

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN

SELBSTKULTIVIERUNG

Politik und Kritik im
zeitgenössischen
Konfuzianismus



Mit Beiträgen von KAI MARCHAL, RALPH WEBER, RAFAEL SUTER,
FABIAN HEUBEL, MARIA JOSÉ CANELO und anderen

SONDERDRUCK

Selbstkultivierung und Politik im zeitgenössischen Konfuzianismus

5

KAI MARCHAL

*Moralgesetz, Lebenszusammenhänge
und die Verborgenheit eines liberalen
Gemeinwesens.*

*Überlegungen zum Projekt des zeitgenössischen
Neokonfuzianismus*

19

RALPH WEBER

*Konfuzianische Selbstkultivierung als
Philosophem und Politikum*

43

RAFAEL SUTER

*Erkenntniskritik und Selbstreflexion:
Kritik als Praxis*

*Überlegungen zu einem neokonfuzianischen
Begriff der »Kritik« anhand des Frühwerks Mǒu
Zōngsāns (1909–1995)*

91

FABIAN HEUBEL

*Immanente Transzendenz im Spannungsfeld
von europäischer Sinologie,
kritischer Theorie und zeitgenössischem
Konfuzianismus*

115

MARIA JOSÉ CANELO

Übersetzung, Subjektivität und Kulturbürgerschaft

125

REZENSIONEN & TIPPS

166

IMPRESSUM

167

POLYLOG BESTELLEN

KAI MARCHAL

Moralgesetz, Lebenszusammenhänge und die Verborgtheit eines liberalen Gemeinwesens.

Überlegungen zum Projekt des zeitgenössischen Neokonfuzianismus

I

Wenn philosophische Begriffe nicht nur historische Erfahrungen anzeigen, sondern immer auch für Denkmöglichkeiten stehen, dann scheint das vormoderne China eine denkerische Einöde zu sein: nicht nur fehlt dort ein eigener, trennscharfer Begriff für die »Politik« (analog zu *tá politiká* oder *he politiké* im Altgriechischen), sondern auch für elementare, philosophische Begriffe wie »Freiheit« (*eleuthería*), »Gleichheit« (*isonomía*) oder »Grund«, bzw. »Herrschaft« (*arché*) lassen sich keine angemessenen Äquivalente finden. Doch die Feststellung einer solchen generellen Abwesenheit erweist sich als verfrüht, sobald sich unser Blick von der altgriechischen Konstellation löst und wir bereit sind, uns der historischen und philosophischen Eigenständigkeit Chinas zu stellen: denn natürlich gab es auch im klassischen China Reflexionsfor-

men und Praxismodelle für die menschlichen Angelegenheiten, aus denen Politik besteht – nur entziehen sich diese eben weitgehend den Begriffsnetzen der europäischen Philosophiegeschichte. Das Urteil, dass es ein Denken der Politik in China nicht gegeben habe, enthüllt sich spätestens an dieser Stelle als *non sequitur*.

Als sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts der chinesische Gelehrte Yán Fù 嚴復 (1854–1921) vor die Notwendigkeit gestellt sah, den englischen Begriff »liberty« aus John Stuart Mills *On Liberty* ins Chinesische zu übersetzen, entschloss er sich für die Kombination der beiden Schriftzeichen *zì yóu* 自由, die angeblich nicht nur eine sehr ähnliche Vorstellung beim chinesischen Leser evozieren, sondern darüber hinaus daoistische Assoziationen wecken.¹ Mit

¹ Siehe Max Ko-wu Huang (Huáng Kèwǔ, *The Meaning of Freedom: Yan Fu and the Origins of Chinese Liberalism*, Hong Kong: Chinese University Press, 2008,

KAI MARCHAL ist Assistant
Professor am Philosophischen
Seminar der Soochow
University, Taipei.

... denn natürlich gab es auch im klassischen China Reflexionsformen und Praxismodelle für die menschlichen Angelegenheiten, aus denen Politik besteht – nur entziehen sich diese eben weitgehend den Begriffsnetzen der europäischen Philosophiegeschichte.

dieser sprachlichen Geste beginnt eine lange Geschichte der Adaption und Anverwandlung liberaler Theorien in China, die bis heute andauert. Sie ist nicht zu trennen von der geschichtlichen Situation, in der sich China im 20. Jahrhundert befand und die gekennzeichnet ist von Ereignissen wie dem Zusammenbruch des Kaiserreichs, der Gründung der Republik China, der japanischen Invasion, dem Bürgerkrieg und der kommunistischen Revolution; dennoch wäre es falsch, die Bedeutung dieser durchaus tragisch zu nennenden Geschichte des Liberalismus in China als auf das Territorium der Volksrepublik China beschränkt zu verstehen – ich möchte vielmehr behaupten, dass uns die kulturelle Engführung liberaler, westlicher Theorien in Asien im Zeitalter der kapitalistischen »Weltrevolution« (der Globalisierung) wichtige Aufschlüsse geben kann für eine Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen und die fundamentale Ambivalenz eines liberalen Konsens weltweit.

Vielleicht kann eine solche Frage erst in der gegenwärtigen Situation der Schwebel und allgemeinen Unsicherheit, in der abstrakte Universalismen europäischer Provenienz weniger Gehör als früher finden, ihre ganze Virulenz freisetzen. Interessanterweise ist sich

S. 95. Bei dem Terminus *zìyóu* handelt es sich nicht um einen echten Neologismus, sondern um die Um- und Neuprägung eines sehr alten Binoms der klassischen Schriftsprache. Bemerkenswerterweise sollte Yán Fù in einer zweiten Version seiner Übersetzung das Zeichen *yóu* 由 durch das Homonym *yóu* 繇 ersetzen, das dem chinesischen Leser ein stärker auf Ordnung und Gemeinwohl ausgerichtetes Verständnis von Mills Freiheitsbegriff suggeriert.

die politische Theorie der letzten Jahre, angeregt von Begriffen wie Kontingenz, Ereignis, Fremdheit und der politischen Differenz (die Politik versus das Politische), erneut der heiklen Natur des liberalen Grundkonsens gewahr geworden; die Funktion und Geltung liberaler, auf die Menschenrechte, eine universale Vernunft oder einen kommunikativen Konsens ausgerichteter Begründungsdiskurse wird insbesondere im Kontext radikal-demokratischer und dekonstruktivistischer Positionen problematisiert.² Die Problematisierung beginnt oft mit einer Diagnose der grundsätzlichen Kontingenz der liberalen westlichen Ordnung, wie sie Richard Rorty schon vor Jahren prägnant formuliert hat, der Einsicht nämlich, dass eine Neubeschreibung des Liberalismus nur noch »ironisch« möglich sei, nämlich ausgehend von der Einsicht, dass die liberale Ordnung nicht »wesentlich menschlich« ist, sondern verbunden mit einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation, in der sich eine spezifische Wahrheit mit einer Macht verbunden hat, nämlich »mit der Macht der reichen europäischen und amerikanischen Demokratien, ihre Sitten auf andere Teile der Welt zu übertragen, eine Macht, die durch bestimmte Kontingenzen in der weiter zurückliegenden Vergangenheit verstärkt und durch bestimmte Kontingenzen der näheren Vergangenheit geschwächt wurde.«³

2 Vgl. etwa Thomas BEDORE, Kurt RÖTTGERS, Hgg.: *Das Politische und die Politik*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 2010.

3 Richard RORTY: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, S. 159.

Zu schnell wird diese Kontingenz, die zugleich eine prinzipielle Anfechtbarkeit mit sich bringt, wieder ausgeblendet, wenn Philosophen heute starke, liberale Begründungsdiskurse zu reaktualisieren versuchen unter Berufung auf »eine allgemeine Menschenvernunft«, bzw. »Minimalanthropologie« (Otfried Höffe).⁴ Dagegen bedürfte es heute gerade einer vertieften Berücksichtigung dieser Kontingenz, einer Erweiterung der philosophischen Reflexion um eine Perspektive von »außen«, nämlich *jenseits* des euro-amerikanischen Erfahrungshorizonts und Vorstellungsfeldes, die auch die lange Geschichte des europäischen Imperialismus und die zahllosen Zivilisierungsversuche im Namen einer angeblich höher stehenden, westlichen Vernunft berücksichtigen würde. Denn wohl nur mittels einer solchen Reflexion auf den geschichtlichen Raum, in dem sich die liberale Ordnung des Westens formiert hat, lässt sich heute ein angemessenes Verständnis der politischen Antagonismen erlangen, die die globale Gegenwart prägen.

Es mag sein, dass der autoritäre Kapitalismus nach chinesischer Façon heute eine *Grenze* des westlichen Ordnungsmodells markiert, ja sogar – wie es Slavoj Žižek kürzlich behauptet hat – eine hegelsche »Umkehrung« (die chinesischen Kommunisten stellen sich plötzlich als die besten Manager des Kapitalismus

heraus).⁵ Die Erfahrung einer Abhängigkeit vom Anderen bei gleichzeitiger wechselseitiger Entzogenheit, die in der gegenwärtigen Krise des globalen Kapitalismus auch Amerikanern und Europäern so schockartig bewusst wird, ist in der langen Geschichte der Auseinandersetzung Chinas mit dem Westen längst vorweggenommen. Angesichts dieser von China markierten Grenze besteht politische Progressivität wahrscheinlich weder in der polemischen Kritik (unter Berufung auf einen liberalen Konsens über Menschenrechte und Demokratie), noch in der Beschwörung einer radikalen Alterität, bei der das Vexierbild eines vormodernen Chinas, das etwa von dem Sinologen François Jullien als stillstehend, ja »statuarisch« dargestellt wird, uns angeblich die Wahrheit über uns selbst mitteilen oder uns dabei helfen könne, uns des griechischen Logos zu begeben – und in Wahrheit doch nur die Distanz zwischen dem Fremden und *uns selbst* vergrößert. Vielmehr dürfte es die Forderung des Tages sein, uns der partikularen Perspektive chinesischer Denkwege und Philosophietraditionen selbst zu stellen. Auf diese Weise stände nicht nur zu erwarten, dass wir endlich die eigentümliche, historische Dynamik, die das moderne China längst mit dem Westen verbindet, in den Blick bekommen, sondern auch, dass wir das philosophische Denken in China nicht mehr nur als chinesisch, sondern als *gegenwärtig* begreifen könnten.⁶ Während heutige kosmopolitische

Vielmehr dürfte es die Forderung des Tages sein, uns der partikularen Perspektive chinesischer Denkwege und Philosophietraditionen selbst zu stellen.

4 Siehe Otfried HÖFFE: »Koexistenz der Kulturen im Zeitalter der Globalisierung«, Vortrag Münchener Kompetenz Zentrum Ethik vom 24. Januar 2008, S. 27 ff.

5 Interview in *Die Zeit*, Internet-Ausgabe, 25. August 2011.

6 Zu den hermeneutischen Implikationen einer

Ansätze, auf der Suche nach Homogenität und Stabilität, die Pluralität der Welt oft allzu schnell unterdrücken,⁷ würde eine vorsichtige, perspektivische Verschiebung in Richtung Asien es mit sich bringen, dass wir uns nicht nur den fremden Geltungsansprüchen aussetzen, sondern sie zum Anlass nehmen, die Möglichkeitsbedingungen des liberalen Konsens in einem globalen Zeitalter genauer zu beleuchten und alternative Ressourcen der Kritik aufzuspüren.⁸

2

Was diese einzelne Entscheidung des Übersetzers Yán Fù (nämlich das englische Wort »liberty« als *zìyóu* zu übersetzen) eigentlich bedeutet, ist bis heute durchaus strittig. Yán Fù war offensichtlich davon überzeugt, dass Mills Freiheitsverständnis in daoistischen Texten wie dem *Zhuāngzǐ* 莊子 vorweggenommen sei, und zwar insbesondere eine Politik des

solchen »Gegenwärtigkeit« vgl. Andreas VASILACHE: *Interkulturelles Verstehen nach Gadamer und Foucault*, Frankfurt/M.: Campus Verlag, 2003, S. 92 f.

⁷ Hier denke ich insbesondere an Chantal Mouffes Kritik an einem liberalen Kosmopolitismus, der mit seiner Moralisierung des politischen Diskurses allzu leicht zu der Forderung nach einer Beschneidung nationaler Souveränität führt und auf diese Weise nicht nur genuine, politische Partizipation erschwert, sondern darüber hinaus bestehende Hegemonien zu perpetuieren droht (siehe Chantal MOUFFE: *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt/M., 2007).

⁸ Vgl. auch Fred DALLMAYR: *Dialogue Among Civilizations. Some Exemplary Voices*, New York: Palgrave MacMillan, 2002.

laissez-faire (vor allem in ökonomischer Hinsicht), sowie jene tiefe, spirituelle Freiheit, die sich aus der Überwindung jeglicher Form von Abhängigkeit ergibt;⁹ gleichzeitig veranlasste ihn die Anlehnung seiner Übersetzung an bestimmte Positionen der chinesischen Philosophie zu einer vorsichtigen Modifikation des Mill'schen Freiheitsbegriffes: nicht nur ignorierte Yán Fù weitgehend Mills Forderung nach größtmöglicher menschlicher Vielfalt und Kreativität, sondern wies unter dem Einfluss konfuzianischer Lehren auch die zentrale, liberale Überzeugung zurück, dass moderne Politik wesentlich in einem freien Wettbewerb zwischen unterschiedlichen, ihre jeweiligen Eigeninteressen verfolgenden Gruppen bestehe (Yán Fù favorisierte eine stärker auf das Allgemeinwohl und die soziale Kontrolle Aller ausgerichtete Politik).¹⁰ Doch was bedeutet eine solche kulturelle Engführung der liberalen Lehre? Es könnte sich um eine allzu voreilige, chinesische Adaption und damit auch Verfremdung einer westlichen Theorie handeln (die dem Leser und der Leserin – aus politisch-strategischen Gründen – suggeriert, es habe den Geist der Freiheit schon immer in China gegeben); es könnte sich aber auch um einen philosophisch relevanten Versuch handeln, ein neues, hybrides Verständnis moderner Freiheit zu entwickeln, bei dem Mills Ideal mit einer neuen Lesart chinesischen Denkens amalgamiert würde.

⁹ Siehe Max Ko-wu HUANG: *The Meaning of Freedom*, S. 197–200.

¹⁰ Ebd., S. 200 ff.

Für ersteres würde sprechen, dass liberale Ideen bis heute nicht wirklich Fuß gefasst haben in China: das 20. Jahrhundert stand dort im Zeichen des revolutionären Bruchs und der radikalen Diskontinuität, nicht der liberalen Reform. Dennoch möchte ich für letzteres plädieren, dass nämlich Yán Fùs übersetzerische Geste eine Refiguration bereits vorhandener Denkmotive darstellt, keine Setzung oder Neugründung, sondern eine letztlich auch politisch motivierte, alternative Lesart der chinesischen Tradition, die schlaglichtartig die globalgeschichtliche Konfliktsituation um 1900 erhellt (denn Yán Fù operierte mit seiner Übersetzung in einem prekären Feld, das primär von dem imperialistischen Expansionswillen des britischen Weltreichs besetzt wurde); in dieser spannungsreichen Konstellation musste eine kulturelle Adaption als der einzig mögliche Weg erscheinen, um eine moderne, freie Subjektivität zu stiften, die zwar auch die Zugehörigkeit zu der kulturellen und politischen Entität Chinas einschließen, doch gleichzeitig universale Ambitionen haben würde. Die liberale Freiheit Mills konnte in China nur kulturell begründet werden, da alles andere die absolute Unterwerfung unter die in Asien als Gegenspieler, ja als Feind auftretende, westliche Zivilisation bedeutet hätte. Damit ist im Grunde auch der weitere Parcours chinesischer Philosophen im 20. Jahrhundert vorgezeichnet, die, um in ein konstruktives Verhältnis zu einer sich universalistisch gebenden Moderne zu treten, fast immer eine Strategie der Historisierung

und Kontextualisierung der philosophischen Begrifflichkeiten des Westens verfolgt haben.

Die direkte Frontstellung zum Westen zu vermeiden sucht auch der »zeitgenössische Neokonfuzianismus« (*Dāngdài Xīnrújiā* 當代新儒家) und setzt damit Yán Fùs Unternehmen fort. Unter dieser Bezeichnung wird eine Gruppe von Gelehrten zusammengefasst, die im 20. Jahrhundert vor allem in Hong Kong, Taiwan und den USA gewirkt hat und deren Schriften in den letzten Jahren auch in der Volksrepublik China immer stärker rezipiert werden. Móu Zōngsān 牟宗三 (1909–1995), Táng Jūnyì 唐君毅 (1909–1978), Xú Fùguān 徐復觀 (1903–1982) und Zhāng Jūnmài 張君勱 (auch bekannt als Carson Chang, 1886–1969) ist das Bekenntnis zu Wissenschaft und liberaler Demokratie gemeinsam, die sie als die zwei tragenden Säulen einer zukünftigen chinesischen Moderne verstehen; gleichzeitig behaupten sie jedoch eine grundsätzliche Eigenständigkeit, ja Superiorität der chinesischen Zivilisation. Auch wenn ihre Argumente mitunter im Gewand eines kulturalistisch auftretenden Traditionalismus auftreten und ihr Projekt leicht als ein rein defensiver Versuch der Bestandswahrung aufgefasst werden kann, denke ich, dass insbesondere Móu Zōngsāns Denken von einer Selbstverfremdung und inneren Widersprüchlichkeit zeugt, die es erlaubt, dieses Denken an eine gegenwärtige Reflexion über den Liberalismus anzuschließen.¹¹

Die liberale Freiheit Mills konnte in China nur kulturell begründet werden, da alles andere die absolute Unterwerfung unter die in Asien als Gegenspieler, ja als Feind auftretende, westliche Zivilisation bedeutet hätte.

¹¹ Der Skeptikerin muss die fortdauernde Herrschaft der kommunistischen Partei und das weitgehende Fehlen eines Diskurses der öffentlichen Ver-

Auf den ersten Blick ist schwer zu erkennen, was am Konfuzianismus *liberal* sein soll, scheint es sich bei ihm doch um eine auf Familienbeziehungen gegründete, vorpolitische Ordnung zu handeln, der eine rituelle, in der natürlichen Ordnung verankerte Hierarchie korrespondiert. Doch ein zweiter Blick lehrt anderes: in Texten wie den *Lehrgesprächen* (*Analekten*) des Konfuzius 孔子 (trad. 551–479 v.Chr.) oder den Schriften des zweiten großen »Konfuzianers«, Menzius 孟子 (4./3. Jh.v.Chr.), finden sich Gedanken, die der Vorstellung individueller Freiheit bei Immanuel Kant oder John Stuart Mill durchaus verwandt scheinen: eine Vision moralischer Unabhängigkeit, ja Autonomie, die den Einzelnen dazu ermutigt und ermächtigt, frei von äußeren Zwängen oder politischen Autoritäten der Verpflichtung durch die in ihm ursprünglich angelegte Würde nachzukommen und auf diese Weise eine an moralischen Gerechtigkeitsvorstellungen orientierte Praxis zu verwirklichen.¹² Vor allem Menzius, der das noch recht

nunft in China jeden Versuch, anhand der Schriften chinesischer Intellektueller des 20. Jahrhunderts den Begriff der Freiheit neu zu denken, von Anfang an zum Scheitern verurteilt scheinen; eine nuancierte Sicht sollte jedoch nicht nur der relativen Offenheit des intellektuellen Diskurses im gegenwärtigen China, sondern auch der akademischen und publizistischen Meinungsvielfalt in Hong Kong oder Taipei Rechnung tragen.

12 Die Wertschätzung des Individuums lässt sich an Formulierungen wie *chéng jǐ* 成己 (»zu einer moralischen Person werden«), *fǎn qiú zhū jǐ* 反求諸己

vage Ideal des Konfuzius mit moralpsychologischen Konzepten wie »Herz-Geist« (*xīn* 心), »inneres Wesen« (*xìng* 性) und »Gefühlen« (*qíng* 情) ausgestaltet hat, bringt klar zum Ausdruck, dass jeder Mensch nicht nur eine unveräußerliche Würde, sondern auch eine Fähigkeit der moralischen Wahl besitzt, die er idealerweise zur Verfolgung der ihm legitim erscheinenden Lebensziele anwendet.¹³ Wenn wir als das Herzstück der liberalen Tradition des Westens nicht nur die Überzeugung von der Gleichheit aller Menschen, sondern auch die Annahme verstehen, dass Menschen bereits aufgrund ihres Menschseins die gleiche Würde besitzen und dass die Grundlage dieses Wertes ein in ihnen angelegtes Vermögen der moralischen Wahl ist, dann spiegeln sich diese Überzeugungen tatsächlich in konfuzianischem Gedankengut. Zudem hat sich insbesondere die menzianische Schulrichtung des Konfuzianismus im Prozess der chinesischen und japanischen Modernisierung mit einer Dynamik der Selbstbehauptung, ja Selbstermächtigung verbunden (die auch von Wāng

(»etwas im eigenen Inneren suchen«), *zì dé* 自得 (»etwas selbst begreifen«) oder *zài yǒu* 在宥 (»frei sein«) ablesen, die auch heute noch oft mit einer Vorstellung moralischer und spiritueller Freiheit assoziiert werden. Vgl. die ausführliche Darstellung in Heiner ROETZ: *Die Ethik der chinesischen Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992.

13 Warum es in der Tat sinnvoll ist, im Text des *Menzius* eine Vorstellung moralischer Autonomie zu verorten, zeigt Franklin PERKINS: »Mencius, Emotion, and Autonomy«, *Journal of Chinese Philosophy* 29:2 (Juni 2002), S. 207–226.

Vor allem Menzius bringt klar zum Ausdruck, dass jeder Mensch nicht nur eine unveräußerliche Würde, sondern auch eine Fähigkeit der moralischen Wahl besitzt, die er idealerweise zur Verfolgung der ihm legitim erscheinenden Lebensziele anwendet.

Huī 汪暉, dem wichtigsten Vertreter der »Neuen Linken« in China, in seiner genealogischen Analyse der chinesischen Moderne ausgezeichnet worden ist).¹⁴

Móu Zōngsān hätte sich nun mit der These einer solchen prinzipiellen Ableitbarkeit liberaler Prinzipien aus konfuzianischen Texten zufriedengeben können; doch es ging ihm um mehr als um ein philosophiegeschichtliches oder rein tagespolitisches Argument.¹⁵ In seinem Bemühen, eine chinesische Modernität philosophisch zu begründen, suchte Móu die Denktraditionen in West und Ost nicht nur komparativ abzugleichen, sondern die historische und politische Asymmetrie zwischen beiden aufzuheben, sie konsequent ineinander zu verschränken und auf diese Weise den westlichen Theoriemodellen den normativ gleichrangigen, ja vielleicht sogar überlegenen Entwurf eines liberalen, chinesischen Gemeinwesens entgegenzustellen.

14 Vor allem ist hier an Menzius' Bedeutung für den Neokonfuzianismus im 11. und 12. Jahrhundert, sowie an die Rolle Wáng Yángmíngs (1472–1529) im modernen Japan und China zu denken (siehe Wāng Huī 汪暉: *Xiàndài Zhōngguó sīxiǎng de xīngqǐ* 現代中國思想的興起, Beijing: Sānlián, 2004, Bd. 1.1, S. 63 f., 291–298). Zur kulturellen Eigenständigkeit einer »chinesischen Moderne« vgl. die Überlegungen in Edmund S. K. FUNG (Fēng Zhàoqī 馮兆基): *The Intellectual Foundations of Chinese Modernity. Cultural and Political Thought in the Republican Era*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, S. 5–13.

15 Als Einführung in Móus Denken empfiehlt sich insbesondere Sébastien BILLIQUET: *Thinking Through Confucian Modernity: A Study of Mou Zongsan's Moral Metaphysics*, Leiden, Boston: Brill, 2011.

Es spricht nun viel dafür, dass dieses hochambitionierte Projekt steht und fällt mit Móus Interpretation der kantischen Moralphilosophie und dabei insbesondere des Begriffs der Autonomie (Chinesisch: *zìlǜ* 自律). »Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen sein«, lautet die bekannte Formel der kantischen Autonomie.¹⁶ Autonom ist das Individuum, wenn es von der Selbstliebe, allen Neigungen und empirischen Zwecksetzungen absehend sich ausschließlich am Moralgesetz selbst orientiert, das ihm unmittelbar in seinem praktischen Selbstbewusstsein präsent ist, als unbedingter Anspruch eines Sollens (welches der kategorische Imperativ nur formalisiert). Moralgesetz und Freiheit sind aufs Engste miteinander verschränkt, denn Freiheit wird von Kant als das Vermögen der Gesetzgebung verstanden, das Rechte und Pflichten generiert. Unter Bezug auf Kants Moraltheorie und bestimmte Passagen des Buchs *Menzius* behauptet Móu Zōngsān nun, dass der »ursprüngliche Herz-Geist« (*běnxīn* 本心) (das Herz galt im Alten China als Denkzentrum) eine Sphäre der moralischen Innerlichkeit bezeichne, in der das Subjekt nicht mehr der Fremdbestimmung durch individuelle Affekte, Bedürfnisse und Eigeninteressen unterliege, sondern – sobald es einmal den Prozess der konfuzianischen Kultivierung und Selbsttransformation durchlaufen hat –

16 Immanuel KANT: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Werkausgabe*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, Bd. VII, BA 87 f.

... suchte Móu [...] den westlichen Theoriemodellen den normativ gleichrangigen, ja vielleicht sogar überlegenen Entwurf eines liberalen, chinesischen Gemeinwesens entgegenzustellen.

allein vom Moralgesetz selbst determiniert wird (das kantische Moralgesetz wird von Mǒu grosso modo mit dem Konzept des *lǐ* 理 gleichgesetzt).¹⁷ Das Handeln ist mithin nicht mehr auf die Präferenzen und Wünsche des individuellen Akteurs ausgerichtet, sondern auf die allgemeine, irreduzible Perspektive des Moralischen. In diesem Sinne ist das konfuzianische Subjekt autonom. In einer kühnen Wendung behauptet Mǒu Zōngsān zudem, dass das unter konfuzianischen Vorgaben konstituierte Moralsubjekt den Widerspruch von Pflicht kontra Neigung zu überwinden fähig sei, also quasi in den Besitz einer »H e i l i g k e i t des Willens« kommen könne,¹⁸ da mit der vollgültigen Autonomie, wie Mǒu – zweifellos inspiriert von buddhistischen Texten – schreibt, zugleich die transzendente Differenz zwischen phänomenaler und noumenaler Sphäre verschwinde (nämlich der freie Wille nicht mehr nur Postulat, sondern unmittelbare Realität sei). Auf diese Weise gewinnt das konfuzianisch verstandene, moralische Sub-

jekt eine Konkretheit und existentielle Einzigartigkeit, die dem kritischen Denken Kants sicher fremd gewesen wäre, die von Mǒu Zōngsān jedoch als seine eigentliche Stärke interpretiert wird.¹⁹

4

Nach dieser noch sehr groben Zusammenfassung wäre zweifellos eine genauere Untersuchung notwendig, wie weit die von Mǒu behauptete Identität zwischen Kants Autonomiebegriff und bestimmten Positionen der konfuzianischen Tradition überhaupt reicht (womit auch das Problem einer eventuellen Inkommensurabilität zwischen Ost und West aufgeworfen würde). Doch statt diese Frage direkt anzugehen (und mit der impliziten Annahme, dass es Mǒu letztlich gar nicht um den Aufweis einer absoluten Identität geht), möchte ich Mǒus Thesen einer indirekten Lektüre unterziehen. Gegen François Julliens einschlä-

19 Mǒu Zōngsān argumentiert im Sinne der buddhistischen Lehre, dass sich Heiliges und Profanes wechselseitig durchdringen (vgl. Hans-Rudolf KANTOR: »Ontological Indeterminacy and Its Soteriological Relevance: An Assessment of Mou Zongsan's (1909–1995) Interpretation of Zhiyi's (538–597) Tiantai Buddhism,« *Philosophy East and West*, Vol. 56, Nr. 1 (Jan., 2006), S. 16–68). Mǒus »epistemologischer Optimismus« lässt sich schon bei Yán Fù diagnostizieren und ist von Thomas Metzger als charakteristisch für den modernen, chinesischen Diskurs über Moral und Politik bezeichnet worden (siehe ders.: *A Cloud Across the Pacific. Essays on the Clash between Chinese and Western Political Theories Today*, Hong Kong, The Chinese University Press, 2005, insbesondere Kapitel 1).

17 Siehe Mǒu Zōngsān: *Yuánshàn lùn* 圓善論, Taipei: Xuéshēng shūjù, 1996, S. 66–70; ders.: *Kāngdé de dàodé zhéxué* 康德的道德哲學, Taipei: Xuéshēng shūjù, 1982, S. 336–342. Vgl. LEE Ming-huei 李明輝: *Rújiā yǔ Kāngdé* 儒家與康德, Taipei: Liánjīng, 1990, S. 99 ff. Das Konzept *lǐ* ist auch übersetzt worden als »Ordnungsprinzip«, »Sachverhalt« oder – in der jüngeren anglo-amerikanischen Forschung – »Kohärenz« (*coherence*) (siehe etwa Stephen C. ANGLE: *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2009, insbesondere Kapitel 1.2).

18 I. KANT: *Kritik der Praktischen Vernunft*, in: *Werkausgabe*, Bd. VII, A 146.

gige These, dass in China ethische Probleme nie aus der Perspektive des Handelnden gedacht worden seien,²⁰ möchte ich behaupten, dass es durchaus Sinn macht, den westlichen Begriff der Freiheit als moralischer Autonomie auf konfuzianische Texte anzuwenden. Hilfreich dürfte hier insbesondere der Beitrag des Forschers Joseph Chan (Hong Kong) sein. Chan unterscheidet vier Dimensionen moralischer Autonomie: (a) Freiheit als die freiwillige Befolgung des Sittengesetzes; (b) Freiheit als die reflektierte Zustimmung zum Sittengesetz; (c) Freiheit nicht nur als Selbstunterwerfung unter ein moralisches Gesetz, sondern als eine Beziehung der Urheberchaft zu diesem (das Subjekt als Gesetzgeber); und (d) Freiheit als ein expressives Selbstverhältnis, in dem sich der Einzelne nicht als allgemeines Subjekt versteht, sondern als einzigartiges Individuum mit einer konkreten Vorstellung von einem gelingenden Leben.²¹ Chan behauptet nun, dass in den Quelltexten des klassischen Konfuzianismus nur die Dimensionen (a) und (b) artikuliert worden seien; darüber hinaus gehend fordert er, dass ein zeitgenössischer Konfuzianismus nicht umhin könne, auch ein positives Konzept »individueller Autonomie« (*gèrén zìzhǔ* 個人自主) zu implementieren,

20 François JULLIEN: *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin: Merve Verlag, 2003, S. 147 f.

21 Siehe Joseph CHAN (Chén Zǔwéi 陳祖偉): »Dàodé zìzhǔ, gōngmín zìyóu yǔ Rújīa sīxiǎng 道德自主、公民自由與儒家思想,« in: CHÉN Zǔwéi, LIÁNG Wéntāo 梁文韜, Hgg.: *Zhèngzhì lǐlùn zài Zhōngguó 政治理論在中國*, Hong Kong: Oxford University Press, 2001, S. 65–93; hier: S. 76.

d.h. eine Vorstellung individueller Denk- und Handlungsfreiheit, die nicht durch die Vorgaben einer moralischen Vernunft geschwächt oder gar unterdrückt wird.²²

Diese Vorgaben sollten eine genauere Bewertung von Mós Interpretationsmodell ermöglichen. Offensichtlich ist sein Interesse an Kant vor allem von der Annahme motiviert, dass die kantische Autonomie eine Form der nicht-empirischen Innerlichkeit verbürgen könne, welche sich vor allem in der Reinheit und Unbedingtheit des Moralbegriffes manifestiert. Seine Position scheint zu implizieren, dass die »konfuzianische Autonomie« nicht nur – gemäß Joseph Chans Unterscheidung – die Dimensionen (a) und (b) einschließt, sondern auch (d), weil Móu immer wieder die lebensphilosophische Konkretheit dieses konfuzianischen Subjekts herausstreicht, und vielleicht sogar (c), da dieses Subjekt, sobald es auf dem langen Wege der konfuzianischen Selbstkultivierung die höchste Stufe erreicht hat, das moralische Gesetz selbst »setzt«, d.h. sein »Herz-Geist« das *lǐ* unmittelbar in sich vorfindet und gewissermaßen auch hervorbringt. Es läge nun zweifellos nahe, Mós kühne Umschreibung der kantischen Autonomie als (in einem traditionellen Sinne) religiös oder gar *metaphysisch* zu klassifizieren; doch führen diese Kategorien letztlich wieder Unterscheidungen ein, die dem chinesischen Denken durchaus fremd sind und denen sich auch Móu beharrlich zu entziehen sucht. Tentativ kann an dieser Stelle nur festgehalten werden, dass bei Móu gilt: »Freiheit sei möglich,

22 Ebd., S. 88–93.

... fordert Chan, dass ein zeitgenössischer Konfuzianismus nicht umhin könne, auch ein positives Konzept »individueller Autonomie« zu implementieren.

weil der (freie) Wille (metaphysisch) wirklich sei«²³ – wobei wir im Hinterkopf behalten sollten, dass Móus Begriff der Wirklichkeit nicht etwa platonisch, sondern letztlich wohl nur buddhistisch entschlüsselt werden kann und das auch für Móu gültige buddhistische Ziel der Loslösung, bzw. »Nicht-Anhaftung« es genau besehen erheblich erschwert, die von ihm avisierte Freiheit noch als eine Form der Souveränität oder Herrschaft zu interpretieren (z.B. über ein empirisches Selbst, über Mitmenschen oder über die eigene Privatsphäre).²⁴ Die Grunderfahrung neukonfuzianischer Freiheit dürfte phänomenologisch gesprochen eher ein Gehenlassen, eine »Gelassenheit«, denn ein Festhalten sein.

Dagegen lassen sich die Auswirkungen, die Móus Autonomiebegriff auf sein Verständnis der Politik hat, leichter benennen. Anders als viele Intellektuelle im gegenwärtigen China fordert Móu Zōngsān die prinzipielle Anerkennung von Demokratie und Wissenschaft durch die Konfuzianer, damit also auch den öffentlichen Gebrauch einer »westlichen« Vernunft, die in wesentlichen Belangen prozedural und formal operiert.²⁵ Doch dieses Eing-

verständnis ist an Bedingungen geknüpft: auf der Ebene des privaten Individuums steht für Móu der Vorrang des konfuzianischen Bildungsideals und die ihm zugrundeliegende moralische Vision außer Frage, nämlich jenes konkrete, moralische Subjekt, das sich in einer »existentialen Praxis« (*gōngfū* 工夫) selbst realisiert, wobei es zugleich durch ein Geflecht von rituellen und affektiven Bindungen mit den anderen Subjekten verbunden ist. Móu ist sich durchaus bewusst, dass liberale Theoretiker wie Kant oder Mill die formale Gleichheit Aller und ein System abstrakter, die Autonomie jedes Individuums verbürgender Rechte als Grundlage einer liberalen Demokratie ansehen (er bringt diese beiden Werte auch durchaus in Stellung gegen den chinesischen Marxismus). Dennoch relativiert er die Sphäre der »reziproken Gleichheit« (*duìděng píngliè* 對等平列) mitunter, nämlich als ein Ergebnis jener »theoretischen Vernunft« (*guānjiě lǐxìng* 觀解理性), wie sie für das westliche Denken charakteristisch sei – nicht aber für das chinesische!²⁶ Darüber hinaus fällt auf, dass Móu in seinen entscheidenden Schriften kaum je einmal das kontraktualistische Modell eines Hobbes oder Kant erwähnt; der Grund der Politik ist für ihn nicht etwa ein Konsens oder Vertrag, sondern die »konkreten und existen-

physischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne, S. 346–407.

²⁶ Móu Zōngsān; *Zhèngdào yǔ zhìdào* 政道與治道, Taipei: Xuéshēng shūjú, 2003, S. 59 f. – Beachtenswert ist auch, dass Móus Verständnis moralischer Praxis stellenweise dezisionistische Züge aufweist (siehe etwa ders.: *Xīntǐ yǔ xìngtǐ* 心體與性體, Taipei: Zhèngzhōng shūjú, 1968–69 (3 Bde.), Bd. 1, S. 117 f.).

²³ Siehe Olf LEHMANN: *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne, ›Philosophisierung‹ der Tradition und ›Konfuzianisierung‹ der Aufklärung bei Mou Zongsan*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2003, S. 66.

²⁴ An dieser Stelle wäre natürlich auch die Nachfrage nötig, inwieweit der kantische (westliche) Willensbegriff, mit dem Móu ja das konfuzianische Konzept *zhì* 志 zu »modernisieren« sucht, überhaupt noch angemessen ist.

²⁵ Vgl. die Analyse in LEHMANN: *Zur moralmeta-*

Die Grunderfahrung neukonfuzianischer Freiheit dürfte phänomenologisch gesprochen eher ein Gehenlassen, eine »Gelassenheit«, denn ein Festhalten sein.

tialen Lebenszusammenhänge und sozialen Beziehungen«. ²⁷ Die von der demokratischen Regierungsform repräsentierte »Allgemeinheit« soll deshalb unmittelbar dem Inneren des Einzelnen entspringen. ²⁸ Spätestens hier wird deutlich, dass Móus Betonung der moralischen Innerlichkeit des konkreten Individuums strukturell nur schwerlich mit der Idee zusammengeführt werden kann, dass sich freie und vernünftige Personen in der Verfolgung ihrer Eigeninteressen über bestimmte Gerechtigkeitsprinzipien verständigen oder gar einen Staat gründen könnten. ²⁹ Dennoch

27 Móu Zōngsān: *Zhèngdào yǔ zhìdào*, S. 112. Nicht überraschend spielt auch der Begriff der »konkreten Allgemeinheit« (*jùtǐ de pǔbiàn* 具體地普遍) bei Móu eine prominente Rolle (siehe ders.: *Zhōngguó zhéxué shǐjiū jiǎng*, Taipei: Xuéshēng shūjú, 1983, zweite Vorlesung, insbesondere S. 36 ff.).

28 Ders.: *Daòdé de líxiǎng zhǔyì* 道德的理想主義, Taipei: Xuéshēng shūjú, 2000, S. 148.

29 Der bislang wohl elaborierteste Versuch, Rawls' politischen Liberalismus mit bestimmten Positionen des Konfuzianismus zu verbinden, sucht denn auch das System gleicher Grundfreiheiten zugunsten einer konfuzianischen Elitenherrschaft einzuschränken, ohne den formalen Konstruktionsbedingungen des Rawls'schen Urzustandes größere Aufmerksamkeit zu schenken (siehe BAI Tōngdōng 白彤東: *Jiùbāng xīnmìng: Gǔjīn zhōngxī cānzhaò xià de gúdiǎn rújiā zhèngzhìzhéxué* 舊邦新命: 古今中西參照下的古典儒家政治哲學, Beijīng: Beijīng dàxué chūbǎnshè, 2009). – Dem Sinologen Heiner Roetz zufolge war es das Ziel der antiken Konfuzianer, »ein abstraktes Prinzip der horizontalen Reziprozität von ego und alter auf der Basis von Autonomie, Gleichheit und Solidarität« zu formulieren (ROETZ: *Die Ethik der chinesischen Achsenzeit*, S. 433); wenigstens für den Neukonfuzianismus scheint mir diese These höchst zweifelhaft.

gibt er das Versprechen einer gemeinschaftlichen und wohl auch *freien* Praxis nicht auf; er sucht diese nur nicht mittels einer formalen Vermittlung zwischen den Individuen, sondern in einer existentialen Unmittelbarkeit zu begründen. Von zentraler Bedeutung ist hier Móus These, dass das konfuzianische Subjekt apriorische (d.h. selbstgewirkte) moralische Gefühle wie die »Menschlichkeit« (*rén* 仁), eine Art bewusst strukturierter, »mitfühlender Sorge« (*ài* 愛) um den Anderen, besitze, die es ihm ermöglichen, unmittelbar (also auch nicht mittels der rationalen Prüfung von Handlungsgründen) auf die jeweilige Situation zu reagieren. ³⁰

5

Es spricht viel dafür, dass Neukonfuzianer wie Móu Zōngsān der öffentlichen, politischen, also auch säkularen Welt nur aus großer Distanz begegnen – obwohl oder gerade weil sie die institutionelle Ausprägung der modernen Kultur des Westens (die liberale Demokratie) akzeptiert haben. Die grundsätzliche Entscheidung, sich konstruktiv auf die westliche Moderne zu beziehen und zugleich von ihren angeblichen, normativen Defiziten sprechen

30 Es spricht einiges dafür, dass Móu Zōngsāns kritische Transformation der kantischen Autonomie (mittels einer Aufwertung der moralischen Gefühle) der Kritik Adornos oder Bernard Williams' an der abstrakten, dem individuellen Selbst externen Instanz der kantischen Moralität korrespondiert (vgl. Christoph MENKE: *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004, S. 87 f.).

Von zentraler Bedeutung ist hier Móus These, dass das konfuzianische Subjekt apriorische (d. h. selbstgewirkte) moralische Gefühle wie die »Menschlichkeit« besitze, die es ihm ermöglichen, unmittelbar (also auch nicht mittels der rationalen Prüfung von Handlungsgründen) auf die jeweilige Situation zu reagieren.

zu wollen, entscheidet über die weiteren Parameter des philosophischen Unternehmens. Móus Werk repräsentiert eine genuine Fortentwicklung konfuzianischer Positionen, spitzt sie aber auch noch einmal zu. Wie vor ihm schon Yán Fù Mills Denken kontextualisiert und zugleich politisiert hatte, politisiert Móu Kants Autonomiebegriff, indem er ihn einbettet in chinesische Textbestände, sich polemisch von einer universalen, allzu »theoretischen« Vernunft absetzt und den (auch im vormodernen chinesischen Denken zentralen) Begriff der »existentialen Praxis« (*gōngfū*) – gegen den neutralen »Standpunkt eines Professors der Politikwissenschaft« – in den Rang einer notwendigen Bedingung für die Verwirklichung einer liberalen Demokratie auf chinesischem Boden erhebt.³¹

Es ist wahrscheinlich noch zu früh für eine Antwort, ob es Móu gelungen ist, die Motivationsbasis für eine zukünftige Demokratisierung Chinas freizulegen. Es kann jedoch schon jetzt vermutet werden, dass Móus Denken einer tieferen Problematik Ausdruck gibt, die direkt mit den Möglichkeitsbedingungen eines liberalen Gemeinwesens in China korreliert: wie sich eine liberale Ordnung in einem Gemeinwesen konstituieren kann, in der andere kulturelle Ressourcen die Praxis der Freiheit begründen als in der euro-amerikanischen Moderne. An Móu Zōngsāns Denken dürfte die paradoxe Stellung eines westlichen Liberalismus abzulesen sein, der von sich selbst behauptet, die liberalen Rechte von allen kulturellen oder historischen Vorausset-

zungen freihalten zu können, genau besehen jedoch eine »Idee der subjektiven Freiheit« voraussetzt, die »anspruchsvoll und ebenso historisch wie kulturell situiert« ist;³² anders gesagt, ist »subjektive Freiheit«, also die Freiheit, das eigene Leben selbst zu bestimmen, auf einen historisch und kulturell veränderlichen Hintergrund angewiesen, der überhaupt erst dem Subjekt die Ressourcen bereitstellt, in diesem Leben Wichtiges von Unwichtigem zu unterscheiden.³³ Anders als Mill oder Kant betrachtet Móu als den innersten Kern der »subjektiven Freiheit« die Identifikation mit einem bestimmten kulturellen Hintergrund, die sich jedoch keineswegs in der Abweichung von der westlichen, abstrakten, universalen Freiheit erschöpft, sondern selbst eine notwendige und damit universale Perspektive begründen will. Offensichtlich versucht Móu mit seinem starken Modell der moralischen Perfektibilität (im Sinne des traditionellen konfuzianischen Kultivierungsmodells), als Vorbedingung für eine auf den Prinzipien von Gleichheit und Gerechtigkeit beruhenden »Freiheit von jedermann«,³⁴ eine konfuzianische Grundlegung »subjektiver Freiheit« – die er paradoxerweise jedoch zugleich, unter den Vorgaben der moralischen Autonomie, erheblich abschwächt. Zu diesem Zwecke schreibt Móu den kantischen Autonomiebegriff kon-

³¹ Móu Zōngsān: *Zhèngdào yǔ zhìdào*, S. 60.

³² Siehe MENKE: *Spiegelungen der Gleichheit. Politische Philosophie nach Adorno und Derrida*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2004, S. 230.

³³ Ebd., S. 230 f.

³⁴ I. KANT: »Über den Gemeinspruch«, in: *Werkausgabe*, Bd. XI, S. 144.

An Móu Zōngsāns Denken dürfte die paradoxe Stellung eines westlichen Liberalismus abzulesen sein, der von sich selbst behauptet, die liberalen Rechte von allen kulturellen oder historischen Voraussetzungen freihalten zu können, genau besehen jedoch eine »Idee der subjektiven Freiheit« voraussetzt, die »anspruchsvoll und ebenso historisch wie kulturell situiert« ist;

sequent in die klassischen Texten der chinesischen Philosophie ein und *überschreibt* diese gleichzeitig (wie man etwa einen Palimpsest überschreibt); im Verlauf dieser Schreib- und Interpretationsarbeit delokalisiert, ja modifiziert er aber auch die westliche Begrifflichkeit grundlegend. Gerade weil der chinesischen Kultur und damit auch der politischen Kultur Chinas streng genommen viele der philosophischen Hintergrundbegriffe fehlen, die dem liberalen Projekt heute noch wesentlich sind oder wenigstens bis vor kurzem unabdingbar schienen (der Willensbegriff, der Begriff eines moralischen Gesetzes, die Vorstellung vom Subjekt als »Autor« des eigenen Lebens, usw.), sieht sich Móu gezwungen, auf autochthone Begrifflichkeiten und Lehren zurückzugreifen, deren Eigendynamik ihn jedoch zu einer grundlegenden Transformation dieses Projekts veranlasst.

Diese letzten Überlegungen sollten nicht so verstanden werden, als ob das kritische Verhältnis Móus (oder anderer Neukonfuzianer) zur liberalen Ordnung des Westens in der Gegenwart einfach affirmativ und undifferenziert *gegen den Westen* ins Feld geführt werden könnte.³⁵ Dafür ist die Kluft zwischen den beiden Welten wohl einfach zu groß, die Diagnosen über den Zustand der Politik in Ost und West zu verschieden. Es wäre dennoch eine Untersuchung wert, ob das vom zeitgenössischen Konfuzianismus bereitgehaltene

Versprechen einer anderen »existentialen Praxis« nicht doch einmal in einer zukünftigen, wahrhaft kosmopolitischen Weltordnung bedeutsam werden könnte. Ob nämlich, jenseits des homogenen Raums des kapitalistischen Systems, eine Praxis möglich wäre, in der das freie Leben des Einzelnen versöhnt wäre mit der Gemeinschaft, jenseits der Sphäre von Tausch und Vertrag, dank einer Freiheit, deren letzter Grund nicht mehr Selbsterhaltung wäre, sondern die unmittelbare Anerkennung des Anderen durch die unwillkürliche, affektive Erschließung seiner Gegenwart.³⁶

Zu diesem Zwecke schreibt Móu den kantischen Autonomiebegriff konsequent in die klassischen Texten der chinesischen Philosophie ein und *überschreibt* diese gleichzeitig (wie man etwa einen Palimpsest überschreibt);

³⁵ Für einen solchen Versuch, der jedoch Móus Beitrag völlig übersieht, siehe Daniel A. BELL: *Beyond Liberal Democracy. Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton: Princeton University Press, 2006.

³⁶ Die Idee einer unmittelbaren Responsivität, die sich wesentlich aus einer intuitiven, deintensivierenden Wahrnehmung speist, wird weiter ausgestaltet in Fabian HEUBEL: »Aisthethik oder Transformative Philosophie und Kultur der Fadheit«, *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 22 (2009), S. 35–53; sowie Mario WENNING: »Daoism as Critical Theory«, *Comparative Philosophy*, Vol. 2, Nr. 2 (2011), S. 50–71.

