

HEGEL ENTSEELT

Probleme der chinesischen Hegel-Rezeption

Michael Lackner

Die gewichtige Stellung Hegels im modernen chinesischen Denken ist gewiß zu einem großen Teil Konsequenz seiner Rolle in der marxistischen Patristik. Diese Bestimmung ließ Hegel vorrangig - zeitweise ausschließlich - im Lehrfach "Dialektik" der marxistischen Philosophie auftreten; in neuerer Zeit - seit etwa 1979 - wurde in China allerdings verstärkt den anderen Aspekten des Hegelschen Denkens Aufmerksamkeit geschenkt.

Jede neue Publikation auf diesem Gebiet, insbesondere aber jede neue Übersetzung, muß sich daher daran messen lassen, inwieweit die Vermittlung der Philosophie Hegels als einer ganzheitlichen gelingt und inwieweit die damit notwendig verbundene Einbuße einer im orthodox marxistischen Sinne funktionalisierbaren "Systematik" in Kauf genommen wird. Jede Übersetzung wird sich deshalb gleichfalls fragen lassen müssen, ob sie nun Hegel oder Marx durch Hegel wiedergibt. Diese Fragestellungen bedingen eine Überprüfung des Sprachduktus sowie einiger terminologischer Besonderheiten der Wiedergabe; letztlich mündet sie in die Frage ein, ob auch die Übersetzung in der Lage ist, jene Selbstverständigung des Denkens vorzustellen, die das wesentliche Anliegen Hegels ist.

I. DIE VORLAGE

Die folgende Skizze beruht auf der Lektüre der chinesischen Übersetzung von Hegels "Ästhetik".

Die Übersetzung liegt vollständig erst seit 1981 vor¹, sie wurde - nachdem der erste Band bereits 1959 erschienen war², und der Übersetzer, Zhu Guang-qian, danach durch andere Arbeiten³ und wegen der Kulturrevolution an einer Fortführung verhindert war - erst in den siebziger Jahren wieder vorangetrieben⁴. Etwa gleichzeitig mit der Edition in der VR China erschien ein Raubdruck

des Werkes unter dem Beinamen Zhus, Mengshi, auf Taiwan, der, abgesehen von einigen Varianten und Abweichungen (so fehlt etwa das Nachwort, die auf die marxistische Lehre bezüglichen Fußnoten, für "Idealismus" - VR: wei-xinzhuyi - heißt es durchweg: guannianlun) im wesentlichen identisch mit der Vorlage aus der Volksrepublik ist⁵.

Man darf vermuten, daß bei der Übersetzung aus dem Deutschen ins Chinesische vielfach die russische, englische und französische jeweilige Standardübersetzung Pate gestanden hat, deren Benutzung Zhu, der sich ansonsten relativ bescheiden zu seinen Fremdsprachenkenntnissen äußert⁶, auch unumwunden zugibt⁷. Die folgende Wertung ist daher auch mit der Einschränkung zu verstehen, daß ich das genaue Ausmaß, in welchem diese Parallelübersetzungen in die chinesische Version eingeflossen sind, nicht kenne⁸.

Ca. zehn Seiten des Textes sollen einer genaueren Analyse unterzogen werden. Zunächst müssen aber, vom weiteren Bezugsrahmen zum engeren fortschreitend, kurz einige Gründe für diese Auswahl dargelegt werden⁹.

1. Ästhetik

Der Bereich der Ästhetik spielte in den innerchinesischen Auseinandersetzungen der letzten Jahre häufig die Rolle einer Art zentralen Instanz, in welcher, einem Brennpunkt zu vergleichen, sich die "Ausstrahlungen" verschiedener gleichzeitig geführter Debatten trafen, von denen wir lediglich Stichworte wie "Humanismus", "Pariser Manuskripte", "Entfremdung", "geistige und materielle Kultur" beispielhaft nennen wollen. Bei näherer Betrachtung scheint es allerdings, daß der Bereich der Ästhetik dabei eher eine Art Auffangbecken darstellt. "Ästhetik" steht zwar einerseits in enger Beziehung zu der historischen Entwicklung des deutschen Idealismus, die momentan aufgearbeitet wird. Andererseits soll der politische Kern aller dieser Debatten, nämlich die Einordnung und Bewertung der genuin chinesischen Geistesgeschichte und Philosophie, zu der es an eigenen Kriterien mangelt, u.U. wohl nur auf einer relativ ungefährlichen Bühne ausgetragen werden. Eine vergleichbare hermeneutische Funktion aber besaß die Ästhetik einst in der Standortbestimmung der klassischen deutschen Philosophie. Diese - im Gegensatz zu anderen europäischen Ländern eher unpolitische - Behandlung der "Humaniora" scheint dem chinesischen Bedürfnis nach Politikfreiheit (Stichwort: Meixue ziyou wangguo, "Freies Reich der Ästhetik") entgegenzukommen. Darüberhinaus kann auch an eine reiche chinesische ästhetische Tradition angeknüpft werden. Wie fruchtbar die Begegnung zwischen deutscher Kunstphilosophie und chinesischer ästhetischer Tradition auf dem Boden eines solchen "freien Reiches" sein kann, wird in ihrer vorläufig selbständigsten Form an Li Zehou klar, der in seinem Werk *Mei de licheng* (A history of beauty, Peking: Wenwu chubanshe 1981) mehrmals Hegels Äußerungen zu europäischen Phänomenen zur Beurteilung bestimmter Perioden der chinesischen Kunstgeschichte heranzieht.

In diesen Brennpunkt nicht eingeschlossen scheint mittlerweile lediglich die

Beschäftigung mit der Logik - gleichfalls ein seit langem bevorzugter "wertfreier" Zugang zu westlichem Denken -, nachdem auch die Psychologie als Instrument einer Annäherung an ästhetische Fragen zunehmend begriffen wird¹⁰.

Eine der bedeutsamsten Gestalten in dieser Diskussion stellt zweifellos der Nestor der chinesischen Vermittlung westlicher Ästhetik dar, Zhu Guangqian.

2. Hegel-Rezeption

Seine Übersetzung von Hegels "Ästhetik" ist einerseits - in Verbindung mit seinem diesbezüglichen Nachwort (Bd. 3 b, S. 336-366) - gewissermaßen als sein letztgültiges Wort in dieser Angelegenheit zu betrachten, nachdem er hierdurch seine an anderen Stellen geäußerten Einschätzungen der Hegelschen Kunstphilosophie teilweise revidiert¹¹. Auf der anderen Seite reiht sich diese Übersetzung in die seit dem Beginn der Liberalisierung wieder äußerst umfangreich betriebene Auseinandersetzung mit Hegel überhaupt ein, die in Übersetzungen sowie in Literatur zu spezifischen Problemen des Hegelschen Denkens ihren Niederschlag findet (über 400 Publikationen zwischen 1978 und 1984).

Mit einer Studie über die chinesische Übersetzung von Hegels "Ästhetik" haben wir also gleichzeitig Zugang zu zwei äußerst aktuellen, wenngleich in-trikaten Themen des Gebietes "Ausländische Philosophie", in welchem das gegenwärtige China Maßstäbe für die Strukturierung der eigenen Geistesgeschichte zu finden hofft. Die Bedeutung, die gerade das untersuchte Werk für China haben soll, wird überdies durch die Emphase belegt, mit der Zhu Guangqian sagt, "vor Marx" habe es im Westen - abgesehen eben von Hegel - überhaupt nur ein kunstphilosophisches Werk von "wissenschaftlichem Wert" gegeben, nämlich die "Poetik" des Aristoteles¹².

3. Das Naturschöne

Die für die Untersuchung ausgewählte Passage besteht aus den einleitenden Erörterungen Hegels zum "Naturschönen"¹³. Auf die zentrale Stellung der jeweils mit dem gegensätzlichen Vorzeichen besetzten Begriffe "Kunstwerk" und "Organismus" im deutschen Idealismus seit Schelling muß nicht gesondert hingewiesen werden. Doch kann diese Wahl auch durch ein chinesisches Spezifikum gerechtfertigt werden; denn in der Befassung mit dem Naturschönen scheint der moderne chinesische Geist gleich auf zwei "blinde Flecken" zu stoßen. Zum einen die dem Problematisieren dieses Gegenstandes eher abgeneigte traditionelle Attitude der Selbstverständlichkeit, mit der das Naturschöne in unreflektierter Identität mit dem Kunstschönen sich befand¹⁴, zum anderen die in diesem Bereich besonders empfindliche orthodoxe marxistische

Ideologie, die mühsam mit wenigen Stellen aus den "Pariser Manuskripten" sowie dem Spätwerk von Engels operieren muß. Beide Haltungen bewirkten im Verein, daß der Begriff des Naturschönen zunächst nur quasi defensiv, d.h. nur darstellend und ohne Vermittlung der eigenen Tradition, angegangen wurde¹⁵, wenn er nicht, und dies vor allem durch die Orthodoxie, generell mit Entlehnungen aus dem französischen Materialismus erledigt wurde¹⁶. Die für chinesisches Verständnis offenbar noch verwickelte Komplexität dieses Begriffes (insbesondere die Frage nach der "menschlich", d.h. marxistisches gesprochen "gesellschaftlich" beeinflussten Seinsweise und Erkenntnis des Naturschönen) läßt sich aus dem Nachwort von Zhu zu seiner Übersetzung herauslesen, wo er, um die "Wesentlichkeit" des Kunstschönen gegen das im Grunde unbegreifliche Naturschöne zu verteidigen, Rekurs auf ein Mao-Zitat halten muß¹⁷.

II. BEISPIELE

Im folgenden sollen vorwiegend einfache sprachliche Evidenzen das Wort haben. Es steht dem westlichen Rezensenten – auch bei größerem Umfange einer Untersuchung – sicherlich nicht zu, die "Eignung" des Chinesischen für die Wiedergabe Hegelschen Denkens beurteilen zu können; auch an Reflexionen im Stile von Heideggers Kritik am Unterschied zwischen "Es gibt das Sein" und "il y a l'Être" ist hier nicht gedacht¹⁸.

Vielmehr sollen zwei Fragen gestellt werden:

1. Ist die Übersetzung in der Lage, den Hegelschen Gedankengang einigermaßen präzise zu vermitteln? Welche Opfer hat sie dabei in Rücksicht auf das Original zu erbringen?
2. Wird die Übersetzung auch nur halbwegs der Bedeutungsvielfalt und spekulativen Kraft der Sprache des Originals gerecht? Ist der Versuch erkennbar, die morphologische und syntaktische Komplexität des Hegelschen Sprachgeistes wenigstens an einigen zentralen Stellen nachzuvollziehen?

Die Befassung mit "sprachlichen Evidenzen" soll genausowenig sich in eine Auseinandersetzung mit der spezifischen Übersetzungsterminologie verlieren; denn die Suche nach Defiziten bzw. Verdiensten in dieser Terminologie, die zu Zeiten des "ao-fu-he-bian" für "Aufheben" noch echte Überraschungen bereithielt, ist durch die zunehmende Standardisierung (vgl. die Vorbereitung eines Hegel-Wörterbuches, aus dem jüngst Leseproben veröffentlicht wurden¹⁹) mittlerweile relativ unergiebig geworden, solange sie sich nicht stets an das Ganze, den Sprachgeist der Übersetzung zurückbindet.

Diejenigen Zitate, die für unseren Zusammenhang bedeutsam erschienen, werden, wegen der Kürze des untersuchten Abschnittes, der Reihe nach, also wie sie in den jeweils fortlaufenden Texten zu finden sind, angeführt. Sie sind stets gefolgt von der chinesischen Übersetzung. An diese nun schließt sich eine

Rückübersetzung der chinesischen Version ins Deutsche an, die durchweg möglichst wörtlich gehalten wurde, ohne dabei, etwa durch allzu wörtliche Wiedergabe chinesischer Standard-Termini, die chinesische Version absichtlich zu verunstalten. Auf diese durchgängig nummerierten Einheiten bezieht sich dann der Versuch eines abschließenden Kommentars, der auch, wo nötig, den Sinnzusammenhang erläutert.

Die Zitate sind naturgemäß dem Zusammenhang entzogen; eine vollständige Darstellung des gedanklichen Fortganges wäre, wie bei Hegel nicht anders zu erwarten, nur durch eine vollständige Reproduktion des Textes möglich. Der Leser sei allerdings vorab auf folgende Problemgruppen aufmerksam gemacht: die Behandlung der aktiven Verben (z.T. bei Hegel nominalisiert: "Auseinandertreten") bzw. der Kopula; die Wiedergabe der Rückbezüglichkeit; die Übersetzung einfacher Ausdrücke und Sachverhalte durch Verdoppelungen bzw. hinzugefügte Bestimmungen und Eigenschaften, wie "Äußerung/Außereinander", "Daseinsform" für "Dasein", oder "Stellung", wo gar nichts steht.

S.158/150²⁰

- 1 Die Objektivität nämlich ist eben dies selbständige Auseinandertreten des Begriffs.

Keguanxing jiu shi gainian de ge chayimian suo xianchude zhezong huxiangwaide duli cunzai.

客观性就是概念的各差异面所现出的这种互相外的独立存在

Die Objektivität ist diese selbständige Existenz(!) des wechselseitigen Auseinander der Erscheinung(en) der Unterschiede des Begriffs.

S.158/150

- 2 (Auf dieser Stufe nun macht der Begriff sich in der Weise geltend, daß, insofern es die Totalität seiner Bestimmtheiten ist), die sich real macht ...

... bianchengle shizai

... 变成了实在

... die real geworden ist.

S.159/151

- 3 ... denn das Licht ist einfaches, unterschiedloses Scheinen in sich.

Yinwei guang bensen zhi shi danchunde wu chayide xianxiang.

因为光本身只是单纯的无差异的现象

Denn das Licht ist an sich (!) nur ein einfaches unterschiedloses Phänomen (Erscheinung)(!).

S.160/151 f.

- 4 (Daß also ein solches Ganzes natürlicher Unterschiede einerseits den Begriff) als reales Außereinander seiner Bestimmtheiten (expliziere) ...

(pa gainian mingbai) waixian wei tade gezhong dingxing, zai shizaijiede huxiangwaizai ...

(把概念明白)外现为它的各种定性,在实在界的互相外在

... Äußerung als seine Bestimmtheiten, ein Außereinander in der Realität (!)

S.160/152

- 5 (Erst in solcher organischen Gliederung) wohnt in den Gliedern die ideelle Begriffseinheit, (welche ihr Träger und immanente Seele ist).

gainiande guannianxingde tongyi cai chuxian zai ge chengyuan li

概念的观念性的统一才出现在各成员裡

... kommt an ihnen die ideelle (?) Einheit des Begriffes zum Vorschein(!).

S.160/152

- 6 (Diese dritte Weise der Naturerscheinung allein) ist ein Dasein der Idee (und die Idee als natürliche das Leben).

... shi liniande yizhong keguan cunzai xingshi ...

是理念的一种客观存在形式

... ist eine Art objektiv existierender Form der Idee (n.b.: "Form", da die Übersetzung "objektive Existenz" für "Dasein" festgelegt ist !)

S.160/152

- 7 (Drittens das Seelenhafte als affirmative Erscheinung des Begriffs an seiner Leiblichkeit, als unendliche Form,) die sich als Form in ihrem Inhalte zu erhalten die Macht hat.

(zhezong xingshi) you liliang weichi ta zai tade neirong li zuwei xingshide diwei

(这种形式)有力量维持它在它的内容裡作为形式的地位

... die die Macht hat, zu erhalten ihre Stellung, die sie als Form in ihrem Inhalte ausmacht.

S. 161/153

- 8 (Den Leib und seine Gliederung nämlich) haben wir anzusehen als die Existenz der systematischen Gliederung des Begriffes selbst, (der in den Gliedern des lebendigen Organismus seinen Bestimmtheiten ein äußeres Naturdasein gibt)

(Women ba shenti ji qi zuzhi) kancheng gainian benshende you xitongde zuzhi waixian yu cunzai ...

(我们应把身体及其组织)看成概念本身的有系统的组织外现于存在(这概念使生物的一些定性在生物的身体中得到一种外在的自然界的存在)

... haben wir anzusehen als die Äußerung (!) in der Existenz der systematischen Gliederung des Begriffes an sich (!) ...

S. 161/153

- 9 Die Seele ist die substantielle Einheit ...

Linghun xingcheng shitide tongyi ...

灵魂形成实体的统一

Die Seele bildet die substantielle Einheit (vgl. S. 162/154: xingcheng für "macht aus"!)

S. ebd. weiter

- 9a ... welche ebensosehr einfache Beziehung auf sich und subjektives Fürsichsein ist.

jinguan ta dui tade benshen fasheng guanxi, zi sheng, zi fa, rongkuan yizhi, zhi shi yizhong zhutide ziwei cunzai.

尽管它对它的本身发生关系,自生,自发,融贯一致,只是一种主体的自为存在

... welche zwar lediglich zu ihrem Ansich (!) eine Beziehung hervorbringt, selbst hervorgebracht (!), verschmolzen zur Einerleiheit, doch nur eine Art von (!) subjektivem Fürsichsein ist.

S. 161/153

- 10 (beide (d.h. Leib und Seele) sind nicht Unterschiedene, welche zusammenkommen), sondern ein- und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen.

... er shi tongshe tongyang dingxingde tongyi zhengti.

...而是统摄同样定性的同一整体

... sondern beherrschen (!) dieselbe Totalität der gleichen Bestimmungen.

S.161/153

11 ... wie die Idee überhaupt nur als der in seiner Realität für sich als Begriff seiende Begriff gefaßt werden kann.

... zheng ru linian yiban zhi ying lijie wei gainian waixian yu shiji cunzai

...正如理念一般只应理解为概念外现于实际存在

... als Begriff, der sich in realer Existenz äußert (!).

S.163/155

12 ... denn nicht nur die Philosophie etwa ist idealistisch, sondern die Natur schon tut als Leben faktisch dasselbe, was die idealistische Philosophie in ihrem geistigen Felde vollbringt.

yinwei bu jin zhexue shi weixinzhuyide, fan shi weixin zhexue zai xinling lingyu li suo yao zuode shi, ziran zai zuowei shengming shi shijishang jiu yijing zai zuo.

因为不仅哲学是唯心主义的, 凡是唯心哲学在心灵领域裡所要做的事, 自然在作为生命时实际上就已经在做

... will (!) jedwede idealistische Philosophie ... etwas vollbringen, so ist die Natur ... schon dabei, es zu tun.

S.164/156

13 (abgehauene Hand) ... ihre ganze Existenz löst sich auf.

sangshi tade zhengge cunzai

丧失它的整个存在

... verliert (!) ihre ganze Existenz.

S.164/156

14 Bestehen hat sie (die Hand) nur als Glied des Organismus, Realität nur als stets in die ideelle Einheit zurückgenommen.

Zhi you zuowei youjitide yi bufen, shou cai huode tade diwei, zhi you jing-

chang huanyuan dao guannianxingde tongyi, ta cai juyou shizai.

只有作为有机体的一部份,手才能获得它的地位,只有经常还原到观念性的统一,它才具有实在

Nur als Glied des Organismus erlangt die Hand ihre Stellung (!), Realität besitzt sie nur als in die idelle Einheit zurückkehrend.

S.166/159

- 15 Die Seele, als dieses Ideelle, macht sich scheinen, indem sie die nur äußerliche Realität des Leibes stets zum Scheinen herabsetzt und damit selber objektiv in der Körperlichkeit erscheint.

Linghun zuowei zhezong guannianxingde cunzai shi ta ziji xianchulai, yongyuan ba shentide zhi shi waizaide shizai tisheng (?!) wei xianxian, yiner ye shi ta ziji zai shenti li keguande xianxianchulai.

灵魂作为这种观念性的存在使它自己显出来,永远,把身体的只是外在的实在提升为显现,因而也使自己在身体裡客观地显现出来

Die Seele, als diese ideelle Existenz (beachte, daß sonst dongxi, "Ding", "Etwas" für substantivierte Adjektive gesetzt wird, z.B. S.164/157 "Inneres und Ideelles" = neizaide he guannianxingde dongxi) macht sich selbst erscheinen, indem sie stets die nur äußere Realität des Leibes zur Erscheinung erhebt (!) und daher auch sich selbst im Leibe objektiv erscheinen macht.

Mit diesem ausführlichen und bereits kommentierten Zitat soll es sein Bewenden haben; der Vollständigkeit halber wäre noch nachzutragen, daß insbesondere - um denn doch etwas zu Begrifflichkeiten zu äußern - der Begriff der "Beseelung" für die chinesische Übersetzung weniger ein Problem der ingeniosen Wiedergabe war (shengqi guanzhu, also "Benetzung", "Bewässerung mit Lebensodem", passim) als vielmehr ein Problem der Konsequenz dieser Wiedergabe: so finden wir S.166/159 für "beseelte Individuen" das einfache "belebte Individuen", obgleich der spezifische Terminus existiert.

Ein weiterer Zentralbegriff in diesem Teil von Hegels Abhandlung ist "Erscheinung", besonders S.164 ff. Da haben wir zum einen "erscheinende Realität", übersetzt als juyou xianxiang, also "besitzt Erscheinung" (Phänomen), desgleichen für "Erscheinung"; etwas später, wo von der Seele die Rede ist, "welche im Leibe erscheint" und des weiteren von eben dieser "Erscheinung", wird dieser doch stets gleiche Begriff (vgl. Beispiel 15) unvermutet mit xianxian wiedergegeben, was zwar etwa dasselbe bedeuten mag, doch einer Einsicht in die terminologische Konsistenz der Hegelschen Diktion

nicht unbedingt förderlich ist. Zhu Guangqian hat zwar an anderer Stelle darauf verwiesen, daß man die mehrdeutigen hegelianischen Termini bei Marx zugunsten des "Kontextes" in jeweils changierende Begriffe aufzulösen habe²¹, doch scheint dieses Vorgehen gerade hier, wo auch der Kontext Durchgängigkeit erfordert, nicht angebracht.

III. SCHLUSSFOLGERUNGEN

Nun im einzelnen zu unseren Beispielen. Hinsichtlich des Verhältnisses von einerseits Beweglichkeit, Verbalität, prozessuaem Denken, "Werden" und andererseits Statik, Nominalisierungen, "Sein", sei der folgende vorsichtige Schluß gestattet: dort, wo im Hegelschen Duktus eine Handlung gemeint ist, steht im Chinesischen eine Nominalkonstruktion bzw. es wird der Vorstellung eines Zustandes Ausdruck verliehen. Dies ist der Fall in Beispiel 1, wo wir für "Auseinandertreten", eine Dynamik also, eine "Existenz des ... Auseinander" lesen.

Die Tendenz, dort statisch zu verfestigen, wo sich bei Hegel die Sprache verflüssigt, läßt sich auch aus der häufigen Einfügung des Begriffes der "Stellung", "Position" (di wei) erkennen, wenn (Beispiel 7) eine Form ihre "Stellung" erhält, wo sie bei Hegel nur "sich selbst zu erhalten die Macht hat". Gleiches gilt für die Hand (Beispiel 14), die bei Hegel "Bestehen hat", während sie im Chinesischen eine "Stellung" einnimmt. Wo etwas "sich real macht" (Rückbezüglichkeit!), ist es in der chinesischen Version "real geworden" (Beispiel 2).

Diese dargelegte Beziehung gilt nun aber auch umgekehrt; wo Hegel ein "Sein" hat, wird im Chinesischen etwas "gemacht", wird "geworden". In Beispiel 5 "wohnt" die Seele (d.h. die ideelle Begriffseinheit) in den Gliedern, während sie im Chinesischen "zum Vorschein kommt". Wo Seele bei Hegel die substantielle Einheit ist (Beispiel 9), "bildet sie" bzw. "macht sie ... aus". Weiterhin ist sie eine Beziehung (Beispiel 9a) auf sich, was im Chinesischen als ein umständliches "Hervorbringen", das zudem noch syntaktisch aufgelöst werden muß (zi sheng, zi fa), erscheint. Der gleiche Hang zum Aktionismus in Beispiel 10, wo die Kopula lautet "sind nicht" bzw. "sondern sind", während im Chinesischen ein "Regieren", "Beherrschen", "Kontrolle ausüben" (tong she), jedenfalls ein "Ausüben" steht.

Es mag nicht zufällig sein, daß die Ersetzung von "Sein" durch "Werden", "Machen" ausgerechnet Platz hat in einem Diskurs über das Sein der Seele, während die spekulative Bewegung eines "Auseinandertretens des Begriffs" auf der anderen Seite in einer "Existenz" kristallin wird.

Als Grund für diese eigentümliche Vertauschung können wir die gleichen blenden Flecke, die bereits beim Naturschönen in seiner Beziehung zum Kunstschönen Erwähnung fanden, vermuten: einerseits die traditionelle Vorstellung

der Seele, die niemals statisch gedacht wurde, sondern vielmehr in zwei polare Kräfte aufgeteilt war, die zyklisch bzw. über verschiedene Bereiche des Menschen die "Regentschaft" ausübten; mit der Seele war überdies das Begriffsfeld des Lebensodems, "Ätherstoffes" qi verbunden. Die dem Marxismus inhärente Schwierigkeit im Umgang mit "Seele" muß nicht erst ausführlich dargelegt werden.

Andererseits legten Begriffe im traditionellen China eine überaus starke Tendenz an den Tag, sich als "Eigenschaften" statisch zu verfestigen und sich in einem Zwischenbereich zwischen Konkretion und dem eigentlich Gemeinten anzusiedeln. Wenn nun über den Marxismus die Begriffswelt der deutschen Philosophie in das chinesische Vokabular Eingang hält, so spielen diese Begriffe im Grunde lediglich die Rolle von fixen, unlebendigen, allerhöchstens austauschbaren Rechenpfennigen. Die Vermutung, es handle sich bei den oben zitierten Wiedergaben um durch ein anderes als die Sache selbst, also Hegel, präfigurierte Lesarten, wird sich leicht bestätigen lassen durch Beispiel 12, wo bei Hegel eine zeitliche Abfolge gar nicht in Frage kommt, wir vielmehr die Vorstellung einer steten Synchronizität unterstellen dürfen. Hier spielt die "Natur" in der chinesischen Version die Rolle des allbekannten marxistischen Igels, der immer schon "allhier" ist, wenn der Hase der Philosophie etwas vollbringen "will"; der Philosophie wird lediglich die Aufgabe einer Bespiegelung konzediert²².

Aus diesem Grunde ist es auch schwer, der Idee (Beispiel 6) ein einfaches "Dasein" zukommen zu lassen, es muß schon eine "Daseinsform" sein (es wäre hier müßig, die chinesischen Übersetzungen von "Dasein" als "objektive Existenz" und "Sein" als "abstrakte Existenz" auseinanderzusetzen).

Das "Dasein" wird überhaupt (außer wenn vom "Sein" deutlich abgesetzt - dann gilt obige Übersetzung) stets mit "Existenz" durcheinandergeworfen, während in der Sprache Hegels zwischen der einfachen Tatsächlichkeit und dem "Dasein" sehr wohl ein Unterschied besteht. Es wird hier ein Schritt auf sprachlicher Ebene vollzogen, den eigentlich erst die Existenzphilosophie (mit der Zhu Guangqian über Nietzsche übrigens vertraut ist!) rechtfertigt.

Auf das prinzipielle Problem der Nominalisierung des Verbs "Sein", dem im Chinesischen entweder nur eine Kopula oder aber eine umfangreiche Nominalkonstruktion (in alter Zeit eine "Eigenschaft"), niemals jedoch deren Identität entsprechen, kann hier nicht ausführlich eingegangen werden. Auch hier ist ein traditionelles Problem angesprochen: bis zu dem Satz des Parmenides, daß das Sein ist, drang das chinesische Denken, das dieses stets mit Eigenschaften vermischte, niemals durch.

Schwer zu verstehen ist auch der häufige Gebrauch des Begriffes "Äußerung" (waixian, Beispiele 4, 8, 11). Betrachtet man die Wortungetüme, die für "Außereinander" (Beispiele 1, 4) entstehen müssen (müssen?), sowie das Bedürfnis, der "Existenz" eine "Äußerung" (Beispiele 8, 11) beizugesellen, so gewinnen wir den Eindruck, daß weder der "Leib" als schlechte "Existenz" (nämlich der systematischen Gliederung des Begriffes, also einer Idealität) ernst genommen wird (beachte auch den Lapsus - Beispiel 15 - wie die Seele

bei Hegel den Leib herabsetzt, während das Chinesische ihn erhebt!), noch auch die Idee "Begriff als Begriff" "sein" kann, sondern sich nur noch als solche "äußern" kann. In dieses Bild paßt auch die terminologische Inkonsistenz, mit der "Begriff" und "Idee" (bzw. deren adjektivische Verwendung) als linian, guannian und gainian scheinbar ad usum Delphini dauernd auswechselbar sind.

Schwierigkeiten macht offenbar auch der Ausdruck der Rückbezüglichkeit (Beispiele 2, 3, 13), wobei wir mit Beispiel 3 einen guten Vorgang für die mögliche Entpoetisierung der philosophischen Sprache haben; denn natürlich ist "Scheinen" auch "Erscheinung", "Phänomen" (allerdings ist "in sich" nicht gleich "an sich"). Gleichzeitig aber ist es "Leuchten", eine Eigenschaft eben, die speziell dem Lichte zukommt.

Wir finden in diesen wenigen Bruchstücken unsere Vermutung bestätigt, daß es weniger die chinesische Sprache ist, die eine korrekte Wiedergabe des "Geistes" im Hegelschen Denken verunmöglicht (wenn auch das Verhältnis zwischen Ausgangssprache und Übersetzung sich umgekehrt hat, man denke etwa an den Raum, den die europäisch-sprachige Übersetzung eines klassischen chinesischen Textes einnimmt) als vielmehr eben jene marxistisch präfigurierte Rezeptionshaltung, die zwar vorgibt, mit Engels lediglich die Methode, nicht aber das System Hegels aufzubewahren (Rechtfertigung Hegels durch Trennung also), im Grunde aber nur von dem System sich fasziniert zeigt, und dabei die Methode, das lebendige Denken, auf den Stand einer hölzernen Systematik im Sinne etwa des Dialektischen Materialismus verkommen läßt. Nicht umsonst wird wohl daher auch Lukács, der, Engels im Munde führend, sogleich daran ging, die "Phänomenologie des Geistes" in die übliche klassische Triade zu pressen²³, derzeit in der VR China so viel übersetzt.

Diese zwiespältige Haltung gegenüber "System und Methode" erinnert an die Debatte um "Einheit von Denken und Sein" der frühen sechziger Jahre, als genau die Gefahr zu umgehen war, Hegels Dialektik als Produkt und Konsequenz eben jener Identität zu deuten²⁴. Daß wir es auch bei der Übersetzung von Hegels "Ästhetik" mit einer Annäherung an Hegels System zu tun haben, unterstreicht auch die Bemerkung von Zhu Guangqian, man könne einen guten Zugang zu diesem System gewinnen, gerade weil die "Ästhetik" vom Konkreten ausgehe²⁵.

Die vielfachen Einschränkungen, die eine derartige Übersetzung der Vermittlung von Denken auferlegt, sind gewiß nicht an dem mangelnden Talent von Zhu Guangqian, der ansonsten wohl zu Recht als Meister der chinesischen Sprache gilt, festzumachen. Ähnlich wie He Lin in seiner Übersetzung der "Phänomenologie des Geistes"²⁶ ist auch Zhu bestrebt gewesen, seine Übersetzung soweit wie möglich durch Kommentare, Verweisungen auf den deutschen Begriff etc. transparenter zu machen. Wir haben uns vielmehr zu fragen, welche tiefgreifenden Verständnisschwierigkeiten zugrundeliegen müssen, wenn selbst ausgewiesene Fachleute der gestellten Aufgabe nicht vollständig gerecht werden können.

Einige von diesen Schwierigkeiten sind hier zur Sprache gekommen. Für

sie alle, ob nun terminologischer, syntaktischer oder eben letztlich doch insgesamt inhaltlicher Natur, gilt, daß eine rein formale Aneignung fremden Denkens in einer Haltung resultieren muß, die mit Begrifflichkeiten als Gebrauchsartikeln versatzstückweise jongliert; oder aber die Begriffe müssen - und dies ist der Fall bei "einfühlsameren" Übersetzungen - des besseren kontextuellen Verständnisses halber geopfert werden, damit aber wird im Grunde vor der Übertragbarkeit systematischer Philosophie kapituliert²⁷. Eine Situation zwischen Scylla und Charybdis also, in der (fremden) Sprache als dem "Haus des Denkens" noch nicht eingerichtet.

Anmerkungen:

- 1) Meixue, Bde. 1, 2, 3a, 3b, Peking, Shangwuyinshuguan 1981.
- 2) Peking, Renmin wexue chubanshe.
- 3) Insbesondere Xifang meixue shi (Geschichte der westlichen Ästhetik), Peking, Renmin wexue chubanshe 1979 (1. Aufl. 1966), als Lehrbuch konzipiert. Dass. auch als Raubdruck Taipei/Shulin, Hanjing wenhua 1982.
- 4) Laut Nachwort von Zhu, Meixue (ed. Peking), Bd. 3b, S. 336.
- 5) Meixue, Bde. 1-4, Taipei, Li ren shujü 1981.
- 6) Zhu Guangqian, "Zenyang xue meixue" (Wie studiert man Ästhetik), Meixue jiangyanji (Sammlung von Vorlesungen zur Ästhetik), Peking, Beijing shifan daxue chubanshe 1981, S. 10 f. A. a. O. auch interessante Ausführungen zu Zhus Technik der Aneignung von Fremdsprachen.
- 7) Meixue (ed. Peking), Bd. 3b, S. 336 f.
- 8) Weil mir diese Übersetzungen nicht vorlagen. Ein Grund mehr, auf die Lücken in der allgemeinen Beschaffungspolitik deutscher Bibliotheken hinzuweisen. Für die Resonanz und Wirkung deutscher Themen im Ausland scheint (abgesehen von einigen Spezialbibliotheken) wenig Interesse zu bestehen.
- 9) Vorliegende Untersuchung soll - als Nebenprodukt - lediglich eine Vorstudie zu einer von der DFG geförderten bibliographischen und inhaltlichen Darstellung der beiden (im weiteren Text) folgenden Punkte sowie einiger zusätzlicher Bereiche sein, die mit der Rezeption deutscher philosophischer Themen in China befaßt sind.
- 10) Zunächst noch in Verbindung mit "Erziehung" (in Anlehnung an sowjet-russische Vorbilder), vgl. z. B. Hong Yijian, Xin meixue gangyao (Abriß der neuen Ästhetik), Qinghai renmin chubanshe 1982 sowie Qian Yinyu, "Shenmei yishishangde xingbie chayi" (Individuelle Bewußtseinsunterschiede im ästhetischen Urteil), Meiyu 4 (1982). Für Taiwan vgl. Zhao Yabo, Wenxue yu yishu xinlixue (Literatur und Kunstpsychologie), Taipei, Zhengtong wenhua 1981 sowie besonders ausführlich Tian Manshi, Meixue, Taipei, Sanmin shujü 1982, S. 13-52.

- 11) Die entsprechende Passage in Xifang meixue shi, Abs. 15 (ed. Taiwan, S. 121-163), desgl. abgedruckt in Xiyang meixue shi ziliao xuanji (Auswahlsammlung zur Geschichte der westlichen Ästhetik), Xinzhu, Yangzhe 1982, S. 208-236. Die Absicht und den Grund seiner Revision erläutert Zhu im Nachwort zu Meixue (ed. Peking), Bd. 3b, S. 338.
- 12) Meixue (ed. Peking), Bd. 3b, S. 337. Aus der recht umfangreichen Literatur zu Hegels Kunstphilosophie seien nur genannt: Wang Shuren, "Ping Heiger dui yixie liuxing yishu guannian de pipan" (Bewertung der Kritik Hegels an einigen gebräuchlichen Begriffen zur Kunst), Meixue 4 (1982), S. 63 (eine laufende Zeitschrift!), sowie Zeng Fanren, Xifang meixue jianlun (Kurze Abhandlung zur westlichen Ästhetik), Shandong renmin chubanshe 1983, darin: Heiger meixue chutan (Versuch über Hegels Ästhetik); des weiteren Yan Yu, "Yishu chuanguo yu 'qiaoxifa'-du Heiger meixue zhaji" (Kunstwerk und Kunststück-Beobachtungen bei der Lektüre von Hegels Ästhetik), Wenxuebao 5 (1981) und schließlich die Übersetzung eines Artikels von Roger Garaudy "Heiger de meixue sixiang" (Das ästhetische Denken Hegels), Zhexue yicong 6 (1981), S. 15 ff.
- 13) Zitiert wird im folgenden: G.W.F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, 13. Vorlesungen zur Ästhetik, Frankfurt/M., Suhrkamp 1970. Die Passage findet sich dort S. 157-166.
- 14) Vgl. dazu die nach vorzüglichen Auswahlprinzipien gestaltete Sammlung Zhongguo meixue shi ziliao huibian (Kompilation von Materialien zur Geschichte der chinesischen Ästhetik), 2 Bde., Taipei 1983. Die zahllosen Aufsätze, die in der VR China zu einzelnen Fragen der chinesischen Ästhetikgeschichte erscheinen (v.a. Wei-Jin-Zeit!), können hier nicht angegeben werden.
- 15) Neuerdings z.B. u.a. Zhang Heng, "Xiao yi ziranmeide biao zhun wenti" (Kurze Erörterung des Problems der Kriterien des Naturschönen), Qiusuo 6 (1982), S. 79 f. oder Li Man, "Shilun ziranmeide keguanxing - jian yu Ma Guangming tongzhi shangque" (Versuch über die Objektivität des Naturschönen - Auseinandersetzung mit Gen. Ma Guangming), Zhengming 3 (1982), S. 72.
- 16) Zumeist werden Diderots Überlegungen herangezogen. Ein besonders akuter Verfechter orthodox marxistischer Ästhetik ist Cai Yi. Vgl. Ders., "Guanyu 1844 nian jingjixue-zhexue shougao he meixue yanjiu zhongde jige wenti" (Zu den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 und einigen Problemen in der Ästhetik), Meixue jiangyanji, S. 59-63; noch schärfer, jedoch zu einem früheren Zeitpunkt ders., Meixue lunzhu chupian (Erste Sammlung von Abhandlungen zur Ästhetik), 2 Bde., Shanghai wenyi chubanshe 1982, Bd. 1, S. 225 (zur Objektivität des Schönen). Auch diese Auseinandersetzung ist, wie zahlreiche sog. "aktuelle" Debatten, im Grunde nur eine Neuauflage. Zur alten Diskussion um das Wesen des Naturschönen zwischen Cai Yi und Li Zehou (der sich u.a. in Renminribao vom 9.1.1957 äußerte) vgl. Cai Yi, "Waiqu jue bu shi piping" (Entstellungen sind gewiß keine Kritik), Meixue lunzhu chubian, Bd. 2, S. 586-90,

- bes. S.587 f. Cai Yi sieht das Naturschöne stets in einer Art von simplifiziertem *ex ungue leonem*, als durchweg an der Besonderheit zutage tretende Allgemeinheit, während Li Zehou von der "Vermenschlichung der Natur" ausging und (besonders in seiner kürzlich erschienenen chines. Kunstgeschichte) ausgeht. In diesem Zusammenhang wird die Einschätzung von "Entfremdung" zur Gretchenfrage. Die Argumente haben seither keine wesentliche Abwandlung erfahren. Zu prüfen wäre lediglich, welches neue Material (insbes."westliches") in die Diskussion einfließt.
- 17) Meixue (ed. Peking), S.356 f. Die Argumentationshilfe aus den marxistischen Klassikern ist in *aestheticis* in der Tat recht gering; auch dies könnte ein Grund für die oben beschriebene Fokusbildung in diesem Bereich sein.
 - 18) Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, Mit einem Brief über den "Humanismus", Bern, Francke 1975, S.80.
 - 19) Zhang Shiyong u.a., "Heigeer cidian shixie tiaomu (xuandeng)" (Probeartikel aus dem Hegel-Lexikon - Publikationsauswahl), Beijing daxue xuebao 6 (1984), S.69-74 sowie den zweiten Teil dieser Veröffentlichung in Xueshu yuekan 6 (1984). Dort steht allerdings S.69 (erste Veröff.) "Existenz" als *shicun*, was sich mit den wenigsten bisher verfügbaren Übersetzungen decken dürfte.
 - 20) Zunächst stets die deutsche Ausgabe (vgl.Anm.15), dann die chinesische Übersetzung (ed. Peking).
 - 21) Vorrangig Begriffe wie "Theorie", "Wahrheit", "Sinnlichkeit", "praktisch", vgl. Zhu Guangqian, "Dui 'Guanyu Feierbaha de tigang' yiwende shangque" (Zur Übersetzung der 'Thesen ad Feuerbach'), Fanyi lilun yu fanyi jiqiao lunwenji (Sammlung von Abhandlungen zur Theorie und Technik des Übersetzens), Peking, Xinhua 1983, S.61-72.
 - 22) Tempus- bzw. Aspektfehler auch in Beispiel 2.
 - 23) Vgl. Georg Lukács, Der junge Hegel. Über Beziehungen von Dialektik und Ökonomie. Werke Bd.8, Neuwied/Berlin 1967, S.552-693.
 - 24) Vgl. Jianguo yilai zhexue wenti taolun zongshu (Zusammenfassung von Diskussionen philosophischer Probleme seit Gründung der VR China), Jilin renmin chubanshe 1983, S.124 u.127. Bibliogr. zu diesem Thema S.144-149.
 - 25) Meixue (ed. Peking), S.337.
 - 26) Jingshen xianxiangxue, Bde.1,2, Peking Shangwuyinshuguan 1981. Als Raubdruck Xinzhu, Yanzhe 1982. Für diesen Raubdruck gelten die gleichen Aussagen wie für die "Ästhetik"; er ist unter dem Beinamen von He Lin, Zizhao, veröffentlicht.
 - 27) Eben dies, nämlich eine Kapitulation, bedeuten die in Anm.21 erwähnten Überlegungen von Zhu Guangqian. Aus den zahlreichen Raubdrucken taiwanesischer Provenienz wird im übrigen deutlich, daß es sich bei den angeführten Verständnisschwierigkeiten nicht nur um ein genuin marxistisches Vermittlungsproblem handeln kann.