

FABIAN HEUBEL

Umkehrende Transformation Philosophie und Krisenbewusstsein im China des frühen 20. Jahrhunderts

Since the late 19th century Chinese scholars have developed a strong interest in Western philosophy. This interest has been marked by an urgent sense of crisis engendered by the dynamics of Chinese modernization. Liáng Shùmíng's book East-ern and Western cultures and their philosophies serves as an example for the tendency to intertwine intercultural philosophy and a critical analysis of the cultural situation after the republican revolution of 1911. The motivation for engaging in this comparative study is a pressing issue that he addresses in the form of a radical question: Is Chinese culture still possible after the violent intrusion of Western culture in China?

I. Die Geburt interkultureller Philosophie aus der Krise chinesischer Kultur

Das sich im 19. Jahrhundert herausbildende Interesse chinesischer Gelehrter für westliche Philosophie steht unverkennbar im Zeichen der schweren Krise, in die China durch die Dynamik der Modernisierung gestürzt worden ist. Insbesondere nach der Niederlage im ersten sino-japanischen Krieg (1895) erfährt diese Dynamik eine revolutionäre Radikalisierung, die das über zweitausend Jahre alte chinesische Kaiserreich zum Einsturz bringt (1911). Die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von westlichen und östlichen Kulturen (neben China findet vor allem Indien Beachtung) sowie die Aufmerksamkeit für ihre philosophischen Grundlagen treten in dem Moment als wirklich dringlich hervor, in dem das Bewusstsein für die Gefährdung der kulturellen Identität Chinas sich dramatisch verschärft: das Interesse für interkulturelle Philosophie und die damit verbundene Bemühung um die Rekonstruktion der Geistesgeschichte Chinas mit Hilfe von Kategorien westlicher Philosophie ist von der Dynamik dieser Modernisierung hervorgebracht worden.

Liáng Shùmíngs (1893–1988) aus einer Reihe von Vorlesungen hervorgegangenes Buch *Die Kulturen des Ostens und des Westens und ihre Philo-*

sophien ist erstmals 1921 publiziert worden. Es ist ein wichtiges Zeugnis der Auseinandersetzung chinesischer Intellektueller mit dem komparativen Schema von Ost und West.¹ Zugleich ist es ein Zeugnis dafür, dass sich in China interkulturelle Philosophie und krisenbewusste Zeitdiagnose in engem Wechselverhältnis zueinander entwickelt haben.² In der Einleitung stellt Liáng Shùmíng fest, dass gegen Ende der 1910er-Jahre, im Zuge der Bewegung für neue Kultur, ein starkes Interesse am Vergleich der Kulturen in Ost und West eingesetzt hat. Die Motivation zur Auseinandersetzung mit dem Thema ist für ihn ein dringliches Gegenwartsproblem, das er sich in Form einer scharf gestellten Frage vorlegt: Ist chinesische Kultur nach dem gewaltsamen Eindringen des Westens in China überhaupt noch möglich? Aus dem Mund eines Gelehrten, der es sich zur Aufgabe gemacht hat, die kulturelle Überlieferung zu retten und dessen Vater aus Verzweiflung über den kulturellen Niedergang Chinas Selbstmord begangen hat, zeugt diese Frage von großer intellektueller Redlichkeit. Denn damit wird behauptet, dass nach dem Einbruch westlicher Kultur die sogenannte traditionelle chinesische

¹ Zur Einführung vgl. Guy Alitto: *The Last Confucian. Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity* (Berkeley et al.: University of California Press, ²1986) 82–134.

² Im Folgenden verstehe ich interkulturelle Philosophie als philosophische Bewegung im Spannungsfeld *zwischen* Komparatistik und Transkulturalität. Während sich komparative Studien auf eine Weise für Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Kulturen interessieren, welche die Existenz von ethnisch bzw. sprachlich geprägten Kulturräumen oder nationalen Kulturen, von eigener und fremder Kultur, mehr oder weniger voraussetzen – etwa in der Rede von westlicher und östlicher, europäischer und asiatischer, griechischer und chinesischer Philosophie –, interessieren sich transkulturelle Studien für Phänomene der Hybridisierung von Kulturen, die dazu nötigen, die Existenz von Kulturräumen oder nationalen Kulturen mehr oder weniger in Zweifel zu ziehen. In ihrem Extrem rührt die komparative Dimension an ein kulturalistisches, völkisch-rassistisches Verständnis von Kulturen, während die transkulturelle Dimension dazu tendiert, Kulturen prinzipiell für das Ergebnis von Prozessen der Hybridisierung zu halten und damit jede Form von Kulturalismus abzulehnen. Im deutschsprachigen Raum wird interkulturelle Philosophie nach wie vor sehr stark auf ihre komparative Dimension reduziert, was auf der anderen Seite dazu geführt hat, transkulturelle Ansätze in kritischem Gegensatz zu komparativen und interkulturellen zu positionieren. Das hat jedoch die missliche Konsequenz, komparative Ansätze nur noch als defizitär und regressiv wahrnehmen zu können und sich die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit der Frage zu verschließen, warum die Annahme von Kulturräumen oder nationalen Kulturen die Situation der Philosophie in der globalen Welt nach wie vor in hohem Maße prägt und auf absehbare Zeit vermutlich weiter prägen wird.

Kultur überhaupt nur noch vor dem Hintergrund dieser bohrenden Frage Bedeutung zu gewinnen vermag.³

Liáng's Buch ist eines der ersten Zeugnisse für die systematische Entfaltung einer komparativen Perspektive, in der die Auseinandersetzung mit dem 'Westen' ins Zentrum der Entwicklung von akademischer Philosophie im China der frühen Republikzeit rückt. Es vermag einen Eindruck von der Art und Weise zu vermitteln, in der ein am kontrastiven Schema von Ost und West ausgerichteter interkultureller Diskurs sich herauszubilden beginnt.

Ziel des vorliegenden Artikels ist weder in dieses Buch noch in Liáng's philosophisches Werk insgesamt einzuführen, vielmehr möchte ich mich zunächst auf das Verhältnis von Philosophie und Krisenerfahrung konzentrieren, um sodann knapp auf die geschichtsphilosophischen Konsequenzen einzugehen, zu denen seine Überlegungen führen.

Liáng schlägt einen Weg vor, der zwei gedankliche Stränge verbindet: zum einen die komparative Analyse der «Wurzeln» von Kulturen, zum anderen eine an der historischen Krisensituation orientierte Zeitdiagnose, die in geschichtsphilosophische Spekulationen über die Zukunft des Verhältnisses östlicher und westlicher Kulturen mündet. Diese Doppelstruktur hatte schon die theoretischen Arbeiten von wichtigen Vertretern der gescheiterten Hundert-Tage-Reform von 1898 – Kāng Yǒuwéi (1858–1927), Tán Sìtóng (1865–1898) und Liáng Qǐchāo (1873–1829) – geprägt, die damit den Weg für die interkulturelle Rekonstruktion konfuzianischer Gelehrsamkeit nach dem Zusammenbruch des Kaiserreichs vorbereiten sollten.⁴ Die sich in der Folge herausbildende neukonfuzianische Philosophie hat sich allerdings niemals auf komparative Analysen von Unterschieden und Gemeinsamkeiten zwischen Ost und West beschränkt. Schon sehr früh hat sie die transkulturelle Dynamik der hybriden Modernisierung Chinas für sich fruchtbar gemacht und gleichermaßen auf chinesische wie auf westliche Quellen zurück-

³ Liáng Shùmíng 梁漱溟: Dōngxī wénhuà jí qí zhéxué 《東西文化及其哲學 (Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien)», in: Liáng Shùmíng quánjí (《梁漱溟全集》), Gesammelte Werke von Liáng Shùmíng (Jinán: Shāndōng rénmin, 2005) I, 331; französische Übersetzung: Les cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies, traduit du chinois et annoté par Luo Shenyi, révisé et préfacé par Léon Vandermeersch (Paris: Presses Universitaires de France, 2000) 2. Zitate aus diesen beiden Texten werden im Folgenden durch Seitenzahlen im Text nachgewiesen, wobei die erste Zahl auf die chinesische, die zweite Zahl auf die französische Ausgabe verweist.

⁴ Zum historischen Hintergrund vgl. Wolfgang Franke: Das Jahrhundert der chinesischen Revolution 1851–1949 (München: R. Oldenbourg, 1959) 65–79.

gegriffen. Diese Tatsache wird vielfach durch einen Kulturessentialismus überlagert, der in alarmistischem Tonfall die Rettung der kulturellen Identität Chinas beschwört. Somit vermischen sich in der nach der republikanischen Revolution von 1911 entstehenden neokonfuzianischen Philosophie vielfach auf irritierende Weise essentialistisch gestellte Fragen nach kulturellen Wurzeln und Quellen einerseits und von Krisenbewusstsein geprägte Zeitdiagnose andererseits.⁵ Von daher kann es nicht überraschen, dass Liáng's Erörterung östlicher und westlicher Philosophien häufig als Beispiel für einen kulturessentialistischen und kulturalistischen Ansatz gelesen wird, dem heute allenfalls noch philosophiehistorischer Wert zukommt. Ohne die damit verbundenen Probleme leugnen zu wollen, versucht meine skizzenhafte Erörterung gleichwohl Liáng's interkulturellen Diskurs im Spannungsfeld von historischer Krisenerfahrung und komparativem Kulturalismus zu verorten: sie liest ihn als zutiefst geprägt von der so komplexen wie verwirrenden Dynamik hybrider Modernisierung im China des 20. Jahrhunderts und wendet sich gegen eine Lektüre des Buches, die es auf die Position eines sinozentrischen Kulturessentialismus reduziert.

II. Verwestlichung oder Selbstumkehr

Wie expliziert Liáng Shùmíng seine von quälendem Krisenbewusstsein geprägte Wahrnehmung der Gegenwart? Warum zweifelt er an der Idee des «Ausgleichs» zwischen Ost und West, die Philosophen wie Bertrand Russel und John Dewey in Vorträgen an der Peking-Universität als Zukunftsperspektive zum Ausdruck gebracht hatten? Worin besteht die unaufschiebbare «Dringlichkeit des Problems», das er sieht? Im Buch heißt es dazu:

Öffnen wir die Augen und sehen uns an, wie es um das sogenannte Problem der östlichen und westlichen Kulturen steht. Welche Situation finden wir vor? Was wir sehen, ist im Prinzip nichts anderes als eine [kulturell] vollständig verwestlichte (*xīfānghuà* 西方化) Welt! Es ist nicht nötig zu erwähnen, dass die Länder Europas und Amerikas vollständig zu dieser verwestlichten [westlichen] Sphäre gehören. Was die Länder des Ostens angeht, können nur diejenigen Völker und Nationen dem Druck Stand halten, die die [kulturelle] Verwestlichung zu assimilieren und zu praktizieren vermögen; all diejenigen, die die Verwestlichung nicht rechtzeitig zu assimilieren in der Lage sind, werden von den Mächten der Verwestlichung okkupiert. (332/4)

⁵ Zur Einführung vgl. Ming-huei Lee: Der moderne Konfuzianismus (Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001).

Als Beispiel für eine gelungene Assimilation der Verwestlichung nennt er Japan, als Gegenbeispiele Indien, Korea, Vietnam und Burma. Zu China bemerkt er sodann:

Und auch China, die Wiege der Veröstlichung [*dōngfānghuà* 東方化; oder: östlicher Kultur], wird von der Verwestlichung [oder: westlicher Kultur] massiv unterdrückt. Mit dem Eindringen der Verwestlichung, das vor einigen Jahrzehnten begonnen hat, kommen die von Alters her der Veröstlichung [oder: östlicher Kultur] ausgesetzten Chinesen nicht umhin ihr Leben zu ändern und von der Verwestlichung Gebrauch zu machen! Es ist nicht zu leugnen, dass unser jetziges Leben, egal ob in geistiger, gesellschaftlicher oder materieller Hinsicht, inzwischen von Verwestlichung durchdrungen ist. Von daher besteht das aktuelle Problem keineswegs in einem offenen Kampf zwischen Veröstlichung und Verwestlichung [oder: zwischen östlichen und westlichen Kulturen], vielmehr besteht es im vollständigen Sieg der Verwestlichung über die Veröstlichung, in deren absoluter Unterwerfung! Deshalb muss jetzt diese Frage gestellt werden: Ist die Existenz der Veröstlichung [oder: östlicher Kultur] überhaupt noch möglich? (332–333/4)⁶

- ⁶ Ich übersetze hier, wie an anderen Stellen, *xīfānghuà* 西方化 mit «Verwestlichung» und *dōngfānghuà* 東方化 mit «Veröstlichung», auch wenn sich das sehr sperrig liest. Liáng's Gebrauch dieser Wendungen lässt sich gerade nicht auf die statische Gegenüberstellung von «westlicher Kultur» und «östlicher Kultur» reduzieren. Die französische Übersetzung schwankt bezeichnenderweise zwischen «l'Occidentalisation» und «culture occidentale» für *xīfānghuà*, übersetzt jedoch die als Gegenpol konstruierte Wendung *dōngfānghuà* ausschließlich mit «culture orientale» und nicht mit «l'Orientalisation». Die zugegebenermaßen teilweise abstrus wirkende, gleichwohl in ihrer logischen Berechtigung bestechende Absicht Liáng Shùmíngs besteht nun aber gerade darin, der Verwestlichung des Ostens die Veröstlichung des Westens zumindest als gleichberechtigte Möglichkeit gegenüberzustellen und geschichtsphilosophisch plausibel zu machen. Ein entscheidender und aus westlicher Sicht zweifellos provokativer Aspekt von Liáng's Buch wird somit in der französischen Übersetzung unterschlagen. Die Schwierigkeit der Übersetzung wird noch dadurch vergrößert, dass Liáng auch die heute üblichen Wendungen für westliche und östliche Kultur verwendet: *xīfāng wénhuà* 西方文化 und *dōngfāng wénhuà* 東方文化. Die heute übliche Wendung für «Verwestlichung», nämlich *xīhuà* 西化, scheint indes nicht vorzukommen. Teilweise gebraucht Liáng auch «Sinisierung» (*zhōngguóhuà* 中國化) für «Veröstlichung», was den Eindruck einer sinozentrischen Interpretation «östlicher Kultur» verstärkt. Zu erwähnen bleibt, dass der Begriff der Kultur(en) im Deutschen nach wie vor sehr statisch klingt, so als habe jede Region und jede Nation ihre 'eigene' Kultur. Der chinesische Begriff für Kultur (*wénhuà* 文化) hingegen ist dynamischer konnotiert und lässt sich wörtlich als «Kultur-Transformation» übersetzen.

Gibt es in einer Welt der übermächtigen Tendenz zur Verwestlichung des Ostens überhaupt Raum für Ausgleich und Versöhnung? Raum für die Existenz östlicher Kulturen oder gar für die Tendenz zu einer Veröstlichung des Westens, die der Verwestlichung des Ostens gleichberechtigt gegenüber treten könnte? Denn worauf sollte der anvisierte Ausgleich gegründet werden, wenn nicht auf einem reziproken Verhältnis von Verwestlichung des Ostens und Veröstlichung des Westens?

Die Bedingungen der Möglichkeit für einen solchen, auf Reziprozität gegründeten, interkulturellen Diskurs sieht Liáng realistischer Weise nicht gegeben. In Anbetracht der von Imperialismus und Kolonialismus bestimmten historischen Lage hält er das Festhalten an der Idee des Ausgleichs der Kulturen für Selbstbetrug; denn die Möglichkeit der Veröstlichung und damit die Möglichkeit einer künftigen Transformation chinesischer Kultur selber stehen auf dem Spiel. Es ist die Erfahrung einer akuten Gefahr in der Gegenwart, die seine komparative Kulturphilosophie motiviert und ihr den Charakter unaufschiebbarer Dringlichkeit verleiht. Solange sich das Lernen vom Westen bloß auf die Dimension der technischen Errungenschaften beschränkt, so scheint Liáng zu behaupten, auf «Kanonen, Panzerungen, Akustik, Optik, Chemie und Elektrizität», und sich nicht den kulturellen Fundamenten dieser Errungenschaften, den «kulturellen Wurzeln des Westens» (333/5) zuwenden, wird die Modernisierung Chinas zum Scheitern verurteilt bleiben.

Es bedurfte der Niederlage im sino-japanischen Krieg (1895), um die chinesischen Intellektuellen aufzuwecken. (333/6) Das drastische Ungenügen der gegen Ende des 19. Jahrhunderts modischen Formel von der Bewahrung des chinesischen «Wesens» und dem auf Technik beschränkten «Gebrauch» des Westens (*zhōng tǐ xī yòng* 中體西用) vor Augen, drängt er zu einer Suche nach den kulturellen und philosophischen Wurzeln der technologischen Überlegenheit des Westens (334/7).

Die enormen Schwierigkeiten, auf die in der jungen Republik China Versuche stoßen, nicht nur akademische, sondern nun auch moderne politische Institutionen (republikanischer Verfassungsstaat, parlamentarische Repräsentation) zu adaptieren, führen Liáng zu der Überzeugung, dass auf den Sturz des Kaiserreichs keineswegs die politische Modernisierung mit Notwendigkeit folgen wird. In der republikanischen Revolution, der er sich 1911 selber angeschlossen hat, sieht er nun nur noch den politischen «Zweig» von grundlegenden Problemen: die Notwendigkeit der Revolution des Denkens und der Lebenshaltung. Diese war mit der Bewegung für

neue Kultur und der 4. Mai-Bewegung von 1919 ins allgemeine Bewusstsein gerückt.⁷

Die komparative Analyse von westlicher, indischer und chinesischer Kultur konzentriert sich folglich auf den Versuch, die philosophische Grundlegung der verschiedenen Lebenshaltungen zu verstehen. Diese werden jedoch nicht einfach statisch mit einander kontrastiert, vielmehr gilt Liáng's Hauptaugenmerk der transkulturellen Dynamik ihrer gegenwärtigen und künftigen Interaktion: Er hat einerseits den überwältigenden Einfluss der «westlichen Haltung» in China vor Augen, spürt aber gleichzeitig in ausgreifenden kultur-historischen Spekulationen der Möglichkeit des künftigen Einflusses der «chinesischen Haltung» im Westen nach. In seinen Überlegungen bezieht er sich immer wieder auf zwei teilweise ebenfalls an der Peking-Universität lehrende Vertreter einer radikalen Verwestlichung – Chén Dúxiù (1879–1942) und Lǐ Dàzhāo (1889–1927) –, die in der Zeit, in der Liáng seine Ideen zu den Kulturen und Philosophien in Ost und West schließlich veröffentlicht, bereits zu Mitbegründern der Kommunistischen Partei Chinas (KPCh) avanciert sind (Juli 1921). Die «Suche nach den letzten Wurzeln» lenkt nun den Blick auf die «Verwestlichung [westliche Kultur]» in ihrer Gesamtheit und damit auf «das Problem des Unterschieds zwischen den beiden Kulturen». (335/7) Die veränderte Haltung gegenüber der westlichen Kultur führt zu einer dramatischen Zuspitzung des Ost-West-Problems:

Wird die Verwestlichung dazu führen die Veröstlichung mitsamt ihren Wurzeln auszureißen? In der Akzeptanz der Chinesen gegenüber der Verwestlichung hat allmählich eine Veränderung stattgefunden, die durch das schrittweise Nachgeben der Veröstlichung gegenüber der Verwestlichung und die zunehmende Beschneidung der Veröstlichung durch die Verwestlichung gekennzeichnet ist! Nachdem bereits alle Zweige und Blätter entfernt worden sind, soll nun das Messer an die Kehle gesetzt werden! Die Sinisierung [*zhōngguóhuà* 中國化; oder: die chinesische Kultur] mit ihren Wurzeln entfernt werden! Wir begrüßen diese Art der

⁷ Nach der Abschaffung des in hohem Maße auf klassische konfuzianische Schriften gegründeten Bildungs- und Prüfungssystems (1905) markiert die 4. Mai-Bewegung eine Radikalisierung der Traditionskritik: «Kampf gegen die konfuzianische Tradition», «Propagierung der neuen westlichen Ideen von Demokratie und Wissenschaft» sowie eine «literarische Revolution», deren stärkste und weitreichendste Konsequenz darin bestand, eine moderne Schriftsprache zu etablieren, die sich stärker an der gesprochenen Sprache orientieren sollte und nicht länger an der hochstilisierten klassischen Schriftsprache. Vgl. Wolfgang Franke: Chinas kulturelle Revolution. Die Bewegung vom 4. Mai 1919 (München: R. Oldenbourg, 1957) 52–63.

Problemstellung, weil die frühere Arbeit am Gezweig in der Tat vergeudete Mühe war. Nun wird nach der Wurzel des Problems gefragt und wahrlich ist die Zeit für eine Lösung des Problems gekommen. Ohne eine Lösung wird es dem chinesischen Volk nicht möglich sein, einen gangbaren Weg aufzutun! Bei diesem Problem handelt es sich nicht um eine große Aufgabe, die in der Ferne liegt, vielmehr ist es offensichtlich, dass es die Chinesen zu einer Lösung zwingt! Sind die Chinesen wirklich bereit, die Sinisierung [die chinesische Kultur] mitsamt ihren Wurzeln auszureißen? (335/8)

Seine Analyse der historischen Situation weiter präzisierend, weist Liáng Shùmíng auf Besonderheiten der chinesischen Lage hin: China konnte sich auf den Gebieten von Politik und Kultur einen gewissen Entscheidungsspielraum bewahren; Japan hat sich bereits früh für die Verwestlichung entschieden; Indien, Vietnam, Korea und Birma sind mit Gewalt verwestlicht worden. Um diesen Freiraum weiter zu nutzen, muss China eine Orientierung finden, die sich ohne die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis östlicher und westlicher Kulturen nicht wird herausbilden können. Von daher kann Liáng Shùmíng behaupten, das Problem der Haltung gegenüber der westlichen Kultur sei «in China keineswegs ein fernabliegendes, sondern ein sehr dringliches» (336/8).

Er skizziert drei Lösungsmöglichkeiten: die erste geht davon aus, dass Verwestlichung und Veröstlichung miteinander unvereinbar und füreinander undurchlässig sind, um daraus Gründe für eine Radikalisierung der Reformen in Richtung konsequenter Verwestlichung abzuleiten; die zweite sieht vor dem Hintergrund des Drucks zur Verwestlichung die Möglichkeit zur «Selbstumkehr» (*fānshēn* 翻身) der Veröstlichung; der dritte Weg besteht in der ausgleichenden Versöhnung zwischen Verwestlichung und Veröstlichung (337/9). Zunächst fällt auf, dass ein vierter Lösungsweg nicht einmal als Möglichkeit in Erwägung gezogen wird, nämlich die fundamentalistische Zurückweisung der Verwestlichung, die durch den übermächtigen Zwang zur Öffnung gegenüber dem Westen bereits der Unmöglichkeit überführt worden ist. Nachdem Liáng den Weg des Ausgleichs als selbstbetrügerische Illusion verworfen hat, konzentriert sich seine Diskussion auf das Verhältnis der ersten beiden Möglichkeiten:

Muss die Veröstlichung mit der Wurzel ausgerissen werden oder ist sie fähig zur Selbstumkehr? Was hier Selbstumkehr genannt wird, bedeutet nicht nur, dass die Chinesen wie gehabt von der Veröstlichung Gebrauch machen, sondern dass die Selbstumkehr es der Veröstlichung möglich macht, wie vorher bereits die Verwestlichung [oder: die westliche Kultur], zu einer Weltkultur zu werden – egal an welchem Ort auf der Welt man sich befindet, Wissenschaft und Demokratie

sind zwei Dinge, die kein Mensch ignorieren kann. Von daher ist heute unumwunden die Frage zu stellen: Kann die Veröstlichung durch Selbstumkehr zu einer Weltkultur werden? Sollte sie nicht zu einer Weltkultur werden können, steht ihre Existenz grundsätzlich in Frage; soll sie weiterexistieren, so darf sie zweifelsohne nicht nur für China relevant sein, sie muss vielmehr zu einer Weltkultur werden. Die allgemeine Situation ist nun jedoch so, dass vor allem die restlose Vernichtung der Veröstlichung erkennbar ist, nicht aber ein Weg der Selbstumkehr. (338/11)

Liáng Shùmíng macht deutlich, dass für China das Stehenbleiben auf der Stufe einer regionalen Kultur als Wahlmöglichkeit ausgeschlossen werden muss, weil die Dynamik der Modernisierung keine regionale Selbstverschließung und Selbstzufriedenheit duldet. Auf die Entfaltung des universalistischen Potentials «chinesischer Kultur» zu verzichten, würde von daher nicht weniger bedeuten als die Unmöglichkeit ihres Überlebens unter den Bedingungen moderner Weltkultur(en) – die bloß folkloristische oder ideologische Ausschachtung regionaler Kultur zu identitätspolitischen Zwecken bleibt offenbar hinter dem Geltungsanspruch zurück, den Liáng Shùmíng mit «Veröstlichung» (östlicher Kultur) verbindet. Deren Überleben durch Selbstumkehr hängt jedoch entscheidend ab von der Assimilation westlicher Kultur: chinesische Kultur als dynamischer Prozess der «Veröstlichung» des geistigen, sozialen und materiellen Lebens⁸ kann sich nicht länger einfach als substanzial gegeben annehmen, vielmehr ist sie, um den Preis ihres Überlebens, zur Transformation durch «Verwestlichung» (westliche Kultur) genötigt. Damit kommt ein für den zeitgenössischen Konfuzianismus konstitutives dialektisches Verständnis des chinesischen Modernisierungsprozesses in den Blick, nämlich die Überzeugung, dass der Konfuzianismus nur überleben können, wenn er sich radikal an die Dynamik moderner «westlicher Kultur» entäußert. Was Liáng in der Einleitung zu *Östliche und westliche Kulturen und ihre Philosophien* «Selbstumkehr» (*fānshēn*) oder «umkehrende Transformation» (*fānzhuǎn* 翻轉)⁸ nennt, sind Versuche, diese Dynamik philosophisch zu begreifen und anzuleiten: Nur wenn es gelingt, der von einer nicht enden wollenden Kette von Krisen und Katastrophen begleiteten Erfahrung der Modernisierung philosophisch ins Gesicht zu sehen, um ihr auf

⁸ «Kultur» bestimmt Liáng Shùmíng an einer Stelle als bestehend aus drei «Aspekten des Volkslebens»: geistiges Leben (Religion, Philosophie, Wissenschaft, Kunst usw.), soziales Leben (Familie, Freunde, Gesellschaft, Staat, Welt) und materielles Leben (Essen, Trinken, Wohnen, Verhältnis zwischen Menschheit und natürlicher Welt) (339/12).

diese Weise zunächst einmal gedanklich standhalten zu können, besteht überhaupt auch nur die Hoffnung, dass durch eine Radikalisierung der Selbstentäußerung hindurch die Rückkehr zum «Eigenen» möglich werden könnte. Liángs Lob für die kompromisslose Traditionskritik der von ihm zitierten Vordenker des chinesischen Marxismus zeigt, wie weit er auf dem Weg der Selbstentäußerung und Selbstkritik chinesischer Kultur zu gehen bereit war, ohne je ihre Rekonstruktion aus den Augen zu verlieren – diese Ambivalenz seiner Haltung kommt indirekt noch in Máo Zédōngs «Kritik am reaktionären Denken von Liáng Shùmíng» aus dem Jahre 1953 zum Ausdruck, in der jener Liángs Kritik an der damaligen Tendenz zur Industrialisierung Chinas nach sowjetischem Modell zurückweist und ihm entgegnet, er wolle als Revolutionär anerkannt werden, sei aber in Wirklichkeit ein unverbesserlicher Reaktionär.⁹

Meiner Auffassung nach ist es diese nicht-essentialistische Seite im Verständnis chinesischer Kultur, durch die Liángs Diskussion chinesischer Philosophie über ein regional begrenztes, komparativ verengtes Verständnis hinausreicht. Die Entwicklung von Wissenschaft und Demokratie gilt ihm als eine geteilte Aufgabe, deren universalistischem Impetus sich kein Mensch und kein Staat entziehen kann. Indem sich die Veröstlichung für diese Aspekte der Verwestlichung öffnet, gerät sie allerdings in einen hybridisierenden Sog, der die immer schon und immer wieder neu konstruierten Identitätsgrenzen zwischen östlichen und westlichen Kulturen (Kulturen im Sinne von Zivilisierungs- und Kultivierungsprozessen) zum Verschwimmen bringt.

Im verzweifelten Mut, der sich in Liángs geistigem Streben nach kultureller Selbstumkehr bekundet, in der Bereitschaft, sich rückhaltlos dem Schock des Offenen und Ungewissen auszusetzen, sehe ich ein transkulturelles Potential chinesischesprachiger Gegenwartsphilosophie, das von einer Tendenz zur statischen Kulturkomparatistik in Liáng Shùmíngs Schrift überlagert wird, die er selber allerdings zugleich im Namen eines dynamischen Verständnisses von Kulturen zurückweist. Liángs Äußerungen lassen keinen Zweifel daran, dass die Aufgabe einer «nicht regressiven Aneignung

⁹ Máo Zédōng (Mao Tse-tung): Criticism of Liang Shu-ming's reactionary ideas (September 1953), https://www.marxists.org/reference/archive/mao/selected-works/volume-5/mswv5_35.htm. Vgl. Heiner Roetz: Die Kritik der Herrschaft im zhouzeitlichen Konfuzianismus und ihre aktuelle Bedeutung, in: Deutsche Chinggesellschaft, Mitteilungsblatt 1 (2008) 95–107. Vgl. auch Thierry Meynard: The Religious Philosophy of Liang Shuming: The Hidden Buddhist (Leiden: Brill, 2011) 191–192.

der Tradition» und einer normativen Rekonstruktion des «universalistischen Potentials der alten Kultur»¹⁰ bewältigt werden muss, wenn «Veröstlichung» oder «Sinisierung» dem Anspruch auf den Eintritt in die Sphäre von Weltkultur und Weltphilosophie Genüge leisten will. Diesem universalistischen Anspruch eine Absage zu erteilen, würde für Liáng Shùmíng bedeuten, die Existenz der «Veröstlichung» grundsätzlich in Frage zu stellen. Durch diese Auffassung unterscheidet er sich offenbar von einem bornierten Kulturkonservatismus. Er weist die selbstgefällige Verslossenheit regionaler Kulturen als Selbstbetrug zurück und geht über den zum Kulturessentialismus tendierenden Rahmen komparativer Studien hinaus; zudem berührt er die Frage, wie denn «Weltkulturen» und die mit ihnen verbundenen Lebenshaltungen in ihrer dynamischen Pluralität und ihren konkurrierenden Geltungsansprüchen miteinander kommunizieren und koexistieren können sollen. Damit ist er auf Probleme von bleibender Aktualität gestoßen.

Liáng ist sich darüber im Klaren, dass die historische Situation zu Beginn des 20. Jahrhunderts der von ihm angestrebten «Selbstumkehr» chinesischer Kultur alles andere als günstig ist. Er kommt zu der Feststellung, dass im Angesicht der komplexen Herausforderungen der Modernisierung die Menschen des Westens – aufgrund der engen historischen Verflechtung zwischen Moderne und Westen – über einen enormen Vorteil verfügen: selbst dort, wo im Westen Kritik an den Unzulänglichkeiten und Verfehlungen der eigenen Kultur geäußert werde, könne sie wie selbstverständlich aus eigenen kulturellen Ressourcen schöpfen, um Lösungen zu finden. China sei dieser Weg jedoch versperrt:

Gestützt auf die Verwestlichung ist der Blick der Menschen des Westens auf die Zukunft der Kultur geprägt von mitläufiger Transformation (*shùnzhǔǎn* 順轉). Obwohl sie der Meinung sein mögen, dass ihre eigene Kultur große Schwächen hat, so sind diese doch niemals so groß, dass sie ein Weiterkommen vollständig unmöglich machen würden: immer sehen sie Möglichkeiten, die Richtung zu ändern und einen alternativen kulturellen Weg zu beschreiten; die Veröstlichung ist heute jedoch bereits vor die Wand gefahren und sieht für sich jede Weiterfahrt versperrt. Um eine neue Möglichkeiten zu eröffnen, bedarf sie der umkehrenden Transformation (*fǎnzhǔǎn*). Ohne Mühen und Kampf jedoch ist eine solche umkehrende Transformation nicht möglich; ruhiges Abwarten kann nicht zum Erfolg führen. Jede Lösung dieses Problems ist ausgeschlossen, die nicht radikal bei den Wurzeln ansetzt, um so einen gangbaren Weg aufzutun! (342–343/15–16)

¹⁰ Heiner Roetz: Die chinesische Ethik der Achsenzeit (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992) 17.

Den Vertretern der ausgleichenden Versöhnung zwischen Ost und West stellt er die Frage, wie diese denn unter den ungünstigen Bedingungen struktureller Ungleichheit verwirklicht werden können soll. Liáng ist sich offenbar der Tatsache bewusst, dass sich die kulturellen und philosophischen Entwicklungsbedingungen in Ost und West sehr stark unterscheiden. Kulturstrategisch gesprochen sieht er China in einer äußerst schwierigen Situation, in einer Situation nämlich, in der das, was er als *mitläufige Transformation* bezeichnet, das heißt eine sich die Situationstendenz bloß zunutze machende, sich der Situation einschiebende und anpassende Lösung, ausgeschlossen ist. Demgegenüber muss in China vielmehr eine *gegenläufige Transformation* geleistet werden, ein umkehrendes Gegen-den-Strom-Schwimmen. Zugespißt formuliert: weil die Revolution von 1911 noch nicht erfolgreich war, muss sie weitergetrieben werden. Zwar ist Liáng als Kritiker der von Máo eingeschlagenen revolutionären Strategie hervorgetreten, bis zu seinem Tod hat er seine grundsätzliche Unterstützung für die revolutionäre Dynamik im China des 20. Jahrhunderts und für die Idee des Sozialismus jedoch nicht widerrufen.

III. Kritische Rekonstruktion und umkehrende Transformation

Interkulturelle Philosophie hat unter den oben skizzierten kultur-historischen Bedingungen eine spezifische Bedeutung angenommen. Ihre stark komparative und teilweise unverkennbar kulturessentialistische Tendenz muss vor dem Hintergrund eines quälenden Krisenbewusstseins gesehen werden: ausgelöst durch die Nötigung, auf die Herausforderung des Westens eine Antwort zu finden. Liángs Analyse liefert somit – *ex negativo* – auch Gründe für die vergleichsweise dürftige Entwicklung interkultureller Philosophie in Europa: Probleme des Verhältnisses zwischen östlichen und westlichen Kulturen haben sich hier im 20. Jahrhundert nie mit jener Dringlichkeit gestellt, die aus den Schriften Liángs und anderer chinesischer Philosophen spricht.

Nach Jahrzehnten des ökonomischen Wachstums und des materiellen Aufstiegs lässt sich ein stark gestiegenes Interesse für die Komplexität des chinesischen Weges der Modernisierung im 19. und 20. Jahrhundert feststellen. Chinas Modernisierung tritt damit in eine Phase ein, in der vielleicht erst die historischen Bedingungen der Möglichkeit jener «dritten Haltung» hervortreten, die der frühe Liáng Shùmíng in seinem Buch anspricht, aber damals noch als «unzeitgemäß» angesehen hat – zu recht wie man im Rückblick wohl sagen muss, nämlich «kritisch die ursprüngliche chinesische

Haltung aufs Neue hervorzuholen» (528/237). «Kritisch» ist hier das entscheidende Wort: weder unkritische Rückkehr zur vormodernen chinesischen Kultur, noch radikale Verwestlichung, welche die vormoderne Kultur mit samt ihren Wurzeln umzustürzen sucht. Erst durch das offenbare Scheitern der von Liáng beschriebenen «zweiten Haltung», nämlich der «vollständigen Übernahme westlicher Kultur» (528/237), scheint die kritische Rekonstruktion der kultur-historischen Ressourcen Chinas eine Kraft zu werden, die tiefergehenden Einfluss auf die zukünftige Entwicklung Chinas auszuüben verspricht.

Die «umkehrende» oder «gegenläufige» Transformation chinesischer Kultur hat im Verlauf des 20. Jahrhunderts einen Weg genommen, in der die Tendenz zur Selbstkritik schließlich im Zuge der großen proletarischen Kulturrevolution bis in den selbstzerstörerischen Massenwahn blindwütiger Traditionsvernichtung radikalisiert worden ist – Liáng selber ist im hohen Alter zum Opfer der als Kulturrevolution auftretenden Barbarei geworden: seine Bibliothek und das Manuskript des Buches, an dem er damals arbeitete, wurden 1966 von roten Garden verbrannt. Liáings geniale Intuition einer umkehrenden Transformation chinesischer Kultur ist nicht nur als therapeutisches Mittel gegen blinde Traditionsfeindschaft von bleibender Bedeutung, sondern auch gegen die unkritische Affirmation chinesischer Identität und Eigenart, die jenen zwanghaften Kulturnationalismus begleitet, der zu Beginn des 21. Jahrhunderts das berechtigte Streben nach kulturellem Selbstvertrauen vergiftet.

Chinesische Philosophen haben sich im 20. Jahrhundert immer wieder an Hegels kulturkomparativem Modell der Weltgeschichte abgearbeitet. Liáng Shùmíngs Studie ist vielleicht nicht zuletzt deshalb so einflussreich gewesen, weil sie – wie spekulativ und experimentell auch immer – ein Entwicklungsmodell zu skizzieren vermochte, in dem die Weltgeschichte dialektisch an ihren Anfang zurückkehrt: nach China. Der chinesische Traum, der hier am Horizont auftaucht, besteht in der Überwindung des Westens mit den Mitteln des Westens, durch die Integration des westlichen Weges in den chinesischen. Es wäre eine Verkennung der philosophischen Radikalität dieses dialektischen Geschichtsmodells, wenn in ihm bloß die Affirmation einer traditionellen, vermeintlich ahistorischen chinesischen Identität gesehen würde. Denn wenn es für die chinesische Lebenshaltung einen rettenden Ausweg aus der durch den Westen verursachten existentiellen Krise geben kann, dann nur durch eine revolutionäre Selbstnegation hindurch, die – mit dem Gestus einer geradezu unmenschlichen Unsentimentalität – dazu bereit ist, die kulturelle Überlieferung durch das Feuer der Modernisierung hin-

durchzutreiben. Durch die Verwestlichung hindurch soll die Renaissance der, weltgeschichtlich betrachtet, frühreifen chinesischen Kulturhaltung zumindest als Möglichkeit denkbar werden, soll deren universalistischer Gehalt unter modernen Bedingungen zur Entfaltung kommen können.

Drei charakteristische Momente der westlichen Lebenshaltung sind es, an denen Liáng die dialektische Überwindung der westlichen Moderne schließlich zu erläutern versucht: Naturbeherrschung, Demokratie und Wissenschaft. Unter den Bedingungen chinesischer Modernisierung ist es erst sinnvoll, die vielbeschworene Einheit von Natur (Himmel) und Mensch anzustreben, *nachdem* ein objektivierendes Verhältnis zur Natur erreicht ist; die Rede von Ich- oder Subjektlosigkeit ist erst sinnvoll, *nachdem* das Ich Gestalt gewonnen und sich von politischem Autoritarismus befreit hat; die Rede von Intuition ist erst sinnvoll, *nachdem* ein rationaler Geist etabliert worden ist. Erst nachdem chinesische Kultur auf den drei Gebieten von Natur- und Weltbild, von Subjektivität und Demokratie sowie von Rationalität und Wissenschaft eine «umkehrende Transformation» vollzogen hat, so scheint Liáng behaupten zu wollen, ist der Boden für eine kritische Wiederaufnahme der «ursprünglichen chinesischen Haltung» bereitet (529/238). Indem eine solche kritisch-gebrochene Renaissance traditioneller Kultur Verwirklichung findet, werden überhaupt erst die Bedingungen der Möglichkeit geschaffen, um den universalistischen Gehalt chinesischer Kultur-Transformation sinnvoll zur Geltung bringen zu können.

Aus der sehr skizzenhaften Erörterung der interkulturellen Philosophie des jungen Liáng Shùmíng lässt sich folgern, dass nach den revolutionären Umwälzungen Chinas seit dem 19. Jahrhundert eine naiv-unkritische Rückwendung zur vormodernen «chinesischen Haltung» zum Scheitern verurteilt bleibt – sofern sie propagiert wird, nimmt sie einen ideologisch-verblendeten Charakter an, der in die Geschichte der pathologischen Versuche gehört, die Paradoxien der hybriden Modernisierung Chinas aufzulösen. Sobald interkulturelle Philosophie «chinesisches Denken» auf einen vormodernen, vermeintlich ursprünglicheren Zustand fixiert, droht die radikale Traditionsfeindschaft, die in der großen proletarischen Kulturrevolution ihren zerstörerischen Höhepunkt fand, umzuschlagen in eine nicht minder radikale Traditionsverklärung. Beide Haltungen zeugen von einem unfreien Verhältnis zur Vergangenheit. Chinesischsprachige Philosophie im 20. Jahrhundert ist Teil einer komplexen Dynamik hybrider Modernisierung gewesen. Freiheit kann sie alleine auf dem Wege der Aufarbeitung und Anerkennung dieser Dynamik finden. Auch ihr weltphilosophischer Gehalt verbirgt sich in solcher Befreiung vom kulturellen Identitätszwang.



Das Signet des 1488 gegründeten Druck- und Verlagshauses Schwabe reicht zurück in die Anfänge der Buchdruckerkunst und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es ist die Druckermarke der Petri; sie illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?»

Das Wort 'Krise' ist in den letzten Jahren zum Schlagwort geworden: Im Politischen spricht man von Krisen der Repräsentation, des Nationalstaates, ja der Demokratie überhaupt, im Bereich des Sozialen von Krisen des Bildungssystems oder der Familie; man konstatiert eine Krise der Umwelt oder der Kunst, und im Feld der Wirtschaft schließlich scheint 'Krise' mittlerweile einen Normalzustand zu benennen. Etymologisch betrachtet ist jede *krisis* ein Punkt, an dem die Dinge eine entscheidende Wendung nehmen – zum Guten oder zum Schlechten. Jede Krise ruft darum nach einer Entscheidung, und die – wie man nicht erst seit Reinhart Kosellecks *Kritik und Krise* (1954/1959) weiß – ist nicht zu haben ohne Kritik als Kunst der Unterscheidung. In diesem Band sind Theorien der Krise Thema. Es geht um ein Verständnis der Begriffe 'Krise' und 'Kritik' sowie um ihnen verwandte Konzepte wie Reform und Revolution, Tradition und Restauration, Dekadenz und Katastrophe. Die systematischen Überlegungen verbinden sich mit philosophischen Fallstudien zu politischen, ökonomischen, sozialen, ökologischen, wissenschaftlichen oder ästhetischen Krisen. Ziel der Autorinnen und Autoren ist es, auf der Folie gegenwärtiger Phänomene und Entwicklungen das Verhältnis von Krise und Kritik neu zu bestimmen.

Schwabe Verlag Basel
www.schwabeverlag.ch

ISBN 978-3-7965-3439-3



STUDIA PHILOSOPHICA

Vol. 74/2015

Über Krise und Kritik

Crise et critique

Redaktion: Anton Hügli

Rédaction: Janette Friedrich

Gastherausgeber: Michael G. Festl, Florian Grosser, Dieter Thomä



Schwabe



STUDIA PHILOSOPHICA

VOL. 74/2015

JAHRBUCH DER
SCHWEIZERISCHEN PHILOSOPHISCHEN GESELLSCHAFT

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ SUISSE DE PHILOSOPHIE

Schwabe Verlag Basel – **Separatum**

SCHWABE VERLAG BASEL

ÜBER KRISE UND KRITIK

CRISE ET CRITIQUE

REDAKTION / RÉDACTION
ANTON HÜGLI / JANETTE FRIEDRICH

GASTHERAUSGEBER
MICHAEL G. FESTL, FLORIAN GROSSER, DIETER THOMÄ

SCHWABE VERLAG BASEL

Publiziert mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften

Publié avec l'aide de l'Académie suisse
des sciences humaines et sociales

Copyright © 2015 Schwabe AG, Verlag, Basel, Schweiz

Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschließlich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.

Gesamtherstellung: Schwabe AG, MuttENZ/Basel, Schweiz

Printed in Switzerland

ISBN Printausgabe 978-3-7965-3439-3

ISSN Printausgabe 0081-6825

ISBN E-Book (PDF) 978-3-7965-3440-9

ISSN E-Book (PDF) 2296-2883

rights@schwabe.ch

www.schwabeverlag.ch

Inhalt / Table des matières

Über Krise und Kritik **Crise et critique**

Vorwort / Préface	9/10
Dieter Thomä, Michael G. Festl, Florian Grosser: Einstimmung: Vier Etappen der Geschichte von Kritik und Krise	11

Begriffliche Rekonstruktion und Krisensemantik *Reconstruction conceptuelle et sémantique de la crise*

Gunnar Hindrichs: Reflexionsverhältnisse der Krise	21
Harald Bluhm: Zur Analytik von Krisenrhetoriken. Metaframes, Narrative und Topoi	39

Krise und Kritik in Politik und Ökonomie *Crise et critique en économie et politique*

Elif Özmen: Wahrheit und Kritik. Über die Tugenden der Demokratie	57
Bastian Ronge: Das Elend der krisenfokussierten Ökonomiekritik. Zum Verhältnis von Kritik und Krise bei Karl Marx und Adam Smith	75

Macht und Gemeinschaft *Pouvoir et communauté*

Katrin Meyer: Krisis des Machtbegriffs und Kritik der Gewalt	93
Thomas Claviez: Krise, Kontingenz, Kritik: Prolegomena zu einer neuen Poetik der Gemeinschaft	107

Kants Haltung gegenüber Kritik und Krise
La position de Kant face à la critique et à la crise

Michael N. Forster: Dogmatism, Skepticism, Criticism, and Toleration	127
Paola Romero: Kant's Response to Revolution as Crisis: An Exception to Koselleck's Theses	149

Pragmatismus und Kritik
Pragmatisme et critique

Jörg Volbers: Vertrauen in die Erfahrung. Über eine Bedingung der Kritik bei John Dewey	163
Michael G. Festl: From the Depths of Despair to Castles in the Air. Critique in a Pragmatist Theory of Justice	177

Krise, kulturelle Identität und Geschichte
Crise, identité culturelle et histoire

Fabian Heubel: Umkehrende Transformation. Philosophie und Krisenbewusstsein im China des frühen 20. Jahrhunderts	191
Sandro Gorgone: Kritik der Geschichte und Katastrophe der Zeit: Walter Benjamin und Ernst Jünger	205

Buchbesprechungen / Comptes rendus

Michael Hampe: Die Lehren der Philosophie. Eine Kritik, Berlin, Suhrkamp, 2014 (Michael G. Festl)	221
Dominik Perler, Sonja Schierbaum: Selbstbezug und Selbstwissen. Texte zu einer mittelalterlichen Debatte, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2014 (Stève Bobillier)	226
Brenno Bernardi: Jean-Paul Sartre e la Svizzera, Lugano, Milano: Giampiero Casagrande, 2014 (Virginio Pedroni)	230
Gerald Raunig: Dividuum. Maschinischer Kapitalismus und molekulare Revolution, Wien et al.: transversal texts, 2015 (Florian Grosser)	234

Hans Kunz: Zur Philosophie des 20. Jahrhunderts. Aufsätze, Rezensionen, Vorträge und Nachlasstexte 1930–1977, Gesammelte Schriften in Einzelausgaben, Band 12, in Zusammenarbeit mit der Hans-Kunz-Gesellschaft Frauenfeld hg. von Jörg Singer, Basel: Schwabe, 2013 (Rudolf Ruzicka)	237
Adressen der Autoren /Adresses des auteurs	247
Redaktion / Rédaction	248