

Schriftenreihe des Frankreich-Zentrums  
der Technischen Universität Berlin

Band 1

Günter Abel (Hrsg.)

**Das Problem der Übersetzung  
Le problème de la traduction**

SONDERDRUCK



BERLIN VERLAG Arno Spitz GmbH



Nomos Verlagsgesellschaft

## Inhalt

GÜNTER ABEL	
Übersetzung als Interpretation	9
HANS JÖRG SANDKÜHLER	
Es redet der Redende, aber nicht Farbe oder Ding.	
Übersetzung und die Fragwürdigkeit realistischer Ontologie	31
THOMAS GIL	
Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzung.	
Reflexionen in Anlehnung an Ortega y Gasset	57
ALFRED HIRSCH	
Übersetzung und Unentscheidbarkeit: Übersetzungstheoretische	
Anmerkungen zu Saussure, Husserl und Derrida	77
HANS-DIETER GONDEK	
Über das Übersetzen philosophischer Texte und über	
philosophische Theorien der Übersetzung	101
ULRICH JOHANNES SCHNEIDER	
Zur Geschichte und zur Kritik philosophischer Übersetzungen	127
LUKAS K. SOSOE	
Un regard allemand sur la Révolution française.	
August Wilhelm Rehberg: traduction et interprétation	151
VINCENT VON WROBLEWSKY	
Réflexions hétéroclites sur la traduction à partir de Sartre –	
auf auch sprachlichen deutschen Sonderwegen	187
HEINRICH WALTER	
Die Bildlichkeit und ihre Funktion in Walter Benjamins	
"Die Aufgabe des Übersetzers"	207
AUTORENVERZEICHNIS	237

# Zur Geschichte und zur Kritik philosophischer Übersetzungen

ULRICH JOHANNES SCHNEIDER

## *1. Der Adressat philosophischer Übersetzungen*

Durch Übersetzung werden philosophische Werke einem Publikum zugänglich gemacht, das zwar ein Interesse an Philosophie besitzt, nicht aber ausreichende Sprachenkenntnis. Mit dieser Minimaldefinition läßt sich die Geschichte der philosophischen Übersetzung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit schon in einer ersten Phase charakterisieren, in der das Publikum mit dem Gelehrtenstand identisch war. Griechische, arabische und zuletzt englische und französische Werke wurden ins Lateinische übersetzt, damit Gelehrte in der ganzen Welt sie leichter lesen konnten. Die Übersetzung ins Lateinische stellte bis ins 17. Jahrhundert für viele Wissenschaftler den internationalen Diskussionskontext her. Eine zweite Phase kann man daran festmachen, daß das Lateinische sein Kommunikationsprivileg verlor: Seit Herausbildung und Etablierung von nationalen Literaturen, also spätestens seit dem 18. Jahrhundert, waren es nicht mehr nur die Gelehrten, sondern die größere Gruppe der Gebildeten, deren Streben nach Aneignung, Aufnahme und Anverwandlung die Übersetzung ausländischer Denker in die verschiedenen Landessprachen zum Bedürfnis machte. Die Übersetzung bereicherte die nationalen Diskussionskontexte. Davon noch einmal zu unterscheiden ist in einer dritten Phase die Arbeit an der philosophischen Übersetzung seit dem 19. Jahrhundert, als die Expansion der Buchproduktion sowie bestimmte urheberrechtliche Freistellungen dazu führten, daß philosophische Werke in allen europäischen Sprachen vervielfältigt wurden und eine noch breitere Leserschaft fanden. Die Übersetzung dient nun jedem interessierten Leserschicht zur umweglosen Kenntnisnahme.

Grob skizziert, kann also die Geschichte der modernen Übersetzung philosophischer Werke in drei Phasen begriffen werden, wenn man den Adressaten als Orientierungspunkt nimmt. Zunächst war es der Gelehrte, dann der Gebildete und schließlich der allgemeine Leser, dessen Interesse an der Philosophie die Übersetzung diente. Diese Phasen sind vermutlich zugleich Steigerungsstufen in quantitativer Hinsicht, weil der Adressatenkreis jeweils umfangreicher war. Die Geschichte der philosophischen Übersetzung ergibt sich so als ein Seitenstrang der Geschichte der Philosophie und ihrer modernen Popularisierung, als seit dem Aufklärungszeitalter auch jenseits wissenschaftlicher Kreise ein immer größeres Publikum nach Philosophie verlangte.

Auch wenn diese Skizze grob ist, kann man wohl sagen, daß die Funktion der philosophischen Übersetzung sich in den letzten drei Jahrhunderten gründlich erweitert hat. Die alte Aufgabe des Lateinischen erfüllt heute das Englische, jedenfalls für eine große Zahl von Texten, die nicht zuerst in einer westeuropäischen Sprache veröffentlicht werden. Die Bereicherung nationaler Diskussionskontexte ist nach wie vor ein wichtiger und erwünschter Effekt der Übersetzung. Vor allem aber das simple Wissenwollen steuert die Übersetzungstätigkeit, wenn nicht unmittelbar, dann über Verlage und deren Gewinnabsichten vermittelt. Die grob skizzierte Drei-Phasen-Hypothese der Geschichte der philosophischen Übersetzungen sagt also nicht, daß im Wandel des Adressaten vom Gelehrten über den Gebildeten zum allgemeinen Leser eine Dekadenz zu konstatieren ist. Dennoch bedeutet die Vermehrung der Funktionen philosophischer Übersetzung auch eine Verschiebung der Prioritäten, die dazu führt, daß sie heute eben nicht mehr allein dem gelehrten oder auch nur dem gebildeten Interesse gehorcht, sondern zuerst und zunächst dem allgemeinen Interesse einer an Philosophie im weiten Sinn interessierten Leserschaft.

Übersetzungen werden hauptsächlich für Laien gemacht. Der moderne Leser erwartet, Bücher konsumieren zu können, auch solche der Philosophie, auch solche aus anderen Sprachen. Der allgemeine Leser ist begierig

nach Philosophie, die zu ihm ohne Interpretieren spricht, und eben darum bedarf er der Übersetzer. Man kann dieses Dilemma philosophisch beleuchten oder in einer Geschichte des Lesens problematisieren; im folgenden soll es allein praktisch aufgewiesen und historisch verortet werden.

Der Gesichtspunkt einer solchen historischen Annäherung an die Praxis der philosophischen Übersetzung muß im 19. Jahrhundert eingenommen werden, als die Geschichte der philosophischen Übersetzungen einen Sprung machte und verdeutschte Philosophen – darauf allein bezieht sich das folgende – auf dem allgemeinen Buchmarkt zu florieren begannen. Der Spinoza-Übersetzer Berthold Auerbach bezeichnete 1871 die große Zahl der philosophischen Übersetzungen als "ein statistisches Merkmal unseres deutschen Culturstandes".<sup>1</sup> Unternehmen wie die "Philosophische Bibliothek", die heute im Verlag Felix Meiner erscheint, oder die fast zeitgleich Ende der 1860er Jahre entstandene "Universalbibliothek" im Verlag Philipp Reclam bezeugen zur Genüge Intensität und Dauerhaftigkeit eines allgemeinen Interesses an Philosophie, das ganz selbstverständlich auch auf Übersetzungen zurückgreift. Seit gut hundert Jahren gelten für Übersetzungen vor allem die Kriterien des Buchmarkts – Gelehrsamkeit und Bildung spielen bei der Produktion zwar noch eine gewisse Rolle, aber nicht die entscheidende. Daß von den insgesamt zehn deutschen Übersetzungen von Spinozas "Ethica", die seit dem 18. Jahrhundert angefertigt wurden, nur bestimmte, und nicht die besten, nachgedruckt werden, hat buchhändlerische Gründe, keine wissenschaftlichen. Was man also seit dem 19. Jahrhundert beobachten kann, ist die Tatsache, daß es keinen Fortschritt in der Geschichte philosophischer Übersetzungen gibt, wozu auch gehört, daß keine Kritik philosophischer Übersetzungen entwickelt wurde.

<sup>1</sup> Vgl. Auerbachs "Vorrede" zu Spinoza's *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1841, 2. Auflage 1871, Bd. 1, S. 5 (Fußnote).

## 2. Der Entfremdungseffekt der Übersetzung

Die Idee einer "Philosophischen Bibliothek", wie sie im 19. Jahrhundert konzipiert und umgesetzt wird, drückt sehr gut die virtuelle Zeitgenossenschaft aus, die man durch Übersetzung den Werken großer Denker verleihen möchte. In der Zielsprache vereint, treten die philosophischen Bücher aus dem gelehrten Zusammenhang heraus, der als Philosophiegeschichte oder als Monographie deren wissenschaftliche Interpretation produziert und transformiert.<sup>2</sup> Sie gewinnen nicht nur sprachlich eine neue Existenzweise, sondern damit auch historisch und der Idee nach. Das soll im folgenden an Übersetzungsbeispielen illustriert werden, die deutsche Versionen von Spinoza und Leibniz betreffen.

An einigen Begriffen kann man demonstrieren, was es mit der neuen Existenzweise philosophischer Werke in Übersetzung auf sich hat: "potentia" (lat.) und "puissance" (franz.), sowie "laetitia" (lat.) bzw. "joie" (franz.) sind zwei bei Spinoza wichtige Begriffe, die zugleich auch in anderen Texten des 17. Jahrhunderts prominent waren, etwa bei Leibniz.

Unter "potentia" versteht Spinoza all das, was ein Ding verursachen kann, das heißt alles, was es bewirken kann. "Potentia" ist so etwas wie ein Potential, eine Wirkungs- oder Tätigkeitsmacht, nicht allerdings als schlummernde Kraft oder ruhendes Vermögen, sondern als tatsächlich wirkende Macht. Das englische "power" und das französische "puissance" enthalten viel von dem, was bei Spinoza "potentia" meint. Im Deutschen ist das Wort schwierig wiederzugeben, es wurde mit "Kraft" übersetzt (dafür steht lateinisch auch "vis") und mit "Macht" (dafür steht lateinisch auch "potestas"). Im 19. Jahrhundert ist es auch mit "Vermögen" übersetzt worden (das ebenfalls für "facultas" stehen kann). Von den vier Übersetzungen der *Ethica*, die im 19. Jahrhundert in Deutschland entstehen, bringen drei diese Version. Nur Kirchmann bleibt der älteren Tradition treu

<sup>2</sup> Vgl. dazu ausführlicher vom Verfasser: *Philosophie und Universität. Historisierung der Vernunft im 19. Jahrhundert*, Hamburg 1999, S. 292 - 317; Passagen des folgenden Texts sind daraus entnommen.

und verwendet durchgehend "Macht".<sup>3</sup> "Vermögen" ist in der deutschen philosophischen Sprache durch Kant entscheidend geprägt worden. Kant sprach vom Verstand als dem "Vermögen der Erkenntnis durch Begriffe", von der Vernunft als dem "Vermögen der Prinzipien" und leistete so einer Psychologisierung Vorschub, die Verstand und Vernunft als Fähigkeiten des menschlichen Geistes anspricht. Kants Wirkung bestand darin, die "bloßen Vermögen" im Sinne innerer Anlagen gegenüber der reell bzw. aktuell vollzogenen Erkenntnis oder Handlung getrennt zu haben. Genau das Gegenteil ist bei Spinoza der Fall, der "potentia" nicht in ein Wesen, sondern als Wesen setzt: "essentia est potentia".<sup>4</sup>

Die Radikalität Spinozas, mit der er den scholastischen Begriff des "Wesens" (essentia) durch einen ontologisch eingeführten und im Gedankengang der *Ethica* immer stärker allgemein verwendeten Begriff der Wirkungsmacht (potentia) ersetzt, geht in der deutschen Übersetzung verloren, wenn mit dem Ausdruck "Vermögen" eine Welt jenseits der strikt durch Ursache-Wirkungsverhältnisse bestimmten natürlichen Welt für möglich gehalten wird. Spinoza wollte jede metaphysische Fiktion verborgener Kräfte und Anlagen negieren, indem er den Begriff der "potentia" einführte. Die Einheit des Seins verbietet bei ihm die Annahme

<sup>3</sup> Vgl. die Übersetzungen von Schmidt: *Spinozas Ethik*, Berlin und Stettin 1812; von Berthold Auerbach als Bd. 3 in *Sämtliche Werke* [Anm. 1], in der 2. Auflage leicht revidiert; von J. H. v. Kirchmann als Bd. 4 der "Philosophischen Bibliothek", Leipzig 1868; von Jacob Stern: *Die Ethik von B. Spinoza*, Leipzig 1888; außerdem gibt es eine Übersetzung von M. Dessauer, die aber die Beweise und Anmerkungen etc. durchweg ausläßt: *Der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz. Sämtliche Schriften Spinozas gemeinverständlich und kurzgefaßt, mit besonderer Hervorhebung aller Lichtstrahlen*, Cöthen 1877 (*Ethica* S. 90 - 139, die Übersetzung folgt fast wörtlich Auerbachs Version von 1841).

<sup>4</sup> Vgl. im ersten Buch der *Ethica* Lehrsatz 34 ("Dei potentia est ipsa ipsius essentia") und im vierten Buch die allgemein auf die geschaffenen Dinge bezogene Definition 8 ("Per virtutem et potentiam idem intelligo"), aus der sich dann im Beweis von Lehrsatz 4 ergibt, daß jedes einzelne Vermögen "ein Teil des unendlichen Vermögens Gottes" ist.

von Potentialitäten, die nicht zugleich am Sein partizipieren. Aktualität und Potentialität sind identisch, und die Wirkungsmacht Gottes wird mit den Wirkungsmächten der Dinge identifiziert. Daß diese radikale Philosophie in das 19. Jahrhundert nur unvollkommen übersetzt wurde, sieht man besonders daran, daß die deutschen Übersetzer sich mehrheitlich gegen den lateinischen Text dafür entscheiden, einmal die "potentia Dei" mit "Macht Gottes" zu übersetzen, ein andermal die "potentia" der Dinge mit "Vermögen". So reproduzieren sie eine theologische Vision des extramundanen Gottes, die Spinozas Immanenzdenken gerade aufheben will. Davon ausgenommen sind nur Kirchmann, der 1868 durchgängig "Macht" verwendet, und F. V. Schmidt, der 1812 durchgängig "Vermögen" setzt.<sup>5</sup>

Das Dilemma besteht, genauer besehen, darin, daß das deutsche "Vermögen" nicht alle Bedeutungen des lateinischen "potentia" wiedergeben kann, weil etwa im politischen Kontext und gelegentlich auch darüber hinaus das Wort eindeutig durch "Macht" übersetzt werden muß. Ein ähnlicher Fall ist die Übersetzung von lateinisch "ratio" (Französisch "raison" und Englisch "reason"), wo im Deutschen unvermeidlicherweise unterschieden werden muß zwischen (unter anderem) "Grund" und "Vernunft". Sowohl Spinozas *Theologisch-Politischer Traktat* wie noch Rousseaus *Discours sur l'inégalité* verwenden "potentia" bzw. "puissance" im Sinn der politischen "Macht". Die davon abweichende Verwendung des Begriffs "potentia" in Spinozas *Ethica* ist vor allem im anthropologischen Zusammenhang wichtig, denn es geht dabei um den Nachweis, daß der menschliche Geist in die Maschinerie des affektiven Lebens eingreifen kann, indem er dem menschlichen "Vermögen zu leiden" durch Erkenntnis entgegensteuert.

<sup>5</sup> Diese beiden Übersetzungen sind im 20. Jahrhundert nicht mehr aufgelegt worden, im Gegensatz zu der von Auerbach und vier späteren (Stern 1888, Baensch 1905, Vogl 1909 und R. Borch 1924), die alle an der fraglichen Stelle im Deutschen "differenzieren".

Hier ist nun die Parallele zu Leibniz interessant, bei dem "potentia" bzw. "puissance" im metaphysischen Zusammenhang der Substanzenlehre auftaucht. Auch hier wird die scholastische Tradition explizit durchgestrichen, im Unterschied zu Spinoza aber nicht zugunsten eines modernisierten Tugenddiskurses (virtus = essentia = potentia), sondern zugunsten einer an die griechische Philosophie anschließenden Kraft- und Entelechiethorie, was im 19. Jahrhundert etwa Kuno Fischer herausgearbeitet hat.<sup>6</sup> Eine Stelle weiter im Regal der philosophischen Bibliothek findet man also einen veränderten Gebrauch der gleichen Terminologie, wenn man sich an die Originale hält; in der deutschen Übersetzung läuft es allerdings gleich auf ganz andere Begriffe hinaus.

Die Übersetzung von Leibniz' *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, 1873 erschienen im Rahmen von Kirchmanns "Philosophischer Bibliothek", übersetzt und kommentiert von Carl Schaarschmidt, ist noch die konsequenteste; ganz offensichtlich sah Schaarschmidt den Zusammenhang mit Spinoza und setzte bei Leibniz "Macht" für "potentia", wie es Kirchmann bei Spinoza tat (was aber eben im 19. Jahrhundert die Ausnahme war). Das Kapitel 21 des zweiten Buchs der *Neuen Abhandlungen* heißt 1873 deshalb "Von der Macht und von der Freiheit" ("De la puissance et de la liberté"), und so lautet es auch in der Neuübersetzung von Ernst Cassirer 1915. Cassirers Begriffsregister jedoch dokumentiert, daß "puissance" von ihm auch mit "Fähigkeit" (ebenso wie "faculté"), "Kraft" (ebenso wie "force") und "Vermögen" wiedergegeben

<sup>6</sup> Fischer sah den "Gegensatz zu Spinoza" bei Leibniz (mit dieser ersten Überschrift eröffnet er sein Leibniz-Buch) so: "Von Spinoza, seinem nächsten geschichtlichen Vorgänger, entfernt sich Leibniz bis an die äußerste Grenze; zu Aristoteles und Plato, den Philosophen des Altertums, die zwei Jahrtausende von ihm entfernt sind, setzt er sich in die nächste Beziehung" (K. Fischer, "Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre", zuerst im Bd. 2 der *Geschichte der neueren Philosophie*, Mannheim 1855, selbständig erschienen erstmals in der 3. Aufl. Heidelberg 1888, hier zitiert nach der 4. Aufl. 1902, S. 356).

wird. Das kann nur bedeuten, daß die deutsche Übersetzung dem französischen Begriff entweder mehrere Bedeutungen unterstellt, die zu unterscheiden wären, oder daß sie ihm gar keine terminologische Prominenz beimißt.

Das letztere scheint Schule gemacht zu haben, wenn man sich im 20. Jahrhundert umsieht und etwa die seit kurzem abgeschlossene zweisprachige Studienausgabe der *Philosophischen Schriften* von Leibniz in die Hand nimmt.<sup>7</sup> Der Vorteil dieser Ausgabe ist, daß man die Fehler einigermaßen leicht durch den kontrollierenden Blick auf die linke Seite mit dem lateinischen oder französischen Originaltext entdecken kann. So erkennt man bei Leibniz, daß die häufig vorkommenden Begriffe "faculté", "puissance" und "possibilité" im Deutschen nicht deutlich unterschieden werden, denn übersetzt werden sie ziemlich freizügig mal mit "Fähigkeit", mal mit "Vermögen", mal mit "Möglichkeit". Dabei hat diese Übersetzung eine Vorliebe für "Möglichkeit", die auch in einer Anmerkung explizit gemacht wird<sup>8</sup>, wenn es heißt, daß Leibniz zwischen den drei genannten Begriffen zwar unterscheidet, daß aber im Deutschen der Begriff "Möglichkeit" aus sachlichen Gründen sowohl für "possibilité" als auch für "puissance" gebraucht werden müsse, wobei erstere die Denkmöglichkeit, letztere die reale Möglichkeit bezeichne. Das bereits erwähnte Kapitel 21 des zweiten Buchs heißt hier also "Über die Möglichkeit und die Freiheit", wobei im Text "puissance" eine ganze Weile durch "reale Möglichkeit" wiedergegeben wird. Wenn Leibniz – analog zu Spinoza – von "puissance passive" und "puissance active" spricht, erhält der deutsche Leser eine im Grunde unverständliche Neubildung der Übersetzer, die von "passiver" und von "aktiver Möglichkeit" handeln.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> G. W. Leibniz, *Philosophische Schriften*, fünf in sieben Bänden, Frankfurt am Main und Darmstadt 1985 - 1992.

<sup>8</sup> Ebenda, Bd. 3/1: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*, hg. und übers. v. Wolf von Engelhardt und H. H. Holz, Darmstadt 1959, 2. Aufl. 1985, S. 241.

<sup>9</sup> Vgl. ebenda, S. 381.

Was seit dem 19. Jahrhundert mit der intensiven Arbeit an der philosophischen Übersetzung möglich wird, ist also eine teilweise Zerstörung des begrifflichen Feldes, das Philosophen wie Leibniz und Spinoza miteinander teilen. Leibniz wird von Spinoza abgerückt, wie die deutschen Versionen der *Ethica* und der *Neuen Abhandlungen* zeigen. Man erhält einen mit Spinozas Philosophie inkompatiblen Sinn, wenn "potentia" bzw. "puissance" bei Leibniz mit "Möglichkeit" oder "realer Möglichkeit" übersetzt wird. Man erfindet eine Terminologie, die insbesondere Leibniz interpretativ überlagert, indem sie in den Wortlaut seiner Texte verändernd eingreift. Wenn Leibniz zwischen "puissance" und "possibilité" unterscheidet, beide Begriffe auch getrennt und unabhängig verwendet<sup>10</sup>, dann wird deutschen Ohren solcher Unterschied zuletzt nicht mehr klar. Die Bedeutung eines im 17. Jahrhundert geläufigen Begriffs wird durch die Übersetzung variiert und quasi vervielfältigt, so daß man wesentliche terminologische Bezüge zwischen der Scholastik, Descartes, Spinoza und Leibniz verliert.<sup>11</sup>

Bei Spinoza gibt es einen anderen Fall von aneignend-entfremdender Interpretation in der Übersetzung, nämlich die Übersetzung von "laetitia"

<sup>10</sup> So taucht "puissance" etwa in der *Metaphysischen Abhandlung* auf, wo es heißt, daß sie "ausgeübt" werde bzw. die Natur des Begrenzten im Menschen repräsentiere (Nr. 15 und 16). In den *Philosophischen Schriften* wird beidemal "Vermögen" übersetzt (Bd. 1, hg. und übers. v. H. H. Holz, Darmstadt 1965, 2. Aufl. 1985, S. 103, 105), während Buchenau/Cassirer einmal "Macht" und einmal "Fähigkeit" übersetzen; vgl. *Leibniz, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, übers. v. A. Buchenau, hg. v. E. Cassirer, Bd. 2 (Philosophische Bibliothek 497), Hamburg 1996, S. 360 und 362.

<sup>11</sup> Mit Hans Poser kann man anerkennen, daß Leibniz "Möglichkeiten" und "Verwirklichungsfähigkeiten" identifiziert, weil für ihn die Ontologie eine Dimension der Logik ist (vgl. H. Poser, *Zur Theorie der Modalbegriffe bei Leibniz*, Wiesbaden 1969 [Studia Leibnitiana Supplementa VI], S. 87 f.), es bleibt gleichwohl ein vom Übersetzer zu respektierendes Faktum, daß diese Identifizierung in den Texten von Leibniz vollzogen wird, gerade indem dort (noch) ein Unterschied zwischen "possibilité" und "puissance" besteht.

mit "Lust", die in der dritten *Ethica*-Übersetzung am Anfang des 19. Jahrhunderts aufkommt und im ganzen 19. Jahrhundert beibehalten wird. Durch diese Übersetzung verliert der deutsche Leser Spinozas jeden Bezug von dessen Affektenlehre zu ähnlichen Abhandlungen vor und nach Spinoza – etwa zu Descartes' *Passions de l'âme*, wo "joie" Freude und "tristesse" Trauer heißt, ebenso wie an verschiedenen Stellen bei Leibniz.<sup>12</sup>

Es besteht kein Zweifel: "laetitia" heißt im Deutschen "Freude", nicht "Lust", wiewohl es natürlich Gründe dafür geben kann, beide begrifflich zu identifizieren, was im 19. Jahrhundert auch einige Lexika nahelegen.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> In den *Neuen Abhandlungen* wird von "joie" und "tristesse" (Buch I, Kap. II) gesprochen; sowohl der erste Übersetzer für die "Philosophische Bibliothek", Schaarschmidt (1873), als auch der zweite, Cassirer (1915), haben sich dort für "Lust" und "Unlust" entschieden (vgl. 1873: S. 57, 59, 1915: S. 57, 59, 1996: S. 52, 54); auch die neueste Teilübersetzung von Werner Schüßler ist in diesem Sinne konsequent (*Neue Abhandlungen, Vorrede und Buch I*, Stuttgart 1993), während die *Philosophischen Schriften* einmal "Lust" und "Unlust", ein andermal "Freude" und "Traurigkeit" übersetzen [Anm. 7], Bd. 3/1, S. 51 und 55. Vgl. zu den Fehlern beider Übersetzungen und ihren Differenzen Klaus Jacobi, "Bemerkungen zum Verständnis der Leibniz'schen 'Nouveaux Essais sur l'Entendement humain' anlässlich des Nachdrucks der von E. Cassirer besorgten Ausgabe" in: *Studia Leibnitiana* 5 (1973), S. 196 - 232.

<sup>13</sup> Vgl. Theodor Heinsius, *Vollständiges Wörterbuch der Deutschen Sprache*, Bd. 2, Wien 1840, S. 833, und Joh. Christ. Aug. Heyse, *Handwörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 2, Magdeburg 1849, Neudruck Hildesheim 1968, S. 99 ff., die beide die üblichen psychologischen Bedeutungen (Lust haben zu etwas etc., Unlust haben) verzeichnen. Die zuvor bei Adelung noch gegebenen und philosophisch vom Wolffianismus beeinflussten Unterscheidungen (Freude als "merklicher Grad der angenehmen Erkenntnis"; Lust als "Äußerung einer anschauenden Erkenntnis des Angenehmen oder der angenehmen Empfindung") sind also verschwunden, bevor der Einfluß Kants greift. Vgl. Johann Christoph Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, Bd. 2, Leipzig 1796, S. 279 ff., 2134 f.; vgl. auch *Deutsches Wörterbuch* von Jacob

Daß eine solche begriffliche Identifizierung bei der Übersetzung auf die sprachliche Ebene durchschlägt, ist an diesem Beispiel offensichtlich, wobei die Übersetzung sich hier streng genommen nicht unmittelbar auf einen einzelnen Terminus bezieht, sondern eine systematische Übertragung vornimmt: Man parallelisierte im 19. Jahrhundert Spinozas Paarung von "laetitia" und "tristitia" mit Kants Begriffspaar "Lust" und "Unlust". Für Spinoza steht "laetitia" für einen Affekt, also eine Leidenschaft, aber eine solche, die die "potentia agendi" des Menschen unterstützt bzw. vergrößert, den Menschen also zu einem aktiven macht.<sup>14</sup> "Trauer" dagegen bedeutet im Gegenteil ein Verharren in Passivität, eine Verminderung der "potentia agendi". In der Kantischen Philosophie bedeutet "Lust" die Übereinstimmung eines Gegenstands mit den Bedingungen der Subjektivität, ohne aber Erkenntnis zu konstituieren, "Unlust" dagegen ist der Mangel an Übereinstimmung: So findet sich das Begriffspaar vor allem in der *Kritik der Urteilskraft* erläutert. Im Licht dieser Auffassung wird Spinozas Affektenlehre durch die deutsche Übersetzung von der Transzendentalphilosophie her verstanden, für die in jedem Fall feststeht, daß "Lust und Unlust [...] das Subjektive an einer Vorstellung (ist), was gar kein Erkenntnisstück werden kann."<sup>15</sup> Das ist weit entfernt von Spinozas Denken, vor allem weil bei Kant die Thematik von Lust und Unlust für das ästhetische Urteil bedeutsam ist, bei Spinoza aber der Antagonismus von Freude und Trauer im Rahmen der Ethik und der Theologie wichtig wird. Bei Spinoza ist Freude zuletzt eine "Erkenntnis, begleitet von der Idee Gottes als Ursache", die "höchste Freude" (summa laetitia) ist die

und Wilhelm Grimm, Bd. 6, Leipzig 1885, Neudruck als Bd. 12, München 1984, S. 1314 - 1327.

<sup>14</sup> Vgl. Spinoza, *Ethica* III, 57, Beweis.

<sup>15</sup> Georg Samuel Albert Mellin, *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie oder Versuch einer faßlichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze*, Bd. 4, Jena 1801, S. 40; vgl. Bd. 2 (1799), S. 758 ff. und die ersten Absätze von Kants *Metaphysik der Sitten*.

Erkenntnis Gottes.<sup>16</sup> Kirchmanns Übersetzung war im 19. Jahrhundert die einzige, die den "Kantianismus" vermied, in der Übersetzung von "Lust" und "Unlust" zu sprechen – F. V. Schmidt (1812), Auerbach (1841, 2. Aufl. 1871) und Stern (1888) dagegen brachten ihn. So überlebt er bis heute in den Nachdrucken ihrer Übersetzungen<sup>17</sup>, und prägt unsere heutige "Philosophische Bibliothek".

### 3. Der Verfremdungseffekt der Übersetzung

Wenn man die Übersetzung von philosophischen Texten ohne Rücksicht auf den zeitgenössischen Kontext, also das Auseinanderreißen des begrifflichen Feldes zeitgenössischer Philosophie, noch historisch verstehen kann, indem man auf den Entstehungskontext der Übersetzung selbst eingeht, gibt es ein zweites Charakteristikum der philosophischen Übersetzung, das sehr viel gewöhnlicher ist und eigentlich nicht entschuldigt werden kann: die Inkonsistenz, die immanente Unsauberkeit.

Wenn etwa Spinoza den Begriff der "Kraft" (*vis*) zu Beginn des vierten Buchs der *Ethica* plötzlich sehr häufig gebraucht, und zugleich den Begriff des "Vermögens" (*potentia*) parallelführt, ja beide sogar zu identifizieren scheint, darf das keinen Übersetzer zur Nachlässigkeit veranlassen. Die Übersetzung von Otto Baensch von 1905 geht in diese Falle, wenn sie "*vis*" und "*potentia*" einerseits gleichmäßig mit "Kraft" übersetzt, dann aber für *vis* auch "Gewalt" nimmt, das hier sonst für "*potestas*"

<sup>16</sup> Spinoza, *Ethica* V, 32, Folgesatz, und 27, Beweis.

<sup>17</sup> Jakob Stern hatte offenbar bereits Schwierigkeiten damit, denn er schreibt im Vorwort, man müsse Lust und Unlust bei Spinoza nicht als unmittelbare Gefühle verstehen, und fügt in seinen "Erläuternden Bemerkungen" an, Freude und Traurigkeit wären wohl die besseren deutschen Äquivalente, weil "reflektierte Gemütsbewegungen" gemeint seien (*Die Ethik* (1888), S. 13, 405). In den Nachdrucken seiner Übersetzung sind diese Erklärungen sämtlich weggefallen, sowohl in der Ausgabe Reclam Leipzig (1972, zuletzt 1987) wie in derjenigen aus Stuttgart (1977).

steht.<sup>18</sup> Aus solchen Passagen, in denen der Philosoph seine Begriffe aus dem Unterschied zu anderen erklärt, lernt jeder Leser rasch und einfach das Wesentliche der neuen Philosophie – wenn ihm die Übersetzung dabei nicht ein Bein stellt.

Differenzierungen im Vokabular sind eine gewöhnliche Schwierigkeit, so etwa wenn Spinoza im 14. Lehrsatz des zweiten Buchs "disponieren" benutzt, im unmittelbaren Anschluß an Stellen, wo er von "bestimmen" bzw. "affiziert werden" in bezug auf den menschlichen Körper spricht. Auerbach übersetzt in der ersten Auflage (1841) korrekt, ändert aber in der zweiten Auflage (1871) das "disponiert werden" in ein "bestimmt werden", so daß ein deutscher Ausdruck zwei lateinische abdeckt. Sachlich ist das nicht falsch, nur hat Spinoza sich eben verschieden ausgedrückt, und es ist wichtig zu sehen, daß zwei Verben im Lateinischen dasselbe aussagen, was sich überdies im Deutschen gut wiedergeben läßt (Körper können "bestimmt" bzw. "disponiert" werden). Eine rätselhafte Nachlässigkeit, weil sie in der Überarbeitung auftritt. Schwerer trifft eine andere Änderung das Verständnis des deutschen Lesers: "*notiones communes*" (*Ethica* II, Anmerkungen zu Lehrsatz 40 und Anmerkung zu Lehrsatz 47) hatte Auerbach 1841 angemessen mit "Gemeinbegriffe" übersetzt und von den "*notiones universales*" (Anmerkung zu Lehrsatz 48) als den "Allgemeinbegriffen" abgesetzt. In der zweiten Auflage werden beide Ausdrücke an allen Stellen durch "Gesamtbegriffe" ersetzt und damit der für die Erkenntnistheorie zentrale Unterschied zwischen den Begriffen des rationalen Denkens ("*notiones communes*") und den als Einzelwesen hypostasierten Begriffen der Scholastik ("*notiones universales*") eingeebnet. Bei der Revision dieser zweiten Auflage für eine Neuausgabe 1967 hat Konrad Blumenstock die Auerbachsche Verschlimm-besserung zu heben gesucht – und noch mehr Chaos produziert. Denn

<sup>18</sup> *Ethik, nach geometrischer Methode dargestellt*, übersetzt und mit Anmerkungen und Registern versehen von Otto Baensch, Leipzig 1905, 2. Aufl. 1910, zuletzt aufgelegt 1989, S. 192 ff., 273.

zwar hat er an einigen Stellen (Lehrsatz 40) "Gemeinbegriffe" restituiert, an anderen aber "Gesamtbegriffe" gelassen (Lehrsatz 47, Anm.) Außerdem heißt es bei ihm einmal "Universalbegriffe", ein andermal "Allgemeinbegriffe", wenn von "notiones universales" die Rede ist. Eine andere Eigenkorrektur Auerbachs ist die Änderung der Übersetzung von "essentia" durch "Wesenheit" statt durch "Wesen", die aber nicht strikt durchgehalten wurde, was auch Blumenstock entgangen ist (vgl. "Wesen" und "Wesenheit" zugleich etwa in Lehrsatz und Beweis von *Ethica* I, 11; II, 46 und öfter, vor allem in Buch V).<sup>19</sup>

Bei Leibniz steht es um den begrifflichen Zusammenhang nicht besser. In der schon erwähnten Studienausgabe des 20. Jahrhunderts gibt es ein Beispiel für eklatante Inkonsistenz. Auf der letzten Seite einer lateinisch geschriebenen Studie *Über die Verbesserung der Philosophie* bringt Leibniz eine für sein Denken zentrale Unterscheidung an, nämlich die zwischen "aktiver Kraft" (*vis activa*) und "bloßem Vermögen" (*potentia nuda*), wobei letzteres auf deutsch als "nackte Möglichkeit" erscheint. Einen Satz weiter präzisiert Leibniz, daß das bloße Vermögen, von dem die Scholastiker reden, lediglich eine Handlungsmöglichkeit (*possibilitas agendi*) bezeichne, wohingegen sein Begriff der "aktiven Kraft" bereits ein "Tun" (*actus*) bzw. ein "Streben" (*conatus*) einschließe, also nicht von außen veranlaßt werden muß. Der deutsche Text übersetzt den Leibnizschen Ausdruck "*possibilitas*", nicht anders als zuvor den scholastischen Ausdruck "*potentia*", mit "Möglichkeit", und macht den Sinn der Unterscheidung zunichte, ebenso wie den zwischen Wirkungs- oder Tätigkeitsbefähigung (*facultas agendi*, wieder ein Ausdruck, mit dem Leibniz die

<sup>19</sup> Auerbach hat für die zweite Auflage [Anm. 1] noch eine Reihe von anderen Revisionen vorgenommen; so heißt es seit 1871 auch "Vorstellung" (*idea*) statt "Idee" und "Phantasievorstellung" (*imaginatio*) statt "Vorstellung"; zur Latinisierung der deutschen philosophischen Sprache trugen solche Änderungen bei wie "Affekt" (*affectus*) statt vorher "Seelenbewegung", "Affektion" (*affectio*) statt "Erregung" "Modus" (*modus*) statt "Art", "intuitives Wissen" (*scientia intuitiva*) statt "anschauendes Wissen".

Gegenmeinung referiert) und Wirkungskraft (*virtus agendi*). Die Übersetzungen des 19. Jahrhunderts waren hier noch genauer.<sup>20</sup> Daß "virtus" mit "Kraft" übersetzt werden müsse, hat Leibniz selbst in Klammern angemerkt, der deutsche Text der Studienausgabe redet dagegen zunächst, wie schon bei der "*facultas agendi*", auch bei "*virtus agendi*" von "Vermögen zu handeln", nur um einen Absatz weiter dann von der "Kraft zu handeln" zu reden. Bedeutsam ist, und von der Übersetzung letztlich entwertet, daß Leibniz diesen Abschnitt mit der Bemerkung beginnt, daß der Begriff der Kraft (*vis* bzw. *virtus*) sehr viel Licht bringe, den wahren Begriff der Substanz zu verstehen. Im Anschluß daran führt er seine eigenen Definitionen von *vis* und *virtus*, von *potentia* und *facultas* gegen die der scholastischen Tradition ein und stellt seine dynamische Theorie der Substanzen auf, die bis heute als eine seiner wichtigsten Lehren gilt.

Zur Verdeutlichung der grundsätzlichen Problematik mögen noch zwei Beispiele von Leibniz-Übersetzungen des 20. Jahrhunderts dienen, zuerst die Übersetzung der Schrift *Das Neue System der Natur*, die Leibniz 1695 im Pariser *Journal des Sçavans* veröffentlichte und von der es in der "Einleitung des Herausgebers" in der zuletzt zitierten Ausgabe heißt: "Dies ist die einzige Darstellung seines philosophischen Systems, die Leibniz selbst publiziert hat." Der Leser erwartet entsprechenden Respekt, wird aber enttäuscht. Der französische Originaltext hat eine klare begriffliche Struktur, die Übersetzung verunklärt. So wenn "animal" auf deutsch sowohl "Tier" als auch "Lebewesen" heißt, oder wenn "action" einmal als "Handlung", ein andermal als "Einwirkung" oder als "Wirksamkeit" wiedergegeben wird. Meistens (und am zutreffendsten) wird "action" mit "Tätigkeit" übersetzt, überflüssigerweise aber dient dieser Ausdruck hier zugleich der Übersetzung von "activité", "acte" und "opération", also

<sup>20</sup> Vgl. Leibniz, *Philosophische Schriften* [Anm. 7], Bd. 1, S. 199, und dagegen Leibniz, *Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften*, übers. und erläutert von J. H. v. Kirchmann, Leipzig 1879 (Philosophische Bibliothek 81), S. 53; Leibniz, *Kleinere philosophische Schriften*, hg. und übers. von Robert Habs, Leipzig 1883 (Reclams Universalbibliothek), S. 175 f.

Ausdrücken, die durchaus eigene Entsprechungen im Deutschen verdienen. Auch in anderen Fällen finden sich verschiedene französische Ausdrücke mit einem einzigen deutschen Terminus belegt. So steht "Übereinstimmung" sowohl für "accord" als auch für "conformité", "Ausstrahlung" sowohl für "émanation" als auch für "émission". Solche Fehler, wenn sie wiederholt auftreten, verunsichern den Leser erheblich, weil er verkehrte Bezüge erkennt oder gar keine.

Das letzte Beispiel stammt aus den *Neuen Abhandlungen* von Leibniz. Hier bemerkt der Leser zunächst, daß "objet" zunächst durch "Gegenstand" wiedergegeben wird, plötzlich aber durch "Objekt", bevor nach mehreren Seiten wieder die erste Version übernommen wird. Ärgerlicher ist die Übersetzung von "solidité", einem wichtigen Begriff der Physik bei Leibniz, nicht nur mit dem zutreffenden Ausdruck "Festigkeit" (im Gegensatz zu Flüssigkeit), sondern auch mit "Widerstandskraft" (wofür Leibniz ein eigenes Wort hat: "résistance", das auch vorkommt) und, an ganz entscheidender Stelle, mit "Dichtheit".<sup>21</sup> Ganz durchsichtig sind die Gründe dieser Wortwahl, denn das Wort "fermeté" taucht auf und wird vom Übersetzer flugs mit "Festigkeit" übersetzt, ohne seinen früheren Gebrauch zu bedenken ("fermeté" wird bei Leibniz mit Kohäsion zusammengedacht und bezeichnet die Geschlossenheit eines Körpers, der nicht jederzeit auseinanderfällt). Ein deutscher Leser wird von der Körperlehre hier rein gar nichts verstehen, weil die Begriffe nicht nach dem systematischen Verständnis, das Leibniz selbst ganz offenbar besitzt, sondern nach dem unmittelbaren Kontext übersetzt sind.

#### 4. Die zwei Gründe der Übersetzungskritik

Nun könnte man denken, die zitierten Beispiele der Nachlässigkeit, Ungenauigkeit und Begriffsverwirrung ließen sich oft vermeiden. Vielleicht

<sup>21</sup> Leibniz, *Philosophische Schriften* [Anm. 7], Bd. 3/1, S. 105, 127 ff. Auch Kirchmann (1873, S. 83, 95 ff.) und Cassirer (1915, S. 85, 97 ff.) haben "solidité" als "Festigkeit" und als "Dichtigkeit" übersetzt.

sind im Falle von Spinoza und Leibniz die Verfremdungseffekte der deutschen Übersetzung auch nicht ganz so gravierend wie bei Jean-Jacques Rousseau.<sup>22</sup> Denn Spinoza und Leibniz gelten heute für eher "akademische" Autoren, deren genaue Lektüre in Universitätsseminaren stattfindet, wo jederzeit auf den Wortlaut der lateinischen und französischen Originale zurückgegriffen werden kann. Im Gegensatz dazu ist Argumentationstreue in der Übersetzung sekundär, weil diese vor allem dem "ersten" Kontakt mit einem Denker dient.

Das kann man noch genauer sagen: Was die zuletzt aufgewiesenen Fehler rechtfertigt, ist ein Verständnis von Philosophie, das den einzelnen Denker mit einer "Position" identifiziert, eine Ansicht von geistiger Produktion als einer Art höherstufiger Meinung, deren Kenntnisnahme sich der Detailprobleme entheben kann, die mit bestimmten Ausdrücken und Wendungen verbunden sind. In dieser populären Auffassung wird die Textgestalt der Philosophie mit einer groben intellektuellen Beschreibung ihrer Artikulation in eins gesetzt, nicht mit der Spezifik der Argumentation. Das Verständnis bleibt auf diese Weise oberflächlich, weil es eher am Umriss sich festhält statt am ausgefüllten Bild. Übersetzung bedient diese Oberflächlichkeit durch Nachlässigkeit, die dem genauen Nachvollzug der Gedanken durch den Leser willkürliche oder unsichtbare Grenzen zieht.

Dazu kommt, daß es keine akademische Kontrolle der Gelehrten über das Bild gibt, das die allgegenwärtigen Übersetzungen von der Philosophie großer Denker verbreiten. Bis ins späte 20. Jahrhundert läuft die Steigerung des gelehrten und editorischen Respekts für die genaue Wörtlichkeit der philosophischen Rede neben ihrer ungenauen Vervielfältigung im Medium der Übersetzung einher. Exzessive Philologie und Freizügig-

<sup>22</sup> Vgl. J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité*, kritische Ausgabe des integralen Textes, ediert, übersetzt und kommentiert v. H. Meier, Paderborn 1984. Im Vorwort legt Meier überzeugend dar, daß vorhergehende Übersetzungen die Begrifflichkeit Rousseaus entstellten.

keit in der Kopie verdoppeln die großen Philosophen in studierte und bewunderte Autoritäten – zwei Gestalten, die in philosophiehistorischen Synthesen immer wieder prekär zusammengehalten werden. Von der Seite des Lesers aus gesehen, heißt das: Den schematischen Philosophie-Bildern der kürzeren Grundriß-Philosophiegeschichten korrespondieren grobe Philosophie-Übersetzungen, die selten nur eine Annäherung an die originale Artikulation des Denkens darstellen. Die "Philosophische Bibliothek" repräsentiert durch Textwahl, die übersetzten Texte durch Wortwahl eine literarisch ebenso greifbare wie deformierte Gestalt des Philosophierens. Übersetzung ist Verfremdung, wenn der Text durch sie etwas Begriffenes, nicht ein zum Nachdenken Aufgegebenes wird.

Angesichts der an Spinoza und Leibniz exemplifizierten Entfremdungs- und Verfremdungseffekte muß man also konstatieren, daß es seit dem 19. Jahrhundert keine Verbesserung der Übersetzungsarbeit gab, nur eine unkritische Vermehrung, und daß akademische Aktivitäten bis hin zu Dissertationen, Habilitationen und historisch-kritischen Werkausgaben insgesamt wenig Einfluß auf die Kultur der philosophischen Übersetzung gehabt haben. So werden weiterhin fehlerhafte Versionen vertrieben bzw. es bleiben neue Übersetzungen ohne entscheidende Verbesserung.<sup>23</sup>

Für eine Geschichte der philosophischen Übersetzung bedeutet dies, daß man seit dem 19. Jahrhundert die Selbständigkeit eines allgemeinen

<sup>23</sup> Diese Aussage gilt grosso modo; lobenswerte Ausnahmen im Hinblick auf Spinoza und Leibniz sind die inzwischen teilweise bereits realisierte zweisprachige Spinoza-Ausgabe im Verlag Felix Meiner und diverse Bemühungen um Leibniz, wie die von Ursula Goldenbaum herausgegebene Studienausgabe (bisher erschienen: *Philosophische Schriften und Briefe* 1683 - 1687, Berlin 1992) und die Neuübersetzung des ersten Buchs der *Neuen Abhandlungen* für Reclams Universal-Bibliothek durch Werner Schüßler [Anm. 12], der in seinem Vorwort auch eine Kritik der vorangegangenen Übersetzungen unternimmt. Ein anderes Beispiel ist die durch Traugott König begonnen und durch Vincent von Wroblewsky weitergeführte Revision sämtlicher deutschen Texte von Jean-Paul Sartre im Rowohlt-Verlag.

Interesses an Philosophie berücksichtigen muß, das vom Studium der Philosophie zu unterscheiden ist, wie es ihre wissenschaftlich gebildeten Liebhaber betreiben. Die Integration philosophischer Autoren in eine sprachlich homogenisierte Gegenwart bezeugt ein Verlangen, die Autoren als Zeitgenossen anzusehen und ihnen Bedeutung für das eigene Fragen und Denken zu verschaffen. In diesem Kontext hat insbesondere die Übersetzung philosophischer Schriften die Funktion, Texte unterschiedlicher Zeiten für ein und dieselbe Welt aussagekräftig zu machen, was nicht notwendigerweise mit großem Respekt für den immanenten Sprachgebrauch des jeweiligen Autors verbunden ist. So bleiben verdeutschte Denker der europäischen Geistesgeschichte ihrem Kontext entfremdet und dazu in der Terminologie verfremdete Gestalten des Geistes. Die Übersetzung ist in ihrer Entstehung bereits Interpretation, durch ihren Erfolg kann sie dominant werden und uns isolierte Monumente präsentieren, wo ein Problem- und Argumentationszusammenhang existiert.

Vor allem für die Übersetzungskritik haben diese Einsichten aus der Geschichte der philosophischen Übersetzung eine wichtige Konsequenz. Üblicherweise bleibt diese Kritik den Experten vorbehalten, die aus der Kenntnis des Urtexts argumentieren. Weil die begrifflichen Anforderungen philosophischer Texte besonders hoch sind, kommt es in strittigen Fällen zwar gelegentlich zum Expertenstreit, der aber meist ohne Auswirkungen auf die Tätigkeit philosophischer Übersetzer bleibt. Nach dem bisher Angeführten ist es aber gar nicht notwendig, die Beurteilung von Übersetzungen allein den Experten der Terminologie vorzubehalten, weil man auch in der Idee virtueller Zeitgenossenschaft einen Maßstab der Kritik finden kann. Denn insoweit es ein gemeinsamer Kontext ist, in den philosophische Werke durch die Übersetzung gestellt werden, kann von diesem her nach der Übertragung zentraler Begriffe gefragt werden, also danach, wieweit die Übersetzer "externe" Zusammenhänge und "interne" Differenzierungen respektieren. Es sind die historisch angehäuften Ergebnisse der Übersetzungstätigkeit, die uns heute nicht mehr nur fragen lassen, ob ein einzelnes Werk angemessen übersetzt worden ist, sondern

auch, ob der Autor, seine Sprache und seine Philosophie im richtigen Übersetzungskontext steht.

Man muß allerdings unterscheiden und zwei Gründe der Übersetzungskritik auseinanderhalten. Die oben zuerst angeführten Beispiele von Spinoza- und Leibniz-Übersetzungen bezeugen interpretierende, genauer: aktualisierend-aneignende Übersetzungen, die im einzelnen eine zeitgenössische Verständlichkeit ermöglichen, dabei aber das historische Feld der Begriffe ignorieren und den Autor seiner Zeit entfremden.<sup>24</sup> Selbst wenn man pragmatisch einräumt, daß in vielen Fällen Verständlichkeit durch "Präsentismus" in der Begriffswahl erreicht wird, kann man einwenden, daß diese Verständlichkeit sozusagen lokal bleibt: Spinoza von Kant her zu verstehen, schließt ein Verstehen im Hinblick auf Leibniz aus. Selbst wenn man sich in Erinnerung ruft, daß Spinoza und Leibniz in die philosophische Bibliothek eines Lesers seit dem 19. Jahrhundert nur unter der stillschweigenden Voraussetzung aufgenommen worden sind, daß Kants Werke bereits Teil davon waren, kann man terminologische Eingriffe der geschilderten Art als begrenzte hermeneutische Gewinne mit großem allgemeinen Schaden qualifizieren. Was philosophisch-systematisch sinnvoll war und ist, etwa wenn Adolf Trendelenburg den Begriff "Lust" nur mit Bezug auf Aristoteles und Kant diskutiert<sup>25</sup>, führt überset-

<sup>24</sup> In dieser Hinsicht bezeichnend ist der Artikel "Lust/Freude" im *Historischem Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel 1980, Sp. 551 - 562, bes. 558 ff. (Autor: W. Stempel), wo Lust und Freude samt ihren fremdsprachlichen Entsprechungen bereits im Titel identifiziert werden. Im deutschen Begriff der "Lust" sind damit explizit aufgenommen: englisch "desire" (Locke) und "pleasure" (Hume), französisch "plaisir" (Leibniz) und "joie" (Descartes), sowie lateinisch "laetitia" (Spinoza) und "voluptas" (Hobbes). Die These, daß alle diese Begriffe gleichbedeutend seien, würde bei wörtlicher Übersetzung sicher deutlicher werden als durch die vorausverfügte Einebnung der begrifflichen Unterschiede.

<sup>25</sup> A. Trendelenburg, "Lust und das ethische Prinzip", in: ders., *Historische Beiträge zur Philosophie*, Band 3, Berlin 1867, S. 192 - 214.

zungspraktisch in die Beliebigkeit, weil zwischen Vorverständnissen historisch nicht entschieden werden kann. Konsequenter wäre eine radikal-präsentistische Übersetzungsmethode nur, wenn ununterbrochen alle Übersetzungen revidiert und den neuesten Vorurteilen angepaßt würden.

Das Aneignende und zugleich historisch Entfremdende jeder Übersetzung kann in einem prinzipiellen Sinn den Grund für eine Übersetzungskritik abgeben, in eben diesem prinzipiellen Sinn aber ist dieser Grund immer schon relativiert. Eine nicht-präsentistische Übersetzung ist unmöglich, und so bleibt es eine dauernde und dauernd sich verändernde Schwierigkeit philosophischer Übersetzungen, den Zusammenhang der Übersetzungen untereinander und mit den Werken der Übersetzungssprache herzustellen. Das ist ganz besonders schwierig, wenn wir mehrere Autoren auf einmal in den Blick nehmen. Wie gesehen, wird durch die Übersetzung von "laetitia" mit "Lust" ein Bezug zwischen Spinoza und Kant hergestellt und zugleich dadurch der Bezug zwischen Spinoza und Descartes, Leibniz und anderen geleugnet, bei denen "laetitia" auf deutsch mit "Freude" wiedergegeben wird. Die Praxis der Übersetzung zerstört den Zusammenhang der Philosophien, den sie in der sprachlichen Angleichung vorstellt.

Ein anderer Grund für die Übersetzungskritik macht sich nicht an der starken Vernachlässigung des Zusammenhangs der Texte untereinander fest, wenn deren Vokabular durchaus unterschiedlich angeeignet wird, sondern an der Vernachlässigung des Vokabulars der einzelnen Texte selbst. Was damit zugleich kritisiert wird, ist die Einstellung, vergangene Philosophien als in sich selbst geschlossene Positionen zu verstehen, weniger als voraussetzungsvolle Argumentationen. Eine Übersetzungskritik, die hier Fehler anklagt und Versäumnisse markiert, schlägt sich nicht automatisch auf die Seite der Experten, denn sie kann sich ja ganz einfach nur am Widerspruch, an der Ungenauigkeit oder Ungereimtheit im übersetzten Text entzünden. Begriffliche Genauigkeit ist kein Selbstzweck der philosophischen Übersetzung, sondern ein Mittel der Verdeutlichung von Bezügen und Argumentationen. Philosophische Texte sind

komplizierte Strukturen mit impliziten Zitaten, die nicht erklärt, vorläufigen Sprachregelungen, die im Verlauf aufgegeben, und ironischen Passagen, die nicht aufgelöst werden. Wenn nun Übersetzer häufig versuchen, den Wortlaut zu vereinheitlichen und Spannungen zwischen Begriffen aufzulösen, indem sie "sinngemäß" übersetzen, verlassen sie ihre Aufgabe und beginnen zu glätten, was im Original keine Glättung verträgt. Veränderungen des Textes an einer Stelle führen auch oft zu Ungereimtheiten an anderen, weil der in philosophischen Texten übliche strenge Begriffsgebrauch durcheinanderkommt. Die zweite Gruppe von Beispielen aus Übersetzungen von Spinoza und von Leibniz haben gezeigt, wie leicht durch Mißachtung terminologischer Differenzierungen Verwirrung gestiftet wird. Und die Geschichte der philosophischen Übersetzung zeigt, daß es eine Tradition dieser Richtung gibt, daß zumindest seit Beginn der serienmäßigen philosophischen Übersetzung im 19. Jahrhundert eine bis heute nicht korrigierte Verfremdung der philosophischen Sprache stattfindet, und zwar häufig gerade da, wo alte Definitionen in neue überführt werden, wo die jedem Philosophen eigene Wortwahl sich formt und ordnet.

Dieser zweite Grund einer Übersetzungskritik bleibt also immer gültig: Die Konsistenz der Gedankenführung, die Strenge der Begriffsverwendung ist das Innerste des Philosophierens selbst. Wenn bereits der allgemeine Leser mit dem philosophischen Buch genaues und klares Denken begehrt, kann eben dieses Motiv zum guten Grund für die immanente Übersetzungskritik werden. Ein Begriffsglossar wäre eine praktische Antwort auf diese Kritik, denn sie könnte in jedem einzelnen Fall das originale sprachliche Gefüge auch in der Zielsprache nachkonstruierbar machen.

Am Begriffsglossar wäre freilich immer auch das Aneignend-Entfremdende der Übersetzung erkennbar, und gleichwohl kann man die Kritik daran nicht wirklich für die Übersetzungsarbeit fruchtbar machen, da, wie gesehen, unser Verständnis unweigerlich von Begriffen getragen wird, gegenüber denen die des fremdsprachigen Originals verschieden sind.

Allein die Geschichte der philosophischen Übersetzung und deren Evidenz einer akkumulierten Heterogenität machen heute diesen ersten und prinzipiellen Grund einer Übersetzungskritik stärker als zuvor aktuell. Wir müssen nämlich fragen: Was für eine Sprache spricht eigentlich der deutsche Spinoza, Platon, Rousseau? Den Experten, die sich an den originalen Text halten können, liegt diese Frage fern, für die Leser einer immer schon in Übersetzung lebenden Welt ist sie dagegen eine praktische, naheliegende, und zuletzt auch eine philosophische Frage, denn ganz offenbar ist es unsicher, ob eine Sprache nicht für die Philosophie zu wenig ist.