

Ist interkulturelle Kommunikation möglich?

Zur Schwierigkeit angemessenen Über-Setzens

Gabriele Münnix

1. Fremde Sprachen

Anton Wilhelm Amo kam als sog. »Kammermohr« von Westafrika nach Deutschland, hatte aber das Glück, durch einen Herzog gefördert zu werden: Er ist in Deutsch und Latein nicht nur philosophisch sozialisiert worden, war wissenschaftlich hochangesehen, wurde der erste Philosoph afrikanischer Provenienz in Deutschland und hatte die Intelligenz, in Latein zu publizieren. Daneben lernte er neben drei anderen weiteren indogermanischen Sprachen auch noch Hebräisch. Er hat ganze Sprachenwelten, nicht nur mit Hilfe von philosophischen Publikationen, in sich aufgenommen und sie zur Formulierung seiner eigenen Gedanken, z. B. in seiner Dissertation *De jure Maurorum in Europa*, verwendet. Diese Gedanken, mit denen man ihn zur Frühaufklärung rechnen kann, hätte er in seiner Heimatsprache so nicht formulieren können.

Denn die mehr als 2000 einheimischen afrikanischen Sprachen, die alle die Grundlagen für kulturelle Identitäten darstellen, sind im wissenschaftlichen Diskurs auch heute noch derart marginalisiert, »dass sie in interintellektuellen Diskursen kaum Beachtung finden« (Mabe 2017, 103). Es geht aber darüber hinaus nicht nur um fortdauernde politische Marginalisierung, auch in Zeiten des Postkolonialismus, in dem man immer noch Sprachimperialismen feststellen muss (vgl. Chumakov 2016, 73ff.). Es geht auch um ganz basale strukturelle sprachliche Schwierigkeiten. So macht Mabe deutlich, dass »die Übersetzung abstrakter Termini in afrikanische Sprachen [...] eine große Herausforderung für die afrikanischen Philosophen dar(stellt) (Mabe 2017, 114) und macht selbst Vorschläge, wie das für seine Muttersprache *Bassaisch*, eine von mehr als 500 Bantusprachen, geschehen könnte. Einige seiner Beispiele: *Dialektik* = *ngi podba*, das sich nicht widersprechen; die *Methode* = *Li nônôl*, wodurch man geht; *Logik* = *Li nômôl*, das dem Verstehen zugrundeliegende Prinzip; *Idee* = *tééhene*, etwas, das man nur denkend und nicht real sieht; *Sein* = *Yé,bà*, was sichtbar ist oder unseren Vorstellungen in der objektiven Wirklichkeit entspricht; *Ontologie* = *Pôdôl Bâ*, Reden über das Sein, mit

dem Ziel dessen Existenz zu beweisen; *Zivilisation* = Nok nin, das Leben verstehen oder genießen.

Die Beispiele zeigen, dass dies nur ein erster Schritt sein kann auf dem Weg, afrikanische Denker*innen zu befähigen, sich in ihrer eigenen Sprache philosophisch bzw. auch wissenschaftlich zu artikulieren, nicht nur, um im internationalen Diskurs gehört zu werden, sondern auch, um sich Sprecher*innen der gleichen Sprachgemeinschaft mit ihren Gedanken in ihrer eigenen Sprache verständlich zu machen, um auch hier das gemeinsame Nachdenken zu befördern.

Zudem geht es auch gar nicht nur wie bei Mabe um Begriffe, obwohl sich schon hier, jenseits von »Begriffsimporten« interkulturell interessante Unterschiede auf-tun. So erlaubt der chinesisch-japanische Begriff *Qi/Chi*, Phänomene zusammen-zudenken, die bei uns eher nicht zusammengedacht werden, »wodurch einiges einfacher und zudem differenzierter zum Ausdruck gebracht werden kann« (Elberfeld 2013, 379, 303-312, 382). Und der Begriff *Kultur* unseres Sprachraums taucht in anderen Sprachen anders auf, z. B. als »Wind« (»feng«) im Japanischen (vgl. Ohashi 1983, 79-93).

Es geht vielmehr auch um strukturelle Unterschiede des Sprachbaus, wie ich an zwei weiteren afrikanischen Sprachen verdeutlichen möchte, denn die oben erwähnte Schwierigkeit mit abstrakten Begriffen ist nicht einfach kurios oder etwa gar ein Zeichen mangelnder Abstraktionsfähigkeit (und früher oft unterstellter minderer Intelligenz), sondern ist bereits in der Grammatik einiger Sprachen angelegt: So macht etwa Kagamé in *La philosophie Bantu- Rwandaise de l'Être* darauf aufmerksam, dass hier in diesen Sprachen ein Sein rein grammatikalisch gar nicht losgelöst von seinem Ort und weiteren Bestimmungen ausgesagt werden kann (vgl. Kagamé 1970). Und (gar) in *Ewe*, einer der neun in Amos Heimatland Ghana offiziell geförderten Sprachen, finden wir gar kein Verb »sein«. Hier »verteilt der Begriff des *Seins*, oder das, was wir so bezeichnen würden, sich auf mehrere Verben« (Benveniste 1977, 87).

Doch Benveniste, dessen linguistische Untersuchungen keineswegs überholt sind, kommentiert selbst:

»Diese Beschreibung des Sachverhaltes in der Ewe-Sprache enthält zum Teil etwas Künstliches. Sie wurde aus der Perspektive *unserer* Sprache unternommen, und nicht, wie es sein sollte, im Rahmen der untersuchten Sprache selbst. Innerhalb der Ewe-Morphologie oder der Ewe-Syntax verbindet nichts diese fünf Verben miteinander. Nur in Bezug auf unsere eigenen sprachlichen Gewohnheiten entdecken wir in ihnen etwas Gemeinsames. Der Vorteil dieses »egozentrischen« Vergleichs liegt jedoch gerade darin: er gibt uns Aufschluss über uns selbst; er zeigt uns in dieser Vielfalt der Anwendungen von »sein« im Griechischen einen für die indoeuropäischen Sprachen spezifischen Sachverhalt, keineswegs eine universale Situation oder eine notwendige Gegebenheit. [...] Wir können nicht sagen,

welchen Platz das »Sein« in der Ewe-Metaphysik hat, aber a priori muss der Begriff sich dort ganz anders artikulieren« (Benveniste 1977, 89).

In unserem Kulturkreis hingegen hat die Kopula »ist« als Bindeglied zwischen Subjekt und Objekt mindestens drei Bedeutungen: Identität, Inklusion und Existenz. Doch wie ist dies in Sprachen, die gar keine Kopula kennen, wie dem Hebräischen, Russischen oder Arabischen (vgl. Turki 2017, 69; vgl. aber Derrida mit seinen Überlegungen zum Supplement der Kopula 1999, 195-227)? Und wie ist es in Sprachen, die die indogermanische SPO-Konstruktion gar nicht kennen, etwa in Sprachen wie Nootka, die zum Ausdruck der Prozesshaftigkeit des Seins nur über Verben verfügen (vgl. Whorf 1972, 43); wie in subjektlosen Sprachen, wie z. B. dem Japanischen (vgl. Takajama 2017, 77-90 und Hartmann 1952)? Im Gegensatz dazu hatte Weisgerber mit seinen Untersuchungen zum »Menschen im Akkusativ« den indogermanischen Sprachen einen anderen Weltzugriff bescheinigt, hinter dem wir eine verborgene Metaphysik vermuten können (vgl. Weisgerber 1988).

Es ist interessant, vor diesem Hintergrund zu untersuchen, in welcher anderen sprachlichen Formen sich in anderen Sprachfamilien metaphysisches Denken artikuliert, ohne dabei von der eurozentristischen Projektion auszugehen, dass wir das Eigene gleich oder ähnlich in anderen Kulturkreisen vorfinden müssen. Denn wenn wir das Fremde immer nur am Maßstab des Eigenen messen, bleiben uns notwendig die Spezifika fremder Denkweisen verborgen. Und schon Leibniz war es daran gelegen, andere als eigene Perspektiven als Korrektiv und Ergänzung der eigenen Sichtweisen kennenzulernen (vgl. Münnix 2020, 133f.). Sprache bedeutet je anderen Weltzugriff und diese sich so artikulierenden anderen Denkweisen können unser Denken bereichern. Übersetzungsprogramme, die uns das Fremde bereits fertig konfektioniert ins Eigene transponiert anbieten, sind da eher nicht hilfreich.

2. Vorprägungen

Die erwähnte Projektion ist gar nicht so selten. In einem berühmt gewordenen Gedankenexperiment lässt Quine einen linguistischen Feldforscher auftreten, der in einer ihm völlig unbekanntem Dschungelsprache, die noch nie übersetzt worden ist, Forschungen anstellt und sich erst eine Art Wörterbuch erarbeiten muss. Anhand eines vorbeihoppelnden Kaninchens und eines Eingeborenen-Kommentars »Gavagai« folgert er, dass dies die Bezeichnung für »Kaninchen« sein muss. Doch, so Quine selbst, es könnte ja auch die Bezeichnung einer immer zusammen mit Kaninchen auftretenden Kaninchenfliege sein, oder sich auf ein bestimmtes Körperteil, wie »lange Ohren« beziehen (vgl. Quine 1980, 77). Es könnte auch funktional »Mittagessen« gemeint sein, oder »rennt schnell«, was vielleicht jemand mit chinesischem Sprachhintergrund eher folgern könnte: Indoeuropäische Sprachen mit

Wurzel im Sanskrit neigen stark zu Nominalisierungen, wohingegen das chinesische Denken vorwiegend prozessorientiert ist und z. B. den Begriff der Substanz überhaupt nicht kennt. Schon Humboldt hatte in *Über die Verschiedenheit des Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* Sanskrit und Chinesisch als völlig verschieden klassifiziert und ihren Wirkungen nachgespürt (vgl. Humboldt 1836).

Quine nun stellt fest, dass die Situation der Erstübersetzung nicht eindeutig ist (»principle of indeterminacy«) und weiterer Nachfragen bedarf. Doch da erweist sich, dass der Feldforscher keineswegs eine *tabula rasa* ist, sondern mit bestimmten Voraussetzungen seiner Muttersprache, die aber unanalysiert bleiben, behaftet ist: Er muss sich bei diesem Nachfragen z. B. auch die Synonyma von »Ja« und »Nein« aneignen (vgl. Quine 1980, 64 f). Doch Quine bemerkt hier zu Recht, dass man als Angehörige* r einer bestimmten Kultur eine solche Äußerung falsch interpretieren kann, da man z. B. in der Türkei bei Dissens eine vertikale Bewegung mit dem Kopf mache, die als Zustimmung interpretiert werden kann, was also genau den entgegengesetzten Wahrheitswert des Beobachtungssatzes vermuten lässt (vgl. Quine 1980, 29). Mit einigen analytischen Hypothesen soll der Sprachforscher schon sehr weit kommen: »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« (Quine 1980, 139). Die logischen Verknüpfungen »und/oder, wenn/dann« sind nach Quine ebenfalls aus dem Sprachverhalten zu eruieren, als implizites Nebenprodukt. (a.a.O., [ebd., S. 111f.]). Er geht dabei von der Voraussetzung aus, dass eine angemessene Übersetzung »die logischen Gesetze« unangetastet lassen sollte, was nicht mehr empirisch oder behaviouristisch ist. Ergibt sich bei einer Übersetzung ein logischer Widerspruch, so ist vermutlich die Übersetzung nicht richtig, denn man unterstellt dem Sprecher wohlwollend (!) die gleiche Rationalität (das überhebliche »principle of benevolence«). Doch vor dem Hintergrund der dreiwertigen Logik der Aymara in Südamerika und der siebenstufigen Prädikationslogik der Jaina in Indien ist nun deutlich die eurozentristische Perspektive Quines zu erkennen (vgl. Münnix 2006). Wir werden bei Quine gezwungen, die Ontologie einer Hintergrundsprache oder Hintergrundtheorie auf die Eingeborenen-sprache zu projizieren, und das kann – und wird – zu Verfälschungen führen (vgl. Preyer 2017, 149ff.).

Glock kritisiert:

»We need not project most of our beliefs onto the natives. This makes room not just for counting them wrong. It may transpire that on some issues the 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« (Glock 2003, 184).

Whorf spricht hier bei dieser oft unbewussten Hintergrundtheorie, die wir zur Deutung fremder Sprachmuster verwenden, von »natürlicher Logik«:

»Die natürliche Logik sagt uns, das Sprechen sei nur ein beiläufiger Vorgang, der ausschließlich mit der Weitergabe, nichts mit der Formulierung von Gedanken zu tun habe. Im Sprechen oder beim Gebrauch der Sprache wird angeblich nur ›ausgedrückt‹, was im wesentlichen bereits unsprachlich formuliert war. [...] Das Denken hängt nach dieser Ansicht nicht von der Grammatik ab, sondern von den Gesetzen der Logik oder Vernunft, die für alle Beobachter des Universums die gleichen sind und etwas Rationales im Universum repräsentieren, das von intelligenten Beobachtern ›gefunden‹ werden kann, gleichgültig, ob sie Chinesisch oder Choktaw sprechen« (Whorf 1972, 9-13).

Doch diese natürliche Logik sieht nicht, dass die »Sprachphänomene für den Sprechenden weithin einen Hintergrundcharakter haben und mithin außerhalb seines kritischen Bewusstseins bleiben. Spricht daher jemand gemäß seiner natürlichen Logik über Vernunft, Logik und die Gesetze des richtigen Denkens, so wird er leicht rein grammatischen Gegebenheiten folgen, die in seiner eigenen Sprache einen Hintergrundscharakter haben, die aber keineswegs in allen Sprachen gelten oder gar ein allgemeines Substrat der Vernunft sind« (ebd.).

Whorf hatte auf der Basis seiner Untersuchungen der Hopi-Sprache festgestellt, dass hier nicht nur andere als europäische Zeitvorstellungen herrschen, sondern dass es auch korrelierend in der Hopi-Grammatik nur zwei Zeitformen gibt: »Manifestiert« und »Manifestierend«. Auf dieser Basis hatte er sein »Linguistisches Relativitätsprinzip« formuliert, das die Abhängigkeit unserer Denkstrukturen von den grammatischen Kategorien unserer Muttersprachen behauptet.

Genau dies, so Benveniste, sei schon bei Aristoteles und seinen Kategorien passiert, dem wir unsere »klassische« Logik verdanken:

»Es scheint uns [...], dass diese Unterscheidungen in erster Linie Kategorien der Sprache sind, und dass Aristoteles, faktisch in absoluten Maßstäben denkend, einfach bestimmte Grundkategorien der Sprache, in der er denkt, wiederfindet« (Benveniste, 1977, 80).

Die These wurde aber schon zwei Jahre zuvor bei Kagamé formuliert (Diagne 2000, 50) und bereits 1840 in Trendelenburgs *Logischen Untersuchungen* aufgestellt und später von Brunschvig übernommen. Und sie wurde sogar schon im Jahre 932 in Bagdad diskutiert, in einer Debatte um die Universalität der Aristotelischen Logik und der Relativität von Grammatiken zwischen dem Logiker Abu Bishr Matta und dem Grammatiker Abu Said al-Sirafi, in der letzterer sich gegen die Ansprüche der griechischen Logik und Philosophie wehrte (vgl. Diagne 2008, 39f. sowie Turki 2017, 71f., insb. S. 43: »Il y a une logique greque comme il y a une logique arabe, laquelle n'est autre que la grammaire de l'arabe«)

Und auch Bodmer spricht vom »falschen Glauben [...], dass die Sprachgewohnheiten der europäischen Völker mit universellen Prinzipien der Logik in Einklang stünden.« Doch:

»dieses vollständige System der Logik, das aus den Disputen der mittelalterlichen Scholastiker erwuchs, ging von einem falschen grammatischen Grundbegriff über die einfachste Form einer Aussage aus. Die Scholastiker glaubten nämlich, dass die einfachste Form einer Behauptung das Verb ›sein‹ enthalten müsse und dass ›sein‹ in diesem Zusammenhang ein wirkliches Bestehen ausdrücke« (Bodmer 1955, 121f.).

Und dies ist schon im griechischen Verb *on* und seinen Verwendungsmöglichkeiten angelegt.

3. Gibt es eine universal gültige Grammatik?

Hier schließt sich die heute bekannteste Gegenthese zum linguistischen Relativitätsprinzip an: Chomskys Auffassung einer Universalgrammatik, die allen Sprachen zugrunde liegen und eine Art logisches Gerüst für jede Sprache sein müsse. Für ihn wirkt hinter den Sprachen eine gleiche, sprachunabhängig strukturierte Vernunft mit universalen Regeln. Dann ist natürlich jedes Übersetzen im Rekurs auf sprachunabhängiges Denken über oder unter den Sprachen unproblematisch. Bei Chomsky finden wir in Fortsetzung von Leibniz' Idee einer logischen Universal Sprache (die natürlich auf Descartes' *mathesis universalis* zurückgeht) die Vorstellung einer eingeborenen genetischen Disposition, die er sich als allgemeine Sprachkompetenz 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, bereits 10 Jahre nach dem Tod Descartes', eine »Grammaire générale et raisonnée« entwickelt haben, die zweifellos auch Leibniz beeinflusst hat (Chomsky 1971, 71; siehe aber Karagerogiewa 2017, 121ff.). Hier ist im Unterschied zu den partikulären Grammatiken der verschiedenen Sprachen und Sprachkonventionen die Rede von einer allgemeinen Grammatik, die die Natur des Denkens ausmacht und daher universell und vor aller Sprache ist.

4. Sind relativistische Ansätze passender?

Es streiten sich also Universalist*innen mit Relativist*innen über das Verhältnis von Denken und Sprache und die jeweils aus ihnen entstehenden Prägungen. Für

die Universalist*innen liegen allgemeine und allgemeingültige Denkstrukturen vor allen Sprachen a priori bereit, die uns das Verstehen ermöglichen, da sie angemessene Übersetzungen immer möglich machen, und hier lässt sich von Chomsky aus eine Linie über Leibniz, Descartes, die *Ars Magna* des Raimundus Lullus bis hin zu Platons Vorstellung der apriorischen und objektiven Existenz allgemeiner Ideen zurückverfolgen.

Für die Relativist*innen hingegen ist sprachunabhängiges Denken gar nicht möglich, es entsteht immer mit und in den Sprachstrukturen unserer Muttersprachen, und auch wenn wir später andere Sprachen lernen, bleiben die ersten Prägungen erhalten. Die Verfechter*innen der Besonderheit und Verschiedenheit der Sprachen, die in Verbindung mit einem je anders gearteten Denken stehen sollen, berufen sich einerseits auf Nietzsche (vgl. Diagne 2017, 212ff.), andererseits lässt sich die Whorfsche These von der linguistischen Relativität über seinen nach Amerika ausgewanderten Lehrer Edward Sapir bis zu Herder und Humboldt zurückverfolgen. Und schließlich lässt sich die Wertschätzung des Pluralitätsgedankens, den die Postmoderne wieder aufnimmt, noch bei den von Nietzsche so geschätzten Vorsokratikern u. a. bei Protagoras, festmachen.

Mit anderen Sprachen lernen wir dann auch andere Denkweisen kennen. Und für die Philosophie der Übersetzung folgt, dass es angemessene Übersetzungen zwischen Sprachen meist nur innerhalb von Sprachfamilien mit ähnlichen Strukturen gibt, z. B. innerhalb der indogermanischen Sprachfamilie, die Whorf »Standard Average European Languages« (SAE-Sprachen) nennt. Und auch da gibt es Unübersetzbares, wie Eco aufzeigt (vgl. Eco 2014, 111). Darüber hinaus muss man festhalten, dass z. B. Heideggers ontisch-ontologische Differenz mit der Unterscheidung von Sein und Seiendem im Englischen kaum verstanden werden kann; hier gibt es nur »being«.

Die Kunst des Übersetzens besteht dann darin, in verschiedenen Sprachen bedeutungsgleiche Ausdrücke zu finden (vgl. Ricoeur 2016), und dort, wo Texttreue nicht möglich ist, kreative Ersatzlösungen zu finden, um adressat*innengerecht von Sprecher*innen der Zielsprache auch richtig verstanden zu werden. Dabei kann aber der ursprüngliche Sinn verfälscht werden, wie man am Beispiel von Bibel- und Koranübersetzungen zeigen kann (vgl. Czajka-Cuniko 2017). Übersetzer*innen befinden sich also immer auf einer Gratwanderung, nicht nur zwischen den jeweiligen Sprachen, sondern auch zwischen Texttreue und Adressat*innenorientierung in der Zielsprache und sind durch ihre Sprachkompetenz ein Paradigma für interkulturelles Verstehen, sie sind Mittler*innen und haben Brückenfunktion.

Die linguistische Forschung heute scheint der letztgeschilderten Traditionslinie recht zu geben, doch angesichts der Schwierigkeiten mit und Ängsten vor dem Relativismus, der immer auch Verunsicherung bringt, scheint das Bedürfnis nach zumindest einigen linguistischen Universalien in unserem Geist, quasi als eine Art

universale Software, immens. Zu gerne wollen wir glauben, dass wir immer alles übersetzen und verstehen können, um das uns Vertraute nicht aufgeben zu müssen. Gibt es einen Ausweg aus dem Dilemma? Eine Position, mit der vielleicht beide Seiten leben können?

5. Perspektiven

Eine solche Position finde ich bei Wittgenstein und seiner Theorie der Familienähnlichkeiten (ausführlicher in Münnix 2017, 155-179).

Haben Sprachen ein gemeinsames substanzielles Wesen, z. B. eine hinter ihnen waltende gemeinsame logische oder grammatische Struktur, auf die man nur zurückgehen müsste, um bedeutungsgleiche Ausdrücke übersetzen zu können? Oder sind sie einfach nur Konventionen, die uns veranlassen, die Welt je anders zu sehen? So kann man durchaus vermuten, dass man in subjektlosen Sprachen näher an der Natur ist (vgl. Takayama 2017, 89).

Die Frage verweist auf den mittelalterlichen Universalienstreit, bei dem sich die Positionen Idealismus (Platon), Realismus (Aristoteles) und Nominalismus (Ockham) herausgebildet haben: Die Universalien sind entweder »ante res«, »in rebus« oder einfach nur willkürliche Bezeichnungen, die sich verfestigt haben, also »post res«, irgendein gemeinsames Wesen als Grund für allgemeine Bezeichnungen ist Illusion. Dieser Streit wirkt bis heute nach und wird im englischen Sprachraum als Konflikt zwischen Essentialismus und Konventionalismus gedeutet. Wittgenstein hat hier eine Lösung zwischen beiden Positionen gefunden (vgl. Bambrough 1961), die sich nicht an der Kategorie der Substanz orientiert (die Frage ist also aus seiner Sicht falsch gestellt), sondern an der der Relation.

Die Frage ist falsch gestellt: Sprachen haben kein gemeinsames Wesen, das sie alle untereinander verbindet, sondern sie bilden aufgrund von Ähnlichkeiten, aber auch Unterschieden ein zusammenhängendes Netz, bei dem sich Phänomenbereiche in einigen Gemeinsamkeiten überschneiden, aber auch durchaus auch in anderen Phänomenbereichen sehr fremd sein können. Dazu kommt – nach Wittgensteins Wendung zur Normalsprachentheorie –, dass man Sprachen gar nicht nur morphologisch und unabhängig von ihrer jeweiligen Lebenswelt und den konkreten Sprechkontexten sehen kann, und da bezieht Wittgenstein sich mit seiner Identitätsthese (»Bedeutung = Gebrauch«) durchaus nicht nur auf ganze Sätze, sondern ganz allgemein auf Sprachhandlungen: Ein »Ja« vor dem Richter oder dem Standesbeamten kann durchaus andere Bedeutung haben, wie auch der Begriff »Gruppe« in einer Diskussion von Mathematiker*innen oder Soziolog*innen. Und gar der Begriff »Bild«, um ein komplexeres Beispiel anzuführen, kann nicht nur im Sinne von Bildträger, Bildreferenz oder Bilddarstellung verwendet werden und je anderes meinen (»Das Bild hat einen Riss«, »das Bild zeigt meinen Vater«,

das Bild ist besonders gut ausgeführt«), sondern hat auch noch die in verschiedene kulturell-religiöse Begriffstraditionen verflochtenen Bedeutungen von suggestiver Realpräsenz des Abgebildeten (die unbedingt ausgeschaltet werden muss, bis hin zu radikalen Bilderverboten) und hinweisendem Zeichen, eine Deutung, die Bilder unter Umständen akzeptabel macht, auch wenn sie Verrat am Lebendigen begehen (vgl. Münnix 2019, Teil II). Hier kommt nicht nur der Gedanke der später noch auszuführenden Begriffsgeschichte ins Spiel, sondern auch eine Kontextsensitivität, die sich an die jeweiligen Bedeutung generierenden Lebensformen und »Sprachspiele« bindet. Wittgensteins Relativismus (seine Anhänger diskutieren sogar, ob diese Kontextgebundenheit überhaupt noch als Relativismus bezeichnet werden kann) ist also von anderer Art als der Whorfsche und ist als »Sprachspielrelativismus« bezeichnet worden. Anders als bei Whorf ist es nicht die Grammatik unserer Muttersprachen, die uns bestimmt oder sogar determiniert, so und nicht anders zu denken. Zwar können und müssen wir bestimmten Regeln folgen, um für andere verständlich zu sein. Doch wir können diese Regeln kreativ überschreiten. So hat Heidegger bei der Beschäftigung mit asiatischer Philosophie klar gesehen, dass unsere oft zu nominalen Sprachkonstruktionen neigenden indoeuropäischen Sprachen ein »Andenken *gegen* die Sprache selber« und eine Dekonstruktion eigener Begrifflichkeit erfordern, um dem Prozesshaften Raum zu geben und hat neue Sprachschöpfungen gefunden, um dies zum Ausdruck zu bringen: Das Wesen »west«, die Fuge »fugt«, das Licht »lichtet« usw.

Sprachen sind für Wittgenstein wie Eisenbahngleise, die uns aus der Vergangenheit bis hierhergebracht haben, und an die wir gebunden waren. Doch wir können und müssen sie in die Zukunft selbst weiterbauen und können zu diesem Zweck durchaus auch Strukturen verwenden, die wir in anderen Sprachen finden, denn die Überschneidungen in den Gemeinsamkeiten machen Übergänge des Verstehens in andere Sprachwelten möglich. Bestimmt das Denken die Sprachen, die dann nur Ausdrucksinstrumente sind, oder die jeweilige Sprache die Art des Denkens? Wittgensteins Konzeption macht eine dialektische Position möglich, in der unser Denken natürlich von überkommenen Sprachstrukturen geprägt wird, aber doch die Möglichkeit hat, angesichts anderer Möglichkeiten andere Sprachformen zu generieren, die wiederum auf unser Denken neu einwirken können, um ihm für die Zukunft Richtung zu geben.

Allerdings gibt es, wie Wittgensteins Privatsprachenargument gezeigt hat, kein sprachunabhängiges Denken *vor* aller Sprache: Allein schon, um für uns selber interne Zustände (wie z. B. verschiedene Schmerzzustände) nicht nur für andere, sondern auch für uns selbst nicht nur zu bezeichnen, sondern auch differenziert wahrnehmen zu können, brauchen wir die in unseren Sprachen vorgegebenen begrifflichen Differenzierungen, sodass damit auch die Unterscheidung zwischen Innen und Außen hinfällig bzw. unsinnig wird (vgl. Ter Hark 1990).

Unterschiedliche Sprachen sind unterschiedliche Perspektiven auf die Welt, die unterschiedliche Sichtweisen generieren können, in die wir uns aber durchaus einfühlend fühlen können (wie Amo es konnte). So führt Bambrough das Beispiel eines Südseeinsulanerstamms an, der Bäume nicht wie wir nach morphologischen Gesichtspunkten klassifiziert, sondern nach funktionalen Gesichtspunkten: »boat-building trees, house-building trees« etc. »Where we would see a mixed plantation, they would not do so«. Ich habe in meinem Konzept der Multiperspektivität gezeigt, dass solcher Perspektivismus der Sichtweisen nicht im Relativismus enden muss, der jedes Verstehen unmöglich machen würde (vgl. Münnix 2020, 180 ff). Andere Perspektiven können uns bereichern und unser Denken ergänzen. Ganz in diesem Sinne hat Walter Benjamin in Bezug auf die Erfahrung von Andersartigkeit und Fremdheit beim Übersetzen anderer Sprachen einer Zukunftshoffung Ausdruck gegeben: »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 jedoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist« (Benjamin 1973, 187). Von solcher Zusammenschau sind wir aber noch weit entfernt, wir wissen immer noch viel zu wenig über die kulturell verwurzelten Sprachen der Welt, obwohl die vergleichende linguistische Forschung mit großen Schritten voranschreitet. Und hier erweist sich einmal mehr Robertsons Wort von der »Glokalisierung« als passend. Globalisierungsprozesse unter Maßgabe einer lingua franca, z. B. derzeit des Englischen und auch zunehmend Spanischen, sind zwar nötig zum angemessenen Lösen globaler Probleme, aber völlig ungenügend zum besseren Verständnis der je anderen Weltperspektiven, von denen wir lernen könnten, wenn diese Besonderheiten nicht vorschnell nivelliert werden. Es sind also immer auch Prozesse der Re-Lokalisierung in einzelnen Sprachwelten nötig, um Fremdes nicht bloß von außen, durch Projektion des Eigenen ins Fremde zu beschreiben. Nur durch echte Perspektivwechsel können wir lernen, auch die Spezifität des eigenen Ansatzes besser erfassen und dabei die Erfahrung machen, dass unser eigener kulturell verwurzelter Sprachhintergrund und die damit einhergehenden Weltansichten blinde Flecken aufweisen können. Und nur dadurch sind dann wieder übergeordnete globalere Perspektiven ohne Einebnung von Differenzen sinnvoll möglich.

6. Kommunikation zwischen den Kulturen?

Wie ist nun interkulturelle Kommunikation möglich? Wie können wir uns richtig verstehen?

Im Frühsommer 2016 stellte die deutsche Bundesregierung ein Weißbuch vor, in dem angesichts der russischen Haltung zur Ukraine von »Herausforderung« ge-

sprochen wurde. Die russische Presse übersetzte dies mit dem Wort für »Bedrohung« und berichtete empört von Deutschlands neuer Gegnerschaft. Das führte bei russischen Politiker*innen angesichts der jüngeren Geschichte zu Panikreaktionen, veranlasste sie aber auch zu Verbalaggressionen, was erhebliche Klimaver schlechterungen und diplomatische Schwierigkeiten mit sich brachte (vgl. Eichholz 2016). Absichtliche oder unabsichtliche Übersetzungsfehler können also verfälschen und interkulturelle Kommunikation und Verständnis erschweren. Doch die Schwierigkeiten gehen weit über Übersetzungsfehler hinaus. So berichtete die frühere amerikanische Außenministerin Madeline Albright von einem Gespräch mit dem verstorbenen Kim Jong-Il, in dem sie der Ansicht gewesen sei, man habe nun ein Moratorium für Raketentests vereinbart, während sich später herausstellte, dass Nordkorea damals schon ein Programm zur Herstellung hochangereicherter Urans verfolgte, und sie schlussfolgerte: »Also: sie lügen« (Adorjan 2013 in der FAS). Daran ist bemerkenswert, dass sich eine hochrangige Diplomatin in Unkenntnis der Zwischentöne auf bloße Übersetzung des gesprochenen Wortes verlassen zu haben scheint. Man muss jedoch wissen, dass im Koreanischen – wie im Japanischen – das gesprochene Wort durch die Länge der Pausen relativiert wird, was gerade bei Konferenzen den verschiedenen Parteien erlaubt, ihr Gesicht zu wahren und Ausdruck von Höflichkeit ist (vgl. Maletzke 1996, 189-192). Es läuft also neben dem gesprochenen Wort ein nichtverbaler Subtext, den Angehörige einer »Ausdruckskultur« (vgl. Rez et al., 2009, 41ff.) oft gar nicht wahrnehmen, weil sie auf das gesprochene Wort fixiert sind. Was soll dieses Wort von der »Ausdruckskultur« bedeuten?

In dem von Dagmar Kumbier und Friedemann Schulz von Thun herausgegebenen Buch »Interkulturelle Kommunikation« scheint es die Aufgabe der Autor*innen gewesen zu sein, das Modell des inneren Teams und das Kommunikationsquadrat (mit den vier Seiten Selbstkundgabe, Sachinhalt, Beziehungshinweis und Appell) auch für diesen Bereich umzusetzen. Ich bleibe beim Beispiel Japans: der entsprechende Beitrag *Warum Karl und Keizo sich nerven* unterscheidet zwischen zwei unterschiedlichen Handlungskonzepten einer Kommunikation zwischen Deutschen und Japaner*innen, einerseits einer (kontextsensiblen) Situationsorientierung auf der Seite der japanischen Gesprächspartner und einer Ausdrucksorientierung auf deutscher Seite. Die entsprechenden »Kulturquadrate« zum Selbstkonzept diagnostizieren ein »Gemeinschafts-Ich« auf japanischer Seite und ein »Individual-Ich« auf deutscher Seite. Weiter wird die Unterscheidung getrieben durch eine »Beziehungsorientierung« und »Sachorientierung« und durch die Unterscheidung von »impliziter« und »expliziter« Kommunikation, um Sensibilität für wechselseitige Vorwürfe bei misslungener Kommunikation zu wecken (Die Äußerung eines Japaners »Sie üben aber viel Klavier!« kann von der anderen Seite keineswegs als höfliche und implizit verpackte Kritik an übermäßiger Lärmbelastung verstanden werden, sondern als anerkennende Äußerung im Sinne

eines »Weiter so!« aufgefasst werden, vgl. Rez et al. 2009). In einer Höflichkeitskultur mit Beziehungsorientierung und impliziter Kommunikation kann die nackte Wahrheit, anders als bei expliziter Ausdrucksorientierung, oft nachrangig sein (Dabei sieht man von Pervertierungen der *intrakulturellen* Kommunikation durch falsche Behauptungen durchaus ab; hier steht das Unabsichtliche und Unbewusste im Vordergrund.). Im ganzen Buch stehen Verständigungsprobleme aufgrund unterschiedlicher kultureller Traditionen und Prägungen im Vordergrund, niemals – was sonderbar ist – geraten die unterschiedlichen spezifischen Sprachstrukturen und Übersetzungen in den Blick. Doch gerade hier artikulieren sich unterschiedliche kulturelle und geschichtliche Besonderheiten. So macht z. B. Plotnikov über die bereits angesprochene Verschiedenheit begrifflicher Kategorisierungen und der möglicherweise fundamental anderen grammatischen Strukturen zur Erfassung von Wirklichkeit zusätzlich auf die Bedeutung der unterschiedlichen Geschichte von Begriffen in verschiedenen Sprachen aufmerksam: Am Beispiel der Entwicklung des Personenbegriffs in Deutschen und im Russischen zeigt er auf, dass der Ideentransfer zwischen verschiedenen Kulturen nicht 1:1 übertragbar ist. Denn der russische Personenbegriff hat eine andere Begriffsgeschichte und weist nur eine von drei Komponenten auf, die sich mit dem »westlichen« Personenbegriff philosophiegeschichtlich verbinden (vgl. Plotnikov 2017, 241-249). Übersetzer*innen, die von den unterschiedlichen Wortfeldern und begrifflichen Traditionen, die auch noch für je andere Konnotationen sorgen, keine Ahnung haben, können für Missverständnisse sorgen und Irritationen verursachen, und das auch jenseits von Übersetzungen philosophischer Texte, die am besten nur von Philosoph*innen vorgenommen werden, die Kenntnis von solchen Unterscheidungen haben (Wie übersetzt man z. B. Kant oder auch schon Aristoteles ins Chinesische, das mit seiner Prozessorientierung gar keinen Begriff von »Substanz« kennt?).

Wie können wir aber auch nicht nur Texte oder Äußerungen, sondern auch andere Personen aus fremden Kulturen verstehen? Ganz sicher gehört die Kenntnis der Lebenswelt und der jeweiligen sprachlichen Lebensformen hinzu. Ganz sicher sollten wir auch – erforschbare – interne Selbstdeutungen und Selbstbeschreibungen der jeweils in einer Kultur Lebenden zugrunde legen (vgl. Rehbein 2017, 337-352), und keine Deutungen von außen, die aus der Außenperspektive anderes für relevant halten als es intern für wesentlich befunden wird. Denn Fremddeutungen können blinde Flecken aufweisen und am Wesentlichen vorbeigehen. Deshalb schlagen sowohl Koch als auch Rehbein vor, über den Bereich des Rationalen und der nötigen Sprachforschungen auch Einfühlung in andere Lebensformen und Sprachgewohnheiten vor. Denn Unübersetzbares wird bleiben und muss so gut wie möglich angenähert werden (vgl. Cassin 2014).

Und um am Schluss noch einmal auf einen afrikanischen Philosophen zu kommen: In einer dekolonisierten Welt müssen und dürfen, so Diagne, die ehemals Kolonisierten in der Lage sein, sich von den mentalen Mustern und normativen

Denkvorschriften der Kolonialsprachen zu lösen, um sich im eigenen Idiom ausdrücken zu können. Aber Bachir Diagne hat noch einen anderen Rat:

»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 21st 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« (Diagne 2017, 218).

Schon Amo hat sich in eine andere Lebens- und Sprachwelt hineindenken müssen, um sich und seine Gedanken in ihr formulieren zu können. Und das wäre auch für uns heute, Jahrhunderte später, jenseits der früheren Zwänge, in Zeiten der Globalisierung eine gute Übung. Die Kenntnis einer radikal anderen Sprache wäre in der Tat eine gute Ignoranzprophylaxe mit erzieherischem Wert und kann tatsächlich als Bildungsziel gesetzt werden: Wir wüssten, dass die Logik und Struktur unserer eigenen Sprache nicht universal ist, und dass wir unsere eigenen Selbstverständlichkeiten keineswegs ins Fremde projizieren und unsere eigenen sprachlichen Deutungsmuster dort nicht wie selbstverständlich voraussetzen können. Das würde jedem Sprachimperialismus vorbeugen und für mehr Verständnis zwischen den Kulturen in einer hoffentlich friedlicheren Welt sorgen.

Literaturverzeichnis

- Bambrough, Renford. 1961. »Universals and Family Resemblances.« In *Proceedings of the Aristotelian Society XII*.
- Benjamin, Walter. 1973. »Die Aufgabe des Übersetzers.« In *Das Problem des Übersetzens*, herausgegeben von Hans-Joachim Störig, 156-169, Darmstadt: WBG.
- Benveniste, Emile. 1977. *Probleme der allgemeinen Sprachwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Paul List.
- Bodmer, Frederick. 1989. *Die Sprachen der Welt*. Köln: Parkland.
- Cassin, Barbara. 2014. *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*. Paris: Rue d'Ulm.
- Chomsky, Noam. 1971. *Cartesiansche Linguistik*. Tübingen: De Gruyter.
- Chomsky, Noam. 1973. *Sprache und Geist*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Chumakov, Alexander. 2017. »Concerning Human Understanding: Problems of Laguage in A Global World.« In *Europa Forum Philosophie 65 (Tra-Duire Über-Setzen Trans-Late)*, herausgegeben von Gabriele Münnix, Bernd Rolf, 68-77. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Czajka-Cunico, Anna. 2017. »Übersetzungsphilosophische Bemerkungen zu einer simultanen Lektüre Großer Schriften.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und inter-*

- kulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 276-295. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Derrida, Jacques. 1988. »Das Supplement der Kopula. Die Philosophie vor der Linguistik.« In *Randgänge der Philosophie*, herausgegeben von dems., 195-227. Wien: Passagen.
- Diagne, Bachir Souleymane. 2008. *Comment philosophe en Islam?* Paris: Philippe Rey.
- Diagne, Bachir Souleymane. 2017. »Grammatical Philosophy versus Philosophical Grammar. Leibniz and Nietzsche on Grammar.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 205-219. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Eco, Umberto. 2014. *Quasi dasselbe mit anderen Worten. Über das Übersetzen*. München: dtv.
- Eichholz, Axel. 2016. »Übersetzungsfehler: Panikreaktion bei russischen Politikern.« *Neue Osnabrücker Zeitung*, 6. Juni 2016. Letzter Zugriff 16.05.2021. <https://www.noz.de/deutschland-welt/politik/artikel/724633/ubersetzungsfehler-panikreaktion-bei-russischen-politiker-1>.
- Elberfeld, Rolf. 2012. *Sprache und Sprachen*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Glock, Hans-Johann. 2013. *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hartmann, Peter. 1952. *Einige Grundzüge des japanischen Sprachbaus, gezeigt an Ausdrücken für das Sehen*. Heidelberg: Winter.
- Kagamé, Alexis. 1970. *La philosophie bantu-Rwandaise de l'Être*. Paris: ISIAO.
- Karageorgieva, Aneta. 2017. »Universal Grammar in Chomsky and the Problem of Translation.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 119-132. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Koch, Anne. 2003. *Das Verstehen des Fremden. Eine Simulationstheorie im Anschluss an W.v.O. Quine*. Darmstadt: WBG.
- Mabe, Jacob Emmanuel. 2017. »Zum Problem der Übersetzung abstrakter Begriffe in eine Bantu-Sprache.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 103-118. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Maletzke, Gerhard. 1996. *Interkulturelle Kommunikation*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Münnix, Gabriele. 2006. »Kontradiktion und Komplementarität. Ist ›die‹ Logik universal?« In *Tradition und Traditionsbruch. Zwischen Skepsis und Dogmatik*, herausgegeben von Claudia Bickmann u. a., 265-280. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Münnix, Gabriele. 2014. »Kategorien und Begriffe in Sprache und Denken.« In *Kultur und Interkulturalität: Interkulturelle Zugänge*, herausgegeben von Elias Jamal, 109-125. Wiesbaden: Springer.

- Münnix, Gabriele. 2017. »Linguistic Relativity in Wittgenstein and Whorf. Is There A Way Out?« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von ders., 154-179. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Münnix, Gabriele. 2017. »Quasi dasselbe mit anderen Worten? Zur Philosophie des Übersetzens im Horizont interkulturellen Verstehens.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von ders., 15-42. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Münnix, Gabriele. 2019. *Das Bild vom Bild. Bildsemiotik und Bildhermeneutik in interkultureller Perspektive*. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Münnix, Gabriele. 2020. *Zum Ethos der Pluralität. Postmoderne und Multiperspektivität als Programm*. Münster: LIT.
- Ohashi, Ryosuke. 1984. »Der Wind als Kulturbegriff in Japan.« In *Kultur. Begriff und Wort in China und Japan*, herausgegeben von Sigrid Paul, 79-94. Berlin: Reimer.
- Plotnikov, Nikolaj. 2017. »Begriffsgeschichte und Übersetzung. Zur Bestimmung der kulturellen Unterschiede in der Philosophie am Beispiel des russischen Personbegriffs« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 233-252. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Preyer, Gerhard. 2017. »Von radikaler Übersetzung zu radikaler Interpretation. Kritik an Quines und Davidsons Theorie des intersprachlichen Verstehens.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 133-153. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Quine, Williard van Orman. 1980. *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Reclam.
- Rehbein, Boike. 2017. »Das Verstehen anderer Menschen in anderen Sprachen und Kulturen.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 337-352. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Rez, Helmut, Monika Kraemer und Reiko Kobayashi-Weinszier. 2009. »Warum Karl und Keizo sich nerven.« In *Interkulturelle Kommunikation*, herausgegeben von Dagmar Kumbier u. a., 28-72. Hamburg: Rowohlt.
- Ricoeur, Paul. 2016. *Sur la traduction*. Paris: Belles Lettres.
- Takayama, Mamoru. 2017. »Das Fehlen der ersten und zweiten Person im Japanischen auf dem Hintergrund von Nishidas Überlegungen zur ›Reinen Erfahrung.«« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 77-90. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- Ter Hark, Michael. 1990. *Beyond the Inner and the Outer. Wittgensteins Philosophy of Psychology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Turki, Mohamed. 2017. »Über einige Schwierigkeiten des Übersetzens in die arabische Sprache.« In *Über-Setzen. Sprachenvielfalt und interkulturelle Hermeneutik*, herausgegeben von Gabriele Münnix, 60-76. Freiburg i. Br.: Karl Alber.
- von Humboldt, Wilhelm. 1836. *Über die Verschiedenheit des Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. (Einleitung zum Kawi-Werk). Berlin: Claasen & Roether.

Weisgerber, Leo. 1958. »Der Mensch im Akkusativ.« *Wirkendes Wort. Deutsche Sprache in Forschung und Lehre*, Nr. 8: 193-205.

Whorf, Benjamin Lee. 1972. *Sprache, Denken, Wirklichkeit*. Hamburg: Rowohlt.