

China liegt nah

Über chinesisches Denken und seine
zeitgenössische westliche Rezeption

Hermes Spiegel

HERMES SPIEGEL

China liegt nah

Über chinesisches Denken und seine
zeitgenössische westliche Rezeption

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3714-9

ISBN eBook 978-3-7873-3715-6

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Ver-
vielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verar-
beitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich
gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza.
Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt
aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

Vorwort	11
---------------	----

EINLEITUNG

Ähnlichkeit und Differenz	17
1. Westliche Voreingenommenheit sowohl der Ähnlichkeits- als auch der Differenzverfechter	23
Eine westliche philosophische Kontroverse in chinesischem Gewand ..	25
2. Die Schwächen der übernommenen philosophischen Muster: Das positivistische Muster	27
Stimmen zur Kritik der positivistischen Realitäts- und Erkenntnisauffassung	35
3. Die Schwächen der übernommenen philosophischen Muster: Das postmoderne Muster	39
Gilles Deleuzes Differenzmuster	42
Rorty/Vattimo	47
4. Falsche Vorstellungen von westlicher Rationalität	52
»Dekonstruktionistisches« Rationalitätsverständnis	54
Kritisches Rationalitätsverständnis	55
5. Unzulässige Monopolisierung von Wissenschaft und Logik	55
Erhebung der Rationalität zur Essenz des westlichen Denkens	63
Das einseitige Verständnis des westlichen Denkens als Grund für die Mißdeutung des chinesischen	65
6. Voreingenommenheit jeder möglichen Interpretation des chinesischen Denkens	67
Bei der Lektüre der chinesischen Klassiker geht es nicht um die Wahrheit und um das, was die Verfasser der Texte wirklich gemeint haben	72
7. Der Kollaps der differentialistischen Interpretation des chinesischen Denkens	78
Partielle Verwendbarkeit der entgegengesetzten Interpretationen des chinesischen Denkens	81

Exkurs: Philosophische Überlegungen zu ernüchternden Befunden	85
Heideggers Skeptizismuswiderlegung	86
Nietzsche ist nicht Heidegger	94
Erschlossenheit des Heideggerschen Daseins	96
Nietzsches Skeptizismus	97
Inkohärenz von Nietzsches »Umwertung aller Werte«	99
Nietzschesche und Hegelsche Philosophie als möglicher Zugang zum chinesischen Denken	102

TEIL I: DIE ÄHNLICHKEITSVERFECHTER (UNIVERSALISTEN)

Die moralphilosophische Ähnlichkeitsvariante	111
1. Heiner Roetz	111
2. Albert Schweitzer	136
3. Benjamin I. Schwartz	149
Sozialwissenschaftlich geprägte Interpretationen und ihre universalistischen Voraussetzungen	167
1. Ralf Moritz	168
2. Max Weber	187
3. Henri Maspero	207
Die wissenschaftstheoretische Ähnlichkeitsvariante	217
1. Hu Shi	217
2. Joseph Needham	245
3. Nathan Sivin	262
Die strukturalistische Kohärenzvariante (Rudolf Wagner)	277
1.	277
2.	299

TEIL II: DIE DIFFERENZIALISTEN

Die positivistische Differenzvariante	319
1. Angus Charles Graham	320
2. Chad Deloy Hansen	351
3. Jacques Gernet	366

Inhalt	9
Die postmoderne Differenzvariante	393
1. François Jullien	394
2. David L. Hall/Roger T. Ames	408
Einsicht in die Differenz als Erleuchtungsereignis	433
1. Hermann-Joseph Röllicke	433
2. Jean François Billeter	445
Schluß	453

ANHANG

Originalversion der vom Verfasser übersetzten Zitate	469
Verzeichnis der in Auszügen zitierten Schriften	485
Personenregister	495
Sachregister	501

*Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura
ché la diritta via era smarrita*

(Dante Alighieri, *Inferno* I, 1–3)

Auf halbem Weg des Menschenlebens fand
ich mich in einen finstern Wald verschlagen,
weil ich vom rechten Weg mich abgewandt.

[Übers. v. Karl Steckfuß (1778–1844)]

Vorwort

Der Anlaß zur Beschäftigung mit dem, was oft als »chinesisches Denken« bezeichnet wird, war einfach Neugier. Neugier auf ein Etwas, das mit Assoziationen zusammenhing, die das Wort China bei jemandem erweckte, der viel darüber gehört und gelesen hatte, aber darüber er sich aus verschiedenen Gründen keine verlässliche Meinung bilden können: »Lauter Bekanntes, aber nicht Erkanntes«. China hatte in meinem geistigen Horizont, wie für viele westliche »Intellektuelle«, erst als politisches Experiment angefangen zu existieren. Mein China war lange Zeit das, was Jean-Luc Godard in seinem Film *La Chinoise* (1967) daraus gemacht hatte. Interessant war Chinas Gegenwart und mögliche Zukunft als politisches und ideologisches Phänomen, seine Geschichte, sein früheres geistiges Leben spielten kaum eine Rolle. Die Gleichung China = Maoismus, d. h. eine Variante der im Westen geborenen marxistischen Ideologie, wirkte ablenkend und machte aus diesem fernen Land eine intellektuelle Provinz der westlichen Welt. Erst der kolossale Zusammenbruch des Sozialismus auf Weltebene (China eingeschlossen, trotz der noch heute dort geltenden Rhetorik und des Mao-Zedong-Portraits am *Tiananmen*, dem Platz des Himmlischen Friedens) und der damit einhergehenden zunehmenden Bedeutungslosigkeit der marxistischen Ideologie machten den Weg frei für eine Beschäftigung mit einem Denken, das bis dahin für den, der hier schreibt, *de facto* ein blinder Fleck geblieben war. Erst jetzt waren die Voraussetzungen gegeben, um sich zu fragen, ob geistig gesehen »hinter dem Berg auch noch Leute wohnten«.

Diese Arbeit ist daher gewissermaßen ein Stück Autobiographie. Es ist ein Abschnitt des Weges, der von einem unbrauchbar gewordenen marxistischen Weltbild zur Umorientierung und der Suche nach vielleicht brauchbaren Denkweisen anderswo geführt hat. Wichtige Momente dieser Suche sind die Aneignung der zum selbständigen Lesen eines chinesischen Textes notwendigen Chinesisch-Kenntnisse, was in einem fast zehnjährigen Peking-Aufenthalt geschah, sowie das aufmerksame Absuchen der unser Anliegen teilenden Literatur. Die Wahl der Lektüren hat sich natürlicherweise von selbst ergeben, sie ist nicht nach einem besonderen System erfolgt, sondern kettenartig durch Hinweise entstanden, die in den jeweils gelesenen Büchern enthalten waren. Diese wurden allesamt exzerpiert und kommentiert, wie sich leicht im Hauptteil der Arbeit feststellen läßt. Das regulative Prinzip, das bei diesem sinologischen Aneignungsprozeß ziemlich ausnahmslos eingehalten wurde, war, nie auf die Lektüre eines unser Thema betreffenden Werkes zu verzichten, auf das wir durch jenes aufmerksam gemacht wurden, mit dem wir uns gerade befaßten. Dazu gehört die erneute Beschäftigung

mit den westlichen philosophischen Schriften, auf die sich die jeweiligen Sinologen direkt oder indirekt beziehen. Es kann sein, daß beachtenswerte Arbeiten unbemerkt durch dieses Raster gefallen sind. Das Bewußtsein dieses Umstandes wirkt daher mäßigend auf die Ansprüche der vorliegenden Publikation, für deren Mängel der Autor, als Neuling im sinologischen Fach, seine Leser um wohlwolende Nachsicht bittet.

Die kommentierten Auszüge aus der einschlägigen Literatur, von der nur die Werke besprochen werden, welche als Prototyp für eine besondere Herangehensweise an das chinesische Denken angesehen werden können, sind ursprünglich als selbständige Einzeluntersuchungen zum eigenen Gebrauch entstanden. In der anschließenden Zusammenlegung haben sich daher einige Wiederholungen ergeben, die wir geglaubt haben dem mehr an Inhalten als an formaler Eleganz interessierten Leser zumuten zu dürfen. Der Sinn einer Veröffentlichung ergab sich erst im Verlauf der umfassenden Auswertung der Exzerpte mit der damit verbundenen Entdeckung, daß es ein chinesisches Denken, außer man interpretiert es, nicht gibt und daß eine Interpretation einen annehmbaren Sinn erst im Diskurs mit anderen Interpreten bekommen kann. Diese hat dann nichts mit Wahrheit zu tun, sondern nur mit einer relativen Gültigkeit, sofern sie sich der Kontrolle durch fremde Urteile unterzogen und bestanden hat. Tut sie das nicht, so besitzt sie nicht einmal diese relative, bescheidene Gültigkeit, sondern sie bleibt nur eine willkürliche Laune ihres Schöpfers.

Es ist unter diesen Umständen, daß der Verfasser es wagen mußte, sich dieser Prüfung zu stellen, in der Hoffnung, die Erwartungen seiner Leser nicht zu sehr enttäuscht und vielleicht einigen von ihnen geholfen zu haben, sich all jener Illusionen über die Entdeckung eines andersartigen, neuen chinesischen Denkens zu entledigen, die am Anfang dieser Arbeit bei ihm noch bestanden und den vorgelegten ernüchternden Ergebnissen Platz machen mußten.

Bei Mechthild Spiegel, meiner Frau, möchte ich mich für die mühevolle Durchsicht der Arbeit herzlich bedanken. Ebenfalls zu Dank bin ich Herrn Prof. Dr. Walter Schweidler verpflichtet, der zur Textgestaltung beigetragen hat und als mein erster Leser mit seiner aufgeschlossenen und toleranten Haltung veranlaßt hat, zuweilen streitbare und polemische Passagen der Arbeit in ihrer ursprünglichen, ungeschminkten Form beizubehalten. Marcel Simon-Gadhof, dem Cheflektor des Felix Meiner Verlags, möchte ich gleichfalls für die manchmal nicht nur redaktionellen Ratschläge meinen herzlichen Dank aussprechen.

Nota bene

Im Haupttext enthaltene Zitate aus fremdsprachigen Publikationen (außer englischen und manchmal lateinischen) werden in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Diese stammt, wenn nicht anders vermerkt, aus unserer Feder und ist so wortwörtlich wie möglich gehalten worden: Die Bemühung um Nähe zum Original wiegt in ihr mehr als die um stilistische Annehmlichkeit. Jedes übersetzte Zitat ist in der Fußnote mit einer Zahl in eckigen Klammern versehen. Diese weist auf die Originalversion des Zitats hin, die sich im Anhang unter der in der Fußnote angegebenen Zahl befindet.

In den seltenen Fällen, in denen klassische chinesische Texte zitiert werden, haben wir die Zeichen-Kurzform verwendet und für deren westliche Transkription die Pinyin-Methode angewandt. Da in der zitierten westlichen Literatur unterschiedlich transkribiert wird, kommt es leider im ganzen Verlauf der Arbeit zu verschiedenen lautschriftlichen Wiedergaben ein und desselben chinesischen Zeichens (z. B. 道 dao / tao; 人 ren/jen etc.). Für die Personennamen haben wir versucht dadurch Abhilfe zu schaffen, daß wir in den Fällen, wo die verschiedenen Transkriptionen für Verwirrung sorgen, auf die von uns verwendete Transkription in eckigen Klammern hingewiesen haben (z. B. für 庄子 je nach Transkriptionssystem *Chuang-tzu*, *Dschuang Tse*, *Tchouang-Tseu* [Pinyin = Zhuangzi]).

Ähnlichkeit und Differenz

Schwerpunkt der folgenden Untersuchungen ist die westliche Rezeption des klassischen chinesischen Denkens ab Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts bis zu unseren Tagen.

Nicht anders als am Anfang der Bekanntschaft mit chinesischem Gedanken-gut konzentriert sich das zeitgenössische Interesse der westlichen Welt auf die Frage nach dessen wesentlichen Eigenschaften. Die von den Jesuiten betriebene »Klärung« dieser Frage diente ursprünglich dem Zweck, Allianzen mit chinesischen Denktraditionen möglich zu machen, die einer effektiven Verbreitung des christlichen Glaubens dienen sollten. In der Folgezeit im 18. Jahrhundert war man damit beschäftigt, auf den fernen Osten jene rationalistische Ideologie zu projizieren, die nach Ansicht der aufgeklärten Geister aus der ersehnten Befreiung vom Aberglauben und vom westlichen religiösen Spuk hervorgegangen war.¹ Das 19. Jahrhundert, von Rémusats Laozi-Schrift² abgesehen, scheint aber so sehr von der eigenen Überlegenheit überzeugt gewesen zu sein, daß es einer Verwertung des chinesischen Denkens im eigenen Interesse entbehren zu können glaubte, wie die abschätzige Haltung maßgeblicher westlicher Denker belegt. Nicht anders als Hegel kann z. B. Schelling Chinas Denken wenig Gutes abgewinnen:

¹ Über Konfuzius schreibt Voltaire: »Ich habe seine Bücher aufmerksam gelesen; davon habe ich Exzerpte gemacht; ich habe darin nur die reinste Moral ohne eine Spur von Scharlatanerie gefunden.« In: *Oeuvres complètes de Voltaire, Dictionnaire Philosophique, DE LA CHINE, Section Première* (35). [Nr. 1]

Von einem erheblichen Maß an Aufnahme- bzw. Projektionsbereitschaft im Hinblick auf die chinesische Welt zeugt Christian Wolffs *Oratio de Sinarum philosophia practica*. Die frühen chinesischen Herrscher seien Philosophen nach Art der von Plato herbeigewünschten: »Nimirum prisci Sinarum Imperatores & Reges iidem erant Philosophi: Quid ergo mirum, juxta istud Platonis beatam fuisse Remp. ubi Philosophi regnabant, Reges philosophabantur?« (Christian Wolff, *Oratio ...* = Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, Übers., eingel. u. hrsg. von Michael Albrecht, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 12). Die chinesische Gesellschaft böte das beste Anschauungsmaterial, um zu zeigen, wie positiv sich rationales Denken auf das Leben auswirke: »Nullum sane habemus exemplum magis illustre, quo doceri possit, quantum valeant vires naturales ... « (*ib.*, S. 188). »Inest menti facultas bonum a malo, malum a bono discernendi ac mentis nebulas, quas sensus objiciunt, dispellendi ... Ratio ... mutationes praevideat, quae ex actionibus sive commissis, sive omissis consequuntur.« (*ib.*, S. 30).

² Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, Philosophe Chinois du VI^e avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples*, Paris: Imprimerie Royale, 1823.

»Wenn das, womit sich wirklich anfangen läßt, nur etwas sein kann, von dem sich forschreiten läßt ..., so sieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung ist, nicht sich anfangen läßt ... China liegt nur insofern im Anfang aller Geschichte, als es sich aller Bewegung versagt hat. Zwar der Zustand der Menschheit, wie wir ihn vor aller Geschichte gedacht, ist in dem Zustand der chinesischen Menschheit festgehalten, aber er ist in ihm nur als ein erstarrter, und eben auch darum nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn festgehalten. Das Chinesische Bewußtsein ist nicht mehr der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern ein todter Abdruck, gleichsam eine Mumie desselben.«³

Die in sinologischer Hinsicht große Gestalt des James Legge bildet nur dem Scheine nach eine Ausnahme. Das Ziel seiner Beschäftigung mit den chinesischen Klassikern ist nie die eventuelle Erweiterung seines Wissens, nie das Lernen gewesen, sondern das Missionieren, d. h. das Verbreiten einer Wahrheit, in deren Besitz er sich zu sein wähnte:

»I cannot make my mind a tabula rasa in regard to the faith in which I was brought up, and which ... I embraced for myself, with an entire conviction of its truth.«⁴

»We are free to consider whether the evidence of the resurrection of Christ is satisfactory ... Christ, while He was yet alive, expected as foretold both His death and resurrection ... That Christ was Himself deluded in the expectation that He would rise again, or that He meant to deceive others about the matter, is to me equally inconceivable.«⁵

³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Zweiter Band, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 [¹1857], S. 557.

Zur deutschen China-Rezeption im 19. Jahrhundert siehe Ursula Ballins im Internet veröffentlichten Beitrag *Vorurteile und Illusionen: Europäische Chinabilder und Fremdbilder in China*: »Im 19. Jahrhundert verliert China seine Rolle als Vorbild. Deutsche Romantiker und Orientalisten graben nach indogermanischen Wurzeln abendländischer Kultur und ›arisieren‹ das klassisch-griechische Altertum. Parallel zur Nationalstaatsideologie vor allem Preußens entwickeln Friedrich Schlegel, Hegel und Ranke dem Fortschrittsgedanken verpflichtete Ideen, wonach die Weltgeschichte zwar bei den alten Kulturen des Ostens begonnen, sich aber zunehmend freiheitlich in Europa erfüllt habe. Nach wie vor auf die jesuitischen Quellen gestützt, wird Chinas ›Stabilität‹ zur ›Stagnation‹ abgewertet. Ranke siedelt China, als zu den ›Völkern des ewigen Stillstands gehörend‹, außerhalb der Weltgeschichte an. Noch Karl Marx und Max Weber werden diesem Stereotyp verpflichtet sein.« (Internet: <https://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/tsingtau/katalog/auf1-18.htm>).

⁴ James Legge, *The Religions of China. Confucianism and Taoism described and compared with Christianity*, Norwood Editions 1978 [¹London: Hodder and Stoughton, 1880 {Fotomechanischer Nachdruck}], S. 242.

⁵ *Ib.*, S. 280–281.

»Because Christ said that He would rise again, I cannot doubt that He did do so ... I cannot understand how, if the resurrection were not a fact, the story of it came to be palmed successfully on the Christian Church.«⁶

Das zwanzigste Jahrhundert erlebt eine mit der im *siecle des lumières* vergleichbare Aufmerksamkeit auf das chinesische Denken, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Sah Christian Wolff im Konfuzianismus und in der politischen Organisation der Gesellschaft Inkarnationen des von ihm verfochtenen Rationalismus⁷, so scheint für die westlichen Chinafans des 20. Jahrhunderts der Wert des chinesischen Denkens gerade in dessen wesentlicher Verschiedenheit von der angeblich vernunftlastigen Denkweise des Westens zu liegen.

Um die Behauptung der wesentlichen Verschiedenheit, der radikalen Differenz des chinesischen Denkens, seiner »Alterität«⁸, geht es letzten Endes in der China-Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts bis heute. Das ist das Thema, an dem sich im Bereich der zeitgenössischen Sinologie die Geister am weitesten scheiden.

Durch die Analyse der Arbeiten namhafter Vertreter der verschiedenen Positionen wird im folgenden versucht, Muster kenntlich zu machen, die den oben genannten Ähnlichkeit oder Differenz behauptenden Interpretationen zugrunde liegen. Maßgeblich für unser Interesse ist hierbei nicht der Zeitpunkt des Auftretens einer bestimmten Argumentation, sondern ihre Bedeutung für den jeweils vertretenen Standpunkt. Die Wahl dieser Texte geschieht nicht ohne ein gewisses Unbehagen. Sie erfolgt nicht nach Maßgabe ihres philosophischen oder sinologischen Wertes, sondern danach, für wie typisch sie für eine gewisse Art der »Beweisführung« gehalten werden. So kann es vorkommen, daß wissenschaftlichen Ansprüchen durchaus genügende Arbeiten nur marginal eine Erwähnung finden, während schwache Produkte ausführlich kommentiert werden. Im Bewußtsein dieses Mankos können wir nur Trost in der Vorstellung finden, daß einzelne Untersuchungen in Zukunft diesem Mißstand Abhilfe verschaffen können.

Trotz der Verschiedenheit der philosophischen Blickwinkel, von denen aus ihre Betrachtungen (kantianisch, marxistisch, positivistisch, strukturalistisch, dekon-

⁶ Ib., S. 282.

⁷ »Ipse *Confucius* agnovit, nihil esse sine ratione sufficiente. Veritatem igitur cum fuerint consecuti, nimirum videri haud quamquam debet, quod nullum ipsorum dogma ratione destituatur« (Wolff, *Oratio de Sinarum* . . ., S. 224) [= »Konfuzius selbst erkannte, daß nichts ohne zureichenden Grund ist. Da die Chinesen die Wahrheit erreicht haben, muß es also keineswegs verwunderlich erscheinen, daß alle ihre Lehren über Gründe verfügen.« Ib. (Übersetzt von M. Albrecht)]

⁸ Diese sprachliche Neuschöpfung ist im Anschluß an die Lektüre französischer Texte entstanden, die von *altérité* reden und damit den Begriff von der höchstmöglichen Verschiedenheit meinen.

struktionistisch, pragmatistisch)⁹ erfolgen und trotz der oft entgegengesetzten Ziele, die sie anstreben, weisen die verschiedenen Interpretationen des ersten Terminus des Vergleichs, nämlich des westlichen Denkens, eine auffällige Übereinstimmung auf. Beide glauben das westliche Denken auf einen gemeinsamen »rationalen« Nenner reduzieren zu dürfen. Was unter »rational« zu verstehen sei, ist allerdings nicht immer klar. Aus einem Überblick der verschiedenen Interpretationen lassen sich aber zwei immer wieder vorkommende Kennzeichen dieser Rationalität feststellen: »Rational« dient zur Bezeichnung einerseits eines Denkens, das mit Abstraktionen arbeitet und sich an das Aristotelische Widerspruchsprinzip hält, es ist das Denken des Verstandes Hegelscher Definition¹⁰:

»Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwundersetzen und größten oder vielmehr der absoluten Macht.«¹¹

»Aber ein wesentliches Moment ist dies Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende.«¹²

⁹ Der Nachteile, die mit einer Etikettierung der verschiedenen Interpretationen als »positivistisch«, »strukturalistisch«, »postmodern« etc. zusammenhängen, ist sich der Verfasser durchaus bewußt. Eine befriedigende Begründung für die jeweilige Subsumierung einer Interpretation unter ein bestimmtes Etikett verlangte eine vorausgehende philosophische Klärung der verwendeten Begriffe, da aber dies mit der erforderlichen Ausführlichkeit im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu leisten ist, wird sich der interessierte Leser mit der unpräzisen Bedeutung, unter der solche Kennzeichnungen im aktuellen philosophischen Diskurs vorkommen, begnügen müssen. Dies dürfte denjenigen am wenigsten schwerfallen, die wissen, daß Worte und Begriffe ohnehin nicht den hohen Ansprüchen gewachsen sind, die oft an sie gestellt werden, diese aber trotzdem verwenden, weil sie keine bessere Alternative kennen.

¹⁰ Siehe hierzu z. B. Gregor Pauls klare Meinung zum Thema: »Freilich kann kein Mensch leben, ohne wenigstens zeitweise und lokal Gesetzen der Logik und der Erfahrung zu folgen, und wer sich mit einem anderen unterhalten will, muß zumindest Prinzipien wie den Satz der Identität und des Widerspruchs beachten, gleich, welche Überzeugung er vertreten mag. Sonst wäre selbst eine Identifikation der Gesprächsgegenstände unmöglich. Grob gesagt, ist also ein partieller Rationalismus faktisch unumgänglich.« (»Zur bleibenden Relevanz kritischer Rationalität. Eine Auseinandersetzung mit zentralen Thesen Karl Poppers und Lehrstücke klassischer chinesischer Philosophie«, in: Helmut Schneider, *Philosophen im Dialog mit China*, Köln: Edition Chora, 2000, S. 27). »Die Annahme einer universalen Logik ist meines Erachtens stichhaltig. So wurden etwa logische Grundgesetze wie das Widerspruchsprinzip und das Tertium non datur nicht nur von Aristoteles, sondern unabhängig von ihm auch im alten Indien ... und im alten China (und zwar schon im 4. vorchristlichen Jahrhundert) formuliert ...« (*ib.*, S. 28–29).

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in 20 Bänden*. Redaktion Eva Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, Bd. 3, S. 36.

¹² *Ib.*, Bd. 3, S. 35–36.

»Es ist aber ferner als die unendliche Kraft des Verstandes zu achten, das Konkrete in die abstrakten Bestimmtheiten zu trennen und die Tiefe des Unterschieds zu fassen, welche allein zugleich die Macht ist, die ihren Übergang bewirkt.«¹³

Anderseits geht es um jene erfolgreiche Anwendung, die dieses abstrakte Denken in den experimentellen Wissenschaften nach Galileischem Muster im Westen erlebt hat. Viel klarer als das Verständnis von Rationalität fällt dagegen die zustimmende oder ablehnende Haltung aus, welche die jeweiligen Sinologen dazu einnehmen. Wichtig für unsere Zwecke ist hierbei festzustellen, daß Rationalitätsaversion oder -freundlichkeit nicht in einem geistigen Vakuum entstanden sind, sondern im Zusammenhang mit einer philosophischen Diskussion, welche die intellektuelle europäische und später auch die nordamerikanische Szene des von uns betrachteten Zeitabschnitts beherrscht hat: das Problem der Möglichkeit (oder Existenz) einer alternativen »Rationalität«, d. h. einer Alternative zum sich nach dem Verstand (im Hegelschen Sinne) richtenden Denken.

Gemäß ihren diesbezüglichen Optionen lassen sich in der Sinologie zwei entgegengesetzte Positionen klar erkennen. Die eine, welche keine Alternative jenseits der herrschenden Rationalität zu sehen vermag, glaubt, daß eine grundsätzliche Ähnlichkeit zwischen westlichem und chinesischem Denken bestehe. Eventuelle Unterschiede werden als entweder irrelevant oder sozusagen als Unterschiede quantitativer Art angesehen, beide Denkweisen seien rational, nur in ungleichem Maße. Dies ist die heute häufig als »universalistisch« bezeichnete Tendenz. Diese Sichtweise läßt eine Variationsbreite zu, die von einer dominierenden (Roetz, Needham, Hu Shi) bis zu einer bescheidenen Präsenz rationaler Strukturen bei den Chinesen reicht. Letzteres ist der Fall bei einigen Verfassern, welche die Universalität menschlicher Denkstrukturen zwar postulieren, aber den Chinesen nur eine geringe Teilhabe daran zugestehen (Moritz, Weber). Das chinesische Denken könne im Kern nicht anders sein als das gemeinsam menschliche, nur stelle es eine Unterstufe desselben dar, denn der erwähnte Kern sei mit einer sehr dicken irrationalen Hülle ummantelt.

Die Behauptung der Rationalität des westlichen Denkens kann aber auch die Form annehmen, daß diese als eine ausschließlich westliche Qualität angesehen und daher den Chinesen gänzlich abgesprochen wird. Diese westlichen Sinologen, die der Auffassung sind, sie besäßen das Monopol der menschlichen Rationalität, werden *ipso facto* zu den ersten Vertretern eines »Anti-Universalismus«, der den chinesischen geistigen Produktionen völlige Andersartigkeit gegenüber den westlichen bescheinigt. Das chinesische Denken sei anders und irrational

¹³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, II, in: *Werke in 20 Bänden* ..., Bd. 6, S. 286.

und daher (zugestandenermaßen oder nicht) wertlos. Diese Position ist von keinem besonderen philosophischen Interesse, insofern sie sich von der universalistischen Interpretation nicht wesentlich unterscheidet: Von menschlicher diskursiver Rationalität gibt es auf der Welt nur eine, die Chinesen besäßen nur keine.¹⁴

Eine Ausnahme hierzu bildet Dietmar Dath. Er vertritt in einem eine Seite umfassenden, aber mit erstaunlich vielen philosophischen Andeutungen geschmückten Zeitungsartikel¹⁵ die Ansicht, daß die Logik kein westliches, sondern ein chinesisches Produkt sei. Dafür soll der konfuzianische Rationalist Xunzi (»ein gewisser Xünze«) herhalten. Dies würde sich aus Xunzis Kritik am »Sophisten« Gongsunlong (bekannt durch seinen Spruch »Ein weißes Pferd ist nicht ein Pferd«) ergeben. Warum Gongsunlong falsch liege, verrät uns Dath nicht, denn »seine Demontage dauert zu lang für die Zeitung«. Der neugierige Leser könnte diese »[...] sehr gut in dem Buch ›Non-Contradiction‹ (2012) von Lawrence H. Powers [nachlesen].«¹⁶ Dieser liefert allerdings nicht viel mehr als Spekulationen zum Thema. Was an diesem sich als *Metaphilosophen*¹⁷ bezeichnenden Autor, der sich in eine Reihe mit Aristoteles, Russell und Quine stellt (»such as Aristotle or Russell or Quine or myself«¹⁸), befremdend wirkt, ist die erstaunliche Selbstsicherheit, mit der er an die Thematik des chinesischen Denkens herangeht. Sein diesbezügliches sehr bescheidenes Wissen hat ihn offensichtlich nicht dazu angeregt, der Frage nachzugehen, ob die *clichés*, die ihm in der zu Rate gezogenen Literatur dargeboten werden, auch eine verlässliche Grundlage für seine Analysen darstellen könnten. Ein hermeneutisches Nachdenken über die Herkunft der von ihm besprochenen Texte findet zu keinem Zeitpunkt statt, Powers Überlegungen erfolgen so, als handelte es sich bei Laozi und Zhuangzi um die Autoren zweier philosophischer Traktate, was *mutatis mutandis* der Haltung eines Hellenisten entspricht, der die *Ilias* und die *Odyssee* für die Werke eines Autors namens Homer hielte und auf dieser Basis seine Interpretation der beiden erarbeitete.

Vielversprechender in philosophischer Hinsicht präsentiert sich eine andere oder besser, die andere »anti-universalistische« Tendenz, die wir der Bequemlichkeit halber und nicht ohne ein Quentchen französische Koketterie die differenzialistische nennen werden. Diese geht ebenfalls von der qualitativen Verschiedenheit und Irrationalität des chinesischen Denkens aus, die Bewertung dieser »Diffe-

¹⁴ Siehe z. B. zu Joseph Lohmanns hierzugehöriger Einstellung S. 356–357 dieses Buches.

¹⁵ Dietmar Dath, »Die Küche aller Widersprüche«, F. A. Z., 25. August 2017, S. 11.

¹⁶ Lawrence H. Powers, *Non-contradiction*, King's College Publications, London, 2012.

¹⁷ *Ib.*, S. 384.

¹⁸ *Ib.*, S. 380.

renz«, dieser *altérité*, fällt bei diesen Sinologen allerdings enthusiastisch positiv aus.¹⁹

Die Differenzialisten marschieren zur Zeit mit den stärkeren Bataillonen, denn der Respekt des Anderen, zumindest dem Scheine nach, steht hoch im Kurs im täglichen Medienbetrieb. Ihre philosophische Perspektive ist eine rationalismuskritische, d. h. eine, die mit jener von Aufklärern wie Voltaire oder Christian Wolff nichts zu tun haben will. Die Partei derjenigen, welche die diskursive Wertlosigkeit des chinesischen Denkens behauptet, hat, wie gesagt, in philosophischer Hinsicht wenig Neues zu bieten. In der Regel bedienen sich ihre Vertreter bei der Rezeption chinesischer Geistesprodukte eines Gedankenapparats, der in der alten europäischen Welt entstanden ist (spätestens in der Aufklärungszeit), und deswegen werden sie von ihren Kontrahenten gern der Rückständigkeit, wenn nicht schlimmerer Vergehen, gezielt.

1. Westliche Voreingenommenheit sowohl der Ähnlichkeits- als auch der Differenzverfechter

Trotz der auffälligen Gegensätzlichkeit ihrer Blickwinkel und Ergebnisse weisen die Ähnlichkeits- und die Differenzthesen jeder Couleur in einer wichtigen Hinsicht eine unbestreitbare Gemeinsamkeit auf, sie sind genuin westlich geistige Produktionen.

Die westliche Voreingenommenheit der erwähnten Perspektiven macht sich trotz ihres häufig mehr oder weniger kaschierten Anspruchs, objektive Daten über das chinesische Denken zu bieten, immer wieder bemerkbar. Die Weisheiten, welche die Verfasser der verschiedenen Interpretationen *en passant* von sich zum Besten geben, oder das ausdrückliche Bekenntnis zu der einen oder der anderen philosophischen Einstellung lassen ziemlich schnell den Eindruck entstehen, daß das, was uns die Sinologen über das chinesische Denken erzählen, nicht nur mit diesem, sondern »auch« mit vorexistierenden Gedanken und Vorstellungen zu tun habe, an denen sie sich bei ihrer Interpretations- bzw. Übersetzungsarbeit glaubten orientieren zu sollen.

Dies ist in sehr hohem Maße der Fall bei den sinologischen Arbeiten, die wir unter die Rubrik »moraltheoretische« Begründung von Ähnlichkeit beider Denkwelten gefaßt haben. Roetz, Schweitzer und Schwartz machen keinen Hehl aus ihren Sympathien für Karl Jaspers Philosophie. Diese ließe sich aber besser als eine Eschatologie beschreiben, die ihren Ursprung im religiösen Glauben ihres Autors

¹⁹ Siehe Mark Siemons, »Chinas Rationalitätspotentiale verstehen«, F. A. Z., 12.01.2011, Geisteswissenschaften, S. 4.

hat und unter diskursiven Gesichtspunkten nur deswegen unanfechtbar ist, weil es sich dabei eben nicht um Denken, sondern um Glauben handelt.²⁰ Wir haben es also mit westlichen Autoren zu tun, welche vorgefaßte »Weltanschauungen« an das chinesische Denken herantragen und nicht im Anschluß einer Analyse des chinesischen Denkens zu irgendwelchen Folgerungen kommen.

Die Feststellung der philosophischen Voreingenommenheit der Sinologen mag banal klingen, und dafür braucht man erst gar nicht Gadamers Hermeneutik zu bemühen, denn wer kann schon bestreiten, daß ein Text von einem lesenden, interpretierenden, übersetzen Subjekt rezipiert wird und daher mit diesem Subjekt in irgendwelchem nicht unerheblichem Zusammenhang stehen muß? Der Bereich der Sinologie ist aber ein ganz besonderer. Nicht nur ist der Erkenntnisgegenstand, mit dem sich der Sinologe in der Regel befaßt, d. h. die chinesischen klassischen Texte, wegen deren unsicherer Herkunft und noch mehr wegen der Eigenschaften der verwendeten Sprache viel mehr dem Risiko willkürlicher Entscheidungen von seiten des forschenden Subjekts ausgesetzt als dies bei Texten der Fall ist, die in einer europäischen Sprache verfaßt sind. Viel wichtiger dabei ist, daß das erkennende, interpretierende, übersetzende Subjekt der sinologischen Forschung, die Sinologen – wie jeder interessierte Leser leicht bei der Analyse ihrer Texte feststellen kann –, eine auffällig geringe Neigung zum Nachdenken über die theoretische Zulässigkeit der eigenen Darstellungen aufweisen. Die Interpreten des chinesischen Denkens bedienen sich vorgefertigter philosophischer Muster, eine Begründung für die getroffene Wahl bleibt aber die Ausnahme, man wird lediglich auf einen Namen, eine philosophische Strömung verwiesen. Eine plausible Erklärung für die getroffene philosophische Wahl fehlt in den meisten Fällen²¹ oder ist so pauschal, daß sie nicht ernst genommen werden kann. Es geht den Verfassern bestenfalls darum, eine kohärente und umfassende Interpretation herzustellen. Die philosophischen Prinzipien, von denen diese ausgeht, bleiben reine Voraussetzung. Ein derartig lässiger Umgang mit dem tradierten westlichen Gedankengut ausgerechnet bei Geisteswissenschaftlern ist eine bemerkenswerte Erscheinung, welche die Hypothese, daß es sich dabei um eine mögliche *déformation professionnelle* handle, nicht zu weit hergeholt erscheinen läßt. Bei den meisten Sinologen handelt es sich nämlich nicht um lauter Philosophen *in incognito*, die nur auf eine Gelegenheit gewartet hätten, ein eigenes von ihnen erarbeitetes System an einem konkreten Untersuchungsgegenstand auszuprobieren, denn das,

²⁰ Siehe bei der Analyse von Roetz' Arbeit die Jaspers betreffenden Zitate.

²¹ Auch im Falle von Heiner Roetz gilt das Gesagte. Die Ausführlichkeit, mit der Roetz auf Kohlbergs Entwicklungspsychologie eingeht, ändert nichts an der Tatsache, daß er Kohlberg nur als eine Vorlage verwendet. Über diese berichtet er zwar ausführlich, aber eine Prüfung ihrer philosophischen Konsistenz findet bei ihm nirgends statt.

was A. C. Graham über die Philosophen schreibt, läßt sich *mutatis mutandis* noch viel besser auf die Sinologen münzen: »We professional sinologists are at best amateur philosophers; professional philosophers are hard worked people with enough to do without undertaking the mastery of remote languages . . .«²²

Eine westliche philosophische Kontroverse in chinesischem Gewand

Die passive Rolle, welche die Sinologen bei ihren Darstellungen spielen, ihre un hinterfragten philosophischen Übernahmen, verleihen den einzelnen Interpretationen eine gewisse interne Homogenität, sie sind sozusagen ordnungsstiftend. Das ist, wie leicht festzustellen ist, z. B. der Fall bei Heiner Roetz' Verwendung der Kohlbergschen Entwicklungspsychologie oder bei Fritz Moritz' Anlehnung an das marxistische Basis-Überbau-Denkmuster oder Hu Shis Ergebenheit gegenüber dem Deweyschen Pragmatismus. In dieser Hinsicht erweisen sich die Sinologen, von denen in dieser Arbeit die Rede ist, als echte Kinder ihrer Zeit, denn die auffälligen Defizite ihrer Denkansätze sind nicht ein spezifisch sinologisches Gebrechen, sondern ein allgemeines, viel umfassenderes philosophisches Phänomen, an dem sie mehr als Opfer denn als Akteure beteiligt sind, insofern sie die Probleme jener Denkmuster übernommen haben, von denen sie sich eine philosophische Begründung für ihre Interpretation der chinesischen Klassiker versprochen hatten. Das Ergebnis ist, daß der am chinesischen Denken interessierte Leser mit einer Fülle von unterschiedlichen Interpretationen konfrontiert wird, die sich voneinander ungefähr so unterscheiden wie die Philosophien, an denen sich die Autoren bei ihren Untersuchungen orientiert haben (falls sie sich dieses Umstandes bewußt sind), und zwar ohne daß die Plausibilität für die jeweiligen Darstellungen ersichtlich gemacht wurde. Das ursprüngliche Interesse des Lesers am chinesischen Denken wird somit faktisch auf die westlichen Perspektiven, von denen aus es betrachtet wurde, umgeleitet, so daß eine Prüfung deren philosophischer Verlässlichkeit unumgänglich wird. Stillschweigend verwandelt sich die Beschäftigung mit der sinologischen Literatur in eine ziemlich philosophische Angelegenheit, die nur am Rande mit chinesischen Inhalten zu tun hat und sich zunächst mit der Frage auseinanderzusetzen hat, ob zwischen den gelesenen Interpretationen des chinesischen Denkens und diesem selbst überhaupt noch ein Verhältnis bestehe. Die Frage der Gültigkeit der angebotenen Darstellungen verwandelt sich in die Frage nach der philosophischen Konsistenz der durch und durch westlichen philosophischen Voraussetzungen, von denen sie ausgegangen sind.

²² Angus Charles Graham, *Disputers of the TAO. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle (Illinois): Open Court Publishing Company, 1989, S. 428.