

"Homöomorphe Äquivalente"

eine begriffliche Auseinandersetzung

Schriftliche Arbeit für das Seminar:

"Interkulturelle Philosophie – Probleme, Ansätze. Materialien"

601201 SE, 2 Std., Sommersemester 2004

Leitung: Ao. Univ. Prof. Dr. Franz M. Wimmer

Vorgelegt von

Mag. Hsueh-i Chen

Matr.-Nr. 8903437

Studienkennzahl: A 092 296

Wien, Juni 2004

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|----|
| Inhaltsverzeichnis | 2 |
| Über den Begriff "homöomorphe Äquivalente" | 3 |
| 1. Zitat bzw. 1. Charakterisierung | 4 |
| 2. Zitat bzw. 2. Charakterisierung | 4 |
| 3. Zitat bzw. 3. Charakterisierung | 5 |
| "Philosophie" in chinesischer Sprache und Schrift | 6 |
| Grammatikalische Barriere (Analyse des Satzes als grammatikalische Einheit) | 6 |
| 1. das Fehlen aller Tempora..... | 7 |
| 2. das Fehlen der Kopula "ist" | 7 |
| 3. das Fehlen von Wortklassen | 8 |
| 4. Andere offensichtliche "Mängel" | 8 |
| Problematik gängiger Übersetzungspraxis (Analyse des Wortes als semantische Einheit) | 9 |
| Begriffe aus dem "Inneren" einer Kultur | 11 |
| "Zhe xue" bzw. "Tetsugaku" | 11 |
| Von "Kategorie" zu "fan chou" und von "fan chou" zu "fan chou" zurück..... | 12 |
| Wind als Kulturbegriff..... | 13 |
| Conclusio..... | 15 |
| Literaturverzeichnis | 16 |
| Nachtrag (Dokumentation der Diskussionsrunde)..... | 17 |
| Anhang..... | 18 |
| Kultur im individuellen Leben..... | 18 |
| Kultur im sozialen Leben..... | 19 |

Über den Begriff "homöomorphe Äquivalente"

In seinem Aufsatz "Religion, Philosophie und Kultur"¹ führt Panikkar den Begriff "homöomorphe Äquivalente" ein, im Zusammenhang mit der Erörterung, was Philosophie aus interkultureller Sicht sei, als eine Art "Leitgedanke" für transkulturelle Übersetzung philosophischer Begriffe. Die Anwendbarkeit dieses "Leitgedankens" in den Sprachen, die die chinesische Schrift (Kanji) verwenden, ist im Rahmen dieser Seminararbeit zu untersuchen.

Da es sich beim Begriff "homöomorphe Äquivalente" um ein neu zusammengesetztes "Kunstwort" handelt, ist zunächst erstens zu klären, was er allgemein bedeutet, und zweitens, was Panikkar darunter versteht.

Das Adjektiv "homöomorph" setzt sich aus 2 Wörtern zusammen: Die Vorsilbe "Homöo-" bedeutet "gleich" bzw. auch "ähnlich". Die Endsilbe "-morph" bedeutet bekanntlich "Gestalt" bzw. "Form". Das hier substantiviert gebrauchte Adjektiv "äquivalent", also "gleichwertig", setzt sich ebenfalls aus je einem Adjektiv und Substantiv zusammen; "gleich" und "Wert". Aus der Herleitung lässt sich deutlich erkennen, dass der Begriff "homöomorphe Äquivalente" ein "Konglomerat" folgender Vorstellungen bildet: gleich bzw. ähnlich, Form bzw. Gestalt und Wert bzw. Wertigkeit. Wie sind aber nun diese Vorstellungen zuzuordnen?

Der Schwerpunkt oder auch die Stabilität des Begriffspaares "homöomorphe Äquivalente" liegt meines Erachtens im Begriff "Äquivalente", da es hier substantiviert gebraucht wird. Obwohl sich "Homöomorph" zwar auch substantivieren lässt, wird es hier als eine Art "Variable" (veränderliche Größe) gehandhabt. Hier ist die Dynamik dieses Begriffes zu orten. "Gleichwertig" bzw. "Gleichwertigkeit" wird als unabdingbarer Ausgangspunkt betrachtet. Das ist vielleicht auch der Grund, warum Panikkar seine Idee nicht als "äquivalentes Homöomorph" nennt.

¹ Polylog Nr. 1. S. 13 - 37

Nun, was versteht Panikkar selbst unter dem Begriff "homöomorphe Äquivalente"? An Hand folgender 3 Zitate wird Panikkars Verständnis der "homöomorphen Äquivalente" erläutert.

1. Zitat bzw. 1. Charakterisierung

*"In unserem Fall müssen sowohl die möglichen, der Philosophie in den anderen Kulturen als auch jene Symbole (nicht notwendig Begriffe, noch weniger ein Begriff), die ihre homöomorphen Äquivalente ausdrücken, gesucht werden."*²

Das Hauptaugenmerk dieses Zitates richtet sich auf die zusätzliche in Klammern gesetzte Erklärung. Nach Ansicht Panikkars müssen "homöomorphe Äquivalente" nicht notwendigerweise Begriffe sein. Als Ausdruck "homöomorpher Äquivalenz" gelten ebenfalls Symbole. Mit anderen Worten freier ausgedrückt, könnten z. B. auch Denkbilder, die einen symbolischen Charakter haben, zu "homöomorphen Äquivalenten" gezählt werden.

2. Zitat bzw. 2. Charakterisierung

*"Es handelt sich also um kein begriffliches, sondern um ein funktionales Äquivalent, nämlich um eine Analogie dritten Grades. Es wird nicht dieselbe Funktion (die die Philosophie ausübt), sondern dasjenige Äquivalent gesucht, das dem entspricht, was der Originalbegriff in der entsprechenden Weltanschauung bedeutet."*³

Die Brücke zwischen 2 differierenden inkompatiblen Kulturen wird also auf der Grundlage der "funktionalen Äquivalenten" errichtet. Die Funktion der Philosophie, beispielsweise der abendländischen Philosophie, wird nicht in die entsprechende Kultur übertragen, sondern es soll nach einem "Äquivalent" gesucht werden, das aus der entsprechenden Weltanschauung entspringt.

² Polylog Nr. 1. S. 15

³ Polylog Nr. 1. S. 16

3. Zitat bzw. 3. Charakterisierung

*"Was jedenfalls möglich ist, das ist, die vielfachen homöomorphen Äquivalente wahrzunehmen und aus dem Inneren einer anderen Kultur heraus versuchen zu formulieren, was demjenigen, das wir ausdrücken versuchen, wenn wir den Namen Philosophie aussprechen, entsprechen könnte."*⁴

Hier wird von der Wahrnehmung der "homöomorphen Äquivalenten" gesprochen, welche eine neue Formulierung bzw. Bestimmung (der Philosophie) aus dem "Inneren" einer Kultur ermöglicht. "Homöomorphe Äquivalente" sind also in gewisser Hinsicht (Hilfs-)Mittel, um die "Inkarnation" von fremden philosophischen Gedankengut auf dem eigenen Boden zu ermöglichen und vice versa.

In allen 3 Zitaten versucht Panikkar "homöomorphe Äquivalente" als etwas zu "begreifen", was nicht begrifflich ist. Im 3. Zitat gelingt es ihm sogar durch vorsichtige Umschreibung Wörter wie "Begriff" bzw. "begrifflich" zu unterlassen. Die Konzeption der "Nicht-Begrifflichkeit" scheint ihm also diesbezüglich sehr wichtig sein.

Eine weitere Auffälligkeit betrifft die "vielfältige Pluralität", die Panikkar in seiner Konzeption zu integrieren versucht. Nicht nur wird der Begriff "homöomorphe Äquivalente" grammatikalisch im Plural ausgedrückt, sondern die auserkorenen Wörter "homöomorph" und "äquivalent" setzen überhaupt schon eine Pluralität voraus. Damit etwas "homöomorph" oder "äquivalent" sein kann, werden jeweils quantitativ mindestens 2 (was auch immer) vorausgesetzt. Es müssten in Panikkars Vorstellung quantitativ schon wesentlich mehr als 2 (was auch immer) sein, wenn er 2 als "pluralistisch" zu charakterisierende Wörter gebraucht und diese dazu noch in Plural setzt.

Warum die genannte "Nicht-Begrifflichkeit" und Pluralität so wichtig ist, lässt sich vielleicht nach der folgenden Ausführung über "homöomorphe Äquivalente" in "Kanji" erörtern.

⁴ Polylog Nr. 1. S. 16

"Philosophie" in chinesischer Sprache und Schrift

Grammatikalische Barriere (Analyse des Satzes als grammatikalische Einheit)

Wolfgang Bauer, einer der bedeutendsten zeitgenössischen Sinologen im deutschsprachigen Raum bezeichnet die chinesische Schrift – man könnte meinen vortrefflich – als Begriffsschrift.⁵ Die Bezeichnung "Begriffsschrift" ist präziser als die gewöhnliche Bezeichnung der chinesischen Schrift als Zeichen (graphische Einheit, der irgendeine Bedeutung zugesprochen werden kann), als Charakter (Zeichen, die eine Eigenschaft beinhalten) oder auch als Ideogramm (ein Schriftzeichen, das wissenschaftlich einen ganzen Begriff für sich beansprucht). Die Zusammenlegung der Wörter "Begriff" und "Schrift" deutet zwar zunächst auf eine Verschmelzung von "Begriff" und "Schrift" hin, aber dadurch wird auch die Differenz zwischen "Begriff" und "Schrift" noch deutlicher zur Darstellung gebracht. In anderen weniger beschönigenden Wörter ausgedrückt ist die chinesische Schrift weder Begriff noch Schrift. Begrifflich kann man mit ihr nämlich nur eingeschränkt operieren. Bauer bemerkte, dass "nicht nur bestimmte Methoden in der Problemlösung vorgeformt werden, sondern auch viele Probleme selbst."⁶ Weiters, dass "manche Probleme einfach nicht auftauchen oder nicht mit der nötigen Präzision abgehandelt werden konnten."⁷ Als Schrift hat sie den Sprung von Begriffsschrift zur Lautschrift nicht geschafft; Bauer bezeichnete diesen Sachverhalt als ein "Verharren ... im Zustande einer Begriffsschrift, aus dem letzten Endes ja auch alle phonetischen Schriftsysteme hervorgegangen sind."⁸ Warum Bauer zu genannten Ansichten kam, liegt offenbar folgenden Beobachtungen zugrunde. (Es werden hier nur solche "Mängel" zur Darstellung gebracht, die philosophisch relevant sein könnten.)

⁵ Bauer. S. 29

⁶ Bauer. S. 31

⁷ Bauer. S. 31

⁸ Bauer. S. 30

1. das Fehlen aller Tempora

In "Chinesisch/Deutsch-Übersetzen – ein kontrastives Studium" von Tao Wei wird das Fehlen aller Tempora so beschrieben: "Das nicht konjugierbare chinesische Verb (Anm. HIC.: sofern man es als "Verb" bezeichnen kann) kennt die grammatikalische Kategorie des Tempus nicht. In chinesischen Sätzen übernehmen zeitbezeichnende Substantive und Adverbien (Anm. HIC.: besser "Wörter") die Funktion einer konkreten Tempusaussage."⁹ Wenn es zeitbezeichnende Wörter nicht gibt, dann wird die Zeit, sofern sie relevant ist, aus dem jeweiligen Kontext eruiert. Aufgrund dieser Tatsache kommt Bauer zu der Schlussfolgerung, dass "das Fehlen aller Tempora wie auch aller anderen Verbformen die Vorstellung einer klaren, durch die Zusammenschürung des Jetzt bewirkten Trennung von Vergangenheit und Zukunft mildert."¹⁰

Das Fehlen aller Tempora wird aber offensichtlich von Tao Wei nicht als ein Mangel bewertet, denn er meint: "Funktional gesehen sind beide Sprachen (Anm. HIC.: Deutsch und Chinesisch) in der Lage, die zeitlichen Verhältnisse einer Handlung fast im gleichen Maß auszudrücken."¹¹ Im Chinesischen wird die Zeit zwar nicht durch Formen wie Verbkonjugationen ausgedrückt, kommt aber dennoch mit anderen Mitteln zum selben Ergebnis. Der Unterschied bezüglich der zeitlichen Vorstellung ist also aus Sicht eines deutsch-chinesischen Übersetzers keine existentielle Frage, sondern eine, die die Art der zeitlichen Darstellung betrifft.

2. das Fehlen der Kopula "ist"

Da in der chinesischen Sprache die Kopula "ist" einfach nicht existiert, ist nach Ansicht Bauers eine "Verschiebung der Grundauffassung vom Sein und von der Wahrheit"¹² festzustellen. Aber gerade durch diese Feststellung wird ausgesagt, dass in der chinesischen Sprache trotz des Fehlens der Kopula dennoch eine Grundauffassung vom

⁹ Tao. S. 72. Tao zitiert Ma, Jia: "Möglichkeiten, Probleme und Methode des deutsch-chinesischen Grammatikvergleichs"

¹⁰ Bauer. S. 31

¹¹ Tao. S. 76

¹² Bauer. S. 31

Sein und von der Wahrheit möglich ist, auch wenn sie von der "gewöhnlichen" abendländischen Auffassung abweicht.

3. das Fehlen von Wortklassen

Dass in der chinesische Sprache die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt ebenfalls fehlt, lässt sich vielleicht aus dem Kapitel "Übersetzungsprobleme bei zusammengesetzten Sätzen" ¹³ Tao Weis herauslesen. In diesem Kapitel werden Übersetzungen von deutschen Nebensätzen, wie z. B. Subjektsätze, Objektsätze ¹⁴ behandelt. Die entsprechenden Nebensätze in Chinesisch "sind von der Satzform her nicht erkennbar. Sie stehen neben dem 'Hauptsatz' oder als ein Satzglied in einem 'Hauptsatz'. Daher ist nicht immer leicht zu erkennen, ob es sich um einen 'Nebensatz' handelt." In anderen Worten: es ist nicht leicht zu erkennen, ob es sich um Nebensatz wie Subjektsatz, im übertragenen Sinne Subjekt, oder um Objektsatz, im übertragenen Sinne Objekt, handelt. Die gleiche Problematik ist bei Nebensätzen wie Attributsätzen oder Adverbialsätzen ¹⁵ festzustellen, jedoch mit anderen schwerwiegenden Konsequenzen, die Bauer so formuliert hat: "die Konzeption des Gegensatzes von Substanz und Akzidentien wie auch überhaupt die Bildung von Abstrakta werden erschwert." ¹⁶ Die zentralen Begriffe der abendländischen Philosophie kommen also in der chinesischen Sprache von selbst nicht zum Vorschein. Nur mit viel Phantasie können Subjekt, Objekt, Substanz und Akzidentien überhaupt hergeleitet werden.

4. Andere offensichtliche "Mängel"

Andere offensichtliche "Mängel" der chinesischen Sprache, die vielleicht philosophische Auswirkung haben könnten, werden in folgenden nur kurz erwähnt, da die

¹³ Tao. S. 110

¹⁴ Tao. S. 110. Als Beispiele für Subjektsätze werden genannt: 1. Dass du verstanden hast, ist gut; 2. Ob er kommt, ist noch ungewiss. Beispiele für Objektsätze: 1. Die Kinder fangen an, Hausaufgaben zu schreiben; 2. Wir hoffen, dass er bald wieder gesund wird.

¹⁵ Tao. S. 111. Als Beispiele für Attributsätze werden genannt: 1. Ein Hörsaal ist ein Ort, wo Unterricht gehalten wird; 2. Das ist eine Frage, die schwer zu beantworten ist. Beispiele für Adverbialsätze: 1. Ohne ein Wort zu sagen, fuhr er mit dem Rad fort; 2. Er war so wütend, dass er die Sprache verlor.

vorliegende Arbeit in erster Linie Panikkars Konzeption behandeln, und nicht zu einer ausführlichen Darstellung der chinesischen Sprache ausarten soll. Die Darstellung der chinesischen Sprache soll lediglich als Grundlage zur weiteren Analyse bezüglich der "homöomorphen Äquivalente" dienen. Die "Mängel", die zu erwähnen sind:

- Das Fehlen von Plural und Singular sowie von bestimmten und unbestimmten Artikel, was für die Bildung allgemeiner Begriffen wichtig sein kann..
- Das Fehlen von grammatikalischen Kategorien wie Aktiv und Passiv, was für die weitere Differenzierung von Subjekt und Objekt entscheidend sein könnte.
- Das Fehlen eines Konjunktivs wirkt sich möglicherweise überhaupt auf die Bildung von Hypothesen aus.

Problematik gängiger Übersetzungspraxis (Analyse des Wortes als semantische Einheit)

Bei allen festgestellten Mängel ist es nicht verwunderlich, wenn man sich die Frage stellt: wie werden überhaupt philosophische Begriffe in die chinesische Sprache bzw. Begriffsschrift übertragen?

Ein besonders krasses Beispiel, das Wolfgang Bauer ausgewählt hat und meines Erachtens auch besonders geeignet ist, um die Problematik zu umreißen, ist der Hegelsche Begriff "Aufheben". "Aufheben" wird in der chinesischen Schrift phonetisch in 4 mehr oder weniger bedeutungslosen Silben, nämlich "ao fu he bian 奧伏赫變" wiedergegeben.¹⁷ Obwohl jede Silbe etwas bedeutet, nämlich "dunkel, beugen, hell, verändern", zusammen ergeben sie dennoch keine Bedeutung, höchstens ein vages Begriffsbild und dies unter der Voraussetzung, dass man die Bedeutung der im normalen Sprachgebrauch kaum verwendeten Begriffe "ao fu he" kennt. (In der Alltagssprache verwendet man nämlich andere Wörter für "dunkel, beugen und hell".) Die einzige verständliche Silbe in dieser phonetischen Zusammensetzung ist die Silbe "bian" (verändern), der man öfters begegnet und sie auch problemlos anwendet. Sie ist für den durchschnittlich gebildeten Chinesen der einzige Anhaltspunkt, welcher besagt, dass etwas verändert wird oder zu verändern ist. Im chinesischen Lexikon für Philosophie findet man unter "ao fu he bian" auch einen anderen

¹⁶ Bauer. S. 31

chinesischen Begriff, "yang qi 揚棄"¹⁸, den man (im Gegensatz zu "ao fu he bian") eine Bedeutung zuordnen kann, nämlich "hochheben und weglegen bzw. wegwerfen". Dieser Begriff ist zwar alltagstauglich, aber der Aspekt des Bewahrens im Hegelschen "Aufheben" wird nicht zum Ausdruck gebracht.

Die Heranziehung solcher "Nonsense-Wörter" wie "ao fu he bian", wie Bauer sie bezeichnet, ist üblich in der Praxis, falls man absolut keine Entsprechung findet. Weitere Beispiele, die im Gegensatz zu "ao fu he bian" einen gewissen Aufschluss geben, sind z. B. "you mo", die phonetische Transliterierung für das englisch ausgesprochene Wort "humour" als "zurückgezogen schweigen" und "wu tuo bang", das Äquivalent für "Utopie" als "fehlen Stütze Land". Wörter, Begriffe fremder Herkunft sind in chinesischer Sprache, obgleich sie transkribiert wurden, aufdringlich als Fremdwort erkennbar. Bauer kommt deshalb zu dem Schluss, dass "die chinesische Begriffsschrift ... die Einschmelzung von Fremdwörtern und Fremdbegriffen erschwert."¹⁹

Zurück zur Begrifflichkeit Panikkars. Erinnern wir uns an die 1. Charakterisierung des Begriffs "homöomorphe Äquivalente"²⁰, in der Panikkar versuchte, die Begrifflichkeit auf ein symbolisches Minimum zu reduzieren. Die "Nonsense-Wörter" haben aus chinesischer Sicht in der Tat lediglich symbolischen Charakter. Sie sind tatsächlich "nicht notwendig Begriffe, noch weniger ein Begriff"²¹. Denn die Bedeutung der "Nonsense-Wörter" ist nicht in der Begrifflichkeit der transkribierten Begriffsschrift zu eruieren, sondern in den Symbolen, die sie repräsentieren.

¹⁷ Bauer. S. 30

¹⁸ Chin. Lexikon: unter Eintrag "yang qi"

¹⁹ Bauer. S. 29

²⁰ Siehe S. 4

²¹ Siehe S. 4

Begriffe aus dem "Inneren" einer Kultur

"Zhe xue" bzw. "Tetsugaku"

Wie man wohl annimmt, ist der sino-japanische Kanji-Begriff für Philosophie "zhe xue 哲學" bzw. "tetsugaku" keine x-beliebige phonetische Nonsens-Wiedergabe eines abendländischen Gedankenguts. Man möchte meinen, der Philosoph, Übersetzer bzw. Begriffserfinder, Nishi Amane, erkannte vor 130 Jahren (1874), dass der Begriff "Philosophie" allzu wichtig sei, um ihn lediglich in ein symbolisches Minimum hineinzuzwängen; ob man von dem von ihm erschaffenen Begriff "tetsugaku" das Gegenteil behaupten kann, ist eine andere Frage.

Welche Alternative könnte ein Begriff von solcher Signifikanz gerecht werden? Die Antwort liegt auf der Hand: im "Inneren" der chinesischen Denktradition ist der Begriff für die westliche Konzeption "Philosophie" zu suchen. An dieser Stelle soll nicht unerwähnt bleiben, dass diese Vorgangsweise damals gängige Praxis war. Zu jener Zeit wurden Äquivalente für philosophische Begriffe von zentraler Bedeutung, wie z. B. auch Metaphysik, aus der Begriffswelt der chinesischen Denktradition herausgegriffen. Es sind diejenigen Äquivalente, wie sie Panikkar definiert hat, die "dem entspricht, was der Originalbegriff (Anm. HIC.: in diesem Fall der abendländische Begriff "Philosophie") in der entsprechenden Weltanschauung bedeutet."²² Das wesentliche Kriterium für die sino-japanische Übersetzung des abendländischen Wortes griechischer Herkunft "philos" und "sophia" war die Begriffskomponente "sophia", also "Weisheit". Die abendländische Weisheit jedoch unterscheidet sich von der traditionellen chinesischen Weisheit dadurch, dass "die Idee des Kalküls, der 'Cleverness' mitschwingt."²³, wie man es aus einem Zitat im "Buch der Lieder" (Shijing, 6. Jh. v. Chr.) herauslesen könnte: "Ein weiser Mann (zhe fu) kann einen Staat aufbauen, eine weise Frau (zhe fu) kann einen Staat stürzen."²⁴ Das Zitat widerspiegelt sicherlich nicht unser zeitgenössisches Weltbild wider, aber auch nicht

²² Siehe S. 4

²³ Bauer. S. 18

²⁴ Bauer. S. 18

die Art von Weisheit, die man sonst von der chinesischen Denktradition kennt. Vielleicht aus diesem Grunde vielleicht bietet sich der Begriff "zhe" für die Übersetzung des westlichen Begriffs "Philosophie" an.

An dieser Stelle ist aber auch zu erwähnen, dass "zhe xue" und "tetsugaku" sich gegen verschiedene andere Übersetzungsversuche behaupten mussten und nicht grundlos bisher "überlebt" haben. Gerade der Abstand zur chinesischen Denktradition, der im Begriff "zhe" impliziert wird, macht die Erfolgsstory dieses Begriffs aus. Der Abstand zur chinesischen Denktradition übt die Funktion – nun in Panikkars Begrifflichkeit ausgedrückt – aus, die ihr selbst in der eigenen Weltanschauung zuteil wurde bzw. wird und nicht die diejenige Funktion, die die europäische Philosophie in Europa oder auch anderswo normalerweise ausübt. In dieser Hinsicht entsprechen Begriffe wie "zhe xue" und "tetsugaku" den Charakteristika der Panikkarschen "homöomorphen Äquivalenten".

Von "Kategorie" zu "fan chou" und von "fan chou" zu "fan chou" zurück

Ebenso wie "zhe xue" entstand der Begriff "fan chou" 範疇 aus dem Inneren der chinesischen Kultur und soll dem philosophischen Begriff "Kategorie" entsprechen. Die Entstehungsgeschichte von "fan chou" ist ähnlich wie die von "zhe xue": Bei der Übersetzung der philosophischen Werke von Kant wurde der Begriff "fan chou" aus dem Buch der Urkunden, Shujin, ausgewählt; wahrscheinlich aus einer Vielzahl von Alternativen, die aus verschiedenen chinesischen Klassiker herausgegriffen worden waren. "Fan chou" war die Bezeichnung für die "grundlegenden Vorstellungen von 'wissenschaftlichen Erkenntnissen', die in '9 chou' unterteilt werden."²⁵ Im Zusammenhang mit dem Begriff "fan chou" spricht Thomas H. C. Lee, der den Aufsatz "Chinesische Ideen in transkultureller Begrifflichkeit" verfasste, auch von "Grundelementen wahrer Herrschaft und Regierung"²⁶.

Die soeben genannten Bedeutungen von "fan chou" spielen heute so gut wie keine Rolle mehr. Nicht aber die "philosophische" Bedeutung, die im Zuge der Kant-Rezeption

²⁵ Chin. Lexikon: unter Eintrag "fan chou"

²⁶ Lee. S. 127f

übernommen wurde. Ein durchschnittlich gebildeter Chinese kennt eher den Begriff "fan chou" aus dem westlich-philosophischen Kontext; er wird wahrscheinlich annehmen, dass "fan chou" eine philosophische Grundidee repräsentiert. Der chinesische Ursprung des Begriffs "fan chou" ist so gut wie vergessen.

Dieser Sachverhalt war der Anlass für die so genannte "fan chou-Debatte", in der zwar die ursprüngliche Bedeutung des "fan chou" wieder zum Vorschein kam, aber auch in einem anderen Lichte neu interpretiert wurde. Unter Heranziehung der ursprünglichen Bedeutung wird nun der chinesische Begriff für "Kategorie" als "xin" (Herz, Geist), "xing" (Charakter, menschliche Natur) oder auch "tai qi" (das große Äußerste) ausgelegt und im Zusammenhang mit politischen Debatten angewendet.

Der Begriff "fan chou" wird in gewissem Sinne "re-inkarniert". Auf diese Weise erfährt der abendländische Begriff "Kategorie" in China ein Eigenleben, das mehr beinhaltet als der Terminus griechischer Herkunft "Kategorie" bedeutet. In der Terminologie Panikkars könnte man vielleicht alle neu entdeckten Konnotationen als die "homöomorphen Äquivalenten" der "homöomorphen Äquivalenten" bezeichnen; also "homöomorphe Äquivalenten" zweiten Grades.

Bevor wir uns nun auf eine größere Begriffswanderung begeben, fassen wir kurz zusammen, was bisher erörtert wurde. "Zhe xue" und "fan chou" wurden als Beispiele herangezogen. "Zhe xue" entstand durchaus im Sinne der Panikkarschen Konzeption, ebenso "fan chou". Der Unterschied zwischen beiden Begriffen besteht darin, dass "fan chou" zusätzlich innerhalb des chinesischen Kulturkreises weitere Interpretationen erfuhr. Der Begriff, der nun folgt, sollte zumindest noch einen weiteren Schritt gehen; d. h. der abendländische Ausgangsbegriff wird aus der Sicht der "homöomorphen Äquivalenten" zweiten Grades noch einmal ausgelegt.

Wind als Kulturbegriff

Die meisten Japaner, auch die überdurchschnittlich Gebildeten, wissen wahrscheinlich gar nicht mehr, dass der Begriff, den sie für "Kultur" halten, nämlich "bunka 文化", ein

Begriff ist, den man in diesem Zusammenhang erst seit der Meiji-Zeit (1868) gebraucht²⁷ Der Begriff "bunka" besteht aus 2 Kanji. Unter dem Begriff "bun" versteht man heutzutage Text, Schrift; Das Wort "Grammatik" z. B. wird in "bunpo 文法" das Text-, bzw. Schriftgesetz wiedergegeben. "Ka" bedeutet inkarnieren, verwandeln und auch aufklären, belehren, bilden. Im übertragenen Sinn kann man, wenn man nicht weiß, dass "bunka" die Übersetzung für "Kultur" ist, es auch als "Verwandlung zur Schrift" bzw. "Aufklärung durch Schrift" verstehen. Es scheint, dass eine begriffliche bzw. literarische Ausrichtung durch den Gebrauch von "bunka" als Kulturbegriff vorgegeben wird, in der Realität aber kann man sich unter diesem Begriff auch problemlos andere Kulturphänomene vorstellen.

Das deutsche Wort "Kultur" stammt aus dem Lateinischen "Colere", d. h. "hegen und pflegen, bebauen, ausbilden, Tätig verehren; ursprünglich Bearbeitung und Pflege des Bodens (lat. Agricultura)"²⁸. Wenn man vom Begriff "Agricultura" ausgeht, dann kann man feststellen, dass die Beziehung zur Erde, also zur Natur, ein wesentliches Element im europäischen Kulturbegriff ist. Diese Grundbedeutung wird in ihrem sino-japanischen Pendant nicht wiedergegeben. Wenn man die japanische bzw. chinesische Kultur kennt und sich vielleicht ein traditionelles Gemälde oder ein Gedicht vorstellt, muss man sich unweigerlich die Frage stellen: wie kann es sein, dass der sino-japanische Kulturbegriff keinen Bezug zur Natur hat?

Der japanische Philosoph Ryosuke Ohashi versucht in seinem Aufsatz "der 'Wind' als Kulturbegriff in Japan" die als "vermisst gemeldete" Beziehung Kultur und Natur wiederherzustellen. Eine Reihe von Begriffen, die den des Windes, also "Fuu" enthalten, werden ausführlich erklärt.²⁹ Aus seinen genannten Beispielen lässt es sich folgendes erkennen: die Vorstellung, dass eine Beziehung zwischen Kultur und Natur besteht, ist durchaus nichts Fremdes im sino-japanischen Kulturkreis. Sie kommt nur nicht durch den heute gebräuchlichen Begriff für Kultur "bunka" zum Vorschein.

²⁷ Es wird hier lediglich die von Ohashi beschriebene "japanische" Erfahrung wiedergegeben. Möglicherweise geschah in China auch Vergleichbares, aber eindeutig lässt es sich wahrscheinlich nicht mehr zurückverfolgen.

²⁸ Phil. Wörterbuch. S. 383

²⁹ Siehe Anhang S. 18

Die Grenze zwischen Natur und Kultur, wenn man überhaupt von einer Grenze sprechen kann, ist gleitend. Im Gegensatz zur abendländischen Konzeption wird Kultur und Natur nicht als Gegensatz betrachtet, z. B. wenn man Kultur als "Pfleger des Bodens" versteht, "um ihn menschlichen Bedürfnissen anzupassen und dienstbar zu machen"³⁰; also Beherrschung der Natur als Kultur. "Der Wind ist eigentlich weder Gepflegtes noch Kultiviertes, sondern ein Natürliches; es ist insofern ein Nicht-Kulturelles."³¹

Im übertragenen Sinne wird der Gegensatz zwischen Natur und Kultur in der abendländischen Denktradition aufgelöst durch einen sino-japanischen Natur-Kulturbegriff. Der Schritt, den ich vorher im Zusammenhang mit der Panikkarschen Konzeption angekündigt habe, wurde vollzogen³²: der Ausgangsbegriff (Kultur) wird durch "homöomorphen Äquivalente" zweien Grades (Wind) noch einmal ausgelegt, auch wenn nur im negativen Sinne; d. h. daraufhin zu deuten, was im Begriff "Kultur" NICHT berücksichtigt wird.

Conclusio

Kurzer Rede langer Sinn: Ein einzelner Begriff macht die Bedeutung eines Wortes noch nicht aus, sondern seine vielfältigen homöomorphen Äquivalenten aus welcher Kultur auch immer.

³⁰ Phil. Wörterbuch. S. 383

³¹ Ohashi. S. 82.

³² Siehe S. 13

Literaturverzeichnis

Bauer, Wolfgang: Geschichte der chinesischen Philosophie. München: Beck, 2001

Chinesisches Lexikon "ci hai".

Lee, Thomas H. C.: Chinesische Ideen in transkultureller Begrifflichkeit. In: Franz Martin Wimmer (Hrsg.): Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika. Wien: Passagen Verlag 1988, S. 117-144.

Ohashi, Ryosuke: Der „Wind“ als Kulturbegriff in Japan. In: Ohashi, Ryosuke: Japan im Interkulturellen Dialog. München: Iudicium. 1999.

Ohashi, Ryosuke: Zur Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung. In: Lambrecht, Lars: (Hrsg.) DIALEKTIK. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften. 1999. Nr. 2, S. 63-74.

Panikkar, Raimon: Religion, Philosophie und Kultur. In: WiGiP: (Hrsg.) Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren. 1998. Jg. 1, Nr. 1, S. 13-37.

Schischkoff, Georgi (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart: Kröner, 1982

Tao, Wei: Chinesisch/Deutsch-Übersetzen: ein kontrastives Studium. Taipei: Chung Yang, 1994

Nachtrag (Dokumentation der Diskussionsrunde)

0. Dass der Begriff "Homöomorphe Äquivalente" aus der Mathematik entstammt, war dem Autor nicht bekannt; daher wurde lediglich eine begriffliche Analyse angestrebt.

1. Unterschiedliche Zugangsweise des Begriffs "Übersetzen" in der deutschen und chinesischen Sprache: das chinesische Wort für "Übersetzen" ist "fan yi 翻譯"; wörtlich bedeutet die Silbe "fan" umblättern, umkehren und die Silbe "yi" "auslegen" bzw. "interpretieren." In diesem Sinne wird in der chinesischen Sprache nicht "übersetzt", sondern lediglich "anders (umgekehrt) interpretiert."

2. Der deutsche Begriff des "Übersetzens" lässt sich als eine Art des "Versetzens" verstehen, wie auch Ohashi in seinem Aufsatz " Zur Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung"³³ dargestellt hat. Das Versetzen eines Begriffs aus seinem ursprünglichen in ein neues kontextuelles Umfeld.

3. Die Begriffe "Übersetzen" und "Versetzen" drücken eine räumliche Veränderung aus, die eine zeitliche Limitierung impliziert.

4. Aus der Sicht des Autors kann ein Homöomorph erst als äquivalent oder vice versa betrachtet werden, wenn die Bewegung des "Übersetzens" bzw. des "Versetzens" zumindest zweifach ist; das "Versetzen" in ein anderes kontextuelles Umfeld und das "Zurück-Versetzen" in seinen kontextuellen Ursprung, der aber dadurch Veränderung in seiner Wesenheit erfährt.

³³ Ohashi, Ryosuke: Zur Identitätsillusion in der interkulturellen Übersetzung. In: Lambrecht, Lars: (Hrsg.) DIALEKTIK. Enzyklopädische Zeitschrift für Philosophie und Wissenschaften. 1999.

Anhang

Die von Ryosuke Ohashi genannten Beispiele: Ich werde hier nur einige Beispiele exzerpieren, die mir wichtig erscheinen. Noch zu erwähnen ist, dass er zunächst 2 Gruppen von "Wind-Begriffen" unterscheidet; die 1. Gruppe hat mit der Kultur im individuellen Leben zu tun, und die 2. Gruppe mit der Kultur im sozialen Leben.

Kultur im individuellen Leben

"Fuubo 風貌", Windgesicht; "Fuutai 風体", Windkörper; "Fuusai 風采"

Windgestalt

Sie betreffen das Innere des Menschen, das sich in der Aussprache, im Benehmen oder im Gesicht äußert. Das Wort Wind bedeutet hier so etwas wie "Charakter" oder "Art und Weise."

"Kifuu 氣風", Gemütswind

Die Art und Weise des Wehens des Gemüts dessen, der sich in der Tugend und im Mut auszeichnet.

"Fuuga 風雅", Windanmut.

Die Dichtung oder Musik sind die Gebiete, für die die Natur Vorbild ist; die Bildung in diesen Gebieten soll einen Menschen auf die Natürlichkeit zurückführen und nicht auf eine, wenn auch hohe, Künstlichkeit. Gerade diese anmutige Natürlichkeit ist das Ziel der Bildung eines Menschen, wie es im Wort "Windanmut" ausgedrückt wird.

"Fuukaku 風格", Windpersönlichkeit.

Man könnte sich mit diesem Wort einen alten, großen Baum vorstellen, der jeden Winter kalten Schnee getragen und jeden Sommer heiße Sonne ertragen hat; die Windpersönlichkeit ist ein Naturprodukt, als welches ein Mensch gewachsen ist.

Kultur im sozialen Leben

"Fuuzoku 風俗", Windsitte; "Fuushu 風習" Windgewohnheit.

Bestimmte Art des Windes, der durch die und als die Bewegung eines Landes entsteht und vergeht. Die Sitte und die Gewohnheit als kulturelle Phänomene eines Volkes wird nicht allein als das durch die Geschichte dieses Volks Gebildete, sondern auch als ein Naturphänomen angesehen.

"Kokufuu 国風", Landwind; "Kafuu 家風", Familienwind.

Der Staat oder das Land wird hier selber wie Wind und Wolke angesehen. So heißt die Art und Weise eines Landes im Ganzen, Landwind, was bei einer Familie, der Familienwind, heißt.