

*Matthias Kaufmann*

 <https://orcid.org/0000-0002-6200-9276>

Martin Luther University Halle-Wittenberg

## PHILOSOPHIE – ETHNOLOGIE – TRANSLATION ÜBER DEN UMGANG MIT KULTURELLER DIFFERENZ

### **Zusammenfassung**

Zwischen Ethnologie und Philosophie gibt es eine langjährige Verbindung, nicht nur, weil Claude Lévi-Strauss Rousseau als „Vater“ seiner Wissenschaft benannt hat. Diese Verbindung hatte insofern wesentlich kritische Komponenten, als von philosophischer Seite die erkenntnistheoretischen und moralischen Prämissen der Ethnologie in Bezug auf die Erkennbarkeit des Denkens anderer Kulturen und ihrer Denunziation als „primitiv“ in Zweifel gezogen wurden. Andererseits wurde im Laufe der Zeit damit auch der Eurozentrismus weiter Teile der philosophischen Tradition deutlich. Eine wichtige Rolle spielten Wittgenstein und von ihm inspirierte Denker beim Aufdecken verborgener Prämissen und Präsuppositionen im Umgang mit nicht-europäischen Traditionen bei Autoren wie James Frazer, aber auch bei ethnologischen „Klassikern“ wie Evans-Pritchard. Die in der ethnologischen Diskussion vorgenommenen „Korrekturen“, die zu Konzeptionen wie den „multiplen Ontologien“ führten, hätten von z.T. parallelen philosophischen Reflexionen profitieren können – und umgekehrt. Durch das Konzept der Translation als Wanderung objektivierter Ideen lassen sich Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Kulturen anhand der Einbindung in die verschiedenen Lebenskontexte erfassen und werden u.a. die Möglichkeiten und Grenzen der Wissenschaft im Vergleich zu anderen Verfahren des Umgangs mit der Welt evaluierbar.

415

### **Schlüsselwörter:**

Ethnologie, Philosophie, Claude Lévi-Strauss, Ludwig Wittgenstein, Translation als Wanderung objektivierter Ideen

## PHILOSOPHY – ETHNOLOGY – TRANSLATION ON DEALING WITH CULTURAL DIFFERENCES

### **Abstract**

There has been a long-standing connection between social anthropology and philosophy, not only because Claude Lévi-Strauss named Rousseau as the “father” of his discipline. This connection had essentially critical components insofar as the epistemological

and moral premises of social anthropology were called into doubt by philosophers raising questions concerning the understanding of other cultures and their denunciation as “primitive”. On the other hand, this ongoing debate also revealed the Eurocentrism of large parts of “Western” philosophical tradition. Wittgenstein and thinkers inspired by him played an important role in revealing hidden premises and presuppositions in dealing with non-European traditions in authors such as James Frazer, but also in anthropological “classics” such as Evans-Pritchard. “Corrections” made in the anthropological discussion, which led to conceptions such as “multiple ontologies”, could have benefited from partly parallel philosophical reflections – and vice versa. Through the concept of translation, understood as the migration of objectified ideas, common elements and differences between cultures can be grasped on the basis of their integration into the various webs of belief and, among other things, the possibilities and limits of science can be evaluated in comparison to other methods of dealing with the world.

**Keywords:**

Social anthropology, philosophy, Claude Lévi-Strauss, Ludwig Wittgenstein, translation as the migration of objectified ideas

416

„Rousseau hat sich nicht darauf beschränkt, die Wissenschaft vom Menschen vorherzusehen, er hat sie begründet.“ Dieses Lob verteilt kein Geringerer als Claude Lévi-Strauss im Jahr 1962 in einer Rede in Genf anlässlich des 250. Geburtstages des ebenso berühmten wie schwierigen Sohnes dieser Stadt. In deutscher Übersetzung erhält diese Rede entsprechend den Titel: „Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaft vom Menschen“, etwas umständlich im Vergleich zum französischen Original, wo es weitaus emphatischer und bündiger heißt: „Rousseau père“ (Lévi-Strauss, 1992: 45–46). Vom Vorhersehen der Wissenschaft vom Menschen, der Ethnologie, spricht Levi-Strauss aufgrund einer Passage in der langen Anmerkung X zum „Diskurs über die Ungleichheit“ aus dem Jahr 1755. Dort fordert Rousseau, es müssten sich ein reicher und ein genialer Mensch finden lassen, „von denen der eine zwanzigtausend Taler seines Vermögens, der andere zehn Jahre seines Lebens für eine gefeierte Reise um die Welt opferte, um dabei nicht immerfort Steine und Pflanzen, sondern einmal die Menschen und ihre Sitten zu studieren [...]“ (Rousseau, 2001: 345). Das Verständnis für die spezifische, gerade von ihm verwendete Methodik und somit die Begründung der Wissenschaft vom Menschen entdeckt Levi-Strauss in einem Satz aus dem Text über den Ursprung der Sprachen. Dort heißt es, wer die Menschen erforschen wolle, müsse sich in seiner Umgebung umsehen, wer über den Menschen etwas erfahren wolle, müsse hingegen in die Ferne sehen, um das Allgemeine herauszufiltern (Lévi-Strauss, 1999: 46 f.).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Rousseau, *Versuch über den Ursprung der Sprachen*, Kap. VIII, in Rousseau, 199: 184 f. Die französische Version dieses und anderer Texte wird – wenn nicht anders vermerkt – wegen der leichten Zugänglichkeit entnommen aus der online-Version der Gesamtaus-

Zwei Dinge können wir diesen Bemerkungen entnehmen: erstens haben Philosophie und Ethnologie offenbar eine weit zurückgehende Verbindung. Zweitens geht es um weit entfernt lebende Menschen, an denen Allgemeines erkannt werden soll. Mit der Frage, wie mit diesen und über diese gesprochen werden soll, ist eines der seit Langem sensiblen, ja heiklen Themen der Ethnologie und Anthropologie angesprochen.

Worin liegt das Problem? Dieses scheint eine erkenntnistheoretische und eine moralische Komponente zu haben, ist in beiden Bereichen also mit traditionell philosophischen Fragen und Methoden verknüpft.

Erkenntnistheoretisch stehen wir vor dem Problem, ob wir wirklich erkennen können, wie Menschen aus anderen Kulturen denken, fühlen, urteilen, handeln, ob wir da nicht immer nur unsere Sichtweisen aufpfropfen.

Moralisch stellt sich die Frage, ob die Menschen, über die da geforscht wird, nicht hintergangen, ausgenutzt, bloßgestellt, denunziert werden. Lange Zeit sah man da kein Problem. Während wir es heute als Herabsetzung und Diskriminierung ansehen, dass man bestimmte Kulturen als primitiv, inferior, zurückgeblieben und ihre Bewohner als Wilde bezeichnet, so geschah dies im 18., 19. und bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhundert mit dem Bewusstsein, manifeste Tatsachen zu konstatieren und zu analysieren. Dies gilt für James Frazers *Golden Bough* ebenso wie für *Les fonctions mentales des sociétés inférieures* oder *La mentalité primitive* von Lucien Lévy-Bruhl, einem anderen Urgestein und Repräsentanten der *armchair-anthropology*. Uneins war man sich lediglich, ob das Denken der Primitiven nun eine unentwickelte Vorstufe zivilisierten Denkens sei oder völlig anders funktioniere, nämlich mystisch-prälogisch.

Gegenüber dem Vorwurf, Handlangerin des Kolonialismus zu sein, entwickelte die Ethnologie im 20. Jahrhundert „ein Ethos der Schutzverpflichtung und der Rehabilitation gegenüber den von ihr beschriebenen Menschen“ (Rottenburg, 2013: 55–76, 57 f.). Dabei tauchten immer wieder Rückfragen auf, ob nicht manche der Versuche, das „wilde Denken“ oder Ähnliches zu rehabilitieren, etwa indem man es „von innen heraus“ durch teilnehmende Beobachtung zu verstehen versucht, nicht ihrerseits zur Denunziation beitragen. Beispiele werden uns gleich begegnen, nicht um der moralischen Evaluation willen, zu der ich mich nicht berufen sehe, sondern weil erstens die beiden Aspekte – Erkenntnistheorie und moralische Wertung – erstaunlich eng ineinander greifen. Zweitens weil sehr früh und dann kontinuierlich von philosophischer Seite Reflexionen und Kommentare zu dieser Problematik zu finden sind.

---

gabe von 1780–1789 unter (im Folgenden: Rousseau, 1780–1789 + Angabe des Bandes). Eine Ausnahme bildet v.a. der Diskurs über die Ungleichheit, für den auf die Edition von Heinrich Meier (Rousseau, 2001) zurückgegriffen wird.

Bereits eine kurze Diskussion dieser Reflexionen zeigt, wie die „westliche“ Philosophie von der Auseinandersetzung mit der Ethnologie lernen kann, den eigenen Eurozentrismus ein Stück weit zu überwinden. Dann werde ich einen Ansatz präsentieren, dessen Urheber (zu denen ich zähle) hoffen, dem Umstand gerecht zu werden, dass es geschlossene Weltbilder und Kulturen spätestens seit der Globalisierung nicht mehr gibt, nämlich indem wir die Zirkulation von Ideen durch das Bild einer Translation zu erfassen versuchen. Ich werde also den Weg hin zum Translationskonzept erläutern und dann dieses etwas charakterisieren.

## 1. DER WILDE UND DER WESTEN

418

Zu den frühen philosophischen Diskussionsbeiträgen um die Frage, inwieweit die diversen ethnologischen Theorien ihrem Gegenstand gerecht werden oder einfach englisches, europäisches, später dann „westliches“ Denken reproduzieren, gehören Ludwig Wittgensteins Bemerkungen über James Frazers *Golden Bough* (Frazer, 1995). Frazer hatte in seinem zwischen 1890 und 1915 in mehreren Auflagen erschienenen Werk unter Bezug auf griechische und römische Antike, aber auch auf vergleichende Anthropologie eine Entwicklung menschlichen Denkens von der Magie über die Religion hin zur Wissenschaft behauptet. Wittgensteins kritische Anmerkungen aus den frühen dreißiger Jahren gehören in gewisser Weise zur Vorgeschichte seiner *Philosophischen Untersuchungen*, seines zweiten Hauptwerks. Obwohl Wittgenstein in dieser Phase seines Werkes immer wieder die Übersichtlichkeit fordert, glänzen seine Bemerkungen, die zum Teil verstreut in Manuskripten zu finden sind, eher weniger durch diesen Vorzug.

Ein zentraler Vorwurf besteht in dem, was man heute Eurozentrismus nennen würde, Wittgenstein spricht noch deutlicher, sozusagen von Anglozentrismus: „Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu begreifen, als das englische seiner Zeit!“ (Wittgenstein, 1989: 29–46, 33) – Frazer war allerdings Schotte. Wittgenstein wird noch drastischer: „Frazer ist vielmehr savage als die meisten seiner savages, denn diese werden nicht so weit vom Verständnis geistiger Angelegenheiten entfernt sein wie ein Engländer des 20sten Jahrhunderts. Seine Erklärungen der primitiven Gebräuche sind viel roher, als diese Gebräuche selbst“ (Wittgenstein, 1989: 36).

Inhaltlich lassen sich die Bemerkungen letztlich in zwei Thesen kanalisieren: Erstens gebe keinen kategorialen Unterschied zwischen den sogenannten Wilden oder Primitiven und den Menschen im Europa des

zwanzigsten Jahrhunderts, weil auch viele unserer Handlungen und Anschauungen sich ähnlich beschreiben ließen, wie Frazer das Agieren der Wilden beschreibt. Zweitens handle es sich um eine Verwechslung der Sprachspiele, wenn man magische oder rituelle Handlungen durch physikalische oder jedenfalls wissenschaftliche Ausdrücke zu ersetzen oder zu erklären versuche und vermeintliche Irrtümer korrigieren wolle. Dass man etwa in bestimmten Gegenden Afrikas zu einem Regenkönig bitte, wenn die Regenzeit bevorsteht, zeige, dass man keinen Kausalzusammenhang unterstelle, sonst würde man ja gerade in der Trockenzeit zu ihm beten (Wittgenstein, 1989: 40).

Ob Wittgenstein mit seiner Kritik an Frazer Recht hat, ob es sich bei Magie und Ritualen so verhält, wie er es sich denkt, ist im Moment weniger wichtig. Er hat den *Rahmen* für das eigenwillige Zusammenwirken von Beschreibungsversuch, Rehabilitationsbemühung und Denunziation kenntlich gemacht und zugleich *Verbindungs*linien zwischen Philosophie und Ethnologie gezogen.

Aus derselben Richtung kommt die Kritik, die Wittgensteins Schüler Peter Winch im Jahr 1964 an Evans-Pritchards Sicht über die Azande übte (Winch, 1964: 307–324; Evans-Pritchard, 2009). Er ist dabei ungleich systematischer, da er das Instrumentarium von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* zur Verfügung hat, das noch im Entstehen ist, als sein Lehrer Bemerkungen zu Frazer notiert.

Evans-Pritchard hatte in seiner Kritik an Levy-Bruhl betont, dass der wissenschaftliche Zugang zu einem Phänomen wie dem Regen Teil unserer Kultur sei wie der magische Teil der Kultur der Azande. Es gebe keinen Anlass, hier jemandem überlegene geistige Fähigkeiten zuzuschreiben, da die durch Kausalgesetze bestimmten Überzeugungen des Europäers ebensowenig auf eigene Beobachtungen und Reflexionen zurückgingen wie die magischen eines Azande-Mitglieds auf dessen. Allerdings legt Evans-Pritchard Wert darauf, dass die wissenschaftlichen Ansichten über meteorologische Prozesse wie den Regen mit den objektiven Fakten übereinstimmen, nicht aber die mystischen Bezugnahmen auf übersinnliche Wesenheiten. Diese verleihen den Dingen nicht beobachtbare, übersinnliche Eigenschaften, die sie in Wahrheit nicht besitzen (Evans-Pritchard, 1934; zitiert nach Winch, 1964: 307–324). Common sense und Wissenschaft, die sich aus ihm entwickelt hat, sind die einzigen Maßstäbe für das, was es gibt und was es nicht gibt, zwischen Ritualen oder anderweitigem magisch bedingtem Verhalten und den Ereignissen der Wirklichkeit gibt es keinen kausalen Nexus.

Peter Winch kritisiert in seinem langen Text *Understanding a Primitive Society* die von ihm bei Evans-Pritchard vermutete Voraussetzung, dass Wissenschaft einen objektiven und sicheren Zugang zu einer unabhängigen

Welt außerhalb unserer Reflexionen liefere, der anderen Bemühungen verwehrt bleibe, so dass „unsere“ Sicht der Wirklichkeit richtig, die der Azande falsch sei (Winch, 1964: 308, 313).<sup>2</sup> Wissenschaft sei jedoch ein integraler Bestandteil unserer menschlichen Bemühungen um Erkennen, der ebenso wie alle anderen eine sprachlich vermittelte Realität und ihre Interpretation erzeuge. Winch sieht den Unterschied zwischen Evans-Pritchards Sicht auf Wissenschaft und Magie und seiner eigenen Deutung parallel zu dem zwischen Wittgensteins Frühwerk, dem *Tractatus*, in dem ebenfalls eine Korrespondenz zwischen Sätzen und Tatsachen angenommen wird, und den *Philosophischen Untersuchungen*, wo die unterschiedlichen Auffassungen der Welt durch die jeweiligen Sprachspiele bestimmt sind. Die Einbindung der Azande in ihre magisch organisierte Welt sei ein in sich ebenso kohärentes Sprachspiel wie unser wissenschaftliches Modell und könne vermeintliche innere Widersprüche ebenso integrieren wie dieses.

## 2. DIE EINE UND DIE VIELEN WELTEN

420 Bemerkenswert ist, dass Winch an Evans-Pritchard schlicht ein falsches, letztlich durch den logischen Positivismus bestimmtes Verständnis unterschiedlicher Sprachspiele kritisiert, sei es die Annahme einer objektiven Erfassung der von uns unabhängigen Wirklichkeit durch die Wissenschaft, sei es die Beschreibung der Magie und der Mystik als unzulängliche Bemühungen auf demselben Gebiet. Ethnologische Bezugnahmen auf Winchs Text sehen diesen hingegen als eine (moralische) Kritik an europäischem Überlegenheitsgestus. Dramatischer, mit etwas anderer Stoßrichtung, als Kritik an der Annahme, die Wissenschaft könne eine die Kulturen transzendierende unabhängige Rolle einnehmen, klingt Bruno Latours Kritik an Levi-Strauss' Äußerungen im „wildem Denken“, die Primitiven hätten das, was man mit den modernen Instrumenten erkennen kann „wie durch eine Wolke hindurch“ ansatzweise erfasst: „Man braucht den Primitiven nur ein Mikroskop zu geben und schon werden sie genau wie wir denken. Kann man jemanden, um ihn vor Verurteilung zu retten, endgültiger verdammen?“ (Latour, 2008: 131). Demgegenüber lässt sich natürlich ebenfalls fragen, ob es freundlicher ist, Wissenschaft und Technik für die eigene Kultur zu reservieren und anderen zu erklären, sie hätten eben die Konstruktion „der Natur“ als unabhängiges Forschungsobjekt nicht vollzogen.

<sup>2</sup> Ob. Evans-Pritchard wirklich so dachte kann hier nicht überprüft werden.



Winch und seine Gleichgesinnten haben gewiss Recht, wenn sie die Annahme einer unabhängigen Realität oder Natur „da draußen“ kritisieren, zu der die Wissenschaft den wahren Zugang aufbaut und zu deren Tatsachen die wissenschaftlichen Wahrheiten in Korrespondenz stehen. Auch Wissenschaft verleiht uns nicht den Blick aus Gottes Auge auf das Mobiliar des Universums (Putnam, 1990), wie es Hilary Putnam ausgedrückt hat. Sie ist eine menschliche Bemühung um die Beschreibung, Erklärung und Prognose beobachtbarer Phänomene.

Es mag ferner durchaus sein, dass Winch Recht hat mit der These, Magie, Mystizismus, Rituale dienen für die Azande und andere Kulturen nicht als quasi wissenschaftliche Weltbeschreibung zur Optimierung des erfolgreichen Lebensvollzugs. Magie und Mystik seien eher wichtig für die Frage nach dem Handeln, nach dem Umgang mit den unvermeidlichen Kontingenzen des menschlichen Lebens, also mit den Umständen, die auch in Europa und in den meisten Teilen der Welt Gegenstand von Gebeten sind.

Wenn jedoch die Azande in anderen Lebensbereichen durchaus ein unserem Common sense ähnliches Denken aufweisen, wie Winch unter Bezug auf Evans-Pritchard, der dies in der Tat sehr deutlich werden lässt, betont, so werden sie vermutlich kaum präzise zwischen den diversen Sprachspielen unterscheiden; ebensowenig, wie sich europäische Glaubensgemeinschaften aus dem Wissenschaftsdiskurs heraushielten. Hier erscheint es auch fraglich, ob der einzige Unterschied darin besteht, dass wir eben auf Wissenschaft dressiert sind, die Zande auf Magie und es für eine Entscheidung zwischen beiden Wegen keine rationalen Kriterien gebe.

Die von Winch angedeutete Immunität magischen Denkens gegenüber möglichen Widersprüchen bzw. „falschen“ Prognosen könnte gerade seine Schwäche sein, weil sie Korrekturen an der Theorie überflüssig macht. Wissenschaft hingegen ist nicht primär dadurch qualifiziert, dass sie ewige und unumstößliche Wahrheiten liefert, sondern durch ihre inhärente Fähigkeit zur Selbstkorrektur. Diese Korrekturen werden notwendig, wenn sich die aufgrund einer bestimmten Theorie gestellten Prognosen über den Verlauf der Welt als falsch erweisen.

David Bloor, ebenfalls von Wittgenstein beeinflusst, schließt sich Winch an und übt darüber hinaus weitere Kritik an dem von Evans-Pritchard vorausgesetzten Verständnis von Logik, nämlich an deren Wirkmächtigkeit. Es geht um die Frage, ob der Umstand, dass die Eigenschaft eine männliche Hexe zu sein einerseits erblich ist, dass andererseits keineswegs alle männlichen Nachkommen als Hexen angesehen werden, nicht zu einem Widerspruch führen muss, der die ganze Theorie als unhaltbar aufweist. Bloor weist darauf hin, dass derartige logische Folgerungen regelmäßig in soziale Institutionen eingebunden sind. Für die Azande sind

die nicht als Hexen identifizierten Nachfahren nachgewiesener Hexen eben „kalte“ Hexen, die sozial keine Wirkung entfalten. Bloor zieht den Vergleich zu einem Bomberpiloten, der mit einem Mörder das Merkmal teilt, gezielt den Tod von Menschen herbeizuführen, jedoch sozial nicht als Mörder eingestuft wird (Bloor, 1991: 138–141).

Es liegt, so Bloor, eher daran, ob wir die in etwa gleichen psychologischen Schlussverfahren oder die doch deutlich verschiedenen Institutionen in den Mittelpunkt der Betrachtung legen, ob wir von gleicher oder verschiedener Logik bei uns und den Azande sprechen. Nun, Thomas von Aquins theologische *Summe* ist eine wahre Fundgrube vergleichbarer Manöver und die Jesuiten haben sie zur Perfektion entwickelt. Es gibt also wiederum keinen Grund, hier fundamental unterschiedliche Rationalitäten anzunehmen. Doch zeigt etwa Tucholskis Satz „Soldaten sind Mörder“, dass die Einschätzungen innerhalb einer Kultur nicht homogen sein und bleiben müssen, so dass derartige Institutionen sich ändern oder auch verschwinden können. Institutionen sind zudem Regelsysteme, also öffentlich nachvollziehbar, auch wenn es von der kulturellen Einbindung abhängt, ob sie jemand für lebenswichtig oder *pointless*, irrelevant hält, wie es Winch ausdrückt. Doch ist dieses Urteil eben nicht homogen innerhalb einer Kultur, insbesondere nicht, wenn diese sich im Wandel, in Bewegung befindet.

422 Diese Diagnose überträgt sich auf den Umgang mit den sogenannten multiplen Ontologien. Seit den Neunzigern wird der Vorschlag diskutiert, dass in verschiedenen Kulturen nicht nur verschiedene Deutungen einer Wirklichkeit vorhanden sind, sondern dass es eben unterschiedliche Wirklichkeiten mit verschiedenen Arten von Gegenständen gibt. Im vorhin verwendeten Bild wären dies verschieden möblierte Universen, für die auch keine gemeinsame „Überwirklichkeit“ oder „Metaontologie“ mehr existiert, die von manchen früheren Diskussionsbeiträgen unterstellt wurde. Während in einer Kultur Jaguare und Menschen schlicht verschiedene Wesen sind und auch bleiben, so sehr sich jemand als Jaguar fühlen mag, kann in einer anderen der Schamane zumindest zeitweilig zugleich ein Jaguar sein. Berühmt wurde der von Evans-Pritchard überlieferte Nuer-Satz „Zwillinge sind Vögel“ (Evans-Pritchard, 2009: 70; Evans, 2012: 1–11). Auch hier hielt man verschiedentlich fest, dass es keine homogene Zuordnung der Ontologien zu den Kulturen gibt, dass sich innerhalb einer Kultur mehrere Ontologien finden und diese sich geschichtlich auch noch verändern können (Harris, Robb, 2012: 668–679).

Man hätte sich einige Debatten und Mühen, zugegeben keineswegs alle, sparen können, hätte man geruht, Willard Van Orman Quines Darlegungen zum Problem der Ontologie und der radikalen Übersetzung zur Kenntnis zu nehmen. Die eingängigste Darstellung in seinem Hauptwerk *Word and Object* aus dem Jahr 1960 greift drolliger Weise gerade auf die



Figur eines fiktiven Ethnologen zurück, der nur durch behavioristische Methoden die Sprache einer völlig unbekanntes Kultur erfassen will und auf diesem Weg nicht erfahren kann, welche Ontologie die Menschen haben, mit denen er es zu tun hat (Van Orman Quine, 1980).

Dem Gedanken der Unübersetzbarkeit widersprach sein Schüler Donald Davidson mit der These radikaler Interpretation, dass wir nämlich bestimmte Strukturen unterstellen müssen, um irgend etwas überhaupt als Sprache zu identifizieren (Davidson, 1986). Die vermeintliche Unübersetzbarkeit scheint auch da nicht zu existieren, wo verschiedene Ontologien nebeneinander bestehen. Harris und Robb verweisen darauf, dass etwa im neuzeitlichen Europa der menschliche Körper zugleich Gefängnis der unsterblichen Seele, Quelle von Bedürfnissen, aber auch von allerlei Freuden und schließlich im Anschluss an die cartesisch inspirierte Medizin eine Art von Automat sein konnte (Harris, Robb, 2012: 673 f.). Eine Besonderheit, auf die auch Winch hingewiesen hatte, ist die Ontologie ritueller Abläufe, die nicht der Welterklärung und Weltbeschreibung dienen. Nicht immer sind Normen, die ontologisch untersetzt sind, in diesem Kontext wirklich problematisch. Katholiken sahen die Transsubstantiation bei der Eucharistie traditionell als echten Substanzwandel an, ohne deshalb ein *ontological commitment* zum Kannibalismus zu verspüren. Doch kann es sein, dass man sich aus rechtlichen oder auch medizinischen Gründen für eine bestimmte Form der Ontologie entscheiden muss. Wie gesagt hat die Wissenschaft hier trotz aller Mängel den Vorteil, dass ihr die Korrektur bei guter Praxis inhärent ist.

423

Dieses Nebeneinander verschiedener Ontologien hat sich in den letzten Jahrzehnten noch intensiviert, zumal sich der Austausch zwischen den Kulturen in alle Richtungen vervielfacht und beschleunigt hat.

### 3. TRANSLATION UND WEBS OF BELIEF

Ein am Forschungsschwerpunkt „Gesellschaft und Kultur in Bewegung“ der Universität Halle-Wittenberg angesiedeltes, interdisziplinäres Forschungsteam mit philosophischen, ethnologischen, juristischen, soziologischen und allerlei anderen Wurzeln versucht, sich durch das Konzept der Translation dem Umstand anzupassen, dass sich nach der Globalisierung fast alle Gesellschaften eher durch die Dynamik und die Art, wie sie Veränderungen integrieren, als durch eine statische Beschreibung ihrer angeblich wesentlichen Elemente charakterisieren lassen (Kaufmann, Rotenburg, 2013: 329–348; Kaufmann, 2017: 145–165).

Man kann sich dem Begriff der Translation, wie wir ihn lesen, zunächst in intuitiver Weise nähern, indem man die Elemente des räumlichen und/oder zeitlichen Transfers und der Übersetzung kombiniert. Dies soll deutlich machen, dass nicht jedes soziale Phänomen, auch nicht jeder Transfer und nicht jede Übersetzung eine Translation in unserem Sinne darstellt, da es zugleich auf die Vernetzung des transferierten Gegenstandes in eine neue Umgebung ankommt. Zur Translation kommt es erst, wenn der transferierte Inhalt in seinem neuen sozialen Kontext positiv oder negativ oder in kreativer Veränderung aufgenommen wird und dort eine eigene Dynamik entfaltet.

Der wie auch immer geartete Erwerb afrikanischer Kunst durch europäische oder amerikanische Sammler ist z.B. noch keine Translation, wohl aber die enorm vielfältige Anverwandlung afrikanischer Kunst in diversen europäischen Strömungen des 20. Jahrhunderts. Umgekehrt stellt die bloße sprachliche Übersetzung zumindest in den alltäglichen Fällen eher ein unwichtiges Randphänomen dar, weil dabei kaum eine relevante Veränderung des Überzeugungsnetzwerks und der damit verbundenen Handlungsabläufe zu beobachten ist. Ein banales Beispiel: Dass man das italienische *latte* auf deutsch mit „Milch“ wiedergibt bleibt uninteressant, dass aber ein Getränk namens *latte macchiato*, welches zumindest in Süditalien niemand mehr nach dem Mittagessen, ja eigentlich nach dem Frühstück zu sich nähme, zum festen Bestandteil deutscher Bistrokultur und da zu jeder Tageszeit konsumiert wird, ist der Ansatz eines Translationsvorgangs.

424

Die vielleicht passendste, jedenfalls suggestivste Weise, die unter den Begriff der Translation fallenden Phänomene zusammenzufassen, von denen Beispiele genannt wurden, ist es nach unserer Überzeugung, von einer Wanderung von Ideen zu sprechen. „Idee“ ist hier eine Metapher, die nicht etwa für einen abstrakten und ewigen Gegenstand in einem über uns Menschen befindlichen Ideenhimmel steht, ebensowenig für einen bei allen oder einer Vielzahl von Menschen nachweisbaren vorsprachlichen „Bewußtseinsinhalt“. Es geht um die grob identifizierbaren Stücke aus Überzeugungsnetzwerken, *webs of belief*, oder auch institutionalisierten Handlungszusammenhängen, die sich in sprachlicher und anderer Form äußern.

Ideen können freilich nur wandern, sozial anerkannt oder umstritten sein, soweit sie in der einen oder anderen Form objektiviert sind. Zirkulierende Ideen müssen immer neu übersetzt sein in einen Text, ein Bild, einen numerischen Ausdruck, ein technologisches Artefakt oder ein Modell davon, wie etwas zu tun oder zu organisieren ist. Erst in dieser reisefähigen Form können Ideen ihren Kontext wechseln.

Bei der Translation werden demnach Teile eines Netzwerks von Überzeugungen, eines *web of belief*, wie u.a. Quine es nannte, in eine neue Umgebung transportiert und treten dort mit teilweise ähnlichen, teilweise

divergierenden Bestandteilen eines anderen Netzwerks von Überzeugungen in neue Relationen, so dass etwas Neues entsteht. Dies kann in verschiedenen Teilen des menschlichen Zusammenlebens unterschiedliche Formen annehmen.

Translation geht also über die Übersetzung aus einem Idiom in ein anderes ebenso hinaus wie über die traditionelle interkulturelle Übersetzung. Diese radikalere Definition des Translationskonzeptes entnimmt der analytisch-philosophischen Debatte um die radikale Übersetzung den Gedanken, dass es keine „eigentliche“, „wahre“ abstrakte oder mentale Bedeutung gibt, mittels deren sich Erfolg oder Misserfolg der Übersetzung bestimmen ließe. Genauso wenig gibt es eine übergeordnete Metaontologie.

Willard Van Orman Quine hatte in seinem philosophischen Hauptwerk *Word and Object* im Jahr 1960 das Problem von der Unbestimmtheit der Übersetzung aufgebracht, um das allgemeinere Phänomen der evidentiellen Unterbestimmtheit wissenschaftlicher Theorien zu erläutern. Sein Hilfsmittel ist das Gedankenexperiment eines Ethnologen, der zu einer völlig unbekanntem Gruppe von Menschen kommt und dort ein Wörterbuch der Sprache aufstellen soll. Selbst wenn er, so das Beispiel Quines, lernt, im richtigen Moment das Wort *gavagai* zu rufen, wenn er ein Kaninchen sieht, weiß er nicht, ob sein Gesprächspartner mit *gavagai* nun ein Kaninchen, oder ein Kaninchenstadium oder einen Kaninchenteil oder einen Fall von Kaninität meint, er kennt eben nicht die Ontologie seines Gesprächspartners (Van Orman Quine, 1980).

Eine dieser Übersetzungsannahmen wäre zunächst so gut wie die andere. Prinzipiell müssen wir bei einer solchen Übersetzung das sog. *principle of charity* anwenden, also unsere Logik unterstellen und nicht als erstes annehmen, dass unserem Gesprächspartner Logik und Verstand fehlten. Erst wenn alternative Übersetzungen extrem kompliziert würden, sind wir bereit, unseren Gesprächspartnern sehr exzentrische Ansichten über die Welt zuzusprechen. Wir konnten bei Evans-Pritchard, Winch, Bloor und Harris/Robb sehen, wie sich dieses *principle of charity* Stück für Stück ausdehnen lässt, indem man die institutionellen Handlungszusammenhänge einbezieht und sich ferner klar wird, dass es innerhalb einer Kultur vielleicht mehrere parallele Ontologien gibt.

Sätze und Wörter haben nur einen feststellbaren Sinn im Rahmen einer großen Gesamtheorie, in der sie untereinander vernetzt sind, in einem Begriffsschema, wie Quine es nennt. Gewiss gibt es bessere und schlechtere Übersetzungen, doch wird besser und schlechter nicht durch die Übereinstimmung mit einem „wirklichen“ Inhalt des fraglichen Begriffs, durch eine „freischwebende sprachneutrale Bedeutung“ ermittelt, sondern durch die bessere oder schlechtere, d.h. kohärentere oder z.B. unnötig komplizierte, Einbindung in das gesamte Begriffsschema, das *web of*

*belief* der Beteiligten. Wenn man z.B. Evans-Pritchards' naive Identifikation der Wissenschaft mit einem objektiven Zugang zur Welt aufgibt, impliziert dies keinen Verzicht auf rationales, wissenschaftlich kontrollierbares Vorgehen und die Ersetzung weniger rationaler Hypothesen durch vernünftigeren. Die Verfahren werden nur etwas vielschichtiger.

Auch wenn wir keinen Grund zur Annahme einer sprachunabhängigen „wahren“ Bedeutung von Begriffen haben, besitzen wir für die meisten Fälle dennoch rationale Verfahren zur Überprüfung der Translation. Ferner unterstellen wir unseren Gesprächspartnern bis zum Beweis des Gegenteils erst einmal *in unserem Sinne* vernünftige Ansichten und suchen, wenn gegensätzliche Sichtweisen auftreten, möglichst gemeinsam nach Wegen, wie sich strittige Punkte klären lassen.

Hier wird ein weiterer Aspekt in Quines Wissenschaftstheorie interessant: Quine will den Vagheiten der Alltagssprache, den *common-sense platitudes* (Van Orman Quine, 1990: 17) dadurch enttrinnen, dass er die vernünftig agierende Wissenschaft ihre Resultate in einer kanonischen Notation, einer formallogisch genormten Sprache (1st order logic mit extensionaler Semantik) ausdrücken lässt. Man hielt ihm völlig zu Recht vor, dass er dabei mit erheblichen Übersetzungsproblemen konfrontiert würde (Lauener, 1982: 155 ff.). Sein Problem ist insofern ein allgemeines, als jede Wissenschaft, insbesondere jede empirische Wissenschaft, die Rationalität ihres Vorgehens und die Kontrollierbarkeit ihrer Resultate einer ganzen Serie von Übersetzungsleistungen verdankt. Diese hatte Edmund Husserl bereits in den dreißiger Jahren im § 9 seiner sog. Krisisschrift benannt, wo er unter der Überschrift „Galileos Geometrisierung der Welt“ zeigt, wie die Wissenschaft die Welt, die wir erleben, modifizieren, reduzieren muss, um sie messbar und mathematisierbar zu machen (Husserl, 2012: § 9).

Diesen Umstand neuerlich hervorgehoben und zu einem Gegenstand ihrer Forschung gemacht zu haben, ist ein Verdienst der sog. *Science and Technology Studies*. Speziell in der Akteur-Netzwerk-Theorie werden die bei einer solchen Translation beteiligten Akteure unterschiedlicher Art in ihren Wechselwirkungen benannt (Latour, 1986: 264–280; Callon, 1986: 196–233; Bauer, Heinemann, Lemke, 2017). Anstelle eines erkennenden Subjektes, das einer objektiven Welt oder vielleicht auch nur einem Ding an sich gegenüber steht und dessen begriffliche und experimentelle Konstruktionen untersucht werden können, geht man von einem – nicht unbedingt machtfreien – Gefüge von „Handelnden“ aus, wobei das Handeln manchmal real, manchmal metaphorisch verstanden wird. Gemeinsam führt dieses Netzwerk von Akteuren und Aktanten Hypothesenbildungen und deren Überprüfung mittels einer Kette von Übersetzungen durch, die benannt und im günstigen Fall bei Bedarf gerechtfertigt werden können. „Die erkannte Welt und die erkennende Welt formen einander ständig um“ (Latour, 1996: 197).

Die vielleicht anschaulichste Beschreibung eines solchen Vorgehens, der auch dieses Zitat entstammt, liefert Bruno Latour in seiner sogenannten „photo-philosophischen Montage“ „Der Pedologenfaden von Boa Vista“: An einer bestimmten Stelle des hunderte von Kilometern langen Saums zwischen Urwald und Savanne in der Mitte Brasiliens steht ein eigentlich an den Urwaldrand gehörender Baum in der Savanne. Eine Forscherin vertritt die Hypothese, er sei ein Zeichen für das Vordringen des Urwalds, ein Forscher die Gegenhypothese, er sei ein Überbleibsel beim Vordringen der Savanne. Der Text beschreibt nun, wie durch Vermessung, Einteilung in ein kartesisches System von Koordinaten, Parzellierung, Entnahme von Pflanzen- und Bodenproben und deren minuziöse Auswertung schließlich mathematisierbare Daten und Kurven entstehen und eine Entscheidung ermöglichen. Anstelle der Gegenüberstellung von Subjekt und Welt, von Mensch und Natur und einer korrespondenztheoretischen Wahrheitskonzeption, die Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei* versteht, haben wir also eine stets reversible Kette an Übersetzungen, Translationen, die sich an jeder Stelle gegenüber dem Netzwerk unserer Überzeugungen – oftmals auch konfligierender Überzeugungen über die Welt bei Bedarf legitimieren müssen.

Dieses Vorgehen, so wird man auch gegen manche Äußerungen Latours festhalten müssen, lässt sich gerade durch sein Konfliktlösungspotential, seine Korrekturfähigkeit und seine Transparenz rechtfertigen, gerade wenn es um politisch und rechtlich umstrittene Fragen geht, wie Klimawandel, Gentechnik, Einsatz von Biomedizin etc. Es hat oft Vorteile gegenüber diversen, dogmatischeren Alternativen. Doch ist es nicht selbstverständlich und darf nicht seinerseits dogmatisch als einziger Weg zur Wahrheit mit offener oder subtiler Gewalt auf dem Wege der technischen Überlegenheit aufgezwungen werden.

Es kann Fälle geben, in denen sich andere Verfahren der Konfliktlösung besser eignen, in jedem Fall ist der Gedanke unangebracht, es handle sich um ein Verfahren, mit dem der sog. Westen den Rest der Welt beglückt. Gewiss wurde allzu lange die technische Überlegenheit genutzt, um weite Teile der Welt zu kolonisieren. Dennoch sollte die Dekolonisierung nicht in einem Kampf gegen die Wissenschaft enden.

## LITERATUR

- Bauer, S., Heinemann, T., Lemke, T. (Hrsgg.) (2017). *Science and Technology Studies. Klassische Positionen und aktuelle Perspektiven*. Berlin: Suhrkamp.
- Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago–London: The University of Chicago Press.

- Callon, M. (1986). „Some Elements of a Sociology of Translation. Domestication of the Scallops and the Fishermen of St Brieuc Bay“. In: Law, J. (Hrsg.), *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* London: Routledge, 196–233.
- Davidson, D. (1986). *Wahrheit und Interpretation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1986.
- Evans-Pritchard, E. (1934). „Lévy-Bruhl's Theory of Primitive's Mentality“. *Bulletin of the Faculty of Arts. University of Egypt*, 1–36.
- Evans-Pritchard, E. (2009). *Witchcraft, oracles, and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Evens, T. M. S. (2012). „Twins are Birds and a Whale is a Fish, a Mammal, a Submarine: Revisiting *Primitive Mentality* as a Question of Ontology“. *Social Analysis*, 56/3, 1–11.
- Frazer, J. G. (1995). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Basingstoke: Macmillan 1995.
- Harris, O. J. T. und Robb, J., (2012). „Multiple Ontologies and the Problem of the Body in History“. *American Anthropologist*, 114, 668–679.
- Husserl, E. (2012). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Kaufmann, M. (2017). „Translation als Bedeutungsverschiebung sozialer Begriffe und Konstruktionen. Das Beispiel *subjektives Recht*“. In: Heller, L. (Hrsg.), *Kultur und Übersetzung. Studien zu einem begrifflichen Verhältnis*. Bielefeld: Transcript, 145–165.
- Kaufmann, M. und Rottenburg, R. (2013). „Translation and Cultural Identity“. *Civiltà del Mediterraneo*, 23–24. Napoli: Edizioni di Storia e Letteratura, 329–348.
- Latour, B. (1986). „The powers of association“. In: Law, J. (Hrsg.), *Power, action and belief. A new sociology of knowledge?* London: Routledge, 264–280.
- Latour, B. (1996). „Der Pedologen-Faden von Boa Vista: Eine photo-philosophische Montage“. In derselben *Der Berliner Schlüssel. Erkundungen eines Liebhabers der Wissenschaften*. Berlin: Akademie Verlag, 191–248.
- Latour, B. (2008). *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lauener, H. (1982). *Willard V. Quine*. München: C. H. Beck.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Strukturelle Anthropologie II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a human face*. Cambridge, Massachusetts–London: Harvard University Press 1990.
- Rottenburg, R. (2013). „Ethnologie und Kritik“. In: Bierschenk, T., Krings, M., Lenz, C. (Hrsgg.), *Ethnologie im 21. Jahrhundert*. Berlin: Reimer, 55–76.
- Rousseau, J. J. (1996). *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Düsseldorf–Zürich: Artemis & Winkler.
- Rousseau, J. J. (2001). *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Stuttgart: UTB.
- Van Orman Quine, W. (1980). *Wort und Gegenstand*. Stuttgart: Reclam.
- Van Orman Quine, W. (1990). *In Pursuit of Truth*. Cambridge–Massachusetts: Harvard University Press.
- Winch, P. (1964). „Understanding a Primitive Society“. *American Philosophy Quarterly*, 1, 307–324.
- Wittgenstein, L. (1962). „Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*“. *Synthese*, 17, 233–253.
- Wittgenstein, L. (1989). *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.