

Gabriele Münnix (Hg.)

Über-Setzen



Sprachenvielfalt und
interkulturelle Hermeneutik

VERLAG KARL ALBER



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 *Kātyāyanāvavāda* 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 Position, die heutige linguistische Forschungen zu erhärten scheinen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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