

10¹¹
2004

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren



PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT

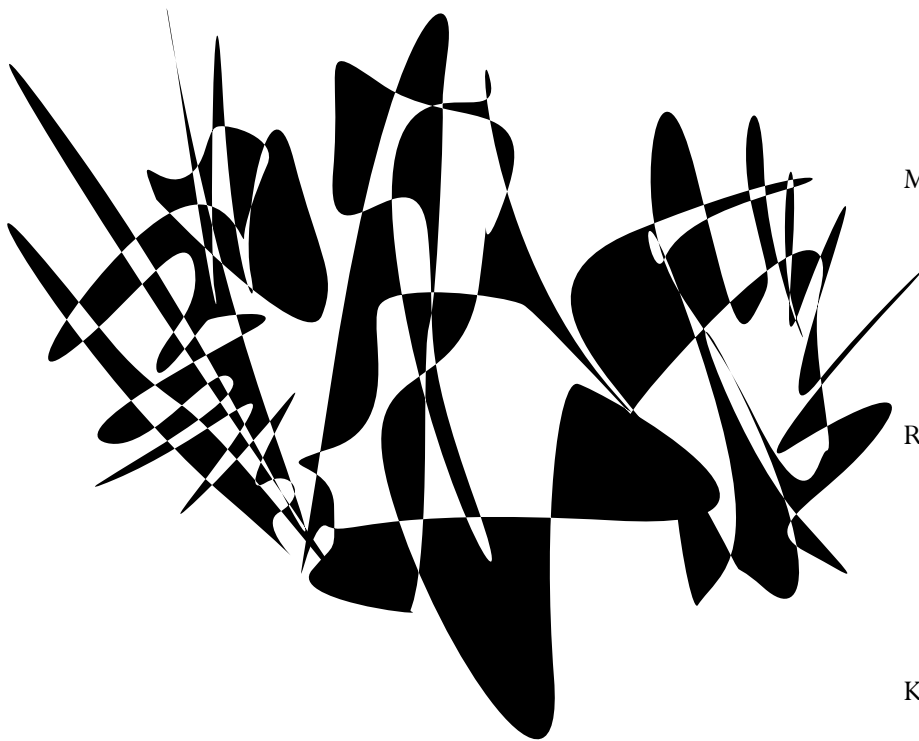
Beiträge von
S. Panneerselvam
Anand Amaladass
Mathias Obert
Rolf Elberfeld
Raúl Fornet-Betancourt
Jamel Ben Abdeljelil
Abdelaziz Labib
Azelarabe Lahkim Bennani
D. A. Masolo

sowie
Marilena Chaui
Nausikaa Schirilla
Kitaro Nishida
u.a.

SONDERDRUCK

thema

Philosophie im 20. Jahrhundert



6

S. Panneerselvam

*Indische Philosophie im 20. Jahrhundert
Teil I*

17

Anand amaladass

*Philosophische Trends im 20. Jahrhundert
in Indien
Teil II – Politisch-religiöse Denker*

30

Mathias Obert

*Philosophie im chinesischen Sprachraum –
Chinesische Philosophie?*

51

Rolf Elberfeld

*Philosophie in Japan –
Japanische Philosophie*

67

Kitarô Nishida

Wissenschaftliche Methodik

73

Kitarô Nishida

Das Problem der japanischen Kultur

81

Raúl Fornet-Betancourt

*Lateinamerikanische Philosophie im
20. Jahrhundert*

98

Jamel Ben Abdeljelil

*Philosophie und Philosophieren im
arabischen Kontext im 20. Jahrhundert*

104

Abdelaziz Labib

*Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen
Denkens: Adib Ishaq (1856–1884) und das
Problem der politischen Gemeinschaft*

113

Azelarabe Lahkim Bennani

*Kultur und Philosophie an der
marokkanischen Universität*

122

Dismas A. Masolo

*Die Konstruktion einer Tradition.
Afrikanische Philosophie im neuen
Jahrtausend*

forum

146

Marilena Chaui

*Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre
Gesellschaft*

177

Nausikaa Schirilla

*Gewährte Autonomie – Eine interkulturelle
Konzeption?*

190

Zoran Mimica

Haikus

192

Bücher und Medien

214

impresum

215

polylog bestellen & abonnieren

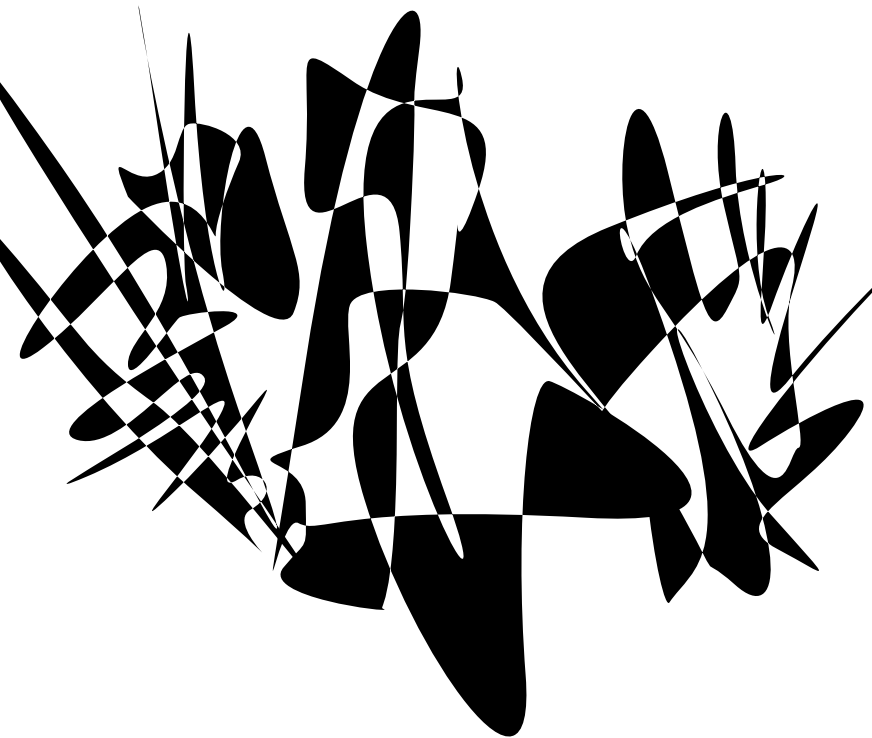
Philosophie im chinesischen Sprachraum – Chinesische Philosophie?

PHILOSOPHIEGESCHICHTLICHE PERSPEKTIVEN HEUTE

MATHIAS OBERT ist wissenschaftlicher Assistent
am Lehrstuhl für Vormoderne chinesische Kultur
an der Humboldt-Universität in Berlin.

1. Grundsätzliche Probleme

Bis heute leidet die chinesische Welt unter dem gewaltigen Ballast ihrer mehrtausendjährigen Überlieferungsgeschichte. Allerdings gelingt es ebenso bis heute immer wieder, in China selbst wie außerhalb der chinesischsprachigen Welt, aus dieser nahezu unüberschaubaren Bibliothek der Quellen und Ideen ein lebendiges philosophisches Potenzial zu gewinnen. Und die nun schon mehrere Jahrhunderte geführte Auseinandersetzung zwischen Europa und China, vor allem die hierzulande anhaltende Irritation durch unvertraute und schwer fassbare Phänomene der chinesischen Geistesgeschichte seit Leibniz, bildet nach wie vor einen nahezu unverbrauchten Nährboden für die philosophische Arbeit. Doch als zumindest ebenso wichtig für das zeitgenössische Denken erweist sich seit gut 300 Jahren die innerchinesische – bald erheiternde, bald zutiefst schockierende und verunsichernde – Begegnung mit einer befremdlichen Ästhetik und einer neuartigen Glaubens-, Geistes- und Wissenschaftskultur aus dem rationalistischen Europa der Neuzeit, später dann die Konfrontation mit einer technologischen und ökonomischen Übervorteilung durch europäische Mächte und ein vorbildlich »modernes« Nordamerika. Eine befruchtende und belebende Differenz scheint auf unhintergehbare Weise alle Berührungen zwischen der europäischen und der chinesischen Welt zu durchziehen – ganz so, als müsste die eine stets das Jenseits für die jeweils andere, deren unerreichbaren,





aber doch bedeutsamen und vielgestaltigen Horizont darstellen. Auch scheint kein anderer Ort des Denkens, weder ein afrikanischer oder altamerikanischer noch ein indischer, das europäische Denken so sehr angezogen und herausgefordert, ja bis zum trotzigem Verdikt von der Nichtexistenz einer »Philosophie Chinas« gereizt zu haben wie jener im alten »Reich der Mitte« beheimatete. Muss nicht die geschichtlich einzigartige Geschlossenheit, Langlebigkeit und Verwandlungsfähigkeit einer »chinesischen Kultur«, die reiche Vielfalt an Traditionen und zivilisatorischen Institutionen auf chinesischem Boden, insbesondere auch deren häufige Unscheinbarkeit im Verein mit ihrer verblüffenden Wirkmächtigkeit, der ebenso reiche wie riesige Verwaltungsstaat mit einer hochentwickelten Wirtschaft neben einer reich entfalteten denkerischen und künstlerischen Schaffenskraft im Verein mit handwerklichen Höchstleistungen jeden Fremden in den Bann schlagen? Ist es aber entgegen allen Klischees von der »ostasiatischen Versenkung« nicht vielmehr gerade die gegenüber Europa »ähnliche Andersartigkeit« der chinesischen Geistesgeschichte in ihrer ganzen Anlage – eine von tiefem Bildungsethos getragene Gesellschaft, die zwar einen tief verwurzelten Kultus, jedoch keine Religionskriege kennt, in der »spirituelle« und »religiöse« Bewegungen wie der Daoismus und der Buddhismus vielmehr ungehindert die philosophische Kritik, die medizinische und die psychologische Aufklärung vorantrieben, in der eine konfuzianische Grundströmung ein nüchternes Menschenbild und ein ebenso fundiertes wie wirkungsvolles politisches und ethisches Denken bereitstellte und in der häufig bedeutende Staatsbeamte zugleich die größten Denker, Dichter und Künstler waren, eine sehr früh, um 200 vor unserer Zeitrechnung, einsetzende Textkritik und geschichtliche Selbstbesinnung, eine hochdifferenzierte gelehrte Hermeneutik mit ihren humanistischen Idea-

len, ihren Volks- und Hochschulen und ihrem sachlichen Prüfungswesen – sind es nicht vielleicht diese seit jeher »aufgeklärt« und »säkular« anmutenden Merkmale der chinesischen Kulturwelt, wovon Nichtchinesen nachhaltig irritiert und zugleich angezogen werden? Angesichts der Fülle an geistigen Anschlussmöglichkeiten und Befremdlichkeiten, die die chinesische Geschichte bereithält, wirkt der ängstlich genährte alte Streit über die Frage, ob es außerhalb Europas und zumal in China überhaupt eine »Philosophie« gebe, nachgerade albern. Denn schon die mehrhundertjährige Auseinandersetzung um dieses eine Problem offenbart doch zur Genüge die philosophische Sprengkraft chinesischer Quellentexte, Ideenwelten, Denkeinstellungen und Lebensformen sowie deren Wert für ein philosophisches Fragen – und richte sich dieses auch nur auf eine *Bestimmung der Philosophie* selbst. Wie könnte eine so reiche und vielschichtige Überlieferung des außereuropäischen Denkens, die seit Leibniz immer neu für Anregung und Aufruhr in der Philosophie sorgte und der seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts von wissenschaftlicher Seite ein gutes Dutzend ausdrücklich »philosophiegeschichtlicher« Darstellungen gewidmet wurden – allen Namensstreitigkeiten zum Trotz – nicht die Beachtung der europäisch-amerikanischen Philosophenwelt verdient haben?! Und wie schließlich könnte die so reiche Vielfalt an Lebenswelten, die sich bis in die Gegenwart hinein in chinesischer Sprache artikuliert – einer Sprache, die über Jahrtausende auf ihr eigentümliche Weise ein hohes Maß an *Ausdruckskraft und Differenzierung, an Abstraktion und Präzision* genährt und gepflegt hat –, nicht Anlass zu philosophischer Reflexion bieten und ihrerseits eine solche Reflexion längst geboren haben?

Freilich tritt an die Stelle eines dialogischen Weiterdenkens der Gegenwart aus der Berührung zwischen China und dem Abendland heraus, vermutlich nicht zuletzt aufgrund

Eine befruchtende und belebende Differenz scheint auf unhintergehbare Weise alle Berührungen zwischen der europäischen und der chinesischen Welt zu durchziehen – ganz so, als müsste die eine stets das Jenseits für die jeweils andere, deren unerreichbaren, aber doch bedeutsamen und vielgestaltigen Horizont darstellen.

einer schwer verwindbaren Differenz und Spannung, nicht selten das oft genug rückwärtsgewandte Bestreben, den anderen lediglich zu verstehen, das heißt in erster Linie ihn zu »erschließen«, ihn beherrschbar und unschädlich und für ureigene Ziele einsetzbar zu machen. Hoch im Kurs steht diese Einstellung, die allenfalls dubiose »China-Experten« hervorbringt, bis heute an europäischen und nordamerikanischen Universitäten wie genauso bei Politik und Wirtschaft, bei den famosen *global players*. Unser Verständnis von China soll uns in erster Linie eine Vormacht über diese ferne Welt sichern. Übermächtig war ein nüchternes Trachten nach einer vor imperialer Vereinnahmung rettenden Aneignung europäisch-amerikanischen Gedankenguts jedoch sicherlich gegen Ende der Kaiserzeit und bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein ebenso in China selbst. Die raschere und bis zum zweiten Weltkrieg weit erfolgreichere »Modernisierung« Japans konnte für diese Gesinnung Pate stehen. Besonders seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts kehrt sich jedoch die gezielte geistige Aneignung des »Westens« mehr und mehr in ein Legitimationsbemühen hinsichtlich der chinesischen Vergangenheit und in Begründungsversuche für eine eigenständige Zukunft um. Und da ist ein aus der Provokation durch die abendländische Welt herrührendes Anknüpfen und schöpferisches Weiterdenken sichtlich eher zu finden als in jenen gutgemeinten – aber schlecht unterrichteten – universalistisch gesonnenen Vereinnahmungen Chinas durch westliche Philosophen oder in der esoterischen Ostasienbegeisterung einer breiteren Öffentlichkeit. Und auch die Musealisierung Chinas in einer sinologischen Fachwissenschaft hat es bis heute nicht wahrhaft vermocht, den in dieser historischen Begegnung zutage tretenden *Anspruch des Anderen* aufzunehmen und zu entfalten. So ist das Bild, das der Westen sich von China wie von seiner philosophischen Überlieferung macht, weit reduktiver und ek-

lektizistischer geblieben als jenes Kaleidoskop der Perspektiven, Einblicke, Erfahrungen und Eroberungen, das China und ganz Ostasien seit nunmehr anderthalb Jahrhunderten mit geradezu existentieller Schärfe aus der europäisch-amerikanischen Zivilisation herausgesogen hat – und woraus für ein waches Auge längst die ersten Rückwirkungen auf Amerika und Europa sichtbar werden. Die Öffentlichkeit hat sich angewöhnt, in antihumanistischer Geringschätzung der Lebenswelten und jeder historischen Tiefe über die wichtigen »Märkte« dieser Welt zu reden. Weithin meint man andererseits unter dem Titel »China« ausschließlich das »traditionelle China« bis zum ausgehenden 19. Jahrhundert oder letztlich sogar nur die kulturprägende Zeit des klassischen Altertums bis ins dritte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung. Allzu leichtfertig lässt dieser durchaus respektvollere Blick ein Jahrhundert turbulenter Umwälzungen und einzigartiger Erfahrungen der Menschheit, ein Jahrhundert auch der allmählichen Verlagerung wirtschaftlicher Kraft und naturwissenschaftlich-technologischer Progressivität in den asiatischen Weltteil und der Herausbildung einer möglichen Supermacht der Zukunft – also mehr als 2000 komplexe und keinesfalls epigonale, an technischen und politischen Errungenschaften wie an geistigen und künstlerischen Entfaltungen überreiche Jahre chinesischer Geschichte – außer acht. Und nur aus solcher Ignoranz gegenüber einer langen und wechselvollen Geistesgeschichte heraus wagt man es dann auch, Chinesen im postkolonialen Zeitalter einen Spiegel vorzuhalten und sie nicht länger missionieren, nun aber »sinisieren« und an der vermeintlichen Größe ihres eigenen Altertums messen zu wollen. Schwieriger denn je ist es ja heute geworden zu bestimmen, was der Titel »China« überhaupt bezeichnen soll. Sprechen wir von der Vergangenheit oder aktuellen Verhältnissen, von einer asiatischen

Schwieriger denn je ist es ja heute geworden zu bestimmen, was der Titel »China« überhaupt bezeichnen soll.



Territorial- und Hegemonialmacht oder von den beiden chinesischen Staaten? Oder sprechen wir von einer Rasse, einer Nation, einer historischen Idee, einem Volk mit seinem Brauchtum und seinen eigenen Lebensformen, von »Kulturchina« mit seinen Inlandschinesen und mehreren Millionen »Überseeschinesen« und Auswanderern in aller Herren Ländern? Angesichts all dieser Unklarheiten verwundert kaum die westliche Unkenntnis von der Lage des Philosophierens in China seit dem demütigenden ersten Opiumkrieg (1840–1842), vor allem aber nach dem Zusammenbruch des alten Kaiserstaates 1911 und dem massiven Einsetzen der »Modernisierung« und der »Verwestlichung« im chinesischsprachigen Kulturkreis.

Selbst unter Absehung von den Umbrüchen und Vermischungen des 20. Jahrhunderts greifen in Europa wie in China die allermeisten Debatten über Fragen wie die nach einer »chinesischen Philosophie« oder einer Grundorientierung und spezifischen Systematik des chinesischen Denkens zu kurz, da sie allesamt, wenn nicht aus einer zu großen gegenseitigen Unkenntnis, so doch aus grober Verallgemeinerung und historisch wie philosophisch unsinniger Einseitigkeit erwachsen. Wie kann man immerfort nach einer chinesischen »Metaphysik« suchen, wo offensichtlich eine ontologische, auf die allgemeingültige Erfassung des Seins gerichtete Disposition, wo ein »Seinsbegriff« – also die reflektierte Vorstellung vom Sinngehalt eines sprachlichen Ausdrucks für das allgemeinste Wesen von allem, was es überhaupt gibt – und wo physikalistische Modelle der *Weltbeschreibung* und der technologischen *Naturbeherrschung* fehlen oder doch dem prognostisch-passiven Charakter etwa eines *Buches der Wandlungen* (*Zhou yi* oder *Yijing*) untergeordnet bleiben? Wie kann man die Forderung nach einer »Logik« verabsolutieren, wo das philosophische Nachdenken stets fest integriert bleibt in das Vorhaben *persönlicher und gesellschaftlicher Verkörperung*

und durch das Bemühen um einen *praktisch-transformativen Übungsweg* – noch vor jeder wissenschaftlich abgehobenen oder »reinen« Erkenntnis – getragen und legitimiert wird? Wie kann man gegen die Vorsokratiker und so viele Spätere die sokratische Suche nach Wesen und Grund, gegen philosophische Bildungslehren vom guten Leben und ideologiekritische Reflexion aller Jahrhunderte gerade den kartesischen Letztbegründungsanspruch der Neuzeit zum Modell des wahren Philosophierens erheben und einer äußerst nüchternen Gesinnung vorhalten, der die konkrete *Transformation durch Denken*, zumal die humane, seit jeher mehr gilt als der abstrakte Begriff vom Grund? Eine verabsolutierte Wahrheitssuche, eine als Selbstzweck betriebene Aufklärung zum Ausgangspunkt und Antrieb des Philosophierens zu nehmen – diese Haltung muss in chinesischen Augen vermutlich als blass und dogmatisch erscheinen. Ist nicht demgegenüber viel eher jene Haltung des Denkens philosophisch zu nennen, aufgrund deren die Frage nach der Möglichkeit und dem Wert der Erkenntnis allein im Rahmen eines *Bildungs- und Transformationsprojektes*, im Rahmen des Projektes der reflektierend eingeübten *Menschwerdung* und einer *Stiftung der mitmenschlichen Welt* sinnvoll zu stellen ist? Wäre nicht gerade diese Haltung »philosophisch« im besten Sinne zu nennen, insofern ja auch da – also etwa in China – die Frage nach dem Wissen ausdrücklich gestellt und verfolgt wird, nur freilich eingebettet in eine Transformationsfigur menschlichen Lebens, nicht in das Ergründungsparadigma des Seins einer objektiv-anonymen Welt?

Wie aber will man schließlich überhaupt über eine einstmals abgeschlossene Welt wie die chinesische urteilen, ohne einen angemessenen Fundus an Übersetzungen der Vielzahl chinesischer Autoren aller Epochen zu besitzen, auch ohne überhaupt die Eigenart einer Tradition zu berücksichtigen, die aus einem besonderen Verhältnis von kanonisierten Texten und

Ist nicht demgegenüber viel eher jene Haltung des Denkens philosophisch zu nennen, aufgrund deren die Frage nach der Möglichkeit und dem Wert der Erkenntnis allein im Rahmen eines Bildungs- und Transformationsprojektes, im Rahmen des Projektes der reflektierend eingeübten *Menschwerdung* und einer *Stiftung der mitmenschlichen Welt* sinnvoll zu stellen ist?

entfernte Jahrhunderte in ein hermeneutisches Gespräch einbringender, kommentierender »Fortschreibung« und Erneuerung beinahe ihr gesamtes gedankliches Potential schöpft und wo das Phänomen der Intertextualität seit Jahrtausenden facettenreich durchgespielt und zugleich eindringlich reflektiert wird? Es ist ebenso unklar, ob der Name »China« in der Philosophiegeschichte nur noch für das Alte stehen soll – und wo wäre dann die Schwelle zum Neuen, und mit welcher Berechtigung so festgesetzt? – wie, ob China allein aus seiner Andersheit und Ähnlichkeit gegenüber Europa und also aus einem komparativen Vorgehen heraus interessant und zugänglich sei, auch ob die Grenzen zwischen Literatur und Philosophie, zwischen Rhetorik, Logik und Didaktik feststehen und für eine Bestimmung chinesischen Denkens taugen. Wo die politisch-moralische Verantwortlichkeit der Gebildeten bis in die jüngste Gegenwart hinein – in der Zwangsexilierung oder Inhaftierung von Kritikern und »Querdenkern« – Denkmale aufgerichtet bekommen hat und der Typus des Dichter-Beamten als Inbegriff eines musischen und literarisch gewandten Gelehrten nach wie vor weniger den standardisierten akademischen Fachphilosophen wie vielmehr »Intellektuelle« erzeugen dürfte, mag die Leitfrage nach der Bestimmung der »Philosophie« im Angesicht Chinas vorerst offen bleiben. Im Folgenden sei daher lediglich versuchsweise für das 20. Jahrhundert der verwickelten und unübersichtlichen Frage nach der Lage des Philosophierens im chinesischsprachigen Kulturkreis wie in der Auseinandersetzung mit diesem nachgegangen.

2. Einige Vorbemerkungen zur gegenwärtigen Situation

Allgemein kann vermutlich gesagt werden, dass heute aus mehreren Gründen ein kreativer Tiefpunkt in der Selbstbesinnung der

chinesischsprachigen Welt wie ebenso in der philosophischen Begegnung zwischen China und dem Ausland, vor allem dem Abendland, erreicht ist. Schärfer denn je ist vermutlich heute die Kluft zwischen einer Rückwendung zu jener einst mehr oder weniger abgeschlossenen »chinesischen Welt« in ihrer mehr oder weniger freien Selbstentfaltung einerseits und der blinden Amerikanisierung aller Lebensbereiche und Eingliederung in das diffuse Chaos einer »globalisierten Weltordnung«. Die Lage 25 Jahre nach dem Ende jener verheerenden »Großen Revolution der Kultur« muss nachdenklich stimmen und anspornen zugleich. Und die in eine freiere Zukunft gesetzten Hoffnungen sind seitens chinesischer Philosophen wie auch in Europa und Nordamerika unübersehbar. So gut wie alle Angehörigen jener geschichtsmächtigen Generationen chinesischer Gelehrter, die zum Ende der Kaiserzeit und in den ersten Jahrzehnten der Republik und der »Modernisierung«, also zwischen 1860 und 1945 noch mehr oder weniger im Geiste einer klassischen Bildung aufwuchsen, sind heute längst gestorben oder nicht mehr tätig. Gleiches gilt für die kleine Anzahl Gelehrter, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts das Privileg genossen, nach Europa zu reisen oder die sogar in Europa oder den Vereinigten Staaten ihr Studium absolvierten und mit ihren Kenntnissen und Erfahrungen das Schicksal des chinesischen Geisteslebens in der jüngeren Vergangenheit entscheidend beeinflussten. Auch ist der zwischen 1900 und 1937 gewaltige Einfluss des sich rasch modernisierenden Japan auf die chinesische Geistesgeschichte mit dem Kriegsausbruch beinahe abrupt beendet worden. Die Orientierung an dieser anderen ostasiatischen Moderne mit ihren vertrauten chinesischen Wurzeln fiel aus, und die Rezeption westlichen Gedankenguts und westlicher Literatur über Massen chinesischer Auslandsstudenten in Japan, die wiederum deutliche Spuren der modernen japa-



nischen Übersetzersprache in der chinesischen Umgangssprache hinterlassen hat, versiegte – von wenigen japanisch beeinflussten Enklaven auf Taiwan abgesehen. Die zu Beginn von japanischen Übersetzungen aus europäischen Sprachen entlehnte philosophische Begrifflichkeit – ein durch gemeinsame Traditionen und die Verwendung der chinesischen Schriftzeichen im Japanischen nahegelegtes Verfahren – spaltete sich in der weiteren Entwicklung im chinesischen Sprachraum ab, wobei es zu einer zusätzlichen Uneinheitlichkeit der Terminologie aufgrund der Teilung in Volksrepublik und Taiwan nach 1949 kam. Und die danach folgenden, zu einem guten Teil in der chinesischen Diaspora, in Taiwan, Hongkong und Singapur wirkenden Generationen von Intellektuellen sowie die zahlenmäßig doch sehr spärlichen, über Nordamerika und Europa verstreuten Emigranten der Nachkriegszeit scheinen in ihrer historisch bedeutenden Rolle der Aufklärung und der Vermittlung heute von der Öffnung Chinas seit 1985 – vor allem dann in den 1990er Jahren – und von der damit einhergehenden Flut chinesischer Studierender an ausländischen Lehrstühlen der Philosophie und der Sinologie wie ebenso durch den gewaltigen Zuwachs, den die chinabezogene Forschung in China selbst wie im Ausland in den vergangenen 25 Jahren erlebt hat, in gewisser Weise überrollt worden zu sein.

In der Volksrepublik tritt seit einigen Jahren eine Reihe junger Gelehrter die Aufgabe eines philosophischen und akademischen Neubeginns an. Denn dort haben so gut wie alle nach 1945 Geborenen die schwerwiegenden Auswirkungen der fast das gesamte geistige Potential eines Jahrzehnts und das gewachsene Erbe von Jahrhunderten vernichtenden »Kulturrevolution« in einer völlig entfallenden oder aber grotesk entstellten und reduzierten Schul- und Hochschulbildung zu spüren bekommen. Zumeist werden die radikalen Ausmerzungen, die jene unglückseligen Jahre im geistigen

und künstlerischen Leben Chinas – von den zwischenmenschlichen Verletzungen und gesellschaftlichen Wunden ganz zu schweigen – vorgenommen haben, völlig unterschätzt oder geflissentlich überspielt. Sowohl das alte China wie auch das alte Europa oder die Verhältnisse in der Welt der Gegenwart betreffend, müssen die bildungsmäßigen Voraussetzungen dieser jüngeren Generationen bis jetzt als sehr bescheiden angesehen werden. Und noch sind die Spuren einer tiefreichenden Ideologisierung der chinesischen Geistigkeit und Sprache allenthalben sichtbar. Propagandistische Flachheit drückt immer wieder ein freieres und ernsthafteres Nachdenken zu Boden, eine unbedingt geforderte »weltanschauliche« Unverfänglichkeit hemmt noch das Schreiben, und ein luzides Bewusstsein für die Tyrannei des politisch Korrekten lässt sich nicht leicht in die kritische Hellsichtigkeit philosophischer Reflexion umwandeln. Um so gewaltiger und achtsamer erscheint die Anstrengung einzelner zur Wiedererlangung alter Wissensstände und Überlieferungsstränge des Denkens oder zur Erweiterung nach dem Westen hin und zur Neugründung eines ernsthaften Philosophierens in der Volksrepublik. Dem stehen Hongkong und Taiwan als »Wahrer der Tradition« in den entscheidenden Jahrzehnten gegenüber. Doch auch diese Orte, an denen sich Älteres halten und viel freier weiterentwickeln konnte, weisen heute eine, durch Internationalisierung und Spezialisierung mitbedingte, klare Teilung der philosophischen Institutionen in Ost und West auf. Zwischen Tradition und Erneuerung auf der Seite einer auf China bezogenen Gelehrsamkeit von Rang und der radikalen »Modernisierung« und Zuwendung zur europäisch-amerikanischen Welt werden auch hier weder institutionell noch personell tragfähige Brücken sichtbar – nach dem pflichtgemäßen Absolvieren philosophischer Studiengänge mit aus China und dem Westen »gemischt« zusammengestellten Lehrplänen bei ganz

Und noch sind die Spuren einer tiefreichenden Ideologisierung der chinesischen Geistigkeit und Sprache allenthalben sichtbar.

unterschiedlich orientierten Lehrenden, die zumeist kaum gemeinsame Voraussetzungen hinsichtlich der Methoden, Anforderungen und Absichten dieses philosophischen Unterrichts teilen. Allenfalls bahnt sich die zaghafte Neulektüre chinesischer Quellen durch überwiegend europäisch-amerikanisch geschulte Philosophen – angeregt von japanischen und westlichen Vorbildern – gerade erst an. Das bunte Straßenbild in Taiwans Städten oder in Kowloon kann sicher am anschaulichsten Zeugnis ablegen von dem doppelt reichen und zugleich tief zwiespältigen Geistes- und Seelenzustand dieses alternativen China.

Andererseits ist die sprunghaft angewachsene Fachforschung zu China im Ausland zunehmend unter den gesellschaftlichen Druck einer »fortschrittlichen« Orientierung an Wirtschaft und Profit geraten. Und auch eine bloß »kulturwissenschaftliche« Reformierung der alten Geisteswissenschaft gießt heute alten Wein in neue Schläuche, um China ein weiteres Mal regressiv und distanziert zu musealisieren. Die Zeitumstände bringen es mit sich, dass die Sinologie sich weniger denn je zuvor wahrhaft für chinesische Philosophie interessiert. Auch kann ein ernsthaftes und wirkungsvolles Studium derselben aufgrund der fehlenden Voraussetzungen überhaupt nicht sinnvoll an sinologischen Lehrstühlen angesiedelt werden – wie dies gerade deutsche Fachphilosophen bis heute vielfach für selbstverständlich zu halten scheinen. *Die Beschäftigung mit chinesischer Philosophie muss aus sachlichen Gründen in der Fachphilosophie angesiedelt werden*, wobei die Sinologie nur eine Hilfestellung anbieten kann. Andern-

falls wird die philosophische Begegnung mit China weiterhin der Lächerlichkeit preisgegeben und misslingt. Wo es aber hierzulande offenbar keine »großen Philosophen« mehr gibt, wo spätestens seit Foucaults Aufklärungen die große akademische Aufklärung vollends in die Krise geraten scheint, und wo sich die vielfältigen Herausforderungen durch Fremdes und Fremde im Zeitalter der Globalisierung unzweifelhaft verdeutlicht und verschärft haben, scheint der Zeitpunkt heute günstiger als je zuvor für ein durch Ideologiekritik und Diskursanalyse reflexiv verfeinertes, trans- und interkulturellen Phänomenen gegenüber waches Philosophieren zwischen historischen Denkkorren, Sprachen und Überlieferungen. Es scheint die Zeit endgültig reif für den philosophischen Dialog mit einer gerade erst neu ansetzenden, jedoch immer noch unzweifelhaft »chinesisch« geprägten Geisteswelt.¹ Worauf kann dieser Dialog zu Beginn des 21. Jahrhunderts bauen?

3. China zwischen Selbstbesinnung und Anpassung – Philosophiegeschichten Chinas

Bis in diesen kleinen Bericht hinein reicht das Problem der diffusen Zweiteilung Chinas in alte Zeit und Gegenwart, in eine eigenständige Welt und eine neben der Selbstbesinnung in verstärktem Maße der Auseinandersetzung mit dem Westen verhaftete Moderne. Ein Übergewicht des »alten China« scheint diesem Gegenstand unabdingbar anzuhafte. Um zur chinesischen Philosophie der Gegenwart zu gelangen, ist der Umweg über die Geschich-

¹ Vgl. folgende denkwürdige Feststellung Chung-ying Chengs, eines der prominentesten Vertreter jener Gruppe von Auslandschinesen, die seit nunmehr bald einem Jahrhundert den Westen für China zu öffnen und einen philosophischen Austausch zwischen den Erdteilen einzuleiten bemüht sind: »For most of the twentieth century, Chinese philosophy has encountered Western philosophy through translations and writings, with virtually no direct interaction between philosophers of the two traditions. [...] It would be only a slight exaggeration to say that a great face-to-face dialogue between Chinese and Western philosophers has yet to begin [Hervorhebung M. O.] and that a deeper understanding between philosophers from the two traditions has yet to emerge.« (s. Chung-Ying Cheng & Nicholas Bunnin [Hg.]: *Contemporary Chinese Philosophy*, Malden/ Oxford 2002, 401).

Ist nicht demgegenüber viel eher jene Haltung des Denkens philosophisch zu nennen, aufgrund deren die Frage nach der Möglichkeit und dem Wert der Erkenntnis allein im Rahmen eines Bildungs- und Transformationsprojektes, im Rahmen des Projektes der reflektierend eingeübten Menschwerdung und einer Stiftung der mitmenschlichen Welt sinnvoll zu stellen ist?



te mehr als anderswo unvermeidlich. Gerade im Falle Chinas wird ganz deutlich, wie sehr Historie bisweilen als *Geschichtlichkeit* wirksam wird. Die Geschichtsschreibung markiert hier ein wesentliches Moment des Philosophierens, und die Situation der Philosophie wird durch diese ausgeprägte Zwitterstellung zwischen Geschichte und Reflexion ziemlich genau erfasst. Denn mit der vielschichtigen Rezeption ausländischer Philosophie im chinesischen Sprachraum, also in erster Linie im Gebiet der heutigen Volksrepublik, dem Inselstaat Taiwan, der ehemaligen britischen Kronkolonie Hongkong und dem in der Bevölkerungsmehrheit chinesisch geprägten Stadtstaat Singapur war während des ganzen 20. Jahrhunderts die Neuauslegung der eigenen Überlieferung und die Konstruktion einer spezifisch chinesischen Philosophie unmittelbar verwoben. Diese Konstruktion war vor der Konfrontation mit der wissenschaftlich-technologischen Übermacht des Westens nie zuvor in der chinesischen Geschichte notwendig geworden, da der aus Indien stammende Buddhismus in den Jahrhunderten seiner breiteren Aufnahme und Verwandlung in China seit ungefähr 200 unserer Zeitrechnung keine vergleichbare Bedrohung oder Herausforderung für angestammte Denk- und Lebensformen in der chinesischen Welt darstellte. Durch viele Jahrzehnte des letzten Jahrhunderts hindurch scheint jedoch paradoxerweise gerade die nichtchinesische wissenschaftliche Sinologie in Japan, Europa und Nordamerika die Führung in diesem Prozess der Konstruktion Chinas und seiner Geistesgeschichte beansprucht zu haben. Dementsprechend waren es zunächst ausländische Forscher und Auslandschinesen, die der Notwendigkeit einer distanzierteren, wissenschaftlichen Philosophiegeschichtsschreibung zu China im Rahmen eines europäischen Verständnisses von Philosophie nachkamen. Demgegenüber wurden auf chinesischer Seite in der ersten Jahrhunderthälfte noch die Ver-

suche einer traditionalistischen Wiederbelebung und Erneuerung spezifisch chinesischer Anlagen des Denkens beherrschend. China verfiel zunächst in eine Phase der »Reaktion« – im doppelten Wortsinn – und der tastenden »Re-Konstruktion« aus geschichtlichen Quellen, während das Ausland systematisch damit begann, China und seine – insgeheim oft für abgeschlossen angesehenen – Geschichte aus Kontrasten heraus zu konstruieren.

So erschien seit 1927 die ehrgeizige und weitausholende, bis heute informative dreibändige Geschichte der alten, mittelalterlichen und neueren chinesischen Philosophie (Hamburg 1927/34/38) des Sinologen Alfred Forke. Obwohl Forke gleich eingangs rundweg behauptet, bis in die neueste Zeit besitze China keinen »Begriff der reinen Philosophie« als einer Suche nach voraussetzungsloser Wahrheit (Bd. I, 1) und obwohl für ihn im Falle Chinas die Religion an die Stelle der Philosophie zu setzen ist (Bd. I, 2), geht er dann doch mit bemerkenswerter begrifflicher Präzision und unübertroffenem Detailreichtum auf die gesamte chinesische Geistesgeschichte ein und macht sein philosophisch fragendes Interesse an jenem angeblich »religiös« motivierten Denken deutlich. Hierin zeigt sich jenes Paradox, vor dem so viele Erforscher außereuropäischen Denkens, insbesondere aber der langen Geschichte des Denkens in China stehen. Die Frage nach der Philosophie und ihrem Begriff stellt sich bei diesem Unterfangen von Anbeginn und mit großer Brisanz. Und allenfalls im Durchgang durch fremdes Denken scheint ihr überhaupt noch ernsthaft nachgegangen werden zu können. Und offensichtlich fasst ja Forke selbst »Philosophie« letztlich doch weiter auf, nicht begrenzt auf die sokratische Methodik der Begründungsfrage, sondern im Sinne einer reflektierenden Selbstvergewisserung von Weltauslegungen und Werteordnungen und einer denkenden Stiftung des guten Menschseins. Im Hinblick auf diesen Stoff menschlichen

Durch viele Jahrzehnte des letzten Jahrhunderts hindurch scheint jedoch paradoxerweise gerade die nichtchinesische wissenschaftliche Sinologie in Japan, Europa und Nordamerika die Führung in diesem Prozess der Konstruktion Chinas und seiner Geistesgeschichte beansprucht zu haben.

Nachdenkens, auf die gestellten Fragen und die gefundenen Antworten, scheint ihm trotz seines engen Philosophiebegriffs die chinesische Geistesgeschichte so reich an Bedeutsamkeit, dass er in akribischer Kleinarbeit immerhin Material für drei mächtige Bände zusammenzutragen und aus philosophischer Perspektive wertvolle Analysen daran zu knüpfen vermochte. Er konnte sich dabei vor allem auf überkommene chinesische Auffassungen sowie auf einige wenige Vorarbeiten (James Legge, Richard Wilhelm, Wilhelm Grube, Heinrich Hackmann) stützen. Und wie vielleicht keiner seiner Nachfolger berücksichtigt Forke in großer Breite die in China so überaus wichtige Kommentartradition, um das dichte Gewebe chinesischen Denkens möglichst facettenreich und umfassend wiederzugeben. Auch zeichnet diesen frühen Versuch aus, dass sein Umgang mit abendländisch-philosophischer Terminologie – wenn auch gefärbt von den zeitgenössischen Strömungen in Europa – von selten erreichter Verlässlichkeit ist. Auch reicht seine ausgewogene Darstellung, die im Rahmen der seinerzeit noch bescheidenen Kenntnisse weder das so schöpferische und einflussreiche buddhistische Denken in China noch die Vielzahl an Entwicklungen in den zwei nachklassischen Jahrtausenden ausspart, immerhin bis in die 20er Jahre des letzten Jahrhunderts. Zwischen 1919 und 1921 waren mit Vortragsreihen von John Dewey und Bertrand Russell an der Pekinger Universität erstmals westliche Philosophen nach China gelangt, wobei allerdings infolge der mangelnden Vorbildung der Zuhörerschaft und des Fehlens einer gemeinsamen Sprache und gedanklichen Grundlage keine sachliche Debatte zwischen den Gästen und inländischen Gelehrten zu erwarten war. Im Lichte dieses Ereignisses sieht Forke jenes Jahrzehnt gezeichnet von der beginnenden Auseinandersetzung zwischen naturwissenschaftlichen und lebensphilosophischen

Grundeinstellungen des Denkens, zwischen den Befürwortern rein westlicher Rationalität und Technologie und gemäßigt traditionalistischen Reformern wie Kang Youwei (1858–1927) und Liang Qichao (1873–1929), die sich auf die Suche nach Anschlussmöglichkeiten zwischen in China ausgebildeten Horizonten des Denkens und europäischen Strömungen humanistischen Philosophierens begeben hatten. Und er deutet diese Dispute freiherzig als einen möglichen Neuanfang chinesischen Denkens in der Moderne (Bd. III, 647 ff.).

In China selbst erschien bereits 1918 der erste Band eines unübersetzt gebliebenen *Abrißes der Geschichte der chinesischen Philosophie* (*Zhongguo zhaxue shi dagang*) aus der Feder des bedeutenden Historikers und Aufklärers Hu Shi (1891–1962),² eines Schülers von John Dewey. Die sicherlich einflussreichste Philosophiegeschichte über China verfasste indes der ebenfalls an der Columbia-Universität durch John Dewey promovierte, aufgrund seiner sozialistischen Grundhaltung in der Volksrepublik geduldete und neuerlich gefeierte chinesische Philosoph Feng Youlan (1895–1990), bekannt als Fung Yu-lan. Zuerst 1931 und 1934 in zwei Bänden auf Chinesisch erschienen, wurde sie von dem Sinologen Derk Bodde ins Englische übertragen und erschien in den Vereinigten Staaten unter dem Titel *A History of Chinese Philosophy* (Princeton 1952/53), nachdem bereits eine kürzere Fassung unter dem Titel *A Short History of Chinese Philosophy* von Bodde (New York 1948) herausgegeben worden war. 1962 erschien noch *The Spirit of Chinese Philosophy* (*Xin yuan dao*, übers. von E. R. Hughes, Boston). Wie schon Hu Shis Arbeit ist auch das so erfolgreiche Lebenswerk von Fung ganz in abendländischen Diskursen der Philosophie beheimatet. Von außen auf China blickend, zielt es letztlich doch von vornherein auf ein westliches Publikum mit philosophisch geschultem Vorverständnis ab. In Kenntnis ins-

² Shi Hu: *The Development of the Logical Method in Ancient China*, Nachdr. der Diss., New York 1963.

Die sicherlich einflussreichste Philosophiegeschichte über China verfasste der an der Columbia-Universität durch John Dewey promovierte, aufgrund seiner sozialistischen Grundhaltung in der Volksrepublik geduldete und neuerlich gefeierte Philosoph Feng Youlan.



besondere der platonischen, der aristotelischen und der hegelschen Metaphysik und unter dem deutlichen Einfluss der modernen Logik verfolgt Fung in seinen Philosophiegeschichten in komparativ-kritischer Absicht die Hauptstränge der chinesischen Geistesgeschichte. Dabei arbeitet er, anders als Forke in seiner Darstellung einzelner »Lehren«, in erster Linie die aus seiner westlich-philosophisch geschulten Sicht wertvollen gedanklichen Errungenschaften und ganze »Systeme« heraus. Ausdrücklich verfolgt er damit das Ziel einer Beweisführung zugunsten der Existenz ernstzunehmender Philosophie in China. Gegenüber einem rein technischen Verständnis von Logik hält Fung sich indes offen für die ganze Breite der Suche nach Wahrheit und Erkenntnis hinsichtlich einer Bestimmung des Wirklichen. Sein eigenes Denken ist geprägt von einem rationalistischen Realismus, weshalb für ihn gerade die Aufdeckung begrifflicher Parallelen und Anschlussmöglichkeiten zwischen China und Europa von herausragender Bedeutung war. Und genau diese Konzentration auf philosophische Terminologien birgt vermutlich den Schlüssel für die breite Wirkung von Fungs grundlegenden philosophiegeschichtlichen Werken, die durchgängig die Gleichartigkeit und strukturelle Vergleichbarkeit chinesischen und europäischen Denkens bis hin zu einem leichtgemachten argumentativen Wettbewerb der vorgestellten Ansätze suggerieren. Chinesisches Denken wird hier klar als Philosophie in einem ebenso vertrauten wie engen Sinn markiert und als ein Fundus an akzeptablen oder doch diskutablen Alternativen zu den Hauptströmungen westlichen Philosophierens ausgewiesen.

An diesem Punkt offenbart sich jedoch zugleich die Fragwürdigkeit eines solchen Vorgehens, die unvermeidliche Brisanz der Beschreibung chinesischen Denkens vermittelt eines europäischen Instrumentariums an Begriffen, Figuren und Paradigmen. Gerade die einsei-

tige Orientierung an »Begriffen« im strengen Sinn – an definitorisch festgelegten Konzepten und deren Sprachzeichen – wirkt entstellend auf die Geschichte des chinesischen Denkens zurück. Denn während bei Forke die häufig zeitbedingte Begrifflichkeit unser Verständnis erleichtert, ohne mehr als eine Krücke sein zu wollen, unterstellt Fung chinesischen Autoren seit den Anfängen ein begriffliches, auf die scharf gefasste Konzeptualisierung von Vorstellungen, Erfahrungen und Gegebenheiten des Wirklichen ausgerichtetes Denken aristotelischen Stils. Dadurch werden wesentliche Fragehorizonte ebenso wie lebensweltliche Vorentscheidungen, hermeneutische Grundhaltungen, stilistische und didaktische Verfahrensweisen und die Kontextualität philosophischer Rede in entscheidenden Hinsichten ausgeblendet und verdeckt. Den chinesischen Ausgaben von Fungs Darstellung ist immerhin noch die – im Korsett westlicher Philosophie spürbar mühselig gewordene – Verwendung angestammter Ausdrücke aus der chinesischen Überlieferung oder doch daran angelehnter und darauf verweisender Übersetzungswörter aus der neuen chinesischen Umgangssprache und der vollständig durchgehaltene Verzicht auf lateinisch ausgeschriebene »Fremdwörter« und europäische Termini im laufenden Text zugute zu halten. Hingegen werden spätestens den englischen Übertragungen von Derk Bodde gerade die philosophischen Begriffe in gewisser Weise zum Verhängnis. So einflussreich manche seiner Wortentscheidungen für den Sprachgebrauch der weiteren sinologischen Forschung wurde, so groß wird dadurch zwangsläufig die Diskrepanz zwischen Fungs chinesischem Original und den nun gänzlich in europäischem Gewand erscheinenden metaphysischen, ontologischen, kosmologischen, moralischen und logischen »Systemen« chinesischer Provenienz. Indem es die bequeme Zugänglichkeit Chinas für westliche Leser zu gewährleisten schien und tatsächlich einiges

Gerade die einseitige Orientierung an »Begriffen« im strengen Sinn – an definitorisch festgelegten Konzepten und deren Sprachzeichen – wirkt entstellend auf die Geschichte des chinesischen Denkens zurück.

Diese »Entstellung« der chinesischen Quellen durch abendländische Verständnishorizonte bleibt jedoch unsichtbar – auf fragwürdige Weise verschleiert –, solange sich der Interpret dem Anschein nach in derselben Sprache ausdrückt, wie die erklärten Quellen.

in dieser Richtung bewirkte, rächt sich aus heutiger Sicht die von Fung gewählte und von Bodde verstärkte Herangehensweise aufgrund ihrer naiven Vorannahme einer prinzipiellen Gleichsetzbarkeit Chinas mit dem Abendland und einer mangelnden komparatistischen Sensibilität für Sprachen und Kontexte des Denkens eben in dem Umstand ihrer Breitenwirkung, die möglicherweise Generationen von Forschern den unvoreingenommenen Blick auf die chinesische Überlieferung verstellt hat.

Dieser wichtige Problemkomplex sei an einem Beispiel unter vielen verdeutlicht: Offensichtlich versteht Fung den vielgebrauchten alten Ausdruck *li*, der zumeist so etwas wie eine »durch alle Wandlungen hindurch entlang vorgegebener Bahnen sich vollziehende Ordnung des Wirklichen in allen seinen Aspekten« bezeichnete, im Lichte seiner systematisch an dem europäischen und dem analytischen Denken der Zeit geschulten Verpflichtung auf Verallgemeinerung und Letztbegründung auf neuartige Weise. Ohne scheinbar den sprachlichen Horizont der chinesischen Überlieferung zu durchbrechen, reichert er doch zugleich deren Wortschatz in seiner modernen Interpretation derselben unwillkürlich mit neuen, ihr ursprünglich fremden Bedeutungen an. Unweigerlich denkt Fung an »Gesetzmäßigkeit«, »substantielle Unveränderlichkeit« und »*arché*«, an logische »Notwendigkeit«, ontologische »Wesensgemäßheit« und rationale »Erkennbarkeit«, wo er, um von einem alten *li* zu sprechen, im Chinesischen den Ausdruck *li* der modernen Umgangssprache, in der er ja schreibt, implizit *als philosophischen Terminus* und das heißt immer auch *als Übersetzungsausdruck* für einen westlichen Begriff gebraucht – wie etwa in den Komposita *zh'ni* für unsere »Wahrheit« und »Gültigkeit« oder *li'xing* für »Vernunft«, »Rationalität« und *li'zhi* für »Verstand«. Die geschichtliche »Modernisierung« des chinesischen Sprachgebrauchs unter dem Einfluss des Westens diktiert Fung die entstel-

lende Ausdrucksweise förmlich in den Pinsel. Diese »Entstellung« der chinesischen Quellen durch abendländische Verständnishorizonte bleibt jedoch unsichtbar – auf fragwürdige Weise verschleiert –, solange sich der Interpret dem Anschein nach in derselben Sprache ausdrückt, wie die erklärten Quellen. Denn seine Muttersprache selbst ist es, die sich ihm durch die Rezeption westlicher Literatur und durch die Ausbildung der chinesischen Intelligenz im Ausland – unter der Hand und nahezu über Nacht – mit neuer, »unchinesischer« Bedeutsamkeit aufgeladen hat und ihm nun auf immer den naiven Zugang zu seinen eigenen »Traditionen« verstellt. Nur noch ein Schritt ist es von dieser schizophrenen Situation des modernen chinesischen Denkens und Sprechens zur »europäisierenden« Retranslation durch den englischen Übersetzer. Durch doppelte Not gedrungen wählt Bodde, womöglich in bestem Einvernehmen mit Fung, nunmehr den sehr engen und Gesetzeskraft anzeigenden Ausdruck »principle« für jenes so facettenreiche Wort *li* – und vollendet damit die »Verwestlichung« der alten chinesischen Quellen in der modernen Auslegung.

Ein fragwürdiger Universalismus war aus sprachlichen Gründen, vor allem aber infolge der ausgeprägten – als Ausweis philosophischer Qualität obendrein bewusst angestrebten – Fixierung auf philosophische »Termini« beiden Autoren buchstäblich in die Wiege gelegt, noch bevor er Programm werden oder in die methodologische Reflexion gelangen konnte. Mit diesen Beobachtungen ist indes eines der Grundprobleme chinesischen Philosophierens in der Gegenwart umrissen, das Problem der chinesischen Sprache. Heute mehr denn je in wechselvoller Bewegtheit zwischen den politischen und ideologischen Systemen, zwischen den Kontinenten, Kulturen, Diskursen und Lebenswelten hin- und herspringend, führt diese frappierend weit verbreitete Verkehrssprache mit der weltweit größten Anzahl an



Sprechern und vielleicht sogar an Schreibern und Lesern ein zunehmend hybrides Dasein, indem sie stets zugleich »eigenes« und »Fremdes«, zugleich »Aktuelles« und »Uraltes«, zugleich lebendig Geprägtes und definitorisch tot bloß Übernommenes in einem suggeriert. In dieses diffuse Bett gegossen, im Schatten europäischer Sprachen lebend, mit denen sie weder eine »Wirkungsgeschichte« noch auch nur ein Mindestmaß an möglicher »Horizontverschmelzung« hinsichtlich der grundlegenden Strukturen und Ausdrucksmöglichkeiten verbindet, und in jedem Satz auf der Scheide zwischen der verblassten Tiefe des Altertums und einer oftmals hybriden, kraftlosen und ungelungenen Trivialität der postkolonialen Zeitsituation muss es der Philosophie schwer fallen, ihre gedankliche Schärfe und schöpferische Tiefe aufs Neue zu entfalten. Hierin ist eine ihrer gewaltigsten Herausforderungen und Chancen gelegen.

Einen weiteren Meilenstein in der Erschließung der chinesischen Überlieferung für ein westliches Publikum stellen die umfassenden und kurz kommentierenden Auswahlsammlungen wichtiger Quellen in englischer Übersetzung dar, die der in Nordamerika lehrende Gelehrte Wing-tsit Chan (1901–1994) gemeinsam mit Th. DeBary und B. Watson 1960 unter dem Titel *Sources of Chinese Tradition* (New York) und allein 1963 unter dem Titel *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton) herausgab. Wenngleich auch bei diesem Projekt das Problem der begrifflichen Übertragung sowohl in den Quellentexten wie in den Erläuterungen abermals virulent wird, ohne eigens reflektiert worden zu sein, und obwohl die Auswahl unzweifelhaft den konfuzianisch-orthodoxen Blick der Herausgeber widerspiegelt und daher kein rundes Bild der chinesischen Geistesgeschichte zeichnet, bietet das Handbuch in seiner Konzentration auf weitgehend

»kanonisches« Schriftgut durch die Form der Anthologie doch die Möglichkeit sehr gezielter Einblicke in die Ausrichtung und den Duktus chinesischen Denkens, in wichtige Formulierungen innerhalb ihres jeweiligen Kontextes und in traditionale Bezüge über Epochen- und Schulgrenzen hinweg.

Nicht ungenannt soll schließlich das Projekt des Sinologen Chad Hansen bleiben, die chinesische Philosophiegeschichte entgegen der verbreiteten Gelehrtenmeinung aus daoistischer Sicht um- und neu zu schreiben.³ Hier wird Philosophiegeschichtsschreibung ausdrücklich begriffen als eine hermeneutische Konstruktion zur Schaffung von Identitäten und Kontrasten. Weit ausgewogener und konventioneller im Ergebnis, aber durch die Einarbeitung des immens angewachsenen Forschungsstandes informativ und in terminologischer Hinsicht behutsam reflektiert, stellt sich der jüngste Versuch einer umfassenden Philosophiegeschichte Chinas der Sinologin Anne Cheng mit dem Titel *Histoire de la pensée chinoise* (Paris 1997) dar. Zu sechzehn namhaften Intellektuellen und Vertretern des Denkens in chinesischer Sprache, die dem 20. Jahrhundert ihren Stempel aufgedrückt haben, liegt ferner ein von Chung-Ying Cheng und Nicholas Bunnin herausgegebener Band mit umfassendem Anspruch unter dem Titel *Contemporary Chinese Philosophy* (Malden/ Oxford 2002) vor.

Erwähnenswert sind im Umfeld dieser Gruppe wissenschaftlicher Arbeiten die in ihrem Umfang viel beschränkteren, in ihrer philosophischen Anschlussfähigkeit allerdings umso gründlicher durchdachten Untersuchungen und zweisprachigen Ausgaben von D. C. Lau zum Buch *Meng Zi*, zum *Lao Zi* und zu den »Gesprächen« des Konfuzius,⁴ von Angus C. Graham zum daoistischen Quellentext *Zhuang Zi*,⁵ zu den Brüdern Cheng Hao und Cheng

[...] und in jedem Satz auf der Scheide zwischen der verblassten Tiefe des Altertums und einer oftmals hybriden, kraftlosen und ungelungenen Trivialität der postkolonialen Zeitsituation muss es der Philosophie schwer fallen, ihre gedankliche Schärfe und schöpferische Tiefe aufs neue zu entfalten. Hierin ist eine ihrer gewaltigsten Herausforderungen und Chancen gelegen.

4 D. C. Lau: *Mencius*, 2 Bde., Hong Kong 1979; ders., *Tao Te Ching*, Hong Kong 1982; ders., *The Analects*, Hong Kong 1983.

5 A. C. Graham: *Chuang-tzû. The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzû*, London 1981–82.

Yi, den Gründerfiguren der *song*-zeitlichen (960–1278) Renaissance konfuzianischen Denkens nach Jahrhunderten buddhistischer und daoistischer Dominanz in sogenannten neokonfuzianischen Bewegungen,⁶ aber auch zur frühen chinesischen Logik⁷ und zu durchgängigen Merkmalen des Denkens in China.⁸ Auch die wichtige Abhandlung *Language and Logic in China* von Christoph Harbsmeier (Cambridge 1998) kann hier ihren gebührenden Platz finden. Einen ganz eigenen Weg geht neuerdings ferner der Sinologe und Philosoph François Jullien in zahlreichen Veröffentlichungen zu fundamentalen Aspekten und Formen des Denkens, die sich erst im philosophisch geschulten und ebenso philosophisch oder – nach Foucault – archäologisch fragenden Vergleich zwischen China und Europa in aller Deutlichkeit kundtun.⁹ Eindringlicher als in den in Nordamerika seit dem 2. Weltkrieg verbreiteten und heute zur Regel gewordenen komparatistischen Untersuchungen wird in Julliens Ansatz die unumgängliche Methodenkritik und die diskursanalytische Rückbesinnung auf den eigenen Blickwinkel gegenüber der Philosophiegeschichte mitvollzogen. Somit wird eine echte Reflexion der philosophischen Berührung mit China, wird die dialogische Rückbeugung der eigenen Fragen und hermeneutischen Vorgriffe als Anspruch an Europa möglich gemacht und bisweilen sehr gelungen ins didaktische Kalkül gezogen. Gerade in der Doppelbildung des Aristotelikers Jullien zeigt sich mehr noch als bei den logisch geschulten Sinologen Graham und Harbsmeier, wie wichtig und unentbehrlich die kritische Kenntnis der eigenen Grund-

lagen für den westlichen Philosophen bei der Begegnung mit komplexem und geschichtlich gewachsenem außereuropäischem, zumal aber chinesischem Denken ist. Zugleich veranschaulicht Jullien den Gewinn dieser neuen Haltung, der nicht allein in der Offenheit für Fremdes, sondern eben in der im Durchgang durch das Fremde geschärften Bewusstheit für die eigenen Voraussetzungen und Grenzen des Denkens errungen wird. Stellt dieser Gewinn aber nicht einen würdigen Lohn für jede philosophische Anstrengung im besten Sinne dar?

Begleitet wird die bisher skizzierte, mehr oder weniger explizit auf philosophische, gerade nicht mehr vorrangig »chinakundliche« Fragen ausgerichtete Auseinandersetzung zwischen China und dem Westen seit 1950 bzw. 1972 durch die auf Hawaii erscheinenden Zeitschriften *Philosophy East and West* und *Journal of Chinese Philosophy*. Es geht dabei bis in die Gegenwart hinein mit der Erschließung chinesischer Quellen und Weisen des Denkens und der Vermittlung Chinas nach dem Westen zugleich das anscheinend unausweichliche Bemühen um eine Konstruktion der chinesischen Geistesgeschichte im Lichte der abendländischen Philosophietraditionen, im Vergleich mit ihnen oder in der Abhebung von ihnen, einher. Und immer wieder wird neben der Sorge um das Erbe Chinas und seine Selbstbehauptung gegenüber dem Westen die Grundüberzeugung sichtbar, dass die europäisch-amerikanische Philosophie ihrerseits von den durch eine solche Philosophiegeschichtsschreibung zu China gewonnenen Einblicken nicht allein über eine außereuropäische Welt,

6 Ders., *Two Chinese Philosophers: Ch'êng Ming-tao and Ch'êng Yi-chuan*, London 1958.

7 Ders., *Later Mohist Logic, Ethic and Science*, Hong Kong 1978.

8 Ders., *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*, Open Court 1989; *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, New York 1990.

9 Z. B. F. Jullien: *Le détour et l'accès. Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris 1995, dt.: *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland*, Wien 2000; ders., *Le sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*, Paris 1998, dt.: *Der Weise hängt an keiner Idee*, München 2001.

10 M. Granet: *La pensée chinoise*, Paris 1934; dt.: *Das chinesische Denken*, München 1963.

Und immer wieder wird neben der Sorge um das Erbe Chinas und seine Selbstbehauptung gegenüber dem Westen die Grundüberzeugung sichtbar, dass die europäisch-amerikanische Philosophie ihrerseits von den durch eine solche Philosophiegeschichtsschreibung zu China gewonnenen Einblicken nicht allein über eine außereuropäische Welt, sondern auch über sich selbst belehrt und zu neuer philosophischer Reflexion herausgefordert, wenn nicht geradezu gezwungen werde.



sondern auch über sich selbst belehrt und zu neuer philosophischer Reflexion herausgefordert, wenn nicht geradezu gezwungen werde.

Allenfalls implizit werden diesem Anspruch eine weniger engagierte Gruppe von vorwiegend sinologischem, historischem oder kulturanthropologischem Interesse getragener Darstellungen gerecht. Hier wird tatsächlich die »Geschichte« der chinesischen Philosophie erzählt, und es werden ihre kulturgeschichtlichen Merkmale und Grundkonstanten aus der Überlieferung herausgeschält. Ein oft unverkennbarer Orientalismus, der sich nicht selten auf paradoxe Weise paart mit der historistischen Attitüde der Überlegenheit gegenüber China und dem Altertum, ein dem Material und den Gewährsleuten gegenüber gewissermaßen unkritischer, ein »sinisierender Traditionalismus« wie die Konventionalität der eigenen Perspektive und des wissenschaftlichen Vorgehens, Verzerrungen und Einseitigkeiten, die doch vorgeben, das Wesentliche oder alles zu zeigen, bis hin zu ideologischer Voreingenommenheit – all dies sind Züge, die einflussreiche Arbeiten wie die von Marcel Granet,¹⁰ Wolfgang Bauer,¹¹ Hubert Schleichert,¹² Ralf Moritz,¹³ G. E. R. Lloyd¹⁴ und anderen weniger tauglich erscheinen lassen für die Initiierung eines *philosophischen* Gespräches zwischen den Welten.

Als schlecht unterrichtet, ideologisch verzerrend und methodisch nicht ausreichend reflektiert erscheinen freilich auch nicht we-

nige, im chinesischen Sprachraum, besonders in der Volksrepublik entstandene Handbücher und Untersuchungen zur Geschichte des chinesischen Denkens, wie ebenso manches revanchistisch eingefärbte Werk des auch bei uns bekannt gewordenen Ästhetikers Li Zehou (geb. 1930)¹⁵ und anderer. Hingewiesen sei hier lediglich auf zwei beachtenswerte Ausnahmen. Zum einen steht da einzig in seiner Art das schon 1936 konzipierte, erstmals 1958 und dann nach den Wirren erneut 1982 in einer erweiterten Auflage erschienene, bislang unübersetzte Handbuch *Zhongguo zhexue da gang* (*Leitfaden der chinesischen Philosophie*) des in europäischer Philosophie geschulten Philosophen Zhang Dainian (geb. 1909).¹⁶ Unter den Überschriften »Erörterung zum Ursprung«, »Erörterung zum großen Wandel«, »Erörterung zum Verhältnis zwischen Himmel und Mensch«, »Erörterung zur angeborenen Anlage des Menschen«, »Erörterung zu den Idealen des menschlichen Lebens«, »Erörterung zu den Problemen des Menschseins«, »Erörterung zum Wissen« und »Erörterung zur Methode« versammelt der im marxistischen China einzigartige Systematiker des Denkens mit seiner eindrucksvollen Durchdringung chinesischer Traditionen am Leitfaden der fundamentalen Fragen der europäischen Philosophie jeweils in chronologischer Anordnung und sorgfältig vorgenommener Auswahl einen gewaltigen Schatz an aussagekräftigen Zitaten und verbindet sie zu einer Gesamtdarstellung der Geschichte chinesischen Denkens. In ge-

Ein oft unverkennbarer Orientalismus, [...] ein »sinisierender Traditionalismus« [...] Verzerrungen und Einseitigkeiten, die doch vorgeben, das Wesentliche oder alles zu zeigen, bis hin zu ideologischer Voreingenommenheit – all dies sind Züge, die einflussreiche Arbeiten wie die von Marcel Granet, Wolfgang Bauer, Hubert Schleichert, Ralf Moritz, G. E. R. Lloyd und anderen weniger tauglich erscheinen lassen für die Initiierung eines philosophischen Gespräches zwischen den Welten.

11 W. Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974.

12 H. Schleichert: *Klassische chinesische Philosophie: Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 1980.

13 R. Moritz: *Die Philosophie im alten China*, Berlin 1990.

14 G. E. R. Lloyd: *Demystifying Mentalities*, Cambridge 1990, 105 ff.: »A test case: China and Greece, comparisons and contrasts«.

15 S. etwa Li: *Zhongguo gudai sixiang shi lun* (*Untersuchungen zur Geschichte des chinesischen Denkens im Altertum*) [1986]; ders., *Mei de licheng* [1981], dt.: *Der Weg des Schönen: Wesen und Geschichte der chinesischen Kultur und Ästhetik*, übers. von K.-H. Pohl, Freiburg 1992.

16 Vgl. auch Zhang: *Zhongguo gudian zhexue gainian fanchou yaolun* (*Handbuch zu Begriffen und Kategorien in der klassischen chinesischen Philosophie*), Shanghai 1989.

17 G. Wang: *Renjian Cihua* [1908] (engl.: *Poetic Remarks in the Human World*, transl. by Ching-I Tu, Taiwan 1970).

wisser Weise genau entgegengesetzt, aber ähnlich überzeugend und als Handbuch wie als Geschichtskonstruktion wertvoll stellt sich ferner ein ganz neues Werk des Sinologen, Historikers und Buddhologen Ge Zhaoguang mit dem sehr bewusst gewählten Titel *Zhongguo sixiang shi* (*Geschichte des chinesischen Denkens*, Einführung und zwei Bde., Shanghai 2001) dar. Nicht nur verkörpert der 1950 geborene Ge einen in der heutigen Volksrepublik noch überaus selten anzutreffenden Typus ideologiekritischer Nüchternheit und diskursbewusster, äußerst reflektierter Wissenschaftlichkeit im Verein mit einer umfassenden und vorurteilslosen Quellenkenntnis und textkritischer Methodik. Auch seine, in Anlehnung an japanische Vorbilder konzipierte, umfassende und genaue Darstellung der chinesischen Geistesgeschichte berücksichtigt in längst fälligem Ausmaß bisher als »religiös« abgetane Phänomene und Quellen des Buddhismus und Daoismus von herausragender geistesgeschichtlicher und philosophischer Bedeutung und zeichnet damit ein ganz neues Bild von der Geschichte des Denkens in China. Ge umgeht die oben beschriebenen Probleme, wie sie mit jeder chinesischen »Philosophiegeschichte« verbunden sind, in gewisser Weise von Grund auf und methodisch, indem er aus der kritischen Distanz des Historikers eine möglichst unvoreingenommene Nachzeichnung von Aussagen, Zusammenhängen, Einflüssen, Verbindungslinien, Gegnerschaften und großen Veränderungen zwischen den materiellen Ebenen, die Texte, Personen und historische Gegebenheiten bilden, und einer stets involvierten Sinnschicht versucht. Seine »Archäologie des Wissens« in China bleibt soweit als möglich konkret und gebunden an Textzeugnisse. Er schreibt eine sorgfältige Geschichte der Ideen, ohne wie Granet oder Lloyd eine Geschichte der chinesischen »Mentalität« zu intendieren. Und er schreibt die Geschichte des Denkens als eine »Geistesgeschichte«, möglichst ohne

in fragwürdige philosophische Argumentationen oder komparatistische Gleichsetzungen einzutreten. Dass dieses Vorgehen nach dem oben Gesagten für den philosophischen Dialog mit China unbefriedigend bleibt, steht außer Frage. Entscheidend ist allerdings, ob nicht eine solche, philosophisch »unbefangene« und zugleich methodisch streng kontrollierte Darstellung wertvolle Perspektiven für ein philosophisches Weiterfragen eröffnen kann und ob eine Problematisierung auf dieser Grundlage vielleicht gerade erreichbar scheint. Einen wichtigen Schritt stellt dieses Werk als die erste wahrhaft »historische«, mit großer Umsicht und Klugheit durchgeführte Beschreibung seines Gegenstandes wie aufgrund seiner beeindruckenden Resistenz gegen volksrepublikanische Gewohnheiten allemal dar.

4. China zwischen Anpassung und Selbstbesinnung – philosophische Anfänge

Dieser ausführliche Umweg über die Philosophiegeschichtsschreibung mag aus westlicher Sicht irritieren und lästig erscheinen. Er stellt jedoch die unhintergehbare und vielschichtige Folie aller philosophischen Anstrengungen innerhalb des chinesischen Sprachraumes im 20. Jahrhundert dar. Vermutlich müssen alle chinesischsprachigen Philosophen heute zu einem gewissen Grad Historiker der Philosophie sein, insofern sie entweder die Auseinandersetzung zwischen Chinesischem und Westlichem offen austragen oder doch wenigstens durch ihre fremde Sprachlichkeit in ein systematisches oder hermeneutisches Philosophieren nach westlichen Vorbildern unter der Hand die chinesische Geistesgeschichte hineinragen. Manch einer der oben genannten Philosophiehistoriker ist als Philosoph *sui generis* hervorgetreten. Fast jeder von ihnen verstand und versteht sich selbst bei seinem historischen Geschäft als »Philosoph«. Und nicht wenige

Vermutlich müssen alle chinesischsprachigen Philosophen heute zu einem gewissen Grad Historiker der Philosophie sein, insofern sie entweder die Auseinandersetzung zwischen Chinesischem und Westlichem offen austragen oder doch wenigstens durch ihre fremde Sprachlichkeit in ein systematisches oder hermeneutisches Philosophieren nach westlichen Vorbildern unter der Hand die chinesische Geistesgeschichte hineinragen.



chinesische Autoren philosophieren – wie auf dem europäischen Kontinent nicht anders üblich – aus einer geschichtlichen Blickstellung heraus. Einige unter ihnen haben sich mit der Diktatur arrangiert, andere verbrachten beinahe ihr ganzes akademisches Leben in Nordamerika. Und viele bedeutende Leute gingen bald nach dem Krieg ins »chinesische Exil«, um an Universitäten in Taiwan, Hongkong oder Singapur zu lehren. Unweigerlich bezeichnete der Standort ihres Wirkens dabei immer zugleich eine politische Position und eine Perspektive auf »China« und seine Geschichte. Durchweg bleibt in den philosophischen Persönlichkeiten der jüngeren Gegenwart somit die Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne verknüpft mit den oft leidvollen Erfahrungen der politischen Geschichte und der komplexen Berührung zwischen China und dem Westen.

Eine ältere Generation war ganz damit beschäftigt, den Schock der westlichen Vormacht in eine Neubewertung der chinesischen Überlieferung umzusetzen und eine Wiederbelebung des Eigenen in ausdrücklicher Antwort auf das Fremde und dessen Herausforderung anzugehen. Dazu gehören publizistisch engagierte Vordenker der als unumgänglich erkannten »Modernisierung« wie Kang Youwei und Liang Qichao wie andererseits die Vertreter eines »westlichen Denkens in chinesischem Gewande« wie etwa der von Schopenhauer beeinflusste Ästhetiker und Poetologe Wang Guowei (1877–1927)¹⁷ und der von westlicher Erkenntnistheorie und Wertphilosophie geprägte Zhang Dongsun (1886–1973),¹⁸ ferner

der bereits erwähnte Reformler Hu Shi, der für die westliche Methodik der Wissenschaften im Umgang mit der eigenen Tradition eintrat, und der in der neuen europäisch-amerikanischen Logik geschulte Jin Yuelin (1895–1984).¹⁹

Am bisher fruchtbarsten für das zeitgenössische Denken in China erwiesen sich allerdings zahlreiche Versuche, in Erwiderung auf abendländische Ansätze und Systeme der Philosophie und im Lichte dieser neuartigen Schulung des Blicks das einheimische Denken selbst wieder zum Gegenstand des Studiums zu machen und seine Eigenart sowohl in einer Philosophie des Geistes als auch in kultur- und geschichtsphilosophischen Betrachtungen stark zu machen. So entwickelte der in englischsprachigen Veröffentlichungen als Thomé H. Fang bekannte Fang Dongmei (1899–1977)²⁰ eine synkretistische Lebensphilosophie eigenen Stils. Um eine Aufwertung des als rückständig geltenden konfuzianischen Denkens ging es Liang Shuming (1893–1988), der unter dem Einfluss von Bergson eine bewusstseinsphilosophische, zunächst intuitionistische, später rationalistische Wiederbelebung chinesischer Geistigkeit anstrebte und zugleich durch sein bereits 1921 erschienenes Buch *Dongxi wenhua ji qi zhexue* (*Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien*) erstmals in komparatistischer Absicht China Indien und Europa gegenüberstellte und so das Bewusstsein seiner Zeitgenossen für Gegenwart und Zukunft der chinesischen Kultur im weltweiten Maßstab schärfte.²¹ Liang gilt daher vielen als Gründervater der »neukonfuzianischen« Bewegung

Am bisher fruchtbarsten für das zeitgenössische Denken in China erwiesen sich allerdings zahlreiche Versuche, in Erwiderung auf abendländische Ansätze und Systeme der Philosophie und im Lichte dieser neuartigen Schulung des Blicks das einheimische Denken selbst wieder zum Gegenstand des Studiums zu machen und seine Eigenart sowohl in einer Philosophie des Geistes als auch in kultur- und geschichtsphilosophischen Betrachtungen stark zu machen.

18 Werke von Zhang sind unter anderen: *Daode zhexue* (*Moralphilosophie*), Shanghai 1931; *Renshi lun* (*Erkenntnistheorie*), Shanghai 1934; »*A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge*«, in S. I. Hayakawa (Hg.): *Our Language and Our World*, New York 1959.

19 Werke von Jin sind unter anderen: *Luoji* (*Logik*), Peking 1935; *Lun dao* (*Über das Dao*), Shanghai 1940; *Zhishi lun* (*Theorie des Wissens*), Peking 1983.

20 D. Fang: *Kexue zhaxue yu rensheng* (*Philosophie der Wissenschaft und das menschliche Leben*), Shanghai 1936; *Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays*, Taibei 1980; *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Taibei 1980; *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, Taibei 1981.

Auf andere Weise versuchte He Lin mittels hegelscher Systematik die teils gegnerischen Überlieferungen des Neokonfuzianismus aufzuklären und zu einer kulturtragenden Einheit zusammenzuschließen.

der zweiten Jahrhunderthälfte. Der bereits als Philosophiehistoriker bekannte Fung Yu-lan betonte seinerseits die Komplementarität von westlichen und östlichen Denkwegen, was die Methode betrifft. Dem positivistischen, analytischen Vorgehen der europäischen Philosophie wollte er im Bemühen um »eine Philosophie der Zukunft« die negierende Methode in ihrer buddhistischen und daoistischen Ausprägung zur Seite stellen (Fung, *Short History*, 342), um letztlich zu einer Einheit von Sein und Denken diesseits einer platonistischen Zweiteilung in phänomenale und numenale Wirklichkeit zu gelangen.²² Auf andere Weise versuchte He Lin (1902–1992), mittels hegelscher Systematik die teils gegnerischen Überlieferungen des Neokonfuzianismus aufzuklären und zu einer kulturtragenden Einheit zusammenzuschließen. Stets galt sein Bemühen zugleich aber der moralischen und geistigen Erneuerung Chinas, woraus sich seine krasse Abwendung vom verfemten Idealismus nach 1949 mag ableiten lassen.²³ Daneben steht Xiong Shili (1885–1968) mit seinem streng »traditionalistischen« Bemühen, die Logik und die Bewusstseinsphilosophie des *Weishi-* oder *Yog c ra-*Buddhismus gegen die europäische Transzendentalphilosophie fruchtbar zu machen und zu einer aus der chinesischen Geistesgeschichte schöpfenden Bestimmung menschlicher Subjektivität zu gelangen. Später wandte sich Xiong Shili stärker der konfuzianischen Überlieferung in ihrer durch Zhu Xi (1130–1200) neubegründeten

und mehr oder weniger kanonisierten »neokonfuzianischen« Ausformung als »Studium der Ordnung des Wirklichen« (*li xué*) zu, um in den Fragen nach dem guten Menschsein und der moralischen Gesellschaftsordnung »eigene« Antworten auf die neuen, westlichen Lebensformen zu entwickeln.²⁴ Hierin liegt auch Xiongs größte Wirksamkeit begründet, insofern er als Lehrer die bedeutendsten »Neokonfuzianer« der Nachkriegszeit, Mou Zongsan (1909–1995), Tang Junyi (1909–1978) und Xu Fuguan (1903–1982) auf ihren intellektuellen und ethischen Weg setzte. Maßgeblichen Einfluss übte auf das Denken dieser in Hongkong, Singapur und Taiwan arbeitenden Gelehrten neben einer gründlichen, hermeneutisch durch die Fragen der Zeit neu orientierten Beschäftigung mit dem älteren chinesischen Schrifttum vor allem die Erkenntnistheorie und Anthropologie Kants wie Hegels Dialektik aus. In oft äußerst umfangreichen Kompendien wurde immer wieder die chinesische Überlieferung durchgearbeitet, mit der philosophischen Disposition dieser europäischen Philosophen konfrontiert und so auf neuartige Weise interpretiert und philosophisch zugänglich gemacht. Mou Zongsan war dabei an geschichtsphilosophischen Grundfragen und an einer umfassenden Systematik gelegen, wobei er sich ebenso intensiv mit der konfuzianischen wie mit der buddhistischen Überlieferung Chinas auseinandersetzte.²⁵ Tang Junyis Schwerpunkt lag statt dessen in einer

21 Vgl. ferner Liang: *Zhongguo wenhua yaoyi* [1949] (*Der wesentliche Sinngehalt der chinesischen Kultur*); *Dongfang xueshu gaiguan* [1986] (*Allgemeine Einführung in die Gelehrsamkeit des Ostens*).

22 Vgl. zu Fungs eigenem Denkansatz *Selected Philosophical Writings of Fung Yu-lan*, Peking 1991, sowie aus der Perspektive der Semiotik: Hans-Georg Möller: *Die philosophischste Philosophie. Feng Youlans Neue Metaphysik*, Wiesbaden 2000; hier enthalten ist eine Übersetzung der *Neuen Methodologie* (*Xin Zhiyan* [1946]).

23 L. He: *The Attitude of Three German Philosophers at the Time of National Crisis*, Chongqing 1934; *Xiandai zhongguo zhixue* [1945] (*Chinesische Philosophie der Gegenwart*); *Wenhua yu rensheng* [1947] (*Kultur und menschliches Leben*).

24 S. vor allem Xiong: *Xin weishi lun* (*Neue Erörterung der Nur-Bewusstseins-Lehre*), 3 Bde., Hangzhou 1932 und (in umgangssprachlicher Fassung) Chongqing 1944; *Yuan ru* (*Ergründung des Konfuzianismus*), Shanghai 1955–56; *Ti yong lun* (*Erörterungen über Substanz und Funktion*), Shanghai 1958.



eindringlichen Hermeneutik aller zentralen Texte und Formulierungen der chinesischen Überlieferung und in der Aufdeckung und Herausarbeitung im strengen Sinne »philosophisch« zu nennender Fragestellungen, Gedankengänge und Ansätze in einem gewaltigen Fundus an historischen Quellen. Dabei war es ihm nicht lediglich um eine umfassende ideengeschichtliche, an europäisch-philosophischer Methodik geschulte Rekonstruktion chinesischer Strömungen des Denkens zu tun. Es gelang Tang mit seiner behutsamen hermeneutischen Vorgehensweise zudem, an vielen Stellen philosophisch anschlussfähige Denkleistungen erstmals freizulegen und in ihrer Bedeutung zu bestimmen.²⁶ Darüber hinaus bemühte er sich um eine Neubegründung ethischen Denkens im Ausgang von der Idee der menschlichen Freiheit und des Gewissens. Das Ergebnis bietet freilich ebenso viele Brücken zur europäischen Existenzphilosophie und zu Kant wie zu den ethisch fruchtbaren neokonfuzianischen Lehren von Mitmenschlichkeit (*rén*) und Gemeinwohl (*yì*).²⁷ Xu Fuguan seinerseits ist durch wichtige Analysen auf dem Gebiet der Ästhetik hervorgetreten, die teilweise als eine gelungene Gratwanderung zwischen chinesischer Legende und europäischen Klischees gelten können. Was Xu herausarbeitete, ist eine eigentümliche Kunst- und Lebenshaltung, die in dieser Weise zuvor weder in China noch in Europa auf den Begriff gebracht worden war. Besonders die durch die gesamte chi-

nesische Geschichte hindurch prägende Verbindung von Kunst und Lebensform in ihrer Unterscheidung sowohl von der gängigen Genieästhetik wie von einem europäischen *l'art pour l'art* – bis hin zu dessen »Umkehrung« in der Devise »Leben ist Kunst. Kunst ist Leben« bei M. Duchamp oder J. Beuys – hat Xu dabei thematisch erschlossen, ohne das Gebiet der in China überlieferten Kunsttheorie und -praxis zu verlassen.²⁸ Darin unterscheidet sich seine Ästhetik von der konventionelleren Einstellung des oben genannten Wang Guowei mit ihren Anleihen bei Schopenhauer und der europäischen Genieästhetik. Daneben stehen sodann Xus Untersuchungen zum Problem des »Stils«, worin auf der Grundlage älterer Literaturtheorien Chinas der Formalismus jeder Spaltung in Stoff und künstlerische Gestaltung untergraben wird, um zu einer Würdigung der konkreten Individualität von Kunstwerken zu gelangen.²⁹ Die feinsinnige hermeneutische Gelehrsamkeit von Xu und Tang, aber sicherlich auch die systematisierende Kraft von Mou trugen zu einer breiten Wirkung dieser hochgradig reflektierten und moralisch-politisch engagierten Strömung des »Neokonfuzianismus«, vor allem in Taiwan, bei. Hier gelangen unübertroffene Freilegungen von Sinn im Dialog chinesischer Quellen mit einer westlich-philosophischen Grundhaltung.

Eine andere Form des »Neokonfuzianismus« hat sich an sinologischen Forschungseinrichtungen in Nordamerika, ausgehend

Was Xu herausarbeitete, ist eine eigentümliche Kunst- und Lebenshaltung, die in dieser Weise zuvor weder in China noch in Europa auf den Begriff gebracht worden war.

25 S. etwa Mou: *Lishi zhixue (Philosophie der Geschichte)*, Taibei 1955; *Xinti yu xingti (Bewusstseinskörper und angeborenes Wesen)*, 3 Bde., Taibei 1968–69; *Foxing yu boruo (Buddhanatur und prajñā)*, 2 Bde., Taibei 1977; *Zhongguo zhixue shijiu jiang (19 Vorträge über die chinesische Philosophie)*, Taibei 1983; *Yuan shan lun (Erörterung über das höchste Gute)*, Taibei 1985.

26 S. vor allem seinen sachlich inspirierten hermeneutischen Durchlauf durch die chinesische Geistesgeschichte mit dem Titel *Zhongguo zhixue yuanlun (Untersuchungen zu den Ursprüngen der chinesischen Philosophie)*, 6 Bde., Taibei 1966–75; vgl. ders., *Essays on Chinese Philosophy and Culture*, Taibei 1988.

27 S. dazu besonders sein *Shengming cunzai yu xinling jingjie (Leben, Existenz und das Reich der Seele)*, Taibei 1977; vgl. sein »Handbuch« *Zhixue gailun (Überblick über die Philosophie)*, Hong Kong 1961/ ergänzte Ausgabe Taibei 1974.

28 F. Xu: *Zhongguo yishu jingshen (Der Geist der Kunst in China)*, Taibei 1966.

29 F. Xu: *Zhongguo wenxue lunji (Sammlung von Aufsätzen zur chinesischen Literatur)*, 2 Bde., Taibei 1966.

Ihm kommt das seltene Verdienst zu, den Vergleich der Welten nicht so sehr aus Grundlagen und Prinzipien wie vielmehr aus den konkreten Ausformungen des geistigen Lebens heraus entwickelt zu haben.

von der Columbia-Universität, herausgebildet. Hier ist vor allem der bereits erwähnte Sinologe Wing-tsit Chan in seiner gelehrten »Nachfolge« Zhu Xis wie ebenso sein akademischer Kollege Th. DeBary zu erwähnen. Während aber jener mächtige Neokonfuzianismus, der sich in der chinesischen Diaspora, an Forschungseinrichtungen und Universitäten in Hongkong, Singapur und auf Taiwan entfaltete, von Philosophen mit dem Anspruch auf die Begründung eines eigenständigen Denkens getragen war und zu ebenso schwer fasslichen wie komplexen und tiefgründigen Synthesen zwischen europäischem und chinesischem Gedankengut führte, kann in diesem Fall eher von einer späten akademischen Anhängerschaft der neokonfuzianischen Bewegungen seit der *Song*-Zeit, von einem »Neokonfuzianismus« der Historiker und Fachwissenschaftler im englischsprachigen Raum die Rede sein. Dass auch dieser indes untrennbar mit einem moralischen und politischen Engagement verbunden war und mit größtem existentiellen Einsatz entwickelt und vorgetragen wurde, versteht sich aufgrund der hinlänglich geschilderten Situation chinesischen Philosophierens von selbst.

Abweichend von dieser mächtigen Erneuerungsbewegung des Konfuzianismus sei zuletzt noch ein umfassend gebildeter Komparatist aus der Volksrepublik erwähnt, nämlich Qian Zhongshu (1910–1998).³⁰ In einem ganz eigentümlichen, oft ans Kryptische grenzenden, zugleich aber eloquenten und präzisen Stil arbeitete Qian ein Leben lang daran, anhand von Einzelanalysen zur Literatur und Ästhetik das kulturvergleichende Verständnis für den Sinngehalt der chinesischen Überlieferung zu vertiefen. Indem Qian in unzähligen Untersuchungen die Kunst »vorfachlichen« Beobachtens von häufig vernachlässigten »Zwi-

schenphänomenen« außerhalb des Horizontes der etablierten akademischen Disziplinen und Fragestellungen vorführt, spannt er mit einer unerreichten Detailkenntnis den komparatistischen Bogen zwischen China und Europa wie zwischen allen Zeitaltern. Hier schöpft ein kulturphänomenologischer Geist aus der Fülle der menschlichen Geschichte. Ihm kommt das seltene Verdienst zu, den Vergleich der Welten nicht so sehr aus Grundlagen und Prinzipien als vielmehr aus den konkreten Ausformungen des geistigen Lebens heraus entwickelt zu haben. Weithin unentschieden bleibt bei diesem Unterfangen, ob die Waagschale zugunsten einer universalistischen Vorstellung von Typen und Archetypen oder doch eher zugunsten einer feinsinnigen Freilegung und Kontrastierung des Ähnlichen über die Kulturgrenzen hinweg ausschlägt.

Ein an der Zahl all diesen sinisierenden und komparatistischen Bestrebungen ebenbürtiges, wo nicht überlegenes Gegengewicht dazu stellen natürlich innerhalb der chinesischen philosophischen Landschaft des 20. Jahrhunderts all jene Forscher und Lehrenden dar, die sich ausschließlich der westlichen Philosophie widmen – sei sie nun marxistischer Provenienz wie in der Volksrepublik vor der Öffnung, sei sie – je nach Zeit und Ort des Auslandsstudiums ihrer Fachvertreter – hegelianisch, neukantianisch, empiristisch, lebens- und existenzphilosophisch oder sprachanalytisch und logisch orientiert wie in Hongkong und auf Taiwan. Die Bedeutung dieser Gruppe von Philosophen lässt sich unschwer an der Flut von Übersetzungen philosophischer Literatur aus europäischen Sprachen, vornehmlich aus dem Englischen oder doch in Vermittlung durch Nordamerika, ablesen. So ist neben den Klassikern der europäischen Philosophie seit der Antike jeweils auch der neueste Trend – von

30 S. Qian: *Guanzhui bian* [1979] (*Sammlung von Bambusrohr und Ahle*); ders., *Cinq essais de poétique*, trad. par N. Chappuis: Paris 1987; ders., *Limited Views: Essays on Ideas and Letters*, selected and translated by R. Egan, Cambridge 1998.




Husserl über Heidegger bis zu Habermas, von Quine bis Rorty, von Derrida bis Foucault – mit einer gewissen Verzögerung in den Philosophie-Regalen der Buchhandlungen anzutreffen. Die Kenntnis von westlicher Philosophie und der Umgang mit ihr im chinesischsprachigen Raum mag an Tiefe und eigenständiger Kreativität derzeit noch nicht befriedigend wirken. Allemal übertrifft sie das auf bequeme Esoterik beschränkte Maß an Einblicken und Irrblicken in chinesisches Denken in Vergangenheit und Gegenwart, bei dem es sich die europäisch-amerikanische Philosophenschaft und die gebildete Öffentlichkeit genugsein lässt. Immerhin zeichnen sich ganz vereinzelte persönliche Kontakte zwischen Fachphilosophen aus China, Amerika und Europa ab, die ein Gespräch über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg in Gang setzen könnten. Auch unterrichten in Hongkong und Taiwan in jüngerer Zeit einige Philosophen aus Europa und den USA westliche oder komparative Philosophie – teils auf Englisch, teils auf Chinesisch.

5. Für einen phänomenologischen Dialog

Aufgrund der schwerwiegenden ideologischen Erfahrungen mehrerer Jahrzehnte und wegen des ungereimten Verlaufs der eigenen »Modernisierung« – zwischen dem Weltreich der Tradition, einer gedemütigten und abgewirtschafteten Halb-Kolonie, einem Entwicklungsland und einer zukünftigen Großmachtrolle stehend – scheinen derzeit in der Volksrepublik China neben kantischen, hegelianischen und heideggerischen Grundlagen noch poststrukturalistisches Gedankengut und die Diskursanalyse verarbeitet werden zu müssen. Ein ähnliches Bild bietet sich in Taiwan, wo allerdings diese Rezeption des zeitgenössischen Westens schon tiefere Wurzeln geschlagen hat und weitergefächert ist, wo sich auch der Einfluss der angelsächsischen Philosophie stärker

bemerkbar macht. Doch angesichts der Lage in Japan ist vermutlich auf längere Sicht besonders die Phänomenologie in ihrer nachhusserlischen und nachheideggerischen Ausformung geeignet für den philosophischen Dialog mit China. Denn einerseits ermöglicht der *Ausgang von lebensweltlichen Phänomenen* einen weniger restriktiven Umgang mit Begriffssprachen als in vielen anderen Ansätzen. Die Sprachbarrieren werden dadurch gemindert, die Sensibilität für die unterschiedliche Artikulation von Phänomenerfahrungen in *unterschiedlichen Sprachwelten* indes erhöht. Andererseits steht ein dialektisches, vor allem aber ein situationsbewusstes, phänomenologisches Philosophieren dem Duktus chinesischen Denkens in alter Zeit vermutlich näher als etwa transzendentalphilosophische und neoaristotelische Systematiken oder ein analytischer Kritizismus. Und lassen sich nicht gerade in einer phänomenologischen Grundhaltung ein andersartiger kultureller Hintergrund, besondere Alltagserfahrungen, spezifische Wahrnehmungsfähigkeiten und Blickpunkte auf ausgezeichnete Weise in den – für verschiedene Formen des Nachdenkens und der Rede ohnehin offeneren – philosophischen Diskurs einbringen? Sollte nicht in der westlichen Philosophie das reiche schöpferische Potenzial Chinas stärker eingebracht werden, wenn es in der gegenwärtigen Philosophie um das Problem der Subjektivität oder die Möglichkeiten einer rationalen oder pragmatistischen Ethik, um Fragen der Ästhetik oder einen offenen Philosophiebegriff im Zeitalter der Globalisierung geht? Und sollte dies nicht für die Phänomenologie in besonderem Maße gelten, wo so stark kulturgeschichtlich bedingte, erfahrungsgeladene und alltagsweltliche Themen wie Mitsein und Umwelt, Leiblichkeit und Sinnlichkeit, Wahrnehmung oder Atmosphäre in den Horizont des Denkens gerückt sind? Die von der europäisch-amerikanischen Philosophie in ihrem stolzen Selbstverständnis ausgedrückte Verpflichtung

Und lassen sich nicht gerade in einer phänomenologischen Grundhaltung ein andersartiger kultureller Hintergrund, besondere Alltagserfahrungen, spezifische Wahrnehmungsfähigkeiten und Blickpunkte auf ausgezeichnete Weise in den – für verschiedene Formen des Nachdenkens und der Rede ohnehin offeneren – philosophischen Diskurs einbringen?


 Thema
 Philosophie im 20. Jahrhundert

Und sollte nicht die »bloße« Hebung von Wirklichkeit und Sinn ins Denken und die aus dieser Aufmerksamkeit resultierende Sinnstiftung und Verwandlung menschlichen Lebens – wann immer und wo immer sie stattfinden mag – als eine Tugend und ein wesentliches Unterfangen der Philosophie Anerkennung erfahren?

auf eine reine Wahrheitsfindung, der hybride Anspruch eines Denkens darauf, sich vollständig Rechenschaft ablegen zu wollen, wurde bis heute nur sehr selten und in unbefriedigender Weise eingelöst. Auch wurde und wird dieser exklusive Anspruch selbst in der westlichen Philosophie nur allzu selten ausschließlich verfolgt. Sollte angesichts dieser vieldiskutierten Beobachtung nicht das Hauptgewicht philosophischer Arbeit in ihrem Selbstverständnis von jenem trügerischen Begründungsparadigma eher verlagert werden auf den *mittelbaren Aufweis von Gegebenheiten*, die *Deskription von Phänomenen*, die *uns aus unserer Welt heraus angehen*, und die *Aufnahme des Anspruchs der Welt an uns*, gedacht zu werden? Sicherlich erweist sich nach Heidegger, Adorno und Foucault heute allenfalls noch eine kritische Phänomenologie als tragfähig, die auf lebensweltliche »Gegebenheiten« in ihrer ganzen Situativität und Fragwürdigkeit reflektiert, ohne deren apriorische Konstruktion zu versuchen und

ohne der naiven Idee einer »reinen Erfahrung« vor jeder sprachlichen Mittelbarkeit und geschichtlichen Situierung anzuhängen. Eine solche Phänomenologie aber hat fremden Lebenswelten und fremder Versprachlichung des Wirklichen unbedingt Rechnung zu tragen – gerade weil sie kein transzendentalphilosophisches und kein universalistisches Geschäft mehr betreibt. Und sollte nicht die »bloße« Hebung von Wirklichkeit und Sinn ins Denken und die aus dieser *Aufmerksamkeit* resultierende *Sinnstiftung* und *Verwandlung menschlichen Lebens* – wann immer und wo immer sie stattfinden mag – als eine Tugend und ein wesentliches Unterfangen der Philosophie Anerkennung erfahren? Einem solchen Verständnis von Philosophie jedenfalls eröffnet sich mit China in Vergangenheit und Gegenwart ein unschätzbare reiches Feld von Wegmarken und Begegnungen, von Anregungen, Irritationen und wertvollen Erfahrungen.