



Pandaemonium Germanicum. Revista de
Estudos Germanísticos
E-ISSN: 1982-8837
pandaemonium@usp.br
Universidade de São Paulo
Brasil

Oliveira, Paulo

Translation, Sprache und Wahrnehmung

Pandaemonium Germanicum. Revista de Estudos Germanísticos, vol. 18, núm. 25, enero
-junio, 2015, pp. 91-120
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Erhältlich in: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=386641452007>

- Wie zitieren
- Komplette Ausgabe
- Mehr Informationen zum Artikel
- Zeitschrift Homepage in redalyc.org

redalyc.org

Wissenschaftliche Informationssystem

Netzwerk von wissenschaftlichen Zeitschriften aus Lateinamerika, der Karibik, Spanien und
Portugal

Wissenschaftliche Non-Profit-Projekt, unter der Open-Access-Initiative

Translation, Sprache und Wahrnehmung

[Translation, Language and Perception]

<http://dx.doi.org/10.1590/1982-8837911235>

Paulo Oliveira¹

Abstract: Traditional issues of hermeneutics on language, comprehension and interpretation are retaken here in their relation to translation studies, under the less common philosophical perspective of the late Wittgenstein, taking into account also some aspects of linguistic pragmatics. Main target is a prophylaxis of the dogmatism that emerges when properties of the theoretical model are projected into the object under examination. Two kinds of necessity are to be distinguished: on one hand, a necessity derived from internal relations, which are the conditions of possibility for the system as a whole; on the other, a system-external necessity which is simply taken as granted. The current debate often ignores that any theory is organized in different layers, which leads some arguments to move off others, simply because they do not operate at the same level. To avoid conceptual confusion, one should acknowledge the different spheres in which these intertwined layers operate. As an alternative to the dichotomy between the traditional essentialist perspective and postmodern relativism, I propose a radically pragmatic language conception, blending insights from the later philosophy of Wittgenstein with some central ideas of hermeneutics. The so resulting concept of translation/interpretation reverses the conventional relationship between commensurability and translation.

Keywords: Theory of translation/interpretation; hermeneutics; philosophical grammar; Wittgenstein

Resumo: Discutem-se aqui questões tradicionais da hermenêutica sobre linguagem, compreensão, interpretação e aplicação no tocante à tradução, sob a menos usual perspectiva filosófica do Wittgenstein tardio e levando também em conta aspectos pontuais da pragmática linguística. O objetivo principal é a profilaxia do dogmatismo resultante da projeção de propriedades do modelo teórico no objeto a ser examinado. Propõe-se distinguir dois tipos de necessidades: por um lado, aquela das relações internas, que constituem as condições de possibilidade do sistema como um todo, e por outro aquela que é externa ao sistema, sendo simplesmente assumida como dada. A discussão atual não raro ignora que qualquer teoria organiza-se em diferentes camadas, o que leva alguns argumentos a passar ao largo de outros, pelo simples fato de não operarem no mesmo nível. Para evitar confusões conceituais, torna-se necessário levar em conta as diferentes esferas em que operam essas camadas entrelaçadas. Como alternativa à dicotomia entre a perspectiva essencialista tradicional e o relativismo pós-moderno, sugere-se uma concepção de linguagem radicalmente pragmática, combinando *insights* da filosofia tardia de Wittgenstein com algumas ideias centrais da hermenêutica. O conceito de tradução/interpretação daí resultante inverte a relação convencional entre comensurabilidade e tradução.

Palavras-chave: Teoria da tradução e interpretação; hermenêutica; gramática filosófica; Wittgenstein

¹ Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Reitoria/CEL, R. Cora Coralina, 300, 13083-896, Cid. Univ. Zeferino Vaz, CP-6004, Campinas, SP, Brasil. Email: olivp@unicamp.br

Zusammenfassung: Traditionelle Fragestellungen der Hermeneutik zur Thematik Sprache, Verstehen, Deuten und Anwendung in Zusammenhang mit der Translation werden hier aus der seltenen Perspektive der Spätphilosophie Wittgensteins untersucht, unter Einbezug einzelner Aspekte der linguistischen Pragmatik. Hauptziel ist die Prophylaxe des theoretischen Dogmatismus, der entsteht, wenn Eigenschaften des Modells auf das zu untersuchende Objekt projiziert werden. Zu unterscheiden sind zwei Arten von Notwendigkeiten: Einerseits jene der internen Relationen, als Bedingung der Möglichkeit des ganzen Systems, andererseits jene, die dem System extern sind und einfach als gegeben vorausgesetzt werden. Die gegenwärtige Diskussion übersieht nicht selten, dass jede Theorie aus unterschiedlichen Schichten besteht, sodass manche Argumente aneinander vorbeigehen, weil sie einfach nicht auf dem gleichen Niveau operieren. Darum soll der jeweilige Wirkungsbereich jener miteinander verflochtenen Ebenen berücksichtigt werden, um begriffliche Verwirrungen zu vermeiden. Als Alternative zur Dichotomie zwischen der traditionellen, essentialistischen Perspektive und dem postmodernen Relativismus wird eine radikal pragmatische Sprachauffassung vorgeschlagen, welche Einsichten des späten Wittgenstein mit einigen Kerngedanken der Hermeneutik kombiniert. Der daraus resultierende Begriff der Translation stellt die herkömmliche Beziehung zwischen Kommensurabilität und Übersetzung auf den Kopf.

Schlagwörter: Translationswissenschaft; Hermeneutik; philosophische Grammatik; Wittgenstein

Es ist mit einem „Tun“ auf der Suche nach seiner Theorie, dass der Übersetzer die Hürde – und sogar die theoretische Einwendung – der Unübersetzbarkeit überwindet. (Paul Ricœur)

1 Sprache, Episteme und Translation

Diese Arbeit geht der Frage nach, inwiefern theoretische Konstrukte und Systeme, v.a. wenn dogmatisch vertreten, uns auch in der Translationswissenschaft am Erkennen vor dem Auge liegender Erscheinungen hindern können. Ausgangspunkt ist die streng antidogmatische Wende des Wiener Philosophen Ludwig Wittgenstein von seinem frühen zum späten Werk. Meine Grundthese ist, dass jegliche Theorie der Translation (als Oberbegriff) notgedrungen auf einer bestimmten Sprachauffassung aufbauen muss, denn das Übersetzen bzw. Dolmetschen geschieht in und mittels der Sprache. Auch wenn der multidimensionale Charakter der Translation schon allgemeine Anerkennung genießen darf, wird bei manchen Analysen auch namhafter Autoren nicht genügend zwischen den verschiedenen Ebenen unterschieden. So versucht man nicht selten, mit Begrifflichkeiten eines anderen Niveaus gegen Argumente zu kontern, die auf epistemischer Ebene eingeführt werden bzw. zu dieser gehören. Oder man kommt in der epistemischen Diskussion zu einem bestimmten Ergebnis und lässt in Folge die Konsequenzen dieses Ergebnisses außer Acht, meist aufgrund eines anders gearteten Projekts, etwa politischer oder ethischer Natur.

So hat z.B. Friedrich SCHLEIERMACHER (1963: 43) in seinem klassisch gewordenen Vortrag über die verschiedenen *Methoden des Übersetzens* mit seiner hermeneutischen Einsicht zur notwendigen Verbindung zwischen Sprache und Erkenntnis die Position vieler seiner Zeitgenossen der Deutschen Romantik in gedrängter Form artikuliert und in gewissem Sinne den *linguistic turn* der analytischen Philosophie im XX. Jahrhundert antizipiert, wenn er etwa behauptet, jeder Mensch sei „in Gewalt der Sprache, die er redet“, sodass ihm „die Gestalt seiner Begriffe, die Art und die Grenzen ihrer Verknüpfbarkeit“ vorgezeichnet seien. Kurz darauf jedoch schließt Schleiermacher den Übersetzer als interpretierendes Subjekt aus der Betrachtung aus, und zwar genau da, wo er seine berühmte Unterscheidung zwischen den einzigen möglichen Methoden formuliert: „Entweder der Übersetzer lässt den Schriftsteller möglichst in Ruhe, und bewegt den Leser ihm entgegen; oder er lässt den Leser möglichst in Ruhe und bewegt den Schriftsteller ihm entgegen“ (47).² Suche man einen Zwischenweg, würde aus dieser „Vermischung“ unweigerlich „ein höchst unzuverlässiges Resultat“ hervorgehen, wobei jener mittlere Punkt, an dem beide Parteien sich treffen könnten, „immer der des Übersetzer“ wäre (48). Damit wird der interpretierende Leser/Übersetzer, also die Bedingung der Möglichkeit des Translationsakts überhaupt, in der berühmten Dichotomie verdeckt, als wäre er nicht dabei, wenn man sich in eine der vorgeschlagenen Richtungen bewegte.

Dass diese Inkonsistenz von kaum einem Kommentator eines der meist zitierten Texte in der zeitgenössischen Diskussion thematisiert wird, ist ein gutes Anzeichen dafür, wie diese Diskussion (ver)läuft: Nicht selten aneinander vorbei bzw. an den verschiedenen Ebenen der Argumentation vorbei. So führt auch André LEFEVERE (1990: 19) sein eigenes Räsonnement nicht konsequent durch, wenn er in Folge von Schleiermachers Einsicht zur Untrennbarkeit zwischen Sprache und Erkenntnis behauptet, dass „nach 1800“ jede Übersetzung Transposition sein müsse (also den Text zum Leser führt [*traductio*]), um gleich danach zu bemerken bzw. bemängeln, dass Schleiermacher selbst, in seiner *Persona* als Übersetzer, den anderen Weg zu beschreiten suchte. Dabei wird übersehen, dass jene nötige bzw. unvermeidbare Transposition zunächst und vor allem auf das Verstehen des zu übersetzenden Textes aus der Sicht des Lesers/Übersetzers bezogen ist, weswegen dieses **Muss** auf der epistemischen Ebene, die hier das rezeptive Moment (das Lesen/Verstehen) bedingt, auf festen Füßen steht. Was dann auf der funktionalen Ebene geschieht, also im Moment der Produktion des Zieltextes, hängt jedoch von anderen Faktoren ab, sodass hier sowohl die beiden von Schleiermacher genannten extremen Wege als auch unzählige andere

² Bei Zitaten werden originale Rechtschreibung, Zeichensetzung und Wortstellung beibehalten.

Mittelpositionen möglich sind. Insofern steht Schleiermachers Wahl, die heute gern mit Lawrence Venutis Ausdruck *foreignizing translation* charakterisiert wird, nicht im Widerspruch zu dem hermeneutischen Prinzip der Untrennbarkeit von Sprache und Erkenntnis, wenn man diese Wahl als zur Ebene der Funktion gehörend (etwa im Sinne der Skopos-Theorie) deutet. VENUTI (1991) hat seinerseits Lefeveres Haltung als „konservativ“ bezeichnet, wohl weil er die verschiedenen Ebenen auch nicht gebührend unterscheidet, weshalb Venuti auch nicht erkennen kann, dass Lefeveres Begrifflichkeiten – wie etwa die Refraktionstheorie oder das u.a. durch Paratexte und Rezeptionsgeschichte geformte Bild eines Textes – mit Schleiermachers hermeneutischen Einsichten völlig kompatibel sind. Eine detailliertere Diskussion dieser Fragen ist in OLIVEIRA (2015a) zu finden.

Gadamers Begriff der **Applikation** ermöglicht die Überwindung von Schleiermachers Schwierigkeit und verdeutlicht noch mehr, wie sehr die Bedingungen des interpretierenden Lesers schon im Verstehen selbst tätig sind. Ihm zufolge deckt die Applikationsstruktur des Verstehens

[...] die Bedingungen auf, unter denen Verstehen jeweils steht und die immer schon –als unser Vorverständnis– in Anwendung sind, wenn wir uns um die Aussage eines Textes bemühen [...]. [D]ie philosophische Hermeneutik [wird] zu dem Ergebnis kommen, daß Verstehen nur so möglich ist, daß der Verstehende seine eigenen Voraussetzungen mit ins Spiel bringt. Der produktive Beitrag des Interpreten gehört auf eine unaufhebbare Weise zum Sinn des Verstehens selbst. (GADAMER 1997: 48-49 [GW2: 108-109])

Trotz dieser sehr wichtigen Einsicht scheut sich aber auch Gadamer, die Konsequenzen für die Translation in ihrer ganzen Tragweite hinzunehmen, denn sein Konzept von Verstehen als Dialog geht von der – nicht nachweisbaren – Prämissen aus, dass Verständnis auch möglich sein **muss**: „Wie soll es möglich sein, eine fremde Überlieferung überhaupt zu verstehen, wenn wir derart in die Sprache [...] gebannt sind?“ (GADAMER 1990a: 406). John Stanley bringt die Sache auf den Punkt, wenn er schreibt:

Gadamer folgte nicht dem gleichen Weg wie Wittgenstein mit der direkten Verbindung von Sprache und Tätigkeiten. Er weist zurecht darauf hin, dass Wittgensteins Begriff des Sprachspiels eine ganz adäquate Form zur Beschreibung „eine[r] funktionale[n] Einheit, die als solche eine Lebensform darstellt“ [GADAMER 1990b: 429], ist. Allerdings gilt seine Sorge dem Verständnis und der Übersetzung über kulturelle Grenzen hinweg, d.h. über die Grenzen zwischen den verschiedenen Sprachspielen. Gadamer befürchtet, dass eine starre Verbindung von Verständnis und bestimmten Sprachspielen „zu einem hermeneutischen Skandal“ führen könnte, weswegen es dann schwierig wäre, kulturelle Grenzen zu überwinden. (STANLEY 2011: 824)³

³ Aus Gründen der Platzökonomie und besserer Lesbarkeit zitiere ich nur auf Deutsch, in meiner eigenen Übersetzung, wenn nicht anders in den Literaturangaben informiert.

Aus den erwähnten Textstellen ist zunächst eine selten erkannte Konvergenz der Hermeneutik Gadamers mit der grammatischen bzw. therapeutischen Philosophie des späten Wittgenstein zu verzeichnen (vgl. auch GADAMER 1997: 29 [GW2: 507] und DI CESARE 2007: 192-194). Eine Grenze dieser Konvergenz ist in Wittgensteins radikalerer Haltung zu finden, ab dem Moment, in dem er den Vorrang der Praxis über hypothetische Modelle betont, d.h. nach seiner Wende zum Pragmatischen:

Je genauer wir die tatsächliche Sprache betrachten, desto stärker wird der Widerstreit zwischen ihr und unserer Forderung. (Die Kristallreinheit der Logik hatte sich mir ja nicht **ergeben**; sondern sie war eine Forderung [im *Tractatus*]). Der Widerstreit ist unerträglich; die Forderung droht nun zu etwas Leerem zu werden. – Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die **Reibung**. Zurück auf den rauen Boden! (WITTGENSTEIN 2009: 51 [*Philosophische Untersuchungen* = PU § 107])⁴

Diese Wende zum Pragmatischen geht auf die Einsicht zurück, dass viele unserer begrifflichen Verwirrungen, deren Therapie Wittgensteins Spätphilosophie gewidmet ist, ihre Quellen in der einseitigen, dogmatischen Anwendung theoretischer Modelle haben. So werden Eigenschaften des Modells auf das zu beschreibende Objekt übertragen, wodurch dann das Erkennen des tatsächlichen Funktionierens der Sprache und ihrer Objekte erschwert wird. Das soll nicht heißen, dass man keine Theorien braucht, sondern nur, dass man mit Generalisierungen sehr vorsichtig umgehen sollte, auch wenn man in der Wissenschaft hypothetisch vorgeht. Eines der besten Beispiele für diese Haltung zeigt sich in der Diskussion über „das Wesen“ von verschiedenen Spielformen, wenn der überaus wichtige Begriff der **Familienähnlichkeiten** eingeführt wird:

Sag nicht – „Es **muß** ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ‚Spiele‘“ – sondern **schau**, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn, wenn du sie anschaust, wirst du nicht etwas sehen, was **allen** gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. Wie gesagt, denk nicht, sondern schau! (WITTGENSTEIN 2009: 36 [PU § 66])

„Denken“ heißt hier hypothetisch vorgehen, der Wirklichkeit das Modell aufdrängen wollen. „Schauen“ hingegen heißt „die tatsächliche Sprache“ in ihrer Anwendung beobachten, um dann die innere Logik unserer Begriffe – ihre Grammatik – beschreiben zu können. Man kann hier zwei Arten von **Muss** unterscheiden. Ersteres hat mit der Bedingung der Möglichkeit, mit der internen, logischen Artikulation zu tun: Sprache ist Bedingung für Translation; Sprachauffassung ist Bedingung für Translationstheorie; Grammatik (z.B.: Schwarz ist

⁴ Siehe auch: „die Härte des logischen **Muß**“ (WITTGENSTEIN 2009: 136 [PU § 437]). In der philosophischen Fachliteratur werden Hinweise zum Werk Wittgensteins nach Möglichkeit mit Abkürzungen und Absatznummerierung vorgenommen, um das Verwenden unterschiedlicher Ausgaben zu ermöglichen. Das tue ich hier als Ergänzung zum standardisierten Zitiermodus der Zeitschrift.

dunkler als Weiß, jede Farbe hat Extension usw.) ist Bedingung für Anwendung (z.B.: dieser Stoff ist hellblau). Man beachte jedoch, wie Arley Moreno in vielen seiner Texte betont (z.B. MORENO 2012a-b), dass die Grammatik unserer Begriffe sich nur *a parte poste*, also im Nachhinein beschreiben lässt; jedoch organisiert sie die tatsächliche Anwendung *a priori*, im Vorhinein. In der Translationswissenschaft liefert Gideon Tourys Normbegriff ein sehr gutes Beispiel dafür (siehe TOURY 2012: 61-77). Das zweite **Muss** hat mit der Förderung der Theorie, des Modells, zu tun. In der oben zitierten Selbtkritik weist WITTGENSTEIN (2009: 51 [PU § 107]) auf eine Lage hin, „wo die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind“. Wir können das ein wenig umformulieren und sagen „wo die Bedingungen – des Modells – **idealisiert** sind“. Die starre, einseitige Behauptung des Modells führt zum Dogmatismus und den damit verbundenen begrifflichen Verwirrungen, da sie das Erkennen wichtiger Aspekte der verschiedenen Situationen erschwert. Diese Erscheinung ist in gewissem Sinne bei den oben erwähnten Beispielen in der einen oder anderen Prägung vorhanden, was auch nicht selten ist, weshalb ihre Aufdeckung nicht bedeuten soll, dass die jeweiligen Ansätze gänzlich zu verwerfen seien, im Gegenteil: Es gilt, sie gebührend zu achten, auch beim Erkennen ihrer Grenzen und Schwächen. Hätten sie nichts Positives an sich, dann wäre ihre Diskussion überflüssig. Diese Bemerkung gilt auch weiteren Diskussionspunkten in diesem Aufsatz.

So hat Schleiermachers Engagement in seinem großen nationalen Übersetzungsprojekt (die Deutsche Sprache und Kultur durch Übersetzung der Klassiker zu bereichern) ihn dazu geführt, seine eigenen hermeneutisch/epistemischen Einsichten zu vernachlässigen. Ähnliches geschieht mit Lefevere und Venuti, die jeweils die eine oder andere Ebene in Schleiermachers Aufsatz privilegieren, ohne auf den Unterschied im Wirkungsbereich von Episteme und Funktion (beide immer wirksam) zu achten. Bei Gadamer geht die Schwierigkeit auf ein ethisches Sollen zurück, was ihn daran hindert, die vollen Konsequenzen seiner epistemischen Einsichten zur Applikationsstruktur des Verstehens zu akzeptieren. Wittgenstein hat seinerseits keine Probleme mit der Möglichkeit des Nichtverstehens, im Gegenteil, er macht sie zum Thema seiner eigenen Reflexion (siehe WITTGENSTEIN 2009: 235 [PU/PPF § 325]⁵; WITTGENSTEIN 2006: 3, 84 [*Culture and value = CV*]). Eine detailliertere Diskussion dieser Fragen ist in Oliveira (2014) zu finden. Die Therapie der dogmatischen Anwendung des zweiten **Muss** wird in Wittgensteins Spätphilosophie, wie schon angedeutet, mittels der Beschreibung der eigentlichen Praxis (d.h. der übersichtlichen Darstellung der Grammatik unserer Begriffe) durchgeführt. Vor diesem Hintergrund gehe ich in der Folge auf eine Kritik

⁵ In der letzten Deutsch-Englischen Ausgabe von *Philosophische Untersuchungen* wurde der sog. *Teil II* in *Philosophie der Psychologie – ein Fragment* [PPF] umbenannt und mit Absatznummerierung versehen.

der Hermeneutik ein, die ihrerseits Eigenschaften eines bestimmten, situationsbedingten Modells in unangemessener Weise verallgemeinert und sie auf das Objekt **Translation** schlechthin überträgt.

2 Hermeneutik und *Interprétation*

Marianne LEDERER (2009), Mitbegründerin der sog. Pariser Dolmetscherschule und eine der Hauptvertreterinnen der *Théorie Interprétable de la Traduction* [abgekürzt: *Interprétation*], skizziert in ihrem Beitrag zu einem Buch zum Thema *Übersetzung und Hermeneutik* die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen ihrem eigenen Ansatz und der Hermeneutik, v.a. Gadamers. Ein Hauptunterschied bestehe darin, dass die philosophische Hermeneutik ihr Objekt auf einem sehr abstrakten Niveau behandle, während die *Interprétation* von der konkreten Praxis ausgehe, was in gewissem Sinne zweifelsohne wahr ist. Man könnte versucht sein zu denken, dass die *Interprétation* damit dem von Wittgenstein aufgestellten Prinzip des Vorrangs der Praxis gerecht würde. Dem ist jedoch nicht so, aus zwei Gründen. Erstens: Die *Interprétation* ist keine Beschreibung der sprachlichen Praxis in jenem wittgensteinschen Sinne, sondern ein theoretisches Modell mit den dazu gehörenden – hypothetischen – Postulaten. Zweitens: Die *Interprétation* nimmt eine kategoriale Trennung zwischen Welt und Sprache vor und lässt sich in dieser Hinsicht keineswegs mit der Spätphilosophie Wittgensteins vereinbaren. Darum liegt die Vermutung nahe, dass auch ihre ganze epistemologische Basis mit der heutigen Sprachphilosophie weitgehend inkompatibel ist, sowohl in der sog. analytischen als auch in der kontinentalen Tradition (Dekonstruktion, auch in außereuropäischen Varianten, miteinbezogen).

Bei den aufgeführten Gemeinsamkeiten mit der Hermeneutik gibt es überdies einige terminologische Schwierigkeiten und manche scheinbar widersprüchliche Textstellen, die das Erfassen der richtigen Nähe bzw. Distanz erschweren. In anderen Aspekten sind die Gemeinsamkeiten deutlicher, wie die Einsicht, dass jeglicher Texttyp der Deutung bedarf, wenn auch auf unterschiedlichen Wegen, im Gegensatz etwa zu Ecos Dichotomie zwischen offenen und geschlossenen Texten – wobei erstere notwendig eine Interpretation voraussetzen und letztere einen eindeutigen Zugang ermöglichen würden. Damit wird auch Schleiermachers Dichotomie zwischen dem „eigentlichen Übersetzen“ von höheren Texten aus Wissenschaft und Kultur einerseits und dem „fast mechanischen Dolmetschen“ in Alltagssituationen andererseits aufgehoben. In der Diskussion des Begriffspaares **Verstehen**

vs. **Interpretieren** scheint die Autorin zunächst Gadamer sehr nah zu sein, dessen Definition im Folgenden zitiert wird:

Die Auslegung [*l'interprétation*] ist daher keine Tat, die im Nachhinein und nur eventuell dem Verstehen [*la compréhension*] hinzugefügt wird: Verstehen ist immer deuten [*interpréter*]; daher ist die Auslegung [*l'interprétation*] die explizite Form des Verstandenen [*de la compréhension*]. (Gadamer zit. nach LEDERER 2009: 268)

Diese Einsicht Gadamers knüpft an eine sehr wichtige Wende Schleiermachers gegenüber der philosophischen Tradition an, wie Paulo César Duque-Estrada erklärt:

Gadamer situiert bei Spinoza und Cladenius zwei Beispiele dieses gelegentlichen Charakters, der der Interpretation zugewiesen wird [51] [...]. Schleiermacher wird dagegen die Situation eines Missverständnisses oder einer Unterbrechung der Strömung des Verstehens nicht mehr als etwas Sporadisches wahrnehmen. [...] Im Hinblick auf die Beziehung zwischen Verstehen und Interpretieren bedeutete das also, dass letzteres nicht mehr als ein sporadisch ausgelöster, sondern eher als ständiger Prozess wahrgenommen wird. Verstehen und Interpretieren zeigen sich also als zwei untrennbare Momente in der Kommunikation, die in der Sprache geschieht. Darin ist jeder Akt des Verstehens auch ein Akt des Interpretierens [52] (DUQUE-ESTRADA 2011: 51-52)

Die partielle Nähe zwischen *Interprétation* und Hermeneutik wird von Lederer an anderer Stelle wiederholt bekräftigt, indem behauptet wird, dass „einer der gemeinsamen Punkte der *Théorie Interprétative de la Traduction* und der Hermeneutik die Anerkennung der Tatsache [ist], dass der Sinn [*le sens*] nicht im Text enthalten sei, sondern vom Textinterpret konstruiert wird“ (LEDERER 2009: 277). Doch die Lage scheint nicht völlig klar zu sein, denn manche wichtige Termini werden mit wohl sehr unterschiedlichen Bedeutungen verwendet:

Die *Théorie Interprétative de la Traduction* untersucht die Übersetzung ausschließlich aus der Sicht der Deutung [*de l'interprétation*] eines Textes heraus, mit dem Ziel, dessen Aussage zu verstehen, und schließt die Frage nach dessen Anwendung für verschiedene Zwecke aus. Für sie heißt Interpretieren nicht die Exegese eines Textes machen; wenn der Übersetzer den Text interpretiert, heißt das ihn zu verstehen, er interpretiert seinen Sinn [*le sens*] nicht; er überlässt seinen Lesern die Aufgabe, diese Art der Interpretation [*d'interprétation*] zu machen, wenn es ihnen danach ist [*si le cœur leur en dit*]. (ebd. 269)

Hier wird **Interpretation** zunächst – scheinbar – ganz im Sinne Gadamers und Schleiermachers verwendet, sprich als ein konstitutiver Teil im Vorgang des Verstehens. Bei der Aussage, der Übersetzer interpretiere den Sinn [*le sens*] des Textes nicht, tauchen allerdings zwei Schwierigkeiten auf. Die Autorin erwähnt zwar, dass der Begriff **Sinn** in der *Interprétation* eine andere Tragweite als in der Hermeneutik hat (281-283). In einem Zitat von Seleskovitch wird der Sinn [wohl der semantische Inhalt] von der Autorenintention [dem intendierten illokutionären Akt] unterschieden, wobei das Herausfinden jener Intention die Grenzen der Aufgabe des Übersetzers überschreiten würde (283). Kritisch angespielt wird

scheinbar auf Schleiermachers Forderung, den Text besser als den Autor zu verstehen (vgl. 279). Doch die Ausführungen reichen m.E. nicht aus, um die terminologische Unterscheidung für die Diskussion plausibel zu machen, v.a. wenn sie mit der Verwendung eines einzigen Terminus [*interprétation*] für sehr verschiedene Begriffe gekoppelt wird. Gadamer hatte seinerseits auch schon Schleiermachers psychologische bzw. technische Auslegung kritisiert, jedoch mit dem Argument, dass alle Verständigung in und mittels der Sprache geschieht:

Wir sahen schon bei der Analyse der romantischen Hermeneutik, daß das Verstehen sich nicht auf ein Sichversetzen in den anderen, auf einer unmittelbaren Teilhabe des einen mit dem anderen gründet. Verstehen, was einer sagt, ist, wie wir sahen, sich in der Sprache verständigen und nicht, sich in einen anderen versetzen und seine Erlebnisse nachvollziehen. Wir hoben hervor, daß die Erfahrung von Sinn, die derart im Verstehen geschieht, stets **Applikation** einschließt. Jetzt beachten wir, daß dieser Vorgang ein sprachlicher ist. (GADAMER 1990a: 360)

Wie bereits erwähnt, bekräftigt LEDERER ihrerseits, dass die *Interprétation* Sprache und Welt kategorial unterscheidet (2009: 290), und von daher kann sie in der obigen Passage nicht dasselbe wie Gadamer meinen, v.a. in Anbetracht von dessen Begriff der Applikation, der ja das Vorverständnis des Interpreten zum Bestandteil des Verstehens selbst macht. Darauf komme ich weiter unten in detaillierter Form zurück. Zum Vorverständnis bezüglich eines Textes gehört m.E. alles, was der Interpret nicht nur vom Thema, sondern auch vom Autor weiß, und zwar ohne die Notwendigkeit jeglicher psychologischer Identifikation, wie Michel FOUCAULT (1983) mit seinem berühmten Begriff der *fonction auteur* erklärt. Es bleibt deswegen unklar, wie bei der *Interprétation* der Sinn, welcher LEDERER (2009: 277) zufolge nicht „im Text“ ist, „konstruiert“ werden kann, ohne dass er dabei auch „interpretiert“ wird (269). Und wenn dieser Prozess des Verstehens nicht sprachlich ist, wie ist er dann?

Ein anderes Problem ist der Ausschluss der Anwendungsfrage aus der ganzen Betrachtung der *Interprétation* heraus. Wie bereits erwähnt, besagt Gadamers Begriff der Applikation, dass die Applikation schon das Verstehen selbst mitbestimmt. FRANKEN (2010: 89) fasst zusammen:

Mit Blick auf die Hermeneutik der Romantik, die das Verstehen als eine Symbiose von Verstehen und Auslegen begreift, stellt Gadamer in *Wahrheit und Methode* kritisch fest, dass durch die Symbiose ein drittes Moment des Verstehens verdeckt wurde. Die traditionelle Hermeneutik ließ unberücksichtigt, dass „im Verstehen immer so etwas wie eine Anwendung des zu verstehenden Textes auf die gegenwärtige Situation des Interpreten stattfindet“ [GADAMER 1990a: 313]. In den einschlägigen Anwendungsgebieten der Hermeneutik, wie der Geschichtswissenschaft, der Rechtswissenschaft oder der Theologie, geht es im hermeneutischen Sinne darum, dass sich im Zuge des verstehenden Auslegens etwas konkretisiert, etwa die Rechtsgeltung in der Gesetzauslegung oder die Heilswirkung in der Predigt. Für den auszulegenden Text bedeutet das, dass er „in jeder konkreten Situation neu und anders verstanden werden muss. Verstehen ist hier immer schon anwenden“ [314].

Die Translation fällt nicht aus dieser allgemeinen Regel heraus, im Gegenteil: Translation geschieht ja immer mit einem bestimmten Zweck, bei dem die Rekonstruktion des ursprünglichen Zwecks des Originaltextes eine größere oder kleinere Rolle spielen kann, aber Translation ohne Zweck gibt es nicht. Die Tatsache, dass die *Interprétation* sich nicht mit dem Zweck bzw. Skopos der Translation beschäftigt, reicht nicht aus, um das Wirken der Applikationsstruktur des Verstehens außer Kraft zu setzen. Dass die *Interprétation* diese Haltung überhaupt einnehmen kann, hat damit zu tun, dass beim Konferenzdolmetschen – Ausgangspunkt ihrer Theorie – der Zweck schon von vornherein bestimmt ist. Basierend auf dieser Einstellung verallgemeinert sie in Wirklichkeit die Bedingungen einer bestimmten Verwendung über annehmbare Grenzen hinaus und postuliert die dazu gehörenden Prozesse als das Wesen von Translation schlechthin. Daraus ist zu schließen, dass *Interprétation* und Hermeneutik viel weiter auseinander liegen, als die erste von Lederer aufgestellte Annäherung vermuten lässt. Es überrascht darum auch nicht, wenn die Autorin explizit sagt, dass der Übersetzer sich beim Verstehen wie ein Schauspieler in die Rolle des Autors versetze, sodass sich „seine Gegenwart [erst] im letzten Stadium der Übersetzung bemerkbar macht, nicht in jenem des Verstehens“ (LEDERER 2009: 279). Ebenfalls unklar bleibt, wie ein Schauspieler eine Rolle darstellen könnte, ohne sie irgendwie verstanden – und von daher auch interpretiert, „konstruiert“ – bzw. verinnerlich zu haben.

Damit wird ein weiteres Problem in Lederers Text angesprochen, das mit der oben formulierten Ausgangsfrage korreliert, nämlich das Aufsetzen eines Modells auf die Wirklichkeit, weswegen einige ihrer Aspekte nicht wahrgenommen werden können. Lederer unterscheidet zwischen verschiedenen Arten von Lesern. Der naive oder übliche, nichtspezialisierte Leser [*le lecteur ordinaire*] tendiere zu einer subjektiven Leseart, während der spezialisierte Leser, also der Fachspezialist, in der Lage sei, das Gesagte auch kritisch zu beurteilen. Der Übersetzer würde seinerseits „zur Sachlichkeit“ tendieren, denn „niemand liest einen Text so sorgfältig wie derjenige, der ihn übersetzen soll“ (277-278; siehe auch 289-290). In einem gewissen Sinne ist die Beschreibung sicher zutreffend, jedoch besteht die Gefahr, die Einordnung in den passenden Referenzrahmen mit „Sachlichkeit“ zu verwechseln, als wäre die eine Leseart „subjektiv“ und die andere „objektiv“ oder „neutral“ – auch wenn im Text verneint wird, dass der Übersetzer sozusagen „unsichtbar“ ist (279). Die Aufforderung der *Interprétation*, der Übersetzer bzw. Dolmetscher soll sein Wissen [*bagage cognitive*] so erweitern, dass es der Translationsaufgabe angemessen ist (270), ist sicherlich angebracht und führt, wenn man ihr Folge leistet, zu einer erhöhten Effizienz. Aber das soll nicht heißen, dass die so erzielten Ergebnisse „objektiver“ bzw. „neutraler“ sind, sondern eher, dass sie dem

Sachverhalt näher kommen, also dem Skopos der Translation gerechter werden. Und zwar so, dass dafür „das Vorverständnis“ des Interpreten – ganz im Sinne von Gadamers Applikation – dem Ziel seiner Arbeit angepasst wird.

Interessanterweise gibt die Autorin zu, dass die großen Denker der hermeneutischen Tradition (Schleiermacher, Gadamer, Ricœur, Meschonnic) die Alten nur „mit modernen Augen“ hätten lesen und übersetzen können (285), will aber Ähnliches für die Translation zeitgenössischer Texte nur sehr bedingt gelten lassen und führt in einer Fußnote hinzu, die gegenwärtige Internationalisierung würde das Problem der Nichtverständigung wegen der kulturellen Distanz wesentlich verringern. In seinen *postum* veröffentlichten Vorträgen zur Übersetzung vermerkt seinerseits Paul RICŒUR (2011: 66), „die kulturelle Verwandtschaft“ verberge „die wahre Natur der Äquivalenz, die genauer durch die Übersetzung **produziert** als von ihr vorausgesetzt wird“. Lederers Bemerkungen liefern ein Paradebeispiel dafür, wie der Fall der „kulturellen Verwandtschaft“ verallgemeinert wird, was auch ganz deutlich in ihren Beispielen zu erkennen ist. Um die Grenzen solcher Verallgemeinerungen zu skizzieren, gehe ich weiter unten kurz auf ein zeitgenössisches Beispiel ein, bei dem das Dolmetschen in einem juristischen Kontext auf kaum überbrückbare Schwierigkeiten stößt. Zuerst müssen allerdings noch einige Bemerkungen zur *Interprétation* gemacht werden.

Wie im Fall vom Skopos der Translation geht Lederers Beschreibung der *Interprétation* auch so vor, als wäre es genug, die philosophische bzw. epistemische Dimension nicht zum Objekt der eigenen Reflexion zu machen, um ihre Geltung für die Translation aufzuheben. So heißt es, „Verstehen ist für [die Hermeneutik] ein philosophischer Begriff, dessen Prozess sie in abstrakter Weise darstellt, nicht unmittelbar relevant für die Übersetzer“ (LEDERER 2009: 269). Dem kann man insofern zustimmen, als die übliche translatorische Praxis nicht verlangt, dass der praktizierende Übersetzer über gewisse Grundlagen seines Tuns nachdenkt, wie es auch bei so vielen anderen Tätigkeiten der Fall ist. Ein Leistungssportler muss z.B. nicht genau wissen, wie die Physiologie seines eigenen Körpers dazu beiträgt, seine Leistung zu erhöhen; es genügt in der Regel zu wissen, wie das in die Praxis umgesetzt werden kann. Seine Trainer und v.a. die Sportmedizin müssen jedoch in der Lage sein, die Relation zwischen Physiologie und Leistung zu erklären.

Allerdings versucht Lederers Text, aus der Erfahrung einer bestimmten Praxis heraus zu verallgemeinern und Aussagen über das Wesen der Translation schlechthin zu treffen, die eher die Stellung der Physiologie in unserer Analogie einnehmen würden. Ich gehe hier nicht genauer auf die von ihr geforderte Unterscheidung von *langue* vs. *langage* in der Translationswissenschaft ein, zumal ich hier eine Terminologisierung für die begriffliche

Unterscheidung nicht für unbedingt nötig halte, denn **Sprache** kann mittels beider Termini je nach Kontext übersetzt werden, wie z.B. in einer brasilianischen Sammlung ausgewählter Texte von Wilhelm von Humboldt (vgl. HEIDERMANN; WEININGER 2006: XVI-XV), sowie bei Wittgenstein und weiteren deutschsprachigen Autoren. Im *Tractatus* z.B. heißt es: „**Die Grenzen meiner Sprache** bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (WITTGENSTEIN 1989: 67 [T. 5.6]). Auf die Frage „*langue* oder *langage*?“ würde ich hier antworten: Beide, d.h. sowohl die konkrete(n) Sprache(n), die ich beherrsche, als auch meine expressiven (und kognitiven) Fähigkeiten in etwaigen symbolischen Systemen.

Lederer verneint aber diese Verbindung, indem sie Gadamer sogar dafür tadeln, dass er noch im 20. Jahrhundert jede Theorie ablehne, „die nicht bereit ist, die enge Einheit zwischen dem Wort und dem Ding zuzugeben“ (Gadamer zit. nach LEDERER 2009: 290).⁶ Man könne zwar Schleiermachers Behauptungen verstehen, welche für die *Interprétation* jedoch als „historisch datiert“ gälten. Gadamers eigene Erfahrung [*son expérience*] hingegen würde zeigen, „dass Wörter und Dinge sehr unterschiedlich sind, und dass, wenn auch von verschiedenen Wörtern von einer Sprache zur anderen abgedeckt, das Ding sich selbst identisch bleibt“.⁷ Natürlich sind einige von Schleiermachers Thesen wirklich nur im Kontext seiner Zeit zu verstehen und insofern sollten ihrer Geltung auch Grenzen gesetzt werden, aber gerade die Einsichten über die Verbindung zwischen Sprache, Denken und Kultur sind keinesfalls als überholt abzustempeln, im Gegenteil: Noch heute leben wir im Zeitalter des *linguistic turn*. Dass man in der Translationswissenschaft gerade in Bezug auf Schleiermacher in seinem berühmten Vortrag (stellvertretend für seine romantischen Zeitgenossen) die Relevanz der hermeneutisch-epistemischen Dimension übersieht, ist ein großes Manko, das

⁶ Davor hatte die Autorin erklärt: „Die *Théorie Interprétable* ist der Auffassung, dass es zwischen den Partnern in der Kommunikation einen gemeinsamen Kommunikationsbereich der Interpretation gibt, der den von allen verstandenen Sinn darstellt, der dann von jedem in der Folge erweitert, verändert, kurz nach seinem Willen benutzt wird“ (ebd.). Hiermit wird – trotz aller Vorbehalte gegenüber „abstrakter“ Reflektion – ein **epistemischer Anspruch** gestellt, der Lederer in die Nähe von Schleiermacher rückt. Denn letzterer (SCHLEIERMACHER 1963: 43) sah im Individuum die Quelle der Veränderungen der Sprache, welche auch seine eigenen Ausdrucksmöglichkeiten bedingt – ganz in der Tradition seiner Zeitgenossen der deutschen Romantik. Wittgenstein hat seinerseits im berühmten „Argument der privaten Sprache“ (WITTGENSTEIN 2009: 95-111 [PU §§ 243-315]) gezeigt, dass jegliche Sprache eine gemeinsame Nutzung bzw. einen geteilten Referenzrahmen voraussetzt, weswegen eine ganz private Sprache nicht existieren kann. Hier ist kein Platz, dieses Thema und die damit verbundenen Fragen nach dem normativen oder deskriptiven Gebrauch unserer Begriffe zu behandeln. Aber diese Diskussion könnte sicher zeigen, wo die von Lederer erwähnten Elemente sprachphilosophisch zu verorten sind.

⁷ Vgl. dazu Wilhelm von HUMBOLDT (2006: 6): „Den nachtheiligen Einfluss auf die interessante Behandlung jedes Sprachstudiums hat die beschränkte Vorstellung ausgeübt, dass Sprache durch Convention entstanden, und das Wort nichts als Zeichen einer unabhängig von ihr vorhandenen Sache, oder eines eben solchen Begriffs ist. Diese bis auf einen gewissen Punkt freilich unläugbar richtige, aber weiter hinaus auch durchaus falsche Ansicht tödtet, sobald sie herrschend zu werden anfängt, allen Geist und verbannt alles Leben, und ihr dankt man die so häufig wiederholten Gemeinplätze: (...) dass jede Sprache, wenn man sich ihrer nur recht zu bedienen weiss, ungefähr gleich gut ist; dass es besser seyn würde, wenn alle Nationen sich nur über den Gebrauch einer und ebenderselben verstünden, und was es noch sonst für Vorurtheile dieser Art geben mag.“

der Nacharbeitung bedarf. Die hier geführte Diskussion versteht sich z.T. als ein weiterer Beitrag dazu (vgl. VERMEER 1994; SNELL-HORNBY 2012; OLIVEIRA 2015a).

Was in Lederers Text ebenso unklar bleibt, ist der Grund, warum oder in welcher Hinsicht Gadamers Erfahrung das Gegenteil von dem zeigen würde, was er in seinem Werk vertritt. Das wird nicht explizit gemacht, geschweige denn demonstriert. Am wichtigsten ist hier jedoch zu vermerken, wie überraschend explizit die Autorin die These vertritt, Sprache und Welt seien voneinander völlig unabhängig. Damit kehrt jene traditionelle philosophische Perplexität darüber zurück, wie man dann diese kategoriale Kluft überbrücken könne, d.h. z.B.: Woher weiß ich, dass die Wörter der verschiedenen Sprachen auf „das gleiche Ding“ hinweisen? Was für Konsequenzen ergeben sich aus einer solchen Sichtweise? In der Regel werden solche Fragen mit einem Hinweis auf „das Wesen“ unserer Begriffe beantwortet, also auf jenen semantischen Kern, den Wittgenstein mit seiner Diskussion der Familienähnlichkeiten in Frage gestellt hat. Im *Tractatus* wird auf die gleichen Fragen mit der **Abbildtheorie** geantwortet, in der es heißt, Logik und Welt hätten – per definitionem – die gleiche Struktur (siehe WITTGENSTEIN 1989: 24, 27 [T 3.343; 4.014; 4.0141; 4.015]). Später wird diese dogmatische Haltung aufgegeben, zugunsten der pragmatischen Definition: „Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache“ (WITTGENSTEIN 2009: 25 [IF § 43]). Aber hier sind Sprache und Welt nicht mehr deutlich voneinander getrennt, denn Ausschnitte aus dem Empirischen werden mit symbolischer Funktion in die Sprache eingeführt (daher der epistemische Gebrauch des Begriffs **Paradigma**, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann). Allerdings bleibt uns jede Sprachtheorie eine Antwort auf jene Frage schuldig, als Grundbedingung ihrer Gültigkeit, doch liefert Lederers Text eine solche Antwort nicht (siehe GRANGER 2004 für eine stringente Rezension verschiedener Ansätze vor dem Hintergrund des sog. *linguistic turn* in der zeitgenössischen Philosophie; vgl. auch GLOCK 2008; KUSCH 2012; OLIVEIRA 2012, 2015b). Ein Hinweis zum Statut dieser Relation ist jedoch im *Abstract* zu finden, wo es heißt, dass es in der Übersetzung meistens „notwendig“ sei, Sprache und Denken zu trennen (LEDERER 2009: 255). Die Trennung ist also eine theoretische Forderung des Modells, ein **Muss** im oben charakterisierten zweiten Sinne. Es ist aber fraglich, ob eine Beschreibung unserer sprachlichen Praxis jene Trennung als eine wirklich existierende bestätigen kann. Die folgende Diskussion soll Elemente zur Klärung dieser Frage liefern.

3 Wahrnehmung, Sprache und Kultur

Die radikale Trennung zwischen Welt und Sprache wirft naturgemäß die Frage nach der Perzeption auf. Wenn trotz aller Unterschiede der Bezeichnungen in den verschiedenen Sprachen „das Ding sich selbst identisch bleibt“, woher kann man dann wissen, inwieweit die Termini bzw. Ausdrücke der verschiedenen Sprachen deckungsgleich sind und insofern ineinander übersetzbare? Die Frage nach der Perzeption wird aus verschiedenen Blickwinkeln behandelt, z.B. über den physiologischen oder den kulturellen Weg. Eine der bekanntesten Antworten ist die Sapir-Whorf-Hypothese (cf. WHORF 1963), auch Humboldt-Sapir-Whorf-Hypothese genannt, die uns auch ohne eine tiefere Behandlung als Brücke zu weiteren wichtigen Aspekten unserer Diskussion dienen kann. In diesem Sinne dürfte, für unsere spezifischen Zwecke,⁸ eine Synthese genügen, wie etwa in der Wikipedia – mit weiterführenden Hinweisen– zu finden ist:

Die **Sapir-Whorf-Hypothese** besagt, dass Sprache das Denken forme. Sie ist eine von mehreren Hypothesen, die sich mit dem Zusammenhang zwischen Sprache und Denken befassen. Dabei geht es um die Frage, wie sich eine bestimmte Sprache mit ihren grammatischen und lexikalischen Strukturen auf die Welterfahrung der betreffenden Sprachgemeinschaft auswirkt. Im 19. Jahrhundert entwickelte Wilhelm von Humboldt in einem Vorwort ([von 500 Seiten] mit dem Titel *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*) zu einer typologischen Untersuchung [von mehr als 1.000 Seiten] über die Kawi-Sprachen den Begriff *Innere Sprachform*, der oft in Richtung Linguistische Relativität interpretiert wird. (...) Benjamin Whorfs Gedanken sind denen Humboldts sehr ähnlich, es ist allerdings nicht klar, ob ihm Humboldts Arbeit bekannt war. (...) Als Standard-Beispiele werden genannt: [1] Unterschiede in den Termini für Farben (...): Deutsch: grün, blau, grau, braun. Walisisch: *gwydd* (für grün), *glas* (grün, auch blau/grau), *llwyd* (Anteile von „grau“ und „braun“). [2] Kulturell relevante Konzepte spiegeln sich im Lexikon einer Sprache. Von Whorf selbst wurde dies durch die vermeintliche Existenz einer angeblich enorm großen Anzahl von Eskimo-Wörtern für Schnee illustriert, die aber als widerlegt gilt. (Aus: <http://de.wikipedia.org/wiki/Sapir-Whorf-Hypothese>. Ergänzungen und Nummerierung in eckigen Klammern hinzugefügt)

In den gegen Whorfs Hypothese zum lexikalischen Reichtum um den Begriff Schnee vorgelegten Argumenten wird darauf hingewiesen, dass weitere Sprachen auch einen ähnlich expressiven Reichtum aufweisen, wohl aber mit anderen Mitteln, die von Nominalsyntagmen

⁸ Mir geht es hier nicht um eine empirische, sprachwissenschaftliche Behandlung, sondern darum, das Argument in seinem Kern zu erfassen, etwa im Sinne der **Gedankenexperimente** von Wittgenstein und der Implikationen radikaler Alterität für jegliche Translationstheorie, wie etwa GLOCK (2008: 38-42) und MARTINS (2014: 224-229) vor dem Hintergrund verschiedener **Lebensformen** diskutieren – worauf weiter unten einzugehen ist. Zur Vertiefung, siehe u.a. GIPPER (1972), ADAM (1973, 1974) und LEISS (2009). Für einschlägige Hinweise bedanke ich mich bei Werner Heidermann, Mitherausgeber der Anthologie mit meiner Übersetzung von HUMBOLDT (2006).

bis zu Satzbeschreibungen gehen.⁹ Damit wird m.E. die These zur Verbindung von Sprache und Denken bzw. Kultur zwar – anscheinend – ein wenig geschwächt, aber nicht wirklich „widerlegt“. Es wird z.B. nicht bestritten, dass die verschiedenen Sprachen und Kulturen bestimmte Bereiche aus der Erfahrung anders gewichten, was in direkter Verbindung mit Naturbedingungen stehen kann oder auch nicht. Und bei allen Möglichkeiten der Bezeichnungen für Schnee in den verschiedenen Sprachen werden die damit ausgedrückten Unterschiede jemandem nicht viel sagen, der nie in Kontakt mit Schnee hat kommen können oder müssen – etwa einem Indianer im Amazonasgebiet oder Berbern in der nordafrikanischen Wüste. Aufgabe der Translation wäre dann, die Bedeutung und Relevanz solcher Unterschiede plausibel zu machen, was sprachlich und kognitiv wohl möglich ist, wenn auch nicht unbedingt trivial. Aber noch wichtiger ist die Tatsache, dass bei jenen Angleichungen der Bezeichnungsformen in den verschiedenen Sprachen auf ein Referenzsystem rekuriert werden muss, in der Regel **auf die Welt selbst**, durch ostensives Zeigen, den Gebrauch von Mustern und anderen Paradigmata, durch Vormachen und ähnliche Sprachspiele. Diese Techniken werden wiederholt von Wittgenstein in seinem Spätwerk diskutiert und bilden eine der Grundlagen in Arley Morenos **philosophischer Pragmatik** und der damit verbundenen **Epistemologie des Gebrauchs**. In solchen Normalfällen wird die Welt also symbolisch in die Sprache integriert, weswegen von einer radikalen Trennung zwischen Welt und Sprache nicht die Rede sein kann. Anders verhält es sich mit formalen Sprachen, wie im Fall der Mathematik oder Geometrie, aber hier ist die Schwierigkeit eigentlich kleiner, denn man kann auf Definitionen als Übersetzungskriterium zurückgreifen, wie schon im *Tractatus* vermerkt wurde (WITTGENSTEIN 1989: 24 [T 3.343]). Und Definitionen werden notwendigerweise in einer Sprache bzw. einem symbolischen System gegeben.

3.a Die fehlende Farbe Blau

Die Farbenfrage liegt der direkten Perzeption näher und ruft deswegen leichter die physiologische Diskussion hervor. René Descartes hat das Problem in seiner XIV. Regel der *Règles pour la direction de l'Esprit* so aufgestellt:

Wenn eine Person blind geboren ist, sollte nicht erwartet werden, dass wir sie je durch irgendwelches Räsonnement dazu bringen könnten, so wahrhafte Farbenbegriffe zu haben wie solche, die wir von den Sinnen bekommen haben. Im Gegensatz dazu, wenn eine Person schon

⁹ Cf. http://de.wikipedia.org/wiki/Eskimo-W%C3%B6rter_f%C3%BCr_Schnee für Synthese und weiterführende Hinweise.

die Hauptfarben gesehen hat, aber die gemischten oder Zwischenfarben nicht kennt, ist es möglich, dass sie mittels irgendeiner Form der Deduktion sich jene Farben vorstellen kann, die sie nicht gesehen hat, auf der Basis ihrer Ähnlichkeiten mit den anderen. (96, zit. nach SALLES 2006: 338, Fußnote 9)

João Carlos SALLES (ebd.) weist zu Recht darauf hin, dass die Diskussion hier eher mit Deduktionsverfahren zu tun hat, denn ein System ist bereits gegeben und es kommt darauf an, auf der Basis der Grundregeln dieses Systems kompatible Folgen herauszuarbeiten. Das Beispiel tritt inmitten einer Diskussion zu einer ähnlichen Frage von David Hume auf, in enger Verbindung mit der Darstellung des Grundprinzips des Empirismus. Das bringt uns zurück zur Thematik der Relation von Praxis und Theorie, sowie zum Ausdruck einer von der Theorie postulierten, ihr **externen** Notwendigkeit (wie die oben erwähnte Abbildtheorie im *Tractatus*). Das Grundprinzip des Empirismus besagt, dass „jede einfache Idee aus einem einfachen Eindruck entsteht“ (SALLES 2006: 334). Hume habe jedoch einen Fall erwogen, in dem „die Ideen unabhängig von ihnen entsprechenden Eindrücken entstehen könnten“ (335), etwa die Vorstellung eines bestimmten, in der Natur fehlenden Blautons. Das Beispiel hier ist, wie Salles vermerkt, etwas anders als jenes von Descartes, sowie die Natur der Diskussion selbst, auf die man für unsere Zwecke nicht im Detail einzugehen braucht. Wichtig ist v.a., dass Humes Erörterungen ihn zu der – aus seiner Sicht – paradoxen Folgerung geführt hat, es gäbe „eine von der Perzeption unabhängige Wahrheit, die mit notwendigem Charakter behauptet wird. Es muss so sein!“ (340). Dieses **Muss** entspricht hier der **internen** Logik der Theorie, also der Tatsache, dass die Farben ein System bzw. eine eigene **Grammatik** im Sinne Wittgensteins bilden. Humes Problem ist, dass damit sein anderes **Muss** in Frage gestellt wird, also das Grundprinzip des Empirismus, dass „jede einfache Idee aus einem einfachen Eindruck entsteht“ (ein Muss im zweiten oben charakterisierten Sinne: Die Förderung der Theorie gegenüber der Wirklichkeit, also das ihr aufzusetzende Modell – eine **externe** Relation). Letztendlich ist Hume dann zu der Lösung gekommen, das Problem schlicht und einfach aus seiner weiteren Forschung auszuschließen, aufgrund der Einsicht, dass der Empirismus nicht in der Lage sei, auf solche Fragen adäquate Antworten zu geben (353). Ähnlich tat es die strukturelle Systemlinguistik mit dem Ausschluss der Rede (*parole*), oder auch Freges Logik mit der Aufforderung, dass ein Begriff notwendigerweise exakt sein müsse – wobei alles Pragmatische aus der Betrachtung fällt. Das mag zwar aus der Sicht der jeweiligen Theorie konsequent sein, wie Salles in Bezug auf Hume zugibt (ebd.), setzt aber auch jenen Theorien erhebliche Grenzen, was ihr Erkennungspotenzial angeht. Genau das geschieht infolge des Desinteresses der *Interprétation* für den Skopos der Translation,

weswegen sie dann nicht in der Lage ist, kontextuelle Elemente zu erkennen, die für ihre eigene Theoriebildung eigentlich wichtig wären, wie ich schon weiter oben angedeutet habe.

Ausgehend vom Humes Beispiel macht Salles eine historische Digression zum „fehlenden Blau“ und bringt ein weiteres Beispiel in die Diskussion ein, das direkte Implikationen für konkrete Übersetzungen sowie für etwaige translatorische Theoriebildung hat:

Auch wenn es sich um einen blinden Rhapsoden handelt, sind die Wörter für Farben in Homers Werk in gewissem Sinne selten, aber kurios ist der Gebrauch der Farben Blau zur Beschreibung von Hektors blonden Haaren oder Grün für Blut und Tränen. In jedem Falle die Wörter, die Grün und Blau entsprächen, hätten [den Kommentatoren nach] einen „inkonsistenten“ Gebrauch. (SALLES 2006: 343)

Viele namhafte Denker hätten sich zu diesem Thema geäußert, darunter Goethe in seinen *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre* (ebd.: 344). In einer Fußnote verweist der Autor auch auf Rolf Kuehnis Werk *Notes on color Terminology in the Iliad and the Epic of Gilgamesh* sowie auf die Einführung von Serge Tournay zu seinem Buch *Voir et Nommer les Couleurs*, wo die Debatte zwischen Evolutionisten und Kulturalisten rezensiert werde (ebd.). Uns genügen dennoch ein paar Beispiele, die das Thema aus physiologischer Perspektive und den daraus zu ziehenden Konsequenzen behandeln. Der Extremfall stehe wohl in den 1858 erschienenen Schriften von William Gladstone über Homer (ehemals Premierminister Großbritanniens), wo zu lesen ist: „das Organ der Farben und ihrer Eindrücke war bei den Griechen der Heroischen Zeit nur partiell entwickelt“ (zitiert in Kuehni, 233 [zit. nach SALLES 2006: 344]). So ein radikaler Schluss sei im Laufe der Geschichte auf schärfste Kritik gestoßen, wobei viele seiner Gegner evtl. die gleichen Vorurteile bezüglich der Beziehung zwischen dem Physiologischen, dem Kulturellen und dem Sprachlichen teilen würden (ebd.).¹⁰ Nietzsche schrieb seinerseits:

Wie anders sahen die Griechen ihre Natur, wenn ihnen, wie man eingestehen muß, das Auge für Blau und Grün blind war, und sie statt des ersteren ein tieferes Braun, statt des zweiten ein Gelb sahen (wenn sie also mit dem gleichen Worte zum Beispiel die Farbe des dunkelen

¹⁰ Die in Salles Kommentar impliziten Vorbehalte gegenüber physiologisch-evolutionären Hypothesen sind durchaus berechtigt, was aber nicht heißen soll, dass jegliche Verbindungen des Sprachlichen und Kulturellen mit evolutionären Fragen auf Vorurteile zu reduzieren wären. Die heutige evolutionäre Forschung arbeitet in einer ganz anderen zeitlichen Skala als in der von Salles rezensierten Diskussion: Dabei ging es um Unterschiede von ein paar tausend Jahren, die evolutionäre Anthropologie mobilisiert ihrerseits Spannbreiten von bis zu über hunderttausend Jahren und geht auch der Unterscheidung vom Menschen gegenüber anderen Tierarten nach. Die Instrumente der Analyse sind ebenso anders und von daher ist es nicht abwegig, manchen solcher Untersuchungen gebührend Gehör zu schenken, wie z.B. im Fall von DEACON 1997, TOMASELLO 2008 und PAGEL 2012. Und das umso mehr, wenn man Wittgensteins Warnungen vor einseitigen Betrachtungsweisen ernst nehmen will. Tomasello tut das selbst ganz direkt, etwa wenn er seine wissenschaftlichen Erörterungen da ansetzt, wo Wittgenstein philosophische Weichen gestellt hatte (vgl. TOMASELLO 2008, wo in jedem Buchkapitel ein Gedanke Wittgensteins – als Epigraph verwendet – weitergesponnen wird).

Haares, der Kornblume und die des südländischen Meeres bezeichneten, und wiederrum mit gleichem Worte die Farbe der grünsten Gewächse und der menschlichen Haut, des Honigs und der gelben Harze: sodaß ihre größten Maler bezeugtermaßen ihre Welt nur mit Schwarz, Weiß, Roth und Gelb wiedergegeben haben. (Friedrich Nietzsche, *Morgenröthe* § 426 [zit. nach SALLES 2006: 344-345])

Aus dem gleichen Absatz 426 in *Morgenröthe* hatte SALLES (2006: 333) das Epigraph zu seinem Aufsatz entnommen: „Jeder Denker malt seine Welt und jedes Ding mit weniger Farben, als es giebt, und ist gegen einzelne Farben blind“. Dazu vermerkt SALLES (2006: 345) zu Recht und mit direkten Konsequenzen für unser Verständnis der Relation von Welt und Sprache, dass „eine chromatische Harmonie nie genau dem Empirischen entspricht, ohne dass dieses Gefälle etwas Negatives bedeutet“. Damit nähert sich Nietzsche, auch wenn er das Physiologische nicht bestreite, dem wichtigen Begriff der **Benennung**. Einem Linguisten wird hier wohl auch die Unterscheidung zwischen Phonetik und Phonologie einfallen, oder gar die zwischen Materie und Zeichen. In seinem *Cours de Linguistique Générale* hat z.B. Ferdinand de Saussure (1957) schon darauf hingewiesen, dass die akustische Einheit nicht einfach gegeben sei [*ne préexiste pas*], den Einschnitt mache der Sinn:

Der vokalische Laut ist kein Wort außer im genauen, ständigen Maß, dass ihm einen Sinn zugewiesen wird [7f.].

[...] Die Einheit präexistiert nicht. Es ist die Bedeutung, die sie schafft. Es sind nicht die Einheiten, die da sind, um (*a posteriori*) einen Sinn zu bekommen. Es ist der Sinn, der die Einheit schafft, sieht man also [41f.].

[...] Es ist der Unterschied, der bedeutend werden lässt, und es ist die Bedeutung, die die Unterschiede herstellt [76].

[...] Es ist das Denken, das die Einheiten eingrenzt; es gibt immer eine Beziehung mit dem Denken. [...] Es geht um den Einschnitt, den das Denken in die gesprochene Masse macht, die ja einheitlich ist [82]. (zitiert nach FRANK 1983: 484)

Man vergleiche dazu einen verschlüsselten Tagebucheintrag vom 21.8.1914 in WITTGENSTEIN (2006: 3 [CV]): „Wenn wir einen Chinesen hören so sind wir geneigt sein Sprechen für ein unartikuliertes Gurgeln zu halten. Einer der Chinesisch versteht wird darin die **Sprache** erkennen. So kann ich oft nicht den **Menschen** im Menschen erkennen etc.“. Sprachphilosophen werden darüber hinaus über das Zeichen-Werden der Dinge nachdenken, etwa via der oben schon erwähnten Techniken, die in der Spätphilosophie Wittgensteins und in Morenos Epistemologie des Gebrauchs eine zentrale Rolle einnehmen: Ostensives Zeigen, Muster und andere Paradigmata anwenden, Vormachen und ähnliche Sprachspiele. Salles‘

Schlussbemerkungen zu seiner historischen Digression bringt uns wieder zur Problematik des sich selbst identisch bleibenden Dings:

Zu sagen, dass die Griechen das Blaue sahen, unabhängig vom Gebrauch der Farbwörter in ihrer Kultur, ist wohl gleichwertig, wie zu sagen, dass sie auch die definitorische Relation der Kraft oder der Bewegung sahen, ohne sie jemals beschrieben zu haben. Sagen die Griechen das Blaue? Nun, es gibt keinen Grund dafür, eine physiologische Antwort, sei sie etwa positiv oder negativ, auf ein begriffliches Problem zu geben. Die Griechen sahen das Blaue nicht, es hat keinen Sinn zu sagen, sie sähen es wie wir (...). Wenn sich ihre Farben v.a. bezüglich einer Zentralachse (der Helligkeit) unterschieden, hat es keinen Sinn zu sagen, dass sie es **diesseits der Benennung** sahen. Die Griechen sahen das Blaue nicht und lebten sehr gut damit. (SALLES 2006: 346; Hervorhebung hinzugefügt)

Außer der Benennung wird hier eine weitere wichtige, von jeder Translationstheorie mit zu berücksichtigende Dimension erwähnt, und zwar jene der vorhandenen **Begriffe** in einer Kultur und der ihnen entsprechenden Praxis. Auf die Frage, ob die alten Griechen „die definitorische Relation der Kraft oder der Bewegung“ sahen, würde die Wissenschaftsgeschichte ganz eindeutig negativ antworten, denn solche Begriffe waren zu jener Zeit noch nicht vorhanden – zumindest gibt es bis dato keinerlei bekannte Evidenz in diese Richtung. Soweit wir die Praxis der alten Griechen rekonstituieren können, spricht nichts dafür, dass solche Begriffe irgendeine Rolle in ihrem Tun gespielt haben – sowie **wir** diese Begriffe „definitorisch“ verstehen. Bei näher verwandten Sprachen und Kulturen lässt sich wohl sagen, dass manches ähnlich ist und einfach anders benannt wird, wie Lederer in seinem Text vorschlägt. Aber auch hier sollte man vorsichtig sein, um der Gefahr aus dem Weg zu gehen, feine aber wichtige Unterschiede unter den Tisch fallen zu lassen.

Am wichtigsten ist, wie SALLES (ebd.) bezüglich unserer vermeintlichen Nähe zu den alten Griechen vermerkt, inwiefern auch andere **Sprachspiele** und, das können wir hinzufügen, letzten Endes die **Lebensformen** vergleichbar sind, denn „[sich] eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen“ (WITTGENSTEIN 2009: 11 [PU § 19]). Das *Wittgenstein-Lexikon* von Hans-Johann GLOCK (1997: 174) bringt zwei Passagen zusammen, die für unsere Diskussion erhelltend sein können. In *Cause and effect* ([CE § 404]) heißt es: „Es ist charakteristisch für unsere Sprache, dass sie sich auf einer Basis entwickelt, die aus stabilen Lebensformen mit regelmäßigen Tätigkeiten besteht. Ihre Funktion wird **vor allem** durch die Handlung, die sie begleitet, bestimmt“. Glock zufolge werfe das „ein überaus notwendiges Licht auf jene berühmte Passage: ‚Das Hinzunehmende, Gegebene – könnte man sagen – seien **Lebensformen**‘ [PU/PPF § 345]“ (GLOCK 1997: 174). Wenn bei Gadamer die Möglichkeit der Verständigung über verschiedene Kulturen bzw. Lebensformen hinweg ein

ethisches Sollen darstellt, und wenn bei Lederer jene Verständigungsmöglichkeit eigentlich von vornherein als gegeben gilt, so ist bei Wittgenstein keine solche Zuversicht zu finden:

Wir sagen auch von einem Menschen, er sei uns durchsichtig. Aber es ist für diese Betrachtung wichtig, daß ein Mensch für einen anderen ein völliges Rätsel sein kann. Das erfährt man, wenn man in ein fremdes Land mit gänzlich anderen Traditionen kommt; und zwar auch dann, wenn man die Sprache des Landes beherrscht. Man **versteht** die Menschen nicht. (Und nicht darum, weil man nicht weiß, was sie zu sich selber sprechen.) Wir können uns in sie nicht finden. (WITTGENSTEIN 2009: 235 [PU/PPF § 325])

Wenn ein Löwe sprechen könnte, könnten wir ihn nicht verstehen. (ebd. [PU/PPF § 327])

Helena Martins, Übersetzerin von Glocks *Wittgenstein-Lexikon* sowie weiterer Kommentare ins Portugiesische, ist meines Wissens eine der wenigen AutorInnen, die sich die Aufgabe stellen, das Werk des Wiener Philosophen in der Translationswissenschaft konsequent zu mobilisieren. Ihr zufolge wird der Begriff **Lebensform** in zwei verschiedene Richtungen interpretiert: Einerseits mit einer naturalisierenden Trennlinie zwischen Menschen und Tieren, andererseits mit dem ethnologischen Hinweis auf die Verschiedenheit der Kulturen. Bei allem Verdienst des zweiten Weges bestände dabei die Gefahr, Tür und Tor für allerlei Relativismen zu öffnen, weswegen sie eine **perspektivistische** Annäherung vorziehe (vgl. MARTINS 2014: 224-229). Ich teile mit der Autorin die Auffassung, dass Wittgensteins Spätphilosophie keine relativistische ist, auch wenn sie eine radikale Kritik am sprachlichen bzw. philosophischen Essenzialismus übt (vgl. OLIVEIRA 2005, 2010a, 2015b), sodass man hier von Perspektivismus reden kann, bin aber nicht der Meinung, dass der Hinweis auf die Verschiedenheit der Kulturen notgedrungen zu einer relativistischen Haltung – v.a. aus epistemischer Sicht – führt. Die kurz aufeinander folgenden Bemerkungen der Absätze 325 und 327 in *Philosophische Untersuchungen* zeigen, dass Wittgenstein das Problem der Nichtverständigung sowohl zwischen Menschen und Tieren als auch unter den Menschen situiert, ohne dabei biologisch zu argumentieren, denn es geht um die Lebensformen, d.h. um die jeweils relevante Praxis. Uns sollte v.a. der Unterschied der Sprachen und Kulturen interessieren, und in dieser Hinsicht kann ein kurzer Ausflug in die linguistische Pragmatik gewinnbringend sein.

3.b Die Irreduzibilität des illokutionären Aktes

Für die oben skizzierte Fragestellung relevant ist sicher die **Sprechakttheorie**, als deren Hauptvertreter bis dato John L. Austin als Begründer und John Searle mit seiner

systematisierenden Weiterentwicklung gelten. Eine zentrale Rolle darin spielt der Begriff **illokutionärer Akt**, der synthetisieren soll, was mit sprachlichen Äußerungen eigentlich **gemacht** wird. Die Sprechakttheorie beschäftigt sich nicht direkt mit Translationsfragen, dennoch haben ihre Untersuchungen klare Implikationen für dieses Feld. Sollte es z.B. möglich sein nachzuweisen, dass die Sprechakte universellen Charakter haben, dann wäre die Frage der unterschiedlichen Ausdrucksmittel gelöst, denn man müsste bloß feststellen, was für ein Sprechakt bei einer beliebigen Äußerung instanziert wird, um dann nach den entsprechenden expressiven Mitteln in der anderen Sprache und Kultur suchen zu können. Viele Linguisten haben versucht, den universellen Charakter des illokutionären Aktes mittels der Herstellung kulturgebundener Taxonomien nachzuweisen, allerdings ließen die Ergebnisse viel zu wünschen übrig. Kanavillil RAJAGOPALAN (1992) nahm eine umfassende Rezension der Arbeiten vor, die v.a. in den 70er und 80er Jahren diesem Ziel gewidmet waren, und kam zu einigen für uns sehr relevanten Ergebnissen. Sein allgemeines Fazit ist, dass es dabei um „eine lange Geschichte des [wiederholten] Scheiterns“ ging (91). Deswegen wirft er die Frage auf, ob es „im Begriff des illokutionären Aktes etwas gibt, was notgedrungen jeden Versuch der Klassifizierung frustriert“ (92). Als Antwort wird die These aufgestellt, dass der Begriff selbst unter einer „unheilbaren Inkohärenz“ leidet (93). Diese These wird dann in drei Schritten, die wir hier nicht in allen Details darstellen müssen, entwickelt, und soll Folgendes zeigen: 1. Die taxonomischen Anstrengungen gehen von einer atomistischen Konzeption des Sprechaktes aus; 2. Der illokutionäre Akt bildet eine nicht reduzierbare Einheit; 3. Es gibt eine radikale Inkompatibilität zwischen der Nichtreduzierbarkeit des illokutionären Aktes und dem taxonomischen Ziel, das sich gerade auf den atomistischen Reduktionismus stützt. Dabei gebe es auch einen „blind angenommenen Ethnozentrismus“ auf der Basis der „universalisierenden Tendenz in der [mainstream] Sprechakttheorie“ jener Zeit (118). In viel geringerer Zahl werden aber auch Autoren zitiert, die klare Evidenzen gegen jenen Anspruch des Universalismus vorgelegt haben. Es wurde z.B. gezeigt, dass manche für uns sehr geläufige Sprachhandlungen, wie z.B. um etwas bitten oder sich entschuldigen, enormen Variationen unterliegen, wobei es auch extremere Fälle gibt, wie „das Fehlen, in der Sprache der Ureinwohner Australiens, von Verben für ‚sich bedanken‘ oder ‚sich entschuldigen‘“ (102). Sollten solche Handlungen auch das Statut eines „Dings“ (im Sinne der Differenzen zwischen Lederer und Gadamer) bzw. eines Untersuchungsobjekts bekommen, um in unsere Diskussion zur Relation Welt/Sprache miteinbezogen zu werden, so ist der Schluss zu ziehen, dass es keine „schon vorhandenen“ Parameter gibt, die bei der Translation mancher für uns relevanten Handlungen und ihrer

sprachlichen Ausdrücke in solche so anders geartete Sprachen und Kulturen helfen könnten. Es geht also nicht um ein reines Wechseln von Etiketten von einer Sprache zur anderen, wie man es ausgehend von Lederers Text verstehen könnte (Frage der **Benennung**), sondern darum, nicht deckungsgleiche **begriffliche Welten** miteinander zu vergleichen und nach Möglichkeit deren Unterschiede zu überbrücken.

Rajagopalan verweist auf einen immer wiederholten Gestus bei jenen Versuchen, die illokutionären Akte in ein universelles Klassifikationssystem einzurichten, und zwar das Suchen nach einem einheitlichen Standard zur Überprüfung des Gelingens eines Sprechaktes, dem eklatanten Widerstand der konkreten Situationen zum Trotz. Solche Versuche sind in diesem Sinne als weitere Beispiele jener Haltung zu verstehen, bei der Charakteristika eines Modells verallgemeinernd der Wirklichkeit aufgesetzt werden, wie bereits weiter oben diskutiert („denken“ statt „schauen“). Der Autor kommt dann zum Ergebnis,

[...] dass alle analysierten Fälle in eine Richtung zu weisen scheinen: Die Hypothese der Irreduzibilität des Begriffs illokutionärer Akt. D.h., sie führen zu dem Schluss, dass es nicht möglich ist, einen Akt auf ein Etwas anderer Natur zu reduzieren, da sie, die illokutionären Akte, die Minimaleinheiten der Theorie sind, echt emische Entitäten. Da die Einheiten differenziell stipuliert werden, lässt sich die Identität jeder Einheit nur mittels Exklusion erklären, nicht aber, wie der taxonomische Versuch es voraussetzt, als Positivitäten. Dies hat direkt mit der Frage der ‚Familien‘ zu tun, welche, wie wir gesehen haben, Austin selbst stellt, aber ohne sich um eine größere Vertiefung ihrer Konsequenzen zu kümmern. Nun, viele Kommentatoren haben festgestellt, dass der Begriff der Familienähnlichkeit den österreichischen Philosophen dem Strukturalismus von Saussure nahe bringt, dessen Eckstein genau die Irreduzibilität der emischen Einheiten ist (vgl. Harris, R., 1988). (RAJAGOPALAN 1992: 116-117)

Die Kritik an Austins Haltung trifft genau den Punkt, den ich bezüglich der Translation plausibel zu machen versuche: Man soll die vollen Konsequenzen unserer epistemischen Einsichten über das wirkliche Funktionieren der Sprache auch in der Theoriebildung hinnehmen. Dabei müsste man stets vor Augen haben, dass unsere Hypothesen zur Translation notwendigerweise auf einer – wie auch immer gearteten – Sprachauffassung aufbauen, und dass der Applikationsmoment den Skopos des konkreten Aktes mitbestimmt. Die zwei Ebenen sind miteinander nicht zu verwechseln, auch wenn beide einen unumgehbareren, konstitutiven Charakter haben – zumindest in der von mir bevorzugten Sprachauffassung, die an der Schnittstelle von Hermeneutik und philosophischer Grammatik steht. Die vorliegende Arbeit soll u.a. auch Elemente zur Bestätigung der These liefern, dass gerade diese Sprachauffassung ein größeres Erkennungspotenzial als konkurrierende Alternativen hat, seien sie nun dem traditionellen Essenzialismus oder dem postmodernen Relativismus verpflichtet.

Es dürfte kein reiner Zufall sein, dass gerade der Begriff **Familienähnlichkeit** oft ins Spiel kommt, wenn man Wittgenstein in Zusammenhang mit Translationsfragen mobilisiert. Rajagopalan selbst hebt gerade diesen Zug in der Konzeption von Lenita Esteves' Buch *Atos de Tradução: éticas, intervenções, mediações* hervor (siehe Einleitung in ESTEVES 2014: 17-22). Dort untersucht die Autorin die Hauptmerkmale übersetzerischer Tätigkeiten zu verschiedenen Zeiten mit Hilfe des von Wittgenstein formulierten Begriffs, der sich als äußerst produktiv zum Zweck jener beschreibenden und organisierenden Ziele erweist. Die Relevanz und Produktivität genau dieses Begriffes hatte zuvor Gideon Toury schon in den 90er Jahren in seinem zum Standardwerk gewordenen Buch über *Descriptive Translation Studies* zu erkennen gegeben (vgl. revidierte und erweiterte Neuauflage, TOURY 2012: 69, 85). Tourys Modellbeispiel der Familienähnlichkeiten in der Translation ist der Vergleich von 27 Übersetzungen eines einzelnen japanischen Haikus ins Englische über ein paar Jahrhunderte hinweg (ebd. 203-211). OLIVEIRA (2010b: 219-223) nahm diese Idee wieder auf und verglich seinerseits sieben Übersetzungen eines anderen Haikus ins Portugiesische über annähernd ein Jahrhundert. Immer wieder deutlich wird dabei die Wichtigkeit des produktiven Beitrags des Übersetzers und das Mitwirken anderer Übersetzungen bzw. Zielsprachlicher Modelle der gleichen oder ähnlicher Gattungen, sprich von **Vergleichsobjekten**, wenn man mit den Worten Wittgensteins sprechen will.

Das alles führt uns immer weiter weg von der Annahme schon vorhandener, *a priori* gegebener Äquivalente bzw. der Kommensurabilität als Bedingung der Möglichkeit der Translation. Wenn echt kulturspezifische Akte – und Begriffe – irreduzibel sind, dann läuft jede Translationstheorie, die von *a priori* gegebenen Äquivalenten ausgeht, notgedrungen ins Leere, sobald man die Komfortzone der Kulturnähe verlässt. Eine Theorie sollte jedoch in der Lage sein, nicht nur dem leichten Fall, sondern auch und gerade dem schwierigeren eine passende Antwort zu geben. Darum ist es angebracht, die Relation zwischen Vergleichbarkeit und Translation umzudrehen. Es ist nicht so, dass die Vergleichbarkeit eine Bedingung der Möglichkeit der Translation ausmacht, wie traditionellerweise gedacht wird, sondern umgekehrt: Die praktische Translation stellt die Vergleichbarkeit erst her, wenn sie nicht wegen Kulturnähe schon gegeben ist.¹¹ Genau dieser Gedanke steht hinter dem Epigraph dieses Aufsatzes: „Es ist mit einem ‚Tun‘ auf der Suche nach seiner Theorie, dass der

¹¹ Man könnte einwenden, Übersetzung bzw. Translation ursprünglich auf eine reine **Analogie** zu reduzieren, sei eine nicht hinzunehmende Herabsetzung eines zu wichtigen Gedankens, dem der Äquivalenz. Bedenkt man aber, dass Analogien im Kern menschlichen Denkens stehen, wie Douglas HOFSTADTER und Emmanuel SANDER (2013) in ihrem beachtlichen Buch *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking* vorschlagen, dann bedeutet dies keine Herabsetzung, sondern eine Bekräftigung der Wichtigkeit von Translation überhaupt.

Übersetzer die Hürde –und sogar die theoretische Einwendung– der Unübersetzbarkeit überwindet“ (RICŒUR 2011: 62).

3.c Translation als Aufbau des Vergleichbaren

Paul RICŒUR (2011) beginnt seinen *postum* veröffentlichten Vortrag mit einem Hinweis auf die Sprachauffassung Humboldts und die Vielfalt der existierenden Sprachen. Nimmt man beides ernst dann müsste der Schluss gezogen werden, die Übersetzung im traditionellen Sinne sei an sich eine unmögliche Aufgabe (59). Auf die Frage, warum die Sprachen so verschieden seien, antwortet der Autor mit einer einfachen Feststellung: „Es ist eben so“ (63), ohne wie etwa Umberto Eco auf einen Mythos des Ursprungs eingehen zu wollen. *En passant*: Eine interessante, evolutionäre Antwort auf jene Frage gibt übrigens die schon erwähnte Arbeit von PAGEL (2012), deren Diskussion wir hier ausklammern müssen. Wie die Autoren der sog. kulturellen Wende in der Translationswissenschaft Anfang der 90er Jahre schlägt auch RICŒUR (2011: 60-61) vor, die Übersetzung [bzw. Translation] gehe nicht von unten nach oben vor, also vom Wort zum Satz und Text, sondern von oben nach unten, d.h. von der größeren Einheit der Kultur bis zum Wort hin, wo dann terminologische Äquivalente durch das praktische Übersetzen erst **produziert** werden (64). Er erinnert daran, dass der Kulturaustausch über lange Perioden hinweg – etwa im indoeuropäischen Raum – die verschiedenen Sprachen einander nähergebracht hat, sodass sie trotz aller Verschiedenheit eigentlich verwandt sind: „In der Tat verbirgt die kulturelle Verwandtschaft die wahre Natur der Äquivalenz, die genauer durch die Übersetzung **produziert** als von ihr vorausgesetzt wird“ (ebd. 66). Von diesem Gedanken ausgehend formuliert Ricœur eine bündige Definition, in der Übersetzen als der **Aufbau des Vergleichbaren** charakterisiert wird (68). Es fällt auf, dass die Kommentatoren in der Regel überhaupt nicht auf diese Einsicht in Ricœurs Text eingehen, wie etwa LEDERER (2009) selbst, wobei es auch die schlichte Verwerfung gibt, wie im Fall der beiläufig abwertenden Bemerkung von Anthony PYM (2010: 105). Doch die Formel soll m.E. nicht als reine Floskel verstanden, sondern vielmehr in ihrer vollen Radikalität hingenommen werden. Denn sie erlaubt nicht nur dem leichten Fall des kulturell Nahen, sondern auch dem schwierigem Fall des kulturell weit Entfernten oder gar anscheinend Inkompatiblen eine passende Antwort zu geben.

Das Vorbild von Ricœurs Definition liefert ein Werk von Marcel Détienne (*Comparer l'incomparable* [vgl. ebd.: 66]); seine ersten Beispiele entstammen einem Buch des französischen Sinologen François Jullian:

In seinem letzten Buch mit dem Titel *Du temps* verteidigt Jullian die These, dass das Chinesische keine verbalen Tempora hat, weil es den Begriff der Zeit nicht hat, wie er von Aristoteles in *Physik IV* entwickelt, von Kant in der „Transzentalen Ästhetik“ wieder aufgenommen und von Hegel durch die Ideen des **negativen** und der **Aufhebung** universalisiert wurde. Das ganze Buch ist über den Modus: „es gibt kein..., es gibt kein..., aber es gibt...“. Ich stelle dann die Frage: Wie können wir (auf Französisch) von dem sprechen, was es im Chinesischen **gibt**? [Jullian] redet auf Französisch darüber (...), was man anstelle der Zeit findet, nämlich die Jahreszeiten, die Anlässe, die Wurzel und Blätter, die Quellen und Ströme. Und so baut er Vergleichbares auf. Und er baut sie auf, wie ich oben bezüglich dessen, was wir beim Übersetzen machen, gesagt habe: Von oben nach unten, von der globalen Intuition über den Unterschied in der „Falte“, durch die klassischen Chinesischen Werke hinweg und dann hinab zu den Wörtern. Der Aufbau des Vergleichbaren drückt sich zum Schluss in der Herstellung eines Glossars aus. (RICŒUR 2011: 67)

Das so entstandene Glossar enthält Wörter, die aus ihrem tagtäglichen Gebrauch entnommen werden und durch die Übersetzung das Statut von **Äquivalenten** bekommen. Daraufhin liefert Ricœur weitere Beispiele aus der Geschichte der Übersetzung: Die *Septante*, Hieronymus‘ *Vulgata*, die Lateinischen Versionen der Griechischen Begriffe (*arêtê* durch *virtus*, *polis* durch *urbs*, *politès* durch *civis*), Luthers Germanisierung der Bibel usw. (ebd.).

Das Prinzip lässt sich aber auch auf andere Situationen anwenden, bei denen man nicht mit längeren Perioden des Kulturkontakte und Austausches rechnen kann, und zwar auch in der mündlichen Kommunikation. Hiermit kommen wir dann zu Beispielen aus der Dolmetscherpraxis, wie weiter oben angekündigt. Schon in der kleineren Skala des direkten Kontakts von Menschen verschiedener Kulturen in den großen Metropolen, beim sog. *community interpreting*, kommen oft Situationen vor, in denen es nicht einfach ist, den Partnern in der Kommunikation alle wichtigen Aspekte des jeweiligen Kontextes klarzumachen, v.a. wenn die Mitglieder der sprachlichen Minderheiten, in der Regel Migranten, mit dem jeweiligen Szenario nicht vertraut sind. Dabei handelt es sich meistens um Härtesituationen, in denen entweder praktische Eingriffe vorzunehmen sind, wie etwa in einem Krankenhaus, oder die Rechtsgeltung klargestellt werden muss: Visumsfragen, Aufenthaltsgenehmigung, Angelegenheiten des Familien- oder Arbeitsrechts und dergleichen. Die Vermittlung geschieht nicht selten mittels zwei- oder mehrsprachiger Menschen ohne eine spezifische translatorische Ausbildung, geschweige denn Vertrautheit mit den formalen Aspekten der jeweiligen Situation (Fachtermini, Prozeduren usw.), auch wenn es bereits spezifische Studiengänge für diese Modalität gibt. Hier ist man also sehr weit entfernt vom „idealen Fall“, die Translation geschieht auf dem rauen Boden nackter Wirklichkeit – um Wittgensteins schon zitierte Selbtkritik der idealisierten Bedingungen im *Tractatus* wieder ins Gedächtnis zu rufen. Wir müssen also **schauen**, was in solchen Situationen vor sich geht.

Einen viel extremeren Fall bildet die Rechtsprechung in den sog. Reparationstribunalen im Post-Apartheid-Südafrika, als versucht wurde, eine nationale Versöhnung mittels der Aufdeckung begangener Verbrechen mit darauf folgender Amnestie für diejenigen, die ihre Schuld auf sich nähmen und gebührend Reue aussprächen, zu erzielen. Die Internet-Seite des Projekts *Truth in Translation* (<http://www.truthintranslation.org/>) liefert einen historischen Überblick darüber, das Dokument http://www.truthintranslation.org/educational_materials.pdf beschreibt die Implikationen für die Translation im gegebenen Kontext, besonders im Abschnitt *The TRC Interpreters* (16f; Zugriff: 15/02/2015). Abgesehen von den technischen Schwierigkeiten des ganzen Unternehmens und von dem auf das Dolmetscherteam ausgeübten Druck fällt auch auf, wie sehr Rajagopalans These zum emischen, irreduziblen Charakter des illokutionären Aktes in dieser Situation bestätigt wird:

Die in den Menschenrechtsverhandlungen und den Amnestie-Anhörungen verwendeten Sprachregister waren sehr unterschiedlich, es gab eine große Menge komplizierter Rechtstermini, von denen viele in den verwendeten Sprachen nicht existierten. Manchmal mussten die Dolmetscher Begriffe erfinden, welche ursprünglich juristischer Natur sind und nun zu einem Teil ihrer jeweiligen [einheimischen] Sprache wurden. Es gab auch Probleme rund um die Übersetzung von Euphemismen und Tabu-Begriffe (z.B. Begriffe rund um Sex), die nicht direkt oder in bestimmten Kontexten nicht übersetzt werden durften. (ebd.: 17)

Hier wird deutlich, dass die Forderung, Sprache/Kultur und Welt/Ding als voneinander völlig unabhängige Instanzen zu behandeln, bei weitem nicht haltbar ist. Die technischen Termini aus der westlichen Rechtssprechung existierten in vielen der einheimischen Sprachen Südafrikas aus dem einfachen Grund nicht, weil die geltende Praxis jeweils eine andere war, es ging um verschiedene Lebensformen, deren Unterschiede es zu überbrücken galt. Dass die Dolmetscher dabei neue Termini **erfinden** mussten, liefert ein weiteres Beispiel zu Ricœurs These, dass die Translation das Vergleichbare erst **aufbaut**, u.a. mit dem Mittel der **Herstellung** von sog. Äquivalenten, wenn sie nicht aufgrund längeren Austausches schon vorhanden sind. Die Reparationstribunale geschahen an der Schnittstelle verschiedener Lebensformen, wo trotz langjähriger Nähe in vielerlei Hinsicht bis dahin zu wenig wirklicher Austausch stattgefunden hatte. Sie sollten eine Gelegenheit des wirklichen Dialogs herstellen, mit dem Versuch, ethische Werte wie Wahrheitstreue, Menschenachtung, gegenseitige Anerkennung und Toleranz über alle Kulturdifferenzen hinweg zu pflegen, bei allen damit verbundenen Schwierigkeiten. Inwiefern diese Ziele wirklich erreicht worden sind, lässt sich hier nicht beantworten. Aber auch wenn wir vorerst nicht auf weitere, vertiefende Details eingehen, um den vorliegenden Text nicht unnötig in die Länge zu ziehen, weil die Weichen schon in der vorigen Diskussion gestellt wurden, fügen jene konkreten Bedingungen der Reparationstribunale Südafrikas weitere Elemente zu dem Schluss hinzu, dass die Translation

eine sehr komplexe Aufgabe ist, deren Gelingen nicht *a priori* zu sichern ist und deren theoretische Beschreibung die Berücksichtigung einer Vielfalt von Ebenen und Faktoren, die nicht mit einander zu verwechseln sind, erfordert.¹²

Schlussbemerkungen

Dieser Aufsatz bewegt sich zwischen Hermeneutik und philosophischer Grammatik und diente u.a. dem Ziel, Elemente zur Bestätigung der These zu liefern, dass jegliche Translationstheorie notgedrungen auf einer sie stützenden Sprachauffassung basieren muss. Es wurde behauptet, dass die gegenwärtige Diskussion oft an den verschiedenen Ebenen des translatorischen Prozesses vorbeigeht. So sind einerseits manche auf den ersten Blick konkurrierenden Ansätze doch kompatibler als üblicherweise gedacht, weil sie schlicht und einfach nicht die gleichen Niveaus betreffen, wie etwa Schleiermachers hermeneutisch-epistemische Einsichten zur Rolle der Sprache, die in scheinbarem Konflikt mit den von ihm oder in seiner Nachfolge formulierten Projekten stehen, welche „den Leser zum Autor“ führen wollen. Andererseits zeigen sich manche Annäherungen unterschiedlicher theoretischer Ansätze wegen prinzipieller Differenz in den Grundlagen als weitgehend nicht haltbar, wie im Fall von *Interprétation* und Hermeneutik. Gegen die These der radikalen Unabhängigkeit von Sprache und Welt wurden Beispiele geliefert, die von verschiedenen Perspektiven ausgehend zeigen sollten, wie sehr Sprache, Kultur und Wahrnehmung zusammenhängen, sodass die Translation alles andere als eine mechanische Aufgabe sein muss. Dabei spielte Wittgensteins Unterscheidung zwischen den **internen** und den **externen** Relationen eine wichtige Rolle: Man soll sich davor hüten, Eigenschaften des theoretischen Modells der zu beschreibenden Wirklichkeit aufzusetzen, um so der Gefahr des Dogmatismus auszuweichen. Als allgemeines Ergebnis der Diskussion wird die These aufgestellt, dass die Relation zwischen Kommensurabilität und Translation auf den Kopf zu stellen ist, denn die Translation stellt die Vergleichbarkeit erst her, wenn noch keine sog. Äquivalente aufgrund kultureller Nähe gegeben sind. An dieser These, an der Schnittstelle von Sprachphilosophie und beschreibender Translationswissenschaft, ist in der Folge weiter zu arbeiten.

¹² Eine etwas längere Diskussion unter dem Vorzeichen der Ethik findet in OLIVEIRA (2015c) statt.

Literaturverzeichnis

- DEACON, Terrence W. *The Symbolic Species. The co-evolution of language and the brain.* New York & London, Norton, 1997.
- DI CESARE, Donatella. Das unendliche Gespräch. In G. Figal (Hg.): *Hans-Georg Gadamer Wahrheit und Methode.* Berlin, Akademie, 2007, 177-198.
- DUQUE-ESTRADA, Paulo César: Da problemática do método ao método como problema – hermenêutica filosófica e a questão do compreender. In: *Gragoatá* 29, 2011, 49-61.
- ESTEVES, Lenita M. R. *Atos de tradução. Éticas, intervenções, mediações.* São Paulo, Humanitas, 2014.
- FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce qu'un auteur? In: *Littoral* 9, 1983, 3-32.
- FRANK, Manfred: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.
- FRANKEN, Florian. Das Problem der Anwendung bei Gadamer und Wittgenstein. In: *Bild und Bildlichkeit in Philosophie, Wissenschaft und Kunst. Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft* 18. Kirchberg, ALWG, 2010, 89-91. <http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2879> (08/02/2015)
- GADAMER, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode.* Tübingen: Mohr, 1990a.
- GADAMER, Hans-Georg. Gesammelte Werke, Bd. 2 – *Hermeneutik III.* Tübingen: Mohr, 1990b. (zit. nach Stanley 2011)
- GADAMER, Hans-Georg. Klassische und philosophische Hermeneutik. In J. Grondin (Hg.): *Gadamer Lesebuch.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. (Quelle: Gesammelte Werke 2, 92-117)
- GADAMER, Hans-Georg. Selbstdarstellung. In J. Grondin (Hrsg.): *Gadamer Lesebuch.* Tübingen: Mohr Siebeck, 1997b. (Quelle: Gesammelte Werke 2, 479-508)
- GIPPER, Helmut. *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese.* Frankfurt, Fischer, 1972.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein.* Rio de Janeiro: Zahar, 1997. (Brasilianische Übersetzung: H. Martins, aus dem Englischen: A Wittgenstein Dictionary. Oxford: Blackwell, 1996. Deutsche Ausgabe in Übersetzung von E. M. Lange: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001)
- GLOCK, Hans-Johann. Relativism, Commensurability and Translatability. In John Preston (ed.): *Wittgenstein and Reason.* Oxford: Blackwell, 2008, 21-46.
- GRANGER, Gilles Gaston. Le langage dans la philosophie d'aujourd'hui. In Guttorm Fløistad (Ed.). *Language, Meaning, Interpretation*, 45-71. Kluwer, 2004. (Originalschrift: 1992)
- HEIDERMANN, Werner; WEININGER, Markus. Introdução. In derselben (Hg.): *Wilhelm von Humboldt. Linguagem. Literatura. Bildung.* Florianópolis, UFSC, 2006. (Zweisprachige Anthologie)
- HOFSTADTER, Douglas; Sander, Emmanuel. *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking.* Basic Books, 2013.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. Über die Natur der Sprache im Allgemeinen. In Heidermann, Werner; Weininger, Markus: *Wilhelm von Humboldt. Linguagem. Literatura. Bildung.* Florianópolis, UFSC, 2006, 2-19. (Übersetzung ins Portugiesische: Paulo Oliveira. Aus: Wilhelm von Humboldt: Werke in fünf Bänden, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002; Bd. 2, 58-64)
- KUSCH, Martin. Wittgenstein on translation. In E. Rahmarter, M. Kroß (Hg.): *Wittgenstein übersetzen,* Berlin: Parerga, 2012, 19-56.
- LEDERER, Marianne. Le sens sens dessus dessous: herméneutique et traduction. In L. Cercel (Hg./éd.): *Übersetzung und Hermeneutik / Traduction et Herméneutique.* Bucharest: Zeta Books, 2009, 257-292.
- LEFEVERE, André. Translation: Its genealogy in the West. In S. Bassnet; A. Lefevere (Ed.): *Translation, history & culture.* New York: Routledge, 1990, 14-28.

- MARTINS, Helena. A tradução e o (silencioso) devir das formas de vida. In L. Esteves; V. Veras (Org.): *Vozes da tradução. Éticas do traduzir*. São Paulo: Humanitas, 2014, 221-236.
- MORENO, Arley. La description grammaticale et sa fonction transcendante. In A. Moreno; A. Soulez (Org.): *Grammatical ou transcendental?*. Paris, L'Harmattan. 2012a, 43-71.
- MORENO, Arley. Introdução a uma epistemologia do uso. *Caderno CRH*, 25(2), 2012b, 73-75. <http://www.cadernocrh.ufba.br/viewissue.php?id=97> (20/12/2014).
- OLIVEIRA, Paulo. A gramática wittgensteiniana como alternativa à polarização fidelidade vs. *diférence* nos estudos da tradução. In: *Cadernos de Tradução* XV, 2005, 9-34.
- OLIVEIRA, Paulo. Übersetzen als normative Tätigkeit. In: *Bild und Bildlichkeit in Philosophie, Wissenschaft und Kunst. Beiträge der Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft* 18. Kirchberg, ALW, 2010, 247-249. <http://wittgensteinrepository.org/agora-alws/article/view/2859> (08/02/2015).
- OLIVEIRA, Paulo. Übersetzung, Aspekt und Variation. In E. Rahmarter; M. Kroß (Hg.): *Wittgenstein übersetzen*. Berlin, Parerga, 2012, 123-172.
- OLIVEIRA, Paulo. Norm, Applikation, Lebensform: Wie sie zueinander stehen. *15. Kongress des Lateinamerikanischen Germanistenverbandes (ALEG)*. Curitiba, 8.-12. Sep. 2014. (Mündliche Präsentation in Sektion 19. Druckfassung in Vorbereitung)
- OLIVEIRA, Paulo. Language conception and translation: from the classic dichotomy to a continuum within the same framework. In T. Seruya; J. Justo (Eds.): *Schleiermacher revisited: Contemporary readings of On the Different Methods of Translating*. Berlin, Springer, 2015a. (In Vorbereitung. Voraussichtliche Erscheinung: Mitte 2015)
- OLIVEIRA, Paulo. Relative but real and binding: how family resemblance and normative use have found their way into Translation Studies (TS). *38th International Wittgenstein Symposium: Realism – Relativism – Constructivism*. Kirchberg am Wechsel, 9.-15. August 2015b. (Kurzreferat, als druckfertige Fassung eingereicht. Voraussichtliche Publikation: August 2015)
- OLIVEIRA, Paulo. Tradução e ética. In L. Amorim; C. Carneiro; E. Stupiello (Org.): *Tradução&: perspectivas teóricas e práticas*. São Paulo, UNESP, 2015c. (elektronische Publikation in Vorbereitung, Druck nach Bedarf, 21 Seiten. Voraussichtlich Erscheinung: Ende 2015 bis Anfang 2016)
- PYM, Anthony. *Exploring Translation Theories*. London & New York, Routledge, 2010.
- RAJAGOPALAN, Kanavillil. A irreducibilidade do ato ilocucionário como fator inibidor do êxito das tentativas taxonômicas. *DELTA* 8(1), 1992, 91-133.
- PAGEL, Mark. *Wired for Culture. Origins of the Human Social Mind*. New York & London, 2012.
- RICŒUR, Paul. Uma “Passagem”: Traduzir o intraduzível. In: *Sobre a tradução*. Belo Horizonte, UFMG, 2011, 59-71. (Brasilianische Übersetzung aus dem Französischen: P. Lavelle)
- SALLES, João Carlos. A confissão de Hume. In J.C. Salles: *O retrato em vermelho e outros ensaios*. Salvador, Quarteto, 2006, 333-357.
- SAUSSURE, Ferdinand de: *Cours de Linguistique Générale* (1908/1909). IIe Cours. Introduction. *Cahiers Ferdinand de Saussure* 15, 1957, 2-103. (Hg.: Robert Godel)
- SCHAFF, Adam. *Einführung in die Semantik*. Reinbek, rororo, 1973. (Brasilianische Ausgabe: Introdução à Semântica. Tradução: Célia Neves. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968)
- SCHAFF, Adam: *Sprache und Erkenntnis*. Reinbek, rororo, 1974.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. [Ueber die verschiedenen] Methoden des Uebersetzens. In H. S. Störig (Hg.): *Das Problem des Übersetzens*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, 38-70.
- SNELL-HORNBYS, Mary. Venutis “foreignization”: Das Erbe von Friedrich Schleiermacher in der Translationswissenschaft? *Pandaemonium Germanicum*, 15(19), 2012, 202-212. (Nachdruck als Anhang zur brasilianischen Übersetzung von T. Reichmann & M. Moreira: 185-211; E-Text: <http://www.revistas.usp.br/pg/article/view/39802> [01/08/2014])
- STANLEY, John. Translation Hermeneutics and the Notion of Language Games: A New Paradigm for Synthesizing the Pragmatic and Cultural Turns in Translation Studies? In: Peter A. Schmitt;

- Susann Herold; Annette Weilandt (Hg.): *Translationsforschung. Tagungsberichte der LICTRA, IX. Leipzig International Conference on Translation & Interpretation Studies*, 19.–21.5.2010, Teil 2. Frankfurt, Peter Lang.
- TOMASELLO, Michael. *Origins of Human Communication*. Cambridge & London, Bradford/MIT, 2008.
- TOURY, Gideon. *Descriptive Translation Studies – and beyond*. Amsterdam & Philadelphia, John Benjamins, 2012.
- VENUTI, Lawrence. Genealogies of Translation Theory: Schleiermacher. *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, 4(2), 1991, 125-150. (DOI: 10.7202/037096ar)
- VERMEER, Hans J. Hermeneutik und Übersetzung(swissenschaft). In: *TEXTconTEXT* 9(3), 1994, 163–182.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. Cause and effect: Intuitive Awareness. *Philosophia* 6, 1976. ([CE] Hrsg.: R. Rhees; Übersetzung ins Englische: P. Winch. Wiedergedruckt in *Philosophical Occasions*. Hg.: J. Klagge; A. Nordmann. Indianapolis: Hackett, 1993. Zit. nach Glock 1997)
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt, Suhrkamp, 1989. (Werkausgabe Bd. 1 [T])
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value. A Selection from the Posthumous Remains*. London, Blackwell, 2006. ([CV] Zweisprachig. Hrsg.: G. H. von Wright; H. Nyman. Englische Übersetzung: P. Winch. Revision: A. Pichler)
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations*. Malden & Oxford, Wiley-Blackwell, 2009. ([PU] 4., 1. revidierte Ausgabe. Zweisprachig. Hg.: P. S. M. Hacker; J. Schulte. Englische Übersetzung: G. E. M. Anscombe; P. S. M. Hacker; J. Schulte)
- WHORF, Benjamin Lee. *Sprache – Denken – Wirklichkeit*. Reinbek, rororo, 1963. (Rowohls deutsche Enzyklopädie – Beiträge zur Metalinguistik und Sprachphilosophie)

Recebido em 25/02/2015

Aceito em 15/05/2015