

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 64 (2010)

Heft: 3

Artikel: Kant auf Arabisch : Übersetzungsprobleme und deren Lösungen durch die Übersetzer der Schriften : Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung? und Kritik der reinen Vernunft

Autor: Frey, Michael / Aly, Aysun

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147856>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

KANT AUF ARABISCH: ÜBERSETZUNGS-
PROBLEME UND DEREN LÖSUNGEN DURCH DIE
ÜBERSETZER DER SCHRIFTEN
*BEANTWORTUNG DER FRAGE: WAS IST AUFKLÄRUNG? UND
KRITIK DER REINEN VERNUNFT*

Michael Frey und Aysun Aly, Universität Bern

Abstract *

Translating the works of German philosopher Immanuel Kant (1724–1804) into Arabic is difficult for two reasons. Firstly, Kant’s language is so complex that some Kant researchers and linguists go so far as to deny the translatability of his works into any other language. Secondly, the special lexical and grammatical characteristics of the Arabic language lead some Arabic intellectuals to doubt the ability of Arabic to express ideas of modern philosophy in general. Notwithstanding these difficulties, Kant’s works *have* been translated into Arabic. This article examines how the translators of Kant’s *Critique of Pure Reason* and *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, Aḥmad aš-Šībānī, Mūsā Wahba, Ismā’īl al-Muṣaddaq und ‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī, coped with the above-mentioned difficulties and how they solved lexical and syntactic problems. It will be argued that the way the translators coped with these problems depended on their personal target cultures and the goals they pursued with their translations, and that therefore, the translations have to be considered as facts of a translator’s personal target culture.

Den Hauptwerken der deutschen Philosophie wird immer wieder die Nichtübersetzbarkeit in andere Sprachen unterstellt. Besonders die Schriften der “Universitätsphilosophen” des deutschen Idealismus werden gerne zur Untermauerung

- * Der Artikel ist aus unseren beiden Seminararbeiten erwachsen, die wir im Rahmen des von Frau Prof. Anke von Kügelgen (Universität Bern) geleiteten Masterseminars *Arabische Übersetzungen philosophischer und literarischer Werke* im Herbstsemester 2009 angefertigt haben. Auf ihre Einladung hin haben wir diese Arbeiten zu einem Artikel zusammengefügt und eine gemeinsame Einleitung verfasst. Für Teil 1 über Kants *Kritik der reinen Vernunft* zeichnet Michael Frey verantwortlich, für Teil 2 über Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Aysun Aly. Für die kritische Durchsicht möchten wir Anke von Kügelgen, Jan Holzheu (Bern) und Roman Seidel (Zürich) sehr herzlich danken.

der “These der Nichtübersetzbarkeit der deutschen Philosophie”¹ herangezogen. Denn Deutschlands Denker des 18. und 19. Jahrhunderts – etwa Kant, Fichte, Hegel oder Schelling – schlugen, wie Andreas Michel schreibt, einen “sprachlichen Sonderweg”² ein, der sich von französischen und englischsprachigen philosophischen Diskurstraditionen stark unterschied: Während sich sowohl die französisch- wie auch die englischsprachige Philosophie bereits im 17. Jahrhundert an die Gemeinsprache anzugleichen versuchte und sich von der stark formalisierten Fachsprache der mittelalterlichen Scholastik lossagte, orientierten sich die deutschen Philosophen des Idealismus sowohl sprachlich als auch vom Lehrstoff und den Lehrformen her an ihren scholastischen Vorgängern und an deren “Philosophenlatein”.³

So gelten vielen Kantforschern auch die Werke von Immanuel Kant (1724–1804) theoretisch als nicht oder zumindest nicht adäquat übersetzbar. Bereits Kants Zeitgenossen beklagten sich über die Terminologie des Königsberger Philosophen, weshalb schon zu Kants Lebzeiten eine Vielzahl von Kant-Wörterbüchern sowie Kommentare und Lektürehilfen zu seinen Schriften verfasst wurden, die den Leser durch den Irrgarten seiner Kunstsprache führen sollten.⁴ Für Barry Smith etwa ist die Existenz von Kommentaren zu bestimmten Basistexten ein Hinweis auf den sprachlichen Defekt des Basistextes, sofern diese Kommentare in einer anderen Sprache als der Basistext verfasst sind.⁵

Eine besondere Herausforderung stellt die Übersetzung eines philosophischen Textes aus der Zeit des Idealismus im Allgemeinen und eines Textes von Kant im Speziellen ins Arabische dar, und zwar aus zwei Gründen. Erstens gibt es arabische Intellektuelle, die – vielleicht nicht zuletzt aus ideologischen Gründen – der arabischen Sprache die Fähigkeit absprechen, neue Gedanken adäquat ausdrücken zu können. Abdallah Laroui etwa schreibt von einer “incapacité chronique à exprimer le monde nouveau.”⁶ Zwar wandle sich auch die arabische Sprache, dies jedoch nicht schnell genug, weshalb das “problème de la langue” ein stets aktuelles Problem sei.⁷ Ähnlich äussern sich etwa Muḥammad al-Ġabrī, Kamāl Abū Dīb in seiner arabischen Übersetzung von Edward Saïds

1 SMITH, 1992: 126.

2 MICHEL, 2000: 327.

3 SMITH, 1992: 145f; MICHEL, 2000: 326–328.

4 MICHEL, 2000: 326.

5 SMITH, 1992: 144.

6 LAROUÏ, 1967: 184.

7 LAROUÏ, 1967: 184.

*Orientalism*⁸ oder der Muhammad Arkoun-Übersetzer Ḥāšim Ṣāliḥ in seinem Vorwort zu *Ayna huwa al-fikr al-islāmī al-mu‘āšir*⁹. Zweitens gibt es konkrete sprachliche Probleme, die das Übersetzen ins Arabische erschweren. Auf der Ebene der Lexik sind vor allem die arabische Polysemie und die ausgeprägte Synonymie eine Herausforderung für den Übersetzer: Infolge der Polysemie wird im Arabischen viel öfter als in europäischen Sprachen ein einziges Wort für die Bezeichnung verschiedener Dinge verwendet. Durch die Zulassung solcher Polysemien ist die arabische Sprache oft unpräzise, weil der Leser nicht weiss, in welcher seiner verschiedenen Bedeutungen ein bestimmtes Wort im konkreten Fall verwendet wird. Die Synonymie ist vor allem für die vorwiegend mit Abstrakta operierenden Fachsprachen ein Problem, da sie einer einheitlichen und damit eindeutigen Terminologie im Wege steht. Der philosophische Diskurs hat daher bereits auf sprachlicher Ebene mit Hindernissen zu kämpfen. Auch grammatikalische Besonderheiten der arabischen Sprache, zu denen die Voranstellung des Verbs vor das Subjekt, die Genitivkonstruktion, der Zustandssatz, das Fehlen einer Kopula oder klarer Interpunktionsregeln zählen, erschweren das Übersetzen ins Arabische. Einzeln genommen sind diese Besonderheiten zwar vernachlässigbar, im Gesamten erschweren sie jedoch zum Beispiel die Bildung hypotaktischer Verhältnisse zwischen verschiedenen Sätzen und Satzteilen.¹⁰

Doch trotz dieser vermeintlichen Unübersetzbarkeit von Texten des Idealismus ins Arabische wurden nicht wenige von Kants Texten ins Arabische übersetzt. Denn: So gross Übersetzungsprobleme theoretisch auch sein mögen, so geschickt werden sie entweder gelöst oder zumindest bewältigt.¹¹ So gibt es arabische Übersetzungen von Kants drei Kritiken sowie der *Metaphysik der Sitten*, der *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, von Kants *Zum ewigen Frieden* und *Über Pädagogik* sowie seiner kürzeren Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*¹²

8 NAIM, 1994: 12–18.

9 ARKOUN, 1993: 1–17.

10 MARZARI, 2004: 13–74. Trotz der hier aufgereihten Probleme haben bereits die Griechisch-Arabisch-Übersetzer des 9. und 10. Jahrhunderts gezeigt, wie exakt arabische Übersetzungen sein können. Vgl. dazu etwa ENDRESS, 1987 und ENDRESS, 1992.

11 SENN, 1994 (1986): 83. Zum Unterschied zwischen den normativen Ansprüchen von Übersetzungskritikern und der Praxis des Übersetzens vgl. auch REDLIN, 2005: 127–150.

12 Eine Liste von Kant-Übersetzungen ins Arabische mit genauen bibliografischen Angaben befindet sich in der Bibliografie dieses Artikels. Die Liste basiert auf ULE, 1998 (1974): 72f und BACHTA/ATTIA, 2008 sowie eigenen Recherchen. Für den Hinweis auf den Internet-eintrag von BACHTA/ATTIA danken wir Florian Zemmin.

Für Sándor Albert, der sich mit der Frage der Übersetzbarkeit philosophischer Texte befasst hat,¹³ ist die These der Unübersetzbarkeit von gewissen Werken ein Mythos, der von den hohen Ansprüchen der Übersetzer an die Übersetzung lebt. Zudem spricht er sich gegen versteckte normative Haltungen einiger Übersetzungstheoretiker aus und fügt hinzu, dass von der Übersetzung nicht Rechenschaft über den Originaltext verlangt werden könne.¹⁴ Nach Albert ist es nicht möglich zu bestimmen, aufgrund welcher Kriterien ein Text als eine gute oder schlechte Übersetzung eines anderen Textes betrachtet werden kann. Die Gründe dafür sieht er nicht nur in linguistischen Aspekten, sondern vor allem in zahlreichen aussersprachlichen Faktoren, die eine Übersetzung mitbestimmen, so etwa in sprachlichen Konventionen sowie weitergehenden pragmatischen, ästhetischen und politisch-ideologischen Erwägungen, die auf den Übersetzer einen Einfluss haben.¹⁵

Eine ähnliche Haltung nimmt auch Gideon Toury in seinem Werk *Descriptive Translation Studies and Beyond* ein. Er beschreibt in diesem Buch den Zusammenhang zwischen der Funktion der Übersetzung und dem Prozess des Übersetzens und stellt diese in eine wechselseitige Beziehung zueinander.¹⁶ Die textuelle und linguistische Form eines Textes, die der Übersetzer beim Übersetzen beachten muss, wird laut Toury durch die Funktion bestimmt, die eine Übersetzung in der Zielkultur zu erfüllen hat. Toury geht davon aus, dass Übersetzungen immer innerhalb eines bestimmten kulturellen Kontextes entstehen und dass ein Text nur wegen bestimmter Bedürfnisse einer Zielkultur übersetzt wird: “After all, translations always come into being within a certain cultural environment and are designed to meet certain needs of, and/or occupy certain ‘slots’ in it.”¹⁷ Bei Übersetzungen handelt es sich daher laut Toury um “facts of target cultures”¹⁸.

Als “Gegebenheiten von Zielkulturen” sollen auch die in diesem Aufsatz untersuchten Kant-Übersetzungen betrachtet werden, und zwar je zwei Übersetzungen der beiden Vorworte zur ersten und zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* sowie von Kants Aufsatz *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Diese beiden Texte unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Intention und dem Zielpublikum und somit auch auf sprachlicher Ebene voneinander, was sich

13 ALBERT, 2001.

14 ALBERT, 2001:81.

15 ALBERT, 2001:59.

16 TOURY, 1995: 12.

17 TOURY, 1995: 12.

18 TOURY, 1995: 29.

in der unterschiedlichen Komplexität des Satzbaus zeigt. Während Kants *Kritik der reinen Vernunft* “keinesweges dem populären Gebrauche angemessen werden könnte”¹⁹ und für die “Kenner der Wissenschaft”²⁰ verfasst wurde, so ist *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* ein Essay, das sowohl sprachlich als auch inhaltlich an ein breiteres Publikum gerichtet war.²¹ Allerdings sollen die Untersuchungsgegenstände nicht etwa als Gegebenheiten einer homogenen, monolithischen “islamisch-orientalischen Kultur” betrachtet werden,²² sondern vielmehr jede Übersetzung als Produkt der jeweiligen Zielkultur im Allgemeinen und der individuellen Prägung des einzelnen Übersetzers im Besonderen. Daher werden, bevor etwas über die Übersetzungen an sich ausgesagt wird, die vier Übersetzer Aḥmad aš-Šībānī, Mūsā Wahba, Ismā‘īl al-Muṣaddaq und ‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī kurz vorgestellt. Dabei wird einerseits deutlich, dass die verschiedenen Übersetzer ganz unterschiedliche Beweggründe für die Übersetzung einer Schrift Kants geltend machen, und andererseits, dass von der Tatsache, dass ein Übersetzer eine Schrift Kants übersetzt, keineswegs auf den Willen zur Verbreitung der Ideen Kants geschlossen werden kann. Anschliessend werden die Übersetzungen selbst charakterisiert: Es sollen von den Übersetzern angewandte Methoden und Strategien zur Überwindung linguistischer Barrieren, die beim Übertragen von Kants Sprache ins Arabische auftauchen, erörtert und die Übersetzungen charakterisiert werden. Anhand ausgewählter Textbeispiele wird aufgezeigt, auf welche verschiedenen Arten und mit welchen Strategien die Übersetzer auf die lexikalischen und syntaktischen Barrieren in Kants Sprache reagierten.²³

Ein mit dem Vorhaben dieses Artikels verbundenes Themenfeld, das in diesem Artikel nicht berührt werden kann, ist die Rezeption von Kants Schriften in der arabischen Welt, da die Übersetzung unweigerlich den Zugang zu Kants Ideen auch für Arabischsprechende, die einer europäischen Sprache nicht mächtig sind, erleichtert. Bis zum heutigen Datum gibt es keine Untersuchung zu den

19 KANT, 1923 (1781, 1787): 11.

20 KANT, 1923 (1781, 1787): 11.

21 JAMES, 2007. Als einführende Lektüre zur *Kritik der reinen Vernunft* eignen sich etwa FÖRSTER, 1998, STRAWSON, 1966 oder MOHR, 2005. Als einführende Lektüre zu *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* eignen sich HINSKE, 1981 (1973) und O’NEILL, 1989: 28–50.

22 Dies tut etwa Soheir Taraman in seiner Untersuchung von Übersetzungen arabischer Prosa ins Deutsche. Vgl. TARAMAN, 1986: 6–20.

23 Die Begriffe, die Kant selber in seinen Texten durch Sperrschrift hervorgehoben hat, werden in den Textbeispielen nicht berücksichtigt, d.h. nicht speziell hervorgehoben.

Fragen, ob und inwiefern arabische Philosophen und Intellektuelle arabischer Herkunft in ihren Werken auf Kant rekurren. Einen Einblick in die Kantrezeption in Iran bietet seit kurzem Roman Seidel in seinem Beitrag *Von Königsberg nach Teheran – Mehdī Hā'erī Yazdīs Replik auf Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises. Ein Beispiel für die zeitgenössische Kantrezeption in Iran*, in dem er das Hauptaugenmerk auf die Wiedergabe und kritische Reflexion der argumentativen Kritik eines bestimmten iranischen Intellektuellen zu Kants Seinsverständnis und dessen Kritik des ontologischen Gottesbeweises legt.²⁴

1. Kants *Kritik der reinen Vernunft* auf Arabisch

1.1 Die Übersetzer

1.1.1 Aḥmad aš-Šībānī

Im Januar 2010 veröffentlichte die saudi-arabische Zeitung *al-Waṭan* zwei Artikel über den ersten Übersetzer von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Aḥmad aš-Šībānī. Der erste Artikel trug den Titel “Auf dem Weg der Reform erinnern wir uns an diese Pioniere” (*fī masīrat al-iṣlāḥ nataḍakkar hā'ulā'i ar-ruwwād*)²⁵, der zweite den Titel “Mit der Meinung und der anderen Meinung erstrahlen die Lichter” (*bi-r-ra'y wa-r-ra'y al-āḥar taṣṭa' al-anwār*)²⁶. Laut dem ersten dieser beiden Artikel ist Šībānī 1923 in Syrien (im Gebiet der Syrischen Wüste *Bādīyat aš-Šām*) geboren und 1995 in Saudi-Arabien verstorben.

Aḥmad aš-Šībānī hat einige Werke von europäischen Philosophen und Historikern übersetzt. So brachte er ein Jahr nach dem Erscheinen seiner Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* auch eine Übersetzung von Kants *Kritik der praktischen Vernunft*²⁷ heraus. Zudem übersetzte er etwa William James Durants *The Story of Philosophy*²⁸, Oswald Spenglers *Der Untergang des*

24 SEIDEL, 2007. Roman Seidels Dissertation, *Untersuchung zu Ursprung und Bedeutung der Kant Rezeption in Iran*, steht kurz vor dem Abschluss.

25 NĀBLUSĪ, 2010 (b).

26 NĀBLUSĪ, 2010 (a).

27 KANT, 1966.

28 DURANT, 1994 (1965).

*Abendlandes*²⁹ und Roland N. Strombergs *An Intellectual History of Modern Europe*³⁰ ins Arabische. Šībānī hat aber nicht nur übersetzt, sondern auch zahlreiche Werke selber verfasst,³¹ des Weiteren Artikel für saudische Zeitungen geschrieben, die meisten davon vor und während des Golfkriegs 1991 für die Tageszeitung *ar-Riyāḍ*.³² Im Jahre 1992 wurde Šībānī von der in Djidda ansässigen Gesellschaft *al-Iṭnaynīya* für seine Tätigkeit als Übersetzer und Schriftsteller geehrt.³³ Bei der *Iṭnaynīya* handelt es sich um eine vom saudischen Schriftsteller ʿAbd al-Maḡṣūd Ḥūḡa im Jahre 1982 ins Leben gerufene Gesellschaft, die jeweils am Montag Intellektuellen-Treffen abhält, bei denen die Anwesenden über Literatur, Kultur und Philosophie diskutieren. Die Gespräche werden protokolliert und in einer *Iṭnaynīya*-eigenen Druckreihe sowie über das Internet der Öffentlichkeit zugänglich gemacht.³⁴ Öffentlich verfügbar sind deshalb auch die Lobreden auf Šībānīs Schaffen, die verschiedene Intellektuelle am Abend seiner Ehrung durch *al-Iṭnaynīya* hielten, sowie Šībānīs Dankesrede. In dieser Dankesrede erzählt Šībānī aus seinem Leben und bezieht politisch und philosophisch Position.

Zuerst äussert sich Šībānī in seiner Dankesrede kritisch zum Säkularismus (*ʿalmānīya*) generell. So unterscheidet Šībānī zwischen zwei Arten von Säkularismus: einerseits gebe es den “Säkularismus Newtons”, der im 19. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreicht habe, andererseits den “neuen Säkularismus”, vertreten etwa durch das Denken der Physiker Albert Einstein und Max Planck. Während der Säkularismus des 19. Jahrhunderts den Menschen vom Glauben weg geführt habe, führe der neue Säkularismus den Menschen wieder zur Religion hin. Max Planck habe, etwa in seiner berühmten Rede aus dem Jahre 1937 mit dem Titel *Religion und Naturwissenschaft*, auf die Vereinbarkeit der Gegebenheiten der Wissenschaft (*muʿṭyāt al-ʿilm*) mit religiösen Dogmen (*al-ʿaqāʿid ad-dīnīya*) hingewiesen und sich für eine Art von Säkularismus ausgesprochen, die laut Šībānī auch für arabische Staaten geeignet wäre. Die ältere Art des Säkularismus hingegen ist nach Šībānīs Auffassung die Grundlage von Marxismus und Liberalismus. Jüngst habe die Ideologie des Marxismus ein Ende gefunden, und auch der Liberalismus sei, entgegen dem von Francis Fukuyama angekündigten Siegeszug und nachdem er in keinem Land irgendwelche Probleme habe lösen

29 SPENGLER, 1964.

30 STROMBERG, 1994 (1984/85).

31 ŠĪBĀNĪ, 1958; ŠĪBĀNĪ, 1966 (a); ŠĪBĀNĪ 1966 (b); NĀBLUSĪ, 2010 (b).

32 NĀBLUSĪ, 2010 (b).

33 NĀBLUSĪ, 2010 (b).

34 ḤŪĠA, 2010.

können, dem Untergang geweiht. Den Grund, weshalb sowohl Marxismus als auch Liberalismus scheiterten, sieht Šībānī darin, dass es in keiner der beiden „auf der materialistischen Philosophie basierenden“³⁵ Ideologien Platz für Gott gebe. Deshalb könne es nach dem Ende des Kalten Krieges auch nur noch eine Weltordnung geben, und zwar eine islamische. Nur der Islam sei fähig, der Welt eine neue Ideologie zu liefern, in der Gott seinen Platz habe und die alle Probleme zu lösen fähig sei.³⁶

Weiter kritisierte Šībānī in seiner Dankesrede die Militärrevolutionen in der arabischen Welt nach dem Zweiten Weltkrieg sowie den „blinden Säkularismus“, dem die Regierungen Syriens, Algeriens, Ägyptens, des Irak und Libyens danach anhängen. Im zweiten Teil seiner Dankesrede wird auch klar, weshalb Šībānī den Säkularismus dieser Staaten so scharf verurteilte: Šībānī machte während der politischen Turbulenzen der 1940er- und 1950er-Jahre, als in Syrien ein Militärputsch dem anderen folgte, schlechte Erfahrungen. Er war Ende der 1940er-Jahre Mitglied der Sozialistischen Kooperations-Partei (*al-Ḥizb at-Taʿāwunī al-Ištirākī*), einer „small but noisy right-wing faction“³⁷ oder „right-wing terrorist-force, preaching pan-islam“³⁸, deren Anführer, ein Parlamentarier aus Zabadānī namens Fayṣal al-ʿAslī, im Parlament nach dem Versagen der syrischen Armee im arabisch-israelischen Krieg 1948 harsche Kritik an der Armeeführung Husnī az-Zaʿīm übte. Diese harsche Kritik war mit ein Grund dafür, weshalb Zaʿīm am 30. März 1949 den damaligen Präsidenten Syriens, Šukrī al-Qūwatlī, stürzte.³⁹ Bereits vor dem Militärcoup Zaʿīms sass Šībānī nach eigenen Angaben für eine gewisse Zeit im Gefängnis, und zwar weil Zaʿīm vor dem Coup bereits Generalinspektor der Polizei in Damaskus gewesen war.⁴⁰ Nachdem Zaʿīm an die Staatsmacht gekommen war, floh Šībānī in den Osten Jordaniens und wartete auf den Gegenputsch Sāmī al-Ḥinnāwīs am 13. Juli 1949.⁴¹

Nach dem Putsch Ḥinnāwīs sei eine vom Westen gesteuerte Militärrevolte der anderen gefolgt, wobei die Putschisten aus den Reihen der Intellektuellen und Säkularisten gekommen seien, die sich für eine Trennung von Staat und Religion einsetzten. Šībānī habe selber 1950 einem Treffen des damaligen General-

35 ŠĪBĀNĪ, 1992 (a).

36 ŠĪBĀNĪ, 1992 (a).

37 SEALE, 1986 (1965): 41.

38 SEALE, 1986 (1965): 96.

39 SEALE, 1986 (1965): 42.

40 ŠĪBĀNĪ, 1992 (a); PICARD 2005: 437.

41 ŠĪBĀNĪ, 1992 (a).

stabschefs Adīb aš-Šīšaklī und dem damaligen Präsidenten Hāšim al-Atāsī beige- gewohnt, bei dem es um den Entwurf für eine neue Verfassung ging; er habe während dieses Treffens miterlebt, wie sich die säkularen Militärs gegen einen Verfassungsartikel, der den Islam zur Staatsreligion erklärt hätte, zur Wehr setzten.⁴² Diese säkularen Militärs hätten dann die arabischen Staaten auch in die Niederlage des Sechstagekriegs 1967 gestürzt, worauf die arabischen Völker je- doch gemerkt hätten, dass sie mit “leeren Ideologien” (*aydilūġīāt* [sic] *fāriġa*) nicht leben könnten, sondern zum Islam zurückkehren müssten.⁴³ Angewidert von den Umständen in seinem eigenen Land ist Šībānī wie viele seiner Lands- leute dann auch nach Saudi-Arabien ausgewandert, ein genaues Datum nennt Šībānī jedoch nicht.⁴⁴

Die Tatsache, dass Šībānī Kant übersetzte, mag erstaunen. Denn Šībānī ist nicht nur dem westlichen Denken gegenüber sehr kritisch eingestellt, sondern auch der Übersetzungstätigkeit. In der Übersetzungsbewegung, die ihren Höhe- punkt zur Herrschaftszeit des Kalifen al-Ma’mūn (813–833) erreichte habe und in der ein Grossteil der griechischen Philosophie ins Arabische übersetzt wurde, sieht Šībānī den ersten, westlichen “gedanklichen Angriff” (*ġazw fikrī*) auf den Islam, denn damals sei mit den Übersetzungen auch die Theorie der Erschaffen- heit des Korans entstanden.⁴⁵

Zudem mag Šībānīs Kant-Übersetzung erstaunen, weil er im Vorwort zu seiner Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft*, das den Titel *Kant und sein Buch ‘Kritik der reinen Vernunft’*⁴⁶ trägt, sich zu einigen der Hauptaussagen der *Kritik der reinen Vernunft* sehr kritisch äussert. So etwa zu Kants Aussage, dass der Mensch sich Gott zwar denken oder ihn postulieren könne, dessen Existenz aber weder zu beweisen noch zu widerlegen, also nicht zu deduzieren vermöge. Šībānī nimmt Kant diese neutrale Position zwischen Nicht-beweisen-können und Nicht-widerlegen-können nicht ab. Denn wie der Leser selber merke, würde Kant die Existenz Gottes oder einer unbedingten Ursache um einiges mehr widerlegen als beweisen, weshalb die Position Kants nicht wirklich neutral sei. Zudem sei es klar, dass, wenn alle Existenz nur Produkt der menschlichen, sinn- lichen Wahrnehmung (*ħassāsīya*) und somit nur Produkt oder Folge der mensch- lichen Existenz sei, wie Kant dies sehe, es kein Wunder sei, dass der Mensch generell bzw. der Mensch im Westen neben sich keinen Platz für einen nicht-

42 ŠĪBĀNĪ, 1992 (b); SEALE, 1986 (1965): 93.

43 ŠĪBĀNĪ, 1992 (a).

44 NĀBLUSĪ, 2010 (b).

45 ŠĪBĀNĪ, 1992 (b).

46 KANT, 1965: 25–31.

sinnlichen “Aufseher über das Universum” (*nāzim al-kawn*) oder Gott habe. Daraus folgert Šībānī wiederum, dass die Erkenntnis der westlichen Welt, eine in der menschlichen, sinnlichen Wahrnehmung entstandene Welt, dort aufhöre, wo die östliche, auf die Gefühlsebene bezogene Erkenntnis (*maʿrifa wiġdānīya*), beginne.⁴⁷

Im letzten Teil seines Vorwortes stellt sich Šībānī auch die Frage, ob Kant ein Ketzer (*mulhid*) gewesen sei. Wer die *Kritik der reinen Vernunft* lese, antwortet er, der fühle, dass Kant wie ein Held kämpfe, um die Festung seines Glaubens gegen die Heere der Gottlosigkeit zu verteidigen. Letztlich habe sich Kant jedoch ergeben vor dem Heer der europäischen Erkenntnis, und zwar, indem er jene Art von Glauben angenommen habe, vor dem die Gemeinde in Laodizea in der Offenbarung des Johannes 3,16 gewarnt worden sei mit den Worten “So, weil du aber lau bist und weder kalt noch heiss, werde ich dich aus meinem Munde ausspeien”⁴⁸, also einen Glauben, der nicht wirklich einer sei.⁴⁹

Die Frage nach den Beweggründen für seine Kant-Übersetzung ist somit eher in seiner Ablehnung Kants zu suchen als in seiner Begeisterung für dessen Philosophie, wobei die Gründe für diese Ablehnung wiederum in der historischen Situation, in der Šībānī die Übersetzung angefertigt hat, und in seinen persönlichen Erfahrungen in Syrien zu sehen sind. Denn Šībānī sieht, wie er ebenfalls in seinem Vorwort schreibt, Kants Denken im Allgemeinen und die *Kritik der reinen Vernunft* im Speziellen als den entscheidenden Wendepunkt im europäischen Denken hin zu jeder materialistischen Philosophie, auf die sich die beiden Lager des Kalten Krieges stützten.⁵⁰ Zudem sieht er die *Kritik der reinen Vernunft* als den Ausgangspunkt einer Entwicklung, die zur Französischen Revolution und den napoleonischen Kriegen führte, dann zu den bürgerlichen Revolutionen, dem Zweiten Weltkrieg, dem “Zeitalter der Raketen” (*ʿaṣr aṣ-ṣawārīḥ*) und schliesslich dem “Einfall ins Weltall” (*ġazw al-faḍāʾ al-kawnī*).⁵¹

1.1.2 Mūsā Wahba

Der zweite Übersetzer der *Kritik der reinen Vernunft*, Mūsā Wahba, wurde 1941 im Libanon geboren und ist griechisch-orthodoxer Christ. Von 1979 bis zu seiner Emeritierung im Jahre 2005 war er Professor für moderne Philosophie und

47 KANT, 1965: 28–30.

48 Zitiert nach: GIESEN, 1997: 137.

49 KANT, 1965: 30f.

50 KANT, 1965: 25f.

51 KANT, 1965: 25f.

Metaphysik an der Université Libanaise in Beirut. Neben der Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft*, die Wahba 1988 publizierte, hat er, zusammen mit Šawqī ad-Dūwayhī, Georges Lubicas *Politique et religion chez Ibn Khaldoun*⁵² übersetzt, zudem David Humes *An Enquiry Concerning Human Understanding*⁵³. Eine Übersetzung von Emmanuel Levinas' *Totalité et infini* hat Wahba in Arbeit. Ausserdem hat Wahba eine Vielzahl von Artikeln in arabischen Philosophiezeitschriften und libanesischen Zeitungen veröffentlicht.⁵⁴

In verschiedenen Interviews hat sich Mūsā Wahba auch über seine Tätigkeit als Übersetzer geäussert, so etwa in der libanesischen Kulturzeitschrift *Nizwa* im Januar 1998 und im Oktober 2004. Der Grund, weshalb er sich dem Übersetzen gewidmet habe, sagte Wahba 1998, sei, dass er während seiner Lehrtätigkeit an der Universität gemerkt habe, dass es nicht möglich sei, die wichtigsten Werke der Philosophie auf Arabisch zu unterrichten und den Studenten zu übermitteln, obwohl der Arabischsprechende ein Recht darauf habe, in seiner eigenen Sprache unterrichtet zu werden und in seiner eigenen Sprache zu denken. Denn um richtig denken zu können, müsse ein arabophoner Mensch dies auf Arabisch tun können, was jedoch nicht möglich sei, wenn die wichtigsten philosophischen Werke nicht auch in arabischer Sprache vorhanden seien und es keine einheitliche arabische philosophische Terminologie gebe. Zwar sei durchaus einiges übersetzt worden, dies sei jedoch planlos geschehen. Deshalb sei es wichtig, die Übersetzungsanstrengungen zu bündeln, um das "menschliche Erbe" (*at-turāt al-insānī*), alle wichtigen Theorien sowie die wichtigsten Bücher (*ummaḥāt al-kutub*) ins Arabische zu übersetzen und vor allem eine einheitliche arabische philosophische Terminologie zu schaffen.⁵⁵ Wahba geht gar so weit zu sagen, dass das einzige, was dem arabischen Philosophen momentan bleibe, das Übersetzen sei,⁵⁶ weshalb er selber auch noch kein eigenes philosophisches Werk verfasst, sondern nur übersetzt und kürzere Artikel geschrieben habe.⁵⁷

Auf der Suche nach Geldgebern, welche die Übersetzungstätigkeit in grossem Stile unterstützen würden, sei Wahba auch nach jahrelanger Suche nicht fündig geworden – es gebe in der gesamten arabischen Welt keinen neuen Über-

52 LUBICA, 1980.

53 HUME, 2008.

54 Diese biografischen Informationen hat uns Mūsā Wahba persönlich zur Verfügung gestellt. Es sei ihm an dieser Stelle herzlich gedankt.

55 SURÜR, 1998.

56 ḤAĞĪRĪ, 2004: *al-faylusūf al-waḥīd al-mumkin bi-l-'arabīya al-yaum huwa al-mutarğim; in kuntum turīdūn an tatafalsafū fa-'alaikūm an tutarğimū.*

57 ḤAĞĪRĪ, 2004.

setzungsförderer nach dem Vorbild al-Ma'mūns.⁵⁸ Deshalb haben sich Wahbas Tätigkeiten bis anhin auf kleinere Projekte im Bereich zur Förderung des Philosophierens auf Arabisch beschränkt. Dazu gehörte die Gründung eines permanenten Philosophentreffens mit dem Namen *al-Liqā' al-falsafi* an der Université Libanaise in Beirut. Seit 2003 gibt das *Liqā' falsafi* eine Philosophiezeitschrift mit dem Titel *Falsafa* heraus. Diese Zeitschrift hat das Ziel, den philosophischen Diskurs auf Arabisch zu fördern und ein "Übungsfeld für das Philosophieren auf Arabisch" (*ḥaql at-tamarrun 'alā qawl al-falsafa bi-l-'arabīya*) zu sein. Einer der Schwerpunkte der ersten Ausgabe von *Falsafa* war deshalb auch das Thema des Übersetzens.⁵⁹

Im Gegensatz zu Aḥmad aš-Šībānī ist Mūsā Wahba Kants Philosophie gegenüber positiv eingestellt. Kants Philosophie sei auch heute noch wichtig, so Wahba, und zwar wegen der neuen Wege des Denkens, die Kant zu seiner Zeit eingeschlagen habe. Kant dürfe jedoch nicht nur als philosophischer Impuls gelesen werden, der irgendwann in der Geschichte der Philosophie das bewegt habe, was er eben bewegt habe. Vielmehr sei Kant 200 Jahre, nachdem er uns aus dem dogmatischen Schlummer geweckt habe, noch aktuell, weil er uns lehre, neue Wege des Denkens einzuschlagen, und zeige, dass die Welt nicht ein Faktum sei, welches der Mensch vorfinde, sondern etwas, das er schaffe und mitschöpfe.⁶⁰ Ein weiterer Grund, weshalb Wahba die *Kritik der reinen Vernunft* neu übersetzt hat, liegt darin, dass er Šībānīs Übersetzung als unlesbar betrachtet. Er wolle die Pionierarbeit Šībānīs nicht schmälern, doch glaube er nicht, dass jemand diese Übersetzung auch nur teilweise verstehen könne. Šībānī habe es bei seiner Übersetzungstätigkeit schlicht an Geduld (*ṣabr*) gefehlt, schrieb Wahba in einer Fusszeile in den Vorbemerkungen zu seiner Kant-Übersetzung.⁶¹ Weiter thematisiert Wahba Šībānīs Beweggründe, die dieser für seine Übersetzung geltend macht, jedoch nicht.

1.2 Analyse und Charakterisierung der Übersetzungen

Die erste Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* wurde im Jahre 1965 im Verlag *Dār al-yaqza al-'arabīya li-t-ta'liḥ wa-t-tarğama wa-n-našr* (Beirut) unter dem Titel *Naqd al-'aql al-muğarrad* veröffentlicht. Der Übersetzer ist, wie

58 SURÜR, 1998.

59 WAHBA, 2003.

60 HAĞIRI, 2004.

61 KANT, 1988: 5f.

oben erwähnt, Aḥmad aš-Šībānī. Die Übersetzung ist Amīr ‘Abd Allah b. ‘Abd al-‘Azīz, der 2005 König von Saudi-Arabien wurde, gewidmet.⁶² Wie der Übersetzer in seinem Vorwort zur Übersetzung betont, handelt es sich dabei um die erste Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* ins Arabische.⁶³ Šībānī hat den Text der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, die 1781 erschienen ist, übersetzt. Er wolle dem arabischen Leser Kants Worte unverfälscht präsentieren, begründet Šībānī diese Wahl, also in ihrer ursprünglichen Form, bevor Kant jene Veränderungen vornahm, die in die zweite Auflage von 1787 einfließen.⁶⁴ Die veränderten Stellen der zweiten Auflage hat Šībānī jedoch seiner Übersetzung angefügt, und zwar in insgesamt 28 Anhängen.⁶⁵

Šībānī macht keine Angaben über seine Übersetzungsstrategie. Auch darüber, welche Textausgabe er als Grundlage für seine Übersetzung verwendet hat, legt er keine Rechenschaft ab. Zweifelsohne hat Šībānī aus einer englischen Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* übersetzt, da er seiner Übersetzung ein englisch-arabisches und nicht etwa ein deutsch-arabisches Glossar mit den wichtigsten Begriffen der *Kritik der reinen Vernunft* vorangestellt hat.⁶⁶ Mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit hat Šībānī aus der englischen Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* des deutschen Philologen und Orientalisten F. Max Müller ins Arabische übersetzt,⁶⁷ einer Übersetzung, die 1881 in London erschienen ist. Ein Hinweis darauf sind gewisse syntaktische Umstellungen, die Müller im Gegensatz zu anderen Übersetzern ins Englische unternommen hat, Umstellungen, die auch bei Šībānī auftauchen.⁶⁸ Zudem hat auch F. Max Müller die erste Auflage von 1781 übersetzt und die Änderungen der zweiten Auflage in insgesamt 28 Supplements angefügt.⁶⁹ Dieser Aufbau ist in keiner anderen englischen Übersetzung anzutreffen.

Die zweite Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* wurde 1988 im Verlag *Markaz al-inma’ al-qawmī* (Beirut) unter dem Titel *Naqd al-‘aql al-*

62 KANT, 1965: 7.

63 KANT, 1965: 13.

64 KANT, 1965: 13.

65 KANT, 1965: 909–1103

66 KANT, 1965: 9–12.

67 KANT, 1881.

68 Vgl. dazu Abschnitt 1.2.2 weiter unten. Konsultiert wurden die gängigsten englischen Übersetzungen der *Kritik der reinen Vernunft* von Francis Haywood, J. M. D. Meikeljohn, F. Max Müller und Norman Kemp Smith.

69 KANT, 1881, vol. I: 361–511.

mahd veröffentlicht.⁷⁰ Der Übersetzer ist, wie erwähnt, Mūsā Wahba. Wahba hat, wie er im Vorwort seiner Übersetzung angibt, aus dem deutschen Original übersetzt, und zwar aus der 1923 von Albert Görland in Berlin herausgegebenen Version,⁷¹ wobei er auch andere deutsche Textausgaben sowie zwei französische Übersetzungen der *Kritik der reinen Vernunft* hinzugezogen hat. Die von Wahba verwendete Version von 1923 ist eine Ausgabe der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* von 1787. Die beiden Vorreden zur ersten und zur zweiten Auflage wurden in dieser Textausgabe an den Anfang des Buches gestellt, was Wahba übernimmt. Auf von der ersten Auflage abweichende Textstellen verweist Wahba in Fussnoten.⁷²

Wahba schreibt im Vorwort zu seiner Übersetzung einige Worte zu seiner Übersetzungsstrategie. Er wollte, schreibt er, eine möglichst treue, wörtliche Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* anfertigen (*wa-qad ḥāwaltu an akūna amīnan amānatan harfīyatan li-n-naṣṣ al-aṣlī*)⁷³, soweit die arabische Sprache dies zulasse. Damit wolle er dem Leser einen Einblick in “die Zickzackfahrten der kantischen Redensart” (*ta ‘arruḡāt al-qawl al-kanfī*) gewähren.⁷⁴

1.2.1 Semantische Ebene und Lexikalisches

Bereits die Titel der beiden Übersetzungen der *Kritik der reinen Vernunft* lassen vermuten, dass sich die Übersetzungen bezüglich der lexikalischen Ebene stark unterscheiden. Den Begriff “Kritik” übersetzen jedoch beide Übersetzer mit *naqd*. *Naqd* wird im Arabischen eher im Sinne von “kritische Bemerkung” oder “Infragestellung” verwendet und nicht im Sinne von Kants “Grenzbestimmung” dessen, wozu reine Vernunft fähig ist. Allerdings hat auch etwa Muḥammad al-Ġabrī in seiner *Kritik der arabischen Vernunft* (*Naqd al-‘aql al-‘arabī*) in Anlehnung an Kants kritischer Methodik gezeigt, “wie das arabische Denken mit seiner spezifischen Wissensproduktion die Grenzen seiner legitimen Ansprüche überschritten”⁷⁵ hat, was darauf hindeutet, dass auch im Arabischen der Begriff

70 Wahbas Übersetzung kann auf zahlreichen “file-sharing”-Internetseiten heruntergeladen werden, so etwa unter <www.4shared.com/file/37489974/8bc69414/_____.html?s=1> Zugriff: 20. März 2010. In zahlreichen arabischsprachigen Internetforen wird auf diesen Link verwiesen.

71 KANT, 1923 (1781, 1787).

72 KANT, 1988: 10f.

73 KANT, 1988: 10.

74 KANT, 1988: 10.

75 So im Vorwort von Reginald Grüneberg und Sonja Hegasy zu AL-JABRI, 2009. AL-JABRI, 2009: 9.

naqd im Sinne von Kants “Grenzbestimmung” verwendet wird. Ğābrī verwendet den Begriff *naqd* jedoch auch im Sinne von “Infragestellung”.

Das Wort “rein” übersetzt Šībānī anders als Wahba. “Reine Vernunft” bedeutet bei Kant “Nur-Vernunft”, also Vernunft, die ungetrübt von sinnlicher Erfahrung ist. Sowohl *maḥḍ* als auch *muğarrad* werden im Sinne von “rein” verwendet. Allerdings ist das semantische Feld von *muğarrad* viel breiter als dasjenige von *maḥḍ* und kann auch im Sinne von “entblösst”, “befreit”, “frei” oder “abstrakt” verwendet werden. Bei *maḥḍ* ist das semantische Feld enger. *Maḥḍ* wird auch im Sinne von “ungemischt” oder “ausschliesslich” verwendet und kommt daher Kants “rein” näher.⁷⁶

Aber nicht nur im Titel unterscheiden sich die beiden Übersetzungen bezüglich der verwendeten Ausdrücke. Selbst für so zentrale Begriffe wie “*a priori*” (Šībānī: *badī’ī*, Wahba: *qablī*) oder “Deduktion” (Šībānī: *istidlāl qīyāsī*, Wahba: *taswīg*) verwenden die beiden Übersetzer unterschiedliche Ausdrücke.

Mūsā Wahbas Übersetzung kann bezüglich des Lexikalischen als innovativ charakterisiert werden: Wahba hat in seiner Übersetzung zahlreiche neue Wörter kreiert, um Kants spezielle Begrifflichkeit zum Ausdruck zu bringen. Auch für Dinge und philosophische Begriffe, für die bereits ein arabisches Wort existiert, kreiert Wahba zum Teil ein neues Wort. Auf diese Wortneuschöpfungen macht Wahba in seinem Vorwort zur Übersetzung aufmerksam, ohne sie jedoch zu begründen.⁷⁷

Bei diesen Wortneuschöpfungen handelt es sich etwa um Lehnworte, die Wahba anhand der existierenden arabischen Wortbildungsgesetze kreiert. Ein Beispiel hierfür wären Wahbas Übersetzungen von “System” und “systematisch”. Diese beiden Begriffe werden meistens mit *nasaq* oder *nizām* für “System” und *nasaqī* oder *nizāmī* für “systematisch” übersetzt. Wahba hingegen übersetzt “System” mit *sistām* (pl. *sasātīm*), also entsprechend der *maṣdar*-Form eines vierradikaligen Verbs, *faf’āl*. Dementsprechend übersetzt Wahba “systematisch” mit *sistāmīyan* oder mit *musastam*, also nach der Passivpartizip-Form eines vierradikaligen Verbs *mufaf’al*.

Weitere Beispiele für von Wahba neu kreierte Worte sind die Lehnübertragungen *fāhima* für “Verstand”, was üblicherweise mit *fahm* übersetzt wird, wobei *fahm* auch einfach “das Verstehen” heissen kann und daher für die

76 Bereits im *Kitāb al-ḥayr al-maḥḍ* (“Das Buch vom reinen Guten”, ins Lateinische übersetzt unter dem Titel *Liber de Causis*), einem neuplatonischen Text aus dem 9. Jahrhundert, wurde “rein” mit *maḥḍ* wiedergegeben. Vgl. ENDRESS, 1973: 18–23.

77 KANT, 1988: 11–13.

Übersetzung von “Verstand” nicht eindeutig ist; des weiteren kreierte Wahba den Begriff *ḥākima* für “Urteilkraft”, was normalerweise mit *ḥukm* übersetzt wird, was jedoch auch einfach “Urteil” bedeuten kann; schliesslich kreierte Wahba für das Wort “Begriff” mit *uḥūm*, was meistens mit *maḥūm* übersetzt wird, ein neues Wort. Auch für “Wissen” benützt Wahba nicht etwa wie üblich *‘ilm* oder *ma‘rifa*, sondern *‘alm*,⁷⁸ wahrscheinlich weil *‘ilm* heute vorwiegend im Sinne von “Wissenschaft” und nicht “Wissen” verwendet wird.⁷⁹

Für einige Begriffe übernimmt Wahba auch das deutsche Fremdwort und gibt dieses mit arabischen Buchstaben wieder. Wichtig ist hier vor allem Wahbas Übersetzung von “transzendental” mit *tirsindālī*. Wahba übernimmt hier das Fremdwort, um die bei Kant wichtige Unterscheidung von “transzendental” und “transzendent” zu machen. “Transzendent” übersetzt Wahba mit *mufāriq*. Ein weiteres Beispiel für die Transkription eines Fremdwortes ist etwa *al-astīfīqā* für “Ästhetik”. Das arabische *ḡamālīya* oder *‘ilm al-ḡamāl* würde, zum Beispiel im Kapitel “Die Transzendente Ästhetik”, den Begriff “Ästhetik” nicht korrekt wiedergeben, da es Kant nicht etwa um die “Wissenschaft vom Schönen” geht, sondern um die Wissenschaft von den Prinzipien der Sinnlichkeit *a priori*, also um Ästhetik im ursprünglichen Sinne des Wortes.

Im Gegensatz zu Wahba ist Šībānī eher konservativ, was seine Wortwahl betrifft, das heisst, er kreierte keine neuen Übersetzungslehnworte für Kants Begrifflichkeit, Fremdworte übernimmt er keine. So übersetzt Šībānī auch Begriffe wie System, Verstand und Urteilkraft mit *nasaq*, *fahm* und *ḥukm*, wodurch die Unschärfe, die Wahba mit seinen Wortneuschöpfungen zu klären versucht, bestehen bleibt. Den Begriff “Ästhetik” übersetzt Šībānī mit *ḡamālīya*. Verwirrend ist Šībānīs Wortwahl zur Unterscheidung von “transzendental” und “transzendent”. Denn für “transzendental” benützt Šībānī *istišrāfī*, wobei *istišrāf* eigentlich “Transzendenz” bedeutet. Um hingegen “transzendent” zu übersetzen leitet Šībānī von derselben Wortwurzel das Adjektiv *mustašrif* ab. Im Kapitel “Die Transzendente Dialektik”, in dem Kant die Unterscheidung zwischen “transzendent” und “transzendental” erörtert, macht Šībānī den Leser in einer Fussnote darauf aufmerksam, dass es einen Unterschied zwischen “transzendental” (*istišrāfī*) und “transzendent” (*mustašrif*) gebe. Šībānī erläutert diesen Unterschied

78 KANT, 1988: 12.

79 Zu einigen Begriffen (wie etwa *uḥūm*) schreibt Wahba im Vorwort zu seiner Kant-Übersetzung, dass er sie für die Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* kreierte hat. Dass er auch *fāhima* und *ḥākima* für die Übersetzung von “Verstand” und “Urteilkraft” kreierte hat, hat Wahba uns in einem E-Mail vom 12. April 2010 bestätigt. Für einige Überlegungen Wahbas zur Begrifflichkeit Kants vgl. WAHBA, 1987.

an dieser Stelle jedoch nicht, sondern fordert den Leser auf, den Unterschied Kants eigenen Worten zu entnehmen.⁸⁰

Šībānīs Wortwahl kann zudem als dramatisierend bezeichnet werden. Dies deshalb, weil Šībānī an einigen Stellen einen eher neutral konnotierten Begriff bei Kant durch einen eher positiv oder negativ konnotierten übersetzt. Während Kant zum Beispiel schreibt, dass sich die Metaphysik über Erfahrungsbelehungen “erhebt”⁸¹, übersetzt Šībānī, dass die Metaphysik alle Erfahrungsbelehungen “ablehnt” (*yarfuḍu*)⁸². Ebenfalls dramatisierend wirken Šībānīs Wortwiederholungen an einigen Stellen: Šībānī übersetzt etwas, das Kant mit einem Wort zum Ausdruck bringt, mit deren zwei (Hendiadyoin). Der Grund für diese Übersetzung eines Wortes durch zwei scheint eher die Dramatisierung denn eine präzisere Übersetzung von Kants Begriffen zu sein. Im folgenden Beispiel ist eine Wortwiederholung in Šībānīs Übersetzung erkennbar:

Immanuel Kant ⁸³	Aḥmad aš-Šībānī ⁸⁴	Mūsā Wahba ⁸⁵
Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann; denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.	إن لعقلنا هذا القدر الغريب، وذلك من جهة الفصل الواحد من معرفته، فهو دوماً يُقَلَقُ بأسئلة لا يستطيع أن يتجاهلها لأنها تنبع من طبيعته بالذات، ولا يستطيع أن يجيب عليها لأنها تسمو فوق طاقات العقل البشري وقواه	للعقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقاً بأسئلة لا يمكنه ردّها، لأنها مرفوضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضاً أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كلياً قدرة العقل البشري

Im obigen Beispiel wird aus dem “Vermögen der menschlichen Vernunft” bei Kant bei Šībānī “die Vermögen und die Fähigkeit (Kraft) der menschlichen Vernunft”. In Wahbas Übersetzung gibt es hingegen keine derartige Wortwiederholung.⁸⁶

Im folgenden Beispiel der Übersetzung von Kants berühmtem Satz aus der zweiten Vorrede figurieren beide von Šībānīs Dramatisierungsmitteln:

80 KANT, 1965: 348.

81 KANT, 1923 (1781, 1787): 17.

82 KANT, 1965: 916.

83 KANT, 1923 (1781, 1787): 5.

84 KANT, 1965: 33.

85 KANT, 1988: 25.

86 Auch in F. Max Müllers englischer Übersetzung findet sich keine solche Wiederholung. Vgl. Kant 1881, vol. II: xix.

Immanuel Kant ⁸⁷	Aḥmad aš-Šībānī ⁸⁸	Mūsā Wahba ⁸⁹
Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, [...].	ولذلك كان علي ان اسقط المعرفة و أزيلها كي أفسح مكانا للاعتقاد	لذا كان علي أن أنسخ العلم كي أفسح في المجال للإيمان

Während Kant das Wissen nur “aufhebt”, lässt Šībānī es “zu Fall bringen” (*asqata*) und “entfernen” (*azāla*), wodurch der Akt des Aufhebens verstärkt wird.⁹⁰ Dass Šībānī “Glauben” mit *i’tiqād* und nicht wie meist üblich (und so auch Wahba) mit *īmān* übersetzt, könnte ein weiterer Hinweis darauf sein, dass Šībānī Kant das unmittelbare Gottesvertrauen abspricht, wie er das auch in seinem Vorwort tut.

Auch folgende Textstelle wirkt in Šībānīs Übersetzung einiges dramatischer als in Kants Original:

Immanuel Kant ⁹¹	Aḥmad aš-Šībānī ⁹²	Mūsā Wahba ⁹³
Aber es ergibt sich aus dieser Deduktion unseres Vermögens, a priori zu erkennen, im ersten Teil der Metaphysik ein befremdliches und dem ganzen Zwecke derselben, der den zweiten Teil beschäftigt, dem Anscheine nach sehr nachteiliges Resultat; [...].	ولكن تنشأ هنا، عن هذا الاستدلال القياسي لمملكة ان نعرف بديئة، كما أعطي في القسم الأول من الميتافيزيقا، نتيجة مروعة مُفزعة نوعاً ما، و تظهر انها تنزل أشد الضرر بمواضيع الميتافيزيقا، التي علينا ان نعالجها في الجزء الثاني منها	ولكن هذا التسويغ لقدرتنا على المعرفة القبلية في القسم الأول من الميتافيزيقا، تترتب عليه نتيجة غريبة، تبدو جذ مضرّة بكامل غاية الميتافيزيقا التي تسعى إليها في القسم الثاني

Dramatisierend wirkt im obigen Beispiel die Übersetzung von “befremdliches [...] und [...] sehr nachteiliges Resultat” mit “auf eine gewisse Weise schreckliches und erschreckendes Resultat” (*naṭīḡa murawwi ‘a mufzi ‘a naw ‘an mā*).⁹⁴

87 KANT, 1923 (1781, 1787): 25.

88 KANT, 1965: 929.

89 KANT, 1988: 39.

90 Auch in F. Max Müllers englischer Übersetzung findet sich keine solche Wortwiederholung. Vgl. KANT, 1881, vol. I: 380.

91 KANT, 1923 (1781, 1787): 19–20.

92 KANT, 1965: 920.

93 KANT, 1988: 35.

94 Auch in F. Max Müllers englischer Übersetzung findet sich keine solche Dramatisierung. Vgl. KANT, 1881, vol. I: 372.

1.2.2 Syntax

In Kants Sprache in der *Kritik der reinen Vernunft* wird ein Merkmal sehr deutlich, welches Barry Smith für die deutsche Philosophiesprache generell formuliert hat: Die deutschen Philosophen entwickeln und formulieren innerhalb eines einzigen Satzes ganze komplexe Ideen. Die so entstandenen Sätze, so Smith, sind dann etwa in der englischen Übersetzung häufig unverständlich.⁹⁵

Ein besonderes Merkmal von Kants Sprache ist, dass wichtige Satzteile wie Prädikat oder Akkusativobjekt jeweils an das Ende des Satzes gerückt werden und Hauptsätze oft durch lange Einschübe und mehrere Nebensätze unterbrochen werden. Deshalb ist der Leser häufig gezwungen, einen Satz mehrfach zu lesen. Die Übersetzer gehen mit diesen Schwierigkeiten unterschiedlich um.

Mūsā Wahbas Strategie im Umgang mit Kants Sätzen kann als entwirrend bezeichnet werden, während Šībānī eher Kants Satzbau folgt: Wahba unterteilt lange Sätze in kürzere und stellt einige so um, dass wichtige Teile des Satzes an den Anfang gerückt werden, während Šībānī weder verkürzt noch umbaut. Als Beispiel sollen die Übersetzungen der folgenden kurzen Sätze dienen:

Immanuel Kant ⁹⁶	Aḥmad aš-Šībānī ⁹⁷	Mūsā Wahba ⁹⁸
Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewundernswerten Volk der Griechen den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen.	لقد سلكت الرياضيات منذ أكبر الأزمان، التي باستطاعة تاريخ العقل البشري أن يعود إليها، وبين ذلك الشعب الأغرقي الباعث على الإعجاب، طريق العلم الآمنة المضمونة	لقد سلكت الرياضة درب العلم الآمنة، منذ عصور موعلة في القدم بقدر ما يمتد تاريخ العقل البشري، وذلك عند شعب اليونان الجدير بالإعجاب

Die Hauptaussage von Kants Satz, nämlich dass die Mathematik den sicheren Weg einer Wissenschaft gegangen ist, wird im Original durch einen Nebensatz unterbrochen. Das Akkusativobjekt “den sicheren Weg einer Wissenschaft” kommt am Ende des Satzes. Wahba stellt das Akkusativobjekt direkt hinter das Subjekt. Šībānī folgt demgegenüber Kants Satzbau und stellt das Akkusativobjekt an das Ende des Satzes. Weiter kompliziert der Umstand, dass ein etwa durch einen Artikel bestimmtes Akkusativobjekt im Arabischen nicht automatisch als solches erkennbar ist, sondern nur, wenn dieses durch Vokalisation erkennbar gemacht wird. Da Šībānī die Vokalisierung an dieser Stelle unterlässt,

95 SMITH, 1992: 127.

96 KANT, 1923 (1781, 1787): 15.

97 KANT, 1965: 913.

98 KANT, 1988: 32.

ist für den Leser von Šībānīs Übersetzung nicht eindeutig erkennbar, dass es sich bei *tarīq al-‘ilm al-āmina al-maḍmūna* um das Akkusativobjekt handelt. Das Wort “sicher” übersetzt Šībānī hier wiederum mithilfe eines Hendiadyoins.

Ähnlich wie oben verfahren die Übersetzer im folgenden Satzbeispiel:

Immanuel Kant ⁹⁹	Aḥmad aš-Šībānī ¹⁰⁰	Mūsā Wahba ¹⁰¹
Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge, und des Glücklichen, der sie zustande brachte, ist uns nicht aufbehalten.	ولكن تاريخ تلك الثورة الفكرية، التي كانت أهم بكثير من اكتشاف الممر حول رأس الرجاء الصالح الشهير، واسم صانع تلك الثورة الموفق، لم يعف عنه النسيان	ولم تصل إلينا ال قصة تلك الثورة في نمط التفكير ولا قصة ذلك السعيد الذي أنجز تلك الثورة التي تفوق أهمية اكتشاف الطريق حول الرأس المشهور

Wahba führt die beiden Teile des Hauptsatzes “Die Geschichte dieser Revolution der Denkart” und “ist uns nicht aufbehalten”, also die Teile, die bei Kant durch Nebensätze unterbrochen werden, zusammen. Die Nebensätze, die in Kants Satz den Hauptsatz unterbrechen, stellt Wahba ans Ende des Satzes. Damit verdeutlicht Wahba Kants Aussage und macht sie leichter verständlich. Šībānī hingegen folgt Kants Satzbau, und auch das Verb (*yu‘fi*) stellt er an das Ende des Hauptsatzes, was im Arabischen eher unüblich ist.

Auch im folgenden Textbeispiel aus der Vorrede zur ersten Auflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft* ist Wahbas vereinfachte Übersetzung leichter verständlich als diejenige von Šībānī:

Immanuel Kant ¹⁰²	Aḥmad aš-Šībānī ¹⁰³	Mūsā Wahba ¹⁰⁴
Es war eine Zeit, in welcher sie die Königin aller Wissenschaften genannt wurde, und wenn man den Willen für die Tat nimmt, so verdiente sie wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes allerdings diesen Ehrennamen.	لقد عرفنا زمناً كانت المبتاهزات بها تحتل فيه المقصورة الملكية بين العلوم، وإذا كانت النوايا تترجمها الأفعال، فمن الجائز أنهم نظراً لأهمية موضوع المبتاهزات بها قد خصصوا لها فيما مضى – مكان الشرف	لقد كان زمن كانت تدعى فيه ملكة كل العلوم. ولو حسبنا القصد بمثابة فعل، لكانت تستحق فعلاً تربة الشرف هذه بفضل الأهمية الفريدة التي لموضوعها

99 KANT, 1923 (1781, 1787): 15.

100 KANT, 1965: 913.

101 KANT, 1988: 32.

102 KANT, 1923 (1781, 1787): 5–6.

103 KANT, 1965: 34.

104 KANT, 1988: 25.

Wahba unterteilt Kants Satz in zwei Sätze und nimmt zugleich das Akkusativobjekt “diesen Ehrennamen” vorweg und stellt “wegen der vorzüglichen Wichtigkeit ihres Gegenstandes” im Satz hinten. Auch hier folgt Šībānī Kants Satzbau.

Noch stärker umgestellt hat Wahba den ersten Satz der Vorrede zur zweiten Auflage:

Immanuel Kant ¹⁰⁵	Aḥmad aš-Šībānī ¹⁰⁶	Mūsā Wahba ¹⁰⁷
Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäft gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolg beurteilen.	أما إذا كانت معالجة ذلك الفصل من المعرفة الذي يُشغل العقل به نفسه، تتبع طريقة العلم الأمانة المضمونة، فهذا أمر تستطيع النتيجة أن تقرره بسهولة	هل تسلك معالجة المعارف الخاصة بالأمر العقلي درب العلم الأمانة أم لا؟ يسهل الحكم على ذلك بناءً على النتيجة

Wahba wandelt Kants indirekten Fragesatz, in dem auch gleich die Antwort folgt, in einen direkten Fragesatz um. Diesen leitet Wahba mit dem Fragepartikel *hal* ein. Die Antwort auf die Frage steht bei Wahba in einem neuen Satz. Auch hier ist Šībānī näher an Kants Satzbau, ohne damit jedoch präziser, geschweige denn verständlicher zu übersetzen als Wahba. Šībānī beginnt den Satz mit *idā*, was “ob” bedeuten und eine indirekte Tatsachenfragen einleiten kann, viel öfter aber im Sinne von “wenn” zur Einleitung eines realen Bedingungssatzes verwendet wird.

In Einzelfällen verändert auch Šībānī Kants Satzbau. Diese Vereinfachungen stammen jedoch nicht von Šībānī selbst, sondern, wie folgendes Beispiel zeigt, aus der englischen Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* von F. Max Müller, aus der Šībānī übersetzt hat:

Immanuel Kant ¹⁰⁸	F. Max Müller ¹⁰⁹	Aḥmad aš-Šībānī ¹¹⁰
Dass Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind,	We had established in the analytical part of our critique the following points: – First, that space and time are only	لقد أثبتنا في الجزء التحليلي من نقدنا النقاط التالية: أولاً: ان الفراغ والزمان هما فقط شكلي الحدس الحسي، لذلك

105 KANT, 1923 (1781, 1787): 13.

106 KANT, 1965: 910.

107 KANT, 1988: 31.

108 KANT, 1923 (1781, 1787): 23.

109 KANT, 1881, vol. I: 377.

110 KANT, 1965: 925–926.

dass wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstande als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekte der sinnlichen Anschauung ist, d.h. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teil der Kritik bewiesen; [...].	forms of the existence of things, as phenomena only; Secondly, that we have no concepts of the understanding, and therefore nothing whereby we can arrive at the knowledge of things, except in so far as an intuition corresponding to these concepts can be given, and consequently that we cannot have knowledge of any object, as a thing by itself, but only in so far as it is an object of sensuous intuition, that is, a phenomenon.	فهما شرطا وجود الظاهرات فقط. ثانيًا: ليس لدينا أية معاني عامة للفهم، لذلك ليس لدينا أي شيء نستطيع بواسطته ان نبليغ المعرفة بالأشياء، ما عدا من حيث يمكن ان تُعطى زكاة منطبقة على هذه المعاني العامة، وانه بحكم ذلك لا نستطيع ان نمتلك معرفة بأي موضوع، كشيء بذاته، بل نمتلكها فقط من حيث كونه موضوعًا للزكاة الحسية، أي من حيث كونه ظاهرة
--	--	---

Während Kant zuerst aufzählt, was genau er im “analytischen Teil der Kritik” zu beweisen vorhat und erst am Ende des Satzes sagt, was es mit dieser Aufzählung auf sich hat, also das Prädikat am Satzende kommt, so stellt Müller diese Aufzählung hintan und nimmt das Prädikat nach vorne, was das Verstehen dieses Satzes um einiges erleichtert.¹¹¹ Šībānī tut es Müller gleich. Auch die nummerierte Aufzählung übernimmt Šībānī.

Da Šībānī recht konsequent die Satzstruktur seiner Übersetzungsvorlage übernimmt und manchmal die Sätze sogar verlängert, ist seine Übersetzung einiges schwieriger verständlich als diejenige von Wahba. Im folgenden Beispiel verlängert er gar Kants Satz:

Immanuel Kant ¹¹²	Aḥmad aš-Šībānī ¹¹³	Mūsā Wahba ¹¹⁴
Nun ist Metaphysik nach den Begriffen, die wir hier davon geben werden, die einzige aller Wissenschaften, die sich eine solche Vollendung und zwar in kurzer Zeit und mit nur weniger, aber vereinigter Bemühung versprechen darf, sodass nichts vor die Nachkommenschaft	ان الميتافيزيقا، وفق التعريف الذي حدد لها في هذا الكتاب، هي العلم الوحيد من كل العلوم، الذي يستطيع بجهد قليل، لكنه متحد، ان يتطلع إلى اكتمال كهذا و بوقت وجيز، إكتمال لا يبقى للاخلاف من شيء سوى تنضيد لك شيء وفق نظراتهم في المقاصد من تربوية و تعليمية، و دون أن	والحال ان الميتافيزيقا حسب ما نعطي عنها من أقاهيم هنا، هي العلم الذي من بين العلوم جميعاً، يمكنه أن يأمل، بقليل من الوقت وبقليل من الجهود وحسب، شرط أن توحد الجهود، بإنجاز كامل إلى درجة أن لا يبقى على الخلف

111 Keiner der anderen Übersetzer der *Kritik der reinen Vernunft* ins Englische stellen diesen Satz auf ähnliche Weise um. Vgl. KANT, 1848: xxx–xxxii; KANT, 1855: xxxiii; KANT, 1991 (1934): 19; KANT, 1965 (1929): 27.

112 KANT, 1923 (1781, 1787): 11.

113 KANT, 1965: 42.

114 KANT, 1988: 29.

<p>übrig bleibt, als in der didaktischen Manier alles nach ihren Absichten einzurichten, ohne darum den Inhalt im mindesten vermehren zu können. Denn es ist nichts als das Inventarium aller unserer Besitze durch reine Vernunft, systematisch geordnet.</p>	<p>يكونوا قادرين على إضافة أي إلى هذا الموضوع (الميتافيزيقا – المترجم) وذلك لأنها، فعلاً، ليست سوى جردٍ لجميع ممتلكاتنا التي اكتسبناها بواسطة العقل المجرد و أعدناها إعداداً منهاجياً</p>	<p>إلا أن يتصرف بالكلّ تعليماً حسب مقاصده دون أن يتمكن من إضافة أي شيء إلى المضمون. لأن ليس ثمة سوى جدول، منسق سستامياً، بكل ممتلكاتنا عن طريق العقل المحض</p>
--	---	--

Šībānī erklärt mit einer Klammerbemerkung, dass es sich beim genannten Inhalt um den Inhalt der Metaphysik handelt. Dass Šībānī aus den beiden Sätzen bei Kant einen einzigen Satz macht, macht die Textstelle hingegen eher noch komplizierter als die schon schwer verständliche Textstelle im Original.¹¹⁵

2. Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* auf Arabisch

2.1 Die Übersetzer

2.1.1 ‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī

Rund 200 Jahre, nachdem Kant die Frage, was Aufklärung seinem Verständnis nach sei, geklärt hatte, veröffentlichte ‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī im Jahre 1987 die Übersetzung von Kants Schrift in einer Festschrift für den ägyptischen Philosophen Zakī Nāḡib Maḥmūd (1905–1993). Mikkāwī stellte der Übersetzung kein Vorwort voran, in dem er die Beweggründe für die Übersetzung dieser Schrift erläutert. Daher ist davon auszugehen, dass er sie aus eigenem Antrieb übersetzte. Offenbar erachtete er sie in dieser Festschrift für einen der bekanntesten ägyptischen Philosophen westlicher Prägung, der selbst Werke von Bertrand Russell und John Dewey ins Arabische übersetzt hatte, für angemessen platziert.

‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī wurde 1930 in einem Dorf im östlichen Nildelta geboren. Nachdem er die Sekundarschule in Tanta und Kairo besucht hatte, widmete er sich an der Cairo University dem Studium der Philosophie und schloss sein Lizentiat mit 21 Jahren ab. Neben der Philosophie beschäftigte er sich ausgiebig mit den Sprachen Griechisch, Italienisch und Latein. 1953 führte ihn

115 Auch in F. Max Müllers englischer Übersetzung werden diese beiden Sätze nicht zusammengezogen. Vgl. KANT, 1881, vol. II:xxix.

sein Weg nach Perugia in Italien. Nach seiner Rückkehr begann er an der *Madrasat al-Alsun* (Sprachenschule) Deutsch zu lernen und war schon bald in der Lage, Werke Goethes, Büchners und Brechts ins Arabische zu übertragen. Bis 1957 arbeitete Mikkāwī an der Nationalbibliothek Ägyptens in der Abteilung für europäische Kataloge und reiste dann erneut nach Europa, um in Freiburg im Breisgau Germanistik und Philosophie zu studieren. Seine Doktorarbeit schrieb er in Freiburg über Albert Camus; sie erschien in Kairo 1965 unter dem Titel *Albert Camus, dirāsa fī fikrihī al-falsafī* ("Albert Camus, eine Studie zu seinem philosophischen Denken"). Mikkāwī hatte sich inzwischen voll und ganz der Übersetzertätigkeit verschrieben und übersetzte in Zusammenarbeit mit Oluf Krückmann al-Ġazālīs (gest. 1111) *al-Munqid min ad-ḍalāl* ("Der Erretter aus dem Irrtum") ins Deutsche. Nach seiner Rückkehr aus Deutschland arbeitete er für kurze Zeit wieder in der Nationalbibliothek in Kairo, bis er 1965 eine Stelle als Dozent für Germanistik an der Cairo University angeboten bekam. Neben Erzählungen in Prosa und zahlreichen Übersetzungen verfasste er philosophische Artikel für die Zeitschriften *al-Mağalla*, *Mağallat al-umanā*, *al-Fikr al-‘arabī* und *Mağallat al-masrah*. Durch seine Tätigkeiten und seine Mitgliedschaft in der Ġam‘īyat al-Adabīya al-Miṣrīya war er in die literarischen Zirkel Ägyptens eingebunden. Aus diesem Grund wird er als Repräsentant der Generation von Autoren betrachtet, die die Vorrevolution, die Aufbruchstimmung von 1952, die Invasion von 1956, das Desaster von 1967 und dessen Auswirkungen auf die innenpolitische Lage von Ägypten miterlebt haben.¹¹⁶ Mikkāwī hat Werke von Sappho, Lao-Tse, Georg Büchner, Goethe, Brecht, Kant, Leibniz und Hölderlin übersetzt und z.T. auch kommentiert. Von Kant übersetzte er neben der hier untersuchten Schrift das Werk *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (*Ta’sīs mūtāfīziqā al-aḥlāq*, Kairo 1965). In Ägypten ist er ein bekannter Autor. Eines seiner erst kürzlich erschienenen Werke, *an-Nūr wa-l-firāša ma’a an-naṣṣ al-kāmil* ("Das Licht und die Motte, mit dem Volltext"), in dem Mikkāwī den west-östlichen Diwan von Goethe übersetzt hat, zählt sogar zu den meist verkauften arabischen Büchern des vergangenen Jahres.¹¹⁷

Der Übersetzertätigkeit bekundet Mikkāwī tiefen Respekt. Seiner Meinung nach ist das Übersetzen von literarischen Werken die Aufgabe eines Autors von ebenbürtigem Rang (*écrivain d’égale portée*), würde doch sonst der Autor, dessen Werk schlecht übersetzt wird, dem Spott anheimfallen. Beim Übersetzen

116 BACHMANN, 1970: 63–65.

117 Ansicht der Liste auf: <www.moheet.com/show_news.aspx?nid=283347&pg=12>. Zugriff: 1. November 2009.

muss der Übersetzer indes von seiner eigenen Persönlichkeit absehen und die Persönlichkeit des Autors des Originals hervorscheinen lassen.¹¹⁸ So stellt er beispielsweise der Übersetzung ausgewählter Gedichte Hölderlins eine detailreiche Biografie des Autors und eine Werkinterpretation voran, ohne dabei jedoch Kunstwerk und Künstler gleichzusetzen; die Eigenständigkeit des Werkes will er gewahrt wissen.¹¹⁹ Unklarheiten, die sprachlich schwer überbrückt werden können, hat Mikkāwī in seiner Hölderlin-Übersetzung an einzelnen Stellen durch zum Teil ausführliche Fussnoten dem arabischen Leser zu erklären versucht.¹²⁰ Nach eigener Aussage hat er sich zur Pflicht gemacht, Geist und Wortlaut des Textes so originalgetreu wie möglich wiederzugeben.¹²¹ In seinen Studien zu Mikkāwīs Übersetzungen von Hölderlin ins Arabische gelangt Peter Bachmann allerdings zu dem Schluss, dass Mikkāwī seine eigenen mystischen Interpretationen in die Übersetzung einfließen lasse.¹²²

2.1.2 Ismāʿīl al-Muṣaddaq

Ismāʿīl al-Muṣaddaq wurde 1950 in al-Qunayṭira, Kenitra, einer Hafenstadt im Norden Marokkos geboren.¹²³ Mit 21 Jahren schloss er sein Philosophiestudium in Rabat ab und verdiente sich danach seinen Unterhalt zunächst als Philosophielehrer an einem Gymnasium seiner Heimatstadt.

Das Interesse für Philosophie führte ihn nach Wuppertal in Deutschland, wo er 1993 promoviert wurde. Noch im selben Jahr kehrte er nach Marokko zurück, um eine Stelle als Dozent für Philosophie am Zentrum für die Ausbildung von Bildungsinspektoren (*ustād falsafa bi-markaz takwīn mufattiṣī at-taʿlīm*) anzunehmen. Dieser Arbeit ging al-Muṣaddaq acht Jahre lang nach, bis ihm eine Stelle als Philosophiedozent an der Universität Ibn Ṭufayl in seiner Heimatstadt angeboten wurde, wo er bis heute angestellt ist. Neben seiner intensiven Arbeit im akademischen Bereich hat er zahlreiche philosophische Werke aus dem Deutschen ins Arabische übersetzt. Dazu zählt ein Sammelwerk zu Martin Heideggers grundlegenden Schriften, das er 2003 für das ägyptische Nationalprojekt für

118 BACHMANN, 1970: 66.

119 BACHMANN, 1981: 337–338.

120 BACHMANN, 1981: 332.

121 BACHMANN, 1981: 340.

122 BACHMANN, 1981: 347–8.

123 Die folgenden biografischen Angaben sind dem CV von Ismāʿīl al-Muṣaddaq entnommen, den uns auf Anfrage die *Arab Organization of Translation* freundlicherweise zur Verfügung gestellt hat.

Übersetzung (*Mašrū‘ al-qawmī li-t-tarğama*) kompiliert und übersetzt hat. Ein weiteres Werk, das er im Auftrag der *Arab Organization for Translation (al-Munazzama al-‘arabīya li-t-tarğama)* übersetzt hat, ist das Buch *Die Krise der europäischen Wissenschaften und der transzendentalen Phänomenologie* von Edmund Husserl, das 2009 in Beirut auf Arabisch publiziert wurde. Andere Übersetzungen hat er in eigener Regie vorgenommen und in Philosophiezeitschriften wie *Fikr wa-naqd* (“Denken und Kritik”), *Madārāt falsafīya* (“Philosophische Angelpunkte”) und *Falsafa* (“Philosophie”) publiziert. Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* erschien 1997 in der Zeitschrift *Fikr wa-naqd*¹²⁴. Er hat überdies noch Werke von Klaus Held (*Die transzendente Phänomenologie: Eingebung und Verantwortung*¹²⁵, *Die Welt und die Dinge: Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers*¹²⁶ und *Die Möglichkeiten zur Verständigung der Kulturen und dessen Grenzen*¹²⁷) ins Arabische übersetzt. Darüber hinaus verfasste er zahlreiche Artikel in europäischen Sprachen zu philosophischen Themen wie *Interkulturelle Verständigung im technischen Zeitalter*, *Die erscheinende Welt* und *Critique de la science moderne de la nature*.

2.2 Analyse und Charakterisierung der Übersetzungen

Al-Mušaddaqs Übersetzung kursiert im Internet auf verschiedenen Portalen¹²⁸ und Blogs der arabischen Welt, wobei meist nicht auf die Quelle hingewiesen wird. Auffällig ist vor allem, dass sich viele Websites, in denen der Text zitiert wird, für einen säkularen, der Moderne entsprechenden Staat und allgemein für Aufklärung einsetzen. An prominenter Stelle stehen die Seiten *Ağrās al-‘awda li-‘ağl dawla dīmūqrāṭīya ‘almānīya* (Das Läuten zur Rückkehr [der Palästinenser] um eines säkularen und demokratischen Staates willen) und *Ḥizb al-ḥadāṭa wad-dīmūqrāṭīya li-Sūrīya* (Partei für die Modernisierung und die Demokratie in Syrien). Eine andere Seite, deren Parteizugehörigkeit unklar bleibt, nennt sich

124 Kata Moser sei für die Bereitstellung der Zeitschrift ganz herzlich gedankt.

125 HILD, 2000.

126 HILD, 1997.

127 HILD, 2004.

128 So zum Beispiel: <www.annabaa.org/index.htm>, <www.hadatha4syria.org/index.php>, <www.alawan.org/-12-.html>, <www.abnaa-elbalad.org/html/modules.php?name=News&file=article&sid=296>, <www.ajras.org/?page=show_details&Id=13&table=table_173&CatId=55>. Zugriff: 22.03.10.

al-Awān min 'aġl taqāfa 'aqlānīya 'almānīya tanwīrīya (Die rechte Zeit für eine rationalistische, säkulare und aufgeklärte Kultur).¹²⁹ Es stellt sich die Frage, weshalb diese Seiten ausschliesslich auf al-Muṣaddaq und nicht auf Mikkāwīs Version zurückgreifen. Abgesehen davon, dass Mikkāwīs Übersetzung in der nun schon über zwanzig Jahre alten Festschrift ein wenig versteckt geblieben sein mag, könnte ein Grund dafür darin liegen, dass al-Muṣaddaq in seiner Übersetzung die von Kant eingestreuten Zeitbezüge (im übrigen ohne Vermerk) weggelassen hat, wodurch dem Leser ein direkter Bezug zum Heute ermöglicht wird. So fehlt in al-Muṣaddaqs Übersetzung der Satz “In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friedrichs”:

Immanuel Kant ¹³⁰	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹³¹	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹³²
Allein, dass jetzt ihnen doch das Feld geöffnet wird, sich dahin frei zu bearbeiten, und die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausgangs aus ihrer selbst verschuldeten Unmündigkeit, allmählich weniger werden, davon haben wir doch deutliche Anzeigen. In diesem Betracht ist dieses Zeitalter das Zeitalter der Aufklärung, oder das Jahrhundert Friederichs.	ومع ذلك يمكن القول بأن هناك من الدلائل يشير إلى أن المجال قد فتحت امامهم للسعي نحو تحقيق هذا الهدف بحرثهم وأن العقبات التي تقف في وجه التنوير العام أو في وجه الخروج من حالة القصور التي اقترفها في حق أنفسهم قد بدأت نقل بالتنريج ومن هذه الناحية يحق لنا القول بأن هذا عصر هو عصر التنوير أو عصر فريدريش	ولكن في مقابل ذلك هناك علامات واضحة على أن مجال مفتوح امامهم الآن حتى يهيئ أنفسهم بتحقيق ذلك وعلى أن عوائق تنوير العام أو القصر الذي يرجع اليهم تتناقص تدريجياً

In seiner Einleitung aber bettet al-Muṣaddaq Kants Abhandlung präzise in ihren historischen Kontext ein. Der Pfarrer Johann Friedrich Zöllner hatte 1783 in der Zeitschrift *Berlinische Monatsschrift* beklagt, dass in einer Gesellschaft, in der viel über Aufklärung geredet werde, keiner klarstellen würde, was mit Aufklärung gemeint sei, und forderte in einer Fussnote die Leser der *Berlinischen Zeitschrift* auf, eine Definition für den Vorgang der Aufklärung zu geben.¹³³ Al-Muṣaddaq erläutert, dass Zöllner in seinem Artikel die seinerzeit in Frage gestellte kirchliche Trauung gegen die zivilrechtliche Trauung verteidigte und

129 <www.alawan.org/-12-.html>, Zugriff: 22.03.10.

130 KANT, 1969 (1784): 7.

131 KANT, 1987: 289.

132 KANT, 1997: 148.

133 SCHMIDT, 2006: 651.

heftige Kritik an der allseits proklamierten Aufklärung übte, welche die Köpfe der Menschen verwirre. Er erwähnt auch, dass Moses Mendelssohn kurz vor Kant in besagter Zeitschrift eine Antwort auf diese Frage veröffentlicht hatte, deren Inhalt Kant allerdings zum Zeitpunkt der Abfassung seiner eigenen Antwort nicht bekannt gewesen sei.

Al-Muṣaddaq hat seiner Übersetzung der Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* die 1966 im Suhrkamp Verlag erschienene, von Willhelm Weischedel besorgte Ausgabe zugrunde gelegt. Mikkāwī hingegen benennt die Vorlage für seine Übersetzung nicht und informiert den Leser auch nicht über den historischen Kontext.

2.2.1 Semantische Ebene und Lexikalisches

Auf terminologischer Ebene lassen sich, wie aus den folgenden Beispielen ersichtlich wird, zwischen den beiden Übersetzungen erhebliche Unterschiede feststellen. Das Fehlen eines konsequenten Gebrauchs entsprechender Begriffe ist ein Problem, das die Aufmerksamkeit und das Verständnis des Lesers beeinträchtigt. Dies bezieht sich vor allem auf die Begriffe “Verstand” und “Vernunft”, welche Kant in seiner Philosophie stark voneinander unterscheidet. Al-Muṣaddaq differenziert konsequent beide Begriffe, indem er “Vernunft” den arabischen Begriff *‘aql* (“Intellekt”) zuordnet und “Verstand” den Begriff *fahm* (“Verstehen”, “Verständnis”), wie aus den beiden folgenden Beispielen ersichtlich wird:

Immanuel Kant ¹³⁴	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹³⁵	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹³⁶
Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes [...].	وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر ويجلب الإنسان هذا القصور عندما لا يكون السبب فيه هو الافتقار إلى العقل	القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير يكون هذا القصور راجعاً إلى الذات إذا كان سببه لا يكمن في غياب الفهم

134 KANT, 1969 (1784): 1.

135 KANT, 1987: 285.

136 KANT, 1997: 144.

Immanuel Kant ¹³⁷	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹³⁸	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹³⁹
Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heissen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.	لكن مثل هذا التنوير لا يتطلب شيئاً غير الحرية وهو في الحقيقة لا يتطلب إلا أبعد أنواع الحرية عن الضرر إلا وهي حرية الاستخدام العلني للعقل في كل الأمور	وإنه من أجل هذا التنوير لا يتطلب الأمر شيئاً آخر غير الحرية وبالطبع تلك الحرية الأقل ضرراً بين كل ما يندرج تحت هذا اللفظ أي حرية الاستعمال العمومي للعقل في كل الميادين

Indes behält al-Muṣaddaq *fahm* nicht der Übersetzung von “Verstand” vor, sondern verwendet *fahm* auch für die Wiedergabe von “Einsicht”. Mikkāwī hingegen überträgt “Einsicht” zunächst mit *tabaṣṣur* (“Betrachten”, “Überlegung”) ins Arabische:

Immanuel Kant ¹⁴⁰	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁴¹	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁴²
[...] indessen die eingeführte Ordnung noch immer fort-dauerte, bis die Einsicht in die Beschaffenheit dieser Sachen öffentlich so weit gekommen und bewähret worden.	بحيث يستمر النظام المأخوذ به سرياً إلى أن يبلغ التبصر بهذه الأمور عند الرأي العام حد التأييد والإقرار	في أثناء ذلك يبقى النظام الذي تمنع عرشه قيماً إلى أن يبلغ فهم طبيعة الأشياء عمومياً درجة متقدمة وأن تثبت صلاحيته إلى حد يسمح

Beide Übersetzer sind jedoch bei der Wiedergabe von “Einsicht” als *terminus technicus* inkonsequent. Denn nur wenige Zeilen später gibt al-Muṣaddaq sie mit *taṣawwur* (“Vorstellung”, “Idee”) wieder und Mikkāwī mit *ra’y* (“Ansicht”, “Meinung”; “Idee”):¹⁴³

137 KANT, 1969 (1784): 3.

138 KANT, 1987: 286.

139 KANT, 1997: 145.

140 KANT, 1969 (1784): 6.

141 KANT, 1987: 288.

142 KANT, 1997: 147.

143 Ein weiteres Beispiel für Mikkāwī wäre in KANT, 1987: 289 zu finden.

Immanuel Kant ¹⁴⁴	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁴⁵	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁴⁶
Es tut selbst seiner Majestät Abbruch, wenn er sich hierin mischt, indem er die Schriften, wodurch seine Untertanen ihre Einsichten ins reine zu bringen suchen, seiner Regierungsaufsicht würdigt, sowohl wenn er dieses aus eigener höchsten Einsicht tut, wo er sich dem Vorwurfe aussetzt.	وإن صاحب الجلالة ليسيء إلى نفسه بتدخله في هذه الأمور ذلك بأنه يضع مؤلفات التي يشرح رعاياه أراهم فيها تحت رقابة الحكومة سواء استند في هذا على رأيه أسامي الخاص به وعرض نفسه للوم	إن تدخلها في ذلك الأمر بممارسة المراقبة الحكومية على الكتابة التي يعمل رعاياه من خلالها على توضيح تصوراتهم سينال من جلالته سواء اقامة بذلك إنطلاقاً من تصوره الخاص الأسمى

Eine weitere Quelle für Missverständnisse ist die Übersetzung von “*Privatgebrauch*” und “*öffentlichem Gebrauch*” der “*eigenen Vernunft*” respektive des “*eigenen Verstandes*”. Das Hauptproblem besteht darin, dass im Arabischen “*privat*” und “*eigener*” oft mit demselben Wort zum Ausdruck gebracht werden. Beide Übersetzer bemühen sich auf verschiedene Weise um Lösungen:

Immanuel Kant ¹⁴⁷	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁴⁸	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁴⁹
[...] der Privatgebrauch derselben aber darf öfters sehr enge eingeschränkt sein, ohne doch darum den Fortschritt der Aufklärung sonderlich zu hindern.	إستعمال العقل إستعمالاً خاصاً فيجوز في أحيان كثيرة أن يقيد تقييداً شديداً دون أن يؤدي هذا بالضرورة إلى إعاقة تقدم التنوير بصورة خطيرة	أما إستعماله الخصوصي فيمكن غالباً تقييده بصرامة شديدة دون أن يعوق ذلك بشكل خاص تقدم التنوير

Mikkāwī verwendet *al-hāṣṣ* hier zur Übersetzung von “*privat*” und scheint es, wie aus dem nächsten Beispiel ersichtlich wird, zunächst nicht zur Wiedergabe von “*eigener*” benutzen zu wollen. Al-Muṣaddaq hingegen behält *al-ḥaṣṣ* konsequent der Übertragung von “*eigener*” vor und wählt, wie im obigen Beispiel gezeigt, für “*privat*” eine andere Ableitung von der Wortwurzel “*h-ṣ-ṣ*”, nämlich “*ḥuṣūṣī*”.

144 KANT, 1969 (1784): 7.

145 KANT, 1987: 289.

146 KANT, 1997: 147–148.

147 KANT, 1969 (1784): 3.

148 KANT, 1987: 286.

149 KANT, 1997: 145.

Immanuel Kant ¹⁵⁰	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁵¹	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁵²
Er hat sie sogar lieb gewonnen, und ist vor der Hand wirklich unfähig, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, weil man ihn niemals den Versuch davon machen liess.	بل أن الأمر قد وصل إلى حد أن يعشق هذا القصور بحيث أصبح عاجزاً عاجزاً حقيقياً عن استخدام عقله لأن أحداً لم يتح له أبداً أن يقوم بهذه المحاولة	بل أكثر من ذلك إنه غداً يحبه وهو في الوقت الحاضر عاجز بالفعل عن استخدام فهمه الخاص لأنه لم يسمح له أبداً بأن يحاول ذلك

Mikkāwī verwendet ein rückbezügliches Personalsuffix, um auf den *eigenen* Verstand zu verweisen, was dem Sinn nach auch genügt. An einer späteren Textstelle gibt Mikkāwī “eigener” dann aber doch mit *al-ḥāṣṣ* wieder, wobei er bei der Übersetzung des “öffentlichen Gebrauchs” das Adjektiv “öffentlich” weglässt, so dass ein aufmerksamer Leser in Verwirrung geraten muss. Al-Muṣaddaq hingegen bleibt seinen einmal gewählten arabischen Entsprechungen treu.

Immanuel Kant ¹⁵³	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁵⁴	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁵⁵
Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauche seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht.	ولكني أقصد باستخدام الإنسان لعقله الخاص ذلك النوع الذي يمارسه العالم قبل جمهور قرائه	فأعني باستخدام العمومي لعقلنا الخاص ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر أمام جمهور يتكون من علم القراء بأكمله

Mikkāwī variiert die Wiedergabe des “*öffentlichen Gebrauchs der Vernunft*” auch im weiteren Verlauf des Textes. Hatte er es in dem obigen Beispiel weggelassen, überträgt er es an anderen Stellen mit “*al-istiḥdām al-‘alanī li-l-‘aql*” ins Arabische¹⁵⁶ oder umschreibt es wie folgt:

150 KANT, 1969 (1784): 2.

151 KANT, 1987: 285.

152 KANT, 1997: 144.

153 KANT, 1969 (1784): 3.

154 KANT, 1987: 286.

155 KANT, 1997: 144.

156 KANT, 1987: 286.

Immanuel Kant ¹⁵⁷	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁵⁸	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁵⁹
[...] dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen.	أن تشريعه لن يتعرض لأي خطر إذا سمح لرعاياه أن يستخدم عقولهم في الأمور التي تتصل بصالح العام	إنه حتى في مجال التشريع ليست هناك خطورة في أن يسمح لرعاياه بإستعمال عقولهم الخاص إستعمالاً عاماً

Der “öffentliche Gebrauch” wird hier von Mikkāwī mit Gebrauch für Angelegenheiten, “die mit dem *Gemeinwohl* verbunden sind”, gleichgesetzt.

Ein weiterer Punkt, der beim Vergleich des Originals mit beiden Übersetzungen auffällt, besteht darin, dass für einige deutsche Wörter aufgrund ihrer christlichen Konnotation eine adäquate arabische Entsprechung nur in der Sprache der arabophonen Christen gefunden werden könnte. Das deutsche Wort “Seelsorger” gibt Mikkāwī wortwörtlich mit *ar-rā‘ī ar-rūhī* wieder, wodurch zwar die spezifische Aufgabe erfasst wird, nicht aber die “Alltäglichkeit” des Priester- und Prediger-Amtes. Al-Muṣaddaq behilft sich mit dem im islamischen Kontext allgemein gebräuchlichen Wort *wā‘iz* (“Prediger”), womit er die “Alltäglichkeit” des Amtes erfasst, nicht aber dessen durch Kant hervorgehobene besondere Konnotation.

Immanuel Kant ¹⁶⁰	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁶¹	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁶²
Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, u. s. w.: [...].	ما دمت أجد الكتاب الذي يفكر لي والراعي الروحي الذي يغني ضميره عن ضميري والطبيب الذي يقرر لي نوع طعام الصحي	إذا كان لدي كتاب له فهم نيابة عني وواعظ له ضمير نيابة عني طبيب يحدد لي نظام تغديتي ألح

Im nächsten Beispiel erweckt Mikkāwī – gewollt oder ungewollt – Assoziationen zu einem islamischen Kontext, indem er “Einhelligkeit” mit *iġmā‘* wiedergibt, dem *terminus technicus* für “Konsens” in der islamischen Rechtsprache. Diese Assoziation ist irreführend, da Kant gerade nicht von einem echten, son-

157 KANT, 1969 (1784): 8.

158 KANT, 1987: 290.

159 KANT, 1997: 149.

160 KANT, 1969 (1784): 1.

161 KANT, 1987: 285.

162 KANT, 1997: 144.

dern von einem verordneten, künstlichen Einvernehmen spricht. Al-Muṣaddaq verwendet das neutrale *tawāfuq* (“Übereinstimmen”, “Übereinstimmung”):

Immanuel Kant ¹⁶³	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁶⁴	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁶⁵
Nun ist zu manchen Geschäften, die in das Interesse des gemeinen Wesens laufen, ein gewisser Mechanismus notwendig, vermittelt dessen einige Glieder des gemeinen Wesens sich bloss passiv verhalten müssen, um durch eine künstliche Einhelligkeit von der Regierung zu öffentlichen Zwecken gerichtet, oder wenigstens von der Zerstörung dieser Zwecke abgehalten zu werden.	والواقع أن هناك بعد الأعمال المتصلة بصلح العام للمجتمع يتطلب تدبيرها نوعاً من الآلية التي تفرض على بعض أعضاء هذا المجتمع أن يكون في سلوكهم سلبيين حتى يتنسى للحكومة من خلال الإجماع الذي تصطنعه إصطنعاً عن توجههم نحو تحقيق الأهداف العامة أم تمنعهم على أقل تقدير من تدمير هذه الأهداف	ذلك أنه من الضروري لبعض الشؤون التي تهتم مصلحة الجماعة أن توجد آلية معينة يجب بوسطاته على بعض أعضاء الجماعة أن يتصرف فقط بسلبية حتى يمكن بفضل توافق تصطنع الحكومة أن يتم توجيههم نحو المصالح العامة أو على الأقل منعهم من اتلافها

Ähnlich liegt der Fall bei der Wiedergabe von “Gelehrter” im Kontext der Kritik, die ein Offizier qua Gelehrter öffentlich an Missständen üben darf. Mikkāwī verwendet den Begriff *‘ulamā*, der gemeinhin den Religionsgelehrten vorbehalten ist. Al-Muṣaddaq ist sich der Problematik offenbar bewusst und wählt wiederum einen neutralen, wenn auch wenig gängigen Ausdruck, und zwar *raġul fikr* (“Mann des Denkens”):

Immanuel Kant ¹⁶⁶	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁶⁷	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁶⁸
Es kann ihm aber billigermaßen nicht verwehrt werden, als Gelehrter, über die Fehler im Kriegsdienste Anmerkungen zu machen, und diese seinem Publikum zur Beurteilung vorzulegen.	مع ذلك فلا يصح إن كان من العلماء الملمين بالأمر أن يحرم من حقه المشروع إبدأ ملاحظتها على الأخطاء التي تقع في الخدمة العسكرية وأن يعرض هذه الملاحظات على جمهوره ليحكم عليها	ولكن ليس من العدل أن نحرمة بصفته رجل فكر من إبدأ ملاحظات حول عيوب الخدمة العسكرية وأن يعرض هذه الملاحظات على الجمهور ليحكم عليها

163 KANT, 1969 (1784): 3.

164 KANT, 1987: 287.

165 KANT, 1997: 145.

166 KANT, 1969 (1784): 4.

167 KANT, 1987: 287.

168 KANT, 1997: 146.

Anhand des nächsten Beispiels soll dargelegt werden, wie die Übersetzer in bestimmten Passagen die Besonderheiten ihrer Muttersprache zur Geltung lassen kommen, und bei welcher Gelegenheit sie sich diese Freiheit herausnehmen. Beim ersten Beispiel geht es um die Übersetzung einer Adverb-Verb-Kombination “sorgfältig verhüten”. Mikkāwī drückt sie, wie durchaus üblich, mit einem *maf‘ūl muṭlaq* aus, der sich dadurch auszeichnet, dass ein Verb und Nomen von denselben Wurzelradikalen abgeleitet sind, in diesem Falle *ḥaraṣū kulla ḥirṣin* (wörtl.: “sie bestrebten [mit] allem Bestreben”). Die Sorgfältigkeit der Handlung geht bei dieser Übersetzung allerdings vollständig verloren. Abgesehen davon ist “bestreben” und “verhüten” nicht unbedingt dasselbe, doch wählt auch al-Muṣaddaq dieses Verb, fügt ihm aber “mit Sorgfalt” hinzu, wodurch er näher am deutschen Original bleibt.

Immanuel Kant ¹⁶⁹	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁷⁰	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁷¹
Nachdem sie ihr Hausvieh zuerst dumm gemacht haben, und sorgfältig verhüteten, dass diese ruhigen Geschöpfe ja keinen Schritt ausser dem Gängelwagen, darin sie sie einsperrten, wagen durften: [...].	فبعد أن دمعوا بالغباء حيواناتهم الاليفي وحرصوا كل الحرص على أن يحولوا بين المخلوقات الوديعه وبين التجرع على القيام بخطوة واحدة خارج "المشاية" التي حبسوا فيها خطاهم	فبعد أن يجعلوا أولاً ماشيتهم مغفلة وبعد أن يحرصوا بعناية على ألا يسمح لهذه المخلوقات الهادئة بأن تتجرع على القيام بخطوة وحدة خارج عربة المشي

2.2.2 Syntax

Bei der Übertragung der einleitenden Worte Kants bemühen sich Mikkāwī und al-Muṣaddaq, den Satzbau des deutschen Originals zu imitieren. Sie bedienen sich des Personalpronomens der dritten Person, *huwa*, welches sie als Kopula verwenden, um eine definitonische Gleichstellung zweier Substantive zu formulieren.

169 KANT, 1969 (1784): 1.

170 KANT, 1987: 285.

171 KANT, 1997: 144.

Immanuel Kant ¹⁷²	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁷³	Ismā‘īl Al-Muṣaddaq ¹⁷⁴
Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.	التنوير هو خروج الانسان من قصوره الذي اقتترفه في حق نفسه وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من انسان آخر	التنوير هو خروج الانسان من القصور الذي يرجع إليه هو ذاته. القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه من دون قيادة الغير

Im folgenden Beispiel ersetzt Mikkāwī die deutsche Kopula mit dem Verb *baqiya* (“fortwährend sein”) und imitiert mittels eines Gedankenstrichs die Apposition des deutschen Originals. Im Unterschied zu Kant stellt Mikkāwī die Wortfolge aber um und setzt das Verb, wie im Arabischen üblich, an den Anfang des Satzes. Al-Muṣaddaq löst das Problem der Kopula, indem er das Wort *maṭāba* (“gleich”, “wie”) als Vermittler zwischen die Nomen setzt. Beide Autoren sind somit erneut bemüht, die deutsche Syntax nachzuahmen.

Immanuel Kant ¹⁷⁵	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁷⁶	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁷⁷
Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Missbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fussesohlen einer immerwährenden Unmündigkeit.	وبقيت التعليمات والقواعد – هذه الوسائل الألية لتلقينه كيفية الاستخدام المعقول لمواهب الفترية – بقيت هي أغلال القصور المستديم	إن النظم والقواعد هذه أدوات الميكانيكية لإستعمال المواهب الطبيعية أو قل لسوء استعمالها هي بمثابة قيود للقصور الدائم

Auch bei längeren Sätzen zeigen sich die Übersetzer bestrebt, den Kant’schen Satzbau beizubehalten, indem sie sukzessive auch die Folge der Teilsätze linear übertragen, wie im folgenden Beispiel deutlich wird. Zum einen wird der Ausdruck “unter ihm” auch an den Anfang gestellt, was in arabischen Satzverhältnissen nicht zwingend an den Anfang gehört, und das Modalverb “dürfen” wird von beiden wiedergegeben, von al-Muṣaddaq mit *yutāh* und von Mikkāwī mit *yahiqq*, wobei das Bezugsverb “darlegen” aber vorgezogen wird. Die appo-

172 KANT, 1969 (1784): 1.

173 KANT, 1987: 285.

174 KANT, 1997: 144.

175 KANT, 1969 (1784): 2.

176 KANT, 1987: 286.

177 KANT, 1997: 144.

sitionellen Einschübe, wie “in der Qualität der Gelehrten”, werden hingegen an Ort und Stelle beibehalten.

Immanuel Kant ¹⁷⁸	‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī ¹⁷⁹	Ismā‘īl al-Muṣaddaq ¹⁸⁰
Unter ihm dürfen verehrungs-würdige Geistliche unbeschadet ihrer Amtspflicht ihre vom angenommenen Symbol hier oder da abweichenden Urteile und Einsichten in der Qualität der Gelehrten frei und öffentlich der Welt zur Prüfung darlegen; [...].	في ظل هذا الأمير يتاح لرغل الدين الاجلاء بغير مساس بوجبات ووظائفهم أن يعرضوا على الجمهور – باعتبارهم من العلماء – علناً وبحرية أحكاماً وآراء تخرج في هذا الجانب أو ذلك عن نصوص العقيدة التي يتفقن على الايمن بها وذليق لكي يفحش الجمهور ويمحصها بنفسه	تحت إمرة هذا الملك يحق لرجال دين محترمين دون مساس بواجبات ووظائفهم أن يعرضوا على انظار العالم بصفتهم رجال فكر بكيفية حرة وعمومية احكامهم وآرائهم التي تختلف في هذي نقطة أو تلك عن الرمز الذي ينتمون إليه

3. Fazit

In der Einleitung zu diesem Artikel war von der angeblichen Unübersetzbarkeit von Immanuel Kants Texten ins Arabische die Rede. Damit war die Fülle von Problemen gemeint, mit denen sich ein Übersetzer von Kants Texten ins Arabische konfrontiert sieht und die sowohl in Kants Texten, also in der Ausgangssprache, als auch in der Zielsprache, dem Arabischen, ihren Ursprung haben. Mit diesen Problemen hatten auch die Übersetzer der in diesem Artikel untersuchten Texte Kants zu kämpfen. Kennzeichnend dafür mag alleine schon die Tatsache sein, dass sich die verschiedenen Übersetzungen desselben Ausgangstextes terminologisch stark unterscheiden.

Ein von verschiedenen arabischen Intellektuellen genanntes Problem der arabischen Sprache, das Fehlen eines einheitlichen terminologischen Rüstzeugs, um die Philosophie der Moderne zum Ausdruck zu bringen, zeigt sich in allen vier untersuchten Übersetzungen. Besonders augenfällig ist das Beispiel der Unterscheidung von “Vernunft” und “Verstand”. Während alle Übersetzer für “Vernunft” auf den durch die hellenistische Intellektlehre alteingebürgten Begriff *‘aql* zurückgreifen, gibt es für “Verstand” offenbar noch keine feste Entsprechung. Drei Übersetzer entscheiden sich für das uneindeutige Wort *fahm*, wobei ‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī es zusätzlich für die Übersetzung von “Einsicht”

178 KANT, 1969 (1784): 8.

179 KANT, 1987: 289–90.

180 KANT, 1997: 148.

verwendet. Einzig Mūsā Wahba kreiert ein neues Wort, *fāhima*; es wäre zu untersuchen, inwieweit es sich durchgesetzt hat. Von Wahba abgesehen, sind die Übersetzer mit Wortneuschöpfungen aber eher zögerlich und behelfen sich z.T. mit erklärenden Anmerkungen zu bestimmten Begriffen bzw. Übersetzungen. Das gilt auch für nicht zum philosophischen Vokabular zählende Termini. Mehrfach werden Begriffe aus der Fachsprache des islamischen Rechts für christlich oder nicht religiös konnotierte Worte verwendet. Zudem sind nicht alle Übersetzer gleichermaßen um einen konsequenten Gebrauch der einmal gewählten Termini bemüht, sodass die terminologischen Probleme noch verstärkt werden. In der Syntax versuchen die Übersetzer, mit Ausnahme von Mūsā Wahba, häufig, Kants besonders in der *Kritik der reinen Vernunft* teilweise hochkomplexen Satzbau zu imitieren. Das gelingt im Falle der Übersetzung von Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* insgesamt besser als bei der *Kritik der reinen Vernunft*. ‘Abd al-Ġaffār Mikkāwī und Ismā‘īl al-Muṣaddaq wahren durch einen Ersatz für die Kopula, die Verwendung von Modalverben und nur leichte Anpassungen an die arabische Satzstellung die Nähe zum Original, ohne der Unverständlichkeit anheimzufallen. Šībānī hingegen gelingt das vielfach nicht.

Die Art und Weise, wie die verschiedenen Kant-Übersetzer mit den in der Einleitung genannten Problemen umgehen, hängt mehr oder minder deutlich mit ihrer individuellen Prägung zusammen und mit den Zielen, die sie mit ihrer Übersetzung verfolgen. Daher können die entstandenen Übersetzungen im Sinne von Gideon Toury als Gegebenheiten der jeweiligen Zielkultur eines jeden Übersetzers bezeichnet werden. Der Zusammenhang zwischen Zielkultur und Übersetzer sticht vor allem bei den Übersetzungen der *Kritik der reinen Vernunft* ins Auge. Šībānī, der Kants Philosophie sehr kritisch gegenüber steht, wahrt – von der Syntax ausgenommen – von allen Übersetzern am stärksten die Tradition der arabischen Sprache. Diese sprachlich konservative Haltung hat ihren Ursprung in Šībānīs ablehnender Haltung gegenüber Kants Philosophie. Sie ist für ihn der Anfangspunkt der materialistischen Philosophie generell, also der Philosophie, die Šībānī auch für einiges Leid in seiner eigenen Biografie verantwortlich macht. Auch wird in Šībānīs Übersetzung deutlich, dass er versucht, den Kampf, den Kant in seinen Augen gegen den Unglauben führt, letztlich aber für sich verliert, sprachlich zu dramatisieren. Aus Šībānīs ablehnender Haltung gegenüber der Philosophie Kants lässt sich zudem schliessen, dass ein Übersetzer eines bestimmten Textes keineswegs zwangsläufig mit den Ideen des Autors übereinstimmt und nicht die Absicht haben muss, sie zu verbreiten.

Dem in der Tradition verhafteten Aḥmad aš-Šībānī steht in Mūsā Wahba ein Modernisierer der arabischen Philosophiesprache gegenüber. Wahbas Wortneuschöpfungen für Kants Begrifflichkeit in seiner Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* sowie seine Entwirrungen von Kants komplexen Sätzen sind im Kontext von Wahbas Bemühungen zu sehen, die arabische Philosophiesprache zu modernisieren. Er versucht die Probleme des Philosophierens auf Arabisch, auf die er in Interviews aufmerksam macht, zu lösen, indem er neue, eindeutige Begriffe für Kants Philosophie kreiert, Begriffe, die ein Denken des Modernen auch auf Arabisch ermöglichen sollen.

Bibliographie

Die Bibliographie ist in folgende Abschnitte unterteilt: 1. Kants Werke auf Arabisch; 2. Verwendete Texte Kants auf Deutsch und Englisch; 3. Quellen; 4. Sekundärliteratur.

1. Immanuel Kants Werke auf Arabisch

1.1 Kritik der praktischen Vernunft

- 1966 *Naqd al-‘aql al-‘amalī*. Naqalahū ilā-l-‘arabīya: Aḥmad aš-Šībānī. Bayrūt: Dār al-yaqza al-‘arabīya.
- 2008 *Naqd al-‘aql al-‘amalī*. Tarğama: Ġānim Hanā. Bayrūt: Al-munazza-ma al-‘arabīya li-t-tarğama.

1.2 Kritik der Urteilskraft

- 2005 *Naqd malakat al-ḥukm*. Tarğama: Ġānim Hanā. Bayrūt: Al-munazza-ma al-‘arabīya li-t-tarğama.
- 2009 *Naqd malakat al-ḥukm*. Übersetzer: Sa‘īd al-Ġānimī. Köln/Bagdad/Beirut: Al-Kamel Verlag.

1.3 Kritik der reinen Vernunft

- 1965 *Naqd al-‘aql al-muğarrad*. Naqalahū ilā-l-‘arabīya: Aḥmad aš-Šībānī. Bayrūt: Dār al-yaqza al-‘arabīya.

- 1988 *Naqd al-‘aql al-maḥḍ*. Tarğama: Mūsā Wahba. Bayrūt: Markaz al-inmā’ al-qawmī.

1.4 Zum ewigen Frieden

- 1952 *Mašrū‘ li-l-s-salām ad-dā‘m li-l-faylusūf Kānt*. Tarğamahū ilā-l-‘arabīya wa-qaddama lahū ad-duktūr ‘Utmān Amīn. Al-Qāhira: Maktabat al-Angilū al-miṣrīya.
- 1985 *Naḥwa as-salām ad-dā‘im*. Tarğma, tahqīq: Nabīl al-Ḥūrī. Bayrūt: Dār ṣādir li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr.

1.5 Metaphysik der Sitten

- 1961 *Al-mabādī‘ al-asāsīya li-mītāfīzīqā‘ al-aḥlāq*. Tarğama: Ḥikmat Ḥomṣī, Ḥalab: [ohne Verlagsangaben].
- 1965 *Ta’sīs mītāfīzīqā‘ al-aḥlāq*. Tarğamahū wa-qaddama lahū wa-‘allaqa ‘alīhi ad-Duktūr ‘Abd al Ġaffār al-Mikkāwī. Al-Qāhira: Ad-dār al-qawmīya li-ṭ-ṭibī‘a wa-n-našr.
- 1965 *Usus mītāfīsīqīyā‘ al-aḥlāq*. Tarğama: Muḥammad Fathī aš-Šanīṭī. Al-Qāhira: Maktabat al-Qāhira al-ḥadīṭa.
- 2002 *Ta’sīs mītāfīsīqā‘ al-aḥlāq*. Übersetzer: A. Mikkawi. Köln/Bagdad/Beirut: Al-Kamel Verlag.

1.6 Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik

- 1967 *Muqaddama li-kull mītāfīzīqā‘ muqabila yumkin an tuṣīr ‘ilman*. Tarğama Nāzalī Ismā‘īl Husayn. Al-Qāhira: Dār al-kitāb al-‘arabī li-ṭ-ṭibā‘a wa-n-našr.

1.7 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht

- 1989 *Fikrat tāriḥ kullī min wiġhat naẓar mūwāṭīniya ‘almāniya*. Tarğamahū wa-qaddama lahū Nabīl al-Ḥūrī. Bayrūt: Ad-dār al-almāniya al-‘arabīya li-n-našr.

1.8 Über Pädagogik

- 1924 *Kitāb fī-t-tarbīya*. (1949) Tarğama Ṭaḥṭāwī Ġūharī. al-Maṭba‘ as-salafīya. Al-Qāhira: Al-maṭba‘ as-salafīya.

1.9 Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

- 1987 “Al-iğāba ‘alā as-su’āl mā at-tanwīr?” Tarğama ‘Abd al-Ġaffār Mik-kāwī. In: ‘Abd al-Ġaffār MIKKĀWĪ; ‘Abdallāh AL-‘UMR; ‘Azmī ISLĀM (Hg.): *ad-Duktūr Zakī Nağīb Maḥmūd faylasūfan wa-adīban. Kitāb Tidkārī*. Kuwait: Ġāmi‘at al-Kuwait, S. 277–292.
- 1997 “Mā at-tanwīr wa mā ‘al-isti‘māl al-‘umūmī lil-‘aql’.” Tarğama Ismā‘īl al-Muṣaddaq. In: *Fikr wa-Naqd*. Al-‘adad 4:143–150.

2. *Verwendete Texte Immanuel Kants, Deutsch und Englisch*

- 1848 *Critick of Pure Reason*. Second edition with notes and explanation of terms. Translated from the original of Immanuel Kant by Francis Haywood. London: William Pickering.
- 1855 *Critique of Pure Reason*. Translated from the German of Immanuel Kant by J.M.D. Meikeljohn. London: Henry G. Bohn.
- 1881 *Critique of Pure Reason*. In *Commemoration of the Centenary of its First Publication*. Translated into English by F. Max Müller. London: Macmillan.
- 1923 *Kritik der reinen Vernunft*. (1781, 1787) Herausgegeben von Dr. Albert Görland. Berlin: Bruno Cassirer.
- 1965 *Critique of Pure Reason*. (1929) Unabridged Edition. Translated by Norman Kempf Smith. New York and Toronto: St Martin’s Press.
- 1969 “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” (1784) In: *Ausgewählte kleine Schriften / Immanuel Kant*, Taschenausgaben der philosophischen Bibliothek, Heft 24. Hamburg: Meiner Verlag, S. 1–9.

3. *Quellen*

- AL-HŪĠA, ‘Abd al Maqṣūd
2010 *At-ta’rīf bi-l-Itṅaynīya*. Djidda. <www.alithnainya.com/aboutus.asp>. Zugriff: 22. Januar 2010.
- AŠ-ŠĪBĀNĪ, Aḥmad
1992a *Kalimat al-muḥtafī bihī al-‘ustād Aḥmad aš-Šībānī* (Dankesrede Aḥmad aš-Šībānīs für seine Auszeichnung durch *al-Itṅaynīya*). Djidda. <www.alithnainya.com/tocs/default.asp?toc_id=1820&toc_brother=-1&path=0;1;14;161;1820>. Zugriff: 16. Januar 2010.

- 1992b *Kalimat al-'ustād Aḥmad aš-Šībānī. Tumma taḥaddaṭa al-'ustād Aḥmad aš-Šībānī fa-qāla.* (Aus den Gesprächen, die am Abend nach Aḥmad aš-Šībānīs Auszeichnung durch *al-Itnaynīya* geführt wurden.) Djidda.
<www.alithnainya.com/tocs/default.asp?toc_id=900&toc_brother=-1&path=0;1;8;81;900>. Zugriff: 22. Januar 2010.

4. Sekundärliteratur

ALBERT, Sándor

- 2001 *Übersetzung und Philosophie: wissenschaftsphilosophische Probleme der Übersetzungstheorie – die Fragen der Übersetzung von philosophischen Texten.* Aus dem Ungarischen übersetzt von László Valaczkai. Wien: Praesens.

ARKOUN, Muhammad

- 1993 *Ayna huwa al-fikr al-islāmī al-mu'āšir?* Tarğama wa-t-ta'liq Hāšim Sāliḥ. London/Beirut: Dār as-sāqī.

BACHMANN, Peter

- 1970 “‘Abd Al-Ġaffār Mikkāwī, traducteur et prosateur égyptien contemporain.” In: *LinkActes: V^e Congrès international d'arabisants et d'islamisés, Bruxelles, 31 août – 6 septembre 1970 / Kongress für Arabistik und Islamwissenschaft.* Brüssel: Centre pour l'Étude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, S. 63–73.
- 1991 “Ein Leitbild für arabische Lyriker? Bemerkungen zu den Hölderlin-Büchern von Fu'ād Rifqa und 'Abd al Ġaffar Mikkāwī.” *Oriens* 27:324–387.

BROSOW, Frank und THOMAS, Andreas

- 2008 “Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung.” Internationale Fachtagung des Alfred Krupps Wissenschaftskollegs Greifswald, Oktober 2007. *Kant Studien* 99/2:229–237.

BUCHTA, Abdelkader; ATTIA, Ahmed Abdellhalim

- 2008 “Kant dans la pensée philosophique arabe contemporaine.” *Dogma.* Revue électronique. <www.dogma.lu/philoHistoire.php>. Zugriff: 17. Februar 2010.

CRONIN, Ciaran

- 2003 “Kant's Politics of Enlightenment.” *Journal of the History of Philosophy* 41/1:51–80.

DURANT, William

1994 *Qiṣṣat al-falsafa*. (1965) Tarğama Aḥmad aš-Šībānī. Al-Qāhira: Dār al-qārī' al 'arabī.

ENDRESS, Gerhard

1973 *Proclus Arabicus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung*. Eingeleitet, herausgegeben und erklärt von Gerhard ENDRESS. Würzburg: Ergon.

1987 "Die wissenschaftliche Literatur". In: Helmut GÄTJE (Hg.), *Grundriss der arabischen Philologie, Band 2: Literaturwissenschaft*. Wiesbaden: Ludwig Reichert, S. 416–431.

1992 "Die wissenschaftliche Literatur." In: Wolfdietrich FISCHER (Hg.), *Grundriss der arabischen Philologie, Band 3: Supplement*. Wiesbaden: Ludwig Reichert, S. 3–23.

FÖRSTER, Eckart

1998 "Die Vorreden." In: Georg MOHR / Markus WILLASCHEK (Hg.), *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, S. 37–55.

GIESEN, Heinz

1959 *Die Offenbarung des Johannes*. (1947) Übersetzt und erklärt von Heinz Giesen. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

ḤAĞĪRĪ, Muḥammad

2004 "Al-falsafa ta'īš ma'ziqahā wa-turdī awdā'ahā fi-l-bilād al-'arabīya." *Nizwā*, al-'adad al-arba'ūn. Bayrūt. [Interview der Zeitschrift *Nizwā* mit Mūsā Wahba im Oktober 2004.] <www.nizwa.com/articles.php?id=2684>. Zugriff: 17. November 2009.

HILD, Klāws

1997 "Al-'ālam wa-l-ašyā': qirā'at li-falsafat Mārtīn Hāydağğar." *Fikr wa-naqd*, al-'adad 1, Sibtambar/Aylül:131–150.

2000 "Al-fīnūmīnūlūgīya at-tiransdantalīyā: al-baḍaha wa-l-mas'ūlīya." *Madārāt falsafīya*. Al-'adad 4, Yuniyū/Ḥazīrān. <philosophiemaroc.org/madarat_04/madarat04_03.htm>. Zugriff: 21. Juni 2010.

2004 "Imkānīyāt at-tafāhum bayna at-taqāfāt wa-ḥudūdihī". *Fikr wa-naqd*, al-'adad 59–60, Māyū–Yūniyū/Ayyār – Ḥazīrān: [nach unpagiertem Manuskript zitiert].

HINSKE, Norbert (Hg.)

1981 *Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatschrift*. (1973) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HUME, David

2008 *Mabḥaṭ fī-l-fāhima al-bašarīya*. Tarğama Mūsā Wahba. Bayrūt: Dār al-Farābī.

AL-JABRI, Mohammed Abed

2009 *Kritik der Arabischen Vernunft. Naqd al-‘aql al-‘arabī. Die Einführung*. Aus dem Französischen übersetzt von Vincent von Wroblewsky und Sarah Dornhoff. Berlin: Perlen Verlag.

LAROUÏ, Abdallah

1967 *L'idéologie arabe contemporaine*. Préface de Maxime Rodison. Paris: Maspero.

LUBICA, Georges

1980 *As-sīyāsa wa-d-dīn ‘inda Ibn Ḥaldūn*. Ta‘rīb Mūsā Wahba wa-Šawqī ad-Dūwayhī. Bayrūt: Dār al-Farābī.

MARZARI, Robert

2004 *Fesselndes Arabisch. Strukturelle Schwierigkeiten und künstliche Barrieren in der arabischen Sprache*. Berlin: Schiler.

MICHEL, Andreas

2000 *Die französische Heidegger-Rezeption und ihre sprachlichen Konsequenzen: ein Beitrag zur Untersuchung fachsprachlicher Varietäten in der Philosophie*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

MOHR, Georg

2005 "Kants Grundlegung der kritischen Philosophie". In: Georg MOHR (Hg.), *Immanuel Kant. Theoretische Philosophie. Text und Kommentar*. Bd. 3. Frankfurt: Suhrkamp, S. 25–511.

AN-NĀBLUSĪ, Šārik

2010a "Bi-r-ra’y wa-r-ra’y al-āḥar taṣṭa‘ al-anwār". *al-Waṭan*, 9. Januar 2010. Abha. <www.alwatan.com.sa/news/writerdetail.asp?issueno=3389&id=16951&Rname=23>. Zugriff: 16. Januar 2010.

2010b "Fī masīrat al-iṣlāḥ nataḍakkār hā’ulā’i ar-ruwwād". *al-Waṭan*, 2. Januar 2010. Abha. <www.alwatan.com.sa/NEWS/writerdetail.asp?issueno=3382&id=16788&Rname=23>. Zugriff: 13. Januar 2010.

NAIM, Leila

1994 *Heinrich Manns "Untertan" im Orient. Probleme einer literarischen Übersetzung in das Arabische*. Berlin: Klaus Schwarz.

O’NEILL, Onara

1989 *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

PICARD, Elizabeth

2005 al-Za‘īm, Ḥusnī (1889–1949). In: *Encyclopédie de l’Islam. Nouvelle édition*. Tome XI, V–Z. Leiden: Brill, S. 437–438.

REDLIN, Monika

2005 *Die Literarische Übersetzung zwischen Theorie und Praxis. Die Werke Grazia Deleddas im deutschen Sprachraum*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

SCHMIDT, James

2006 “What Enlightenment was, and what it still might be.” *American Behavioral Scientist* 49/5:647–663.

2007 “Misunderstanding the Question: ‘What is Enlightenment?’” *Paper initially presented as the George R. Havens Lecture at Ohio State University on May 11, 2007*.

<<http://sws.bu.edu/jschmidt/Havens.pdf>>. Zugriff: 11. Januar 2010.

SEALE, Patrick

1986 *The struggle for Syria. A study in Post-War Arab Politics, 1945–1958*. (1965) London: I. B. Tauris Publishers.

SEIDEL, Roman

2007 “Von Königsberg nach Teheran. Mehdī Ḥā’erīs Replik auf Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises. Ein Beispiel für die zeitgenössische Kantrezeption in Iran.” In: Eduard GRAF, Susanne HÖSEL, Stefan KLINGNER und Lars LEIDL (Hg.): *Wer brauch Kant heute? Beiträge der interdisziplinären Tagung vom 14. und 15. Oktober 2006 in Dresden*. Dresden: TUD press, S. 41–60.

SENN, Fritz

1994 “Literarische Übertragungen – empirische Bedenken.” (1986) In: Mary SNELL-HORNBY (Hg.): *Übersetzungswissenschaft – Eine Neuorientierung. Zur Integrierung von Theorie und Praxis*. Tübingen und Basel: Francke Verlag, S. 54–84.

AŠ-ŠĪBĀNĪ, Aḥmad

1958 *Al-usus at-tawrīya li-l-qawmīya al-‘arabīya*. Bayrūt: Dār al-yaqza al-‘arabīya li-t-ta’līf wat-tarğama wan-našr.

1966a *Al-qawmīya al-‘arabīya fī-n-naẓarīya wa-t-taṭbīq*. Bayrūt: Dār al-kitāb al-‘arabī.

1966b *Al-aḥlāqīya at-tawrīya wa-l-aḥlāqīya al-‘arabīya*. Bayrūt: Dār al-kitāb al-‘arabī.

SMITH, Barry

- 1992 "Zur Nichtübersetzbarkeit der deutschen Philosophie." In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Band 3: Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, S. 127–147.

SPENGLER, Oswald

- 1964 *Tadāwur al-ḥaḍāra al-ġarbīya.* Tarġama Aḥmad aš-Šībānī. Bayrūt: Dār maktabat al-ḥayāt.

STRAWSON, Peter

- 1966 *The Bonds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason.* London: Methuen.

STROMBERG, Roland N.

- 1994 *Tārīḥ al-fikr al-ūrūbī al-ḥadīt.* (1984/85) Tarġama Aḥmad aš-Šībānī. Al-Qāhira: Dār al-qārī' al-‘arabī.

SURŪR, ‘Alī

- 1998 "Al-mufakkir al-lubnānī Mūsā Wahba fī-ḥiwār ma‘a Nizwā." *Nizwā*, al-‘adad at-tālīt ‘ašar. Bayrūt. [Interview der Zeitschrift *Nizwā* mit Mūsā Wahba im Januar 1998.] <www.nizwa.com/articles.php?id=668>. Zugriff: 17. November 2009.

TARAMAN, Soheir

- 1986 *Kulturspezifisch als Übersetzungsproblem. Phraseologismen in arabisch-deutscher Übersetzung.* Heidelberg: Groos.

TOURY, Gideon

- 1995 *Descriptive Translation Studies and Beyond.* Amsterdam und Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

ULE, Wolfgang (Hg.)

- 1998 *Deutsche Autoren in arabischer Sprache.* (1974) Amman: Goethe-Institut.

WAHBA, Mūsā

- 1987 "Muṣṭalahāt Naqd al-‘aql al-muġarrad." *Maġallat al-fikr al-‘arabī* 48: [nach unpagiertem Manuskript zitiert].

WAHBA, Mūsā (Hg.)

- 2003 *Falsafa.* Bayrūt: Al-liqā’ al-falsafī.

