

polylog 50²⁰²³

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Anke Graneß & Nausikaa Schirilla (Hg.)

Epistemische Gewalt

Mit Beiträgen von Claudia Brunner, Moira Pérez, Divya Dwivedi, Manuel Rivera Espinoza,
Hannah Schey, Cara-Julie Kather und anderen

SONDERDRUCK



THEMA

EPISTEMISCHE GEWALT

- 3 ANKE GRANESS, NAUSIKAA SCHIRILLA (HG.)
Einleitung
- 9 CLAUDIA BRUNNER
Ungerechtigkeit, Unterdrückung oder doch Gewalt?
Feministische Konzeptionen der epistemischen Grundlagen globaler sozialer Verhältnisse
- 25 MOIRA PÉREZ
Epistemische Gewalt und der philosophische Kanon – ein intersektionaler Zugang
- 37 MANUEL RIVERA ESPINOZA
Questioning the Truism of Fractured Experience
On the Neo-Orientalist features of Michael Puett's reading of early China
- 55 DIVYA DWIVEDI
Zum Verhältnis von Kastenwesen und Rassismus.
Die homologische Macht der Arierlehre
- 83 HANNAH SCHEY
Kritik einer kolonialen Vernunft.
Über Kants Rassismus hinaus
- 99 CARA-JULIE KATHER
Mathematik, Rationalität und Humanismus:
Paradigmen der zeitgenössischen Westlichen Bedeutungsgebung
- $\pi' \tau \circ \pi$ 112 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- 116 MĂDĂLINA DIACONU
polylog in Zahlen. Eine empirische Studie
- 123 URSULA BAATZ
Wie polylog zustande kam. Perspektiven auf die (Vor-)Geschichte



126 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN

148 IMPRESSUM

149 BESTELLEN

Berichte, Bücher, Medien

ARNE KLAWITTER

Chinesisches Denken in Vergangenheit und Gegenwart

Anne Cheng: *Geschichte des chinesischen Denkens*

Aus dem Franz. übers. von Ulrich Forderer | Hamburg: Meiner, 2022 | ISBN: 978-3-7873-3973-0 | 628 Seiten

Fabian Heubel: *Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven*

Hamburg: Meiner, 2021 | ISBN: 978-3-7873-3808-5 | 404 Seiten

Anne Chengs Grundriss der dreitausendjährigen Geschichte des chinesischen Denkens (zuerst Paris 1997) ist seit Marcel Granets *La pensée chinoise* (1934) zweifellos das Standardwerk auf diesem Gebiet. Cheng beginnt mit den ersten schriftlichen Zeugnissen wahr-sagerischer Rationalität aus dem 2. Jahrtausend v. Chr. und untersucht in sechs umfangreichen Teilen die Entwicklung des chinesischen Denkens von den antiken Grundlagen der Shāng und Zhōu-Kultur bis zur Konfrontation mit der westlichen Welt Anfang des 20. Jahrhunderts. Der chronologischen Darstellung geht eine Einleitung voraus, in der u. a. der Unterschied zwischen Denken und Philosophie diskutiert, die Bedeutung von *dào* erörtert sowie die Konzepte Hauch oder Lebensenergie (*qì*), Wandlung (*yì*) und Mitte (*zhōng*) erklärt werden. Cheng entscheidet sich, den Schwerpunkt ihrer Darstellung auf die Entwicklung der chinesischen Begriffe zu legen, die durch Tradition überliefert und weitergetragen werden und daher nicht einem bestimmten Autor zuzuschreiben sind. Das und die Heterogenität der behandelten Texte sowie das Fehlen einer theoretischen Untermauerung (im Gegensatz zu den antiken Griechen oder Scholastikern) veranlasst sie dazu, statt von Philosophie im engeren Sinne vom ›chinesischen Denken‹ zu sprechen. Dieses Denken geht nicht linienförmig und dialektisch vor, sondern schreitet spiralförmig voran; erfasst das Thema nicht mittels Definitionen, sondern

zieht enger werdende Kreise um den Gegenstand. Es ist nicht so sehr geprägt von Zweifel und Kritik als vielmehr vom Willen, den Sinn zu vertiefen, d. h. den Sinn »einer (aus dem beharrlichen Studium der klassischen Schriften entnommenen) Lektion, einer (von einem Meister erteilten) Belehrung, einer (selbst erlebten) Erfahrung immer tiefer in sich, in seine Existenz einsinken zu lassen« (32).

Im ersten Teil behandelt die Verfasserin mit den Inschriften auf Schulterblättern von Tieren und Schildkrötenpanzern die Anfänge der wahrsagerischen Rationalität, den Ahnenkult und die Ritualisierung des religiösen Bewusstseins, um im zweiten Kapitel ausführlicher auf die konfuzianische Wende einzugehen, die sie mit der ›Achsenzeit‹ im ersten Jahrtausend in der griechischen, hebräischen und indischen Kultur in Beziehung setzt. Im Mittelpunkt steht der konfuzianische Begriff *rén* (das Menschliche), wobei Cheng anhand des Schriftzeichens 仁 mit der Zufügung des Zeichens für »zwei« erläutert, dass der Mensch erst in seiner Beziehung zum anderen menschlich werde. Über die rituelle Geisteshaltung bei Konfuzius, dem Begriff der Riten (*lǐ*) und der Frage des Regierens erörtert Cheng abschließend die Herausbildung der kanonischen Texte, um im dritten Kapitel die Argumente Mōzís gegen die konfuzianische Lehre darzulegen.

Der zweite, schwergewichtigste Teil des Buches umfasst acht Kapitel und zeichnet sehr detailliert den

Gang des chinesischen Denkens während der Zeit der Streitenden Reiche nach, angefangen mit Zhuāngzǐ und dem *dào*, über Lǎozǐ (das *dào* des Nichthan-delns), Mèngzǐ und Xúnzǐ (Konfuzius' Erbe) bis hin zur legistischen Anthropologie, dem kosmologischen Denken (*yīn* und *yáng* als Prototyp aller Dualität) und dem *Buch der Wandlungen* (*Yǐjīng*), das ursprünglich vermutlich ein Werkzeug der Wahrsagekunst gewesen war, ein Orakelhandbuch, bis es durch Kommentierung und Kanonisierung als Figuren-Kombinatorik zu einer kosmologischen Ausdeutung des Wandels geworden ist.

Während der Hàn-Dynastie findet laut Cheng eine Ausgestaltung des philosophischen Erbes statt, man begann, den Ideenreichtum der vorangegangenen Zeiten zu ordnen und zu klassifizieren, was im dritten Teil dargestellt wird. Das Weltbild der Hàn beschreibt die Verfasserin als »holistisch«. Die große buddhistische Umwälzung ist das Thema des vierten Teils: An der Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert steht das Denken in China vor einer Wegscheide. Es kommt zu einer Auseinandersetzung zwischen Buddhisten, Konfuzianern und Taoisten insbesondere in den südlichen Dynastien und nachdem der Buddhismus nach sechs Jahrhunderten Präsenz in der chinesischen Mentalität fest verankert war, gelangte er in der Táng-Dynastie zur Blüte. Die Übersetzungsarbeit der buddhistischen Texte stellte dabei in Chinas Geschichte das »erste große Werk kulturellen Transfers dar« (343).

Der fünfte Teil skizziert in vier Kapiteln die Situation nach der Integration des Buddhismus: die Zeit vom 10. bis 16. Jahrhundert während der Sòng- und Míng-Dynastien. Zu Beginn der Sòng kam es Ende des 10. Jahrhunderts zu einer konfuzianischen Renaissance (auch als »Neokonfuzianismus« bezeichnet). Der politische Kampf zwischen Sīmǎ Guāng (1019–1086) und Wáng Ānshí (1021–1086) führte zu schweren Spaltungen unter den chinesischen Beamten und das Scheitern von Wángs »neuer Politik« (mit dem Ideal des »äußeren Königtums«) vertiefte den Graben zwischen denen, die an Reformen glaubten, und jenen, die sich lieber in philosophischen Spekulationen vergruben. Die konfuzianische »Rückeroberung«

nach der buddhistischen »Eroberung« brachte auch eine Rückkehr zum *Buch der Wandlungen* mit sich, das Gegenstand verschiedener Untersuchungen und Kommentare wurde (zu nennen wäre hier u. a. der Kommentar von Chéng Yí), ebenso wie die erneute Beschäftigung mit dem *dào*. Im 12. Jahrhundert wurde das »Studium des *Dào*« (*dàoxué*) von einzelnen Gruppen um Meister in den Provinzen Fújiàn, Zhèjiang, Jiāngxī und Húnán betrieben, woraus langsam eine Schulrichtung entstand. Nach der »großen Zusammenschau« in der Südlichen Sòng-Dynastie im 12. Jahrhundert konstatiert Cheng für die Zeit der Míng-Dynastie eine »Neubesinnung auf den Geist«, wobei auch der Begriff »Herz-Geist« (*xīn*) eine wesentliche Rolle spielt. Von Zhū Xī wird »Geist« als Einheit von himmlischem Prinzip und menschlichen Begierden, von menschlicher Wesensnatur (Beschaffenheit) und Gemütsbewegungen (Funktion) gedacht.

Der sechste und letzte Teil schließlich zeichnet die Heranbildung des modernen

Denkens seit dem 17. Jahrhundert nach. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts kommt es zu einer »schwere[n] moralische[n] Krise« als direkte Folge des Despotismus der Míng, der die Gelehrsamkeit erschütterte (vgl. 491). Vornehmliches Ziel des Denkens während des 17. Jahrhunderts war es, dem »Studium«, auf das die Gelehrten sich aus politischen Gründen zu beschränken gezwungen sahen, einen »engagierten oder gar oppositionellen Sinn zu verleihen« (492). Es ging vorrangig darum, das traditionelle Studium der Klassiker (*jīngxué*), also die klassische gelehrte Bildung, mit einem vom Legalismus beeinflussten Streben nach praktischem Nutzen (Staatsverwaltung, Kartografie, Landbau- und Wasserversorgung) zu verbinden. Der kritische Geist der Zeit richtete sich in erster Linie gegen die Institutionen der Míng (so bei Huáng Zōngxī oder Táng Zhēn) und den Subjektivismus der Míng-Zeit, der sich aus der buddhistischen Vorstellung der illusorischen Natur der empirischen Welt ableitete

»Man könnte [...] sagen, dass das *Buch der Wandlungen* diejenigen, die es zu Rate ziehen, in gewisser Weise ins Wissen um die Mittigkeit in der Vielfalt der Situationen initiiert.«
Cheng, 246

(bei Wáng Fūzhī). Nach der langen, von Despotismus geprägten Regierungszeit des Kaisers Qiánlóng (reg. 1736–1796) kam es zu einer relativen Toleranz unter Kaiser Jiāqīng Anfang des 19. Jahrhunderts, die es ermöglichte, dass die Gelehrten wieder ihre Ansprüche zur Geltung und ihre Kritik zu Gehör brachten (vgl. 528). Mitte des 19. Jahrhunderts wurden dann erste Konflikte mit ausländischen Mächten spürbar: 1850 brach in Guǎngxī die Tàipíng-Revolution los, ausgelöst von einer synkretistischen Sekte, die christliche Elemente aufnahm. Der Einfluss westlicher Wissenschaften und Technik gewann an Bedeutung ebenso wie das

Interesse an westlicher Philosophie; das politische System Chinas wurde zunehmend ausgehöhlt durch die stetig sich verschlechternde soziale Lage des Landes. Die letzten chinesischen Denker, die Cheng vorstellt, sind Kāng Yǒuwéi (1858–1927) als Höhepunkt des sogenannten »Neutextreformismus«, Zhāng Bīnglín (1869–1935) als einer der ersten »engagierten« Intellektuellen Chinas und Liú

Shīpéi (1884–1919), der zwar noch eine traditionelle Ausbildung genoss, aber zu einem der wichtigsten radikalen Denker der Zeit werden sollte. Trotz ihrer modernen politischen Ansichten arbeiteten Zhāng und Liú mit den Begriffen, die seit acht Jahrhunderten im chinesischen Denken zirkulierten. »So stimmt es zwar, dass die chinesischen Intellektuellen sich weiterhin auf ihre eigene Tradition bezogen«, resümiert Cheng, »sei sie konfuzianisch, taoistisch oder buddhistisch, aber sie lenkten sie in Richtungen um, die von den neuen, aus dem Westen kommenden Fragestellungen bestimmt waren.« (555)

Cheng macht in ihrem umfassenden Übersichtswerk deutlich, wie sich das chinesische Denken um und anhand bestimmte/r Begriffe geformt und ausgebildet hat (wie *dào*, *qì*, *yì*, *lǐ*, *xīn*, *xìng*, *kōng*). Sie kon-

zentriert sich auf den Fortgang der Ideen, was zwar wenig Raum für Reflexionen lässt, aber es gelingt ihr eine kompakte Darstellung der über 3000 Jahre umfassenden Geschichte des chinesischen Denkens – ein Muss für jeden China-Interessierten.

In eine ganz andere Richtung geht Fabian Heubels Buch *Was ist chinesische Philosophie?*, in dem der Verfasser ausgehend von Chinas hybrider Modernisierung eine kritische Perspektive auf die gegenwärtigen philosophischen Debatten der Sinologie zu eröffnen sucht. Das Buch ist in zwei Teile (»Immanenz und Kritik« sowie »Subjektivität und Politik«) und insgesamt zehn Kapitel gegliedert, die sich in erster Linie (unter Bezugnahme auf die Sinologen Jean François Billeter und Heiner Roetz) kritisch mit dem Werk des französischen Sinologen François Jullien auseinandersetzen, wobei der Verfasser vor allem im ersten Kapitel in eine mitunter unschöne Polemik verfällt.

Für Heubel markieren die Studien von Jullien zweifellos einen »wichtigen Schritt auf dem Weg, die eurozentrische Enge akademischer Philosophie zu durchbrechen« (35), dennoch sieht er einige Probleme in dem Konzept der »kulturellen Alterität«, die ein symmetrisches Verhältnis zwischen China und Europa voraussetzt, in dem beide Seiten die wechselseitige »Indifferenz« erst einmal überwinden müssten. Heubel geht davon aus, dass durch die Modernisierung eine Asymmetrie entstanden ist, wodurch sich »europäische Indifferenz gegenüber China und chinesisches Interesse an Europa gegenüberstehen« (45). Dem ist auch zunächst einmal ohne Einschränkung zuzustimmen, doch Heubel argumentiert weiter, dass nach den durch die Modernisierung ausgelösten Kulturbrüchen die »kultur-historischen Ressourcen Chinas und Europas prinzipiell gleich weit von »uns« entfernt s[eien] – prinzipiell heißt: Unter den Bedingungen *historischer Korrespondenz*.« (39). Eine solche Behauptung vernachlässigt die in der Gegenwart weiterhin ablaufenden europäischen Sozialisations- und Kulturalisationsprozesse; die Art und Weise des Philosophierens stellt ja immer wieder Anschlüsse an das griechische Denken her. Es ist nur schwer vorstellbar, dass man sich

»Die Frage »Was ist chinesische Philosophie?« führt in Europa nach wie vor häufig zu der Gegenfrage: Ist chinesische Philosophie denn über Philosophie? Dieser Zweifel erinnert an die Frage, die dem Komponisten John Cage in den 1950er Jahren einmal nach einem Konzert gestellt worden ist: Ist das denn überhaupt noch Musik? Cage gab darauf die legendäre Antwort: »Sie brauchen es nicht für Musik zu halten, wenn dieser Ausdruck Sie choquiert.«
Heubel, 9

von der Geschichte durch einen endgültigen Schnitt trennen und die Position eines ›Nach der Geschichte‹ einnehmen kann, um von dort aus alles für *prinzipiell gleich weit entfernt* zu erklären. Von dieser Basis aus unterstellt Heubel Jullien, wie übrigens auch dem späten Foucault, einen »Hellenozentrismus« und erkennt in Jullien einen neuen »Philosophentypus [...], für den der kompetente Umgang mit außereuropäischen Sprachen zum konstitutiven Bestandteil genuin philosophischer Arbeit gehört«. Dazu stelle Jullien das »chinesische Denken« bewusst in den Horizont zeitgenössischer europäischer Diskurse, so dass chinesische Motive »die Qualität philosophischer Begriffe« erhalten: »Allusivität, Wandel/Transformation, Fadheit, Effektivität/Wirksamkeit und Disponibilität/Verfügbarkeit« habe er »zu Begriffen verdichtet, von denen er hofft, dass sie vom zeitgenössischen Denken in Europa als sinnvolle Vorschläge rezipiert werden können«. Dieser »lebendige Gebrauch« von Philosophie, so Heubel, erwachse allerdings aus der »hybriden Modernisierung Chinas und nicht aus dem vormoderne Abstand zwischen China und Europa« (49).

Heubel wirft Jullien zurecht vor, das »Denken des Zwischen«, das für China in Anschlag gebracht wird, nicht konsequent zu verfolgen und stattdessen in kulturellen Differenzen zu verharren: Die griechische Philosophie des *Seins* setzt er dem chinesischen Denken des *Zwischen* schroff gegenüber, Transzendenz und Kritik hier, Immanenz und Konformismus dort. Außen vor lässt er dabei, dass es sich gleichzeitig um einen innergriechischen Konflikt handelt: *Sein* (Parmenides) versus *Werden* (Heraklit), und auch Heideggers Versuch, das Sein als Zwischen zu denken, bleibe unberücksichtigt. Heidegger entfaltet bekanntlich das Zwischen innerhalb des griechischen Diskurses über das Sein, indem er einen Bruch zwischen dem vor- und nachsookratischen Denken annimmt, aber von solchen »kleinere« Brüchen und »innergriechischen Abst[ä]nd[en]« (87) wolle Jullien nichts wissen und halte stattdessen am »Mythos der Alterität Chinas« fest (124). Heubel zeigt auf, dass ein solches Festhalten nur auf Kosten interkultureller Dynamik geschehen kann. Zudem vernachlässigt Jullien bei seiner Gleichsetzung von Im-

manenz und politischer Konformismus (was bedeutet, dass sich der chinesische Gelehrte an die ›stillen‹ Transformationen einer atem-energisch verstandenen Realität anpasst (vgl. 111f.), ohne eine kritische Basis zu entwickeln) den Umstand, dass, wie Foucault betont hatte, wo es Macht gibt, sich auch Widerstand rege. Foucault hatte den Versuch unternommen, »Kritik ohne Transzendenz zu denken« (130), auch dieser Denkmöglichkeit verweigert sich Jullien vehement, wie überhaupt Julliens Foucault-Rezeption »von einer weitgehenden Ignoranz gegenüber dem späten Foucault gekennzeichnet« sei (144). Genau hier, an der Idee einer »Ästhetik der Existenz« als Selbstkultivierung nämlich, setzt Heubel an, um im zweiten Teil seines Buches Subjektivität und Politik in Beziehung zu bringen und eine Perspektive »immanenter Transzendenz« (108) zu entwickeln, um Julliens starre Fixierung auf kontrastive Zuschreibungen zu überwinden.

Seine »interkulturelle Philosophie der Selbstkultivierung« (106) sucht Heubel mit einer kritischen Lektüre von Julliens Zhuāngzǐ-Interpretationen und Billeters Diskussion chinesischer Schreibkunst (als Zugang zum Modus der kreativen Aktivität) zu untermauern. Ihm liegt daran, in seinen Lektüren Punkte zu markieren, an denen »kritische Kultivierung und energiewandelnde Subjektivität in ihrer Zusammengehörigkeit erkennbar werden«, wozu er die philosophischen Gleichnisse von Zhuāngzǐ heranzieht, um Aspekte »energetischer Gegenläufigkeit« (253) herauszuarbeiten. Heubel geht es nicht darum, den Traum einer herrschaftsfreien Selbstregierung weiter zu träumen, sondern das, wie er es nennt, neue »Paradigma der Subjektivität« zu denken, »das Diskontinuität und Leere, Konfusion und Chaos innerhalb von Subjektivität Anerkennung verschaff[e]«, (279) allerdings in Distanz zu Billeters leibphilosophischem Ansatz, den Heubel für problematisch hält. Vielmehr versucht er, dieses Paradigma in der Spannung zwi-

»Die Konzeption hybrider Modernisierung scheint mir geeignet zu sein, jene transkulturelle Dynamik der Vermischung und Verschmelzung interner und externer ›Ressourcen‹ zu verstehen, die die experimentelle Entwicklung Chinas im 20. Jahrhundert geprägt hat.«
Heubel, 108

schen Vermögen und Kraft, Subjektivierung und Entsubjektivierung, Effektivität und Fadheit zu verorten, also in der Bewegung eines *Zwischen*.

Anne Cheng und François Jullien stehen innerhalb der französischen Sinologie in Hinblick auf ihre Methoden für zwei einander ausschließende Perspektiven, die aber aus Sicht der interkulturellen Philosophie als komplementär aufgefasst und fruchtbar gemacht werden können. Während Cheng einen zusammenhängenden, entwicklungsgeschichtlichen Überblick über das chinesische Denken gibt, bieten Julliens Studien zahlreiche Inspirationen und sein »Ortswechsel im Denken« könnte sich für eine interkulturelle Phi-

losophie als äußerst ertragreich erweisen. Es wäre daher polemisch überzogen und falsch, Julliens »Umweg über China« als einen »Abweg« (35) zu deklassieren.

Heubel, und darin liegt die Stärke seiner Darlegungen, deckt die Vorurteile auf, denen Jullien immer wieder anhängt oder verfällt, obwohl sie doch sowohl seinem philosophischen Anspruch als auch seiner Methode entgegenstehen, und die sein Projekt letztlich auch gefährden. Insofern ist Heubels Buch als eine wichtige Korrektur innerhalb der philosophischen Debatten der gegenwärtigen Sinologie anzusehen – Debatten, die für die interkulturelle Philosophie, wer sie ernst nimmt, von immenser Bedeutung sind.