

polylog

41₂₀₁₉

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN



»inter«²

Mit Beiträgen von ANKE GRANESS, AMALIA BARBOZA, NAUSIKAA SCHIRILLA, BIANCA BOTEVA-RICHTER,
BRITTA SAAL, ANTON LUIS SEVILLA, KARL BAIER, HANS SCHELKSHORN und anderen

SONDERDRUCK

»inter«²

3

Einleitung

7

ANKE GRANESS

Inter: Wo ist das »Zwischen« anzusiedeln?

17

AMALIA BARBOZA

Interkulturelle Philosophie als Versprechen

27

NAUSIKAA SCHIRILLA

Inter Macht Kultur

37

BIANCA BOTEVA-RICHTER

*»Inter« als das »Zwischen« der
menschlichen Verbindungen
oder zur Intimität des Wissens als Teilen*

47

BRITTA SAAL

*Im »Inter« (eine) Statt finden:
Polylogisches Philosophieren als Weltgestaltung*

57

ANTON LUIS SEVILLA

*Aida (Inter-) als Narrativ
Eine Relektüre der Aidagara-Ethik
von Watsuji Tetsurô*

forum

79

KARL BAIER

*Swami Vivekananda
Reformhinduismus, Nationalismus
und szientistischer Yoga*

105

HANS SCHELKSHORN

*José Enrique Rodó: Die Geburt Lateinamerikas
aus dem Geist der spirituellen Revolte*

123 REZENSIONEN UND TIPPS

142 IMPRESSUM

BIANCA BOTEVA-RICHTER

Die Transferleistung interkultureller Hermeneutik

Zu: Gabriele Münnix (Hg.): *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*

Die Philosophin Gabriele Münnix hat mit dem vorliegenden Titel einen weiteren Sammelband zur Frage des philosophischen Übersetzens und den damit verbundenen Transferleistungen im kulturell-denkerischen Bereich vorgelegt. Das interessante Werk »Über-Setzen« ist dem interkulturellen Philosophen Heinz Kimmerle gewidmet und bietet Einblicke in die Sprach- und Kulturlandschaften als semantische Schlachtfelder denkerischer Leistung.

Die Vielfalt der Beiträge und ihrer Schwerpunkte im Sammelwerk ist beabsichtigt und gelungen: Sie reicht vom sprachtheoretischen Hintergrund andinen Denkens (Beitrag des Schweizer Philosophen und andinen Philosophiekenners Josef Estermann) über die Schwierigkeiten beim Übersetzen in die arabische Sprache (dargestellt vom Philosophen Mohamed Turki), die begriffsgeschichtliche Analyse am Beispiel des Personenbegriffs von Nikolaj Plotnikov bis hin zur Darstellung des Fehlens der ersten und zweiten Person im Japanischen von Mamoru Takayama. Wobei hiermit nicht alle AutorInnen und die von ihnen angesprochenen Problemfelder der Sprache und des Transfers genannt werden konnten.

Das zweisprachige Sammelwerk (Deutsch/Englisch) ist in drei Teile gegliedert: Teil I widmet sich der Sprache (an sich) und deren

jeweiliger Problematik sowie der Weltsicht, die mittels Sprache vermittelt werden kann. Teil II beschäftigt sich mit der Theorie und Philosophie des Übersetzens, die je eigene Problemfelder eröffnen und einen »Translations-Turn« initiieren. Im Teil III beschäftigen sich die AutorInnen mit der Übersetzung (an sich sowie deren eigener Problematik), sowie mit der Hermeneutik und Ethik (des Übersetzens und der übersetzten Texte).

Aus Platzgründen und auch, damit die Spannung nicht durch eine allzu ausführliche Besprechung vorweggenommen wird, werden hier nur einige Themenfelder von jedem Teil skizziert und damit hoffentlich die Lust auf's Lesen angeregt.

Im Teil I stößt Josef Estermann gleich mit seiner Artikelüberschrift ins Herz der interkulturellen Debatte, indem er nach der Substanz und deren Vernetzung bzw. ihren Verhältnis(en) fragt. Er verweist darauf, dass es beim Übersetzen, aber auch beim Arbeiten in der interkulturellen Philosophie, prinzipiell eine »grundsätzliche ›Übersetzbarkeit‹ gibt, bzw. davon ausgegangen wird, dass es dabei jedoch um das Verhältnis von »Grammatik und Ontologie« (45) geht. Nach Vorführung diverser Beispiele und ihrer analytischen Bedeutung kommt er zum Schluss, dass es »noch vor [der] grammatischen und semantischen ›inneren Sprachform‹ [...] unterschiedliche

Gabriele Münnix (Hg.):

*Über-Setzen. Sprachenvielfalt
und interkulturelle Hermeneutik*

Freiburg/München:

Verlag Karl Alber 2017,

ISBN 978-3-495-48826-3, 414 S.

[...] »Rationalitätstypen« abendländischen und andinen Denkens gibt.« (50)

Was bedeutet aber die essentielle Frage nach der Substanz versus Beziehung bzw. nach deren Verknüpfung, die so virulent zu sein scheint, dass sie gar im Titel angeführt wird? Das ist tatsächlich eine Frage des Wie, worüber philosophiert wird oder die Frage nach der Messbarkeit philosophischen Denkens mit rein abendländischen Denkwerkzeugen. Denn diese Anwendung rein abendländischer Maßstäbe wird fatal, wenn es um außereuropäisches Denken geht, weil »[d]ie klassische abendländische Metaphysik [...] im Wesen eine Substanz-Metaphysik [ist]. Dabei spielt das grammatikalische bzw. syntaktische ›Subjekt‹ die Rolle einer in der Sprache grundlegenden Präfiguration ontologischer Sachverhalte.« (Estermann, 53) »Das Tätersubjekt«, wie es Gabriele Münnix einmal erwähnt hat, konfiguriert also unsere Welt und bestimmt die entsprechende Welt-sicht als eine Art Gruppierung um das Substantiv als Orientierungspunkt (S. 53). So versteigt sich das Subjekt in seiner solitären Form in eine Art »Meta-Monade« und übernimmt sozusagen die »göttliche« Rolle der Erschaffung unserer Welt, ihrer Wahrnehmung und Weitergabe. Da bekommen also die anderen (und zwar fast alle nicht indogermanischen anderen) eine Rolle zugewiesen, die sich nicht nur, aber dennoch schwerwiegend auf die gleichberechtigte Anerkennung philosophischen Denkens auswirkt. Oder wie Josef Estermann treffend vermerkt: »Die beiden indigenen Sprachen Quechua und Aimara sind zwar sogenannte SOP-Sprachen (Subjekt-Objekt-Prädikat),

aber im Gegensatz zu den indogermanischen Sprachen nicht um das Substantiv, sondern das Tätigkeitswort (Verb) gruppiert, wodurch der Aspekt der Bezüglichkeit oder Rationalität in den Vordergrund tritt.« (53) Solche »Befunde zur jeweiligen sprachlichen Syntax ›spiegeln‹ sich in zwei sehr unterschiedlichen ›Ontologien‹, also philosophischen Theorien der Struktur der Wirklichkeit.« (54)

Ebenfalls um die Frage der Darstellung der Wirklichkeit geht es im Beitrag von Mamoru Takayama. Er übernimmt dabei die schwierige Aufgabe, die den europäischen Sprachen ungleiche japanische Grammatik anhand Nishidas Texten der »reinen Erfahrung« näher zu bringen. Das birgt einige Gefahren in sich, denn Nishida ist als Zen-Meister bekannt, und als jemand, der sich in seinen Schriften stark im Sinne von Zen auszudrücken weiß. Doch auch hier umschifft der Autor die Sprachklippen und stellt sogleich zu Anfang fest, dass, wenn auch einige PhilosophInnen meinen, die Erfahrung und Welt-darstellung wären »Zen-konfiguriert«, er (der Autor) davon überzeugt sei, dies läge an der Beschaffenheit und Struktur der japanischen Sprache an sich. Und er fügt hinzu, dass »[b]ei der Übersetzung indogermanischer Sprachen in die japanische Sprache und umgekehrt – in ihr artikuliert sich eine andere Welt-sicht – [...] es einige Besonderheiten [gibt], die zum besseren Verständnis berücksichtigt werden sollten.« (Takayama, 77) Auch in diesem Beitrag dominiert also gleich zu Anfang die Betonung der unterschiedlichen Welt-sicht, die grammatikalisch vorbestimmt worden ist. (78)

»Die klassische abendländische Metaphysik ist im Wesen eine Substanz-Metaphysik. Dabei spielt das grammatikalische bzw. syntaktische ›Subjekt‹ die Rolle einer in der Sprache grundlegenden Präfiguration ontologischer Sachverhalte.«

(Estermann, 53)

»Die beiden indigenen Sprachen Quechua und Aimara sind zwar sogenannte SOP-Sprachen (Subjekt-Objekt-Prädikat), aber im Gegensatz zu den indogermanischen Sprachen nicht um das Substantiv, sondern das Tätigkeitswort (Verb) gruppiert, wodurch der Aspekt der Bezüglichkeit oder Rationalität in den Vordergrund tritt.«

(Estermann, 53)

Diese unterschiedliche Sprachstruktur wird, genauso wie bei den Sprachen Quechua und Aimara, von der unterschiedlichen Nutzung des Subjekts geprägt – und dies gepaart mit dem unterschiedlichen Verständnis von Subjekt bzw. Dasein im philosophischen Sinne. Das Subjekt, also der Mensch, ist im Japanischen sowohl sprachlich als auch philosophisch von ausgedehnter Struktur, es ist ein »Wir« im »Ich« oder ein »Ich« im »Wir«, in je abwechselnder Fokussierung². Das bedeutet, dass, wenn der Autor selbstverständlich davon berichtet, dass »auf Japanisch [...] kein Subjekt 'wir'« (78) in einem Satz von Nishida steht, der da lautet: »indem eine Farbe sehen oder einen Ton hören« (ebd.), das »wir« von vornherein vorausgesetzt wird und in der entsprechenden indogermanischen Übertragung einen Platz findet. Im Japanischen ist die Erwähnung des Subjektes, das wir EuropäerInnen in unseren jeweiligen Sprachen fast immer mit »Ich« gleichsetzen, nicht notwendig: »In der Tat ist häufig davon die Rede, dass im Japanischen kein subjekt-orientiertes, also auf ein Subjekt bezogenes, Wort auftritt«. (79) Dies ist ja aufgrund obiger Erklärung kaum möglich, wenn das »Wir« und »Ich« so ineinander aufgehen, dass eine egoistische Fokussierung im europäischen Sinne unnötig oder gar unmöglich ist. Das Subjekt ist hier also nicht die Mitte des

² Siehe dazu Watsuji Tetsuros Ausarbeitung von »Mensch-Zwischen« in *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 2005, oder Kimura Bins *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft 1995.

Universums und überstrahlt nicht alles andere mit seiner gottähnlichen Kraft. Dies unterstreicht der Autor auch mit folgendem, aus dem Alltag entnommenen Beispiel: »Noch etwas Kaffee trinken« bedeutet, »dass ›Sie‹ die gleiche Handlung zusammen mit allen anderen begehen ... Hier wird eine mögliche, aber für normal und deswegen ziemlich sicher gehaltene Tatsache vorgestellt: Alle Leute inklusive des angesprochenen ›Sie‹ werden noch etwas Kaffee trinken ... Und gefragt wird: Sie akzeptieren die Tatsache, nicht wahr?« (79–80)

Auf diesen, wenn auch auf den ersten Blick trivialen Tatsachen, gründet eine schwerwiegende philosophische Erkenntnis: Die Einheit von Subjekt und Objekt wird nicht nur möglich, sondern ist hierbei vorausgesetzt bzw. selbstverständlich. Nishida erklärt dies auf der Grundlage des »Absoluten Nichts« und zwar dadurch, dass das »Absolute Nichts« alles und somit ebenso sich selbst bestimmt, was darauf zurückgeführt wird, dass »[d]ies [...] nur auf dem Standpunkt des sogenannten dialektischen Subjekts [entsteht]«. ³ (82) Das dialektische philosophische Subjekt und das grammatikalische Subjekt sind also gewissermaßen identisch, sie beruhen auf der sprachlichen Struktur und bedingen sie wiederum ihrerseits. Und letztere begründet und bestimmt unsere Weltsicht sowie die Art ihrer Darstellung. Diese Darstellung ist in Japan mitunter eine Zen-buddhistische, wobei »Das Selbst ...

³ Das dialektische Subjekt ist das o.g. »Wir« und »Ich« als eine sich ständig erneuernde und sich gegenseitig bedingende Einheit, initiiert und aufrecht gehalten von der »Negation der Negation«. Siehe FN 1



zur Blume [wird]« und durch die Meditation die »erfüllte [...] Leere des Nirvana nicht erst am Ende eines tugendhaften Weges erreicht wird.« (88)

Nikolaj Plotnikov geht in seinem Beitrag »Begriffsgeschichte und Übersetzung« ebenso der Frage des Subjekts, hier »der Person«, nach. Er beschreibt zunächst die Bedingungen, unter denen philosophisch kommuniziert und argumentiert wird, und fragt nach, ob es kulturelle Implikate gibt, die beim Transferprozess berücksichtigt werden sollen. »Da sich in [den] interkulturellen Transferprozessen die Spannung zwischen Wort und Begriff am deutlichsten manifestiert« (Plotnikov, 233), lohnt es sich, die Strukturelemente des philosophischen Diskurses anhand der Begriffsgeschichte und ihrer Darstellung in philosophischen Texten bewusst zu machen. Denn die zu transferierenden philosophischen Texte und die Präsentation ihrer Argumente »legen die Ansicht nahe, dass philosophische Argumente stets im Rahmen von *Topiken* formuliert werden, die kulturgeschichtlich variabel sein können.« (236) Somit führt der Autor zunächst den Beweis gegen eine Kulturunabhängigkeit des Denkens vor, unterscheidet aber wohl zwischen dem »Makrokosmos der Großkulturen und der Mikrostruktur der individuellen intellektuellen Leistung der [einzelnen] Philosophen«. (234) Diese Ableitung sowie ihre detaillierte Analyse ist wesentlich, und zwar nicht nur für die Transferleistungen zwischen unterschiedlichen philosophischen Traditionen, sondern auch in der und für die Art und Weise der philosophischen

Praxis. Denn in der Art und Weise, wie topische Konzepte expliziert werden, werden auch die Rahmen gesteckt, worin »bestimmte Erkenntnisinteressen verfolgt und philosophische Geltungsansprüche eingelöst werden« (237). Die Explizitmachung der Konzepte und der Begriffsgeschichte ist also wesentlich für den Machtanspruch und das Ohnmachtsgefühl bestimmter Theorien und ihrer VertreterInnen gegenüber anderen. Mit einem Wort: Die Argumentationsstärke und ihre Überzeugungskraft hängen von den »kontext- und kulturbezogene[n]«, also »geteilte[n] Prämissen« ab. (237)

Zu solcher kultureller Topik gehört der Begriff der Person bzw. das Verständnis von »Personalität« in Russland. (240) Dort bildete sich, bedingt durch die Rezeption des deutschen Idealismus und der Romantik, der Begriff der Person als TrägerIn unverwechselbarer Leistung heraus. (244–245) Vissarion Belinskij ist jener Philosoph, der am meisten zur Untermauerung dieser Interpretation geleistet hat. Entlang des Wortes für Person, Persönlichkeit und Subjektivität, *ličnost*, das sich aus dem Stamm *lizo* herleitet, beschreibt Belinskij den Begriff Persönlichkeit als etwas, »wodurch sich ein Mensch vom anderen [und allen anderen] unterscheidet: Wie das Gesicht des Menschen unverwechselbar ist, so ist auch die »geistige Persönlichkeit« (*duchovnaja lichnost*) des Individuums, die sich im Gesicht zeigt, unverwechselbar.« (245) Eine weitere Ausarbeitung der Person als »Kontrafolie« stellt die Gesellschaft als die Bedrohung des Individuellen dar. Diese Ausarbeitung spitzt

»Diese beiden sehr unterschiedlichen Befunde zur jeweiligen sprachlichen Syntax »spiegeln« sich in zwei sehr unterschiedlichen »Ontologien«, also philosophische Theorien der Struktur der Wirklichkeit.«

(Estermann, 54)

sich auch in Nikolaj Berdjaevs These zu, indem er zeigt, dass »nicht die Persönlichkeit [...] ein Teil der Gesellschaft [sei], sondern umgekehrt die Gesellschaft [...] eine partielle Objektivation der Person dar[stelle].« (246–247) Was sich als interessant in der russischen Ideengeschichte der Person für die interkulturelle Analyse herausstellt, ist die »*Idee der Kommunikation* als Korrektur des monologischen Ansatzes im Verständnis der Person«. (248) Das »Ich« wird hierbei nicht als ein abgeschlossenes Ganzes, das mit anderen kommuniziert, verstanden, sondern »[D]ie Person ist [hierbei] eine Monade mit Fenstern«. (248)

Zum Schluss seines Beitrages plädiert Nikolaj Plotnikov für eine interkulturelle Kommunikation bzw. einen Austausch, der entlang einer Begriffsgeschichte geführt wird, die die Funktion einer Diskurskritik [übernimmt und die] [...] Aufgabe hat, blinde Flecken und verdeckte Machtmechanismen in den Argumentationsprozessen und Denktraditionen aufzudecken und einem verbesserten Verständnis aufzuhelfen.« (50)

In »Decolonizing the Mind« geht Anke Graneß der politischen Frage nach, inwieweit Wissensgenerierung und -verbreitung von der jeweiligen Sprache abhängen und wie damit umgegangen werden soll. Die politische Dimension der Sprachnutzung und -etablierung ist in den letzten Jahren vor allem im afrikanischen Kontext virulenter geworden. Mehrsprachigkeit ist, wie Graneß mit Nutzung von Mbembes Zitaten belegt, eine der Mobilität geschuldete Tatsache, die erst durch Kolonialstrukturen eingeschränkt bzw. laut Mbem-

be »zum Erstarren« gebracht wurde (Graneß, 221). Diese Mehrsprachigkeit und kulturelle Mobilität zeugen jedoch von einem wichtigen Phänomen, und zwar davon, dass es eine »'reine' oder abgeschlossene afrikanischen Kultur« nicht gibt und deshalb davon nicht ausgegangen werden kann. Heutzutage wurde diese Mehrsprachigkeit um weitere offizielle Landessprachen erweitert und beschert den AfrikanerInnen das neue Lebensgefühl des »Afropolitanismus«. (221–222)

Was hier sehr positiv klingt und unbestritten Wettbewerbsvorteile einbringen kann, hat dennoch einen tragischen Hintergrund: nämlich jenen des Kolonialismus. Denn durch die akademische und bildungsaufbauende Nutzung kolonialer Sprachen wird großteils die Weltsicht, sowie deren Wahrnehmung und Verbreitung beeinflusst. Diese »Abhängigkeit des Denkens von Kolonialsprachen« (S. 222) beeinflusst die »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 wurden« (222–223) und durch das Bildungssystem weitergegeben werden. Somit werden »Strukturen der Abhängigkeit von den ehemaligen Kolonialmächtigen« (223) festgemacht und für die Zukunft gesichert. Deshalb ist die Notwendigkeit entstanden, die Beforschung der Sprache im philosophischen Kontext in eine neue Richtung durch afrikanische PhilosophInnen wie Kwasi Wiredu, Ngugi wa Thiong'o oder Valentin Mudimbe zu lenken: Die Überwin-

»Die Analyse dieser [sozio-kulturellen] Bedingungen in der Philosophie legt die Ansicht nahe, dass philosophische Argumente stets im Rahmen von *Topiken* formuliert werden, die kulturgeschichtlich variabel sein können.«

(Plotnikov, 236)



dung kolonialer Abhängigkeit innerhalb der und durch Sprache sowie die notwendige »Entkolonialisierung der Köpfe«. (223) Hierfür engagiert sich besonders der Literat Ngugi wa Thiong'o, indem er die Lehrpläne postkolonialer Länder unter die Lupe nimmt und die Aufnahme der je landeseigenen Literatur in ebendiese fordert. (223) Unterstützung in dieser Sache gibt es durch neue Bewegungen in Südafrika und den USA, die eine diverse Auswahl von Lehrtexten einführen wollen.

Das Projekt »Entkolonisierung der Köpfe« wird, so Graneß, in drei Richtungen gelenkt: Die erste ist die befreiungstheoretische, die Kultur- und Literaturproduktion unter Einbeziehung afrikanischer Inhalte fordert, damit eine Stärkung des afrikanischen Subjekts und eine afrikanische Sicht der Welt ermöglicht werden kann. (224) Die zweite Linie ist die diskurskritische, die auf die »Dekolonisierung des Bewusstseins« abzielt. (225) Unterschiedliche PhilosophInnen, wie die bereits genannten Mudimbe und Mbembe, haben sich hierbei der Dekonstruktion des Afrikaners als »des Anderen Europas« verschrieben. Sie wollen »ewig Unterdrückte und Abhängige sichtbar und verstehbar machen« (225) und versuchen, über eine Rekonstruktion eines eigenen vorkolonialen denkerischen Erbes zu einer »selbstbestimmte[n] Identität« zu gelangen. Den dritten Ansatz nennt Graneß sprachanalytisch und beschreibt das Bemühen des Philosophen Kwasi Wiredu um eine je eigene »Welterschließung« sowie ein Hinlenken des Blicks auf »die den afrikanischen Perspektiven zugehörigen Strukturen.« (226) Wiredu

fordert, genauso wie die AutorInnen obiger Beiträge, im Hinblick auf die semantischen Unterschiede zwischen den Kolonialsprachen und Nicht-Kolonialsprachen einen sensitiven und reflektierten Umgang innerhalb des philosophischen Prozesses. Denn »eine unreflektierte Übernahme [stellt an sich] ein Zeichen »kolonialer Mentalität« [dar]«. (227)

Zum Schluss des Beitrages geht Graneß der Frage nach, wie es um die Chancen und Probleme eines Philosophierens in afrikanischen Sprachen steht. Angesicht der immer größer werdenden Übermacht der englischen Sprache und der damit verbundenen Stärke der akademischen Wahrnehmung stehen fast alle nicht anglophonen WissenschaftlerInnen vor demselben Problem. Um dieses zu lösen oder ihm zumindest besser ausgerüstet entgegen zu treten, können sich europäische ForscherInnen von den in Afrika geführten Debatten Hilfestellung und Anregungen holen. (231)

Die Herausgeberin selbst ist mit einem auf Englisch verfassten Beitrag mit dem Titel »Wittgenstein, Whorf and Linguistic Relativity. Is There A Way Out?« im vorliegenden Band vertreten. Darin untersucht sie das Verhältnis zwischen Sprache und Bedeutung, sowie die daraus folgenden Konsequenzen.

Gemäß Wittgenstein, so die Autorin, wird die Bedeutung durch die »Nutzung von Sprache, die mit (kulturellen) Formen des Lebens verwoben ist« (Münnix, 154) konstituiert. Verstehen ist eine Art kontextueller Prozess und keine losgelöste Handlung wie Lesen oder Hören.

»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.«

(Graneß, 223)

Whorf dagegen legt den Fokus auf die Grammatik, die als ein Regelkonglomerat auf einem metaphysischen Passepartout aufbaut. Dieser metaphysische Untergrund spiegelt seinerseits die Weltsicht der jeweiligen Region bzw. Sprache wider. (Ebd.) Laut Whorf sind es also der Untergrund zusammen mit den Regeln, die eine jeweilige Weltsicht in einer entsprechenden Sprache manifestieren. Doch falls dem so ist, es also dass es unterschiedliche Translationen der Weltsicht in unterschiedlichen Sprachen gibt, wie ist es möglich, Texte oder Aussagen von einer in eine andere Sprache zu übersetzen oder verständlich zu machen? Deshalb fragt die Autorin bereits in der Einleitung des Beitrages, ob »Übersetzungen notwendigerweise Missverständnisse hervorrufen« bzw. »wie [...] ein Verständnis des/der Anderen stattfinden [kann]«. (Ebd.) Es ist die Frage nach dem Übergang bzw. Überstieg von einer Sprache in die andere (und wieder zurück) sowie von einem Denksystem in ein anderes.

Wittgenstein hat ab 1929 in seinen *Philosophischen Untersuchungen* die Sprache mit einer alten Stadt verglichen und sie mit der pulserenden Realität verknüpft. Durch diesen »pragmatic turn« betont er die soziale Rolle der Sprache, die, als natürliche Geschichte entstehend und praktischen Regeln folgend, einer Gruppe oder Gemeinschaft einen gemeinsamen Rahmen anbietet bzw. diesen festzustecken verhilft. (155–156) Für die Verbindung zwischen der sozialen Kommunikation und den normativen Vorlagen, den »language games«, hat Wittgenstein eine Lösung gefunden, die zwischen Essentialismus

und Nominalismus angesiedelt ist: die Relation der Wörter, die eben aufgrund dieser *Bezogenheit* Sprache genannt werden können. (157) Die »language games« sind Sprechakte, die durch nonverbale Kommunikation und Aktivität begleitet werden und somit ihren Alltagszweck erfüllen. Sprache ist also kein bloßes Regelwerk und keinesfalls semantisch isoliert vom gelebten Alltag des Lebens. Dies bedeutet aber in der Folge, dass unterschiedliche Formen bzw. Organisationen des Lebens unterschiedliche Begriffe herausbringen und es diese semantisch zu dechiffrieren gilt. (158) Dabei setzt Wittgenstein eine gemeinsame Handlungsgrundlage aller Menschen voraus, die uns dazu befähigt, eine unbekannte Sprache zu interpretieren. Und »ÜbersetzerInnen müssen dieses Referenzsystem kennen, andererseits können sie ihre Aufgabe nicht entsprechend ausführen.« Er selbst nannte diese *Bezogenheit* »die Relativitätstheorie der Sprache«. (159) Und diese Relativität benötigt eine sprachkonforme Gemeinschaft, denn Bedeutungen entstehen im Prozess der Übereinstimmung, und es kann deshalb auch keine rein private Ebene im Sprachgebrauch geben. (159–161)

Doch die Frage, die die Autorin beschäftigt, ist folgende: Können wir *wirklich* fühlen und verstehen, was im anderen vorgeht, auch wenn wir die Bedeutung der Worte und Begriffe kennen? Können wir *wirklich dieselben* Zahnschmerzen empfinden, wie jemand, der/die uns davon erzählt?

Diese Leibmetapher verwendet die Autorin auch, um die Schwierigkeiten beim Verstehen

»[Die kulturelle Variabilität der Begriffe in der Philosophie] kann als Unterschied sprachlich-argumentativer bzw. topischer Konzepte expliziert werden, in deren Rahmen bestimmte Erkenntnisinteressen verfolgt und philosophische Geltungsansprüche eingelöst werden.«
(Plotnikov, 237)



kulturell fremder Texte bzw. Inhalte zu bebildern. Sie ist der Meinung, dass weder das exterioere Anwenden kulturfremder Kriterien, noch die ausschließlich interiore Nutzung jeweiliger Begriffe (von »innen« herausgehende Nutzung) eine vollständige Gewährung des Verstehens und Nachfühlers des Gesagten/Erzählten garantieren.

Whorf entwickelte, anders als Wittgenstein, ein »Prinzip der linguistischen Relativität« entlang der Muttersprache (native language), worin wir uns natürlich und selbstverständlich bewegen und ausdrücken. Whorf behauptet, dass »[t]alking, or the use of language, is supposed only to ›express‹ what is essentially already formulated nonlinguistically.« Sprechen ist demnach ein »incidental process, concerned strictly with communication, not with formulation of ideas«, wobei wiederum das Denken oder die Gedanken allein auf Regeln der Logik bzw. der Vernunft gründen, die für alle BeobachterInnen des Universums gleich wären. (165) Solche Annahmen, die auch denjenigen von Leibnitz und Chomsky in etwa gleichen (also die gleiche allgemeine logische Struktur und die Übertragung des eigenen grammatikalisch-logischen Hintergrunds auf andere Sprachen aufweisen), sind, so die Autorin, fatal für die interkulturelle Debatte. Denn wer hätte dann die Entscheidungsgewalt darüber, was universell für alle gelten soll?

Diese Annahme der universellen Übertragbarkeit logischer Strukturen geht, gemäß dem Linguisten Benveniste, auf Aristoteles zurück, der die Basiskategorien anhand der eigenen Sprache (dem Griechischen) konst-

ruiert hat. Bekannt ist die Untersuchung des Satzes »S ist P« und die dabei implizierte Bedeutung von »Ist« als »Sein«, die in anderen, nicht indogermanischen Sprachen eine andere grammatikalische und inhaltliche Funktion übernimmt oder gar sinnlos wäre.

Genauso wie dem o. g. Verb »Sein« als »Existenz« ergehe es auch dem Subjekt, das ja in den indogermanischen Sprachen einen zentralen Stellenwert, in anderen, nicht-indogermanischen Sprachen, wie dem Japanischen beispielsweise, in den Hintergrund gegenüber der Aktion bzw. dem Verb tritt. So also, konkludiert die Autorin, kann anhand der Begriffe wie Selbst, Sein/Dasein und Zeit aufgezeigt werden, dass Sprache nicht etwas ist, das unabhängig von einer kulturell-historischen Einbettung universell in aller Zeit überall auf der Welt genutzt werden kann. Denn: »[L]anguage 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.« (170)

Doch was nun? Sollen wir uns denkerisch-sprachlich dem Universalismus oder dem Relativismus verschreiben? Und was wären die Konsequenzen daraus?

Neueste anthropologische Untersuchungen halten linguistische Universalien für unwahrscheinlich, doch ein absoluter Relativismus oder Partikularismus würde zu einer Unübersetzbarkeit führen, so die Autorin.

Nach Gabriele Münnix stellen sich also zwei Fragen: die Frage nach der Bestimmtheit unserer Weltansicht durch die Sprache und die Ausschließlichkeit dieser, sowie die Frage

nach der möglichen Relation zwischen den unterschiedlichen Sprachen und der jeweiligen Sicht der Welt. Es gibt die Möglichkeit, so Wittgenstein (und auch Whorf), Unterschiede und Gemeinsamkeiten festzustellen (bei Whorf wären das Sprachfamilien, bei Wittgenstein Familienähnlichkeiten), die Möglichkeit zur kreativen Weiterentwicklung der jeweiligen Sprache (Heidegger), sowie eine in allen Sprachen und über alle Sprachen hindurch festzustellende linguistische Diversität. (173–174)

»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.« (174) Die unterschiedlichen Bedeutungen differieren also nicht nur innerhalb einer Sprache, sie unterscheiden sich sogar noch stärker in unterschiedlichen Sprachen und können für Nicht-MuttersprachlerInnen bzw. für ÜbersetzerInnen aus einem anderen kulturellen Umfeld unverständlich sein. Sind also Übersetzungen per se missverständlich oder gar unmöglich?

Die Philosophin Münnix schlägt einen dekonstruierenden Drei-Stufen-Ansatz vor, um die Übersetzungsschwierigkeiten zu überwinden: Erstens sollte der/die ÜbersetzerIn sowohl die eigenen konzeptuellen Strukturen, den eigenen Habitus dekonstruieren als auch die eigenen Denk- und Sprachmuster. So würde sich ein Raum für die fremde Kultur und Sprache als eine neue Erfahrung bzw. Lebensform eröffnen. (175) In einem zweiten Schritt schlägt sie vor, den Text oder die Aussage in einzelne Fragmente zu zerlegen und hinsichtlich der sozialen, geschichtlichen, kulturellen Bedeutung etc. zu analysieren. Im letzten, also im dritten Schritt, kann abschließend die Übertragung erfolgen. (175)

Was auch immer die geeignete Übersetzungsmethode ist – Übersetzungen sind notwendig, um »uns eine differente Umgangs- bzw. Sichtweise auf die Welt aufzuzeigen. Und dies wird uns dazu verhelfen, nicht in unseren alten vertrauten (und limitierten) Modellen der Interpretation stecken zu bleiben.« (176; ÜS Boteva-Richter)

Um die Schwierigkeiten und die Notwendigkeit von Übersetzungen für die interkulturelle Arbeit und Weltsicht zu verstehen sowie Lösungen besser durchdenken zu können, leistet dieser Band einen wertvollen Beitrag.

»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 [...]«

(Graneß, 232)