem Weisenwesen zugrunde liegt. Ein Weiser ist in der Regel ein alter Mensch, der mit dem Wissen seiner Tradition sehr gut vertraut ist, und sein Wissen ist die gesprochene Weisheit, welche zwar selbst noch keine Philosophie ist, aber den philosophischen Anspruch nur dann erheben kann, wenn sie verschiedene und permanente Interpretationsmodelle zulässt. Denn der Philosoph ist ein Denker, der sich mit allgemeinen Wissensfragen auseinandersetzt. Was man bei Odera Oruka vermisst, ist die klare Benennung der wichtigsten Termini der Weisheitsphilosophie in seiner Muttersprache. Zusammengefasst ist es weder Wiredu noch Odera gelungen, Wege für den Übergang von den europäischen zu den einheimischen Sprachen Afrikas aufzuzeigen. Kwasi Wiredu seinerseits plädiert für eine konzeptionelle Dekolonisation.²¹ Dabei macht er deutlich, dass die Voraussetzung für eine wahrhaft afrikanische Philosophie nicht die Sprache ist, in der sie geschrieben und formuliert wird. Entscheidend für Wiredu ist vielmehr, dass die Afrikaner in ihren jeweiligen muttersprachlichen Kontexten denken: »The main antidote to that impediment, as far as I can see, is for

¹⁸ Nur einige Beispiele werden hier genannt. Eboh, *The Structure of Igbo Logic*; Bahoken, »Notion de Bedimo chez les Bantu du Cameroun«, S. 91–96; Gyekye, »Philosophical Relevance of Akan Proverbs«, S. 45–53; Gyekye, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan conceptual Scheme*; Azenabor, »The Idea of African Philosophy in African Languages«, S. 321–328; Oluwole, *Philosophy and Oral Tradition*.

¹⁹ Odera Oruka, »Sagacity in African Philosophy«, S. 388–393.

²⁰ Odera Oruka, »Philosophic Sagacity in African Philosophy«, S. 44, in: Odera Oruka (Hrsg.), *Sage Philosophy, Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, S. 41–51.

²¹ Wiredu, »African Philosophical Tradition. A case Study of the Akan«, S. 35–62; Wiredu, *Conceptual Decolonization in African Philosophy*. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars*.

African philosophers to try to think philosophically in their own vernaculars, even if they still have to expound their results in some Western language.«²²

Mit seiner Theorie der konzeptionellen Dekolonisation hofft Wiredu, das afrikanische Denken für westliche Philosophen zugänglich zu machen.

3. Transkription oder semantische Übersetzung: Welche Methode eignet sich für die philosophische Emanzipation in afrikanischen Schriftsprachen?

Aufgrund des kontinuierlichen Gebrauchs von Englisch, Französisch etc. braucht Afrika dringend einen veritablen konzeptionellen Aufbruch durch die Bereitstellung von Lehrbüchern und Nachschlagewerken in manchen indigenen Sprachen. Dieser Artikel hat nicht die Absicht, diese Aufgabe zu bewältigen, er will nur zeigen, dass die Philosophie ihre doppelte Rolle als Projektor der intellektuellen Moderne und zugleich Förderer der Erziehung und Bildung auch in Afrika übernehmen kann, wenn die Philosophen jetzt anfangen, die fundamentalen Kategorien ihres Fachgebietes zu afrikanisieren. Anhand von Beispielen wird nun versucht, die Methode der semantischen und wörtlichen Übersetzung im Bassaischen umzusetzen.

Die Arabisierung hat die Philosophen in Nordafrika veranlasst, nicht nur die philosophischen Werke seit der Antike zu übersetzen, sondern auch eigene Hand- und Lehrbücher sowie Zeitschriften in arabischer Sprache herauszugeben. Es war ihnen auf diese Weise gelungen, die Philosophie als ein von der Religion und Theologie unabhängiges Fach an Universitäten und Sekundarschulen zu retten. Dass die anderen Afrikaner diesem Beispiel bisher nicht folgen konnten, liegt zwar am mangelnden politischen Willen, eine Entscheidung zugunsten einer einheimischen Sprache für den Unterricht zu treffen. Doch auch wegen der immerwährenden Assimilation und des damit einhergehenden fast zur Routine gewordenen Gebrauchs insbesondere des Französischen, Englischen und Portugiesischen fällt es den meisten jungen Afrikanerinnen und Afrikanern sehr schwer, sich

²² Wiredu, »Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some Personal Reflections«, S. 56–57.

von jenen Sprachen loszulösen. Wie die Übersetzung der Bibel in viele afrikanische Sprachen aus dem Bedürfnis der einheimischen Bevölkerungen in der Kolonialzeit entstand, so muss die Lust auf das Philosophieren in den indigenen Sprachen aus dem Antrieb der Afrikaner selbst erfolgen.

Der hier vorgeschlagene Weg ist sowohl realistisch als auch pragmatisch. Statt wissenschaftliche Regeln, die für europäische Sprachen konzipiert wurden, auf afrikanische Sprachen einseitig anzuwenden, wäre es besser, alternative Methoden, wie etwa die Methodik des Konvergentialismus²³ oder die Konvergenzmethode zu erproben, die in diesem konkreten Fall helfen kann, orale und literale Konzepte bei der Afrikanisierung des Denkens zu kombinieren.

Dem Konvergentialismus liegt das methodische Prinzip zugrunde, ein einheitliches Sprachsystem zu etablieren, welches die Schaffung alternativer Regeln und gesetzlicher Grundlagen für die Schaffung und Übersetzung von Begriffen sowie für das begriffliche Management von Terminologien erleichtert. Auf diese Weise werden die afrikanischen Philosophen in der Lage sein, ihre Visionen und Ideen in ihren Muttersprachen frei zu formulieren und zu erklären.

Zusammenfassend strebt der Konvergentialismus die Revalorisierung des Mündlichen im schriftlichen System einerseits und andererseits die Integration des Schreibens in den Korpus der Oraltradition an. Seine philosophischen Konsequenzen haben somit ontologische, epistemologische, logische, ethische, ästhetische, metaphysische und pragmatische Implikationen, in dem Maße, dass er erlaubt, abstrakte Ideen sowie konkrete Lösungen für die theoretische und praktische Probleme der Welt im Allgemeinen und Afrikas im Besonderen in einer afrikanischen Sprache deutlich zu formulieren.

Um das xeno-linguistische Paradoxon zu überwinden und die indigenen Sprachen Afrikas für den akademisch philosophischen Diskurs zu öffnen, fängt der Autor dieses Artikels im Folgenden an, einige philosophische Grundbegriffe auf der Grundlage des Konvergentialismus in seine Muttersprache *Bassaisch* mit Erklärungen zu übersetzen. Dies soll andere Philosophen zur Nachahmung motivieren. So wird Afrika in naher Zukunft eine Weltklasse-Intelligenz bil-

²³ Vgl. Mabe, *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*.

den können, die fähig sein wird, mit eigenen Sprachen auf internationalen Kongressen aufzutreten.

Dieser Artikel schließt daher mit dem Versuch, eine wörtliche und semantische Übersetzung einiger grundlegender Termini aus dem Deutschen ins *Bassaische* zu erstellen:

Philosophie = Gwés yi, Liebe zum Wissen; der Philosoph oder die Philosophin (i ngwés yi, plural ba gwés yi), Menschen, die Wissen lieben und deshalb danach streben

Weisheit = Yi nlôôha, d. h. außergewöhnliches und überwältigendes Wissen; der Weise oder die Weise (nlôôha yi) ist jemand mit außergewöhnlichem Wissen.

Wissen = Yi, die Gewissheit, die wir von unseren Vorstellungen der Dinge haben, dass sie tatsächlich so sind.

Wissenschaft = Yi mam oder yi gwom, Wissen über Dinge; der Wissenschaftler/die Wissenschaftlerin (Nyi mam) ist jemand, der Wissen über Dinge besitzt; er unterscheidet sich von einem Forscher oder einer Forscherin (Nyén mam), dessen oder deren Tätigkeit (auch Arbeit) (bôlô) darin besteht, die den Dingen zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten (Tel gwom oder matéak ma gwom) zu verstehen (nok).

Analyse = Ndoñol, d. h. der Akt des Untersuchens

Ästhetik = Nok lama, das Schöne verstehen, empfinden

Dialektik = Ngi podba, das sich nicht Widersprechen

Dialog = Nkwel i ba, Gespräch (nkwel) zu zweit

Die Ethik = Li bônôl, das dem Tun oder Handeln zugrundeliegende **Prinzip** (li kidil), Plural, ma bônôl, unterscheidet sich von boñ (Handeln, Tun)

Die Kultur = Li boñok, die Art und Weisen zu tun, Dinge zu pflegen, sein Leben zu gestalten und zu organisieren

Die Natur = Li bak (li mut, li gwom), Plural ma bak, das Sosein des Menschen oder der Dinge

Die Kunst = Li keñge, ein mit einem bestimmten Wissen verbundenes Tun

Die Lehre oder Lehrmeinung = li pôdôl, li pôdôl djéc li, das ist seine Lehre oder seiner Lehre nach

Die Methode = Li nôñôl, wodurch man geht

Die Moral = Li niñil, das Prinzip, nach dem man lebt.

Epistemologie: Pôdôl yi, d. h. Wissenslehre

Erkenntnistheorie = Prinzip, Wissen oder Erkenntnis zu betrachten

Gerechtigkeitstheorie = Tehe sép oder Li tehge li sép, die Art und Weise zu sehen, was gerecht ist, d. h. gerade steht

Hermeneutik: Tobol, Ngobol = erforschen und mit anderen Worten erklären, was man untersucht

Idee = tééhene, etwas, das man nur denkend und nicht real sieht, unterscheidet sich von **Meinung** (Hoñol)

Interpretation = Kobol, etwas mit anderen Worten erklären, um es verständlich zu machen

Logik = Li nôgól, ist das dem Verstehen zugrundeliegende Prinzip

Metaphysik = **Mbus ba**, hinter dem Sein, Metaphysik bedeutet mithin, pôdól i mbus ba, d. h. Hinter-dem-Sein-Lehre

Ontologie = Pôdól bà, Reden über das Sein, mit dem Ziel, dessen Existenz zu beweisen

Praxis = Boñ, das durch Tun Umsetzbare

Sein = Yé, bà, d. h. was sichtbar ist oder unseren Vorstellungen in der objektiven Wirklichkeit entspricht

Synthese = sukus oder sugus, unterscheidet sich von Schluss oder Konklusion: (mal, méléś)

Theorie = Li tehge, Prinzip, Dinge zu sehen oder zu betrachten

Zivilisation = Nok niñ, das Leben verstehen oder genießen.

4. Schluss

Die Übersetzung abstrakter Termini in afrikanische Sprachen stellt eine große Herausforderung für die afrikanischen Philosophen dar. Aus dieser Erkenntnis heraus hat dieser Artikel zwei Methoden vorgeschlagen, die für die philosophische Übersetzung im afrikanischen Kontext anwendbar wären, nämlich die der Transkription und der semantischen Übertragung. Gleichwohl braucht Afrika dringend eine Sprachenpolitik, die zum Gebrauch der einheimischen Sprachen ermutigt, mit denen die afrikatreuen Philosophen nicht nur ihre kulturellen Identitäten und ihr Erbe ausdrücken, sondern auch eine Philosophie formulieren, die den Eigenwert und die Denkformen Afrikas sichtbar werden lässt.

Bibliographie:

- Azenabor, Godwin, »The Idea of African Philosophy in African Languages«, in: *Indian Philosophical Quarterly* 3 (2000), S. 321–328.
- Bahoken, Jean-Calvin, »Notion de Bedimo chez les bantu de Cameroun«, in: *Journal de la Société des Africanistes* 31 (1961), S. 91–96.
- Diagne, Souleymane Bachir, »Révisiter ›La philosophie bantoue‹. L'idée d'une grammaire philosophique«, in: *Politique africaine* 1/2000 (Nr 77), S. 44–53.
- Eboh, Marie Paulin, *The Structure of Igbo Logic*, Roma 1983.
- Eboussi Boulaga, Fabien, »Le bantoue problématique«, in: *Présence africaine* (1968), Nr. 66, S. 4–40.
- Eliade, Mircea, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Frankfurt/M. 1986.
- Elungu Pene, Elungu, »La philosophie bantoue-rwandaise de l'être«, in: *Cahier des religions africaines* 10 (1976), S. 285–298.
- Gyekye, Kwame, *An Essay on African Philosophical Thought. The Akan Conceptual Scheme*, New York/Cambridge 1987.
- Gyekye, Kwame, »Philosophical Relevance of Akan Proverbs«, in: *Second Order* 2 (1973), S. 45–53.
- Heine, Bernd/Nurse, Derek (Hrsg.), *A Linguistic Geography of Africa*, Cambridge/New York 2008.
- Kagamé, Alexis, *La philosophie bantoue-rwandaise de l'être*, Brüssel 1956.
- Klein-Arendt, Reinhard, »Bantusprachen«, in: Mabe, Jacob Emmanuel (Hrsg.), *Das Afrika-Lexikon. Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*, Stuttgart/Wuppertal 2001.
- Mabe, Jacob Emmanuel, *Was wissen Europäer kulturell von Afrika?* München 2006/2013
- Mabe, Jacob Emmanuel, *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*, Berlin 2005
- Mabe, Jacob Emmanuel, »Andere Kulturen – Andere Werte? Was die Welt von Afrika lernen kann«, in: Münnix, Gabriele (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung* (Studien zur Interkulturellen Philosophie 21, Nordhausen 2013, S. 219–230.
- Malherbe, Michel, *Répertoire simplifié des langues africaines*, Paris 2000.
- Odera Oruka, Henry, »Sagacity in African Philosophy«, in: *International Philosophical Quarterly* (Winter 1983), S. 388–393.
- Odera Oruka, Henry, »Philosophic sagacity in African Philosophy«, in: Odera Oruka, Henry (Hrsg.), *Sage Philosophy, Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Leiden 1990, S. 41–51.
- Oluwole, Sophie, *Philosophy and Oral Tradition*, Lagos 1999.
- Ozankom, Claude, *Herkunft bleibt Zukunft, Das Traditionsverständnis in der Philosophie Marcién Towas und Elungu Pene Elungus im Lichte einer These Martin Heideggers*, Berlin 1997.
- Tempels, Placide, *La philosophie bantoue*, Elisabethville 1945/Paris 1949.

- Wiredu, Kwasi, »African Philosophical tradition: a case study of the Akan«, in: *Philosophical Forum* 24 (1992), 35–62.
- Wiredu, Kwasi, *Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy*, Ibadan 1995.
- Wiredu, Kwasi, *Cultural Universals and Particulars*, Bloomington/Indianapolis 1996.
- Wiredu, Kwasi, »Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy. Some Personal Reflections«, in: *Revue Rue Descartes* 36, Paris 2002, S. 56–57.

II. Zur Theorie und Philosophie des Über-setzens

Welche Philosophie der Übersetzung wird in Europa ausschlaggebend sein?

In einem Europa, das von nun an sowohl die krampfhaft nationalistische Unruhe der Sprachunterschiede als auch die gewaltsame Gleichsetzung der Sprachen durch die Neutralität eines übertragenden – und angeblich durchsichtigen, meta-linguistischen, universalen – Mediums vermeiden sollte?
(Jacques Derrida, *L'autre cap*, 1991)

Universal Grammar in Chomsky and the Problem of Translation

In this paper I will proceed from the assumption that translation is a transition of meaning from one language to another with minimal loss and/or distortion, i.e. what is called by Roman Jakobson ›interlingual translation‹.¹ The second assumption is that meaning is an explanans (the thing that explains what has to be explained) of human use of language. Meaning is what is being transmitted from speakers to hearers and what enables linguistic expressions to change the behaviour of others. The third assumption is the general definition of language as a neuro-audio technology for re-wiring the neural networks of others (following Mark Pagel²). The role of translation is to multiply this technology and expand its scope.

Using a simplification, it might be said that there are two basic points of view from which to approach translatability: universalist and monadist. Supporters of the universalist approach claim that the existence of linguistic universals ensures translatability. Those who endorse the monadist approach maintain that each linguistic community interprets reality in its own particular way and this jeopardizes translatability. In what follows I will make some references to the historical origin of Chomsky's theory (1), but the main emphasis will be on a brief outline of its internal history (2). Then I will reconstruct his conceptions of Universal Grammar (UG) in its different phases of development (3 and 4) and then comments on its consequences for translatability will be made (5).

¹ Jakobson, On linguistic aspects of translation, <http://culturalstudiesnow.blogspot.bg/2011/10/roman-jakobson-on-linguistic-aspects-of.html>, §4

² Pagel, How language transformed humanity, https://www.ted.com/talks/mark_pagel_how_language_transformed_humanity/transcript 00:11, see annotated captions at <https://dotsub.com/view/84c04c29-194b-4667-ab49-612c550dd601/view-Transcript/eng>

1. Historical Origin of the Theory

As we know, Chomsky launched his general ideas about the nature of human language and language acquisition in his critical review of Skinner's *Verbal Behaviour* (1957).³ However, the most prominent work of Chomsky that explicitly tries to put his work in a broad historical context, is his *Cartesian Linguistics* (First edition New York, 1966).⁴ »Because of its extensive discussion of linguistic creativity facts, *Cartesian Linguistics* focuses more than any of the rest of Chomsky's works on the creativity facts, and explores their implications for the science of mind and the explanation of behaviour – and it touches on their broader implications for politics and education, and even art – especially poetry.«⁵ Here Chomsky refers to Descartes' teaching of innate ideas as a source of inspiration, because Descartes was the first to pay attention to ordinary linguistic creativity. The latter, according to Chomsky, cannot be explained in behaviouristic terms of stimulus, response, and reinforcement, and therefore calls for its explanation by some innate brain structure (the so called Language Acquisition Device, LAD) that accounts for the development of language in children in a way that their other organs develop – they just grow up. What is at stake here is the semantic enhancement, while the grammatical regularities remain identical as they are, first, innate, and second, universal for each and every human being on earth. As the famous Chomsky's slogan goes,⁶ from a bird's point of view all languages are the same. Linguistic competence, as the opposite of linguistic creativity, is given to us *a priori* (and this idea has inspired Habermas' »communicative *a priori*«). This leads Chomsky to the distinction of deep and surface structure in particular languages. Thus particular languages are to be regarded as concrete instantiations of a universal mental ability that is identical in people.

As another source of inspiration, Chomsky points out to Leibniz: The psychology that develops in this way is a kind of Platonism without preexistence. Leibniz makes this explicit in many places. Thus he holds that »nothing can be taught to us of which we have not already

³ Cf. Skinner, *Verbal Behaviour*, pp. 432–452

⁴ Chomsky, *Cartesian Linguistics, A Chapter in the History of Rationalist Thought*

⁵ McGilvray, *Introduction to the third edition*, in: *Cartesian Linguistics, A Chapter in the History of Rationalist Thought*, p. 1

⁶ Chomsky, *Language and Problems of Knowledge*, in: Martinich, *The Philosophy of Language*, Third edition, p. 559

in our minds the idea,« and he recalls Plato's ›experiment‹ with the slave boy in the *Meno* as proving that ›the soul virtually knows those things [i. e., truths of geometry, in this case], and needs only to be reminded (animadverted) to recognize the truths. Consequently, it possesses at least the idea upon which these truths depend. We may even say that it already possesses those truths, if we consider them as the relations of the ideas« (§26)⁷ (in §26 he refers to Leibniz's *Discourse on Metaphysics*). Chomsky admits that what is latent in the mind may require appropriate environmental stimulation in order to become active, and this corrects his initial statement that no external stimuli are needed to develop linguistic expansion. However, he insists that, as a brain structure, Language Acquisition Device (›LAD‹) calls for a linguistic science regarded as a natural one. As we shall see in the last section, this idea does not remain the same in Chomsky's views.

We have to say here as a conclusion of the general philosophical background in Chomsky that he takes sides with classical rationalism, and this view has come today to be called ›nativism‹.

2. Internal History of Universal Grammar

It may be said that at the level of semantics Chomsky's general concepts of language and language acquisition undergo amendments and additions, remaining nevertheless recognizable since the late fifties and mid-sixties when they were started. There is another level of Chomsky's development, namely the syntactic one, which has changed noticeably during the decades. The distinctive periods are known by the names of Chomsky's corresponding books. The first model of the UG is given in his *Syntactic structures* where rules that generate basic structures were separated from rules of transformation. This period's theory became popular by the name of ›transformational generative grammar‹. It used as an illustration a sentence that can be regarded as the slogan of this period: *Colourless green ideas sleep furiously*. Its task was to emphasize that syntax is independent of semantics, so a sentence can be grammatically correct and meaningless at the same time.

⁷ Chomsky, *Cartesian Linguistics*, p. 100

The next period was marked by the *Aspects of the Theory of Syntax* and became known as the Standard Theory. Here Chomsky introduces the distinction between linguistic competence and linguistic performance as well as the one between deep and surface structure of the sentence. Two prominent sentences are associated with this stage: ›John is eager to please‹ and ›John is easy to please‹. The two sentences have the same surface structure but mean different things about John who is first subject and then object of the verb *please*.

In the seventies the Standard Theory developed into the so called Extended Standard Theory, positing slightly different grammatical rules; then, after a more radical change, the Government/Binding Model appeared (1981⁸); and from today's point of view it is regarded as the kernel of the universal grammar model. It claimed that, as said earlier, from a bird's point of view all languages are identical in that they are ruled by the same grammatical principles and parameters. The central work here is the book *Knowledge of Language* (1986⁹). This theory started to be referred to as ›Principles and Parameters Theory‹, because this title was regarded as closer to the essence of the theory.

The late eighties brought a further model – the so called Minimalist Programme (1995¹⁰) which can be considered the core of Chomsky's current position. In its turn, however, the MP has three stages, according to Cook and Newson (2007).¹¹ The first stage lasted till 1996. MP then was focused on the invariant principles for all languages, thus simplifying the language acquisition process. The second stage was devoted to syntax and some radical rethinking of it, consisting in the elimination of most of the Government/Binding apparatus and in the exploration of whether the computational system of language interfaces with phonology and cognition. The last stage, from the year 2000 onwards, is known as the Phases Model.¹²

⁸ Chomsky, *Lectures on Government and Binding*

⁹ Chomsky, *Knowledge of Language: its Nature, Origins, and Use*

¹⁰ Chomsky, *The Minimalist Program*

¹¹ Cook and Newson, *Chomsky's Universal Grammar: An Introduction*, p. 2

¹² *Ibid.*, p. 4

3. Evolution of Universal Grammar

If we wish to take a broad view on Chomsky's investigations, we may say that he has been interested in our knowledge of a language and the origins of this knowledge. This means, for Chomsky, that linguistics is an inquiry into the human mind and human nature. As language is a ubiquitous human capacity, we must be interested not in the idiosyncrasies of a particular language but in all the common properties of any language.

However, language does what it does (namely, rewire the neuronal networks of other beings) by relating to things outside our minds and using physical media: symbols as sounds or inscriptions. This relation has been called ›meaning‹ and the question that must be answered is how is meaning connected to symbols, and next, how it becomes able to express thoughts? Chomsky's summary of these questions runs as follows: ›each language can be regarded as a particular relationship between sounds and meaning‹.¹³ Thus a sentence like »The moon shone through the trees« consists of a chain of letters or sounds, on the one hand, and of meanings about the moon and its relationships to trees, on the other. Those symbols are the external face of language. »Moon« means nothing to a speaker of Bulgarian. Meanings are the internal face of language, its connection to cognition. Linguistics must explore the nature of the relationship between internal and external. In Chomsky's view, the mind connects meanings to sounds via a computational system working in two directions – from sounds to meanings and from meanings to sounds. The knowledge of a language does not only lie in the sounds and meanings, but in the computational system, embodying the syntax. The speaker's mind has to change the internal ingredients of language into real physical sounds through complex instructions to muscles; this is carried out by the sensorimotor system. The listener's mind, in its turn, must convert sounds into the representations common to the computational system. This is what happens in the interface between mind and sounds. Between mind and meanings, representations must first be converted into general concepts (conceptual-intentional system),¹⁴ and second, the general concepts have to be changed into the representational forms used by the computational system. What is the

¹³ Chomsky, *Studies on Semantics in Generative Grammar*, p. 17

¹⁴ Chomsky, *On Nature and language*

conceptual apparatus that Chomsky uses in order to explain the workings of the computational system?

First, the concept of grammar at work denotes our whole knowledge of language: how the sounds are pronounced, how the words are ordered, and what they mean – namely, phonetics, syntax, and semantics. The syntax, or the syntactic structure, has a central role in that it mediates the physical form and the abstract meaning. The theory of principles and parameters introduces the terms *phonetic form* and *logical form* (the latter capturing the representations of meaning). In *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use* Chomsky says: »Phonetic form and logical form constitute the interface between language and other cognitive systems, yielding direct representations of sound, on the one hand, and meanings on the other, as language and the other systems interact.«¹⁵ Of central interest here is, however, the computational system; this is what makes children acquire language, not the sounds and meanings themselves. The logical form represents only the syntactic meaning, namely that part of meaning that is determined by grammatical structure.¹⁶ So how does the computational system work?

The computational system has some important components. The first is the lexicon, i.e. all the words we know plus the knowledge about the relationships they can enter. For instance, we know a lot of additional information organised around the word »moon« – that it is a mass noun, is being pronounced in a certain way, is earth's satellite, can move, and so on.

The second component is the UG principles. Knowledge of language rests on a set of principles present in all languages and in all human beings. Moreover, these, at a certain level of abstraction, are the same for all languages. If there are any differences between languages, they are limited to some variables (parameters). This is a new feature of Chomsky's theory after the 1980s; before that he believed that language was only rules or structures and their variations were considered limitless. In the new view, knowledge of language comprises not knowledge of rules as such but knowledge of deeper principles from which the rules are to be derived. Thus the concept of a rule is brought to a minimum. It was a significant change to be taken into account; still some researchers who apply Chomsky's programme

¹⁵ Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, p. 68

¹⁶ Chomsky, *Morphophonemics of Modern Hebrew*, p. 165

consider his grammar theory rule-based. »There has been a gradual shift of focus from the study of rule systems, which have increasingly been regarded as impoverished ... to the study of systems of principles, which appear to occupy a much more central position in determining the character and variety of possible human languages«. ¹⁷ Rules are by-products of the trade between the principles, on the one hand, and the lexicon, on the other. UG is concerned with the complex interactions between principles and parameters and the impact of those interactions on other parts of the syntax. A language is not, then, a system of rules, but a set of specifications for parameters in an invariant system of principles of Universal Grammar. ¹⁸

In sum:

1. The computational system links sounds (the physical face of language – sensorimotor system)
2. With meanings (the mental representations of meaning – conceptual-intentional system)
3. Via Phonetic form (how the abstract phonological representation is being pronounced)
4. And Logical form (how the abstract syntactic representation acquires its meaning)
5. Based on the lexicon (stores all properties of the words)
6. Based as well on principles (dictates which structures are to be used).

4. Further Development of Universal Grammar

On the basis of this view Chomsky outlines the tasks of linguistics as a discipline. He presents them in the form of questions. The first question is what constitutes the knowledge of language? Here the task is primarily descriptive, oriented towards laying out people's linguistic intuitions which allow them to recognize sentences like ›Is Sam the cat that is black‹ as sentences in English in contrast to ›Is Sam is the cat that black‹ which is ungrammatical. Next there are unobservable entities to be posited that explain this knowledge of language. The computational, sensorimotor and conceptual-intentional systems are such entities.

¹⁷ Chomsky, *Language and the Study of Mind*, pp. 7–8

¹⁸ Chomsky, *The Minimalist Program*, p. 388

The second question is about how such knowledge is acquired? In order to answer this question, the linguist must rely on the answer to the first question. Here again positing explanatory unobservables is in use: this is the so called LAD which is innate and present in every human being.

The third question concerns the usage of our knowledge of language. For instance, the sentence about Sam the black cat may be used for sorting out one cat of many in a photograph. Like the second question this one also presupposes an answer to the first question, namely what is knowledge of language?

In *Language and Problems of Knowledge* Chomsky formulates a fourth question: What are the physical mechanisms that serve as the material basis for this system of knowledge and for the use of this knowledge? Here the linguist must look for some physical correlates of linguistic competence and linguistic performance, i.e. for brain structures that underlie the computational, the sensorimotor and the conceptual-intentional systems. Furthermore, the principles and parameters of Universal Grammar must be stored somewhere in the brain. This question and the general instructions for answering it justify Chomsky's saying that linguistics is a natural science.

In his book of 2000 Chomsky starts to put up more difficult questions about the nature of language. He asks how much language is determined by restrictions coming from the other cognitive systems which interpret language. In *New Horizons*,¹⁹ Chomsky asks: ›How good a solution is language to certain boundary conditions that are imposed by the architecture of mind?‹ This puts into doubt Fodor's idea of modularity of mind or at least challenges the informational encapsulation of the alleged modules.

How to assess these basic ideas in comparison to other approaches to linguistics? Chomsky distinguishes between externalised languages (E) which understand linguistic entities independently of the properties of the mind, and internalised languages (I) where the link with the mind is decisive. Investigators of the first kind of languages, like the American structuralist movement represented best by Bloomfield tend to collect samples of a language and then describe its properties. The grammar is a collection of descriptive statements concerning the E-language.²⁰ In contrast to this approach, I-linguists study the

¹⁹ Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, p. 17

²⁰ *Ibid.*, p. 20

person's knowledge of language and its origin. Language is an internal property of the human mind. Grammar does not describe the sentences and their regularities, but the speaker's linguistic competence. It is interested in what people could do instead of what they have already done. We can say that this is very similar to Herder's approach to the relationship between language and thought, in that the question posed is actually a philosophical, namely a transcendental one.

This opposition between E-languages and I-languages, captured and explicated by Chomsky in his later work, is long dated and has its repercussions on other disciplines such as social anthropology or computational linguistics. The opposition corresponds to a certain extent to the significant distinction drawn in 1965 (*Aspects of Linguistic Structures*), between linguistic competence and linguistic performance. Competence is »the speaker/hearer's knowledge of his language«, performance is »the actual use of language in concrete situations«. ²¹ It can be considered a necessary idealization or a flight from robust linguistic data. Chomsky's further developed definition is as follows: »By grammatical competence I mean the cognitive state that encompasses all those aspects of form and meaning and their relation, including underlying structures that enter into that relation, which are properly assigned to the specific subsystem of the human mind that relates representations of form and meaning«. ²²

Competence is a feature of the I-language in the mind and does not depend on concrete situation, or on its use. A person can know the rules of arithmetic independently of adding up some numbers. This knowledge – the linguistic competence – is the core of our knowledge of language. It is an abstraction that detaches itself from the peculiarities of individual speakers. As Chomsky puts it in his *Aspects of the Theory of Syntax*, »Linguistic theory is concerned primarily with an ideal speaker-listener in a completely homogenous speech community.« ²³

In response to some criticisms that the concept of competence ignores the use of language, Chomsky introduces the notion of pragmatic competence – knowledge of how language is related to the concrete situation of its use. ²⁴ It is not to be taken as something over-

²¹ Chomsky, *Aspects of linguistic structures*, p. 4

²² Chomsky, *Rules and representations*, Columbia University Press, p. 59

²³ Chomsky, *Aspects of the Theory of Syntax*, p. 3

²⁴ Chomsky, *Rules and Representations*, p. 225

lapping with or overthrowing competence; communication is not the only function of language – expression of thought is more important:²⁵ »Language is not properly regarded as a system of communication. It is a system for expressing thought.«²⁶ Practically the same is being said in *On Nature and Language*.²⁷ Throughout Chomsky's evolution competence remains a creative force – a speaker may construct an infinite number of sentences he has never experienced.

Performance refers to the psychological processes that enable understanding or producing language. As knowing the rules of arithmetic differs from actually adding or subtracting, so competence differs from performance. Speakers use a number of psychological and neurological processes in the real event of speaking that are not part of the competence. For instance, memory places constraints on how long a sentence we can utter, but it has quite a different role in competence. Therefore an I-linguist cannot use sample sentences as evidence, especially because they reflect many processes that obscure the knowledge of language.

If we have to look for the main feature of Chomsky's theory, one very salient one is the existence of linguistic universals. Here ›universality‹ is not meant as ubiquitousness. It is possible that some languages possess a certain parameter (to be varied from language to language) and others do not. Nevertheless, if we can find it in some languages, then it is a universal. The same holds for principles – they can be undetectable in certain languages, but they are also not broken in those languages. This makes the principles universal. As a consequence, the popular idea that languages can enter a typology on the basis of common features must be abandoned. A universal principle can be ascribed to a single language provided it is the best explanation of some feature of the language faculty. As Cook and Newson remark, Newton's theory of gravity may have been triggered by an apple but it did not require examination of all the other apples in the world to prove it.²⁸

So is there any evidence that can transform the universal grammar from a mere hypothesis to a well justified theory? The evidence is to a great extent counterfactual, as in cases where the sentence ›Is

²⁵ Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, p. 76

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Chomsky, *On Nature and Language*, p. 107

²⁸ Cf. Cook and Newson, *op. cit.*, p. 24

John is the man who talk are recognized as ungrammatical by a number of hearers. It does not matter whether the sentence has been actually uttered; the question is whether it could be said and how would it be treated if it were said. Such evidence is incomplete and may be biased, but these are deficits that can be remedied with time. Here is the place to note that Universal Grammar leaves some aspects of language untouched. An example may be all the irregularities in forming past tense in English. These peculiarities are not explained by the UG because they are simply facts of the English language. To justify their status of unexplainable oddities UG makes the distinction between core and periphery of language. Aspects that are unpredictable by the UG belong to the periphery. The principles and parameters build the core.

5. The Problem of Translation

The paradigmatic example of translatability is the possibility (or the lack of it) of elaborating a concept in a language that is different from that in which the concept was built. Notwithstanding that Chomsky's UG does not provide a direct argument in favour of translatability, it can serve as a basis for such an argument. It may be as follows:

1. Language expresses thought.
2. Thought is an outcome of brain processes.
3. Human brains are similar all over the world.
4. Therefore, thought is similar all over the world.
5. Therefore, every language can express any thought.
6. Therefore, concepts (thoughts) conceived in one language can be expressed in any other language. Translation is always possible.

As Walter Benjamin says in an essay prefacing his translation of Baudelaire, translation is the most important task of the linguist. »Languages are not strangers to one another, but are, a priori and apart from all historical relationships, interrelated in what they want to express.«²⁹ Kinship of languages allows for translation. »To turn the symbolizing into the symbolized, to regain pure language fully

²⁹ Benjamin, *Illuminations*, p. 73

formed in the linguistic flux, is the tremendous and only capacity of translation.«³⁰

A counter-perspective may run as follows: even if common structures underlie all human languages, their surface counterparts are so different in each of those languages that translation may become an impossible task. Even Chomsky himself warned scholars against the applicability of his theory in the field of translation: »The existence of deep-seated formal universals [...] implies that all languages are cut to the same pattern, but does *not* imply that there is any point by point correspondence between particular languages. It does not, for example, imply that there must be some reasonable procedure for translating between languages.«³¹ Many, however, overlooked Chomsky's warning words. From the 1960's onwards, supporters of the universal translatability notion used the theory formulated in *Aspects* to give their views scientific foundation. Some of the most prominent twentieth-century linguists (Jakobson, Bausch, Hauge, Nida and Ivir, amongst others) purport that, in principle, everything can be expressed in any language. They argue that the translatability of a text is guaranteed by the existence of universal syntactic and semantic categories.

On the other hand, the idea of untranslatability has a distinct political aspect: if the untranslatability of a text is accepted, then it is implied that eventually some languages are not suitable for expressing certain features of human experience. Based on the complexity of their linguistic means, it is conceivable to build a hierarchical classification of languages; that would entail as a consequence some hierarchical arrangement of the speakers of the different languages. That would give rise to an idea that some people are superior to others due to their ethnic or national characteristics, associated with their languages. Such an extreme thesis is absolutely unacceptable, because the differences in language do not automatically lead to hierarchical classifications. There is no correspondence between the concepts of difference and untranslatability. It is only just to note that the notion of untranslatability has been unpopular in the twentieth century. However, there is no popular view that perfect translation is unconditionally possible.³²

³⁰ *Ibid.*, p. 80

³¹ Gentzler, *Contemporary Translation Theories*, p. 50

³² Cf. de Pedro, *The Translatability of Texts: A Historical Overview*, pp. 558–559

6. Consequences for Translatability

This kind of consensus led Chomsky to reconsider his main thesis that linguistics is a natural science. In his recent book he says: »Apart from improbable accident, such concepts [*human being* and *language speaking*] will not fall within explanatory theories of the naturalistic variety; not just now, but ever. This is not because of cultural or even intrinsically human limitations (though these surely exist), but because of their nature. We may have a good deal to say about people, so conceived; even low-level accounts that provide weak explanation. But such accounts cannot be integrated into the natural sciences alongside of explanatory models for hydrogen atoms, cells, or other entities that we posit in seeking a coherent and intelligible explanatory model of the naturalistic variety. There is no reason to suppose that there is a »natural kind ›human being‹; at least if natural kinds are the kinds of nature, the categories discovered in naturalistic inquiry.«³³

Without being pessimistic, we may conclude that translation is an on-going effort that cannot be regarded as an easy one, or as simply predetermined by some essential characteristics of language itself.

Bibliography:

- Benjamin, Walter, *Illuminations*, London 1992.
 Chomsky, Noam, *Aspects of Linguistic Structures*, Cambridge 1965.
 Chomsky, Noam, *Studies on Semantics in Generative Grammar*, The Hague 1972.
 Chomsky, Noam, *Morphophonemics of Modern Hebrew*, New York 1979.
 Chomsky, Noam, *Rules and representations*, New York 1980.
 Chomsky, Noam, *Lectures on Government and Binding*. Dordrecht 1981.
 Chomsky, Noam, *Language and the Study of Mind*, Tokyo 1982.
 Chomsky, Noam, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin, and Use*, New York 1986.
 Chomsky, Noam, »Language and Problems of Knowledge«. In: Martinich, Aloysius P., *The Philosophy of Language*, Third edition, Cambridge 1990, p. 558–576.
 Chomsky, Noam, *The Minimalist Program*. Cambridge, MA 1995.
 Chomsky, Noam, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, Cambridge 2000.

³³ Chomsky, *New Horizons in the Study of Language and Mind*, p. 20

- Chomsky, Noam, *On Nature and Language*, Cambridge 2001.
- Chomsky, Noam, *Cartesian Linguistics, A Chapter in the History of Rationalist Thought*. Third edition, Cambridge 2009.
- Cook, Vivian J. and Newson, Mark. *Chomsky's Universal Grammar: An Introduction*, 3rd Edition, Oxford 2007.
- de Pedro, Raquel (1999), »The Translatability of Texts: A Historical Overview« in: *Meta: the Translator's Journal*, Vol. 44, N 4, 1999, pp. 546–559
- Gentzler, Edwin, *Contemporary Translation Theories*, London & New York 1993.
- Jakobson, Roman, *On Linguistic Aspects of Translation* (1959), <http://cultural-studiesnow.blogspot.bg/2011/10/roman-jakobson-on-linguistic-aspects-of.html>, §4, 2. Accessed on Dec. 8, 2015.
- McGilvray, James, »Introduction to the third edition«, In: *Cartesian Linguistics, A Chapter in the History of Rationalist Thought*. Third edition, Cambridge 2009.
- Pagel, Mark, *How language transformed humanity*, https://www.ted.com/talks/mark_pagel_how_language_transformed_humanity/transcript 00:11, Accessed on Dec. 8, 2015.
- Skinner, Benjamin Frederick, *Verbal Behaviour*. Acton, MA 1957.

Gerhard Preyer (Frankfurt/M.)

Radikale Übersetzung und radikale Interpretation

Kritik von Quines und Davidsons Theorie des intersprachlichen Verstehens

Donald Davidson hat sich im Hinblick auf die Bedeutungstheorie natürlicher Sprachen grundsätzlichen Positionen der naturalisierten Erkenntnistheorie Willard van Orman Quines angeschlossen. Erstübersetzung (radical translation) und Erstinterpretation (radical interpretation) sind beides Übersetzungen vom Null-Punkt aus als unterschiedliche Versionen einer Verstehenstheorie mit unterschiedlichen Erkenntnistheorien (Reizbedeutung versus distale Bedeutung und Kognition). Davidson baut Quines Erstübersetzung in eine Erstinterpretation durch eine wahrheitsbedingte Bedeutungstheorie um. Werkgeschichtlich überführt er sie in eine »Unified Theory of Thought, Meaning, Action and Evaluation«. ¹ Er teilt mit Quine die Annahme der postempiristischen Bedeutungstheorie, d. h. des Zirkels zwischen Überzeugung und Bedeutung, die Kritik an der semantischen Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Sätzen, die Unerforschbarkeit der Referenz und die Unbestimmtheit der Übersetzung, den Extensionalismus in der Logik und eine Version der naturalisierten Erkenntnistheorie. Insofern sollten wir von einer Quine-Davidson-Tradition ausgehen.

In einem ersten Schritt wird die Ablösung der Bedeutungstheorie durch die Übersetzungstheorie skizziert (Quine). Ein zweiter Schritt geht auf den Umbau der Erstübersetzung durch die Erstinterpretation von Davidson ein und skizziert ihre semantische Fassung als eine Beibehaltung des Problembezugs der Erstübersetzung und zugleich der Zurückweisung ihrer Basistheorie.

Schließlich ist es von Interesse, ob Davidsons wahrheitsbedingte Bedeutungstheorie die epistemische Lücke in Quines Bedeutungs- als einer Übersetzungstheorie zu schließen vermag und ob die Basistheorie der Erstübersetzung den Zirkel zwischen Überzeugung (allen pro-

¹ Davidson, »A Unified Theory of Thought, Meaning, and Action«, in: ders., *Problems of Rationality*, S. 151–166.

positionalen Einstellungen) und Bedeutung erfolgreich unterbricht. Die Vorgehensweise der Rekonstruktion von Basistheorien erleichtert den Vergleich unterschiedlicher Ansätze. Der Wechsel in einer Basistheorie kann auch der Indikator dafür sein, dass ein Verlust an Plausibilisierungen vorliegt, z. B. äußert sich Davidson dahingehend, dass er Quines Begriff der Reizbedeutung nicht nachvollziehen kann. Wie weit die damit einhergehenden erkenntnistheoretischen und ontologischen Umschichtungen gehen, ist eine empirische Frage.

1. Bedeutungstheorie als Übersetzungstheorie (Quine)

(a) *Naturalisierte Erkenntnistheorie*

Es ist nicht weiter strittig, dass sich Ontologie und Erkenntnistheorie zunächst mit unterschiedlichen Fragen beschäftigen. Die Ontologie fragt danach, *was* es gibt. Das ist eine Frage der Wahrheit. Die Erkenntnistheorie beschäftigt sich dagegen mit der Frage, *wie* wir wissen können, *was* es gibt. Das ist eine Frage der Methode (Verfahren) und der Belege.² Ontologie und Erkenntnistheorie sind jedoch andererseits nicht voneinander unabhängig, wenn wir aus der Sicht der Erkenntnistheorie nach ihren ontologischen Voraussetzungen fragen. Das betrifft in der cartesianischen und empiristischen Tradition z. B. das Subjekt-Objekt Problem oder die angenommene Beziehung zwischen Sprache (Logik) und Welt. Quines Erkenntnistheorie, Ontologie, Sprachtheorie und Logik beanspruchen eine Antwort auf die Problemstellungen: 1. die Beziehung zwischen Übersetzung und Kommunikation, 2. die Analyse der Referenz von Ausdrücken sowie 3. eine Analyse der Belege und des Wissens (Wissenschaftstheorie und Logik) zu geben. Das Verbindungsstück ist die *naturalisierte Erkenntnistheorie*. Die Kommunikation der Ergebnisse seiner Analysen beschreibt Quine, wie der Untertitel von *Unterwegs zur Wahrheit* lautet, als *Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie*.³

² »Belege« ist die übliche deutsche Übersetzung von »evidence«. Das ist nicht ganz glücklich, da »evidence« bei Quine kein externer Beleg von etwas ist, sondern ein stimulierter Informationsfluss an den Nervenenden (flow of evidence), der nicht intentional bewusst ist. In diesem Text bleibe ich der Einfachheit halber bei der verbreiteten deutschen Übersetzung.

³ Quine, *Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie*.

Die naturalisierte Erkenntnistheorie besagt:

1. Es gibt keinen erkenntnistheoretisch ausgezeichneten Standpunkt der ErkenntnisKonstitution und keinen ontologischen (kosmologischen) Standpunkt, von dem wir die äquivalenten Ontologien überblicken könnten. Der erkenntnistheoretische Standpunkt setzt jedoch den ontologischen voraus. Es gibt somit keine Erkenntnistheorie außerhalb der ontologischen Bindungen. Das gilt für unsere wissenschaftlichen Theorien und die logische Bereinigung der Alltagssprache. Nach Quine besagt das ontologische Kriterium: »to be is to be the value of the variable«. Der ontologische Standard besagt: »no entity without identity«. Damit sollen intensionale Begriffe (Propositionen, Eigenschaften usw.) widerlegt werden. Das ist der logisch-semantische harte Kern der Erkenntnistheorie und Semantik Quines. Aus dem ersten Punkt folgt, dass im Falle der Bedeutungstheorie als einer Übersetzungstheorie »Übersetzung« durch die nicht in Frage gestellte Hintergrundsprache des Übersetzers erfolgt (vgl. dazu den 4. Punkt).

2. Die Sprache und die Bedeutung von Ausdrücken sind keine privaten Entitäten. Aus der Perspektive der ersten Person haben wir keinen privilegierten Zugang zu semantischen Informationen. Die Rolle des Übersetzers besteht darin: (a) Er verfügt über eine begriffliche Souveränität, (b) die Übersetzung erfolgt von *seinem* Begriffsschema und *seiner* Hintergrundontologie aus. (c) Daran schließt sich das Folgeproblem an, in welcher Position und wie das Interpretierte vom Standpunkt des Übersetzers (Interpretieren) zu berücksichtigen ist.

3. In einem methodischen Sinn sind semantische Untersuchungen eine Sache der logischen *Notation*. Sie ist nicht *theoretisch*, da sie unser empirisches Wissen nicht erweitert. Sie ist aber auch nicht *metaphysisch*, da die Ontologie, wie alle Konzeptualisierungen, relativ zu einem Begriffsschema und deshalb nicht absolut ist. Quine neigt aber dazu, der kanonischen Notation eine große epistemische Nähe zu der Peripherie, somit den sensorischen Reizen, der begrifflichen Netzwerke zuzuschreiben.

4. Es gibt keine selbstständige (philosophische) Erkenntnistheorie. Sie ist Aufgabe der Einzelwissenschaften, z. B. der Psychologie und Verhaltenswissenschaft.

Quine verbindet deshalb die naturalisierte Erkenntnistheorie mit der ontologischen Relativität, dem Dualismus zwischen neutralem Inhalt und Begriffsschema. Referenz wird durch die Relativierung auf ein Koordinatensystem *der Hintergrundsprache* erklärt.

Die Sprache und die damit einhergehenden Ontologie des Übersetzers haben somit eine privilegierte Funktion.

Die *relationale Theorie der Gegenstände* ist der Kern der Lehre der *ontologischen Relativität*. Ihr kommt im Fortgang der Werkgeschichte Quines eine grundlegende Funktion in der Erkenntnistheorie und Ontologie zu:⁴

»Aber ich kann heute vielleicht deutlicher als in meinen Vorlesungen, dem Essay oder dem Buch des gleichnamigen Titels (»Ontologische Relativität«, d. V.) angeben, *worauf* die ontologische Relativität meiner Position zufolge eigentlich relativ bezogen ist: Sie ist relativ auf ein besonderes Manual der *Übersetzung*. Vom Term »gavagai« zu sagen, dass er Kaninchen bezeichnet, heißt nichts anderes, als sich anstelle irgendeines der anderen möglichen Handbücher für ein Handbuch zu entscheiden, in dem der Term »gavagai« mit »Kaninchen« übersetzt wird.«⁵

Damit geht einher, dass die Ontologien relativ sind und wir über keinen Standpunkt verfügen, über ihre Richtigkeit zu entscheiden. Der empirische Gehalt einer Ontologie ist nur der »neurale Knoten« und ihr Beitrag zu der jeweiligen »Struktur der Theorie«.⁶ Wir sollten uns dabei aber zugleich fragen, von welchem Standpunkt aus diese Unterscheidung getroffen wird. Setzt die Unterscheidung nicht einen weiteren höheren Standpunkt voraus? Wenn es keinen absoluten Standpunkt gibt, so sind die Sätze: »Es gibt einen absoluten Standpunkt« und »Es gibt keinen absoluten Standpunkt« ohne einen Erkenntniswert. Die von Quine nahegelegte Unterscheidung lässt sich somit nicht absolut treffen.⁷

(b) *Postempiristische Bedeutungstheorie und die Erstübersetzung*

Die postempiristische Bedeutungstheorie besagt für Quine: Die nicht auflösbare Verbindung zwischen Überzeugung und Bedeutung ist das Kernproblem der verständlichen Wiedergabe einer Äußerung (Sprechakt). Davidson formuliert dieses Kernproblem dahingehend:

⁴ Quine, »Naturalisierte Erkenntnistheorie«, S. 97–126, ders., »Ontologische Relativität«, in: ders., *Ontologische Relativität und andere Schriften*, S. 41–96.

⁵ Quine, *Unterwegs zur Wahrheit*, S. 73.

⁶ Quine, a. a. O., S. 45.

⁷ Das ist die Folgerung aus einer Mailkommunikation über dieses Problem mit Wilhelm K. Essler.

»A central source of trouble is the way beliefs and meaning conspire to account for utterance«. ⁸ Dieser Zirkel ist von der Anlage her nicht zu beseitigen (Nichtherausschälbarkeitsthese). Quine verwirft deshalb die analytischen Konzeption der sprachlichen Bedeutung (Rudolf Carnap), den Dualismus von *Bedeutungswahrheiten* in einer gegebenen Sprache versus *Tatsachenwahrheiten* und die Unterscheidung zwischen *internen* und *externen Fragen* im Hinblick auf die sprachlichen Rahmenwerke (Carnap).

Der philosophische und sprachtheoretische Hintergrund ist Quines Kritik an der Bedeutungstheorie des logischen Empirismus und der damit einhergehenden »Zwei Dogmen des Empirismus«. ⁹ Daraus folgert er: Weder Überzeugungen noch Wahrheit legen die Referenz von Ausdrücken fest. Seine Erkenntnistheorie ersetzt deshalb die phänomenologische Basis des Konstitutionssystems (Carnap) durch eine naturalistische Basis. Er bezeichnet seine Erkenntnistheorie auch als einen »relativen Empirismus«. ¹⁰ Er besagt: »Wage dich nicht weiter von den Sinnesdaten weg als nötig.« Daran hat Quine werkgeschichtlich festgehalten. ¹¹

Die Basissituation des Gedankenexperiments der Erstübersetzung ¹² soll beides erklären, die Unerforschbarkeit der Referenz, d. h. die Unbestimmtheit von *unten* und die Unbestimmtheit der Übersetzung, d. h. die Unbestimmtheit von *oben*. Die Situation der radikalen Übersetzung (RÜ) ist so definiert, dass z. B. ein Linguist (Feldforscher) die Äußerungen eines Sprechers einer Dschungelsprache – wir können verallgemeinern: einer beliebige Sprache, die er nicht kennt – in seine Sprache von einem Nullpunkt aus zu übersetzen beginnt. Quine hält es im Fortgang für »besser«, statt von »Unerforschbarkeit« von »Unbestimmtheit des Bezugs« zu sprechen. ¹³

Die Unbestimmtheit der Übersetzung von *unten* besagt:

⁸ Davidson, »Beliefs and the Basis of Meaning«, in: ders., *Truth and Interpretation*, S. 142.

⁹ Quine, »Zwei Dogmen des Empirismus«, in: ders., *Von einem logischen Standpunkt*, S. 27–50.

¹⁰ Quine, »Die Wurzeln der Referenz«, in: ders., *Die Wurzeln der Referenz*, S. 189–194, hier S. 191.

¹¹ Quine, *From Stimulus to Science*, S. 1–26.

¹² Quine, *Word and Object. Zur radikalen Übersetzung*, S. 26–31.

¹³ Quine, *Unterwegs zur Wahrheit*, S. 71–74, sowie ders., »On the Reason for the Indeterminacy of Translation«, *Journal of Philosophy*, S. 179–183, hat beide Unbestimmtheiten im Fortgang genauer unterschieden.

1. Die Referenz als die gegenständliche Bedeutung von Ausdrücken ist aus der Einstellung der dritten Person *unerforschbar*. Referenz als eine Ausdrucks-Gegenstandbeziehung besagt: (a) als Designation eines singulären Terms, z.B. »Boston« designiert Boston, (b) als Denotation eines generellen Terms »Hase« denotiert jeden Hasen und (c) als der Wert von gebundenen Variablen.¹⁴

Wenn ein Sprecher z.B. »Hase« äußert, so kann die Referenz von einem Erstübersetzer bzw. Feldlinguist nicht verhaltensmäßig erforscht werden. Warum verhält sich das so? Das Problem ist durch die Individuation der Terme in der Situation der Erstübersetzung veranlasst. Es ist ein Problem auf der Seite des Übersetzers, da der Sprecher die Terme nicht individuiert. »Hase« könnte z.B. ein Klassifikationsausdruck (allgemeiner Begriff) oder ein rein singulärer Term, z.B. ein raum-zeitlicher Teil des Hasen, sein. Es ist demnach sinnlos, absolut festzustellen, dass sich »Kaninchen« auf Kaninchen oder auf abgetrennte Kaninchenteile und dass sich, relativ zu einer alternativen Menge, »Kaninchen« auf unabgetrennte Kaninchenteile bezieht. Der Sprecher kann aber auch besondere Theorien über Hasen haben, z.B. sie sind Boten von fremden Göttern oder der Hase ist ein künstliches Replikat eines Hasen.

2. Die Übersetzung ist *unbestimmt* von *oben*, da die Wahrheit der Übersetzung eines Satzes am Leitfaden der naturalisierten Erkenntnistheorie nicht über seine Richtigkeit entscheidet. Es können immer andere analytischen Hypothesen aufgestellt werden. Die Unbestimmtheit der Übersetzung von *oben* als holophrastische These ist aus dieser Sicht die »stärkere« Unbestimmtheit, da sie nicht nur Terme, sondern auch ganze Sätze betrifft.¹⁵

3. Eine dritte Unbestimmtheit ist die empirische (Unter-) Unbestimmtheit der »Globalwissenschaft«. Das ist die Unbestimmtheit von Theorien durch die Beobachtungssätze, d.h.: »Für den Fall von Globalsystemen der Welt hingegen sind wir sehr wohl zu akzeptieren bereit, dass es zahllose, nicht weiter spezifizierbare Möglichkeiten gibt, auf welche die Realität über die Grenzen des menschlichen kognitiven Apparats hinausreicht.«¹⁶

Der Übersetzer verfährt in der Einstellung der dritten Person,

¹⁴ Quine, *From Stimulus to Science*, S. 59–67.

¹⁵ Zu Davidsons Quine-Kritik vgl. R. Schantz, *Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik*, S. 196–216. Schantz hat das grundlegende Problem von Quines Ansatz aus meiner Sicht gut identifiziert.

¹⁶ Quine, *Unterwegs zur Wahrheit*, S. 141–142.

und er wendet den Grundsatz der Nachsicht bei der Übersetzung an, d. h. er unterstellt Rationalität (und zwar seine eigene, zweiwertige Logik), z. B. bei der Übersetzung der Junktoren. Es ist keine Anforderung an die Übersetzung, dass der Sprecher die Sätze kennt, in die der Übersetzer seine Äußerungen übersetzt. Der Erstübersetzer stellt ein Übersetzungsmニュアル (analytische Hypothesen) auf. Die Übersetzung ist unter dieser Voraussetzung unbestimmt, und die Referenz als eine Ausdrucks-Gegenstands-Beziehung ist nicht erforschbar, da es nicht zu entscheiden ist, welche analytischen Hypothesen definitiv richtig sind. Sie sind durch die Gesamtheit ihrer Belege unbestimmt. Die Referenz von Ausdrücken ist somit keine Tatsachenfrage, d. h. es gibt keine absolute Referenz, sondern Referenz ist relativ zu einer Rahmentheorie. In der Situation der Erstübersetzung sind deshalb die Unbestimmtheit der Übersetzung von *unten* (Unerforschbarkeit der Referenz) und die Unbestimmtheit der Übersetzung von *oben*, die zu unterscheiden sind, miteinander verbunden. Dieses Bild der Erkenntnistheorie folgt aus Quines postempiristischer Bedeutungstheorie: Alle Einstellungen wirken in einer für uns unauflösbaren Weise zusammen und können nicht als einzelne Einstellungen isoliert werden.

Quine führt deshalb den Begriff der *Reizbedeutung* und der *Reizsynonymie* ein, mit der der Erstübersetzer die Nettobedeutung aus dem Sprecherverhalten herausfiltert.¹⁷ Die Reizbedeutung ist zugleich das Verbindungsstück zwischen Erkenntnistheorie und Ontologie.¹⁸ Die sensorischen Reizungen sind aus dieser Sicht die Ursachen, d. h. die natürliche Basis unserer wissenschaftlichen Theorien über die Welt. Diese Reizbedeutung stimmt jedoch nicht mit unserem intuitiven (normalen) Bedeutungsverstehen überein.

Die Beobachtungen sind nach Quine nicht etwas Sprachliches. Sie sind nur durch die Beobachtungssätze (Gelegenheitssätze), z. B. »Dies ist rot« und »Das ist ein Hund«, intersubjektiv zugänglich. Sie sind »stimulus-analytisch«, d. h. sie beziehen sich auf bestimmte Situationen und werden durch »gleiche Reize« aufgelöst. Er greift nicht auf Sinnesdaten zurück, sondern auf gemeinsame Reaktionen, d. h. wir können uns auf diese »Sätze« einigen, und sie »sind das Eingangstor zur Sprache und zur Wissenschaft«.¹⁹ Nach Quine ist die Basis der Übersetzung dieselbe Reizbedeutung aufgrund gleicher

¹⁷ Quine, *Word and Object*, S. 34, zur Stimulation und Reizbedeutung S. 31–35.

¹⁸ Quine, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, S. 75.

¹⁹ Quine, *Die Wurzeln der Referenz*, S. 61–67, hier S. 65. Seine Analyse von katego-

Nervenreizungen, welche die Übereinstimmung der »Dschungelsprache« mit den Beobachtungssätzen der eigenen Sprache gewährleisten soll.²⁰

Der Übersetzer wendet den Grundsatz der *Nachsicht* gegenüber dem Sprecher (Informant) an²¹, d. h. 1. die Maximierung der Übereinstimmung zwischen Sprecher und Interpret, somit die Ausschaltung von Irrtümern, 2. die Maximierung der Selbstkonsistenz und die Übereinstimmung verschiedener Sprecher sind eine Voraussetzung der Zuordnung der Äußerung von Sätzen zu den Bedingungen der Äußerungssituation.²² 3. Der Erstübersetzer geht davon aus, dass die Einstellungen des Sprechers den seinigen ähnlich sind, und er unterstellt ihm seine eigene Ontologie. Das gilt solange, wie nicht das Gegenteil offensichtlich ist. Daraus folgt: Die Wahrheit von Sätzen als Bezugsproblem der nicht-analytischen Bedeutung ist demnach eine einfache Korrespondenz von Sätzen und physikalischen Tatsachen in bestimmten Äußerungssituationen. Insofern sind privilegierte Klassen von Sätzen aufzugeben, wie z. B. analytische und synthetische Sätze. Quine erkennt letztlich keinen Unterschied zwischen der Unerforschbarkeit der Referenz und der ontologischen Relativität, da die Referenz der Terme einer Sprache ihre Ontologie bestimmt und die Relativität der Ontologie unmittelbar aus der Relativität der Referenz auf ein Begriffsschema (Sprache) folgt.

(c) *Basistheorie der Erstübersetzung*

Die Skizze soll soweit informativ sein, um die Basistheorie der Erstübersetzung zu verdeutlichen: 1. Die Bedeutung des intendierten Ge-

rischen Beobachtungssätzen hat er werkgeschichtlich variiert. Zur Endfassung: ders., *Unterwegs zur Wahrheit*, S. 12–16.

²⁰ Das Problem betrifft den empirischen Gehalt eines prüfbareren Satzes, vgl. Quine, *Unterwegs zur Wahrheit*, S. 22–25.

²¹ Quine nimmt ein Motiv von Wilson auf.

²² Davidson hat die Leitlinie der Maximierung durch die Optimierung der Übereinstimmung ersetzt, da es keinen Sinn hat, zwei unendliche Mengen von Sätzen gegenseitig zu maximieren. Eine Strategie war, das Problem zu entdramatisieren. Dem Grundsatz der *Nachsicht* wird der Grundsatz der Humanität, dass der Sprecher nach Wahrheit strebt, vorgeschaltet, z. B. Grandy, »Reference, Meaning and Belief«, in: *Journal of Philosophy* Vol. 70, No. 14, 1973, S. 439–452. Die Strategie geht dahin, dass nicht vorrangig die Übereinstimmung maximiert, sondern die unverständliche Nichtübereinstimmung minimalisiert wird.

halts ist aus einer beliebigen Sprecheräußerung nicht herauschälbar. 2. Das Verstehen von Sätzen ist nicht »referenziell schematisierbar«: Überzeugung (Zusatzinformation) und Bedeutung sind untrennbar verbunden. 3. Nur Sätze einer Theorie und nicht Ausdrücke beziehen sich auf die Welt. 4. Die Fragen nach der Bedeutung von Sätzen sind als Fragen der Übersetzung in einer Rahmentheorie zu systematisieren. Insofern ist das Bedeutungsverstehen auf die empirischen Belege einer Rahmentheorie zu spezifizieren. Für die Bedeutungstheorie natürlicher Sprachen wird dies an der Situation der *Erstübersetzung* exemplifiziert. 5. Die Nettobedeutung von Beobachtungssätzen wird an den Äußerungsbedingungen durch die Reiz-Reaktions-Beschreibung festgestellt. Als wissenschaftstheoretische Hintergrundtheorien sind die Physik und die verhaltenswissenschaftliche Psychologie verbindlich. 6. Die Anwendung des Grundsatzes der Nachsicht (klassische Logik) gewährleistet die Vereindeutigung der nicht zu beseitigenden Unbestimmtheit der Übersetzung von *oben*, z.B. der logischen Junktoren.

7. Die relative Referenz ist somit ein akzeptabler semantischer Begriff, der dem Erstübersetzer durch seine jeweilige *Hintergrundsprache* zur Verfügung gestellt wird, z.B. Deutsch, Französisch, Chinesisch, was auch immer. Die *relationale Theorie der Gegenstände* ist der Kern der Lehre der *ontologischen Relativität*.

Die *Folgerung* ist: Die Unbestimmtheit der Übersetzung belehrt uns darüber, dass es keine Propositionen als Satzbedeutungen gibt, und die Unterbestimmtheit der globalen Wissenschaft belehrt uns darüber, dass es nicht nur eine einzige Version des Denkens über die Welt gibt.

(d) Einwände

Das grundlegende Problem von Quines Ansatz ist: Gibt er auf die Problemstellungen 1. der Beziehung zwischen Übersetzung und Kommunikation, 2. der Referenz von Ausdrücken, 3. der Analyse der Belege und des Wissens sowie 4. der Annahme der Geltung der Verhaltenswissenschaft als Basistheorie der empirischen Psychologie eine tragfähige Antwort, die weiter innovierbar ist? Die Problemstellungen und die Fragen nach der Innovierbarkeit betreffen auch den Ansatz von Davidson. Angesprochen ist damit die Frage nach dem Verbindungsstück des Ansatzes: Wie passen die Thesen der Un-

erforschbarkeit der Referenz (Unbestimmtheit von *unten*), der Unbestimmtheit der Übersetzung von *oben*, die Relativität der Ontologie und dass es auf die Struktur einer Theorie ankommt – nicht auf die Wahl der Gegenstände – mit seinem »robusten Realismus« (dass es materielle Gegenstände in Raum und Zeit gibt) und dem wissenschaftlichen Realismus zusammen?

1. Quines Erkenntnisinteresse ist die Klärung ontologischer Fragen. Das setzt er voraus. Insofern thematisiert er fremde Sprachen als gegebenenfalls alternative Theorien. Zwischen ihnen ist im Hinblick auf die Schema-Inhalt-Unterscheidung eine Vergleichbarkeit herzustellen. Es ist an dieser Stelle im Blick zu behalten, dass die Annahme der Überzeugung als eine Verhaltensdisposition ihre semantisch signifikanten Eigenschaften durch natürliche Eigenschaften ersetzt. In der naturalisierten Erkenntnistheorie wird die Reizbedeutung dazu herangezogen, die im Definiens des Beobachtungssatzes auftretenden Begriff zu »objektivieren«, d. h. der untheoretischen Beobachtung zugänglich zu machen.

2. Wir erkennen an dieser Basistheorie der Erstübersetzung: (a) Die Selektion der linguistisch relevanten Daten im Hinblick auf die Überzeugungen des Sprechers ist problematisch, und (b) es stellt sich die Frage, ob die Quine-Beobachtungssätze auch *wirklich* auf diese Situation anzuwenden sind? Es liegt nahe, dass die Übersetzung der Satzäußerung des Fremden mehr erfordert als die Überzeugung, was in der gegebenen Situation der Fall ist und durch die verhaltenswissenschaftliche Auswahl festgestellt wird.

3. Es betrifft dies die Problematik der Abgrenzung der Überzeugung von der Bedeutung. Es kann z. B. der Fall sein, dass der Einheimische und der Feldforscher in der Bedeutung (Referenz) des Ausdrucks »Hase« übereinstimmen, aber im Hinblick auf ein unterschiedliches Weltbild von dem beobachteten Hasen eine andere Interpretation vornehmen. Angesprochen ist damit die *reinterpretative Strategie* des Übersetzers. Daraus ist zu folgern: Die Bedeutung in Termini einer untheoretischen Bedeutung als erkenntnistheoretische Unterscheidung eines schemaunabhängigen Inhalts (sensory input, stimulus meaning) von konzeptuellen Schemata erfasst *gerade nicht* den Hintergrund des Sprechers.

4. Die Spezifikation der Relativität der Satzbedeutung auf Physik und Verhaltenswissenschaft als Leitwissenschaft ist selbst nicht nachgewiesen, sondern wird als plausibel vorausgesetzt:

(a) Die Annahme der Satz Wahrheit als eine einfache Korrespon-

denz von Satz und physikalischer Tatsache ist eine a-priori-Annahme, die nicht verhaltenswissenschaftlich überprüft werden kann. (b) Es gibt gerade keine offensichtliche Bedeutung, die an den Sprecheräußerungen zu beobachten ist bzw. die durch Reiz-Reaktionen ausgelöst wird.

Insofern trägt die Reizbedeutung nichts zur Unterbrechung des Zirkels zwischen Überzeugung und Bedeutung bei.

5. Daraus ist zu folgern, dass die offensichtliche Bedeutung und die epistemische unbeschränkte physikalische Wahrheit den epistemischen Bestandteil des Sprechakts (Hintergrund) nicht erfassen können, da der Zusammenhang zwischen Sprecherwissen und Bedeutung den Zirkel zwischen Überzeugung und Bedeutung schließt. Das ist der Problembezug der epistemischen Anforderungen und epistemischen Modifikationen, die beide betreffen, den Sprecher und den Übersetzer. Nehmen wir das ernst, so stellt sich die Frage, ob die postempiristische Bedeutungstheorie die richtige Fragestellung hat.

2. Von der Erstübersetzung zur Erstinterpretation (Davidson)

(a) *Flucht vor der Reizbedeutung*

Das Gesamtbild des philosophischen Ansatzes Davidsons, der sich in seinen Artikeln seit Anfang der 1960er Jahre dokumentiert, ist gut erforscht. Ihr übergreifender Problembezug ist durch die Problemstellungen der Erkenntnistheorie, Ontologie, Sprachtheorie und Logik Quines motiviert. Davidsons »Vereinheitlichte Theorie der Gedanken, Bedeutung und Handlung« (als auch der »Bewertung«) beansprucht, die Beziehung zwischen *Interpretation*, *Rationalität* (Grundsatz der Nachsicht) und *Externalismus* mit sprachtheoretischen Mitteln zu erhellen und das Kapitel des Cartesianismus und Empirismus in der Philosophie zu schließen. Die Semantik einer Sprache ist aus dieser Sicht für ihre Ontologie erforderlich.²³

Von Interesse ist sein Schritt zur Erstinterpretation, seine Wahrheitsbedeutungssemantik und die Basistheorie der Erstinterpretation.

1. Die Methodologie der Erstinterpretation geht auf die Be-

²³ Davidson, »Method and Metaphysics«, in: ders., *Truth, Language, and History*, S. 40.

schreibung der Erstübersetzung zurück.²⁴ Beide Ansätze gehen davon aus, dass die Belege des Sprachverstehens öffentlich zugänglich und damit *offensichtlich* sind. Die Explananda der Interpretationstheorie der radikalen Interpretation (RI) sind »perceptual beliefs, the beliefs that are directly caused by what we see and hear and otherwise sense«²⁵ und die »sprachliche Kommunikation« von individuellen Sprechern. Eine gemeinsame Sprache besteht demzufolge in der Übereinstimmung ihrer Interpretationstheorien. Insofern ist die Erstübersetzung wie die Erstinterpretation durch beobachtbares Verhalten vollständig bestimmt. Alle Belege für oder gegen eine Übersetzung bzw. Interpretation sind somit durch die Ereignisse (Situationen) verursacht, denen der Sprecher zustimmt oder die er ablehnt. Aus dem beobachtbaren Verhalten können somit bestimmte Einstellungen der Sprecher zu Sätzen erschlossen werden.

2. Der Erstinterpret verfährt nicht, so wie im Fall der Erstübersetzung bei Quine, mit einem verhaltenswissenschaftlichen Test, sondern er geht von einem mentalen (intensionalen) Begriff des *Für-wahr-Haltens* aus, um die primären Daten der RI zu charakterisieren. Insofern ist seine Aufgabe von Beginn an eine semantische. Der einzige Begriff des Belegs, den Davidson akzeptiert, ist die logische Beziehung zwischen Überzeugungen und Sätzen, die sie ausdrücken. Der Beleg des Für-wahr-Haltens entscheidet dann darüber, dass die Sprache nicht mehr frei gewählt werden kann. Es ist aus der Sicht der Erstinterpretation unter dieser Voraussetzung eine empirische Frage, welche Sprache ein Sprecher spricht.²⁶ Das schließt eine unvereinbare Interpretation der verfügbaren Belege nicht aus.

3. Die Erstinterpretation geht aber noch einen Schritt weiter. Nach ihr gibt es keinen Weg von Verhaltenstatsachen zu semantischen Tatsachen, der nicht durch die Zuschreibung basaler propositionaler Einstellungen vermittelt ist. Insofern lehnt sie Quines Reizbedeutung ab. Davidson interpretiert sogar Quines Begriff der Reizbedeutung als einen Cartesianismus. Eine semantische Theorie baut auf nichtsemantischen und nichtlinguistischen, jedoch auf keiner reinen Verhaltensbelegbasis auf. Die Sprachäußerungen sind

²⁴ Das ist von den textuellen Belegen nicht zu bezweifeln. Davidson, *Belief and the Basis of Meaning*, in: ders., *Truth and Interpretation*, S. 141–154, hier S. 141.

²⁵ Davidson, »Is Truth a Goal of Inquiry? Discussion with Rorty«, in: Zeglen (ed.), *Donald Davidson. Truth, Meaning and Knowledge*, S. 18 f.

²⁶ Davidson, »The Inscrutability of Reference«, in: ders., *Truth and Interpretation*, S. 240 f.

zwar ein nichtsprachliches Handeln und ein physisches Ereignis, aber es wird einer begrifflichen und nomologischen Reduktion des Mentalen auf Physisches eine Absage erteilt. *Deshalb ist der Begriff der Zustimmung und Ablehnung von Sätzen ein mentaler Begriff.* Die Rede von »einen Satz für wahr halten« beansprucht, dass es sich um eine Meinung (Überzeugung) handelt, die besagt, davon überzeugt zu sein, dass ein Satz wahr ist. Die Unabhängigkeit der Verfügbarkeit der Belege der Erstinterpretation soll damit gewährleistet sein.

4. Ein weiterer grundlegender Unterschied zwischen der RÜ und der RI ist es, *worin die Ursachen bestehen, die den Inhalt dessen bestimmen, was wir sagen.*

Im Unterschied zur Erstübersetzung sind es nicht die Stimulationsmuster der sinnlichen Rezeptoren, die einen Sprecher dazu veranlassen, z. B. »Gavagai« zuzustimmen, sondern die Beschreibung von äußeren (distalen) Ereignissen (Situationen), z. B. des Herumhüpfens von Kaninchen, was auch immer. Insofern vertritt Davidson einen ontologischen Realismus der Individuierung der Gegenstände (Inhalte) der propositionalen Einstellungen: Die Realität verbürgt ihre Wahrheit (distale Individuation der Inhalte propositionaler Einstellungen). Die ontologische Relativität und der Dualismus zwischen »Inhalt und Schema« werden als das »Dritte Dogma« des Empirismus eingestuft und verworfen.

Davidson wendet gegen Quine ein, dass er nicht danach gefragt hat, *worin die sensorischen Belege bestehen, auf denen unsere Überzeugungen über die Welt beruhen.* Die Ereignisse, die zu einer Zustimmung oder Ablehnung von Gelegenheitssätzen führen, sind entdeckbare Veränderungen in der Welt. Der Begriff der Reizbedeutung spielt für die RI keine Rolle.

5. Insgesamt wird dem Erstinterpreten in seiner Ausstattung nicht nur eine prominente, sondern auch eine dominante Rolle zugesprochen. Quine ging von unserer begrifflichen Souveränität aus. Dem radikalen Interpreten wird eine neue Stellung zugeschrieben, da die Annahme eines »allwissenden Interpreten« sinnvoll ist, der das eigene Verhalten und die eigenen Wahrheitsmaßstäbe auf den Sprecher überträgt.²⁷ Ein allwissender Interpret ist nach Davidson ein In-

²⁷ Davidson, »The Method of Truth in Metaphysics«, in: ders., *Truth and Interpretation*, S. 201. Zur Kritik an der Begründung der Annahme des allwissenden Interpreten Lepore/Ludwig, *Donald Davidson. Meaning, Truth, Language, and Reality*, S. 323–329.

terpret, der eine vollständige Kenntnis der Welt hat, ausgenommen der Kenntnis der Einstellungen von Sprechern und der Bedeutung ihrer geäußerten Sätze. Hinter den als global behaupteten Rationalitätsstandard kann der Erstinterpret gerade epistemisch nicht zurückgehen. Insofern ist der Grundsatz der Nachsicht ein »konstitutiver« Grundsatz (»basic principle of rationality«). Irrationalität ist deshalb »innere Widersprüchlichkeit«. ²⁸ Nehmen wir diesen Standpunkt ein, so stellt sich die Frage: Hat jemand von diesem Standpunkt aus jemals einen Regenzauber ›verstanden‹?

(b) *Wahrheitsbedingungssemantik*

1. Der Übergang von der Erstübersetzung zur Erstinterpretation besteht darin, dass die RI die Form einer Wahrheitstheorie im Stile Tarskis annehmen soll. Die Gegenstände der interpretativen Wahrheitstheorie für eine Sprache x sind Äußerungen und Inskriptionen. Eine Wahrheitstheorie für eine Sprache x ist eine *finite* und *kompositionale* Theorie, die über die formalen Mittel verfügt, für jeden Satz der Sprache x ein W -Theorem der Form »(W) s ist wahr *genau dann, wenn* (= *gdw*) p « zu beweisen. ²⁹ Die Theoreme sind *interpretativ*, wenn » p « auf der rechten Seite der »Form W « den Satz s auf der linken Seite übersetzt. Die W -Theorie ist interpretativ, wenn sie nur interpretative W -Theoreme enthält.

Dabei ist die besondere Rolle der W -Sätze im Blick zu behalten: Durch welche Operation sie auch immer hergestellt werden und welche Ontologie dabei behilflich sein mag, das Ergebnis ist, dass die Wahrheitsbedingungen der W -Sätze auf ›eigenen Beinen‹ stehen.

2. Die holistische Erfüllungstheorie der propositionalen Einstellungen erfordert einen Holismus derart, dass (a) die meisten der propositionalen Einstellungen wahr sind und (b) die rekursive Theorie der Bedeutung holistisch ist, d. h. sie ist auf jeden Satz einer Sprache zu spezifizieren. Insofern ist auch die Theorie der Überzeugungen

²⁸ Davidson, »Paradoxes of Irrationality«, in: *Problems of Reality*, S. 169–187, sowie ders., »Incoherence and Irrationality«, in: *Problems of Reality*, S. 189–198,

²⁹ Kompositionalität besagt: Eine natürliche Sprache ist in primitive und komplexe Ausdrücke zu zerlegen. Ihre Relation besteht darin, dass die komplexen durch die Anordnung der primitiven Ausdrücke gebildet werden. »Ausdrücke« sind abstrahiert (Abstrakturen), die unabhängig von ihrer Exemplifizierung bestehen. Das unterscheidet sie von akustischen und zweidimensionalen geometrischen Formen.

holistisch. Der Holismus der wahren Überzeugungen soll als eine Adäquatheitsbedingung der Einstellungszuschreibung den globalen Skeptizismus Descartes' und Humes widerlegen. (c) Die Voraussetzung der wahrheitsbedingten Bedeutungstheorie der Erstinterpretation ist die unbegrenzte Anwendung des Grundsatzes der Nachsicht. Die Erstinterpretation schränkt den Grundsatz nicht auf eine Untermenge objektsprachlicher Sätze ein, z. B. auf Beobachtungssätze (Gelegenheitssätze) und ihre Wahrheitsfunktionen, sondern setzt ihn als einen allgemeinen Grundsatz ein, d. h. die Anwendung des Grundsatzes ist nicht nur ein erster Schritt in der Interpretation, sondern wir können keinen Sprecher erfolgreich interpretieren, wenn wir davon ausgehen, dass seine meisten Überzeugungen falsch sind.

3. Ist jedoch die Bedeutungstheorie als Wahrheitstheorie erfolgreich durchzuführen? Die Interpreten sind sich weitgehend darüber einig, dass Davidsons Ansatz gescheitert ist. Er führt werkgeschichtlich einige Revisionen durch, z. B. haben die Bikonditionale der W-Sätze nicht nur wahr zu sein, sondern ihnen ist der Status von Naturgesetzen zuzuweisen, um Konditionale wie z. B. »Schnee ist weiß« *genau dann wenn* Gras grün ist« auszuschalten.³⁰

Davidsons Fluchtpunkt ist deshalb der Schritt zu einer »Replace-ment«-Theorie. Die Wahrheitstheorie ist keine Bedeutungstheorie, da die übersetzten Sätze einen nicht zu eliminierenden indexikalischen Bestandteil haben. Das soll aber nicht ausschließen, dass sie angibt, was der Interpret bei der Erstübersetzung weiß, um einen Sprecher, dessen Sprache er nicht kennt, zu interpretieren.³¹ Wenn wir die epistemischen Anforderungen an die Aufgabe der »verständlichen Wiedergabe« (intelligible redescription) der Sprechakte eines Sprechers akzeptieren, so lässt sich die Frage nicht so stellen.

3. Basistheorie der ›Erstinterpretation‹ und Korrektur

(a) *Das Interpretationsproblem*

Das Interpretationsproblem der Erstinterpretation besteht darin, dass der Erstinterpret *festzustellen* hat, ob ein W-Satz »s ist wahr *gdw* p«

³⁰ Vgl. dazu vor allem Davidson, »12. Reply to Forster«, in: ders., *Truth and Interpretation*, S. 171–179, hier S. 174.

³¹ ebd., S. 179.

wahr ist, *ohne* zu wissen, *was* der erwähnte Satz *s* im ersten Teil des Bikonditionals bedeutet. Das ist das grundlegende Problem des ganzen Ansatzes, das durch die Anwendung des Grundsatzes der Nachsicht gerade nicht zu lösen ist. Das wurde von vielen Davidson-Kritikern herausgestellt.³²

Damit ist die Basistheorie der Erstinterpretation angesprochen, da es die Interdependenz der beiden explanatorischen Faktoren Überzeugung und Bedeutung ist, die es verunmöglicht, ihre Rollen in der Interpretation sprachlichen Verhaltens voneinander zu unterscheiden. Der Umstand, dass ein Sprecher einen Satz für wahr hält, hängt davon ab, was der Satz in der betreffenden Sprache bedeutet, und zugleich davon, wovon der Sprecher überzeugt ist. Wenn wir davon ausgehen würden, dass der Erstinterpret nicht nur wüsste, welchen Satz der Sprecher für wahr hält, sondern auch, welche Bedeutung er hat, dann könnten wir seine Überzeugungen erschließen. Dazu verhält sich symmetrisch: Wenn wir wüssten, welche Überzeugungen der für wahr gehaltene Satz ausdrückt, dann könnten wir erschließen, was er bedeutet. Die Schwierigkeit besteht gerade darin, dass die Daten, welche die RI stützen sollen, keine Informationen über Bedeutungen und Überzeugungen enthalten können. Die Folgerung daraus ist, dass die Erstinterpretation in einem Zug eine Theorie der Überzeugung und der Bedeutung aufzustellen hat.

Um zu plausibilisieren, dass wir Gründe dafür haben können anzunehmen, dass *s* wahr ist, noch *bevor* wir seine *Bedeutung* kennen, geht der Erstinterpret, im Anschluss an Quine, von zwei Annahmen aus: 1. Der radikale Interpret kann herausfinden, dass bei dem Sprecher z. B. ein assertorischer Sprachgebrauch vorliegt, und zwar auch dann, wenn er über den kognitiven Inhalt der Aussage nicht informiert ist.³³ 2. Der Erstinterpret wendet den Grundsatz der Nachsicht an, d. h. er geht davon aus, dass die meisten Überzeugungen des Sprechers von seinem Standpunkt aus wahr sind. Damit ist die *Annahme* verbunden, dass die für-wahr-gehaltenen Sätze logisch konsistent sind.

Das grundsätzliche Problem der Erstinterpretation besteht darin: Wenn der Erstinterpret nicht von der *ersten* Annahme ausgehen würde, so könnte er die Äußerung *A* in der Sprache *x* nicht identifizieren, über die sich das Wahrheitsprädikat erstreckt. Es bestünde dann nicht

³² Lepore/Ludwig, *Donald Davidson. Meaning, Truth, Language, and Reality*, S. 185.

³³ Davidson, »Thought and Talk«, in: ders., *Truth and Interpretation*, S. 162.

die Möglichkeit, seine Extension zu spezifizieren. Eine Semantik natürlicher Sprachen wäre dann aufzugeben. Das methodologische Problem der Erstinterpretation besteht darin, dass das, was von einem Interpreten direkt beobachtet wird, das Sprachverhalten in seiner Beziehung zu einer Umgebung, aus *unbeobachtbaren* Faktoren besteht: der Überzeugung und der Bedeutung.

Die *zweite* Annahme betrifft die epistemische Position des Erstinterpreteten. Damit geht der Anspruch einher, dass die Theorie der Interpretation beides, die Bedeutung der gesprochenen Wörter und den Inhalt der Einstellungen zu erklären hat. Erstinterpretation nimmt somit eine *a-priori-Struktur* für die Analyse des Begriffs der Bedeutung, der Wahrheit, der Referenz sowie der Erfüllung an und gleichzeitig für die Überzeugungen, Absichten, Präferenzen, Handlungen als auch Evaluationen. Aus der Sicht der Erstinterpretation und ihrer Interpretationstheorie haben wir nur dann eine Chance, die verschiedenen Äußerungen eines Sprechers zu interpretieren, wenn der Erstinterpret diese a-priori-Rationalitätsannahme über den Sprecher vornimmt. Der Grundsatz der Nachsicht ist ein Brückengrundsatz der Anwendung der Wahrheits-Bedingungstheorie der Bedeutung. Sie soll möglich und erfolgreich sein, was auch immer über den Sprecher wahr ist. Die Systematisierung des Standpunkts des Erstinterpreteten und die distale Individuation der propositionalen Inhalte beansprucht, den Cartesianismus *und* den Empirismus zu widerlegen.

Fassen wir die Basistheorie der Erstinterpretation zusammen, so ergibt sich folgendes Bild:

1. die Annahme eines rationalen Sprechers und Handelnden,
2. die mentalen und linguistischen Begriffe sind theoretische Begriffe,
3. die Einstellung der dritten Person der Erstinterpretation ist die begriffliche Basis für das Bedeutungsverstehen und die Zuschreibung von propositionalen Einstellungen,
4. das Verfügen über Gedanken ist sprachabhängig, insofern können nur Sprecher über ein Begriffsschema verfügen, d.h. wir identifizieren Begriffsschema mit übersetzbaren Sprachen, und
- 5., es liegt eine vollständige Information über die physische Interaktion zwischen dem Sprecher und dem Interpreten und der beide umgebenden Umwelt vor.

6. Davidson, auch Quine und Richard Rorty, gehen davon aus, dass die Einstellung der dritten Person des Interpreten »global« und die Grundlage der Interpretation und der Erkenntnistheorie ist. Davidson spricht von einer neuen Fassung der privilegierten Position des Interpreten. Das be-

trifft die epistemische Rolle des Erstinterpreten, der seine eigenen Rationalitätsstandards und seine Reaktionen auf den Sprecher systematisch überträgt (Korrespondenzgrundsatz in der Triangulation).³⁴ 7. Die Überführung der Erstübersetzung in die Erstinterpretation beansprucht – das soll aus dem holistischen Ansatz folgen – eine Begründung für die Unerforschbarkeit der Referenz zu geben und sie dadurch »erneut aufzustellen«. ³⁵ Davidson nennt dies die *Unbestimmtheit der Interpretation*.

Dazu möchte ich noch etwas anmerken, da diese das zentrale Problem des Umbaus der Basistheorie von Quines Erstübersetzung betrifft. Angesprochen ist damit die Zurückweisung der ontologischen Relativität. Davidson spricht stattdessen von der »Relativität der Bezugnahme«. ³⁶ Da Davidson die Stimulusbedeutung und die ontologische Relativität ablehnt, reinterpretiert er die Unbestimmtheit der Übersetzung derart, dass sie auf der Unerforschbarkeit der Referenz, der Unbestimmtheit von *unten*, »unmittelbar [...] folgt«. ³⁷ Das ist keine richtige Interpretation von Quines Ansatz. Die Folgerung ist von dem Standpunkt der RI und ihren Voraussetzungen aus aber folgerichtig. Sie besagt, dass die mentalen Begriffe theoretische Begriffe sind, die durch die Interpretationstheorie definiert sind; und viele Theorien sollen diese Aufgabe erfüllen können. Der Theorierelativismus soll dabei ausgeschaltet werden. Das ist dadurch begründet, dass die Unbestimmtheit der Übersetzung von *oben* relativiert ist, da eine erfolgreiche Erstinterpretation als Ergebnis einen adäquaten Begriff der Synonymie von Äußerungen bereitstellt. Die Äußerung der Sätze »Schnee ist weiß« von unterschiedlichen Sprechern besagen dann dasselbe. Nach Davidson verschiebt sich das Problem der Unbestimmtheit der Übersetzung zu Gunsten der Unterbestimmtheit der (Wahrheits-) Interpretationstheorie und ihrer Axiome. Das grundsätzliche Problem dieser Reinterpretation ist es, dass aus der epistemischen Position des Interpreten bei der Anwendung von Begriffen auf irgendetwas nicht gefolgert werden kann, dass sie theoretisch sind, d. h. durch die (Wahrheits-) Interpretationstheorie implizit zu definieren sind.

³⁴ Siehe dazu die kurze Zusammenfassung: Davidson, »Three Varieties of Knowledge«, in: ders., *Subjective, Intersubjective, Objective*, S. 211–213.

³⁵ Davidson, »The Inscrutability of Reference«, in: ders., *Truth and Interpretation*, S. 241.

³⁶ ebd., S. 228.

³⁷ ebd., S. 228.

(b) Einwände

Wenn das Für-wahr-Halten der Beleg für die Zuschreibung eines propositionalen Inhalts sein soll, dann kann der Beleg kein Verhaltensdatum im Sinne eines offensichtlichen Verhaltens sein i. S. einer untheoretischen Beschreibung eines beobachtbaren Verhaltens. Es ist dagegen einzuwenden:

1. Für Davidsons Interpretationstheorie gilt, vergleichbar mit Quines Erstübersetzung, dass sie die Korrelationen zwischen dem Für-wahr-Halten und den Umweltbedingungen nicht eindeutig qualifizieren kann, da Mengen von Korrelationen und inkompatible Interpretationstheorien vorliegen können.

2. Das Argument des Grundsatzes der Nachsicht als eine A priori-Annahme begründet die Einstellung der dritten Person nicht, sondern setzt sie voraus.

3. Es ist zwischen der Verfügung über den Begriff der objektiven Wahrheit und der Identifizierung eines eindeutigen Gegenstandes der Sprechergedanken zu unterscheiden.

4. Insofern kann das Bezugsproblem der Übersetzung, der Interpretation als auch der reinterpretativen Strategie der Wahrheit und anderer Erfüllungsbedingungen von Sätzen und illokutiven Akten gerade nicht eine einfache Korrespondenz mit physischen Tatsachen (Nettobedeutung) oder der distale Inhalt der Einstellungen eines Sprechers sein.

Zu erwähnen ist auch, dass der Grundsatz der Nachsicht bei seiner Verfeinerung zunehmend im Hinblick auf die epistemische Qualifikation des Sprechers feinkörnig wirkt, z. B.: Was weiß der Sprecher, was nimmt er an, was hält er für möglich, und soll er sich aufrichtig verhalten? Das ist in der mir bekannten Literatur nicht vermerkt worden.³⁸ Es sind zusätzliche Annahmen als Anforderungen für die verständliche Neubeschreibung des Sprechers und Handelnden heranzuziehen, z. B. seine Psychologie, seine Kultur und sein sozialer Status. Die Interpretation ist nicht einfach dadurch gewähr-

³⁸ In den Diskussionen mit M. Roth sind wir auf dieses Problem gestoßen. Davidson, »The Structure and Content of Truth«, S. 298–299 lehnt, von seinem Ansatz folgerichtig, eine epistemische Bestimmung grundsätzlich ab, sie ist aus seiner Sicht ein »Irrtum«. Sie lädt zum Skeptizismus ein und zwar nicht, da sie behauptet, dass die Realität unerkennbar sei, sondern weil sie Realität auf unsere Überzeugungen über sie zurückführt. Das ist für eine epistemische Qualifikation nicht zwingend, da sie keinen erkenntnistheoretischen Idealismus annimmt.

leistet, dass er ein Sprecher ist. Der epistemische Gesichtspunkt der Erstinterpretation als eine Rechtfertigung der interpretativen Wahrheitstheorie für Sprecher auf der Basis der Anwendung des Grundsatzes der Nachsicht ist somit zu dürftig, um dem zu interpretierenden Sprecher ein qualitatives Wissen zuzuschreiben. Die distale Bedeutungstheorie kann deshalb die Kluft zwischen den Überzeugungen des Interpreten und dem Sprecher nicht schließen. Insofern ist Lepore/Ludwig zustimmen, dass das »anspruchsvolle Projekt« der Erstinterpretation (d. h. jeder Sprecher ist von Natur aus erstinterpretierbar) nicht einzulösen ist. Einlösbar ist nur das »bescheidene Projekt«, d. h. es ist eine empirische Frage im Hinblick auf den Sprecher, ob er erstinterpretierbar ist oder nicht. Aus dieser Sicht ist die *Davidson-Erstinterpretation* letztlich unmöglich.³⁹

Bibliographie:

- Davidson, Donald, *Truth and Interpretation*, Oxford 1984.
Davidson, Donald, »The Structure and Content of Truth«, in: *The Journal of Philosophy*, Vol. 87, No. 6 (June 1990), S. 279–328.
Davidson, Donald, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford 2001.
Davidson, Donald, *Problems of Rationality*. Oxford 2004.
Davidson, Donald, *Truth, Language, and History*, Oxford 2005.
Grandy, Richard, Reference, Meaning and Belief, *Journal of Philosophy* Vol. 70, No. 14 1973, S. 439–452.
Lepore, Ernest/Ludwig, Kirk, *Donald Davidson. Meaning, Truth, Language, and Reality*, Oxford 2005.
Schantz, Richard, *Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik*, Berlin 1996.

³⁹ Lepore/Fodor, Is Radical Interpretation Possible?, in: Stoecker (ed.), *Reflecting Davidson*. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers, S. 57–76, Lepore/Ludwig, *Donald Davidson. Meaning, Truth, Language, and Reality*, S. 151–173. Zu dem Grundsatz der epistemischen Gerechtigkeit, den epistemischen Restriktionen der Interpretation und einer alternativen Interpretationstheorie: Preyer, *Donald Davidsons Philosophy. From Radical Interpretation to Radical Contextualism*, S. 62, 69, 112, 125, 160–61, 282–299, sowie Preyer, »Evaluative Attitudes«, in: Malpas (ed.), *Davidson. Acting, Interpreting, Understanding*, zu dem Interpretationsgrundsatz der Toleranz S. 335–339. Der Artikel ist eine Kurzfassung von Preyer, »Von der Radikalen Übersetzung zur Radikalen Interpretation – Quine, Davidson und darüber hinaus«. Mit einem Kommentar von Prof. Dr. phil. habil. Anita Pacholik, Alles dreht sich ums Verstehen, *Studia Historii Filozofii* 1 2016, S. 177–214, S. 219–231.

- Stoecker, Ralf (Hrsg.), *Reflecting Davidson*. Donald Davidson Responding to an International Forum of Philosophers, Berlin 1993.
- Preyer, Gerhard, *Donald Davidsons Philosophy. From Radical Interpretation to Radical Contextualism*, Frankfurt/M. 2011.
- Preyer, Gerhard, »Evaluative Attitudes«, in: Malpas, Jeff (Hg.), *Dialogues with Davidson. Acting, Interpreting, Understanding*, Cambridge Mass. 2011.
- Preyer, Gerhard, »Von der Radikalen Übersetzung zur Radikalen Interpretation – Quine, Davidson und darüber hinaus.« Mit einem Kommentar von Prof. Dr. phil. habil. Anita Pacholik, Alles dreht sich ums Verstehen, *Studia Historii Filozofii* 1, 2016.
- Quine, Willard van Orman, »On the Reason for the Indeterminacy of Translation«, *Journal of Philosophy* 1970.
- Quine, Willard van Orman, *Word and Object*. Cambridge Mass. 1979 (dt. 1980).
- Quine, Willard van Orman, *Ontologische Relativität und andere Schriften*, Stuttgart 1971.
- Quine, Willard van Orman, *Die Wurzeln der Referenz*, Frankfurt/M./Berlin 1994.
- Quine, Willard van Orman, *Unterwegs zur Wahrheit. Konzise Einleitung in die theoretische Philosophie*, Paderborn 1995.
- Quine, Willard van Orman, *From Stimulus to Science*, Cambridge Mass. 1995.
- Zeglen, Urszula M. (Hrsg.), *Donald Davidson. Truth, Meaning and Knowledge*, London/New York 1999.

Gabriele Münnix (Düsseldorf)

Wittgenstein, Whorf and Linguistic Relativity. Is There A Way Out?

»If the lion could speak, we would not understand him.«
(Wittgenstein, Philosophical Investigations)

In this paper I would like to outline two sorts of relativism concerning the relationship between language and meaning. They touch on the problem of whether languages are translatable into each other appropriately or not. In Wittgenstein we find strong connections of meaning to situational and quotidian contexts, and in his notion of »depth grammar«¹ below the surface grammar of each language he holds that it is the *use* of language that is interwoven with (cultural) forms of life that constitutes meaning. In Whorf, however, we see each grammar as comprised of a set of rules with a metaphysical background that discloses the typical worldview of how a people organizes perceptions into language, and this can be done quite differently by different languages. If this is the case, it would seem impossible for translation to ever wholly grasp what was meant by speakers with different backgrounds, and for translators to transfer meaning in a 1:1 process. Do translations *necessarily* produce misunderstandings? Are there intranslatables? If so, how might an understanding of ›the foreign‹ ever be achieved?

¹ See Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, §35: »›Understanding‹ is not the name of a single process accompanying reading or hearing, but of more or less interrelated processes against a background, or in a context, of facts of a particular kind.«, in: Wittgenstein, *Schriften*, vol. 4, and Kennick, »Philosophy as Grammar and the Reality of Universals«, in: Ambrose/Lazerowitz (ed.), *Ludwig Wittgenstein. Philosophy and Language*, pp. 140–145.

1. The Later Wittgenstein's Pragmatic View on Language

When Wittgenstein returned to philosophy in 1929 he had arrived at a different view on language than that originally laid out in his famous *Tractatus logico-philosophicus* (TLP). Right at the beginning of his later »Philosophical Investigations« (PI) he compared language to an old town:

»A maze of little streets and squares, of old and new houses, and of houses with additions, from various periods; and this surrounded by a multitude of new boroughs with straight regular streets and uniform houses.« (PI §18)

So »our language is a structural growth, not a construction drawn up according to a uniform plan.«² There is »nothing firm, given once and for all, nothing closed, no sharp boundaries« (PI §23). Normal everyday language is the ground on which every meaningful social interaction happens: »What we are destroying is nothing but houses of cards and we are clearing up the ground of language on which they stand.« (PI §118)

He had found fatal flaws in the logical and metaphysical theses of his former ideal language theory. Leaving behind his logical atomism, he had abandoned his picture theory of language that had maintained isomorphical relations between sentences and facts. But he was far from abandoning his notion of rule-following, only that in the TLP he thought that any language is a logical-syntactical calculus of rules, and he then turned to normal everyday language and all the activities that are connected with it. Ordinary everyday language had turned out to him not as somehow defective, but as fulfilling its purpose perfectly well. (He thus set in motion the so-called »pragmatic turn«.)

»He ceased talking of the calculus of language and instead began to talk of *comparing* a language with a calculus, a comparison which would reveal both similarities and differences. Subsequently he introduced the notion of a *language-game*, finding the analogies between speech and engaging in games, and between the rules of games and the rules of languages, more fruitful [...]. He thus displayed a movement away from focusing on forms of expressions and their patterns of relationships towards concentrating on

² Specht, »The Language-Game as Model-Concept in Wittgenstein's Theory of Language«, in: Canfield (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 6 (»Meaning«), pp. 131 f.

uses – away from viewing discourse as patterned arrays of symbols towards seeing speech as part of the web of human life, interwoven with a multitude of acts, activities, reactions and responses.«³

He now looked at the micro-structure of everyday language and discovered normative regularities: Language games like reporting an event, promising, praying, singing a song, commanding, questioning, telling stories, chatting, etc (see PI §25) are part of our natural history⁴ and follow practical rules, and »this practice is a shared pattern of behaviour, the common property of a group or community of like-minded and consenting adults. In this view, calling ›following a rule‹ a ›practice‹ is meant to highlight the essentially social nature of what we call ›following a rule‹: It is necessarily a custom established in the activities of a group.«⁵

This is why Baker and Hacker speak of a »relativistic conception of objectivity«.⁶ Thus meaning is not something internal in the mind that has to be expressed in language to be communicated. Neither is there a fixed semantical correspondance to any one notion or sentence that allows us to understand it. Wittgenstein saw

»the need of analyzing those very representational relationships between language and reality which are left unattended to both in the *Tractatus* and in logical semantics. They cannot be gathered just by observing the expressions of the language and by observing the world they speak of. Nor can they be read off from the mental contents of the language users. [...] A visitor from Mars – or a child learning to speak – can only gather the meanings of our words from the behaviour of language users. The representational relationships between language and reality have as it were their mode of existence in certain rule-governed human activities. These activities are just what Wittgenstein calls language-games.«⁷

³ Baker/Hacker, *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, pp. 38 f.

⁴ op.cit., p. 170.

⁵ ibid., p. 170.

⁶ ibid., p. 171, see Hintikka, »Language-Games«, in: Canfield (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 6 (»Meaning«), p. 247.

⁷ Hintikka, op.cit., pp. 110 f.; Dancy, »Alien Concepts«, in: Klemke (ed.), *Essays on Wittgenstein*, p. 323 gives a striking example: From an outside perspective (say Mars) the use of the word ›clear‹ may not be clear at all, because »we speak of clear days, clear soups, clear complexions, clear voices, clear presentations. A paraphrase that suits one of these does not in general, suit the others: clear voices are not blue-skied and cloudless, clear presentations are not ones free of acne [...]. We have to look for the linguistic context which is connected to use, in order to understand the meanings.«

We cannot think language-games without their linguistic and situational context (including criteria, circumstances, consequences, roles, patterns, services, etc.).⁸ And thus by his philosophy of normal everyday language Wittgenstein gave rise to the development of a new science: linguistics.

For Wittgenstein, the whole of language and all activities connected to it, may be called »language game« as well. (PI §7). It is bound into the total life and action and is closely connected with the whole form of life of the linguistic community. But these »language games« cannot be defined by a common property, say rules (there are games without rules). Here Wittgenstein found a middle way between essentialism and nominalism:

»Don't think of language having an essence. It is made up by a number of different language-games. These phenomena have no one thing in common which makes us use the same word for all, – but [...] they are *related* to one other in many different ways. And it is because of this relationship that we call them all »language.«⁹

According to Hintikka language games are not games *in* language, but they are games played *by means of* language,¹⁰ and they are accompanied by nonverbal behaviour and activities.

»Language is an instrument: Its concepts are instruments« (PI 569). But we grasp a rule by grasping »the correlated language-game, not *vice versa*: We thus cannot introduce new language games« by explaining their rules, »for these rules can only be appreciated by mastering the underlying game.«¹¹

So if we look at the three dimensions of semiotics, it is no longer a matter of considering formal syntactical structures of language, nor an isolated semantics, nor pragmatics as a mere practical application of what has been clarified before, but Wittgenstein identifies two levels of semiotics: »Language is not only meant as a system of linguistic signs, but also includes all the activities belonging to the use of this sign-system, and thus »language is an activity penetrating all forms

⁸ Binkley, *Wittgenstein's Language*, p. 30.

⁹ David Bloor, *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, pp. 30f., quoting Wittgenstein, PI §65.

¹⁰ *ibid.*, p. 114.

¹¹ Hintikka, *ibid.*, p. 123.

of life«, and cannot be separated from them, »nor can it be regarded as an isolated structure.«¹²

(»What has to be accepted, the given, is – so one could say – forms of life.«) (PI §23)

This pragmatic view made Wittgenstein look at other possible uses of language under different conditions and other forms of life, that may constitute different meanings (»to imagine a language is to imagine a form of life«) (PI §19), but there has to be »a certain communality in behaviour as a precondition for understanding a foreign tribe's tongue.«¹³

It is even possible that other forms of life lead to different concepts and classifications of reality.¹⁴ »Ich will sagen: eine ganz andere Erziehung als unsere könnte auch die Grundlage ganz anderer Begriffe sein.«¹⁵ So even concept formation can be relative to different forms of life, and understanding in regard to different languages will be more difficult if we do not share some forms of life. This is not the case between lions and men who come from very different forms of life, but perhaps easier between different cultures which share *some* forms of life, even if their languages are different. But even if we believe to master the language of a foreign country there can be barriers to understanding whenever we find totally strange traditions and habits. »The common behaviour of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language.« (PI §206)

Translators have to know these systems of reference, otherwise they cannot fulfil their task appropriately.

»In short, men in different epochs, different cultures, have different forms of life. Different educations, interests and concerns, different human relations and relations to nature and the world constitute different forms of life.«¹⁶

¹² see Specht, op.cit., p. 137, 140.

¹³ *ibid.*, p. 121.

¹⁴ Bambrough, »Universals and Family Resemblances«, in: Pitcher (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, p. 202 introduces an imaginary tribe of South Sea Islanders that classify trees according to their purpose as »boat-building trees, house-building trees«, whereas we are used to classify according to morphological characteristics into species and genera as our botanics do. So we might see a mixed planation, where they do not see one.

¹⁵ Wittgenstein, Zettel §387, in: *Schriften* 5, pp. 289 ff.

¹⁶ Baker/Hacker, op.cit, p. 243.

And we can never understand their language without knowing about these backgrounds that may even constitute different rules of speech activities.

As Wittgenstein himself put it: »Wir haben hier eine Art Relativitätstheorie der Sprache vor uns. (Und die Analogie ist keine zufällige.)«¹⁷

2. The »Private Language Argument« and Some Implications

Within our speech communities we have to adhere to the given rules and use the agreed concepts to be understandable: But »what we call following a rule in language is not following orders. That is we talk of »taking part« in a language – the language is not any one man's doing more than another's, and the rules, if they are rules of language, are not one man's rules. This is essential for understanding.«¹⁸

Can there be languages that are strictly private?

Wittgenstein's reflections on a language about colour sensations and sensations of pain are meant to show that there cannot be a private language as mere expression of internal feelings, for meaning and use of notions are nothing private. As distinct from external objects which we can point at when we name them, here we have nothing observable from the outside, only signs in behaviour that lead us to assume that a person might be in pain. We may, from and within ourselves, use a sign, say E, and whenever the same sort of pain comes back, use this sign to denote it. But can we recognize it as »pain«? Can we recognize and distinguish different sorts of pain? If we are not part of the language games that give us a notion and general concept of »pain« (including names for different sorts of pain), how can we describe our sensations as such, even to ourselves? (See PI §202, §243, 258, 265) If Robinson Crusoe (an example that Wittgenstein uses himself in his preparatory work for the *Investigations*) had been »left alone on his island while still an infant, having not yet learned to speak«, he may have recognized many things on the island (adapting

¹⁷ Wittgenstein, *Early Manuscripts* MS 109, quoted acc. to the Hintikka (p. 46), who had access to Wittgenstein's unpublished early manuscripts in Helsinki. See also Wittgenstein, PI II, p. 568.

¹⁸ Rhees, »Can there be a Private Language?« in Pitcher (ed.), op.cit., p. 249.

his behaviour to them) and may have given them names. For Ayer, it is not inconceivable that Crusoe might have invented his own language, even one which is capable of describing his inner sensations.¹⁹ But would such a Robinson be able to communicate his inner experiences on Freitag's arrival?

Wittgenstein's famous Private Language Argument has been discussed largely and very controversially even among Wittgensteinians, with regard to its meaning as well as to its function and purpose in the whole of Wittgenstein's thought. For Kripke, the real argument starts in §202: »Hence it is not possible to obey a rule ›privately: otherwise thinking one was obeying a rule would be the same as obeying it«, and he connects the argument to Hume's sceptical paradox,²⁰ which Baker and Hacker call »perverse« and »distorted«. ²¹ Rush Rhees contradicts Alfred Ayer, as to the precise nature of the problem. (Ayer sees no difficulty in private languages: why couldn't we refer to our own inner experiences? Rhees answers by pointing out that neither the bull – not being part of the human speech community – knows what ›red‹ is, nor the parrot what ›language‹ is, because they do not get the meaning from »the kind of social life people with languages do have.«²²)

After Wittgenstein had ended up in solipsism at the end of the TLP he now shows that we would not even be able to name inner experiences. Thus solipsism in regard to language acquisition turns out to be nonsensical.

Like Quine, Wittgenstein rejects the notion that inner ›ideas‹ or ›meanings‹ may guide our linguistic behaviour. But the difference is that

»Quine bases his argument from the very outset on behaviouristic premises. He would never emphasize introspective thought experiments in the way Wittgenstein does, and he does not think of views that permit a private inner world as in need of elaborate repetition. For Quine the untenability of any such views should be obvious to anyone who accepts a modern scientific outlook. Further, since Quine sees the philosophy of language

¹⁹ Ayer, »Can there be a Private Language?«, in: Pitcher (ed.), op.cit., p. 259.

²⁰ Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, p. 4.

²¹ Baker / Hacker, *Scepticism, Rules and Language*, p. 23, p. 44.

²² Ayer, »Can There be a Private Language?«, pp. 252–262; Rhees, »Can there be a Private Language?«, pp. 277, both in: Pitcher (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, pp. 251–266 and 267–285.

within a hypothetical framework of behaviouristic psychology, he thinks of problems of meaning as problems of disposition to behaviour.²³

Wittgenstein's perspective is different: thinking about and communicating inner, private and subjective experiences and sensations is only possible – even within oneself – if one has concepts at hand that originate from commonly accepted language games that give meaning to notions and allow for distinctions. And we can only feel them as such if we can distinguish them from similar sensations.

But to me there is yet another important aspect of this private language argument that should be raised here: If someone is able to communicate inner sensations, say of pain, in an accepted language, how can we be sure that we understand? Inner sensations differ from outer objects: We will never be able to say if the sort of pain (s)he feels is the same as we would feel in this situation. We can only infer from outer signs or suppose that (s)he feels the same toothache in the same way as we would do or have done. But we will never know for sure.

Malcolm has called this problem »Knowledge of other Minds«.²⁴ Thomas Nagel, surely influenced by Wittgenstein, writes a chapter on »Other Minds,« in German more precisely translated as »Das Phänomen des Fremdpsychischen.«²⁵ And in his famous essay on what it would be like to be a bat he maintains that even if we could know exactly the bat's (or another foreign being's) brain processes, we would never be able to know from the inside what it is like to *be* a bat (for instance with a different sensory perception – ultrasound – that allows for flying without really seeing). In the same essay he transfers this argument to humans that do have different sensory perceptions – colour-blind people, for instance.²⁶

We can now easily transfer this argument to cultures as forms of life: Even if we have acquired much knowledge about a foreign culture and its language, we will normally never know from an interior perspective what it is like to *be* a member of this culture and this speech community.

²³ Kripke, op.cit. ch. 3.

²⁴ Malcolm, »Knowledge of Other Minds«, in: Pitcher (ed.), *Wittgenstein, The Philosophical Investigations*, pp. 371–383.

²⁵ Nagel, *What does it all Mean?* p. 19; German: *Was bedeutet das alles?*, ch. 3

²⁶ Nagel, »What is it Like to be a Bat?«, first in: *Philosophical Review* 83/4.

Wittgenstein himself criticized such an external perspective on ›primitive people‹ in »Remarks on Frazer's Golden Bough«,²⁷ where the latter ridicules magical traditions by measuring them at his own standards of scientific norms and thus does not in the least try to understand their meaning. Wittgenstein in turn proposes to reduce scientific hypotheses to »pure description«.

Peter Winch, who transferred the Wittgensteinian notions of ›forms of life‹ and ›rule-following‹ to the social sciences, especially to social anthropology, wanted to foster research on different cultures.²⁸ He believed that there are a number of theoretical problems in social sciences which cannot be resolved by empirical methods, but rather by concept clarification: »explanations of human behaviour must appeal [...] to our knowledge of the institutions and ways of life which give its acts their meaning.«²⁹ And he neglects Durkheim's principle of scientific description (»traiter des faits sociaux comme des choses«), maintaining that identification of social behaviour, even those of foreign cultures, should be done from an objective point of view free of any subjective pre-knowledge and evaluations. Quite on the contrary Winch even goes beyond Wittgenstein and his request for »pure descriptions« and asks for descriptions of foreign cultures that must be achieved by means of terms, concepts and criteria that stem from within this foreign culture itself: »It is not open to him arbitrarily to impose his own standards from without. In-so-far as he does so, the events he is studying lose altogether their character as *social events*.«³⁰ If we accept this point of view, understanding of foreign cultures would never be possible.

3. Whorf's »Principle of Linguistic Relativity«: Grammar and World View

In his essay »On the variety of human linguistic structures and their influence on the spiritual development of mankind« Wilhelm von Humboldt once declared: »Language is deeply intertwined with the

²⁷ Wittgenstein, »Bemerkungen zu Frazers ›Golden Bough‹«, in: Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, pp. 29–48.

²⁸ Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, p. 21.

²⁹ Winch, *op. cit.*, p. 83.

³⁰ Winch, *op. cit.*, p. 108. This is exactly what describes the method of Quine's field linguist.

spiritual development of humanity, at every level language accompanies the slightest local shifts back and forth, and every cultural condition can be recognised in it.«³¹ Certainly Humboldt, quite idealistically, saw language as an emanation of the spirit, in which each time »has drawn out of itself its spiritual character, upon which it has impressed certain limitations.« And surely, »the spiritual character and the linguistic structure of a people participate in such a close internal fusion that when the one is present, the other must be able to be fully derived from it. For the exercise of the intellect and language establish and convey expressions which only serve to confirm one another. Language is, as it were, the outward appearance of the spirit of a people: their language is their spirit and their spirit is their language, one cannot envision strongly enough the identity between the two.« (ibid.)

And here above all one thing is being conveyed: the popular understanding that language is the expression of a previously developed thought. But what would that be: thought independent of language?

No matter how one muses over the origin of language, it is nevertheless true that we are all born into a specific language and linguistic culture, and learn to think in terms of the categories provided by that language, and indeed not only with regard to the terms we use for objects but also for those more complex structures, in and by means of which we articulate our thoughts. It is therefore not only the one spirit which each one of us articulates in different languages, but also the categories of our native languages, by which we learn to think. They offer us the structure through which we order our perceptions of the world and come to a perspective on the world that is often influenced by the structures of our native language. It is time, then, as one can already read in Catherine Fuchs' work, for a re-reading and rediscovery of Benjamin Lee Whorf's research into the anthropology of language.³²

Whorf's linguistic research led him to live with indigenous people like Native American tribes and share their forms of life. His work on the Hopi language became particularly famous, although it led to

³¹ Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*.

³² Fuchs, »Diversité des représentations linguistiques: Quels enjeux pour la cognition?«, p. 10.

controversial discussion. Whorf however – who was exactly in the position of Quine’s field linguist – tried to leave behind his own linguistic categories in examining indigenous languages. He discovered some very different grammatical structures that represented different worldviews to him.

Quite differently from Humboldt (although Humboldt is regarded as one of the early fathers³³ of the so-called »Sapir-Whorf-Hypothese«) Whorf maintains:

»The world is presented in a kaleidoscopic flux of impressions which has to be organized by our minds – and this means largely by the linguistic system in our minds. We cut nature up, organize it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organize it in this way – an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language. The agreement is, of course, an unstated and implicit one. *BUT ITS TERMS ARE ABSOLUTELY OBLIGATORY.*«³⁴ (Whorf’s emphasis)

And Whorf found a lot of empirical evidence for linguistic diversity: he reports for instance that in Vancouver there is a Native American language, Nootka, which expresses the processual nature of Being only by verbs and contains one word-sentences,³⁵ and that the Native American language which he himself researched intensively, Hopi, does not even use our time as a grammatical category: verbs cannot be conjugated into past, present or future tenses. The past and the spirits of the ancestors are still present in the present time, and the future begins to open up from here in the present. Two other grammatical forms are used to express these concepts of time, which Whorf indicates by »manifested« and »manifesting.«³⁶ (This evidence would seem to run counter to Chomsky’s suggestion of a universal grammar.)

In addition, Whorf analyses the fact that one cannot say, in Hopi,

³³ For Herder’s teacher Hamann already, reason was relative to each spoken language, and the differences between languages correspond to variations in thought patterns, a theory which Herder continued to expound, and Humboldt later revived. According to Humboldt, a people’s language is closely related to its »worldviews«. And it was the German Franz Boas who disseminated the thought of Herder and Humboldt in America and who became the teacher of Whorf’s teacher Edward Sapir (who also came from Germany) (see Schlesinger, *The Wax and Wane of Whorfian Views*, p. 15.)

³⁴ Whorf, *Language, Thought, and Reality*, p. 213 f.

³⁵ *op.cit.*, pp. 242 ff. and 258.

³⁶ Whorf, *op. cit.*, p. 59. (chapter »An American Indian Model of the Universe«)

»Tomorrow is another, that is to say, a new day«,³⁷ because it is always the same day, occurring again. And this is connected to a different notion of time: Whorf's analysis of the categories of time, for example, itemises cyclical notions of time (and they do not only occur in the Native American universe) which he contrasts to the Western linear, homogeneous concepts of time as a series of equivalent components. But this idea of time as a continuum of equally long years and days, hours and minutes is a mathematical abstraction, and the image of time's arrow was inspired, it is said, by Christian and Jewish notions of progress and hopes of salvation at the end of time.³⁸ Other representations of time and the passage of time were associated linguistically in this way, a topic which should be and has been a theme for intercultural research into the understanding of time and temporality.³⁹

Whorf's thesis, the so-called »Principle of Linguistic Relativity«, now puts forward the idea that our thought structures are dependent on the grammatical categories provided by our native languages⁴⁰, which remain – often unremarked – so deeply embedded in the background of our consciousness that we take them for granted as universals. Whorf calls them a »system of natural logic«:

»According to natural logic, the fact that every person has talked fluently since infancy makes every man his own authority on the process by which he formulates and communicates. He has merely to consult a common substratum of logic or reason which he and everyone else are supposed to possess. Natural logic says that talking is merely an incidental process, concerned strictly with communication, not with formulation of ideas. Talking, or the use of language, is supposed only to »express« what is essentially already formulated nonlinguistically. [...] Thought, in this view, does not depend on grammar; but on laws of logic or reason, which are supposed to be the same for all observers of the universe – to represent a rationale in the universe that can be »found« independently by all intelligent observers, whether they speak Chinese or Choctaw.«⁴¹

³⁷ Whorf, op. cit., p. 148. Whereas we have flowing time and static space in Western thought, Hopi do not abstract from time, as in Bergson it is very subjective ›duration«.

³⁸ vgl. Mall in Tiemersma /Oosterling, (ed.), *Time and Temporality*, p. 67.

³⁹ Tiemersma/ Oosterling, op.cit., pp. 65–74.

⁴⁰ See Gipper, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese*.

⁴¹ Whorf, op.cit., pp. 207 f.

From such a perspective, this view of ›natural logic‹ also holds true of Leibniz' and Chomsky's theory of a universal logic or grammar that exists behind each particular language. According to their theories, all languages are based on a common logical structure which now can be identified as projections of the own grammatical or logical background onto other languages, thus generalizing and universalizing the own structures of language and thought. Therefore, translations declining from this common framework seem to present no difficulty and are always feasible. A linguistically idealistic view of thought (that is seen as independent of language) would view language as merely the external drapery of a universal grammatico-logical structure.

Projecting those structures which one takes for granted as being universally held by others is a way of thinking which is fatal for intercultural discourse, and which can quite rightly be misconstrued as a culturally imperialist attitude. In this sense it can be detected here too in the arena of written and spoken language, in which case real dialogue will remain impossible.

But this ›natural logic‹ is mistaken: one does not perceive that the »phenomena of language form, for the most part, a backdrop for the speakers' understanding which consequently remains outside of the realm of critical analysis. If one speaks according to his own natural logic about reason, logic and the laws of thought, (s)he would effortlessly follow the pure grammatical ›givens‹ which underlie his/her own language or the linguistic family to which it belongs, which of course do not hold for all languages or even form a general substratum of reason«. (ibid.)

If one does not know other forms of possible grammatical coinings, we can perhaps explain this reduced view with what Whorf describes as a »background phenomenon«: an imaginary tribe who by some physiological defect can only see ›blue‹ will never be able to know that there are other colours, and even cannot form a notion of what the meaning of ›colour‹ could possibly be. Their language would lack colour expressions, and they will remain convinced – not consciously of course – that seeing blue is universal.⁴²

According to the linguist Benveniste, this is precisely the case with Aristotle. In the »Categories of Thought and Language«, Benveniste analysed the constraints within which the Greek language circumscribed the Aristotelian system of categorization: »It seems to us

⁴² Whorf, op.cit., p. 209.

– and we will attempt to prove – that these differences are first and foremost categories of language, and that in his thought, Aristotle was simply reconstituting with a strict accuracy certain fundamental categories of his own language.«⁴³

The same applies to the form of Indo-European sentences: The form of Aristotelian judgment, the foundation of its logic of propositions which later evolves into the logic of predicates, is »S is P«, wherein the relation of the concept of the subject to the concept of the predicate can take on various levels of significance through what is meant by »is«. On the one hand, it has the connotation of existence (on which point Kant was not the first to note that »being« is not a true predicate, but rather only a condition). On the other hand, it can signify identity or inclusion, and thus take on the logical function of a copula, which is, however, not present in all languages.⁴⁴

»In addition *being* can, depending on the article, take on the function of a noun and be dealt with like a matter, and it can serve itself as a predicate. But we talk here of facts of language, of syntax. This should be emphasised, because it is due to just such a specifically linguistic situation that the entire Greek metaphysics of »being«, from the beautiful images of Parmenides' poetry to the dialectics of the Sophists, was able to emerge and come to full fruition.«⁴⁵

To demonstrate that this is not the case everywhere, Benveniste chooses for the purpose of comparison the Ewe language spoken in Togo, in which »the concept of ›being‹, or that which we might describe in that way, is spread across several verbs.«⁴⁶

Frederick Bodmer, in his »Loom of Language«, gives examples

⁴³ Benveniste, *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, p. 80. (see also Derrida, *Das Supplement der Kopula. Philosophie vor der Linguistik*, p. 198.)

⁴⁴ It is worth noting that not only was this argument of Benveniste's put forward two years earlier by the African philosopher Kagame in his »Philosophie Bantu-Rwandaise de l'être«, in fact something quite similar had already been discussed in a famous controversy as far back as the year 932. On the occasion of the translation of Greek philosophers into Arabic – which, like Hebrew and Russian, is a language without copulas – a debate took place between the logician Abu Bishr Matta and the grammarist Abu Said al-Sirafi about the universality of Aristotelian logic and the relative nature of grammar, in which the latter inveighed against the claims of Greek logic and philosophy (see the contributions of Mohamed Turki and Bachir Diagne in this book).

⁴⁵ Benveniste, *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, pp. 86 ff.

⁴⁶ Benveniste, *op.cit.*, p. 87.

for this missing copula from other languages, for instance in Chinese poems, and comments, quite in a Whorfian sense:

»Some of the difficulties of grammar are due to the survival of a pretentious belief that accepted habits of expression among European nations are connected with universal principles of reasoning, and that it is the business of grammatical definitions to disclose them. A complete system of logic which carried on its back the disputes of the medieval schoolmen started off with a grammatical misconception about the simplest form of statement. The schoolmen believed that the simplest form of assertion is one which contains the verb *to be*, and that the verb *to be* in this context has some necessary connexion with real existence.«⁴⁷

Whorf's theories and his »principle of linguistic relativity« are not at all new;⁴⁸ it is just that they appeared at a point in time when relativity was »in« and people were particularly attentive to philosophy of language and ethnography.⁴⁹ Later however many argued on ideological grounds against both the concept of relativity and against Whorf.

As early as in 1846, Trendelenburg (and following him, Brunschvig) had already accepted Aristotle's ten categories as productions of language; and we might not take notice of the underlying structure, if we remain concerned only with the foreign languages within our own family of languages, those which Whorf calls the »SAE-languages« (»Standard Average European«). But if we move out to a consideration of other realms of language, we notice that the subject-predicate-object structure is typical of Indo-Germanic, or better, Indo-European languages, with an »acting subject and the object as the aim of the subject's activity.«⁵⁰ The concepts of »subject« and »predicate« don't actually work in many languages, including Japanese and Chinese.

And before Whorf, Weisgerber had discerned a »silent language«, an unspoken metaphysics conceptualizing the world in the linguistic-conceptual structures of many languages. On this point, he cites the linguist Hartmann: »After lengthy consideration, P. Hartmann comes to the conclusion that in Japanese, the concepts of subject, predicate, object are just as inapplicable as the concepts of noun

⁴⁷ Bodmer, *The Loom of Language*, p. 132.

⁴⁸ see footnote 43.

⁴⁹ Schlesinger, *op. cit.*, p. 30.

⁵⁰ see Weisgerber, *Der Mensch im Akkusativ*.

or verb. [...] While there is no evidence of a verbal Indo-Germanic expression which unites an act with a subject in such a way that the subject cannot be thought of without this relation, in Japanese these proceedings ›actually‹ can be seen and presented. It need not be the case that it be hidden within itself and closed and provides a complete picture indicating either its origin or its relationship to the environment. In addition, the term ›subject‹ is usually absent in Japanese, and the term ›object‹ should be understood as fundamentally different from the Indo-German use of that term.«⁵¹

In Japanese namely, one cannot speak of a predicate in the sense that *we* think of it. A sentence like »a small dog is barking«, in which the »predicate cannot be thought of except as being, that is, occurring fully under the influence of the subject«, in Japanese would be rendered in the opposite way, as *chiisai inu ga naku* »the barking of a small dog«. Here »an event is discerned in relation to an agent, although not presented as being caused by that agent. The agent is *the* participant because (s)he is also *the one* experiencing the action, and if (s)he dominates all the other content in the sentence, that is because of the predicate which stands for him/her in the main part of the sentence. It does not bear the stamp of the subject. It is just the main factor in the sentence, with which all the other things mentioned must agree.« One must keep in mind, however, that the Japanese »predicate« is not a verb in the Indo-Germanic sense.

»The Japanese verb is by its very nature a nominal image ... The Japanese verb is by nature incapable of naming an event, of subordinating an acting subject, of serving as the vehicle of an action, or of applying its character as an action to an object ... It is already a foregone conclusion that in Japanese one cannot speak of a subject, in our usual sense. [...] The subject which is engendered in the event appears in the sentence under the attributes of the designation of the event; this appears not in the nominative case, but rather in the genitive.«⁵²

The English phrase »a bird cries« corresponds to the Japanese *tori ga naku*, »a bird's call«. The bird is not presented as the originator of a deed, but rather as being the locus of an occurrence ... It is not possible, linguistically, to extract the »doer« from the originating subject [...] The same goes for the object: »I see the cherry blossoms« be-

⁵¹ Hartmann acc. to Weisgerber, *Die sprachliche Gestaltung der Welt*.

⁵² Hartmann, *Einige Grundzüge des japanischen Sprachbaus, gezeigt an den Ausdrücken für das Sehen*.

comes *wa ga sakura wo miru* = my seeing (of) the cherry blossoms, a relationship with the object, in the sense that we usually mean it, is not put forward: the cherry blossoms are not presented as the goal of the action, but rather as the locus of a perception.⁵³

We can see therefore that the described reflections on concepts like the SELF, BEING and TIME are correlated with particular grammatical forms in different languages: Thus, language is not only merely a means of expressing thought, which – independent of language – can be thought in the same way all over the world. Rather, language involves grammatical and lexical moulds of thought, each of which has a background metaphysics of which we are unaware, and which governs the worldview of each one. And this fact can lead to misunderstandings if ignored or overlooked.

4. Universalism or Relativism: Is there A Way Out?

Decades of research in linguistic anthropology have led to the conviction that the existence of some linguistic universals seems more and more improbable⁵⁴ (and even the classical two-valued logic does not seem universal⁵⁵). Must we then, in consequence, adopt a total relativism by means of which our thought is determined by our different mothertongues? As we saw, relativism in Whorf is different from that of Wittgenstein. There is even a quarrel among Wittgensteinians, as to whether hinting at linguistic and situational contexts may be seen as relativistic at all.⁵⁶

Do grammatical forms and situational linguistic contexts determine our minds and meanings, our ways of thinking inevitably and in one certain way, such that we cannot escape their influence? If so, then no translation would be possible. Is there a total relativity between languages, if they provide different perspectives on the world,

⁵³ Weisgerber, *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, pp. 163–167.

⁵⁴ see Everett, *Linguistic Relativity. Evidence Across Languages and Cognitive Domains*.

⁵⁵ see Münnix, »Kontradiktion und Komplementarität. Ist die Logik universal?«, pp. 265–280.

⁵⁶ see for instance Ter Hark, *Beyond the Inner and Outer*, p. 39, who holds that relativity (and context sensitivity) does not automatically mean relativism, an opinion which Deloch takes over; whereas the Hintikkas, p. 41 f. discern an unrestrained relativism ...

incorporating different worldviews according to their (metaphysically loaded) grammatical conventions? And according to the very different culturally dependent forms of life, in which languages are interwoven with activities in different situational contexts, and interwoven with cultural traditions? Is understanding from external perspectives possible at all?

So in my view two questions have to be answered: Do different languages cause different worldviews and determine thought in different ways, so that we will not be able to think otherwise? And secondly: If different languages represent the world differently, can there be relations between them at all?

We have to return now to the problem of universals in which, since medieval times, there have been two main and opposite positions: realism and nominalism, in English philosophy also designated as the controversy between essentialism and conventionalism. For what reason do we ascribe general concepts to very different phenomena in reality, say games, or chairs, or languages? Realists believed in the real existence of some sort of common essence in things that makes the application of general concepts to very different phenomena universally justified. Nominalists held that there was no such shared common nature of things, maintaining that language consists merely of names that we ascribe according to linguistic conventions. And we can imagine different conventions creating different concept meanings, as Wittgenstein in his thought experiments likes to present, which is why some have accused his later philosophy of being nominalistic. But Wittgenstein found a different solution, a middle way between essentialism and conventionalism, which has been viewed as a new solution of the problem of universals:⁵⁷ Games for instance do not share a common nature or essence, but they do have similarities and differences. They form a family, and this is why Wittgenstein picks up the Humean notion of ›family resemblances‹.⁵⁸

»Don't say: ›There *must* be something in common, or they wouldn't be called games‹ – but look and see, whether there is anything common to all. – For if you look at them you will not see that there is something common to all, but similarities, relationships, and a whole series of them at that. To repeat: Don't think, but look!« (PI §66)

⁵⁷ see Bambrough, »Universals and Family Resemblances«.

⁵⁸ see Bambrough, *ibid.*, p. 190.

The commonality between games (and languages) is not simply that they are *called* games (or languages), nor do they share a common essence (rules or (universal?) logic, for instance). They represent a complicated net of overlapping similarities and differences. Having »the Churchill face«, as Bambrough exemplifies, does not mean, that all members of the family have all of the typical characteristics in common (Roman nose, bushy brows, cleft chin, dark hair, high cheek bones, blue eyes, high foreheads, dimpled cheeks, pointed ears and ruddy complexion); – it suffices that some of them have some characteristics in common, and differ in others. Nevertheless, they are recognizable as a family in a family group photograph because of their relations to each other.)

There are very different relations between the members of a family, resemblances and differences. The same is true with games and with languages, and in spite of their differences they all belong to the same relational complex, a »cluster«.

Languages form families as well: For instance, Indo-European languages (or »Standard Average European«, SAE-languages, as Whorf calls them) have similarities in their grammar, according to linguistic research they all go back to the common root of Sanskrit and have developed from Indian to Greek via Latin into what we call today Germanic and Romanic languages, not leaving out Kurdish and Persian languages. Within these family clusters there are of course also differences, but these grow considerably if we compare members of this family to very foreign language families.⁵⁹ This does not exclude the fact that very foreign languages from different edges of one language family cluster seem to have no common property at all. Neither can we exclude the notion that very closely related languages of the same family may have quite different fields of concepts with different meanings and connotations. But we can hope for transitions.

With regard to the second question (of strong linguistic determinism) we can find a solution in Wittgenstein as well: In his early manuscripts as well as in his later lectures on the philosophy of psychology⁶⁰ he analyses the nature of actions, especially the nature of »rule-following« that had occupied him already in the TLP. For the explanation of actions Wittgenstein distinguishes between reasons

⁵⁹ see Bodmer, *The Loom of Language*, and Elberfeld, *Sprache und Sprachen*.

⁶⁰ See Ter Hark, *Beyond the Inner and Outer. Wittgensteins Philosophy of Psychology*.

and causes (and in the view of Ter Hark this is one of his greatest merits, because he finds a way between determinism and indeterminism⁶¹). We can explain social behaviour (following rules of linguistic traditions or conventions implies certain purposes) by giving reasons for doing so. But this is quite different from actions where we follow our own intentions. Here we can speak of *causation*. (In principle, Wittgenstein here goes back to the Aristotelian distinction between *causa finalis* (»Zweckursache«) and *causa efficiens* (»Wirkursache«), which explain actions into different directions, except that Wittgenstein would no longer call the first sort of explanation a »cause«. They now count as »teleological« and »causal« explanations.) And in his *Philosophical Grammar* he warns against mingling »reasons« and »causes«:⁶² Social linguistic behaviour is connected to certain purposes (»in order to be understood«), and we feel »guided« whenever following rules, but they do not *cause* our actions. Rule-following is somewhat automatic and involuntary, and does not depend on our own rational decisions. In contrast to this we can speak of causation whenever cause and effect of actions can be described independently of each other, if an individual will can be assumed:

»Wittgenstein's position seems to come down to a contrast between actions – or rather movements – which can only be explained and described via causes and actions which must moreover be described via reasons and motives, a contrast between involuntary movements and voluntary actions. The traditional contrast between actions with causes (determinism) and actions without causes (indeterminism) is thus cancelled.«⁶³

This distinction was introduced into the social sciences by Peter Winch, who thinks that one should analyse social behaviour by producing descriptive investigations.

Without going into much more detail, we can maintain that rule-following is no causation in the strong sense of the word. We are not locked up in one language: There is no compulsion, indeed, there is even room for creativity: If we go back to Humboldt's most famous dictum that language is not an *ergon*, but *energeia* (it develops, it changes) we can even invent new language games. (As for example Heidegger, who found the German language not processual

⁶¹ Ter Hark, op.cit., p. 263, and Deloch, op.cit., p. 73 (footnote 28).

⁶² Wittgenstein, Philosophische Grammatik, in: *Schriften* 4, p. 101.

⁶³ Ter Hark, ibid.

enough, for which reason he then created verbs out of nouns: »es west«.)

We may perhaps imply a »soft« linguistic determinism, and Schlesinger even implies some sort of parallelism (linguistic-cognitive parallelism or linguistic cultural parallelism)⁶⁴.

But we must take into consideration that we grow up within one language which is handed down to us, which has a formative influence on us, and in which we learn to think, upon which, however, we can also have an influence. According to Wittgenstein, language is like railroad tracks: they come out of the past and have brought us this far, but we have to build them out from here into the future; and thus we may perhaps assume a dialectical interaction between language – thought – and language.

Clearly, there is a great variety of languages to be analysed which result in a multiplicity of thought patterns and even patterns of perception occurring through speech, which culminate in what John-Steiner calls »cognitive pluralism«. Whorf's most important legacy is perhaps »his unwavering engagement with linguistic diversity.«⁶⁵

5. Untranslatability?

Nevertheless, we can maintain that there are metaphysical presuppositions behind the ways in which languages organize experiences, and that meanings of words and sentences originate from their use in language activities. Even one single word can have different meanings when used in different contexts. These situational contexts are culturally dependent forms of life, and it is hardly possible for translators who have not shared these forms of life to get the exact meaning of what was being said, even if (s)he has vast theoretical knowledge of grammar and lexicon. Is it the case, then, that all translations are – in principle – inadequate?

In his conception of language, which he embeds into a general sign theory including nonverbal signs, Loenhoff discerns a dual problematic for translation: first »internal acts necessarily have to be translated or converted into external acts« and utterances, »in accor-

⁶⁴ Schlesinger, »The Wax and Wane of Whorfian Views«, p. 17.

⁶⁵ John-Steiner, »Cognitive Pluralism. A Whorfian Analysis«, p. 62.

dance with the available symbol systems of acceptable communication«. Then a further translational step must be taken into the realm of intercultural communication: external acts must »be translated anew into the linguistic and interactional context of the other culture in order to achieve any kind of understanding at all«. ⁶⁶ But as we have seen in Wittgenstein's Private Language Argument, an internal language-free mental dimension in which we can name inner states independent of the common uses of languages by expressing them externally is hardly conceivable.

Rather we can assume two different (deconstructive) steps in translation: If translators do not project (often unconsciously) their own background assumptions, their habits and patterns of thought onto the other culture and language, translation is an experience of difference. So the first step of translators should be an attempt to deconstruct their own conceptual structures and habits as well as their own thought and speech patterns, in order to open up to a foreign culture and language as a different form of life. (This is why deconstruction is closely connected to the postmodern conception of *aisthesis*⁶⁷). In a second step, a text or speech has to be deconstructed, analyzed into fragments,⁶⁸ in order to understand exactly (even in regard to situational linguistic and social contexts) what was meant. Only then, in a third step, can meaning be transferred into other linguistic and social contexts. For Derrida, this is a creative reconstitution (because there are choices to be made).⁶⁹ This reconstitution will not always be possible, there *are* untranslatables,⁷⁰ and already Wittgenstein remarked that there can be whole fields of notions that run counter to corresponding notions in other languages. And as Whorf shows, grammatical structures can lack in comparison to ours⁷¹ or run along totally different lines.

In this situation, it was Walter Benjamin with his mystic conception of language who, after having translated Baudelaire's poems,

⁶⁶ Loenhoff, *Interkulturelle Verständigung: Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*, pp. 190f.

⁶⁷ Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, p. 213.

⁶⁸ Derrida, »Des Tours de Babel«, pp. 189f.

⁶⁹ Derrida, »Des Tours de Babel«, p. 199.

⁷⁰ see Cassin, *Dictionary of Untranslatables*.

⁷¹ Derrida, »Das Supplement der Kopula«, p. 223 shows up alternative ways of expressing the missing copula, for instance instead of »He is rich« (in SAE) »He rich he« in Altaic languages and in some oriental dialects.

spoke of an »unseizable more« of the original which will get lost in the target language.

In the unresolvable conflict between fidelity and freedom of translation (which would cause an assimilation to the target language) Benjamin votes for fidelity. Quite similar to Schleiermacher, he is convinced that true translations should be transparent and not cover the original. Rather they should reveal a foreignness in order to amplify and deepen one's own language, for languages complete each other by various ways of expressing something.⁷² In his »Des Tours de Babel« Derrida refers to this model of translation, resuming that »the translator wants to touch the untouchable«.⁷³

Languages can grow and enrich each other, and as »the sign of this growth is ›present‹ only in the knowledge of that distance« it is no use to amalgamate the differences. We have to feel a remoteness which we cannot overcome »in the intensive mode that renders present what is absent«.⁷⁴ And this is why Derrida uses the metaphor of a »theology of translation«:⁷⁵ Good translations often cannot be more than good approximations. But this they are, even though differences will always remain.

So we cannot assume – as Habermas does – a *communicative apriori* of all languages⁷⁶ and a ›unity of reason in the multiplicity of its voices‹.⁷⁷ I would like to end up with a different model, put forward by Wolfgang Iser, who goes back to Wittgenstein's image of family resemblances. If, as Iser describes in his lengthy book on »Reason«, between different types and areas of rationality there exists a ›transversal rationality‹ as a sort of meta-rational possibility and capacity for building bridges and transitions between cultures (and we have to hope for this possibility),⁷⁸ then this is the place for translating and translators: they are the precursors whom we can follow, they open up possibilities of better understanding, thus showing different ways of seeing the world. And they help us not to remain stuck in the old familiar (and limiting) models of interpretation.

⁷² Benjamin, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: *Gesammelte Schriften*, vol. IV/1, pp. 18–20. See also Lakoff, *Linguistik und natürliche Logik*.

⁷³ Derrida, »Des Tours de Babel«, p. 191 f.

⁷⁴ Derrida, op.cit., p. 203.

⁷⁵ see Derrida, »Theologie der Übersetzung«.

⁷⁶ See also Loenhoff, op.cit., p. 195.

⁷⁷ Habermas, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«.

⁷⁸ Iser, *Vernunft*, pp. 748–908; viz. Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, pp. 55–60.

Bibliography:

- Ambrose, Alice /Laserowitz, Morris (ed.), *Ludwig Wittgenstein: Philosophy and Language*, London/New York 1972
- Baker, Gordon P./ Hacker, Peter M. S., *Scepticism, Rules and Language*, Oxford 1984
- Baker, Gordon P./Hacker, Peter M. S., *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*, Oxford 1988.
- Benjamin, Walter, »Die Aufgabe des Übersetzers«, in: Störig, Hans-Joachim (ed.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt 1963, also in: *Gesammelte Schriften* IV/1, pp. 9–21.
- Benveniste, Emile, *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Frankfurt/M. 1977.
- Binkley, Timothy, *Wittgenstein's Language*, The Hague 1973
- Bloor, David, *Wittgenstein. A Social Theory of Knowledge*, London 1983.
- Bodmer, Frederick, *The Loom of Language*, London 1987 (German: *Die Sprachen der Welt*, Köln 1989).
- Canfield, John V., (ed.) *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 6: »Meaning«, New York / London 1986.
- Cassin, Barbara/Rendall, Steven et.al. (eds.), *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*. Princeton, NJ 2014.
- Deloch, Heinke, *Verstehen fremder Kulturen. Die Relevanz des Spätwerks Ludwig Wittgensteins für die Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M. 1997.
- Derrida, Jacques, »Das Supplement der Kopula. Philosophie vor der Linguistik«, in: Derrida, *Randgänge der Philosophie*, Wien/Graz 1988, pp. 195–227.
- Derrida, Jacques, »Theologie der Übersetzung«, in: Hirsch, Alfred (ed.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt/M. 1997, pp. 15–36.
- Derrida, Jacques, »Des Tours de Babel«, English and French in: Graham, Joseph F. (ed.), *Difference in Translation*, London 1985, pp. 165–207 and pp. 209–248; (German in: Hirsch, Alfred (ed.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt/M. 1997, pp. 119–165)
- Elberfeld, Rolf, *Sprache und Sprachen*, Freiburg München 2012.
- Everett, Caleb, *Linguistic Relativity. Evidence Across Languages and Cognitive Domains*, Berlin/Boston, Mass. 2013.
- Fuchs, Catherine, Diversité des représentations linguistiques: Quels enjeux pour la cognition?, in: Fuchs, Catherine./Robert, Stéphane (ed.), *Diversité des langues et représentations cognitives*, Paris 1997, p. 3–19.
- Gipper, Helmut, *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese*, Frankfurt/M. 1972.
- Graham, Joseph F. (ed.), *Difference in Translation*, London 1985.
- Habermas, Jürgen, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, in: *Merkur* 467–478, 1988, pp. 1–17.
- Hartmann, Peter, *Einige Grundzüge des japanischen Sprachbaus, gezeigt an den Ausdrücken für das Sehen*, Heidelberg 1952.
- Hintikka, Merrill B. and Jaakko, *Untersuchungen zu Wittgenstein*, Frankfurt/M. 1990.

- Hintikka, Jaakko, »Language Games«, in: Canfield, John (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, NY/London 1986, vol. 6 (»Meaning«).
- Hirsch, Alfred (ed.), *Übersetzung und Dekonstruktion*, Frankfurt/M. 1997.
- Humboldt, Wilhelm von, *Über die Verschiedenheit des Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836.
- John-Steiner, Vera, »Cognitive Pluralism. A Whorfian Analysis«, in: Cooper, Robert L./Spolsky, Bernard (eds.), *The Influence of Language on Culture and Thought*, New York 1991, pp. 61–74.
- Klemke, Elmer D. (ed.), *Essays on Wittgenstein*, Urbana 1971.
- Kripke, Saul A., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford 1982 (German: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt/M. 2006).
- Lakoff, George, *Linguistik und natürliche Logik*, Frankfurt/M. 1987.
- Loenhoff, Jens, *Interkulturelle Verständigung. Zum Problem grenzüberschreitender Kommunikation*, Opladen 1992.
- Malcolm, Norman, »Knowledge of Other Minds«, in: Pitcher, George (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, London/Melbourne 1968.
- Münnix, Gabriele, »Kontradiktion und Komplementarität. Ist die Logik universal?«, in: *Studien zur Interkulturellen Philosophie* vol. 16 (ed. Claudia Bickmann et al.) Amsterdam/New York 2006, pp. 265–280.
- Münnix, Gabriele, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2011.
- Nagel, Thomas, *What does it all mean?* Oxford New York 1987 (German: *Was bedeutet das alles?* Stuttgart 1990).
- Nagel, Thomas, »What is it like to be a Bat?«, first in: *Philosophical Review* 83/4 (1974), pp. 435–450.
- Pitcher, George (ed.), *Wittgenstein. The Philosophical Investigations*, London/Melbourne 1968.
- Schlesinger, Itzhak, »The Wax and Wane of Whorfian Views«, in: Cooper, Robert L./Spolsky, Bernard (ed.), *The Influence of Language on Culture and Thought*, Berlin 1991, pp. 7–44.
- Specht, Ernst Konrad, »The Language-game as Model-concept in Wittgenstein's Theory of Language«, in: Canfield (ed.), *The Philosophy of Wittgenstein*, vol. 6 (»Meaning«).
- Ter Hark, Michel, *Beyond the Inner and the Outer. Wittgensteins Philosophy of Psychology*, Michigan 1990.
- Tiemersma, Douwe/Oosterling, Henk (ed), *Time and Temporality in Intercultural Perspective*, Amsterdam/Atlanta 1996.
- Weisgerber, Leo, *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, vol. 2.2, Düsseldorf 1973.
- Weisgerber, Leo, »Der Mensch im Akkusativ«, in: *Wirkendes Wort. Deutsche Sprache in Forschung und Lehre* 1958(8), pp. 193–205.
- Welsch, Wolfgang, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M. 1996.
- Whorf, Benjamin Lee, *Language, Thought and Reality*. Cambridge 1993 (1956). (German: *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Hamburg 1972)

Winch, Peter, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London 1988 (1959) (German: *Die Idee der Sozialwissenschaft und ihr Verhältnis zur Philosophie*, Frankfurt/M. 1974).

Wittgenstein, Ludwig, *Schriften*, Bd. 1–8, Frankfurt/M. 1984.

Wittgenstein, Ludwig, »Bemerkungen über Frazers ›Golden Bough‹«, in: Wittgenstein, *Vortrag über Ethik*, Frankfurt/M. 1989.

Hermann-Josef Röllicke (Düsseldorf)

Weder Ist-heit noch Ist-nicht-heit, weder Habhaftigkeit noch Nicht-Habhaftigkeit – Überlegungen zur Übersetzung des indischen und des chinesischen *Kātyāyanāvāda*

»O Gott, du frommer Gott,
Du Brunnquell guter Gaben,
Ohn' den nichts ist, was ist,
Von dem wir alles haben:
Gesunden Leib gib mir,
Und daß in solchem Leib
Ein' unverletzte Seel'
Und rein Gewißen bleib'.«

(Johann Heermann, 1630,
Hervorhebung H.-J. R.)

1. Wiederholung der »Seins«-Frage

Zu den unterschiedlichen Hindernissen, die sich dem Übersetzen in den Weg stellen, gehört auch das lexikalische, dass in bestimmten Sprachen Wörter vorkommen, die es in anderen nicht gibt. Dieser Befund stellt ein Rigorosum anderen Grades dar als das, dass Worte in der einen Sprache nicht genau oder nicht ganz das sagen, was ein Wort in der anderen Sprache sagt, Übersetzer sich aber trotzdem entscheiden, solch inkongruente Wörter zu benutzen; ein anderes als das also, dass sich eine immerhin partielle Deutbarkeit eines Wortes in der einen durch eines in einer anderen Sprache zeigt, indem gewisse Aspekte des Sinns des einen auch Aspekte des Sinns des anderen sind. Wir dürfen ein gewisses Zutrauen haben, dass »Mond« in der einen Sprache auch »Mond« in einer anderen sagt, »Stein« in der einen auch »Stein« in einer anderen, gleichgültig dagegen, ob die Sprach- und Literaturgeschichte, die das Wort in der einen und in der anderen Tradition durchwandert hat, sehr verschiedene Anklänge und Hindeutungen hervorgebracht hat, sodass man oft meinen kann, das eine habe mit dem anderen nichts mehr zu tun. Aber der NASA-»Mond«,

den U.S.-amerikanische Astronauten 1969 erstmals betraten, wird immer noch von demselben *Wort* genannt wie es das ist, das Dichter wie Wang Wei oder Li Taibo im 8. Jh. in China in ihren Gedichten aussprachen, so wenig diese beiden »Monde« in der Tat noch miteinander zu tun haben mögen. Ist das *Wort* in beiden Sprachen da, bleibt eins mit dem anderen übersetzbar.

Andere Gruppen von Wörtern sind wohl in allen Sprachen dieselben. Darauf, dass etwa die Zahlennamen immer dieselben Zahlen nennen, sollten wir vertrauen dürfen. Dass das »drei« in »drei Äpfel« überall auf der Welt dasselbe »drei« bedeutet, darf einige Zuversicht beanspruchen; das Wort »drei« kann nicht mit »vier« oder »zwei« verwechselt werden. Davon unberührt bleibt die Geschichte selbst dieses immer selben Wortes in seinen verschiedenen Kulturalisierungen, die ihm die unterschiedlichsten Lebenswege haben angedeihen lassen, wie z. B. die christlichen Trinitätslehren ebenso ein sehr spezifisches Ereignis des menschheitlichen Denkens von »drei« darstellen wie die gerade dreifache Negation, die man in bestimmten Kommentartemperaturen zum Buch *Laozi* in China finden kann.¹

Der Fall, den ich hier bedenken möchte, betrifft aber nicht lediglich die *Inkompatibilität* von Vokabularen. Dabei scheint »Inkompatibilität« insofern ein hellhöriges Wort zu sein, als es bedeutet, dass der Gebrauch eines Wortes in der einen Sprache den eines gewissen Wortes-der-Wahl in der anderen Sprache »nicht zu ertragen«, »nicht zu erdulden fähig« ist. Ich meine damit nicht die offensichtliche Art von Unverträglichkeit von Worten, die etwa durch Übersetzungsfehler entsteht, sondern diejenige, die sich gerade dann meldet, wenn ein Übersetzer eine Vokabel richtig benutzt hat. Sondern gemeint ist der Fall, dass es ein Wort der Ausgangssprache in der Übersetzungssprache nicht gibt und jeder Versuch sich als nicht erduldbar, als unverträglich erweist, ihm durch ein wenigstens annäherndes, grenzhaftes anderes Wort trotzdem noch eine gewisse Stimme zu verleihen.

Ein solcher Fall ist ausgerechnet das in allen indoeuropäischen Sprachen vorkommende Wort »ist« samt allen ihm zugehörigen Flexionsformen. Buddhistische Schriften in hybridem Sanskrit oder Pāli benutzen es vielfach. Als aber diese Schriften ins Chinesische übersetzt werden sollten, waren die Übersetzer mit der Tatsache konfront-

¹ Siehe dazu vom Verf., »Die These von den drei Nichtabhaftigkeiten«, »Die Herrschaftsmystik des *Laozi zhigui* 老子指歸: Philologie und Exegese«, Bd. 1, S. 211–259.

tiert, dass es dieses Wort im Chinesischen nicht gibt. Wie konnten sie in einem solchen Fall verfahren, und wie *sind* sie verfahren?

Noch brisanter wird diese Frage von einem westlichen Standort *heute* her, denn im Gegensatz zu den chinesischen buddhistischen Übersetzern zwischen dem 2. und 10. Jh. stehen wir im Wissen um die lange Entfaltungsgeschichte griechisch- und lateinischsprachiger Philosophie, Wissenschaft und Theologie und deren Errungenschaften, deren Problematiken und deren Krisen, von denen das China der buddhistischen Übersetzer nicht berührt war. Für diejenigen, die indoeuropäische Sprachen sprechen und damit in jener auf das Wort »ist« sich gründenden Wissenschaftsgeschichte selbst stehen, stellt sich außerdem die Frage, ob das Wort, das der buddhistische Text etwa in Sanskrit oder Pāli spricht, nicht trotzdem etwas ganz anderes sagt, als dasselbe Wort seit den Griechen zu sagen begonnen oder zu sagen aufgehört hat. Transportiert das »ist« in Sanskrit oder Pāli etwas ganz anderes, als wir von der Entstehung der Wissenschaften in Griechenland her Denkenden zu glauben geneigt sind? Verführerisch wird uns die indoeuropäische Sprachenverwandtschaft, weil das bloße Wort – und ich meine damit nicht seine Etymologie, sondern das bei aller geschichtlichen Veränderung dennoch immer Gleiche des Wortes – in der Tat dasselbe ist (»dasselbe« allerdings vielleicht wie der NASA-»Mond« und der »Mond« der Tang-Dichter Chinas), während es in China erst gar nicht vorkommt.

Martin Heidegger kommt im 20. Jh. das kaum bestreitbare Verdienst zu, auf die »Seins«-Frage neu aufmerksam gemacht zu haben, auch wenn es ein Irrtum und eine – wegen des eigenen Deutungsanliegens Heideggers selbst allzu tendenziöse – Fehldiagnose zu sein scheint, dass diese Frage in der europäischen Philosophie-Tradition zu einer, wenn nicht zu *der* vergessenen Frage schlechthin geworden sei. Auch heute noch scheint mir das Vorsatzblatt von *Sein und Zeit* (1927) für die Verankerung dieser Frage im Denken Platons ein nach wie vor maßstäblicher Ausgangspunkt zu sein – ein Leuchtturm für die Orientierung in dieser Frage bis jetzt. Zum heutigen Zeitpunkt aber wird dies auch deswegen gelten, weil wir nicht mehr darauf beschränkt sein können und dürfen, nur von Griechenland her (oder im Rückgang nur bis auf Griechenland, wie Heidegger dies tat) zu denken, sondern auch die indischen vedischen und buddhistischen Texte und – ebenso gewichtig – die chinesische Übersetzungssituation im Blick zu haben. Erinnern wir uns an die von Heidegger angeführte weichenhafte Passage aus Platons Dialog *Sophistes*:

»Ξένος: ἔπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε· δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν· διδάσκετε οὖν πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ἡμᾶς, ἵνα μὴ δοξάζωμεν μανθάνειν μὲν τὰ λεγόμενα παρ' ὑμῶν, τὸ δὲ.« (244a)

Heidegger übersetzte die Kernstelle folgendermaßen:²

»[Der Fremde:] »Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck »seiend« gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen.«

In Benjamin Jowetts (1817–1893) Übersetzung:

»*Stranger*: Since then, we are in a difficulty, please to tell us what you mean, when you speak of being; for there can be no doubt that you always from the first understood your own meaning, whereas we once thought that we understood you, but now we are in a great strait.«³

In Otto Apelts Übersetzung:

»*Fremdling*: Da wir also ratlos sind, so müßt ihr uns ausreichend darüber aufklären, was ihr eigentlich damit meint, wenn ihr euch des Ausdrucks »seiend« bedient. Denn offenbar seid ihr darüber längst im klaren, wir dagegen glaubten früher allerdings es zu sein, jetzt aber ist es uns zum Rätsel geworden.«⁴

Merkwürdig, wenn es um die Bedeutung von »seiend« geht, der sie durchschneidende Gegensatz von »ihr« und »wir«, von athenisch-sokratischen, der Philosophie hingegebenen Einheimischen und dem ganz anders gelagerten »Fremden«! Merkwürdig auch der Gegensatz der Zeiten, verschiedener Zeiten der Bedeutung von »seiend«! Welche Zeiten sind das? Was war es, das der Fremde und die Seinen einst zu verstehen glaubten, das nun aber unzugänglich geworden ist? Und eine rhetorisch fein inszenierte Ironie schwebt darin, ob es wohl tatsächlich dasselbe gewesen sein könnte wie das, mit dem sich das (gerade hierüber durchaus selbstgewisse) sokratische Philosophieren »seit langem vertraut« zeigt. Reicht Platons Wort »seit langem« in

² Er gab den Text entsprechend so an: »δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθέγγησθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾧόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν.«

³ Jowett, *The Dialogues of Plato*, Bd. 2, S. 251.

⁴ Platon, *Sämtliche Dialoge*, hrsg. von Otto Apelt, Bd. VI, »Sophistes«, S. 79f.

dieselbe Ferne, aus der sich die »jetzt aber« verunsicherte Erinnerung des Fremden speist? Die Herkunft der Gewissheit, was das Wort »seiend« anzeigt, ist unoffenbar, dunkel geworden, von Vergessen angeagt. Es ist ein *Fremder*, der daran gemahnt, dass diese Frage selbst den Einheimischen eine Frage nach etwas Fremdem geworden ist. Die Rhetorik Platons inszeniert die Begegnung so, dass die mit dem Gedanken des »Seienden« scheinbar grundgesicherten philosophierenden athenischen Einheimischen dringend Bedarf daran haben, sich hieran verunsichern zu lassen. Gerade sie scheinen in Wahrheit nicht zu wissen, was »τὸ ὄν« bedeutet und was es in kleinerer oder größerer zeitlicher Ferne einmal bedeutet haben könnte.

Heidegger wollte hervorheben, dass wir Heutigen noch viel weniger als jene sokratischen Freunde ahnen, was »τὸ ὄν« und alles, was mit dem »Sein« und dem »Seienden« verbunden ist, *heute* an unserem Weltende bedeutet. Heidegger selbst, so wird man – zumal nach der Veröffentlichung der »Schwarzen Hefte« – rückblickend zugeben müssen, ist seiner Frage bis zum Ende nicht gewachsen gewesen. Wenn er aber an der Mahnung trotzdem ein Recht hatte, dann betrifft sie mit all ihrem Wohl und Wehe, Fluch und Segen gerade auch unsere Erforschung der Sanskrit- und Pāli-Texte des Buddhismus *jetzt*, deren damalige Übersetzung ins Chinesische und die Frage, ob wir der Seins-Frage, die sich uns – als Erben europäischer Wissenschaft und Philosophie – unausweichlich an ihnen stellt, gewachsen sind. Wissen wir immerhin davon, was es, wenn wir ihr *nicht* gewachsen sind, bedeuten würde, *dass* wir es nicht sind? Oder begegnen wir der Schärfe der Frage ohne Rührung und erklären, wir seien nicht gezwungen, uns als sich in solcher Weise verunsichern lassende Philosophen zu zeigen, wenn wir philologisches Handwerk betreiben, argloser als je unberührt von der Anstiftung Platons, um damit allerdings zu beweisen, dass Heidegger recht damit hatte, dass wir mit aller Gründlichkeit in der langgewohnten und uns nicht anstößig erscheinenden »Seinsvergessenheit« weiteroperieren. Das Übersetzungsproblem ist offenbar keine bloße Sache von Philologen, die sich damit entschuldigen dürften, keine Neigung oder Fähigkeit zum Philosophieren zu haben. *Diese* Frage betrifft sie, weil sie mit einer Abneigung, sie gelten zu lassen, *selbst* dokumentieren, wie sehr sie mitten in ihr innestehen.

2. Die Ablehnung aller »ist«-Rede im *Kātyāyanāvavāda* und seine Übersetzung ins Chinesische

Es ist einer der zentralen und für die Lehre des Buddhismus im Ganzen grundlegenden Texte, der uns in der angedeuteten Weise in das »Seins«-Problem stellt: die einzige Schrift, die Nāgārjuna in den *Mūlamadhyamaka-kārikā* namentlich zitiert und dabei unter ihrem Sanskrit-Titel nennt, das *Kātyāyanāvavāda* [Die Ermahnungen *Kātyāyanas*]. Drei Fassungen (unter geringfügig unterschiedlichen Titeln) davon liegen uns noch heute vor: in dem kurzen *Kaccāyanagotta-sutta*, das sich im *Samyutta-Nikaya* des Pāli-Kanons findet,⁵ als Werk ohne Titel unter der Nr. 301 im chinesischen *Samyuktāgama*, dem *Za Ahanjing* 雜阿含經,⁶ und in einem Sanskrittext unter den Turfan-Funden, als Nr. 19 eines *Nidānasamyukta*. Nāgārjuna schreibt:

»*Kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam, pratiṣiddham bhagavatā bhāvābhāva-vibhāvinā.*«⁷

»In der [Schrift] ›Die Ermahnung *Kātyāyanas*‹ hat der Erhabene, der Werden-und-Nichtwerden durchschaut hat, [die Haltung] sowohl [des] ›*cāstīti*‹⁸, der ›Wohl-ist-dies-heit‹, als auch [des] ›*nāstīti*‹⁹, der ›Nicht-ist-dies-heit‹, zurückgewiesen.«

Damit ist dieses *sūtra* als das Hauptzeugnis für Nāgārjunas Verehrung des Buddha in der Eingangsanrufung der *Mūlamadhyamaka-kārikā* hervorgehoben. Während es in der Anrufung heißt, der Buddha sei gerade deswegen der überragendste aller Lehrer, weil er die *pratītya-samutpādaḥ*, das Entstehen in Abhängigkeit, klar gesehen und gelehrt habe, heißt es hier erklärender, er sei überlegen dadurch, dass er gerade aus dem Grunde von den Behauptungen der

⁵ *Samyutta-Nikaya* 12.15, im Kanon der Pāli Text Society (PTS): S ii 16.

⁶ Siehe dazu Kalupahana, »The Early Buddhist Notion of the Middle Path«, *Eastern Buddhist Society* 12:1 (1979), im Internet zugänglich unter https://ahandfulofleaves.files.wordpress.com/2011/12/the-early-buddhist-notion-of-the-middle-path_kalupahana1.pdf [geöffnet 18. 6. 2015], mit einer englischen Übersetzung des *Kaccāyanagotta-sutta* im laufenden Text. – Kalupahana geht davon aus, dass Nāgārjuna das *Kātyāyanāvavāda* in der Fassung eines Sanskrit-Kanons mit einer Abteilung *Nidānasamyukta* vor Augen stand, die dem *Samyutta-Nikaya* des Pāli-Kanons und dem *Samyuktāgama* entsprechen würde.

⁷ *Mūlamadhyamaka-kārikā* 15.7.

⁸ Pāli dazu wäre: *atthī'ti*.

⁹ Pāli dazu wäre: *natthī'ti*.

»Ist-heit« und der »Nicht-ist-heit« zurückgetreten sei, dass er den Zusammenhang von Werden und Entwerden durch und durch erkannt habe.

Zwei brennende Stellen für unsere Überlegung sind es, an denen der Buddha eine Frage Kātyāyanas (Pāli: Kaccāna) mit folgenden Worten beantwortet (hier nach dem Pāli-Text):¹⁰

»*Dvayanissito khoāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena-atthitañceva natthitañca.*

Lokasamudayaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti.

Lokanirodhaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti.«

»Auf zweierlei, Kaccāna, gründet diese Welt [ihre Sicht]: auf *atthitā* [Ist-heit] und *natthitā* [Nicht-ist-heit].

Für den nun, der das Entstehen der Welt, Kaccāna, wie es gemäß ihrem Wesen geschieht, mit gefügiger Einsicht betrachtet, findet das, was die Welt *natthitā* [Nicht-ist-heit] nennt, nicht statt.

Für den nun, der das Vergehen der Welt, Kaccāna, wie es gemäß ihrem Wesen geschieht, mit gefügiger Einsicht betrachtet, findet das, was die Welt *atthitā* [Ist-heit] nennt, nicht statt.«

Und:

»*Sabbaṃ atthīti kho, kaccāna, ayameko anto.*

»*Sabbaṃ natthīti ayaṃ dutiyo anto.*

Ete te, kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti.«

»Alles ist: das, Kaccāna, das eine Ende;

»alles ist nicht: das das andere Ende.

Diese beiden Enden, Kaccāna, vermeidend, spricht der *tathāgata* in der Mitte seine Lehre dar.«

Vergleichen wir hiermit den überlieferten chinesischen Text, der sich unter den chinesischen *āgama* findet, nämlich im »Za Ahan jing 雜阿舍經« (*Samyuktāgama*: [thematisch] Diversifizierte [Gruppierte, Verbundene]). Man nimmt traditionell an, dies sei das einzige der chinesischen *āgama*, das auf eine Sanskrit-Vorlage zurückgehe. Die Übersetzung firmiert unter dem Namen von Guṇabhadra (394–468) und Baoyun 寶雲 (376–449). Sie arbeiteten daran gemeinsam in den

¹⁰ SN 12.15; PTS S ii 16; CDB i 544.

Jahren 435–443 in Nanjing.¹¹ Diese Vorlage muss sich, wie eine Reihe von Divergenzen beweist, vom vorhin zitierten Pāli-Text vielfältig unterschieden haben. Möglicherweise stellte diese Vorlage einen Text der Sarvāstivāda-Schule dar. Dass aber die für uns entscheidenden Sanskrit-Wörter für »Ist-heit« und »Ist-nicht-heit«, *cāstīti* (bzw. *astitā*) und *nāstīti* (bzw. *nastitā*), vorhanden waren, darf, weiter bestätigt auch durch den Turfan-Text, als sicher gelten.

Im Chinesischen lauten die parallelen Stellen:

»世間有二種依，若有、若無.«

»Die Welt hat zweierlei, worauf sie sich stützt: [derlei] wie Habhaftigkeit [und derlei] wie Nichthabhaftigkeit.«

«世間集如實正知見，若世間無者不有，
世間滅如實正知見，若世間有者無有，
是名離於二邊說於中道.«

»Wird das Entstehen der Welt so gesehen, wie es voller, richtiger Erkenntnis entspricht, wenn die Welt [von] Nichthabhaftigkeit [spricht], hat sie [gerade diese] dann nicht habhaft.

Wird das Verlöschen der Welt so gesehen, wie es voller, richtiger Erkenntnis entspricht, wenn die Welt [von] Habhaftigkeit [spricht], hat sie [gerade von dieser] dann keine Habhaftigkeit.

Das heißt: sich fern haltend von den beiden Enden, darsprechen auf dem mittleren Weg.«¹²

Vielerlei Mühsal haben uns alle Übersetzer dieser Stellen bisher aufgeladen. Eine erste besteht schon darin, dass Übersetzer aus dem Pāli in aller Regel zwischen »ist« und »existiert«, »Sein« und »Existenz« keinen Unterschied machen. So nimmt etwa Kalupahana keinen Anstoß daran zu übersetzen: »This world, Kaccāyana, usually bases [its views] on two things: on existence (*atthitā*) and on nonexistence (*natthitā*).«¹³ Ebenso verfahren Thanissaro Bhikku,¹⁴ Bhikku Bodhi,¹⁵

¹¹ Siehe einführend Bingenheimer, *Studies in Āgama Literature*; und Bucknell, »The Historical Relationship Between the Two Chinese Saṃyuktāgama Translations«, S. 35–70.

¹² Das ganze *sūtra* T. 99, Nr. 301, Bd. 2, S. 85c17–86a3.

¹³ a. a. O., S. 1.

¹⁴ »Kaccayanagotta Sutta: To Kaccayana Gotta (on Right View)« (SN 12.15) (aus dem Jahre 1997); Access to Insight (Legacy Edition), 30. November 2013, <http://www.accesstoinsight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.015.than.html>.

¹⁵ Im Internet unter: <https://suttacentral.net/en/sn12.15> [geöffnet: 8. 2. 2017].

Maurice Walshe¹⁶ und Choong Mun-keat¹⁷ und in auslegenden Schriften unzählige andere. Die Präzision, das Wort des Originals getreu zu bewahren und weder »Sein« noch »Existenz«, sondern nur die Flexionsform »ist« der 3. Person Präsens Singular in Anspruch zu nehmen, bietet kaum einer auf. Wie verheerend aber, wenn man bedenkt, dass ein scholastischer Satz wie »Esse est Deus« dann ohne Weiteres auch lauten können müsste: »Existentia est Deus«, und zumal die Stelle des Prädikats hierin, »est«, durch »existet quasi« ersetzt werden können müsste, »Existenz existiert [als] Gott«. Spätestens angesichts solcher Unmöglichkeiten offenbart sich der Unfug und die Gedankenlosigkeit übersetzerischer Ersetzung von »ist« durch »existiert«.

Ein zweites Problem: Der Pāli-Text sagt nicht: »Für den, der das Entstehen der Welt mit gefügiger Einsicht betrachtet, *ist* das, was die Welt Nicht-ist-heit nennt, *nicht*.« Mit Vorbedacht wiederholt er das »ist« nicht noch einmal im Prädikat. Sondern er gebraucht ein Wort wie »geschieht nicht«, »findet nicht statt«, »kommt nicht vor«, »begegnet nicht«, o. ä. (*sā na hoti*). Diese Form bildet keine »Seins«-Aussage, ähnlich, wie auch das deutsche »es gibt« oder das schwäbische »es hat« keine Seins-Aussage bildet. Wenn wir die Frage des Fremden im *Sophistes* ernst nehmen wollen, dürfen wir solche wichtigen Unterschiede nicht verwischen. Betrachten wir dagegen das Chinesische, erkennen wir, dass es die *thematische* Form im Prädikat *gerade* wiederholt: »無者不有« und »有者無有«, »Nichtabhaftigkeit wird nicht habhaft« und »von Habhaftigkeit hat [sie] keine Habhaftigkeit« oder gar »das Habhafte hat nicht habhaft«. Auch dies haben die chinesischen Übersetzer des 5. Jhs. nur zu offenkundig mit Vorbedacht so gebaut. Schon dies allein kann zeigen, dass die chinesischen Worte »haben, besitzen« und »nicht haben«, »nicht besitzen« auch dann, wenn wir sie mit süddeutschen Formen wie »da hat's ein« und »da hat's kein« wiedergeben, kein »sein«/»Sein« aussprechen. Die süddeutschen Dialekte brauchen immerhin noch ein unpersönliches »es«, das »hat«; das Chinesische – eine Sprache, die die Kunst des Weglassens und Verzichtens aufs Virtuöseste gesteigert hat – lässt

¹⁶ »Kaccāyanagotto Sutta: Kaccāyana« (SN 12.15), *Samyutta Nikaya: An Anthology* (WH 318–321) (Kandy: Buddhist Publication Society, 1985); Access to Insight (Legacy Edition), 30. November 2013, <http://www.accesstosight.org/tipitaka/sn/sn12/sn12.015.wlsh.html>.

¹⁷ Aus dem Jahre 2004; im Internet unter: http://www.leighb.com/sn12_15.htm [geöffnet: 8.2.2017].

auch dies weg. Die Semantik dieser Worte liegt auch dann im Feld des Besitzens, des Habens, des Ergreifens, wenn kein grammatisches Subjekt (einer, der »besitzt«, »hat«, »in Händen hat«, »habhaft hat«, ein »Besitzer«, »Eigentümer«) ausgesprochen wird, was sehr häufig geschieht. Für eine indoeuropäische, d. h. »Sein«-habende und flektierende Sprache wird es umgekehrt zu einer zumindest für Anfänger im Übersetzen nur schwer überwindlichen Schwierigkeit, aus einer »Seins«-losen Sprache auch »Seins«-los zu übersetzen. Ein wenig Übung und Training kann aber beweisen, dass es doch möglich ist und der Verbreitungsgrad der indoeuropäischen Sprachen groß genug ist, auf alle Flexionsformen von »ist« bzw. »sein« einmal experimentell zu verzichten. Auch das Deutsche wäre in der Lage, »Seins«-los zu sprechen, wenn es sich solche Disziplin und Askese versuchsweise antäte. Es kann sogar enorm an Farbe, Reichtum, Vielseitigkeit und Intensität dadurch gewinnen.

Dass chinesisches *you* 有 und *wu* 無 nicht »sein« und »nicht sein« bedeuten können, machen schon einige äußere Kennzeichen klar: Es handelt sich um volle, mehrwertige Verben, die sowohl direkte als auch indirekte Objekte (bzw. Komplemente) nach sich ziehen können (man kann akkusativisch »etwas haben«), während »sein« ein monovalentes oder höchstens bivalentes Verb ist, das kein direktes Objekt nach sich duldet (man kann nicht »jemanden« oder »etwas seinen« oder »isten«, man kann aber etwa »des Teufels sein«, welches eine Ellipse von »ein Besitz des Teufels sein«, »vom Teufel besessen sein« ist).¹⁸ Wenn man weiter, wie es unser chinesisches Textbeispiel tut, explizit *you* 有 und *wu* 無 zugleich zu direkten Objekten seiner selbst erhebt und Formen ermöglicht wie (wörtlich) »Besitz an Nichthabhaftigkeit haben«, »Habhaftigkeit nicht habhaft haben«, dann sprengt es damit den Rahmen der grammatischen Möglichkeiten von »sein«. Denn man kann, wie gesehen, nicht »Nicht-Sein seinen« oder »Sein entseinen«. Man müsste wenigstens »Nicht-Sein zu Sein machen«, aber dann verlagert sich die prädikative Potenz des Verbs auf ein anderes Wort, nämlich auf »machen« statt auf »sein«.

¹⁸ Dies ist auch gegen Emmanuel Lévinas' strapaziöse Behauptung gesagt, das 20. Jh. habe in Europa zum ersten Mal eine Transitivierung des Seins hervorgebracht. Man kann es drehen und wenden, wie man will, ein Satz wie »Lévinas ist ein Mensch« macht »ein Mensch« niemals zu etwas durch »ist« Transitiviertes, niemals zu einem direkten Objekt von »ist«. Man kann in keiner indoeuropäischen Sprache »einen Menschen sein«, sondern nur »ein Mensch sein«; man kann nicht sagen: »Ich bin dich« oder »Ich binne dich«, so verlockend es wäre, derlei doch einmal zu tun.

Der asketische Verzicht eines deutschen Übersetzers aus dem Altchinesischen darauf, chinesisches *you* 有 und *wu* 無 mit »sein/Sein« und »nicht sein/Nicht-Sein« wiederzugeben, eröffnet durch den Gebrauch solch wenig flüssiger, umgangssprachlich kaum je ergriffener und etwas ruppiger Formulierungen wie »habhaft haben« und »Habhaftigkeit haben an« die Möglichkeit, dennoch ein Gespür dafür zu bekommen, was und wie etwas in all den nicht-indoeuropäischen Sprachen geschieht und gedacht wird, die weder die für »ist« verantwortliche Wurzel \sqrt{as} noch irgendeine ihrer Flexionsformen besitzen. Die Übung, nicht nur »Seins«-los zu sprechen, sondern auch »Seins«-los zu denken und zu fühlen, kann wie keine andere den Boden dafür bereiten, die Ratlosigkeit und Verlegenheit der sokratischen Gesprächspartner darüber besser zu ergründen, was das Wort »seiend« und »das Seiende« eigentlich »anzeigt« (σημαίνειν). Die Hilfe dazu entstammt der Erkundung eines Terrains wie des Chinesischen bzw. nicht-indoeuropäischer Sprachen, die gänzlich ohne es auskommen und ihrerseits in größte Nöte geraten, wenn sie derlei mit ihren eigenen Stimmöglichkeiten dennoch sagen wollen. Erst wenn man diese Möglichkeit einmal aufgenommen hat, kann sich ganz erschließen, welche außerordentliche, singuläre, aber keineswegs allgemeinmenschliche Errungenschaft die indoeuropäische (Er-) Findung des Wortes »ist« darstellt, aber auch, was das anders als bei Platon sich aussprechende Widerstreben des Buddha (im Angesicht seiner verschiedenen vedischen Vorläufer und Widersacher) bedeutet, dem Wort »ist« und seiner Negation überhaupt noch irgendein Feld der Wahrheit zu lassen.

Um dies zu ermessen, wird man von der Meinung Abstand nehmen müssen, ein Wort zeige immer nur das an, was ein Sprecher »meine« oder »sagen wolle«, oder anders: Man verstehe ein »Sprachspiel« eben dann, wenn man verstanden habe, was ein Sprecher »meine« oder »sagen wolle«. Vielmehr sind wir mit der Tatsache konfrontiert, dass ein Wort jederzeit mehr und Anderes sagen, nennen und »anzeigen« kann als derjenige, der sich seiner bedient, meinen oder auch nur ahnen kann. Es spricht jederzeit das Wort selbst, die Sprache, die keineswegs mit dem Sprecher und seinem Meinen und Bedeutenwollen oder dem Hörer und seinem Verstehenkönnen zusammenfällt.

Eine weitere, für die Philosophie gewichtige übersetzerische Frage tut sich auf: Was wird aus dem griechisch-europäischen Projekt der »Ontologie«, wenn wir uns in Sprachen zu bewegen beginnen,

denen nicht nur die Worte »δν« und »τὸ δν«, sondern auch überhaupt alle mit ihm verbundenen grammatischen Formen nicht zur Verfügung stehen, wenn also das ganze Lexem »ist« und »sein« entzogen wird? Eine Antwort darauf könnte dem Studium der Anstrengung chinesischer Übersetzer indischer Texte entspringen, zumal es im weltgeschichtlichen Maßstab kaum ein zweites Übersetzungsunternehmen solchen Ausmaßes und Anspruches und auch solch monumentaler zeitlicher Ausdehnung geben dürfte als das der in indoeuropäischen Sprachen verfassten buddhistischen Schriften in Sprachen der sinotibetischen Sprachfamilie. Das Chinesische platziert, wie gesehen, an Stelle des (intransitiven) »Ist« ein (transitives) »Haben«. Aus einer »Ontologie« müsste, wenn sich überhaupt eine eigene Wissenschaft über diesen Sachverhalt begründen sollte, eine »Possessologie« werden. Es bleibt der Verdacht, dass ein chinesischer Leser der ganzen Tragweite der indoeuropäisch-buddhistischen Ablehnung (und auch hier nicht nur der Inkompatibilität) des »Seins«-Gedankens erst gar nicht gerecht werden, sondern nur an ein solches vorbuddhistisches chinesisches Denken erinnert werden kann, welches eine solche Mystik war, die ein sich mindestens dreifach sequenzierendes Nichten des »Habhaft-Habens« oder der »Habhaftigkeit«, nicht aber des »Seins«, schon seit langem exerziert hatte. Das »Nicht« (oder »Nichts«) des Chinesischen, wie es für die buddhistische Übung in China tragend wurde, bedeutete nie eine Negation des Seins oder des Seienden, sondern immer eine des »In-Händen-Haltbaren«, »Zugänglichen«, des »[Es-] hat«, »Da-hat [’s]«, und nur in solchem Sinne des »[Es-] gibt«. Entsprechendes gilt für die daoistischen Traditionen. So viel, semantisch komplex und folgenreich sie auch immer mit »Habhaftigkeit« und »Nicht-Habhaftigkeit« verfahren und so konkurrenzlos dieses Instrument im Fundierendsten ihres Sprachvermögens und Philosophierens wohnt, so wenig kann das damit umgehende Denken eine »Ontologie« genannt werden. Dennoch bleibt aber die Frage: Wie viel und was mögen Chinesen von dem nur durch das Indoeuropäische möglich gewordenen und nur von ihm ausgehenden »Seins«-Problem des Buddhismus trotz der Abwesenheit dieses Wortes in ihrer Sprache verspürt haben? Wie viel Wind hat China durch das Hereinwinken des buddhistischen Denkraums von der Frage der ihm gänzlich fremden Bedeutung des »Ist« dennoch tatsächlich bekommen?

Vielleicht konnte dies erst unvermutet, neu und vollständiger klar werden, als andere Boten der indoeuropäischen Hinterlassen-

schaft von ganz anderem Ende der Welt her China erreichten: zuerst die Jesuiten, dann die britischen, niederländischen und portugiesischen Kolonisatoren und seit dem 19. Jahrhundert die Finanz-, Wirtschafts- und Technik-Globalisatoren und -Eroberer aus der westlichen Welt, die ein »Es-ist« mitbrachten, das mit dem scholastischen »Esse est Deus« kaum noch eine Wiedererkennung zulässt.

3. *As, bhū* und *vas/ush*: die dreifache indoeuropäische Wurzel von »ist«, »wird« und »Wesen«

Monier Monier-Williams nannte in der Einführung in sein *Sanskrit-English Dictionary* von 1899 Sanskrit »the faithful guardian of old Indo-European forms«,¹⁹ »den treulichen Wächter alter indoeuropäischer Formen«. Wenn das Griechische diejenige Sprache ist, aus der (seit Sokrates und Platon) das Philosophieren so erwuchs, dass die Frage nach dem sich immer mehr entziehenden Sinn von εἶναι, »sein«, mit ὄζ (*yas*) und »τὸ ὄν«, dem »Seienden«, und der οὐσία, »der Seiendheit, dem Wesen« das Denken beflügelte, und wenn Monier-Williams' Akzent richtig ist, dann muss das Sanskrit eine Elternschaft treulich bewahren, zu deren Nachkommenschaft in Griechenland das Philosophieren als Frage nach dem »Sein«, dem »Seienden«, der »Seiendheit«, dem »Ist« und dem »Wesen«, sprachlich gehört. Die philosophisch gestellte »Seins«-Frage spricht erst in den Dialekten einer so gearteten »Familienverwandtschaft«, die die Wurzel dieses Wortes zur Verfügung hat. Ob auch andere große Familienverwandtschaften menschlicher Rede diese Wurzel zur Verfügung haben, steht keineswegs fest: Nicht jeder Mensch *muss* »sein«, »Seiendes« und »Seiendheit« sagen können. »Seins«-loses Sprechen ist einer vollständigen Sprache durchaus möglich.

Monier-Williams behauptet ohne weitere Nachweise, die sanskritische Wurzel $\sqrt{bhū}$ bedeute »to be« or »to exist« – auch er nimmt keinen Anstand, »sein« und »existieren« im gleichen Topf umzurühren.²⁰ Von ihr seien unzählige Derivative abgeströmt, zu denen u. a. *bhava* (*bhavana*), »being«, und *bhāva*, »existence«, gehören würden. Aber die Wurzel $\sqrt{bhū}$, aus der u. a. das griechische φύω stammt (mit *physis*), bedeutet nichts im Spielraum von »ist«, »sein« oder »(ge)

¹⁹ Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, S. xiii.

²⁰ a. a. O., S. xiii.

wesen«, sondern »wachsen« oder »werden«, zu *physis* nominalisiert: »Wuchs«.²¹

Diejenige indoeuropäische Wurzel, aus der das deutsche »ist« und das englische »is« hervorgegangen sind, ist **h1.es (as)*.²² Die Bedeutung dieser Wurzel liegt proto-indoeuropäisch vielleicht noch nicht im Bereich von »ist«, sondern in dem von »atmen, Atem, die Atmenden«. Sanskrit *ásu* bedeutet »Atem« und »Leben«, und zwar nicht primär in Bezug auf die Lebewesen, die wir in lebendigen Leibern und Gestalten sehen, sondern auf das »Leben« der Toten und Abgeschiedenen. Gemeint ist das, wozu sich das »ásu« eines Sterbenden herausverwandelt oder wohin es geht, wenn er aushaucht. Unbewegt, abgetan und verlassen bleibt der Leib zurück und vergeht ohne sein »ásu« binnen weniger Tage. »Ásu« atmet auch zwischen den Sternen und schafft ihren Bewegungen untereinander ihre Zeit, so dass auch die Sterne »leben«. »Vier ›Sekunden‹ siderischer Zeit« bilden im ältesten mathematischen und astronomischen Traktat Indiens, im *Sūryasiddhānta*, ein »ásu«.²³ Die schon im *R̥gveda* »ásura« genannten »Geister«, die keinen sichtbaren Leib haben, sondern frei

²¹ Zu der Wurzel $\sqrt{bhū}$ gehört das deutsche Wort »Baum« (mit Bedeutungserweiterungen zu Gerste, Getreide, Stock bis hin zu Ernte), möglicherweise auch der lateinische »Faun«. Es scheint, dass die lateinische Flexionsform *fui* sowie der englische Infinitiv *[to] be* mit dem Partizip Präsens *being* nicht von der Wurzel \sqrt{as} , sondern von der Wurzel $\sqrt{bhū}$ herkommen, also streng genommen nicht auf die Semantik von »ist«, sondern auf die von »wird« verweisen. Das lateinische *fiat*, das ebenfalls zu $\sqrt{bhū}$ gehört, bedeutet z. B. nicht »es sei«, sondern »es werde«. – Einschlägige Publikationen zu den Familienverwandtschaften dieser Wurzeln finden sich u. a. im erstmals 1973 herausgegebenen *Journal of Indo-European Studies*, in der Zeitschrift *General Linguistics* und auf einer Reihe spezialisierter Internetseiten von akademischen Instituten der Indoeuropäistik-Forschung, so etwa des Indo-European Documentation Center an der University of Austin, Texas, die hier konsultiert wurden.

²² Verbformen in Sanskrit sind u. a. *esmi, esi, esti, asmi*, die lateinischen Formen *esse* und *sunt* und die deutschen Worte »ist«, »sind« und »sein«.

²³ Siehe Monier-Williams, S. 121:a. – Auf die besondere »Zeit«-Gestalt, nach der die Semantik der Wurzel $\sqrt{bhū}$ ausgerichtet ist, hat John Hewson hingewiesen, *Tense and Aspect in Indo-European Languages*, siehe dafür besonders S. 184. Er versucht zu zeigen, dass Worte in der Verwandtschaft aus $\sqrt{bhū}$ eine »iterative« Bedeutung haben. Sie nennen die Wiederholung eines Geschehens so lange, bis für sein Vorankommen die Zeit sich erschöpft und Stillstand eintritt: eine offene Serie von gleichartigen Geschehnissen mit einem Abschlussereignis. Dies geschieht in einer Kombination von Imperfekt- und Perfektformen des Verbs, wie etwa im Progressiv englischer stativer Verbs (»I am understanding more every day«). Die Wurzel $\sqrt{bhū}$ regiere eine »perfektive Aktionsart«.

von Leib nur »atmen«, haben ihren Namen aus dieser selben Wurzel.²⁴ Der Atem verbindet sich mit dem Wind und hat selbst windhaften Charakter.

Statt »die frei von Leib nur »atmen« ist man verführt zu sagen: die »frei von Leib nur Atem *sind*«. Mit keinem Wort der Sprache kommen wir aber so sehr in Not, es durch ein anderes Wort zu erklären, wie mit dem Wort »sind« oder »ist«; kein anderes Verb kann sie erläutern. »Existieren« hat nichts damit zu tun, »Existenz« erklärt nicht »Sein«. Wir möchten solche wie die *ásura* auf Deutsch »Wesen« nennen, weil »Wesen« eine Beugungsform von »ist« ist (wie etwa in dem Partizip »gewesen«). Aber schon zu sagen, es handle sich um »lebende Götter« oder »Dämonen«, liegt der Wurzel des Wortes fern.

Das Wort, von dem her wir für die Frage nach der Bedeutung von »ist« zu denken haben, ist also jedes, das aus der indoeuropäischen Wurzel \sqrt{as} herkommt. Das lateinische *est*, das deutsche »ist«, das englische *is* gehören dazu, aber auch die griechischen Worte $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ und $\tilde{\eta}\gamma$. Im Sanskrit entspricht dem das Wort *asti*.

Einige Linguisten vertreten die Auffassung, die Wurzel $\sqrt{bhū}$ sei insofern mit der Wurzel \sqrt{as} verbunden, als es auch Lebewesen gebe, die zwar nicht »atmen«, aber dennoch »leben«, und zwar, indem sie »wachsen« und »werden«; gemeint sind Schösslinge, Kräuter, Sträucher und Bäume, auch Wucherungen und Geschwülste. Dass aber das Rätsel der Bedeutung der Wurzel \sqrt{as} tiefer ins Erdreich der Sprache dringt als nur bis dahin, zweierlei Leben zu unterscheiden, ein atmendes und ein nicht-atmendes (wachsendes), zeigt das Mehr, das berührt wird, wenn etwa *ásura* nicht bloß diejenigen heißen, die »frei von Leib nur »atmen«, sondern diejenigen, die »frei von Leib nur Atem *sind*«. Ebenso muss dann gesagt werden, dass das »Sein« in Kräutern und Bäumen als dasjenige in sein Wort tritt, das »frei von Leib nur Wuchs *ist*«. Dass in den Mythologien der Völker Pflanzen und Bäume in ihnen verborgene Götter »sind«, beruht auf diesem Zuspruch zu sehendem und verstehendem Empfangen. So aber »ist« das Sein »atmender« und »wachsender« »Wesen« nicht zweierlei »Sein«: Weder »Atem« noch »Wuchs« geben die Grundlage zum Verstehen dessen, was »ist« bedeutet. Der Sinn von »ist« reicht weiter, tiefer und höher als der von »atmen« und »wachsen«.

Martin Heidegger hat in seiner *Einführung in die Metaphysik*

²⁴ Meine Erklärungen stützen sich hier vornehmlich auf Muller, *Lectures on the Origin and Growth of Religion*, S. 191 f.

(als Vorlesung gehalten 1935) noch eine dritte Wurzel ausgemacht:²⁵ die Wurzel \sqrt{wes} (dazu u. a. Altindisch *vasami*, Germanisch *wesan*, die römische Göttin des Herdfeuers, »Vesta«, und das »Vestibül«), aus der die deutschen Formen »war« und »wesen« und die englischen »was« und »were« herkommen. Die vedische Wurzel ist $\sqrt{3.vas}$, verbunden mit *ush*. Die Bedeutung von *vas* ist: »aufscheinen, hell werden, dämmern (am Morgen); durch Bescheinen verleihen; durch Bescheinen verjagen; zum Aufscheinen bringen«, die hiermit verwandte Bedeutung von *ush*: »brennen, niederbrennen; bestrafen, züchtigen; der frühe Morgen, Morgendämmerung«. In den verschiedenen Flexionsformen von »sein« in indoeuropäischen Sprachen kommen in der Tat Bildungen aus Worten zum Tragen, die auf alle drei Wurzeln zurückgehen. Heutige etymologische Forschung scheint den grundsätzlichen Befund der *drei* indoeuropäischen Wurzeln zu bestätigen, mit denen sich die Philosophie – nun nicht mehr etymologisierend, sondern philosophierend – in ihrer tiefsten möglichen Frage schlechthin, derjenigen nach dem Sinn von »seiend, das Seiende«, zu befassen hat,

²⁵ Martin Heidegger, »Zur Grammatik und Etymologie des Wortes ›Sein‹«, S. 40–56. – Die einzigen Literaturangaben, die Heidegger zur Etymologie von »Sein« hier angibt, sind: *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, Bd. 59, der in die Vorlesung von 1935 eingegangen ist; Ernst Fränkel, »Das Sein und seine Modalitäten«, S. 149 ff., eine Studie, die 1935 noch nicht zur Verfügung stand und erst 1953 der Buchpublikation hinzugefügt wurde. – Die *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* ist die älteste serienmäßige Publikation zur »Indogermanistik« überhaupt, erschien erstmals 1852 (anfangs noch beschränkt auf »Deutsch, Griechisch und Lateinisch«), wurde seither unter wechselnden Titeln herausgegeben und erscheint bis heute, inzwischen unter dem Titel *Historische Sprachforschung/Historical Linguistics*, damit nicht mehr beschränkt auf die Indoeuropäistik. – Heidegger zitiert hiervon 1932 nur den Band 59, weil darin behauptet wird, die Wurzel $\sqrt{bhū}$ führe von der Bedeutung »wachsen« zu »aufgehen, das wiederum vom Anwesen und Erscheinen her bestimmt bleibt«, S. 54. Das Wort würde damit Heideggers Idee von der *physis* als »das ins Licht Aufgehende«, als »leuchten, scheinen und deshalb erscheinen«, Vorschub leisten. Er schreibt, dieses Verständnis versetze uns in die »ursprünglichere Auslegung, die aus der Auseinandersetzung mit dem Anfang der griechischen Philosophie stammt«. Aber damit, dass »ursprünglichere Auslegung« an den »Anfang der griechischen Philosophie« zurückführe, blendet er den weit komplexeren Sprachzusammenhang aus, der das Vedische, das Sanskrit und mittelindische Dialekte wie Pāli, damit aber die upanishadischen, brahmanischen, buddhistischen und jainistischen Traditionen des Denkens auch umfasst. Es gibt also eine bis heute noch ganz unerprobte »Auslegung« der Frage nach dem Sinn von »Sein«, die noch »ursprünglicher« oder in anderer Weise »ursprünglich« ist und aus der Auseinandersetzung mit dem indischen und zentralasiatischen Denken stammt.

wenn sie auch nicht alle Deutungen, die Heidegger an diesen Befund anschließt, mittragen kann.²⁶

Das Sanskrit bildet auch das Wort »*astitā*«, das Monier-Williams ohne zu erschauern mit »existence, reality« wiedergibt.²⁷ Das genaue deutsche Wort dazu wäre »Ist-heit«. Govindānanda glossiert es in Śaṅkaras Kommentar zu dem Bādarāyana zugeschriebenen *Brahmasūtra*. Das Wort ist gebaut aus »*as-iti-tā*«. Darin gibt »*iti*«, das ebenso für das im deutschen »ist« noch vorhandene, im Englischen »is« aber verschwundene »-t« zuständig ist, nur ein deiktisches »das«, »dies«, an.

Monier-Williams umschreibt »*as*« folgendermaßen infinitivisch: »to be, live, exist, be present; to take place, happen; to abide, dwell, stay; to belong to; to fall to the share of, happen to anyone; to be equal to; to turn out, tend towards any result, prove«. ²⁸ Fatalerweise steht keines dieser englischen Wörter in irgendeiner Sprachverwandtschaft mit Sanskrit »*as*«. Diese ganze Wortheerschar von Monier-Williams schleicht wie eine Horde eigensinniger und missgünstiger Katzen um einen heißen Brei, den sie alle nicht anzurühren vermögen. Trotzdem suchen wir offenbar das Wort für das Leben Spendende; das Gegenwart, Jetzt, Nun Stiftende; das Orthaftes, das Ort Gebende und Ort Schaffende, das eine Statt Findende; das, was geschehen macht und das Geschehen als solches selbst; das Bleibende und das jegliches Bleiben Gewährende, das Wohnen und Wohnung Gebende, den Halt und das Halten und das für jeden Halt und jedes Halten Sorgende; das Zugehörig-Machende und Zugehören; das In-der-Gleiche-mit-Gleichem-Stehen und -Gehen zwischen dem, was Leib hat und dem, was keinen Leib hat; das, was immer und überall unsichtbar im Sichtbaren mitgeht und dem Sichtbaren erst das »Da« gibt; das Herausstellende und das Sich-Herausstellen, das Zum-Stand-Bringende und Zum-Stehen-Kommen von etwas, auch das Zu-Stande-Bringen und das Zu-Stande-Bringende; das Sich-Ergeben, das Ergebnis; das Anderes Erweisende und zugleich sich damit selbst Erweisende. Auch dies ist nur ein Cluster verschiedener Sinnklänge, das den Zauber des gesuchten Wortes kaum lüften, schmecken oder ahnen lassen kann. Es steckt darin ein großes, unübertreffliches Ja ohne Nein zu jedem, was sich ereignet, welches auch immer. Hier

²⁶ So Fried, »What is in a Word? Heidegger's Grammar and Etymology of ›Being‹«.

²⁷ *Sanskrit English Dictionary*, S. 122:b.

²⁸ a. a. O., S. 117:b.

hätte nun der Satz nicht abgeschlossen werden können mit den Worten »welches auch immer es sei«, denn das »sei« »ist« ja das Rätselhafte selbst, um das alle diese Rede schwirrt und tanzt. Wir können gerade dieses Wort, je mehr wir es erläutern und über die Zunge bringen wollen, um so weniger ertragen. Wir können dieses Wort nicht sagen. Anders: Sobald wir es sprechen, sind wir es nicht mehr, die es sagen. Nur es selbst sagt sich gewissermaßen selbst, wenn wir es anstimmen. Wer unter uns Menschen wäre gar in der Lage, es zu »meinen«?! Mit keinem anderen Wort der Sprache verhält sich das in solcher Radikalität.

In der gerade gegebenen Aufzählung fehlt der Tod. Aber er gibt allem hier Gesagten erst sein Recht. Wir hätten jedes jener eigensinnigen Wörter ebenso noch mit »im Tod« anzuführen: im Tod das Leben Spendende; im Tod das Gegenwart, Jetzt, Nun Stiftende; im Tod das Orthafte, das Ort Gebende und Ort Schaffende, das eine Statt Findende; im Tod das, was geschehen macht und das Geschehen als solches selbst; im Tod das Bleibende und das jegliches Bleiben Gewährende, im Tod das Wohnen und Wohnung Gebende, den Halt und das Halten und das für jeden Halt und jedes Halten Sorgende; im Tod das zugehörig Machende und Zugehören, auch zugehörig Bleibende; im Tod das In-der-Gleiche-mit-Gleichem-Stehen und -Gehen zwischen dem, was Leib hat und dem, was keinen Leib hat: das unzerstörbare Leben; im Tod das, was immer und überall unsichtbar im Sichtbaren mitgeht und dem Sichtbaren erst das »Da« gibt; im Tod das Herausstellende und das Sich-Herausstellen, das Zum-Stand-Bringende und Zum-Stehen-Kommen, auch das Zu-Stande-Bringen und zugleich Zu-Stande-Bringende; im Tod das Sich-Ergeben, das Ergebnis; das Anderes Erweisende und zugleich sich damit selbst Erweisende.

Und in diesem allen, so sagte ich soeben, wird »Recht« gegeben. Das Ist »ist« als das im eigentlichen Sinne das Recht als Recht Setzende: Es straft und sühnt aus. Das bedeutet: Es bedarf der *dhamma/dharma/fa/chos*, der »Dinge« im mittelhochdeutschen Sinne, der »Rechtlichkeiten«.

In einer Sprache mit »ist« kann es nichts anderes als ein Etwas – und nicht etwa ein Nichts – geben, ohne das nichts ist, was ist. In dem Wort »ist« steckt schon selbst eine *Frage*: Was oder wer »ist« das, ohne das, die oder den »nichts ist, was ist«? Was »ist« das alles »Ist«-Gebende selbst, da doch nichts vorhanden »ist« als jedes Ding, das ist? Diese beiden »ist« *sind* doch offenkundig nicht zweierlei.

4. Buddhagoṣas Kommentar

Der Hauptherausgeber des Pāli-Kanons, Buddhagoṣa (geb. Ende 4. Jh., fl. 5. Jh.), hat die Worte *atthita* und *natthita* im *Kaccayanagottasuttam* knapp kommentiert:

»*Atthitanti sassata. Natthitanti uccheda.*«²⁹

»Ist-heit [weist auf] *sassata*, Nicht-ist-heit [auf] *uccheda.*«

Eine mit vielen geläufigen Übersetzungen übereinstimmende Übersetzung (hier von Jarayava) macht daraus:

»*Atthita*« (existence) is eternalism; »*natthita*« (non-existence) is nihilism.«³⁰

Freilich: Kein Mensch bei Sinnen würde die unterirdischen Sätze »Existenz ist Eternalismus« und »Nichtexistenz ist Nihilismus« unterschreiben. Aber man ist es gewöhnt, und es ist eine eherne Konvention geworden, dass westliche Übersetzungen Buddhagoṣas Vokabeln mit »Eternalismus« und »Nihilismus« wiedergeben. Es ist ein gedankenloser Automatismus, mit dem eine bloß etikettenhafte Formalisierung das Feld beherrscht, die zu keinem vertiefenden Denken mehr anzuregen in der Lage ist.

Zuerst: Weder in *sassata* noch in *uccheda* steckt ein -ismus.

Zweitens: *Sassata* bedeutet nicht »eternal«, »ewig«, sondern »immer wiederkehrend«, »perpetuierend«, so wie die Feldfrüchte sicherlich oder hoffentlich jedes Jahr wiederkehren werden und so einen auf sein Ende hin unabsehbaren Kreislauf jahreszeitlicher Wiederkünfte anzeigen – was ohne Zweifel nicht dasselbe wie »Eternalismus« bedeutet. *Ucchedaṃ* bedeutet nicht ernsthaft »Nihilismus«, sondern das Gegenteil von *sassata*: Etwas geht hinaus oder aus und zerfällt, fällt hin für immer ohne Wiederkehr – was ohne Zweifel nicht dasselbe wie »Nihilismus« bedeutet. Wir könnten also Buddhagoṣas Worte etwa so übersetzen:

»Ist-heit [weist auf] eine beständige Wiederkehr, auf ein kreisendes Sich-Wiederholen wiederkehrender Ereignisse; Nicht-ist-heit [weist auf] ein Ausgehen, ein endgültiges Zerfallen ohne Wiederkehr.«

²⁹ PTS SA ii.32.

³⁰ Im Internet unter: <http://www.jarayava.org/texts/kaccanagottasuttam-landscape.pdf> [geöffnet: 9.2.2017].

Oder:

»Ist-heit [bedeutet]: Etwas kehrt beständig immer wieder; Nicht-ist-heit [bedeutet]: Etwas fällt dahin und kehrt nie mehr wieder.«

Die Feldfrüchte werden zwar geerntet, verzehrt und verfallen so, haben ihr Ende, aber wie die Sonne alle Abende im Westen untergeht und alle Morgen im Osten wieder aufgeht, so kehrt die Frucht im nächsten Jahr wieder und ernährt aufs Neue. Das wie der Atem ein und aus Gehende dieses unaufhörlichen, beständigen Vergehens und Wiederkehrens bedeutet *sassata*. Ein Verstorbener aber ist, wie alles, was in der angedeuteten Weise zu »atmen« aufhört, ein für alle Mal gegangen, über ihm schwebt das schreckende Verhängnis des Niemehr; deshalb und in diesem Sinne »ist« er »nicht« mehr. Es ist hingegen merkwürdig, dass wir im Deutschen sowohl sagen können »Er ist tot« – denn was »ist« er, wenn er *tot* »ist«?! was ist das »Sein« des Todes? – als auch »er ist nicht mehr« – und meinen damit dasselbe.

Von diesem Kommentar aus gesehen, lehrt nun also der Buddha im *sutta*: So, wie keine Ist-heit stattfindet, wenn uns Ereignisse beständig immerfort in nie endenden Kreisen der Wiederkehr zurückzukommen scheinen, ebenso findet keine Nicht-ist-heit statt, wenn etwas uns für immer ohne Wiederkehr zu zerfallen scheint. Wenn sich also keinerlei Zeit-Raum des »Seienden« findet, in dem ein Entstandenes oder Gewordenes befestigt stünde, und keine Dimension des »Nicht-Seienden«, zu der ein Sterbendes oder Dahinfallendes zerfiel, »ist« weder etwas noch »ist« etwas »nicht«, sondern was immer stattfindet oder geschieht, geschieht nur in Bedingtheit durch ein Anderes, das seinerseits nur bedingt durch ein Anderes geschieht. Auch solche Bedingtheit aber »ist« dann weder noch »ist« sie »nicht«. »Stattfinden«, »geschehen« bedeutet nicht »sein«. Man kann also auch nicht sagen, das »Andere«, das ein durch es Bedingtes bedingt, »sei«. Auch jenes Bedingende ist weder, noch ist es nicht. Gerade hierdurch aber, durch die radikale Untauglichkeit und Unmöglichkeit alles »Ist«- und »Ist-nicht«-Sagens, so lehrt das *sutta*, hat der Buddha die Wahrheit der Lehre von der »Bedingten Entstehung« erkannt. Im Haupttext ist gesagt, dass damit zwei extreme und für den Buddha in seiner Lehre nicht mehr betretbare »Enden« (*anta*) gemeint sind, zwischen denen ein breiter »mittlerer« Spielraum sich auf tut.

Die *epoché*, die der Text auszuüben verlangt, liegt darin, dass in diesem breiten »mittleren« Spielraum nichts »für immer«, nichts »unveränderlich«, nichts »unbedingt« oder »unkonditioniert durch

Anderes« gilt. Das aber kann ihn nicht dazu verführen zu sagen, hier »sei« alles bedingt, denn mit diesem »sei« würde er sofort das Gegenteil dessen behaupten, was er soeben als seine entscheidende Einsicht hervorgehoben hatte. Weder hat irgendetwas ein zeitloses Weilen und Bleiben noch ein Hinschwinden, Abscheiden, Wegfallen ohne Wiederkehr, und das gilt selbst für die winzigsten und atomisiertesten Momente jedes beliebigen »Etwas«. Selbst, was sich nur für den geringsten Bruchteil einer Terasekunde als ein identifizierbares Etwas zu halten scheint, hat doch in Wahrheit keinerlei Sich-Halten und nichts Identifizierbares. Nichts verweilt auch nur im Geringsten und für die geringste Zeit. Es liegt aber – zumal am Gesamtmaßstab der indoeuropäischen Sprachen – ein Ungeheures darin, dass die indischen buddhistischen Sprachformen diese Unmöglichkeit durch das Wort »ist« aussprechen, dass solche Schriften also das »Ist« für ein schlechterdings Unmögliches erklären, und zwar sowohl hinsichtlich des Verweilens und Bleibens als auch hinsichtlich des Ausgehens und Abscheidens. Die Redeform gilt hier nicht, dass, wenn etwas kein Bleiben und Verweilen hat, es dann also nichtig sei, und dass, wenn etwas nicht ausgeht und erlischt, es dann also ein Bleibendes und Verweilendes sei.

Die Tatsache, dass auf diese Weise weder etwas »ist« noch »nicht ist«, bedeutet vielmehr, dass das im eigentlichen Sinne Seiende sich niemals ereigne, niemals geschehe: nämlich *ātman*, alles, was je nur in einem »Selbst«-Bezug stehen könnte. Ich habe soeben formuliert: »was sich nur für den geringsten Bruchteil einer Terasekunde als ein identifizierbares Etwas zu halten scheint«. Der Stein des Anstoßes in einer solchen Formulierung ist der Gebrauch des Wortes »sich«, »etwas, das sich hält«. Ein solches, so will das *Kaccayanagottasuttam* polemisch sagen, geschieht in Wahrheit nicht, kommt in Wahrheit nicht vor. Das ist es, was es bedeutet, wenn gesagt wird, nichts »ist« und nichts »ist nicht«. Das Seiende, das hier gelehrt wird, ist eben so der *Ātman*, wie der *Ātman* das Seiende bedeutet, das aber, nach der Polemik dieser Schrift, weder im positiven noch im negativen Sinne vorkommt.

Die Übersetzungen von »*sassata*« und »*uccheda*« mit »Eternalismus« und »Nihilismus« sind aber auch aus demjenigen Grunde falsch, dass sie gegen den Seins-Gedanken, auf den es sowohl im Haupttext als auch in *Buddhagoṣas* Kommentar gerade ankommt, gänzlich indifferent und gleichgültig stehen. Diese Worte bezeichnen nur Aussageformen überhaupt, d. h. Sätze mit beliebigen Verben. Ein

Eternalismus könnte z. B. aus dem gegen bekannte und geprüfte Einwände insistierenden Satz sprechen: »Alles kehrt ewig wieder.« Ein Nihilismus könnte aus dem Satz sprechen: »Nichts kehrt ewig wieder.« Derlei aber meint weder unser Text noch Buddhagoṣas Kommentar. Sondern beide sagen nur: Jede Äußerung auf dem Grund der Ist-heit, der derselbe Grund ist wie der einer Äußerung auf dem der »Ist-nicht-heit«, wird abgewiesen. So wie »*sassata*« nur auf »Ist-heit« und »*uccheda*« nur auf »Ist-nicht-heit« hin Deutungskraft haben, so müssen auch die für sie gewählten Übersetzungsworte klar machen, dass sie auf alle anderen Verben außer den Flexionsformen von »sein« nicht gedeutet werden sollen. Sie dürfen für alles, was »in der Mitte zwischen« diesen Enden liegt, nicht gelten, d. h. für alles, was weder »ist« noch »nicht ist«. »Eternalismus« und »Nihilismus« aber erstrecken als -ismen ihre Bedeutungen gerade auch auf die Mitte zwischen den Enden, d. h. sie machen sich genauso auch für jedes andere Verb als »ist« und »ist nicht« geltend. Buddhagoṣa aber sagt derlei mit seinen beiden Vokabeln gar nicht. »Eternalismus« und »Nihilismus« sind keine »Enden« oder »Extreme«, sondern Totalitäten. Sie lassen nichts aus. Sie erfassen alles. Sie misshandeln deshalb die indischen Worte, die Buddhagoṣa in Wahrheit so wählte, dass sie die Bedeutung gerade von »ist« und »ist nicht« und keines anderen Verbs deuten. Sie bezeichnen die entscheidende semantische Dimension des Ātman in der Weise, wie bestimmte frühe Buddhisten ihn verstanden und wie sie ihn auf der Basis ihres Verstehens abwiesen und leugneten: Der ein-einzige Ātman, neben dem es nichts Zweites je gibt, »ist« nämlich, so hören sie von Anderen. Da er »ist«, währt er immer unverändert und ohne von Anderem bedingt zu sein; was durch Anderes bedingt wäre, wäre nicht Ātman. Und da der Ātman jedes Einzelne »ist«, kann auch kein Einzelnes je für immer dahinfliegen, aus- und abscheiden, sondern es bleibt jederzeit Ātman, was immer ihm auf dem Weg seiner Wandlungen Veränderndes geschehen mag. Gerade darin liegt der »Selbst«-Bezug: Was immer als ein »Anderes« angesehen werden mag, »ist« kein Anderes. Dies, der in allem lückenlose »Selbst-Bezug« und die durch ihn ermöglichte Enttäuschung der Andersheit, gehört unbedingt zur Bedeutungsdimension des indisch verstandenen Wortes »ist«.

Von den griechisch und lateinisch verstandenen Parallelworten kann das keineswegs gesagt werden; hier kann etwas ohne Weiteres »sein« auch dann, wenn es durch Anderes bedingt ist. Das ist sogar der Witz desjenigen Teilprojekts der Metaphysik, das sich mit den

vier Ursachen und deren viererlei – oder spätscholastisch auch mehr – Folgen beschäftigt. Das Wort »ist« produziert hier keine Ausschließung, wie es der indische Text tut, ganz im Gegenteil.

Was ausgeht, kehrt wieder; schon dies bedeutet dem Veda Ātman, denn in dem Ausgehen und Wiederkehren erhält sich ein Selbes in aller Wandlung. Wandlung »ist« nicht, »ist« wegen der Selbigkeit des immer nur einsam Selben nicht. Was bedingt herkommt, geht aus und fällt dahin; dies bedeutet dem Veda in derselben Weise Ātman, denn in dem bedingten Herkommen und Ausgehen erhält sich dasselbe Selbe in aller Wandlung. Dies Selbe hat, wie schon betont, nichts Zweites neben sich. Es kennt das wegen der Wandlung scheinbar sich in eine Andersheit Trennende als nichts Anderes denn als »sich selbst«, sieht darin nichts als »sich selbst«, sein »Du« »ist« keines, sein Sein »ist« Du-los – gerade darin *beruht* seine Ist-heit. Beides in gleicher Weise bedeutet nicht nur den Brāhmaṇas und Upaniśaden das Wort »ist«, sondern auch dem *Kaccayanagottasuttam*. Aber was Brāhmaṇas und Upaniśaden mit ihm positiv annehmen und verehren, verwirft der Buddha hier als unhaltbar.

Der ganze Spielraum der Mitte »ist« weder, noch »ist« er »nicht«. Darum, dem Text des *Kaccayanagottasuttam* folgend, das aber dies Wort nicht ausspricht, nennt Nagārjunā ihn »leer«. »Ist« und »Ist-nicht« heißen hier nicht »Realitäten« oder »Wirklichkeiten«, sondern, dem Wort »Leerheit« entsprechend und seine extremen »Enden« bezeichnend, »Füllen«, d. h.: Irrtümer, Illusionen, trügerische Windspiele.

Dieser Raum in der Mitte kann deswegen auch nicht »transzendent« heißen, denn er liegt weder über etwas hinaus (sondern vielmehr in der Mitte zwischen zwei Enden, die er beide verweigert), noch besteht er aus etwas, das »ist« oder »nicht ist«. Man darf deswegen auch nicht sagen: »Er ist leer.« Denn heißt er »leer«, dann »ist« er weder, noch »ist« er »nicht«. Leere »ist« in genau derselben *einen* Weise nicht, wie sie nicht »nicht ist«. Dasjenige, von dem man ein »ist« oder »ist nicht« aussprechen kann, kann niemals »leer« heißen, sondern nur »gefüllt«, es hat »Fülle«: Sein »ist« also Fülle, Fülle sein Sinn – Fülle »ist« (der) Seinssinn. Für die Mitte, die der Buddha meint und lehrt, gilt das nicht; sie »ist« ja weder noch »ist« sie »nicht«. Von hierher gesehen wäre es also ganz widersinnig, einen Buddha oder das *nirvāṇa* »transzendent« zu nennen. Denn nur die Lehre in dieser Mitte kann als »rechte Lehre« angesehen werden, aber niemand kann lehren, diese Mitte »sei« irgend etwas. Sie »ist« auch

und gerade weder Buddha noch *nirvāṇa*, denn so »wären« Buddha und *nirvāṇa* Seinsbestände, und es könnte Sätze geben, die mit »Ein Buddha ist ...« oder »*Nirvāṇa* ist ...« beginnen; so steht es aber nicht. Hat jemand gelernt, dass diese Mitte nicht »ist«, folgt daraus nicht, dass sie »nicht ist«; sondern dass sie nicht »ist«, bedeutet dasselbe, wie dass sie nicht »nicht ist«. (Man kann folglich nicht fragen: »Also ist sie doch!?!«) Wird nun jemand fragen: »Wo sind wir jetzt angekommen?!«? Fragt jemand so, kann ein Antwortender wohl mit Recht rufen: »Unmöglich!« Aber es könnte keineswegs geantwortet werden: »Das ist unmöglich!« oder »Das ist nicht unmöglich!«

Für das so Gesagte hat die formale Logik keine Darstellungsform und kein Zeichen. Es gehört zu dem, was ihr entgeht. Wenn jemand also nur versteht, was man auf den Wegen formaler Logik verstehen kann, dann kann er hier nicht mehr »verstehen«. Wir haben allerdings keinen Grund zu der steinigen Behauptung, hier werde dann eben nicht »verstanden« – mit allen Pros und Kontras, die Adepten des einen wie des anderen Lagers daraus ziehen werden: Weder haben wir Grund, diejenigen zu unterstützen, die eine Ideologie daraus machen, diese Einsicht übersteige Verstehen und Verstand, noch haben wir Grund, diejenigen zu unterstützen, die auf den Rationalismus formaler Logik oder formalanalytischer Untersuchung die Möglichkeit des Verstehens begrenzt sehen wollen. Das »ist« »ist« deswegen auch jederzeit mehr als der bloße Formalismus einer »Kopula«, gerade dann, wenn keine andere Funktion bedient wird als diese.

Es fragt sich, wie und ob überhaupt es der chinesischen Übersetzung mit ihren Worten »Habhaftigkeit« und »Nicht-Habhaftigkeit« gelungen ist, den hier nur im Größten umrissenen Zusammenhang zu transportieren. Hat das »Seins«-Problem mit seiner tiefen indoeuropäischen Wurzel China damit erreicht und berührt? Oder ist es in eine Parallelwelt des »Habens«, »Besitzens« und »Ergreifens« überführt worden, die zwar an jeder chinesischen Textstelle intakt und homogen und auch mit der fundamentalst möglichen Erfahrung zu dieser Sprache selbst spricht, aber doch seine spezifische Andersheit von der indoeuropäischen Überlieferung unversehrt bewahrt? Bemerket unser Denken nicht den abgründigen Unterschied zwischen der wörtlichen Rückübersetzung des chinesischen *Kātyāyanāvavāda* ins – indoeuropäisch verfasste – Deutsche, die sich aber dennoch aller »Seins«-Begriffe *enthält*, und der »Ist«- und »Seins«-Sprache der indischen Originale, die, ins Deutsche übersetzt, *mit* allen »Seins«-Begriffen auftritt?

Bibliographie:

- Bingenheimer, Marcus. *Studies in Āgama Literature – With Special Reference to the Shorter Chinese Saṃyuktāgama*. Dharma Drum Buddhist College, Bd. 1. Taipei: Xinwenfeng chuban gufen youxian gongsi, 2011.
- Bucknell, Roderick S. »The Historical Relationship Between the Two Chinese Saṃyuktāgama Translations«. *Chung-Hwa Buddhist Journal* 24 (2011). S. 35–70.
- Fränkel, Ernst. »Das Sein und seine Modalitäten«, *Lexis: Studien zur Sprachphilosophie, Sprachgeschichte und Begriffsforschung*. Hg. von Johannes Lohmann [u. a.]. 4 Bde. in 6 Teilbänden. Bd. 2. Lahr: Schauenburg, 1949.
- Fried, Gregory. »What is in a Word? Heidegger's Grammar and Etymology of ›Being«. *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*. Hg. von Richard F. H. Polt und Gregory Fried. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2001. S. 125–142.
- Heidegger, Martin. »Zur Grammatik und Etymologie des Wortes ›Sein«. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1953, hier ⁴1976. S. 40–56.
- Hewson, John. *Tense and Aspect in Indo-European Languages: Theory, Typology, Diachrony*. Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science. Bd. 145. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1997.
- Jowett, Benjamin (Übers.). *The Dialogues of Plato*. Zuerst New York: The Macmillan Company, 1892. Hier nach der Ausgabe New York: Random House, 1937. Bd. 2. S. 251.
- Kalupahana, David J. »The Early Buddhist Notion of the Middle Path«. *Eastern Buddhist Society* 12:1 (1979). Im Internet unter: https://ahandfulofleaves.files.wordpress.com/2011/12/the-early-buddhist-notion-of-the-middle-path_kalupahana1.pdf
- Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit–English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged With Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford: The Clarendon Press, 1899. Hier in der erweiterten Neuedition hg. von Ernst Leumann und Carl Cappeller [u. a.]. New Delhi, Madras: Asian Educational Services, 2003.
- Muller, F. Max. *Lectures on the Origin and Growth of Religion*. London: Longmans Green & Co., 1901.
- Platon. *Sämtliche Dialoge*. In Verbindung mit Kurt Hildebrandt, Constantin Ritter und Gustav Schneider hg. von Otto Apelt. Leipzig: Felix Meiner, 1922. Hier Hamburg: Felix Meiner, ²1993. Bd. VI. »Sophistes«. S. 79 f.
- Platon. Siehe Jowett, Benjamin.
- Röllicke, Hermann-Josef, »Die These von den drei Nichtabhaftigkeiten«. »Die Herrschaftsmystik des Laozi zhigui 老子指歸: Philologie und Exegese«. 3 Bde. Universität Hamburg: unveröffentlichte Habilitationsschrift, 2004.
- Samyutta Nikaya: An Anthology (WH 318–321)*. Kandy: Buddhist Publication Society, 1985.

Souleymane Bachir Diagne (New York)

Philosophical Grammar versus Grammatical Philosophy

Nietzsche and Leibniz on Grammar

Speaking to philosophers from the point of view of an anthropologist/linguist Edward Sapir had this advice for them:

»Few philosophers have deigned to look into the morphologies of primitive languages nor have they given the structural peculiarities of their own speech more than a passing and perfunctory attention. When one has the riddle of the universe on his hands, such pursuits seem trivial enough, yet when it begins to be suspected that at least some solutions of the great riddle are elaborately roundabout applications of the rules of Latin or German or English grammar, the triviality of linguistic analysis becomes less certain. To a far greater extent than the philosopher has realized, he is likely to become the dupe of his speech-forms, which is equivalent to saying that the mould of his thought, which is typically a linguistic mould, is apt to be projected into his conception of the world. Thus innocent linguistic categories may take on the formidable appearance of cosmic absolutes. If only, therefore, to save himself from philosophic verbalism, it would be well for the philosopher to look critically to the linguistic foundations and limitations of his thought.«¹

Sapir's warning calls the attention of philosophers on the very fact that we always »philosophize in tongues«, use words of a given language as concepts and obey a certain grammar when making our arguments: Words matter, and so does the grammar of the idiom we use in philosophical arguments.

1. Words Matter: The Malebranche / Condillac Controversy

In his *Traité des Systèmes*, Etienne Bonnot, Abbe de Condillac (1714–1780), philosopher of sensationalism (a Lockean whose starting point

¹ Sapir, »The grammarian and his language« (1924), in: Mandelbaum, David G. (ed.), *Selected writings of Edward Sapir on Language, Culture, and Personality*, p. 157.

is that all knowledge comes from the senses and there are no innate ideas and who himself indicated that his criticism of philosophers amounted to »teasing« (badinage) them) critically analyzes an argument made by Cartesian Nicolas Malebranche (1638–1715), who compared our natural inclinations towards the good and the truth (»nos inclinations naturelles droites«) to natural physical movements. Thus his language allows him to use a metaphor implied in »inclinations droites« and substituting »straight movement« for »inclinations droites«. But can we draw a parallel between mental and physical movements? We can see that the language chosen may even have an impact on philosophical argumentations.

A general feature of sensationalist criticism of rationalist and innatist philosophers is to accuse them of verbalism in the sense that they would invoke entities that are in fact the sheer productions of the creative power of language beyond what is actually given. As the French phrase expresses it well »ils se paient de mots«, literally: *they reward themselves with words*. In this case Condillac's criticism is different. He remarks that this comparison depends on the fact that Malebranche expresses himself in French. Condillac's criticism is aimed at a particular aspect of Malebranche's core thesis that the ultimate cause of everything is God, so that what we call causes, in the plural, are only *occasions* for God's unique agency: God burns through the occasion of fire. The main objection against occasionalism as the system is known (later on to be found in Al-Ghazali) is then to ask: if God is the general cause of all natural inclinations to be found in our minds, how can we account for the possibility of sin?

For Malebranche, the answer to such an objection takes the form of an analogy between the principle of inertia as a natural law of physics and what happens when our natural inclinations are deviated in the direction of wrongdoing. Condillac stresses that this is an aspect of the general analogy established earlier by Malebranche between matter's capacity to receive movement, the understanding's capacity to receive ideas, and the will's capacity to receive inclinations. Which for Condillac manifests that contrarily to his claim, the follower of Descartes has no clear and distinct idea of the notion of will if its explanation is by analogy. The answer to the objection is the following:

»in the same way that all movements follow a straight line if they do not encounter some extraneous and particular cause that determine them and

change them into curved lines by opposing them, all inclinations that we received from God are straight and could not have any other end than the possession of the good and the truth, were it not for some extraneous cause which would determine what was impressed upon us by nature towards bad ends.« To which Condillac simply responds: »What would have Malebranche done if that metaphorical expression ›straight inclinations‹ had not been French?«²

I will not examine the discussion in any detail as that is not the point here. What I am interested in are the following two points:

Condillac calls Malebranche's attention to the fact that he is speaking French and that the peculiarities of that language *incline* him to think according to the possibilities they present. But there is nothing necessary and universal in those peculiarities, by definition. If philosophy does not leave anything unexamined, we need to pay attention to the fact that a given language in which we happen to philosophize inclines us to think in a certain unexamined way.

The second point is implicit in Condillac's criticism. The implication is an invitation to always *translate*, test our arguments by translating them into another language in order to measure how sound they are, in a way that would mean ›independently from the particular language we think in‹. So Condillac is in some respect asking Malebranche to translate his statement into a language in which ›straight‹ cannot be used in the metaphorical sense upon which it rests. Of course that does not mean actually performing the translation; the other language can be simply virtual (after all being monolingual is widespread even among philosophers). The injunction is about just being aware that there are out there many languages where the peculiar use of ›straight‹ is absent.

I generalize this as the following memento: think in the presence of the plurality of languages! In other words: remember that to philosophize is to speak a language among other languages, and that what you say should undergo the test of translation, the test of the

² «de même que tous les mouvements se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières qui les déterminent, et qui les changent en des lignes courbes par leurs oppositions; ainsi, toutes les inclinations que nous avons de Dieu sont droites, et elles ne pourraient avoir d'autre fin que la possession du bien et de la vérité, s'il n'y avait une cause étrangère qui déterminât l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Qu'aurait fait Malebranche, si cette expression métaphorique, *des inclinations droites*, n'avait pas été française?» Condillac, *Traité des systèmes*, p. 63.

foreign (to use Antoine Berman's title: *L'épreuve de l'étranger*).³ Edouard Glissant famously declared: »J'écris en présence de toutes les langues du monde«⁴ (*I write in the presence of all the languages of the world*). In a way that is what Condillac's criticism amounts to. And this is the posture that Merleau-Ponty's notion of »lateral universal« invites philosophers to adopt.⁵

2. Philosophy and Logos

Of course philosophers have always known that the curse of Babel happened and that there are many languages. But there is also a strong belief in the *logos* that is both reason and language.⁶ To philosophize is to speak the *logos* and establish one's separation from the languages of the so-called »Barbarians«. Is there a universal language of *logos* independent of languages? And is the *logos* incarnated in some preferred languages? When the plurality of languages is considered it is to ask if *the logos*, *the* language of philosophy can be incarnated in a given language. It is within such a framework that the Heideggerian concept of a historical language and his notion that philosophy speaks Greek (and now German) are to be understood. Cicero's premise that philosophy can also speak Latin is still a tribute paid to the notion of *the* language of philosophy being unquestionably Greek: what he is saying in his book *De finibus bonorum and malorum* is that his own Latin language is *also* or can *also* pretend to express the *logos*.

This is different from the notion coined by Barbara Cassin of »philosophizing in tongues« (a biblical expression which takes seriously our post-Babelian condition) which conveys the double idea that (1) before they are concepts, our concepts are words, they are

³ Berman, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*.

⁴ Glissant, «j'écris en présence de toutes les langues du monde» a lecture delivered at the *Congrès Eurozine*, November 10, 2008. Available at www.sens-public.org/article614.html.

⁵ Cf. Merleau-Ponty, »From Mauss to Levi-Strauss«, in: Merleau-Ponty, *Signs*, (Trans. Richard G. McCleary).

⁶ Cassin, «l'énergie des intraduisibles. La traduction comme paradigme pour des sciences humaines», in *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*, p. 10. She writes (p. 10) that »the Latins translated impeccably as *ratio-et-oratio*« (p. 10).

»words in languages« (*mots en langues*),⁷ inscribed in languages; (2) »if universal there is (I am not so sure that the word is adequate), it is not an ›overarching‹ one but a ›lateral‹ one, and its name is translation.« When she writes that sentence, B. Cassin is quoting my identification of the »lateral universal« with translation. And in fact I am among those who work within the framework established by her *Dictionary of the Untranslatables*, those she refers to in her introduction to *Philosopher en langues* as »the 150 companions and friends for the journey of more than ten years who explored another kind of freedom and philosophical practice, at once more global and diversified, connected with words, with words in languages«.⁸ The assumption that those »companions« share is that there is no logos standing in its universality and its separatedness. With the example of Condillac and his criticism of Malebranche, one isolated word was considered. The question of translation is expanded when we consider philosophical *statements* as they involve the very grammar of a language and not just the peculiar use of some words: *Being is, Not being is not* or *I think therefore I am* are such statements, for example.

Translation between Indo-European languages can be problematic. It is even more so when we are considering a non Indo-European language, in particular zero copula languages when dealing with those ontological statements. When Descartes says »I am, I exist«, establishing equivalence between the two, how do we translate his statement in a language where the absolute use of the verb ›to be‹ does not exist? Or does not in the same way? When you say »I am« in certain languages, you have to add »what«, »where«, in »what state«, »with whom«,⁹ etc. Thus, Rwandan philosopher Alexis Kagame (1912–1981) has declared in his *La philosophie bantu comparée* that one could not translate Descartes' *cogito ergo sum* into Kinyarwanda language.¹⁰ In fact there is always a way of rendering it, but the point he is making is that realizing that »I am« is an untranslatable could have opened up the question of the possibility of making an immediate move from »I think« to »I am« which is precisely a criticism that will be leveled at Descartes' cogito.

⁷ Cassin (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*.

⁸ idem.

⁹

¹⁰ Kagamé, *La philosophie bantu comparée*, p. 126.

3. Grammar Matters: Logical Analysis of Language and philosophical Grammar in Leibniz

Is this the same as conducting a logical analysis of language according to the Leibnizian program of overcoming the saraband of our post Babel world by learning to go beyond the *surface grammar* of our languages and retrieve the true *grammar of thought* or of *understanding*, the one that Leibniz called »philosophical«, and of which he believed that it would be universal?

The project of G. W. Leibniz is that of a logical reconstruction of language. The very plurality of human tongues and their many differences constitute the evidence that something has been lost and is missing: the one perfect language of the human understanding which can be identified with the »adamic« language, the one all human beings spoke when they were one, before the disaster of Babel. The question is then: can we retrieve that language and how?

Leibniz's answer is that »yes, we can«, and that the way of overcoming the curse of Babel is by designing the right system of signs (or *characters*) which will constitute the pure and universal language of our understanding when it is not obfuscated by the equivocations, imprecisions, irregularities, irrational usages, etc., that characterize all human idioms. Such a universal language of characters, the *lingua characteristica universalis* as he calls it in Latin, will then be a perfect representation of the pure language of the pure understanding. It will take the form of a system of symbols representing our conceptions, in other words the classes of things about which we are speaking; of symbols representing the operations by which we combine in different ways those conceptions; of symbols by which we state something about the combination of conceptions that we form.

Thus, for example, if we pose that x represents the class of human beings, y the class of irrational beings, we can write $x.y = 0$, stating symbolically that the class of beings that are both human and irrational is empty, in other words that humans that are not rational do not exist or better said: that humans are rational beings. We can see here that the symbol of multiplication (represented by the dot) stands for the operation of intersection between two classes of things or beings while the symbol of equality means an identity between two classes.

We see in this example that the *lingua characteristica* takes the form of algebra of symbols where the letters do not represent quan-

tities but conceptions, the symbol of multiplication is to be interpreted as the operation by which a conception qualifies another conception, and the symbol of equality translates identity. One consequence of the adoption of the symbolism of algebra is that one can translate a logical demonstration as the performance of the algebraic procedures called by the symbolism and the interpretation of the final result in ordinary language: reasoning then amounts to calculation. The *lingua characteristic universalis* is also a calculus of reasoning, reasoning as a calculus: what Leibniz calls in Latin a *calculus ratiocinator*. Leibniz could then declare that he has used the language of symbolic, non quantitative algebra to express his *lingua characteristic*. He has also tried other forms of symbolic representation. Aspects of his system can be found in some of the works he published but most of his writings on symbolic logic as a reconstruction of the philosophical grammar of all our languages have been discovered only posthumously when French philosopher Louis Couturat published most of them in the beginning of the twentieth century.¹¹

The program of a »lingua characteristic universalis« and of a »calculus ratiocinator« has been after Leibniz the task of George Boole and Gottlob Frege. Thus, for example, Boole makes a clear reference to the ideal of retrieving the pure »adamic« language« implicit in all human idioms when he writes:

»We could (not) easily conceive that the unnumbered tongues and dialects of the earth should have preserved through the long succession of ages so much that is common and universal, were we not assured of the existence of some deep foundation of their agreement in the laws of the mind itself.«¹²

The analogy could be made between that idea of going deep down to the laws of the mind and reconstruct philosophically the language in which all is already translated and Walter Benjamin's notion of a »pure language« that the translator experiences when accomplishing her task and which is the messianic destination of all our human languages:¹³ in a different way, logicians following Leibniz were also seeking the language of all languages, the language of our agreement that would turn *disputatio* into *calculemus*.

¹¹ Couturat, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*.

¹² Boole, *An Investigation of the Laws of Thought on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*.

¹³ Benjamin, »The task of the translator«.

4. ›Philosophizing in Tongues‹: Nietzsche's Philosophy of Grammar

Philosophizing in tongues (Cassin) means establishing oneself comfortably in our post Babelian condition; it is not the research for the *philosophical grammar* of our language but finds its starting point in the inescapable reality of the *grammatical philosophies* or *philosophies of grammar* present in our empirical languages, a concept coined by Nietzsche in the famous article 20 from *Beyond Good and Evil*:

»[...] philosophizing is so far an atavism of the highest order. The wonderful family resemblance of all Indian, Greek, and German philosophizing is easily enough explained. In fact where there is affinity of language, owing to the common *philosophy of grammar* (my emphasis), I mean owing to the unconscious domination and guidance of similar grammatical functions – it cannot but be that everything is prepared at the outset for a similar development and succession of philosophical systems, just as the way seems barred against certain other possibilities of world-interpretations. It is highly probable that philosophers within the domain of the Ural-Altai languages (where the conception of the subject is least developed) look otherwise ›into the world‹ and will be found on paths of thought different from those of the Indo-Germans and Mussulmans, the spell of certain grammatical functions is ultimately the spell of physiological valuations and racial conditions – so much by way of rejecting Locke's superficiality with regard to the origin of ideas.«¹⁴

Nietzsche insists often in his work that philosophy is first and foremost *philology*. Philosophers must have in mind the simple fact that they speak a language and that before they are concepts, their words are precisely just that: words. Socrates is considered some sort of founding ancestor who drew a sharp demarcation between philosophy and its absolute ›other‹, which is the art of the sophists. Therefore, following Socrates, the view has been adopted that while the philosopher pursues the ideas, the sophist is just content with words, playing with them, using them for pure reasons of expediency without any regard for the Truth, or the Just, etc.

Nietzsche's anti-Platonism can be seen as the affirmation that the sophists are to be considered seriously, as a form of return to what

¹⁴ Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, §20. Available, in a translation by Helen Zimmern, at www.gutenberg.org/files/4363/4363-h/4363-h.htm.

made them »masters of wisdom« in the first place, which is the meaning of their name. Let us take the sophist Callicles, disciple of Gorgias whom we know through the heated dialogue he had with Socrates in Plato's *Gorgias*. We recall that generally speaking and to summarize his exchange with Plato's master in a word, he was very impatient with Socrates' dialectical method, his praise of temperance and affirmed boldly and stubbornly that he only had contempt for conventional morality: in the name of the justice that he considered »natural«, he held the view that the strong should indeed rule over the weak and that »democratic values«, the values of the many, were invented to place an artificial limitation to the will of the powerful.

The most important point is not the comparison that has been sometimes made between Callicles' views and what Nietzsche declares about the morality of the slaves to be opposed to the free creativity of the »masters«. The point is to try to find behind the presentation made of the sophist by Plato the true nature of the teaching of the »master of wisdoms« represented by Callicles. That teaching as translated by Nietzsche is that the philosopher and not the sophist may very well be the one who is content with words: the one who believes in substances behind actions because his grammar leads him to consider that there must be a subject, an »I«, behind the operation (verb) of thinking (Descartes) or that there is a »causa sui«. When we make our philosophical statements a propos substances-subjects, we are reminded by Nietzsche-the-philologist that we are thus expressing a »faith in [the] grammar« of the language we speak.¹⁵

Let me say here that the project initiated by Barbara Cassin around the notion that »translation« is »a paradigm« for the social sciences and the humanities, to which I participate, is in many respects in the continuity of the »sophistical practices« understood as the practices stemming from the premise that philosophy must be first philology. That a genuine philosophical examination of our assumptions means being fully conscious that we speak a particular language which is one among many, and that in it is at work the philosophy implied by its grammar. In other words we have to be aware that »grammar is the conceptual matrix of metaphysics« as

¹⁵ Nietzsche writes: »I am afraid we are not rid of God because we still have faith in grammar« at the end of paragraph 5 of the chapter »Reason in Philosophy« from *The Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*, available online at www.inp.uw.edu.pl/mdsie/.../twilight-of-the-idols-friedrich-nietzsche.pdf.

French philosopher Frederique Ildefonse has written.¹⁶ This is why we cannot just make a leap beyond the plurality of our different languages with their different grammars and reach some realm of universal thought in a universal philosophical grammar: we are always »philosophizing in tongues« (*philosopher en langues*).

5. Conclusion: The Universal as Translation

While Leibniz's philosophical grammar in all languages meant faith in the universal, Nietzsche's notion of a philosophy of grammar insists on the fact that our idioms incline us to think in different directions. Does that mean that when we find our starting point in the plurality of human languages we have to renounce any notion of universality?

Let me examine French philosopher Emmanuel Lévinas' *Humanisme de l'autre homme* (*Humanism of the Other*, 1972)¹⁷, in particular the pages under the headline »Before Culture« from the chapter of the book on »Signification and Sense«. In those pages, Lévinas extolls elevation and verticality as what »ordains being« and as the only mode of existence of universality. Only from the elevated perspective of a »signification« that »could be detached from cultures« and situated above them, is a judgment on those cultures possible.¹⁸ And if one asks about the reality of such a perspective outside of any particular cultural perspective, the answer, Lévinas says, is: »Western Civilization«; yes, he stresses: »the decried Western civilization [...]« Before I complete the citation, let me ask in a parenthesis: »decried by whom«? Obviously Lévinas is speaking of those who, in his words, manifest a »radical opposition against cultural expansion by colonization«. And those would be first and foremost the former colonial subjects themselves. But what do they in fact decry? Not »Western civilization« as such, certainly. Rather the face the »West« presented to the people it colonized which was not that of civility and civilization. That face is what Mahatma Gandhi was aiming at when he famously answered, when asked what he thought of Western civilization: »that would be a good idea.« I close the parenthesis and I

¹⁶ Ildefonse, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*.

¹⁷ Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*.

¹⁸ Lévinas, op. cit. p. 37.

complete the citation of Lévinas: »the decried Western civilization that knew how to understand cultures that never understood anything about themselves«. ¹⁹

The assumption is that there is a »Western civilization« which is not a culture among cultures, a language among languages but the Logos itself: Europe simply cannot be a province of the world. It is naturally endowed with an anthropological vocation (to understand particular cultures that never understood themselves), because it has had the »generosity of liberating the truth from [...] cultural presuppositions«, »purifying thought of cultural alluviums and *language particularisms*« (p. 37, my emphasis). That is why in fact it could renounce the very violence of colonialism because »culture and colonization do not [necessarily] go together«. ²⁰

Now, ours is precisely a time of decolonization: as Lévinas writes, it is characterized by »the radical opposition against cultural expansion by colonization«. ²¹ And if that comes to mean that even western cultural expansion has no legitimacy any more, the result of considering that »all cultural personalities realize the Spirit [instead of Mind] by the same rights« (*realisent au même titre l'esprit*) the result is a loss of »orientation«. Playing on the words »occident« and »orient«, Emmanuel Lévinas writes: »The world created by this saraband of countless equivalent cultures, each one justifying itself in its own context, is certainly dis-Occidentalized, it is also disoriented.« ²² In a word, this is, in the language of Edouard Glissant, a *chaos-monde*, a »chaos-world«.

Lévinas certainly could adopt that expression here and speak of a »chaos-world«. Except of course that it would not have the positive meaning that Glissant envisions. As we know, the core of Lévinas' philosophy, his ethics more precisely, is that the moral »ought« has its source in the fact that I encounter the naked and vulnerable face of the other person as an absolute transcendence beyond my self-centeredness, and that from that transcendence it commands me »not to kill«, to serve and to protect his or her life. To say that the other comes to me as a naked face is to say that she does not visit (in the religious sense of a visitation) against the background of her culture

¹⁹ *ibid.*

²⁰ *ibid.*

²¹ *ibid.*

²² *ibid.*

or with it. By definition, the dyadic I-Thou ethical relationship excludes all appurtenances. So the absolute respect for the transcendence that the other person is as a naked face, does not translate itself as a command for respect for other cultures or the other's culture. In a manner that is comparable to the way in which the Immanuel Kant of the Ethics is certainly not the one who shows disdain for the humanity he describes in his anthropology or geography of cultures, Emmanuel Lévinas combines the crucial notion of ethics as hospitality for the Other with the strong conviction that of course no »other cultural personality realizes the Spirit by the same rights« as the West which is unique and exceptional in its realization of the *translatio studii* from Jerusalem to Athens to Rome.²³ It is the same conviction that Husserl expressed in his Vienna conference of 1935 on »Philosophy and the Crisis of the European Man« when he declared that while the rest of the world should understand that it had to Europeanize itself as best as it could, a Europe fully aware of its philosophic *telos* could not find the slightest reason to indianize itself in any respect. The language of phenomenology, Husserl's and Lévinas' is certainly not that of multiculturalism.

Loss of orientation is loss of universality because if signification is tied to language and we are confronted with the plurality of languages in a decolonized or postcolonial world, the verticality and elevation of the universal is simply impossible as the only dimension we are left with is that of laterality or of horizontality where relations between cultures and languages are inscribed. Such a situation will mean »no direct or privileged contact with the world of ideas«, no access to a »universal grammar«, but instead going »from one culture [to] penetrate another, as one goes from one's mother tongue to learn another language.«²⁴ And Lévinas evokes another phenomenologist, another disciple of Husserl, namely Maurice Merleau-Ponty, as the philosopher who spoke of a »lateral universality« which is for him, of course, a contradiction in terms.

Maurice Merleau-Ponty has declared that in our times when no given culture or language can pretend any more to be the incarnation of the Logos, there is no »overarching universality«.²⁵

²³ »The Afro-Asiatic masses are strangers to the Sacred history that forms the heart of the Judaic-Christian world« he declared in *Difficult Freedom*, p. 160.

²⁴ Lévinas, *op. cit.*, p. 37.

²⁵ Merleau-Ponty, *Signs*, p. 119.

I do not advocate a world of fragments and insularities, of the untranslatable, but what Immanuel Wallerstein has called for, after »the era of European universalism«: a truly universal universalism and a language for »universalizing our particulars and particularizing our universals« in an open-ended process that would »allow us to find new syntheses.«²⁶ I believe that such a truly universal universalism echoes Merleau-Ponty's »lateral universal« and that it is synonymous with translation. Without the mediation of a universal grammar as Lévinas said the possibility of a universal and horizontal circulation of enunciations is translation.

Here is what Merleau-Ponty says about our postcolonial time:

»the equipment of our social being can be dismantled and reconstructed by the voyage, as we are able to learn to speak other languages. This provides a *second way to the universal*: no longer the *overarching universal* of a strictly objective method, but a sort of *lateral universal* which we acquire through ethnological experience and its incessant testing of the self through the other person and the other person through the self. It is question of constructing a general system of reference in which the point of view of the native, the point of view of the civilized man, and the mistaken views each has of the other can all find a place – that is of constituting a more comprehensive experience which becomes in principle accessible to men of a different time and country.«²⁷

First remark: the point made by Lévinas (in a dismissive way) that this is like learning another language from one's mother tongue is precisely what is stated here in a positive way. The call is made for the capacity to be in between languages, to be a translator, and that capacity is the lesson to be drawn from ethnology: it is important to note that the quote comes from the text devoted by Merleau-Ponty to the reflection on ethnology and it is entitled »From Mauss to Claude Lévi-Strauss«.²⁸

It is important, and this is my second remark, that the lateral universal as translation does not mean transparency and the elimination of the untranslatable. On the contrary the untranslatable or the unavoidable misunderstandings or »mistaken views about each

²⁶ Wallerstein, *European Universalism: the Rhetoric of Power*. Interestingly I. Wallerstein ends on Senghor's »rendezvous of give and take«.

²⁷ Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 119–120.

²⁸ In: Merleau-Ponty, *Signs*, loc. cit.

other« are part of this incessant testing, marked by the co-presence of many different views. So lateral universality does not have as its horizon the establishment of a universal grammar, nor the end game of a final reduction of the diversity of the ›chaos-world‹ to the One and the Same. What does it mean to »learn to speak other languages«, thus heeding the injunction from anthropology?

The task now is, in a decolonized world, where the formerly colonized try to get rid of mental patterns and normative prescriptions of thought, to explore what he called a »lateral universal«, which I interpret as a universal of translation. The lesson drawn by Merleau-Ponty from anthropology, (and he indicates that Husserl himself at one point understood the necessity to pay attention to other languages and life forms), is that we have to learn how to think, not beyond the plurality of languages (by pretending for example that my particular language is that of the universal) but from language to language or between languages. And here the necessity of translations comes in.

Let us then imagine a pedagogical utopia. We know that the pediment of Plato's Academy said ›let no one ignorant of geometry enter here‹. The new Academy of the twenty first century global world may ask: ›Let no one ignorant of a radically other tongue than her own enter here«. Utopia? Really? That is the situation of African philosophers.

Bibliography:

- Benjamin, Walter, »The task of the translator«, in Venuti, *The Translation Studies Reader*, New York 2000.
- Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*, Paris 1984.
- Boole, George, *An Investigation of the Laws of Thought on which are founded the Mathematical Theories of Logic and Probabilities*, 1854. Reprint: New York 1958.
- Cassin, Barbara (ed.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des Intraduisibles*, Paris 2004.
- Cassin, Barbara, «L'énergie des intraduisibles. La traduction comme paradigme pour des sciences humaines», in *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*, Paris 2014.
- Condillac, Etienne Bonnot, *Traite des systèmes*. Paris 1798.
- Couturat, Louis, *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*, Paris 1901.

- Glissant, Edouard, «j'écris en présence de toutes les langues du monde», a lecture delivered at the *Congrès Eurozine*, November 10, 2008. Available at www.sens-public.org/article614.html.
- Iledefonse, Frederique, *La naissance de la grammaire dans l'Antiquité grecque*, Paris 1997.
- Kagamé, Alexis, *La philosophie bantu comparée*, Paris 1976.
- Lévinas, Emmanuel, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972.
- Merleau-Ponty, Maurice, »From Mauss to Levi-Strauss«, in: Merleau-Ponty, *Signs*, (Trans. Richard G. McCleary), Evanston 1964.
- Nietzsche, Friedrich, *Beyond Good and Evil*, available, in a translation by Helen Zimmern, at www.gutenberg.org/files/4363/4363-h/4363-h.htm.
- Nietzsche, Friedrich, *The Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*, available online at www.inp.uw.edu.pl/mdsie/.../twilight-of-the-idols-friedrich-nietzsche.pdf.
- Sapir, Edward, »The Grammarian and his Language« (1924), in: David G. Mandelbaum (ed.), *Selected writings of Edward Sapir on Language, Culture, and Personality*, Los Angeles and Berkeley 1949.

Decolonizing the Mind

Zur politischen Bedeutung von Übersetzungen im afrikanischen Kontext

Im Sammelband *Listening to Ourselves* von Chike Jeffers (2013), in dem erstmals Aufsätze bekannter afrikanischer Philosophen/innen in ihren jeweiligen Muttersprachen (Dholuo, Gikuyu, Akan, Igbo, Wolof, Amharisch) und in englischer Übersetzung erschienen sind, beginnt der nigerianische Philosoph Emmanuel Eze seinen Beitrag mit einer kleinen Parabel:

Es war einmal eine Schildkröte, die alles Wissen sammelte, für sich behalten und mit niemandem teilen wollte. Die Schildkröte tat das gesammelte Wissen in einen Sack, band ihn sich um den Hals und versuchte auf den höchsten Baum zu klettern, um den Sack dort unerreikbaar für alle anderen zu verstecken. Sie kam allerdings nicht weit, denn der Sack hinderte sie am Klettern. Ein Vogel, der dies sah, lachte sie aus und riet der Schildkröte, den Sack auf den Rücken zu binden und dann hinaufzusteigen. Die Schildkröte befolgte den Rat und kam nun endlich voran. Allerdings wurde ihr klar, dass der Vogel offensichtlich über ein Wissen verfügte, das nicht ihr gehörte. Aus Ärger darüber, nicht im alleinigen Besitz des Wissens zu sein, warf die Schildkröte den Sack vom Baum. Der Sack zerbarst und der Wind verbreitete das Wissen über alle Welt.

Eze argumentiert im Folgenden, dass ebenso wenig wie die Schildkröte über alles Wissen der Welt verfügen könne, eine Sprache allein imstande sei, alle Wahrheiten auszudrücken. Vielmehr komme es darauf an, den Reichtum aller Sprachen zu untersuchen.

1. Philosophie in Afrika und die Wahl der Sprache

Debatten um die Bedeutung eines Philosophierens in afrikanischen Sprachen im Allgemeinen und um Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzbarkeit philosophischer Konzepte, sowie um die angemessene Sprache, in der ein/e afrikanische/r Philosoph/in philosophieren

sollte, nehmen in der modernen akademischen Philosophie Afrikas eine zentrale Stelle ein. Dies ist nicht verwunderlich, denn die akademische Philosophie¹ entstand in Afrika im 20. Jahrhundert in einer Situation der Mehrsprachigkeit und im Kontext kolonisierter oder postkolonialer Länder, in denen das Bildungssystem und die offizielle Landessprache vom Kolonisator aufgezwungen und auch nach der Befreiung vom Kolonialismus beibehalten wurden. In diesem Kontext ist die Frage nach der Sprache, in der Schulbildung vermittelt, in der Literatur, Kunst und Wissenschaft betrieben und in der philosophiert wird, keine banale, sondern je schon eine politisch aufgeladene Frage.

Allerdings sind Mehrsprachigkeit ebenso wie kulturell-religiöse Überlappungen kein Phänomen, das erst mit Beginn der Kolonisierung Afrikas eingesetzt hat, sondern waren in weiten Gebieten Afrikas südlich der Sahara bereits vor dem Kolonialismus Teil der Alltagskultur. Bis heute spricht eine sehr große Anzahl von Afrikanern/innen neben der jeweiligen Muttersprache weitere afrikanische Sprachen, z. B. der Nachbarvölker oder weit verbreitete afrikanische Verkehrs- und Handelssprachen, wie Kiswahili oder Haussa. Denn, wie der kamerunische Historiker und Philosoph Achille Mbembe betont, Mobilität war von Anfang an eines der Grundkennzeichen der afrikanischen Gesellschaften:

»Die Geschichte Afrikas ist eine Geschichte aufeinanderprallender Kulturen, geprägt vom Mahlstrom der Kriege, von Invasionen, Migrationen, »Mischehen«, von Glaubenslehren, die man sich zu eigen macht, von Techniken, die ausgetauscht, und Waren, die gehandelt werden. Die Kulturgeschichte des Kontinents ist ohne das Paradigma des Umherziehens, der Mobilität und der Ortsveränderung kaum zu verstehen.«²

Führt man sich diese Mobilität vor Augen, werden alle Vorstellungen von einer »reinen« oder abgeschlossenen afrikanischen Kultur als das entlarvt, was sie in der Tat sind – nämlich ein Mythos. Erst der Kolonialismus brachte diese Mobilität durch die moderne Institution der Grenzziehung zum Erstarren, so Mbembe.

Heute kommt zur sprachlichen Kompetenz die jeweilige offizielle Landessprache (zumeist Englisch, Französisch oder Portugiesisch) hinzu, die insbesondere Menschen, die eine höhere Bildung erworben

¹ Ich spreche hier bewusst von der akademischen Philosophie in Afrika, die im Wesentlichen erst im 20. Jahrhundert entstanden ist. Philosophische Traditionen lassen sich allerdings sehr viel länger zurückverfolgen.

² Mbembe, »Afropolitanismus«, S. 332.

haben, auf sehr hohem, gewissermaßen muttersprachlichem, Niveau beherrschen. Die Mehrsprachigkeit der modernen Afrikaner/innen betrachtet Mbembe als eines der Anzeichen einer neuen »transnationalen Kultur«³, für die er den Begriff des »Afropolitanismus« geprägt hat. Dieser Afropolitanismus, der heute seinen Ausdruck am deutlichsten in afrikanischen Metropolen wie Johannesburg oder Dakar finde, sei geprägt durch eine Kultur der Mobilität, in der Tradition und Moderne parallel nebeneinander existierten, die offen sei für Neues, in der Fremdes integriert und Eigenes fortgesetzt werde, eine Kultur, die den erstarrten afrikanischen Nationalismus und Nativismus überwinde.⁴

In den Geisteswissenschaften stellt sich die Frage nach der Sprache, in der gedacht, publiziert oder unterrichtet wird, mit besonderer Brisanz. Akademiker/innen in kolonisierten oder postkolonialen Ländern Afrikas haben ihre höhere Bildung in einem Bildungssystem erhalten, das dem der ehemaligen Kolonialmacht nachempfunden ist, und in der Sprache des Kolonisators. Die akademischen Sprachen, in die sie hineingewachsen sind und in denen sie sich austauschen, publizieren und unterrichten, sind somit (mit wenigen Ausnahmen) Englisch, Französisch und Portugiesisch. Dieser Umstand und die damit einhergehenden Implikationen für jedes Philosophieren sind den Philosophen/innen Afrikas nur allzu bewusst. Ein großer Teil der philosophischen Debatten beschäftigt sich heute mit Untersuchungen zu Fragen der Abhängigkeit des Denkens von Kolonialsprachen und den damit in Verbindung stehenden Implikationen für das eigene Denken, also mit dem Einfluss auf Weltbilder, Normen- und Wertesysteme, die zugleich auch durch die Muttersprache und die Erziehung entlang der Vorstellungen und Normen der jeweiligen sprachlichen, kulturellen und religiösen Herkunftsgemeinschaft geprägt

³ Mbembe, »Afropolitanismus«, S. 336.

⁴ »Das Wissen um diese Verfügung des Hier mit dem Anderswo, das Wissen um die Gegenwart des Anderswo im Hier – und umgekehrt –, diese Relativierung der ursprünglichen Wurzeln und Zugehörigkeiten, diese Art, absichtsvoll das Fremde, den Fremden und das Ferne anzunehmen, diese Fähigkeit, sein eigenes Gesicht in dem des Fremden wiederzuerkennen, die Spuren des Fernen in der nächsten Umgebung zu würdigen, sich Unvertrautes zu eigen zu machen und mit dem zu arbeiten, was gemeinhin als Gegensatz erscheint – eine derartige kulturelle, historische und ästhetische Empfindsamkeit ist gemeint, wenn man den Begriff »Afropolitanismus« gebraucht.« Mbembe, »Afropolitanismus«, S. 334.

wurden.⁵ Die zentrale Frage in diesem Zusammenhang ist aber nicht nur, inwiefern das Denken in den ehemaligen Kolonialsprachen Weltanschauungen und Theorien verändert, sondern vor allem, inwiefern dadurch Strukturen der Abhängigkeit von den ehemaligen Kolonialmächten fortbestehen.

Im Zusammenhang mit dem Bestreben der Überwindung kolonialer Abhängigkeiten ist Sprache einer der wichtigsten Aspekte einer »Entkolonisierung der Köpfe«. Intellektuelle wie der kenianische Schriftsteller und Literaturwissenschaftler Ngũgĩ wa Thiong’o, der ghanaische Philosoph Kwasi Wiredu oder der kongolesische Philosoph Valentin Mudimbe haben dieses Problem zu einem zentralen Anliegen ihrer Arbeiten gemacht.

Insbesondere Ngũgĩ wa Thiong’o befeuerte die intellektuellen Debatten zu diesem Thema in Afrika. Zum einen durch die sogenannte »Große Nairobi Literaturdebatte«, zu deren Initiatoren im Jahr 1968 Ngũgĩ gehörte und in der kritisch hinterfragt wurde, warum afrikanische Literatur nicht im Zentrum des Unterrichts an der Universität Nairobi stand, sondern englische, also jene des ehemaligen Kolonisators. Mit dieser kritischen Frage begann eine Debatte über die Literatur-, Kultur- und Bildungspolitik in Kenia und in anderen afrikanischen Ländern, in der ganz grundlegend neu bestimmt werden sollte, was der Inhalt der Lehrpläne in postkolonialen afrikanischen Ländern umfassen sollte und welche Prioritäten hier zu setzen seien.⁶ Diese Debatten haben zu Reformen von Lehrplänen geführt, sind aber bei Weitem nicht abgeschlossen, wie insbesondere die Studentenproteste und die #rhodesmustfall-Bewegung in Südafrika seit 2015 wieder zeigen. Aber auch die jüngsten »Why is my curriculum white?«-Debatten in den USA verlaufen entlang der bereits von Ngũgĩ eingeschlagenen Argumentationsstrategie zur Diversifizierung der Lehrpläne.

Zum anderen, und dieser Schritt hat fast noch mehr Aufsehen erregt und heftige Debatten ausgelöst, begann Ngũgĩ wa Thiong’o in

⁵ Autobiografische Arbeiten wie die des kongolesischen Philosophen Valentin Mudimbe (*Les corps glorieux*) oder von afrikanischen Schriftsteller/innen zeigen, dass bereits ihre Kindheit durch das Zusammentreffen verschiedener Normen- und Wertesysteme geprägt war, zum Beispiel aufgrund der Tatsache, dass sowohl einheimische Religionen als auch das Christentum im Elternhaus gepflegt wurden. D. h. bereits die Ausgangssituation, der Kontext, in den afrikanische Intellektuelle im 20. Jahrhundert hineingeboren wurden, war in der Mehrzahl ein hybrider.

⁶ Wa Thiong’o, *Decolonising the mind*, S. 89.

den 1970er Jahren seine Stücke und Bücher in seiner Muttersprache Gikuyu zu schreiben. Diese Abkehr vom Englischen und die Hinwendung zur afrikanischen Muttersprache, die Ngugi, der selbst als einer der wichtigsten Vertreter afrikanischer Literatur in europäischen Sprachen galt (sein erster Roman *Weep not Child*, 1964, war der erste Roman eines Ostafrikaners auf Englisch), vielfach in seinen politischen und kulturellen Essays thematisierte und begründete, führte zu einer Vertiefung der Debatten über die Notwendigkeit einer geistigen Emanzipation von ›westlichen‹ *epistemen* ebenso wie der Debatten um das Für und Wider des Schreibens in afrikanischen Sprachen.⁷

Im afrikanischen Diskurs rund um Fragen einer »Entkolonisierung der Köpfe« lassen sich aus heutiger Sicht drei Ansätze unterscheiden. Alle drei eint das Ziel, die Bedingungen der Möglichkeit eines autonomen und emanzipierten afrikanischen Subjekts auszuloten, das trotz und im Bewusstsein der kolonialen und neokolonialen Durchdringung aller Sphären des Lebens zu einem selbstbestimmten Handeln fähig ist. Dabei zielen die drei Ansätze auf verschiedene Aspekte eines solchen emanzipatorischen Prozesses und bedienen sich unterschiedlicher Methoden.

Ein erster Ansatz, den ich hier als die *befreiungstheoretische Perspektive* auf die Dekolonisierung des Bewusstsein in Afrika bezeichnen möchte, ist der Ansatz Ngugi wa Thiong'o. Im Zentrum steht die kulturelle Emanzipation des/der Afrikaners/in als Teilaspekt eines umfassenderen Befreiungsprozesses, der mit der politischen Unabhängigkeit erst seinen Anfang nahm. Sowohl Bildung als auch Kultur- und Literaturproduktion müssten stärker Inhalte aus dem Erbe Afrikas (Ngugi betont hier die Bedeutung oraler Überlieferungen) und der Gegenwart integrieren, damit die Welt von einer afrikanischen Perspektive aus betrachtet werden könne. Ein ebenso wichtiger Aspekt ist dabei die Sprache. Die bis heute vorherrschende Verwendung ehemaliger Kolonialsprachen ist für Ngugi Sinnbild des Fortbestehens neokolonialer Unterdrückung.⁸ Bereits die Wahl der Sprache sei Zeuge der Abhängigkeit von Europa und der Über-

⁷ Siehe hierzu auch Stockhammer, *Afrikanische Philologie*, ab S. 178.

⁸ »The physical violence of the battlefield was followed by the psychological violence of the classroom. [...] The bullet was the means of physical subjugation. Language was the means of the spiritual subjugation.« Wa Thiong'o, *Decolonising the mind*, S. 9.

nahme eines eurozentrischen Standpunktes.⁹ Denn Sprachen transportieren Konzepte und Ideen, die den jeweiligen Blick auf die Welt grundlegend bestimmen. Zudem führe die Vernachlässigung afrikanischer Sprachen zu deren Verarmung. Nur die Anwendung der Sprache, nicht nur im Alltag, sondern auch in der Produktion von Literatur und Wissenschaft, könne diese lebendig erhalten und weiterentwickeln.

Die Frage der Verwendung afrikanischer Sprachen ist dabei für Ngugi auch eine Klassenfrage, denn die offiziellen Landessprachen werden von einem Teil der Landbevölkerung oft nur unzureichend beherrscht und diese damit von einer sinnvollen Beteiligung an der Gestaltung des Landes ausgeschlossen. Insofern ist sein Kampf für eine Aufwertung afrikanischer Sprachen und des afrikanischen geistigen Erbes, das vor allem in den oralen Traditionen¹⁰ der Landbevölkerung lebendig ist, auch ein Kampf für mehr soziale Gerechtigkeit und gegen die Vorherrschaft des Imperialismus weltweit.¹¹

Den zweiten Ansatz möchte ich als *diskurskritische Perspektive* auf die Dekolonisierung des Bewusstseins bezeichnen. Hier sind Philosophen wie Valentin Mudimbe oder auch Achille Mbembe einzuordnen, die die Erfindung Afrikas bzw. des »Negers« im kolonialen Diskurs nachvollziehen und im Rahmen dessen die Konstruktion Afrikas und des/der Afrikaners/in als das Andere Europas und als ewig Unterdrückte und Abhängige sichtbar und verstehbar machen. Das Entwickeln eines Bewusstseins über diese implizite Abhängigkeit aller Beschreibungen Afrikas, der afrikanischen Realität, Erfahrung, Kultur und Person von westlichen Denkstrukturen und Begriffen ist laut Mudimbe Voraussetzung dafür, zu einer selbstbestimmten Identität zu finden. Eine Rekonstruktion vorkolonialer, kolonialer und auch postkolonialer Traditionen, Schulen und Strömungen müsse den epistemischen Bruch, in dem sich die heute arbeitenden Wissenschaftler/innen befinden, mit reflektieren und somit den *Konstruk-*

⁹ Wa Thiong'o, *Moving the Centre*, S. 19.

¹⁰ An diesem Punkt kommt natürlich die interessante Frage der Übersetzung oraler Traditionen in Schrifttraditionen ins Spiel, die hier jedoch nicht weiter erörtert werden kann.

¹¹ »[...] writers in African languages should reconnect themselves to the revolutionary traditions of an organised peasantry and working class in Africa in their struggle to defeat imperialism and create a higher system of democracy and socialism in alliance with all other peoples in the world.« Wa Thiong'o, *Decolonising the mind*, S. 29–30.

tionscharakter einer jeden Re-konstruktion afrikanischen Erbes deutlich machen.

Den dritten Ansatz möchte ich als *sprachanalytische Perspektive* auf die Dekolonisierung des Bewusstseins bezeichnen. Prominentester Vertreter ist hier Kwasi Wiredu. Diese explizit philosophische Richtung hat im Vergleich zur befreiungstheoretischen Perspektive kein dezidiert gesellschaftspolitisches Ziel. Zentrales Anliegen ist eine begriffliche oder konzeptionelle Dekolonisierung im Sinne einer Befreiung von den alles durchdringenden westlichen Denkstrukturen, welche den Blick auf die der afrikanischen Perspektive zugehörigen Strukturen verstellen. Denn wie Niels Weidtmann es treffend in seiner Auseinandersetzung mit Wiredu beschreibt:

»Sprachen sind nicht beliebig austauschbar, sondern spiegeln die besonderen Erfahrungen wider, die eine Kulturgemeinschaft mit und in der Welt macht. In den Sprachen gewinnt die jeweilige Art der »Welterschließung« ihren spezifischen Ausdruck. Den unterschiedlichen kulturellen Perspektiven entsprechend, lassen sich folglich Konzeptionen einer Kultur, die so in einer anderen nicht existieren, auch nicht ohne weiteres in einer anderen Sprache ausdrücken.«¹²

Wiredu zeigt in seinen Analysen, dass durch die – meist unbewusste – Übernahme von den einer bestimmten Sprache eigenen Denkformen es im Prozess der Übersetzung von afrikanischen Konzepten in europäische Sprachen häufig zu Verzerrungen und Verfälschungen von Bedeutungen kommt. Anhand solcher Begriffe wie Wahrheit, Sein oder Person hat Wiredu deren philosophischen Gehalt in seiner Muttersprache Twi, der Sprache der Akan, untersucht und überprüft, inwiefern eine Übersetzung dieser Begriffe ins Englische (oder umgekehrt) zu Bedeutungsverschiebungen führt. Interessant ist in diesem Zusammenhang seine Auseinandersetzung mit Descartes Begriff des Geistes. Wiredu beschreibt, dass ihn bei der Beschäftigung mit Descartes' Verständnis von Geist stets ein gewisses Unbehagen beschlich. Ihm wurde klar, dass er im Gegensatz zu Descartes Geist nicht als Entität oder gar Substanz versteht, sondern eher ein prozessuales oder funktionales Verständnis von Geist im Sinne eines Denkprozesses habe. Dies führt er auf seine Muttersprache Twi zurück, in der Geist als eine Fähigkeit verstanden wird. Eine Trennung von Körper und Geist, wie sie dem cartesischen Ansatz zugrunde liegt, komme im

¹² Weidtmann, »Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit«, S. 7.

Twi nicht vor. Auch die Annahme eines Ich als spirituelles, nicht-räumliches, immaterielles Wesen, wie bei Descartes, könne im Twi nicht ausgedrückt werden, da dem Begriff des Seins auf Twi ein ausschließlich räumlich-naturalistisches Verständnis zugrunde liege.¹³ Auf Twi sei es nicht möglich, das Wort ›sein‹ ohne eine nähere Bestimmung zu verwenden. Es wird immer gefragt: Was sein? oder Wo sein?¹⁴

Aufgrund der deutlichen semantischen Differenzen dürften Kolonialsprachen nicht ungeprüft für die philosophische Arbeit übernommen werden. Vielmehr sei eine unreflektierte Übernahme ein Zeichen ›kolonialer Mentalität‹.¹⁵ Bereits seit 1980 betont Wiredu aus diesem Grund die Notwendigkeit einer begrifflichen oder auch konzeptionellen Dekolonisierung (conceptual decolonization). Begriffliche Dekolonisierung bedeutet für ihn, die vom Kolonialismus und Neokolonialismus aufgezwungenen bzw. kritiklos übernommenen westlichen Sprachen, Wertvorstellungen, Institutionen, etc. einer grundlegenden Kritik zu unterziehen und zu überprüfen, ob einheimische Sprachen, Wertvorstellungen und Institutionen nicht ebenfalls zur Gestaltung der Gegenwart herangezogen werden können oder sogar die adäquateren Lösungen anbieten. Die begriffliche Dekolonisierung besteht dabei in einer doppelten Geste: Zum einen bedeutet sie das Vermeiden einer unkritischen Assimilation des in fremden philosophischen Traditionen eingebetteten Begriffssystems; zum zweiten das Ausschöpfen der eigenen (begrifflichen und konzeptuellen) Ressourcen für alle philosophischen Probleme.¹⁶ Statt unkritisch Begriffe und Konzepte zu übernehmen, die durch das Medium der Sprachen der Metropolen verinnerlicht wurden, komme es darauf an, Begriffe in den eigenen Sprachen zu durchdenken:

»Try to think them through in your own African language and, on the basis of the results, review the intelligibility of the associated problems or the plausibility of the apparent solutions that have tempted you when you have pondered them in some metropolitan language.«¹⁷

¹³ Wiredu, *Cultural universals and particulars*, S. 141.

¹⁴ Wiredu, *Cultural universals and particulars*, insbes. S. 140–141.

¹⁵ Wiredu, »Post-Colonial African Philosophy«, S. 20.

¹⁶ To exploit »as much as is judicious the resources of our own indigenous conceptual schemes in our philosophical meditations on even the most technical problems of contemporary philosophy«. Wiredu, *Cultural universals and particulars*, S. 136.

¹⁷ Wiredu, *Cultural universals and particulars*, S. 137.

Die Ergebnisse einer solchen Analyse können verschieden sein. Zum einen kann deutlich werden, dass westliche Kategorien in afrikanischen Sprachen widersprüchlich oder inkonsistent sind. Dann sollte geprüft werden, ob es zur jeweiligen Kategorie eine bessere afrikanische Alternative gibt. Sollte das jeweilige westliche Konzept in der Muttersprache nicht intelligibel sein, müsste allerdings auch untersucht werden, ob dies an der jeweiligen Muttersprache liegt. Durch eine transkulturelle Bewertung könne man sich der Ursache des Problems annähern. Ein solches Herangehen betrachtet Wiredu als eine Methode, die nicht nur für afrikanische Philosophen/innen wichtig ist. Vielmehr handelt es sich um eine Methode, die gerade im Hinblick auf ein interkulturelles Philosophieren von allgemeiner Bedeutung ist.

2. Chancen und Probleme des Philosophierens in afrikanischen Sprachen

Ngugi wa Thiong'o bezeichnet das Buch *Listening to Ourselves*, aus dem die eingangs zitierte Parabel stammt, in seinem Vorwort als »historische Intervention in die Debatten um afrikanische Philosophie«¹⁸ und drückt seine Hoffnung aus, dass dieser Band zu einer Veränderung der Tradition der geschriebenen afrikanischen Philosophie beitragen werde, denn afrikanische Philosophie in europäischen Sprachen hält er für widersinnig. Er fordert, die linguistische Identität der afrikanischen Philosophie durch ein Schreiben in afrikanischen Sprachen wiederherzustellen. Für ihn ist das Philosophieren in afrikanischen Sprachen der einzige Weg, auf dem Afrika einen originären Beitrag zum menschlichen Wissen leisten könne – und der Schlüssel für die Entwicklung einer neuen, lebendigen Tradition afrikanischer Literatur und Philosophie.

Damit ist ein Anspruch formuliert, der Chancen bietet – zugleich aber auch viele Probleme aufwirft. Die Chancen liegen vor allem im Schöpfen aus dem ideengeschichtlichen Reichtum afrikanischer Sprachen, Völker, Kulturen und Religionen und dem Eröffnen von Weltansichten und Konzepten, die bisher in den philosophischen Debatten keine Rolle gespielt haben. Zudem ist ein Philosophieren

¹⁸ Wa Thiong'o, in: Jeffers, *Listening to Ourselves*, S. IX.

in afrikanischen Sprachen ein wichtiger Beitrag zur Weiterentwicklung dieser Sprachen.¹⁹

Die Probleme, die mit diesem Anspruch einhergehen, sind jedoch enorm, denn das Schreiben in afrikanischen Sprachen steht vor nicht geringen Herausforderungen. Diese reichen vom Fehlen einer standardisierten Grammatik und Orthographie in einigen Sprachen bis hin zum Mangel an Publikationsmöglichkeiten und einer Leserschaft. Denn die überwiegende Zahl afrikanischer Länder ist multilingual. Und so könnten selbst Kollegen/innen einen Text in der jeweiligen Muttersprache nicht verstehen, während es vielen anderen Muttersprachlern oft an der entsprechenden Bildung fehlt, akademische Texte zu lesen. Damit stellt sich das Problem der Wahrnehmung von Philosophie in afrikanischen Sprachen ebenso wie die Frage nach der Möglichkeit eines intellektuellen Austausches über Sprachgrenzen hinweg. Dies sind Befürchtungen, die auch Kwasi Wiredu teilt. Auf die Frage, warum er trotz seiner ausdrücklichen Forderung, mehr in afrikanischen Sprachen zu philosophieren, selbst nicht begonnen habe, in seiner Muttersprache zu veröffentlichen, antwortete Wiredu:

»Ich fürchte, daß ich nicht so bedeutend bin wie Ngugi. Wenn ich meine Texte in Akan schriebe, so würde sie, glaube ich, niemand übersetzen. Abgesehen davon hat allein Ghana 46 Sprachen. Es wäre schon ein großes Problem, wenn ich an der Universität Legon in Ghana auf Akan unterrichtete. [...] Selbst wenn Ghana nur eine einzige Sprache hätte: wie sollte ich mich dann mit Bodunrin in Nigeria oder mit Odera Oruka [...] in Kenia verständigen? Es ist einfach nicht praktikabel für uns, zu diesem Zeitpunkt in unserer eigenen Sprache zu arbeiten.«²⁰

Wird Philosophie in Afrika heute, wo sie vorrangig in europäischen Sprachen betrieben wird, im internationalen Diskurs bereits ignoriert

¹⁹ Eze trifft in diesem Zusammenhang die wichtige Unterscheidung zwischen einem Philosophieren auf Igbo und einer Igbo-Philosophie. Philosophie auf Igbo müsse nicht unbedingt eine Igbo-Philosophie widerspiegeln, die aus der Kultur der Igbo abgeleitet werde. Über Igbo-Philosophie könne man auch nachdenken und schreiben ohne die Sprache zu beherrschen. Philosophie auf Igbo zu diskutieren verlange allerdings weitgehende Sprachfertigkeit in dieser Sprache. Gerade die Fähigkeit, Philosophie auf Igbo zu betreiben, betrachtet Eze als einen außerordentlich wichtigen, wenn nicht gar entscheidenden Beitrag zur »Dekolonisierung des Bewusstseins«, denn damit werde es nicht nur möglich, europäische philosophische Fragen und Konzepte in afrikanischen Sprachen zu durchdenken und auf ihre Relevanz und Schlüssigkeit hin zu überprüfen, sondern es werde auch ein wichtiger Beitrag zur Weiterentwicklung der einheimischen Sprachen geleistet. Eze, »Word and Mind«, S. 127 ff.

²⁰ Wiredu, »Zur Sprache bringen«, <http://them.polylog.org/2/dwk-de.htm>

oder zumindest marginalisiert, beträfe dies ein Philosophieren in afrikanischen Sprachen noch weit mehr. Schon heute werden afrophone philosophische Diskurse kaum wahrgenommen.²¹ Insofern weist Wiredu, indem er auf die Schwierigkeiten eines Philosophierens in afrikanischen Sprachen aufmerksam macht, implizit darauf hin, dass die zentrale Herausforderung für ein Philosophieren in afrikanischen Sprachen weniger der Wille des/der einzelnen Philosophen/in und schon gar nicht die Eignung afrikanischer Sprachen ist, philosophische Probleme zu formulieren, sondern das Übersetzen. Denn sofern ein Text nicht übersetzt wird, ist er für alle, die z. B. nicht Gikuyu sprechen, unzugänglich. Grundvoraussetzung für die Auseinandersetzung mit verschiedenen Denktraditionen, Konzepten, Ideen und Debatten aus anderen Regionen der Welt ist ein sprachlicher Zugang – und damit das Übersetzen in eine von vielen beherrschte Sprache. Das bedeutet letztendlich, dass die Forderung nach einer Entkolonisierung der Köpfe, nach einem intellektuellen, akademischen Leben und Arbeiten in afrikanischen Sprachen, einhergehen muss mit der Schaffung einer entsprechenden materiellen Infrastruktur, die einen intensiven intellektuellen Austausch innerhalb des Kontinents und darüber hinaus möglich macht. Das beinhaltet das Vorhandensein ausgebildeter Übersetzer, Budgets für Übersetzungen sowie entsprechende Publikationsorgane, deren Verbreitung über den engen Kreis der Muttersprachler hinausgeht. Die Umsetzung bedarf also der Schaffung grundlegender materieller und finanzieller Voraussetzungen.

Diesem Anspruch eher entgegenzuwirken scheint eine Tendenz, die sich im Laufe der letzten 20 Jahre beobachten lässt: die voranschreitende Dominanz des anglophonen Diskurses in Afrika. Lässt sich in den afrikanischen Philosophiezeitschriften aus den 1970er und 1980er Jahren (wie *Quest* oder *Second Order*) noch regelmäßig das Publizieren von Aufsätzen auf Englisch und Französisch beobachten, ist diese Praxis heute fast völlig verschwunden. Das Englische setzt sich als einzige akademische Sprache immer mehr durch. Das bedeutet, dass auch die frankophonen Philosophen/innen Afrikas zu-

²¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass auch für viele afrikanische Philosophen/innen afrikanische Sprachen eher als »Material« für philosophische Untersuchungen betrachtet werden, die Diskurse darüber dann aber in europäischen Sprachen geführt werden. Ein Beispiel aus der Gegenwart ist der Diskurs über das Konzept »ubuntu«, in dem zumeist auf Englisch versucht wird zu erfassen, was »ubuntu« bedeuten kann.

nehmend auf Englisch publizieren (müssen), um am internationalen Diskurs teilnehmen zu können und wahrgenommen zu werden. Noch schwieriger ist die Lage der Philosophie im portugiesisch-sprachigen Afrika. Hier erfolgt die Rezeption fast nur einseitig von Seiten der Kollegen/innen aus Mosambik und Angola, den Kap Verden oder Guinea-Bissau, die sehr wohl über den Diskurs im anglophonen und auch frankophonen Teil informiert sind, deren eigene Arbeiten aber kaum wahrgenommen werden.

Betrachtet man die Entwicklung des Diskurses der Philosophie in Afrika während der letzten 20 Jahre unter diesem Aspekt, gibt dies Anlass zur Besorgnis, dass in weiteren 20 Jahren der akademische Diskurs ausschließlich auf Englisch geführt werden wird. Die Macht, die der anglophone Diskurs heute weltweit gewonnen hat, in Form der Eroberung so ziemlich aller Publikationsorgane, der Verankerung von wissenschaftlichen Standards und Rankings aus dem anglophonen Bereich als globale Standards, in Form von Gutachterprozessen, in denen »international« bedeutet, dass die Gutachter/innen aus den USA kommen, und hinsichtlich der Anforderungen an junge Wissenschaftler/innen, für die sich ausschließlich Publikationen auf Englisch karrierefördernd auswirken, hat auch den afrikanischen Kontinent nicht verschont. Ein akademischer Diskurs in afrikanischen Sprachen wie dem Swahili rückt damit in immer weitere Ferne.

Dies ist allerdings ein globales Problem und betrifft heute die gesamte akademische Welt. Angesichts der Übermacht des anglophonen Diskurses in den Wissenschaften und auch in der Philosophie ist ein Philosophieren auf Deutsch durchaus bedroht. Aber was bedeutet die Einengung des philosophischen Diskurses auf eine globale akademische Sprache? Antworten auf diese Frage finden wir heute in all ihren Facetten in den Debatten der afrikanischen Philosophen/innen. Denn Fragen des Umgangs mit der Muttersprache, mit Mehrsprachigkeit und die Frage, welche Auswirkungen ein Philosophieren in einer hegemonialen Sprache mit sich bringt, sind genau jene Fragen mit denen sich afrikanische Kollegen/innen seit langem intensiv beschäftigen. Solche Fragen stellen sich heute auch den europäischen Philosophen/innen immer dringender. Dies ist sicher ein Punkt, an dem ein fruchtbarer Austausch stattfinden kann und die in Afrika geführten Debatten wichtige Anregungen geben können.

Deutlich wird in diesen Debatten, dass die Entscheidung für die Sprache, in der wir philosophieren, nicht einfach eine Frage persönlicher Präferenzen ist, sondern eine politische. Die Grundfrage, vor

der wir heute stehen, ist, ob wir es darauf anlegen wollen, alle Denktraditionen in einer Sprache zu vereinheitlichen (mit allen Reduktionen, die damit einhergehen werden), oder die jeweiligen Sprachen mit ihren epistemologischen, linguistischen, sozio-historischen und kulturellen Besonderheiten für sich stehen lassen und deren Weiterentwicklung möglich machen wollen. Die Frage ist letztlich, ob wir das Wissen der Welt in seiner (sprachlichen) Pluralität akzeptieren und als Ausdrucksmöglichkeit für die vielen verschiedenen Perspektiven auf diese Welt nutzen, oder ob wir es zulassen wollen, dass die Schildkröte das Wissen der Welt wieder in einen Sack presst und auf der höchsten Palme versteckt. Das Entwickeln einer Kultur des Übersetzens in der Philosophie scheint mir hier die deutlich bessere Alternative zu sein.

Bibliographie:

- Eze, Emmanuel Chukwudi, »Word and Mind«, in: Jeffers, Chike (ed.): *Listening to Ourselves: a multilingual anthology of African philosophy*. Albany 2013, S. 125–157.
- Mbembe, Achille, »Afropolitanismus«, in: Dübgen, Franziska; Skupien, Stefan, *Afrikanische politische Philosophie*. Berlin 2015, S. 330–337.
- Mudimbe, Valentin Y., *The Invention of Africa*. Bloomington 1988.
- Mudimbe, Valentin Y., *Les corps glorieux des mots et des êtres: esquisse d'un jardin africain à la bénédictine*. Montréal 1994.
- Stockhammer, Robert, *Afrikanische Philologie*. Berlin 2016.
- Wa Thiong'o, Ngũgĩ, *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Nairobi, 1994. Erstauflage: London 1986.
- Wa Thiong'o, Ngũgĩ, *Moving the Centre. Essays über die Befreiung afrikanischer Kulturen*. Münster 1995.
- Weidtmann, Niels, »Der gemeinsame Weg der Kulturen zu größerer Wahrheit. Eine Einführung in das Denken von Kwasi Wiredu«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 2 (1998), S. 6–11.
- Wiredu, Kwasi, *Cultural universals and particulars: an African perspective*. Bloomington 1996.
- Wiredu, Kwasi, »Post-Colonial African Philosophy: Some Comments«, in: Wiredu, Kwasi, *Conceptual Decolonization in African Philosophy. Four Essays*. Ibadan 1995.
- Wiredu, Kwasi im Gespräch mit Kai Kresse: »Zur Sprache bringen. Dekolonisierung, Mehrsprachigkeit und afrikanische Sprachen im Entstehungsprozeß afrikanischer Philosophie«, Quelle: Forum für interkulturelle Philosophie 2 (2000). Online: <http://them.polylog.org/2/dwk-de.htm>, ISSN 1616-2943.

Begriffsgeschichte und Übersetzung

Zur Bestimmung der kulturellen Unterschiede in der Philosophie am Beispiel der Geschichte des russischen Begriffs ›Person‹

Bei der Übersetzung von philosophischen Texten habe man es mit Übersetzung von Sprachen und Begriffen, nicht mit Übersetzung von Kulturen zu tun. Diese Ansicht ist in der Philosophie auch nach den langwierigen Debatten über die Hermeneutik und Dekonstruktion immer noch sehr verbreitet. Der Grund dafür dürfte darin liegen, dass der Frage nach den kulturellen Unterschieden in den philosophischen Diskursen mit Skepsis begegnet wird. Im Folgenden wird ein Versuch unternommen, diese Frage im Horizont der Problematik von Übersetzungen zu erörtern. Material dafür bildet das Feld des deutsch-russischen Ideentransfers, der sich zum größten Teil, wenn auch nicht ausschließlich, im Modus der Übersetzung vollzieht und damit öfter mit Verständnisstörungen, Interpretationskonflikten und translatorischen Schwierigkeiten konfrontiert wird. Da sich in diesen interkulturellen Transferprozessen die Spannung zwischen Wort und Begriff am deutlichsten manifestiert, bietet sich das Instrumentarium der Begriffsgeschichte als am besten geeignete Methode für eine historische Rekonstruktion dieser Prozesse an. Die Begriffsgeschichte in ihrer bisherigen Form hat sich jedoch primär am nationalsprachlichen Bestand der Diskurse orientiert. Erst in der jüngsten Zeit findet die Problematik der Interkulturalität in begriffsgeschichtlichen Studien Eingang.¹

Aus der Perspektive der Begriffsgeschichte wird deutlich, dass die interkulturellen Unterschiede in der Philosophie weder an den kulturmorphologischen noch an den nationalsprachlichen Grenzen entlang gezogen werden dürfen. Vielmehr erweist sich Interkultura-

¹ Koselleck /Spree /Steinmetz, »Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich«; in: Steinmetz, Willibald (Hrsg.), ›Politik. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit; Leonhard/Steinmetz (Hrsg.), Semantiken von Arbeit: Diachrone und vergleichende Perspektiven.

lität selbst als ein diskursives Phänomen, sodass es angemessener erscheint, mit Bernhard Waldenfels von der »Inter- und Transdiskursivität« zu sprechen.² Die genealogische Analyse der interkulturellen Differenzen muss sich daher an den sich stets verschiebenden Grenzen der Diskurse orientieren, ohne diese Differenzen an die biographischen und sonstigen psychologischen Daten des Autors oder die kulturellen »Konstanten« zurückzubinden. Damit nimmt die Analyse gleichsam eine mittlere Ebene zwischen der Makrostruktur der Großkulturen und der Mikrostruktur der individuellen intellektuellen Leistungen der Philosophen in den Blick, die Ebene, auf der sich die kulturelle Bestimmung des philosophischen Diskurses weder als Ausfluss einer Kultureinheit noch als Produkt einer Intention des Autors, sondern als immanente Charakteristik des Diskurses selbst erweist.

1. Begriffsgeschichte als Argumentationsgeschichte

Die Fokussierung der interkulturellen Analyse auf die Diskursivität muss dabei dem Umstand Rechnung tragen, dass Philosophie nicht bloß mit Rede, sondern mit begründeter Rede zu tun hat. Begründung ist aber eine kommunikative Leistung, die im Rahmen von Argumentationsprozessen gegenüber anderen Diskursteilnehmern eingebracht, entwickelt und von ihnen anerkannt wird. Sie wird in Situationen benötigt, in denen Dissense und Konflikte hinsichtlich Behauptungen und Aufforderungen entstehen. Damit in diesen Situationen Redehandlungen gelingen, werden Argumente eingebracht, die im Falle ihrer Anerkennung zur Lösung des Dissenses und zur Wiederherstellung der Verständigung führen.

Dabei unterscheidet sich die philosophische Argumentation von den alltäglichen Redesituationen, in denen ebenfalls Begründungen eingefordert und eingebracht werden, dadurch, dass sie die Regeln und Gelingensbedingungen des Argumentierens selbst zum Thema macht. Das bedeutet, dass im Unterschied zur Alltagskommunikation, bei der die kommunikativen Bedingungen des gelungenen Argumentierens vielfach implizit und unbewusst bleiben, diese Bedingungen im philosophischen Diskurs als Strukturelemente des Diskurses selbst explizit gemacht werden müssen.

In Bezug auf die Sprache der Literatur hat Michail Bachtin in

² Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, S. 9.

Auseinandersetzung mit der Literaturtheorie des Russischen Formalismus die Auffassung von kommunikativer Genese sprachlicher Bedeutung in den Alltagssituationen entwickelt und analysiert, wie diese Genese im literarischen Kunstwerk explizit gemacht wird. Die These Bachtins von der dialogischen Natur des literarischen ›Wortes‹ und seine Theorie des polyphonen Romans als einem »Mikrokosmos der Redevielfalt«³ sollten dabei verdeutlichen, wie die sozialen und kulturellen Bedingungen der Verständigung in der Alltagssprache in formale Elemente der kommunikativen Struktur des Kunstwerks transformiert werden, das die sozialen Redesituationen inszeniert und dabei ihre kommunikativen Gelingensbedingungen transparent macht.

In Weiterführung dieser Thesen bestimmt Bachtins Schüler und Kollege, der Literaturwissenschaftler Valentin Vološinov (1895–1936)⁴ das Verhältnis von Alltagssprache und dichterischer Sprache als das des Explizitmachens von impliziten Bedingungen, die ein Gelingen der sprachlichen Kommunikation ermöglichen. Dabei geht es nicht um private Erlebnisse oder Intentionen der Sprecher, die unausgesprochen bleiben mögen, da sie ohnehin nichts zur Konstitution einer gemeinsamen Redesituation beitragen, sondern um Konventionen, Wissensannahmen, Werteinstellungen und Überzeugungen, die von den Sprechern geteilt werden und über das gesprochene Wort hinaus zur Verständigung der Rede beitragen. Unter Berücksichtigung dieser unausgesprochenen Faktoren kann eine ›Äußerung im Leben‹ nach Vološinov mit einem Enthymem verglichen werden, da auch bei einem Enthymem eine korrekte Schlussfolgerung aus einer nicht vollständigen Anzahl der Prämissen, deren Annahme jedoch vorausgesetzt ist, erfolgt. Eine Alltagsäußerung ist ein solches »objektiv-soziales Enthymem«,⁵ dessen Struktur stets eine Wechselwirkung des Autors, des Zuhörers (Lesers) und des Helden (des Gegenstandes der Rede) aufweist.

Das literarische Kunstwerk dagegen ist von einer konkreten Kommunikationssituation abgekoppelt und muss, um verständlich zu bleiben, auch die impliziten Elemente der Kommunikation und damit auch die kommunikative Struktur der Redesituation im Ganzen offenlegen. Zugleich muss das Verfahren des Explizitmachens im

³ Bachtin, »Das Wort im Roman«, S. 290.

⁴ Vološinov, »Das Wort im Leben und das Wort in der Poesie«, S. 109–130.

⁵ Vološinov, a. a. O., S. 116.

Werk selbst ebenfalls thematisiert werden, damit die Darstellung der kommunikativen Situation nachvollziehbar wird. Zwar wird auch im literarischen Werk nicht alles explizit gemacht, denn es würde dann zu einer wissenschaftlichen Abhandlung, bei der das Implizite auf ein Minimum reduziert – wenngleich nicht vollständig eliminierbar – ist. Die Analyse des Kunstwerks muss es daher als ein kommunikatives Ereignis begreifen, an dem schon bei der Auswahl der Worte der Autor, der Leser und der Held zusammenwirken.

Überträgt man diese Thesen Bachtins und Vološinovs auf die Analyse der philosophischen Diskurse, so lässt sich formulieren, dass die in diesen Diskursen stattfindenden Argumentationsprozesse ebenfalls eine kommunikative Struktur aufweisen, in der die sozio-kulturellen Bedingungen und Faktoren des Argumentierens kristallisiert sind und in einer interkulturell ansetzenden Reflexion explizit gemacht werden. Die Analyse dieser Bedingungen in der Philosophie legt die Ansicht nahe, dass philosophische Argumente stets im Rahmen von *Topiken* formuliert werden, die kulturgeschichtlich variabel sein können. Unter einer solchen ›Topik‹ ist als ein Zusammenhang von Annahmen über die Struktur, den Charakter und die Typen der Argumentation zu verstehen, die in einem Diskussionskontext als aussichtsreich gelten, die Auswahl thematischer Schwerpunkte beeinflussen sowie die kulturelle und soziale Verfassung des Argumentationsumfeldes strukturieren. Der Terminus ›Topik‹ verweist auf die Tradition der Argumentationstheorie, die sich seit Aristoteles und der antiken Rhetorik bis hin zur Rehabilitierung der Topik im 20. Jahrhundert durch E. R. Curtius⁶ und die ›Neue Rhetorik‹⁷ als Einsicht in die dialogisch-kommunikative Natur der logisch-philosophischen Argumentation entwickelt hat. In der modernen Argumentationstheorie wird diese Einsicht als These vom lebensweltlichen Hintergrund der Logik und damit auch der Rationalität formuliert.⁸ Darin erweist sich die topische Auffassung der Philosophie als Bindeglied zwischen der Sprachanalyse, die sich mit der Rekonstruktion der formalen argumentativen Strukturen befasst, und der Hermeneutik, die sich in den Ansätzen einer ›hermeneutischen Logik‹ um die Interpretation

⁶ Baeumer (Hrsg.), *Toposforschung*.

⁷ Perelman/Olbrechts-Tyteca, *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*; Kopperschmidt, *Rhetorik. Einführung in die Theorie der persuasiven Kommunikation*.

⁸ vgl. Gethmann, *Protologik. Untersuchung zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen*.

der kulturellen Faktoren des Argumentierens sowie dessen Sinnstrukturen bemüht.⁹

Just im Sinne solcher sprachlichen und kulturellen Präsuppositionen der Rationalität, die in den philosophischen Diskursen als Ermöglichungsbedingungen der Argumentation explizit gemacht werden, lässt sich die kulturelle Variabilität der Begriffe in der Philosophie analysieren. Sie kann als Unterschied sprachlich-argumentativer bzw. topischer Kontexte expliziert werden, in deren Rahmen bestimmte Erkenntnisinteressen verfolgt und philosophische Geltungsansprüche eingelöst werden.

Als wesentlicher Bestandteil der Rekonstruktion von unterschiedlichen topischen Kontexten ist das methodische Programm einer historischen Semantik bzw. der ›Begriffsgeschichte‹ anzusehen. Denn dieses Programm geht ebenfalls von der Annahme einer sprachlichen Gebundenheit der Argumentation aus, die darüber hinaus soziokulturelle Dimension hat.¹⁰ Nicht die Begriffe als Wörterbuchwissen, sondern Begriffe als Bestandteile von Vokabularen, die in den Diskussionssituationen gebraucht werden, bilden das Thema der Begriffsgeschichte. Man kann diese Situationen als *Argumentationssituationen* charakterisieren, in denen begriffliche Unterscheidungen als Begründungen bzw. Widerlegungen bestimmter Behauptungen eingesetzt werden. Begriffe fungieren bei dieser Auffassung als Abkürzungen für semantische Unterscheidungen, die in den jeweiligen Argumentationssituationen verwendet und durch Diskurs Teilnehmer als solche anerkannt werden.

Diese Bestimmung der ›kulturellen Topik‹ ist besonders für das Verständnis der philosophischen Argumentation aufschlussreich. Denn diese hat bereits in den aristotelischen Bestimmungen wesentlich *topische* Natur, d. h. der Anspruch der philosophischen Argumente auf Universalität (in dem sich die Tendenz zur Bildung einer schlechthin kontextunabhängigen Terminologie gründet) bleibt *immer kontext- und diskursbezogen*, damit ihre Funktion erfolgreich erfüllt werden kann. Dies bedeutet, dass in der Philosophie die Gültigkeit ihrer Argumente nicht durch irgendeine Letztbegründung erreicht werden kann, sondern dass sie von den in unterschiedlichen Argumentationskontexten geteilten Prämissen abhängt, zu denen

⁹ Misch, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*.

¹⁰ vgl. Busse, *Historische Semantik. Analyse eines Programms*; Koselleck (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*.

auch ein Einverständnis darüber gehört, was als ein überzeugendes Argument gelten soll. Mithin ist der philosophischen Begrifflichkeit ein persuasives Element eigen, das zur gelungenen Übernahme der von der Philosophie explizit gemachten Unterscheidungen beiträgt. Der ›zwanglose Zwang‹ des ›besseren Arguments‹ ist in der Philosophie, anders als in den exakten Wissenschaften, immer von den Bedingungen der Argumentationssituation abhängig. Dies bedeutet gleichzeitig, dass die Festlegung von Bedeutungen in den philosophischen ›Begriffen‹ nicht identisch mit der Bildung wissenschaftlicher Termini ist, da sie einen Spielraum der Zustimmung erfordert, der vom Verlauf des argumentierenden Dialogs abhängt. Durch eine eindeutige Präzision, die die Bindung der philosophischen Argumente an eine ›Topik‹ abschneidet, wären eingeführte philosophische Unterscheidungen weitgehend um ihre Effizienz gebracht.¹¹

Freilich wurde im Topik-Verständnis sowohl bei Aristoteles als auch in der modernen Argumentationstheorie stets nach Argumentationsformen gesucht, die über unterschiedliche Kontexte hinaus eine universale Gültigkeit erhalten. Auch das Konzept der literarischen Topoi im Anschluss an Curtius begreift sie als überhistorisch geltende Formen mit einer tiefenpsychologischen Verankerung, die ihre Identität und Invarianz sichern soll. Bei der interkulturellen Analyse der Topiken ist hingegen gerade die Varianz der Argumentationskontexte und -figuren zu beachten, die gleiche Argumente in verschiedenen Argumentationssituationen ungleich wirken lässt und umgekehrt. Denn es ist der Zusammenhang des jeweiligen Kontextes des Argumentierens – die in ihm geltenden Präsuppositionen, die Strukturierung der Diskurse selbst, die in die Argumentationssituation hineinwirkenden kulturellen Faktoren usw. –, durch den die philosophischen Begriffe ihre kulturhistorische Konkretion erhalten und eine Begriffsgeschichte konstituieren.

¹¹ Ein Beispiel für eine solche Bezogenheit der Argumente auf eine bestimmte Konstellation der philosophischen Diskussion gibt eine späte Notiz Hegels, in der er seinen Verzicht auf eine Überarbeitung der *Phänomenologie des Geistes* begründet: »Eigentümliche frühere Arbeit, nicht Umarbeiten, – auf die damalige Zeit der Abfassung bezüglich – in Vorrede: das abstrakte Absolute herrschte damals« (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 448). Mit der Zeit der ›Herrschaft des abstrakten Absoluten‹ ist die Epoche des Jenaer Triumphes der Identitätsphilosophie Schellings gemeint. Zwei Jahrzehnte später sah sich Hegel in Berlin einem ganz anderen argumentativen Kontext gegenübergestellt, in dem die Überzeugungskraft seines Frühwerks nach seiner Einschätzung nicht die gleiche Stärke erreichen konnte wie in der Jenaer Diskussionskonstellation.

Gleichwohl sind diese unterschiedlichen Argumentationskontexte nicht autark. Sie sind durch Übersetzungen, Rezeptions- und Transferprozesse in zahlreiche Verflechtungen eingebunden, die gegen die These Quines von der ›Unbestimmtheit‹ bis ›Unmöglichkeit‹ der Übersetzung sprechen.¹² Gerade für die Entwicklung der russischen philosophischen Sprache ist es von großer Bedeutung, dass sich die im 18. Jahrhundert ansetzende säkulare philosophische Reflexion mit bereits ausgeprägten Systemen der philosophischen Terminologie in den westeuropäischen Sprachen konfrontiert sieht.¹³ In dieser Situation gestaltet sich die Schaffung einer neuen Terminologie als Übersetzung und zugleich Umdeutung deutscher, französischer oder englischer Begriffe, die neben dem altkirchenslavischen und lateinischen Wortschatz in den terminologischen Bestand der russischen philosophischen Sprache eingehen. Aus diesem Grund ist die Problematisierung des Verhältnisses von Russland und Westeuropa als eines Verhältnisses von Nähe und Distanz gleichsam in die sprachliche Wirklichkeit eingeschrieben.¹⁴ Hier zeigt sich der auch sonst anzutreffende Umstand, dass das, was als intrakulturelle Merkmale eines philosophischen Diskurses angesehen wird, selbst Produkt interkultureller Wechselwirkungen, Transfers u. a. ist.

Fasst man die Überlegungen zum topischen Charakter der philosophischen Diskurse zusammen, dann kann man sie programmatisch unter den Titel ›*Begriffsgeschichte als Argumentationsgeschichte*‹ stellen. Eine auf Argumentationsgeschichte zielende Forschung nimmt nicht allein das Begriffsfeld in seiner kognitiven Dimension in den Blick. Sie rekonstruiert zudem die unterschiedlichen Argumentationskontexte, in denen Begriffe auftreten; sie identifiziert Sprechergruppen, die diese Begriffe verwenden; sie macht schließlich jene kulturellen, institutionellen und auch sprachlichen Bedingungen der Diskurse explizit, die zum Gelingen der Argumentation beitragen, zur Übernahme der vorgeschlagenen Problemlösun-

¹² Markis, *Quine und das Problem der Übersetzung*. Vgl. auch den Beitrag von Gerhard Preyer in diesem Buch.

¹³ Zur Problematik des russischen philosophischen Diskurses im Kontext der Argumentationstheorie vgl.: Kuße, *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev*.

¹⁴ vgl. vom Verf.: »Jazyk russkoj filosofskoj tradicii. ›Istorija ponjatij‹ kak forma isto-ričeskoj i filosofskoj refleksii« [Die Sprache der russischen philosophischen Tradition. ›Begriffsgeschichte‹ als Form der historischen und philosophischen Reflexion], S. 71–88.

gen führen und den interkulturellen Transfer dieser Problemlösungen über die Grenzen der jeweiligen Situation hinaus ermöglichen und stabilisieren.¹⁵

Der Ansatz bei der Rekonstruktion der argumentativen Topiken, in denen Begriffe auftreten, fokussiert im Gegensatz zu den bisherigen Positionen in der Betrachtung der Begriffsgeschichte die kulturellen Unterschiede des Begriffsgebrauchs, die auf diskursive Bedingungen der Argumentation zurückgeführt werden können. Aber anders als beim Ansatz einer intellectual history von Q. Skinner und der Cambridge School geht es hier nicht um die Erfassung der individuellen Intentionen der Sprecher. Das Verständnis der Argumentation und ihrer Strategien innerhalb einer Topik erfordert vielmehr die Erfassung von kommunikativen Bedingungen, die von den Teilnehmern dieser Topik dauerhaft geteilt und als eine gemeinsame Basis angesehen werden, die das Gelingen der Argumentation in diesem kulturellen Kontext ermöglicht.

2. Zur kulturellen Topik der Personalitätsdiskurse in Russland

a. *Typen des Verständnisses von Personalität*

Wie lässt sich nun die kulturelle Topik, in der der russische Begriff der Person entsteht und seine Schlüsselrolle erhält, näher spezifizieren? Zur Beantwortung dieser Frage ist es hilfreich, eine Differenzierung im Begriffsfeld der Personalität (zu dem Begriffen wie ›Subjekt‹, ›Individuum‹, ›Ich‹ u. a. gehören) vorzunehmen, die die typischen Aspekte der Semantik von ›Person‹ strukturiert. Diese typologischen

¹⁵ Das Programm einer Argumentationsgeschichte hat in sozialhistorischer Hinsicht Heiner Schultz als Antwort auf Kosellecks Konzeption der Begriffsgeschichte 1979 entworfen. Vgl. Schultz, »Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte«, S. 225–263. Dort definiert er Argumentation als »eine komplexe sprachliche Äußerungseinheit von angebbaren Personen oder Personengruppen für angebbare Zwecke oder Interessen« (a. a. O., S. 258) und schlägt vor, die Argumentationen unter Berücksichtigung unterschiedlicher Benutzergruppen und deren Interessen zu explizieren. Die Skizze blieb jedoch unausgeführt, insbesondere hinsichtlich der Frage der Eingrenzung des Gegenstandes der Analyse. Schultz schlägt vor, die Argumentationen nach *Zeiträumen* (im Gegensatz zu Einzelbegriffen im Kosellecks Lexikon) zu strukturieren, was einer Bestimmung des Chronotopos' als kommunikativer Einheit der Rede bei Bachtin entsprechen würde. Bachtin, *Chronotopos*.

Aspekte können als *Autonomie*, *Identität* und *Individualität* bezeichnet werden. Diese Bezeichnungen markieren die typischen Tendenzen des Begriffsgebrauchs und können in den Werken der einzelnen Autoren in verschiedene Kombinationen treten. Trotzdem hat ihre Differenzierung einen heuristischen Wert, da sie ermöglicht, die typischen Weisen des Verständnisses von ›Person‹ samt ihrer charakteristischen Merkmale zu unterscheiden. Man kann auch feststellen, dass diese Sets der charakteristischen Merkmale der Personbegriffe auf je spezifische Weise mit anderen Begriffsfeldern (der ›Freiheit‹, des ›Eigentums‹ der ›Verantwortung‹ usw.) in den Bereichen des Rechts, der Kunst, der Psychologie oder der politischen Theorie korrelieren, d. h. diese typischen Weisen des Verständnisses von ›Person‹ bestimmen den Wissensrahmen bei der Strukturierung der kulturellen Erfahrung. Damit erweisen sie sich nicht nur als *Indikatoren* des historischen Wandels dieser Erfahrung, sondern auch als dessen *Faktoren*, um die Formel Reinhart Kosellecks zu benutzen, denn sie haben die Funktion, diese Erfahrung auf bestimmte Weise zu strukturieren.

Der Typus der ›Autonomie‹, dessen Name mit der kantischen Philosophie assoziiert wird, bestimmt die Semantik von ›Person‹ als die allgemeine Eigenschaft des Menschen (bzw. jedes Vernunftwesens), ›Subjekt seiner Handlungen‹ zu sein. Person ist hier eine Kategorie des moralischen Seins. Dabei kommt in diesem Zusammenhang nicht das Einzelindividuum als solches in Betracht, sondern das Individuum, insofern es fähig ist, in seinem Handeln die universalen praktischen Normen zu verwirklichen (vgl. Kants Formel »die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen«). Die Persönlichkeit der Person ist also die Fähigkeit des menschlichen Individuums, als allgemeines ›Vernunftwesen‹ zu handeln. In diesem Handeln nach einem universellen Sittengesetz zeigt sich das empirische Individuum als ›Subjekt der Freiheit‹, das zugleich einer Zurechnung fähig ist. Dies sind die universellen Eigenschaften der Personalität, die jedem Vernunftwesen zukommen.¹⁶

¹⁶ In einer Studie zum interkulturellen Vergleich der Auffassungen von Person wählt Maria-Sibylla Lotter (»Personen: Ein Kulturvergleich«, S. 145–167) die Auffassung von Personen als »Verantwortungssubjekte« bzw. Subjekte der Zurechnung zum Leitfaden ihrer vergleichenden Analyse. Diese Zusammenführung erscheint jedoch nur vor dem Hintergrund des speziell auf die europäische Neuzeit zugeschnittenen Personbegriffs als überzeugend. Es gibt, wie unten zu zeigen sein wird, Personauffassungen, die den Verantwortungsbegriff nicht unbedingt als einen zentralen ansehen, so

Der Typus des Personverständnisses im Sinne von ›Identität‹, der zuerst von Locke ausgearbeitet worden ist,¹⁷ nimmt andere Aspekte in den Blick, obwohl auch er die Problematik der Zurechnung und der Rechtsfähigkeit als Zielrichtung seiner Überlegungen ansieht. ›Person‹ ist hier die Kontinuität des Bestehens durch die Zeit hindurch in unterschiedlichen Bewusstseinszuständen, die durch die einheitsstiftende Funktion der Reflexion und des Gedächtnisses gewährleistet wird. Allein das Bewusstsein garantiert die Einheit der Person, da ich mich erst in der Reflexion meinen früheren mentalen Zuständen zuwenden und sie als der Einheit meines Bewusstseins zugehörend identifizieren kann. M. a. W. heißt hier ›Person‹ die Fähigkeit, die früheren Bewusstseinszustände als ein und demselben Bewusstsein zugehörend zu identifizieren (Selbstzuschreibung).

Der dritte Typus der Semantik von ›Person‹ – die ›Individualität‹ – geht auf die Monadologie von Leibniz zurück. Eine für die Moderne sehr einflussreiche Weiterführung erfährt dieses Modell jedoch in der deutschen Romantik, die gleichsam als Reaktion auf den kantisch-lockeschen Begriff der Person (der Aufklärung) entsteht. Das zentrale Motiv der Auffassung der Personalität bildet hier nun die Idee der Einzigartigkeit und der Unverwechselbarkeit des Individuums.¹⁸ Eine Person ist demnach derjenige, der sich von anderen unterscheidet, der sich durch den Akt der ›schöpferischen Tat‹ als einzigartig setzt und auf diese Weise ein authentisches individuelles Leben erreicht. Personalität ist dabei keine allgemeine Charakteristik der vernünftigen Natur des Menschen, die allen zukommt, und keine strukturelle Eigenschaft des menschlichen Bewusstseins, sondern die individuelle Differenz des einen Menschen von dem anderen.

Wenn man weitere Spezifizierungen dieser typischen Aspekte vornimmt, so zeigt sich, dass auch die *Gegenbegriffe* zum Begriff der Person jeweils unterschiedlich sind. Bei der ›Autonomie‹ ist der Gegensatz der *Person* die *Sache*, d. h. alle Sorten des Seienden, denen keine Subjektivität zukommt. Bei der ›Identität‹ tritt als Gegensatz zu *Person* der *Körper* (in Lockes Terminologie ›das natürliche Individu-

wie es Auffassungen gibt, die die Verantwortung bzw. Zurechnungsfähigkeit nicht allein den Personen zuschreiben.

¹⁷ Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, II, XXVII.

¹⁸ vgl. die These von Friedrich Schlegel: »Grade die Individualität ist das Ursprüngliche und Ewige im Menschen; an der Personalität ist so viel nicht gelegen. Die Bildung und Entwicklung dieser Individualität als höchsten Beruf zu treiben, wäre ein göttlicher Egoismus.« (Schlegel, »Ideen«, S. 262)

um) auf, d.h. Entitäten, denen kein reflexives Bewusstsein zukommt. Bei der ›Individualität‹ ist schließlich der Gegensatz des *Personalen* dagegen das *Unpersönliche*, Anonyme, d.h. alle Zustände, Entitäten oder gar andere Menschen, denen unterscheidende Merkmale fehlen. Dem Unpersönlichen kommt nicht die Eigenschaft der Aktivität bzw. der Originalität zu, weswegen es unter verschiedenen Namen – z. B. ›Gesellschaft‹, ›Masse‹, ›Menge‹ – geradezu als feindlich gegenüber der ›individuellen Persönlichkeit‹ dargestellt wird. Allerdings – und dies ist charakteristisch für diese dritte Auffassung der Personalität im Gegensatz zu den beiden anderen – kann das Verhältnis auch umgekehrt gesehen werden. Das heißt: Es sind diskursive Positionen vorhanden, von denen aus das Einzigartige gerade solchen Totalitäten zugeschrieben wird, im Verhältnis zu denen das Individuum nur als ein Teil, ein Fragment und ein abstraktes Element erscheint. Das ›Individuelle‹ der Person wird dann als ein selbstsüchtiges, egoistisches, in sich verschlossenes Element betrachtet, das es zugunsten der Gemeinschaft zu überwinden gilt.

Im ausgehenden 19. Jahrhundert wird dieser semantische Gegensatz der Auffassungen von ›Person‹ im Werk von Georg Simmel reflektiert. Simmel bringt ihn auf den Punkt, wenn er allerdings nicht von drei, sondern von zwei Begriffen des *Individualismus* spricht. Er setzt den ›quantitativen‹ Individualismus der Aufklärung und Kants dem ›qualitativen‹ Individualismus der deutschen Romantik und des 19. Jahrhunderts entgegen. In der ersten Form ist »das Grundmotiv [...], dass in jedem Individuum ein Kern enthalten ist, der das Wesentliche an ihm und der zugleich in allen Menschen derselbe ist, wie Kant es einmal ausdrückt: der Mensch sei zwar unheilig genug, aber die Menschheit in ihm sei heilig.«¹⁹ Hier ist es der Gedanke einer allgemeinen vernünftigen Natur bzw. des Wesens des Menschen, der die Forderung der Freiheit für jedes Individuum, das allen anderen darin gleich ist, begründet. Dagegen wird für das 19. Jahrhundert, so Simmel, ein neues Motiv leitend: Nicht die Gleichheit, sondern die *Verschiedenheit* wird als der Imperativ, »daß jeder gleichsam ein besonderes Idealbild seiner selbst, das keinem anderen gleich ist, zu verwirklichen habe«,²⁰ formuliert. Diesem Imperativ liegt die Auffas-

¹⁹ Simmel, »Die beiden Formen des Individualismus«, S. 51. Zur Unterscheidung vom ›qualitativen‹ und ›formalen‹ Individualismus vgl. auch ders., »Goethes Individualismus«.

²⁰ Simmel, »Die beiden Formen des Individualismus«, S. 53.

sung zugrunde, dass Individualität und Unverwechselbarkeit keine empirischen Erscheinungen des Menschen seien, hinter denen ein universales Wesen des Menschen verborgen ist, sondern Grundprinzipien der menschlichen Existenz. Den beiden Formen des Individualismus entspricht dann auch ein jeweils anderer Begriff des Individuums, was Simmel mit dem Gegensatz *Einzelheit* (sc. numerische Individualität) versus *Einzigkeit* (sc. qualitative Individualität) artikuliert und sich zugleich bemüht, für die Gegenwart eine Synthese der beiden Begriffe in Gestalt einer Konzeption des ›individuellen Gesetzes‹ zu entwerfen.

b. *Begriff der Person in den russischen philosophischen Diskursen*

Wendet man die Unterscheidung dieser drei Typen der Semantik von ›Person‹ auf die russische Begriffsgeschichte an, so kann man feststellen, dass in Russland *die Auffassung der Person fast ausschließlich am Typus der Individualität entwickelt wird*, was sich in der Dialektik eines entschiedenen Personalismus sowie eines nicht minder radikalen Impersonalismus äußert. Die beiden anderen Typen der Semantik von ›Person‹ erscheinen in der russischen Begriffsgeschichte nur als untergeordnete Elemente. Zwar wird ein und dasselbe russische Wort *ličnost'* für die Übersetzung der Begriffe *Person* (z. B. in den russischen Übersetzungen von Hobbes und Locke), *Persönlichkeit* (bei Kant und Hegel) oder gar *Subjektivität* verwendet, um die Bedeutung der Autonomie und Identität des Personalen auszudrücken. Die leitende Bedeutung des Wortes bleibt jedoch dem Gedanken einer unverwechselbaren Individualität vorbehalten.²¹

Dieser begriffsgeschichtliche Umstand, dass die Bedeutung der Individualität bei der Auffassung der Person so dominant wird, lässt sich dadurch erklären, dass die Herausbildung der Terminologie von Personalität in Russland während der 1830er bis 1840er Jahre im Zuge der Rezeption der Philosophie des deutschen Idealismus sowie der deutschen Romantik vor allem auf dem Gebiet der Ästhetik, der Literaturkritik und der Geschichtsphilosophie erfolgt, während die rechts- und moralphilosophische Explikation des Begriffs der Person

²¹ vgl. ausführlicher: Plotnikov /Haardt (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland*.

eine Randerscheinung bildet. Der Autor, der am meisten zur Verbreitung dieser Bedeutung von ›Person‹ in der russischen Sprache beiträgt, ist der Literaturkritiker und Philosoph Vissarion Belinskij (1811–1848).²² Die philosophische Basis seiner publizistischen Aktivität ist linkshegelianischer Provenienz, die auf den Einfluss seines Freundes Michail Bakunin zurückzuführen ist, der als erster Hegels Konzeptionen in den russischen Intellektuellenkreisen bekannt macht.²³ Zugleich zeigt sich Belinskij, der seine Rezeption der hegelischen Philosophie speziell auf dem Gebiet der Literaturtheorie und Ästhetik entfaltet, in einem viel stärkeren Maße, als dies bei Bakunin und selbst bei Hegel der Fall ist, an der Problematik der Personalität interessiert.

In einer hegelianisch inspirierten Betrachtung der Entwicklung der Natur und des Geistes akzentuiert Belinskij eine fortschreitende ›Individualisierung‹ des Seienden: von der ›Besonderheit‹ (*osobnost'*) der anorganischen und organischen Natur zur ›Individualität‹ (*individual'nost'*) im Tierreich bis hin zur ›Persönlichkeit‹ (*ličnost'*) in der menschlichen Welt. Das Personale am Menschen ist gerade das, wodurch sich ein Mensch vom anderen unterscheidet: Wie das *Gesicht* des Menschen unverwechselbar ist, so ist auch die ›geistige Persönlichkeit‹ (*duchovnaja ličnost*) des Individuums, die sich im Gesicht zeigt, unverwechselbar. Daher auch die Definition der Persönlichkeit als »*sinnliche Form des vernünftigen Bewusstseins*«,²⁴ die das Moment des Unverwechselbaren, des Nichtidentischen und Individuellen zusammenfasst.

Diese Auffassung führt Belinskij schließlich zum Bruch mit dem Hegelianismus, der deutlich an Kierkegaards Abrechnung mit der hegelischen Philosophie erinnert. »Das Schicksal des Subjekts, des Individuums, der Persönlichkeit« – so proklamiert er in einem Brief von 1841 an den Hegelianer und Kunstkritiker Vassilij Botkin – »ist wichtiger als alle Schicksale der Welt und des Wohlbefindens des chinesischen Kaisers (d. h. der hegelischen ›Allgemeinheit‹)«. ²⁵

²² Belinskij, *Ausgewählte philosophische Schriften*.

²³ vgl. Wolff, »Hegel im vorrevolutionären Russland«.

²⁴ Belinskij, »Obščij vzgljad na narodnuju poëziju i eje značenie« [Eine allgemeine Betrachtung der Volksdichtung und ihrer Bedeutung], 654 ff.

²⁵ Belinskij, »Brief an V. P. Botkin vom 1. März 1841«, S. 22.

c. *Kommunikation und Antirepräsentationismus*

Einen weiteren wichtigen Bestandteil des Begriffsfeldes stellt die gesellschaftstheoretische Dimension von Personalität dar, die neben der ästhetischen und geschichtsphilosophischen die Semantik von *ličnost'* in der russischen Begriffsgeschichte prägt. Auch für diese soziale Problematik und ihre begriffliche Artikulation bleibt das Muster der ›Individualität‹ leitend. Man kann überdies auf die Gleichursprünglichkeit der ästhetischen, historischen und sozialtheoretischen Konzeptualisierung der Person als Individualität in der Zeit nach der Romantik (im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts) hinweisen, in der die Kritik am Aufklärungsbegriff der Person (v. a. von Locke und Kant) sowie an dem auf ihm basierenden Liberalismus laut wird. Diese historische Gleichzeitigkeit des Aufkommens des Historismus, der Ästhetik der Individualität sowie der Soziologie²⁶ macht eine begriffliche Korrelation sichtbar, nach der zum Verständnis des Individuellen eine Unterscheidung von dem *Anderen* gehört, die die Artikulation des Individuellen als Unverwechselbares ermöglicht.

Das Andere kann einerseits als Kontrastfolie gedeutet werden, von der sich die Individualität der Person abhebt: Es tritt dann in Gestalt der ›Gesellschaft‹, der ›Masse‹, der ›Menge‹ usw. auf, die dem Individuum fremd gegenüberstehen und es bedrohen.²⁷ Diese Opposition, insbesondere in der Gegenüberstellung von *Intelligencija* und *meščanstvo* [Philistertum],²⁸ begleitet die Semantik von ›Person‹ in Russland seit ihren Anfängen bei Belinskij und Gercen und bildet auch den Leitfaden der Konzeptualisierungen von *ličnost'* in der russischen Ideengeschichte.²⁹ Sie findet ihre Zuspitzung in der These Nikolaj Berdjajevs, nicht die Persönlichkeit sei ein Teil der Gesell-

²⁶ vgl. Luhmann, »Individuum, Individualität, Individualismus« sowie Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*. Studien über L. G. A. de Bonald.

²⁷ Grundmuster dieser Position findet sich in Mills *On liberty* (Ch. 3), wo er die Bedrohung der individuellen Lebensentwürfe seitens der ›Tyrannei der öffentlichen Meinung‹ betrachtet.

²⁸ vgl. Vihavainen, *Inner adversary. The struggle against philistinism as the moral mission of the Russian intelligentsia*.

²⁹ Diese Opposition von *ličnost'* und *meščanstvo* liegt der einflussreichen Studie von Razumnik *Die Geschichte des russischen sozialen Denkens* zu Grunde. Vgl. Razumnik, *Istorija russkoj obščestvennoj mysli*.

schaft, sondern umgekehrt die Gesellschaft stelle eine partielle Objektivation der Person dar.³⁰

Diese Opposition kann jedoch bei konstanten Merkmalen, die in ihrem Rahmen der Person und der Gesellschaft zugeschrieben werden, auch umgekehrt konnotiert sein: Die (individuelle) Person wird dann als untergeordneter, künstlich isolierter Gegenpart der positiv akzentuierten Gemeinschaft angesehen, der nur in Bezug auf diese seine Bedeutung erhält. Von den Slavophilen bis hin zu den Eurasiern mit ihrer Gegenüberstellung einer ›symphonischen‹ und ›individuellen‹ Persönlichkeit³¹ findet sich eine solche Umpolung der Semantik von ›Person‹. Auch in den sowjetischen Persönlichkeitstheorien, die von der marxschen These, das Individuum sei »das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« (»Thesen über Feuerbach«), ausgehen, wird dieser abgeleitete Status der Person festgeschrieben.³²

Andererseits wird die Individualität der Person durch das Verhältnis zum konkreten *Anderen* konstituiert, der in Gestalt eines ›alter Ego‹, ›Du‹ oder (bei negativer Konnotation) eines ›Doppelgängers‹ auftritt. Dieses Verhältnis vom individuierten Ich zum ebenso individuierten ›Du‹ bildet das konstitutive Prinzip einer Theorie der Interpersonalität, deren Ansätze eine wichtige Linie der Begriffsgeschichte der Person in Russland ausmachen.³³

Die Ansicht, dass die monadisch verfasste Subjektivität (individuelles Ego) eine notwendige Voraussetzung für das intersubjektive Verhältnis zum Anderen bildet, weil sich durch ihre Bestimmung als Individualität allererst die Möglichkeit eröffnet, eine andere in den

³⁰ Berdjaev, Nikolaj, *O rabstve i svobode čeloveka. Opyt personalističeskoj filosofii* [Von der Sklaverei und der Freiheit des Menschen. Versuch einer personalistischen Philosophie], S. 15.

³¹ Zur Persönlichkeitskonzeption bei den Eurasiern, speziell bei Lev Karsavin, vgl.: Horužij, »Karsavin as philosopher of personality«; Grübel, »Normativität und Axiologie in Michail Bachtins und Lev Karsavins philosophischem Personalismus«, S. 83–93. Zu den Slavophilen (insbesondere, Ivan Kireevskij) vgl.: Goldt, »Freiheit in Einheit? Persönlichkeit und Kollektiv als kulturelle Schlüsselkonzepte russischen Denkens«, S. 19–42.

³² vgl. Il'enkov, »Was ist das – die Persönlichkeit?«, S. 293–311, sowie: Tugarinov, »Kommunismus und Persönlichkeit«, S. 307–322.

³³ vgl. dazu: Haardt, »Michael Bachtin – ein Phänomenologe der Intersubjektivität?«, S. 217–229; Pape, *Autonome Teilhaftigkeit und teilhafte Autonomie. Der Andere in Michail M. Bachtins Frühwerk*.

Blick zu nehmen, ist in der Philosophie des 20. Jahrhunderts, insbesondere in der Phänomenologie Husserls, entfaltet worden.³⁴

Diese Ansicht wird im russischen Diskurs der Personalität dadurch erweitert, dass hier versucht wird, die *Idee der Kommunikation* als Korrektur des monadologischen Ansatzes in das Verständnis der Person einzuführen. Bereits im Rahmen des russischen Leibnizeanismus wird der Gedanke aufgegeben, dass zwischen Monaden keine *communicatio* stattfindet. In Bezug auf die bekannte leibnizische Metapher, dass »Monaden keine Fenster haben«, erklärt der Philosoph Nikolaj Losskij (1870–1965): »Die Lehre Leibniz' darüber, dass Substanzen ›keine Fenster und keine Türen‹ haben, d.h. sich in keiner unmittelbaren Kommunikation miteinander befinden, muss aufs Entschiedenste zurückgewiesen werden.«³⁵ Und Iosif Levin (1901–1984), ein nichtoffizieller Philosoph der Sowjetzeit, gibt von dieser Auffassung her eine prägnante Formel des Personverständnisses: »die Person ist eine Monade *mit* Fenstern«.³⁶

Hier zeigt sich aber noch ein wichtiger Aspekt der kulturellen Topik der Auffassung von ›Person‹ in den russischen Diskursen. Man kann ihn als einen ›Antirepräsentationismus‹ bezeichnen. In den zitierten Kritiken an Leibniz wird immer wieder außer Acht gelassen, dass die Monade deshalb gar keine Fenster braucht, weil sie das Universum repräsentiert und es daher auf je eigene Weise in sich enthält.³⁷ Bei Leibniz findet hier ein Gedanke eine Weiterführung, der die Auffassung der Person seit Beginn der Neuzeit und insbesondere seit der Etablierung des neuzeitlichen Naturrechtsdenkens wesentlich prägt: der Gedanke der Stellvertretung. Hobbes bringt diese Auffassung auf den Punkt, indem er die Person als denjenigen definiert, »dessen Worte und Handlungen entweder als seine eigenen

³⁴ vgl.: Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Schon bei Fichte ist die Individualität des Ich die Voraussetzung für die empirische Existenz der Person in der Gemeinschaft. Allerdings ist die Individualität hier noch eine abstrakte Endlichkeitsbestimmung des Ich, die keine qualitative Differenz in sich enthält und letztendlich überwunden werden muss. Vgl.: »Das Vereinigungsglied des Reinen und Empirischen liegt darin, dass ein Vernunftwesen schlechthin ein Individuum seyn muss; aber nicht eben dieses oder jenes bestimmte; dass einer dieses oder jenes bestimmte Individuum ist, ist zufällig, sonach empirischen Ursprungs« (Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, S. 254).

³⁵ Losskij, »Mir kak organičeskoe celoe« [Die Welt als organisches Ganzes], S. 133.

³⁶ vgl. Levin, »›Sich‹, ›Ich‹, ›Selbst‹. Über die Freiheit«, S. 212.

³⁷ Zur Erläuterung der Leibniz'schen Metapher: Busche, »Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden«, S. 49–80.

angesehen werden, oder als solche, die die Worte oder Handlungen eines anderen Menschen oder Dinges vertreten«. ³⁸ Dabei bedeutet die Vorstellung von dem ›Eigenen‹ lediglich, dass man, wie im Falle der natürlichen Person, sich selbst vertritt. Damit wird im Begriff der Person der Gegensatz des Natürlichen und Künstlichen gleichsam relativiert und durch ein kompliziertes System der Repräsentationen ersetzt. Hobbes bezieht sich auf zwei paradigmatische Institutionen der Personalität, die dieses Verhältnis der Stellvertretung verkörpern – auf das Gericht und das Theater. In ihnen werden auch zwei zentrale Bedeutungsmomente der neuzeitlichen Deutung der Person geprägt: das Recht und die Maske bzw. Rolle. Beide bringen das Verhältnis zwischen individueller Gestalt und allgemeinem Typus als das einer Repräsentation zum Ausdruck. Noch Kant vermerkt: »Persona bedeutet auch Maske«. ³⁹

Und gerade diese beiden Bedeutungsmomente fungieren bei der Entstehung des modernen Begriffs der Person in der russischen Ideengeschichte als Kontrastfolie. Die Vorstellung von einem authentischen Dasein des Individuums zieht sich durch alle philosophischen Diskurse in Russland hindurch und wird sowohl der Rechtsauffassung der Person, die als eine konventionelle Konstruktion infrage gestellt wird, als auch der maskenhaften Vortäuschung (*ličina*) des wahren menschlichen Gesichts (*lico, lik*) radikal entgegengesetzt. Stellvertretend für diese Ansicht ist die moderne Deutung der russischen Ikone durch den Theologen und Philosophen Pavel Florenskij (1882–1937), der das Verständnis der Ikone als eines ›wahren Bildes‹ in dieser Entgegensetzung vom ›Antlitz‹ (des Göttlichen in menschlicher Gestalt) und täuschender ›Maske‹ fundiert. ⁴⁰ Auch hier wird das authentisch Unverwechselbare als Grund des Personalen in der Ikone betont und – zwar historisch schief – polemisch gegen das Typische und Verdeckende einer Maske ins Feld geführt.

Die Frage nach den Gründen für dieses Festhalten an der Authentizität sowie für diese ablehnende Haltung gegen jeden Repräsentationismus führt zu einer weiteren Dimension der Erforschung von unterschiedlichen kulturellen Topiken und ihrer Wechselwirkungen: So wie

³⁸ Hobbes, *Leviathan*, S. 123.

³⁹ Kant, *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. 21, S. 142. Vgl. Meyer-Drawe, »Persona bedeutet auch Maske«, S. 24–28.

⁴⁰ Florenskij, *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*, S. 49–63.

eine Übersetzung keine bloße Übertragung von fremden Inhalten in die eigenen ist, sondern ein Herausstellen von diskursiven Brüchen, Leerstellen und Dissonanzen in einem Text, so macht auch die Analyse von eigenen und fremden Argumentationskontexten Problemstellen sichtbar, die für die Teilnehmer dieser Kontexte implizit bleiben. Damit übernimmt eine so verstandene *interkulturelle Begriffsgeschichte*, um die es mir hier geht, schließlich die Funktion einer *Diskurskritik*, die zur Aufgabe hat, blinde Flecken und verdeckte Machtmechanismen in den Argumentationsprozessen und Denktraditionen aufzudecken und einem verbesserten Verständnis aufzuhelfen.

Bibliographie:

- Bachtin, Michail M. *Chronotopos*, Frankfurt/M. 2008.
- Bachtin, Michail M., Das Wort im Roman, in: ders., *Die Ästhetik des Wortes*. Hrsg. und eingel. von Rainer Grübel, Frankfurt/M. 1979, S. 154–300.
- Baeumer, Max L. (Hrsg.), *Toposforschung*, Darmstadt 1973.
- Belinskij, Vissarion G., »Brief an V. P. Botkin vom 1. März 1841«, in: ders.: *Polnoe sobranie sočinenij* [Gesammelte Werke]. Bd. 12, Moskau 1958, S. 22–30.
- Belinskij Vissarion G., »Obščij vzgljad na narodnuju poëziju i eje značenie« [Eine allgemeine Betrachtung der Volksdichtung und ihrer Bedeutung] (1844), in: ders., *Polnoe sobranie sočinenij* [Gesammelte Werke]. Bd. 5, Moskau 1954, S. 654–659.
- Belinskij, Vissarion G., *Ausgewählte philosophische Schriften*, Moskau 1950.
- Berdjaev, Nikolaj A., *O rabstve i svobode človeka. Opyt personalističeskoj filosofii* [Von der Sklaverei und der Freiheit des Menschen. Versuch einer personalistischen Philosophie] (1939), Moskau 1995.
- Busche, Hubertus, »Übernatürlichkeit und Fensterlosigkeit der Monaden«, in: Busche, H. (Hrsg.), *Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie*. Berlin 2009, S. 49–80.
- Busse, Dietrich, *Historische Semantik. Analyse eines Programms*, Stuttgart 1987.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes sämtliche Werke*, Bd. 4, Berlin 1845–46, S. 13–65.
- Florenskij, Pavel N., *Die Ikonostase. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland*, Stuttgart 1988, S. 49–63.
- Gethmann, Carl Friedrich, *Protologik. Untersuchung zur formalen Pragmatik von Begründungsdiskursen*, Frankfurt/M. 1979.
- Goldt, Rainer, »Freiheit in Einheit? Persönlichkeit und Kollektiv als kulturelle Schlüsselkonzepte russischen Denkens«, in: Berner, K./Hattenbach, A. (Hrsg.), *Individualität in Russland und Deutschland*, Münster u. a. 2003, S. 19–42.

- Grübel, Rainer, »Normativität und Axiologie in Michail Bachtins und Lev Karsavins philosophischem Personalismus«, in: Haardt, A./Plotnikov, N. (Hrsg.), *Das normative Menschenbild in der russischen Philosophie*, Berlin 2011, S. 83–93.
- Haardt, Alexander, »Michail Bachtin – ein Phänomenologe der Intersubjektivität?«, in: *Phänomenologische Forschungen*. NF 5 (2000), S. 217–229.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*. (Gesammelte Werke. Bd. 9), Hamburg 1980.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Frankfurt/M. 1984.
- Horužij, Sergej S., »Karsavin as philosopher of personality«, in: *Studies in East European Thought*. 61 (2009), S. 97–104.
- Il'enkov, Eval'd A., »Was ist das – die Persönlichkeit?«, in: Plotnikov, N./Haardt, A. (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland*, S. 293–311.
- Ivanov-Razumnik, *Istorija russkoj obščestvennoj mysli* [Die Geschichte des russischen sozialen Denkens]. Bd. 1–2, Sankt Petersburg 1914.
- Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*. (Akademie-Ausgabe). Bd. 21, Berlin 1995.
- Kopperschmidt, Josef, *Rhetorik. Einführung in die Theorie der persuasiven Kommunikation*, Stuttgart/Berlin/Köln 1976.
- Koselleck, Reinhart (Hrsg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979.
- Koselleck, Reinhart/Spree, Ulrike/Steinmetz, Willibald, »Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich«, in: Puhle, H.-J. (Hrsg.), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft – Politik – Kultur*, Göttingen 1991, S. 14–58.
- Kuße, Holger, *Metadiskursive Argumentation. Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev*, Frankfurt/M. 2002.
- Leonhard, Jörn/Steinmetz, Willibald (Hrsg.), *Semantiken von Arbeit: Diachrone und vergleichende Perspektiven*, Wien/Köln/Weimar 2016.
- Levin, Iosif, »Sich«, »Ich«, »Selbst«. Über die Freiheit«, in: Plotnikov, N./Haardt, A. (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland*, S. 207–223.
- Locke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, in: Locke, John, *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London 1824. Vol. 1.
- Losskij, Nikolaj O., »Mir kak organičeskoe celoe« [Die Welt als organisches Ganzes], in: *Voprosy filosofii i psichologii*. 1915, Nr. 127, S. 99–152.
- Lotter, Maria-Sibylla, »Personen: Ein Kulturvergleich«, in: Därmann, I./Hobuss, S./Lölke, U. (Hrsg.), *Konversionen. Fremderfahrungen in ethnologischer und interkultureller Perspektive*, Amsterdam/NY 2004, S. 145–167.
- Luhmann, Niklas, »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd. 3, Frankfurt/M. 1989, S. 149–258.
- Markis, Dimitrios, *Quine und das Problem der Übersetzung*, Freiburg/Br. 1979.

- Meyer-Drawe, Käte, »Persona bedeutet auch Maske«, in: *Der Blaue Reiter. Journal für Philosophie: Echt sein* (2007) Ausgabe 24, S. 24–28.
- Mill, John St., *On liberty*, London 1948.
- Misch, Georg, *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*. Hrsg. von Gudrun Kühne-Bertram und Frithjof Rodi, Freiburg/Br. 1994.
- Pape, Carina, *Autonome Teilhaftigkeit und teilhafte Autonomie. Der Andere in Michail M. Bachtins Frühwerk*, München 2015.
- Perelman, Chaim/Olbrechts-Tyteca, Lucie, *Die neue Rhetorik. Eine Abhandlung über das Argumentieren*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004.
- Plotnikov, Nikolaj/Haardt, Alexander (Hrsg.), *Gesicht statt Maske. Philosophie der Person in Russland*, Zürich etc. 2012.
- Plotnikov, Nikolaj, »Jazyk ruskij filozofskoj tradicii. ›Istorija ponjatij‹ kak forma istoričeskoj i filozofskoj refleksii« [Die Sprache der russischen philosophischen Tradition. ›Begriffsgeschichte‹ als Form der historischen und philosophischen Reflexion], in: *Novoe literaturnoe obozrenie* [Neue literarische Rundschau] 2010, Nr. 102, S. 71–88.
- Schlegel, Friedrich, »Ideen«, in: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*. Hrsg. v. E. Behler. 1. Abt. Bd. 2, München/Paderborn u. a. 1958, S. 256–272.
- Schultz, Heiner, »Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte«, in: Joas, H./Vogt, P. (Hrsg.), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin 2011, S. 225–263
- Simmel, Georg, »Goethes Individualismus«, in: ders., *Gesamtausgabe*. Bd. 12, Frankfurt/M. 2001, S. 388–416.
- Simmel, Georg, »Die beiden Formen des Individualismus«, in: ders., *Gesamtausgabe*. Bd. 7, Frankfurt/M. 1995, S. 49–56.
- Spaemann, Robert, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*. Studien über L. G. A. de Bonald, München 1959.
- Steinmetz, Willibald (Hrsg.), »Politik«. *Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit*, Frankfurt/M. 2007.
- Theunissen, Michael, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York 1965.
- Tugarinov, Vasilij P., »Kommunismus und Persönlichkeit«, in: Goerdts, W. (Hrsg.), *Sowjetphilosophie. Wendigkeit und Bestimmtheit. Dokumente*. Darmstadt 1967, S. 307–322.
- Vihavainen, Timo, *Inner adversary. The struggle against philistinism as the moral mission of the Russian intelligentsia*, Washington 2006.
- Vološinov, Valentin N., »Das Wort im Leben und das Wort in der Poesie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 43 (1995), S. 109–130.
- Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.
- Wolff, Michael, »Hegel im vorrevolutionären Russland«, in: Negt, O. (Hrsg.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M. 1970, S. 170–186.

Lavinia Heller (Graz)

Philosophen übersetzen – Schleiermachers Platon und Marins Heidegger

Zur Genese von Methoden philosophischer Übersetzung

Nirgends scheint dem Übersetzer größeres Misstrauen entgegengebracht zu werden als in der Dichtkunst und der Philosophie. Dieses erwächst aus der Einsicht, dass die Übersetzung nicht das Ergebnis eines reinen Dekodierungs-Rekodierungs-Verfahrens ist, sondern als etwas Neues aus einem *hermeneutischen* Prozess entsteht. Die Intoleranz gegenüber *translatorisch*-hermeneutischen Bemühungen erstaunt vor dem Hintergrund der im philosophischen Feld tradierten Faszination an der Vielfältigkeit und Unabgeschlossenheit der Interpretationsmöglichkeiten, die Philosophen nicht müde werden lassen, z. T. über Jahrhunderte hinweg zu den gleichen Texten zurückzukehren, um sie immer wieder neu auszulegen, »like climbers to a very difficult rock face«, wie Rée die hartnäckige *philosophisch*-hermeneutische Arbeit beschreibt. Der ungehinderte ›Aufstieg‹, der, da er keine Fragen zurückließe, auch keine weiteren alpinen Abenteuer erforderlich machen würde, wird vom philosophischen Abenteurer nicht etwa als Errungenschaft imaginiert, sondern als Enttäuschung:

»We try desperately to conquer it; but we would prefer to fail after much trouble, than to succeed effortlessly, since the real purpose of the engagement was to renew our admiration for the difficulty. We would be impoverished, not enriched, if the obstacles were all removed, and we found a clear broad highway spread before us at last.«¹

Diese Freude an der Unabgeschlossenheit hermeneutischer Arbeit gilt für die *translatorische* Interpretation nicht.² Die Annahme ist, dass das Original noch alle Aufstiegswege offen hält, der Philosoph also *vor* der Übersetzung des Textes noch die volle Auswahl an Interpretationsmöglichkeiten hat, *nach* der Übersetzung jedoch nicht mehr. Nicht erst, weil eine eigenwillige Auslegung des Translators

¹ Rée, »The translation of philosophy«, S. 227.

² ebd.

den ›originalen‹ Gedanken verstellen könnte, sondern allein schon weil der philosophische Gedanke nicht unabhängig von seiner sprachlichen Verfasstheit existiert, mithin jede neue Versprachlichung eine Transformation des Gedankens bedeutet. Die Argumentation läuft häufig auf die Unübersetzbarkeitsthese hinaus und mündet von dort in einer Art ›Subsidiaritätsthese‹: Übersetzungen sind ein mehr oder weniger tolerierbarer, im besten Fall aber temporärer Behelf für diejenigen, die (noch) keinen Zugang zum philosophischen Text haben und ohne das Translat nicht am philosophischen Diskurs partizipieren können.³ Nach diesem Verständnis erschöpft sich die Funktion der Übersetzung für den philosophischen Diskurs darin, dem Philosophen Zugang zum Original zu verschaffen. Anders und mit der philosophischen Metapher des Alpinisten von Rée formuliert: Der *translatorische* Bergsteiger ebnet den Weg für denjenigen, dem ›bloß‹ die sprachlichen Fähigkeiten für seinen *philosophischen* Aufstieg fehlen. In dieser subsidiären »Hintergrundserfüllung« (Gehlen), die etwa die Zirkulation von Wissensbeständen, die Dissemination von Methoden und Begriffen, die Internationalisierung von Diskursen oder die Vernetzung von Wissenskulturen ermöglicht, ist den Translatoren in den letzten Jahren im wissenschaftshistorischen Diskurs große Anerkennung zuteilgeworden.⁴ Hinter solchen Anerkennungen verbleibt indessen das grundsätzliche Verständnis von Translation als *Behelf* des Philosophierens und damit die Überzeugung eines hierarchischen Verhältnisses zwischen Original und Übersetzung.

Im Folgenden möchte ich versuchen, das Verhältnis von Translation und Philosophie in ein anderes Licht zu stellen. Diese neue Perspektive soll aus der Erfahrungswelt zweier *übersetzender Philosophen*, namentlich dem Platon-Übersetzer Schleiermacher und dem Heidegger-Übersetzer Alfredo Marini entwickelt werden. Was diese zwei Übersetzer vergleichbar macht, ist ihre Arbeitsmethode und die sich daraus entwickelten übersetzungstheoretischen Überlegungen, in denen dem philosophisch *kreativen* Moment der Translation auf besondere Weise Rechnung getragen wird. Entgegen der Annahme, die in der lang tradierten Opposition zwischen der ›sklavischen‹ Wort-für-Wort- und der ›schöpferischen‹ Sinn-für-Sinn-Übersetzung wurzelt, dass nämlich ein philosophischer Mehrwert nur der

³ Von Hermann, »Übersetzung als philosophisches Problem«, S. 114, 117 f.

⁴ Montgomery, »Scientific translation«; Montgomery, *Science in Translation: Movements of Knowledge Through Cultures and Time*.

sogenannten allenthalben gefürchteten ›freien‹ Übersetzung entspringen kann, wird sich zeigen, dass Schleiermacher und Marini im Gegenteil gerade dadurch ein eigenes Reflexionsangebot in den philosophischen Diskurs einbringen, dass sie sich rigoros dem Ausgangstext bzw. der Ausgangssprache verpflichten.

Platon und Schleiermacher

Schleiermachers Übersetzung der Platonischen Dialoge gehört zweifelsohne zu den eminenten Ereignissen der Philosophie- und Translationsgeschichte. Noch heute wird neben seinem »Einfühlungsvermögen« vor allem die »eigenständige[n] Interpretation« seiner Platonübersetzung gewürdigt.⁵ Diese spezifische Würdigung will allerdings gar nicht zu Schleiermachers Anliegen passen, mit seiner Übersetzung oder mit seinen sehr ausführlichen Einleitungen zu den Dialogen der Philosophie Platons eine bestimmte *Interpretation* aufzuzwingen.⁶ So wie es die Absicht Platons war, »die Seele des Lesers zur eigenen Ideenerzeugung zu nötigen«⁷, so möchte auch Schleiermacher weder Erklärungen noch irgendeine interpretative Anleitung geben:

»Von der Philosophie des Platon selbst soll aber absichtlich [...] hier vorläufig nichts gesagt werden, indem der ganze Endzweck dieser neuen Darlegung seiner Werke dahin geht, durch die unmittelbare genauere Kenntnis derselben allein jedem eine eigne, sei es nun ganz neue oder wenigstens vollständigere, Ansicht von des Mannes Geist und Lehre möglich zu machen. Welchem Endzweck ja nichts so sehr entgegenarbeiten würde, als ein Bestreben, dem Leser schon im Voraus irgendeine Vorstellung einzuflößen.«⁸

Die Versicherung dieser hermeneutischen Freizügigkeit steht in einem eigenartig paradoxen Verhältnis zur Ausführlichkeit, mit der

⁵ Steiner, »Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon«, XXV.

⁶ Neben einer allgemeinen Einführung hatte Schleiermacher jeden der Dialoge mit einer individuellen Einleitung versehen. Diese werden heute gesondert vom Meiner Verlag herausgeben (Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*). Bald schon hatten diese Paratexte einen eigenen philosophischen Wert, da Schleiermacher dort diejenigen Prinzipien erörtert, nach denen er die chronologische Neuordnung der Dialoge vornimmt und die er der Beurteilung der Echtheit der Dialoge zugrunde legt.

⁷ Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, S. 60.

⁸ a. a. O., S. 28.

er die Übersetzung bzw. die einzelnen Dialoge auf insgesamt über 300 Seiten einleitet. Darum soll es hier jedoch nicht gehen. Aus einer translatorischen Perspektive ist hier ein anderer Widerspruch interessant. Entgegen der Annahme nämlich, Translation *verstelle* den Blick auf das Original oder überforme es interpretativ, ist Schleiermacher offensichtlich davon überzeugt, dass sie überhaupt erst einen freien Blick auf die Sinnstruktur des Werkes ermöglicht. Diese ›Transparenz‹ soll aber nicht dadurch gewährleistet werden, dass die Übersetzung *selbst unauffällig* bleibe. Schleiermacher ist vielmehr davon überzeugt, dass sein translatorischer Zugriff auf Platon für jeden *erkennbar* sei, weshalb seine Übersetzungsmethode auch keiner weiteren Erklärung oder Rechtfertigung bedürfe:

»Die Grundsätze, nach denen diese Übersetzung gearbeitet ist, wird Jeder leicht erkennen; sie zu verteidigen, würde teils überflüssig sein, teils vergeblich.«⁹

In der Tat gehörte die Sichtbarkeit der Übersetzung von Anfang an zu den Topoi sowohl der positiven als auch der negativen Kritik der Schleiermacherschen Übersetzung. So lobt Georg Spalding nach der Lektüre des Manuskripts 1803 in einem Brief an Schleiermacher, dass sich seine Übersetzung an das griechische Original »anschiebe«¹⁰, während August Wilhelm Schlegel im April 1804 über den ersten Platonband wieder mit Verweis auf die auffällig starke Orientierung an der griechischen Sprache tadelt: »Darf ich Ihnen [...] ohne Vergleichung mit dem Original eine Kritik machen, so ist es diese, sich vor Dunkelheit zu hüten«¹¹. Noch in unserer Zeit wird diese Übersetzung wie etwa von Theo Hermans als »mimicry of Plato's syntax«¹² und als »shadowing Plato's Greek«¹³ beschrieben. In diesem Sinne konstatiert auch Steiner, dass Schleiermacher im Gegensatz zu seinen Vorgängern und Nachfolgern nicht versuchte, den »umständ-

⁹ a. a. O. S. 21. Eine *explizite* Bezugnahme auf das Problem der Übersetzung bleibt in den Einleitungen mit sehr wenigen Ausnahmen tatsächlich aus. Zu den wenigen Stellen, an denen Schleiermacher auf bestimmte übersetzerische Schwierigkeiten hinweist, gehören die Einleitungen zum *Parmenides* (S. 146) z. B. oder die zum *Kratylos* (S. 242) oder auch seine sporadischen Verweise in seiner allgemeinen Einleitung (etwa S. 22).

¹⁰ Hermans, »Schleiermacher and Plato, Hermeneutics and Translation«, S. 83.

¹¹ a. a. O., S. 90; Unterstreichung L. H.

¹² a. a. O., S. 89.

¹³ a. a. O., S. 90.

lich wirkenden Text Platons stilistisch – und inhaltlich – zu verbessern«, sondern »dem Philosophen in eine scheinbare Verworrenheit« zu folgen.¹⁴

Diese bemerkenswerte und seit Beginn der Rezeption der Platonübersetzung an rege diskutierte »sichtbare« Translationsmethode, deren Rechtfertigung Schleiermacher offenkundig noch zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der ersten fünf Bände¹⁵ für so »überflüssig« gehalten hatte, wird schließlich in der am 24. 6. 1813 vor der philosophischen Klasse der Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften in Berlin gehaltenen Rede mit dem Titel »Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens«¹⁶ zum zentralen Thema.

Dieser Text hatte für Schleiermacher selbst wie auch für seine Zeitgenossen erstaunlich wenig Bedeutung, weder kommt er selbst auf ihn zurück, noch liegen Rezensionen dazu vor. Auch für die heutige philosophische Schleiermacher-Forschung scheint die Rede kaum Relevanz zu haben.¹⁷ Nicht zuletzt durch ihre Aufnahme in Störig's Anthologie *Das Problem des Übersetzens* ist diese Akademierede¹⁸ schließlich aber zu einem Klassiker der Translationswissenschaft geworden. In dieser Untersuchung werde ich mich auf diesen Abdruck beziehen.

Es wurde viel darüber spekuliert, in welchem Verhältnis dieser Text zur Platonübersetzung steht. Erstaunlicherweise gibt Schleiermacher in der Rede keinerlei direkten Hinweis auf seine Platonübersetzung. Dass es sich um eine Rechtfertigung der dort verfolgten Prinzipien handelt, wie u. a. Roger Paulin behauptet¹⁹, lässt sich darum nicht belegen. In jedem Fall muss aber die Übersetzung Platons als maßgebliche Voraussetzung für seine translationsmethodischen Überlegungen betrachtet werden, zumal sie, wenn auch indirekt, auf die angeführten Kritiken Bezug nimmt.

Im Folgenden werde ich versuchen, aus diesem sehr vielschichtigen Text denjenigen Aspekt der Methodendiskussion herauszuarbeiten, aus dem verständlich wird, dass der Sichtbarkeit der Schleiermacher'schen Übersetzung kein rein stilistischer Wert zukommt und

¹⁴ Steiner, »Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon«, XXV.

¹⁵ 1804–1809, der sechste Band erschien erst 1828.

¹⁶ i.F. AKR.

¹⁷ Hermans, a. a. O., S. 78 f.

¹⁸ i.F. AKR.

¹⁹ Paulin, »Die romantische Übersetzung. Theorie und Praxis«, S. 257.

auch kein »Markenzeichen philologischer Gewissenhaftigkeit« ist, wie Kohlmayer spöttelt²⁰, sondern eine philosophische Funktion hat.

Kurioserweise erwachsen Schleiermachers translationstheoretische Überlegungen, die er wiederum aus seiner übersetzungspraktischen Auseinandersetzung mit Platon entwickelt hat, einer ganz antiplatonischen Überzeugung, dass nämlich »Gedanke und Ausdruck ganz dasselbe« sind²¹ und also der Gedanke nicht unabhängig von seiner sprachlichen Verfasstheit sein kann, da er »erst durch die Rede geworden und nur mit ihr zugleich da ist«²². Dabei ist die Rede und damit auch der Gedanke gleich *zweifach* gebunden, denn auf der einen Seite steht die Rede unter dem Diktat eines spezifischen Sprachsystems, auf der anderen ist sie das Ergebnis des *kreativen* Sprachgebrauchs des Autors:

»Jeder Mensch ist auf der einen Seite in der Gewalt der Sprache, die er redet; er und sein ganzes Denken ist ein Erzeugnis derselben. [...] Auf der anderen Seite aber bildet jeder frei denkende, geistig selbsttätige Mensch auch seinerseits die Sprache.«²³

Die große Schwierigkeit des Übersetzens im künstlerischen, philosophischen und wissenschaftlichen Feld gründet in diesem zweifachen Verhältnis, in dem der Autor zur Sprache steht.²⁴ Denn der gewissenhafte, aber selbst in seiner Muttersprache und seinem gewohnten Sprachgebrauch »gefangene« Translator müsste genau dieses dialektische Verhältnis zwischen Autor und Sprache, das sich in der Rede und im Gedanken manifestiert, übersetzen. Das heißt, er müsste in seiner Muttersprache einsichtig machen, »wo und wie die Gewalt der Sprache ihn [den Autor – L. H.] ergriffen hat«²⁵ und wo dieser hingegen »in dem bildsamen Stoff der Sprache neue Formen hervorbringt«²⁶. Dieser Anspruch macht das Übersetzen zwar zu einem »thörichte[n] Unternehmen«²⁷, doch Schleiermacher sieht darin keinen Grund zur Resignation. Ganz im Gegenteil, die Übersetzung ist eine ethische

²⁰ Kohlmayer, »Das Ohr vernimmt gleich und hasst den hinkenden Boten« (Herder). Kritische Anmerkungen zu Schleiermachers Übersetzungstheorie und -praxis«, S. 110.

²¹ Schleiermacher, AKR, S. 60, s. a. S. 41, 43.

²² a. a. O., S. 41.

²³ a. a. O., S. 43.

²⁴ ebd.

²⁵ a. a. O., S. 44.

²⁶ a. a. O., S. 43 f.

²⁷ a. a. O., S. 45.

Pflicht der Kulturschaffenden, denn sie ist das Medium der kulturellen Innovation *par excellence* und in diesem Sinne »eine Sache des Bedürfnisses für ein Volk«²⁸. Doch muss sie nach bestimmten Prinzipien erfolgen, die dem Problem der spezifischen Sprachgebundenheit des künstlerischen und philosophischen Gedankens entsprechen kann. In diesem Zusammenhang formuliert Schleiermacher seine zwei Maximen:

»Entweder der Uebersetzer läßt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er läßt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen.«²⁹

Hier ist nicht der Ort, diese zwei translationspraktischen Ansätze *en detail* zu vergleichen. Von Interesse ist vielmehr, in welches Verhältnis die Übersetzung zur Sprache und damit auch zum kulturellen Schaffen bzw. zur philosophischen Praxis jeweils gestellt wird. Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, weshalb sich Schleiermacher selbst an die erste Methode hält. Zum Zwecke der besseren Übersicht werde ich – wie es im translationswissenschaftlichen Diskurs üblich ist – die erste Methode kursorisch als die *verfremdende* und die zweite als die *einbürgernde* bezeichnen.

Beginnen wir mit der *einbürgernden* Vorgehensweise, bei der die Übersetzer dem »Leser gar keine Mühe und Anstrengung zumuthend, ihm den fremden Verfasser in seine unmittelbare Gegenwart hinaubern«³⁰. Um den Leser tatsächlich »unbehelligt« zu lassen, wird der fremde Text möglichst vollkommen an die sprachlichen wie kulturellen Konventionen des Rezeptionssystems angepasst. Im besten Fall wird die Übersetzung »unauffällig«, indem alle fremden sprachlichen, ästhetischen und kulturellen Elemente assimiliert werden, sodass der Rezipient den Text umstandslos in seine gewohnten ästhetischen und epistemischen Praktiken integrieren kann.³¹ Als gelungen gilt die »Einbürgerung«, wenn der Leser den Eindruck hat, ein Original zu lesen, als hätte der Autor den Text gleich in der Zielsprache geschrieben. Vor dem Hintergrund der Überzeugung aber, dass »Gedanke und Ausdruck ganz dasselbe« sind, erweist sich dieses

²⁸ a. a. O., S. 67.

²⁹ a. a. O., S. 47.

³⁰ a. a. O., S. 58.

³¹ Für eine ausführliche Diskussion der Unauffälligkeit von Translaten im pragmatischen Zusammenhang s. Heller, *Translationswissenschaftliche Begriffsbildung und das Problem der performativen Unauffälligkeit von Translation*.

Verfahren für Schleiermacher nicht nur als unrealisierbar, da der Autor in einer anderen Sprache anders und Anderes erdacht hätte³², sondern auch als »nichtig und leer«³³. Dieses Urteil wird am besten vor dem Hintergrund des »wahre[n] geschichtlichen Zweck« verständlich³⁴, den Schleiermacher in der Übersetzung sieht:

»Wie vielleicht erst durch vielfältiges Hineinverpflanzen fremder Gewächse unser Boden selbst reicher und fruchtbarer geworden ist, und unser Klima anmuthiger und milder: so fühlen wir auch, daß unsere Sprache, weil wir sie der nordischen Trägheit wegen weniger selbst bewegen, nur durch die vielseitigste Berührung mit dem Fremden recht frisch gedeihen und ihre eigene Kraft vollkommen entwickeln kann.«³⁵

Die Übersetzung ist für Schleiermacher ein Medium für die kulturelle Entwicklung der (deutschen) Gesellschaft. Sie soll die deutsche Sprache »fruchtbarer« machen, auf dass sie »alle Schätze fremder Wissenschaft und Kunst«³⁶ aufnehmen kann, um so ihre eigene kulturbildende Produktivität zu entwickeln. Ausschlaggebend für die langfristigen Effekte, die von Übersetzungen ausgehen, sind also nicht primär neue (philosophische) *Inhalte*, sondern *sprachliche* Innovation. In der Tat sind die nachhaltigen »Nebenwirkungen« rekurrierender Translationsprozesse zwischen bestimmten Sprachenpaaren bzw. innerhalb bestimmter Diskurse nicht erst im Transfer und der Transformation von Wissensbeständen zu sehen, sondern auch im Auf- und Ausbau spezifischer Sprachspiele, deren Transformation wiederum immer neue Möglichkeiten für weitere Translation schafft bzw. diese befördert und damit unweigerlich auch die Zirkulation von Wissen- und epistemischen oder ästhetischen Praktiken über Wissens-, Sprach- und Kulturgrenzen hinweg bedingt.³⁷ Daraus erwächst

³² Schleiermacher, AKR, S. 59f., 65.

³³ a. a. O., S. 60.

³⁴ a. a. O., S. 69.

³⁵ ebd.

³⁶ ebd.

³⁷ Ein besonders notorisches Beispiel dafür ist die lateinische Philosophiesprache, die Ciceros systematischer Übersetzung griechischer Philosophie erwachsen ist (Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt*). In jüngerer Zeit wird hingegen die Auswirkung, die Translate aus und ins Englische auf die Entwicklungen sogenannter »kleiner« Wissenschaftssprachen haben, diskutiert. Erst in den letzten Jahren wurde in der Translationswissenschaft das Bewusstsein für die mit dieser Translationspraxis einhergehende Homogenisierung und »Kolonisierung« wissenschaftlicher Diskurse geweckt und mitunter auch die Frage aufgeworfen, ob oder welche Möglichkeiten Translatoren haben, diesen Homogenisierungstendenzen ent-

bei Schleiermacher die Notwendigkeit der Bearbeitung der Sprache. Dies versinnbildlicht er, indem er Sprache immer wieder mit der Metapher des Ackerbodens thematisiert³⁸, der bestellt werden muss, damit er (geistige) »Erzeugnisse« hervorbringen kann³⁹ und »Gedanken kräftig aus der tiefen Wurzel [...] hervortreiben«⁴⁰.

Die Übersetzung nach dem einbürgernden Verfahren ist kulturell nutzlos, weil es dem Werk »ganz und gar den Geist einer ihm fremden Sprache einhauchen will«⁴¹, bis dass sie nicht mehr als Übersetzung erkannt werden kann. Damit lässt der Übersetzer nicht nur den Leser »in Ruhe«, er »bewegt« vor allen Dingen die Zielsprache nicht⁴² – somit leistet er keinen Beitrag zu der Entwicklung der sprachlichen Aufnahme- und Ausdrucksmöglichkeiten und daher auch keinen zur geistigen Entwicklung. Aufgrund seines kulturellen Anspruchs an die Übersetzung disqualifiziert Schleiermacher deshalb auch das einbürgernde Verfahren. Für seine Ziele »ist nur die Eine Methode anwendbar«, und zwar die *verfremdende*, wie er auf der vorletzten Seite der Akademierede schließt, da nur diese in das »Geistesleben« eingreifen kann.⁴³

Statt also den Autor dem Leser »entgegen zu bewegen«, gilt es, den *Leser* dem Autor entgegen zu bewegen. Die Aufgabe, die Schleiermacher an den Translator stellt, ist allerdings weniger trivial gemeint als es scheint. Denn nicht die Erfahrung des »normalen« Rezipienten bei der Lektüre des Originals soll vermittelt werden, sondern die des *übersetzenden* Rezipienten. Das bedeutet, dass der Übersetzer *seine* (translatorische) Erfahrung in die Übersetzung einschreiben soll: »denselben Genuß, dessen er sich erfreut, *dem nämlich die Spuren der Mühe aufgedrückt sind* und das Gefühl des fremden beigemischt bleibt«⁴⁴. Das »fremde« bezieht sich auf das oben schon besprochene zweifache Verhältnis des fremden Schriftstellers zur fremden Sprache: nämlich einerseits auf die Macht der Sprache über den Autor und andererseits auf dessen Macht über die Sprache. Nicht

gegen zu wirken (Bennett, »Towards an epistemological monoculture: Mechanisms of epistemicide in European research publication«).

³⁸ Schleiermacher, AKR, S. 38 f., 42, 69.

³⁹ a. a. O., S. 38 f., 42, 51, 56 f., 69 f.

⁴⁰ a. a. O., S. 62.

⁴¹ a. a. O., S. 67.

⁴² a. a. O., S. 59.

⁴³ a. a. O., S. 69.

⁴⁴ a. a. O., S. 45, Hervorhebung: L. H.

nur die Erfahrung dieser zweifachen Fremdheit soll dem Leser vermittelt werden, sondern auch die translatorische »Mühe«, mit der der Übersetzer konfrontiert war. Es geht Schleiermacher also nicht primär um die Vermittlung eines Inhalts, es geht ihm vor allem um die Differenzerfahrung. Diese ist jedoch in der Übersetzung nicht dadurch zu kompensieren, dass der Text auf beliebige Weise verfremdet wird. Der Leser soll nicht *irgendein* Gefühl von Fremdheit erfahren, »sondern es muss ihm nach etwas bestimmtem anderm klingen«⁴⁵. Er soll den *tatsächlichen* Ursprung des Textes erkennen können und zwar so, wie er sich aus der Perspektive *seiner* Muttersprache darstellt. Diese Perspektivierung einer *spezifischen* Differenzerfahrung soll der Translator leisten. Wenn von ihm also verlangt wird, *seine* Erfahrung und *seine* translatorische »Mühe« in die Übersetzung einzuschreiben, dann nicht, um dem Leser seine *Interpretation* nahe-zulegen, sondern um ihm diese muttersprachliche Perspektive zu ermöglichen, auf dass er erkenne, welche Möglichkeiten seine eigene Sprache hat, sich auf die fremde Sprache bzw. auf den fremden Autor zu beziehen. Dieses »relationale« Übersetzungsverfahren erfordert mithin »ein eignes Sprachgebiet«, auf dem »manches erlaubt sein muß, was sich anderwärts nicht darf blicken lassen«⁴⁶, und auf dem die »Biegsamkeit«⁴⁷ der eigenen Sprache strapaziert werden darf, um sie zu einer fremden »Ähnlichkeit«⁴⁸ zu beugen.

An diese Maxime hatte sich Schleiermacher ganz offensichtlich auch bei seiner Platonübersetzung gehalten. Besonders auffällig ist etwa die »mimetische« Syntax, wie Hermans in seiner aufschlussreichen Übersetzungsanalyse des *Phaidros* zeigt, aber auch die Schöpfung neuer Komposita.⁴⁹ Die systematische Orientierung an der griechischen Syntax erinnert den Leser durchgängig daran, dass Platon auf *Griechisch* und nicht auf Deutsch philosophiert hatte.⁵⁰ Dies entspricht der in der Akademierede formulierten Forderung an den Translator, dem Leser zu vermitteln, wie dieser beim Übersetzen den »Geist der Sprache, der dem Schriftsteller einheimisch war«⁵¹, erfahren hat: »so

⁴⁵ a. a. O., S. 57.

⁴⁶ a. a. O., S. 70.

⁴⁷ a. a. O., S. 58.

⁴⁸ a. a. O., S. 55, s. a. S. 66.

⁴⁹ Hermans, a. a. O., S. 84 ff.

⁵⁰ a. a. O., S. 86.

⁵¹ Schleiermacher, AKR, S. 45.

konnte nur ein *Hellene* denken und reden«⁵². Schleiermachers Ambitionen, Neologismen zu kreieren, statt auf gängiges Vokabular zurückzugreifen, deutet Hermans⁵³ überzeugend als Reminiszenz an Platons Bemühungen, die philosophiesprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten im Griechischen zu entwickeln. Dies entspricht wiederum dem in der Akademierede vorgebrachten Anspruch, dem Rezipienten einen Eindruck zu geben vom »Einfluß, den ein Mann auf seine Sprache ausgeübt hat«⁵⁴: »so konnte nur *dieser* Mann hellenisch denken«⁵⁵. In diesem Sinne betont Schleiermacher auch in seiner Einleitung zum *Parmenides*, dass er den Leser zurückführen wolle

»ganz in die Einfalt und wenn man sagen soll Unbeholfenheit der entstehenden philosophischen Sprache [...], wodurch auch allein verhindert werden kann, daß nicht auf der einen Seite dem Schriftsteller fremdes geliehen auf der andern sein Verdienst durch alle ihre Verwirrungen das Wahre gesehen und sie selbst vorzüglich ausgebildet zu haben, geschmälert werde.«⁵⁶

Mit dieser nicht das *Original*, sondern die *Muttersprache* verfremdenden Übersetzungsmethode fällt es freilich weitaus schwerer, Beifall zu ernten als mit der zweiten, die auf »Reinigkeit und Vollendung der Sprache« abzielt⁵⁷ und bei der der Übersetzer seine eigene sprachliche Kunstfertigkeit unter Beweis stellen kann. Demgegenüber riskiert der sich dem verfremdenden Verfahren verpflichtende Übersetzer, den Spott und Unmut der »größten Kenner[n] und Meister[n]« auf sich zu ziehen, wie Schleiermacher wohl in Erinnerung an seine Kritiker schreibt:

»Wer wird sich gern gefallen lassen, daß er für unbeholfen gehalten werde, indem er sich befließiget der fremden Sprache so nahe zu bleiben als die eigene es nur erlaubt, und daß man ihn, wie Eltern, die ihre Kinder den Kunstspringern übergeben, tadelt, daß er seine Muttersprache, anstatt sie in ihrer heimischen Turnkunst gewandt zu üben, an ausländische und unnatürliche Verrenkungen gewöhne!«⁵⁸

Vor dem Hintergrund des Ziels, mit der Übersetzung in das »Geistesleben« einzugreifen, wird verständlich, welchen Sinn solche linguis-

⁵² a. a. O., S. 44, Unterstreichung: L. H.

⁵³ a. a. O., S. 86.

⁵⁴ a. a. O., S. 59.

⁵⁵ a. a. O., S. 44, Hervorhebung: L. H.

⁵⁶ Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, S. 146.

⁵⁷ Schleiermacher, AKR, S. 59.

⁵⁸ a. a. O., S. 55.

tischen und stilistischen »Erniedrigungen«⁵⁹ haben. Mit diesen »an-stößigen«⁶⁰ Turnkünsten nämlich soll die Sprache »bewegt« werden, auf dass sie neue geistige »Erzeugnisse« hervorbringe. Translatoren sollen also im wahrsten Sinne des Wortes *kreativ* sein und Kreativität »anstoßen«, ganz wie der Künstler und Philosoph bzw. Platon »in dem bildsamem Stoff der Sprache neue Formen hervorbringt, [...] von denen [...] bald mehr bald minder in der Sprache zurückbleibt und von andern aufgenommen weiter bildend um sich greift«⁶¹. Damit relativiert Schleiermacher die Hierarchie zwischen dem *kreativen* Schriftsteller und dem *reproduktiven* Übersetzer. Denn mit ihren »unnatürlichen Verrenkungen« fördern Translatoren nicht bloß die Entdeckung fremder Kunst und Philosophie, sondern vor allem die Entdeckung der Möglichkeiten und Grenzen der eigenen Sprache im Verhältnis zu anderen Sprachen.⁶² Die »Anstößigkeit« der Übersetzung hat mithin den Zweck, dem Leser das ihn »fesselnde« »heimische Wohlbefinden der Sprache« überhaupt erst zu Bewusstsein zu bringen,⁶³ denn erst dann hat er die Möglichkeit, sich von diesen Fesseln zu befreien.⁶⁴

Die Übersetzung verliert hier ihren subsidiären Charakter, sie ebnet nicht mehr bloß den Aufstieg für den (sprachunkundigen) Alpinisten. Sie bringt eine eigenständige reflexive Dimension in den philosophischen Diskurs ein, indem sie die sprachliche Verfasstheit philosophischer Konstruktionen in den Blick rückt. Schleiermachers grundlegende Überzeugung von der Sprachgebundenheit des Gedankens führt nicht, wie Kohlmayer befürchtet, in die philosophische Sackgasse einer einseitig ausgelegten Sprache-Weltbild-Hypothese.⁶⁵ Denn bei ihm ist der Mensch der Sprache nicht ausgeliefert. Schleiermacher animiert ja gerade zu einer »Spracharbeit« und stellt das Übersetzen *und* die Rezeption von Übersetzungen als eine Möglichkeit vor, die von der Sprache ausgehenden Formatierungen des Denkens *systematisch* abzubauen. So ist es zu verstehen, dass »erst durch *vielfältiges* Hineinverpflanzen fremder Gewächse unser Boden selbst rei-

⁵⁹ ebd.

⁶⁰ ebd.

⁶¹ a. a. O., S. 43 f.

⁶² a. a. O., S. 51 f.

⁶³ a. a. O., S. 56.

⁶⁴ a. a. O., S. 57.

⁶⁵ Kohlmayer, a. a. O., S. 109.

cher und fruchtbarer« werden kann.⁶⁶ Bezeichnend für die Überwindung des subsidiären Translationsverständnisses bei Schleiermacher ist, dass in seinen Augen der Mehrsprachige, d. h. derjenige Leser am meisten von der Übersetzung profitiert, der eigentlich nicht auf sie angewiesen ist, da er die Voraussetzungen mitbringt, die Turnkünste des Übersetzers nachvollziehen zu können.⁶⁷ Für diesen Rezipienten stellt die Übersetzung jedoch keine *Lesehilfe* dar, sondern eine *zusätzliche* Lektüre zum Original. Der sprachunkundige, »übersetzungs-unerfahrene« Leser wird hingegen die translatologischen Irritationen kaum »genießen« können, er wird bloß die »Unvollkommenheit«⁶⁸ der Sprache, nicht aber die philosophiesprachlichen Performationen erkennen, auf die sich der Übersetzer mit seinen »unnatürlichen Verenkungen« bezieht. Diese Inkompetenz soll gerade »durch vielfältiges Hineinverpflanzen fremder Gewächse« kompensiert werden, um das sprachdifferenzielle »Gehör« der nicht mehrsprachigen Leser zu schulen.⁶⁹

2. Heidegger und Marini

Kommen wir nun zu unserem zweiten, bisher wenig bekannten translatorischen und translatologischen Turnkünstler, dem Heideggerübersetzer Alfredo Marini. Es lassen sich keine ausdrücklichen Hinweise finden, dass dieser sich durch Schleiermachers übersetzungstheoretische Überlegungen hat inspirieren lassen. Es wird sich aber zeigen, dass einige seiner Ideen an die Methodendiskussion des Romantikers erinnern.

53 Jahre nach der ersten italienischen *Sein und Zeit*-Übersetzung von Pietro Chiodi im Jahre 1953 erscheint 2006 eine zweite von Alfredo Marini. Marini sah die Notwendigkeit und Legitimation einer Neuübersetzung u. a. in Chiodis Inspiration durch den französischen Existentialismus begründet. Chiodis Arbeit hatte in den Augen Marinis eine spezifische Heideggerinterpretation in Italien gefördert, die den Blick auf *Sein und Zeit*⁷⁰ existenzialistisch verstellt,

⁶⁶ Schleiermacher, AKR, S. 69, Hervorhebung L. H.

⁶⁷ a. a. O., S. 51.

⁶⁸ a. a. O., S. 58.

⁶⁹ a. a. O., S. 57.

⁷⁰ i.F. SuZ.

obgleich sich Heidegger bereits 1947 im *Brief über den Humanismus* explizit vom Existenzialismus distanziert hatte. Chiodi hatte für seine translatorische Orientierung am französischen Heideggerdiskurs in der Tat einige Kritik geerntet. Trotzdem scheint die Notwendigkeit einer Neuübersetzung nicht allerorts als so dringlich empfunden worden zu sein. Bezeichnend dafür ist etwa, dass noch ein Jahr vor dem Erscheinen der neuen Übersetzung das letzte von Chiodi noch selbst überarbeitete Translat von 1969, von Franco Volpi durchgesehen (aber nicht substantiell überarbeitet), vom Verlagshaus *Longanesi* erneut herausgegeben wurde. Die alte Übersetzung hat nicht nur zum Zeitpunkt der Herausgabe der neuen noch offensichtlichen Zuspruch genossen, sie ist noch heute sehr gefragt, findet weiterhin in der universitären Lehre Einsatz und wird inzwischen sogar als E-Book angeboten. Chiodis ›französierte‹ Heideggerterminologie hat ohnehin die italienische Philosophiesprache als Ganze so nachhaltig geprägt, dass ihre Tradierung gewissermaßen nicht mehr von der Rezeption von Chiodis *Essere e tempo* abhängt. Längst schon wird in der Chiodi-Terminologie philosophiert.⁷¹ Marini hat die philosophische und terminologische ›Nachhaltigkeit‹ der Übersetzung seines Vorgängers als Rezeptions- bzw. Akzeptanzproblem seiner eigenen Arbeit sehr wohl antizipiert. So wäre jedenfalls sein ungewöhnliches Vorgehen zu deuten, die *scientific community* noch vor der Veröffentlichung der gesamten Übersetzung über verschiedene Aufsätze mit seiner Übersetzungsmethode und einzelnen Übersetzungslösungen vertraut zu machen.⁷² Kennzeichnend für die Antizipation der Schwierigkeiten, die terminologische Wirkungskraft der ersten *SuZ*-Übersetzung zu überwinden, ist auch, dass Marinis Translat von einem sehr umfangreichen paratextuellen Apparat ›gerahmt‹ wird. Neben einem umfassenden Glossar⁷³ liefert der Übersetzer auch einen detaillierten ›Rechenschaftsbericht‹⁷⁴, in dem er seine translatorische Vorgehensweise für das Publikum transparent macht.⁷⁵ Und wie um das Ver-

⁷¹ Lazzari, »Prassi linguistica di Heidegger e traduzione di Essere e tempo«, S. 118; Lombardi, »La nuova traduzione italiana di Essere e Tempo di Alfredo Marini.«

⁷² Marini, »La nuova traduzione di ET«; Marini, »Martin Heidegger. Traduzione impropria, essenziale, storica ed ... etnica«; Marini, »Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre ›Essere e tempo?‹ (Existenz – Dasein – Vorhandenheit)«.

⁷³ Marini, »Lessico di ›Essere e tempo«, S. 1403–1498.

⁷⁴ Marini, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit«, S. 1249–1402.

⁷⁵ Für eine ausführliche Diskussion der philosophischen Funktion von Glossaren am Beispiel von Marinis *Essere e tempo* s. Heller, »Where does philosophy take place in

trauen des Lesers zu gewinnen, präsentiert Marini schließlich seine Übersetzung im Verlagshaus *Mondadori* in der Reihe *I Meridiani* in einer zweisprachigen Version, in der auf der linken der italienische und auf der rechten der deutsche Text dem (misstrauischen) Leser die Möglichkeit gibt, die Übersetzung jederzeit abzugleichen. Marinis Bemühungen, Heidegger aus der alten Interpretationstradition zu ›befreien‹, zielen ganz explizit nicht darauf ab, der italienischen Philosophie eine *neue* Interpretation nahezulegen, sondern im Gegenteil einen *direkten* Zugang zu *SuZ* zu eröffnen, ganz wie Michelangelo seine Statuen aus dem Marmor befreite, wie Marini selbst seine Übersetzungsmaxime beschreibt.⁷⁶ Er versichert, dass es ihm allein darum gegangen sei, sprachliche bzw. interpretatorische »Hindernisse aus dem Weg zu räumen«, die *SuZ* in der italienischen Philosophie bisher verstellt haben.⁷⁷

Die markante Abgrenzung Marinis von seinem Vorgänger liegt zunächst einmal darin, das in der notorischen sprachlichen Extravaganz Heideggers begründete Unübersetzbarkeitslamento Pietro Chiodis⁷⁸ in die kühne Behauptung gewendet zu haben, *SuZ* sei längst schon für die Italiener geschrieben worden und darum besonders geeignet für eine italienische Übersetzung.⁷⁹ Die Übersetzbarkeit von *SuZ* begründet Marini raffinierterweise nicht allgemein theoretisch, sondern veranschaulicht sie an Heideggers philosophischer Praxis selbst, die er als »operazione [...] di scavo sulla terminologia tedesco-europea« und in diesem Sinne als Translationsprozess charakterisiert.⁸⁰ Den translatorischen Charakter der Philosophiesprache hatte bereits Heidegger herausgestellt und in diesem Sinne die Philosophiegeschichte als Übersetzungsgeschichte begriffen. Anlass zu seinen translatorischen Überlegungen war in der Tat, »die eigene denkende Übersetzung von Gedachtem aus dem Griechischen oder Römisch-Lateinischen in die deutsche Sprache«⁸¹. Diese Reflexionen zielen mithin auf die Historizität der (Philosophie-)Sprache ab, die

translation? Reflections on the relevance of microstructural translation units within philosophical discourse« (im Druck).

⁷⁶ Marini, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit‹«, S. 1265.

⁷⁷ ebd., Übersetzung: L. H.

⁷⁸ Chiodi, »Glossario«, S. 541.

⁷⁹ Marini, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit‹«, S. 1265.

⁸⁰ Marini, »Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre ›Essere e tempo‹ (Esistenz – Dasein – Vorhandenheit)«, S. 67.

⁸¹ von Hermann, a. a. O., S. 109.

sich stets in »Zwiesprache« mit anderen Sprachen entwickelt habe und ohne die es nach Heidegger keine Entwicklung geben könne.⁸² Entsprechend war es ihm daran gelegen, die hinter der *deutschen* Philosophie(-Sprache) stehenden griechischen Wurzeln und römischen Aneignungsprozesse wieder zu Bewusstsein zu bringen.⁸³ Vor dem Hintergrund dieser spezifischen philosophischen Praxis wurde die Schwäche der Chiodi-Übersetzung gerade in der Reduktion der etymologischen und begriffsgeschichtlichen Komplexität von Heideggers Vokabular gesehen.⁸⁴ Marini lässt sich von dieser komplexen Ausgangslage jedoch nicht entmutigen. Ganz im Gegenteil lädt in den Augen des neuen Übersetzers Heideggers »Begriffsarchäologie« regelrecht zur italienischen Übersetzung von *SuZ* ein, weil der deutsche Philosoph seine Konzepte aus demjenigen lateinischen bzw. griechischen Steinbruch birgt, in dem der *italienische* Philosoph immer schon gegraben hat!⁸⁵ Um dem Leser der italienischen Übersetzung Heideggers »historisierende« Begriffsbildung zu veranschaulichen, imitiert Marini dessen Rückgriff etwa auf die lateinische Option, wo es eine deutsche Alternative gäbe (*determinieren* statt *bestimmen*, *temporal* statt *zeitlich*, *interpretieren* statt *auslegen*), durch einen Rückgang auf den Terminus griechischen statt lateinischen Ursprungs (*epistemico* statt *scientifico*, *chronico* statt *temporale*).⁸⁶ In diesem Sinne bezeichnet Marini seine eigene Übersetzungsmethode nicht nur als »storica«,⁸⁷ sondern auch als »traduzione analogica«⁸⁸. Diese zeichnet sich durch seine Bemühung aus, nicht erst den propositionalen Gehalt des *deutschen* Textes und auch nicht die *deutschen* Termini zu übersetzen, sondern systematisch in Analogie zu Heideggers Konstruktionen die Begriffe im Italienischen zu bilden. Dafür verfolgt er Heideggers Übersetzungsweg in den terminologischen Steinbruch der abendländischen Philosophie soweit zurück, bis er einen Berührungspunkt des Deutschen und des Italienischen entdeckt. Diese sprachgeschichtlichen Tangenten und konstruktiven Pa-

⁸² Heidegger, »Hölderlins Hymne »Der Ister«. Vorlesung Sommersemester 1942«, S. 80.

⁸³ a. a. O., S. 120.

⁸⁴ Lazzari, a. a. O., S. 120.

⁸⁵ a. a. O., S. 66 ff.

⁸⁶ Marini, »Postfazione. Tradurre »Sein und Zeit«, S. 1277.

⁸⁷ a. a. O., S. 1251.

⁸⁸ ebd.

rallelen spürt Marini mal in ganzen Wörtern, mal in einzelnen Silben bzw. Wortstämmen oder im *Prinzip* der Wortbildung auf.

Ein eindrucksvolles Beispiel ist etwa die systematische Übersetzung der Wurzel »Sicht« bzw. »sehen«:⁸⁹ »Sicht«/»sichten« führt er auf »sehen« zurück, das wiederum auf das althochdeutsche »siht«, »sehan« (das Gesehene, sehen) zurückgeht und auf das althochdeutsche »zeigon« (zeigen) verweist. Marini sieht darin eine »Kreuzung« der indoeuropäischen Wurzel SEK (beobachten, mit den Augen verfolgen) mit der Wurzel DEIK (sagen, zeigen, erzählen). Für die Übersetzung der deutschen Wurzel »Sicht« wählt Marini die lateinische »spectio«, um das in *SuZ* genutzte semantische Feld der Gruppe »sehen/sagen/(an)zeigen«, die etymologisch in »Sicht« impliziert ist, zu vermitteln: »spezione/dizione/[in]dicazione«:

SICHT: SPECERE/SPECTUM/SPECTIO/SPEZIONE

ZuSCHAUer: SPETTatore

UmSICHT: circumSPECTIO

RückSICHT: riSPETTO

DurchSICHTigkeit: perSPICuità

Vor-SICHT: pre-SPEZione

Mit dieser »traduzione sistematica«⁹⁰ stellt Marini die »ursprünglichen«, etymologisch begründeten Verweisungszusammenhänge der Heidegger'schen Begriffe wieder her, die bei Chiodi verloren gegangen waren, indem er »Sicht« mit »visione«, »Umsicht« mit »visione ambientale preveggente« und »Durchsichtigkeit« mit »trasparenza« wiedergegeben hatte.⁹¹ Durch seinen konsequenten Rückgang auf den terminologischen Steinbruch, aus dem Heidegger seine Begriffe entwickelt hat, »meißelt« Marini *SuZ* systematisch aus der interpretatorischen Petrifizierung des italienischen (aber auch des deutschen) Philosophiediskurses.

Vor dem Hintergrund der ungewöhnlichen Aufmerksamkeit Marinis auf die terminologische *Architektur* Heideggers erstaunt es nicht, dass sich seine Kritiker an seinen terminologisch extravaganten Übersetzungslösungen reiben. So wirft Biuso⁹² Marini in einer Re-

⁸⁹ ebd., S. 1384f.; Marini, »Lessico di ›Essere e tempo‹«, S. 1485 ff.

⁹⁰ Marini, »Lessico di ›Essere e tempo‹«, S. 1337.

⁹¹ a. a. O., S. 1486f.

⁹² Biuso, »Martin Heidegger: Essere e tempo«.

zension vor, wie ein Ingenieur übersetzt zu haben. Seine Terminologie verurteilt er als »technisch«, »künstlich«, »unharmonisch« bzw. »mißtönend« und gegenüber der Chiodi-Übersetzung »verkümmert«. An Chiodis Translat werden hingegen – insbesondere in Volpis Überarbeitung – die »Klarheit«, die »Schönheit« und der »Wohlklang« gewürdigt.⁹³ Doch lässt sich die von Marinis Arbeit ausgehende Irritation nicht durch den Verweis auf einzelne Übersetzungslösungen erklären. Vielmehr geht sie von seiner grundsätzlichen gerade beschriebenen Übersetzungsmethode aus, die sich in der Tat als regelrechte archäologische Translationstechnik erweist. Mit dieser Technik gibt Marini nicht nur dem *italienischen*, sondern auch dem *deutschen* Leser Einblick in den translatologischen Charakter der Philosophie Heideggers, indem er die unter seiner Terminologie bzw. unter der deutschen Philosophiesprache schlummernden römischen Geister lateinischer und griechischer Herkunft und germanischen Koblode gewissermaßen als ein Tiroler Teufelchen herauspringen lässt: »come un diavoletto tirolese di carnevale (Krampus!)«⁹⁴. Es sind wohl diese Geister und Koblode vergangener (Sprach)Zeiten, die Marini in seiner Übersetzung eben eigentlich nicht »künstlich« heraufbeschworen, sondern mit beeindruckender Kunstfertigkeit aus dem deutschen Vokabular herauspräpariert hat, die das italienische *Ohr* des Rezensenten Biuso durch »Disharmonien« kitzeln. Denn um diese historischen Geister sichtbar zu machen, gräbt sich Marini bis zu den Fundamenten der italienischen Sprache durch. Mit diesem Verfahren rückt er das Italienische und das Deutsche in ein *erkennbares* und *produktives* Verhältnis zueinander.⁹⁵ Das zweisprachige Publikationsformat in Gestalt des Paralleltextes verdeutlicht dieses Anliegen. Wer dieses nicht erkennt, wird den exzentrischen Sprachgebrauch Marinis nur als Störquelle bei der philosophischen Lektüre empfinden, wie eben Biuso, der die neue Übersetzung des deutschen »Historie« mit dem veralteten italienischen »Istoria« (Marini) statt mit »storiografia« (Chiodi) als gestelzt moniert. Marini ist sich über das Irritationspotential seines Verfahrens durchaus im Klaren. Er strebt ausdrücklich keine ästhetische »Geschmeidigkeit« an,⁹⁶ wie sie etwa

⁹³ Curcio, »Dasselbe ist niemals das Gleiche«. Heidegger auf Italienisch und die Debatte im letzten Jahrzehnt (1995–2005)«, S. 319.

⁹⁴ Marini, »Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre ›Essere e tempo?‹ (Existenz – Dasein – Vorhandenheit)«, S. 67.

⁹⁵ Marini, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit‹«, S. 1325.

⁹⁶ a. a. O., S. 1271.

in Chiodi bzw. Volpis Heideggerübersetzungen goutiert wird.⁹⁷ Vielmehr möchte er die spezifische translatorische Verfasstheit der Philosophie Heideggers zu Bewusstsein bringen. Dafür hat er eine Methode entwickelt, die – wie schon bei Schleiermacher – als »Beugen« der Sprache, als ein »ripiemento sul linguaggio« beschrieben wird.⁹⁸ Damit wird aber keine Nachahmung der stilistischen *Esoterik* Heideggers angestrebt.⁹⁹ Mit der auffälligen Fokussierung auf die sprachlichen Konstruktionen Heideggers soll dem Leser vielmehr vorgeführt werden, dass die deutsche und italienische Philosophiesprache von ähnlichen Voraussetzungen ausgegangen sind, diese aber unterschiedlich genutzt haben.¹⁰⁰ Diese Demonstration hat vor allem auch eine emanzipatorische Funktion. Entsprechend Heideggers historisierender Übersetzungskonzeption als »Auseinandersetzung mit der fremden Sprache umwillen der Aneignung der eigenen«¹⁰¹ bietet Marini dem Leser Einblick in die ungenutzten Möglichkeiten seiner Sprache und lädt ihn ein, sie zu *kultivieren*, um sie philosophisch produktiv zu machen. Den Zweck eines solchen Übersetzungsverfahrens sieht Marini langfristig in der Emanzipation der italienischen Philosophie von der französischen, und letztendlich auch von der deutschen. Wie schon Schleiermacher sieht er die geistige Innovation und Eigenständigkeit von Gesellschaften nicht durch den Import neuer *Inhalte* befördert, sondern durch ›Spracharbeit‹. Die nachhaltigen produktiven Effekte der Übersetzung gehen daher nicht ausschließlich vom übersetzten Philosophen aus, sondern von der Spracharbeit des *Übersetzers* und seinen ›Entdeckungen‹ neuer philosophiesprach-

⁹⁷ Curcio, a. a. O., S. 319.

⁹⁸ Marini, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit‹«, S. 1271.

⁹⁹ a. a. O., S. 1252 f.

¹⁰⁰ a. a. O., S. 1254 ff. Aus diesem Ursprungsgedanken entwickelt Marini die sprachhistorisch kühne, vor allem zivilisations- und geistesgeschichtlich begründete These, das Deutsche sei eigentlich eine romanische Sprache, »un caso atipico di lingua ›neolatina!‹«, durchsetzt mit einem beträchtlichen Anteil germanischen Vokabulars (Marini, »La nuova traduzione di ET«, S. 21). An anderer Stelle bin ich ausführlicher auf die Funktion dieser sprachgeschichtlichen Extravaganzen für den italienischen philosophischen Diskurs eingegangen (Heller, *Translationswissenschaftliche Begriffsbildung und das Problem der performativen Unauffälligkeit von Translation*, S. 251 ff.; Heller, »Heidegger (wieder) in Italien. Philosophische Translationsprozesse und Besitzansprüche auf einen Denker«).

¹⁰¹ Heidegger, »Hölderlins Hymne ›Der Ister. Vorlesung Sommersemester 1942‹, S. 80.

licher Möglichkeiten, wenn sie denn vom Publikum aufgegriffen und weiterentwickelt werden:

»Ich [...] weite dem Italienischen die Kehle, auf dass es das Fremde mit Haut und Haar verschlinge. [...] Möge es ihnen [den Italienern – L. H.] gelingen, die ontologische Frage zu verdauen, um über diese hinaus zu kommen und zwar auf den eigenen Beinen.«¹⁰²

Solche Ambitionen, die neben der Zugänglichkeit zum fremden Werk noch »eigene« Ziele verfolgen, verlangen dem Übersetzer, das haben wir schon von Schleiermacher erfahren, einige »unnatürliche Verrenkungen« ab, die häufig wenig anmutig anzusehen sind, die aber die Lese- und Reflexionsgewohnheiten auf produktive Weise irritieren. Um diese konstruktiven Irritation zu erwirken, hatte Schleiermacher dem Leser seine Muttersprache durch *fremdsprachliches* »Beugen« entfremdet. Marini erreicht diesen Effekt hingegen, indem er das Italienische in diesem Sinne auf seine *eigenen Ursprünge* zurückbeugt. Was er uns vorführt, ist also keine fremdländische »Verrenkung« wie etwa bei Schleiermacher, sondern im Gegenteil *radikal* »heimische Turnkunst« – entsprechend bezeichnet Marini selbst seine Übersetzungsmethode als »traduzione etnica«.¹⁰³ Diese heuristischen »acrobazie« wird freilich nur das geschulte Ohr nachvollziehen können.¹⁰⁴ Zwar formuliert Marini den Anspruch, mit seiner *SuZ*-Übersetzung jedem des Deutschen Unkundigen eine »verlässliche« Arbeitsgrundlage zu geben.¹⁰⁵ Jedoch ist der ideale Rezipient – wie schon bei Schleiermacher – eigentlich derjenige, der weder auf philosophische Erklärungen¹⁰⁶ noch überhaupt auf die Übersetzung angewiesen ist. Ein solcher idealer Leser ist es, der das relationale, historisierende Moment der Übersetzung erkennen kann, um die (philosophie-)sprachlichen »Entdeckungen«, die er bei der Lektüre macht, produktiv in seine eigene philosophische Praxis einzubauen. Doch richtet sich Marini nicht nur an denjenigen Leser, der an *SuZ* interessiert ist – darin manifestiert sich in aller Deutlichkeit der »eigenständige« Charakter seiner Übersetzung und seiner »Botschaft« –, vielmehr richtet er sich

¹⁰² Marini, »Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre ›Essere e tempo?‹« (»Existenz – Dasein – Vorhandenheit«), S. 70f., Übersetzung: L. H.

¹⁰³ Marini, »Martin Heidegger. Traduzione impropria, essenziale, storica ed ... etnica; Marini, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit‹«, S. 1288.

¹⁰⁴ Marini, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit‹«, S. 1266.

¹⁰⁵ Marini, »La nuova traduzione die ET«, S. 23.

¹⁰⁶ Marini, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit‹«, S. 1274.

an den internationalen philosophischen Diskurs *und* an die internationale Gemeinschaft der (Heidegger-)Übersetzerinnen und Übersetzer.¹⁰⁷ Denn Marini führt vor, dass sich die Übersetzung nicht auf ihre subsidiäre Funktion reduzieren lässt, sondern einen eigenen Beitrag in den philosophischen Diskurs einbringt. Dieser Mehrwert erwächst aber nicht aus der gewagten Interpretation einer sogenannten ›freien‹ Übersetzung, sondern aus der translatorischen Einsicht in die Genese und Funktionalität philosophiesprachlicher Konstruktionen.

Schlusswort

Schleiermachers und Marinis translationstheoretische Überlegungen sind aus dem ausdrücklichen Anliegen entstanden, Übersetzungsverfahren zu entwickeln, die den philosophischen Text möglichst nicht interpretativ verstellen. In der Tat erweisen sich ihre Herangehensweisen nicht als Auslegung im klassischen Sinne, da ihr translatorischer Zugriff nicht primär auf den propositionalen Gehalt des Textes abzielt, wie etwa die sogenannte ›freie‹ Übersetzung, sondern auf die sprachliche Verfasstheit philosophischer Ideen. *Philosophischen* Charakter gewinnt eine Übersetzung vor diesem Hintergrund also nicht schon dadurch, dass Philosophen übersetzt werden, sondern dass Philosophen als Philosophen, mithin philosophierend übersetzen. Was den Translator in diesem Sinne erst zum Philosophen macht, ist nicht nur das Vermögen zu eigener Erkenntnis, sondern seine Fähigkeit – ganz im Sinne der Sokratischen Mäeutik –, auch anderen zu Einsichten in die Möglichkeiten der Entwicklung einer philosophischen Praxis zu verhelfen. Es lässt sich also durchaus ohne Übertreibung schließen, dass sowohl Schleiermacher als auch Marini ein systematisches Konzept einer *philosophischen* Übersetzungsmethode entworfen haben.

Bibliographie:

Bennett, Karen, »Towards an epistemological monoculture: Mechanisms of epistemicide in European research publication«, in: Plo Alastrué, Ramón/Pérez-Llantada, Carmen (Hrsg.): *English as a Scientific and Research Language*. Debates and Discourses Berlin 2015, S. 9–35.

¹⁰⁷ a. a. O., S. 1266 ff.

- Biuso, Alberto Giovanni, »Martin Heidegger: Essere e tempo« [Rezension], in: <http://www.sitosophia.org/recensioni/essere-e-tempo-di-martin-heidegger/> [01.04.2016], 2006.
- Chiodi, Pietro, »Glossario«, in: Heidegger Martin (Hrsg.), *Essere e tempo*, Mailand 1976, S. 539–549.
- Curcio, Nicola, »Dasselbe ist niemals das Gleiche«. Heidegger auf Italienisch und die Debatte im letzten Jahrzehnt (1995–2005)«, in: *Studia Phaenomenologica* V, 2005, S. 317–326.
- Eucken, Rudolf, *Geschichte der philosophischen Terminologie im Umriss dargestellt*, Hildesheim 1879/1964.
- Heidegger, Martin, »Hölderlins Hymne ›Der Ister‹. Vorlesung Sommersemester 1942«, in: Gesamtausgabe, Nr. 53, Frankfurt/M. 1984.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986 [1927].
- Heller, Lavinia, *Translationswissenschaftliche Begriffsbildung und das Problem der performativen Unauffälligkeit von Translation*, Berlin 2013.
- Heller, Lavinia, »Heidegger (wieder) in Italien. Philosophische Translationsprozesse und Besitzansprüche auf einen Denker«, in: *Zibaldone – Zeitschrift für italienische Kultur der Gegenwart, Themenheft Übersetzungsland Italien*, 2015, S. 93–108.
- Heller, Lavinia, »Where does philosophy take place in translation? Reflections on the relevance of microstructural translation units within philosophical discourse«, in: Schögler, Rafael (Hrsg.), *Circulation of academic thought. Rethinking methods in the study of scientific translation*, London, im Druck.
- Hermans, Theo, »Schleiermacher and Plato, Hermeneutics and Translation«, in: Cercl, Larisa/Şerban, Adriana (Hrsg.), *Friedrich Schleiermacher and the question of translation*, Berlin/Boston 2015, S. 77–106.
- Kohlmayer, Rainer, »Das Ohr vernimmt gleich und hasst den hinkenden Boten« (Herder). Kritische Anmerkungen zu Schleiermachers Übersetzungstheorie und -praxis«, in: Cercl, Larisa/Şerban, Adriana (Hrsg.), *Friedrich Schleiermacher and the question of translation*, Berlin/Boston 2015, S. 107–126.
- Lazzari, Riccardo, »Prassi linguistica di Heidegger e traduzione di Essere e tempo«, in: *Magazzino di Filosofia*, Nr. 2, 2000, S. 118–129.
- Lombardi, Stefano, »La nuova traduzione italiana di Essere e Tempo di Alfredo Marini«, in: *Giornale di filosofia italiana* [www.filosofiaitaliana.it], 2006, S. 1–17.
- Marini, Alfredo, »La nuova traduzione di ET« in: *Magazzino di Filosofia*, Nr. 2, 2000, S. 17–26.
- Marini, Alfredo, »Martin Heidegger. Traduzione impropria, essenziale, storica ed ... etnica«, in: *Magazzino di Filosofia*, Nr. 2, 2000, S. 107–117.
- Marini, Alfredo, »Il traduttore lamentoso. È impossibile tradurre ›Essere e tempo?‹ (Existenz – Dasein – Vorhandenheit)«, in: *Enrahonar*, Nr. 34, 2002, S. 59–71.
- Marini, Alfredo, »Postfazione. Tradurre ›Sein und Zeit‹«, in Heidegger, Martin (Hrsg.), *Essere e tempo*, Mailand 2006, S. 1249–1402.

- Marini, Alfredo, »Lessico di ›Essere e tempo‹«, in: Heidegger, Martin (Hrsg.), *Essere e tempo*, Mailand 2006, S. 1403–1498.
- Montgomery, Scott L., *Science in Translation: Movements of Knowledge Through Cultures and Time*, Chicago/London 2000.
- Montgomery, Scott L., »Scientific translation«, in: Gambier, Yves/Doorslaer, Luc van (Hrsg.), *Handbook of Translation Studies* Vol. 1. Amsterdam/Philadelphia 2010, S. 299–305.
- Paulin, Roger, »Die romantische Übersetzung. Theorie und Praxis«, in: Saul, Nicholas (Hrsg.), *Die deutsche Literarische Romantik und die Wissenschaften*, München 1991, S. 250–264.
- Rée, Jonathan, »The translation of philosophy«, in: *New Literary History*, Nr. 2, 2001, S. 223–257.
- Schleiermacher, Friedrich, »Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens«, in: Störig, Hans-Joachim (Hrsg.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt, 1963 [1813], S. 38–70, [= AKR].
- Schleiermacher, Friedrich, *Über die Philosophie Platons*, Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819–1823). Die Einleitung zur Übersetzung des Platon (1804–1828). Hrsg. v. Peter M. Steiner, Hamburg 1996.
- Steiner, Peter M., »Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon«, in: Schleiermacher, Friedrich und Steiner, Peter M. (Hrsg.), *Über die Philosophie Platons*. Geschichte der Philosophie. Vorlesungen über Sokrates und Platon (zwischen 1819–1823). Die Einleitung zur Übersetzung des Platon (1804–1828), Hamburg 1996, S. 23–44.
- Störig, Hans-Joachim, *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt 1963.
- von Hermann, Friedrich-Wilhelm, »Übersetzung als philosophisches Problem«, in: Papenfuss, Dietrich/Pöggeler Otto (Hrsg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. III: *Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung*, Frankfurt/M. 1992, S. 108–124.

Übersetzungsphilosophische Bemerkungen zu einer simultanen Lektüre Großer Schriften

Vor ziemlich genau 500 Jahren veröffentlichte Erasmus von Rotterdam eine das Griechische und Lateinische gegenüberstellende Ausgabe des Neuen Testaments und revolutionierte damit bei aller Kritik der Dogmatiker den Umgang mit kultur- und identitätsprägenden Großen Texten, die uns oft nur in Übersetzungen zugänglich sind, für immer.¹ Die Angemessenheit von Übersetzungen geriet so in den Blick und beschäftigt uns bis heute, denn für das Verstehen anderer – oder auch der eigenen – Traditionen sind sie zentral. Nicht nur die verschiedenen Übersetzungen des gleichen Textes sind zu reflektieren, auch eine vergleichende Analyse verschiedener Texte der großen Menschheitstraditionen – und auch hier ist man auf Übersetzungen angewiesen – hilft einem besseren interkulturellen Verstehen.

1. Ausgangspunkt: Pier Cesare Boris Modell einer simultanen Lektüre der Großen Schriften

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist der 2013 zum Abschluss einer Vorlesungsreihe und einer Tagung herausgegebene Band *Große Schriften der Menschheit*.² Er enthält, setzt man einmal Bibelkenntnisse voraus, wichtigste Informationen über Entstehung, Redaktionen, Auslegungsweisen, Kommunikationsmedien und Wirkung der Großen Schriften (der Veden, der buddhistischen Mitteilungen, der kanonischen Schriftensammlungen Chinas, der Bücher des Judentums, des Korans) sowie die Art und Weise, auf die sie in den gegenwärtigen Kulturen anwesend sind, für deren Traditionen sie zentrale Bezugspunkte darstellen und die nun in einer globalen und

¹ Vgl. Süddeutsche Zeitung Nr. 169 vom 23./24.7.2016, S. 53.

² Czajka (Hg.), *Wielkie Księgi ludzkości*, siehe dazu auch Höllwerth, »Die großen Menschheitsüberlieferungen im Dialog zwischen den Kulturen«, S. 123–129.

vieltulturellen Welt zusammenzuleben haben. Der Band enthält auch Versuche einer interreligiösen Lektüre der Schriften, zum Beispiel der Lektüre des Korans durch Christen.³

Bei der Darstellung dieser umfangreichen und komplexen Problematik waren wir uns sowohl ihrer Dringlichkeit als auch der Unzulänglichkeit des Zugriffs bewusst. Niemand kennt sich in allen Schriften, ihren Sprachen und Kontexten gleichermaßen aus, und meistens bleibt das Wissen von einer Tradition von dem der anderen Traditionen getrennt, verschlossen in einer sozusagen vertikalen, Grenzen setzenden Auffassung der Traditionen und Kulturen. Aber eine Orientierung in der Problematik der Großen Schriften ist in der heutigen interkulturellen Welt unabdingbar, und wir haben einen Schritt in dieser Richtung gewagt.

Wir bezogen uns auf das Modell der simultanen Lektüre der Schriften, das von dem italienischen Philosophen und Religionshistoriker Pier Cesare Bori (1937–2012) vor allem in seinen Büchern *Per un consenso etico tra culture* (1991) und *Universalismo come pluralità delle vie* (2004) vorgeschlagen worden war und das nun eine praktische positive Anwendung gefunden hat. Das Modell besteht aus verschiedenen Etappen oder Schritten und ist auf die Heraus- und Hervorhebung des ethisch Gemeinsamen in verschiedenen Schriften ausgerichtet. Es stützt sich auf die Annahme des Weisheitscharakters der Großen Schriften. Die Religionen werden als geistige Wege zur Weisheit aufgefasst, die von freien und das rechte Maß suchenden Individuen in verschiedenen Kontexten zurückzulegen sind. Für den festen Kern dieser weitverzweigten Weisheitssuche wird die goldene Regel gehalten, die in allen Religionen vorhanden ist, und deren christliche Version heißt: »Alles, was ihr wollt, dass euch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen ebenso.« (Mt 7,12; Lukas 6, 31)

Im ersten Schritt der gemeinsamen Lektüre werden Texte verschiedener Traditionen (platonischer, chinesischer, indischer, biblischer, muslimischer Herkunft) zusammengestellt, in denen der *cura di se* nachgegangen wird. Im zweiten Schritt werden die Texte gelesen, die das Vertrauen in die Weisheit und Freiheit vermitteln, und im dritten wird anhand der Lektüren über das Potenzial der Suche nach einem »schönen und guten Leben« nachgedacht. Der vierte Schritt besteht in der Aufstellung der Analogien zwischen dem Weis-

³ Kuschel, »Der Koran. Erfahrungen eines Christen mit einem umstrittenen Buch«, in: Czajka (Hrsg.), a. a. O., S. 219–240.

heitsbestreben verschiedener Schriften, der fünfte ist der Idee des geistigen Weges gewidmet. Im sechsten Schritt werden die Dokumente der Toleranz gelesen, im siebten diejenigen, die der Handlungsdisziplin und Tugendhaftigkeit gewidmet sind. Im achten Schritt wird die Relation Individuum-Gemeinschaft behandelt. Der neunte Schritt betrifft die Beziehung zwischen Philosophie und Religion. Den Lektürevorgang beschließt die Vergegenwärtigung der Goldenen Regel in verschiedenen Traditionen.

Wie wertvoll und wichtig das Modell auch war, ließ es das Problem der Übersetzbarkeit der Schriften und die immense Dimension dessen außer Acht, was in der zwei- und mehrsprachigen Vermittlung der Schriften geschieht, worauf man gleichzeitig mit seiner Anwendung stößt. Greift man das Problems der Übersetzung von Großen Schriften auf, so ergeben sich viele Aspekte: Die Einstellung der einzelnen Religionen zur Frage der Übersetzung, die jeweiligen Übersetzungstraditionen, bahnbrechende Leistungen der Übersetzungsarbeit, Übersetzungstheorien und -philosophien. Eins ist sicher: Die Übersetzung der Großen Schriften ist in einer plurikulturellen und plurireligiösen Welt, in der man voneinander wissen, einander verstehen und gemeinsam handeln soll, eine Aufgabe, der man sich stellen und die erörtert werden muss, auch wenn sie nur in einem Annäherungsversuch angegangen werden kann.

Als einen ersten Zugang zur Problematik hatte ich mir vorgenommen, die Erfahrungen und Reflexionen der Autoren von neuen Übersetzungen der Großen Schriften (die zufälligerweise Frauen sind) zu ordnen und zu analysieren. Aus ihren Aussagen sollten u. a. folgende Elemente entnommen werden: Die Einstellung zur Frage der Übersetzung im normgebenden Umkreis der übersetzten Schrift, Übersetzungs- und Wirkungsgeschichte der Übersetzungen, allgemeine Charakteristik der Sprache der Schrift, Charakteristik des soziokulturellen Übersetzungskontextes, exemplarische Entscheidungssituationen beim Übersetzen, Erfahrungen mit der Alternative Aneignung vs. Bezug zum Fremden.

Das gesammelte Material umfasste u. a. Erfahrungen von Ida Zilio-Grandi mit dem Übersetzen des Korans; eine Analyse der Übersetzung der Bibel ins Hausa als Verkehrssprache durch die Afrikanistin Anna Michalak; Aussagen von Joanna Jurewicz, Autorin der polnischen Übersetzung des Rigveda, sowie Reflexionen und Erfahrungen mit dem Übersetzen von chinesischen Schriften ins Polnische (u. a. der Bücher von Menzius und Zhuangzi).

Jeder Aussagenkomplex setzt unterschiedliche Akzente im Hinblick auf besondere Aspekte der Übersetzungsproblematik und erlaubt so einen ersten Einblick in deren Fragen.

Für diesen Beitrag habe ich, wegen ihrer auf signifikante Weise fast symmetrisch entgegengesetzten Schlussfolgerungen, die Erfahrungen mit der Übersetzung des Korans und des Evangeliums gewählt.

2. Die Übersetzung des Korans ins Italienische⁴

Ida Zilio-Grandi, Autorin der letzten Übersetzung des Korans ins Italienische⁵, legt in ihren Reflexionen den Akzent auf die im Vorgang des Übersetzens erfahrene Unerreichbarkeit der Äquivalenz mit dem Original, auf das besonders oft von den Koranübersetzern bezugte Gefühl der Unzulänglichkeit.⁶ Sie führt es auf das enorme Potential des Arabischen zurück, das sich in großem Maße, wie man aufgrund unseres sprachgeschichtlichen Wissens über das Arabische annehmen darf, der Verwurzelung in den produktiven Interaktionen zwischen verschiedenen benachbarten, historisch reichen Sprachen verdankt. Die Bemühungen der Übersetzer um eine zugleich sprach- und inhaltsgetreue Wiedergabe des Originals (die Koranübersetzer stützen

⁴ Es wäre sinnvoll, eine vergleichende Geschichte der Koranübersetzungen in verschiedene Sprachen mit den sich darin abzeichnenden Phasen (u.a. orientalistische und postorientalistische) und Problemen zu unternehmen. Italienische Übersetzungen gibt es seit dem 13. Jh. Die wichtigste Übersetzung des 20. Jhs. stammt von Alessandro Bausani (1955). Es sind auch mehrere Übersetzungen durch muslimische Autoren, auch zum Islam konvertierte Italiener, erschienen. Wie diejenige von Hamza Roberto Piccardo (1996). Die wichtigsten Übersetzungen ins Deutsche stammen von Friedrich Eberhard Boysen (1773) und Friedrich Rückert (1886). Auffallend zahlreiche gegenwärtige Übersetzungen verfolgen verschiedene Aufgaben, darunter diejenige der Missionierung (Ahmadiyya 1939, 1954; Muhammad Ahmad Rassoul 1986), der Wissenschaftlichkeit bzw. der kulturgeschichtlichen Rekonstruktion (Rudi Paret 1966; Hans Zirker 2003; Bobzin 2010; Neuwirth 2011), der Popularisierung und Kommunikativität (Lamy Kaddor/Rabeya Müller 2008), der Hervorhebung der sprachlichen Unnachahmlichkeit (Ahmad M. Karimi 2009). Die erste polnische Übersetzung von Jan Mirza Tarak Buczacki (1886) war für die polnischen Tataren bestimmt, sie ging, wie man kürzlich entdeckte, auf eine Übersetzung zurück, die im berühmten Selbstbildungskreis des 19. Jhs. (Philomaten) entstanden ist. Die gegenwärtig benutzte Übersetzung stammt von Józef Bielawski (1986).

⁵ Ventura (Hrsg.), *Il Corano*.

⁶ Zilio-Grandi, »Tradurre il Corano«, S. 487–492.

sich meistens auf Exegese)⁷ scheinen exemplarisch für die Unendlichkeit der Aufgabe der vielsprachigen Zugänglichkeit der Großen Schriften zu sein.

Zur Person des Übersetzers: Zilio-Grandi betont in ihrem Beitrag die Bedeutung der Person des Übersetzers und seines Unbehagens angesichts der nie zu erfüllenden Aufgabe einer getreuen Übersetzung – ein Befinden, das sich aus dem allen drei Monotheismen innewohnenden tiefen Respekt gegenüber dem Buch herleitet, der im Fall des Korans in einer besonders sensiblen Fassung auftritt. Denn wenn im Christentum die Heilige Schrift schon im Zeichen der Übersetzung entstanden ist (die Evangelien sind in einer Sprache verfasst, die nicht die Sprache Christi war), so betont der Islam die Unübersetzbarkeit seiner auf Arabisch geoffenbarten Schrift und bezeugt weitgehende Skepsis und Misstrauen allen Übersetzungsversuchen gegenüber.

Misstrauen gegenüber dem Übersetzen: Zilio-Grandi rekonstruiert die Grundlinien der Einstellung zur Frage des Übersetzens im Christentum und Islam. Das italienische Verb *tradurre* (übersetzen), das die Wiedergabe eines Textes in einer anderen Sprache bezeichnet, die seinen Inhalt möglichst unverändert lässt, leitet sich aus dem lateinischen *trans-ducere* her, d. h. etwas von einem Ort auf einen anderen verlegen, und enthält in sich einen Hinweis auf ein Erzwungensein, eine Überschreitung der eigenen Ortsgebundenheit, eine Forcierung und Entstellung (*oltraggio, snaturamento*). Zilio-Grandi sieht das Misstrauen gegenüber dem translatorischen Unterfangen überall in der biblischen Tradition anwesend, angefangen von der Übersetzung der Septuaginta, die als ein göttliches Werk ausgegeben wird (im sogenannten Aristeasbrief vom 3. Jh. v. Chr.). Die Frage der Bibelübersetzung bewegte die abendländische Hermeneutik (seit Hieronymus' *De optimo genere interpretandi* (395) bis hin zu Martin Luthers *Sendbrief vom Dolmetschen* (Nürnberg 1530)), in der sich die wörtliche und die sinngetreue Einstellung abwechselten und untereinander oszillierten. Nach Zilio-Grandi mündet die europäische Hermeneutik in die Hervorhebung der subjektiven Entscheidung des Übersetzers und in die Einsicht in den konkreten historischen Cha-

⁷ Zur Bedeutung des Korans für die muslimischen Kulturen siehe Pachniak, »Koran, hadisy i ich rola w islamie«, S. 151–170 und »Koran, hadisy i ich obecność w kulturze muzulmanskiej«, S. 207–216, beide in Czajka, a. a. O.

rakter dieser Entscheidung.⁸ Jede Übersetzung erweist sich als eine kulturelle Konstruktion, ein Um-schreiben, eine Interpretation.

Traduttore-traditore: Zilio-Grandi bemerkt, dass das Verb *tradire* ursprünglich keinen negativen Sinn hat. Es leitet sich aus dem lateinischen *tradere* her und bedeutet: geben, liefern, anderen zukommen lassen. Der negative Sinn (»Verräter«) kommt aus der Transformation der Idee des Gebens in diejenige einer unstatthaften Gabe an Andere, obwohl man das Eigene behalten, schützen und pflegen sollte.

Es scheint, als ob die angeführte Rekonstruktion der Grundlinien der westeuropäischen Übersetzungstheorien von der generellen Einstellung zur Übersetzung im Islam kontaminiert wäre. Zilio-Grandi rekonstruiert die muslimische Haltung gegenüber dem Anliegen des Übersetzens. Die arabischen Verben, die das *trans-ducere* ausdrücken, sind:

1. *naqala* – übersetzen, übertragen, es wird benutzt in Bezug auf die Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische;
2. *tarjama* – bedeutet: erklären, interpretieren, und bezieht sich auf die Übersetzungen aus dem Arabischen (später sogar eine Biographie schreiben, ein Buch betiteln, in Kapitel einteilen). In seiner passiven Form *mutarjam* (»interpretiert«) enthält es schon den Sinn von trügerisch, zweifelhaft, unsicher. Einigen arabischen Lexikographen zufolge ist das Wort auf das Verb *rajama* zurückzuführen, welches »steinigen«, »verfluchen« bedeutet. Und *alrajim* ist das Epitheton des Teufels, welcher der Verräter ist (Sure 25, 29), derjenige, dessen Wort Klarheit und Klang fehlt.

Unnachahmlichkeit vs. Gebot der Verkündung: Der Islam ist eine Kultur, die sich auf das Wort stützt. Das wird durch das Dogma von der Unnachahmlichkeit des Korans (*iʿjaz al-Quʿran*) bekräftigt. Der Erzählung von der übermenschlichen Aufgabe, die mit der Septuaginta erfüllt worden ist, entspricht diejenige von der Redaktion des Korans unter dem Kalifen Uthman: Die Kommission entschied einstimmig, welche Teile des Textes authentisch sind – eine Demonstration der dem *trans-ducere* der Septuaginta entsprechenden Idee der

⁸ Zu den italienischen Übersetzungstheorien dieser Orientierung siehe Jervolino, Croce, »Gentile e Gramsci sulla traduzione«, S. 21–28. – Zilio-Grandi, »Tradurre il Corano«, in: Czajka, a. a. O., S. 487–492.

Einstellung zum Text, derjenigen des *se-ducere*, des an sich Ziehens, der gleichsam zentripetalen Idee der Textbehandlung.

Aber die Notwendigkeit der Verbreitung des im Text enthaltenen Wissens bestand. Das *trans-ducere* verwandelt sich auf dem Boden des Islam, in dem das Verkünden des göttlichen Wortes ein Gebot ist,⁹ in das *prae-dicere*: den anderen verkündigen. Diese Aufgabe bezeichnen im Arabischen zwei Worte:

ballagha – mitteilen, predigen und gegenwärtig: eine Aufgabe erfüllen;

tabligh – Mitteilung, Verbreitung, Erfüllung des Gebots zusammen mit seinem Ergebnis, eine Verpflichtung für Muhammad und alle Islambekenner.

In der ersten Phase der Islamgeschichte (8./9. Jh.), als sich große Völkergemeinschaften zum Islam bekehrten, musste die translatorische Vermittlung des Korans sehr intensiv gewesen sein, wovon die schriftlichen und mündlichen Übersetzungen zeugen, die von den Wissenschaftlern identifiziert worden sind.¹⁰

Die Einzigartigkeit des Arabischen: Das Gebot der Vermittlung ist im Islam allerdings durch die Sprache eingeschränkt. Der Koran ist eine Verkündigung für die Menschen, aber sie erfolgt in einer klaren arabischen Sprache. Sie ist die Sprache Gottes, seine authentische Sprache – ohne sie ist der Koran nicht er selbst. Dessen Übersetzung ist zwar nicht untersagt, aber es ist ihr als einer das göttliche Wort verflüchtigenden Tätigkeit mit Skepsis und Misstrauen zu begegnen.

Diese Grundsätze des Islam versetzen den Übersetzer in eine äußerst belastende Situation. Im Akt des Übersetzens des Textes, der sich ihm als dem Leser öffnet, bekundet er gleichzeitig die Eigenschaft des Textes, ein ewiges Wort und eine unauflösbare Einheit von Wort und Sinn zu sein. Um den Text möglichst zu respektieren, stützt sich der Übersetzer auf die Exegese, aber auch dieser Akt muss ein kritischer sein und bringt schließlich eine subjektive Entscheidung mit sich.

⁹ Siehe Sure 5, 67. Siehe auch die im Koran häufigen Aufforderungen: *Sage auf! Predige! Erinnert euch!*

¹⁰ Zu den intensiven Übersetzungen ins Arabische um das 8./9. Jh. siehe Dziekan, »Działalność przekładowa w Domu Mądrości (Bajt al Hikma)«, S. 115–127, und Pachniak, *Nauka i kultura arabska i jej wpływ na średniowieczną Europę*. Siehe auch den Beitrag von Mohammed Turki in diesem Band.

Exegese: Der Rückgriff auf Exegese ist ein in den Koranübersetzungen üblicher und vom Anfang an (seit Robert von Ketton¹¹) bekannter Vorgang. Allerdings können die Exegesen unterschiedlich sein (sie bilden eigene Reihen in deutschen, italienischen, polnischen Übersetzungen, die gemeinsame und auch differierende Charakteristika aufweisen):

- Exegesen, die durch ein christliches Vorverständnis geleitet werden;
- Exegesen des orientalistischen Typs, die auf der Annahme basieren, dass der Koran eine Ableitung von den vorausgehenden Schriften ist;
- Exegesen des postorientalistischen Typs, in denen der Übersetzer sich auf die früheren Übersetzungen wie auf die islamische Exegese stützt und, auch wenn er kein Muslim ist, selbst zum Exegeten wird, und dabei oft, selbst wenn er ein Muslim ist, der Gefahr einer (feministischen, modernisierenden, asketisierenden, schiitisierenden usf.) Manipulation unterliegt.

Übersetzer-Exeget: In einer solchen enorm belastenden Situation, in der sich ein Koranübersetzer befindet, entschied sich Zilio-Grandi für die Aufgabe, eine Umschreiberin und *volens volens* eine Exegetin zu sein, die sich freilich auf eine Teamarbeit stützt. Sie stellte sich nicht die Aufgabe, innovativ zu sein, sondern, eine große vorausgehende Übersetzung heranziehend, den Koran in einem gut lesbaren Italienisch wiederzugeben. Sie stellte sich nicht die Aufgabe, mit dem glänzenden Arabischen des Korans auf Italienisch zu wetteifern, sie verzichtete auf Archaisierungen und besondere stilistische Mittel, lediglich manchmal Assonanzen und innere Reime verwendend. Sie folgte dem alten hermeneutischen Kriterium der Intra-textualität. Generell lag es ihr an der Priorität des Zeichens. Ein Beispiel davon ist die Übersetzung des Wortes Islam, das sie mit »Islam« wiedergibt, und nicht mit »Gottesegebenheit« (*sottomissione a Dio*). Diese würde, meint Zilio-Grandi, wie eine Art zu weit gehende Vereinnahmung des auch anderen Religionen innewohnenden Anspruchs klingen und einen Konflikt zwischen den Monotheismen hervorrufen können. Im Fall der Bezeichnung von Abraham allerdings übersetzt sie sie als »Gottergebener« (*sottomesso a Dio*) im

¹¹ Burman, »Tafsir and Translation«, in *Speculum* 73 (1998), S. 703–732.

Unterschied zur Übersetzung von Hamza Picardo (*muslim*), die sich an italienische Muslims richtet.

Unübersetztes: Mit einer philologischen Sensibilität und Sorgfalt verzeichnet Zilio-Grandi, was in der Übersetzung verlorengeht.¹² Ein Beispiel davon befindet sich in der Sure Mensa, wo von Abel und Kain erzählt wird, dass Kain, von Gewissensbissen befallen, den Leichnam des Bruders verbergen will. Im Koran steht für Leichnam das Wort *saw'a*, das als erstes Unanständigkeit, Schamlosigkeit bedeutet und dessen Wurzel sich auf Boshaftigkeit, Schaden, Beleidigung bezieht. Dasselbe Wort erscheint dann in der Sure 7 (Die Höhen) in der Erzählung vom Ungehorsam von Adam und Eva und der Blöße, die ihnen nach der Verurteilung durch Gott offensichtlich wird und die sie verbergen wollen. Es wird dasselbe Wort *saw'a* verwendet, der zur Bezeichnung des getöteten Körpers benutzt worden war. Die Verbindung im Arabischen zwischen dem toten und bloßen Körper und Unanständigkeit und Boshaftigkeit ist im Italienischen nicht wiederzugeben.

Ein anderes Beispiel ist *nafs wahida* (Sure 4), in dem die geschlechtliche Unentschiedenheit des ersten Menschen beinhaltet ist,¹³ – was ebenfalls im Italienischen nicht wiederzugeben, ist also in der Übersetzung verlorengegangen ist.

Schließlich das oft im Koran vorkommende Wort *sabr*, das meistens als Geduld (*pazienza*) ins Italienische und andere europäische Sprachen übersetzt wird (arabische Wörterbücher geben seine Bedeutung als Gegensatz von *ansietà*, Angst an). Aber *pazienza* bezieht sich im Italienischen auf einen Krankheitszustand, auf körperlichen und geistigen Schmerz. Auch *sabr* bezieht sich in erster Linie auf die der *pazienza* eigene Fähigkeit des Durchhaltens und weiter auf die Standhaftigkeit, aber seine semantischen Verwandtschaften sind auch anders: *sabar*, *sabir*, *subar* oder *subbar* sind die Namen von Aloe, Kaktus, Kaktusfeigen, Pflanzen, die auch ohne Wasser, in der Hitze und in der Kälte überleben und sich gleich bleiben. *Subara* oder *sabara* bedeuten: Stein, *subr*, *sibr* – weiße Wolken, die Regen tragen (in sich enthalten), *sabr* kann den Monat des Fastens bedeuten, in dem

¹² Es fehlen bezeichnenderweise Hinweise auf das beim Übersetzen Gefundene, was bei der Annahme einer Wechselwirkung der Sprachen im Akt des Übersetzens zu erwarten wäre.

¹³ Im Arabischen ist das Genus des Wortes *nafs* variabel, an der analysierten Stelle ist es weiblich.

man eigene Begierden zügelt. *Sabr* hat also keinen direkten Kontakt zum Leiden, sondern zu seinem Gegensatz. Das göttliche Attribut *al-Sabur* bedeutet im islamischen Denken die Unerschütterlichkeit Gottes. (Picardo übersetzt es als *perseveranza*).

Ihre Überlegungen zur Koranübersetzung schließt Zilio-Grandi mit Hinweisen auf die Theorien von Susan Bassnett (Unübersetzbarkeit aufgrund kultureller Spezifität des semantischen Kernbestands)¹⁴ und Walter Benjamin (die Übersetzung soll transparent bleiben und das Original nicht überschatten). Sie selbst scheint als Übersetzerin der Erfahrung der Unübersetzbarkeit (über die sich das Dogma *iʿjaz* äußert) trotz aller Anstrengungen teilhaft geworden zu sein.

3. Die Bibelübersetzung ins Hausa

Vor eine Reihe von ganz anderen Aufgaben stellt uns die Analyse der Erfahrungen mit der Bibelübersetzung (und konkret des Evangeliums nach Lukas und der Apostelgeschichte) in eine afrikanische Sprache, und konkret ins Hausa in seiner vehikulären Funktion, die von einer jungen Afrikanistin Anna Michalak¹⁵ vorgelegt worden ist.¹⁶ Es handelt sich um eine Übersetzung, die laut der funktionalen Theorie der Übersetzung dem Kriterium der dynamischen Äquivalenz entsprechen soll. Das Hauptziel ist die Zugänglichkeit der Bibel für die große Anzahl der Afrikabewohner,¹⁷ die sich des Hausa als einer vehikulären interethnischen Sprache in Zentralafrika bedienen.¹⁸

Der Empfänger: Das Interesse verschiebt sich hier von der

¹⁴ Bassnett-McGuire, *La traduzione. Teoria e pratica*, passim.

¹⁵ Michalak, *Vulgata et annuntiatio veritatis. Przekład popularny Biblii na język hausa (na podstawie Ewangelii wg św. Łukasza i Dziejów Apostolskich)*. Ich bedanke mich bei Prof. Nina Pawlak vom Orientalistischen Institut der Universität Warschau für diesen Hinweis.

¹⁶ Zum immensen Thema der Bibelgeschichte und ihrer Wirkung siehe die zusammenfassende Darstellung von De Hamel, *Das Buch: Eine Geschichte der Bibel*. Eine synthetische übersetzungsphilosophische Erfassung der Wirkung von Bibelübersetzungen wäre ein Desiderat der Übersetzungsforschung. Zur gegenwärtigen Lage siehe Ebertshäuser, *Gottes Wort oder Menschenwort? Moderne Bibelübersetzungen unter der Lupe*.

¹⁷ Zu der Sprachvielfalt Afrikas und ihrer Bedeutung für die afrikanischen Kulturen siehe: N. Pawlak, »Kultury Afryki«.

¹⁸ Heine, *Status and Use in African Lingua Francas*.

Schrift und der Person des Übersetzers auf die Empfänger und deren Perzeptionsmöglichkeiten, die von den kulturell bedingten (durch Mehrsprachigkeit und vorwiegend Oralität charakterisierten) Kommunikationsformen mitbestimmt sind.

Anspruch auf Universalität: Die Bibel- und vor allem Evangelienübersetzungen basieren auf einem dem Christentum innewohnenden Anspruch auf Universalität und dem Ursprung der Schrift im Akt des Übersetzens. Die volksgemäßen Übersetzungen (*for popular use*) schauen auf eine ehrwürdige Tradition zurück: auf die Vulgata des Hieronymus aus dem 4. Jahrhundert (ins Lateinische als *lingua franca* des christlichen Europas und die ganze Reihe von bildhaften *bibliae pauperum* im Mittelalter. Für die populäre Übersetzung ist als Kriterium ihrer Bewertung die dynamische Äquivalenz festgelegt worden, »das nächste natürliche Äquivalent der originellen Mitteilung«. ¹⁹

Geschichte der Übersetzungen in die Haussasprache: Übersetzungen in die Haussasprache haben schon eigene Geschichte. ²⁰ Die erste Übersetzung, die 1843 angefangen worden war und die von James Frederick Schön und Samuel Ayiai Crowther (einem Ex-Sklaven, dann anglikanischem Bischof) stammt, war den kolonialen Aufgaben der Mission des Prinzen Albert untergeordnet. Die Vorwürfe, die gemeldet wurden, lassen sich kurz zusammenfassen: zu weit gehende Wortwörtlichkeit, Nachahmung englischer Sprachstrukturen. Das Schlussurteil lautete: Die Übersetzung wurde von keinem Haussaner verstanden. Es folgten weitere Übersetzungen bis auf diejenige der 70er Jahre (unter der Leitung von Alhaji Bawa Bulkacu), an der sich viele Haussaner beteiligt haben, und die eine Übersetzung ins Hausa als Hauptsprache war, unter Berücksichtigung ihrer literarischen Traditionen und von ökumenischem Charakter. ²¹

Das Hausa als Muttersprache und in seiner Funktion als Verkehrssprache: Das Hausa verdankt seine wichtige Position unter den Sprachen Afrikas einem starken Identitätsgefühl der Haussaner (das

¹⁹ Nida, »The Paradoxes of Translation«, S. 5–27. Zu den unter dem Einfluss des Protestantismus in Richtung auf individuelles Verständnis variierenden Grundsätzen der Bibelübersetzung siehe Wonderly, *Bible Translation for Popular Use*, und Mędala, »Rola Biblii w kulturze światowej«, S. 90–99.

²⁰ Ihre Geschichte könnte ein Pendant zu Heinz Kimmerles Rekonstruktion der afrikanischen Philosophie sein, siehe Kimmerle, *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*.

²¹ Siehe Pawlak, »Kryteria doskonalenia przekładu. Co znaczą kolejne przekłady Biblii na języki afrykańskie«, S. 19–31.

sich u. a. auf die Legende der Abstammung von einem gemeinsamen Urahn und der Entstehung von sieben Stadtstaaten stützt). Seine Verbreitung verdankt es dem Handel und seiner Funktion als einem der Sprachmedien des Islam. Es wird als Muttersprache in Nigeria und Niger gesprochen, wo es Nationalstatus hat. Es wird auch in den Diasporen in Ghana, Togo, Benin, Burkina Faso und seltener in Kamerun, Tschad, der Zentralafrikanischen Republik, Kongo, in den Städten Jos und Maiduguri gesprochen.

Als *lingua franca* wird das Hausa als Alltagssprache verwendet in der lokalen Industrie, in der Verwaltung und im Schulwesen. Das Hausa ist das Sprachmedium nicht nur des Islam, sondern wird neben Yoruba und Englisch auch von den Christen verwendet. Das Hausa in seiner Version als Verkehrssprache besitzt keine einheitliche Norm und auch kein Milieu, in dem es sich artikulieren könnte, es ist uneinheitlich und ständiger Umgestaltung unterworfen. Für die Zwecke der Bibelübersetzung wurde in einer Untersuchung eine gemeinsame Version von Hausa als Verkehrssprache festgelegt. Die Untersuchung unter der Leitung von Robert Koops wurde in der Region Plateau, die eine besondere ethnische und sprachliche Vielfalt auszeichnet, und der zwischen 25 und 35 Jahre alten Bevölkerung unter besonderer Berücksichtigung der Frauen durchgeführt, die in der Erziehung und der Sprachvermittlung die Hauptrolle spielen.²²

Aus der Situation herausgehört / Charakteristika der übersetzten Botschaft: Die Übersetzung enthält bedeutende Modifikationen sowohl in Bezug auf das ursprüngliche Werk als auch auf die Zielsprache, deren Version in der oben genannten Untersuchung festgelegt worden ist. Es seien hier die wichtigsten erwähnt: In der Orthographie (sie verzichtet auf die Notation der Tonhöhen) sind die Einflüsse des Englischen (z. B. die Großschreibung der Namen) beibehalten, die Namen werden in ihrer arabischen oder englischen Form transliteriert, oft wird auf deren wörtliche Bedeutung rekuriert. Bei der Wahl der Eigennamen (wie etwa Maryamu (dt. ›Maria‹), Alisabatu (dt. ›Elisabeth‹, Banjami (dt. ›Benjamin‹), Dutsen Zaitun (dt. ›Ölberg‹), Sayifurus, arab. Kubrus (dt. ›Zypern‹) stützte man sich auf das Kriterium ihrer Verbreitung und auch der Verwendung in den Medien. Bei gewissen Namen ist man auf ihre durch die Tradition festgelegte Version zurückgegangen. In der Grammatik sind viele

²² Zu Hausa als Hauptsprache und als Verkehrssprache siehe Pawlak, *Język hausa*, und dieselbe, *Hausa Outside the Mother Area. Plateau Variety*.

Vereinfachungen eingeführt worden. In der Lexik griff man oft zur Bezeichnung komplexer Bedeutungen auf die phraseologisch verankerten Komposita mit ihrem beschreibenden Charakter. In der Lexik hat man die biblischen Realien an den Kontext der Übersetzungsempfänger angepasst. Das betrifft die Maß-, Gewichts- und Geldwerte sowie die Bezeichnungen von Flora, Fauna und Feiertagen.

Die Übersetzung verzichtet auf die treue Wiedergabe des literarischen Charakters des Buches, und ebenfalls auf die seines liturgischen Charakters. Sie konzentriert sich auf die Vermittlung der kerygmatischen Geschichte in einer Form, die dem vornehmlich mündlichen Charakter der Sprachkommunikation zu entsprechen versucht. Der Text wird in narrativen, rhythmisch gegliederten Einheiten und unter Auslassung der Exegese wie auch der spezialisierten Terminologie wiedergegeben. Er soll dem Leser die Gelegenheit schaffen, seine sozusagen existenzielle (autoritätsunabhängige) Glaubensentscheidung zu treffen.

Der Text wird in leicht memorisierbare Einheiten eingeteilt, die durch die üblichen Redeweisen wie z. B. *wata rana* (eines Tages) narrativ verbunden werden. Innerhalb des Textes sorgen die Partikel *wie to* (also) oder *sai* (daraufhin) und die Temporal- und Kausalssätze für die präzise und rhythmische Fassung der Ereignisse und ihrer Zusammenhänge. In der lexikalischen Schicht wird der mündliche und unmittelbare Charakter des übersetzten Evangelium-Textes durch die Verwendung von kolloquialen Ausdrücken (auch aus dem Englischen, wie z. B. *boyi* für Diener) und Ausrufezeichen, die die Einfühlung und Verständnis erleichtern, erreicht. Es kommt zu einer Übersetzung der bibelegenen rhetorischen Formen. Die differenzierten Anredeformen von Christus im Originaltext werden durch das *Ranka ya dade* (»Dass Du lange lebst«, Ansprache der älteren würdigen Personen) wiedergegeben. Die sog. Makarismen (Seligsprechungsformen der Bergpredigt) werden meistens mit der Formel *ka yi murna* (freut euch) wiedergegeben.

Manchen Fragen des Evangeliums haben die Übersetzer die Formel hinzugefügt: *kuna tsamani*, denkt ihr es auch so? Die Untertitel der Einheiten, die die Aussagen des Textes verdeutlichen sollen, nehmen die Gestalt der Frage, der Interpretation, des Gebots und des Gebets an. Es lässt sich daran die den afrikanischen Weisheitslehren eigene sprichwörtliche Form wiedererkennen.

Religiöser Wortschatz: In der haussanischen Bibelübersetzung sind viele arabische Wörter enthalten, die sich ins Hausa auch als

Alltagssprache eingenistet haben und kaum davon auszusondern sind. Viele dieser Wörter sind mit dem Hebräischen und Aramäischen verwandt und ins Arabische über die Bibel eingegangen. Dieses Phänomen ist Ergebnis einer historischen Verwandtschaft von Judentum, Islam und Christentum, aus der auch Gemeinsamkeiten im religiösen Wortschatz entstanden sind.

Ein Beispiel dafür ist das Wort »Allah«, das den »Gott« der Bibel bezeichnet. Seine Herkunft ist unklar. Es wurde anfangs mit dem Gott des Islam identifiziert, aber unter dem Einfluss der christlichen Missionare hat es die Bedeutungen des hebräischen *elohim* und des griechischen *theos* angenommen.

Ein anderes problematisches Wort ist *Almasihu* (Messias), das das griechische *messias* (Adaptation des hebr. *meshiah*) und *christos* wiedergibt. Es kann entweder Jesu Name oder auch dessen erlösende Funktion bezeichnen.

Andere Beispiele religiöser Termine aus dem Arabischen in der haussanischen Bibelübersetzung:

addu'a (Gebet)

azumi (Fasten)

mala'ka (Engel)

shaid'an neben *iblis* (Satan)

majami'a, wörtlich: Moschee vom Freitag (Synagoge)

Es wird darauf hingewiesen, dass man bei der Übersetzung religiöser Begriffe, mit Rücksicht auf die zu erwartende Proteste seitens der Christen, meist die arabische Terminologie vermeidet, allerdings ist die Verwendung der arabischen Grundworte aus dem allgemeinen haussanischen Sprachgebrauch unvermeidlich. Weiter: Bei der Übersetzung religiöser Begriffe werden zwei Haltungen vertreten: 1. Wortwörtlichkeit und höchste Sorgfalt; 2. Rückgriff auf ursprüngliche Ausdrücke im Griechischen. Die Autorin der Studie empfiehlt aufgrund der untersuchten Übersetzung eine kontextbedingte Wahl: Die Vielfalt der Ausdrücke soll im Ganzen des Textes zusammenwirken.

Beispiele von solcher Vielfalt:

Ruhm, gr. *doksa*, hebr. *kabod*, *d'aukaka* (Erhöhung, Respekt, Anerkennung)

Gnade, gr. *charis*, hebr. *hen* (schützende Beugung über jemand), *hesed* (auch Treue zur Allianz).

Die Vielfalt der Ausdrücke mit ihrem semantischen Potential gibt die Komplexität der interreligiösen Wirklichkeit wieder und eröffnet die Möglichkeit der Konfrontation und Vertiefung der Bedeutungen.

Autorität oder Botschaft? Bedeutungen und Zeichen. Sprachliche Überlappungen: Ein besonderes Problem stellt, wie so oft in der Übersetzungspraxis, die Wiedergabe der metaphorischen Ausdrücke dar, die sich auf den Lebenskontext der Schriften, auf die spezifischen Visionen, Rituale und Realitäten des Alltagslebens beziehen.

Michalak demonstriert, wie einige ursprüngliche Metaphern übersetzt werden, die sich auf die Körperteile beziehen: der Finger, der Arm Gottes.²³ Außerdem von Tiermetaphern:

Beispiel *Wolf*: Der Wolf wird zunächst als wilder Hund übersetzt (*kyarkeci*), aber da sich diese Übersetzung als unlesbar erwiesen hat, ist er mit *kura* (Hyäne) ersetzt worden, die das Bild des Originals besser wiedergibt.

Beispiel *Fuchs*: Bei Lukas verkörpert er (der griechischen äsopischen Tradition zufolge, der dieses Evangelium nahesteht) List, Schlauheit. Allerdings wurde der Fuchs im Hebräischen anders verstanden – als Gegensatz zum Löwen, d. h. zur Bedeutung eines gerechten, weisen, edlen Herrschers – deutete er auf Kleinlichkeit, Egoismus, Unwürdigkeit hin. Die Übersetzung mit dem Wort *fenk* konnte diese Bedeutungsfelder kreuzen, erwies sich aber als undeutlich. Man griff zum Wort *ku tafi* (Schakal), aber auch diese Lösung erwies sich als verwirrend, denn in den afrikanischen Märchen steht Schakal für Weisheit und Brillanz. Die Originalmetapher des Wolfes wurde mehrfach gewandelt, bis man sich am Schluss für »Hund« entschieden hat.

Beispiel *Eckstein*: Er ist zum schönsten, besten Stein, *dutsen mafi kyau*, geworden, behält aber nicht mehr die Bedeutung des Schlusssteines (als etwas, was verbindet, stützt, trägt).

Oft wurde in der Übersetzung überhaupt auf die Metaphern verzichtet. Die unvermeidliche Folge sind Vereinfachungen, Umstellungen und Blockierung mancher innertextueller Korrespondenzen.

Diese Evangeliumsübersetzung, wenngleich von einigen zur Paraphrase herabgesetzt, weil sie die literarischen Eigenschaften der Schrift und ihren liturgischen (autoritätstiftenden) Charakter nicht beibehält, scheint ein spannungsreicher Versuch zu sein, sich der He-

²³ Vgl. Vico, *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), *Della sapienza poetica*, Libro II, cap. 2. (s. auch der Beitrag zu Vico in diesem Buch!)

rausforderung der Universalität der Botschaft zu stellen. Es entstand durch sie ein Raum der sprachlich vermittelten interreligiösen Kommunikation.

4. Schlussfolgerungen: Projekt und Modell

Aus der Zusammenstellung der Erfahrungen aus diesen beiden Übersetzungen von Großen Schriften ergibt sich ein Resultat, das in den sozusagen monokulturellen Untersuchungen kaum sichtbar ist. Es zeigte sich, dass beide Projekte Akzente auf fast symmetrisch gegensätzliche Weise setzen: 1. Auf der einen Seite (in der Koranübersetzung) wird der Akzent auf die entscheidende Rolle des Übersetzers gesetzt, auf der anderen (in der Bibelübersetzung ins Haussa) auf die Rolle der Perzeptions- und Verstehensmöglichkeiten des Empfängers. 2. Auf der einen Seite wird die absolute Autorität des Buches unterstrichen, auf der anderen die Lebendigkeit einer mündlichen Mitteilung. 3. Auf der einen Seite wird die Exklusivität einer Sprache (des Arabischen) bekräftigt, auf der anderen das Arabische als Sprachmedium auch anderer Religionen, und generell: die Mehrsprachigkeit der Offenbarung, da das Arabische auch mit dem Hebräischen, Aramäischem und Haussa verwachsen ist. 4. Auf der einen Seite steht die Unberührbarkeit der Schriftform, auf der anderen stehen die möglichen Metamorphosen der Kommunikationsformen. 5. Auf der einen Seite die Verankerung in der Exegese, auf der anderen die Anregungskraft der Botschaft in immer neuem kulturellen Kontext. Die beiden Tendenzen der Übersetzungsgrundsätze könnte man entsprechend vereinfachend als zentripetal und zentrifugal bezeichnen. In ihrer Gegenüberstellung brechen gewisse »Dogmen« der Übersetzungstheorien (Exklusivität bzw. Überlegenheit der Sprachen)²⁴ zusammen, und es zeichnen sich neue Aufgaben ab.

Die Zusammenstellung der Erfahrungen von nur zwei Erfahrungskomplexen mit der Übersetzung von Großen Schriften lässt die Vielfalt der Standpunkte erahnen, die in der Analyse anderer Erfahrungen zutage treten könnten. Es ist unumgänglich, eine solche

²⁴ Man könnte sie, an die von Vico identifizierten Anmaßungen der Überlegenheit der Gelehrten bzw. der Völker (*boria de' dotti* und *boria delle nazioni*) anknüpfend, *boria delle lingue*, Überheblichkeit der Sprachen nennen, vgl. Vico, *Principi, Degli elementi*, degn. XXIII.

vergleichende Analyse anzustellen und durchzuführen. Man könnte auf deren Grundlage ein vieldimensionales, verschiedene Aspekte berücksichtigendes Übersetzungsmodell erstellen. Es würde auf der anthropologischen Basis des freiheitsstrebenden Menschen gründen, der durch Übersetzungsversuche seine Sprache sucht.

5. Grund in Humboldt

Die Betrachtung der Analyse von Übersetzungserfahrungen erfolgt von einem Standpunkt, der sich auf Grundideen Wilhelm von Humboldts stützt, die folgendermaßen kurz gefasst werden können:

1. die für die Entwicklung der Menschheit konstitutive Wechselbeziehung von Sprache und Geistigkeit;²⁵
2. die für das Fortbestehen und die Entwicklung der Sprachen konstitutive Wechselbeziehung von natürlichen Sprachen und einer ideal angenommenen universalen Sprache (Sprachuniversalien?);²⁶
3. die Verschiedenheit der Sprachen als Herausforderung zu ihrer Einheitlichkeit;²⁷
4. Produktivität der Annahme einer möglichen, einst zu erreichenden Einheitlichkeit der Sprache;²⁸
5. Sprache als eine Kulturform, die alle anderen Kulturformen durchdringt und aufeinander bezieht gemäß ihrer symbolischen, erkennenden und kommunikativen Funktion;²⁹
6. Sprache als ein lebendiges Gefüge von verschiedenen offenen (lückenhaften) Sprachsystemen (»ein Haus mit mehreren Stockwerken«), dessen Funktionieren in ihrer Wechselwirkung fortbesteht;³⁰

²⁵ Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, S. 2 ff., 7, 65, 249 ff. Die Wiedergabe dieser Ideen erfolgt oft aus der Perspektive, die die Verfasserin dieses Beitrags aus den Vorlesungen zur Sprachphilosophie von Eugenio Coşeriu an der Universität Tübingen im Sommersemester 1991 gewonnen hat. Siehe dazu u. a.: Coşeriu, »Humboldt und die moderne Sprachwissenschaft«, S. 3–11.

²⁶ Humboldt, a. a. O., S. 3 f., 30 f., 47 f.

²⁷ a. a. O., S. 10 f., 29, 35, 47.

²⁸ a. a. O., S. 14 f., 38 f.

²⁹ a. a. O., S. 22 f., 191.

³⁰ a. a. O., S. 17. (Siehe Coşeriu, *Vorlesungen zur Sprachphilosophie*, Universität Tübingen, Sommersemester 1991, Notizen der Verfasserin.)

7. Sprache als Weltbild;³¹
8. unerschöpfliche Dialogizität und permanente Sinngebungstätigkeit der Sprache(n);³²
9. das Übersetzen, angeregt durch die Einsicht in die jeweilige Unzulänglichkeit und lediglich teilhafte Entsprechung der natürlichen Sprachen untereinander.³³

*Die Notwendigkeit der Übersetzung der Schriften, Übersetzung als
»Sprache« der globalen und interkulturellen Welt*

Dem Anliegen der Analyse von Übersetzungen der Schriften liegt das dem Werk von Wilhelm von Humboldt und seiner Fortführung³⁴ innewohnende Vorgefühl der Notwendigkeit von wechselseitigen Übersetzungen und des gemeinsamen Nachdenkens über deren Modi und Resultate zugrunde. Die Übersetzung scheint in unserem viel- und interkulturellem Zeitalter eine Art Sprache der Zukunft zu sein. Anders gesagt: Die Sprache der Zukunft ist eine über-setzte Sprache, eine, die sich mit der Herausforderung misst, überall zu gelten, entsprechend dem Bewegungsantrieb der Menschen, der philosophisch als der Anspruch, überall sein zu können, ausgedrückt wird. Die über-setzte Sprache wächst, regt in den natürlichen Sprachen unbekannte Potentiale an und ist niemals eine rein linguistische Angelegenheit, sondern im Grunde eine Übersetzung der Kulturen. Sie ist ein schwer zu fassendes, atmosphärisches und lebenspendendes Phänomen – zentraler Gegenstand der menschlichen *cura sui* (Pflege seiner selbst).

Auf diesem Gebiet spielen die Übersetzungen der Großen Schriften als Traditionsgrundlagen eine kardinale Rolle. Sie sollen gepflegt werden, damit sich niemand in Unkenntnis auf die Schriften als auf eine Legitimation von Gewalt und Unterdrückung berufen kann, damit neue, wenn auch ins Unendliche hinauslangende interkulturelle und interdisziplinäre Diskussionszusammenhänge über die Botschaft der Schriften entstehen können, bis sie, sprachlich und

³¹ Humboldt, a. a. O., S. 46, 91, 198.

³² a. a. O., S. 23 f., 28 f., 34 f., 105 f., 297 f.

³³ a. a. O., S. 59, 299 f.

³⁴ Etwa durch das sprachwissenschaftliche Werk von Eugenio Coşeriu sowie seine Untersuchungen zur Sprachphilosophie.

durch die differenzierte Menschheitsgeschichte geläutert, die Wirklichkeit erreichen. Mit diesen übersetzungsphilosophischen Bemerkungen hoffen wir, im Sinne von Pier Cesare Bori weiterzuwirken.

Bibliographie:

- Bassnett-McGuire, Susan, *La traduzione. Teorie e pratica*, Milano 1993.
- Bori, Pier Cesare, *Per un consenso etico tra culture*, Genova 1991.
- Bori, Pier Cesare, *Universalismo come pluralità delle vie*, Genova 2004.
- Burmanner, Thomas, E., »Tafsir and Translation: Traditional Arabic Qurʾān exegesis and the Latin Qurʾāns of Robert of Ketton and Mark of Toledo«, in: *Speculum* 73 (1998), S. 703–732.
- Coşeriu, Eugenio, *Geschichte der Sprachphilosophie*, Bd. 1: *Von Heraklit bis Rousseau*, Bd. 2: *Von Herder bis Humboldt*, auf der Grundlage der nachgelassenen Aufzeichnungen des Verfassers und einer Nachschrift von Heinrich Weber und anderen, neu bearbeitet und herausgegeben von Jörn Albrecht, Tübingen, 2015: Vorlesungen zur Sprachphilosophie, Universität Tübingen, Sommersemester 1991.
- Coşeriu, Eugenio, »Humboldt und die moderne Sprachwissenschaft«, in: Coşeriu, Eugenio, *Energie und Ergon*, Bd. 1: *Schriften von Eugenio Coseriu (1965–1987)*, eingeleitet und herausgegeben von Jörn Albrecht, Tübingen 1988, S. 3–11.
- Czajka, Anna (Hrsg.), *Kultury świata w dialogu*, Warszawa 2012.
- Czajka, Anna (Hrsg.), *Wielkie Księgi ludzkości*, Warszawa 2013.
- De Hamel, Christopher, *Das Buch: Eine Geschichte der Bibel*, Berlin 2002.
- Dziekan, Marek, »Działalność przekładowa w Domu Mądrości (Bajt al Hikma) w Bagdadzie«, in: *Studia Philosophiae Christianae*, Nr. 1, vol. 41, 2005, S. 115–127.
- Ebertshäuser, Rudolf, *Gottes Wort oder Menschenwort? Moderne Bibelübersetzungen unter der Lupe*, Oerlinghausen 2006.
- Heine, Bernd, *Status and Use in African Lingua Francas*, München 1970.
- Höllwerth, Alexander, »Die großen Menschheitsüberlieferungen im Dialog zwischen den Kulturen«, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* Nr. 33, S. 123–129.
- Humboldt, Wilhelm von, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, Berlin 1836.
- Jervolino, Domenico, »Croce, Gentile e Gramsci sulla traduzione«, *International Gramsci Journal* 1(2), 2010.
- Kimmerle, Heinz, *Afrikanische Philosophie im Kontext der Weltphilosophie*, Nordhausen 2005.
- Kuschel, Karl-Josef, »Der Koran. Erfahrungen eines Christen mit einem umstrittenen Buch«, in: Czajka (Hrsg.), *Wielkie Księgi*, a. a. O., S. 219–240.
- Mędała, Stanisław, »Rola Biblii w kulturze światowej«, *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 4–6, 1991.

- Michalak, Anna, *Vulgata et annuntiatio veritatis. Przekład popularny Biblii na język hausa na podstawie Ewangelii wg św. Łukasza i Dziejów Apostolskich*, Magisterarbeit, Universität Warschau 2004.
- Nida, Eugene, »The Paradoxes of Translation«, in: *The Bible Translator*, London 1950–42/2a, S. 5–27.
- Pachniak, Katarzyna, *Nauka i kultura arabska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Warszawa 2010.
- Pachniak, Katarzyna, »Koran, hadisy i ich rola w islamie«, in: Czajka, *Wielkie Księgi*, a. a. O., S. 151–170.
- Pachniak, Katarzyna, »Koran, hadisy i ich obecność w kulturze muzulmańskiej«, in: Czajka, a. a. O., S. 207–216.
- Pawlak, Nina, *Język hausa*, Warszawa 1998.
- Pawlak, Nina, »Kultury Afryki«, in: Czajka, *Kultury świata*, a. a. O., S. 31–51.
- Pawlak, Nina, »Kryteria doskonalenia przekładu. Co znaczą kolejne przekłady Biblii na języki afrykańskie«, in: *Między przekładem biblijnym a rodzimą teologią. Wybrane problemy przekładów biblijnych i teologii afrykańskiej*, hrsg. von A. Halemba / J. Różański, Warszawa 2003, S. 19–31.
- Pawlak, Nina, *Hausa Outside the Mother Area: Plateau Variety*, Warsaw 2002.
- Vico, Giambattista, *Principi di una scienza nuova intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), dt.: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Bde. 1 und 2, hrsg. von Vittorio Hösle und Christoph Jermann, Hamburg 1990.
- Ventura, Alberto (Hrsg.), *Il Corano*, übersetzt von I. Zilio-Grandi, kommentiert von A. Ventura, M. Yahia, I. Zilio-Grandi, M. A. Amir Moezzi, Milano 2010.
- Wonderly, William L., *Bible Translation for Popular Use*, London 1968.
- Zilio-Grandi, Ida, »Tradurre il Corano: un'ipotesi di lavoro«, *Il regno – attualità*, Nr. 14, 2012.

Doris Bachmann-Medick (Gießen)

Übersetzung als kulturelle Praxis und Analysekategorie – Facetten eines »Translational Turn«

Gegenwärtig ist nicht mehr zu übersehen, wie unverzichtbar kulturelle Übersetzungsprozesse und ihre Analyse geworden sind: im Kulturenkontakt ebenso wie in interreligiösen Beziehungen und Konflikten, für Integrationsstrategien von Einwanderungsgesellschaften, aber auch für ein Ausloten von konstruktiven Nahtstellen zwischen wissenschaftlichen Disziplinen und Wissenschaftskulturen.¹ Vor allem mit Blick auf Globalisierungsprozesse wird eine erhöhte Aufmerksamkeit für Vermittlungsprozesse und Übertragungsprobleme verlangt – nicht nur angesichts der weltweiten Zirkulation von Waren und globalen Repräsentationsformen, von »global icons« und »travelling concepts«, sondern auch bezogen auf die Interaktionssituationen im Kulturenkontakt. Übersetzung wird in diesen Feldern einerseits zur Bedingung von transkulturellen Austauschbeziehungen, andererseits zu einem Medium, das kulturelle Differenzen, Machtungleichheiten, aber auch Handlungsspielräume freilegen kann. Mit der Fokussierung auf Übersetzungsvorgänge können die Kultur- und Sozialwissenschaften gegenwärtige sowie historische Szenarien des Kulturenkontakts überhaupt genauer als bisher untersuchen: als komplexe Prozesse kulturellen Übersetzens. Übersetzung wird dabei auf eine transnationale kulturelle Praxis hin geöffnet, die keineswegs mehr auf eine zweipolige Beziehung (zwischen jeweiligen Nationalsprachen, Nationalliteraturen oder Nationalkulturen) beschränkt bleibt.

Wenn die Kategorie der Übersetzung seit einiger Zeit weit über Sprach- und Textübersetzung hinaus in derartige kulturelle und soziale Handlungssphären übergreift, dann wird Übersetzung allzu leicht zur bloßen Metapher. Eine Präzisierung und Konkretisierung

¹ Dieser Beitrag basiert in einigen Teilen auf meiner englischsprachigen Einleitung zu dem von mir herausgegebenen Themenheft »The Translational Turn« der Zeitschrift *Translation Studies* 2,1 (2009).

in empirischen Fallstudien wird immer notwendiger, um den vage gewordenen Übersetzungsbegriff auf seine wichtigsten Elemente hin genauer zu fassen: Übertragung, Transfer und Transformation, Vermittlung, Sprache und Mehrsprachigkeit, aber auch Machtdimensionen, Missverständnisse und Brüche beim Kontextwechsel.

Die Wende zur »Übersetzung« – ein »translational turn«?

Lässt sich allein schon durch die massive Ausweitung der Übersetzungsfelder von einem »translational turn« in den Kultur- und Sozialwissenschaften sprechen? Immerhin haben sich die Translation Studies schon seit einiger Zeit über ihre traditionellen Übersetzungskontexte hinausbewegt und dies in wichtigen Studien dokumentiert.² Ein »translational turn« führt jedoch noch weiter. Denn er lebt ausdrücklich von der Migration der Übersetzungskategorie aus den Translation Studies in andere Fächer und Diskurse der Humanwissenschaften hinein. Quer durch die unterschiedlichsten Disziplinen ist die Übersetzungskategorie mittlerweile zu einer Analysekategorie ausgearbeitet und in Kulturanalysen konkret zur Anwendung gebracht worden.

In der Tat findet man bereits ambitionierte Ansätze einer solchen kultur- und sozialwissenschaftlichen Aufwertung der Übersetzungskategorie, die mit konkreten Schritten zu ihrer Operationalisierung einhergeht. Unter anderem fordert Jürgen Habermas von Religionsgemeinschaften in postsäkularen Gesellschaften, dass sie ihre religiöse Sprache in eine öffentlich zugängliche säkulare Sprache »übersetzen« müssen;³ Joachim Renn gründet eine ganze Soziologie auf »Übersetzungsverhältnisse«;⁴ Migration wird auf Übersetzungshandeln hin neu gedeutet;⁵ Susan Bassnett erweitert das Feld auf

² Aus der Vielzahl der Ansätze vgl. u. a. Cronin, *Translation and Globalization*; Venuti, *The Scandals of Translation*; Hermans, *Translating Others*; Tymoczko/Gentzler, *Translation and Power*; zu den entsprechenden »turns« innerhalb der Translation Studies vor allem Snell-Hornby, *The Turns of Translation Studies*.

³ Habermas, »Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger«.

⁴ Renn, *Übersetzungsverhältnisse. Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*; vgl. auch Renn/Straub/Shimada, *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*.

⁵ Papastergiadis, *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*; vgl. die Debatte »Translation and Migration« im *Forum* der Zeitschrift

»Translating Terror«,⁶ Mona Baker auf »Translation and Conflict«⁷ sowie Robert Stam und Ella Shohat auf »Race in Translation«.⁸ In der Geschichtswissenschaft etwa wird Übersetzung zur Erschließung von Mission, Konversion und anderen Transformationsprozessen zur Geltung gebracht.⁹

Bereits diese knappe Auflistung macht deutlich, dass gegenwärtig eine viel komplexere und stärker disziplinenvermischte Ausgangslage besteht als noch vor einem Jahrzehnt. Schon damals war ansatzweise in den Translation Studies selbst von einem »Translation Turn in Cultural Studies« die Rede.¹⁰ Doch erst die gegenwärtige Diskussion mit ihren Anstößen durch disziplinäre Außensichten scheint auf eine theoretisch-systematische Zuspitzung zu drängen, die der Übersetzungsperspektive den Durchbruch zu einem eigenständigen »turn« verschafft hat.¹¹ Wie aber kommt es überhaupt zu »turns« in den Humanwissenschaften, den Kultur- und Sozialwissenschaften sowie den Cultural Studies? Hier verläuft die Theorieentwicklung nicht etwa über umwälzende »Paradigmen«. Viel eher kommt es – in sensibler Rückkopplung an die gesellschaftlichen Problemlagen und Prozesse selbst – zu weniger durchgreifenden Verschiebungen der theoretischen Aufmerksamkeit durch Theoriewenden. Unterschiedliche »turns« lösen sich nicht etwa ab, sondern können durchaus auch nebeneinander bestehen – gleichsam in einer eklektischen Theoriekonstellation.¹² In einer solchen Wissenschaftslandschaft kann ein erweiterter Übersetzungsbegriff aber erst dann einen »translational turn« auslösen, wenn drei Phasen durchlaufen werden, so wie es für die Etablierung von »turns« überhaupt charakteristisch ist: 1. Auswei-

Translation Studies 5,3 (2012), S. 345–368; 6,1 (2013), S. 103–117; 6,3 (2013), S. 339–351.

⁶ Bassnett, »Translating Terror«.

⁷ Baker, *Translation and Conflict. A Narrative Account*.

⁸ Stam/Shohat, *Race in Translation. Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*.

⁹ Vgl. Lässig, »Übersetzungen in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung? Überlegungen zu einem analytischen Konzept und Forschungsgegenstand für die Geschichtswissenschaft.«

¹⁰ Bassnett, »The Translation Turn in Cultural Studies«; Snell-Hornby, *The Turns of Translation Studies. New Paradigms or Shifting Viewpoints?*, S. 164 ff.

¹¹ Näher hierzu vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, S. 238–283; Bachmann-Medick, »Translational Turn«; Bachmann-Medick, »Übersetzung in der Weltgesellschaft. Impulse eines translational turn«; Snell-Hornby, a. a. O.

¹² Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, a. a. O., S. 16–19.

tung des Untersuchungsgegenstands oder Themenfelds, 2. Metaphorisierungen, 3. methodische Profilierungen, Auslösung eines konzeptuellen Sprungs und disziplinenübergreifende Anwendung.¹³

Also erst wenn sich ein konzeptueller Sprung vollzieht und »Übersetzung« somit nicht mehr nur auf einen Untersuchungsgegenstand beschränkt bleibt, sondern quer durch die Disziplinen zu einem neuen Erkenntnismittel wird, zu einer methodisch reflektierten Analysekategorie – erst dann lässt sich von einem »translational turn« sprechen.

Übersetzung bleibt unter diesem Vorzeichen längst nicht mehr nur eine Bewegung zwischen Original und Kopie, zwischen Ausgangstext und Zieltext, sondern wird zu einer weiterreichenden methodenähnlichen Einstellung: hin zu Grenz-Denken, zum Aufwerten von Zwischenräumen sowie zu einer gezielten Aufmerksamkeit auf einzelne Vermittlungsschritte (anstelle pauschaler Synthesen). Übersetzung realisiert sich aber erst dann als eine fruchtbare Analysekategorie, wenn sie in Gesellschaftstheorie, Handlungstheorie, Kulturtheorie, Mikrosoziologie, Migrationsforschung, Interkulturalitätstheorie usw. nicht bloß als eine neue Metapher zur Geltung kommt, sondern wenn sie ausdrücklich aus empirischen Handlungsverläufen herausgearbeitet wird.

2. Horizonterweiterungen der Translation Studies – translationale Perspektiven

2.1. *Übersetzung als Kontextualisierung*

Ein »translational turn« in den Kulturwissenschaften setzt den »cultural turn« in der Übersetzungswissenschaft seit den 1980er Jahren voraus. Gemeint ist die Erweiterung der Übersetzungsperspektive über die Übertragung von Sprachen und Texten hinaus, ihre Öffnung für Fragen kultureller Übersetzung, ja für die Analyse der vielschichtigen und spannungsreichen kulturellen Lebenswelten selbst. Dabei sind die vertrauten Kategorien textbezogener Übersetzung wie Original, Äquivalenz, »Treue« zunehmend angereichert worden durch neue Leitkategorien kultureller Übersetzung wie etwa Repräsentation

¹³ Ausführlicher zur Frage »Wann wird ein Turn zum Turn« vgl. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*, a. a. O., S. 25–27.

tion und Transformation, Fremdheit und Alterität, Deplatzierung, kulturelle Differenzen und Macht.

Bereits die Translation Studies hatten für ihre kulturelle Übersetzungsreflexion über lange Zeit Impulse der ethnologischen Forschung aufgegriffen, vor allem die Kritik an kultureller Repräsentation¹⁴ und die Methode der Kontextualisierung. Dies bedeutete schon für die Textübersetzung, dass auch hier die kleineren Texteinheiten (einzelne Symbole, Anredeformen, Erzählmuster und Kommunikationssituationen) nicht etwa isoliert, sondern in übergreifende kulturspezifische und historische Denkmuster und Bedeutungszusammenhänge eingebunden werden sollten. Für die Kulturübersetzung bedeutet dies nun umgekehrt, dass sie von der Annahme wegrückt, es seien ganze Kulturen, die übersetzt würden. Vielmehr regen gerade die präzisen, textbezogenen Analysemethoden der Translation Studies dazu an, die allzu oft verallgemeinerte Sphäre von Kultur oder Praxis erst einmal auf kleinere Kommunikations- und Interaktionseinheiten herunterzubrechen und sie dadurch überhaupt erst zugänglich und genauer analysierbar zu machen. Denn mit der Übersetzungsperspektive können derart große Kommunikationskomplexe (wie auch Kulturtransfer, Kulturdialog, Kulturvergleich etc.) geradezu mikroskopisch zergliedert werden – nicht zuletzt mit Blick auf konkrete Übersetzungshandlungen von Akteuren und Akteurinnen als cultural brokers. Ausbaufähig wäre hier etwa Susan Bassnetts frühere Anregung einer Übersetzungstheorie im Sinn einer allgemeinen Transaktionstheorie, die auf konkrete Übersetzungshandlungen von cultural brokers ausgerichtet ist:

»Today the movement of peoples around the globe can be seen to mirror the very process of translation itself, for translation is not just the transfer of texts from one language into another, it is now rightly seen as a process of negotiation between texts and between cultures, a process during which all kinds of transactions take place mediated by the figure of the translator.«¹⁵

Die Ausweitung der Übersetzungskategorie im Zuge eines umfassenderen »translational turn« ist vielleicht gerade deshalb so grundlegend, weil die Übersetzer und vor allem die Translationswissen-

¹⁴ Vgl. Wolf, »Culture as Translation – and Beyond. Ethnographic Models of Representation in Translation Studies«; Sturge, *Representing Others*; Maranhão/Streck, *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*.

¹⁵ Bassnett, *Translation Studies*, S. 5 f.

schaftlerinnen die Mikro- und Makro-Ebenen stets in eine notwendige Wechselbeziehung setzen: kleinere Formate, Text- und Interaktionsanalysen werden auf umfassendere Translationsrahmen bezogen und umgekehrt. Übersetzungen werden auf diese Weise in weitere Horizonte von Macht- und Abhängigkeitsbeziehungen und in ein diskursives Umfeld (z.B. Orientalismus, Kolonialismus) eingelassen.¹⁶ Die Übersetzungsgeschichte wird dabei zu einem Teil der Kolonialgeschichte gemacht, zu einem Teil des »global regime of translation«¹⁷ oder auch der »biopolitics of translation«.¹⁸

2.2. *Translation als Selbstübersetzung und Transformation*

Wie stark die einzelnen Übersetzungspraktiken noch von solchen umfassenderen Hegemonialbeziehungen geprägt sind, die bis in die Asymmetrien des globalen Regimes der Übersetzung hineinreichen, wird besonders signifikant auf der Ebene der Sprachenpolitik. Der Kampf regionaler Sprachen (wie Gikuyu, Yoruba) gegen die Übermacht von Weltsprachen gibt hier dem Übersetzungsproblem seine besondere Schärfe. Darauf verweist ein eindrucksvolles autobiographisches Essay des kenianischen Schriftstellers Ngũgĩ wa Thiong’o.¹⁹ Dieser stellt aus seiner eigenen Erfahrung heraus dar, wie die Sprachen- und Übersetzungsasymmetrien zugleich als Gewaltzusammenhänge wirken. Sie setzen die Akteure, auch die Autoren, höchst existenziellen Übersetzungsanforderungen aus oder erzwingen diese gar politisch. Am eigenen Leibe werden so die ungleichen Machtbeziehungen zwischen europäischen und afrikanischen Sprachen als linguistische Repression oder gar Terror erfahrbar. Die entsprechenden Übersetzungserfahrungen Ngũgĩ wa Thiong’o’s vom kenianischen Gikuyu in die globale Verkehrssprache Englisch führen hier zu Selbstübersetzung im doppelten Sinn: zur Übersetzung der eigenen Texte durch ihn als Autor, aber auch zu Übersetzungen seines Selbst,

¹⁶ Asad/Dixon, »Translating Europe’s Others«, S. 177; Venuti, *The Scandals of Translation. Toward an Ethics of Difference*, S. 158.

¹⁷ Vgl. Sakai, »How Do We Count a Language? Translation and Discontinuity«.

¹⁸ Vgl. Solomon, »The Proactive Echo. Ernst Cassirer’s *The Myth of the State* and the Biopolitics of Global English«; Sakai/Solomon, »Introduction. Addressing the Multitude of Foreigners, Echoing Foucault«.

¹⁹ wa Thiong’o, »Translated by the Author. My Life in Between Languages«.

zu einem Leben in und als Übersetzung. Auch dabei ist das globale Übersetzungssystem am Werk, das – so Jon Solomon – den »myth of global English«²⁰ verkörpert. Doch auch diese schon zum Mythos gewordene Weltverkehrssprache lässt durchaus noch Interventionslücken offen, gerade durch ihr spannungsreiches Changieren: zwischen einer »complete translatability«²¹ einerseits – die mit Übersetzung als einem Medium für die »configuration of the flexible personality«²² einhergeht –, und einer dazu gegenläufigen Selbstbehauptung und Differenzartikulation von marginalisierten Sprachen und Kulturen andererseits.

An diesem Punkt öffnet die Perspektive eines »translational turn« geradezu die Tore für die Untersuchung einer Politik der Übersetzung. In ihr werden zum einen globale Sprachasymmetrien unter dem Vorzeichen einer Biopolitik der Übersetzung diskutiert. Zum andern kommt die Ebene der Erfahrungen, Handlungen und Selbst-Übersetzungen von Seiten der Subjekte und Akteure in den Blick: unter dem Vorzeichen von »translation as itself a constitutive element of social action or practice«²³ und von Übersetzung nicht nur zwischen, sondern auch innerhalb von Lebensformen. Besonders eindringlich sind hier Forschungen des ethnologisch arbeitenden Soziologen Martin Fuchs. Am Beispiel der indischen Unberührbaren, der Dalit, hat er gezeigt, wie diese versuchen, aus einer unterdrückten Lebenssituation heraus ihre sozialen Anliegen in ein »drittes Idiom« hinein zu übersetzen, nämlich in einen universalistischen buddhistischen Referenzrahmen, um damit Anschluss an andere soziale Kontexte und auf diese Weise Anerkennung zu gewinnen. Übersetzung erscheint hier geradezu als eine intentionale soziale Handlung, als aktives »reaching out to others«. Damit wird gezeigt, wie weitreichend die Perspektiven des »translational turn« sein können – gerade auch für die Analyse von Praktiken gesellschaftlicher Gruppen, die Übersetzung in Form pragmatischen Aushandelns als »a mode of agency«²⁴ nutzen. In solchen sozialen Übersetzungsverhältnissen kann die ohnehin problematische Zweipoligkeit des Translationsprozesses nicht mehr greifen. Die Notwendigkeit, durchaus universalis-

²⁰ Solomon, »The Proactive Echo«, a. a. O.

²¹ a. a. O., S. 57.

²² Vgl. a. a. O., S. 67.

²³ Fuchs, »Reaching Out; or, Nobody Exists in One Context Only«, S. 25.

²⁴ a. a. O., S. 32.

tische »third terms« (z. B. den Buddhismus) auch für die Übersetzungshandlungen selbst als Referenzpunkte in Anspruch zu nehmen, fordert eine deutliche Mehrpoligkeit ein. Übersetzung ist hier mehr als nur Überbrückung zweier unverbundener Pole, mehr als nur ein »one-way-process«²⁵. Im Gegenteil, Übersetzung wird zu einem komplexen soziologischen Beziehungsbegriff, der sich über bloßen Transfer hinaus auf wechselseitige Bezugspunkte und auf Transformation hin öffnet.

Für eine derart weitreichende Vorstellung von Übersetzung als Transformation hat bereits die postkoloniale Diskussion den Boden bereitet. Zwar ist dort vor allem darauf hingearbeitet worden, das europäische, westliche Selbstverständnis als »Original« zu erschüttern, ein re-mapping und kritisches Umkartieren von Zentrum und Peripherie ins Auge zu fassen, Identitäten aufzubrechen und das Binaritätsprinzip zugunsten hybrider Vermischungen in Frage zu stellen. Doch die postkoloniale Aufmerksamkeit auf Machtverhältnisse in (jeglichen) Translationsbeziehungen²⁶ hat wichtige Vorzeichen gesetzt: für die Betrachtung von Übersetzung als Transformation im Sinn eines oft konflikthaften Veränderungsprozesses. Diese Sicht sprengt den Rahmen von traditionellen Translations- als Äquivalenzbeziehungen. Sie sprengt die Annahme fest umrissener Positionen oder Sphären oder gar die »Treue« zu den »Originalen« von Tradition, Herkunft und Identität. Im Gegenteil, erst das Transgressive und Transformative von Übersetzung ist – so Zygmunt Bauman – eine Bedingung der Möglichkeit für »reciprocal change« überhaupt:

»Cross-cultural translation is a continuous process which *serves* as much as *constitutes* the cohabitation of people who can afford neither occupying the same space nor mapping that common space in their own, separate ways. No act of translation leaves either of the partners intact. Both emerge from their encounter changed, different at the end of act from what they were at its beginning [...].«²⁷

²⁵ a. a. O., S. 21 f.

²⁶ Vgl. Niranjana, *Siting Translation. History, Post-Structuralism, and the Colonial Context*; Bassnett/Trivedi, *Post-colonial Translation. Theory and Practice*; Spivak, »The Politics of Translation«; Tymoczko/Gentzler, *Translation and Power*; Marais/Feinauer, *Translation Studies beyond the Postcolony*.

²⁷ Bauman, *Culture as Praxis*, xlviii.

2.3. *Kultur als Übersetzung – transkulturelles Übersetzen*

Die weitreichenden Ansätze von Übersetzung als Transformation enthalten eine Dynamik, die schließlich gar eine Neukonzeptionalisierung des Kulturbegriffs selbst ausgelöst hat: »Kultur ist translational«.²⁸ Kulturen sind keine geschlossenen Einheiten, die in ihrer Gesamtheit übertragen und übersetzt werden könnten. Kulturen konstituieren sich vielmehr überhaupt erst durch vielschichtige Überlappungen und Übertragungen, durch Verflechtungsgeschichten unter ungleichen globalen Machtbedingungen. Im Gegenzug zu Vereinheitlichungstendenzen, zu Identitätsbehauptungen und essentialistischen Festschreibungen lassen sich hier mit der Übersetzungsperspektive konkrete Differenzstrukturen freilegen: heterogene Diskursräume innerhalb einer Gesellschaft, kulturinterne Gegendiskurse, bis hin zu Diskursformen von Widerstandshandlungen. In Anlehnung an diesen Begriff einer »translationalen« Kultur erklärt schließlich Judith Butler die Kategorie der Übersetzung zu einer transnationalen Schlüsselkategorie des Kosmopolitismus, welche die Hervorbringung einer Weltkultur als einen endlosen Prozess des transkulturellen Übersetzens begreift.²⁹

Doch vielleicht sollte man von hier aus nicht allzu schnell zur Formel eines »translational transnationalism«³⁰ greifen, um globale Sprach- und Übersetzungspolitik als Tor zu einem aufgeklärten Kosmopolitismus aufzubauen. Vielleicht bietet ein »translational turn« eher die Chance, aus der Auseinandersetzung mit konkreten Problemfeldern heraus erst einmal die historischen, sozialen und politischen Bedingungen der Möglichkeit von transkulturellen Übersetzungen überhaupt vor Augen zu führen. Ein Anstoß hierfür wäre zunächst Homi Bhabhas durchaus wörtlich zu nehmende Verknüpfung zwischen transnational und translational. Denn sie markiert – über ein bloßes Wortspiel hinaus – geradezu eine noch zu konkretisierende Aufgabe transnationaler Kulturwissenschaft:

»Jede transnationale kulturelle Studie muss stets von neuem lokal und spezifisch jene Elemente »übersetzen«, die diese transnationale Globalität dezentrieren und untergraben, um sich nicht von den neuen globalen Tech-

²⁸ Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, S. 257.

²⁹ Butler, »Universality in Culture«, S. 49f.

³⁰ Apter, »On Translation in a Global Market«, S. 5.

nologien des kulturellen Konsums und der Verbreitung von Ideologie vereinnahmen zu lassen.«³¹

Darüber hinaus kann die Übersetzungskategorie dazu motivieren, nicht nur Kultur und Kulturwissenschaft, sondern auch Globalisierung translatorisch auszubuchstabieren. So spricht Michael Cronin von »globalization as translation«.³² Er spielt damit auf die Dezentralisierung globaler Prozesse ebenso an wie auf eine akteursbezogene Sicht von Globalisierung. Denn die Bürger einer globalen Zivilgesellschaft sollten gerade über Translationsbemühungen eine »bottom-up localization«³³ erreichen können und damit eine aktive Beziehungs- und Netzworlbildung vorantreiben. Dass man jedoch auch in der Frage der globalen Übersetzungsprozesse ohne eine reflektierte historische Dimension nicht auskommt, zeigt sich zudem in Dipesh Chakrabartys Konzept von »translation-as-displacement«.³⁴ Unter diesem markanten Vorzeichen wären der Übergang nicht-europäischer Länder (wie Indien) zum Kapitalismus, aber auch die Ausprägungen von »multiplen Modernen« neu zu deuten: weniger als Ergebnis von linearen Universalisierungsprozessen, viel eher als Ergebnis von historischen Differenzen und Brüchen.

3. Epistemologische Dimensionen eines »translational turn« – und ihre globalen Implikationen

3.1. Übersetzung als Deplatzierung

»Übersetzung [...] ist die Agentur der Differenz.«³⁵ Was bedeutet eine solche Aussage? Zunächst wäre an ein Übersetzbarmachen von Differenzen zu denken, womit der Annahme einer eher statischen Einheit und Reinheit von Konzepten wie Kultur, Identität, Tradition, Religion usw. entgegengetreten werden kann. Doch diese epistemologische Perspektive ist unbedingt noch zu ergänzen durch eine historische Sicht, welche die kolonialistische Herausbildung von Diffe-

³¹ Bhabha, a. a. O., S. 362.

³² Cronin, *Translation and Globalization*, S. 34.

³³ Cronin, *Translation and Identity*, S. 28.

³⁴ Chakrabarty, »Place and Displaced Categories, or How We Translate Ourselves into Global Histories of the Modern«, S. 55.

³⁵ Haverkamp, »Zwischen den Sprachen«, S. 7.

renzen in den Blick nimmt bzw. – in den Worten des Lateinamerikawissenschaftlers Walter Mignolo – die Notwendigkeit von »theorizing translation across the colonial difference«. ³⁶ In diesem Sinn verlangen die globalen Beziehungen mit ihren Differenzen und Deplatzierungen eine politische, machtsensible Neusicht der Übersetzungskategorie selbst. Statt der weit verbreiteten Vorstellung vom Übersetzen als Brückenbauen zu folgen, könnte es anregender und realitätsnäher sein, auch die Brüchigkeiten und Verwerfungen in der Übersetzungsdynamik selbst stärker als bisher zu beleuchten. Immerhin sind es die In-between Situationen, die im Rahmen von Übersetzungsbeziehungen immer entscheidender werden und die nicht zuletzt eng verknüpft sind mit den Zwischenexistenzen im Gefolge weltweiter Migrationsprozesse, Exil und Diaspora.

Solche Beispielfelder erhellen jedenfalls den Übersetzungscharakter von kulturwissenschaftlichen Phänomenen überhaupt: ihre nicht-holistische Struktur, ihre Hybridität und Vielschichtigkeit – nicht zuletzt ihre Herausforderung, Differenzen »auszuhandeln« und zu verflüssigen. In diesem Sinn wären die von den Kulturwissenschaften gefeierten »Zwischenräume« methodisch neu zu erschließen, indem man sie als handlungsintensive »Übersetzungsräume« untersucht: als Gestaltungsräume von Beziehungen, von Situationen, »Identitäten« und Interaktionen durch konkrete kulturelle Übersetzungsprozesse. Wie sich daraus geradezu geographisch relevante Beziehungen zwischen Translation Studies und Urban Studies ergeben können, zeigt sich etwa in einer übersetzungswissenschaftlichen Studie zu den zwischenräumlichen Kontaktzonen der vielsprachigen Migranten und Sprachgemeinschaften in der geteilten Stadt Montreal. ³⁷

Solche »Zwischenräume« haben zudem ein besonders großes epistemologisches Potential, da sie translatorische Handlungs- und Forschungseinstellungen nahelegen. Sie regen dazu an, nach »Querbegriffen« zu binären Gegenbegriffen zu suchen, aber auch formelhafte Verclusterungen aufzubrechen. So macht etwa eine translatorische Sicht von »Interkulturalität« ihre Hervorbringung aus einzelnen Übersetzungsschritten heraus plausibel und lässt damit auch leicht ausgeblendete Elemente wie Verständigungsversuche, Vermittlungs-

³⁶ Mignolo/Schiwy, »Double Translation«, S. 4.

³⁷ Simon, *Translating Montreal*; Simon, *Cities in Translation. Intersections of Language and Memory*.

schritte, Missverstehen, Blockaden etc. wieder sichtbar werden.³⁸ Ein solcher translationaler Zugang macht komplexe Zusammenhänge überhaupt durchsichtiger und handhabbarer. So können auch »Meistererzählungen« wie Modernisierung, Identität, Gesellschaft, Kultur mit Blick auf Übersetzungsvorgänge zergliedert werden, um sie in ihren Zusammensetzungen, aber auch in ihren inneren Widersprüchlichkeiten differenzierter begreifen zu können.

3.2. Von Universalisierungen zu »cross-categorical translations«

Erfasst also der »translational turn« gar die universalisierenden europäischen Vorstellungen, Modelle, Theorien und Konzepte, ja die allgemeinen Untersuchungsbegriffe und Kategorien selbst? Einseitige Universalisierungsansprüche, die von eurozentrischen kategorialen Vorannahmen ausgehen, werden jedenfalls besonders von außerhalb Europas immer vehementer infrage gestellt. Problematisiert wird das europäische Übersetzungsprivileg in seiner langen Tradition, fremde Kulturen und Sprachen immer nur in den europäischen Kontext hinein zu übersetzen. Künftig wird sich die kritische Übersetzungsreflexion viel stärker auf eine Umkehr der Blickrichtung hin öffnen müssen. Das heißt, sich Übersetzungsvorgängen aus anderen Richtungen und auf andere Lokalisierungen hin auszusetzen, die zeigen, wie »Übersetzungsprozesse genuin für das Selbstverständnis aller außer-europäischen Kulturen eine grundsätzliche Rolle spielen [...]«. ³⁹ Ausschau zu halten wäre auch nach möglichen Wechselseitigkeiten bei einem solchen Übersetzen: etwa im gemeinsamen Bemühen um »third idioms« (beispielsweise in Form religiöser Referenzpunkte oder der Referenz auf Menschenrechte). ⁴⁰

Wie eng hier gerade epistemologische und globale Problemlagen unübersehbar zusammenwirken mit kultur- und übersetzungspolitischen Fragen, dies wird besonders deutlich in Dipesh Chakrabartys Vorschlag, Übersetzung nicht nur cross-cultural, sondern auch »cross-categorical« anzulegen, eurozentrische universale Bezugs-

³⁸ Zu Interkulturalität im Kontext von Übersetzung vgl. West, »Teaching Nomadism. Inter/cultural Studies in the Context of Translation Studies«.

³⁹ Shimada, »Zur Asymmetrie in der Übersetzung von Kulturen – das Beispiel des Minakata-Schlegel-Übersetzungsdisput 1897«, S. 261.

⁴⁰ Neben Fuchs, a.a.O.; vgl. hier Tsing, »Transitions as Translations«; Bachmann-Medick, »Menschenrechte als Übersetzungsproblem«.

größen des Vergleichs explizit auszuschalten und sich stattdessen offenzuhalten für nicht-europäische Untersuchungskategorien. So müsse es etwa möglich sein, den Begriff »pani« aus dem Hindi in den englischen Begriff für »Wasser« zu übersetzen, ohne dabei durch die vorgängige Kategorie des westlichen Wissenssystems, nämlich H₂O, hindurchgehen zu müssen.⁴¹ Erst ein Vergleichen, das nicht vorschnell zu allgemeinen Vermittlungsbegriffen greift und dabei das *tertium comparationis* unreflektiert lässt, könne eine gemeinsame Ebene für wechselseitiges Kulturübersetzen bereitstellen. Wie stark eine solche »cross-categorical translation« die Historisierung und Kontextualisierung der (universalisierenden) Untersuchungskategorien (wie Demokratie, Menschenwürde, Gleichheit etc.) selbst fordert, dies zeigt Dipesh Chakrabarty auch an einem anderen Ort. Eine politische Geschichtsschreibung in nicht-europäischen Ländern wie Indien und unter postkolonialen Bedingungen sei – so Chakrabarty – nur möglich durch einen transformativen historischen Verlauf der Übersetzung europäischer Schlüsselkonzepte wie etwa der Moderne, und zwar im Sinn von »translation-as-displacement«. So ließe sich der ursprünglich europäische Begriff des »Proletariats« nur in einer Kette von Deplatzierungen in den indischen Kontext hinein übersetzen, nämlich über »Subalterne«, »Massen« und »Bauern«. ⁴² Übersetzung als Differenzkonzept muss also deutlich historisiert werden, so Chakrabarty: »Our historical differences actually make a difference.«⁴³ Wie relevant ein solcher Ansatz für eine Weiterentwicklung des translational turn sein kann, zeigt sich gerade auch, wenn man kulturenvergleichend arbeitet und z.B. die Frage einer globalen, transnationalen Geschichtsschreibung mit Blick auf »entangled histories«⁴⁴ aus der Perspektive konkreter Übersetzungsprozesse verfolgt. Die Relevanz zeigt sich aber vor allem auch für die Frage einer Neubewertung von Universalien im transkulturellen Verkehr. Welche Begriffe, so sollte man fragen, werden hier eigentlich zugrunde gelegt? Sind Untersuchungsbegriffe wie Modernisierung, Entwick-

⁴¹ Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, S. 83.

⁴² Chakrabarty, »Place and Displaced Categories, or How We Translate Ourselves into Global Histories of the Modern«, bes. S. 67.

⁴³ a. a. O., S. 59.

⁴⁴ Randeria, »Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and the Post-colonial State in India«.

lung, Kapitalismus, Demokratie, Arbeit, Menschenrechte eigentlich universal gültig? Welche Übersetzungsprozesse sind nötig, um solche Analysebegriffe selbst transkulturell zu öffnen und für sie Funktionsäquivalenzen in der Handlungswelt bzw. im Begriffssystem außereuropäischer Gesellschaften zu finden?⁴⁵

4. Der translational turn auf dem Weg durch die Disziplinen – Kulturwissenschaften als »Translation Studies«

4.1. Translation in unterschiedlichen Disziplinen

Von kultureller Übersetzung (cross-cultural translation) wäre also überhaupt erst fundiert zu reden, wenn man das Problem der »cross-categorical translation« mitdenkt. Dies bedeutet sicher eine der größten Herausforderungen für die translatorische Neuorientierung, wie sie die unterschiedlichsten Disziplinen gegenwärtig durchzieht. Sie wäre besonders dann weiterzuerfolgen, wenn die Kultur- und Sozialwissenschaften selbst zu global geöffneten Translation Studies werden sollen. Man denke hier nur an die dezidierten Überlegungen zur Umstrukturierung eines ganzen Fachs wie dem der Vergleichenden Literaturwissenschaft. Der »translational turn« reicht dort sehr weit, indem er das Untersuchungsfeld der Comparative Literature in politische Kontexte hinein erweitert und es von »translation zones«⁴⁶ aus zu erschließen versucht. Dabei wird sichtbar, wie »philology is linked to globalization, to Guantánamo Bay, to war and peace, to the internet [...]«. ⁴⁷Auf diesem Gebiet der komparatistischen Analyse von transkulturellen Texten, von »language wars«, von »linguistic creolization« und mehrsprachigen Situationen⁴⁸ sind die Ansätze durchaus schon profiliert. Für das Feld einer gerade aufkommenden translatorischen Migrationsforschung hingegen wäre noch genauer auszuarbeiten, was es heißen könnte, Migration mit dem Konzept der Übersetzung und Selbst-Übersetzung als einen fortlaufenden Transformationsprozess neu zu bestimmen: »In an age of global migration

⁴⁵ Vgl. Schaffer, *Democracy in Translation. Understanding Politics in an Unfamiliar Culture*; Bachmann-Medick, »Menschenrechte als Übersetzungsproblem«.

⁴⁶ Apter, *The Translation Zone. A New Comparative Literature*, S. 5.

⁴⁷ a. a. O., S. 11.

⁴⁸ ebd.

we also need new social theories of flow and resistance and cultural theories of difference and translation.«⁴⁹

Auch für eine zunehmend transnational ausgerichtete Geschichtswissenschaft lässt sich in jüngster Zeit eine Neuentdeckung der Übersetzungskategorie feststellen, besonders bezogen auf Kolonialismus und Dekolonisierung, Missionsgeschichte und Konzepttransfer.⁵⁰ Dabei wird verstärkt nach kreativen, z.T. explizit nicht-äquivalenten Re-Interpretationen z. B. politischer Grundkonzepte wie Freiheit, Demokratie und Menschenrechte Ausschau gehalten, nach Herausforderungen zur Entwicklung eigener historisch-politischer Begriffe und Konzepte angesichts westlicher Transferangebote.⁵¹ Praktiken der Image- und Bild-Übersetzung angesichts gegensätzlicher Bildkulturen bis hin zu Bildtabus haben zudem die Entwicklung eines neuen Forschungsfelds herausgefordert: »image-cultural translation studies«.⁵²

4.2. Kulturwissenschaften als Übersetzungswissenschaften

In einem weiteren Schritt des »translational turn« könnte die charakteristische Selbstreflexivität der Übersetzungskategorie genutzt werden, um die eigene kulturanalytische Forschungstätigkeit selbst als eine Übersetzungsaufgabe zu verstehen: Kulturwissenschaften als Übersetzungswissenschaften.⁵³ Damit wird 1) die Verlaufsstruktur kulturwissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung hervorgehoben: Plu-

⁴⁹ Papastergiadis, *Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, S. 20.

⁵⁰ Vgl. Lässig, »Übersetzungen in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung? Überlegungen zu einem analytischen Konzept und Forschungsgegenstand für die Geschichtswissenschaft«; Richter, »More than a Two-way Traffic. Analyzing, Translating, and Comparing Political Concepts from Other Cultures«, S. 13; als zusammenfassenden Rezensionenartikel vgl. Howland, »The Predicament of Ideas in Culture. Translation and Historiography«.

⁵¹ Vgl. Liu, *Translingual Practice. Literature, National Character, and Translated Modernity – China 1900–1937*; Sakai, *Translation and Subjectivity. On »Japan« and Cultural Nationalism*; Bachmann-Medick, »Menschenrechte als Übersetzungsproblem«.

⁵² Mersmann, »Global Routes. Transmediation and Transculturation as Key Concepts of Translation Studies«, S. 415.

⁵³ Bachmann-Medick, »Transnationale Kulturwissenschaften – ein Übersetzungskonzept?«

ralisierten Verhältnissen und Phänomenen wird Raum gegeben, wenn Ganzheits- und Einheitskonzepte aufgebrochen werden – durch das Aufzeigen von vielschichtigen Überlagerungen, ja Widersprüchlichkeiten, die jeweils Übersetzungsprozesse erforderlich machen. Dabei arbeiten die Kulturwissenschaften ausdrücklich nicht zentristisch, sondern setzen gerade auch bei der Untersuchung von Rändern und (kulturellen, aber auch disziplinären) Zwischenräumen an. Kontaktzonen (zwischen Fremdem und Eigenem) und eben Grenz- und Überlappungsräume sind auf diese Weise als Übersetzungsräume zu erkunden. Eine solche Aufforderung zur Translation wird auf der Ebene der Theorielandschaft besonders durch die sogenannten »turns« verkörpert.⁵⁴ Von hier aus stellt sich 2) die Frage nach der Übersetzbarkeit oder Übersetzungsnotwendigkeit zwischen den verschiedenen, länderspezifischen Wissenskulturen im Feld der Kulturwissenschaften/Cultural Studies selbst.⁵⁵ Hier sind bisher auch innerhalb Europas noch zu viele Ausblendungen am Werk, noch zu massive Fixierungen auf anglo-amerikanische Ausprägungen. Welche Ansätze gehen dabei »lost in translation«? Vor allem über Europa hinaus wird diese Translationsaufgabe relevant, nicht zuletzt angesichts der erst jüngst wieder in den Blickpunkt gerückten, vorher aber eher an den Rand gedrängten Latin American Cultural Studies. Von hier aus ließe sich eine kritische Globalisierung für zukünftige Kulturwissenschaften stärker als bisher konturieren.

Wenn die Kulturwissenschaften also nicht einfach globalisiert, sondern von ihren (europäischen) »Rändern« her transformiert werden sollen, müssen sie – so Stuart Hall – ausdrücklich Übersetzungsprozesse in Anspruch nehmen: »Cultural studies today is not only about globalization: it is being ›globalized‹ – a very uneven and contradictory process [...]. What interests me about this is that, everywhere, cultural studies is going through this process of re-translation.«⁵⁶ Mit dieser Formulierung forderte Stuart Hall schon zu Beginn der 1990er Jahre, dass sich die europäischen Cultural Studies nicht nur in die Prozesse der Internationalisierung und Modernisierung hinein übersetzen, sondern dass sie sich auch für asiatische und

⁵⁴ Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, S. 384–389.

⁵⁵ Bachmann-Medick, *The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective*.

⁵⁶ Hall, »Cultural Studies and the Politics of Internationalization. An Interview with Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen«, S. 393.

afrikanische Cultural Studies übersetzbar machen sollten. Übersetzung wird hier allerdings endgültig abgekoppelt von einem (europäischen) »Original«: »translation as a continuous process of re-articulation and re-contextualization, without any notion of a primary origin. So I am not using it in the sense that cultural studies was ›really‹ a fully-formed western project and is now taken up elsewhere. I mean that whenever it enters a new cultural space, the terms change [...]«. ⁵⁷

Ein solches Projekt von Kulturwissenschaften in Übersetzung und als Übersetzungswissenschaften ist gegenwärtig immer noch im Gang und erst in Ansätzen eingelöst. Denn es ist mit der Aufgabe verknüpft, den »translational turn« noch stärker in transnationaler Hinsicht auszuarbeiten und dazu an Übersetzbarkeiten und Forschungspraktiken anzuknüpfen. Die bisherigen Ansätze der translatorischen Wende werden dann noch weitreichender, wenn es gilt, Methoden und neue Untersuchungsbegriffe zu finden, die eben nicht nur aus westlichen Wissenstraditionen stammen, sondern die aus den spannungsreichen Übersetzungs-Aushandlungen einer »global conversation« heraus überhaupt erst zu gewinnen sind.

Bibliographie:

- Apter, Emily, *The Translation Zone. A New Comparative Literature*. Princeton/Oxford 2006.
- Apter, Emily, »On Translation in a Global Market«, in: *Public Culture* 13,1 (2001), S. 1–12.
- Asad, Talal / Dixon, John (Hrsg.), »Translating Europe's Others«, in: Barker, Francis et al., *Europe and Its Others*, 2 Bde., Bd. 1, Colchester 1985, S. 170–177.
- Bachmann-Medick, Doris, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften* [2006]. 5. Aufl. mit neuem Nachwort. Reinbek 2014 (engl. Ausgabe: *Cultural Turns. New Orientations in the Study of Culture*. Berlin/Boston 2016).
- Bachmann-Medick, Doris (Hrsg.), *The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective*. Berlin/Boston 2014.
- Bachmann-Medick, Doris, »Translational Turn«, in: Gambier, Yves/van Doorslaer, Luc (Hrsg.), *Handbook of Translation Studies*. Bd. 4, Amsterdam 2013, S. 186–193.
- Bachmann-Medick, Doris, »Menschenrechte als Übersetzungsproblem«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 38,2 (2012), S. 331–359.

⁵⁷ ebd.

- Bachmann-Medick, Doris, »Transnationale Kulturwissenschaften – ein Übersetzungskonzept?«, in: Dietrich, René/Smilovski, Daniel/Nünning, Ansgar (Hrsg.), *Lost or Found in Translation? Interkulturelle/internationale Perspektiven der Geistes- und Kulturwissenschaften*, Trier 2011.
- Bachmann-Medick, Doris, »Übersetzung in der Weltgesellschaft. Impulse eines translational turn«, in: Gipper, Andreas/Klengel, Susanne (Hrsg.), *Kultur, Übersetzung, Lebenswelten. Beiträge zu aktuellen Paradigmen der Kulturwissenschaft*, Würzburg 2008.
- Baker, Mona, *Translation and Conflict. A Narrative Account*. London/New York 2006.
- Bassnett, Susan, »Translating Terror«, in: *Third World Quarterly* 26, 3 (2005), S. 393–403.
- Bassnett, Susan, *Translation Studies*. London/New York 2002.
- Bassnett, Susan/Harish Trivedi (Hrsg.), *Post-colonial Translation. Theory and Practice*. London 1999.
- Bassnett, Susan, »The Translation Turn in Cultural Studies«, in: Bassnett, Susan/Lefevere, André, *Constructing Cultures. Essays on Literary Translation*, Clevedon 1998, S. 123–140.
- Bauman, Zygmunt, *Culture as Praxis*. London/Thousand Oaks/New Delhi 1999.
- Bhabha, Homi K., *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.
- Buden, Boris, *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar?*, Berlin 2005.
- Butler, Judith, »Universality in Culture«, in: Nussbaum, Martha C. (Hrsg.), *For Love of Country?*, Boston 2002, S. 45–52.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton/Oxford 2000.
- Chakrabarty, Dipesh, »Place and Displaced Categories, or How We Translate Ourselves into Global Histories of the Modern«, in: Doris Bachmann-Medick (Hrsg.), *The Trans/National Study of Culture. A Translational Perspective*, Berlin/Boston 2014, S. 53–68.
- Cronin, Michael, *Translation and Identity*. London/New York 2006.
- Cronin, Michael, *Translation and Globalization*. London/New York 2003.
- Fuchs, Martin, »Reaching Out; or, Nobody Exists in One Context Only: Society as Translation«, in: *Translation Studies* 2,1 (2009), S. 21–40.
- Habermas, Jürgen, »Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den »öffentlichen Vernunftgebrauch« religiöser und säkularer Bürger«, in: Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M. 2005, S. 119–154.
- Hall, Stuart/Kuan-Hsing Chen, »Cultural Studies and the Politics of Internationalization. An Interview with Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen«, in: David Morley/Kuan-Hsing Chen (Hrsg.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, London/New York 1996, S. 392–408.
- Haverkamp, Anselm, »Zwischen den Sprachen. Einleitung«, in: Haverkamp, Anselm (Hrsg.), *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*. Frankfurt/M. 1997, S. 7–12.
- Hermans, Theo (Hrsg.), *Translating Others*. 2 Bde., Manchester/Kinderhook 2006.

- Howland, Douglas, »The Predicament of Ideas in Culture. Translation and Historiography«, in: *History and Theory* 42, 1 (2003), S. 45–60.
- Jacob, Margaret C., »Science Studies after Social Construction. The Turn toward the Comparative and the Global«, in: Bonnell, Victoria E./Hunt, Lynn (Hrsg.), *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley/Los Angeles/London 1999, S. 95–120.
- Lässig, Simone, »Übersetzungen in der Geschichte – Geschichte als Übersetzung? Überlegungen zu einem analytischen Konzept und Forschungsgegenstand für die Geschichtswissenschaft«, in: *Geschichte und Gesellschaft* 38,2 (2012), S. 189–216 (Themenheft *Übersetzungen*, hrsg. von Simone Lässig).
- Liu, Lydia, *Translingual Practice. Literature, National Character, and Translated Modernity – China 1900–1937*, Stanford 1995.
- Maranhão, Tullio/Streck, Bernhard (Hrsg.), *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*, Tucson 2003.
- Marais, Kobus/Feinauer, Ilse (Hrsg.), *Translation Studies beyond the Postcolony*, Newcastle 2017.
- Mersmann, Birgit, »Global Routes. Transmediation and Transculturation as Key Concepts of Translation Studies«, in: Gernalzick, Nadja/Pisarsz-Ramirez, Gabriele (Hrsg.), *Transmediality and Transculturality*, Heidelberg 2013, S. 405–423.
- Mignolo, Walter/Schiwy, Freya, »Double Translation«, in: Maranhão, Tullio/Streck, Bernhard (Hrsg.), *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*, Tucson 2003, S. 3–29.
- Niranjana, Tejaswini, *Siting Translation. History, Post-structuralism, and the Colonial Context*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1992.
- Papastergiadis, Nikos, *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Cambridge 2000 (bes. Kap. 6 »The Limits of Cultural Translation«, S. 122–145).
- Randeria, Shalini, »Entangled Histories of Uneven Modernities. Civil Society, Caste Solidarities and the Post-colonial State in India«, in: Elkana, Yehuda et al. (Hrsg.), *Unraveling Ties. From Social Cohesion to New Practices of Connectedness*. Frankfurt/M./New York 2002, S. 284–311.
- Renn, Joachim, *Übersetzungsverhältnisse. Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*, Weilerswist 2006.
- Renn, Joachim/ Straub, Jürgen/Shimada, Shingo (Hrsg.), *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*, Frankfurt/M./New York 2002.
- Richter, Melvin, »More than a Two-way Traffic. Analyzing, Translating, and Comparing Political Concepts from Other Cultures«, in: *Contributions* 1,1 (2005), S. 7–20.
- Sakai, Naoki, »How Do We Count a Language? Translation and Discontinuity«, in: *Translation Studies* 2,1 (2009), S. 71–88.
- Sakai, Naoki/Solomon, Jon (Hrsg.), »Introduction. Addressing the Multitude of Foreigners, Echoing Foucault«, in: Sakai, Naoki/Solomon, Jon (Hrsg.), *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, Hong Kong 2006, S. 1–36.

- Sakai, Naoki, *Translation and Subjectivity. On »Japan« and Cultural Nationalism*, Minneapolis 1997.
- Schaffer, Frederic Charles, *Democracy in Translation. Understanding Politics in an Unfamiliar Culture*, Ithaca 2000.
- Shimada, Shingo, »Zur Asymmetrie in der Übersetzung von Kulturen – das Beispiel des Minakata-Schlegel-Übersetzungsdisputes 1897«, in: Bachmann-Medick, Doris (Hrsg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin 1997, S. 260–274.
- Simon, Sherry, *Cities in Translation. Intersections of Language and Memory*, London, New York 2012.
- Simon, Sherry, *Translating Montreal. Episodes in the Life of a Divided City*, Montreal 2006.
- Snell-Hornby, Mary, *The Turns of Translation Studies. New Paradigms or Shifting Viewpoints?*, Amsterdam 2006.
- Solomon, Jon, »The Proactive Echo. Ernst Cassirer's *The Myth of the State* and the Biopolitics of Global English«, in: *Translation Studies* 2,1 (2009), S. 52–70.
- Spivak, Gayatri C., »The Politics of Translation«, in: Venuti, Lawrence (Hrsg.), *The Translation Studies Reader*, London/New York 2006, S. 397–416.
- Stam, Robert/ Shohat, Ella (Hrsg.), *Race in Translation. Culture Wars around the Postcolonial Atlantic*, New York 2012.
- Sturge, Kate, *Representing Others. Translation, Ethnography and the Museum [2007]*, London/New York 2014.
- Tsing, Anna Lowenhaupt, »Transitions as Translations«, in: Scott, Joan W./ Kaplan, Cora/Keates, Debra (Hrsg.), *Transitions, Environments, Translations. Feminisms in International Politics*. New York, London 1997, S. 253–272.
- Tymoczko, Maria/Gentzler, Edwin (Hrsg.), *Translation and Power*, Amherst 2002.
- Venuti, Lawrence, *The Scandals of Translation. Toward an Ethics of Difference*, London 1998.
- wa Thiong'o, Ngugi, »Translated by the Author. My Life in Between Languages«, in: *Translation Studies* 2,1 (2009), S. 17–20.
- West, Russell, »Teaching Nomadism. Inter/cultural Studies in the Context of Translation Studies«, in: Herbrechter, Stefan (Hrsg.), *Cultural Studies. Interdisciplinarity and Translation*, Amsterdam, New York 2002, S. 161–176.
- Wolf, Michaela, »Culture as Translation – and Beyond. Ethnographic Models of Representation in Translation Studies«, in: Hermans, Theo (Hrsg.), *Cross-cultural Transgressions. Research Models in Translation Studies II. Historical and Ideological Issues*, Manchester 2002, S. 180–192.

III. Übersetzung, Ethik und Hermeneutik

Wir sind immer in Gefahr, unsere Art zu handeln und zu denken als die einzig vorstellbare zu sehen. Darin genau besteht Ethnozentrismus.

Andere Gesellschaften zu verstehen sollte uns davon entbinden; es sollte unser Selbstverständnis ändern. [...]

Die Idee einer Wissenschaft, die Kultur und Geschichte ignorieren konnte, die einfach die historisch gewachsenen Sprachen politischen und sozialen Selbstverstehens übergehen konnte, war eine der großen wiederkehrenden Illusionen moderner westlicher Zivilisation.

(Charles M. Taylor, *Understanding and Ethnocentricity*, 1995)

Sprachphilosophie und Kulturhermeneutik bei Giambattista Vico

1. Vorbemerkungen

Der folgende Beitrag widmet sich der Sprachphilosophie und Kulturhermeneutik des italienischen Philosophen, Rechtsgelehrten und Rhetorikprofessors Giambattista Vico (1668–1744) und thematisiert damit zwei Momente vicianischen Denkens, die in einem engen gedanklichen Zusammenhang stehen. Ich möchte mit zwei Vorbemerkungen beginnen.

Erstens: Vico hatte bis zum Jahre 1741 den Lehrstuhl für Rhetorik an der Universität Neapel inne. Von daher ist es kaum verwunderlich, dass sich Vicos Sprachphilosophie der klassischen antiken Rhetorik und deren Rezeption im italienischen Sprachhumanismus verdankt. Der enge Bezug zu rhetorischen Denkmustern zeigt sich nicht nur in Vicos Sprachphilosophie, sondern ebenso deutlich in seiner Kulturtheorie. Bereits Stephan Otto hat darauf hingewiesen, dass Vicos Denkmethode rhetorischen Grundsätzen folgt, wenn er etwa die Kongruenz von Denken und Sprache (*idea* und *parola*) hervorhebt, innerhalb seiner Erkenntnistheorie den natürlichen Vorrang der Topik vor der Kritik, des Findens (*invenire*) vor dem Urteilen (*iudicare*) betont, oder innerhalb seiner Sprachphilosophie die Folge der Tropen von der Metapher über die Metonymie und Synekdoche bis zur Ironie verfolgt.¹ Während sich Vico mit diesen Gedanken noch innerhalb des Mainstreams des italienischen Renaissance-Humanis-

¹ Otto, *Giambattista Vico*, S. 86/87. Metonymie und Synekdoche sind Formen metaphorischen Sprechens und damit tropische Figuren, die auf der Übertragung allgemeiner Bedeutungen auf bildliche Ausdrücke beruhen. Während bei der Metonymie die Bedeutung eines Begriffs auf einen Namen oder eine Person übertragen wird (z. B. Lorbeer steht für Ruhm), wird bei der Synekdoche die Bedeutung des Ganzen auf einen Teil übertragen (z. B. »Mensch« steht für die ganze Menschheit). In einem innovativen Schritt sieht Vico in diesen Formen metaphorischen Sprechens zugleich eine archaisch-poetische Denkweise.

mus bewegt, betritt er mit seinem originellen Versuch, die Entstehung und Entfaltung menschlicher Kultur mit rhetorischen Mitteln zu erklären, Neuland und bereitet den Weg für eine Fundamentalrhetorik, welche die zentrale Bedeutung des Rhetorischen für den Menschen und seine Kultur hervorhebt. Peter Oesterreich weist in seiner *Philosophie der Rhetorik* ausdrücklich darauf hin, dass sich Ansätze zu einer fundamentalrhetorischen Weltdeutung bereits bei Vico finden, der auf die rhetorische Verfassung der mythologischen Welt der frühen Menschheit hinweist und die Bedeutung der rhetorischen Tropen (Metapher, Synekdoche und Metonymie) für den Kulturprozess herausstellt. Damit habe Vico auf überzeugende Weise eine »tropolische Entstehungstheorie der geschichtlichen Welt« vorgelegt.²

Neben dieser offenkundigen Fundierung seiner Sprachtheorie in der rhetorischen Denktradition finden sich mit dem Hinweis auf die Natürlichkeit des Sprachursprungs, der Betonung des sinnlichen Fundaments der Sprache sowie der Konstruktion einer Entwicklungsgeschichte der Sprache von zunächst primitiven »poetischen« Anfängen zu einer Sprache der Reflexion und der Abstraktion auch zentrale Theoreme der Aufklärung.³

Für den Rhetorikprofessor Vico ist das Thema »Sprache« natürlich sowohl für seine Bildungskonzeption als auch für seine Erkenntnistheorie von zentralem Interesse. Seine eigentliche Sprachphilosophie entwickelt Vico jedoch in seinem kulturtheoretischen Hauptwerk *Scienza nuova*, und zwar in dem Kapitel über die »poetische Logik«. Dies kann schon als erster Hinweis darauf dienen, dass Sprache sowohl für die Kulturproduktion der Völker als auch für das Problem einer Kulturhermeneutik eine herausragende Rolle spielt.

Zweitens: Ein entscheidendes Motiv für die Entwicklung seiner rhetorischen Sprachphilosophie mit ihrer originellen kulturtheoretischen Wendung bilden die Herausforderungen rhetorisch-humanistischen Denkens und Sprechens durch den neuzeitlichen Rationalismus Descartes' und seiner Schule. Die enorme und heute nicht mehr angezweifelte Bedeutung Vicos für die europäische Geistesgeschichte besteht nicht nur in seinem großangelegten Projekt einer »neuen« Wissenschaft von der geschichtlichen und politischen Welt des Menschen, sondern auch in seinem originären Versuch einer Rehabilitie-

² Oesterreich, *Philosophie der Rhetorik*, S. 30.

³ Erler, *Der spektakuläre Sprachursprung. Zur hermeneutischen Archäologie der Sprache bei Vico, Condillac und Rousseau*, S. 17.

rung ästhetischer und rhetorischer Erkenntnis- und Sprachformen gegenüber dem Monopolanspruch der *mathesis universalis*. Gegenüber dem neuzeitlichen Rationalismus betont Vico entschieden, dass ästhetische Formen des Erkennens und Sprechens keine defizitären Wissens- bzw. Sprachformen oder bloße Vorstufen der Rationalität darstellen, sondern als gleichwertige Erkenntnisweisen bewertet werden müssen. Sie folgen, das ist die zentrale These der *Scienza nuova*, einer eigenen »poetischen Logik« und bringen eine »poetische Weisheit« hervor, die in ihrer weltdeutenden und welterschließenden Kraft nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Vicos Überlegungen kulminieren in einer Theorie der Kultur, nach welcher sich die kulturellen Hervorbringungen des Menschen in ihrem Entstehen und in ihrem Bestand nicht einer mathematischen Rationalität, sondern der imaginativen Poiesis der Urmenschen verdanken. Die ersten Menschen (*primi uomini*) erkennen nämlich ihre Welt, indem sie sie erfinden.⁴ Die ersten kulturellen Erzeugnisse, zu denen auch die Sprache gehört, sind kreative Hervorbringungen der *Imaginatio* und nicht der *Ratio*, sie verdanken sich vielmehr, mit den Worten Trabants, einer »vorrationalen poetischen Mimesis«.⁵

Meine folgenden Überlegungen gliedern sich in drei Abschnitte: Zuerst soll in der gebotenen Verdichtung ein Einblick in das Projekt der *Scienza nuova* gewährt und die Sprachphilosophie Vicos innerhalb seiner Kulturtheorie verortet werden. Zweitens wende ich mich dem Problem der Kulturhermeneutik zu. Ein dritter Schritt nimmt Vicos Sprachphilosophie in den Blick, bevor das Problem der Kulturhermeneutik nochmals unter einer erweiterten Perspektive aufgegriffen wird.

⁴ Giovanni Battista Vico, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (im Folgenden zitiert als SN 1744 mit Angabe des Paragraphen), hier §367: »Und auf klare und deutliche Weise werden wir zeigen, wie die Gründer der heidnischen Humanität mit ihrer natürlichen Theologie (oder Metaphysik) sich die Götter vorstellten, sich mit ihrer Logik die Sprachen erfanden, sich mit der Moral die Heroen erzeugten, sich mit der Lehre von der Ordnung der Familien die Familien schufen, mit der Politik die Städte; wie sie sich mit ihrer Physik die Prinzipien aller Dinge als göttlich dachten, sich mit der besonderen Physik des Menschen gewissermaßen selbst erzeugten, sich mit ihrer Kosmographie ein ihnen eigenes Weltall ganz aus Göttern erfanden, mit der Astronomie die Planeten und die Sternbilder von der Erde zum Himmel trugen, mit der Chronologie die Zeiten ihren Anfang nehmen ließen und wie mit der Geographie die Griechen sich die Welt ganz innerhalb Griechenlands beschrieben.«

⁵ Trabant, »Giambattista Vico (1668–1744)«, S. 164/165.

2. Das Projekt der *Scienza nuova* und die Verortung der Sprachphilosophie innerhalb der Kulturtheorie

In Vicos 1744 in seiner letzten Fassung posthum in Neapel erschienenem kulturtheoretischen Hauptwerk *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker* (*Principi di una scienza nuova intorno alla commune natura della nazioni*) leistet Vico nicht nur einen ersten zukunftsweisenden methodologischen Begründungsversuch der hermeneutischen Geisteswissenschaften, sondern er weist auch auf die anthropologische und kulturtheoretische Bedeutung ästhetischer und rhetorischer Formen des Denkens und Sprechens hin. Mit seiner *Scienza nuova* wird Vico zu einem bedeutenden Vorläufer des geschichtlichen Denkens und der modernen Hermeneutik (Gadamer, K.-O. Apel). Mit seinem Versuch, gegen den neuzeitlichen Rationalismus die Erkenntnisleistung ästhetischer und figurativer Denk- und Sprachformen zur Geltung zu bringen, empfiehlt sich Vico dem Interesse der Sprachphilosophie. Jürgen Trabant sieht in der *Scienza nuova* den ersten *linguistic turn* in der abendländischen Denk-Geschichte, der gegenüber der »Sprachlosigkeit der cartesischen Philosophie« auf überaus originelle Weise die Sprache in ihrer kognitiven Funktion und als konstitutives Element der Kultur ausweist. In seiner *Scienza nuova* habe Vico die sprachliche bzw. semiotische Verfasstheit des Denkens entdeckt,⁶ eine Einschätzung, die auch der italienische Vico-Experte Leonardo Amoroso teilt. Auch er sieht in der *Scienza nuova* einen im Vergleich zur traditionellen Philosophie ausgesprochen innovativen Schritt, wenn Vico der Sprache eine fundamentale Rolle zuweist und sie nicht nur als Mittel sieht, um schon »zuvor extralinguistisch gebildete Gedanken« auszudrücken und mitzuteilen, sondern als etwas, das zutiefst mit dem Denken verbunden ist.⁷

Vico selbst rechtfertigt den »neiderregenden« Titel seiner »neuen« Wissenschaft mit der Originalität ihres Gegenstandes: Erstmals richtet die Metaphysik den Blick nicht auf den *mondo naturale*, sondern auf die geschichtliche und politische Welt des Menschen. Bereits in seiner Schrift *Liber metaphysicus* hatte Vico mit seinem erkenntnistheoretischen Grundprinzip der Konvertierbarkeit des Wahren und des Gemachten (*verum et factum convertuntur*) die wissen-

⁶ Trabant, »Giambattista Vico (1668–1744)«, S. 177–178.

⁷ Amoroso, *Erläuternde Einführung in Vicos Neue Wissenschaft*, S. 101.

schaftliche Grundlage für sein geschichts- und kulturtheoretisches Werk entfaltet.⁸ Das, was der Mensch erkennen kann, hat er auch selbst hervorgebracht. In seiner *Scienza nuova* überträgt Vico das *Verum-factum* Prinzip auf die Geschichte und begründet den wissenschaftlichen Zugriff auf Geschichte und Kultur. Auch und gerade der *mondo civile* mit seinen politischen und sozialen Institutionen sowie die durch poetische Momente wie Mythos und Metapher hervorgebrachten kulturellen Objektivationen sind der wissenschaftlichen Erfassung zugänglich, weil der Mensch sie mit Hilfe seiner kulturellen Einbildungskraft und produktiven Phantasie selbst hervorgebracht hat.

Die von Vico in aufklärungskritischer Absicht vorgenommene Aufwertung der *Imaginatio* gegenüber der *Ratio* wird besonders in der von Vico vorgenommenen Reformulierung des Aristotelischen Satzes *homo intelligendo fit omnia* deutlich. Gegen Aristoteles konstatiert Vico nämlich, dass der Mensch *non intelligendo fit omnia*, d. h. dass er gerade nicht durch seine Rationalität, sondern mit Hilfe seiner *Imagination* die entscheidenden kulturellen Erfindungen, wie etwa die Deutungsmacht seiner Metaphern, hervorbringt. Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass Vico mit dieser Umdeutung einen nicht unerheblichen Einfluss auf Ernst Cassirer ausüben konnte, der in Vicos *Neuer Wissenschaft* den ersten Entwurf einer systematischen Geschichtsphilosophie sah, die nicht der Logik der *clara et distincta perceptio* folgt, sondern eine Logik der Phantasie und des Mythos entwickelt. In seiner *Logik der Kulturwissenschaften* (1942) benennt Cassirer ausdrücklich Vicos *Scienza nuova* als Vorentwurf seines eigenen kulturphilosophischen Ansatzes, der gegen das neuzeitliche Wissenschaftsparadigma den methodischen Eigenwert historischer Erkenntnis betont und den Bereich mathematischer Logik in Richtung auf eine »Logik der Kulturwissenschaft« hin überschreitet.⁹

In Anlehnung an das Diktum des Aristoteles *scientia debet esse de universalibus et aeternis* entfaltet Vico durch Kulturvergleich die allgemeinen Strukturen und Prinzipien einer »ewigen idealen Geschichte« und ihrer Gesetze, welche die kulturelle Entwicklung der Völker in ihrem Entstehen, ihrem kulturellen Höhepunkt, ihrem Niedergang und ihrem Ende bestimmen. So konnte Vico zeigen, dass

⁸ Vico, *Liber metaphysicus. Risposte*.

⁹ Cassirer, *Logik der Kulturwissenschaften*, S. 13.

alle Völker, ungeachtet der räumlichen und zeitlichen Distanz, ihre Kultur auf Religion, Eheschließung und Totenbestattung begründeten und sich ihre weitere Entwicklung in »beständiger Gleichförmigkeit« in den drei Zeitaltern der Götter, der Heroen und der Menschen vollzog. Das Zentralthema und die große wissenschaftliche Herausforderung seines Projekts sah Vico in dem Versuch, die archaischen Ursprünge der menschlichen Kultur aus »weitausgedehnter, dichtester Finsternis« zu erschließen und sie auf solide wissenschaftliche Prinzipien zu stellen.¹⁰ Das zweite Buch der *Scienza nuova*, das den Titel »Von der poetischen Weisheit« trägt, rekonstruiert die erste Kulturphase der Menschheit als Phase einer vorrationalen, imaginativen und poetischen Mentalität.¹¹

Zu diesem Zweck verfolgt er die Geschichte zurück bis zu den ersten primitiven kulturellen Anfängen. Nach einer Vorgeschichte, die von Vico nicht ausführlich berührt wird, kommt es ungefähr zweihundert Jahre nach der Sintflut als Folge eines spektakulären und zugleich furchteinflößenden Naturschauspiels zu einem erneuten Aufkeimen von humanen Formen des sozialen Zusammenlebens, und zwar durch eine imaginativ-poetische Kulturproduktion. Die Urgewalten von Blitz und Donner lösen in den »primitiven« Menschen Angst und Schrecken aus. Sie versuchen, ihre Furcht und die damit verbundene existentielle Verunsicherung durch die Erfindung eines anthropomorph vorgestellten Gottes zu bewältigen, wodurch die zunächst unerklärlichen Naturphänomene auf eine Ursache zurückführbar und dadurch verständlich werden.¹² Die Beseelung des Unbeseelten durch die Projektion der eigenen Empfindungen und Leidenschaften auf die Natur ist nach Vico die erste Metapher in der Menschheitsgeschichte, die der Welt ihre Fremdheit und ihren Schrecken nimmt.¹³

Interessant ist der Hinweis Vicos, dass die Menschen durch imaginative Übertragung nicht nur elementare Ordnungs- und Sinnstrukturen hervorbringen, sondern auch ihre eigene Humanität erfinden. Die durch das gewaltige Naturschauspiel provozierte Angst vor der selbstgeschaffenen Gottheit weckt ihr Schamgefühl, zügelt dadurch ihre hemmungslosen Leidenschaften, gibt ihrer Sexualität

¹⁰ SN 1744, § 43.

¹¹ Otto, a. a. O., S. 105.

¹² SN 1744, § 374.

¹³ Erler, a. a. O., 73.

eine humane Form und lässt die Menschen zum ersten Mal durch Selbstdisziplinierung von ihrer Freiheit Gebrauch machen.¹⁴ Ihre selbst erfundene Religion lässt mit Ehe und Totenbestattung die ersten kulturellen Institutionen sowie die Tugenden der Frömmigkeit, der Klugheit, der Mäßigkeit, der Tapferkeit und der Großherzigkeit entstehen.

3. Das hermeneutische Problem

»Man kann nur mit Mühe begreifen, auf keinen Fall sich vorstellen, wie die ersten Menschen dachten, die die heidnische Welt begründeten.«¹⁵ Mit diesem Zitat berührt Vico das kulturhermeneutische Problem, wobei sich sein Interesse zunächst auf das Verstehen der archaischen *forma mentis* der ersten Menschen (*primi uomini*) richtet. Vico hält es für ausgeschlossen, dass sich der moderne Mensch im Zeitalter entfalteter Vernunft und kulturell überformter Sinnlichkeit in die archaische Vorstellungswelt am Anfang der Kultur hineinversetzen könne.

Vico beschreitet aus diesem Grund zwei alternative Wege: Zum einen soll die Rekonstruktion der archaischen Denk- und Sprachwelt durch die Parallelisierung von Phylo- und Ontogenese gelingen. Das Verstehen der Kindheit mit ihren imaginativ-mythischen und anthropomorphen Formen des Weltzugangs eröffne die Erschließung der menschlichen Urzeit, so wie umgekehrt die Rekonstruktion der poetischen Natur der »ersten Völker« durch eine Hermeneutik des Mythos zum besseren Verständnis der Kindheit führe. Die archaische Welterschöpfung mit ihrer imaginativen Logik entspreche, so die These Vicos, dem Vorgehen der Kinder. Bei beiden beruhe das Weltverstehen primär auf Phantasie, hier wie dort werde die Hervorbringung elementarer Ordnungs- und Verstehensstrukturen vom kreativen Ingenium geleitet, das eine verstehbare Welt entwirft, noch bevor sich das abstrakt-rationale Denken entwickelt.

Der zweite von Vico gewählte Weg ist der für unser Thema interessantere. Vico gründet seine Hermeneutik nämlich auf eine Analyse der menschlichen Sprache sowie ästhetisch-rhetorischer Spracherezeugnisse, wobei die etymologische Entschlüsselung des Mythos

¹⁴ SN 1744, § 340.

¹⁵ SN 1744, § 338, 700.

eine bedeutende Rolle spielt.¹⁶ Die Reflexion auf die Sprache und ihre Entwicklung von zunächst primitiven onomatopoetischen Anfängen über poetische Ausdrucksformen zur abstrakten Sprache im Zeitalter entfalteter Rationalität bildet so die Grundlage für eine »hermeneutische Archäologie«, mit deren Hilfe Vico die ersten kulturellen Anfänge und die »geistige Verfassung der Urahnen des Menschengeschlechts« mit wissenschaftlichem Anspruch zu erhellen sucht.¹⁷

Vicos Rekonstruktion der kulturellen und gesellschaftlichen Ursprünge der Menschheit basiert auf einer neuen Theorie des Mythos und seiner Bedeutung. Im Mythos seien keine profunden Geheimnisse großer Philosophen enthalten, die ihre abstrakten Gedanken durch allegorische Einkleidung in allgemeinverständliche Form zu bringen suchen.¹⁸ Der Mythos ist im Verständnis Vicos vielmehr eine »wahre Erzählung« (*vera narratio*)¹⁹, in der das kollektive Gedächtnis die Erinnerung an die Institutionen, Gesetze und Weltdeutungen, welche die jeweilige Gesellschaft zusammenhalten, aufbewahrt. Der Mythos repräsentiert nach Vico eine von der Imagination getragene Erkenntnisform, die dem abstrakten Denken vorgelagert ist, die Geschichte der kulturellen Ursprünge erzählt und als Schlüssel zum Verständnis der Urzeit dient.²⁰ Seine Erkenntnisleistung besteht in den »poetischen Charakteren« (*caratteri poetici*), deren Entdeckung Vico als seine herausragende wissenschaftliche Leistung und als »Hauptschlüssel« seiner *Scienza nuova* bezeichnet.²¹ Seine *discoverta* bestehe nämlich in der Einsicht, dass die ersten Menschen »Poeten waren, die mit poetischen Charakteren sprachen« (*fueri poeti, i quali parlarono per caratteri poetici*), da sie noch über kein abstraktes Denkvermögen (*niun raziocinio*) verfügten. Ihr Geist war, mit den Worten Vicos, »in keiner Weise abstrakt, in keiner Weise verfeinert, in keiner Weise spiritualisiert«, sondern »ganz in die Sinne versenkt, ganz von Leidenschaften beherrscht, ganz im Körper begraben«.²²

Aufgrund ihres mangelnden Abstraktionsvermögens waren die Menschen unfähig, die Formen (*forme*) und Eigenschaften (*qualita*)

¹⁶ Erler, a. a. O., S. 78.

¹⁷ Erler, a. a. O., S. 18.

¹⁸ SN 1744, § 366.

¹⁹ SN 1744, § 401.

²⁰ Albus, *Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert*, S. 57.

²¹ SN 1744, § 34, 209, 808.

²² SN 1744, § 378.

von ihrem jeweiligen Träger bzw. Subjekt (*subietto*) zu abstrahieren, um dadurch intelligible Gattungsbegriffe zu bilden. Sie empfanden deshalb »einen natürlichen Zwang«, sich mit Hilfe ihrer Phantasie poetische Charaktere bzw. imaginative Allgemeinvorstellungen zu bilden, die der auf Abstraktion beruhenden Begriffsbildung vorausgehen.²³ Auf diese Weise bildeten sich die ersten Menschen *Jupiter* als das erste »phantasiegeschaffene Universale« und die Ägypter den *Mercurius Trismegistus* als allgemeine Vorstellung eines politischen Weisen, da sie weder den intelligiblen Gattungsbegriff noch die Idee der politischen Weisheit zu abstrahieren vermochten. Ebenso repräsentiert *Achill* alles Heldenhafte und Tapfere. Diese poetischen Charaktere sind im Sinne von allgemeinen Bildern zu verstehen, die sich der Einbildungskraft verdanken, welche die Mannigfaltigkeit von Wahrnehmungen zu einer Allgemeinvorstellung verbindet, die erst mit der Entwicklung des Abstraktionsvermögens begrifflich bestimmt werden kann. Mit »natürlicher Notwendigkeit«, so die These Vicos, entstehen bildhafte Deutungen der Welt und imaginative Allgemeinvorstellungen zeitlich und logisch *vor* den intelligiblen Gattungsbegriffen der Philosophen.²⁴ Die ersten kulturellen Anfänge verdanken sich somit der ingeniösen Erfindungskunst.

Im Sinne humanistischer Rhetorik und Topik bezeichnet Vico jene Fähigkeit als »ingeniös«, die in different erscheinenden Sachverhalten das Ähnliche und im Ähnlichen die Unterschiede zu entdecken weiß. Im *ingenium* sieht er das Vermögen, welches das Ähnliche im Differenten, das Gemeinsame im Verschiedenen wahrnimmt und zugleich seine Ähnlichkeit beurteilt.²⁵ Mit dieser Definition distanziert sich Vico von dem rein poetologischen Ingenium-Begriff der Renaissance und betont die Erkenntnisleistung des ingeniösen Verfahrens, das die sinnliche Wahrnehmung mit der ordnenden und strukturierenden Einbildungskraft sowie der bestimmenden Leistung des Verstandes zu vereinigen sucht. Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass auf diese Weise Descartes mit einem methodischen Gegenentwurf konfrontiert wird, der sich vor allem für die Geistes- und Kulturwissenschaften empfiehlt. Dieses methodische Verfahren hebt nämlich nicht mit der rationalen Analysis (Descartes), sondern mit

²³ SN 1744, § 209, 375, 816.

²⁴ SN 1744, § 502.

²⁵ Vico, *Liber metaphysicus. Risposte*, S. 135.

der Synthesisleistung der Einbildungskraft an, die Ähnlichkeitsstrukturen und Verknüpfungsmöglichkeiten aufspürt.²⁶

4. Vicos Sprachphilosophie

Vicos Theorie der poetischen Charaktere als erstes Denken und Sprechen der Urzeit ist nicht nur die Entdeckung einer sich »in Bildern äußernden, nicht-rationalen, wilden Urpoetizität« (Trabant), sondern auch die Entdeckung der Identität von Denken und Sprechen.²⁷ Es ist sicherlich eine der großen Leistungen der *Scienza nuova*, die Entfaltung des menschlichen Geistes und der ihm korrespondierenden Sprachformen in den drei Zeitaltern der Menschheitsgeschichte nachgezeichnet zu haben. Mit Bezug auf Homer unterscheidet Vico zwischen der »göttlichen« bzw. hieroglyphischen Sprache, der »heroischen« bzw. symbolischen und der »menschlichen« bzw. epistolären Sprache und zeigt, dass mit dem ersten Gedanken (*primo pensiero*) an einen imaginierten und anthropomorph vorgestellten Gott auch das Bedürfnis, sich auszudrücken, entsteht. Die Sprachphilosophie steht als »poetische Logik« mit der »poetischen Metaphysik« in einem Koordinationsverhältnis: »Dasselbe, was Metaphysik ist, insofern es die Dinge nach allen Gattungen des Seins betrachtet, ist Logik, insofern es die Dinge nach allen Gattungen erörtert, nach denen sie bezeichnet werden können, und so soll nun, nachdem wir die Dichtung oben als poetische Metaphysik erörtert haben, kraft derer die theologischen Dichter sich die Körper zumeist als göttliche Substanzen vorstellten, dieselbe Dichtung als poetische Logik betrachtet werden, mit deren Hilfe sie diese Substanzen bezeichneten.«²⁸

Innerhalb der poetischen Logik entwickelt Vico seine Theorie vom Ursprung der Sprache, zeichnet die Entfaltung sprachlicher Ausdrucksformen nach und weist im Sinne einer Fundamentalarhetorik auf Funktion und Bedeutung der rhetorischen Tropen im Kulturprozess hin. Das zentrale und durchgehende Moment ist dabei die Aufwertung der poetischen Sprache (*locuzione poetica*) in ihrer sinnstiftenden und kulturkonstituierenden Funktion, die »durch eine

²⁶ Vico, a. a. O., S. 108.

²⁷ Trabant, a. a. O., S. 167.

²⁸ SN 1744, § 400.

Notwendigkeit der menschlichen Natur vor der prosaischen entstanden ist«,²⁹ so wie die Mythen mit ihren poetischen Charakteren den rationalen bzw. philosophischen Begriffen vorausgehen. Wenden wir uns zunächst Vicos Sprachursprungstheorie sowie seinen Vorstellungen von der weiteren Sprachentwicklung zu.

Die erste »Sprache« als eine primitive Form der Verständigung im Zeitalter der Götter war fast stumm und kaum artikuliert, so dass sich die Menschen überwiegend durch Gebärden, Zeichen und lautloses Deuten (*corpi e atti/cenni*) verständigen mussten, die eine »natürliche Beziehung« zu den Gedanken hatten. Als Beispiel nennt Vico die dreimalige Gebärde des Mähens oder das Zeigen von drei Ähren, wodurch jeweils »drei Jahre« bezeichnet werden sollten.³⁰

Mit dem ersten Gedanken an den Gott Jupiter begann sich die artikuliert Sprache onomatopoetisch zu bilden. Vicos berühmte Ursprungszene markiert nicht nur die Initiation kultureller Entwicklung, sondern wird auch für die Spracherfindung bedeutend. Die durch das Gewitter erschreckten Urmenschen bildeten sich nicht nur ein, dass der belebte Himmel ihnen durch Blitz und Donner etwas mitteilen wolle, sondern sie nutzten die akustischen Effekte zur Artikulation der ersten Worte.³¹ Jupiter wurde so von den Lateinern nach dem Krachen des Donners zunächst IUOS genannt und von den Griechen nach dem Zischen des Blitzes SIZ bzw. Zeus. Auf die onomatopoetischen Anfänge folgt die Bildung der Interjektionen und der Pronomina, wobei die Interjektionen vor allem den Leidenschaften Ausdruck verleihen, während die Pronomina der Mitteilung der Gedanken dienen. Erst danach folgen in der Sprachentwicklung die Präpositionen und die Nomina.³²

Die menschliche Ursprache war mit den Worten Vicos zunächst eine »phantastische Sprache mittels beseelter Substanzen, die größtenteils als göttlich vorgestellt wurden.«³³ Jupiter, Kybele und Neptun wurden mit »sinnlicher Wahrheit« für Götter bzw. beseelte Substanzen des Himmels, der Erde, des Meeres gehalten. Es handelte sich um eine ursprüngliche und natürliche Sprache der »*poeti teologi*«, die allerdings die »Natur des Menschen«, seinen anthropo-

²⁹ SN 1744, § 456, 460.

³⁰ SN 1744, § 431.

³¹ SN 1744, § 447; Erler, a. a. O., S. 113.

³² SN 1744, § 450.

³³ SN 1744, § 401.

morphen Animismus zum Ausdruck brachte und nicht die »wahre Natur der Dinge«. ³⁴

Erste »Glanzpunkte« der poetischen Sprache zeigen sich nach Vico in der symbolischen Sprache im Zeitalter der Heroen, einer Sprache, die durch Bilder, Gleichnisse, Vergleiche, Metaphern und Umschreibungen charakterisiert war. ³⁵ »Episodische Exkurse« und »Inversionen« ließen das noch mangelnde Abstraktionsvermögen der Sprecher erkennen.

Wie bei der ersten, primitiven Sprache handelt es sich auch bei der symbolischen Sprache um eine poetische Ausdrucksweise, da auch sie »phantastisch und Bilder bildend« verfährt. ³⁶ Und doch zeigt sich hier bereits eine entscheidende Differenz in der Sprachentwicklung, die an die zunehmende Entfaltung des Denkvermögens gebunden ist. In der symbolischen Sprache ist bereits die ingeniöse Seite der Vernunft aktiv, die Ähnlichkeiten auffindet und in Form von Metaphern sprachlich fasst. Sind in der ersten, primitiven Sprache Zeichen und Gegenstand noch völlig identisch, so tritt der Mensch nun in eine Distanz zu den wahrgenommenen Phänomenen. Die Metapher dient nun nicht mehr der Beseelung des Unbeseelten, sondern bringt eine Erkenntnisleistung zum Ausdruck, die in der Bildung von Ähnlichkeitsstrukturen und deren Beurteilung besteht. Dies ist wohl auch der Grund, warum Vico die Metapher als die »lichtvollste«, »häufigste« und »notwendigste« aller rhetorischen Tropen bezeichnet und wiederholt ihre Erkenntnisleistung im Gegensatz zur rationalen Erkenntnis hervorhebt.

Mit der dritten, rationalen und auf Konvention beruhenden Sprache im Zeitalter der Vernunft gelangt die Sprachentwicklung zu ihrem Höhepunkt, der erst erreicht werden konnte, als sich das Abstraktionsvermögen und die damit verbundene Fähigkeit zur Begriffsbildung entwickelt hatten. An mehreren Beispielen zeigt Vico, dass die Begriffe der »epistolären« Sprache durch Kontraktion umständlicher Umschreibungen der poetischen Ausdrucksweise gebildet wurden. So wird aus der Formulierung »mir kocht das Blut im Herzen« der Begriff »Zorn«. Der fortschreitende Abstraktionsprozess führt von der aus zahlreichen Bildern bestehenden hieroglyphischen zur alphabetischen Schrift. Vico ist von dem natürlichen bzw. metaphori-

³⁴ Amoroso, a. a. O., S. 103.

³⁵ SN 1744, §456.

³⁶ Amoroso, a. a. O., S. 112/113.

schen Ursprung der epistolären Sprache überzeugt und bezeichnet die Annahme, dass die eigentliche Sprache der bildlichen vorausgehe, wiederholt als allgemeinen Irrtum der Philologen.³⁷ Man übersehe mit dieser Annahme nämlich, dass Metaphern in allen Sprachen den größten Teil des Wortschatzes bilden und z. B. die lateinische Sprache nahezu alle ihre Ausdrücke durch Übertragungen von natürlichen Gegenständen oder durch »sinnliche Wirkungen« gebildet hat.

Interessanterweise korreliert Vicos Einschätzung der Sprachentwicklung mit seiner Sicht kultureller Evolution. Die Entwicklung des Denkens von der sinnlichen Erfahrung über die imaginativen Allgemeinvorstellungen zum begrifflichen Denken bzw. von einem mytho-poetischen Weltverstehen zu einer rationalen Welterklärung bildet zwar auch für Vico die kulturelle Vollendung, aber sobald die Vernunft ihre Angewiesenheit auf die bilderzeugende Kraft der Imagination vergisst und die schöpferische Produktivität der Phantasie lediglich als Vorstufe zur Rationalität betrachtet, treten auch schon erste Verfallserscheinungen auf. Selbst im Zeitalter aufgeklärter Rationalität, so die Pointe Vicos, kann die Vernunft auf die »vorstellungsleitende Funktion« und die »vorgreifende Strukturierung« durch die Imagination nicht verzichten.³⁸ Zwar markieren Vernunft und Wissenschaft den Höhepunkt der kulturellen und politischen Entwicklung, aber auf ihrem Gipfel sind Kulturen bereits von Verfall und Regression bedroht. Die Entmythologisierung der Welt und der wissenschaftlich-technische Zugriff auf die menschliche Lebenswelt lassen Phantasie, Gedächtnis und Ingenium, mit ihnen aber die Humanität, verkümmern. Solcher Barbarei ist aus kulturanthropologischer Sicht nur zu begegnen, wenn vor und neben der wissenschaftlichen Reflexion die sinnstiftenden und orientierenden Momente ästhetischer Erkenntnisweisen zur Entfaltung kommen. Selbst im Zeitalter der mathematisch-technischen Rationalität sind die Menschen auf die »symbolischen Ordnungen ihrer Lebenswelt« und die »Organisationsform ihrer Weltbilder« angewiesen.³⁹

Dieser Befund Vicos lässt sich mühelos auf den Entwicklungsverlauf der Sprachformen übertragen. Zwar wird mit der abstrakt-rationalen Sprache ein Höhepunkt in der Sprachentfaltung erreicht, der jedoch um den Preis einer »Verarmung der Phantasie« erkauft

³⁷ SN 1744, § 409.

³⁸ Konersmann, *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, S. 11.

³⁹ Oesterreich, *Philosophie der Rhetorik*, S. 43 f.

wird.⁴⁰ So wie die Sprache an abstrakter Präzision gewinnt, so verliert sie an lebendiger Anschaulichkeit. Man übersieht, dass auch die vom Verstand gebildeten Begriffe zu ihrer Veranschaulichung »von der Phantasie unterstützt werden müssen«. Aus diesen Überlegungen resultiert nach Vico der »Folgesatz«: »dass die Sprachen umso schöner sind, je reicher sie sind an solchen abgekürzten heroischen Redensarten, und sie sind deswegen schöner, weil sie anschaulicher sind, und weil sie anschaulicher sind, sind sie wahrhafter und treuer.«⁴¹

Konsequenterweise stellt Vico seine Theorie der Sprachentstehung in einen engen Zusammenhang mit seiner Theorie der rhetorischen Tropen, die in der Metapher, der Metonymie, der Synekdoche und der Ironie die »Grundfunktionen aller Sprache und Sprachentstehung« identifiziert.⁴² In dieser Grundfunktion sind die Tropen zunächst nicht das Resultat rhetorischer Raffinesse, etwa im Sinne der Veranschaulichung philosophischer oder theologischer Gedanken für das ungebildete Volk, sondern »notwendige Ausdrucksweisen« (*necessari modi*) aller »poetischen Völker«. Erst mit dem entwickelten Abstraktionsvermögen konnten die rhetorischen Tropen im eigentlichen Sinne eine übertragene Bedeutung erhalten. Das heißt, zunächst beruhen die »Allegorien« nicht auf einer intellektuellen Analogie, sondern auf spontaner Assimilation.⁴³

Für die poetischen Sprachformen und für die Gestaltung des Übergangs von der phantastischen zur rationalen Sprache spielen vor allem die Metapher, die Metonymie und die Synekdoche eine zentrale Rolle, während die rhetorische Trope der Ironie einen Grad an Reflexionsvermögen voraussetzt, der sich erst im Zeitalter der Vernunft entwickeln konnte. Innerhalb seiner *Scienza nuova* verschiebt sich das Interesse Vicos an der Metapher, und es kommt zu einer Ergänzung durch die anthropologisch-historische Perspektive, indem Vico auf die geschichtsphilosophische Bedeutung der Metapher hinweist. Damit verlässt Vico, so Albus, eindeutig aristotelischen Boden und betritt Neuland in der Metapherntheorie⁴⁴. Dass dieser Weg Vicos nicht folgenlos blieb, zeigt die Anknüpfung an Vicos Bewertung metaphorischen Denkens und Sprechens durch das 2008

⁴⁰ SN 1744, § 402.

⁴¹ SN 1744, § 445.

⁴² Otto, a. a. O., S. 118.

⁴³ Amoroso, a. a. O., S. 104.

⁴⁴ Albus, a. a. O., S. 55.

in zweiter Auflage erschienene *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, das die Funktion von Sprachbildern in der Entfaltung des Denkens sowie die »vorstellungsleitende Funktion der Metapher« zu erschließen sucht. Dieses Projekt verdanke der *Scienza nuova* insofern wichtige Anregungen, als bereits Vico darauf hingewiesen habe, dass Metaphern Ordnungsentwürfe bereitstellen, die sich in ihren Orientierungsleistungen der philosophischen Aufmerksamkeit besonders empfehlen. Die Metapher diene nämlich dem Menschen, der sich in einer zunächst fremden Welt zurechtfinden müsse, zur Kompensation seiner natürlichen Schwäche durch Zeichen, Bilder und Symbole. Die Metapher erscheine so als die »treue Begleiterin des Selbsterfindungsprozesses, den die von Natur aus bedürftigen Menschen am Beginn der Zeiten anstoßen mussten und seither vorantreiben«. ⁴⁵

5. Das Dizionario Mentale Comune

Für das übergreifende Thema dieses Tagungsbandes ist Vicos Theorie eines gemeinsamen geistigen Wörterbuchs (*Dizionario Mentale Comune*) von besonderem Interesse und soll nun abschließend zur Sprache kommen, zumal das Problem der Kulturhermeneutik in diesem Zusammenhang unter einer erweiterten Perspektive in den Blick rückt. Ausgehend von der Frage, warum es ebenso viele verschiedene Sprachen wie Völker gebe, versucht Vico, ungeachtet der Sprachdiversität, ein allen gesprochenen Sprachen zugrunde liegendes »geistiges Wörterbuch« zu rekonstruieren, um »für all die verschiedenen Sprachen die Bedeutungen zu geben, indem wir sie sämtlich auf bestimmte Einheiten der Ideen ihrer Substanz nach zurückführten, die dann, von den Völkern nach verschiedenen Modifikationen betrachtet, von diesen mannigfache und verschiedene Bezeichnungen erhalten haben«. ⁴⁶

Doch ganz anders als etwa Noam Chomsky, der für jede Sprechaktivität ein logisch-grammatisches Gerüst voraussetzt, greift Vico zur Legitimierung seiner Idee eines *Dizionario Mentale* auf die rhetorische Theorie des Gemeinsinns (*sensus communis*) zurück und gibt

⁴⁵ Konersmann, a. a. O., S. 8.

⁴⁶ SN 1744, § 445.

ihr eine kulturanthropologische Wendung.⁴⁷ Da alle Menschen, ungeachtet ihrer kulturellen Unterschiede, über diesen gemeinsamen Sinn verfügen, hätten sie auf überraschend ähnliche Weise ihre Rechtssysteme, ihre sozialen Institutionen und ihre Sprachen gebildet. Parallelen lassen sich nicht nur deshalb aufzeigen, weil alle Kulturen ähnliche Entwicklungsverläufe nehmen, sondern auch, weil sich alle Völker am Ursprung ihrer jeweiligen Kultur mit den gleichen Problemen und Herausforderungen konfrontiert sahen und diese Probleme auf erstaunlich ähnliche Weise zu lösen suchten. Entstehen also »gleichförmige Ideen bei ganzen Völkern, die miteinander nicht bekannt sind«, so die Folgerung Vicos, »müssen sie einen gemeinsamen wahren Hintergrund haben«. ⁴⁸ Die Völker hätten »dieselben Vorteile oder Bedürfnisse des menschlichen Lebens« nur nach verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Vicos hermeneutische Bemühungen richten sich nun nicht auf einen Vergleich der in den unterschiedlichen Sprachen aufscheinenden Weltansichten, sondern ihm geht es darum, die »wesentlich einheitlichen Aspekte« (*unità sostanziali*) zu finden und über sie zu der »allen Nationen gemeinsamen geistigen Sprache, die die Substanz der im menschlichen Gemeinschaftsleben machbaren Dinge gleichförmig erfasst (*la lingua mentale comune a tutte le nazioni, la quale uniformemente intenda la sostanza delle cose agibili nell'umana vita socievole*), zu gelangen.

Das *Dizionario Mentale Comune* Vicos repräsentiert so, mit den Worten Trabants, »diese Gemeinsamkeit der Menschen in ihren Zeichen«. Getragen von dieser Überzeugung könne Vico auch von der Übersetzbarkeit der Ausdrucksformen ausgehen und auf die grundlegende Fähigkeit zu verstehen und zu kommunizieren vertrauen.⁴⁹

Bibliographie:

- Albus, Vanessa, *Weltbild und Metapher. Untersuchungen zur Philosophie im 18. Jahrhundert*, Würzburg 2001.
- Amoroso, Leonardo, *Erläuternde Einführung in Vicos Neue Wissenschaft*, Würzburg 2006.
- Apel, Karl-Otto, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn 1963.

⁴⁷ Vgl. den Beitrag von Aneta Karageorgieva zu Noam Chomsky in diesem Band.

⁴⁸ SN 1744, § 144.

⁴⁹ Trabant, a. a. O., S. 176.

- Berlin, Isaiah, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London 1976.
- Biese, Alfred, *Die Philosophie des Metaphorischen*, Hamburg 1893.
- Bremer, Dieter, »Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher«, in: *Poetica* 12 (1980), S. 350–376
- Cacciatore, Giuseppe, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin 2002.
- Cantelli, Gianfranco, *Mente, corpo, linguaggio. Saggio sull'interpretazione vichiana del mito*, Florenz 1986.
- Cassirer, Ernst, *Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Göteborg 1942.
- Coseriu, Eugenio, *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart. Eine Übersicht*, 2 Bde., Tübingen 1969–1972.
- Di Cesare, Donatella, »Sul concetto di metafora in G. B. Vico«, in: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XVI, 1986, S. 325–334.
- Erler, Markus, *Der spektakuläre Sprachursprung. Zur hermeneutischen Archäologie der Sprache bei Vico, Condillac und Rousseau*, München 2001.
- Gabriel, Gottfried, *Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung*, Paderborn 1997.
- Grassi, Ernesto, *Macht der Phantasie. Zur Geschichte des abendländischen Denkens*, Frankfurt/M. 1984.
- Konersmann, Ralf (Hrsg.) *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2008.
- König, Peter, *Giambattista Vico*, München 2005.
- Mooney, Michael, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, 1985.
- Oesterreich, Peter, *Philosophie der Rhetorik*, Bamberg, 2003.
- Otto, Stephan, *Giambattista Vico. Grundzüge seiner Philosophie*, Stuttgart, 1989.
- Patella, G., *Senso, corpo, poesia. Giambattista Vico e l'origine dell'estica moderna*, Milano 1995.
- Pompa, Leon, *Vico. A Study of the »New Science«*, London 1975.
- Ricoeur, Paul, *Die lebendige Metapher*, München 1991.
- Schmidt, Richard Wilhelm, *Die Geschichtsphilosophie G. B. Vicos. Mit einem Anhang zu Hegel*, Würzburg 1982.
- Trabant, Jürgen, *Neue Wissenschaft von alten Zeichen. Vicos Sematologie*, Frankfurt/M. 1994.
- Trabant, Jürgen, »Über das Dizionario Mentale Comune«, in: Ders. (Hrsg.): *Vico und die Zeichen. Vico e i segni*, Tübingen 1995, S. 63–72.
- Trabant, Jürgen, »Giambattista Vico (1668–1744)«, in: Borsche, Tilman (Hg.), *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*, München 1996, S. 161–179.
- Verene, Donald Phillip, *Vicos Wissenschaft der Imagination. Theorie und Reflexion der Barbarei*, München 1987.
- Vico, Giambattista, *Liber metaphysicus. Risposte*, ins Deutsche übertragen v. St. Otto/H. Viechtbauer, München 1979.
- Vico, Giambattista, *Institutiones oratoriae. Testo critico versione e commento di Guiliano Crifò*, Napoli 1989.

- Vico, Giambattista, *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, hrsg. v. V. Höhle/Chr. Jermann, Hamburg 1990.
- Von Graevenitz, Gerhart, *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart, 1987
- Weinrich, Harald, »Metapher«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Darmstadt 1980, Sp. 1179–1186.
- Woidich, Stefanie, *Vico und die Hermeneutik. Eine rezeptionsgeschichtliche Annäherung*, Würzburg 2007.

Zum Verstehen anderer Menschen in fremden Sprachen und Kulturen

Man darf bezweifeln, ob wir andere Menschen verstehen können. Die Zweifel spitzen sich zu, wenn wir es mit Menschen zu tun haben, deren Sprache und Kultur uns unbekannt sind. Im Folgenden möchte ich die These vertreten, dass ein Verstehen anderer Menschen möglich ist. Diese These erfordert allerdings, einen Begriff des Verstehens zu entwickeln, der den Besonderheiten dieser Art des Verstehens gerecht wird. Die Unsicherheit, ob und inwieweit man andere Menschen verstehen kann, erwächst meines Erachtens vorrangig daraus, dass Maßstäbe von anderen Formen und Gegenständen auf diese besondere Art des Verstehens übertragen werden.

Der Mensch ist kein Gegenstand wie jeder andere. Besser gesagt, es handelt sich überhaupt nicht um einen Gegenstand im engeren Sinne. Vielmehr zeichnet sich der andere Mensch dadurch aus, dass er dem Verstehenden ontologisch ähnlich ist. Daraus ergeben sich die Besonderheiten beim Versuch, ihn zu verstehen. Im vorliegenden Aufsatz werde ich argumentieren, dass die Besonderheit des »Gegenstands« beim Verstehen anderer Menschen durch Heideggers Begriff des Daseins gefasst werden kann, die Besonderheit der Operation hingegen als Nachvollzug. Der Nachvollzug des Daseins setzt voraus, dass eine praktische Vertrautheit mit der Lebensform im Sinne Wittgensteins vorliegt.

Der Aufsatz handelt die Bestandteile seines Titels in drei Schritten ab. Der erste Abschnitt beschäftigt sich mit dem Verstehen, der zweite mit dem Verstehen anderer Menschen und der dritte mit diesem Verstehen über die Grenzen von Sprachen und Kulturen hinweg. Im ersten Abschnitt wird das Verstehen anderer Menschen als existentielles Verstehen ausgewiesen und von anderen Arten des Verstehens abgegrenzt. Der zweite Abschnitt führt aus, inwiefern es sich beim existentiellen Verstehen um den Nachvollzug eines Daseins handelt. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit der Frage, wie der Nachvollzug eines Daseins über die Grenzen der eigenen Lebensform

hinaus möglich ist. Diese Frage wird im letzten Abschnitt auf das Problem der Übersetzung zugespitzt.

1. Verstehen

Es ist fragwürdig, den Terminus »Verstehen« auf alle Operationen und Gegenstände anzuwenden, die wir mit dem Wort verbinden. Aus den Ambivalenzen des Begriffs haben sich zahlreiche Verwirrungen und Reduktionsversuche innerhalb der philosophischen Diskussion um das Verstehen ergeben. Meines Erachtens sollten wir mindestens fünf Arten des Verstehens unterscheiden, die jeweils eigene Gegenstände oder Gegenstandsbereiche haben. Ich unterscheide ein hermeneutisches Verstehen von einem praktischen, einem Motiv-, einem objektiven und einem existentialen Verstehen.

Der Archetyp des verstehbaren Gegenstands war für die philosophische Tradition der Text.¹ Es dürfte kaum kontrovers sein, wenn das Verstehen von Texten als *hermeneutisches Verstehen* bezeichnet wird. Sein Ziel besteht darin, den Sinn eines Textes zu erfassen. Ich möchte den Begriff des hermeneutischen Verstehens auch auf Gegenstände beziehen, die einem Text ähnlich sind, beispielsweise ein Symbol wie ein Verkehrsschild, ein Kunstwerk oder eine mathematische Gleichung.

Im Alltag und einigen Wissenschaften bezieht sich das Verstehen oft weniger auf Objekte als auf Handlungen. Handlungen sind von Texten grundsätzlich zu unterscheiden. Eine Handlung beinhaltet manchmal ein sinnhaftes Objekt, meist aber muss sie aus sich selbst heraus verstanden werden. Beispiele wären ein Handschlag, ein Geldtransfer oder ein Attentat. Handlungen sind nicht rein physikalische oder biologische Bewegungen, sondern symbolisch aufgeladene Praktiken. Deren Sinn muss ebenso verstanden werden wie der eines Textes, aber als Praxis und nicht als Gegenstand.² Man muss mit den Mustern der Praxis vertraut sein, um einzelne Praktiken zu verstehen. Wittgenstein illustriert das am Beispiel einer Baustelle.³ Vor diesem Hintergrund kann das Verstehen von Handlungen als *praktisches Verstehen* bezeichnet werden. Im Vollzug der Sprachver-

¹ Das verdeutlicht Gadamer in seinem Hauptwerk, *Wahrheit und Methode*.

² Wright, *Erklären und Verstehen*, S. 124.

³ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Aphorismen 2 und 8.

wendung überschneiden sich hermeneutisches und praktisches Verstehen. Darauf werde ich im dritten Abschnitt des Aufsatzes zurückkommen.

Auf der Basis praktischen Verstehens können wir sozialwissenschaftliche oder andere Theorien konstruieren, um die Motive von Handelnden zu erklären. Wright hat diese Erklärung als teleologisch bezeichnet und von der Kausalerklärung unterschieden, weil ein Motiv keine Ursache sei.⁴ Ein Motiv löse eine Handlung nicht gesetzmäßig aus, weil die handelnde Person trotz aller Motive anders handeln oder am Handeln gehindert werden könne. Verknüpft man praktisches Verstehen mit einer teleologischen Erklärung, kann man verstehen, warum jemand so und nicht anders handelte. Diese Art des Verstehens möchte ich als *Motivverstehen* bezeichnen.

Praktisches und Motivverstehen sind in den meisten Sozialwissenschaften von Bedeutung. Sie bedienen sich des praktischen und des Motivverstehens, um Zugang zu gesellschaftlichen Strukturen oder Sinnzusammenhängen zu gewinnen und um statistische Erklärungen zu überprüfen. Sie betrachten Handlungen und Motive als Ausdruck einer Kultur oder Gesellschaft, die selbst zum Gegenstand wird. In dieser Hinsicht hat Dilthey im Anschluss an Hegel vom »objektiven Sinn« gesprochen.⁵ Gemeint sind hiermit Traditionen, Normen oder Institutionen. Man will beispielsweise verstehen, wozu ein Gesetz erlassen wurde, wie eine Kunstform sich verändert hat oder wie eine Organisation funktioniert. Diese Art des Verstehens kann als *objektives Verstehen* bezeichnet werden.

Über Texte, Handlungen, Motive und Kulturen hinaus wollen wir manchmal einen anderen Menschen verstehen. Diese Art des Verstehens möchte ich als *existenciales Verstehen* bezeichnen. Wenn wir einen anderen Menschen verstehen wollen, erklären wir keine Motive, rekonstruieren keine psychischen Zustände, verstehen keine Handlungen oder sinnhaften Objekte und betrachten keinen Bewusstseinszustand. All diese Operationen setzen eine Theorie des Gegenstands voraus und sind mit einer Erklärung verknüpft. Das Verstehen eines anderen Menschen hat jedoch nichts mit Erklärungen und Theorien zu tun.

⁴ Wright, a. a. O., S. 126.

⁵ Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 140.

2. Verstehen anderer Menschen

Das Besondere am Verstehen anderer Menschen besteht darin, dass Subjekt und Objekt von der gleichen Art sind.⁶ Daher reicht das Verstehen einerseits besonders weit, kann aber andererseits nie abgeschlossen werden. G. H. Mead hat das Verstehen anderer Menschen als Perspektivenwechsel charakterisiert.⁷ Es ist jedoch logisch unmöglich, die Perspektive des Anderen einzunehmen – zumindest während er sie einnimmt. Das illustriert die Unabschließbarkeit des Verstehens. Man kommt nicht zum Ziel, weil man nicht in die Haut des Anderen schlüpfen kann. Tauscht man, ist man an der Stelle des Anderen, der aber nun an einer anderen Stelle ist.

Im Gegensatz zu allen anderen Gegenständen des Verstehens ist ein Mensch allerdings prinzipiell verstehbar, weil der Andere uns ähnlich ist. Edith Stein hat das Verstehen anderer Menschen daher unter dem Begriff der Einfühlung erforscht.⁸ Dieser Begriff scheint mir angemessener als der des Perspektivenwechsels, aber noch nicht genau den Punkt zu treffen. Auch der Begriff der Einfühlung beinhaltet, dass wir irgendwie in die andere Person schlüpfen. Allerdings verdeutlicht er im Gegensatz zum Perspektivenwechsel, dass wir irgendwie das mit- oder nacherleben müssen, was die andere Person erfährt, um sie zu verstehen.

Meines Erachtens ist das genau die Besonderheit des Prozesses, den wir beim existentialen Verstehen ausführen. Wenn wir einen anderen Menschen verstehen wollen, versuchen wir, seine Erfahrung *nachzuvollziehen*, ohne jedoch die Erfahrung im Körper des Anderen zu vollziehen. Nur beim Verstehen anderer Menschen nehmen wir die Haltung des Vollzugs ein, die auch im Terminus »Einfühlung« ausgedrückt ist. Wir vollziehen aber nicht faktisch das, was der andere Mensch vollzieht oder vollzogen hat, sondern wir vollziehen es nach. Dilthey hat vom »Nacherleben« gesprochen.⁹ In seinen Ausführungen bleibt jedoch unklar, worin sich das Nacherleben vom Erleben eines anderen Menschen unterscheidet – außer darin, dass es sich eben um zwei unterschiedliche Menschen handelt.¹⁰

⁶ Zu diesem Abschnitt siehe Rehbein, *Was heißt es, einen anderen Menschen zu verstehen?*

⁷ Mead, *Geist, Identität, Gesellschaft*, S. 132.

⁸ Stein, *Zum Problem der Einfühlung*.

⁹ Dilthey, a. a. O., S. 264.

¹⁰ Diese Kritik an Dilthey erläutert Graumann, *Das Verstehen*, S. 21.

Das Verstehen unterscheidet sich vom Nacherleben dadurch, dass es auch noch einen Erkenntnisgehalt hat. Beim Verstehen vollziehen wir nicht nur, sondern wir versuchen auch, das Vollzogene zu erfassen. In diesem Sinne bleibt der Nachvollzug eine Hypothese. Man könnte sagen, dass wir die Erfahrung eines anderen Menschen konstruieren oder gar fantasieren. Wenn unsere Beobachtungen des anderen Menschen plausibel zu unserer Konstruktion oder Fantasie passen, haben wir die gerechtfertigte Vermutung, den anderen Menschen verstanden zu haben. Sie kann, wie jede Hypothese, falsch sein.

Nun ist die Erfahrung eines anderen Menschen kein Objekt wie jedes andere. Es handelt sich strenggenommen gar nicht um ein Objekt, sondern um eine Seinsweise, die man im Anschluss an Heidegger als *Dasein* bezeichnen kann.¹¹ Heidegger verdeutlicht, dass der Gegenstand des existentialen Verstehens, das *Dasein*, gerade kein Ding ist. Dilthey habe den Fehler gemacht, das *Dasein* als »Erlebnis« zu verdinglichen, und aus diesem Grund das Besondere des *Daseins* übersehen. Der Mensch sei kein Ding oder Gegenstand, sondern ein Existierendes, das um seine Existenz weiß. Er sei das, was man nicht beobachtet, sondern das, was man beim Beobachten *ist*.

Um das über »Erlebnisse« Verfügende angemessen zu fassen, muss man Heidegger zufolge diese Weise des Seins oder Existierens in den Blick bekommen. Der Sinn eines Erlebnisses werde vom Beobachter zugeschrieben, aber das *Dasein* werde im Vollzug erfahren. Es zeichne sich gegenüber allen möglichen Gegenständen dadurch aus, dass es im Vollzug getan wird. Der Mensch *ist* sein *Dasein*. In den Tai-Kadai-Sprachen ist diese Argumentation leichter verständlich als in europäischen Sprachen, die das Verb »sein« als Kopula oder Prädikat verwenden. Im Thai ist ein Ein-Wort-Satz vollständig, der nur aus einem Verb, beispielsweise »sein«, besteht. Darüber hinaus sagt man: »Ich bin Schmerzen« – und nicht: »Ich habe Schmerzen«. Damit ist unmittelbar das *Dasein* im Blick.

Heidegger verdeutlicht die Sinnhaftigkeit des *Daseins*. Sie entstehe nicht dadurch, dass in einer propositionalen Struktur ein Prädikat einem Subjekt zugeordnet wird, sondern dadurch, dass man *da ist*.¹² Die Sinnhaftigkeit des *Daseins* bezeichnet Heidegger als »In-der-Welt-sein«. ¹³ Nur das *Dasein* sei in der Welt, weil nur für das

¹¹ Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 45 ff.

¹² a. a. O., S. 86.

¹³ a. a. O., S. 53.

Dasein etwas existiere. Es könne gar nicht anders, als in einer Welt zu sein. Indem der Mensch existiere, sei er Dasein. Das »Da« bedeute das gleichzeitige Sein von Welt und Subjekt im jeweiligen Moment.

Der Zugang zum Dasein eines anderen Menschen geschieht vielleicht immer vermittelt über sinnhafte Objekte oder Handlungen. Die Auffassung eines Gegenstands dient gleichsam zum Anlass, das Dasein nachzuvollziehen, das mit der Erzeugung des Gegenstands verknüpft ist, und danach als Mittel, den Gehalt des Verstehens zu überprüfen. Daraus erwächst ein hermeneutischer Zirkel, in dem die Hypothese über das Dasein mit der Interpretation eines sinnhaften Gegenstands oder einer Handlung »zusammenpassen« muss. Wo das nicht der Fall ist, erscheint die andere Person rätselhaft, man versteht sie nicht. Und je mehr sie zusammenpassen und je reicher die Kenntnis erzeugter Gegenstände und Handlungen des Daseins wird, desto besser versteht man den anderen Menschen. Da dieser Prozess nie an ein Ziel kommt, hat man den Eindruck, andere Menschen nicht verstehen zu können. Dieser Eindruck ist aber nur dann richtig, wenn man den Begriff des Verstehens auf dieses imaginäre Ziel bezieht und nicht auf den Prozess, den hermeneutischen Zirkel. Ich plädiere für den hermeneutischen Zirkel, weil die Vorstellung eines vollständigen Verstehens auf eine Identität von verstehender und verstandener Person hinausläuft, die ich für abwegig halte.¹⁴

3. Lebensform, Sprachspiel und Verstehen

Die sinnhaften Objekte und Handlungen sind oft sprachlicher Art oder mit Sprache verknüpft. In vieler Hinsicht ist jeder Gebrauch der Sprache eine Praxis, eine »Sprechhandlung« oder ein »Sprechakt«.¹⁵ Um eine sprachliche Äußerung zu verstehen, reicht das bloße Auffassen des Sinns oder die reine Semantik nicht aus. Man muss auch wissen, welchen Status die Äußerung in der Praxis haben soll. Handelt es sich um eine Bitte oder eine Frage? Soll etwas ausgesagt oder veranlasst oder befohlen werden? Ist die Äußerung gemeint, wie

¹⁴ Münnix, *Zum Ethos der Pluralität*, S. 170 redet hier passender von einer »hermeneutischen Spirale«, um eine Höherentwicklung des Verstehens zu verdeutlichen.

¹⁵ Bühler prägte den Begriff der Sprechhandlung in seinem Buch *Sprachtheorie*. Der Begriff des Sprechakts ist die Übersetzung des englischen »speech act« von Austin, *Zur Theorie der Sprechakte*.

sie gesagt ist, oder handelt es sich um eine List, einen Betrug, einen Witz oder eine Höflichkeitsfloskel? Austin hat die Rolle, die eine Äußerung in der Praxis spielen soll, als »illokutionären Bestandteil des Sprechakts« bezeichnet.

Die Illokution geht selten direkt aus den sprachlichen Zeichen hervor. Man wird kaum jemals den Satz hören: »Ich tische Ihnen jetzt folgende Lüge auf.« Wir würden sagen, dass eine Art von Menschenkenntnis oder praktischer Klugheit erforderlich sei, um die Illokution zu erkennen. Das ist sicher hilfreich, ohne die Vertrautheit mit der Kultur allerdings fruchtlos. Vor der individuellen Menschenkenntnis muss die kollektive Kenntnis der Kultur gegeben sein. Die meisten Handlungen sind Varianten einer kulturell verankerten Grundform, die bekannt sein muss, um überhaupt das Individuelle und Spezifische an der Handlung zu erkennen. In unterschiedlichen Kulturen wird unterschiedlich begrüßt, einmal per Zuruf, in einer anderen Kultur durch eine Floskel oder auch per Handschlag. Stets aber gibt es übliche Formen des Grußes, die nicht in jeder Situation neu erfunden werden und die eine bestimmte Weise der Erwidern erfordern. Begegnet man dieser Handlung, kann man davon ausgehen, begrüßt zu werden und den Gruß entsprechend erwidern zu sollen.

Wittgenstein hat die Muster von Sprechhandlung und Erwidern unter dem Begriff des *Sprachspiels* zusammengefasst.¹⁶ Wie bei einem Kinderspiel stehen allgemeine Muster zur Verfügung, aber in jeder einzelnen Situation können sie modifiziert, erweitert oder durchbrochen werden. Die Verwendung von Sprache unterscheidet sich vom Spiel dadurch, dass sie selten ein Selbstzweck ist, sondern über sie hinausgehende Zwecke verfolgt, beispielsweise etwas ausdrücken oder erreichen soll. Sprachspiele haben prinzipiell keine konkreten Anleitungen, sondern sind nur im Zusammenhang mit der gesamten Kultur zu praktizieren und zu beurteilen. »Richtig und falsch ist, was Menschen *sagen*; und in der *Sprache* stimmen die Menschen überein. Dies ist keine Übereinstimmung der Meinungen, sondern der Lebensform.«¹⁷

Mit dem Terminus *Lebensform* stellt Wittgenstein den Bezug des Sprachspiels zur Kultur her. Aus der Konstanz von Lebensformen ergeben sich die Regelmäßigkeiten der Sprachspiele. Anstelle von Regelmäßigkeiten könnte man auch Gepflogenheiten, Gebräuche und

¹⁶ Wittgenstein, a. a. O., Aphorismus 6.

¹⁷ a. a. O., Aphorismus 241.

Institutionen sagen.¹⁸ Die Lebensform liegt dem Sprachgebrauch zugrunde, besser gesagt: Sprachspiele sind in Lebensformen eingebettet. Die Lebensform entspricht Gadammers Begriff des Vorurteils, erweitert ihn aber um eine gesellschaftliche und im Ansatz sogar biologische Dimension.

Die in der Lebensform verankerten Traditionen geben die möglichen Sprachspiele und Illokutionen gleichsam vor. Das Verhältnis zwischen Lebensform und Sprechhandlung ist jedoch keines der Determination. Vielmehr improvisiert jede Sprechhandlung eine Konfiguration aus vorgegebenen Mustern, konkreten Handlungsmöglichkeiten und Situationen. Austin hat die Entstehung neuer Muster dadurch erklärt, dass die handelnde Person ein Muster variiert oder gänzlich transformiert und damit »davonkommt«.¹⁹ Die Lebensform ist das Reservoir und die Begrenzung der konkreten Sprechhandlungen.

Um eine Sprechhandlung zu verstehen, muss man mit der Lebensform, in die sie eingebettet ist, vertraut sein. Das Sprachspiel einer unbekannteren Lebensform kann man nur verstehen, indem man diese selber vollziehen lernt. Die Lebens- und Darstellungsformen bedingen einander wechselseitig und bildeten die hermeneutische Grenze möglicher Erfahrung. Diese Grenze ändert sich ebenso wie die Lebensform. Die Beherrschung von Handlungsmustern ist die Bedingung der Möglichkeit des Verstehens. Sie reicht jedoch nicht hin. Auch in der eigenen Gesellschaft und vielleicht sogar ganz besonders im persönlichen Umfeld hat man oft den Eindruck, andere Menschen nicht zu verstehen. Nicht selten missversteht man die Illokution einer Sprechhandlung. Weit öfter versteht man zwar die sprachlichen Äußerungen, wie sie gemeint sind, aber nicht, *dass* oder *warum* sie geäußert wurden. Man versteht den anderen Menschen nicht.

Im vorangehenden Abschnitt habe ich argumentiert, dass das Dasein eines anderen Menschen immer nur hypothetisch konstruiert oder fantasiert werden könne. Allerdings müsse es auf dem Verstehen von Objekten oder Handlungen basieren und sich über sie auch überprüfen lassen. Nun können wir genauer sagen, dass Verstehen anderer Menschen setze eine Vertrautheit mit der Lebensform voraus. Im 19. Jahrhundert haben westliche Ethnologen sogenannte »Primitive«

¹⁸ a. a. O., Aphorismus 199.

¹⁹ Austin, a. a. O., S. 30.

aufgesucht, ihr Verhalten beschrieben und versucht, ihrer Leserschaft diese Menschen nahezubringen – ohne ihre Sprache zu sprechen und ohne ihre Handlungen vollziehen zu können. In Wittgensteins Worten wussten diese Ethnologen sehr wenig über die Lebensformen und die Sprachspiele der beschriebenen Menschen. Dementsprechend haben sich die meisten ethnologischen Beschreibungen aus dem 19. Jahrhundert als haltlos erwiesen.

Einübung in die Lebensform und Verstehen sind zwar miteinander verknüpft, aber keineswegs identisch. Man kann eine fremde Lebensform beherrschen und dennoch niemanden verstehen. Umgekehrt kann es vorkommen, dass man ein fremdes Land betritt und sogleich einen anderen Menschen versteht. Oft blickt man in ein Gesicht und meint zu wissen, was die Person denkt oder fühlt. Meist erweist sich diese Hypothese, wenn sie denn überhaupt geprüft werden kann, als falsch. Das ist aber nicht notwendig der Fall, sondern sie kann auch im Lauf der Zeit erhärtet werden – weil alle Menschen auch Elemente der Lebensform gemeinsam haben.

Beim Verstehen eines anderen Menschen muss man in der Lage sein, sein Dasein nachzuvollziehen. Das mag allein in der Vorstellung geschehen.²⁰ Die Vorstellung muss mit dem beobachtbaren Verhalten zusammenpassen. Sie ist eine Hypothese, die empirisch überprüft wird. Die Verbindung von Beobachtbarem und vollzogener Erfahrung erlernt man in der eigenen Lebensgeschichte durch die Auseinandersetzung mit anderen Menschen. Die eigene Erfahrung lehrt uns etwas über das Dasein an sich, aber das eigene Dasein wird durch die Erfahrung mit anderen Menschen erst zugänglich. Sie erweist erst die Offenheit des Lebens für viele Möglichkeiten. »Je mehr lebendige Ansichten möglicher menschlicher Empfindungen uns das Studium der Menschen verschafft hat, desto mehr äusserer Gestalten ist die Seele empfänglich.«²¹

Die Auseinandersetzung mit anderen Menschen vermehrt die Möglichkeiten des Lebens und die Überprüfung des Verstehens. In der Interaktion schreibt man dem Anderen eine subjektive Erfahrung zu. Man überprüft sie an Hand weiterer Beobachtungen, die entweder mit der Zuschreibung vereinbar sind oder nicht. Dieser Prozess ähnelt dem wissenschaftlichen Experiment. Sodann können die Zuschreibungen auch dem Anderen mitgeteilt werden. Man kann sie

²⁰ Geertz, »The Cerebral Savage«, S. 31.

²¹ Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Band I, S. 261.

gemeinsam diskutieren. Dabei wird unterstellt, dass man so ähnlich da ist wie der Andere. Wo diese Unterstellung fragwürdig ist, wird der andere Mensch fremd. Dadurch wird das Verstehen jedoch nicht unmöglich gemacht, sondern gerade provoziert.

Wittgenstein hat versucht, das Verstehen auf Sprachspiele und Lebensformen zu reduzieren. Nur das soll existieren, was einen Stellenwert in Lebensformen hat, und nur das wiederum soll in Sprachspielen auftauchen. Was existiert, existiert auf eine bestimmte, sozial vorgegebene Weise. Ein Beispiel für Wittgensteins These wäre der Schmerz. Ein Kind schreit, wenn es Schmerzen hat – aber es benennt den Schmerz nicht. Die Erwachsenen bringen ihm bei, wann man eine Empfindung Schmerz nennt, und das Kind gebraucht das Wort. Von da an sind die Kriterien für Schmerzen rein gesellschaftliche. Die subjektive Erfahrung ist kein Kriterium für das Vorliegen des Schmerzes mehr. Tatsächlich haben viele Krankheiten und viele Schmerzzustände in anderen Gesellschaften keinen Namen und existieren daher nicht – und umgekehrt. So ist Amok in Indonesien eine Krankheit, kein Verbrechen, und bedarf einer medizinischen bzw. psychologischen Behandlung. Nachdem wir den gesellschaftlichen Gebrauch der Sprache gelernt haben, konstruieren wir unser eigenes, inneres Erlebnis. Das private Erlebnis ist nicht der Beleg für die Existenz von Schmerzen, sondern es ist ein Sprachspiel.²²

Wir verstehen heute den Satz, dass jemand beim Nahtoderlebnis bestimmte Bilder gesehen hat. Im europäischen Mittelalter hat man hingegen die Frage verstanden, wie viele Seelen auf einer Nadelspitze Platz haben. Und in Indien versteht man den Satz, dass jemand krank ist, weil sein Lebensfeuer schwächelt. Welcher Satz sinnvoll ist, hängt vom Sprachspiel und von der Lebensform ab. Der Bezug auf die Gesellschaft ist durch das Erlernen einer Sprache immer schon vorausgesetzt. Andere Sprachspiele schaffen andere Wörter und Sätze – und eine andere Wirklichkeit. Aber sie setzen auch eine veränderte Wirklichkeit voraus, nämlich eine andere Gesellschaft. Und sie setzen voraus, dass sie vollzogen werden, also mit einem Dasein verknüpft sind. Die gesellschaftlichen Strukturen und das Dasein reichen über

²² Das ist der Ausgangspunkt der sogenannten Sapir-Whorf-Hypothese, die eine vollständige Begrenzung von Erkenntnis und letztlich sogar Dasein durch die Sprache postuliert. Ich schließe mich dieser Hypothese großenteils an, argumentiere aber im Folgenden, dass sich weder das Dasein noch die Gesellschaft ganz auf die Sprache reduzieren lässt. Vgl. hierzu Whorf, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*.

Wittgensteins Begrifflichkeit hinaus, sind aber für das Verstehen anderer Menschen in anderen Kulturen wesentlich.

4. Übersetzung und Lebensform

Die Überbrückung der kulturellen und sprachlichen Unterschiede wurde in einigen philosophischen Traditionen als Übersetzung gefasst. Dabei ist die Übersetzung entweder der Sprung in ein anderes Sprachspiel oder der Bezug auf ein drittes Sprachspiel, einen gemeinsamen Maßstab, der den anderen Sprachspielen zugrunde liegt.²³ Die Tradition konnte sich das Verhältnis zwischen zwei Sprachen nicht anders als nach der zweiwertigen Logik vorstellen: Entweder sie lassen sich nicht auf eine Sprache reduzieren, oder sie sind vollkommen unterschiedlich. Tatsächlich sind die Sprachen verschieden und lassen sich nur um den Preis einer Verzerrung oder eines Verlustes ineinander übersetzen. Im Deutschen sind die Begriffe »Tasse«, »Glas« und »Flasche« deutlich voneinander unterschieden, während in der laotischen Sprache zwei Begriffe dafür zur Verfügung stehen, die man annäherungsweise als »Glas-Tasse« und »Glas-Flasche« übersetzen könnte. Wie sollte eine beiden zugrunde liegende lexikalische Struktur aussehen? Und wie verhält es sich mit den dreiunddreißig Seelen, die einen menschlichen Körper der laotischen Lebensform gemäß bewohnen? Diese Vorstellung widerspricht der westlichen Wissenschaft ebenso wie die indische Vorstellung vom Lebensfeuer, auf der die Ayurveda-Medizin basiert. Eine gemeinsame Semantik kann es nicht geben, wenn die Sprachspiele einander logisch widersprechen.

Das Problem der Übersetzung ist nicht lösbar, wenn man es unabhängig von Lebensformen und pragmatischen Aspekten betrachtet. Die formal-linguistische Betrachtung muss in die These der Inkommensurabilität oder in die gemeinsamer Prinzipien münden. Die Verknüpfung von Sprache und Lebensform zeigt jedoch, dass eine Übersetzung in dem Maße korrekt sein kann, wie Elemente der Lebensform entweder geteilt werden oder über die Sprachgrenzen hinweg nachvollzogen und verstanden wurden.

Diese Verknüpfung möchte ich am Beispiel laotischer Anrede-

²³ Stellvertretend für diese Positionen können Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, und Chomsky, *Aspekte der Syntax-Theorie*, gelten.

formen illustrieren.²⁴ Laos ist ein sozialistischer Einparteiensstaat, in dem selbstverständlich eine egalitäre sozialistische Anredeform etabliert wurde, nämlich »Genosse«, *sahai*. Das Wort *sahai* lässt sich problemlos und ohne Verlust ins Deutsche übersetzen. Allerdings kann die Vokabel im Laotischen auf Ego, Alter, Singular und Plural bezogen werden. Eine formal-linguistische Erläuterung ist also in den meisten Fällen der Übersetzung erforderlich. Nur ist die Anrede *sahai* in den vergangenen Jahrzehnten zunehmend in Verruf geraten und wird in vielen Kreisen außerhalb der kommunistischen Partei als Schimpfwort verwendet. Die Übersetzung mit »Genosse« wäre in jedem Falle lexikalisch korrekt, aber semantisch zumindest im Falle des Schimpfworts nicht verständlich. Die Lebensformen sind einander jedoch ähnlich genug, um die einzelnen semantischen Konnotationen durch Zusätze oder Erläuterungen verständlich zu machen. Die Anredeform *sahai* weicht im städtischen Kontext einer Art Personalpronomen und hat im ländlichen Kontext die ältere Anredeform der Verwandtschaftsbeziehung nie abgelöst. Darüber hinaus besteht ein Anredemuster aus den Zeiten der Monarchie fort, das eine starke soziale Ungleichheit beinhaltet, *phu yai* und *phu noi*, wörtlich »großer Mensch« und »kleiner Mensch«. Ein Parteifunktionär kann dementsprechend mit einem Verwandtschaftswort, als *sahai*, als *phu yai* oder mit einem Personalpronomen adressiert werden. Welcher Terminus korrekt ist, hängt von der sozialen Beziehung der Beteiligten oder vom Kontext ab.

Der Gebrauch der Anredeform *phu yai* beinhaltet nun mehr als eine soziale Ungleichheit und kann in einer Fremdsprache nicht durch einfache formale oder semantische Zusätze verständlich gemacht werden. Auch die sozialwissenschaftliche Zuordnung des Terminus zu einer monarchistischen Ordnung vermag die Semantik des Begriffs nicht aufzuschlüsseln. Vielmehr muss man wissen, welche soziale Beziehung er impliziert. Es handelt sich um eine spezifische Form patrimonialer Gefolgschaft. Der *phu yai* hat mehrere *phu noi* durch Loyalitätsbande um sich gesammelt und kann auf ihre Dienste zurückgreifen, solange er (oder sie) über die Macht verfügt, die Dienste angemessen zu belohnen, und dem Untergeordneten Schutz bietet. Jeder *phu yai* ist – bis in die Spitze der Gesellschaft – gegenüber einem Höhergeordneten zugleich ein *phu noi*. Damit entsteht ein Netzwerk von Beziehungen, Machtverhältnissen, Verpflichtungen

²⁴ Zum Folgenden siehe Rehbein und Sayaseng, *Laotische Grammatik*.

und Ressourcen, das ein fundamentaler Bestandteil vieler Gesellschaften Südostasiens ist.

Ohne diese sozialen Strukturen zu kennen, kann man den Begriff *phu yai* nicht sinnvoll einordnen. Eine Übersetzung ins Deutsche, beispielsweise als »Übergeordneter« oder »Herr« bringt das Verständnis wenig voran. Und im Gegensatz zum Begriff *sahai* können wir auch nicht an eine Lebensform anknüpfen, die uns bekannt wäre. Der bloße Verweis auf eine Hierarchie reicht nicht aus, um eine grobe Vorstellung von der Bedeutung des Begriffs *phu yai* zu entwickeln.

Um einen derartigen Begriff zu verstehen, muss man zwar nicht faktisch in die Lebensformen eingeübt sein, aber man muss wenigstens prinzipiell und in der Vorstellung die sozialen Strukturen erfassen können, die sich mit dem Begriff verbinden. In Europa sind sie unbekannt, aber nicht jenseits aller Vorstellung und Kompetenz. Ihre Kenntnis muss gemeinsam mit dem lexikalischen Morphem erlernt werden. Diese Anweisung impliziert, dass uns auch in der eigenen Sprache zahlreiche Begriffe nicht vollkommen verständlich sind, weil wir mit der Lebensform nicht vertraut sind. In beiden Fällen aber können wir unsere Lebensform erweitern. Die Erweiterung betrifft die rein linguistische Ebene ebenso wie die pragmatische. Ist sie gelungen, bedarf es der Übersetzung nicht mehr, sondern man lebt und denkt in zwei Gesellschaften, Sprachen und Vorstellungswelten, die allerdings nicht klar voneinander getrennt sind, sondern einander überlagern.

Eine Übersetzung als Sprung zu deuten wird der Tatsache gerecht, dass Lebensformen und Sprachspiele inkommensurabel miteinander sein können. Allerdings wird auf diese Weise entweder eine Reduktion des Fremden auf das Eigene vorgenommen oder eine Überbrückung ausgeschlossen. Wird die fremdsprachliche Äußerung oder Handlung in der eigenen Sprache wiedergegeben, ohne diese zu verändern, reduziert man das Fremde auf das Eigene. Versucht man hingegen, das Übersetzungsproblem dadurch zu umgehen, dass man die Fremdsprache erlernt, ohne sie in die eigene Sprache zu übertragen, stellt man keine Überbrückung her.

Gadamer hat mit dem Begriff der Horizontverschmelzung eine Alternative zum Konzept der Übersetzung geschaffen, die den offenen Charakter einer Lebensform und eines Sprachspiels ausdrückt.²⁵

²⁵ Gadamer, *Wahrheit und Methode*.

Die eigene Sprache hat keine klare Grenze. Handelt es sich bei dieser Sprache um die Nationalsprache, den Dialekt, den Soziolekt oder die idiosynkratische Sprechweise? Oder beginnt die Fremdsprache erst bei einer anderen Sprachfamilie? Sind also Deutsch, Österreichisch und Schwyzerdütsch eine einzige Sprache? Diese Fragen können nicht sinnvoll beantwortet werden, weil sich Sprachspiele, Sprachen und Lebensformen überlappen. Beim Verstehen springt man nicht in ein ganz Anderes, bleibt aber auch nie bei Demselben. Vielmehr erweitert man seinen Horizont. »Eine fremde Lebensweise ernsthaft zu studieren heißt notwendigerweise, unsere eigene zu erweitern trachten, und nicht einfach die fremde Lebensweise in die bereits bestehenden Grenzen unserer eigenen zu integrieren.«²⁶ Das Argument halte ich für überzeugend, weil das Verstehen eine Einübung in die jeweilige Lebensform erfordert.

Als Europäer verstehen wir Menschen zunächst nicht, die an den buddhistischen Zyklus der Wiedergeburten glauben. Selbst wenn wir den semantischen Sinn verstehen, können wir weder das entsprechende Dasein nachvollziehen noch in der Lebensform angemessen handeln. Für uns liegt ein Aberglaube vor, der unserem naturwissenschaftlichen Weltbild widerspricht. Unserer Denkweise entsprechend kann aber nur eines der beiden Weltbilder wahr sein. Ein Verstehen des buddhistischen Weltbilds ist in diesem Rahmen nur möglich, wenn wir die Geltung unseres Weltbilds außer Kraft setzen. Das ist aber nicht vollkommen möglich, weil wir nicht einfach alles vergessen können, was wir gelernt haben. Auf diese Weise kommt der hermeneutische Zirkel der Vermittlung zwischen dem Eigenen und dem Fremden in Gang, der für das Verstehen eines anderen Menschen unerlässlich ist.

5. Schluss

Gadamer hat gefordert, das Verstehen als ein Lernen aufzufassen.²⁷ Das Lernen solle unsere eigene Weltsicht bereichern und so verbessern, dass wir uns mit den weisen Größen der Geistesgeschichte verständigen könnten. Diese Form des Lernens hat eine größere Familienähnlichkeit mit der sokratischen als mit der hegelschen Dialektik.

²⁶ Winch, »Was heißt, eine ›primitive Gesellschaft verstehen‹?, S. 101.

²⁷ Gadamer, a. a. O.

Sie ist eine Suche und keine teleologische, eine dialogische und keine monologische Entwicklung. Sie sollte sich, wie Gadamer es fordert, von der Frage und vom Verstehen leiten lassen, nicht von einem Entwicklungsziel. Allerdings unterscheidet sie sich von der Methode des Sokrates dadurch, dass er es letztlich immer besser wusste als sein Gesprächspartner. Ferner bezog sich Sokrates gerade nicht auf das *Dasein* der anderen Menschen, sondern suchte die Begrenztheit ihrer Perspektiven aufzuzeigen.

Nach Gadamer kann uns das Verstehen lehren, wie ein anderer Mensch die Welt sieht. Wir können jedoch nicht nur eine *Sichtweise* der Welt lernen, sondern auch ein *Dasein*. Von einem anderen Standpunkt aus sehen wir nicht nur anders und anderes, sondern wir leben und handeln anders. Das Verstehen eines anderen Menschen vermittelt uns eine andere Sichtweise der Welt, eine andere Lebensform und ein anderes Dasein. Eine neue Sichtweise ist von erkenntnistheoretischer Bedeutung, eine neue Lebensform ist von praktischer Bedeutung, und ein neues Dasein ist von ethischer Bedeutung. Das Verstehen eines anderen Menschen ermöglicht erst die Aneignung ganz neuer Sichtweisen, die Infragestellung der eigenen Sichtweise und ein angemessenes Verständnis der Welt.²⁸

Das Missverständnis des Verstehens beruht darauf, dass man entweder einen Relativismus oder einen Universalismus vertritt. Der Universalismus will überzeugen, der Relativismus will ignorieren – und Verstehen will lernen. Im Rahmen der gegenwärtigen Globalisierung ist es nicht mehr möglich, allen Kulturen und Menschen dieselben Maßstäbe aufzudrängen. Es ist aber auch nicht mehr möglich, alle Möglichkeiten relativistisch nebeneinander bestehen zu lassen, weil sie sich zunehmend beeinflussen und begrenzen. Wir teilen die Welt in immer höherem Maße. Daher müssen wir herausfinden, wie andere Menschen in der Welt sind. Und wir müssen uns immer mehr über Lebensformen, Sichtweisen, Standards und sogar einzelne Handlungen verständigen. Verstehen kann uns neue Gegenstände sehen lehren, ein neues Dasein eröffnen und eine Basis für Verständigung sein.

²⁸ Das führe ich in einem Buch weiter aus: Rehbein, *Kaleidoskopische Dialektik*.

Bibliographie:

- Austin, John L., *Zur Theorie der Sprechakte*, Reinbek 1972.
- Bhabha, Homi, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.
- Bühler, Karl, *Sprachtheorie*, Jena 1934.
- Chomsky, Noam, *Aspekte der Syntax-Theorie*, Frankfurt/M. 1992.
- Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1970.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960.
- Geertz, Clifford, »The Cerebral Savage«, in: *Encounter*, Nr. 28, 1967 (25–31).
- Graumann, Heinrich, *Das Verstehen*, München 1924.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 1986.
- Humboldt, Wilhelm von, *Gesammelte Schriften*, Band I, Berlin 1903.
- Luchesi, Brigitte (Hg.), *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt/M. 1978.
- Mead, George H., *Geist, Identität, Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1968.
- Münnix, Gabriele, *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, Münster 2011.
- Rehbein, Boike, *Was heißt es, einen anderen Menschen zu verstehen?* Stuttgart 1997.
- Rehbein, Boike / Sayaseng, Sisouk, *Laotische Grammatik*, Hamburg 2004.
- Rehbein, Boike, *Kaleidoskopische Dialektik*, Konstanz 2013.
- Stein, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917.
- Whorf, Benjamin Lee, *Sprache, Denken, Wirklichkeit*, Reinbek 1963.
- Winch, Peter, Was heißt »eine primitive Gesellschaft verstehen«?, in: H. G. Kippenberg und B. Luchesi (Hg.): *Magie. Die sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens*, Frankfurt/M. 1978.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werke 1*, Frankfurt/M. 1984 (S. 225–580).
- Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewissheit*, in: ders., *Werke 8*, Frankfurt/M. 1984 (S. 113–258).
- Wright, Georg Henrik von, *Erklären und Verstehen*, Frankfurt/M. 1974.

Herman Lodewyckx (*Antwerpen*)

H. G. Gadamer's Hermeneutics in Intercultural Horizons and its Relevance for Texts on African Philosophy

»Wer versteht, ist schon immer einbezogen in ein Geschehen, durch das sich Sinnvolles geltend macht.«
(Gadamer, *Wahrheit und Methode*)
Dedicated to the memory of
Prof. Dr. em. **Alphonse J. Smet** c.p. (1925–2015)

1. Hermeneutics and Africa: an Introduction

In this text I reflect upon my interesting experience with »African Philosophy« ever since my stay in Zaire, now the Democratic Republic of the Congo, where I taught philosophy of history (modern period to the present day). But when I was also asked to teach a course of hermeneutics to students in philosophy I could use my experience of my master's degree on the hermeneutics of H. G. Gadamer. Surprising, as such courses didn't exist in my philosophical education at the philosophy department of Louvain in the 70s. But very quickly the importance of such a course was clear in an African context, where my fellow African philosophy professors taught the discipline ›African philosophy‹. It was not only taught at the Ngidi-Seminary in Boma, but also at the philosophy department of the Faculty of Theology in Kinshasa and at the philosophy department of Lubumbashi.¹ This experience was the beginning of a long study and teaching of ›African Philosophy‹ at the Faculty of Comparative Religions in Antwerp where I'm a guest professor of this discipline.

The whole issue of »African philosophy« can be summarized as a hermeneutic or interpretation issue.

¹ These days, almost all departments of philosophy in Africa and in the USA have some courses on African Philosophy. In Europe philosophical departments often mistrust the ›academic‹ level of the discipline.

The question of hermeneutics is not entirely unknown to the history of philosophy in the West. The question of interpretation is already at the heart of philosophy, or as H. G. Gadamer wrote: *Hermeneutics is a universal aspect of philosophy. It is not limited to the methodical basis of the sciences of the mind.*² One can even say that the history of philosophy as a whole and globally is a story of the efforts of interpretation and understanding of reality, often heard in global concepts as ›world‹ (cosmos-chaos), ›man‹, ›God‹ or the ›Holy‹ (R. Otto)³. I say the ›efforts‹. It is like the word ›philosophy‹ which has its linguistic origin in the Greek language where ›philo-sophia‹ is not wisdom itself, but the quest, research, desire, love for wisdom⁴.

Philosophy is placed between the mytho-theological discourse and the scientific discourse: one tries to interpret / understand / explain the world and man (as such or in their origins, in their creation) through stories, called myths, in which a god or gods are involved as creators. Philosophy took over from the ›theo-logia‹ with Socrates, Plato and Aristotle continuing the search of man's salvation outside the mytho-theological discourse.⁵

The foundations of modern scientific discourse (›scientia‹ in Latin means ›knowledge‹), have been formulated by the English empirist philosopher Francis Bacon (16th C.) in his ›*Novum Organon*‹, in opposition to the ›*Organon*‹ of Aristotle, but Descartes, Copernicus, Galileo, Newton, and others tried to reduce science to a mathe-matization and mechanization of the world, which, according to Laplace's answer to Napoleon, no longer needs the theo-logical assumption for the explanation of its cosmology, although still necessary to Newton. And we also know Comte's laws of the three states

² Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 1960, p. 451. (We quote as WM)

³ Otto, *Das Heilige*, Breslau, 1917, translated by J. W. Harvey as ›The Idea of the Holy‹, 1923.

⁴ This implies that everywhere where people are longing for wisdom, there can be ›philosophy‹. But the idea that philosophy should be of one individual person and in written form, is what forms the discussion about the status of ›African Philosophy‹ and was the mean drive of the development of the discipline. Is there some philosophy when it is only in oral form (see: Socrates whose ideas were only known by his disciple Plato) or dealt in a group (the Stoa – a general name for a group of philosophers during several centuries) or without a known ›author‹? And what makes the difference between ›opinion‹, ›wisdom‹ and ›philosophy‹?

⁵ I refer for this to the French philosophers P. Hadot (1922–2010), J. P. Vernant (1914–2007), G. Gusdorf (1912–2000) and L. Ferry (* 1951) who wrote about these origins of philosophy in Greece.

that underlie scientific positivism in the 19th century (the mytho-theological stage, the metaphysical-philosophical stage and the positive-scientific stage) that would make theology and philosophy obsolete. His stance has its analogue in the Vienna Circle in the 20th century that largely influenced Anglo-Saxon philosophy in Wittgenstein, Russell, Moore, and Popper.

But the ›great‹ speeches, the modern ›grand narratives‹, both ideological and scientific fell into fragments: we speak of spalling or chunking of single speech. We entered a »*postmodern condition*«, so-called by the French philosopher Jean-François Lyotard in 1979, with the subtitle »*Report on knowledge*« and thus setting a new philosophical movement, though also strongly contested.

Even the history of science shows us ›*Structures of Scientific Revolutions*‹ according to the American historian Thomas Kuhn, in his book published in 1962, which introduced the concept of ›*paradigm*‹ to show us that a scientist never looks at reality with a completely objective or neutral eye.

Thus, the ›*truth*‹ of many discourses and stories has become an object of suspicion, in the words of P. Ricoeur,⁶ who sees three major masters of suspicion: Marx, Nietzsche, Freud, taken up and systematized by later thinkers of the German Frankfurt School and by philosophers of the years '68: Althusser, Foucault, Lacan, and many others.

In his short essay »*On the Essence of Truth*« (Vom Wesen der Wahrheit) of 1930, Heidegger invites us to reflect on truth as ›*aletheia*‹: un-veiling, but at the same time it is also cupping, hiding, clouding of being: ›*Ent-bergung – Ver-bergung – Verborgenheit*‹.

This probably explains the relativism that prevails in our societies and the renunciation of the search for THE truth or THE wisdom. Is this the end of philosophy in general in our world? In our societies? In our schools and universities?⁷

I have already noted that all these evolutions are leading the way now and give voice for African philosophers to affirm the possibility of an African scientificity or African philosophy / epistemology, standing out of THE science or THE philosophy, which can only be seen as a specific Western, even Eurocentric, representation, but cer-

⁶ Ricoeur, *De l'interprétation*, 1965, pp. 41–42.

⁷ The problem will become more complex as we seem to enter even a post-truth period these days.

tainly not as a universal one. Side by side with the western paradigm, one can perfectly support an African paradigm to explain or interpret the scientific, ideological and political situation in Africa. Western postmodernism found its reverse in African postcolonialism and vice versa.⁸

Was it not already an issue among ancient Greek philosophers to question the discrepancy between a statement – that which is ›said‹ – and ›reality‹ – that which is – while seeking ›the truth‹? Greek philosophers wanted to make a clear distinction between ›philosophy‹ and ›myths‹. The question is clear: what is being said in these myths? Can we say the same thing without reference to gods? We know this from the book of Aristotle's *Peri Hermeneia* or ›About interpretation‹ (in further reference to the god Hermes, the messenger-god that interprets the commands of other gods).

This issue was to be taken up during the Middle Ages, and still later on by Christian theologians for the interpretation of biblical texts. One question they had in common with their Jewish and Muslim colleagues (Maimonides, Averroes, ...) in Spain, during the famous golden age: how to interpret the (holy) Scriptures: can we deduce a purely philosophical meaning from these texts? The Christian tradition had Thomas Aquinas in the 13th C. But some other theologians were not so happy with his new ›Aristotelian‹ vision, leaving behind the ›traditional‹ (neo-) platonic interpretations.

We know that the schools of Islamic interpretations were quickly closed because they were considered dangerous for leaving a gap between a theological interpretation for the faithful and a philosophical interpretation (thus more secular) for the educated or insiders.⁹

We also know that the Christian church had to fight many heresies to safeguard its unity, but lost that fight with the Orthodox schism in 1054 and with the rise of Protestantism in the 16th century when Luther preached: *sola scriptura*: the (holy) Scripture is sufficient in itself as an interpretative authority. We do not need other theological or ecclesiastical authorities, as was the case in the Catholic Church, to understand the Holy Scriptures. But we often forget that

⁸ See Hountondji, *La rationalité, une ou plurielle*, 2007; *L'ancien et le nouveau. La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, 2013; Bassong, *La méthode de la philosophie africaine*, 2007.

⁹ The Senegalese Prof. S. B. Diagne made some efforts to re-open the interest in Islamic hermeneutics (see *Comment philosopher en islam?*) and *Islam and Open Society*, (likewise *Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal*).

these disputes had rightly generated a lot of interpretations that often lead to schisms and Christian sects, as we can see these days, especially in African countries, where at every street corner there is another church with its truth about the Gospel or the Bible.

The situation is the same for almost all other religions: Islam, Judaism, Buddhism all range from ›fundamentalist‹ interpretations to say ›liberal‹ interpretations.¹⁰

In modern times, and under the growing influence of so-called positive sciences, a split occurs between the ›accurate‹ interpretations of the world by the so-called positive sciences and the interpretations of ›human‹ or ›social‹ sciences. In the 19th century this split induced W. Dilthey to introduce the distinction between »Erklären« (explanation by a chain of causes and consequences) and »Verstehen« (understanding through reasoning) to legitimize also ›human‹ sciences (Geisteswissenschaften).

But this distinction has proved untenable. Even in the so-called ›positive‹ sciences, there is a part of ›Verstehen‹ or ›understanding‹, if not already implicated in the choice of axioms and postulates that are the basis of the statements.

Interpretation is a universal phenomenon. We see it in jurisprudence and law setting, in literature, in art, in poetry, in myth or in theology/exegesis, and also in the so-called positive sciences pretending to give us the ›objectivity of reality‹ by causalistic-physical or mathematical laws: facts, data must be interpreted by specialists.

It was the genius of H. G. Gadamer to introduce us to a kind of hermeneutics that is not restricted to a simple methodology consisting in a few rules or standards of interpretation that will ultimately lead us to THE only truth, as a final result, or to THE interpretation.

Gadamer offers us a different ›reading‹ of the word ›interpretation‹: it is no longer ›interpretation‹ as a definitive result of an intellectual process, but we must take ›interpretation‹ in its active, dynamic, sense, marked by the ending ›-ation‹, which – etymologically – is derived from ›action‹: interpretation should be conceived as an end-

¹⁰ In the line of what will be said further on: it would be interesting to investigate the reasons for those different interpretations. It would surely not only be because of the text itself, but in most cases because of the actual discussions influenced by those who are in power in the community of the ›readers‹. This is of course a political reading of hermeneutics that surpasses the philosophical reading of *Wahrheit und Methode*.

less process by which any interpretation as a result, is only one step in this long process that Gadamer calls ›Wirkungsgeschichte‹,¹¹ an almost untranslatable term, but best rendered as ›the principle of the history of the action (or effect)‹. It is therefore important to distinguish between interpretation as a result and interpretation as an interpretational activity by a ›reader‹ of a literary or artistic work or realisation. The same can be said about ›reading‹ a text: it is not only a superficial activity, but it can be understood as a ›deep‹ reading, because it also means ›reading between the lines‹, looking for the ›un-written text‹, the con-text, the unreported dialogue between different authors of different times you may find by referring to them, by using some concepts and quotes as references.

2. Gadamer's hermeneutics in the present situation of African philosophy

In the introduction of ›*Truth and Method*‹, Gadamer states: »The problem of hermeneutics oversteps the limits set by the idea of method, as conceived by modern science. The understanding and interpretation of texts is not only a concern of science but develops of course within the general experience that man makes of the world.«¹² Hermeneutics – as for Gadamer – is not intended to build a knowledge that meets the requirements of methodical science, but it is a knowledge that corresponds to human experience, expressed by the ›*Geisteswissenschaften*‹, human or social sciences, and is an existential experience of men's finiteness. Gadamer takes experiences of interpretation of art (first part) and of the human sciences (second part) with history and philosophy as a starting point. In the second part of this section, he develops »the outlines of a theory of the hermeneutical experience«.¹³

The keywords here are »*Wirkungsgeschichte*« and »*Horizontverschmelzung*« (fusion of horizons).

¹¹ Gadamer, *WM*, p. 284ff.

¹² Gadamer, *WM*, p. XXVII: »So drängt das Problem der Hermeneutik schon von seinem geschichtlichen Ursprung her über die Grenzen hinaus, die durch den Methodenbegriff der modernen Wissenschaft gesetzt sind. Verstehen und Auslegen von Texten ist nicht nur ein Anliegen der Wissenschaft, sondern gehört offenbar zur menschlichen Welterfahrung insgesamt.«

¹³ Gadamer, *WM*, pp. 250ff. (286ff.).

Already the translation of the first term is an issue. The French translation proposes: the principle of the history of action (or influence), but J. Grondin refers to the history of the reception of a work or of works passed to posterity through history. So he proposes »working history«. ¹⁴ I think it still offers too little of the dynamics of the ›receiving‹ of a work in a historical context, a dynamic that continues with the ›reading‹ or the interpretational activity of the ›reader‹. Perhaps one should speak of an ›active historicity‹, or of ›the historical action‹ or ›historical process‹ of a work.

Too often, we wonder: what is it the author wanted to express in a text or an artwork, suggesting that the author holds THE significance, THE sense, and therefore THE truth of his/her work? The objective interpretation should be obtained only if we highlighted the original meaning, owned and known only by the author. This involves historical research, psychological analysis, a genealogy or archaeology of the meaning to use the philosophical language of Nietzsche and Foucault.

However, anyone who has already produced an artistic or literary work knows that the meaning leaves him from the moment of the publication or realisation in which the work is – literally – delivered to the public. ¹⁵ Comments from all sides see meanings that the author would never have seen nor wanted. People in the 19th century were perhaps relying on the masters of literary or artistic criticism for the ›exact‹ interpretation. In the 21st century, the social media show that everyone delivers his or her opinion and the meaning given by the author is lost in the mass of diverse voices, both from ›experts‹ as well as from common people.

Regarding African philosophy, we will use the example of the famous text of father Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*, published in 1949 by *Présence Africaine* – in French – but published as ›*Bantu Philosophy*‹ in English in 1956 by the same publishing house in Paris ¹⁶. Its actual history is exemplary at different levels.

¹⁴ Grondin, *L'hermeneutique*, p. 57.

¹⁵ And even in creating a text or any other artistic work, many authors recognise that the work itself ›leads‹ them to the result: the story develops itself, the language influences the author, the material drives the artist as much as the artist drives the material. So the result can also be strange to himself as well as to outsiders.

¹⁶ A re-print has been published in 2016 by HBC Publishing, Orlando, USA with a brief introduction by Sam Chekwas.

Let us first summarize the central idea. Tempels proposed a concept of a dynamic ›being‹ he finds in the implicit thinking of the Bantu (the Bantu or people of the east-southern region of the Belgian Congo in the 30s-40s), expressed by riddles, songs, proverbs: ›Being‹ must be thought of as more dynamic than in Western ontology. Being, present in all beings (men, animals, even stones), situated in a hierarchical order, must be understood as a force that can be strengthened or enfeebled by other forces. This force is not an accident (Thomistic view) but the essence of being itself (Bantu view). The created universe is centred on man. The present human generation is the centre of all humanity, including the world of the dead. This central idea has implications that Tempels develops along the other chapters (Bantu Wisdom, Bantu Psychology, Bantu Ethics ...), thus projecting his classical philosophical education in the Catholic Church of the 1920s.

Already the definite article (la – the) in the French title has sparked so many comments we sometimes forget the original meaning that the author himself has given to his book. It is thanks to the late Prof. A. J. Smet that we have a critical (French) edition of this work, because he, at least, understands the native – Dutch – language of Tempels, in which Tempels published his book as the ›original‹ edition in 1946. This means, that it is not so clear what Tempels exactly meant with his text. Even some of his concepts were not always consistent in Dutch or in the French translation¹⁷.

This critical approach maybe closer to the original ideas of Tempels, but must we restrict the meaning of the text ›Bantu Philosophy‹ to the ›original‹ text version or to the ›critical‹ one made by Prof. Smet? We forget then that this text has resulted in many positive and negative reviews so that we can no longer have a neutral or objective reading of this text. Reading the text ›as such‹ is impossible, ignoring its ›Wirkungsgeschichte‹ or historical activity. How can this text be situated in contemporary Africa?

A second idea of Gadamer that may lead us further and can help in reading and understanding (*is this tautological?*) literary or artistic works is the idea of the ›fusion of horizons‹ (›Horizontverschmel-

¹⁷ To be clear: it was not his purpose to write an academic philosophical work, although some academic philosophers favoured this work. But he needed to do this (and stimulated by E. Possoz during a revalidation period) as a preliminary to his main objective: writing a Bantu catechesis, which he published in 1948.

zung«).¹⁸ Indeed, in the interpretational activity there is the horizon of the (interpreted) work (the historical and societal context of its creation); and there is the horizon of the reader: a literary or artistic work is received through various channels and it has been noticed or perceived by an actual person. There are various reasons for the interest or disinterest when this work ›appears‹ or ›unveils‹ itself to the ›reader‹ or interpreter. The horizon of the ›reader‹ consists of pre-knowledge, pre-judices, positive or negative pre-opinions. The reader is confronted by a work that submits a ›question‹. The consciousness of the reader / interpreter is challenged to put his pre-judice under the criticism of the work itself. But let it be clear: Gadamer says: we never will become masters of our prejudices, we never are completely transparent to ourselves or will be able to ›read‹ the work as such. This is an experience of the finitude of our ontological status as human beings.¹⁹

An (interpretational) ›reading‹ of an artistic or literary work presupposes that we realize our pre-judices, but also our inability to clarify them completely. Each interpretational activity remains ambiguous in this regard.

So no one will take a work as an object of interpretation without prejudices, outspoken or unspoken, explicit or implicit. A text like *Bantu Philosophy* by Tempels is never read without resonances of opinions surrounding this work throughout its historical activity. We hear about it and immediately ideas about ›Africa‹ and ›philosophy‹ resonate, ideas full of positive or negative bias, as we have experienced both: ›Africa and African people‹ on the one side and of ›philosophy and philosophers‹ on the other one, questioning what ›African + Philosophy‹ could be.

In any case, there is always a very strange issue: speaking about ›African philosophy‹, many people, both in the West and in Africa, take the concept of ›philosophy‹ almost immediately in a broad, non-academic sense, and hope to hear *what exactly Africans think*. It is very rare that someone reacts with: *and are there some interesting African philosophers?* Precisely such a misconception has been introduced by the work of Tempels and those (often called »the Tempelsians«) who return to Tempels' project for digging up a unanimous

¹⁸ Gadamer, WM, pp. 284 ff.

¹⁹ Gadamer, WM, p. 340 ff.: »Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird.«

philosophy of a particular people. Even these authors, named ›ethnophilosophers‹ by Marcien Towa and Paulin J. Hountondji, identify themselves with their original people, they seem to speak in their name: ›we‹ Dogon, ›we‹ Bambara, ›we‹ Diola, ›we‹ Igbo, ›we‹ Wolof, ›we‹ Bantu, ... They seem to speak or write for their fellow men (rarely women).

That is why the view of P. J. Hountondji of Benin can be summed up as: Ethnophilosophy is a projection of (subjective) ideas of an author in an anonymous and collective self-styled soul of the African man, who, later, will be presented as THE philosophy of THE Bantu, Dogon, Bambara and others, extrapolated to all Africans. The black man will be fixed in a dogmatic mythic and unchanging past. This makes an explicit and critical philosophy of individuals almost impossible. (Suppose someone were to dig up the philosophy of the Bretons, Flemish, Scots ...)

»It is a sterile and an alienating activity that does not serve the interests of Africans, but only those of elsewhere. Thus, the Bantu are not the authors of ›the‹ philosophy of ›the‹ Bantu, but it is Tempels himself, and the author of the ›Bantu-Rwandese Philosophy‹ is none other than its author, Alexis Kagame with his own intentions«. ²⁰

»Without any doubt, the problem of African ›Philosophy‹ refers us back to the problem of hermeneutics«, wrote Hountondji, and further: »The discourse of ethnophilosophers, be they European or African, offers us the baffling spectacle of an imaginary interpretation with no textual support, of a genuinely ›free‹ interpretation, inebriated and entirely at the mercy of the interpreter, a dizzy and unconscious freedom which takes itself to be translating a text which does not actually exist and which is therefore unaware of its own creativity. By this action the interpreter disqualifies himself from reaching any truth whatsoever, since truth requires that freedom be limited, that it bow to an order that is not purely imaginary and that it be aware both of this order and of its own margin of creativity. Truth is attainable only if the interpreter's freedom is based on the nature of the text to be interpreted; it presupposes that the text and the interpreter's discourse remain rigorously within the same category, i.e. the same univocal field. Aristotle's doctrine of the ›genera of being‹ means just this«. ²¹

Oddly enough if we apply this quote to the interpretational activity of Hountondji himself, he projects his own criticism into the text of

²⁰ Hountondji, *African philosophy. Myth & Reality*, p. 62.

²¹ Hountondji, *op.cit.*, p. 189, note 16.

Tempels, who did not write the text in the '70s, but in the '40s. The intellectual horizon of Hountondji is formed by his own academic training as a philosopher, particularly in Paris where he presented a doctoral dissertation on Husserl in 1970, and by the post-colonial period in Africa in general, but especially of the Marxist-Leninist regime in his country, Benin (formerly Dahomey) from 1974 until 1990. So we understand some of the more active contemporary African philosophers better:

»Either way, Bantu ›Philosophy‹ is shown to be a myth. To destroy this myth once and for all, and to clear our conceptual ground for a genuine theoretical discourse – these are the tasks now awaiting African philosophers and scientists.«²², and further on: »That the responsibility of African philosophers (and of all African scientists) extends far beyond the narrow limits of their discipline and that they cannot afford the luxury of self-satisfied apoliticism or quiescent complacency about the established disorder unless they deny themselves both as philosophers and as people. In other words, the theoretical liberation of philosophical discourse presupposes political liberation.«²³

Let us now look at the other ›horizon‹, that of the author, P. Tempels. A work (artistic or literary) does not appear as a thunderbolt from a clear sky. We can say that the author is the one who ›symbolizes‹ the spirit of his time (»Zeitgeist«). A work that we recognize to be the expression of its time, its surroundings, its community, is nevertheless not always accepted with complacency. It is sometimes the opposite. A work becomes ›classical‹ when it persists in history and can build its actual historicity, also called ›tradition‹, to which the interpretations of ›readings‹ help in its formation and its transmission to new generations. »*The horizon is the field of vision which understands and includes everything we can see from a specific point.*«²⁴ The (historical) horizon allows us to step into the shoes of the other for a better understanding, like when we are with someone in a conversation. This horizon is not closed. It is something which we penetrate and that gradually changes. The historical horizon is always moving, as Gadamer says.

If we consider Tempels' »Bantu Philosophy«, this book is the result of the dissatisfaction of Tempels himself, with the colonial pol-

²² Hountondji, op.cit., p. 44.

²³ Hountondji, op.cit., p. 46.

²⁴ Gadamer, *WM*, p. 286.

icy of ›civilizing‹ by the Belgian government in place, but also with the evangelizing work of the Catholic Church. But he is not alone. This dissatisfaction reigned not only among his colleagues but also among the colonial officers in charge as among the colonized. When he talks to the Bantu they would say, »you understand us: you now know us completely: you ›know‹ in the way we ›know‹.«²⁵

Even the term »philosophy« in its sometimes ambiguous meanings was commonly used in ethnological publications of that time to indicate that there is a logic, a rationality underlying the customs, stories and customary laws, despite the negative vision created by the work of the French philosopher, Lévy-Bruhl (1857–1939), who said that ›primitive‹ men have only a pre-logic, a magical mind, which is insufficient to philosophize.²⁶

We know the genealogical complexity of the work of Tempels from brief articles he wrote some years ago, but mostly from his correspondence with G. Hulstaert²⁷. It makes us glimpse at the discussions with other contemporaries, including E. Possoz who almost prompted him to write this book, which has made so much ink flow.

Despite harsh criticism²⁸ from African authors like A. Césaire, and later on in the 70ths from F. Eboussi Boulaga, P. J. Hountondji and M. Towa, »Bantu Philosophy« has been seen as a ›political‹ document against the colonial ›order‹, which caused the return of Father Tempels to Belgium ordered by both ecclesiastical and Belgian administrative authorities, later on he called it »his banishment«. His ecclesiastical authorities forbade him to speak in public about his book.

The violent criticism of Hountondji, who wants to eliminate this text of Tempels from the history of African philosophy, »because not written by an African«,²⁹ is in itself a questioning of the historical

²⁵ Tempels, *Bantu Philosophy*, p. 36.

²⁶ Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, republished with new introductions by other anthropologists and other works, most translated into English. In his *Carnets* (›Notebooks‹, published posthumously in 1949) he writes that ›primitivity‹ may not only be attributed to one people, but is an attitude of all men in certain circumstances of fear, war and uncertainty.

²⁷ Bontinck, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert* (1944–48).

²⁸ Interestingly those African authors criticised Tempels for that his book became a better instrument to the colonial powers to subjugate the people in their colonies: »Now, they know us really« (Aimé Césaire).

²⁹ Hountondji, *African Philosophy. Myth & Reality*, p. 64: »A work like ›Bantu Philosophy‹ does not belong to African philosophy, since its author is not African. [...]

horizon of Hountondji. It is the refusal to enter into this fusion of horizons meant by Gadamer. It is the refusal to put himself in the place of another, to understand the other from his horizon, the refusal of dialogue that would bring into broad daylight the prejudices and previews of the interlocutors. Let us quote Gadamer at this crucial point:

»A truly historical consciousness never loses sight of its own presence, so as to see itself and what is historically different in proper perspective [...]. We have [...] the constant task to curb a hasty assimilation of the past to our own expectations of meaning. Only then do we hear the voice of tradition, as can be heard in his own otherness«. ³⁰

A particular point raised in the debate on African philosophy is the issue of languages. One can easily recognize the problem Gadamer expressed in the third part of *Truth and Method* on language as the ›medium‹, to be understood as the ›mediator‹ and the ›middle‹ of the hermeneutical experience. *Understanding is a linguistic process*: understanding the meaning of a work can only be done in a language-language and a language-language. Meaning seeks a language (›langue‹ and ›language‹) ³¹ to express itself. For too long the language question has been restricted to a ›language‹ issue: the expression in French, German or any other (spoken) language.

Here we touch upon the subject of the Sapir-Whorf hypothesis that language is not simply interchangeable with any other language to express ideas, but it influences the message by its own character.

Again Gadamer:

»In the extreme case of translation, there is no doubt that, whatever the familiarity of the translator with life and feelings of the author, the translation of a text is not the simple resurrection of the original psychological process of writing but a resumption (Nachbildung), guided by the under-

Tempels' work, although it deals with an African subject and has played a decisive role in the development of African ethnophilosophy, belongs to European scientific literature, in the same way as anthropology in general [...] is an embodiment of Western science, no more and no less.«

³⁰ Gadamer, *WM*, p. 289.

³¹ It is a pity that English has only one word for the difference made in French: langue et language is only rendered by ›language‹. Langue = a spoken language as English, German, French, ... Language = a kind of speaking in a professional or particular context: for instance legal, medical, philosophical, ... language.

standing of what it says. No one can doubt that this is an interpretation, not a single co-operation (Mitvollzug).³²

Early on it was recognized that Tempels' text presents the ideas of Bantu in Dutch or French, in a vocabulary and grammar formed by the particularities of these languages of that time, but which are not always adequate to ›translate‹ the statements of Bantu. Tempels himself is aware of it in an article he published in Dutch, translated later on into French.³³

Alexis Kagame, Rwandan philosopher, made it the starting point of his critique of Tempels. He tried to reconstruct Bantu philosophy from the categories of the Rwandan language, Kinyarwandi,³⁴ as Aristotle did with the Greek language. In his research of the Rwandan language he finds – strangely – the same categories of the Bantu-Rwandese thought as Aristotle did within his language.

This becomes an essential feature of many ›followers‹ of Tempels and Kagame: how to find a common language between the experience of their native language and the legacy of the philosophical languages of the colonizing countries: French, English, even German sometimes, but rarely Portuguese.

But there are other African philosophers who are inspired by Heidegger, who tried to extract philosophical thought from his own language, German, (as did the Greek philosophers starting from their Greek language), which became almost a horror for translators into non-Germanic languages. These (African) philosophers are trying to rebuild a ›philosophy‹ from the peculiarities of their language.

Note for example the initiative of Ch. Jeffers who, in 2013, published an anthology of philosophical texts written by African philosophers, but in their native language. But fortunately for us Westerners: with English translation.³⁵

But the linguistic aspect is more that of language as ›langue‹: it is also the language as ›langage‹ used to express an idea in various literary genres in the same language. These genres are more than a form to express an idea. The form is already communication. And according to the laws of communication of P. Watzlawick nonverbal communication can have more influence than verbal communication.

³² Gadamer, *WM*. p. 363.

³³ Tempels, *De studie der Bantoe-talen in het licht der Bantoe-filosofie*, p. 73–78.

³⁴ Kagame, *Bantu-Rwandese Philosophy of Being*.

³⁵ Jeffers, *Listening to ourselves. A Multilingual Anthology of African Philosophy*.

A philosophical treatise is different from a novel or a proverb that has the same idea. So by transposing the stories, riddles and proverbs into a philosophical statement, these can lose their original meaning (as far as there could be only one original meaning), not only in their contents but also in their interaction with the speaker and the interlocutors.

Here we return to the idea expressed by Gadamer: Language-language / language-langue creates a ›medium‹ (a ›middle‹ and a ›mediator‹) in which the speaker, interlocutors and meaning meet each other.

The linguistic nature of the interpretative experience may not, however, exhaust the meaning of a statement. The hermeneutical experience is about the experience of the human existential finiteness according to Gadamer. But such an experience has to be repeated continually. This constitutes its ›Wirkungsgeschichte‹ or its actual history.

Note about this the attempts of the so-called hermeneutical school of Kinshasa where especially Tshiamalenga Ntumba and Nkombe Oleko tried to reopen the question of languages in African philosophy. In particular it was Nkombe Oleko (1946–2014) who tried to develop a hermeneutics for proverbs, taking seriously a word from Paul Ricoeur: a pro-verb gives something to think, and it is precisely in the middle of the intersubjectivity that this proverb finds its meaning.³⁶

3. Some consequences for African philosophy

For Hountondji Kagame »*should have renounced Tempels' whole project instead of his naiveté and carrying it out slightly differently*«. ³⁷ But between the rejection of the work of Tempels, or an

³⁶ Nkombe Oleko refers to the idea of P. Ricoeur: »*le symbole donne à penser*«, but transfers this ›symbol‹ to the proverbs he is analysing. See Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie*, p. 137–146, referring to P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, namely the chapter on *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique*, (p. 387–446) and to P. Ricoeur, *La symbolique du mal*. See also P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Ch. III: Méthode herméneutique et philosophie réflexive, p. 48: «*Le symbole donne à penser, disais-je, reprenant un mot de Kant dans la Critique du jugement. Il donne, il est le don du langage: mais ce don me crée un devoir de penser.*»

³⁷ Hountondji, P. J., *African Philosophy. Myth & Reality*, p. 51.

imitation of his investigation by philosophers in other regions of Africa, it must be possible to find some other ways that take into account hermeneutics and the historical horizon of the work of Tempels.

It is like someone wanting to become a ›philosopher‹: (s)he enters the historical hermeneutical horizon of philosophy by reading the philosophers in their horizons or historical situations, from Greek antiquity until contemporary times, but taking also into account the subsequent critiques, thus trying to understand the project of philosophy: the understanding of the world and of man in all its complexity.

Recent publications of African philosophers are proof of it. First of all there are some African authors who reflect on hermeneutics itself presented by P. Ricoeur, H. G. Gadamer or others.³⁸

More interesting are the authors who, by distancing themselves from the quarrel between Hountondji and the so-called ›ethnophilosophers‹, start from the questions that arise from this dispute. Such as M. Kebede (2004), who analyzes the issue of sameness and otherness that tracks the various speeches since colonial times, even in the writings of Tempels, Hountondji, Senghor, Mudimbe, Serequeberhan and others. Their focus lies on this question: Are we, Africans and Westerners the same or are we ›others‹? How do we share human nature? How can we use our peculiarities?

There are the non-answered questions in J. O. Chimakonam (2015): can we take up the idea of an ontology, an epistemology, a particular logic?

We are aware that Western philosophy is based on texts of past generations. The situation in Africa is quite different: apart from the Timbuktu texts, or the texts of Zara Yakob in Ethiopia of the 17th C.,³⁹ we have only oral literature. V. A. Anoka (2012) tries to find out if hermeneutics or ordinary language philosophy can help to render the richness of this oral literature. One can easily repeat with P. Ricoeur: »*The (pro)-verb gives something to think about*«, but the whole question is precisely: how to interpret this ›thinking‹, especially if the

³⁸ f.ex.: Serequeberhan, Tsenay, *The Hermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discours*; Okere, *African Philosophy: A Historico-hermeneutical Investigation of the Conditions of Its Possibility*,

³⁹ Published by Cl. Sumner in the '70s. It would be an interesting exercise to do the same hermeneutical analysis on the texts of Zara Yakob as we did on the text by Tempels.

author of this thinking disappeared in the nebulosity of the past? There is perhaps only the (social) functioning of this oral literature that can give an indication of the meaning of these texts.

To my knowledge there is only one author who has really taken over the project of Tempels in a critical way: E. Wreh-Wilson in his book *Beginning African Philosophy. The case for African Philosophy. Past to present*. He sums up, chapter by chapter, the issues raised by Tempels, but in the knowledge of previous critiques. Well yes: we must reflect on what philosophy can be without becoming a simple ethno-philosophy; we must reflect on the difference between an academic philosophical discourse and a popular philosophical one; we must reflect on Tempels' own project and on the problem of concepts to express the ideas that he believes to find in his conversations with the Bantu; we must think about the mythological, metaphysical, social and moral dimensions of popular narratives; we must reflect on the conceptions of man and his place in society and the moral ideas arising therefrom; and yes, we must reflect on the question of God and religion that take an important role in the lives of many Africans. Wreh-Wilson is listening each time: what does Tempels say? What do his critics say? And finally he cautiously gives a provisional conclusion that can encourage the reader to continue his own research and his reflections on the taken positions.

Renouncing Tempels' project is to deny his questioning. But entering the hermeneutical and philosophical horizon he opened up in the field of African philosophy discloses unexpected perspectives. We lose the certainty, or should we say, the arrogance of Eurocentric particularism in Western philosophy, but we gain a horizon that discovers a world of thoughts, even philosophies of other cultures. But above all, we return to our own philosophical tradition by comparing the answers given by these different thoughts and philosophies on issues that are often universal: what is it to be a human being in this world? Why are we in this world? Is reasoning without reference or mytho-theological authority possible? And how different are we as Africans and Europeans, or are we almost the same as (wo-)men?

4. Conclusion

Taking the two key concepts of Gadamer's hermeneutics, ›Wirkungsgeschichte‹ or actual history of a work and ›fusion of horizons‹ as a

basis for our reflections on African philosophy, we believe to give some keys for a better understanding of the debates that currently govern the area of »African Philosophy«. But this approach can also be successful in all intercultural encounters in today's world.

The hermeneutics of Gadamer is only a window for the interpretation and understanding of a thought ›that comes from elsewhere‹.⁴⁰ With Tempels' ›Bantu Philosophy‹, we have an exemplary phenomenon that teaches us to quit a reading from the viewpoint of ›us‹ and ›them‹, to gain a reading that leads to a ›fusion of horizons‹ of the author and the readers, by its actual history. And as Gadamer wrote: entering such a hermeneutical process makes us discover that »the« truth of the interpretation will always be partial: sometimes unveiling, sometimes veiling, symbol and expression of the existential finitude of every man.

There are a lot of texts that constitute the larger part of what can be called ›African philosophy‹. They can be read and reread. And somehow it facilitates an awareness of what African philosophy can/ may be.

But a text is only part of the cultural heritage of a people. (Wo-)men express themselves also in a culture of objects, rituals and stories. In sub-Saharan Africa we find more of oral culture and a lot of storytelling to explain the origins of rituals, objects and their own existence as a family or group. Those objects and rituals are in the intersection of social, aesthetic and religious contexts (for instance initiations, divination, masks, dances, language tom-tom (!) ...) and the original author-creator is completely absent. Gestures and rites are done, and there are only a few people, recognized as ›wise‹, who can sometimes clarify their origin and functioning and, in doing so, give their interpretations.

We can remain at the surface with the exotic and touristic anecdotes (V. Mudimbe) or we can enter the ›medium‹ described above to start a dialogue and try to find a common meaning with the interlo-

⁴⁰ It is interesting to see how the idea of ›otherness‹ of a text that comes into our horizon, developed by Gadamer, joins the idea of ›otherness‹ of Mudimbe who asks what to do with models of social sciences, that are developed to serve the colonial powers and that are even continued in African studies, pursued by Africans themselves. Even the language is from elsewhere. What will we, as Africans, do when we try to use our own languages? See Mudimbe, *l'Odeur du Père*, p. 36 ff. Even the discourse of L. S. Senghor on ›negritude‹ joins the western paradigm in returning the old ideas.

cutors on the issues raised by these gestures and rites in our own existence. But let us not forget the trap of language as ›langage‹ and the language as ›langue‹ that leads us to an understanding that is too easy and too fast: understanding is not only a question of knowing a particular language as ›langue‹ (Swahili, Kiluba, ...) but also of entering the particular language as ›langage‹ of story telling in an African context. In itself, it may not be ›philosophy‹ in our sense, but it is an important window to open up new perspectives on what philosophy may be as an activity that is open for every (wo-)man.

Bibliography:

- Anoka, Victor Ahamefule, *African philosophy. An overview and a critique of the philosophical significance of African oral literature*, Frankfurt/M. 2012. (ch. 4: Hermeneutics and African Philosophy)
- Bassong, Mbog, *La méthode de la philosophie africaine. De l'expression de la pensée complexe en Afrique noire*, Paris 2007.
- Bontinck, Frans, *Aux origines de la philosophie bantoue. La correspondance Tempels-Hulstaert (1944–48)*, Kinshasa 1985.
- Boulaga, Fabien Eboussi, *Muntu in Crisis. African authenticity and Philosophy*, Trenton (NJ) 2014 (originally in French, 1977).
- Chimakonam, Jonathan O.(ed), *Atuolu Omalu. Some Unanswered Questions in Contemporary African Philosophy*, Lanham 2015.
- Diagne, Bachir Souleymane, *Comment philosopher en Islam?*, Paris 2014.
- Diagne, Bachir Souleymane, *Islam and Open Society. Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal*, Dakar 2010.
- Ferry, Luc, *De Homère à Platon. La naissance de la philosophie*, Paris (coll. Sagesse d'hier et d'aujourd'hui) 2012.
- Ferry, Luc, *Mythologie & Philosophie*, Paris 2015.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode (WM), Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975.
- Grondin, Jean, *L'herméneutique*, Paris 2006.
- Gusdorf, Georges, *Mythe et Métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris 1984.
- Hountondji, Paulin J., *African Philosophy. Myth & Reality*, Bloomington 1996.
- Hountondji, Paulin J., *The Struggle for Meaning. Reflections on Philosophy, Culture and Democracy in Africa*, Athens (Ohio) 2002.
- Hountondji, Paulin J., *La rationalité, une ou plurielle*, Dakar 2007.
- Hountondji, Paulin J., *L'ancien et le nouveau. La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Bamenda 2013.
- Jeffers, Chike, *Listening to Ourselves. A Multilingual Anthology of African Philosophy*, New York 2013.
- Ntumba, Tshiamalenga (ed), *Langage et Philosophie. Actes de la 4ème Semaine Philosophique de Kinshasa* 1979, Kinshasa 1981.

- Ntumba, Tshiamalenga, *Le réel comme procès multiforme. Pour une philosophie du Nous processuel, englobant et plural*, Saint Denis 2014.
- Kagame, Alexis, *La philosophie Bantu-Rwandaise de l'être*, Bruxelles 1956.
- Kebede, Messay, *Africa's Quest for a Philosophy of Decolonization*, New York 2004.
- Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive*, Paris 1922 (republished in 2010 with pref. of Fr. Keck).
- Lévy-Bruhl, Lucien, *Carnets*, Paris 1949 (republished in 1998 with pref. of B. Karsenti and M. Leenhardt).
- Mudimbe, Valentin Y., *L'autre face du royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*, Dole 1973.
- Mudimbe, Valentin Y., *L'odeur du Père. Essai sur les limites de la sciences et de la vie en Afrique noire*, Paris 1982.
- Mudimbe, Valentin Y., *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indianapolis 1988.
- Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les »proverbes Tetela«*, Kinshasa 1979.
- Okere, Theophilus, *African Philosophy. A Historico-hermeneutical Investigation of the Conditions of its Possibility*, (Cl. Sumner, ed.), Michigan 1983.
- Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917 (engl.: *The idea of the holy [an inquiry into the nonrational factor in the idea of the divine and its relation to the rational]*, transl. by John W. Harvey, Harmondsworth 1923)
- Ricoeur, Paul, *De l'interprétation*, Paris 1965.
- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 1969.
- Serequeberhan, Tsenay, *Hermeneutics of African Philosophy. Horizon and Discours*, New York 1994.
- Tempels, Placide, *Philosophie Bantu*, augmentée du huitième chapitre inédit. Avant-propos et Edition critique de la traduction française par le Prof. Dr. A. J. Smet, c.p., Wezembeek-Oppem 2008 (see <http://www.aequatoria.be/tempels/FTCriticalEditonFR.htm>).
- Tempels, Placide, *Les écrits Ethnographiques (1935–1943)* éd. par A. J. Smet, Wezembeek-Oppem 2008.
- Tempels, Placide, *Mélanges de Philosophie Bantu (1943–1949)*, éd. par A. J. Smet, Wezembeek-Oppem 2000.
- Wreh-Wilson, Elliot, *Beginning African Philosophy. The case for African Philosophy Past to Present*, New York 2012.

Torsten Hitz (Münster)

Einige Bemerkungen zum Übersetzen, Dolmetschen und Synchronisieren aus moralphilosophischer Sicht

Mit sehr wenigen Ausnahmen sind bislang keine deutschsprachigen Beiträge zu moralphilosophischen Aspekten der Sprachenvielfalt zu verzeichnen. Auf internationaler Ebene gibt es dagegen seit einigen Jahren eine ernsthafte und differenzierte moralphilosophische Diskussion über Sprachenvielfalt, Sprachenschutz, Sprachbarrieren, Chancengleichheit und dergleichen. Dabei wird die Hauptaufgabe der Moralphilosophie oder Ethik darin gesehen, sprachenbezogene Rechte und Pflichten moralisch zu begründen. Wie sich im Folgenden zeigen wird, sind die Argumente und Positionen dieser Debatte auch für das Thema Übersetzen, Dolmetschen und Synchronisieren von Bedeutung.

1. Übersetzung und Moralphilosophie

In der internationalen Diskussion werden auch Übersetzungen thematisiert. Dabei bezieht man sich vor allem auf das Dolmetschen in politischen Situationen (wie zum Beispiel im Parlament), auf das Übersetzen von offiziellen Dokumenten, Verträgen und wissenschaftlichen Texten, sowie auf das Synchronisieren von Kino- und Fernsehproduktionen. Ästhetische Aspekte des Übersetzens und ebenso die Einsichten und wissenschaftlichen Erkenntnisse, die durch den Prozess des Übersetzens *als solchen*, das heißt als eigenständige kulturelle Produktion entstehen können, spielen dagegen kaum eine Rolle, sollen aber im Folgenden ebenfalls einbezogen werden. Weil Übersetzungen zum Zweck der Kommunikation als zeitraubend, mühselig, irrtumsanfällig und teuer angesehen werden,¹ gilt die Aufmerksamkeit der Moralphilosophen einerseits den Kosten für Übersetzungen, insbesondere bei offiziellen Dokumenten, sowie der Frage,

¹ van Parijs, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, S. 237.

wer diese Kosten fairerweise tragen sollte. Behandelt wird andererseits die Frage, in welchen Sprachen Übersetzungen angefertigt (oder gedolmetscht oder synchronisiert) werden sollen und in welche Sprachen nicht übersetzt werden soll. Übersetzungen sind in der internationalen Debatte über Sprachenvielfalt und Moralphilosophie aber derzeit eher ein Nebenthema. Im Folgenden sollen deshalb zunächst einige grundlegenden Argumente und Positionen der internationalen Diskussion erläutert werden. Erst danach können aus dem Gesagten einige Schlussfolgerungen mit Bezug auf Übersetzungen gezogen werden.

2. Anwendungsgebiete der moralphilosophischen Betrachtungsweise

Für eine ethische oder moralphilosophische Betrachtung über Sprachenvielfalt können drei größere Anwendungsgebiete unterschieden werden.² Erstens ergeben sich ethische Fragen, wenn auf einem einzigen abgegrenzten Territorium – etwa dem Gebiet eines Staates, in einer bestimmten Region oder Stadt – mehrere verschiedene Sprachen gesprochen werden. Beispiele dafür wären das Baskische und das Spanische in Spanien oder das Französische und das Arabische in Städten wie Paris. Das erste Anwendungsgebiet zerfällt wiederum in die verschiedenen Institutionen und Situationen – in der Linguistik spricht man auch von »Domänen« (*domains*) –, in denen Sprache verwendet wird, also zum Beispiel staatliche Ämter, Legislative, Judikative, Bildungssystem, Straßennamen, Produktwerbung oder Firmenschilder.³ Für solche Domänen kann sich jeweils die Frage stellen, ob hier übersetzt, gedolmetscht oder synchronisiert werden muss, und wer fairerweise die Kosten dafür tragen sollte.

Zweitens ist die zwischenstaatliche Interaktion ein Anwendungsgebiet einer Moralphilosophie, die sprachenbezogene Erwägungen anstellt. Staaten, die miteinander verhandeln, aber auch Organisationen wie die Europäische Union oder die Vereinten Nationen sind mit Sprachenvielfalt konfrontiert und müssen sich mit den daraus resultierenden Problemen auseinandersetzen. Dies ist einer der wichtigsten Kontexte, in denen Übersetzungen (zum Beispiel von Ver-

² Alcalde, *Linguistic justice*, S. 34

³ Patten/Kymlicka, *Introduction*, S. 16–25.

trägen oder gemeinsamen Erklärungen), aber auch Dolmetscherleistungen nötig sind, und in denen sich die Frage stellt, in welche Sprachen übersetzt werden soll, und wer die Kosten tragen muss.⁴

Drittens wird die Existenz und Verbreitung menschlicher Sprachen auf der Erde als Anwendungsgebiet einer moralphilosophischen Betrachtung der Sprachenvielfalt angesehen. Hier wird unter anderem die Frage gestellt, ob das Verschwinden oder »Aussterben« von Sprachen ein moralisch relevanter Vorgang ist und womöglich verhindert werden muss, sowie die Frage, ob es eine einzige globale Verständigungssprache oder Lingua Franca geben sollte, und ob es sich dabei um Englisch handeln sollte.

3. Ein skeptischer Einwand

Wie der Blick auf die Anwendungsgebiete zeigt, werden moralphilosophische Fragen aufgeworfen, wenn Menschen *verschiedene* Sprachen sprechen. Das setzt voraus, dass man Sprachen voneinander abgrenzen kann. Auch von Sprachenvielfalt kann man nur sprechen, wenn es möglich ist, »eine sinnvolle Liste klar zu unterscheidender Sprachen zu erstellen«⁵.

Dass verschiedene Sprachen klar voneinander unterscheidbar sind, wird von den meisten Teilnehmern an der moralphilosophischen Diskussion über Sprachenvielfalt unausgesprochen vorausgesetzt. Dies wird aber gelegentlich auch in Frage gestellt und als überholte, von den Grundgedanken des Westfälischen Friedens herührende Auffassung kritisiert. Es sei »kontrafaktisch«, so Helder de Schutter, wenn man »annimmt, dass Sprachen klare Grenzen haben«⁶. In Wahrheit habe man es mit »vagen Grenzen«, »Grauzonen« und »linguistischer Hybridität«⁷ zu tun, so de Schutter, der sich hier auf Jacques Derrida beruft.⁸ Bei Derrida heißt es: »Wenn wir nicht, in einem stets sehr bestimmten Kontext, irgendwelche externen Kriterien hinzunehmen, seien sie nun quantitativ (Alter, Stabilität, demographische Ausdehnung des Feldes der Sprachverwendung) oder

⁴ Drèze, »Translations«, S. 207–217.

⁵ van Parijs, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, S. 341.

⁶ de Schutter, *The linguistic territoriality principle*, S. 111.

⁷ Ebd.

⁸ a. a. O., S. 16 und 19 Anm. 10.

politisch-symbolisch (Legitimität, Autorität, Herrschaft des Sprachsystems über die Sprachverwendung, den Dialekt oder das Idiom), dann weiß ich nicht, wo man innere und strukturelle Merkmale finden kann, um zwischen Sprache, Dialekt und Idiom streng zu unterscheiden.«⁹

Für de Schutter ist die Unmöglichkeit einer klaren Unterscheidung zwischen verschiedenen Sprachen ein Grund gegen eine bestimmte Form der sozialen Organisation der Sprachenverwendung, nämlich gegen die Anwendung des Territorialitätsprinzips. Die Konsequenzen einer Nicht-Unterscheidbarkeit von Sprachen scheinen für die Moralphilosophie aber sehr viel weitreichender zu sein, als de Schutter annimmt. Wenn eine Sprache von anderen Sprachen nicht unterscheidbar ist, dann scheint es überhaupt keine normativen Schlussfolgerungen geben zu können, die diese Sprache betreffen und andere Sprachen nicht. Unter dieser Voraussetzung wäre zum Beispiel eine ethische Diskussion über die Rechte sprachlicher Minderheiten unmöglich.

Freilich ist der Verweis auf die Ununterscheidbarkeit der Sprachen moralphilosophisch gesehen sehr viel weniger plausibel, als er zunächst erscheinen mag. Wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe, ist Derrida ein Philosoph, der die strengeren Kriterien der theoretischen Philosophie im Gebiet der praktischen Philosophie (das heißt der Moralphilosophie) anwendet und deshalb in praktischen Fragen zu einem Skeptizismus gelangt.¹⁰ In der zitierten Überlegung spiegelt sich das zum Beispiel insofern wieder, als Derrida hier davon spricht, man könne zwischen Sprachen nicht »streng« unterscheiden.¹¹ Das lässt die Möglichkeit offen, dass man bei einer weniger strengen Vorgehensweise zu einer Unterscheidung zwischen Sprachen gelangen kann. Eine solche weniger strenge Vorgehensweise ist die der praktischen Philosophie, wo sich, wie Aristoteles sagt, das Element des unscharf Begrenzten findet.¹² Man kann, wie im Folgenden kurz dargelegt werden soll, gute praktische Gründe dafür angeben, zwischen Sprachen zu unterscheiden, obwohl eine solche Unterscheidung gemäß einem theoretischen Maßstab nicht möglich ist.

Dass die Voraussetzung der klaren Abgrenzbarkeit von Sprachen

⁹ Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, S. 23.

¹⁰ Hitz, *Jacques Derridas praktische Philosophie*.

¹¹ Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, S. 23.

¹² Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1112b9.

streng genommen »selten oder nie erfüllt« ist, räumt auch Philippe van Parijs ein, der eine Schlüsselfigur in der internationalen Debatte um Sprachengerechtigkeit ist.¹³ Wie de Schutter bedenkt auch van Parijs nicht die weitreichenden Konsequenzen, die sich für die Moralphilosophie aus der mangelnden Abgrenzbarkeit von Sprachen ergeben würden. Anstelle der Unterscheidung zwischen Sprachen als diskreten Einheiten schlägt van Parijs zur Beschreibung von Sprachenvielfalt eine Messung der sprachlichen Distanz zwischen Dialekten vor. Diese Distanzmessung soll mit Hilfe von drei Indizes durchgeführt werden: der Anzahl der Verzweigungen, durch die zwei Dialekte in einem hypothetischen Sprachenstammbaum voneinander getrennt sind; der Anzahl der etymologisch verwandten Wörter in beiden Dialekten; und schließlich der Zeit, die ein Sprecher des einen Dialektes für das Erlernen des anderen Dialektes benötigt.¹⁴

Die Distanzmessung zwischen Dialekten dient bei van Parijs lediglich dazu, Sprachenvielfalt quantifizierbar zu machen. Sie bietet aber auch – über die Absichten von van Parijs hinaus – die Möglichkeit, diejenigen Dialekte, die sich gemäß der Distanzmessung am nächsten stehen, zu Sprachen zusammenzufassen. Sicherlich sind die solcherart zusammengefassten und voneinander unterschiedenen Sprachen streng genommen unscharf begrenzt. Dennoch so vorzugehen scheint aus moralphilosophischer Perspektive aber unter zwei Bedingungen gerechtfertigt zu sein: wenn man erstens einen ethischen Grund dafür angeben kann, warum überhaupt mehr als eine Sprache unterschieden werden soll; und wenn man zweitens mit ethischen Gründen die Zahl der zu unterscheidenden Sprachen begrenzen kann (weil man andernfalls gezwungen wäre, so viele Sprachen zu unterscheiden, wie die Messmethode Unterschiede hervorbringt).

Die erste Bedingung kann man erfüllen, indem man zum Beispiel darauf hinweist, dass jeder Mensch sich mit *einigen*, aber nicht mit allen anderen Menschen sprachlich verständigen kann, und dass eine Unterscheidung zwischen mehreren Sprachen notwendig ist, um die – zu ethischen Zwecken notwendige – sprachliche Verständigung zwischen Menschen sozial organisieren zu können. Ethische Zwecke

¹³ van Parijs, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, S. 342.

¹⁴ Ebd., S. 342–343. Sprachtypologien scheinen zur Zusammenfassung und Abgrenzung von Sprachen dagegen nur sehr eingeschränkt geeignet zu sein, denn aufgrund der Zugehörigkeit (z. B. von Chinesisch und Englisch) zu demselben Sprachtyp (z. B. dem der isolierenden Sprachen) wird man nicht von derselben Sprache sprechen.

der sprachlichen Verständigung zwischen Menschen sind etwa die demokratische Entscheidungsfindung oder die Einigung über grundlegende Menschenrechte. Die zweite Bedingung kann man erfüllen, indem man zum Beispiel auf die – für die betroffenen Menschen ethisch relevanten – Ressourcen hinweist, die infolge einer Unterscheidung zwischen allzu vielen Sprachen verbraucht werden müssten. Die ethische Relevanz von Ressourcen kann darin bestehen, dass sie für die Herstellung von Chancengleichheit oder ökonomischer Gerechtigkeit benötigt werden. Sogar wenn die Grenzziehung zwischen Sprachen aus linguistischer oder sprachphilosophischer Sicht als unmöglich erscheint, dürfte es daher aus ethischer Sicht nicht nur möglich, sondern sogar *geboten* sein, Dialekte zusammenzufassen und Sprachen voneinander abzugrenzen.

4. Zwei moralphilosophische Grundpositionen zur Sprachenvielfalt

Nachdem der skeptische Einwand, Sprachen seien nicht voneinander abgrenzbar, zu einer Präzisierung der Voraussetzungen einer moralphilosophischen Behandlung des Themas geführt hat, sollen im Folgenden – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – zwei Gruppen von moralphilosophischen Positionen zur Sprachenvielfalt skizziert werden: solche, die eine Pflicht zur Förderung oder zum Erlernen und Verwenden von Minderheitensprachen annehmen; und solche, die eine Pflicht zum Erlernen einer gemeinsamen Sprache postulieren. Wie sich zeigen wird, treten bei der Begründung der ersten Gruppe von Positionen allem Anschein nach größere Schwierigkeiten auf als bei der Begründung der zweiten.

a) *Eine Pflicht zur Förderung von Minderheitensprachen?*

Um eine Pflicht zur Förderung von Minderheitensprachen zu begründen, sind bislang drei Argumentationswege beschritten worden. Im Anschluss an einen Aufsatz von Albert Musschenga über den Wert von Kulturen sind seine Argumente auf Sprachen übertragen bzw. als Argument über Sprachen missverstanden worden.¹⁵ Tatsäch-

¹⁵ de Schutter, *Language policy and political philosophy*, S. 10.

lich könnte man Sprachen als »Komponenten oder Konstituenten des guten Lebens«¹⁶ verstehen, ähnlich wie Musschenga es mit Kulturen tut. Daraus, dass Sprachen konstitutiv für das gute Leben sind, könnte man, wiederum in Anlehnung an Musschengas Argumentation,¹⁷ Pflichten zum Erhalt der menschlichen Sprachen zu begründen versuchen. Dazu müsste man annehmen, dass es eine objektiv richtige, für alle Menschen gültige Auffassung vom guten Leben gibt, und dass alle Menschen dazu verpflichtet sind, dieses gute Leben zu ermöglichen oder zu fördern. Letzteres wird, ohne Bezug zum Thema Sprachen, vor allem von Martha Nussbaum vertreten, die eine objektiv für alle Menschen geltende Konzeption des guten Lebens zu entwickeln und damit konkrete Aufgaben des Staates – und das heißt: auch Pflichten und Zwänge für andere Menschen – zu begründen versucht.¹⁸ Gegen diese Argumentation ist der Einwand möglich, dass Konzeptionen des guten Lebens »bestenfalls umstritten«¹⁹ sind, wie Chandran Kukhatas es ausdrückt. Wegen der Unterschiede zwischen den Individuen gilt es in der Moralphilosophie weithin als gut, wenn Menschen unterschiedliche Konzeptionen des guten Lebens haben.²⁰ Das aber bedeutet, dass aus einer bestimmten Konzeption des guten Lebens keine Pflichten oder Zwänge für andere Menschen abgeleitet werden können.

Vor diesem Hintergrund ist versucht worden, die Pflicht zur Förderung von Minderheitensprachen mit Hilfe eines Gerechtigkeitsargumentes zu begründen. Will Kymlicka, der neben van Parijs die andere Schlüsselfigur der Debatte über Sprachenrechte ist, geht davon aus, dass Individuen das Recht haben, eine individuelle Konzeption des guten Lebens zu haben und autonome Entscheidungen darüber zu treffen, wie sie ihr Leben führen wollen. Um solche Entscheidungen treffen zu können, bedürfen sie laut Kymlicka jedoch kultureller und sozialer Traditionen und Konventionen: »Die Verfügbarkeit sinnvoller Entscheidungsmöglichkeiten hängt vom Zugang zu einer gesellschaftsförmigen Kultur ab, und vom Verstehen der Geschichte und Sprache dieser Kultur.«²¹ Gegen diese Argumentation

¹⁶ Musschenga, *Intrinsic value as a reason for the preservation of minority cultures*, S. 214.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, S. 24–85.

¹⁹ Kukhatas, *The liberal archipelago*, S. 239

²⁰ Vgl. Rawls, *A theory of justice*, S. 393–394.

²¹ Kymlicka, *Multicultural citizenship*, S. 83.

ist freilich der Einwand möglich, dass auf diese Weise nur das Recht auf einen Zugang zu irgendeiner beliebigen Sprache begründet werden kann, nicht jedoch der Zugang zu einer bestimmten Sprache.²² Auch Kymlickas Argument, dass der Staat nicht umhin komme, irgendeine Sprache zu bevorzugen, weil er seine Dienste in irgendeiner Sprache anbieten müsse, so dass die übrigen Sprachen zur Kompensation dieser Ungerechtigkeit gefördert werden müssten,²³ erscheint als wenig tragfähig. Wie mehrere Autoren ausgeführt haben, könnte der Staat sehr wohl eine Haltung liberaler Neutralität gegenüber allen Sprachen einnehmen, indem er die staatliche Verwendung von Sprachen von einem Wettbewerb zwischen den Sprachgemeinschaften abhängig macht.²⁴

Schließlich ist versucht worden, sprachenbezogene Minderheitenrechte zu begründen, indem man die Sprachenvielfalt ähnlich wie Rundfunksendungen oder die öffentliche Sicherheit als »öffentliches Gut« ausweist, das heißt als ein von den Staaten bereitzustellendes Gut, von dem alle betroffenen Menschen profitieren, um dessen Nutzung keine Rivalität besteht und von dessen Nutzung niemand ausgeschlossen werden kann. Um den universalen Nutzen der Sprachenvielfalt aufzuzeigen, wird typischerweise darauf hingewiesen, eine Vielfalt von Sprachen könne für den wissenschaftlichen Fortschritt nützlich sein, zum Beispiel wenn verschiedene Sprachen verschiedene Kenntnisse über Pflanzenarten überliefern, die der Menschheit nützlich sein können.²⁵ Idil Boran sieht darin einen Grund, Sprachenvielfalt als öffentliches Gut anzusehen, und ergänzt, dass eine Vielfalt von Sprachen auch der Ermöglichung ästhetischer Erfahrungen dienen und auch deshalb als öffentliches Gut gelten kann.²⁶ Gegen eine solche Argumentation spricht, dass die Mühen, der Zeitverlust und die Kosten des Sprachenlernens und Übersetzens durch den ästhetischen Genuss der verschiedenen Sprachen und durch ihren Nutzen als Forschungsgegenstand sehr wahrscheinlich nicht aufgewogen werden.²⁷ Man scheint Menschen nicht zur finanziellen Förderung,

²² Weitere Diskussion bei Kymlicka, *Multicultural citizenship*, S. 86.

²³ Kymlicka, *Multicultural citizenship*, S. 111.

²⁴ Patten, »Liberal neutrality and language policy«, S. 365–373; van Parijs, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, S. 256.

²⁵ Nettle und Romaine, *Vanishing voices*, S. 69–71.

²⁶ Boran, »Global linguistic diversity, public goods, and the principle of fairness«, S. 193–199.

²⁷ van Parijs, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, S. 360–373.

zum Erlernen oder zum Gebrauch von Sprachen verpflichten oder gar zwingen zu können mit der Begründung, diese Sprache sei schön oder ein wichtiger Forschungsgegenstand.

Zu berücksichtigen ist schließlich, dass sowohl eine Berufung auf den objektiv richtigen Lebensentwurf als auch eine auf den Begriff des öffentlichen Gutes möglicherweise die Konsequenz haben können, die Sprecher von Minderheitensprachen dazu zu verpflichten, ihre Sprache zu gebrauchen und weiterzugeben, obwohl sie dies überhaupt nicht wünschen. Diese Konsequenz wird weithin als inakzeptabel angesehen.²⁸

b) *Eine Pflicht zum Gebrauch einer gemeinsamen Sprache?*

Auf der anderen Seite sind mehrere Argumente vorgetragen worden, die eine Pflicht zur Verwendung einer gemeinsamen Sprache oder Lingua Franca begründen sollen. Brian Barry argumentiert, eine gemeinsame Sprache, die alle sprechen und verstehen können, sei notwendig für die Demokratie.²⁹ Denn in einer Demokratie dürfe nicht zwischen den (angeblichen) Vertretern von Gemeinschaftsinteressen verhandelt werden, sondern jedes Individuum müsse sich an der politischen Verständigung selbst beteiligen können.³⁰ Dabei sieht Barry die Sprache nicht als konstitutiv für eine bestimmte Form des guten Lebens an, sondern als instrumentelles Mittel der Kommunikation: »Zweifellos hat jede Sprache ihre besonderen Vorzüge, aber irgendeine beliebige Sprache genügt als Medium der Kommunikation in der Gesellschaft, solange jeder sie beherrscht.«³¹

Anders als Barry bestreitet Thomas Pogge nicht, dass Sprachen für einige Lebensentwürfe konstitutiv sein können, doch ist er der Auffassung, dass gleichwohl eine gemeinsame Sprache erlernt werden muss, um soziale, ökonomische und politische Chancengleichheit für alle Individuen zu ermöglichen. Hinter der individuellen Chancengleichheit müsse die Befriedigung sprachenbezogener Bedürfnisse ebenso zurückstehen wie das Interesse an Erhalt oder Verbreitung

²⁸ de Schutter, *The linguistic territoriality principle*, 116; Boran, »Global linguistic diversity, public goods, and the principle of fairness«, S. 208.

²⁹ Barry, *Culture and equality*, S. 226.

³⁰ Barry, *Culture and equality*, S. 227.

³¹ a. a. O., S. 107.

bestimmter Kulturen.³² Von dieser Position aus kann man sogar zugestehen, dass eine Ungerechtigkeit darin besteht, dass der Staat nicht alle Sprachen verwenden kann (wie Kymlicka meint), und man kann dennoch das Erlernen der gemeinsamen Sprache verlangen, weil die Chancengleichheit gerechtigkeitsrechtlich Vorrang vor der Befriedigung sprachenspezifischer Interessen hat. Denn anders als die Befriedigung sprachenspezifischer Interessen dient die Chancengleichheit nicht einem bestimmten Lebensentwurf, sondern der Möglichkeit, irgendeinen unbestimmten Lebensentwurf wählen zu können. Im Zusammenhang mit solchen Argumenten hat Allen Patten darauf hingewiesen, dass die Beherrschung einer gemeinsamen Sprache, die für Chancengleichheit und demokratische Gleichheit der Individuen nötig sein könne, die Beherrschung weiterer, von Minderheiten gesprochener Sprachen nicht notwendigerweise ausschließen muss.³³

Mit Blick auf die globale *Lingua Franca* Englisch argumentiert Philippe van Parijs ganz ähnlich wie Barry.³⁴ Zugleich ist es nach van Parijs gerecht, wenn die Sprecher aller Sprachen, und damit alle Sprachen, mit gleicher Achtung bzw. gleicher Wertschätzung behandelt werden.³⁵ Dazu solle jede Sprache weltweit auf einem Territorium die gemeinsame Sprache sein, die die höchsten politischen, ökonomischen und sozialen Funktionen innehat.³⁶ Auf dem jeweiligen Territorium der Sprache ergibt sich daraus gemäß van Parijs für die Sprecher anderer Sprachen die Pflicht, aus Gerechtigkeitsgründen die Sprache des Territoriums zu erlernen und zu verwenden. Das schließt, ähnlich wie bei Patten, nicht aus, dass sie zusätzlich noch andere Sprachen gebrauchen und auch weitergeben.³⁷ Ihrer Pflicht, die Sprache des Territoriums zu lernen, korrespondiert gemäß van Parijs jedoch ein Recht der Sprecher der Sprache des Territoriums, auf diesem Territorium diese Sprache für staatliche Zwecke zu verwenden und Verstöße der Sprecher anderer Sprachen gegen ihre Pflicht zum Beispiel durch Geldbußen oder Strafen zu sanktionieren.³⁸

³² Pogge, *Accommodation rights for Hispanics in the United States*, S. 113–119.

³³ Patten, »The justification of minority language rights«, S. 106.

³⁴ van Parijs, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, S. 63–71.

³⁵ a. a. O., S. 286–287.

³⁶ a. a. O., S. 281.

³⁷ a. a. O., S. 295–298.

³⁸ a. a. O., S. 259.

5. Mögliche Konsequenzen für das Übersetzen, Dolmetschen und Synchronisieren

Nachdem zwei moralphilosophische Grundpositionen zur Sprachenvielfalt skizziert sind, soll abschließend angedeutet werden, welche Schlussfolgerungen mit Blick auf das Übersetzen, Dolmetschen und Synchronisieren aus dem zuvor Gesagten gezogen werden können.

Übersetzungen können auf verschiedene Weisen als gut angesehen werden: Sie können instrumentelle Mittel zu etwas Gutem wie Chancengleichheit oder demokratischer Gleichheit sein, indem sie Kommunikation ermöglichen. Zudem kann der Prozess des Übersetzens in andere Sprachen *als solcher* zu neuen philosophischen Einsichten und wissenschaftlicher Erkenntnis führen. Darüber hinaus kann man Übersetzung und Synchronisation auch als eigene Kunstformen verstehen, die besondere ästhetische Erfahrungen ermöglichen. Solche philosophischen Einsichten und ästhetischen Erfahrungen können möglicherweise für bestimmte Lebensentwürfe konstitutiv sein. Allerdings ist es unwahrscheinlich, dass sich Konzeptionen des guten Lebens, in denen Übersetzungen diese Stellung innehaben, so weit verallgemeinern lassen, dass sie als für alle Menschen gültig angesehen werden können. Und sogar wenn das möglich wäre, ist nicht klar, ob man daraus Rechte und Pflichten ableiten könnte.

Jacques Drèze sieht Übersetzungen aufgrund des Merkmals der Nichtrivalität als reines öffentliches Gut an, was er am Beispiel der Übersetzungen von offiziellen Dokumenten der Europäischen Union in deren 23 offizielle Sprachen verdeutlicht.³⁹ Anders als eine *Lingua Franca* oder die Vielfalt der Sprachen weisen Übersetzungen dabei nicht zwingend das Merkmal der Nichtausschließbarkeit auf, das heißt, es ist durchaus möglich, Individuen von der Nutzung von Übersetzungen auszuschließen. Versteht man Übersetzungen solchermaßen als öffentliches Gut, dann kann man diesem öffentlichen Gut vielleicht zuschreiben, dass es neue wissenschaftliche Erkenntnisse und ästhetische Erfahrungen ermöglicht. Aber die Aussichten, daraus unter Einbeziehung von Kosten und Nutzen Rechte und Pflichten ableiten zu können, dürften ungünstig sein, da das schon im Fall der Sprachenvielfalt nicht möglich zu sein scheint. Wenn man jedoch von ihrem erkenntnismäßigen und ästhetischen Wert ab-

³⁹ Drèze, *Translations*, S. 208.

sieht und sich auf ihren instrumentellen Wert für die Kommunikation beschränkt (wie Drèze es tut), dann treten Übersetzungen als öffentliches Gut in Konkurrenz zur Bereitstellung des öffentlichen Gutes einer gemeinsamen Sprache oder Lingua Franca, die von allen verstanden wird und die Übersetzungen überflüssig macht. Denn auch eine gemeinsame Sprache, die alle verwenden und verstehen können, ist als öffentliches Gut anzusehen, wie van Parijs ausführt.⁴⁰ Im Rahmen einer Argumentation, die gute und schlechte Folgen gegeneinander abwägt, müssen die Kosten von Übersetzungen zu den Kosten der Bereitstellung einer gemeinsamen Sprache ins Verhältnis gesetzt werden. Auch die Aussichten eines solchen Vergleichs scheinen ungünstig zu sein, denn die Kosten für Übersetzungen werden im Vergleich zu denen für einsprachige Regime als »immens«⁴¹ bezeichnet.

Falls sich eine Argumentation für das positive Recht von Minderheiten auf Förderung ihrer Sprache als stichhaltig erweise, würden sich Gründe *für* das Anfertigen von bestimmten Übersetzungen ergeben (und ebenso für das Dolmetschen in gewissen Situationen und Institutionen sowie für bestimmte Synchronisationen). Mindestens zum Übersetzen von offiziellen Dokumenten in die Minderheitensprachen dürfte dann eine Pflicht bestehen. Darüber hinaus verringert jede Übersetzung den Anreiz, die Sprache, aus der übersetzt wird, zu erlernen, so dass Übersetzungen aus weit verbreiteten Sprachen in weniger weit verbreitete Sprachen ein Mittel wären, um weniger weit verbreitete Sprachen zu erhalten und Sprachminderheiten zu unterstützen.

Umgekehrt würden sich aber auch Gründe *gegen* das Anfertigen von bestimmten Übersetzungen ergeben, falls sich eine Argumentation für die Pflicht, eine gemeinsame Sprache oder Lingua Franca zu verwenden, als stichhaltig erweise. Zwar vergrößert jede Übersetzung die Reichweite der Kommunikation. Jedoch verringert jede Übersetzung aus der gemeinsamen Sprache den Anreiz zum Erlernen der gemeinsamen Sprache und erhöht die Kosten für deren Verbreitung. Besteht eine Pflicht zum Erlernen und Verwenden der gemeinsamen Sprache, dann könnten sich daraus möglicherweise Gründe für ein Verbot bestimmter Übersetzungen (vielleicht sogar verbunden mit Zwang) ergeben. So hat van Parijs in der Debatte zum Beispiel

⁴⁰ van Parijs, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, S. 108–109.

⁴¹ a. a. O., S. 244 Fn. 24.

ein Verbot von Synchronisationen für Filme, die in der Lingua Franca Englisch produziert wurden, als eine Möglichkeit ins Spiel gebracht.⁴² Sind Übersetzungen und Synchronisationen als Kunst- oder Erkenntnisformen wertvoll, dann wären auch die ästhetischen und erkenntnismäßigen Kosten solcher Verbote zu berücksichtigen.

Aus den zuvor skizzierten Argumenten würden sich auch jeweils Schlussfolgerungen bezüglich der gerechten Aufteilung der Kosten für das Übersetzen, Dolmetschen und Synchronisieren ergeben. Falls sich ein positives Recht von Minderheiten auf Förderung ihrer Sprache begründen ließe, dann gäbe es wohl auch eine Pflicht der Mehrheit, sich an den Kosten für die dazu notwendigen Übersetzungen zu beteiligen. Gäbe es dagegen eine Pflicht zum Erlernen und Verwenden einer gemeinsamen Sprache, dann hätten diejenigen, die diese Pflicht haben, wohl kaum das Recht, für die Kosten einer Übersetzung aus der gemeinsamen Sprache in ihre Sprache eine Kompensation zu verlangen und ebensowenig für die Kosten von Dolmetschern und Synchronisationen. In diesem Fall könnte man umgekehrt erwägen, ob Übersetzungen aus der gemeinsamen Sprache mit Abgaben oder Steuern belegt werden sollten, um die aus solchen Übersetzungen resultierende Steigerung der Kosten für die Verbreitung der gemeinsamen Sprache zu kompensieren. Gegen eine solche Belegung mit Steuern oder Abgaben könnte man vielleicht wiederum den ästhetischen und erkenntnismäßigen Wert von Übersetzungen geltend zu machen versuchen.

Denkbar ist es auch, dass sich eine Argumentation als stichhaltig erwiese, die lediglich ein negatives Recht der Sprecher von Minderheitensprachen begründet, an der Verwendung ihrer jeweiligen Sprache nicht gehindert zu werden, zum Beispiel in Kulturvereinen oder am Arbeitsplatz. In diesem Fall müssten diese Sprecher alle Kosten, die durch die Verwendung ihrer Sprache entstehen, selbst tragen. Ebenso könnte sich herausstellen, dass es zwar die Pflicht gibt, irgendeine gemeinsame Sprache zu verwenden, dass zunächst jedoch keine der Sprachgemeinschaften das Recht zu haben scheint, ihre jeweilige Sprache zur gemeinsamen Sprache zu erheben. Für einen solchen Fall hat Drèze vorgeschlagen, die Wahl der gemeinsamen Sprache (oder einer kleinen Gruppe gemeinsamer Sprachen) von der Bereitschaft der Sprachgemeinschaften abhängig zu machen, zur De-

⁴² van Parijs, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, S. 211–219.

ckung der Kosten für die Übersetzung offizieller Dokumente in diese Sprache (oder Sprachen) beizutragen.⁴³

Auch mit Blick auf das Übersetzen, Dolmetschen und Synchronisieren hängt demnach sehr viel davon ab, welche sprachenbezogenen Rechte und Pflichten sich mit stichhaltigen moralphilosophischen Argumenten begründen lassen, und welche nicht.

Bibliographie:

- Alcalde, Javier, »Linguistic justice – An interdisciplinary overview of the literature«, in: *Amsterdam working papers in multilingualism* 3, 2015, S. 27–97 (abrufbar unter <http://ssrn.com/abstract=2630104>, letzter Zugriff am 20.1.2017).
- Aristoteles, *Nikomachische Ethik*. Übers. und Hrsg. Ursula Wolf, Hamburg 2006.
- Barry, Brian, *Culture and equality*, Cambridge 2001.
- Boran, Idil, »Global linguistic diversity, public goods, and the principle of fairness«, in: *Language rights and political theory*. Hrsg. Allan Patten und Will Kymlicka, Oxford 2003, S. 189–209.
- de Schutter, Helder, »The linguistic territoriality principle – A critique«, in: *Journal of applied philosophy* 25, 2008, 2, S. 105–120.
- De Schutter, Helder, »Language policy and political philosophy – On the emerging linguistic justice debate«, in: *Language problems and language planning* 31, 2007, 1, S. 1–23.
- Derrida, Jacques: *Le monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine*, Paris 1996, S. 23.
- Drèze, Jacques, »Translations – Economic efficiency and linguistic justice«, in: Gosseries, Axel u. a. (Hrsg.), *Arguing about justice – Essays for Philippe van Parijs*, Louvain 2011, S. 207–217.
- Hitz, Torsten, *Jacques Derridas praktische Philosophie*, München 2005.
- Kukhatas, Chandran, *The liberal archipelago – A theory of diversity*, Oxford 2003.
- Kymlicka, Will, *Multicultural citizenship – A liberal theory of minority rights*, Oxford 1995.
- Musschenga, Albert, »Intrinsic value as a reason for the preservation of minority cultures«, in: *Ethical theory and moral practice* 1, 1998, S. 201–225.
- Nettle, Daniel/Romaine, Suzanne, *Vanishing voices – The extinction of the world's languages*, Oxford 2000.
- Nussbaum, Martha, *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt/M. 1999.
- Patten, Allen, »Liberal neutrality and language policy«, in: *Philosophy and public affairs* 31, 2003, 4, S. 356–386.

⁴³ Drèze, »Translations – Economic efficiency and linguistic justice«, S. 209–211.

- Patten, Allen, »The justification of minority language rights«, in: *The journal of political philosophy* 17, 2009, 1, S. 102–128.
- Patten, Allen/ Kymlicka, Will, »Introduction«, in: ders. (Hrsg.), *Language rights and political theory*. Oxford 2003, S. 1–51.
- Pogge, Thomas, »Accommodation rights for Hispanics in the United States«, in: Patten, Allan/Kymlicka, Will (Hrsg.), *Language rights and political theory*, Oxford 2003, S. 105–122
- Rawls, John, *A theory of justice – Revised edition*, Cambridge 1999.
- van Parijs, Philippe, *Sprachengerechtigkeit für Europa und die Welt*, Frankfurt/ M. 2013.

Ethik als kooperatives Übersetzen von Normen und Überzeugungen: Perspektiven und Grenzen eines Paradigmas

Der Vergleich ethischer Diskurse mit der Praxis des Übersetzens bedarf der Rechtfertigung. Denn die Verständigung über richtiges Handeln und gerechte Konfliktlösungen verlangt andere Kompetenzen als das Übertragen von mündlichen oder schriftlichen Äußerungen von einer Sprache in eine andere. Für die Identifizierung und Evaluierung eines ethischen Problems ist es zunächst einmal irrelevant, in welcher Sprache diese Analyse vorgenommen wird. Viele Ethiken beanspruchen unabhängig von ihren historisch und kulturell situier- ten Entstehungsbedingungen eine transkulturelle Geltung. Das gilt vor allem für die von Kant inspirierten universalistischen Entwürfe, prominent vertreten durch die Diskurstheorie der Moral.¹ Ist eine ethische Problematik erst einmal der argumentativen Auseinander- setzung vor dem Tribunal der Vernunft zugänglich gemacht, dann kann sie in den unterschiedlichsten sprachlichen Fassungen Resonanz finden und mit Hilfe kompetenter Übersetzer oder durch die Verwen- dung einer *lingua franca* ein internationales Forum finden. Die Ar- beit des Übersetzens wäre somit auf eine dienende Funktion in einem Kommunikationsprozess beschränkt, der grundsätzlich darauf ange- legt ist, die Grenzen von Sprachgemeinschaften zu überschreiten. Auf der anderen Seite hat die Kommunikation über Moral sehr viel mit Sprache und begrifflicher Klarheit zu tun. Auch wenn es mora- lisch relevante Sachverhalte, Empfindungen und Emotionen gibt, die sich nicht primär im sprachlichen Gewand präsentieren, sind auch Erfahrungen wie Freude, Schmerz, Demütigung oder Angst darauf angewiesen, kommunikabel gemacht zu werden. Um dies gleich vor- weg zu unterstreichen: die folgenden Überlegungen haben nicht die Absicht, das Modell des Übersetzens als ein neues und exklusives Paradigma² moralphilosophischer Verständigung zu empfehlen. Es

¹ Vgl. die wichtigsten Schlüsseltexte in Habermas, *Diskursethik*.

² Vgl. für die Humanwissenschaften insgesamt die Beiträge in Borsò/Schwarzer

geht vielmehr um den Versuch, die Anregungen und Grenzen einer Analogie zu erkunden, die sich wegen der Erfahrungen mit Pluralität im Bereich der Sprachen und im Bereich ethischer Kontroversen nahelegt.³

Sprachliche Vielfalt ist mit Verständigungsbarrieren verbunden, die jedoch durch das Erlernen anderer Sprachen und durch die Nutzung von Übersetzungen überwindbar sind. Übersetzungen stehen somit für die kulturelle Möglichkeit, Differenz und Vielfalt mit Begegnung und Verständigung zusammen zu denken. Im Prozess des Übersetzens verschwinden die Eigentümlichkeiten einer Sprache nicht. Sie werden aber kreativ bearbeitet und geben in einer anderen sprachlichen Form Anlass zu Vergleichen. Auf der einen Seite verschwinden Grenzen; auf der anderen Seite treten spezifische Merkmale der jeweiligen Sprachen noch deutlicher hervor – bis hin zur Möglichkeit der Unübersetzbarkeit einzelner Wörter oder Wendungen, für die es in anderen Sprachen keine exakten Entsprechungen gibt.⁴

Übersetzungen, insbesondere auf dem Gebiet der Literatur, haben immer schon die Aufmerksamkeit hermeneutischer Philosophie auf sich gezogen. Denn für den Akt des Verstehens von Sprachen und literarischen Werken ist die sprachliche Vielfalt einschließlich ihrer Vermittlungsstrukturen ein faszinierendes Feld für das Studium des Umgangs mit Fremdheit und ein Anlass des Verstehens par excellence. Es liegt deshalb nahe, diese Konstellation auch für das Programm einer hermeneutischen Ethik fruchtbar zu machen, die an der angemessenen Interpretation von moralischen Regeln, Werten und Überzeugungen interessiert ist. Die Gesamtheit normativ relevanter Kommunikation ist interpretationsbedürftig, weil sie sich aus einander widerstreitenden Geltungsansprüchen, unvereinbaren Überzeugungen und teilweise unverständlichen Diskursen zusammensetzt. Ethik zielt idealerweise auf universelle Verständigung, hat ihren Ausgangspunkt jedoch in den Erfahrungen von verantwortlich handelnden Per-

(Hrsg.), *Übersetzung als Paradigma der Geistes- und Sozialwissenschaften*, besonders die instruktive Einleitung, S. 9–28. Vgl. zum paradigmatischen Charakter des Übersetzens auch Ricœur, *Sur la traduction*, S. 21–52.

³ Vgl. dazu ausführlicher Lesch, *Übersetzungen*, besonders die programmatische Einführung, S. 15–28, und den Ausblick, S. 419–425.

⁴ Dieses Übersetzungsproblem manifestiert sich auch in der philosophischen Fachterminologie. Vgl. dazu die Artikel in dem monumentalen Werk: Cassin (Hrsg.), *Vocabulaire européen des philosophies*.

sonen, die in ihre jeweiligen kulturellen Kontexte eingebettet sind und deren spezifische Bedingungen nicht einfach ausgeblendet werden können. Angesichts der Vielfalt kulturell kontingenter Quellen der Handlungsorientierung neigt die philosophische Ethik zu einem stolzen Selbstverständnis rationaler Stringenz, die sich gerade von diesen höchst unterschiedlichen Traditionen absetzt. Doch die Idee einer philosophischen Einheitsvernunft ist eine Illusion, die sich die Konfrontation mit der Zerstrittenheit zwischen ethischen Theorien mit philosophischem Anspruch gefallen lassen muss. Die Moralphilosophie eignet sich nicht für die Therapie und die rationale Lösung von moralischen Konflikten, solange sie den Konfliktcharakter ihrer eigenen Ausdrucksmöglichkeiten ignoriert.

Die Daseinsberechtigung der Ethik ergibt sich gerade aus der Existenz von Verständigungsschwierigkeiten und Polemiken im Bereich der Kommunikation über Normen und Werte. Wären die richtigen Entscheidungen ohne weitere Abwägungen evident, so brauchte es kein intensiveres Nachdenken über Handlungsoptionen, Begründungen und Motivationen, die vor allem im Plural und in oft hart geführten Polemiken vorkommen. Moralisch argumentierende und handelnde Personen haben mit Positionen umzugehen, die ihnen fremd, unverständlich oder irrational erscheinen. Die Artikulation eines gefestigten moralischen Selbstverständnisses gerät in die Falle des Dogmatismus, wenn es keine Lernmöglichkeiten in der Begegnung mit Auffassungen gibt, die zumindest verstanden werden sollten, bevor sie definitiv abgelehnt werden.

Die Beschäftigung mit dem Übersetzen als einem Paradigma der Ethik ist nicht von der Sehnsucht nach Harmonie und Einebnung aller Differenzen geleitet. Konflikte gehören zum Wesenskern jeder Kommunikation über Fragen der Gerechtigkeit und des guten Lebens. Unsere Aufmerksamkeit richtet sich vielmehr auf die Wünschbarkeit und Machbarkeit von Vermittlungen zwischen unterschiedlichen Sprachspielen im Bereich dieser Kommunikation. Eine Philosophie, die sich immer schon als die Hüterin einer Universalsprache und einer aller kulturellen Partikularität überlegenen Vernunft sieht, ist freilich blind für die Fragestellung, um die es hier gehen soll. Den Auftakt macht die Rekonstruktion des Zusammenhangs, in dem die Analogie der Übersetzung von Jürgen Habermas ins Spiel gebracht wurde (1.). Gegen diesen zunächst weitgehend positiv aufgenommenen Vorschlag sind mit der Zeit fundamentale Einwände formuliert worden, die es zu bedenken gilt (2.). Anschließend werden in

Kenntnis der gravierenden Kritikpunkte zunächst die Vorteile des Übersetzungsparadigmas für die Ethik beleuchtet (3.) und schließlich einige offene Fragen und Grenzen des vorgeschlagenen Modells zur Diskussion gestellt (4.).

1. Ein Vorschlag

Die Übersetzungsmetapher ist in einer nicht fachspezifischen Verwendung so geläufig, dass es wenig interessant wäre, das Urheberrecht für ihre Prägung und Nutzung ganz präzise fixieren zu wollen. Für die aktuellen Zusammenhänge gibt es jedoch einen Kristallisationspunkt, der regelmäßig erwähnt wird: die Rede, die Jürgen Habermas am 14. Oktober 2001 anlässlich der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels in der Frankfurter Paulskirche gehalten hat. Die Veranstaltung stand unter dem Eindruck der Terroranschläge von *Nine Eleven* und widmete sich der Frage nach den Möglichkeiten der Vermeidung eines Kriegs der Kulturen in einer Welt, die von hasserfüllten Fundamentalisten erschüttert wird, die von den freiheitlichen Errungenschaften der Moderne nichts wissen wollen. Dabei kommt Habermas auf die Prinzipien des demokratischen Verfassungsstaats zu sprechen, der trotz religiöser Wurzeln auf der Notwendigkeit einer vernunftrechtlichen Normenbegründung besteht, mit der ein breiter Konsens für das Zusammenleben von Menschen mit einer Vielfalt von persönlichen Lebensentwürfen und kollektiven Zugehörigkeiten garantiert werden soll. »Der Religion gegenüber beharrt der demokratisch aufgeklärte Commonsense auf Gründen, die nicht nur für Angehörige *einer* Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind. Deswegen weckt wiederum der liberale Staat aufseiten der Gläubigen auch den Argwohn, dass die abendländische Säkularisierung eine Einbahnstraße sein könnte, die die Religion am Rande liegen lässt.«⁵ Die Modernisierungs- und Globalisierungsverlierer richteten ihren Zorn gegen die Machtzentren der westlichen Welt, deren wirtschaftliche und kulturelle Dominanz rücksichtslos immer weiter ausgebaut worden sei.

An der Neutralität des Staates als Rahmen für die Ermöglichung freier Religionsausübung in einer pluralistischen Gesellschaft ist im Prinzip festzuhalten. Um aber die Folgekosten der weltanschaulichen

⁵ Habermas, *Glauben und Wissen*, S. 21.

Neutralität in der öffentlichen Sphäre besser zu verteilen, regt Habermas an, dass nicht nur von Gläubigen zu verlangen sei, ihre religiös motivierten Überzeugungen in eine säkularen Zeitgenossen verständliche Sprache zu übersetzen, sondern dass auch säkulare Menschen ein Interesse an den Potentialen religiöser Sprachen aufbringen sollten, um von deren semantischer Kraft nicht vollständig abgeschnitten zu sein. Daraus ergibt sich das Projekt eines kooperativen Übersetzens religiöser Gehalte, die nicht pauschal als irrational aus der Öffentlichkeit zu verbannen seien. »Eine Säkularisierung, die nicht vernichtet, vollzieht sich im Modus der Übersetzung.«⁶ Im Prozess der Verständigung über die von religiösen Traditionen intendierten Gehalte können somit Differenzierungen und starke Impulse erhalten bleiben, die nicht nur für Gläubige relevant sind. Im Sprechen von Geschöpflichkeit oder von Sünde kommen Weltdeutungen zum Ausdruck, die man nicht teilen muss, um dennoch die Sinnspitze einer Unverfügbarkeit menschlichen Lebens oder einer Schuld, die über den Verstoß gegen menschliche Normen hinausgeht, zu verstehen. Habermas sieht in den semantischen Potentialen religiöser Sprache eine Ressource, auf die moderne Gesellschaften nur um den Preis der Verarmung verzichten können.⁷ Wenn das Bewusstsein von den in diesen Sprachen artikulierten Möglichkeiten verschwindet, droht die Eindimensionalität rationaler Weltbeherrschung, die gegenüber alternativen Interpretationen intolerant wird und im schlimmsten Fall fundamentalistische und gewalttätige Reaktionen provoziert.

Der von Habermas unterbreitete Vorschlag beschreibt eine Diskussionslage, die jenen Religionen vertraut ist, die nicht erst seit der Aufklärung den Weg einer Entzauberung der Welt durch die Überwindung von Mythos und Magie vorangetrieben haben. Dass eine christlich-theologische Ethik sich der Sprache der Philosophie bedienen muss, ist für Theologen eine Selbstverständlichkeit, die von vielen Philosophen nicht bemerkt oder nicht verstanden wird. Wenn die philosophische Ethik für sich das Monopol auf rationale Argumentation beansprucht, muss sie irritiert und verärgert auf die zahlreichen Theologen reagieren, die ihnen in Ethikkommissionen und öffentlichen Debatten auf Augenhöhe begegnen. Habermas formuliert mit

⁶ A. a. O., S. 29.

⁷ Zur Vertiefung dieses neuen Interesses an Religion im Jahrzehnt nach der Frankfurter Rede von 2001: Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*; ders., *Nachmetaphysisches Denken II*.

seinem so irenisch daherkommenden Übersetzungsprogramm eine doppelte Provokation. Er provoziert den Unmut der philosophischen Gralshüter öffentlicher Vernunft, und er provoziert die Theologen, die bei ihrer Vertrautheit mit der profanen Welt die Besonderheiten ihrer in einer bestimmten Tradition verankerten Sprache vergessen. Übersetzungen können ja nur stattfinden, wenn die genuine Semantik religiöser Sprache ein nicht nur museales Dasein fristet, sondern als Quelle der Orientierung in der Gegenwart noch verwendet wird.

Unter den weltgeschichtlich dramatischen Bedingungen im Herbst 2001 ist der Appell an die zivilisierende Kraft kooperativen Übersetzens ein bedenkenswerter Vorschlag, der über den Kontext hinaus von Bedeutung ist. Denn er diagnostiziert in zutreffender Weise den Zustand einer Schwierigkeit in weltanschaulichen und ethischen Kontroversen, deren Lösung an Verständigungsbarrieren scheitert, auch wenn die Gehalte nicht einmal in fremden Sprachen formuliert werden. Das in den jeweiligen Traditionen verwendete Vokabular scheint aber so hermetisch zu sein, dass es wie die Wörter einer Fremdsprache wahrgenommen wird. Von Übersetzung und Mehrsprachigkeit kann hier also nur in einem analogen Sinn die Rede sein. Die Analogie ist aber einleuchtend, da beim Erläutern, Explizieren und Paraphrasieren der jeweils als unverständlich geltenden Gehalte das passiert, was auch beim Übersetzen von der einen in die andere Sprache geschieht. Die Ursprungssprachen behalten ihre Eigenlogik, werden aber mit den Mitteln der Zielsprache nachvollziehbarer. In der kommunikativen Praxis der Ethik werden Übereinkünfte erzielt, die einer wechselseitigen Wertschätzung förderlich sind und die an den Früchten des Handelns gemessen werden können.

Bei einem ganz puristischen Sprachgebrauch könnte nun der Einwand formuliert werden, dass es sich ja nicht um einen Übersetzungsvorgang im strengen Sinn handelt, sondern vielmehr um Interpretationen, die beim drohenden Aufeinanderprallen unterschiedlicher Kulturen eine befriedende Wirkung haben. Bevor fragwürdig erscheinende Geltungsansprüche in Bausch und Bogen verdammt werden, sollte ihnen die Chance einer Hermeneutik des Wohlwollens (Davidsons »principle of charity«) gegeben werden, um interessante Gehalte herauszufiltern. Diese Verständigung findet aber letztlich in einer gemeinsamen Sprache statt und bedarf keiner Dolmetscher oder Übersetzer. Um im Bild des Übersetzens zwischen fremden Sprachen zu bleiben, könnte man jedoch sagen, dass sich die Gesprächspartner einander so entfremdet haben, dass sie einer Mediation bedürfen und

sich fragen müssen, welche Strukturen und welche Personen dazu geeignet wären, den Dialog in Gang zu bringen und zu moderieren. In Habermas' prägnantem Vorschlag von 2001 ist der eigentliche Clou des Übersetzungstheorems dessen kooperativer Charakter. Alle Diskursteilnehmer sind dazu aufgerufen, ihren Beitrag zum wechselseitigen Erklären und Verstehen von zunächst unverständlichen oder missverständlichen Beiträgen zu leisten.

Dieses Beharren auf Gleichheit und Reziprozität unterscheidet das hier skizzierte Gesellschaftsmodell von einer Übersetzungspraxis, die auch mit Machtansprüchen und Interessendurchsetzung verbunden sein kann. Wer über die finanziellen und fachlichen Ressourcen verfügt, die nötig sind, um Beiträge aus fremden Sprachen in der eigenen Sprache verfügbar zu machen, kann von den Vorteilen seiner einsprachigen Position profitieren und jegliche Anstrengung und Irritation vermeiden, die mit dem Verstehen des Fremden auch immer verbunden ist. Wer sich kulturelle Vielfalt in Form von Übersetzungen zugänglich macht, vergisst darüber leicht den enormen Arbeitsaufwand kompetenter Kulturvermittler, die sich in den Dienst der Verständigung stellen und dabei diskret im Hintergrund bleiben. Im Projekt des kooperativen Übersetzens werden hingegen die Personen sichtbar, die ihr Anliegen verständlich machen wollen und sich der Auseinandersetzung um die Nachvollziehbarkeit ihrer Weltsicht stellen.

2. Ein Einspruch

Der von Habermas mit Erfolg in Umlauf gebrachte Vorschlag hat erwartungsgemäß auch scharfe Kritik hervorgerufen. Stellvertretend für die Einwände seien die unmissverständlichen Thesen des italienischen Philosophen Paolo Flores d'Arcais genannt, der das Argument der unfairen Lastenverteilung zwischen gläubigen und ungläubigen Bürgern und somit die moralische Gebotenheit eines kooperativen Übersetzens religiöser Gehalte nicht einzusehen vermag.⁸ Werden Gläubige tatsächlich diskriminiert, wenn sie verpflichtet sind, sich im öffentlichen Diskurs mit rationalen Argumenten verständlich zu machen und auf den Verweis auf religiöse Autoritäten (»Gott will es so«) zu verzichten? Die Deliberation in einer liberalen

⁸ Flores d'Arcais, *Elf Thesen zu Habermas*.

Demokratie geschieht unter der Prämisse *etsi Deus non daretur*. Damit ist der privaten Religionsausübung keine Beschränkung auferlegt, wohl aber der zwangsweisen Einführung religiöser Kategorien in Politik und Recht, die nicht in den Dienst einer partikularen Tradition zu stellen sind. Flores d'Arcais bestreitet also die von Habermas behauptete Asymmetrie, die zu Lasten der religiösen Bürger gehe. Er behauptet hingegen umgekehrt, dass Laizisten diskriminiert würden, falls sie gezwungen wären, sich einer weltanschaulichen Doktrin anzunähern, die sie mit aus ihrer Sicht guten Gründen ablehnen und die sie deshalb auch gar nicht empathischer verstehen müssen. Religion wäre demnach auf keinen Fall unter einen besonderen Schutz zu stellen, der über die für alle Bürger geltende Gewissensfreiheit hinausgeht, sondern unter Umständen sogar ganz entschieden in die Schranken zu weisen, wenn intolerante Gläubige zur Gefahr für eine freie Gesellschaft werden.⁹

Die Kontroverse dreht sich somit letztlich um die genaue Bestimmung der Sphären, in denen die Auseinandersetzung um die besseren Argumente stattfindet. Problematisch ist die klassische Trennung von privaten und öffentlichen Angelegenheiten, die es erlauben würde, Glaubensfragen prinzipiell in den Privatbereich abzuschieben, in dem eine religiöse Praxis nicht mehr stört als eine ästhetische Vorliebe, für die niemand allgemeine Zustimmung erwartet. Angesichts dieser strikten Trennung gibt es eine wachsende Sensibilität für die Anerkennung der öffentlichen Relevanz persönlicher und kollektiver Auffassungen von Religion und Moral, die sich auch in politischen Debatten niederschlagen. Die neue Differenzierung besteht nun in der Unterscheidung zwischen einer institutionellen Ebene der Staatsorgane, die weltanschaulich neutral sein sollte, und einer »schwächeren« Form von Öffentlichkeit, die auf Restriktionen des Zugangs verzichtet. Hier findet der Wettbewerb um die besten Ideen statt, die ohne Tabus vorgetragen werden können und die ganze Breite von Hintergrundkulturen mit ihren anthropologischen und religiösen, agnostischen oder atheistischen Annahmen repräsentieren. Erst bei der Festlegung allgemein verbindlicher Regeln von Gesetzesrang tritt der Neutralitätsfilter in Funktion, der im Interesse einer Gleichbehandlung aller Bürger der unangemessenen Privilegierung einzelner weltanschaulicher Optionen Einhalt gebietet. Diese laizisti-

⁹ Vgl. speziell aus der Perspektive des italienischen Kontextes: Ferrara, *Religion und postsäkulare Vernünftigkeit*, S. 6.

sche Version der Neutralität ist gewissermaßen die Rahmenbedingung für die größtmögliche Pluralität im diskursiven Vorfeld gesetzlicher Regulierungen.

Die vehemente Kritik an Habermas' Übersetzungstheorem mag sich hier und da aus der arroganten Selbstgenügsamkeit einer säkularen Weltsicht speisen, die sich durch die neue Präsenz der Religionen gestört fühlt. Sie hat aber ein starkes Argument auf ihrer Seite, das mit der Frage der Lastenverteilung zu tun hat. Bürger eines liberalen Rechtsstaates schulden einander gute Gründe für die jeweiligen Präferenzen im Aushandeln der als richtig betrachteten Regeln für ein faires Zusammenleben. Sie schulden einander keine Mythen und keine Glaubensüberzeugungen, keine intimen Bekenntnisse und keine Bekehrungserlebnisse. Die Verpflichtung auf nachvollziehbare und kritisierbare Argumente betrifft alle Beteiligten in gleicher Weise, sodass von einer Asymmetrie keine Rede sein kann. Religiöse Traditionen haben in der Auseinandersetzung mit Aufklärung und Moderne einen Lernprozess durchlaufen, der es ihnen ermöglicht, im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs als seriöse Partner auftreten zu können. Es gibt jedoch keine moralische Verpflichtung zum kooperativen Übersetzen fundamentalistischer und menschenverachtender Sprachspiele in eine öffentlich respektable Sprache. Radikale Tendenzen – ganz gleich welcher Couleur – werden sich ohnehin in der politischen Arena mit populistischer Rhetorik Gehör verschaffen und auf die Veränderung von Kräfteverhältnissen hinarbeiten. Unter dem Eindruck des Terrors im Herbst 2001 formulierte Habermas die bange Vermutung, dass sich religiös motivierte Menschen aus den Entscheidungsstrukturen westlicher Demokratien ausgeschlossen fühlen und dass sie ihrer Frustration in immer radikaleren Ansichten Ausdruck verleihen. Wo jedoch die Regeln eines zivilisierten Umgangs miteinander nicht mehr eingehalten werden, kommt jedes Verständnis für die vermeintlich respektablen semantischen Potentiale einer zur Gewalt neigenden Ideologie zu spät.

Die politische Philosophie des Liberalismus hat sich in verschiedenen Ausprägungen mit der Herausforderung einer postsäkularen Konstellation der Kräfte in einer demokratischen Öffentlichkeit beschäftigt.¹⁰ Es ist kein Zufall, dass die Kontroversen um die Tragfähig-

¹⁰ Vgl. ausgehend von Rawls, Habermas und Ricœur die erhellende Studie von Juncker-Kenny, *Religion and Public Reason*. Zur Debatte um das postsäkulare Zeitalter: Stavo-Debaugue u. a. (Hrsg.), *Quel âge post-séculier?*

keit des Übersetzungstheorems vor allem entlang der Konfliktlinie zwischen philosophischer Ethik und religiösen Ethiken ausgetragen werden. Denn hier kristallisiert sich in besonderer Weise die Spannung zwischen einer säkularen Vernunft, die die Notwendigkeit von Übersetzungen nicht einzusehen vermag, und den Partikularismen weltanschaulicher Provenienz, die in der Aufforderung zum kooperativen Übersetzen eher einen strategischen Vorteil sehen, um sich im Raum der Öffentlichkeit besser Gehör zu verschaffen.

Aus praktischen Gründen spricht viel für die Bevorzugung eines öffentlichen Forums, das die Artikulation eines breiten Spektrums von moralisch relevanten Positionen nicht inhaltlich zensiert, das jedoch in formaler Hinsicht den Gebrauch einer gemeinsamen Sprache empfiehlt, die sich an Kriterien der Verständlichkeit, der argumentativen Klarheit und der Kritisierbarkeit orientiert. Deshalb ist auf diesem Forum kein Platz für Autoritarismus und Dogmatismus von Positionen, die auch in »übersetzter« Form immer noch mit einem gravierenden Kommunikationsdefizit behaftet sind, wenn die eingeforderte Zustimmung einem Glaubensakt ohne kritische Distanz gleicht. Wird also mit der naiven Begeisterung für Übersetzung als Paradigma der Ethik die Büchse der Pandora geöffnet und die Verständigung in modernen Gesellschaften unnötig erschwert? Die Frage ist berechtigt, insofern ein erreichtes Niveau rationalen Aushandelns der Konflikte zwischen gegensätzlichen Überzeugungen nicht ohne Not aufs Spiel gesetzt werden sollte.

3. Die Vorteile des Vorschlags

Das Übersetzungstheorem wäre wohl kaum von Interesse, wenn es mit dogmatischem Anspruch zur Etablierung eines neuen moralphilosophischen Paradigmas eingesetzt würde. Der Beitrag ist bescheidener und tastender und will zunächst lediglich einen diagnostischen Vorschlag zu den Kommunikationsbedingungen in Fragen der Moral anbieten und somit auf die Krise der oft nur im Singular gedachten öffentlichen Vernunft eingehen. Denn der Pluralismus auf dem Forum der politischen Ideen ist ein unhintergehbare Faktum, dem besser mit Denkmodellen zu begegnen ist, in denen sich Erfahrungen im Umgang mit Mehrsprachigkeit wiederfinden.

Um es im Bild eines bekannten Mythos zu formulieren: Die Notwendigkeit des Übersetzens ergibt sich aus den Lebensverhältnis-

sen »nach Babel«¹¹ – nach dem Verlust einer Einheitssprache, die mit dem ehrgeizigen Projekt eines Turmbaus als Machtdemonstration verbunden war. In der Erzählung im ersten Buch der hebräischen Bibel ist die Verwirrung der Sprachen die göttliche Strafe für die menschliche Hybris. Das ist keine historisch oder kausal gemeinte Erklärung für den Wechsel von der machtvollen Einheitssprache (dem effizienten Kommunikationsmittel auf der Baustelle zur Errichtung des Turms, der bis an den Himmel reicht) zur irritierenden und mühsamen Sprachenvielfalt, sondern eine narrative Inszenierung zu dem bereits vertrauten Zustand der sprachlichen Pluralität. Die Sinnspitze des Mythos ist ethischer Natur, insofern Vereinheitlichung mit Ehrgeiz und straffer Organisation zusammengedacht werden, Vielfalt hingegen mit einem menschlicheren Maß. Über die angemessene Interpretation der Babel-Geschichte ist im Laufe der Jahrhunderte leidenschaftlich gestritten worden. Die Auslegung von deutungsoffenen Texten produziert eine inflationäre Vielfalt von Lesarten. Diese Vervielfachung der Perspektiven hat eine Entsprechung in der Pluralität ethischer Haltungen und moralphilosophischer Entwürfe, sodass die Signatur »Nach Babel« eine treffende Problemanzeige der Gegenwart ist, in der Menschen nach Orientierung in einer immer unübersichtlicheren Welt suchen.¹²

Ethische Diskurse finden insgesamt unter den Bedingungen des Pluralismus statt. Die Forderung nach Übersetzung betrifft also nicht nur das Verhältnis zwischen säkularer Ethik und religiösen Traditionen, sondern auch die offenkundigen Differenzen zwischen den sich als säkular verstehenden Denkansätzen. Die bekenntnishafte Selbstdefinition eines philosophisch gebildeten Gesprächsteilnehmers als Aristoteliker, als Kantianer oder als Utilitarist kann bisweilen genauso vehement daherkommen wie die Berufung auf ein christliches oder muslimisches Ethos. In all diesen Fällen ist sprachliche Vermittlungsarbeit gefragt, falls es nicht beim Schlagabtausch zwischen unverrückbaren Überzeugungen bleiben soll. Auf jeden Fall müsste der Versuch unternommen werden, die jeweiligen Argumentationsmuster transparent und nachvollziehbar zu machen, um sie dann eventuell in besserer Kenntnis der Anliegen besser kritisieren oder definitiv verwerfen zu können. Danach wäre auch viel leichter zwischen überwindbaren und unüberwindbaren Differenzen zu unterscheiden.

¹¹ Vgl. Stout, *Ethics After Babel*.

¹² Vgl. zur Verwendung dieses Motivs auch Steiner, *Nach Babel*.

Anders als im Vorgang des Übersetzens behalten die ethischen Argumentationsmuster ihre klar zu unterscheidenden Wertungen und Begründungen und sagen eben nicht »quasi dasselbe mit anderen Worten«¹³ aus. Deshalb kann sich der Disput ja auch zwischen Angehörigen ein und derselben Sprachgemeinschaft abspielen. Dennoch kann es hilfreich sein, Vertreter einer unverständenen oder abgelehnten Position einzuladen, ihren Standpunkt noch einmal mit anderen Worten zu erläutern, um Nuancen zu entdecken, die bisher weniger oder gar nicht im Blick waren. Ethische Diskurse sind ein Ernstfall kommunikativer Praxis und erfordern ein Höchstmaß an sprachlicher Präzision.

Ein Beispiel für die Notwendigkeit des Explizierens dessen, was den Gesprächsteilnehmern evident zu sein scheint, ist die häufige Berufung auf die »Menschenwürde« als oberster Leitidee, auf die sich konkrete Handlungsoptionen beziehen. Nun ist aber nicht nur die weltanschauliche Zuordnung dieser Kategorie umstritten. Auch in praktischen Fragen kann es zu gegensätzlichen Begründungsstrategien kommen, etwa in der Haltung zur Verfügung über den eigenen Tod. Während die einen unter Verweis auf die Menschenwürde einen kompromisslosen Schutz des Lebens fordern und Maßnahmen der Sterbehilfe strikt ablehnen, ergibt sich für die anderen aus dem Grundsatz der Würde die autonome Gestaltung des eigenen Sterbens, einschließlich der Selbsttötung oder der Beihilfe zu einem selbstverfügten Tod. Um die Prämissen der jeweiligen Positionen verständlich zu machen, sind ausführliche Erläuterungen und Begründungen erforderlich, bei denen die Schwierigkeiten einer allgemein gültigen Normierung sichtbar werden. Hier handelt es sich selbstverständlich nicht um eine Übersetzungsleistung im strengen Sinn, sondern eher um das explizite Entfalten einer missverständlichen Kurzformel. Ein solcher Klärungsprozess ist auch dann wünschenswert, wenn im Ergebnis der Handlungsorientierung Einigkeit herrscht, aber der Normierungsvorschlag aus ganz unterschiedlichen Hintergrundannahmen abgeleitet wird. Das ist beispielsweise der Fall, wenn mit den Mitteln einer kantischen Ethik, aus menschenrechtlichen Erwägungen oder mit den Mitteln einer christlichen Anthropologie vergleichbare Ergebnisse in Fragen der Anerkennung des unveräußerlichen Würdestatus eines jeden Menschen formuliert werden, um Strategien gegen die Armut zu entwickeln. Damit zentrale Begriffe der

¹³ Eco, *Quasi dasselbe mit anderen Worten*.

ethischen Traditionen nicht zu Leerformeln degradiert werden, bedürfen sie der sorgfältigen sprachlichen Rekonstruktion und der kreativen Aneignung und Anwendung in immer neuen Kontexten. Diese Transferleistungen als Übersetzungen zu bezeichnen ist ein Vorschlag, dessen Plausibilität sich in der Praxis der Sensibilität für sich wandelnde Kontexte und bereichsspezifische Herausforderungen zu bewähren hat.

Wenn schon innerhalb der eigenen Sprachgemeinschaft ein Bedarf an Verständigung über die angemessene Sprache der Moral besteht, so gilt dies erst recht für die noch komplexeren Konstellationen interkultureller Kommunikation. Auch hier ist anzunehmen, dass sprachliche Differenzen nicht einfach durch einen Automatismus der Übersetzung zum Verschwinden zu bringen sind. Übersetzungen machen vielmehr die feinen Unterschiede und möglichen Quellen kultureller Missverständnisse erkennbar. Wer sich aktiv in fremden Sprachwelten bewegt, entwickelt ein Gespür dafür, dass es mehr als nur ein einziges sprachliches Referenzsystem gibt,¹⁴ auch wenn die muttersprachliche Kompetenz ein wichtiger Schlüssel für das Erlernen und Sprechen anderer Sprachen bleibt. Im Prozess des Übersetzens werden Strukturparallelen ebenso offenkundig wie Barrieren der Übertragbarkeit. Im Respekt vor dem Eigensinn von Sprachkulturen werden Grundhaltungen der Empathie und der Toleranz gefördert.

Die Vorteile des Übersetzungstheorems liegen vor allem in einer Entwicklung interkultureller Kommunikation und einer selbstkritischen Haltung gegenüber dem vertrauten weltanschaulichen Erbe.¹⁵ Die Sehnsucht nach einem ethischen Esperanto ist ebenso wenig realistisch wie der Traum von einer Fusion aller religiösen Überlieferungen in einem einzigen Weltethos. Ethik ist nicht allein eine Frage der philosophisch geschulten Argumentationstechnik; sie setzt auch kultur- und sozialwissenschaftliche Kompetenzen voraus, ohne die eine dichte Beschreibung moralisch relevanter Lebenswelten und Strukturen nicht gelingen kann. Im Umgang mit den sprachlichen Vorgaben unterschiedlicher Deutungssysteme machen wir außerdem die Erfahrung, dass wir die jeweils verwendete Sprache der Moral nicht per-

¹⁴ Vgl. Cassin, *Plus d'une langue*.

¹⁵ Vgl. zur Problematik interkultureller Ethik die Beiträge in Münnix (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte*.

manent neu erfinden, sondern im Erlernen und Verwenden vorgegebener Muster kreativ weiterentwickeln. Moralsprachliche Kommunikation ist in hohem Maße geschichtsabhängig und verfügt in diachroner Hinsicht bereits über eine enorme Plastizität innerhalb der eigenen Überzeugungsgemeinschaft.

4. Offene Fragen

Trotz der Vorteile einer Sicht auf die Ethik in Analogie zur Übersetzung zeigt gerade die Verknüpfung von Sprache und Moral die Dringlichkeit einer Reihe von fundamentalen Fragen, die seit langen auf der Agenda der Metaethik und der normativen Ethik stehen. Sie sollen hier wenigstens benannt werden, obwohl eine vertiefende Diskussion an dieser Stelle nicht möglich ist.

Wenn die Sprachen der Moral sich in enger Abhängigkeit von kulturellen Kontexten entwickeln, sind sie notwendigerweise mit dem Problem des Relativismus konfrontiert. Selbstverständlich kann eine als gültig anerkannte Norm in verschiedene Sprachen übersetzt werden und wird dann in den meisten Fällen auch adäquat verstanden. Bei anderen Normen schwingt aber vielleicht eine lokale Stimmung mit, die in einem anderen Kontext zumindest erläuterungsbedürftig ist. Mehr noch als die Zugehörigkeit zu einer Sprachgemeinschaft wird die Zugehörigkeit zu einer weltanschaulichen Gemeinschaft das Verständnis von Regeln prägen, die vorzugsweise eine gruppeninterne Gültigkeit beanspruchen. Relativismus wird als Schreckgespenst oft mit völliger Beliebigkeit gleichgesetzt, die aber schon dann nicht mehr gegeben ist, wenn Vergleiche unter bestimmten Gesichtspunkten durchgeführt werden, die strukturelle Analogien zwischen eigentlich unabhängigen Welten sichtbar machen.

Als radikale Gegenposition zum Relativismus wäre die Annahme einer universalen Tiefenstruktur¹⁶ jeglicher sprachlichen Kommunikation zu diskutieren, die unabhängig von kulturspezifischen Besonderheiten für den Kern des moralischen Sollens relevant ist. Wer die elementaren Regeln einer Sprache beherrscht, kann mit diesem Wissen neue Strukturen generieren und Parallelen zur Grammatik und Semantik anderer Sprachen entdecken. Die Geschichte der Sprachen offenbart ein evolutives Geschehen mit komplexen Ver-

¹⁶ Vgl. analog die in diesem Buch befindlichen Beiträge zu Whorf und Chomsky.

ästelungen und gemeinsamen Referenzen. In Analogie dazu existieren auch Familienähnlichkeiten zwischen verschiedenen Moralsprachen, deren Referenzen und Begründungsmuster zueinander in Beziehung gesetzt werden können. Man muss nicht auf den Universalienrealismus grundlegender Werte zurückgreifen, um diese Verbindungslinien plausibel zu machen. Nach der gerade auch für die Ethik relevanten sprachphilosophischen Wende¹⁷ ist die Annahme einer sprachunabhängigen Gültigkeit moralischer Verbindlichkeiten schwierig geworden, ohne aus der Kommunikation über Werte und Normen ganz zu verschwinden. Kommunikation über Moral hat einen Realitätsgehalt, der sie von den Hirngespinnsten eines bloßen Wunschdenkens unterscheidet. Wer Unrecht anklagt und gerechtere Verhältnisse einfordert, bezieht sich auf reale Sachverhalte, deren Bewertung zwar umstritten sein mag, deren empirischer Gehalt aber nicht zu leugnen ist und somit Gegenstand präziser Beschreibungen sein kann.

Es ist eine Frage der Rahmung des Interesses für Ethik, ob wir primär auf das schauen, was eint, oder auf das, was Kommunikation erschwert oder verhindert. Eine gemeinsame Referenz über alle Dispute in moralischen Fragen hinweg wäre beispielsweise die Verpflichtung auf wissenschaftliche Standards. Sollten diese jedoch aus weltanschaulichen Gründen in Zweifel gezogen werden, verlagert sich das Problem nur. Eine szientistische Weltsicht eignet sich nicht als Quelle oberster Maßstäbe für existentielle Themen oder für Fragen der Gerechtigkeit. Aber die Orientierung an wissenschaftlichen Verallgemeinerungsstandards hat einen Einfluss auf die öffentlichen Debatten über moralische Fragen. Über die Sozialisation in schulischen und universitären Einrichtungen kommen Menschen in Kontakt mit einer Ethik, die sich Kriterien der Rationalität verpflichtet weiß und diese als gemeinsame Bezugspunkte einer sich öffentlich artikulierenden Vernunft wertschätzt. Im Vergleich dazu sind alle Maßnahmen suspekt, die eine Trennung der Menschen nach den Regeln tradierter Binnenmoralen favorisieren.

Aus pragmatischer Sicht ist an der Notwendigkeit eines Minimums von Gemeinsamkeiten festzuhalten, die für die Verständigung zwischen Bürgern unerlässlich sind, die sich wechselseitig als freie und gleiche Menschen anerkennen. Es genügt nicht, dass eine solche Gemeinsamkeit als verfassungsrechtlich definierte Norm vorgegeben

¹⁷ Vgl. etwa Craemer-Ruegenberg, *Moralsprache und Moralität*.

ist. Die Begegnung muss konkret möglich werden, weil alle Beteiligten trotz aller Unterschiede sich auf bestimmte Verbindlichkeiten einigen können. John Rawls hat für diese Schnittmenge der Weltdeutungen das Bild des *overlapping consensus* geprägt, das sehr schön die Ressourcen der Verständigung veranschaulicht.¹⁸ Dieser Konsens kann ein kleinster gemeinsamer Nenner sein oder aber auch eine gehaltvollere Sphäre der Übereinstimmungen bei gleichzeitiger Anerkennung bleibender Differenzen.

Wenn der Minimalkonsens schwindet, ist die prinzipielle Möglichkeit von Übersetzungen zwischen den Sprachen der auseinanderdriftenden Moralsysteme gefährdet. Extreme Beispiele sind Erfahrungen von Fanatismus und Gewalt unter Berufung auf Werte und Regeln, die zu einer solchen Radikalisierung beitragen. Wir kommen damit an den Anfang der Überlegungen zurück, die von Habermas' Reaktionen auf den Terror des 11. September 2001 angeregt waren. Ist das kooperative Übersetzen religiöser und ethischer Gehalte tatsächlich eine wirksame Gewaltprophylaxe? Sehr wahrscheinlich schon, sofern es geboten ist, den Gesprächsfaden selbst zwischen extrem gegensätzlichen Positionen nicht abreißen zu lassen. Denn sonst kippt die verstörende Wahrnehmung von Fremdheit schnell in die Stigmatisierung von Feindschaft.

Ethisches Kommunizieren ist ein bisweilen mühsames, zeit- und kostenaufwendiges Unterfangen. Das trifft auch zu für Kommunikation über Sprachgrenzen hinweg, die den Fluss der Informationen und Ideen ins Stocken bringen können. In großen einsprachigen Gebieten entfallen die Kosten des Übersetzens und die Diskussionen über die faire Lastenverteilung zwischen Mehrheit und Minderheit. Wenn es aber gelingt, sprachliche Vielfalt in komplexeren Erfahrungsräumen zum Vorteil aller zu managen, so ist das Übersetzen im konkreten wie im übertragenen Sinn eine Investition, die sich lohnt und die einen Lernort für den Umgang mit den vielen Sprachen der Moral ermöglicht. Die britische Philosophin Brenda Almond hat eine Einführung in die Ethik in Form einer Geschichte geschrieben, die das Problem des Verstehens und Kommunizierens ethischer Präferenzen unter den Bedingungen von Entwurzelung sehr eindrucksvoll darstellt.¹⁹ Eine Reisende wird nach einem Unfall von einer Gruppe von Fremden aufgenommen und gepflegt und wird

¹⁸ Vgl. Rawls, *Politischer Liberalismus*.

¹⁹ Almond, *Exploring Ethics*.

während einer mehrjährigen fürsorglichen Gefangenschaft zur Interpretin von moralischen Plausibilitäten und Argumentationsmustern ihrer Herkunftskultur, indem sie auf die neugierigen Fragen ihrer Gastgeber antwortet. Im Dialog mit Fremden und in den Reaktionen auf deren Erstaunen spiegeln sich Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Fremdheit der eignen kulturellen Verbindlichkeiten, die zum Gegenstand einer komplexen Übersetzungsleistung werden, sodass sich nach innen und außen die Grenzen der Nachvollziehbarkeit von Ethik testen lassen.

Bibliographie:

- Almond, Brenda, *Exploring Ethics. A Traveller's Tale*, Oxford 1998.
- Borsò, Vittoria / Schwarzer, Christine (Hrsg.), *Übersetzung als Paradigma der Geistes- und Sozialwissenschaften*, Oberhausen 2006.
- Cassin, Barbara (Hrsg.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris 2004.
- Cassin, Barbara, *Plus d'une langue*, Montrouge 2012.
- Craemer-Ruegenberg, Ingrid, *Moralsprache und Moralität*, Freiburg i.Br./München 1975.
- Eco, Umberto, *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*, München/Wien 2006.
- Ferrara, Alessandro, Religion und postsäkulare Vernünftigkeit, in: *Transit. Europäische Revue*, Nr. 31, Sommer 2006, S. 5–25.
- Flores d'Arcais, Paolo, *Elf Thesen zu Habermas*, in: Die Zeit vom 22. 11. 2007, Nr. 48 (<http://www.zeit.de/2007/48/Habermas/komplettansicht>).
- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001.
- Habermas, Jürgen, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 2005.
- Habermas, Jürgen, *Diskursethik* (Philosophische Texte, Bd. 3), Frankfurt/M. 2009.
- Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- Junker-Kenny, Maureen, *Religion and Public Reason. A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricœur*, Berlin/Boston 2014.
- Lesch, Walter, *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br. 2013.
- Münnix, Gabriele (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in den Zeiten der Globalisierung*, Nordhausen 2013.
- Rawls, John, *Politischer Liberalismus*, Frankfurt/M. 1998.
- Ricœur, Paul, *Sur la traduction*, Paris 2004.
- Stavo-Debauge, Joan/Gonzalez, Philippe/Frega, Roberto (Hrsg.), *Quel âge post-séculier? Religions, démocraties, sciences*, Paris 2015.

Ethik als kooperatives Übersetzen von Normen und Überzeugungen

Steiner, George, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und der Übersetzung*, Frankfurt/M. 1981.

Stout, Jeffrey, *Ethics after Babel. The Languages of Morals and their Discontents*, Cambridge 1988.

Zu den Autorinnen und Autoren

Dr. Doris **Bachmann-Medick**, Literatur- und Kulturwissenschaftlerin, ist Senior Research Fellow am International Graduate Centre for the Study of Culture (GCSC) der Universität Gießen. Studium der Germanistik, Geographie, Kunstgeschichte und Philosophie, Promotion über deutsche Popularphilosophie im 18. Jahrhundert. Mehrere Gastprofessuren an amerikanischen und deutschen Universitäten, zuletzt 2016 an der Georgetown University Washington DC. 2005/6 Fellow am Internationalen Forschungszentrum Kulturwissenschaften (IFK) in Wien. Arbeitsgebiete: Kulturwissenschaften, Kulturtheorie, Literarische Anthropologie, Translation Studies. Buchpublikationen u.a.: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 5. Auflage Reinbek 2014 (engl. Berlin/Boston 2016); (Hrsg.), *The Trans/national Study of Culture. A Translational Perspective*, Berlin/Boston 2014; (Hrsg.), *Übersetzung als Repräsentation fremder Kulturen*, Berlin 1997.

Dr. Dörte **Borchers** studierte Ethnologie, Klassische und neue Indologie und Burmanistik an den Universitäten Göttingen und Heidelberg und promovierte an der Universität Leiden (Niederlande) in Sprachwissenschaft mit einer Arbeit zur Grammatik der Sprache Koic Sunwar (einer in Ost-Nepal gesprochenen gefährdeten Tibeto-Burmesischen Sprache). Forschungsschwerpunkte: Sprachdokumentation, Sprachtypologie und Sprachpolitik sowie die Sprachen Süd- und Südostasiens. Von 2010 bis 2016 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Münster, seit 2016 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sprachwissenschaft der Universität Graz (Österreich). Publikationen u.a. *A Grammar of Sunwar. Descriptive Grammar, Paradigms, Texts and Glossary*, Leiden 2008; *Marking Anteriority, Perfect and Perfectivity in Languages of Southeast Asia*, in: Lewandowska-Tomascyk (ed.), *Conceptualizations of Time*, Amsterdam 2016.

Prof. Anna **Czajka-Cunico** studierte und lehrte Philosophie sowie Literatur- und Kulturwissenschaften an den Universitäten Warschau, Tübingen, Parma und Genua. Habilitationsarbeit: *Poetik und Ästhetik des Augenblicks. Studien zu einer neuen Literatūrauffassung auf der Grundlage von Ernst Blochs literarischem und literaturästhetischem Werk*, Berlin 2006. Seit 2008 Leiterin des kulturwissenschaftlichen Studiengangs an der Kardinal-Wyszyński-Universität Warschau mit Schwerpunkt philosophische und theoretische Grundlagen des Kulturstudiums und Interkulturalität. Wichtigste Veröffentlichungen der letzten Zeit: *Kultury świata w dialogu* (Hrsg.), Warszawa 2012; *Wielkie Księgi ludzkości* (Hrsg.) Warszawa 2013; *Międzykulturowość i filozofia*, Warszawa 2016. Herausgeberin der Polnischen Bibliothek in Italien (bis jetzt Bände: Jan Białostocki und Stanisław Brzozowski).

Prof. Souleymane Bachir **Diagne** teaches at Columbia University, in the departments of French and Philosophy. An alumnus of Ecole Normale Supérieure in Paris, he holds an agrégation in Philosophy and a PhD from the Sorbonne in the same discipline. He has taught philosophy in his home country, Senegal, and at Northwestern University, Chicago, before joining Columbia University in 2008. His areas of research, teaching, and publication include History of Philosophy, History of Logic and Mathematics, Islamic Philosophy, African Philosophy and Francophone Literature. His latest publications are *Islam and the open society: fidelity and movement in Muhammad Iqbal's thought*, Dakar, 2010; *African art as philosophy. Senghor, Bergson, and the idea of Negritude*, Seagull 2011; *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de L. S. Senghor et de Mohamed Iqbal*. Paris: 2011; *Comment philosopher en Islam?* Paris, 2013; *The Ink of the Scholars. Reflections on Philosophy in Africa*, Dakar, 2016.

Dr. Josef **Estermann**, geboren in Sursee (Schweiz), studierte Theologie und Philosophie in Luzern, Nijmegen, Amsterdam und Utrecht, wo er auch promovierte. Langjährige Erfahrung als Laienmissionar und Universitätsprofessor in Peru und Bolivien und international anerkannter Experte für die Kulturen, Philosophien und Religionen im andinen Raum sowie für Missionswissenschaft und interkulturelle Philosophie und Theologie. Seit 2012 zuständig für Grundlagen und Forschung bei COMUNDO im Romero-Haus in Luzern und Lehrbeauftragter der dortigen Universität. Jüngste Veröffentlichungen:

Apu Taytayku: Religion und Theologie im andinen Kontext Südamerikas, Frankfurt/M. 2012; *Más allá de Occidente: Apuntes filosóficos sobre interculturalidad*, Quito 2015; *Südwind. Kontextuelle nicht-abendländische Theologien im globalen Süden*, Münster 2017.

PD Dr. Birgitta **Fuchs** studierte Theologie, Anglistik, Pädagogik und Philosophie an der Universität Würzburg. Im Jahre 1995 Promotion im Fach Allgemeine Pädagogik an der Universität Wien. 2006 Habilitation an der kulturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Bayreuth mit einer Arbeit zu Gianbattista Vicos Bildungsphilosophie. Seitdem zahlreiche Vertretungsprofessuren für allgemeine und systematische Erziehungswissenschaft an den Universitäten Würzburg, Bonn, Köln und Bayreuth. Gastprofessuren am Institut für Bildungswissenschaften der Universität Wien. Dozentin im Bereich Allgemeine Erziehungswissenschaft an der TU Dortmund. Publikationen: B. Fuchs/L. Koch (Hrsg.), *Schillers ästhetisch-politischer Humanismus*, Würzburg 2006; *La fondazione dialettica della pedagogia di Schleiermacher*, Pisa/Roma 2007, B. Fuchs/L. Koch (Hrsg.), *Ästhetische Bildung*, Würzburg 2010.

Dr. Anke **Graneß** studierte Philosophie und Afrikawissenschaften an den Universitäten Leipzig und Wien. Sie promovierte an der Universität Wien zu Theorien globaler Gerechtigkeit. Zur Zeit Inhaberin einer Elise-Richter-Position des Wissenschaftsfonds FWF an der Universität Wien und Arbeit an einer Habilitation zur Geschichte der Philosophie in Afrika. Gründungsmitglied und zeitweilig Leiterin der Redaktion der Zeitschrift *Polylog*, Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren. Forschungsthemen: Philosophie in Afrika, Interkulturelle Philosophie, Geschichte der Philosophie, Theorien der Gerechtigkeit, Feminismus und Gender Studies. Veröffentlichungen u. a.: *Das menschliche Minimum. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka* (Frankfurt/M./New York 2011); und gemeinsam mit Franz Gmainer-Pranzl (Hrsg.), *Perspektiven Interkulturellen Philosophierens. Beiträge zur Geschichte und Methodik von Polylogen* (Wien 2012).

Prof. Lavinia **Heller** studierte Translations-, Sprach- und Kulturwissenschaften an der Universität Mainz, machte dort 2006 ihr Diplom als Übersetzerin (Sprachen: Italienisch und Chinesisch) und promovierte ebendort im Fach Translationswissenschaften. 2016 wurde

sie als Professorin für Translationswissenschaft an die Universität Graz berufen. Ihre Forschungsinteressen liegen in der translationswissenschaftlichen Theorie- und Begriffsbildung, der Sprach- und Kulturgebundenheit translationswissenschaftlicher Denktraditionen, der Übersetzung literarischer und philosophischer Texte und der Interkulturellen Kommunikation. Publikationen u. a.: *Translationswissenschaftliche Begriffsbildung und das Problem der performativen Unauffälligkeit von Translation*, Berlin 2013; Heidegger (wieder) in Italien. Philosophische Translationsprozesse und Besitzansprüche auf einen Denker, in: *Zibaldone – Zeitschrift für italienische Kultur der Gegenwart* (Themenheft Übersetzungsland Italien) 2015, S. 93–108, *Kultur und Übersetzung, Studien zu einem begrifflichen Verhältnis*, Bielefeld 2017.

Prof. Torsten **Hitz** studierte in Münster Tübingen und Karlsruhe, war Gymnasiallehrer, Lehrkraft für besondere Aufgaben am Philosophischen Seminar der Universität Münster und ist seit 2013 Professor für Philosophie an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen in Münster. Veröffentlichungen unter anderem: *Jacques Derridas praktische Philosophie* (München 2005); »Der Philosoph, der er also ist. Zum Stand der deutschsprachigen Derrida-Rezeption«, in: *Weimarer Beiträge* 59 (2013); »Is Linguistic Diversity an Ethical Problem sui generis?«, in: *Europa Forum Philosophie* 65 (2016).

Prof. Aneta **Karageorgieva** studied philosophy at the University of Sofia (Bulgaria) and wrote her doctoral thesis on the epistemology of mind, namely about the methods of its conceptualization and research. After a training at Montclair College NJ in philosophy for children (P4C) she established the Bulgarian association for the advancement of philosophy with children. Today she teaches epistemology, philosophy of mind and language, philosophy of cognitive science and neuroscience and philosophy with children at Sofia University (Bulgaria). She used to be the head of the department of philosophy there. Some of her doctoral students are professors in the U.S. A. and in Bangladesh. She publishes in the areas mentioned. Three of her major books are: *Plato and the Philosophy of Knowledge*, (Sofia 1999); *Eco-Philosophy with Children* (Sofia 2001), and *Introduction to Contemporary Epistemology*, (Sofia, 2000). Currently she is vice-president of AIPPh, advisor for the Society for the Furtherance of Critical Philosophy in Great Britain and a trained Socratic facilitator.

Prof. Walter **Lesch** studierte Philosophie, kath. Theologie, Romanistik und Pädagogik in Münster, Fribourg, Jerusalem und Tübingen, wo er auch promovierte. Von 1998 bis 1999 zunächst Assistent, danach Forscher des Schweizerischen Nationalfonds an der Universität Fribourg. Seit 1999 Professur für Ethik an der Université catholique de Louvain in Louvain-la-Neuve (Belgien) mit den Schwerpunkten Sozialethik und Moralphilosophie an der Theologischen Fakultät und am Institut für Philosophie. Gastprofessuren in Kassel, Zürich, Luzern, Berlin, Nijmegen und Brüssel. Veröffentlichungen u. a.: *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik*, Fribourg/Freiburg 2013; *Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich-ethische Orientierung in der Flüchtlingspolitik*, Freiburg 2016.

Prof. Herman **Lodewyckx**, M.Ph., studierte Philosophie und Theologie in Antwerpen und Leuven (Masterthesis über Franz Rosenzweigs ›neues Denken‹ und H. G. Gadammers Hermeneutik in 1978). Lehrte moderne Philosophiegeschichte, Hermeneutik, Naturphilosophie und Theodizee in Zaire (jetzt République Démocratique du Congo). Danach lehrte er bis 2012 Philosophie, allgemeine Ethik und Ingenieursethik am VIVES University College (jetzt auch verbunden mit der Universität Leuven) in Oostende/Brugge (Belgien). Er hat nun eine Gastprofessur für Afrikanische Philosophie an der Fakultät für Vergleichende Religionswissenschaften an der Universität Antwerpen. Präsident der Association Internationale des Professeurs de Philosophie (AIPPh). Arbeitsgebiete: Afrikanische Philosophie, Philosophieunterricht in Belgien; Ethik und Ingenieursethik. Publiziert in Niederländisch, Französisch, Deutsch und Englisch in verschiedenen Zeitschriften (*Acta Comparanda*, *Ethical Perspectives*, *Bijdragen*, *Tijdschrift voor Filosofie*, *Europa Forum Philosophie* ...).

Prof. Jacob Emmanuel **Mabe** wurde in Kamerun geboren. Nach Doppelstudium Politikwissenschaft und Philosophie in München und Promotion habilitierte er sich für das Gesamtgebiet interkulturelle Philosophie in Berlin. Er lehrt heute als Gastprofessor an verschiedenen Universitäten im In- und Ausland. Gründungsvorsitzender der Anton-Wilhelm-Amo-Gesellschaft und Herausgeber der ersten Afrika-Enzyklopädie in deutscher Sprache. Arbeitsgebiete: Allgemeine und interkulturelle Philosophie. Wichtigste Buchpublikationen: *Mündliche und schriftliche Formen philosophischen Denkens in*

Afrika. Grundzüge einer Konvergenzphilosophie, (Frankfurt/M. 2005); *Wilhelm Anton Amo interkulturell gelesen*, Nordhausen 2007; *Denken mit dem Körper. Eine kleine Geistesgeschichte Afrikas*, Nordhausen 2010.

Dr. Gabriele **Münnix** studierte Philosophie, Mathematik und Physik an der Universität Köln und promovierte an der Humboldt-Universität Berlin zu einem Thema der Postmoderne. Langjährige Tätigkeit als hauptamtliche Dozentin für Philosophie am Institut für Lehrerfortbildung Essen, danach Wechsel an die Universitäten Münster und Innsbruck, Lehrtätigkeit oft zu Themen der Interkulturellen Philosophie. Vizepräsidentin der AIPPh, Vorstandsmitglied der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP), Mitherausgeberin des dreisprachigen »Europa Forum Philosophie«. Wichtigste Veröffentlichungen neben vielen Aufsätzen in Büchern und Zeitschriften: *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*, 2. Auflage Münster 2011; (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik in Zeiten der Globalisierung*, Nordhausen 2013; *Das Bild vom Bild. Bildsemiotik und Bildphänomenologie in interkultureller Perspektive*, Freiburg, München 2018.

PD Dr. Nikolaj **Plotnikov** studierte Philosophie an der Moskauer Staatlichen Lomosov-Universität und an der Fern-Universität Hagen. Bis 1994 Assistent am Lehrstuhl für Sozialphilosophie der philosophischen Fakultät der Universität Moskau, 2001 Promotion in Hagen mit einer Arbeit über die Konzepte praktischer Rationalität beim frühen Hegel. 2014 Habilitation an der Ruhr-Universität Bochum mit einer Arbeit zum Thema »Person«. Eine Ideengeschichte in interkultureller Perspektive«. Heute wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für Slavistik / Lotmann-Institut für russische Kultur an der Ruhr-Universität Bochum, Geschäftsführer des Osteuropa-Kollegs NRW, Leiter der Forschungsstelle »Russische Philosophie und Ideengeschichte« am Institut für Philosophie I der Ruhr-Universität. Veröffentlichungen u. a.: *Kusse/Plotnikov (Hrsg.), Pravda. Diskurse der Gerechtigkeit in russischer Ideengeschichte*, München 2011, sowie: *Kunst als Sprache – Sprachen der Kunst. Russische Ästhetik und Kunsttheorie der 1920er Jahre in der europäischen Diskussion*, Hamburg 2014.

Prof. Gerhard **Preyer** lehrt Soziologie am Institut für Soziologie der Goethe-Universität Frankfurt/M. und ist Herausgeber der Zeitschrift »Proto-Sociology. An International Journal of Interdisciplinary Research«. (www.protosociology.de) Vorlesungen zur Sprachphilosophie und Philosophie des Geistes an den Instituten für Philosophie der Universitäten Torun (Polen), Porto (Portugal) und Genua (Italien). Wichtige neuere sprachtheoretische und sprachphilosophische Veröffentlichungen: *Donald Davidson. Philosophy from Radical Interpretation to Radical Contextuality*, 2. Aufl. Frankfurt/M. 2011; *Interpretation, Sprache und das Soziale. Philosophische Aufsätze. Features of Contemporary Philosophy*, Frankfurt/M. 2. Auflage 2012; *Donald Davidson on Truth, Meaning and the Mental*, Oxford 2012; sowie Preyer / Miguens (eds.), *Consciousness and Subjectivity*, Berlin 2013.

Prof. Boike **Rehbein** studierte Soziologie, Geschichte und Philosophie in Freiburg, Paris und Frankfurt, promovierte 1996 in Philosophie und habilitierte sich 2004 in Soziologie. Er lehrt heute als Professor für Gesellschaft und Transformation in Asien und Afrika an der Humboldt-Universität Berlin. Er ist Direktor des Internationalen Global Studies Programme und lehrte in Argentinien, Brasilien, Chile, Indien, Laos, Südafrika und der Schweiz. Zudem ist er am Aufbau der Sozialwissenschaftlichen Fakultät der National University of Laos beteiligt. Arbeitsschwerpunkte: Theorie der Sozialwissenschaften, soziale Ungleichheit und Globalisierung. Aktuelle Buchveröffentlichungen: *Verstehen* (mit Gernot Saalman). UVK 2009; *Inequality in Emerging Societies*, Palgrave 2011; *Society in Contemporary Laos*, Routledge 2017; *Inequality in Capitalist Societies* (mit Surinder Jodhka und Jessé Souza), Routledge 2017.

Dr. habil. Hermann-Josef **Röllicke** studierte Sinologie und Philosophie in Aachen, Tübingen und Shanghai. Habilitation 2005 zu einem Thema der *Laozi*-Kommentaristik an der Universität Hamburg. Seit 1998 Wissenschaftlicher Angestellter am EKÖ-Haus der Japanischen Kultur in Düsseldorf; seit 2011 Dozent für Buddhismuskunde am Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften der Universität Paderborn. Dort seit WS 2016/17 Aufbau eines Schwerpunkts »Buddhismus-Studien« (Bachelor/Master). Mitherausgeber der EKÖ-Haus-Zeitschrift *Hōrin: Vergleichende Studien zur Japanischen Kultur*. Jüngste Publikationen: *Die Katastrophe des Wertden-*

kens für das gute Leben in der Welt: Mit einer Anfrage an den buddhistischen Kanon (Berlin 2014); »Wie kommt das Recht ins Gesetz? Kafkas Maschine in der Erzählung ›In der Strafkolonie‹«, *Coincidentia: Zeitschrift für europäische Geistesgeschichte* 5/2 (2014), S. 343–374; »Die Unvergleichbarkeit der *prajñāpāramitā*: Eine Lektüre des ›Acintya‹-Kapitels des *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* (Chin.: *Daoxing jing*)«, in: *Komparative Theologie und Buddhismus*, hrsg. von Klaus von Stosch, Daniel Rumel und Hermann-Josef Röllicke (Paderborn 2015), S. 13–37.

Prof. Mamoru **Takayama** studierte Philosophie an der Universität Tokyo, promovierte an der Universität Kyoto zu einem Thema der Philosophie Hegels und lehrte Philosophie an der katholischen Universität Nagoya und an der Universität Tokyo. Er ist emeritierter Professor für Philosophie an dieser Universität. Hauptforschungsgebiete: Kant und deutscher Idealismus, sowie Nishida Kitarō. Wichtigste Veröffentlichungen: *Hegel lesen. Um freies Leben zu verwirklichen*, Tokyo 2016; *Sich selbst leben: Grundlagen und Entfaltungen des Freiheitskonzeptes*, Tokyo 2013; *Kritik und Überwindung der modernen Kausalitätstheorien. Zur Begründung der menschlichen Freiheit*, Tokyo 2010; *Die Philosophie Hegels und die Logik des Nichts*, Tokyo 2001. Zurzeit intensive Beschäftigung mit Gebärdensprache mit dem Ziel der Erstellung einer neuen Ontologie.

Prof. Mohamed **Turki**, geboren in Gabès, Tunesien, studierte Philosophie, Romanistik und Soziologie an der Universität Münster und lehrte von 1980 bis 2008 Philosophie an verschiedenen deutschen Universitäten (Bremen, Frankfurt/M., Gießen und Kassel) sowie in Mauretanien und Tunesien (Sfax und Tunis). Arbeitsschwerpunkte: Existenzphilosophie, Blochs Utopie, arabisch-islamische und interkulturelle Philosophie, Vorstandsmitglied der Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (GIP). Zahlreiche Veröffentlichungen in arabischer, deutscher und französischer Sprache, darunter auf Deutsch: *Humanismus und Interkulturalität. Ansätze zu einer Neubetrachtung des Menschen im Zeitalter der Globalisierung*, Leipzig 2010, Demokratie und Menschenrechte nach dem arabischen Frühling, in: Gabriele Münnix (Hrsg.), *Wertetraditionen und Wertekonflikte. Ethik im Zeitalter der Globalisierung*. Nordhausen 2013; *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, Freiburg, München 2015.

