

## Chinesische Ideen in transkultureller Begrifflichkeit

### Die Bedeutung der Geistesgeschichte

Thomas H. C. Lee, Hong Kong

Im allgemeinen wird angenommen, daß Menschen mit unterschiedlichem Kulturhintergrund dann am ehesten miteinander in geistigen Austausch treten können, wenn zunächst die wichtigsten Aussagen über kultureigene Ideale und Werte in die jeweils andere Sprache übersetzt sind.<sup>1</sup> Eine derartige Annahme stand als treibende Kraft hinter den Arbeiten von Philosophen wie von Historikern. Im wesentlichen ist diese Annahme auch richtig: ohne genaue Kommunikation über derartige Gegenstände, wie Urteile über Wert oder Bedeutsamkeit es sind, könnte kein gegenseitiges Verstehen stattfinden, und jeder sinnvolle Dialog zwischen Kulturen wäre zu Ende.

Dies aber ist lediglich als programmatische Aussage einfach: tatsächlich haben wir es immer, sogar innerhalb einer Kultur selbst, mit demselben Problem der Kommunikation zu tun. Wenn man eine Kultur auch als den Ausdruck einer Reihe von Werten definieren kann, die einer Gruppe von Menschen gemeinsam sind, zugleich auch als ein System von Codes und von Glaubenssätzen, das in einer Tiefenstruktur gründet, so ist damit doch nicht klar, wie diese Struktur am besten zu definieren sei und wie sie durch die verschiedenen Epochen hindurch neu definiert werden soll. Ernstzunehmende Denker arbeiten an diesen

---

<sup>1</sup> Arthur F. WRIGHT: *Studies in Chinese Thought* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1953) sollte vielleicht als der erste westliche Versuch angesehen werden, dieses Thema der Möglichkeit und Fruchtbarkeit geistiger Kommunikation zwischen China und dem Westen anzusprechen. Die damals als relevant betrachteten Themen sind auch heute noch sehr lebendig. Das wenig frühere, aber wichtige Werk von F.S.C. NORTHOP: *The Meeting of East and West* (New York: MacMillan, 1946) ist heute weitgehend vergessen. Die meisten Philosophen in den letzten drei Jahrzehnten haben sich auf aktuelle Arbeit konzentriert, und die beiden besten Anthologien in englischer Sprache sind weiterhin Wm. Theodore de BARY: *Sources of Chinese Tradition* (New York: Columbia University, 1960) und WING TSIT CHAN: *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1963).

Fragen, indem sie dauernd neue Ausdrücke schaffen, um das zu erklären, was sie für wesentlich zur Interpretation des in einer Kultur allgemein geteilten Wertesystems halten. Dieser ständige Prozeß der Ausdrucksentwicklung wirft nicht nur für solche Menschen Probleme auf, die außerhalb eines Kulturraums stehen, sondern auch für die Menschen innerhalb des "Diskursbereiches" solcher Ausdrucksweisen.

Der Dialog zwischen Werten unterschiedlicher Kulturen ist daher doppelt schwierig, und wenn man nicht anerkennt, daß die Übersetzung des Wörterbestands, in dem die Werte oder Grundbegriffe einer Kultur definiert werden, ein Prozeß ist, der selbst Beachtung verdient, und daß innerhalb dieser Kultur ebenfalls ein ständiger Prozeß von Neuinterpretationen stattfindet, so wird eine Übersetzung lediglich antiquarischem Interesse genügen und kann keine echte Kommunikation zwischen den beiden Kulturen bewirken.<sup>2</sup>

Es ist äußerst wichtig, zu definieren bzw. zu klären, wie Werte oder geistige Grundideen in einem Kulturbereich ausgedrückt werden, weil Werte und Ideen die unbewußt bleibenden kulturellen Prioritäten reflektieren, oder weil sie Ausdrucksformen der Struktur sind, welche die Glaubens- und Handlungsweise eines Volkes bestimmt. Es wird oft angenommen, die wirksamste Kommunikation zwischen Völkern werde durch das Übersetzen philosophischer Werke erreicht. Eine solche Voraussetzung gründet auf der nicht näher geprüften Überzeugung, daß alle Kulturen das Interesse an Philosophie miteinander gemein haben. Es ist jedoch fraglich, ob diese Annahme stimmt. Dies hängt davon ab, wie Philosophie definiert wird, zumindest für den Fall der chinesischen Geistesgeschichte trifft dies zu.<sup>3</sup> Bevor ich nun darauf

---

<sup>2</sup> Wenn ich von *antiquarischen Interessen* spreche, so denke ich ganz konkret an solche Studien wie die Ägyptologie oder die mesopotamische Geschichte. Hierbei haben sich die moderne ägyptische oder die "nahöstlichen" Kulturen von den antiken Kulturen so sehr entfernt, daß deren Untersuchung mehr mit dem Verstehen allgemein menschlicher Erfahrung zu tun hat, als mit einem Verstehen der gegenwärtigen geistigen Anschauung der dort lebenden Völker. Die Erforschung des antiken chinesischen Denkens hat größere Relevanz, da die geänderten Anschauungen sehr weitgehend innerhalb der Parameter bleiben, welche die früheren Zeiten gesetzt haben, und da es immer noch andauernde Dialoge zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart in der chinesischen geistigen Tradition in sehr lebendiger Weise gibt.

<sup>3</sup> Arthur F. WRIGHT schreibt: "Philosophy, in terms of its Western foci of interest and breakdown of problems, is not a particularly useful frame-

näher eingehe, will ich doch die Prämisse begründen, daß das Studium der "philosophischen" Aussagen einer Kultur durch die verschiedenen Epochen hindurch, d.h. daß die Geschichte des Denkens notwendigerweise einer der besten Wege ist, ein Volk zu verstehen, hierin nur dem direkten Weg unterlegen, unter dem betreffenden Volk zu leben und ein Teil davon zu werden.

In den Geist eines Volkes auf rationale Weise eindringen, bedeutet, daß man jene Aussagen dieses Volkes genau untersucht, die eine bewußte Reflexion dessen sind, wonach dieses Volk strebt. Es gibt viele Wege zu diesem Ziel, aber alle müssen sich zwangsläufig in der Sprache des Beobachters ausdrücken lassen. Die Bestrebungen eines anderen Volkes wahrnehmbar zu machen, bedeutet, daß in einem rationalen Prozeß interpretiert wird, der auf der Sprache des Interpreten beruht. Nur so kann man ein anderes Volk logisch verstehen, um konsistente Urteile darüber fällen zu können, was jeweils zu erwarten ist. Die Sprache, die an diesem Prozeß beteiligt ist, ist höchst bedeutsam, und dies ist der Grund, warum Übersetzungen nicht für sich selbst sprechen. Das Wissen, die angehäuften Informationen, durchläuft einen Destillationsprozeß. Dieser Prozeß ist Teil der Bemühungen um Verständnis von seiten des Beobachters, die hauptsächlich durch seine eigenen kulturellen Parameter begrenzt oder bestimmt sind. Diese kulturell bestimmten Elemente dienen als Schlüssel zur angestrebten Information oder als Kommunikationsstrategien. Erst diese Elemente bewirken Kommunikation. Genaue Übersetzung mit einer "Exegese" der "Schlüsselbegriffe" einer Kultur ist daher das wirkungsvollste Mittel der Kommunikation.

Im folgenden werde ich mich daher darauf konzentrieren, die Interpretation chinesischer Begriffe grundsätzlich als ein Studium der Geschichte des Denkens zu betrachten. Ich glaube, daß Exegese im Kontext des interkulturellen Gesprächs auf dem Erfassen der historischen Wandlungen von Begriffen beruht. Ich werde Beispiele für die Schwierigkeiten präziser Interpretation geben und darauf hinweisen, wie solche Schwierigkeiten gelöst werden könnten oder sollten, indem man auf die jeweilige Zeit Rücksicht nimmt, sodaß eine Erklärung des chinesischen Wertsystems in einer oder mehreren fremden Sprachen

---

work in which to consider formal Chinese thought". Vgl. seine *Studies in Chinese Thought*, S. 3. Zumindest seit den Tagen HEGELs hat es oft die Meinung gegeben, China habe keine Philosophie gehabt. Diese Meinung ist in den letzten Jahren sichtlich im Rückgang.

(in unserem Falle Englisch und Deutsch)<sup>4</sup> durchführbar sein kann. Meine Schlußfolgerung wird also die eines Historikers sein: die ständigen Änderungen in Wertvorstellungen und Wertgehalten fordern einen lebendigen Prozeß ewiger Neuinterpretationen und daher auch ständige Forderungen nach Neu-Übersetzungen. Überdies ist wirkliche Kommunikation auch eine beständige Re-Strukturierung meines inneren Selbst, indem ich den Wissensgegenstand innerhalb des Parameters eines Diskurses zu bewältigen suche. Insofern schlage ich eine neue Sicht der Kommunikation vor - sie ist ein Prozeß, der die geistige Eigen-Wandlung des Kommunikators nach sich zieht.

Der europäische Versuch, China als Ausdruck eines Wertsystems zu verstehen, begann erst im 16. bzw. 17. Jahrhundert. Obwohl diese Periode verhältnismäßig kurz ist, fällt es uns leicht, die verschiedenen Ansätze während dieser Jahrhunderte als lächerlich zu betrachten. Und wirklich muten etwa Versuche, KONFUZIUS als "Sanctus Confucius" zu schildern, naiv und anmaßend an<sup>5</sup>. Andererseits sind einige der Zugangsweisen der Jesuiten zur chinesischen Zivilisation bis heute noch faszinierend, wenigstens für Chinesen. Wenn die Jesuiten China auf eine Weise geschildert haben, die ein typischer moderner westlicher Mensch unannehmbar finden mag, so trachteten sie doch nichtsdestoweniger danach, einen solchen Grad an Kommunikation zu erreichen, wie die chinesische Seite ihn angemessen fand in dem Sinn, daß gewisse chinesische Intellektuelle begierig darauf waren, zu sehen, wie China von den Jesuiten dargestellt wurde. Dies wird besonders deutlich in der dauerhaften Hochschätzung der Chinesen gegenüber HSÜ KUANG-CH'I, der öffentlich seinen Übertritt zum Katholizismus eingestand.<sup>6</sup>Selbstverständlich war es das Ziel der

---

<sup>4</sup> (Die englischen Beispiele werden in der Übersetzung, wo es sinnvoll erschien, neben den deutschen Begriffen angeführt. Anm. d. Übers.)

<sup>5</sup> Zitiert von Frederick W. MOTE in seinem Aufsatz *The Cosmological Gulf between China and the West* in: David C. BUXBAUM und Frederick W. MOTE (Hgg.): *Transition and Permanence: Chinese History and Culture* (Hong Kong: Cathay Press Ltd., 1972), S.3-21.

<sup>6</sup> Chinesische Gelehrte neigen dazu, die religiösen Aktivitäten von HSÜ KUANG-CH'I in einem solchen Ausmaß herunterzuspielen, daß einige der religiösen Arbeiten von HSÜ in seine 1962 veröffentlichten gesammelten Werke nicht aufgenommen wurden. Dennoch war das erste Ereignis im Rahmen der sino-europäischen Kulturkontakte, als die Atmosphäre in den frühen 80er Jahren erträglicher wurde, ein Symposium zur Feier des 350. Todestages von HSÜ (1983).

Jesuiten, Proselyten zu machen, aber die Sensibilität der Jesuiten gegenüber dem religiösen Denken der Chinesen, insbesondere gegenüber der Ahnenverehrung, ist von Chinesen bis auf den heutigen Tag so eingeschätzt worden, daß sie zumindest in der richtigen Richtung auf gegenseitiges Verstehen hin lag.

Was ist dann aber zu den vielen Übersetzungsproblemen zu sagen, die den Jesuiten ebenso wie den sorgfältigsten Sinologen begegnet sind? Nehmen wir den Fall des chinesischen *ti* (*ruler, lord, god; Lenker, Herr, Gott*) als Beispiel: ganze Bibliotheken sind diesem chinesischen Begriff gewidmet worden. Offensichtlich hielten die Jesuiten es nicht für angemessen, die christliche Konzeption von Gott in *ti* einfließen zu lassen. Protestanten hingegen hielten es für richtig, den abendländischen Begriff *Gott* mit dem chinesischen *Shang-ti* (*the supreme lord; der Höchste*) zu übersetzen.<sup>7</sup> Beide Zugänge sind unbefriedigend, können aber nicht getadelt werden. Im neunzehnten Jahrhundert kostete es den großen Übersetzer James LEGGE eine ganze Monographie, um für die Vorzüge der Übersetzung des westlichen *Gott* in den chinesischen *Shang-ti* zu argumentieren, und darzutun, in welcher Weise die Chinesen das Wort *t'ien* mißbraucht hätten.<sup>8</sup> Seinen Argumenten fehlte nicht der Hintergrund, auch wurden sie mit gesundem Urteil und einer zwingenden Logik vorgetragen. Dies aber zog nicht etwa eine korrekte Interpretation oder ein überzeugendes Argument nach sich; dennoch haben diese Argumente, die wiederum zu Interpretationen führten, natürlich eine Art Selbst-Transformation bewirkt, die wir oft übersehen, die aber ein Teil der Geschichte der Dialoge zwischen dem Westen und China ist. Heute denkt ein Chinese bei dem Ausdruck *shang-ti* unwillkürlich an den westlichen Begriff *Gott*. Wir werden das gleich noch näher betrachten.

---

<sup>7</sup> Einige Übersetzungsprobleme sind zusammengefaßt von Arthur F. WRIGHT: *The Chinese language and foreign ideas* in seinem Buch *Studies in Chinese Thought*, S.286-303.

<sup>8</sup> James LEGGE: *The Notions of the Chinese Concerning God and Spirits: With an Examination of the Defense of an Essay, on the Proper Rendering of the Words Elohim and Theos, into the Chinese Language* (Taipei: Ch'eng Wen, 1971; Nachdruck der Ausgabe von 1852).

Zu Beginn muß ich darauf verweisen, daß wir uns immer noch im selben Verstehensprozeß befinden, der James LEGGE so sehr beschäftigt hat. Versuche, das Wort *ti* angemessen zu übersetzen, beschäftigen immer noch die besten Sinologen. In seinem jüngsten *opus magnum*, *The World of Thought in Ancient China*<sup>9</sup> bietet Professor Benjamin SCHWARTZ von der Harvard-Universität, auf umfassende und durchdachte Untersuchungen von Gelehrten aus China, Japan, Europa und den Vereinigten Staaten gestützt, eine moderne Interpretation dieses wichtigen Begriffs. Die Darstellung ist eine *tour de force* an Gelehrsamkeit und kommt dem am nächsten, was ein Chinese des Altertums tatsächlich unter *ti* verstanden haben mag.<sup>10</sup> Daß ich sicher bin, daß diese neue Darstellung dem am nächsten kommt, was ein Chinese (und noch dazu ein Chinese des Altertums) darunter verstanden haben mag, liegt nicht daran, daß ich etwa einen direkten Zugang zu einem antiken Chinesen hätte. Es liegt auch nicht daran, daß ich Chinese bin und es daher besser wissen könnte, wenn ich das Wort *ti* ausgesprochen höre. Tatsächlich hört man *ti* heutzutage in China seltener, auch trägt es dann eine Bedeutung, die vielleicht für einen antiken Chinesen undenkbar oder unverständlich gewesen wäre. Ich will damit sagen, daß die Komponente der Ahnenverehrung im *ti*, welche SCHWARTZ so hervorhebt, von einem heutigen Chinesen weitgehend vergessen ist.<sup>11</sup>

Vielmehr wird *ti* im Denken eines gebildeten modernen Chinesen wohl näher auf den *Kaiser* im *feudalistischen* Reich bezogen. Das

---

<sup>9</sup> Zu *t'ien* vgl. unten. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

<sup>10</sup> In Übereinstimmung mit den meisten Gelehrten denkt SCHWARTZ, daß das Auftreten des Begriffes *ti* mit dem Erscheinen der Idee einer universalen Suprematie durch den Shang-Herrscher zusammenfällt, doch betont er, daß man eine so rationalistische Interpretation nicht zur Gänze übernehmen müsse, und behauptet, daß es eine stark religiöse Orientierung gegeben habe, die ein Kennzeichen der Herrschaft war, entsprechend auch der Idee des *ti*, zu dem nur der Herrscher Zugang hatte. Vgl. SCHWARTZ: *The World of Thought in Ancient China*, S. 20-39.

<sup>11</sup>ebd., S. 35.

antike *ti* des höchsten Herrn ist für ihn bloß ein dilettantisches Wortspiel, und wenn man ihn darauf hinweist, so wird er es wohl mehr im westlich-christlichen Sinn verstehen als in der Bedeutung, in der Professor SCHWARTZ das Wort erklärt hat. Was dann die Untersuchung des Begriffs *ti* für SCHWARTZ relevant macht, ist der Umstand, daß dieser Begriff sich auf die Art und Weise bezieht, wie er, ein westlich denkender Mensch, die Welt des Denkens und der Religion im alten China besser definieren und verstehen kann. Die chinesischen Erfahrungen von solchen Gegenständen werden relevant, insofern sie mehr Licht in diese Gedanken- und Glaubenswelt bringen, welche für ihn und seine vermutlichen Leser bedeutsam und wichtig sind. Bedeutung, die aus der Relevanz entsteht, macht erst die gelehrten Interpretationen zu sinnvoller Kommunikation.

Nehmen wir als ein anderes Beispiel die Übersetzung des chinesischen *li*. Das wird gewöhnlich mit *Prinzip (principle)* übersetzt. Eine solche Übersetzung ist recht zufriedenstellend und wird sorgfältig begründet und interpretiert von WING-TSIT CHAN, dem weitaus sorgfältigsten und verlässlichsten Übersetzer der chinesischen Philosophie.<sup>12</sup> Daß wir nun imstande sind, dieses Wort zu verstehen, ist natürlich nicht CHANs eigener Beitrag. Noch vor siebzig Jahren hat Alfred FORKE das neokonfuzianische *li* mit dem Ausdruck *Vernunft* gleichgesetzt, der mit zahlreichen Konnotationen behaftet ist.<sup>13</sup> Diese Übersetzung mag esoterisch und seltsam klingen, aber man muß sie im Zusammenhang sehen. Erstens war dies zu einer Zeit, als selbst chinesische Gelehrte Schwierigkeiten hatten, dieses Wort, wie es besonders von neokonfuzianischen Denkern gebraucht wurde, richtig einzuschätzen, weil das neokonfuzianische Denken einen Tiefstand erreicht hatte. FORKEs Versuch, es mit *Vernunft* gleichzusetzen, verriet vielleicht sein Bewußtsein davon, daß es notwendig war, sich von der zeitgenössischen chinesischen Ablehnung des Neokonfuzianismus abzusetzen. Eine solche objektive Haltung, die aus ernsthaftem wissenschaftlichen Engagement entsprang, war indessen nicht dazu geeignet, diese Vorstellung innerhalb des kulturellen Kontextes Chinas zu verstehen. *Vernunft* beinhaltet nicht nur ein speziell kantisches Interesse bezüglich der Erkenntnis, das dem Neokonfuzianismus abging, das Wort verweist

---

<sup>12</sup> *A Source Book in Chinese Philosophy*, passim.

<sup>13</sup> Vgl. Alfred FORKE: *Geschichte der neueren chinesischen Philosophie*, S.171.

auch auf eine Hierarchie von Wissensformen (wenn es dem *Verstand* kontrastiert wird), woran den Neokonfuzianern wenig gelegen war. Trotz alledem kann man die Bedeutung von FORKES Versuch nicht einfach negieren.

Nach der selben Art kann man auch die respektablen Bemühungen des großen Historikers der chinesischen Wissenschaft, Joseph NEEDHAM, betrachten. Wenn NEEDHAM die Übersetzung von *li* in der Vergangenheit zusammenfaßt, so schlägt er vor, dieses Wort nicht zu übersetzen, sondern es im Licht einer organizistischen Philosophie zu verstehen.<sup>14</sup> Das war in den 1950er Jahren. NEEDHAM muß empfunden haben, daß eine solche Interpretation eine "Kommunikation" zwischen einem neokonfuzianischen Denker und einem Denker von NEEDHAMs Richtung bewirken mag. Mit der Entwicklung unseres Wissens um den Terminus *li* wird jedoch sehr bald klar, daß ein organizistischer Zugang die Gefahr eines Mißverstehens hervorruft. Erst nach eingehenden Untersuchungen nicht nur über die etymologischen Bedeutungen, sondern auch über das kulturelle Begriffsfeld des Wortes *li* sind wir jetzt besser in der Lage, uns seinem wirklichen Sinn und seiner Bedeutung anzunähern.

Die zwei Beispiele sind offensichtlich und betreffen einzelne Schlüsselwörter. Ein zusätzliches Beispiel aus Wm. Theodore de BARYs neuem Buch, in dem er die "liberal tradition" in China diskutiert, wird noch klarer machen, wofür ich zu argumentieren suche. Die von de BARY am New Asia College der Chinese University in Hong Kong im Jahre 1982 gehaltenen Vorlesungen schildern eine dauerhaft kreative philosophische Richtung des Neokonfuzianismus als "liberal".<sup>15</sup> Kurz gesagt glaubt de BARY, konfuzianisches Denken sei

inspired by a positive commitment to human welfare and informed by a critical attitude toward established institutions which reflected an awareness of alternative possibilities for improvement

---

<sup>14</sup> Joseph NEEDHAM: *Science and Civilization in China*, Vol. II (Cambridge: Cambridge Univ.Press, 1953), S. 472-485.

<sup>15</sup> Wm. Theodore de BARY: *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1982)



und daß das neokonfuzianische Programm daher reformistisch sei.<sup>16</sup> Diese Merkmale erlauben ihm die Bezeichnung *liberal*. Der Versuch de BARYs, der wie nicht betont zu werden braucht, auf solider wissenschaftlicher Basis steht und ein lebenslanges Studium des Neokonfuzianismus hinter sich hat, zeigt das mögliche Spektrum des Verstehens einer Kulturtradition und auch, was das für einen ernsthaften Forscher wie de BARY selbst bedeuten kann. In diesem Sinn bewirkt der Versuch eine sinnvolle Kommunikation. Wer die westliche liberale Tradition ernsthaft studiert, wird es ohne Zweifel fraglich finden, ob ein intellektuelles Engagement, das sich gegen Machtmißbrauch durch einen Rückgriff auf traditionelle Werte zur Wehr setzt, angemessenerweise als *liberal* zu bezeichnen sei. Auf der anderen Seite liegt es auf der Hand, daß de BARY in der neokonfuzianischen Tradition Begriffe und Elemente findet, die am besten zu verstehen sind, wenn man sie auf den westlichen *Liberalismus* bezieht. Solche Elemente werden umso evidenter und bedeutungsvoller, wenn sie in einer etablierten westlichen Terminologie verstanden werden. Tatsächlich findet man schnell, daß de BARYs Buch auf gründlichen neueren Forschungen beruht, daß es saubere wissenschaftliche Arbeit ist, aber zu dem Zweck, Kommunikation zu bewirken, zögert de BARY nicht, seinen Gegenstand in einer eher neuen und wichtigen Dimension vorzustellen, indem er ihm den Namen *liberal* gibt. Wir haben guten Grund für die Annahme, daß, wer künftig den *Liberalismus* studiert, diese neue Dimension in Betracht ziehen wird.

Das bringt mich zurück zu der grundlegenden Überlegung, daß Interpretation auch ein schöpferischer Transformationsprozeß ist. Die wirksame Kommunikation führt dazu, daß den Worten oder Begriffen, die für die Übersetzung gewählt wurden, neue Elemente hinzugefügt werden.

Die Wirksamkeit von Kommunikation hängt auch vom Grad der Bedeutung ab, die den Schlüsselbegriffen oder -wörtern zukommt, welche für die Übersetzung und Interpretation gewählt wurden. Einige davon sind offensichtlich weniger wichtig und führen nur zu einer Kommunikation, die einen engeren Einflußbereich hat; sie informieren weder den Interpreten noch seine Leser sichtlich. Übersetzungen und Interpretationen, wie sie oben diskutiert wurden, sind jedoch äußerst wichtig und der Einfluß der dadurch erreichten Kommunikation kann gleicher

---

<sup>16</sup> ebd., S. 8.

weise weitreichend sein, weil solche Begriffe wie *ti*, *li* oder *Liberalismus* für die Debatten des chinesischen intellektuellen Lebens zentral sind, oder weil sie relevant dafür sind, wie westliche Forscher hoffen können, das chinesische Denk- und Wertesystem zu *verstehen*.

Die Übersetzer stehen also unter der strengen Forderung, die Vorstellungen oder Begriffe in korrekter Übersetzung zu vermitteln. Im allgemeinen muß daran erinnert werden, daß es einen philosophischen - oder, nach Frederick MOTEs Charakterisierung: *kosmologischen* - Abgrund<sup>17</sup> zwischen China und dem Westen gibt, einen offensichtlich enormen Abgrund, was mit sich bringt, daß die Übersetzung oder Interpretation chinesischer Vorstellungen und Wertesysteme in eine westliche Sprache immens schwierig sein dürfte. Tatsächlich ist es keine Übertreibung, wenn man sagt, daß die Interpretation chinesischer philosophischer Worte oder Vorstellungen spezielle Fähigkeiten und Techniken angesichts der so drastisch unterschiedlichen historischen Erfahrungen und Schriftsysteme erfordert. Ein solcher Abgrund macht es umso wichtiger für Menschen westlicher Intellektualität, die westliche Termini und Vorstellungen gebrauchen, besonders vorsichtig zu sein. Hierfür wird ein interessantes Gegenbeispiel aus chinesischer Erfahrung genügen.

In den vergangenen Jahren gab es eine hitzige Debatte in China um den Punkt, wie das grundlegende *fan-ch'ou* der chinesischen Philosophie zu identifizieren sei. *Fan-ch'ou* wird heute allgemein verwendet, um die *Kategorie* der westlichen Philosophie zu übersetzen.<sup>18</sup> Es wurde

---

<sup>17</sup> Siehe Anm. (4) oben

<sup>18</sup> Obwohl die Verwendung von *fan-ch'ou* zur Übersetzung von *Kategorie* auf die Jahre nach 1900 zurückging, haben in den 50er Jahren chinesische Philosophen unter dem starken Einfluß des Marxismus *fan-ch'ou* fast ausschließlich im Zusammenhang mit den dialektischen Gesetzen des Marxismus verwendet, und einige scheinen mit *fan-ch'ou* entweder die Grundbegriffe zu meinen, die zu Elementen der dialektischen Gesetze werden, oder sogar eben nur Begriffe. Diese Verwendungsweisen bilden den Hintergrund für die Debatten der letzten Jahre. Als eine Zusammenfassung der Diskussionen über das Verhältnis zwischen *fan-ch'ou* und den Gesetzen der Dialektik vgl. AI CHUNG (AI ZHONG) und LI HUAN (LI HUAN), Hgg.: *Chien-kuo i-lai chehsüeh wen-t'i t'ao-lun ts'ung-shu* (Chi-lin: Jen-min, 1983), S. 507-511. Vgl. aber auch S. 512-517, wo *fan-ch'ou* in einem enger epistemologischen Sinn verwendet wird.

in dieser Form wahrscheinlich zuerst von japanischen Übersetzern im vorigen Jahrhundert verwendet, als sie die philosophischen Werke KANTs übersetzten. Ein sehr aufmerksamer chinesischer Leser wird sich vielleicht erinnern, daß der Ausdruck ursprünglich im antiken *Shu-ching (Buch der Urkunden)* vorkommt.<sup>19</sup> Dort wurde *fan-ch'ou* verwendet, um die Grundelemente wahrer Herrschaft und Regierung zu bezeichnen. Für einen heutigen chinesischen Denker hat *fan-ch'ou* jedoch eher philosophische als politische Obertöne, und nur wenige Leser haben die nötige Bildung, um zu wissen, daß der Ausdruck diesen historischen Ursprung und diese Konnotationen hatte. Für einen heutigen Chinesen bedeutet ein *fan-ch'ou* eher irgendeine Art Grundeinheit des Wissens oder eine philosophische Idee, und wenn er auch vielleicht weiß, daß *fan-ch'ou* ein erkenntnistheoretischer Ausdruck für etwas ist, worüber besonders ARISTOTELES und KANT schreiben, so wird er wahrscheinlich eben denken, daß *Kategorie* ein *philosophischer Schlüsselbegriff* sei. Genau so ist *fan-ch'ou* in der Debatte der vergangenen Jahre verwendet worden.<sup>20</sup> Für die Teilnehmer an der Debatte, die vor allem von dem bekannten Philosophen T'ANG I-CHIEH von der Universität Peking initiiert wurde, ist ein *fan-ch'ou* so etwas wie *hsin* (grob etwa: *Geist, mind*), *hsing* (etwa: *menschliche Natur, nature*), *t'ai-chi* (etwa: *das große Äußerste, the great ultimate*) und Ähnliches.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> James LEGGE: *The Chinese Classics* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), Vol. III (*The Shoo King*), Pt. V., Bk. IV,3, S.323.

<sup>20</sup> T'ANG I-CHIEH (TANG YIJIE): *Lun Chung-kuo ch'uan-t'ung che-hsüeh fan-ch'ou t'i-hsi te chu wen-t'i*, in: *Chung-kuo che-hsüeh shih*, 1981/5, S. 159-172; YÜEH HUA (YUE HUA): *Kuan-yü chung-kuo ch'uan-t'ung che-hsüeh fan-ch'ou wen-t'i te t'ao-lun*, in: *Chung-kuo she-hui k'o-hsüeh*, 1982/1, S.53-57, und viele andere Artikel.

<sup>21</sup> Man würde T'ANG und anderen unrecht tun, wollte man sagen, sie hätten *Kategorie* als philosophischen Terminus mißverstanden. Natürlich sind sie sich der Art bewußt, wie *Kategorie* bei ARISTOTELES oder HEGEL verwendet wird. Aber *fan-ch'ou* wurde tatsächlich in einer solchen Art gebraucht, daß es praktisch unmöglich geworden ist, es in seinem genauen ursprünglichen Sinn zu verstehen. Vgl. Anm. 17 oben. Es ist nichtsdestoweniger interessant zu sehen, wie sie vom Marxismus beeinflusst sind, um die Dialektik in *fan-ch'ou* zu sehen. Für T'ANG I-CHIEH ist chinesisches *fan-ch'ou* meist dialektisch.

Die Verwendung von *fan-ch'ou* im chinesischen Kontext bedeutet also zwei Dinge zugleich. Erstens ist dies ein Ausdruck mit politischen Nebenbedeutungen, der in Beziehung steht zu einem wieder geschätzten antiken Dokument über die Kunst des Regierens. Zweitens ist es etwas aus der traditionellen westlichen Erkenntnistheorie Entlehntes. Es wird daher irreführend sein, ein *fan-ch'ou* einfach als *Kategorie* zu betrachten, zu dessen Übersetzung das Wort dient. Ohne ernsthafte und wissenschaftliche Reflexion auf die Geschichte der Bedeutungsveränderungen dieses Ausdrucks besteht keine Hoffnung, ihn in seiner Verwendung durch heutige chinesische Philosophen zu verstehen.

Offensichtlich befriedigt die Wahl von *fan-ch'ou* für *Schlüsselbegriff* ein aktuelles intellektuelles Bedürfnis. *Kategorie* ist ein Wort, das mit idealistischen philosophischen Obertönen vorbelastet ist. Ist es möglich, daß chinesische Denker, indem sie *fan-ch'ou* als Bezeichnung für ein neues philosophisches Unternehmen wählen, eine neue intellektuelle Orientierung proklamieren, die von orthodoxen marxistischen Themen und Zugangsweisen abweicht? Auf jeden Fall haben die Beteiligten an der *fan-ch'ou-Bewegung* die traditionelle chinesische Philosophie aufgegriffen, um einen eher *internen*, als einen orthodox marxistischen Gesichtspunkt zu wählen.

Hier entsteht jedoch eine Gefahr hinsichtlich der korrekten Verwendung eines westlichen philosophischen Ausdrucks. Offensichtlich macht der sprachliche und *kosmologische* Abgrund zwischen der chinesischen und der westlichen Tradition die Gefahr nur umso fundamentaler und erhöht die Wahrscheinlichkeit, daß eine solche Gefahr auftritt. Nichtsdestoweniger mag die Wahl des Wortes, wie ich es oben angedeutet habe, eine beabsichtigte Bedeutung haben, und wenn diese Bedeutung in den Kontext des Bemühens um eine neue Alternative gestellt wird, so wird offensichtlich eine neue Form der Kommunikation erreicht, denn dieses Wort ist als Manifestation gegenwärtigen Interesses an nichtmarxistischer westlicher Philosophie ebenso bedeutsam, wie als Hinwendung zu den in der chinesischen Philosophie wurzelnden Alternativen.

Damit hat die besondere Bedeutung von *Kategorie (fan-ch'ou)* zumindest zwei Implikationen. Erstens muß jeder, der daran interessiert ist, das heutige chinesische Denken zu verstehen, auch bereit sein, den sozio-politischen Hintergrund von dessen Verwendung westlicher Ausdrücke zu verfolgen. Tatsächlich gibt es eine ganze Reihe davon, die bedeutend breiteren oder abweichenden Sinn angenommen haben,

der eine Erklärung, wenn nicht eine Exegese erfordert. *Jen-tao chu-i* (*Humanismus, humanism*; wird aber als Protest insbesondere gegen politischen Kollektivismus verwendet); *i-hua* (*Entfremdung, alienation*; im marxistischen Sinn, wird aber für den Zustand der Verzweiflung unter politischer Ungerechtigkeit verwendet)<sup>22</sup> und *hsing-hsiang ssu-wei* (ursprünglich von *Gestalt*, wird aber verwendet, um imaginatives oder intuitives Denken zu bezeichnen)<sup>23</sup>- diese fallen einem unmittelbar ein. Alle diese Ausdrücke werden in möglichst weitem Sinn verwendet, und ohne eine saubere Interpretation oder eine systematische Lektüre chinesischer Werke werden wir das volle Spektrum ihrer Bedeutungen wohl nicht erfassen. Tatsächlich kann man ohne ein Wissen von der Kulturrevolution, von ihren Ausschreitungen und der nachfolgenden Reflexion in Form der sogenannten *Narbenliteratur* <sup>24</sup> die schiere Verzweiflung an der Vergeblichkeit bei der Suche selbst nach der geringsten Form von Gerechtigkeit nicht wirklich einschätzen. Die Suche nach diesem bißchen Gerechtigkeit wird *Humanismus* genannt. Gleichermassen könnte man, ohne eine Einfühlung in die grobe Ungerechtigkeit, die einem einzelnen als einem menschlichen Wesen von der autoritären Staats-Gesellschaft zugefügt wird, nicht erkennen, was *Entfremdung* für chinesische Intellektuelle bedeutet haben mag. *Hsing-hsiang ssu-wei* ist ein anderer Fall, wenngleich es auch aus der einmaligen chinesischen philosophischen Fragestellung entsteht: Philosophie im kommunistischen China, auf marxistischer materialistischer Philosophie aufgebaut, schrieb vor, daß das Denken vom konkreten Stoff auszugehen habe. Eine solche Prämisse paßt zu der verbreiteten Theorie, daß das chinesische Denken grundsätzlich vom Konkreten abgeleitet sei. Daher kommt *ssu-wei* (*Denken, thought*) von *hsing-hsiang* (*konkreten Bildern, concrete pictures*). Dennoch

---

<sup>22</sup> Eine Sammlung von Aufsätzen, die sich mit *jen-tao chu-i* und *i-hua* befassen, ist *Jen-hsing, Jen-tao chu-i wen-t'i t'ao-lun chi*, zusammengestellt von den Herausgebern von *Kuo-nei che-hsüeh tung-hsiang*. (Peking: Jen-min, 1983)

<sup>23</sup> CH' IEN CHUNG-SHU et al.: *Lun hsing-hsiang ssu-wei* (Hong Kong: Joint Publishing Co., 1980), bes. S. 4-7.

<sup>24</sup> Richard KIN: 'Wounds' and 'Exposure': *Chinese Literature after the Gang of Four*, in: *Pacific Affairs*, Vol. LIV, no. 1 (1982), S. 82-99. Als Beispiel für die *Narbenliteratur* vgl. Joint Publishing Co.: *The Wounded* (Hong Kong: Joint Publ. Co., 1979)

verwendet eine Reihe von jungen Philosophen weiterhin lieber einen hegelschen oder idealistischen Ansatz, um die Bedeutung von intuitivem oder imaginativem Denken zu interpretieren. Unter dem Mantel von *hsing-hsiang ssu-wei* verborgen, war die idealistische Grundhaltung scheinbar verdeckt, aber damals war dies der einzige Weg, um die politischen Beschränkungen zu umgehen, und das schuf eine große Verwirrung. Es sind daher viele Zufälle bei dem Versuch, zu einem verlässlichen Verständnis dessen zu kommen, wie chinesische Denker westliche philosophische Ausdrücke verwenden, einzukalkulieren. Dasselbe kann gesagt werden von der Übernahme chinesischer Termini zu dem Zweck, eine im Grunde westliche Konzeption oder Erfahrung zum Ausdruck zu bringen.

Es wäre voreilig, die Berechtigung der Verwendung dieser Ausdrücke durch Chinesen in Abrede zu stellen. Offensichtlich sind alle Termini, seien es chinesische Übersetzungen aus dem Westen oder chinesische Ausdrücke, die in eine westliche Sprache übersetzt sind, im Übersetzungsprozeß zwangsläufig mit kulturspezifischen Nuancen angereichert. Ein Terminus ist daher kein isoliertes Phänomen; er ist eine Kulturerscheinung und wird erst verstehbar, wenn die kulturelle Dimension in Betracht gezogen wird. Ideen haben sozusagen ihre Geschichte, und Interpreten sollten diese Tatsache sehr wohl beachten.

Die Geistesgeschichte oder Geschichte des Denkens wird relevant, wenn wir uns mit chinesischen *Weltanschauungen* oder Wertsystemen befassen. Es gibt eine weitere Debatte im gegenwärtigen China, nämlich darüber, wie chinesisches Denken am besten zu verstehen sei: viele Philosophen sind der Ansicht, daß eine nähere Betrachtung der Beziehung zwischen der Geschichte der Philosophie und der Geschichte des Denkens (oder der *intellectual history*) notwendig ist, wenn man die chinesische Kultur wirklich studieren will.<sup>25</sup> Die meisten an dieser Debatte beteiligten Gelehrten nehmen im allgemeinen an, daß Geistesgeschichte "mehr" sei als die Geschichte der Philosophie, und daß es aufgrund dieses Umstands schwierig sei, ein einheitliches Thema zu haben.<sup>26</sup> Eine solche Schlußfolgerung ist vielleicht unvermeidlich, wenn man bedenkt, daß Geistesgeschichte die Geschichte

---

<sup>25</sup> Vgl. WRIGHTs Einleitung zu seinen *Studies in Chinese Thought*, S. 1-18.

<sup>26</sup> T'ANG I-CHIEH: *Chung-kuo che-hsüeh shih yü Chung-kuo ssu-hsiang shih* in: *Che-hsüeh yen-chiu* (1981), no.10, S. 61-63. Vgl. auch andere Aufsätze zum selben Problem in derselben Nummer.

"aller Arten von Gedanken" ist. Die Diskussionsteilnehmer übersehen gänzlich, was WHITEHEAD das "climate of opinions" nannte, oder selbst den Begriff des *Zeitgeists*, den das 19. Jahrhundert hatte. Ich halte es jedenfalls für eine vergebliche Anstrengung, wenn Geschichte des Denkens lediglich die Gesamtsumme aller reflektiven Äußerungen sein soll.

Eher ist Geschichte des Denkens oder Geistesgeschichte, wie ich sie sehe, diejenige Geschichte, die erklärt, warum zu einer bestimmten Zeit das Bewußtsein des Menschen von sich selbst und von seinem Existieren in Natur, Gesellschaft und Zeit seine besonderen Formen annimmt. Indem sie dies tut, hilft uns die Geistesgeschichte, etwa den Komplex eines philosophischen Begriffes in seinen zeitlichen Zusammenhang zu stellen. Offenkundig kümmert die Geistesgeschichte sich stark um Wachstum und Wandel der Kultur. In einer Zivilisation wie derjenigen Chinas und angesichts des Umstands, daß die geschriebene chinesische Sprache mehr als zweitausend Jahre lang gleich geblieben ist, mußten die meisten Vorstellungen in demselben Ideogramm über eine lange Zeitspanne hindurch ausgedrückt werden, und dies trifft in einem so hohen Grad zu, daß jedes "Symbol" eine lange Geschichte hinter sich hat. Solche Umstände machen es nur umso relevanter, daß *Werte* oder *Strukturen* in ihren jeweiligen zeitlichen Kontext gestellt werden.

Ein ausgezeichnetes Beispiel bietet wiederum der Begriff des *li* (*Prinzip, principle*). Schlägt man in WING-TSIT CHANs *Source Book in Chinese Philosophy* dazu nach, so findet man nicht weniger als 21 ernsthafte Denker angeführt, die eine Zeitspanne von mehr als 25 Jahrhunderten umfassen.<sup>27</sup> Selbstverständlich kann das Studium des historischen Hintergrundes von *li* anstrengend und wirklich aussichtslos unbequem sein, und doch kann jemand, der die chinesische Philosophie ernstlich studiert, nicht hoffen, darum herumzukommen.

Was eine Menge von Historikern in der Geistesgeschichte Chinas verwirrt, ist der Umstand, daß die Chinesen, vielleicht wiederum nach dem Vorbild der Japaner, *li* (*Prinzip, principle*) verwendeten, um *Rationalität* zu übersetzen. *Vernunft*, wie KANT den Ausdruck verwen

---

<sup>27</sup> Vgl. Anm. (11) oben.

dete, wurde ebenso in einen Terminus übersetzt, der *li* zum Bestandteil hat, nämlich *li-hsing*, was wörtlich *li-und-Natur* bedeutet, wobei auch *hsing* selbst seine eigenen vielfältigen Nebenbedeutungen hat. *Li-hsing* jedoch, wie es sich entwickelt hat, nahm die Bedeutung von *Toleranz* an. Zwar mag es ein Mensch englischer Muttersprache nicht so rätselhaft finden, wenn ein Chinese *li-hsing* als *Toleranz* interpretiert, als ob diese sich von *Verständigkeit* (*reasonableness*) herleitete. Dennoch scheint es eigentümlich, daß *li-hsing* so eng mit *Toleranz* identifiziert wird, insbesondere in der politischen Bedeutung. Wenn man aber ein korrektes Verständnis der politischen Tradition Chinas hat, in der Regierung und Staat auch in konfuzianischen Begriffen gefaßt wurden, dann mag es nicht gar so entlegen klingen, wenn die Regierung ihr Gesetz durch die Verwendung des Wortes *li* rechtfertigt und ihre Untertanen aufruft, beim *li* zu bleiben. Rationalität, Vernunft und Gehorsam sind daher eines - im *li*. In diesem Zusammenhang ist es keineswegs seltsam, daß MAO TSE-TUNG den berühmten Slogan geprägt haben soll: "Es ist *li*, zu rebellieren. (Chao-fan yu-li)" Der beste Weg, seinen Protest gegen die chinesische politische Tradition zu erheben, lag darin, deren Verwendung von *li* auf den Kopf zu stellen.

Bevor wir die Diskussion über die Relevanz der Geschichtlichkeit für ein wirkliches Verstehen chinesischer Vorstellungen verlassen, möchte ich noch ein paar Worte über das Problem der Kulturanthropologie anfügen, das SCHWARTZ zu bewegen scheint.<sup>28</sup> Selbstverständlich haben Anthropologen sehr wortreich die Notwendigkeit dargelegt, den Volksgeist zu erforschen, wie er in den Lebensformen und im Ausdruck der Massen sich spiegelt; das Argument dafür ist so stark, daß herkömmliche Historiker zu glauben scheinen, es sei nicht mehr zu rechtfertigen, das "Denken" zu studieren, wie es in geschriebenen Texten aufgezeichnet ist. Sorgfältig rechtfertigt SCHWARTZ, daß sein Ansatz in der *Geistesgeschichte* (*Geschichte des Denkens, history of thought*) zwar Gefahr läuft, als elitär verklagt zu werden, jedoch immer noch seine Verdienste und seinen Platz bei intellektuellen Unternehmen hat. Nichtsdestoweniger scheint er zu der Annahme bereit zu sein, seine eigenen Ansätze könnten nicht "mirror the culture of either the

---

<sup>28</sup> *The World of Thought in Ancient China*, S. 7-13, 407-413.



masses or of the ruling classes taken as a whole".<sup>29</sup> Ich meinerseits bin nicht so pessimistisch, denn der Zusammenhang zwischen Elite und Volkskulturen im traditionellen China war von der Art, daß wir wirklich von einer einzigen chinesischen Zivilisation sprechen könnten. Der geistesgeschichtliche Zugang zu den Ideen wird, wenn er die historischen Veränderungen von Ideen als in der lebendigen Welt vorhanden in Rechnung stellt, in der Welt, die vom Leben sowohl der Massen, als auch der schöpferischen Minderheit geprägt ist und dieses wiederum prägt, gewiß die Ideen in ihre eigentlichen Zusammenhänge stellen und wird uns generell darüber aufklären, wie sie die chinesische Welt formen oder von ihr geformt sind.

Die Übersetzung chinesischer Wörter, Begriffe oder intellektueller Orientierungen ist im wesentlichen eine Beschreibung ihrer jeweiligen intellektuellen Geschichte. Die Auswahl eines geeigneten Wortes für die Übersetzung ist zwar wichtig, aber zweitrangig gegenüber der geistigen Übung, die nötig ist, um eine richtige Beschreibung zu liefern. Nach der Übersetzung wird die Rezeption zum Problem, die ebenso wichtig ist, wenn von einer erfolgreichen Kommunikation die Rede sein soll. Unglücklicherweise wird dieser Bereich oft übersehen. Hier ist die *Intentionalität* wichtig. De BARYs *Liberal Tradition* ist ein solcher Fall. Joseph NEEDHAMs zahlreiche interessante Beobachtungen über Chinas Vorstellungen von Wissenschaft sagen viel darüber aus, was er für die Wissenschaftsentwicklung für wichtig ansieht, und er muß sie in China finden, um die Tatsache zu begründen, daß es in China eine Wissenschaftstradition gegeben hat, die ein Teil des allgemeinen Menschheitserbes ist. Schließlich ist eine Übersetzung ohne bewußte Reflexion auf die zugrundeliegende *Intentionalität* zum Scheitern verurteilt. Wir sehen dies ganz klar an chinesischen Übersetzungen westlicher Werke: die vielen Übersetzungen von YEN FU fallen einem unmittelbar ein.<sup>30</sup> Im heutigen Taiwan ist YIN HAI-KUANGs Übersetzung von HAYEKs *The Road to Serfdom* ein anderes berühmtes Beispiel.

Bücher haben ihr Leben, wie Edward GIBBON einmal bemerkte. Dasselbe gilt für Übersetzungen. Unvermeidlicherweise werden die

---

<sup>29</sup> ebd., S. 412.

<sup>30</sup> Benjamin I. SCHWARTZ: *In Search of Wealth and Power* (Cambridge: Harvard Univ. Press., 1964).

Ausdrücke in einem neuen sozialen und intellektuellen Kontext auch stillschweigend neue Bedeutungen annehmen. Man denke an das chinesische *Tao* (das so gut wie alle Übersetzer unübersetzt lassen) als Beispiel: dieses Wort hat im Westen ein solch vielfältiges Leben, daß es in Titeln oder Phrasen vorkommt wie *Tao des Sex*, *Tao der Astrologie* und so fort. Oft wird ein Buch, das *Tao* im Titel führt, vom Buchhändler unter die *Esoterica* eingereiht werden. Soviel zum *Tao*, einem der wichtigsten chinesischen Begriffe, den die frühen christlichen Missionare benutzten, um den griechischen *logos* zu übersetzen.

Es ist nun ferner die Pflicht des Übersetzers, den Terminus, wenn er angemessen übersetzt ist, in den Zusammenhang von allgemein menschlichen Erfahrungen zu stellen, sodaß er nicht leicht im Vergleich zu seiner ursprünglichen chinesischen Bedeutung verzerrt werden kann. Im vorigen Abschnitt dieses Aufsatzes habe ich auf den Abgrund hingewiesen, der die intellektuelle Welt des Ostens von der des Westens trennt. Ich mußte den Abgrund betonen, damit wir verstehen würden, warum Übersetzung zugleich ein Prozeß hermeneutischer Tätigkeit ist. Andererseits ist dieser Abgrund nicht unüberbrückbar, sonst wären Übersetzungsversuche vergeblich. Was sind also dann die Bedingungen, die eine Kommunikation bewirken könnten, außer dem Erfordernis, daß die Übersetzer die chinesische Geistesgeschichte wirklich studieren, eine Forderung, die gewöhnliche Leser nicht erfüllen können?

Erstens müssen westliche Denker, insbesondere wenn sie China erforschen, die Tatsache akzeptieren, daß die intellektuelle Tradition Chinas noch lebt, und daß moderne und gegenwärtige chinesische Interpretationen des traditionellen chinesischen Denkens wahrscheinlich die Art und Weise beeinflussen, wie chinesische Ideen im täglichen Leben des chinesischen Volkes in die Praxis umgesetzt werden. Nur zu oft übersehen westliche Interpreten traditioneller chinesischer Werte, daß diese Werte immer noch erprobt werden und neue Bedeutungen annehmen können. Jüngste Anstrengungen von de BARY, chinesische Gelehrte wie T'ANG CHÜN-I, CH'EN MU, FUNG YU-LAN und MOU TSUNG-SAN einzuladen, um zu westlichen Zuhörern zu sprechen, sind sehr willkommen, denn letztlich ist das Ziel eines allgemeinen Verständnisses von chinesischer Philosophie oder chinesischem Denken im allgemeinen genau darin gelegen, daß wir hoffen, fähig zu sein, mit jenen zu sprechen, von denen wir annehmen, daß sie es weiter formen, und zu denjenigen, deren Formulierungen das Leben und Verhalten des chinesischen Volkes prägen mögen.

Zweitens ist es nicht nur empfehlenswert, sondern sogar unvermeidlich, daß wir westliche philosophische Ausdrücke gebrauchen. Ich habe auf die Gefahr bei der Verwendung westlicher Termini hingewiesen, aber das sollte uns nicht davon abhalten, einen klugen und überlegten Gebrauch davon zu machen. Die Verwendung von *Vernunft* für das Wort *li* ist zum Beispiel im allgemeinen unangemessen, aber die BARYs Entscheidung, die neokonfuzianische Tradition als *liberal* zu beschreiben, hat ihre Vorzüge. HSÜN-TZUs *t'ien* (wörtlich: *Himmel; sky, heaven*) wird allgemein als *die Natur* übersetzt, ohne daß dadurch eine allzu große Gefahr entstünde, die ursprüngliche Bedeutung zu verwirren.<sup>31</sup> In gleicher Weise ist *hsing* beständig mit *menschliche Natur* übersetzt worden, wie auch *ming* entweder mit *Schicksal (fate)* oder mit *Bestimmung (destiny)* übersetzt werden kann, ohne viel Mißverständnisse zu erzeugen.<sup>32</sup> Natürlich bedürfen alle Übersetzungen einer Interpretation, aber da es im allgemeinen weniger philosophisch bedeutsame Termini im Chinesischen als in der westlichen Tradition gibt - hauptsächlich deshalb, weil die intellektuelle Tradition die Wichtigkeit betonte, innerhalb der Reihe möglicher Bedeutungen zu denken, die von philosophischen Schlüsselbegriffen (von *Kategorien*, um mit T'ANG I-CHIEH zu sprechen) intendiert waren -, sind die Möglichkeiten beschränkt, äquivalente westliche Termini zu finden. Im Fall der Verwendung eines westlichen Terminus ist die Chance, ihn

---

<sup>31</sup> Man beachte, daß SCHWARTZ jetzt *t'ien* mit *Hochgott (high God)* übersetzt. Vgl. seine *World of Thought in Ancient China*, S. 36 u. 46. SCHWARTZ verwendet sogar *heaven*, um HSÜN-TZUs *t'ien* zu übersetzen: vgl. ebd., S. 309, 311, 381.

<sup>32</sup> Natürlich werden hier Fragen nach dem himmlischen Eingreifen, nach *Hybris* und Tragödie gestellt, später wird der Begriff des *Glücks* auftauchen, wenn die Diskussion um *Schicksal* oder *Vorbestimmung* geht. Vermutlich ist für einen Chinesen ein *ming* etwas Gegebenes, und die im Allgemeinen beste Annäherung daran ist ein stoischer *Fatalismus*. Für ihn sind dann solche Ideen wie *virtù* oder *freier Wille* weniger relevant als die Frage, wie er rasch mit dem *ming* zusammenkommen kann. In der Vergangenheit interpretierten die meisten Interpreten *ming* als das Schicksal, und wiederholten damit, was AUGUSTINUS in der stoischen Philosophie (speziell bei CICERO) abstoßend fand, jetzt aber sieht SCHWARTZ offenbar, daß das chinesische *ming* zumindest im Fall des KONFUZIUS eine tiefreichende religiöse Dimension an sich hatte, die einen Glauben an die Vernünftigkeit des Himmels und der Natur vorschrieb. Vgl. SCHWARTZ, ebd., S. 120-127.

mißzuverstehen, wahrscheinlich nicht größer, als wenn man den chinesischen Terminus unübersetzt ließe.

Drittens führt der zweite Punkt zu einem breiteren Begriff von Interpretation und steht in Bezug zu dem, was ich oben als "allgemeinmenschliche Erfahrungen" erwähnt habe. Die kontroverse Kategorisierung des chinesischen wissenschaftlichen Denkens als *organizistisch* durch Joseph NEEDHAM in seinem Buch *Science and Civilization in China* ist ein Beispiel. Die meisten Interpreten des chinesischen Denkens halten eine solche Charakterisierung für irreführend. Indessen haben beinahe alle ernsthaften Interpreten mit diesem Begriff zu ringen, und dreißig Jahre nach seinem ersten Auftauchen sehen wir nun, daß detaillierte Diskussionen um organozistische Philosophie diesen Begriff in Betracht ziehen müssen. Ein anderes, fruchtbareres Beispiel ist Wolfgang BAUERs *China und die Hoffnung auf Glück*.<sup>33</sup> Das Buch verwendet *Utopie* als Stichwort, um die breiteren philosophischen Anstrengungen chinesischer Denker bezüglich des Problems einer *glücklichen* Gesellschaft zu bezeichnen. Es ist dies ein Thema, das vorher nicht in einem umfassenden Sinn angegangen worden war, und die Wahl von *Utopie* zur Charakterisierung dieser Bemühungen stellt nicht nur einen Brennpunkt für die chinesische Geistesgeschichte zur Verfügung, sondern schafft auch eine neue Art, diese zu betrachten. Das erweist sich dann als fruchtbarer Ansatz.

Man mag überlegen, wie weit solche Übungen ausgedehnt werden könnten. Offensichtlich hat NEEDHAMs kühne Behauptung Schwierigkeiten verursacht. Die Feststellung von SCHWARTZ, daß

the religions of ancient Mesopotamia, Egypt, Aryan India, Greece and China are all eminently this-worldly,

der mithin dem hebräischen Judentum eine Ausnahmestellung zuschreibt, wird sicherlich strenge Prüfung erfahren.<sup>34</sup> Dasselbe gilt vielleicht von de BARYs *liberaler Tradition*. Wie *Humanismus*, das oft verwendet wird, um chinesische Philosophie zu charakterisieren, ist auch *Liberalismus* ein Wort, das mit Nuancen und Nebenbedeutungen

---

<sup>33</sup> Wolfgang BAUER: *China und die Hoffnung auf Glück* (München: Carl Hanser, 1971).

<sup>34</sup> SCHWARTZ: *The World of Thought in Ancient China*, S. 117.

überladen ist, die nicht leicht in der neokonfuzianischen Tradition aufzufinden sind. Nichtsdestoweniger war, dies betrifft zumindest den Fall des Humanismus, das chinesische Denken im allgemeinen auf diese Welt ausgerichtet, hat sich nur wenig um das Übernatürliche gekümmert und hat sich vorrangig Fragen ethischen Interesses zugewandt, was alles mit einem weiten Begriff von Humanismus gewöhnlich assoziiert wird. So wird vielleicht der Terminus *Liberalismus* sich nicht nur als nützlich herausstellen, sondern für die chinesische Philosophie neue Richtungen weisen.

Es gibt noch viele andere fruchtbare Termini dieser Art, wie etwa *Individualismus (individualism)*,<sup>35</sup> *Bewußtsein (consciousness)*,<sup>36</sup> *Gerechtigkeit (justice)*,<sup>37</sup> *existentiell (existential)*,<sup>38</sup> und sogar *Naturgesetz (natural law)*.<sup>39</sup> Alle diese Ausdrücke sind mit großer Sorgfalt verwendet worden, und helfen, chinesische Vorstellungen in den rechten Zusammenhang zu setzen. Die Schlußfolgerung daraus muß sein, daß man den schöpferischen Gebrauch von westlichen Termini oder Begriffen für die Interpretation chinesischer Philosophie weder vermeiden kann, noch soll, und daß diejenigen, die auf sorgfältigem Studium chinesischer Texte und Berücksichtigung moderner Forschung beruhen, sich als überzeugender herausstellen werden, als andere, bei denen dies nicht der Fall ist.

Als letzter Punkt: wirkliche Kommunikation liegt dann vor, wenn die Einführung und Interpretation chinesischer Ideen zu einem Teil des

---

<sup>35</sup> Wm. Theodore de BARY: *Individualism and Humanism in Late Ming Thought* in seinem *Self and Society in Ming Thought* (New York: Columbia Univ. Press, 1970). *Individualism* kommt überreich in vielen Arbeiten zum chinesischen Denken vor.

<sup>36</sup> YÜ-SHENG LIN: *The Crisis in Chinese Consciousness* (Madison: Univ. of Wisconsin Press, 1973)

<sup>37</sup> Bei Vitaly A. RUBIN kommt für *i (Rechtschaffenheit, righteousness)* die Interpretation *Gerechtigkeit* vor. Vgl.: *Individual and State in Ancient China* (New York: Columbia Univ. Press, 1976), S. 96-98 und passim.

<sup>38</sup> WEI-MING TU: *Neo-Confucian Thought in Action* (Berkeley: Univ. of California Press, 1976), S. 55.

<sup>39</sup> Joseph NEEDHAM: *Science and Civilization in China*, Vol. II., S. 518-583.

allgemeinen Menschheitserbes wird oder dazu beiträgt. Es ist bisher kaum zu sehen, daß allzu viele chinesische Begriffe oder philosophische Ausdrücke im philosophischen Denken des Westens Bedeutung erlangen. Aber das hat schon stattgefunden, und wie immer wir die irreführende Interpretation chinesischer Ideen durch so große Philosophen wie LEIBNIZ ansehen, die Versuche selbst, den Abgrund zu überbrücken, tragen zur Vielfarbigkeit der europäischen Gegenwartphilosophie bei: NEEDHAM denkt sogar, daß LEIBNIZ' *Organizismus* aus seinem Studium der chinesischen Klassiker hergeleitet war. Es ist nicht besonders wichtig, wie richtig diese Behauptung ist, da LEIBNIZ vielleicht einfach seine eigene Philosophie in das chinesische Denken hineingelesen hat, und doch: auch wenn LEIBNIZens Bemühungen um eine Kommunikation sich als ein Fehlschlag erwiesen haben, so hat doch die *organizistische* Philosophie seither eine neue Dimension angenommen.<sup>40</sup>

Die Einführung der westlichen Philosophie in China ist all den oben aufgeworfenen Problemen begegnet und wird auch künftig dieselben Schwierigkeiten entstehen sehen. Die Hauptursache dafür ist die zu kurze Zeitspanne, in der der Einfluß westlicher Ideen blitzartig wirkte, wobei die Chinesen unter ihnen noch keine rechte Auslese vornehmen konnten. Ein anderer Grund liegt im allgemeinen Fehlen strenger wissenschaftlicher Forschungen, um einen Hintergrund für chinesische Übersetzungen oder Interpretationen westlicher Ideen liefern zu können. Als Ergebnis dessen sehen wir zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, unter dem Einfluß westlicher Ideen, solche exotische Interpretationen von *jen* (*Humanität, humanity; Menschlichkeit, human-heartedness*) als *Äther*, als *Element der Elemente* oder als *Elektrizität*, denn "Elektrizität ist überall". Die Idee der Elektrizität, von der T'AN SSU-T'UNGS Vorstellung sich fesseln ließ, war in ihrem Ursprung eindeutig westlich, und wie eigentümlich seine Formulierung auch sein mag, so leistete T'AN doch einen originellen Beitrag zur Interpretation von *jen* als einer Realität.<sup>41</sup> So hat selbst in einem entstellenden (nicht lediglich schöpferischen) Sinn die Einführung eines westlichen Begriffs zu einer aufregenden Neuentdeckung geführt.

---

<sup>40</sup> Ebd., S. 504-505. Vgl. auch David MUNGELLO: *Leibniz and Confucianism* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1977), S. 14-15.

<sup>41</sup> WING-TSIT CHAN: *A Source Book in Chinese Philosophy*, S. 377-740.

Wenn wir zur Verantwortlichkeit des Übersetzers zurückkehren, so folgere ich, daß es sich um eine ganz dynamische oder dialektische Verantwortlichkeit handelt. Es scheint unvermeidlich, daß Begriffe auch auf eine Art gebraucht werden, die von ihren Übersetzern nie intendiert waren. Es gibt indessen keinen Grund, angesichts dieser Unvermeidlichkeit zu resignieren. Ich habe hier die *Intentionalität* genau deswegen angesprochen, weil jeder Interpret, wenn er auch nach Objektivität strebt, eine Reihe von Voraussetzungen mitbringt, die mit seinem Gegenstand in eine Wechselwirkung treten. Man mag sicherstellen, daß man alle nötigen Voraussetzungen erarbeitet hat, um zu einer ausgeglichenen, sogar einer objektiven Darstellung zu kommen - aber die bewirkte Kommunikation ist wieder etwas anderes. Ohne bewußte Reflexion auf die eigene Intention, ohne deren Bedeutsamkeit wird keine Kommunikation stattfinden. Letztlich meint wahre Kommunikation einen Wechsel der Sehweisen auf beiden Seiten, durch bewußte Suche nach gegenseitiger Aufklärung. Auf kurze Sicht mag solche Aufklärung höchstens als etwas Verwirrendes erscheinen. Die oben erwähnte Diskussion über *Kategorie/fan-ch'ou* ist ein Beispielsfall; doch auf lange Sicht wird wirkliche Aufklärung erreicht werden.<sup>42</sup>

Es scheint nützlich, um diese Diskussion abzuschließen, daß ich meine persönliche Sicht der ins Auge springenden Merkmale chinesischen Denkens darlege. Die meisten Forscher werden bei der chinesischen Geistesgeschichte auf den Spezialcharakter der chinesischen Sprache hinweisen:

structurally Chinese was a most unsuitable medium for the expression of foreign ideas, for it was deficient in the notations of number, tense, gender, and relationships, which notations were often necessary for the communication of a foreign idea,

---

<sup>42</sup> Es ist angebracht, hier auf eine nützliche Untersuchung der chinesischen Übersetzungen von HEGELs philosophischen Werken Bezug zu nehmen. Michael LACKNER von der Universität München hat dem eine Menge Arbeit und einen vorläufigen Aufsatz gewidmet: *Probleme der chinesischen Hegel-Rezeption*, in: *Internationales Asienforum*, Bd.17 (1986), S. 131-145. LACKNER zeigt hier, daß die chinesischen Übersetzungen vielleicht einige abstrakte Vorstellungen vom hegelschen System vermitteln, daß sie aber ihre Leser wohl nicht über die geistige Intensität oder die Farbigkeit von HEGELs Denken unterrichten.

bemerkte Arthur F. WRIGHT vor mehr als dreißig Jahren, als er dieselben Themen überdachte, mit denen wir uns hier befassen.<sup>43</sup> Seit damals haben Linguisten und Psychologen viele originelle Beiträge zu unserem Verständnis der Sprache geliefert. Im wesentlichen, glaube ich, hat die Sprache offenbar folgende besondere Merkmale: sie braucht grundsätzlich den Kontext, um Klarheit zu erlangen; sie ist pikto-graphisch, beginnt mit den konkreten Gegenständen für Abstraktion oder abstraktes Denken, und sie bewirkt im chinesischen Denken, daß die "kontrafaktischen und entitätenfingierenden" Denkweisen weniger wahrscheinlich auftreten.<sup>44</sup>

Aber die Sprache ist nicht die einzige determinierende Kraft in der Formung des chinesischen Denkens gewesen. Die intellektuelle Tradition zeichnet sich aus durch den beständigen Versuch, auf den ursprünglichen Wortsinn zurückzugehen, und jene philosophische Übung, in der neue Ideen geformt werden, wird in der Weise des *Kommentars* durchgeführt. Die Stärke der *Kommentar*-Methode lag darin, daß sie einen kleinsten gemeinsamen Nenner für die Gemeinschaft der Gelehrten zur Verfügung stellte. Eben wegen dieses kommentierenden Ansatzes können wir davon sprechen, daß es ein *konfuzianisches China* oder eine *konfuzianische Tradition* gegeben hat, die weiter zurückreichte als bis zu der Zeit, da China als "Reich" geeint wurde. Diese intellektuelle Gewohnheit täuschte Interpreten des 18. und 19. Jahrhunderts, die dachten, daß die Ideen hier weitgehend unverändert geblieben seien, und daß daher das Studium der chinesischen Klassiker oder des chinesischen Altertums ausreichend sei, um China zu verstehen. Heute ist klar, daß dies eine Fiktion ist, und moderne Geistesgeschichtsschreibung ist sich mehr der Kreativität bewußt, die unter dem Brauch der kommentierenden Methode vorhanden ist.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> WRIGHT: *Studies in Chinese Thought*, S. 3.

<sup>44</sup> Die beiden ersten Punkte werden so durchgehend erwähnt, daß ich es überflüssig fände, irgendeine Arbeit zu zitieren. Der dritte Punkt, den der Psycho-Linguist Alfred BLOOM vorbrachte, ist sehr plausibel und wird darum hier angeführt. Vgl. von ihm: *The Linguistic Shaping of Thought* (Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum, 1981).

<sup>45</sup> Es wird darum für FUNG YU-LAN möglich, den Begriff einer "Period of classical learning" zu schaffen, der die Philosophie Chinas vom 2. vorchristlichen Jahrhundert bis ins frühe 20. Jahrhundert abdeckt, wobei er deren Einheit darin erblickt, daß „most philosophical development ... centered around the interpretation either of the Confucian classics, of the Taoist classics, or in the case of



Ein drittes Merkmal, das ich für evident halte, ist die pragmatische oder sogar utilitaristische Neigung bei der Behandlung philosophischer Themen. Dessen Bedeutung liegt darin, daß grundsätzlich Ideen in den Kontext ihrer Beziehung zum Menschen gestellt werden. Der sogenannte *konfuzianische Humanismus* muß in diesem Licht verstanden werden. Obwohl einige zeitgenössische Interpreten es vielleicht vorziehen, *Humanismus* in einem engen, antireligiösen (besonders anti-transzendent-religiösen) Sinn zu gebrauchen, meint Humanismus tatsächlich die Sorge um die Möglichkeit des Selbst als eines moralischen Wesens. Dies ist der Punkt, warum Gelehrte wie de BARY und SCHWARTZ eine grundlegende Religiosität im chinesischen Denken entdecken.<sup>46</sup> Die pragmatische oder utilitaristische Neigung bedeutet auch ein vorherrschendes Interesse für das Konkrete und unmittelbar Sichtbare. Die chinesische Vorstellung von einem Jenseits beispielsweise, die als Antwort auf die buddhistische Anregung entstand, war grundsätzlich eine *Mythifizierung* der materiellen oder politischen Welt, in der man sich vorfand.<sup>47</sup> Im allgemeinen gab es zwar eindeutig Religiosität, aber die organisierten Religionen waren nie chinesischen Ursprungs, und das chinesische Denken bemühte sich grundsätzlich darum, wie eine moralisch vollkommene Gesellschaft und Regierung zu erreichen sei, und dies auf Kosten der Suche nach einem Eintritt in eine jenseitige Welt.

Schließlich kann nicht geleugnet werden, daß es wiederholt Versuche gegeben hat, chinesischen philosophischen Systemen eine

---

Buddhism, of the Buddhist scriptures' ... it was possible to continue using the ancient terminology, while at the same time, attaching to it new concepts."

Vgl. FUNG: *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Derk BODDE (Princeton: Princeton Univ. Press, 1953), Vol. II, S. 2.

<sup>46</sup> Vgl. de BARY: *Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of Mind-and-Heart* (New York: Columbia Univ. Press, 1981).

<sup>47</sup> Michael LOEWE: *Chinese Ideas of Life and Death* (London: George Allen and Unwin, 1982).

metaphysische und ontologische Grundlage zu verschaffen. Es scheint mir, daß diese Versuche, besonders während der Entstehungsphase des Neokonfuzianismus, ihrem moralischen Interesse gegenüber nur zweitrangig waren. Moralische Interesse ist eine natürliche Entsprechung zu einer pragmatistischen geistigen Orientierung. Das letzte Interesse im Philosophieren der Chinesen ging niemals so sehr auf die Wahrheit, als vielmehr auf moralische Güte oder Vollkommenheit. Schlüsselbegriffe chinesischer Werte sind von ethischen Nebenbedeutungen durchdrungen und ihre Artikulation betrifft, in philosophischen Ausdrücken, die Frage, wie moralische Vollkommenheit durch das Programm erreicht werden könne, welches die Begriffe vorschrieben oder implizierten. Daher haben sogar Werte ihre Hierarchien, und nur von Menschen mit dem besten Potential wurde erwartet, daß sie den höchsten Stand moralischer Perfektion erreichten. Philosophieren war sinnlos, außer für die moralische Bildung und für die letzte Vervollkommnung zu einem ethischen Wesen.

Die oben ausgeführte Zusammenfassung wird sicherlich strengste Prüfung und Kritik hervorrufen, aber grundsätzlich mache ich einen konstruktiven Versuch, die Ziele und Zwecke chinesischen Philosophierens darzustellen. Große Zusammenfassungen wie diese sind immer mühsam, aber nur durch unermüdliches Neubedenken der Inhalte des Philosophierens kann unser Verständnis der Geistesgeschichte wirklich verstehbar und tief werden.

Meine Schlußfolgerung ist offensichtlich die eines Historikers, und dieser Aufsatz sagt, obwohl er die Neigung eines Geisteshistorikers reflektiert, viel über die Art aus, wie ein traditioneller chinesischer Denker sein Philosophieren betrieb. Um chinesische Ideen oder Wertsysteme wirklich zu verstehen, muß man die geistigen Veränderungen sehr genau in Betracht ziehen, die als Hintergrund für das scheinbar unveränderte Vokabular dienen. Ohne das Bemühen, durch einen solchen Dschungel von *Bedeutungen* durchzudringen, kann man die Vorstellungen oder Begriffe nicht vernünftig in ihren eigentlichen geistigen, noch weniger in ihren sozio-ökonomischen Zusammenhang stellen.

Dann kommt die Übersetzung. Übersetzung ist erst möglich, wenn das Bewußtsein der geistesgeschichtlichen Dimension in die Wahl eines geeigneten westlichen Ausdrucks und Darstellungsstils eingebaut ist. Wegen des zwischen den chinesischen und den westlichen Weltanschauungen liegenden Abgrunds muß der Gebrauch westlicher phi-

losophischer Ausdrücke mit der größten Sorgfalt vor sich gehen. Aber das heißt nicht, daß man dies nicht tun könnte oder sollte. Ein schöpferischer Gebrauch westlicher Ausdrücke, Begriffe oder sogar Perspektiven wird dem zu interpretierenden Gegenstand eine förderliche Dimension hinzufügen. Ein solcher Gebrauch kann mit einer Voraussetzung geschehen, d.h. daß der Interpret selbst eine einfühlerischen Haltung gegenüber den Worten oder Begriffen hat, mit denen er sich befaßt, und daß er ein Engagement für allgemeinhenschliche Erfahrungen, sowie ein Vertrauen in deren Existenz hat.

Die Übersetzung und Interpretation chinesischer Wörter oder Begriffe in eine westliche Sprache wird unvermeidlicherweise eine neue Dimension von Sinn schaffen, der im Original nicht vorhanden und nicht einmal vom Übersetzer intendiert war. Von einem kurzfristigen Gesichtspunkt aus scheint in solchen Möglichkeiten eine Gefahr zu liegen. Auf lange Sicht jedoch liegt darin der Grund, warum Menschen mit unterschiedlichen Kulturerfahrungen dazu gelangen, mehr und mehr miteinander zu teilen und warum wahre Kommunikation bewirkt wird.

*(Aus dem Englischen: Franz Wimmer)*