

Verstehen, Übersetzen und Interkulturelle Kompetenz: Julliens Ortswechsel des Denkens als philosophische Basis der Auseinandersetzung mit China

Thomas Kempa

1. Interkulturelle Verstehensprobleme

Wie kann man lernen, in einem anderen als dem gewohnten, also in einem als "fremd" empfundenen kulturellen Umfeld, erfolgreich zu agieren? Genügt es, sich Sprachwissen und Kenntnisse über Landeskunde bzw. Kultur des "Ziellandes" zu verschaffen, um dies zu erreichen? Und wie stellt sich diese Problematik dar, wenn man es mit einem relativ "fremden" Land und einer ebensolchen Kultur zu tun hat? Von einer sinologischen Ausbildung wird zunehmend erwartet, Kompetenzen für den Umgang mit China und der chinesischen Kultur zu schaffen; doch hat bislang die Frage, wie dies erreicht werden kann, zu wenig Raum erhalten. Scheinbare Abhilfe bieten Interkulturelle Trainings, Sprachkurse bzw. Sprachaufenthalte, doch bekommt man das Problem allein mit diesen nicht unbedingt in den Griff: Provozierend könnte man sogar behaupten, dass die "Lösung" das Problem zuweilen sogar noch verschlimmert, indem Stereotypen und Vorurteile gefördert werden. Ein wesentliches Problem liegt meines Erachtens darin, dass es sich hierbei in der Regel, auch wenn dies häufig abgestritten wird, um Formen der "Fremdbetrachtung" sowie um Methoden des Umgangs mit dem "Fremden" handelt, denen die nötige Sensibilität und Distanz zu sich selbst als beobachtender Entität abgeht.

Um dies zu verdeutlichen, möchte ich zunächst einige problematische Aspekte dieser Fremdbetrachtungen aufzählen, wie sie sich aus meiner eigenen Erfahrung darstellen. Danach werde ich einen wissenschaftlichen Ansatz vorstellen, der zumindest versucht, diese Schwierigkeiten zu umgehen und diesen kritisch würdigen. Es handelt sich dabei um die Idee des *Ortswechsels des Denkens* des französischen Sinologen und Philosophen François Jullien. Obschon sich sein Ansatz von den herkömmlichen praxisorientierten Konzeptionen der Interkulturellen Kommunikation stark abhebt, indem er sich primär auf einer literarisch-philosophischen Ebene bewegt, hat er meiner Ansicht nach dennoch große praktische Relevanz für das alltägliche Verstehen der "Anderen" in China. Diese Gedanken möchte ich dann abschließend mit einem Konzept des Potsdamer Philosophen Hans Julius Schneider auch theoretisch begründen. Seine Ideen zum *Übersetzen als Fortsetzen* können mit Gewinn auf das Verstehensproblem, auf das sich Interkulturelle Kommunikation ja letzten Endes zurückführen lässt, angewendet werden.

Welches sind nun die angesprochenen Probleme? Kurz gesagt, handelt es sich um die Probleme 1) der Reifizierung¹ von Kultur, 2) der Stereotypenbildung,² 3) der Perspektivierung³ und 4) der eigenen kulturellen Gebundenheit.⁴ Diese will ich an dieser Stelle kurz abhandeln.

1) Eines der Hauptprobleme beim gegenseitigen Verstehen ist die *Reifizierung* von Konzepten wie Kultur, also die Verdinglichung von abstrakten, beschreibenden Konzepten, die den Blick zu sehr auf das Unterscheidende lenkt und die historische Gebundenheit von Konzepten wie Nationalität und Kultur aus dem Blick verliert. Dies birgt zudem die Tendenz in sich, die bei den "Anderen" oder in der "Fremde" angetroffenen Phänomene zu eng zu sehen und sich so, trotz gegenteiliger Bekenntnisse zum historischen Blick auf die Dinge, den Blick für die "Gemachtheit" von Differenzen zu verstellen. Reifizierungen sind insofern sogar gefährlich, als sie häufig dazu benutzt werden, Differenzen (kulturelle, nationale, ethnische) zu konstruieren, die bei Interessenkonflikten dazu instrumentalisiert werden können, Gruppen erst zu schaffen und sie dann gegeneinander aufzuhetzen.

2) Eine andere Gefahr ist die der Stereotypenbildung auf der Basis von Verallgemeinerungen von Einzelfällen. So geschieht es nur allzu oft, dass aufgrund von wenigen oder gar einzelnen Beobachtungen Hypothesen über "die Anderen" aufgestellt und diese dann für allgemeine Eigenschaften des beobachteten Objektes gehalten werden. Dieses Problem lässt sich häufig bei so genannten oder selbsternannten "China-Spezialisten" entdecken, die aufgrund einer relativ begrenzten Erfahrung zu stark verallgemeinernde und damit häufig genug falsche Aussagen treffen. Umgekehrt hat auch jeder, der einmal in China war, sicher die Erfahrung machen können, wie schnell persönliche Eigenschaften oder gar einzelne Handlungsweisen mit dem Kommentar, "Ach, so machen die Deutschen das!?" zu allgemeingültigen Eigenschaften erklärt werden. Dies ist ein Mechanismus, von dem wir uns nicht so leicht freimachen können. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch eine andere Tatsache: Selbst wenn man davon ausgeht, dass Stereotypen insofern für das Verstehen unabdingbar sind, insofern man das Unbekannte an Bekanntes anschließen muss, um es "zu verstehen",

¹ Zum aus der Soziologie stammenden Begriff der *Reifizierung* bzw. der *Reifikation*, vgl.: Berger, Peter; Luckmann, Thomas (1966): *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.

² Der Begriff der Stereotype ist extrem weit und wird in vielerlei Kontexten eingesetzt. Für einen Überblick siehe z. B.: Heinemann, Margot [Hg.] (1998): *Sprachliche und soziale Stereotypen*. Frankfurt/Main: Lang.

³ Zum Begriff der Perspektivität vgl.: Köller, Wilhelm (2004): *Perspektivität und Sprache: Zur Struktur von Objektivierungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache*. Berlin/New York: De Gruyter.

⁴ Für einen Überblick über die Problematiken in den Kulturwissenschaften, siehe: Nünning, Ansgar; Nünning, Vera [HG.] (2003): *Konzepte der Kulturwissenschaften*. Stuttgart, Weimar: Metzler.

sollte man bedenken, dass viele Stereotypen letzten Endes Selbstbeschreibungen einzelner Gruppen entspringen, die dann von den anderen aufgegriffen werden. Letzten Endes sind diese Stereotypen also häufig genug transportierte Autostereotypen. So ist der berühmte höfliche Chinese auf den Straßen Chinas selbst ein eher ephemeres Phänomen, obwohl einem so gut wie jeder Chinese auf Nachfrage zunächst versichert wird, dass "die Chinesen" höflich seien. Genauso, wie man sagen kann, dass längst nicht jeder Deutsche pünktlich ist, obschon dies auch von vielen Deutschen gerne behauptet wird.

3) Ein weiteres Problem stellt die unabdingbare Perspektivierung bei der "Erforschung der Anderen" dar. Jede Forschung lässt sich als eine Form der "Fremdbetrachtung" ansehen, in welcher der Blick des Forschenden bereits bestimmt, worum es geht und worum nicht, bzw. was wichtig und was unwichtig ist. Diese Problematik ist in der Ethnologie bereits seit langer Zeit bekannt. Daher wurde versucht, ihr beispielsweise durch möglichst große Reflexivität entgegenzuwirken oder gar die Beschriebenen selbst zu Beschreibenden zu machen, womit das Problem aber letztlich nur um eine Ebene verschoben wird.

4) Um zu einer differenzierteren Sichtweise zu gelangen, genügt es nicht, Sach- und Sprachwissen aus unserer "westlichen" Perspektive anzusammeln. Das Ergebnis wäre nichts anderes als eine Bestätigung des bereits Bekannten, da sich jedes Modell in seiner Anwendung selbst reproduziert. Besonders deutlich spiegelt sich die kulturelle Gebundenheit und Begrenztheit von geisteswissenschaftlichen Konzeptionen in der Sprach- und Methodenvermittlung sowie im Kulturaustausch wider. Ein konkretes Beispiel dafür ist der Widerstand, der einem als "Kultur- und Wissensbringer" in China in diesem Bereich begegnen kann. Dieser Widerstand äußert sich beispielsweise bei der Vermittlung von geisteswissenschaftlichen Arbeitstechniken, die häufig genug überhaupt nicht "ankommen" bzw. ernst genommen werden. Dieser Widerstand sollte nicht einfach nur als lästiges Hemmnis, sondern vielmehr als Anregung verstanden werden. Im Grunde bestätigt sich in dieser Konfrontation, die eine Vorbedingung für den Kontakt darstellt, für die "Einen" wie die "Anderen", dass die Welt auch anders gedacht und interpretiert werden kann. "Unsere" westliche Wissenschaft ist letztlich nur ein lokaler, wengleich auch ökonomisch sowie technologisch und damit auch politisch sehr erfolgreicher Entwurf des Weltverstehens. Mit der zunehmenden politischen und ökonomischen Bedeutung Chinas auf dem internationalen Parkett kann man zudem nicht mehr davon ausgehen, dass westliche Konzepte dort uneingeschränkte Akzeptanz finden. Vielmehr ist zu erwarten, dass es im Gegenzug zum Export chinesischer Kultur und ihrer Konzepte kommen wird, auch jenseits einer exotisierenden Beschäftigung mit China und seinem Denken im Westen. Deutliche Anzeichen für diese Tendenz findet man beispielsweise in der Gründung der ersten Konfuzius-Institute in Deutschland in diesem Frühjahr.

Nun stellt sich die Frage, wie man diesen Fallstricken der Reifizierung, der Stereotypenbildung, der Perspektivierung und der eigenen kulturellen Gebundenheit entgehen kann. Man könnte es sich nun einfach machen und behaupten, zumindest im letzteren Falle handle es sich bei diesen um unabdingbare Voraussetzungen des Verstehens. Schließlich könne es kein Verstehen ohne Anschluss an Bekanntes oder ohne eigenen Standpunkt geben. Es ist ein Verdienst der Gadamer'schen Hermeneutik, dies deutlich gemacht zu haben.⁵ Auch andere haben in der letzten Zeit betont, dass völliges Verstehen nicht möglich, ja nicht einmal unbedingt erstrebenswert sei.⁶ Damit würde es sich also um eine Aporie der "Wissenschaft vom Fremden" überhaupt handeln und man könnte es dabei belassen, da sich ohnehin nichts daran ändern ließe. Andererseits könnte man auch den Versuch machen, sich zu den Dingen hinzubewegen und so eine andere, involviertere Perspektive zu gewinnen.

Also zurück zu unserer eigentlichen Fragestellung: Wie kann interkulturelles Verstehen erlernt werden? Und welche Aufgabe stellt sich der Sinologie in diesem Zusammenhang? Wenn Ost und West wirklich miteinander ins Gespräch kommen und einander verstehen wollen, muss *Andersartigkeit neu entdeckt* werden. Aber die "Andersheit" – die ohnehin häufig nur schwer zu fassen ist – darf nicht ontologisiert, und nicht zu einem "Ding an sich" oder einem reinen "Untersuchungsobjekt" gemacht werden. Ein Verzicht einer auf das "Studienobjekt" gerichteten Perspektive bedeutet für die Sinologie, als einer geisteswissenschaftlich ausgerichteten Disziplin, die auf Sprach- und Kulturkenntnissen basiert, dass neben das "Wissen über" ein "Wissen mit",⁷ oder sogar ein Wissen "mit Hilfe von" treten muss. Daraus leitet sich die Forderung ab, die Sinologen in der Ausbildung aktiver in das kulturelle Umfeld, das sie untersuchen wollen, einzubeziehen. François Julliens philosophischer Ansatz des *Ortswechsels des Denkens*⁸ bietet meiner Ansicht nach in gewissen Grenzen Möglichkeiten in diese Richtung.

2. Julliens "Ortswechsel des Denkens"

François Jullien ist sinologischer Philologe, Philosoph und Gräzist. Sein Ausgangspunkt ist die Behauptung, die griechische Philosophie präge unser

⁵ Gadamer, Hans-Georg (1960/1990): *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. durchgesehene Aufl. Tübingen: Mohr, passim.

⁶ Kogge, Werner (2002): *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion*. Weilerswist: Velbrück, passim.

⁷ Vgl. Lackner, Michael; Werner, Michael (1999): *Der cultural turn in den Humanwissenschaften: Area Studies im Auf- und Abwind des Kulturalismus?* Programmbeirat der Werner Reimers Konferenzen. Bad Homburg, passim.

⁸ Vgl. Jullien, François (2002): *Der Umweg über China – Ein Ortswechsel des Denkens*. Berlin: Merve.

Denken und Handeln, ohne dass uns die Gebundenheit unseres Denkens an diese Konzepte bewusst sei. Vielmehr sei sie zum unsichtbaren Hintergrund und zur Vorbedingung unseres Denkens geworden. Erst, indem wir diese mit völlig andersartigen philosophischen Fragestellungen kontrastierten, seien wir in der Lage, diese örtliche Gebundenheit zu bemerken. Im nächsten Schritt könne man dann der Tatsache gewahr werden, dass unsere Logik und unser Denken Lokalismus sind, die auf ganz bestimmte philosophische Konzepte zurückgehen, die im Grunde auch völlig anders gestaltet sein könnten. Das führt wiederum zu der Feststellung, dass ganz andere Fragen samt den dazugehörigen Lösungen in der Weltbetrachtung möglich sind, wenn sie auf andere philosophische Grundlagen gestellt werden. Um diese veränderte Sichtweise zu ermöglichen, ist ein Perspektivenwechsel nötig, man benötigt einen Ort, von dem aus man sein Denken von einer "Außenperspektive" betrachten kann.

Foucault hat mit seinem Begriff der *Heterotopie* einen solchen Ort als einen "Ort des Anderen" definiert.⁹ Jullien greift das für sein Konzept auf, indem er sich auf eine Äußerung Foucaults bezieht, welche dieser im Gespräch mit japanischen Zen-Mönchen gemacht hat.¹⁰ Darin schlug er als Ausweg aus der Krise des westlichen Denkens dessen Konfrontation mit dem östlichen Denken vor.¹¹ Demgemäß "gebraucht" Jullien China, oder besser gesagt seine Analysen chinesischer Texte, als *Heterotopie* in eben diesem Foucault'schen Sinne. Er macht die chinesischen Texte zu dem Ort, von dem aus er mittels Textanalyse die Beschränktheit der europäisch-griechischen Philosophie, ihre blinden Flecken, das immer schon selbstverständlich Mitgedachte, und so möglicherweise auch das Mitgedachte und Beschränkende unserer Konzepte von Welt und Handeln sichtbar machen will. Dies unternimmt er, indem er in verschiedenen chinesischen Texten die diesen zu Grunde liegende Kohärenz zu finden versucht. Obschon es auch in China die verschiedensten Denkschulen und zahllose philosophische, ästhetische und politische Debatten gegeben hat, unterliegt diesen, so seine Annahme, eine Kohärenz, etwas, was allen gemeinsam ist. Jullien versucht, diese Kohärenz zu zeigen, womit er deutlich machen will, was trotz aller äußerlichen Verschiedenheiten bei allen gleich bleibt.¹² Im Kontrast mit der auf den ersten Blick teilweise recht fremdartigen Kohärenz der chinesischen Texte wird das Ausmaß unserer eigenen Alltagskonzepte, deren Kohärenz von der griechischen Philosophie geprägt ist, überhaupt erst sichtbar. Jullien nennt diesen Ansatz sehr anschaulich *Ortswechsel des Denkens*.

⁹ Vgl. Foucault, Michel: "Andere Räume" (1967), in: Karlheinz Barck, et al. [Hg.] (1990): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig: Reclam, S. 34-46.

¹⁰ Vgl. Jullien (2002:15ff.).

¹¹ *Ibid.*, S. 37.

¹² Es soll hier vermieden werden, von *Konzepten* oder gar von *Begriffen* zu sprechen, die Jullien deutlich machen wolle. Schon das Konzept des Begriffs selbst ist ein westlicher Lokalismus.

Was seine "Methode" betrifft, geht es Jullien nach seinen eigenen Worten primär darum, einen "radikalen Bruch mit den impliziten Einverständnissen und Filiationen, auf denen unser Denken ruht (und sich ausruht)"¹³ zu vollziehen. Nicht, weil das, was er in China "entdeck[t]e, unbedingt anders wäre [...], sondern einfach, weil es von Anfang an einen anderen Rahmen bietet."¹⁴ Diese Betonung, dass es in China nicht unbedingt anders sei, ist von großer Bedeutung und unabdingbare Voraussetzung für das Verständnis seines Konzeptes. In diesem Zusammenhang betont er auch stets, wie sehr ihm Essenzialisierungen und simple Vergleiche, die sich auf Gegenüberstellungen wie der "Orient und der Okzident" stützen, zuwider sind. Er geht nach eigener Aussage bei seiner Arbeit vielmehr "lokal" vor. Das heißt, Ausgangspunkt ist ein Text, ein Kommentar oder eine Referenzstelle.¹⁵ Sein Vorgehen erläutert er mit der Metapher eines Netzes, als dessen Maschen seine Arbeiten zu verschiedenen Thematiken der chinesischen Philosophie und Kunst zu verstehen sind. So sind diese als ein "Aneinanderreihen kurzer Wegstrecken"¹⁶ zu sehen, mit denen er sich der eigentlichen Thematik, nämlich den Grundbedingungen unseres Denkens, aus verschiedenen Richtungen nähert.¹⁷ Dieses Vorgehen soll sicherstellen, dass das Verstehen nicht zwischen der Scylla *Ethnozentrismus* (bei der unsere eigene Wahrheit projiziert wird) und der Charybdis *Exotismus* (bei der wir der Faszination erfundener Differenzen erliegen) zerrieben wird.¹⁸

Für einen solchen *Ortswechsel des Denkens* stellt Jullien programmatisch drei Voraussetzungen auf, die gleichzeitig den Ausgangspunkt seiner Arbeit bilden:

1. In der Beschäftigung mit China wollte er den indoeuropäischen Sprachraum verlassen und sich damit von den gemeinsamen Syntaxformen und etymologischen Wurzeln abschneiden, deren Bedeutung für die Philosophie seiner Ansicht nach nicht unterschätzt werden sollte;
2. er entdeckte in China einen Zivilisationskontext, mit dem "uns" (das heißt den Westen) weder eine gemeinsame Geschichte noch ein gemeinsamer Einfluss verband;
3. und fand in der chinesischen Überlieferung ein Denken vor, das bereits früh in Texten formuliert worden war, das also nicht mit anthropologischer Methodik rekonstruiert zu werden brauchte.¹⁹

¹³ Ibid., S. 43.

¹⁴ Ibid., S. 43.

¹⁵ Interview mit François Jullien. http://www.upsy.net/spip/article.php?id_article=4&artsuite=5 (abgerufen am 24.11.2005).

¹⁶ Jullien (2002:44).

¹⁷ Ibid., passim.

¹⁸ Vgl. Ibid., S. 44.

¹⁹ Ibid., S. 42.

Jullien begann das Studium chinesischer Texte mit einer intensiven Beschäftigung mit Lu Xun, in der er den "allusive[n] Wert"²⁰ der chinesischen Texte als eines ihrer wesentlichen Kennzeichen im Kontrast zu den "agonalen" Texten der Griechen und dem "logos" bzw. der Antithetik des europäischen Diskurses ausmachte.²¹ Nach dieser Arbeit, die er als seine "Propädeutik" für ein dem chinesischen Verstehen entsprechendes eigenes Verstehen chinesischer Texte bezeichnete,²² befasste er sich nicht mit den zentralen Philosophemen Europas, sondern mit, wie er es nennt, "Randbegriffen des europäischen Diskurses", wie etwa *Fadheit*, *Neigung*, *Kongruenz* oder *Effizienz*.²³ Allerdings geht beispielsweise seine Beschäftigung mit Konzepten wie *Zeit*²⁴ über diesen Rahmen der randständigen Begriffe hinaus.

Um auf die "Methode" zurückzukommen: Wie erwähnt handelt es sich nicht um ein direktes Vorgehen, vielmehr expliziert er in seinen Essays in der westlichen Tradition wenig oder anders konzeptualisierte Begriffe wie das *Fade*, *dan* (淡), in einer Weise, bei der am Ende etwas Neues herauskommt.²⁵ So erscheint laut Jullien das Konzept des *Faden*, unserem gesunden Menschenverstand als eine Beleidigung.²⁶ Aber entpuppt sich damit dieser gesunde Menschenverstand nicht letztendlich als das, was er tatsächlich ist? Zeigt er sich darin nicht als eine historisch und lokal abgrenzbare Einzelercheinung? Bei der *Fadheit* handelt es sich nach Julliens Beschreibung der chinesischen Auffassung eben nicht einfach um das *Fehlen von Geschmack*, wie es vermutlich unserer Definition von *Fadheit* entsprechen würde. Vielmehr ist das *Fade*, wie man es vereinfachend fassen könnte, der Urgrund oder die Grundbedingung des Schmeckens bzw. des

²⁰ *Allusiv* soll in diesem Kontext bedeuten, dass der Gegenstand, über den gesprochen oder geschrieben wird, nicht direkt im Text genannt oder dargestellt werden, sondern aufscheinen, zwischen den Zeilen auftauchen soll. Eine direkte Nennung des Gesprächsgegenstands wird vermieden bzw. die an bestimmte Aussagen geknüpften Wertungen werden nicht explizit gemacht.

²¹ Vgl. *Ibid.*, S. 45.

²² *Ibid.*, S. 45.

²³ *Ibid.*, S. 85.

²⁴ Vgl. Jullien, François (2004): *Über die Zeit – Elemente einer Philosophie des Lebens*. Zürich/Berlin: Diaphanes. Dies gibt Jullien an anderer Stelle auch selbst zu. Vgl. Jullien (2002:182).

²⁵ Die Problematik, dass die Vokabel 淡 im chinesischen Sprachraum nicht negativ konnotiert ist, wie dies bei ihren Pendanten in den europäischen Sprachen der Fall ist, wurde auch von anderen beachtet. So hat Günther Debon das Wort mit *Das Insipide* übersetzt, offenbar, um der rein negativen Konnotation von *Fadheit* auszuweichen. Allerdings ist auch hier eine Neudefinition des Begriffs erforderlich, da es sich letzten Endes bei dem *Insipiden* um einen mit der *Fadheit*, in den westlichen Sprachen jeweils ähnlich konnotierten Begriff handelt. (Den Hinweis auf das *Insipide* bei Debon verdankt der Verfasser Herrn Professor Lutz Bieg aus Köln.)

²⁶ Vgl. Jullien, François (1999): *Über das Fade – Eine Eloge: Zu Denken und Ästhetik in China*. Berlin: Merve, S. 13f.

ästhetischen Wahrnehmens, vielleicht auch eine ästhetische Kategorie. Mit dem Erfassen der *Fadheit* kommt man seines Erachtens einem Vergleich zwischen China und dem Westen gedanklich näher, als mit theoretischen Konstruktionen, die aus den Vorstellungen erwachsen, die sich "China und der Westen" voneinander machen. Je länger wir uns, so Jullien, mit dieser oder anderen anfangs so abwegigen Thematiken befassen, desto deutlicher wird, dass das, was "zu Anfang so abwegig schien, im Grunde 'natürlich' ist: längst in uns gegenwärtig war."²⁷ Das, was interkulturelles Verstehen genannt wird, beginnt genau an solchen Nahtstellen, an denen wir Anschluss finden können an das, was uns zunächst so fremd erschien. Damit ist der Bogen zurück geschlagen zu Julliens Aussage, dass das von uns in China Entdeckte nicht unbedingt anders sei, sondern einfach von Anfang an einen anderen Rahmen biete.²⁸ So wird weder die Andersartigkeit allzu sehr betont, noch "Das Andere" unter den Tisch gekehrt.

Aber auch in anderen Kontexten sind Julliens Gedanken äußerst aufschlussreich. So erschließt sich aus seiner Analyse des Verhältnisses von Theorie und Praxis im Westen ein Blick auf ein diesbezüglich anders strukturiertes Denken in China, das sicherlich vielen, die sich mit China befassen haben, vor allem denen, die bereits die spannende Aufgabe hatten, in China zu unterrichten, ein Begriff sein dürfte. Die Beziehung von Theorie und Praxis ist uns dermaßen vertraut, dass wir nicht bemerken, dass es auch andere Herangehensweisen gibt. Jullien folgend, kann man vereinfachend sagen, dass das Verhältnis von Theorie und Praxis letzten Endes bedeutet, von einem ideal gedachten Modell auszugehen, das dann "*realisiert*" wird. Im antiken China gab es dieses aus der griechischen Philosophie abgeleitete Konzept nicht. Anstatt von einer angenommenen, idealen, geht das chinesische Denken von der wahrgenommenen Situation aus und versucht herauszufinden, welche Faktoren in ihr wirken. Wesentliche Begriffe sind im chinesischen Kontext daher die *Situation* und die *Potenzialität*. Wichtig ist das, was in einer gegebenen *Situation Wirkungen* erzielen kann. So stülpt das Denken in China sich nicht der Situation über, sondern versucht diese entsprechend ihrer eigenen *Neigung* bzw. ihrer *Situation, Konfiguration, ihrem Vermögen* oder *Potenzial*, wie Jullien den polysemischen Begriff *shi* (勢) in verschiedener Weise übersetzt, zu lenken.²⁹ Das mag mit ein (philosophischer) Grund für die berühmt-berüchtigte chinesische "Flexibilität" sein, die "Westlern" den Umgang mit Chinesen zuweilen so schwierig erscheinen lässt.

Das Faszinierende an Julliens Ansatz liegt darin, dass seine Ergebnisse für die alltägliche, praktische Kommunikation in Kontexten, die gemeinhin als interkulturell bezeichnet werden, sehr erhellend sein können. Die Beschäftigung mit den philosophischen Quellen des Denkens hilft, den Blick dafür zu schärfen,

²⁷ Ibid., S. 15.

²⁸ Jullien (2002:43).

²⁹ Vgl. Ibid., S. 47.

welche Alteritäten in der Interaktion zwischen Menschen aus dem europäisch-westlichen Kulturkreis und dem chinesischen Kulturkreis wirklich existieren.

3. Problematische Aspekte bei Jullien

An dieser Stelle sollen aber auch die problematischen Aspekte des Jullien'schen Ansatzes nicht verschwiegen werden. So könnte man ihm zur Last legen, dass er andere Ansätze und Begriffsbestimmungen westlicher Sinologen nicht beachtet, wie man etwa am Beispiel des *Inspiden* bei Debon sehen kann.³⁰ Andererseits distanziert sich Jullien bewusst von der üblichen wissenschaftlichen Vorgehensweise. So heißt es in einer einleitenden Passage zu dem bereits genannten Werk *Über das Fade – eine Eloge* (Bereits der Titel ist bereits ein Hinweis darauf, dass es sich nicht um eine wissenschaftliche Schrift im eigentlichen Sinne handelt.): "Deshalb habe ich auch davon Abstand genommen, aus dieser Einsicht einen Gegenstand reinen Wissens zu machen und die Hinweise auf Quellen und Belegstellen beiseite gelassen."³¹ Daher muss sich Jullien – zumindest in bestimmten Bereichen – den Vorwurf der Populärwissenschaftlichkeit gefallen lassen, da er wissenschaftlichen Standards, beispielsweise mit dem Weglassen von Belegstellen,³² nicht immer Genüge tut.

Andererseits kann der Versuch, etwas "Anderes" zu verstehen und in dessen eigenen Kategorien aufzufassen, einen solchen Ausstieg aus dem Gewohnten durchaus rechtfertigen. Um es mit Julliens Worten auszudrücken, muss es zunächst eine *"Umarbeitung (der Kategorien)"*³³ geben. Schließlich stellt sich hier die Frage, ob ein *Wissen mit*, das unter Umständen ein erstrebenswertes Ziel der Wissenschaft sein könnte, anders überhaupt möglich ist? So wäre denn Julliens Vorgehen eventuell auch nicht in diese unsere wissenschaftlichen Kategorien einzuordnen und würde sich demnach diesen Vorwürfen entziehen? Diese Frage drängt sich in diesem Zusammenhang durchaus auf. Ein Indiz für ein solches Vorgehen ist sein Konzept vom Umgang mit den Originaltexten, das dem westlich geschulten Wissenschaftler zunächst äußerst fremdartig, ja vielleicht sogar bizarr erscheinen muss. So sagt er: "Ich glaube, dass man einen chinesischen Text kennt, wenn man ihn praktisch auswendig gelernt hat, so wie es die Gelehrten tun. Der eigentlichen philosophischen Arbeit geht also die Arbeit des Assimilierens, des Klärens voraus."³⁴

Das deutet wiederum auf den Imperativ hin, sich in die zu untersuchenden Situationen und "Gegenstände" selbst "hinein zu begeben", also auf ein "Wissen mit" bzw. ein "Wissen mit Hilfe von", das anfangs bereits angesprochen worden

³⁰ Vgl. Fußnote 23.

³¹ Jullien (1999:9f.).

³² Vgl. *Ibid.*, S. 10.

³³ Jullien, François (2002:107).

³⁴ *Ibid.*, S. 107f.

ist. Für das Verständnis der Anderen ist demzufolge auch der – eigentlich banale, aber bei genauerem Hinsehen sehr tiefe – chinesische Ausspruch *ru xiang sui su* (入乡随俗) zu beherrzigen, der sich am ehesten mit dem englischen Sprichwort "In Rome do as the Romans do" übertragen lässt.³⁵ Dieses So-wie-die-anderen-Tun ist mehr als bloß reine Pragmatik, wenngleich die pragmatische Komponente nicht gelegnet werden soll. Vielmehr stellt sie sich im Lichte der Jullien'schen Ideen als Teil einer wissenschaftlichen Methode dar, welche die Kategorie der "objektiven Betrachtung" und damit der "Fremdbetrachtung" überwinden will.³⁶

Dennoch kann man bei der Betrachtung seiner Arbeiten nicht umhin, zu denken, dass auch ein Jullien sich selbst und seinem Hintergrund nicht entkommen kann – zumindest dann nicht, wenn er den Versuch macht, seine Erkenntnisse westlichen Lesern näher zu bringen. Denn jeder Versuch, die aufgefassten Texte anders als mit ihnen selbst oder mittels in China überlieferter Kategorien darzustellen, führt zurück in die Dichotomie des Eigenen und des Fremden. Diese Problematik verbirgt sich auch hinter dem Begriff des *Klärens*, der so unscheinbar am Ende des oben zitierten Satzes steht. Denn eben in diesem *Klären* kann sich eine ganze Welt von Widersprüchen entfalten. In den Perspektivenwechsel fließen zwangsläufig die ursprüngliche eigene Perspektive sowie der eigene Ausgangspunkt mit ein. Und letzten Endes gibt Jullien dies selbst zu, indem er sagt: "Dabei besteht die Schwierigkeit gerade darin, unseren Kategorien die chinesische Kohärenz zugänglich zu machen, ohne sie zu entstellen."³⁷ Trotz dieser Beschränkungen hat Jullien damit einen wesentlichen Beitrag zum Verstehen "der Anderen", konkret gesagt zum Verstehen Chinas, geleistet.

Kurz gesagt, lautet Julliens Lösung, man solle die philosophischen Grundlagen des eigenen Denkens anhand der Heterotopie China relativieren und sich "dem Anderen" assimilierend nähern. Aber diese Lösung erzeugt ihre eigenen Probleme: Julliens Arbeitsweise, wenngleich sie geisteswissenschaftlichphilologisch ist, entzieht sich in Bereichen der abstrakten Analyse, dem abstrakten Verstehen. Sie lässt, ja sie fordert sogar Freiräume für ein "gefühltes Verstehen". Diese Art, zu verstehen, wird also erst dadurch komplett, dass man lernt, empfindend-intuitiv zu erfassen. Voraussetzung dafür ist die Immersion, das Eintauchen in "Das Andere", die eigene konkrete Erfahrung.

³⁵ Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass die deutsche Übersetzung des chinesischen Ausspruchs, "Andere Länder, andere Sitten", zwar auf den gleichen Sachverhalt abzielt, aber bei Weitem nicht so klar macht, welche Konsequenz aus dieser Beobachtung gezogen werden sollte, d. h. keine pragmatische Ebene aufweist.

³⁶ Hier lassen sich Verbindungen zu einem anderen Konzept ziehen, nämlich zum Ansatz des Potsdamer Philosophen Hans Julius Schneider, der sich in seinem Aufsatz "Fortsetzung statt Übersetzung" mit der Frage der Interkulturalität unter dem Blickwinkel des Übersetzens befasst hat. Davon soll im Anschluss noch die Rede sein.

³⁷ Jullien (2002:107).

Damit komme ich zum letzten Punkt: Meines Erachtens kann man Julliens Ansatz diesbezüglich auch von anderer Seite theoretisch untermauern. Was dieser aus der Erfahrungsperspektive des Machers aufzeigt, und was durchaus intuitiv einleuchtet, kann mit Hilfe von Hans Julius Schneiders Ideen zum interkulturellen Verstehen und Übersetzen auch theoretisch gefasst werden. Um das Problem nochmals ganz deutlich zu machen: Nicht die abstrakte Analyse allein bringt das Verstehen, sondern die Erkenntnis, dass "es auch anders sein kann" oder sogar, dass "es anders ist"! Die Voraussetzung dafür, "Das Andere" tatsächlich wahrzunehmen und zu akzeptieren, ist ein "Eintauchen" in das andere "Lebenselement", wie sich Schneider in Anlehnung an Wittgenstein ausdrückt.

4. Versuch einer theoretischen Begründung für Julliens Ansatz

Das Konzept von *Fortsetzung statt Übersetzung* des Philosophiewissenschaftlers Hans Julius Schneider gibt Hinweise darauf, wie man sich dieser Fragestellung nähern kann. Schneider hat sich zur Thematik des interkulturellen Verstehens Gedanken gemacht und betont die Bedeutsamkeit der Lebensform und der Sprachspiele (im Wittgenstein'schen Sinne) für das Verstehen. Daraus folgt, dass verstehen lernen am besten vor Ort stattfinden sollte.

Schneiders Ausgangspunkt ist die Beschäftigung mit dem späten Wittgenstein, der – in Auseinandersetzung mit seinem eigenen Frühwerk – die Feststellung machte, dass das, "was gesagt wird" (d. h. der *Inhalt* einer Äußerung) von der Form, "mittels der etwas gesagt wird", nicht zu trennen ist. In seinem Aufsatz *Fortsetzung statt Übersetzung – Das Problem des Kulturverstehens aus der Sicht einer pragmatischen Bedeutungstheorie*³⁸ stellt Schneider die These auf, man könne den Vorgang der Übersetzung – beispielsweise von einer Sprache in die andere – mit Gewinn als eine sprachliche Handlung ansehen, "die eine vorausgehende sprachliche Handlung (die hier einem anderen Lebenselement zugehört) fortsetzt."³⁹ Dabei handelt es sich um eine wichtige Feststellung, die in entsprechenden Publikationen noch kaum rezipiert wird, wie die immer noch häufige Verwendung des *Transportmodells der Kommunikation* zeigt, das gerade in Seminaren und Büchern über *Interkulturelle Kommunikation* vielfach anzutreffen ist. Das *Transportmodell der Kommunikation* beschreibt die sprachlichen Zeichen als Behälter für Bedeutung, die mittels der Zeichen transportiert wird.⁴⁰ Schneider verlängert diese Problematik in das Umfeld der *Interkulturellen Kommunikation* und zeigt, dass über bestimmte Gegenstandsbereiche nur mit dem Vokabular derer gesprochen werden kann, über deren Lebensform

³⁸ Schneider, Hans Julius: "Fortsetzung statt Übersetzung". In: Renn, Joachim; Straub, Jürgen; Shingo, Shimada [Hg.] (2002): *Übersetzung als Medium des Kulturverstehens und sozialer Integration*. Campus: Frankfurt am Main, S. 39-61.

³⁹ Schneider (2002:55).

⁴⁰ *Ibid.*, S. 40ff.

gehandelt wird, soll die Rede darüber nicht völlig sinnlos werden.⁴¹ Als Beispiel nennt er die Kulturwissenschaftler die unter Umständen von "Göttern" oder "Verhexungen" sprechen müssen, selbst wenn diese Wörter nicht zu ihrer Wissenschaftssprache gehören, um sich dem Gegenstand überhaupt anders als unter der Prämisse nähern zu können, es handele sich bei der erörterten Religion um eine "Sammlung grotesker Irrtümer". In Schneiders Worten "muss er [der Kulturwissenschaftler, TK] bereit sein, mit komplexen sprachlichen Ausdrücken zu rechnen, die als Teile von Sprachspielen einen nachvollziehbaren Sinn haben, denen sich aber Einzelinhalte im Sinne der Inhalt-Form-Differenz nicht zuordnen lassen."⁴² Konkret gesagt: Diese "Götter" und "Verhexungen" haben nur in dem Sprachspiel, in dem sie als existente Entität angesehen werden, einen Sinn, nicht aber in dem Sprachspiel der untersuchenden Wissenschaftler. Das bedeutet jedoch nicht, dass die untersuchenden Wissenschaftler sie ohne weiteres abtun können, sondern sich ernsthaft mit ihnen auseinandersetzen müssen.

Aus der Inadäquatheit des Transportmodells der Kommunikation folgt die Forderung nach einem anderen Modell. Schneider schlägt den Wittgenstein'schen Ausdruck *Lebenselement* vor.⁴³ Dieses *Lebenselement* impliziert für Schneider eine sich vom Behälter-Modell unterscheidende Modellierung, die sich Kommunikation als ein Fließen dieses *Lebenselementes* in kommunizierenden Röhren vorstellt.⁴⁴ Für das Übersetzen bedeutet dies, dass es nicht nur darum gehen kann, sprachliche Zeichen adäquat (wie auch immer das definiert sein soll) gegeneinander auszutauschen. Eine angemessene Übersetzung wäre vielmehr eine Äußerung, die vom Kommunikationspartner sinnvoll fortgesetzt werden kann. Voraussetzung dafür ist eine intime Kenntnis eben jenes *Lebenselementes*, die nur durch eine intensive Kontaktaufnahme damit erworben werden kann. Was an dieser Betrachtungsweise auffällt, ist der direkte Bezug zum Handeln und die enge Anbindung an die Praxis, die sich damit notwendigerweise aus der Beschäftigung mit der Thematik des Verstehens und Fremdverstehens ergibt. Hier sei nochmals an Julliens assimilierenden Umgang mit chinesischen Texten erinnert, der ein starkes Handlungselement beinhaltet.

Abschließend an diese Gedanken möchte ich die These formulieren, dass diese Betonung des Wittgenstein'schen Konzeptes ganz bestimmte Forderungen für die Ausbildung von Kompetenzen in interkulturellen Kontexten nach sich zieht. Versuche des Verstehens sind nur dann wirklich erfolgreich, wenn Anschluss an die zu verstehenden Lebensformen gesucht wird. Dazu genügt es eben nicht, sie von ferne zu studieren. Vielmehr ist es unabdingbar, in das *Lebenselement* einzutauchen, an den darin existierenden "Sprachspielen" teilzuhaben und diese

⁴¹ Ibid., S. 43.

⁴² Ibid., S. 43.

⁴³ Ibid., S. 44.

⁴⁴ Ibid., S. 45.

Erfahrungen reflektierend zu sich selbst in Bezug zu setzen. Hier kommen beide angesprochenen Aspekte von Julliens *Ortswechsel des Denkens* ins Spiel. Zum einen der handelnde, assimilierende, und zum anderen der reflektierende, philologisch-philosophische. Erst im Wechselspiel beider kann Verstehen in seinem Sinne vorangetrieben werden.

Was können diese Überlegungen nun für eine pragmatische Ergänzung der Chinawissenschaften bedeuten? Erst derjenige, der einmal versucht hat, in einem anderen kulturellen Kontext diesen nicht nur zu studieren, sondern mit der Vorgabe, ein Ziel zu erreichen, in Interaktion mit Vertretern anderer Kulturen getreten ist, kann ermessen, inwiefern das, was vereinfachend *Interkulturelle Kommunikation* genannt wird, überhaupt durchführbar ist. Schließlich bewahren auch die umfänglichsten theoretischen Kenntnisse niemanden davor, in einer aktuellen Handlungssituation Fehler zu machen, die man "theoretisch" eigentlich schon bewältigt hatte. Eine Forderung an die Sinologie sollte es daher sein, sich lernend und handelnd in diese Lebensformen und lebensweltlichen Umstände zu integrieren und darin, daraus und mit ihnen zu lernen.

Literaturverzeichnis

- Berger, Peter / Luckmann, Thomas. 1966. *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday
- Foucault, Michel. 1967. "Andere Räume". In: Karlheinz Barck, et al. (Hg.) (1990): *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig: Reclam. S. 34-46
- Gadamer, Hans-Georg. 1960/1990. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode – Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. durchgesehene Aufl. Tübingen
- Heinemann, Margot (Hg.). 1998. *Sprachliche und soziale Stereotypen*. Frankfurt/Main: Lang
- François Jullien, Interview mit
http://www.upsy.net/spip/article.php?id_article=4&artsuite=5
 (abgerufen am 24.11.2005)
- Jullien, François. 1995. *Umweg und Zugang: Strategien des Sinns in China und Griechenland*. Wien: Passagen
- Jullien, François. 1999. *Über das Fade – Eine Eloge: Zu Denken und Ästhetik in China*. Berlin: Merve
- Jullien, François. 2002. *Der Umweg über China – Ein Ortswechsel des Denkens*. Berlin: Merve
- Jullien, François. 2004. *Über die Zeit – Elemente einer Philosophie des Lebens*. Zürich/Berlin: Diaphanes

- Kogge, Werner. 2002. *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskre-
tion*. Weilerswist
- Köller, Wilhelm. 2004. *Perspektivität und Sprache: Zur Struktur von Objektivie-
rungsformen in Bildern, im Denken und in der Sprache*. Berlin/New York:
De Gruyter
- Lackner, Michael; Werner, Michael. 1999. *Der cultural turn in den Humanwis-
senschaften: Area Studies im Auf- und Abwind des Kulturalismus?* Pro-
grammbeirat der Werner Reimers Konferenzen. Bad Homburg
- Nünning, Ansgar; Nünning, Vera (Hg.). 2003. *Konzepte der Kulturwissenschaf-
ten*. Stuttgart, Weimar: Metzler
- Schneider, Hans Julius: "Fortsetzung statt Übersetzung". In: Renn, Joachim;
Straub, Jürgen; Shingo, Shimada (Hg.). 2002. *Übersetzung als Medium des
Kulturverstehens und sozialer Integration*. Campus: Frankfurt am Main, S.
39-61

摘要

跨文化的理解、翻译及跨文化能力：用 Jullien 的"思想移位"概念奠定研究中国文化的哲学基础

本文认为，如果想要成功地进行跨文化交流，不只需要练习个人的语言能力或者了解国情、参加跨文化培训等等。这样的方法虽然在一定程度上有助于个人在国际方面的交流，但是从研究者角度看来，这些方法还有严重的缺陷。甚至可以说，那些缺陷是研究者理解"他文化"（本文中即中国文化）的障碍。首先是文化的"物化"，这就是说把文化看成一个具体的"物"，其次是研究者对于"对方"行为及想法的定型化，第三是研究者视角的限制，最后是研究者固有的、不能离开文化立场。总的来说，该方法共同的缺点在于它们从"陌生"的视角看研究对象，即中国人（"他人"）与中国（"他国"）的文化。

本文认为，为了避免这一研究方法上的问题，一定需要一个视角的改变。这就是说，研究者应该离开自己固有的文化立场。这个视角的改变已经由法国汉学家 François Jullien 的"思想移位"概念具象化了。Jullien 第一步试图用中国文化含有的范畴阐述中国文化的思想及现象，第二步他才做东西文化及思想的比较。本文最后试图用德国波次坦大学哲学家 Hans Julius Schneider 的跨文化理论对 Jullien 的方法提供科学性的基础。Schneider 的前提是：信息的内容、形式以及事实的语境基本上是分不开的（这正是 Wittgenstein 的理论）；实践对语言的应用有不能忽视的影响。所以，因为语言和事实是这么分不开的，一定要像 Jullien 一样深深地进入对中国文化的了解才行。