

Was ist chinesische Philosophie?

Kritische Perspektiven

Fabian Heubel



Fabian Heubel

Was ist chinesische Philosophie?

Kritische Perspektiven

Meiner

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-3808-5

ISBN eBook 978-3-7873-3809-2

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt
auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53, 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogts-
burg-Burkheim. Druck und Bindung: Stücker, Ettenheim. Gedruckt auf
alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei
gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung	9
Chinesische Philosophie als Weltphilosophie	10
Kampf oder Koexistenz?	16
Warum chinesische Philosophie?	25
 I. IMMANENZ UND KRITIK	33
I. Das andere Zwischen	35
1.1 <i>Am Anfang des Weges</i>	35
1.2 <i>Hybride Modernisierung</i>	38
Wider die Exteriorität Chinas	38
Modernisierung als geteiltes Problem Chinas und Europas ...	45
Kultur-Wandel	47
1.3 <i>Identität und Nicht-Identität</i>	50
Was sind kulturelle Differenzen?	50
Sinisierung der europäischen Philosophie?	55
1.4 <i>Mit Abständen arbeiten?</i>	62
Differenz und Abstand	62
Die Fruchtbarkeit der Vermischung	65
Chinesische Metaphysik?	69
1.5 <i>Das Zwischen</i>	76
Chinesen werden, um das Griechische zu lernen	76
Sein als Zwischen denken	79
Ist eine Ontologie des Zwischen möglich?	88
1.6 <i>Zwischen und Kritik</i>	90
Die Erstarrung des Anderen	90
Trennung und Verschmelzung	94
1.7 <i>Transkulturelle Dynamik</i>	96
Über das Ungenügen komparativer Philosophie	96
Der Schock des Offenen	100
1.8 <i>Wiederholung und Zuspitzung</i>	101

2. Immanente Transzendenz.	
Ist chinesisches Denken konformistisch?	111
Konformismus und Verabsolutierung der Immanenz	111
Geschlossener Immanenzzusammenhang	114
Das Dispositiv als Modell und totalitäre Macht	118
Macht ohne Widerstand?	122
Die Welt als Gefängnis	127
Transzendenz als das der Natur ephemere Entragende	133
Immanente Transzendenz als transkulturelles Problem	137
3. China: Utopie, Dystopie, Heterotopie, Atopie?	140
Griechenland und China	140
Diskurs und Übung	147
Krise europäischen Denkens?	150
Europa als tröstende Utopie?	158
Atopos oder »Chinesen werden«	161
4. Ästhetik oder Fadheit und Widerstand	165
Ästhetik als »Lehre des Schönen«?	165
Nacktheit in Europa und in China	170
Transformation und Kritik	177
Alleinsein und Wahrsprechen	182
5. Konfuzianischer (Non-)Konformismus	188
Französisch-deutsche Kommunikationsschwierigkeiten	188
Gibt es »chinesische Philosophie«?	193
Postkonventionelle Ethik	200
Paradigma der Kommunikation	206
Transpositionalität	210
Normativität in Transformation	219
II. SUBJEKTIVITÄT UND POLITIK	229
6. Kritische Kultivierung	231
Die Ökonomie der Subjektivität	231
Kreative Aktivität	234
Atem-Energie (qi 氣)	240
Das Messer des Kochs und der Pinsel des Kalligraphen	247
Kritik der imperialen Ordnung im Subjekt	254

Subjektivität und Leere	258
Schreibkunst und Despotismus	260
7. Energiewandelnde Subjektivität. Über das Buch <i>Zhuāngzǐ</i> als Quelle für eine Demokratie der Zukunft	269
Ein neues Paradigma der Subjektivität	269
Philosophie des Energiewandels?	273
Zwischen Vermögen und Kraft	279
Energiewandel und Pluralität	291
Subjektivierung und Entsubjektivierung	297
8. Restlassen und Restlosigkeit: Ist der Daoismus Teil des kreativen Kapitalismus?	301
Subjektivität und Ökonomie	301
Eine andere Ökonomie des Körpers?	303
Wandlung und Handlung	306
Manipulation und Gegenläufigkeit	311
Für eine Ökonomie des Restlassens	318
9. Aufwärts gegen den Strom: Energiewandel in der chinesischen Literatenmalerei	322
Effektivität und Fadheit	322
Zwischen Verborgenem und Offenbarem	324
Hart und weich	329
Die Nähe un-endlicher Freiheit	334
10. Das Atmen der Freiheit	338
Chinas Demokratisierung	338
Künstlerische oder moralische Kritik?	342
Das Fasten des Herzens	347
Dramatisierung und Entdramatisierung	354
Selbstwandel und Selbstregierung	359
 Anmerkungen	 369
Literaturverzeichnis	377
Formale Hinweise	399
Vorstudien	401

*Für meinen Vater Werner,
der jahrelang ein Studium von etwas unterstützt hat,
das es gar nicht gibt: chinesische Philosophie. –
Oder gibt es sie doch?*

Einleitung

Die Frage »Was ist chinesische Philosophie?« führt in Europa nach wie vor häufig zu der Gegenfrage: Ist chinesische Philosophie denn überhaupt 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: »you must not call it music, if this expression hurts you« (Riehn 1990: 97); »Sie brauchen es nicht für Musik zu halten, wenn dieser Ausdruck Sie choquiert.« (Metzger 1969: 142) Es ist an der Zeit, mit ähnlich gelassener Ironie auf die sich hartnäckig haltende Behauptung zu antworten, dass »chinesische Philosophie« doch gar keine »Philosophie« sei: »Du brauchst es nicht Philosophie zu nennen, wenn dich dieser Ausdruck schmerzt.«

Oder ist es besser, der Frage »Was ist chinesische Philosophie?« aus dem Weg zu gehen? Ist φιλοσοφία (philosophia) nicht griechisch? Warum nicht einfach von *Denken* sprechen? Aber denkt »China« denn überhaupt? (Cheng 2009) Ist das Chinesische eine »Sprache«, in der philosophisch gedacht werden kann? Diese Fragen mögen absurd klingen. Sie werden jedoch in Europa seit Jahrhunderten ernsthaft diskutiert. Die Antwort auf die Frage »Was ist chinesische Philosophie?« muss deshalb immer auch mit diesen alten Gespenstern kämpfen. Dieses Buch kreist um widerstreitende Perspektiven, aus denen es möglich ist, sich chinesischer Philosophie anzunähern. Kritische Perspektiven werden sichtbar, indem diese verschiedenen Denkwege sich wiederholt begegnen. In dieser Bewegung taucht etwas auf, was ich *frei-gelassene Philosophie* nennen möchte. Damit scheint es indes zunehmend unwichtig zu werden, ob die Sache, um die es geht, den Namen »Philosophie« erhält – oder »Denken« oder sonst einen anderen. Wenn dieses Buch es verdient, eine Übung in kritischem Denken genannt zu werden, dann ist es auch eine Übung darin, sich von vorgefertig-

ten Meinungen darüber zu lösen, was als »chinesisch« und was als »Philosophie« gilt.

Dieses Buch geht davon aus, dass die Beantwortung der Frage »Was ist chinesische Philosophie?«, heute jedenfalls, notwendig *politisch* ist. Die »kritischen Perspektiven« im Untertitel führen deshalb auch immer wieder in Erörterungen, die in den Umkreis politischer Philosophie gehören. Von diesem ausgehend nähert sich der Denkweg dieses Buches sodann ästhetischen, ethischen und (nach-)metaphysischen Fragen. Der Grund für dieses Vorgehen ist die veränderte Stellung Chinas in der Welt. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts haben Generationen von chinesischen Gelehrten und Intellektuellen nach Wegen gesucht, um auf die Aggressivität des westlichen Imperialismus zu antworten. Das Studium europäischer Philosophie vom Altertum bis in die Gegenwart war Teil von langwierigen Bemühungen, diese Geschichte zu verstehen und aus ihr zu lernen. Etwa seit dem Jahr 2000 äußert sich das wachsende »Selbstvertrauen« (zìxìn 自信) in den gewundenen Weg chinesischer Modernisierung zunehmend als geophilosophische »Selbstbesinnung« (zìjué 自覺) auf die Notwendigkeit, »chinesische Philosophie« als *Weltphilosophie* zu verstehen: demnach ist chinesische Philosophie als »chinesische«, also als regionale, nationale oder bloß kulturspezifisch begrenzte, überhaupt keine »Philosophie«, weil sie unfähig ist, über Chinas Verhältnis zur »Welt« im Ganzen nachzudenken. Die Entwicklung einer weltphilosophischen Perspektive verlangt allerdings, das Potenzial jener *transkulturellen Dynamik* von Altem und Neuem, Östlichem und Westlichem ernst zu nehmen, die China seit dem 19. Jahrhundert tiefgreifend verändert hat. Diese durch den Westen erzwungene Veränderung wirkt nun zunehmend auf den Westen zurück und untergräbt die von westlichen Staaten dominierte Weltordnung.

Chinesische Philosophie als Weltphilosophie

Der Weg zu einer von chinesischen Quellen maßgeblich inspirierten Weltphilosophie ist noch weit. Die Sprache der klassischen chinesischen Philosophie in ihrer Entwicklung über die Jahrtausende hinweg ist im Westen nach wie vor weitgehend unbekannt

und unübersetzt. Durch den ökonomischen und politischen Aufstieg Chinas zu einer modernen Weltmacht wächst der Druck auf Philosophie in Europa, dieser Entwicklung Aufmerksamkeit zu schenken. In der chinesischen Gegenwartsphilosophie gibt es zunehmend Stimmen, die von geistiger Größe träumen: »Heute gehört das, was zu China gehört, auch zur Welt. Das ist eine Tatsache. Das ökonomische Gewicht bestimmt das Gewicht von Politik, Kultur und Denken (Marx' Theorie des »ökonomischen Unterbaus« ist nach wie vor gültig). Sobald China ein wichtiger Teil der Welt wird, müssen wir die Bedeutung von Chinas Kultur und Denken für die Welt diskutieren. Wenn Chinas Wissenssystem nicht am Aufbau des Wissenssystems der Welt teilnehmen kann, so dass ein neues, universales Wissenssystem entsteht, und wenn China nicht zu einem großen Land der Wissensproduktion werden kann, dann bleibt es bloß ein kleines Land, unabhängig davon, wie groß sein Umfang auf dem Gebiet der Ökonomie und der materiellen Produktion ist.« (Zhào 2005: 2)

Dies ist ein Zitat aus dem Buch *Das System des Himmelunten* von Zhào Tīngyáng 趙汀陽. Sein Buch *Die Aktualität des Himmelunten* – ins Deutsche übersetzt unter dem Titel *Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung* – hat dazu beigetragen, die Diskussion über damit verbundene Fragen auch in den deutschsprachigen Raum zu tragen. (Zhào 2016) Aus einer Perspektive, die der Schweizer Sinologe Jean François Billeter formuliert hat, lässt sich die Rede vom »Himmelunten« (tiānxià 天下) ohne große Schwierigkeiten als eine Waffe im »Krieg der Ideen« identifizieren, den das »chinesische Regime« gegen »uns« führt. (Billeter 2020: 101) Deutsche Kommentare sehen in Zhào's Versuch, mit Hilfe der Idee eines »Systems des Himmelunten« über die »Weltordnung« nachzudenken, düster das Aufdämmern einer »von China dominierten Weltordnung« (Osterhammel 2020) und eine »politische Kosmologie«, die als »freundliche Ordnung« (Assheuer 2020) daherkommt, hinter der sich aber der Aufruf zu einem neuen »Kampf der Weltanschauungen« verbirgt: »Und wer wollte bestreiten, dass unsere Zeit an der Schwelle einer Konfrontation zweier Weltmächte, der USA und China, steht, eine Zeit, die mithin auch durch die Konfrontation zweier Philosophien geprägt wird: eines westlichen, die Menschenrechte in sein Zentrum stel-

lenden Universalismus, sowie eines Universalismus der friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Systeme [...].« Es verdichten sich, so Brumlik weiter, »die Hinweise auf eine auch philosophische Konkurrenz zwischen China und dem ›Westen‹, sofern man heute [...] überhaupt noch von ›dem Westen‹ sprechen kann«. Dabei wird eine »aus China kommende, erklärtermaßen neokonfuzianische Philosophie gegen die klassische liberale Philosophie, etwa von John Rawls, in Stellung gebracht«. (Brumlik 2020: 81)

Ein Grundprinzip der chinesischen »Kunst des Krieges« lautet: Wer weder den gegnerischen Anderen noch sich selbst kennt, läuft Gefahr, jeden Kampf zu verlieren. (Klöpsch 2009: 20) Auf die Situation des von Brumlik beschworenen »Kampfes der Weltanschauungen« übertragen, stellt sich für Philosophie in Europa die Frage, ob sie von China und chinesischer Philosophie denn überhaupt genug weiß, um auf einen solchen »Kampf« hinreichend vorbereitet zu sein. Unkenntnis und Desinteresse hinsichtlich chinesischer Philosophie sind so offensichtlich und stark, dass diese Frage ohne Zögern verneint werden kann. Wie in der interkulturellen Kommunikation zwischen China und Europa die Gewichte verteilt sind, zeigt das von Brumlik lobend angeführte Beispiel des monumentalen Werkes von Jürgen Habermas *Auch eine Geschichte der Philosophie*, in dem »Konfuzianismus und Taoismus« ein kurzes Kapitel gewidmet ist (Habermas 2019: 383–405) – das Gewicht, das darin chinesischer Philosophie zukommt, ist so gering wie schon in Hegels *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*, der sie unter der Rubrik »orientalische Philosophie« auf wenigen Seiten abhandelt, denn »sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnis es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht«. (Hegel 1986/18: 138) Es sieht leider so aus, als ob sich in Europa seitdem *fast nichts* geändert hat. Daran schließt sich die weitergehende Frage an, ob ein Europa sich selbst kennt, das den gegnerischen Anderen – in diesem Fall China – *nicht* kennt? Ich gehe in diesem Buch der These nach, dass auch diese Frage verneint werden muss. Ein Europa, das sich weiterhin selbstbezüglich und selbstgefällig für den normativen Maßstab von dem hält, was als modern und fortgeschritten gelten kann, hört auf zu verstehen, was »Moderne« bedeutet, weil es sich von der

Dynamik einer globalen Modernisierung abschneidet, die dereinst von Europa ausgegangen ist: Die chinabezogene Unkenntnis lähmt auch die europäische Fähigkeit zur kritischen Selbsterkenntnis.

Ganz anders steht es um die chinesische Aufarbeitung der europäischen Philosophiegeschichte, die seit dem 19. Jahrhundert große Fortschritte gemacht hat und vom Altertum bis in die jüngste Gegenwart unablässig übersetzt und erörtert wird – der Wissensunterschied ist so groß, dass das Unterfangen einer vergleichbaren Aufarbeitung der chinesischen Philosophiegeschichte in Europa geradezu utopisch erscheint. Deutsche Philosophie hat im China des 20. Jahrhunderts einen geradezu ungeheuren Einfluss ausgeübt, allen voran einer der schärfsten Kritiker des deutschen Idealismus: Karl Marx. *Chinesische Philosophie* hat sich durch die Öffnung für europäische Einflüsse tiefgreifend verändert. Dem steht auf europäischer Seite nichts Entsprechendes gegenüber. Das hat zu einer geistigen Enge geführt, die von ihrer eigenen Enge kaum etwas ahnt, ja sich sogar selbstgefällig für weltoffen hält. Zhào dreht deshalb den Spieß um und kann durchaus mit Recht behaupten, dass politische Philosophie in Europa *weltblind* ist. Aber was bedeutet »Welt«? An dieser Stelle führt er einen umfassenden Begriff von »Welt« im Sinne des »Himmelunten« ein. (Zhào 2005: 25) Seiner Auffassung nach bleiben Versuche, die destruktiven Konsequenzen des modernen Nationalismus zu überwinden, leicht im Rahmen des inter-nationalen Verhältnisses *zwischen* Nationalstaaten befangen. Und spricht nicht auch Kant vom ewigen Frieden »unter Staaten«?

Die Diskussion um Zhào Tingyágs Buch ist ein Beispiel für die geistigen Widerstände, die sich in Europa schnell gegen China aufbauen. Seitdem sich im 18. Jahrhundert die Gegenüberstellung von aufgeklärtem Europa und despotischem China etabliert hat, liegt das Thema eines »Kampfes der Weltanschauungen« in der Luft. Nach etwa zweihundert Jahren des ungleichen Kampfes, in dem die chinesische Seite hoffnungslos unterlegen war und ums Überleben zu kämpfen hatte, taucht China nun, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, aus dem Abgrund der Geschichte wieder auf. Um diesen Wiederaufstieg zu verstehen, ist es offenbar nicht ausreichend, sich mit der Herausbildung bestimmter moderner politischer Regime und ideologischer Diskurse zu beschäftigen. Es ist notwendig, das

alte China einzubeziehen und es als ebenso wichtig für das tiefergehende Verständnis der Gegenwart Chinas anzusehen wie die griechisch-römische Antike für das Verständnis Europas.

Wenn nun versucht wird, den in der klassischen chinesischen Philosophie weit verbreiteten Begriff des »Himmelunten« etwa in ein »Confucian New Tian Xia Model« zu überführen, wird deutlich sichtbar, wie sehr die »Renaissance des Klassischen« (gǔdiǎn fùxīng 古典復興) bereits in der Erörterung aktueller Probleme und Konflikte angekommen ist. (Bai 2020: 175–213) Das ist eine Entwicklungstendenz, die auf das Ende der Kulturrevolution (1976) zurückgeht und sich seitdem andauernd verstärkt und ausgeweitet hat. Das bedeutet, dass der philosophische Diskurs der chinesischen Antike für die Auseinandersetzung mit dem modernen China allmählich an Bedeutung gewinnt. Es wird nun zunehmend deutlich, dass es nicht mehr bloß ein bestimmtes politisches Regime ist, das die »liberale Weltordnung« auf die Probe stellt, sondern das, was manche chinesische Intellektuelle gerne »chinesische Zivilisation« (zhōnghuá wénmíng 中華文明) nennen. Auf europäischer Seite wird in dieser Situation geradezu reflexhaft ein Diskurs reaktiviert, der China in bedrohlichem Licht zeichnet. *Interkulturelle Kommunikation* nimmt dadurch die Gestalt *ideologischer Konfrontation* an. Die Möglichkeit sich geduldig mit chinesischer Philosophie auseinanderzusetzen, sie also kritisch zu analysieren, wo es nötig ist, aber auch von ihr zu lernen, wo es möglich ist, droht im Pulverdampf dieses Kampfes zu verschwinden. Damit schwindet indes auch die Möglichkeit, sich Klarheit darüber zu verschaffen, um was für einen »Anderen« es sich überhaupt handelt. Der »Kampf der Weltanschauungen« droht auf europäischer Seite zum Kampf gegen chinesische Gespenster zu werden.

Worin ist dieser reflexhafte Widerstand gegen alles Chinesische begründet? Die kritische Auseinandersetzung mit dem Werk des einflussreichen französischen Philosophen und Sinologen François Jullien, die im Zentrum des ersten Teils dieses Buches steht, versucht Antworten zu geben. Im ersten Kapitel gehe ich der *Selbstblockade interkulturellen Philosophierens* nach, die ich in seinen Schriften sehe. Julliens Deutung »chinesischen Denkens« liefert bequeme Gründe für den Ausschluss »chinesischer Philosophie« aus dem philosophischen Diskurs der Moderne. Gleichwohl hat

er eine »philosophische Interpretation« klassischer chinesischer Texte entwickelt, von der sich viel lernen lässt und die für meinen Zugang zu ihnen immer wieder eine wichtige Orientierung war. Jullien ist allerdings ein Meister darin, die teilweise willkürlich gewählten Quellen für seine Deutung zu verschleiern, um ihr den Anschein der Allgemeingültigkeit zu verleihen – deshalb werde ich wiederholt auf die Bedeutung zu sprechen kommen, die der konfuzianische Philosoph Wáng Fūzhī 王夫之 (1619–1692) für die Herausbildung seiner Perspektive hatte.

Julliens Strategie der Verschleierung hat gute Gründe, denn sobald die Erörterung chinesischer Texte beginnt, philosophisch und philologisch ein wenig in die Tiefe zu gehen, wirkt das auf Leserinnen und Leser ohne Grundkenntnisse sofort allzu sinologisch und abschreckend »chinesisch«. Das Problem besteht jedoch weniger im Fachchinesisch als in der mangelnden Allgemeinbildung auf dem Gebiet des Chinesischen. Die Zeit scheint reif zu sein für Bemühungen, diesen Teufelskreis zu durchbrechen – dem Risiko der Überforderung zum Trotz wird deshalb in diesem Buch systematisch die international anerkannte Standardumschrift Hànyǔ Pīnyīn mit diakritischen Zeichen für die vier Töne verwendet, ohne die eine korrekte Aussprache der Umschrift nicht möglich ist. Entsprechend halte ich es für notwendig, auf die Strategie der Verschleierung zu verzichten und immer wieder auf den spezifischen Kontext hinzuweisen, in dem meine Kritik an Jullien entstanden ist. Ein solches Vorgehen weckt leicht den Verdacht subjektiver Willkür. Dieser Verdacht ist aber unbegründet, sobald anerkannt wird, dass auch die Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie unvermeidlich von bestimmten Forschungsperspektiven geprägt ist, die sich ergänzen, aber auch miteinander konkurrieren können. Die von Habermas vorgelegte »Geschichte der Philosophie« etwa wird angeleitet von der »Frage einer Genealogie nachmetaphysischen Denkens«. Mein Zugang zu chinesischer Philosophie orientiert sich an der Frage einer philosophischen »Theorie des Energiewandels« (qìhuà lùn 氣化論) und des dazu gehörenden Paradigmas »energiewandelnder Subjektivität« (qìhuà zhǔtǐxìng 氣化主體性). Das ist eine Perspektive, die explizit von einem transkulturellen Diskussionskontext innerhalb der chinesischen Gegenwartsphilosophie ausgeht, der in Europa weitgehend unbekannt ist.

Einen Anfang zu machen und mit neuen Möglichkeiten des Denkens zu experimentieren, kann leicht den Charakter des Beliebigen annehmen. Zufällig wirkt zumindest die Tatsache, dass gerade die deutsche Rezeption eines Buches von Zhào Tīngyáng einen Schritt in die Richtung einer längst überfälligen Diskussion angeregt hat. (Brunozzi/Hahn 2020) Angenommen also, dass die Gegenüberstellung von Liberalismus und Konfuzianismus, von Kant und »Tianxia«, auf eine bedenkenswerte Problematik hinweist, stellt sich sogleich die Frage, was denn »Tianxia« bedeutet – tiānxià 天下 kann verstanden werden als »etwas, was unter dem Himmel ist«. Ich bevorzuge die sicherlich etwas gewöhnungsbedürftige Übersetzung als »Himmelunten«.

Kampf oder Koexistenz?

Angenommen also, dass nun »neokonfuzianische« und »klassische liberale Philosophie« miteinander konkurrieren, ist darin zunächst eine bemerkenswerte Annahme darüber enthalten, was dieser »Kampf« *nicht* ist: Es ist kein Kampf zwischen chinesischem Sozialismus und westlichem Liberalismus. Warum eigentlich nicht? Warum nicht davon ausgehen, dass der moderne Konfuzianismus, der sich in der VR China seit 1949 entwickelt hat, Teil einer ideologischen Konstellation ist, in deren Mittelpunkt ein Sino-Marxismus steht, ohne den wiederum die Rede von einem »Sozialismus chinesischer Prägung« nicht zu verstehen ist – wobei das Chinesischwerden oder die »Sinisierung« des Marxismus vor allem seit den 1980er Jahren ja nicht nur explizit dazu geführt hat, ausgewählte Aspekte der Tradition konfuzianischen Lernens zu integrieren, sondern auch eine Öffnung für den »Liberalismus« mit sich gebracht hat, die sich nicht auf den Bereich ökonomischer Liberalisierung beschränkt. Der Kontrast von »neokonfuzianischer« und »klassischer liberaler Philosophie« läuft Gefahr, die Herausforderung chinesischer Gegenwartsphilosophie misszuverstehen, indem konfuzianisches »China« und liberales »Europa« einander *komparativ* gegenübergestellt werden. Das Bedürfnis, ein Feindbild zu errichten, führt zudem dazu, innerchinesische Stimmen auszublenken, die seit Jahren kritisch auf die Gefahr eines ideologischen Missbrauchs

der Rede vom »Himmelunten« als Begriff der politischen Philosophie hinweisen. (Gé 2015; Liáng 2018) Unterschlagen werden auch Bemühungen, Kant und Konfuzianismus, die Idee vom »ewigen Frieden« und diejenige der »Befriedung des Himmelunten« (píng tiānxià 平天下), zu versöhnen, indem das Motiv des »Himmelunten« kosmopolitisch gelesen und gegen die Gefahr eines imperialen Missbrauchs gewendet wird. (Lǐ 2016) Das »System des Himmelunten« verweist auf eine verschlungene Konstellation von »Selbstkultivierung« (xiūshēn 修身), »Familie« (jiā 家), »Staat« (guó 國) und »Himmelunten«, die Entwicklungsmöglichkeiten enthält, die sich keineswegs auf die Stichworte »autoritär« oder »totalitär« reduzieren lassen. Im vorliegenden Buch versuche ich Zugänge zu dieser Konstellation zu eröffnen, die allerdings *nicht* beim Moment des »Himmelunten« ansetzen, sondern bei demjenigen der *Selbstkultivierung* und einem damit verbundenen *Paradigma der Subjektivität*.

Damit unterscheidet sich meine Perspektive deutlich von derjenigen, die Zhào Tīngyáng wählt, wenn er die »Kreislaufstruktur« des Verhältnisses von »Himmelunten – Staat – Familie – Staat – Himmelunten« diskutiert – die deutsche Übersetzung spricht von »Tianxia – Staat – Sippe – Staat – Tianxia«, was ich für irreführend halte. (Zhào 2016: 81/75) Zhào zitiert zwar die entscheidende Stelle aus dem konfuzianischen Klassiker *Das große Lernen* (Dàxué 大學), lässt jedoch in seiner weiteren Diskussion das für dieses politische Modell unverzichtbare Moment der »Selbstkultivierung« einfach weg. In diesem Schlüsseltext der politischen Philosophie heißt es dazu sehr deutlich und unmissverständlich: »Vom Himmelssohn bis zum gewöhnlichen Menschen, für alle ist Selbstkultivierung die Wurzel. Dass einer, dessen Wurzel in Unordnung ist, in seinen Zweigen [Familie, Staat und Himmelunten] regiert [in Ordnung] ist, das gibt es nicht.« (Zhū 1983: 3–4; Zhào 2016: 87/81; Wilhelm 1981: 46–47) Im Mittelpunkt der »Kreislaufstruktur« steht also *nicht* die »Logik der Familie« oder das »Prinzip der Sippe«, sondern eine »Kultivierung des Weges« (xiūdào 修道), die in einer Doppelbewegung »innere Kultivierung« (nèixiū 內修) und »äußere Kultivierung« (wàixiū 外修) miteinander verschränkt (nèiwài jiāoxiū 內外交修), wobei »Ordnung der Familie«, »Regierung des Staates« und »Befriedung des Himmelunten« allesamt als Angelegenheiten

angesehen werden, die von »Selbstkultivierung« nicht getrennt werden können. (Xióng 2001: 671–672; Heubel 2014: 44) So gesehen, beraubt Zhào Tīngyáng die »Kreislaufstruktur« des Mittelpunktes, um den das ganze »System des Himmelunten« kreist, und schlägt deshalb von Anbeginn eine fragwürdige Richtung ein. Meine Diskussion des Verhältnisses von Subjektivität und Politik im zweiten Teil dieses Buches orientiert sich demgegenüber an der von Xióng Shìlì 熊十力 (1885–1968), einer Gründungsfigur des »zeitgenössischen Neokonfuzianismus« (dāngdài xīnrújiā 當代新儒家), vorgeschlagenen Interpretation.

Ist es nicht un-philosophisch, der »chinesischen Weltanschauung« einfach eine »europäische« entgegenzusetzen, ohne die Perspektiven immanenter Kritik einzubeziehen, die im chinesischsprachigen Kontext entwickelt werden? Wird dadurch nicht ein totalisierender Blick auf chinesische Philosophie geworfen, der einmal mehr unterstellt wird, konformistisch und kritiklos zu sein (siehe Kap. 2)? Statt gegen den konfuzianischen Autoritarismus zu polemisieren, scheint es mir sinnvoller zu sein, auch den chinesischen Sozialismus als Teil einer *transkulturellen Dynamik* zu verstehen, in der Altes und Neues, Chinesisches und Westliches auf paradoxe Weise miteinander kommunizieren. Wie ist jedoch das Verhältnis der komparativen und der transkulturellen Perspektive zu verstehen (siehe Kap. 1)? Das ist eine Leitfrage dieses Buches, der ich nachgehe, indem ich mich mit europäischen Deutungen »chinesischen Denkens« auseinandersetze.

Die paradoxe Koexistenz unterschiedlicher politischer Positionen, ja ideologischer Systeme innerhalb des »Sozialismus chinesischer Prägung« hat sich in der VR China seit 1949 langsam herausgebildet. Sie war keineswegs immer »friedlich«. Ganz im Gegenteil: Auf dem Weg dahin haben grausame Konflikte stattgefunden, in denen Liberalismus und Konfuzianismus im Namen des sozialistischen Aufbaus unbarmherzig bekämpft worden sind. Allmählich hat sich allerdings eine in sich lern- und wandlungsfähige Konstellation von Sino-Marxismus, modernem Konfuzianismus und Liberalismus herausgebildet, in der diese unterschiedlichen Denksysteme zwar keineswegs konfliktfrei koexistieren, aber doch auch ohne sich bis aufs Messer zu bekämpfen. Aus dieser Perspektive ist die »Koexistenz unterschiedlicher Systeme« zunächst einmal ein

innerchinesisches Entwicklungsmodell, das aus der Dynamik einer hybriden Modernisierung hervorgegangen ist, in der unterschiedliche und einander ausschließende Modernisierungswege seit dem 19. Jahrhundert nicht nur miteinander konkurriert haben, sondern immer wieder darauf aus waren, einander zu vernichten. Die konkrete Ausgestaltung der »Koexistenz unterschiedlicher Systeme«, die allmählich erreicht werden konnte, bleibt allerdings notwendigerweise umstritten, denn es handelt sich dabei um eine sich unablässig wandelnde Konstellation, die immer neu ausbalanciert werden muss – »Harmonie« bezeichnet in diesem Zusammenhang keine feste Ordnung, sondern die kontinuierliche Bemühung um das Erreichen eines vorläufigen und beweglichen Gleichgewichts. In Anbetracht der vielen Millionen Toten, die alleine die ideologischen Kämpfe im Inneren Chinas seit dem späten 19. Jahrhundert gefordert haben, ist kaum zu leugnen, dass diese Idee der »Koexistenz« ein großer Fortschritt ist.

Erst mit dem Aufstieg Chinas zu einer ökonomischen, politischen und technologischen Weltmacht stellt sich in Europa unausweichlich die Frage nach dem universalistischen Gehalt des chinesischen Weges der Modernisierung – für chinesische Gelehrte wurde die ernsthafte Beschäftigung mit der Geschichte europäischer Denksysteme erst durch die Übermacht des westlichen Imperialismus und eine ganze Kette von Niederlagen und Demütigungen zur unabweisbaren Notwendigkeit. Mit Bezug auf das konfuzianische *Buch der Riten* hat eine Reihe von Reformern und Revolutionären seit dem 19. Jahrhundert immer wieder den universalistischen Gehalt einer Welt des »Himmelunten« (tiānxià) beschworen, in der der »große Weg« (dàdào 大道) verwirklicht, »das Himmelunten öffentlich wird« (tiānxià wéi gōng 天下為公) und die »große Gemeinsamkeit« (dàtóng 大同) besteht. (Wilhelm 1981: 56; Zhào 2016: 46/49) Bis heute sind diese Ideen fester Bestandteil des politischen Selbstverständnisses und auch Zhào Tīngyáng zitiert die berühmte Anfangspassage in der Einführung von *Die Aktualität des Himmelunten* ausführlich. (Zhào 2016: 10–11/20) Nur blieben sie im Westen lange unbeachtet oder galten als utopische Spinerei, die bestenfalls wohlwollend belächelt wurde – denn China war ja ein politisch wie auch diskursiv weitgehend ohnmächtiger Spielball im geopolitischen Kampf imperialistischer Großmächte

und sah sich gezwungen, den historischen Schritt vom »Himmel-unten« zum »National-Staat« zu vollziehen. Da aber »China« in das in Europa entstandene System der National-Staaten nur begrenzt hineinpasst, denken chinesische Forscher nun über ein »neues System des Himmelunten« nach. (Chén 2007: 110–111) Auf europäischer Seite wird indes der auf die Antike zurückgehende Universalismus des »Himmelunten« (tiānxià 天下) als »Angriff auf den menschenrechtlichen Universalismus« wahrgenommen, als Position im Kampf philosophischer Weltanschauungen zwischen dem »liberalen Westen« und der »autoritären Weltgroßmacht China« (Brumlik 2020: 85): Aus westlicher Sicht kann es nur *einen* Universalismus geben, nämlich den einzig wahren, der neben sich keinen anderen zu dulden bereit ist.

Die Idee eines »Universalismus der friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Systeme« ist keineswegs neu, sondern im Kern bereits im 19. Jahrhundert von Theoretikern der »konservativen Revolution« wie Kāng Yǒuwéi 康有為 (1858–1927) und Liáng Qǐchāo 梁啟超 (1873–1929) vertreten worden. (Heubel 2016: 27–28) Ein Blick auf die Geschichte der modernen »Kommunikation der drei Traditionen« (tōng sān tǒng 通三統) legt die Vermutung nahe, dass auch ein »Liberalismus chinesischer Prägung« nicht außerhalb der *paradoxen Koexistenz* von Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus denkbar ist. Selbst wenn die moderne »Traditionsaneignung« nur dazu dient, »die importierte Idee der Demokratie gewissermaßen nachträglich mit Gedanken aus dem autochthonen geistigen Erbe zu unterfüttern«, bleibt sie doch unverzichtbar, wenn nämlich China nicht »das Schicksal allzu vieler der vom Westen überrollten Kulturen erleiden« soll. (Roetz 1992: 17) Auch dort, wo Philosophen in der Republik China auf Taiwan seit 1949 versucht haben – gegen den Marxismus-Leninismus auf dem chinesischen Festland – die Demokratisierung Chinas zu denken, kommt der Verbindung von modernem Konfuzianismus und westlichem Liberalismus eine unverzichtbare Bedeutung zu – und das geht bis hin zu Versuchen, das universalistische Potenzial konfuzianischen Lernens im engen Austausch mit den Schriften von John Rawls zu rekonstruieren. (Dèng 2015; Dèng 2020)

Der Rede von einer »friedlichen Koexistenz unterschiedlicher Systeme« ziehe ich die Idee der *paradoxen Koexistenz unvereinba-*

rer Positionen vor, um der Gefahr vorzubeugen, dass »politisches Konfliktpotenzial« hinter dem Schleier falscher Harmonie verschwindet. (Celikates 2020: 379) Die steht nicht nur im Mittelpunkt der Theorie vom »neuen Kommunizieren der drei Traditionen«, die zur geschichtsphilosophischen Rechtfertigung des Regimes der kommunistischen Partei ins Spiel gebracht wird, sondern findet sich bereits in den »drei Prinzipien des Volkes« von Sun Yat-sen (Sūn Zhōngshān) 孫中山, deren drei »Ismen« mit den drei großen modernen ideologischen Positionen des Konservatismus, Liberalismus und Sozialismus korrespondieren. (Heubel 2016: 42–46) Die Verwirklichung der Idee einer paradoxen Kommunikation unvereinbarer »Ismen«, die auf Möglichkeiten gewaltloser Koexistenz zielt, hat demnach den Weg chinesischer Modernisierung seit dem 19. Jahrhundert begleitet. Mit der Annäherung an das damals vielen Reformern und Revolutionären gleichermaßen vor Augen stehende ferne Ziel, nämlich China wieder »reich und stark« zu machen, drängt sich die Frage nach dem »universalistischen Potenzial« dieses Weges auf. Durch die eingehende Erörterung von Julliens und Billeter's Deutungen »chinesischen Denkens« versuche ich in diesem Buch Perspektiven der kritischen Auseinandersetzung zu erkunden, die eine *totalisierende Kritik* im Namen von »Konformismus« und »Totalitarismus« vermeiden (siehe Kap. 2 und 3).

Billeter's Kampfschrift *Warum Europa. Reflexionen eines Sino-logen* (Billeter 2020) möchte geistige Waffen im »Krieg der Ideen« bereitstellen, den das »chinesische Regime« gegen »uns« führt. Dafür skizziert er eine Karikatur der chinesischen Geistesgeschichte, die an Antitraditionalismus der wütenden Vergangenheitbewältigung kaum nachsteht, die chinesische Intellektuelle im 20. Jahrhundert betrieben haben. Wie es für einen »Kampf der Weltanschauungen« üblich ist, wächst darin der Druck, Partei zu ergreifen: Bist du für die Freiheit oder für den Totalitarismus? Entweder – oder? Hier oder dort? Freund oder Feind? Billeter's moralischer Eifer rückt all diejenigen, die an dieser Stelle zögern und zweifeln, in die Nähe von Sympathisanten eines despotischen Imperiums, dessen Macht in Europa noch nicht hinreichend erkannt ist. Für Billeter steht Europa vor der Aufgabe, das totalitäre China in eine liberale Demokratie zu transformieren. Ist Ähnliches nicht auch schon mit dem totalitären Deutschland gelungen? Er

beschwört die Möglichkeit des radikalen Bruchs mit der Vergangenheit. François Jullien glaubt hingegen nicht an die Möglichkeit liberaler Demokratie in China, weil das einen »metaphysischen Schnitt« mit dem Bestehenden erfordern würde, der im geschlossenen Immanenzzusammenhang »stiller Wandlungen« schlicht undenkbar ist. Schon im chinesischen Altertum sieht er eine Tendenz zur Perfektionierung totalitärer Regierungstechniken, lange bevor das aufgeklärte Europa anfang, über panoptische Mechanismen der Disziplinierung nachzudenken (siehe Kap. 2). Wie sollte Europa fähig sein, an dieser Stelle verändernd einzugreifen, vielleicht gar einen revolutionären Umsturz zu bewirken, und zwar nicht nur des »roten Imperiums« der kommunistischen Partei Chinas, sondern einer ganzen Zivilisation, auf die der Name »System des Himmelunten« oder »Tianxia-System« (tiānxià tǐxì 天下體系) nur aushilfsweise verweist? Dem steht die These gegenüber, dass China bei aller »Verwestlichung« nicht zu einem »zweiten Europa« werden kann und wird. (Schmidt-Glintzer 2009: 106)

Für Micha Brumlik ist »Kulturrelativismus« keine »vernünftige politische Option«: »Heute geht es, auf die globalisierte Welt bezogen, tatsächlich um das, was nur oberflächlich als ›Liberalismus‹ bezeichnet wird, aber etwas weit Umfassenderes, eben Menschenrechtsuniversalismus meint.« (Brumlik 2020: 90) Auch Billeter verwirft den Relativismus der Werte und Kulturen. Die »chinesische Tradition« gegen »Menschenrechte, demokratische Prinzipien und andere Elemente der politischen Tradition Europas« auszuspielen, ist für ihn Teil des »Krieges der Ideen«, die das »chinesische Regime« gegen »uns« führt. (Billeter 2020: 101) Ich möchte mich nicht auf die komplizierte Debatte über »Menschenrechte in China« (Roetz 2012) einlassen und mich auch nicht mit den weitergehenden Fragen beschäftigen, die mit dem »globalen Menschenrechtsregime der Gegenwart« (Menke/Pollmann 2008: 16) verbunden sind. Vielmehr möchte ich fragen, ob dieser »Liberalismus«, der zum ideologischen »Kampf der Weltanschauungen« aufruft, nicht in die Falle einer martialischen Bestimmung des Politischen tappt, die die Möglichkeit »friedlicher Koexistenz« tatsächlich ausschließt: »die Unterscheidung von Freund und Feind«. (Schmitt 2002: 26) Vor allem im zweiten Teil dieses Buches werde ich mich dem Problem der *totalisierenden* Kritik chinesischer Kunst und

Kultur widmen, durch die Billeters Verständnis vom »Krieg der Ideen« zwischen China und Europa erklärt werden kann.

Brumlik wirft Zhào polemisch theoretische Nähe zu Carl Schmitt vor, ist diesem jedoch selber in entscheidender Hinsicht viel näher als Zhào, der explizit eine auf »antagonistischem Kampf« und »Freund-Feind-Unterscheidung« beruhende Bestimmung des Politischen ablehnt: »Carl Schmitt hat den Begriff des Politischen, der auf der Unterscheidung von Freund und Feind sowie dem Leben als ewigem Kampf beruht, tiefgehend interpretiert. Gleichgültig, ob es sich um den Kampf des Christentums gegen das Heidentum oder den innerchristlichen Kampf gegen Häresien, ob es sich um das Hobbes'sche ›Gesetz des Dschungels‹ oder die marxistische Theorie des Klassenkampfes handelt, ob es sich um die auf dem System der Nationalstaaten beruhende Theorie internationaler Politik oder um Huntingtons ›clash of civilisations‹ handelt, alle diese Ideen des Kampfes stehen mit dem Begriff der Freund-Feind-Politik in engem Zusammenhang. Im Gegensatz dazu beruht die begriffliche Hypothese des Himmelunten auf der Annahme, dass es einen Weg geben muss, jegliches Andere der Ordnung der Koexistenz einzuverwandeln [huàrù 化入]. Selbst wenn ein Anderer es entschieden ablehnt, dem System des Himmelunten beizutreten, gibt es notwendigerweise einen Modus der friedlichen Koexistenz [...].« (Zhào 2016: 5/15–16) Und er fasst dieses »Prinzip der Koexistenz« wie folgt zusammen: »Eine Politik, die Feinde sucht, ist in Wirklichkeit das Gegenteil von Politik, denn Politik ist die Wandlung von Feind in Freund.« (Zhào 2016: 32/37)

Im Mittelpunkt von Zhào Tīngyáng's begrifflicher Bestimmung des Politischen steht offensichtlich weder der »Kampf« noch die »Unterscheidung von Freund und Feind«, sondern »friedliche Koexistenz« und »Kooperation«. In der Kritik am marxistischen Klassenkampf klingt auch die Kritik am Maoismus an, sofern dieser den Begriff des Klassenkampfes mit verheerender Gewaltbarkeit auf die chinesische Realität des 20. Jahrhunderts angewandt hat – und sich dabei über die Zweifel von Sun Yat-sen und vielen konfuzianischen Intellektuellen hinweggesetzt hat, für die es im kaiserzeitlichen China eine Klassengesellschaft im marxistischen Sinne nicht gegeben hat. Dem entspricht die Tatsache, dass der Konfuzianismus als ideologische Waffe im »Kampf der Weltanschauun-

gen« weitgehend untauglich ist. Wenn er eine politische Ideologie ist, dann weit mehr eine der *Kultivierung* als des *Kampfes*. Genau aus diesem Grund hat sich der radikale Anti-Traditionalismus chinesischer Kommunisten immer wieder rabiät gegen die Figur des Kǒngzǐ 孔子 (551–479, latinisiert: Konfuzius) und den Konfuzianismus insgesamt gewandt: für den Kampf gegen den »Feudalismus« im Inneren und den »Imperialismus« von außen erschien er ihnen viel zu schwächlich und gelehrt. Folglich gehört es zum Gründungsmythos der VR China, dass erst durch die Transformation des Marxismus in Maoismus die chinesische Modernisierung zum *Kampf* gegen innere und äußere Feinde fähig geworden ist. So gesehen ist es irreführend, wenn Brumlik einen »Kampf der Weltanschauungen« zwischen Liberalismus und Konfuzianismus konstruiert, denn wenn China tatsächlich einen »Krieg der Ideen« führt, stehen sich in diesem zwei ideologische Positionen gegenüber, die beide mit Europa eng verbunden sind: Liberalismus und chinesischer Marxismus. Europäische Marxisten oder Ex-Marxisten stören sich vielleicht an dem Begriff »chinesischer Marxismus« und zweifeln daran, ob *dieser* Marxismus überhaupt als Marxismus gelten kann. Prinzipiell ist die Antwort auf einen solchen Zweifel ähnlich wie auf den Zweifel, ob es »chinesische Philosophie« gibt: die Rede von »Marxismus« (Mǎkèsìzhǔyì 馬克思主義) in der VR China ist eine überwältigende Tatsache, die nicht durch Leugnung verschwindet. Ähnlich ist die Situation auch beim Begriff der »Demokratie«, insofern die Rede von »sozialistischer Demokratie« oder »Volksdemokratie« im Westen von vorneherein als ideologische Fassade abgetan wird, statt zumindest den Versuch zu machen, der Bedeutung von »Demokratie« (mínzhǔ 民主) im chinesischen Kontext nachzugehen. Verständlicherweise wird auf europäischer Seite in all diesen Fällen versucht, die diskursive Vorherrschaft über die Bedeutung dieser Begriffe zu verteidigen.

Ironischerweise kämpft Europa in diesem »Kampf der Weltanschauungen« in entscheidender Hinsicht *gegen sich selbst*: nämlich gegen einen an (Klassen-)Kampf und der »Unterscheidung von Freund und Feind« orientierten Begriff des Politischen, der weit mehr mit dem revolutionären Denken der europäischen Aufklärung als mit konfuzianischem Denken zu tun hat. In diesem Horizont begegnen sich Maoismus und Carl Schmitt und auch

der Zusammenhang von Maoismus und dem daoistischen Motiv »weich ist stärker als hart« (Schickel/Schmitt 1970: 17) wird aus dieser Perspektive philosophisch verständlich. Die Rezeption marxistischer Ideologie hat chinesische Denker dazu ermächtigt, sich auf einem gewundenen Weg hybrider Modernisierung und durch eine tiefgreifende Verwestlichung hindurch gegen den westlichen Imperialismus zu wenden. Auch wenn der Konfuzianismus zum »Kampf der Weltanschauungen« weitgehend ungeeignet ist, wendet sich die Theorie vom »System des Himmelunten« aus konfuzianischer Perspektive gegen die aggressiven, um nicht zu sagen barbarischen Seiten der kommunistischen Revolution in China. Der konfuzianische Diskurs erweist sich dabei durchaus als kritische Kraft. Zhào Tingyáng vorschnell der Rechtfertigung eines neuen chinesischen Imperialismus und Autoritarismus zu verdächtigen, scheint mir deshalb auf einer Fehleinschätzung des Verhältnisses von Marxismus und Konfuzianismus im gegenwärtigen China zu beruhen.

Warum chinesische Philosophie?

Anstatt mich an diesem »Kampf der Weltanschauungen« zu beteiligen, möchte ich in diesem Buch einen Schritt zurück tun und grundsätzlich einer anderen Frage nachgehen: Warum China? Warum chinesische Philosophie? Oder: Warum trotzdem, warum gerade jetzt chinesische Philosophie? Warum ist es Zeit, kritische Perspektiven in der Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie zu entwickeln? Statt einmal mehr *europäische Werte* zu verteidigen, schlage ich einen Perspektivenwechsel vor. Diesen vollziehe ich in diesem Buch weniger, indem ich *direkt* eine alternative Sicht der Dinge zum Ausdruck bringe, als vielmehr *indirekt* auf dem Weg immanenter Kritik, indem ich mich vor allem an den Schriften der drei philosophischen Chinakenner François Jullien, Jean François Billeter und Heiner Roetz abarbeite.

Das bedeutet, dass ich in diesem Buch versuche, die Perspektive eines beobachtenden Teilnehmers einzunehmen, der sich im »Kampf der Weltanschauungen« nicht eindeutig auf der einen oder auf der anderen Seite positioniert, obwohl er weiß, dass eine solche

Position der Positionslosigkeit paradox ist. Mit dem Aufruf zum »Kampf« geht eine Vereinfachung zweier Seiten einher, durch welche die Gegend der Unbestimmtheit *zwischen* ihnen schrumpft oder gar zum Verschwinden gebracht wird. Die Aufgabe *interkulturellen* Philosophierens sehe ich indes darin, so *zwischen* China und Europa zu *wandeln*, dass die zukunftssträchtige Unbestimmtheit dieses *Zwischen* (siehe Kap. 1) sich wieder erweitert, um Möglichkeiten *transpositionalen* Denkens zu erkunden: ein freies Denken, das sich durch zueinander gehörende und doch einander ausschließende Positionen hindurch zu bewegen und zu verwandeln vermag.

Ein chinesischer Philosoph und Literat, um den es in diesem Buch immer wieder geht, ist Zhuāngzǐ 莊子 (365–290). Er wird gewöhnlich dem Daoismus zugerechnet. Es gibt jedoch auch Stimmen, die ihn für einen heterodoxen Konfuzianer halten (siehe Kap. 7). An dieser Stelle möchte ich erwähnen, dass sich unter dem enormen Druck zur Modernisierung der »Weltanschauung« im China des 20. Jahrhunderts eine »feindliche Haltung« nicht nur gegenüber Kǒngzǐ, sondern auch gegenüber Zhuāngzǐ herausgebildet hat. In ihm wurde ein Hauptverantwortlicher für den mangelnden »Kampfgeist« der Chinesen gesehen. Der zum Repräsentanten marxistischer Literatur stilisierte Lǚ Xùn 魯迅 (1881–1936) etwa polemisiert unablässig gegen Zhuāngzǐ als Quelle einer so flexiblen und wandlungsfähigen wie konformistischen und realitätsflüchtigen Lebenshaltung. Sein Ziel war es, den Geist des Buches *Zhuāngzǐ* auszurotten und durch einen neuen »Kriegergeist« zu ersetzen: »ohne die mindeste Möglichkeit der Versöhnung«. (Liu 2016: 82) Es waren zwei politische (1911 und 1949) und zwei kulturelle (1919 und 1966–1976) Revolutionen nötig, um die massiven Widerstände gegen die Modernisierung in China zu brechen und im Inneren wie im Äußeren die Bedingungen der Möglichkeit für den »politischen« Kampf im Sinne Carl Schmitts zu schaffen. Es ist eine Ironie der Geschichte, dass heute Zhào Tīngyáng's »System des Himmelunten« als Ausdruck eines neuen chinesischen Imperialismus gesehen wird, während er doch eher den maoistischen »Kriegergeist« in Richtung eines an Konfuzianismus und Daoismus orientierten Geistes der *paradoxen Koexistenz sich ausschließender Positionen* verschieben möchte. Es ist der Versuch, eine

politische Perspektive denkbar zu machen, durch die verhindert werden kann, dass China und der Westen in einen mörderischen Kampf hineingeraten, der vom »Unterschied zwischen Freund und Feind« geprägt wird. Dem gegenüber taucht die Perspektive auf, im Namen von »Liberalismus« und »Menschenrechtsuniversalismus« in einen »Kampf der Weltanschauungen« einzutreten, in dem der Gegner ein »totalitäres Regime« (Billeter 2020: 116) ist, dessen »imperiale Ordnung« ungebrochen von der konfuzianisch geprägten Hàn-Zeit bis ins 1949 gegründete sozialistische China reicht. An diesem Punkt möchte ich dringend dazu raten, sich nicht blindlings in einen Kampf zu stürzen, in dem der zum »Feind« erklärte Gegner weitgehend unverstanden und unbekannt ist. Das vorliegende Buch versucht einen kleinen Schritt in diese Richtung zu tun, indem es nachzeichnet, wie und warum »chinesisches Denken« in den Schriften europäischer Sino-Philosophen mit Konformismus, Despotismus und Totalitarismus verbunden wird.

Es scheint mir falsch, Zhuāngzǐs paradoxen *Perspektivismus* als *Relativismus* zu verstehen. Er betont, dass jede Position aus Positionlosigkeit hervorgegangen ist und umgekehrt Positionlosigkeit immer eine Position voraussetzt. Der Begriff des »Himmelunten« (tiānxià 天下) ist nicht nur konfuzianisch, es ist ein Begriff, der von sehr unterschiedlichen, mit- und gegeneinander konkurrierenden Denkpositionen geteilt wird. In dem »Himmelunten« überschriebenen letzten Kapitel des *Zhuāngzǐ* wird eine denkwürdige Deutung dieses Begriffs skizziert. Dabei geht Zhuāngzǐ keineswegs von »friedlicher« oder »harmonischer« Koexistenz aus, sondern von der historischen Situation, die er erlebt hat: »Das Himmelunten ist in großer Unordnung« (tiānxià dàluàn 天下大亂) und »kämpfende Staaten« (zhànguó 戰國) ringen in verlustreichen Kriegen um die politische Vorherrschaft. In dieser Situation widmen sich im »Himmelunten« (tiānxià 天下) viele dem Studium der »Kunst des Weges« und halten ihre eigene Deutung dieses Weges für die richtige: Der wahre »Weg von innerer Heiligkeit und äußerer Königlichkeit« – von innerer und äußerer Kultivierung (Heubel 2016: 170) – ist dunkel geworden, das »große Wesen der Alten« ist verloren gegangen und die »Kunst des Weges« wird vom »Himmelunten [von aller Welt] gespalten«. (Guō 1961: 1069; Ziporyn 2020: 267–268) Ist diese Stelle ein Beleg dafür, dass Zhuāngzǐ der »Vielfalt [...], die

in die Gesellschaft Einzug gehalten hat« (Schleichert/Roetz 2020: 338), ablehnend gegenübersteht (siehe Kap. 10)?

Ganz zu Recht hat Billeter wiederholt darauf hingewiesen, dass Zhuāngzǐ kein harmloser Apologet esoterischer Weltflucht und geistiger Befreiung ist, sondern ein zutiefst politischer Philosoph, der versucht, durch die mörderischen Kämpfe seiner Zeit hindurch zu denken. Ein Beispiel ist der Beginn des ersten Gesprächs im vierten Kapitel des *Zhuāngzǐ*, das Billeter übersetzt und ausführlich kommentiert hat: »Yán Huí kam zu Kǒngzǐ [Konfuzius], um sich von ihm zu verabschieden. Kǒngzǐ fragte: »Wohin willst du?« Ich will nach Wèi.« Kǒngzǐ sprach: »Was willst du dort?« Er sprach: »Ich höre sagen, dass der Fürst von Wèi, der im besten Mannesalter steht, in seinem Handeln allein herrschend ist, dass er den Gebrauch seines Landes leicht nimmt und seine Fehler nicht sieht. Der leichtfertige Gebrauch [von Mitteln des Krieges] tötet das Volk. Die Leichen liegen in seinem Land umher, unzählbar wie das Heu auf den Wiesen, und das Volk ist hilflos.« (Wilhelm 1912: 26) In dem sich daran anschließenden Gespräch geht es um die Frage, wie ein kritischer Diskurs unter solchen Bedingungen möglich ist und wie politische Veränderung herbeigeführt werden kann, ohne das eigene Leben leichtsinnig zu gefährden (siehe Kap. 10). Vor diesem Hintergrund entwickelt Zhuāngzǐ seine »Kunst des Weges«, von der er durchaus zu glauben scheint, dass sie zur »Regierung des Himmelunten« als »Selbstregierung« führen kann. *Innere Kultivierung* – die (Selbst-)Regierung der Welt – und äußere Kultivierung – die Regierung der Anderen – gehören dabei untrennbar zusammen. Diese Philosophie der Kultivierung wird im »Subjektivität und Politik« überschriebenen zweiten Teil dieses Buches am Leitfaden eines neuen »Paradigmas der Subjektivität« diskutiert, das Billeter mit Bezug auf das Buch *Zhuāngzǐ* vorgeschlagen hat.

Der zweite Teil endet mit einem »Das Atmen der Freiheit« überschriebenen Kapitel, in dem der Versuch unternommen wird, von dem *Atmen* oder der *Atem-Energie* (qì 氣) und dem damit verbundenen Paradigma *energiewandelnder Subjektivität* her Freiheit zu denken. Ein hybrider Begriff wie energiewandelnde Subjektivität ist eine Herausforderung. Er bezeugt eine *interkulturelle* Vorgehensweise, die im ersten Teil des Buches vor allem in Auseinandersetzung mit den Schriften des französischen Philosophen und

Sinologen François Jullien erläutert wird. Ich spreche in diesem Zusammenhang von einer *transkulturellen* Seite interkulturellen Philosophierens, auf der es prinzipiell unmöglich wird, Begriffe noch eindeutig dem Osten oder dem Westen, China oder Europa zuzuordnen. Dem steht eine *komparative* Seite gegenüber, auf der vielfach der hermeneutische Kontrast von Chinesischem und Europäischem zur Anwendung kommt. Methodisch gehe ich davon aus, dass die komparative und die transkulturelle Seite interkultureller Kommunikation zueinander gehören und einander benötigen. Aus komparativer Perspektive gilt der Gebrauch von Begriffen wie »Subjektivität«, »Energie« oder »Freiheit« in der Deutung chinesischer Texte als fragwürdig oder gar illegitim, weil damit fremde europäische Begriffe chinesischen Quellen aufgezwungen werden. Aus transkultureller Perspektive sieht die Sache anders aus. Denn in der chinesischsprachigen Gegenwartsphilosophie sind die Wendungen zhǔtǐxìng 主體性 (Subjektivität), néngliàng 能量 (Energie) oder zìyóu 自由 (Freiheit) nicht nur weit verbreitet in Diskussionen, die europäischer Philosophie gewidmet sind, sondern auch in Interpretationen klassischer chinesischer Texte. Mehr noch, transkulturelle Mischbegriffe sind aus der Alltagssprache nicht wegzudenken. Von daher ist »energiewandelnde Subjektivität« auch keine Neubildung meinerseits, sondern der Versuch, qìhuà zhǔtǐxìng 氣化主體性 ins Deutsche zu übersetzen (siehe Kap. 1). Hinzu kommt, dass die Rede von »Energiewandel« von der kritischen Evolutionstheorie angeregt ist, die ich während meiner Studienzeit kennengelernt habe. (Edlinger et al 1991: 36, 70) Die Suche nach einer Übersetzung für qìhuà 氣化 hat mich letztlich wieder auf diese Wendung zurückgebracht.

Im Unterschied zu Jullien und Billeter versuche ich in diesem Buch nicht etwas über *das* chinesische Denken oder *die* chinesische Philosophie zu sagen. Meine kritische Diskussion ihrer Perspektiven zeigt, dass das eine so hochmütige wie trügerische Anmaßung ist. Auf diesem Weg treten selbstverständlich auch Grenzen und Beschränktheiten meiner Perspektive hervor, die durch diese Auseinandersetzung Konturen gewinnt. Ich möchte nicht unerwähnt lassen, dass mein Zugang nur teilweise auf Bücherwissen gründet. Viele Überlegungen dieses Buches sind aus einer Vielzahl von Gesprächen mit chinesischen Freunden und Kollegen erwachsen, von

denen ich kaum behaupten kann, dass sie besonders einflussreich und über Fachkreise hinaus international bekannt sind. Die Quelle meiner Reflexionen sind vielfach der lebendige Austausch und die Lektüre unveröffentlichter Texte oder Tagungsbeiträge, also ein Forschungskontext, in dem die Dinge noch unbestimmt und in Bewegung sind. Ich verstehe mich weniger als Geistesgeschichtler, denn als aktiver und kritischer Teilnehmer an einem philosophischen Diskurs, der noch im Entstehen begriffen ist. Zu den kritischen Perspektiven, die in diesem Buch erörtert werden, gehört auch meine eigene. Es ist eine von vielen möglichen Perspektiven, die gleichwohl nicht bloß meine eigene ist, weil sie in ein Netzwerk von Perspektiven verflochten ist, ohne das sie nicht entstanden wäre.

Ansätze zur philosophischen Interpretation des Buches *Zhuān-gzī* haben in der französischsprachigen Sinologie zu sehr verschiedenen, ja geradezu gegensätzlichen Ergebnissen geführt. Weil sie kritisch aufeinander bezogen sind, eröffnen sie eine seltene Gelegenheit, einen akademischen Streit über das, was »chinesisches Denken« ist, aus der Nähe zu beobachten. Aufgrund mangelnder Grundkenntnisse zur chinesischen Geistes- und Kulturgeschichte in Europa besteht die Gefahr, dass die *philosophische* Bedeutung des französischen Streitgesprächs hinter dem Eindruck einer sinologischen Spezialdiskussion verschwindet. Der Streit zwischen Jullien und Billeter erscheint jedoch nur deshalb als schwer verständliches Fachgespräch, weil sich bisher kaum jemand die Mühe machen möchte, das Chinesische philosophisch ernst zu nehmen. Solange »wir« dem Drang zur Vereinfachung erliegen und das Chinesische als Ganzheit oder gar als totalitären Block wahrnehmen *wollen*, so lange wird das Chinesische »uns« prinzipiell unverständlich bleiben und allzu *chinesisch* erscheinen. Mein Weg durch den Streit zwischen Jullien und Billeter über das »chinesische Denken« stellt die Geduld der Leserinnen und Leser sicherlich auf eine harte Probe. An einigen Stellen muss die philosophisch-sinologische Diskussion ausgewählter Texte ein wenig ins Detail gehen, um weitreichende Übersetzungs- und Deutungsfragen verständlich zu machen. Zweifellos ist jedoch auch dieser gelegentliche Abstieg ins Fachchinesisch nur ein blasser Vorgeschmack auf die Schwierigkeiten, die eine vertiefte Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie mit sich bringt.

Zu Beginn dieser Einleitung habe ich die weltphilosophischen Geltungsansprüche erwähnt, die im Kontext chinesischer Gegenwartsphilosophie geäußert werden. Der Versuch, das »Himmelunten« als Weltbegriff ins Spiel zu bringen, ist immerhin noch ein Gesprächsangebot, in dem sich viele Bezüge zur europäischen Philosophie finden, die eine weitergehende Diskussion zumindest ermöglichen können. Aus europäischer Perspektive scheint mir eine andere Entwicklungstendenz viel beunruhigender zu sein.

Der Bereich chinesischer Gegenwartsphilosophie, der mit klassischen Texten zu tun hat, wendet sich zunehmend nach innen. Es entsteht dabei ein »innerer Kreislauf« (nèi xúnhuán 內循環) von Ideen und Deutungen dieser Texte, der sich weitgehend selbst genügt. Die Bezüge nach »außen«, insbesondere zur Geschichte der modernen Rezeption europäischer Philosophiegeschichte in China, werden dabei gekappt oder unkenntlich gemacht und wirken zunehmend nur noch indirekt und verborgen weiter. Damit verschwinden wichtige Teile des philosophischen Diskurses hinter einem Schleier aus Anspielungen und Kommentaren, deren Bedeutung ohne eine gewisse Vertrautheit mit den klassischen Texten und ihrem historischen Kontext unverständlich bleiben muss. Diese Tendenz droht auf der anderen Seite einen westlichen China-Diskurs zu verstärken, der ebenfalls vor allem um sich selbst kreist und von innerchinesischen Entwicklungen abgeschnitten wird. Ein in die Zukunft weisendes Leitmotiv meiner Erörterung chinesischer Philosophie ist die Erkundung von Denk- und Kommunikationsmöglichkeiten *zwischen* diesen beiden diskursiven Kreisläufen.

Dafür ist es unerlässlich, die transkulturelle Dynamik innerhalb des philosophischen Diskurses der Moderne in China zu verstehen und sich das Ungenügen komparativer Deutungen vor Augen zu führen, die darauf beruhen, China und Europa unentwegt einander gegenüberzustellen. *Chinesische Philosophie* kann dann zu einem weltphilosophischen Weg werden, der sowohl die herkömmliche Spaltung zwischen altem und neuem China als auch die zwischen europäischem und chinesischem Denken in den Wirbel kreativer Transformation einfließen lässt.

I. IMMANENZ UND KRITIK

1. Das andere Zwischen

1.1 Am Anfang des Weges

»[...] nous ne sommes qu'au début du chemin.« (Jullien 2012: 9) Die europäische Auseinandersetzung mit chinesischer Philosophie befindet sich nach wie vor am Anfang eines langen, schwierigen und gewundenen Weges. Seit dem 17. Jahrhundert gab es immer wieder wegweisende Bemühungen, neue Möglichkeiten des Denkens zwischen China und Europa zu eröffnen. Sie sind jedoch vereinzelt geblieben. Ein Durchbruch lässt weiterhin auf sich warten.

Die Schriften von François Jullien markieren einen wichtigen Schritt auf dem Weg, die eurozentrische Enge akademischer Philosophie zu durchbrechen. Im Verlauf meiner langjährigen Beschäftigung mit klassischer und moderner chinesischer Philosophie hat sich allerdings der Eindruck verstärkt, dass seine Idee »interkultureller Alterität« zutiefst problematisch ist. Zunehmend drängte sich der Verdacht auf, dass sie das notwendige Gespräch zwischen »europäischem« und »chinesischem Denken« mehr verhindert als fördert. Warum das so ist, konnte ich mir jedoch zunächst nicht erklären. Erst durch die Arbeit an einem alternativen Begriff *interkultureller Philosophie* ist mir allmählich deutlicher geworden, warum Julliens »Umweg über China« ein Abweg ist.

Ich möchte zwei Seiten des Interkulturellen unterscheiden: eine komparative und eine transkulturelle. Damit sollen zwei einander vielfach ausschließende Perspektiven interkulturellen Philosophie-rens verbunden werden. Eine andere theoretische Möglichkeit besteht darin, interkulturelle und transkulturelle Philosophie einander gegenüberzustellen. Ein Grund dafür ist, dass die Bedeutung interkultureller und komparativer Philosophie häufig kaum zu unterscheiden ist. Wichtige Quelle für einen alternativen Begriff interkultureller Philosophie ist das erneute Nachdenken über den Begriff des *Zwischen* und seine Bedeutung für das Verständnis des »Inter-kulturellen«.

Jullien schreibt: »Wenn der Begriff des ›Inter-Kulturellen‹ einen Sinn haben soll, kann er nur darin bestehen, dieses *Zwischen*, dieses Zwiegespräch als neue Dimension der Welt und der Kultur zur Entfaltung zu bringen.« (Jullien 2016: 92; Jullien 2017: 94) Dem stimme ich grundsätzlich zu. Es wird sich jedoch zeigen, dass dieses »Zwischen« auf sehr unterschiedliche Weise verstanden werden kann und sich damit auch unterschiedliche Wege interkulturellen Philosophierens auf tun. Ziel der folgenden Überlegungen ist es deshalb nicht, »gegen François Jullien« anzuschreiben, um ihn zu widerlegen (Billeter 2006). Vielmehr geht es darum, in seiner Deutung »chinesischen Denkens« geistige und kulturelle Blockaden aufzuspüren und zu benennen, die dazu geführt haben, dass sein Modell des inter-kulturellen Dialogs letztlich monologisch geblieben ist. Warum hat es dazu beigetragen, die Bedingungen für das notwendige Gespräch mit der chinesischen Welt mehr zu verschlechtern als zu verbessern? Im Folgenden werde ich versuchen, diese Frage zu beantworten, indem ich vor allem Julliens programmatischen Text *L'écart et l'entre* Schritt für Schritt erörtere. Dabei soll allmählich ein Weg interkulturellen Philosophierens hervortreten, der durch *komparative Hermeneutik* und *transkulturelle Dynamik* hindurch verläuft. Jullien hat *L'écart et l'entre* als »Manifest« bezeichnet (Jullien 2013b: 8–9). Indem ich Schritt für Schritt darauf antworte, versuche ich meine Überlegungen zu einem *Gegen-Manifest* zu versammeln.¹

Jullien hat seine Forschung in den späten 1980er und frühen 1990er Jahren explizit im Bereich der Komparatistik verortet. Obwohl er diese später gelegentlich kritisiert, macht sich in der Bedeutung, die der »kontrastive Effekt« (Jullien/Marchaisse 2000: 262) für seine Analysen spielt, durchgängig eine starke komparative Tendenz bemerkbar. Die Absicht der folgenden Überlegungen ist allerdings weder, komparative Zugangsweisen abzulehnen, noch Jullien einfach dem komparativen Lager zuzuordnen. Vielmehr interessiert mich die Frage, warum er schon früh komparative Forschung überzeugend kritisiert hat, ohne doch wirklich aus ihrem Schatten heraustreten zu können (Jullien 2003: 3–15; Jullien 1989: 275–288). Er scheint zunehmend gegen komparative Mauern anzurennen, ohne jedoch über die theoretischen und praktischen Mittel zu verfügen, sie zu übersteigen.

Die widersprüchliche Situation eines *Komparatisten wider Willen* ist in zweifacher Hinsicht der genaueren Erörterung wert: Zunächst einmal erlaubt sie eine Erklärung für den nach wie vor dürftigen Zustand interkultureller Philosophie in Europa. Deren Situation ist durch die Arbeiten Julliens nicht verbessert worden. Ganz im Gegenteil: Hartnäckige Klischees über das »chinesische Denken« werden durch sie bestätigt und verstärkt. Das von ihm vielfach variierte Bild »chinesischen Denkens« ist gekennzeichnet durch schroffe Entgegensetzungen zwischen China und Europa, die etwa prozesshafte Immanenz und kreative Metaphysik, Disponibilität und Subjektivität, Konformismus und Freiheit einander gegenüberstellen. Diese Arbeit mit Kontrasten erweist sich aber als starr und steril. Anders lautenden Bekundungen Julliens zum Trotz, der sich gerne zum intellektuellen Dissidenten stilisiert, verstärkt sie zudem, auf chinesischer wie auf europäischer Seite, genau jenes konformistische Denken der Anpassung, auf welches Jullien »das« chinesische Denken zu reduzieren beliebt (siehe Kap. 2). *Politisch* ist Julliens Interpretation »chinesischen Denkens« somit weniger durch das, was sie direkt behauptet, als durch das, was sie indirekt ausschließt. Es ist Jullien, der *die* chinesischen Literaten zur »ewigen Stille der Prozesse« (Jullien 2005: 153) verurteilt. Dieses drastische Urteil, gefällt vor einem intellektuellen Schnellgericht, das keine Gegenrede vorsieht, wird sodann mit dem Anschein philosophischer Notwendigkeit ummantelt und wohlgefällig hinter dem Respekt für kulturelle Diversität versteckt.

Heiner Roetz hat die politischen Konsequenzen von Julliens Darstellung des chinesischen Denkens der Immanenz klar benannt: »die starre Alternative Transzendenz oder Immanenz [...] kann allerdings den Blick auf die chinesische Kultur der Dissidenz nur verstellen«. (Roetz 2011: 67) Das Klischee des chinesischen Denkens der Immanenz – durch das China dem Gefängnis einer historischen und sprachlichen Logik überantwortet wird, aus dem es keinen Ausbruch geben kann – droht immerfort umzuschlagen in die Komplizenschaft mit einer Ideologie sozialer und politischer Harmonie, in der die autoritären und kollektivistischen Tendenzen von konfuzianischem Konservatismus und chinesischem Sozialismus sich die Hände reichen. Die geschlossene Welt konformistischer Immanenz aufzusprengen, in die Jullien »die Chinesen«

einsperrt, ist nicht nur Voraussetzung dafür, um im interkulturellen Diskurs zwischen China und Europa die Seite transkultureller Dynamik zu erschließen: Der europäische Widerspruch zwischen proklamierter Kulturoffenheit und struktureller Verslossenheit wird dadurch der kritischen Selbstreflexion zugänglich.

1.2 Hybride Modernisierung

Wider die Exteriorität Chinas

China steht für Jullien geographisch, historisch und sprachlich in einem Verhältnis der Exteriorität zu Europa. (Jullien 2012: 17) Dieses Verhältnis ist für ihn zugleich eines der *Indifferenz*, durch die es weder möglich ist, von einer *Differenz* zwischen China und Europa zu sprechen noch von kultureller *Identität*. Dafür müssen seiner Auffassung nach beide Seiten erst aus ihrer »wechselseitigen Indifferenz« (Jullien 2012: 18) herausgeführt werden, um sich gegenüberzutreten zu können. Der »westliche Sinologe« (Jullien 2012: 17) sieht sich daher zunächst einmal nicht mit der Verschiedenheit eines fernen China konfrontiert, sondern mit der Schwierigkeit, Bedingungen erarbeiten zu müssen, die es erlauben, den Zustand der Nicht-Kommunikation zu überwinden. Wer wollte das Problem der Indifferenz leugnen, mit dem sinologisch informiertes Philosophieren im Rahmen der akademischen Philosophie Europas zu kämpfen hat? Es bedarf erheblicher Anstrengungen, um Interesse für intellektuelle Entwicklungen im fernen Osten zu wecken und Bedingungen der Möglichkeit für vertiefte Kommunikation zu schaffen. Jullien hat früh die Notwendigkeit der Konstruktion *interkultureller Alterität* (Jullien 2003: 4) ins Spiel gebracht, die er aus der Tatsache der (geographischen, historischen und sprachlichen) *Exteriorität* Chinas ableiten zu können glaubt. Seine Ideen des »Umwegs über China« (Jullien 2012: 19) und der »Dekonstruktion [europäischen Denkens] von außen« (Jullien 2012: 21) versuchen vor allem mit Hilfe des Vokabulars französischer Gegenwartphilosophie die Öffnung von Philosophie in Europa für »chinesisches Denken« zu motivieren. Er hat damit Perspektiven geschaffen, deren methodische Reflektiertheit es ermöglicht, den