

CONTEMPORARY TRANSLATION DEBATES
IN PHILOSOPHY AND THE HUMANITIES

YVANKA B. RAYNOVA (Sofia/Vienna)

**Philosophische Übersetzung zwischen "sprachlicher Gewaltanwendung"
und translativer Hermeneutik. Translatorische Überlegungen aus der
Sicht der Übersetzung(en) von Jean-Paul Sartres *L'être et le néant***

Abstract

**Philosophical translation between "linguistic violence" and translative hermeneutics.
Translational considerations from the perspective of the translation(s)
of Jean-Paul Sartre's *L'être et le néant***

*The establishment of translatology as a scientific discipline is a late phenomenon to which not only linguistics but also the philosophy of language has contributed significantly. Although the considerations of Schleiermacher, Ricoeur, Derrida, Balibar, Cassin and other philosophers are very stimulating for the examination of the translation problematics, they do not offer a particular translation theory of philosophical texts. Most of their works are of little help in practice when it comes to translating a complicated philosophical text. That is why I will take in this paper the opposite path and start from my own experience as a translator of philosophical literature into Bulgarian and, more concretely, from Jean-Paul Sartre's *L'être et le néant*. Based on this key work of contemporary philosophy and its translations into different languages, I will address the difficulties and the specifics of philosophical translation, discuss various translation methods, and argue several theses, which could serve as impulses for a further development of translation theory and translation practice in the field of philosophy.*

Keywords: Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, translation, philosophical language, hermeneutics, interpretation, invention

Obwohl die Übersetzungsproblematik eine lange Geschichte hat, ist die Übersetzungswissenschaft, die s.g. Translatologie, eine relativ spät entstandene Disziplin, die sich erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als solche etabliert hat. Zu ihrer Entwicklung hat nicht nur die Linguistik, sondern auch die Sprachphilosophie wesentlich beigetragen. Namenhafte Philosophen und Philosophinnen haben nicht nur über die Übersetzung geschrieben, sondern auch selbst wichtige philosophische Werke übersetzt. Ich denke hier insbesondere an Friedrich Schleiermacher, Übersetzer von Platos Werken ins Deutsche, der mit seinem Auf-

satz "Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens" (Schleiermacher 1838) einen Grundstein der modernen Übersetzungstheorie legte, sowie an Paul Ricœur, Autor von *Sur la traduction*, der in deutscher Gefangenschaft Husserls *Ideen* ins Französische übersetzte. Die Überlegungen von Schleiermacher und Ricœur, oder auch von Jacques Derrida, Etienne Balibar, Barbara Cassin und vielen anderen Philosophinnen und Philosophen sind zweifelsohne sehr spannend, ihr Beitrag hat jedoch eine begrenzte Reichweite. Denn sie sind zwar anregend für die philosophische Auseinandersetzung mit der Übersetzungsproblematik, bieten jedoch keine Übersetzungstheorie philosophischer Texte an. Diese fehlt meines Erachtens immer noch und bleibt somit ein blinder Fleck in der Translatologie. Auch sind sie wenig hilfreich in der Praxis, wenn es um die Übersetzung eines mehr oder weniger komplizierten philosophischen Textes geht. Deshalb werde ich den umgekehrten Weg einschlagen und von der eigenen Erfahrung her als Übersetzerin philosophischer Literatur ins Bulgarische, namentlich von Jean-Paul Sartres *L'être et le néant* (Sartre 1943) ausgehen¹. Anhand von diesem Schlüsselwerk und dessen Übersetzungen in verschiedene Sprachen, sollen die Schwierigkeiten und die Spezifik der philosophischen Übersetzung thematisiert, diverse Übersetzungsmethoden und -instrumente besprochen, sowie mehrere Thesen aufgestellt und Impulse für eine Weiterentwicklung der Übersetzungstheorie und -praxis geliefert werden.

1. Denkstil und Sprachstil: Zur Spezifik der philosophischen Sprache

Obwohl der Zusammenhang zwischen Denken und Sprache und die Abhängigkeit des Denkens bzw. der Philosophie von der Sprache ein zentrales Thema der Sprachphilosophie ist, wurde der Bezug zwischen Denken und Sprachstil in der Philosophie wenig behandelt. Ich möchte gerade mit diesem Thema beginnen, um die These aufzustellen, dass es nicht genügt der Muttersprache des zu übersetzenden Philosophen oder Philosophin mächtig zu sein, um eine gelungene Übersetzung auszuführen, sondern dass es unentbehrlich ist auch seine konzeptuelle Sprache bzw. sein Denkstil und Sprachstil zu beherrschen.

Es gibt zwei entgegengesetzte Positionen über das Verhältnis von Sprachstil und Philosophie, die ich hier anführen möchte. Einerseits, diejenige von Paul Valéry, welcher der Meinung ist, dass die Philosophie als Denken ohne Stil auskommt, die Literatur hingegen nichts als Stil sei (cf. Faber/Naumann, 1999, 300). Andererseits, die von Georges-Louis Buffon, der die Ansicht vertritt, der Stil sei die Ordnung der Gedanken (Buffon 1894, 28-29) oder, anders ausgedrückt, Inhalt und Form seien unzertrennbar. Ich würde Buffon in diesem Punkt zustimmen. Was ich jedoch bezweifle ist seine berühmte Maxime, dass der Stil den Menschen ausmache – bzw. den Philosophen – und dass nur die "gut geschriebenen" (philosophischen) Werke, die eine erhabene und noble Sprache haben, in der Nachwelt weiterleben werden, da neues Wissen oder Entdeckungen keine sicheren Garanten für die Unsterblichkeit seien (Buffon 1894, 43-44). Wenn dem so wäre, dann wäre der Autor von *L'être et le néant* in

¹ Es sei erwähnt, dass ich, neben anderen Übersetzungen, von 1984 bis 1986 an der Universität Sofia Assistentin an der Fakultät für Fremdsprachen war und Übersetzung philosophischer und psychologischer Texte unterrichtet habe.

einer nicht beneidenswerten Lage. Das dicke Buch, das dem Inhalt nach als schwer verständlich gilt, sogar für Spezialisten, fällt durch seine verzerrte Sprache auf, die durch den ständigen Gebrauch von Fremdwörtern und künstlich hergestellten Neologismen gekennzeichnet ist. Doch auch wenn Sartre manche Spezialbegriffe aus dem phänomenologischen Vokabular von Husserl und Heidegger nicht immer adäquat übersetzt und oft auch sehr eigenartig umgedeutet hat, markieren die Sprache und der besondere Stil, die er damit geschaffen hat einen wichtigen Wendepunkt in der französischen Denktradition. Begriffe wie "en-soi", "pour-soi", "réalité humaine", "ipséité", "moiïte", "néantisation", "négativités" etc. haben den philosophischen Diskurs in Frankreich stark geprägt.

Man kann Eleanor Kuykendall zustimmen, dass Sartre in seinem philosophischen Werk eine eigenartige *linguistische Phänomenologie* aufgebaut hat, in der die einzelnen Worte das Material bilden, d.h. das linguistische Phänomen als inerte Praxis, und dass dieses Material zugleich die Bedingung und das Resultat seiner philosophischen Praxis darstellt. Im Gegensatz zu Merleau-Ponty, der eine "Phänomenologie der Sprache" konzipiert hat, die darauf abzielt die Basis einer intersubjektiven Kommunikation zu schaffen, hinterlässt Sartres sprachliche Ambivalenz, so Kuykendall, ein unvollständiges Material, das immer neu interpretiert werden kann (Kuykendall 1992, 302-306). Das stellt natürlich eine Hürde für die Übersetzung dar, doch die grundlegende Schwierigkeit besteht meines Erachtens nicht in der "Offenheit" und "Unvollständigkeit" von Sartres Positionen und den linguistischen Phänomenen, sondern in der polysemischen Begrifflichkeit. Die lexikalische Mehrdeutigkeit besteht oft darin, dass Sartre Wörter oder Redewendungen aus der Alltagssprache benutzt, ihnen aber einen ganz spezifischen Sinn und Bedeutung gibt, die erst anhand einer Auslegung von Inhalt und Kontext verständlich werden.

Es könnten hier etliche Beispiele dafür gegeben werden, da dies aber nicht mein Hauptziel ist, werde ich nur eines anführen – das zentrale Konzept der *mauvaise foi*, dem das zweite Kapitel des ersten Teiles von *L'être et le néant* gewidmet ist. Dieser Begriff wurde von den englischsprachigen, deutschsprachigen und russischen Philosophinnen und Philosophen, Übersetzerinnen und Übersetzer ganz verschieden wiedergegeben. Alfred Ayer übersetzt es mit "insincerity" (Ayer 1990, 232), Walter Kaufmann (Kaufmann 1956, 222) und Herbert Fingarette (Fingarette 1969, 53-63) mit "self-deception", Hazel Barnes mit "bad faith" (Barnes 1966, 86ff), Justus Streller mit "Unwahrhaftigkeit" (Sartre 1962, 91ff), Hans Schöneberg und Traugott König mit "Unaufrichtigkeit" (Sartre 1991, 119ff), die russischen und ihnen folgend einige bulgarische Philosophen mit "нечистая совесть / nechistaja soevst'" (schlechtes Gewissen), "недобросовестность / nedobrosovestnost'" (Ungewissenhaftigkeit), "неискренность / neiskrennost'" (Unehrllichkeit), "дурная вера / durnaja vera" bzw. "лоша вяра / losha viara" (Bulgarisch – "schlechter Glaube"). Die deutsche Übersetzung der *mauvaise foi* als "Unaufrichtigkeit" von Schöneberg und König (Sartre 1991, 119ff) ist meines Erachtens die bestgelungene. Auch finde ich, dass Hazel Barnes – die amerikanische Übersetzerin von *L'être et le néant* – eine gute Wahl getroffen hat, als sie *mauvaise foi* mit "bad faith" übersetzte und nicht mit "insincerity" oder mit "self-deception", welche nur Aspekte des Sartre'schen Konzepts artikulieren. In der bulgarischen Übersetzung habe ich aber keine von den erwähnten Übersetzungsvarianten angenommen, da weder eine buchstäbliche Übersetzung als

"schlechter Glaube", noch das, was man auf Deutsch mit "Unaufrichtigkeit" bezeichnet, angebracht wäre. "Unaufrichtigkeit" übersetzt man auf Bulgarisch mit "неискреност / neiskrenost", was genau genommen Unehrlichkeit bedeutet. Sartre spricht aber nicht von *malhonnêteté*, sondern von *mauvaise foi*, d.h. von einem Akt der Täuschung oder/und der Selbsttäuschung wobei man jemandem und sich selbst etwas vormacht. Deshalb habe ich *mauvaise foi* mit *зabлуждение / zabluzhdenie* übersetzt, was so viel heißt wie Täuschung oder Vortäuschung, welche auch die Selbsttäuschung – *самозabлуждение / samozabluzhdenie* – impliziert. Der Begriff und die diesbezügliche Übersetzung wurden eingehend in der Einleitung und in den Fußnoten erläutert (siehe Sartre 1993, 36-38, 393).

Die Mehrdeutigkeit der verwendeten Begriffe, sowie misslungene Übersetzungen als Resultat von Fehlinterpretationen, sind jedoch nicht immer Sartre zuzuschreiben. Hier möchte ich zwei Beispiele geben. Wenn Sartre *reconnaitre* bzw. *reconnaissance* einmal im Sinne von Erkennen oder Wiedererkennen und ein anderes Mal im Sinne von Anerkennung gebraucht, so geschieht es, weil es im Französischen nur ein Wort für diese Begriffe gibt. Die Polysemie des Wortes wurde von Ricœur eingehend in seiner Anerkennungstheorie behandelt und stellt eine Herausforderung für die Übersetzer dar. Ich werde später noch einmal auf dieses Problem zurückkommen, hier möchte ich nur anmerken, dass für die bulgarische Übersetzung von *L'être et le néant* es ausreichte genau auf den Kontext zu achten, um die jeweilige Bedeutung von *reconnaitre* und *reconnaissance* sinngemäß wiederzugeben.

Ein anderes Beispiel: Der Heidegger'sche Zentralbegriff *Dasein* wird von Sartre als *réalité humaine* "übersetzt", eine zwar eindeutige, jedoch schlechte Übersetzung, für die Sartre oft genug kritisiert wurde. Man sollte aber in Betracht ziehen, dass es eigentlich *nicht Sartres Übersetzung* war, sondern die von Henry Corbin, die er – man kann sagen "unkritisch" oder voreilig – übernommen hat. Damit stellt sich die Frage ob man fremde Übersetzungen bedenkenlos übernehmen darf. Wenn ein Werk bereits übersetzt wurde, ist es üblich und sogar erwünscht, dass man danach zitiert und nicht selbst Zitate aus dem Original übersetzt, insbesondere, wenn man selbst kein größeres Werk übersetzt hat. Wenn aber eine Übersetzung schlecht oder ungenau ist, dann ist es angebracht schwierige bzw. problematische Begriffe und Passagen selbst zu übersetzen. Das sollte jedoch explizit in der Fußnote vermerkt werden, begleitet von einem entsprechenden Kommentar. Ich muss hier hinzufügen, dass es bis dato keine unproblematischen französischen Übersetzungen von Heidegger gibt. Deshalb ist es kein Zufall, wenn Françoise Dastur Heidegger kaum nach den französischen Übersetzungen zitiert, sondern meistens selbst die Zitate übersetzt oder alternative Übersetzungen anbietet (siehe z.B. Dastur 2011; ders. 2016). Dazu kommt, dass ein und derselbe Heidegger'sche Begriff von jedem französischen Übersetzer – Henry Corbin, Jean Beaufret, Andre Préau, Lucien Braun, Michel Haar, François Fédier, Dominique Janicaud, Alphonse de Waelhens u.a. – anders übersetzt wurde. Sollte man also über Heidegger auf Französisch schreiben, was ich unlängst getan habe, dann kommt man in die Notlage lange Fußnoten mit Erklärungen zu verfassen (Raynova 2018). Diesbezüglich möchte ich hier ein Beispiel geben, um sowohl die Übersetzungsschwierigkeiten zu verdeutlichen, als auch weiterführende Schlüsse zu ziehen.

Jean Beaufret übersetzt "Sache des Denkens" mit "affaire de la pensée" oder "Sache" als "l'affaire en question", was nur einen Aspekt der Bedeutung und des Wortgebrauchs bei Heidegger artikuliert, z.B. wenn "Sache" im Sinne von "der Sache nach" (quant à l'affaire) verwendet wird. Doch Heidegger bedient sich der Polysemie, um sowohl auf die Sache als "Sache des Denkens" bei Hegel zu verweisen, als auch auf das Husserl'sche "Zu den Sachen Selbst!" Wenn es um Letzteres geht, so fügt Beaufret die "Sache" auf Deutsch ein (cf. Beaufret 1990, 289), ohne jegliche Begründung. André Préau, seinerseits, erklärt, dass er "Sache" je nach Kontext übersetzt und zwar mit "cause", "affaire", "cas", "propos", "chose" (siehe Heidegger 1968a, 276). Mag sein, dass diese kontextuelle Übersetzungsweise den Sinn mehr oder weniger genau wiedergibt, da aber Préau das deutsche Wort nie neben der Übersetzung in Klammern hinzufügt, verliert man die "Sache" bzw. den Faden des Heidegger'schen Sprachspiels aus den Augen.

Man kann an diesem und ähnlichen Beispielen die Spezifik der philosophischen Sprache erkennen, die darin besteht, dass ihre Begrifflichkeit sich ständig durch den akademischen Diskurs modifiziert, erweitert und internationalisiert. Dies wirkt sich auch auf den Stil aus, der zunehmend die Aufnahme von Fremdwörtern in die eigene Sprache zulässt, so z.B. das schon erwähnte Heidegger'sche "*Dasein*", oder das Husserl'sche "*Epoché*" oder auch der umstrittene Begriff "*Gender*" – Wörter, die man ohne Übersetzung in die jeweilige Sprache übernimmt, weil es dafür keine adäquaten Übersetzungen gibt. In diesem Zusammenhang möchte ich die These aufstellen, dass im Gegensatz zur Antike oder zum Mittelalter, wo weitgehend auf Griechisch oder/und Latein philosophiert wurde, die gegenwärtige philosophische Sprache einen multilingualen und multikulturellen Hintergrund besitzt, sodass die Übersetzung philosophischer Texte eine komplexe genealogische, semantische und kontextuelle Interpretation der Begriffe erfordert. Konkret bezogen auf *L'être et le néant* bedeutet dies, dass es nicht ausreicht die französische Sprache zu beherrschen und Sartres Werke gelesen zu haben. Man muss auch die deutsche Phänomenologie-Tradition (Husserl, Heidegger, Scheler), sowie das Werk und die Sprache von Leibnitz, Hegel, Dilthey, Schopenhauer, Freud und andere Philosophen zumindest partiell kennen und sich damit nochmals während der Übersetzung auseinandersetzen. *L'être et le néant* mag zwar auf Französisch verfasst sein, aber es beinhaltet viele deutsche, englische und altgriechische Begriffe sowie fremde und eigene Übersetzungen, was zwangsläufig eine Übersetzung von Übersetzungen nach sich zieht. Wenn man das Glück hat, Deutsch als Muttersprache zu haben oder gar bilingual zu sein (wie im Fall von Jean Greisch), ist es bei dieser Art von Übersetzungen von großem Vorteil. Wenn man jedoch in einer ganz anderen Kultur aufgewachsen ist, abgeschnitten vom Rest der Welt, wie es bei manchen bulgarischen und russischen Philosophen der Vergangenheit der Fall war, dann muss man eine gewisse Nachsicht walten lassen. Das heißt nicht, dass man die schlechten Übersetzungen nach der Wende billigen sollte, aber man muss sich im Klaren sein, dass Übersetzungen von Philosophen wie Husserl, Heidegger und Sartre fast überall ein *work in progress* sind. Deshalb lautet meine nächste These: Gute philosophische Übersetzungen erfordern sowohl eigenständige, harte Arbeit als auch internationale Besprechungen und Diskussionen, Erfahrungsaustausch und oft die Zusammenarbeit mehrerer Übersetzer. Auf dieses Thema möchte ich nun kurz eingehen.

Die Polysemie vieler französischer Wörter, sowie Sartres problematische Übersetzungen und Umdeutungen von Spezialbegriffen aus der Phänomenologie Husserls und Heideggers könnten eine Erklärung für die Unvollkommenheit der bestehenden Übersetzungen von *L'être et le néant* sein. Timothy O'Hagan und Jean-Pierre Boulé haben eine Checkliste der Fehler in Hazel Barnes englischer Übersetzung von *L'être et le néant* veröffentlicht (O'Hagan/Boulé 1987). In dieser behaupten sie, Barnes habe 500 Übersetzungsfehler begangen – von Tippfehlern angefangen bis solchen, die den Sinn wesentlich verändern. Während einer Sartre-Tagung an dem Jahrestreffen der American Philosophical Association im Jahr 1995, an der ich eingeladen war über die bulgarische Übersetzung vorzutragen, habe ich in Anwesenheit von Barnes und Boulé die Liste mit den Fehlern angesprochen. Barnes hat mir damals gedankt und mit Recht ziemlich betroffen reagiert. Sie beklagte, was sie auch später in ihrer Biographie niederschrieb, nämlich, dass die Autoren der Checkliste sie nie kontaktiert haben und dass es bedauerlich sei, dass alle dazu eingeladen worden waren dabei mitzuwirken und weitere Fehler anzugeben, außer sie selbst (Barnes 1997, 157-158). Wenn ich diesen Vorfall nun erwähne, so ist es aus mehreren Gründen. Erstens, es ist leichter gewisse Fehler in einer Übersetzung zu finden, als selbst ein Monumentalwerk wie *L'être et le néant* zu übersetzen. Die Übersetzungsschwierigkeiten können zwar nicht *per se* an der Dicke des Buches gemessen werden – manche Vorträge von Heidegger sind sicher schwieriger zu übersetzen als ein Band von Montaigne und schon ein Satz wie "Das Ding dingt" (Heidegger 2000, 182) kann Kopfzerbrechen bereiten. Dennoch macht es einen Unterschied, ob man ein voluminöses, schwer verständliches Werk oder nur einen Artikel übersetzen muss. Zweitens, grobe Fehler verändern tatsächlich den Sinn, aber nicht alles was als Fehler aufgefasst wird ist einer. Es gibt oft mehrere Übersetzungsmöglichkeiten und die Wahl liegt entweder auf der Seite der Interpretation oder beruht auf subjektiver Bevorzugung. Drittens, Übersetzungen können und sollen nachgebessert werden, aber dies kann nur durch wohlwollende Diskussionen und produktive Zusammenarbeit geschehen. Hazel Barnes hat das Buch allein übersetzt, die deutschen Übersetzer, hingegen, haben in Zweier- oder Dreier-Teams gearbeitet. Und trotz dieser Zusammenarbeit wurde und kann immer noch dies oder jenes bemängelt werden. Die erste integrale deutsche Übersetzung von *L'être et le néant*, durchgeführt von Justus Streller, Karl August Ott und Alexa Wagner und veröffentlicht 1962, wurde von Traugott König wegen "gravierende Mängel und Fehler" (König 1991, 1075) und übermäßige Heideggerisierung der Sartre'schen Sprache kritisiert. Um diese Mängel zu korrigieren, haben König und Hans Schöneberg in der zweiten und bisher letzten deutschen Übersetzung, die 1991 bei Rowohlt erschienen ist, versucht, den von Corbin beeinflussten Sprachstil Sartres zu erhalten. In dem Nachwort "Zur Neuübersetzung" erläutert König: "Es würde befremdlich wirken, wenn im urbanen Pariser Stil Sartres ohne ausdrücklichen Bezug auf Heidegger Wörter wie 'Zeug', 'Zeugganzes', 'Zuhandenheit' auftauchen" (König 1991, 1086). Da Sartre Heideggers Begriffe "Zeug", "Zeugganzes", "Zuhandenheit" mit *ustensile*, *complexe d'ustensiles* und *réalité-ustensile* übersetzt, verwenden Schöneberg und König das Fremdwort Utensil für die Übersetzung von *ustensile* und *réalité-ustensile* sowie das Wort "Utensilienkomplex" für *complexe d'ustensiles*. Im Gegensatz zu den russischen Philosophen, die *ustensile* mit "орудие / orudie" (Werkzeug, Gerät, Mittel) übersetzen, habe ich das Wort "инструмент / instrument" (Instru-

ment) gewählt. Der Grund dafür war, erstens, dass "орудие / orudie" bis dato mit "орудие труда / orudie truda", sprich mit dem Marx'schen "Arbeitsmittel" in Zusammenhang gebracht wurde und daher stark marxistisch konnotiert ist. Zweitens klingt es ziemlich archaisch. Drittens hat es auch die Bedeutung von "Kanone", "Geschütz" oder "Waffe" und nicht zuletzt können mit dem Wort "Instrument" die Komposita gut übersetzt werden. So habe ich, auf die Heidegger'sche Zuhandenheit als "подръчност / podruchnost" verweisend, das Sartre'sche Kompositum *réalité-ustensile* als "инструментална реалност / instrumentalna realnost" übersetzt (siehe Raynova 1993, 391; Raynova 1999, 620).

Es besteht kein Zweifel, dass die Übersetzung von Hans Schöneberg und Traugott König nicht nur gelungen, sondern bis heute auch die beste ist. Trotzdem kann man darüber diskutieren, ob an manchen Stellen die französischen Fremdwörter wirklich notwendig waren, ob sie nicht manchmal zu viel sind und damit das Verständnis zusätzlich und unnötig erschweren. Im Fall von "Utensil" kann man Folgendes sagen: Es existiert als Fremdwort im Deutschen, klingt zwar ein wenig schwer, passt aber zu Corbins und Sartres Stil. Andere Begriffe jedoch werden als neue Fremdwörter eingeführt, so zum Beispiel "Instantaneität", das auf das Fremdwort "instantan" aufbaut. Wenn man dann Sätze liest wie: "die Unaufrichtigkeit ist instantan", oder: "Was also muss das Bewußtsein in der Instantaneität des präreflexiven Cogito sein, wenn der Mensch aufrichtig sein können soll?" (Sartre 1991, 118), dann werden Viele nach einem Fremdwörterbuch greifen müssen. Ich habe das Wort *instantané* auf Bulgarisch mit "моментно / momentno" (momentan) und *instantanéité* mit "моментовост / momentovost" (Momentaneität) übersetzt und keine Neologismen wie "инстантно / instantantno" und "инстантност / instantantnost" geschaffen, weil sie dem bulgarischen Leser überhaupt nichts sagen würden. Nur nebenbei: Wenn manche bulgarischen Übersetzer etwas nicht verstehen, dann erfinden sie gerade solche nichtssagenden Fremdwörter, was für mich unakzeptabel ist. In der deutschen Übersetzung hätte man auch "momentan" und "Momentaneität" verwenden können, da das Wort Momentaneität von Husserl benutzt wird, zum Beispiel, wenn er vom "Dogma der Momentaneität eines Bewußtseinsganzen" spricht (Hua X, 20). Auch lange vor ihm, schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts, hatte der Begriff in der deutschen Philosophie Fuß gefasst (siehe Braniss 1834, 216-218). Die Wahl von "Instantaneität", anstatt "Momentaneität", ist ein gutes Beispiel für Bevorzugung, die hauptsächlich den Sprachstil betrifft, und nicht eine "richtige" oder "falsche" Übersetzung darstellt. Anders sieht es aber aus, wenn die Wahl zur Frage der Interpretation wird und dies eine Diskussion über die Exaktheit der Übersetzung auslösen kann.

2. Interpretative Übersetzung und "sprachliche Gewaltanwendung"

Der Begriff "au-milieu-du-monde" (buchstäblich "In-der-Mitte-der-Welt", auf Bulg. "в-средата-на-света / v-sredata-na-sveta") wird von Schöneberg und König als "innerweltlich" (Bulg. "вътрешносветово / vutreshnosvetovo") oder auch als "Innerweltlichkeit" (Bulg. "вътрешносветовост / vyutreshnosvetovost") übersetzt (siehe Sartre 1991, 221, 266, 271, 373). Es stellt sich jedoch die Frage: Warum verwendet Sartre einmal den Begriff "au-milieu-du-monde" (Sartre 1994, 95, 172, 182, 239, 305, 331, 357, 359, 365, 392, 433, 470, 537, 626)

und ein anderes Mal "intramondain", der ja buchstäblich "innerweltlich" bedeutet (ebenda, 145, 172, 182, 316, 332, 333, 334, 335, 344, 350, 482)? Leider haben Schöneberg und König beide Worte auf die gleiche Art und Weise übersetzt, ohne dem Leser in den Fußnoten oder im Glossar eine Erklärung dafür anzubieten (siehe Sartre 1991, 1119).

Wir haben es hier mit einer Interpretationsfrage *par excellence* zu tun, die vielleicht kleinlich erscheinen mag, dennoch für mich eine Herausforderung bei der Übersetzung dargestellt hat. Im Gegensatz zu den deutschen Übersetzern bin ich zur Überzeugung gelangt, dass Sartres Begriff "au-milieu-du-monde" nicht auf Heideggers "innerweltlich" bzw. "Innerweltlichkeit" verweist, sondern auf das, was Heidegger "inmitten von Seiendem" nennt. Der Unterschied zwischen "weltlich" und "innerweltlich" wird von Heidegger in *Sein und Zeit* folgendermaßen erläutert: "Die Abwandlung 'weltlich' meint (...) terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des 'in' der Welt vorhandenen Seienden. Dieses nennen wir weltzugehörig oder innerweltlich." (GA 2, 88) Später, in *Vom Wesen des Grundes*, erläutert Heidegger, dass das Dasein nicht nur weltlich ist, sondern auch weltbildend oder auch weltstiftend: "Das Dasein gründet (stiftet) Welt nur als sich gründend inmitten von Seiendem." (GA 9, 167) Er sagt also nicht "sich innerweltlich gründend", sondern "gründend inmitten von Seiendem", was Corbin mit "au milieu de l'existant" übersetzt (Heidegger 1968, 147). Das Sartre'sche "au-milieu-du-monde" oder "être-au-milieu-du-monde" – manchmal geschrieben *mit* und manchmal *ohne* Bindestriche – bedeutet meines Erachtens dasselbe wie "au milieu de l'existant", was aus verschiedenen Stellen ersichtlich ist. Ich werde hier nur das folgende Zitat anführen:

Ainsi mon être-dans-le-monde, par le seul fait qu'il réalise un monde, se fait indiquer à lui-même comme un être-au-milieu-du-monde par le monde qu'il réalise, et cela ne saurait être autrement, car il n'est d'autre manière d'entrer en contact avec le monde que d'être du monde. (Sartre 1994, 357).

Auf Deutsch, in meiner Übersetzung:

Durch die einfache Tatsache, dass mein In-der-Welt-sein eine Welt realisiert (bildet, stiftet), zeigt es sich seiner selbst als ein Sein-inmitten-der-Welt durch die Welt, die es realisiert, und das kann gar nicht anders sein, denn es gibt keine andere Art mit der Welt in Kontakt zu treten als von der Welt zu sein.

"Von der Welt sein" bedeutet hier so viel wie "weltlich" im Heideggersch'en Sinne. Vereinfacht ausgedrückt: Die "menschliche Realität" als weltbildendes In-der-Welt-sein lässt die Welt "als ein Bild geschehen" durch welches es sich selbst als ein weltliches Sein inmitten von Seiendem entdeckt. Oder noch einfacher gesagt: Der Mensch entdeckt sich zugleich als weltstiftendes Sein (Aktivität, Transzendenz, Für-sich) und zugleich als Seiendes unter Seienden (Passivität, Faktizität, An-sich). Dieses "inmitten von Seiendem" oder "au-milieu-du-monde" wird von Sartre weiter als Geworfenheit, Faktizität, in-Situation-sein, Erstarren in ein An-sich durch die Vergangenheit, usw., thematisiert (Sartre 1994, 182, 399, 470). Das "inmitten" verweist aber nicht nur auf die menschliche Faktizität, sondern auch auf den Menschen als eine *Mitte* der Welt und des An-sich-Seins, das durch ihn zur Welt geformt wird und man-

nigfaltige Gestalten annimmt (ebenda, 305). Somit rückt Sartre ein wenig näher hin zu Husserl, zu seiner Konzeption des Leibes als "Zentrum einer um mich orientierten primordialen Welt" (Hua I, 148), und weiter weg von Heideggers Seinsauffassung. Dies wird besonders klar aus einem späten Interview, in dem Sartre diesen Unterschied zu Heidegger und Merleau-Ponty, einerseits, und den Strukturalisten, andererseits, genauer erläutert, in dem er betont, dass er jede Öffnung zum Sein, die das Sein zugleich "vor" und "hinter" der Öffnung als Bedingung der Öffnung voraussetzt, ablehnt, denn es gibt nichts "vor" oder "hinter" dem Menschen: "Ich denke, dass ein Mensch in der Mitte ist, oder wenn er etwas hinter sich hat, dann verinnert er es" (Sartre 1979, 102).

Dieses Beispiel zeigt die grundlegende Bedeutung der kontextuellen Interpretation und der vergleichenden Hermeneutik für die getreue Wiedergabe des "linguistischen Phänomens" und des philosophischen Inhalts mit seinem multilingualen und multikulturellen Hintergrund. In dem ich mich auf Paul Ricœurs Konzept der dialektischen Verschränkung von Verstehen und Erklären stütze, möchte ich auf die führende Rolle des Verstehens hinweisen – die schlechten, groben oder einfach unbefriedigenden Übersetzungen, die nach 1990 in Bulgarien entstanden, sind letztendlich das Resultat eines Nicht-Verstehens des philosophischen Textes, sei es, weil die Übersetzer schwache Sprachkenntnisse haben, sei es, weil sie das philosophische Werk des Autors und der Kultur bzw. der Tradition, in der er eingebettet ist, nicht kennen, oder auch beides.

Die bulgarische Übersetzung von *L'être et le néant* wurde weitgehend mit den Instrumenten der kontextuellen Interpretation und der vergleichenden Hermeneutik durchgeführt, jedoch in Kombination mit der Sartre'schen Konzeption der unvermeidlichen sprachlichen Gewaltanwendung. In einem Interview mit Pierre Vaerstreten aus dem Jahr 1965 erörtert Sartre seine Auffassung von Sprache und Übersetzung, in dem er die wegweisende Unterscheidung zwischen Alltagssprache, Literatursprache, Poesie, wissenschaftlicher Sprache und philosophischem Diskurs artikuliert. Während in der Alltagssprache, die er auch "Prosa" nennt, Reziprozität gegeben sei, d.h. eine Bemühung um Austausch und Kommunikation mit Anderen, diene in der Literatur und der Poesie der Andere – der Leser oder Zuhörer – nur zur Enthüllung der verborgenen Bedeutungen des Schriftstellers, die er in sein eigenes Spiel aufnimmt. Die Literatur und die Poesie sind, so Sartre, zutiefst narzisstisch, weil der Schriftsteller durch das Bedeutungsspiel des Lesers sich selbst darstellen möchte. In der Prosa sei der Narzissmus wesentlich indirekter, da er an Kommunikation interessiert sei und auf Resonanz abziele, d.h. auf eine Wortwahl, die sich nach dem Anderen richtet. Der Erfolg der Poesie bestehe hingegen in der Überwindung und Ergänzung der Prosa, die neben ihr existiert. Der philosophische Diskurs, den Sartre auch „philosophische Prosa“ nennt, hat mit der landläufigen Prosa kaum etwas gemeinsam, da er die schwierigste aller Sprachen benutzt – die Sprache, die am meisten und ausgiebigsten mitteilen möchte.

Wenn Sie Hegel nehmen, wenn Sie einen Satz von Hegel lesen, ohne in Hegel etwas bewandert zu sein, ohne ihn zu kennen, dann werden Sie ihn nicht verstehen. Hier liegt ein andres Problem. Denn der Sinn der Philosophie, so wie ich ihn verstehe (...), liegt im Grunde darin, durch begriffliche Annäherung so weit wie möglich die Ebene des kon-

kreten Allgemeinen zu erreichen, die uns in der Prosa gegeben ist. (...) Ihr Ziel ist es also, Begriffe zu schaffen, die immer schwerer werden, bis es uns gelingt, so etwas wie ein Modell dessen zu finden, was sich der Prosa direkt darbietet (Sartre 1979, 116).

Mit anderen Worten, die Aufgabe der Philosophie liegt darin, den verborgenen Sinn und die allgemeinen Strukturen des Erlebnisses zu erfassen und zu veranschaulichen. Sie kommt, so Sartre, "nach" der Prosa und führt über sie hinaus in Begriffen, die wegweisend, "prospektiv" sind. Der philosophische Diskurs soll zwar die Mystifikationen der literarischen Sprache meiden, könne aber nicht auf die wissenschaftliche Sprache reduziert werden, auf die "reine Praxis", d.h. auf ein positives, angewandtes Wissen. Im Gegensatz zu der eindeutigen Terminologie der Wissenschaften, benutze der philosophische Diskurs *ambivalente Begriffe*, deshalb sei Husserls Idee einer Philosophie als "strenge Wissenschaft" ein Unsinn:

Die Vorstellung Husserls von der Philosophie als *strenge Wissenschaft* erscheint mir als eine geniale, aber verrückte Idee. Im übrigen ist alles, was Husserl schreibt, höchst mehrdeutig. Wenn man Husserls Theorie von der *Hyle* nimmt und behauptet, das sei eine wissenschaftliche Theorie, wo sie doch wer weiß wieviel unterschiedliche Interpretationen zuläßt (...), sieht man, daß die Philosophie als strenge Wissenschaft unsinnig ist. (Ebenda, 114).

Die Mehrdeutigkeit der philosophischen Sprache, bedeute jedoch nicht, dass sie unübersetzbar sei. Sartre widersetzt sich dem literarischen Positivismus und dem Strukturalismus, deren Vertreter zufolge die Sprachen keine Entsprechungen haben und jede von ihnen als ein Ganzes bedingt ist, denn das würde darauf hinauslaufen, dass Philosophen wie Heidegger nicht ins Französische übersetzbar wären:

Also, wenn wir alles sagen können wollen, wenn wir meinen, daß uns das Denken eines deutschen Philosophen wie Heidegger zugänglich sein muß, auch wenn wir seine Sprache nicht können, und wenn wir gleichzeitig in einem gewissen Maße glauben, daß die Sprachen Ganzheiten sind, die sich innerlich bedingen, und daß man nicht notwendig die gleichen Sachen in der einen wie der andren Sprache vorfindet, dann müssen wir einräumen, daß wir der Sprache Gewalt antun und sie zwingen können müssen, etwas auszudrücken, was dem Französischen gegen den Strich geht (...) Hier geht es um den Moment der Einführung: Man ist gezwungen, eine Lücke in einem Denken zu schließen, indem man einer Sprache Gewalt antut. (Ebenda, 115-116).

Die von Sartre in diesem Zusammenhang gegebenen Beispiele sind aufschlussreich, insbesondere die Übersetzung von *Da-sein* mit *l'être-là* (in einer nicht Heidegger'schen Bedeutung) und die Verwendung von *existentiel* und *existential* – Begriffe, die zwar "kein Französisch" seien, aber die man halt brauche.

Diese Beispiele zeigen nicht nur, dass man bei der Übersetzung eine gewisse Dosis sprachlicher Gewalt anwenden kann und manchmal auch muss, sondern auch, dass Heideggers Erfindungen den Sinn und die Bedeutung eines Begriffs, der im Deutschen einmal geschaffen wurde, verändert haben. Nach Sartre kann die Nuance dieser Veränderung "keine

rein deutsche Nuance" sein, insofern es sich um ein konkretes Allgemeines handelt. Sartre gesteht in diesem Zusammenhang, dass er für Heideggers Begriffe oft kein französisches Wort als Äquivalent geben konnte und deshalb habe er den "deutschen Begriff mit deformierten Wörtern eines falschen Französisch" in das Denken eingeführt, insofern das Denken allgemeiner sei als die Sprache (ebenda).

Bei meiner Übersetzung von *L'être et le néant* habe ich versucht, der bulgarischen Sprache nicht mehr Gewalt anzutun als Sartre der französischen, eher weniger. Aus diesem Grund habe ich die stilisierten französischen Übersetzungen von Hegel und Heidegger außer Acht gelassen und die Zitate selbst aus dem deutschen Original übersetzt.

3. Übersetzung als translative Hermeneutik: von der Interpretation zur Invention

Die philosophische Kultur – oder besser: die Philosophie als Bestandteil der Kultur – ist in ihrer Entwicklung zunehmend multilingual und multikulturell geworden. Sie ist, wage ich zu behaupten, das Resultat verschiedener Kulturen – nicht nur europäischer –, auch wenn manche daran festhalten, dass Europa als Geburtsstätte der Philosophie weiterhin bestimmend sei. So oder so, durch den Sprachwandel hat jeder Philosophierende zunehmend mit Übersetzung zu tun. Ob wir selbst übersetzen oder nicht, wir sind auf die Übersetzung anderer angewiesen: Sei es, weil wir eine Sprache nicht beherrschen, sei es, weil wir nach den existierenden Übersetzungen zitieren müssen. Auch wenn wir ein philosophisches Werk in unserer Muttersprache lesen, müssen wir die Begrifflichkeit, die Sprache und die Denktradition des Autors kennenlernen und damit in unser eigenes Denken und Sprachspiel übertragen. Oder, wie Georges Steiner sagt: "Verstehen, heißt übersetzen" (Zit. nach Ricœur 2004, 44). Verstehen, Erklären, kontextuelle bzw. interkulturelle Interpretation, Invention und sprachliche Gastfreundschaft, soziokulturelle Mediation und Konfliktlösungen – dies sind die Hauptelemente der translativen Hermeneutik, so wie ich sie verstehe und in meinen Übersetzungen angewendet habe. Da wir den Großteil bereits besprochen haben, möchte ich zum Schluss auf die Invention bzw. Kreativität als notwendige Ergänzung der kontextuellen Interpretation eingehen.

So komplex die Interpretationsarbeit am Text auch sein mag, sie allein genügt nicht, wenn wir es mit verschlungeneren Texten zu tun haben, die nicht nur semantisch polyvalent sind, sondern auch Neologismen und Sprachspiele beinhalten, die nicht direkt übersetzbar sind. Die angesprochene sprachliche Gewaltanwendung kann zwar eine Möglichkeit zur Problemlösung sein, jedoch nicht in jedem Fall. Deshalb sind Kreativität und Invention gefragt, worüber sich auch Sartre bewusst war:

Man kann im Französischen Wörter erfinden, aber sie müssen in der erfinderischen Linie dessen liegen, was der Geist einer Sprache genannt wird, das heißt in einer Gesamtheit literarischer Traditionen oder genauer innerhalb der inneren dynamischen Beziehungen eines linguistischen Systems. Wenn also ein Dichter Wörter erfindet, wie zum Beispiel Léon-Paul Fargue oder Henri Michaux, dann sind das Erfindungen, die sich in die Sprache einfügen. Erfindungen dagegen, mit denen ein Philosoph philosophische Begriffe eines Deut-

sehen einbürgern will, der sich genaugenommen seiner eignen Sprache bemächtigt und sie in ihrer Richtung weitergetrieben hat, sind nicht notwendigerweise Erfindungen, die in die Richtung der französischen Sprache gehen. (Sartre 1979, 115).

Es ist schwer seiner eigenen Sprache treu zu bleiben und zugleich derjenigen des zu übersetzenden Autors. Deshalb sieht Ricœur im Übersetzer einen Diener zweier Herren, der das Risiko eingeht, beide zu verraten. Und um bei Ricœur zu bleiben, werde ich ein Beispiel mit dem Wort "reconnaissance" geben, das ich am Anfang angesprochen habe.

In seinem Buch *Le parcours de la reconnaissance* (2004), unternimmt Ricœur eine minutiöse Erörterung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes "reconnaissance", je nach dem spezifischen Kontext seiner Verwendung. Dabei geht er von einer Art innerer Logik der Sprache aus, die seiner Meinung nach der "geregelten Polysemie" dieser Bedeutungen zugrunde liegt und die Basis für eine Philosophie der Anerkennung bieten könnte. Das Resultat seines Wühlens in den französischen Wörterbüchern ist beeindruckend: Ricœur hat 20 verschiedene Bedeutungen des Wortes gefunden, die vom Erkennen bis hin zur Dankbarkeit reichen. Aus diesen hat er dann drei Hauptbedeutungen herausgefiltert, auf die er dann seine theoretischen Überlegungen aufbaut, nämlich – das Erkennen, das Wiedererkennen und das Anerkennen. Aus diesem Grund trägt die deutsche Übersetzung des Buches den Titel *Wege der Anerkennung: Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Hieraus wird ersichtlich, dass es nicht reicht *Le parcours de la reconnaissance* mit *Wege der Anerkennung* zu übersetzen, weshalb ein Untertitel hinzugefügt werden musste. Zweifellos ist das eine gelungene Lösung für den Titel. Wenn das Wort jedoch an diversen Stellen mit all seinen Hauptbedeutungen beladen ist, die Ricœur ihm gibt, dann wird es für den Übersetzer zu einer gewaltigen Herausforderung.

Dies war insbesondere der Fall, bevor das Buch in deutscher Übersetzung erschien, und es ist immer noch so für diejenigen, die es in ihre Muttersprache übersetzen oder einfach darüber schreiben müssen. Gerade auf diesem Problem bin ich gestoßen, als ich vor Jahren mein drittes Doktorat auf Bulgarisch verfasste. Ricœurs Buch war zwar schon auf Bulgarisch übersetzt, aber schon allein der Titel *Пътят на разпознаването / Путият на разпознаването* (*Der Weg der Wiedererkennung*) zeigte mir, dass ich damit nichts anfangen kann.

Nun, wenn man das Problem der Übersetzung von "reconnaissance" mit Gewaltanwendung lösen möchte, dann könnte man, zumindest auf Deutsch, das Fremdwort "Rekognition" benutzen. Dieses hat aber eine Kant'sche Konnotation, da es auf die s.g. "Synthesis der Rekognition" verweist, d.h. auf das Zusammenfassen vergangener Vorstellungen. Somit erfasst es nur einen Aspekt des Ricœur'schen Konzepts von "reconnaissance". Die kreativste Lösung, die ich bis jetzt gefunden habe, ist die von Jean Greisch, der für die Übersetzung von "reconnaissance" Klammern, Bindestriche und Schrägstriche benutzt hat: (Wieder-/an)Erkennen (Ricœur 2004, 139f.). Diese Variante hat mir für die bulgarische Übersetzung sehr geholfen, wobei ich eine elegantere Lösung finden konnte – при(разпо)знаване / при(ras)posnavane.

Die kreative Übersetzung von Jean Greisch ist eine schöne Fügung. Doch Invention bedeutet nicht *per se* etwas Positives. Ich könnte viele Beispiele aus den bulgarischen Über-

setzungen anführen, insbesondere Übersetzungen von Heidegger, wo Invention mit willkürlichem Improvisieren und snobistischem Experimentieren gleichzusetzen ist. Deshalb möchte ich meinen Beitrag mit einem Aufruf für mehr Verantwortungsbewusstsein der Übersetzenden abschließen.

Wenn wir mit Ricœur davon ausgehen, dass die Übersetzung als Modell der Gastfreundschaft fungieren kann und soll, dann bedeutet das vor allem, dass wir dem Autor, seiner Kultur und somit auch uns selbst den gebührenden Respekt erweisen müssen. Konkreter bedeutet dies, sich Zeit für die Übersetzung, Recherchen und den Vergleich mit Übersetzungen in andere Sprachen zu nehmen, Erklärungen in den Fußnoten oder ein Wörterbuch der Schlüsselbegriffe im Anhang anzubieten, sich mit Spezialist:innen auszutauschen und sich auf keinen Fall Improvisationen zu erlauben. Auch wenn es, wie Ricœur ständig betont, keine perfekten Übersetzungen gibt, müssen wir uns bemühen, die bestmögliche Übersetzung zu liefern – oder es gar nicht erst versuchen. Denn schlechte Übersetzungen bleiben bestehen. Sie richten einen langfristigen Schaden an – sowohl an der eigenen Kultur als auch an der Kultur, die übersetzt wird.

*Prof. Dr. Yvanka B. Raynova, Institute of Philosophy and Sociology –
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia / Institut für Axiologische Forschungen, Wien,
raynova[at]iaf.ac.at*

Literaturangaben

- Ayer, Alfred J. *Philosophy of the Twentieth Century*. London: Unwin paperbacks, 1990.
- Barnes, Hazel E. *The Story I Tell Myself: A Venture in Existentialist Autobiography*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1997.
- Beaufret, Jean. "La fin de la philosophie et la tache de la pensée", dans Martin Heidegger. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1990, 279-280.
- Braniss, Christlieb Julius. *System der Metaphysik*. Breslau: Barth und Comp., 1834.
- Buffon, [Georges-Louis Leclerc de]. *Discours sur le style*. Cinquième édition. Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1894.
- Dastur, Françoise. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Vrin, 2011.
- Dastur, Françoise. "Heidegger et Hegel: Distance et proximité", *Revue germanique internationale*, vol. 24, 2016: 159-173. <https://doi.org/10.4000/rgi.1622>
- Faber, Richard und Barbara Naumann. *Literarische Philosophie, philosophische Literatur*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999.
- Fingarette, Herbert. *Self-Deception*. New York: Routledge & Kegan Paul, 1969.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. (GA 2). Frankfurt am Main: Klosterman, 2018.
- Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. (GA 7). Frankfurt am Main: Klosterman, 2000.
- Heidegger, Martin. *Wegmarken (1919–1961)*. (GA 9). Frankfurt am Main: Klosterman, 2004.

- Heidegger, Martin. "Identité et différence", in idem. *Questions I*. Paris: Gallimard, 1968, 253-308.
- Husserl, Edmund. *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge*. (Hua I). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1991.
- Husserl, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. (Hua X). Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.
- Kaufmann, Walter. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1956.
- König, Traugott. "Zur Neuübersetzung", in Jean-Paul Sartre. *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991. 1073-1088.
- Kuykendall, Eleanor. "Sartre's linguistic phenomenology", *Bulletin de la Société Américaine de Philosophie de Langue Française*, Vol. IV, No. 2-3, 1992, 302-306.
- O'Hagan, Timothy, and Jean-Pierre Boulé. *A Checklist of Errors in Hazel Barnes' English Translation of Jean-Paul Sartre, "L'être et le néant"*. Norwich: University of East Anglia, 1987.
- Raynova, Yvanka B. "Belejki na prevodacha" (Anmerkungen des Übersetzers), in Sartre, Jean-Paul. *Bitie i nisto (L'être et le néant)*. Tom 1 (Bd. 1). Bulgarische Übersetzung mit Einleitung von Yvanka B. Raynova. Sofia: Nauka i izkoustvo, 1993, 387-400.
- Raynova, Yvanka B. "Belejki na prevodacha" (Anmerkungen des Übersetzers), in Sartre, Jean-Paul. *Bitie i nisto (L'être et le néant)*. Tom 2 (Bd. 2). Bulgarische Übersetzung mit Einleitung von Yvanka B. Raynova. Sofia: Nauka i izkoustvo, 2000. 619-631.
- Raynova, Yvanka B. "L'âge de la non-philosophie": Martin Heidegger et François Laruelle", *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*, Vol 21, No 1 (2019): 108-142. <http://dx.doi.org/10.25180/lj.v20i1.121>
- Ricœur, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Bayard, 2004.
- Ricœur, Paul. *Le parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004a.
- Ricœur, Paul. "Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung" (Übersetzt von Jean Greisch), in Orth, Stefan und Peter Reichenberg (Hrsg.). *Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœur's Reflexionen auf den Menschen*. Freiburg, München: Karl Alber, 2004b. 139-159.
- Ricœur, Paul. *Pytiat na razpoznavaneto. (Le parcours de la reconnaissance)*. Bulgarische Übersetzung von Todorka Mineva. Sofia: Sonm, 2006.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- Jean-Paul Sartre. *Being and nothingness*. Translated and with an Introduction by Hazel E. Barnes. New York: Pocket Books, 1966.
- Sartre, Jean-Paul. "Der Schriftsteller und seine Sprache", in ders. *Was kann Literatur? Interviews, Reden, Texte 1960-1976*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1979. 94-122.
- Sartre, Jean-Paul. *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1991.
- Sartre, Jean-Paul. *Bitie i nisto (L'être et le néant)*. Tom 1 (Bd. 1). Bulgarische Übersetzung mit Einleitung von Yvanka B. Raynova. Sofia: Nauka i izkoustvo, 1993.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Nouvelle édition corrigée par Arlette Elkaim-Sartre en 1994, suivie d'un index. Paris: Gallimard, TEL, 1994.
- Sartre, Jean-Paul. *Bitie i nisto (L'être et le néant)*. Tom 2 (Bd. 2). Bulgarische Übersetzung mit Einleitung von Yvanka B. Raynova. Sofia: Nauka i izkoustvo, 2000.
- Schleiermacher, Friedrich. "Ueber die verschiedenen Methoden des Uebersetzens", in *Friedrich Schleiermachers Sämtliche Werke*, 2. Band, Berlin: G. Reimer, 1838. 201-238.