

ISSN 1560-6325 | ISBN 978-3-901989-17-9 € 15,-

polylog 19₂₀₀₈

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

SUBJEKTIVITÄT

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN



MIT BEITRÄGEN VON

SVEN SELLMER, FABIAN HEUBEL, RAFAEL SUTER, STEPHAN SCHMIDT,

RICHARD A. H. KING, HEINZ KIMMERLE

SONDERDRUCK



SUBJEKTIVITÄT

112

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN

5

SVEN SELLMER

Subjektivität – das therapeutisch-soteriologische Paradigma in der indischen und griechischen Philosophie

19

FABIAN HEUBEL

*Foucault auf Chinesisch
Transkulturelle Kritik und Philosophie der Kultivierung*

37

RAFAEL SUTER

*Das ungenannte »Subjekt«
Die Ambiguität einer Konstruktion des Altchinesischen: Nachdenken über Sprechen und Handeln im Gongsunlongzi und Yinwenzi*

61

STEPHAN SCHMIDT

*Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt
Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des modernen Konfuzianismus*

83

RICHARD A. H. KING

Aristoteles und Xun Kuang über das Wissen, wie man handeln soll

99

HEINZ KIMMERLE

*Die schwere Last der Komplementarität
Antwort auf Innocent I. Asouzus Kritik an der interkulturellen Philosophie*

FORUM

FABIAN HEUBEL

Foucault auf Chinesisch:

Transkulturelle Kritik und Philosophie der Kultivierung

1. KRITISCHE PHILOSOPHIE DER KULTIVIERUNG

Im Werk des späten Foucault zeichnen sich die Umrissse einer kritischen Philosophie der Selbstkultivierung ab. Kritik erhält dabei eine doppelte, archäologische und genealogische, Ausrichtung, durch die der Begriff der Kritik von der Spannung zwischen kantischer Transzendentalanalyse und nietzscheanischer Genealogie lebt.¹ Eine historische Tiefendimension tritt hervor, die für die methodische Reflexion auf das Problem einer Philosophie der Kulti-

vierung von Bedeutung ist: es verflechten sich die historische Analyse des Verhältnisses von Wahrheit und Subjekt sowie das auf eine Ästhetik der Existenz gegründete Ethos der Moderne. Die archäologisch-genealogische Doppelausrichtung von Kritik vermag mit dem Verhältnis von Diskurs und Kultivierung in Korrespondenz zu treten, weil Kritik auf ihrer genealogischen Seite Praktiken der Kultivierung umfasst, um auf ihrer archäologischen Seite die historischen Bedingungen einer solchen Praxis zu reflektieren. In diesem Sinne korrespondieren Archäologie und Genealogie methodisch mit der Spannung zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis und Kultivierung, der sich eine zeitgenössische Philosophie der Kultivierung zu stellen hat.² Die provisorische

¹ An dieser Stelle ist unmöglich, das Verhältnis von Archäologie und Genealogie in Foucaults theoretischer Entwicklung ausführlich zu diskutieren. Für den späten Foucault markiert »Was ist Aufklärung?« (zuerst auf englisch unter dem Titel »What is enlightenment?« publiziert) zweifellos das reifste Stadium seiner Reflexion auf das Verhältnis von Kritik, Archäologie und Genealogie. Im folgenden beziehe ich mich deshalb vor allem auf diesen Text.

² Vgl. Fabian HEUBEL: »Selbstkultivierung und Kritik: zu Foucaults *Hermeneutik des Subjekts*«, in: *III. Jahrbuch für Lebensphilosophie* (2007). *Praxis der Philo-*

Fabian HEUBEL ist Associate Research Fellow am Institute of Chinese Literature and Philosophy der Academia Sinica in Taipei.

Es gilt zu zeigen, dass Foucaults
 Texte selber das Potenzial
 enthalten, das es erlaubt, die
 Fixierung auf die europäische
 Philosophie, insbesondere auf
 die griechisch-römische Antike
 als eine unnötige Verengung
 hinter sich zu lassen.

Verbindung, die der späte Foucault zwischen Kritik und Kultivierung hergestellt hat, ist über den Bereich der Foucault-Forschung hinaus von Bedeutung, insofern sie an die Möglichkeit einer transkulturellen Philosophie der Kultivierung rührt. Es gilt zu zeigen, dass Foucaults Texte selber das Potenzial enthalten, das es erlaubt, die Fixierung auf die europäische Philosophie, insbesondere auf die griechisch-römische Antike als eine unnötige Verengung hinter sich zu lassen.

In den 1970er Jahren hat sich die methodische Reflexion Foucaults von der Archäologie hin zur Genealogie verschoben. Gleichzeitig ist das Problem der Praxis ins Zentrum seiner philosophischen Arbeit gerückt, wobei Praxis nicht länger die große revolutionäre Praxis meint, sondern vielfältige Praktiken (Techniken) der Macht sowie Praktiken (Techniken) des Selbst. Genealogische Kritik zielt somit, wie schon bei Nietzsche, auf eine »Kritik des in Praxis und durch Praktiken entstehenden Selbst«. ³ Die Möglichkeit einer solchen Kritik und die praktische Transformation des Selbst sind deshalb nicht voneinander zu trennen. Nach Foucaults genealogischer Wende hat der Begriff der Archäologie seinen zentralen Stellenwert eingebüßt, bleibt jedoch ein Aspekt, auf den Foucault sich immer wieder bezieht.

In der Einführung zu *Der Gebrauch der Lüste* und mehr noch in »Was ist Aufklärung?« ist es der Begriff der Kritik, durch den hindurch eine neuartige Verbindung von Archäologie und Genealogie hergestellt wird. ⁴ Kritik als »kritische Ontologie unserer Selbst« verlangt nun auf archäologischer Seite eine »historische Analyse der uns gesetzten Grenzen« und auf genealogischer Seite die »Probe auf ihre mögliche Überschreitung«. ⁵ Mir scheint diese doppelte Ausrichtung des Begriffs der Kritik von einer umfassenden Selbstreflexion kritischer Philosophie zu zeugen. Dabei treten Philosophie als Diskurs und Philosophie als Kultivierung in ein Kraftfeld ein, das sich aus dem dynamischen Verhältnis der kritischen Radikalität Kants im Bereich der Theorie und der kritischen Radikalität Nietzsches im Bereich philosophischen Lebens konstituiert. Dieses Verhältnis wird möglich, weil Foucault sowohl Kant als auch Nietzsche auf eindringliche Weise problematisiert. Er gibt der transzendentalen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Wahrheit eine historische Wendung, durch welche die »Geschichte der Wahrheit« als Forschungsfeld hervortritt (in Foucaults Rede von einem »historischen Apriori«, verweist der Kontrast zwischen Archäologie und Transzen-

sophie – Gernot Böhme zum 70. Geburtstag, hg. von U. GAHLINGS, D. CROOME und R. J. KOZLJANIČ, München: Albunea Verlag 2007, S. 85–108.

³ Martin SAAR: *Genealogie als Kritik, Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt am Main/New York: Campus 2007, S. 295.

⁴ Vgl. Michel FOUCAULT: »Qu'est-ce que les Lumières?«, in: *Dits et écrits* (DE), Paris: Gallimard 1994, tome IV (no. 339), S. 574 ; deutsche Übersetzung: *Michel Foucault, Schriften in vier Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, Band IV, S. 702.

⁵ FOUCAULT: »Qu'est-ce que les Lumières?«, DE IV, S. 577 (dt. S. 707)



dentallehre auf die universalistische Tendenz der kantischen Transzendentalphilosophie, wobei Archäologie jedoch durchaus als ein historisch-transzendentaler Forschungsansatz verstanden werden kann, auch wenn Foucault in der Regel den Begriff des Transzendentalen meidet, um sich von dessen kantischer und nach-kantischer Verwendung abzugrenzen). Sowohl für Kant als auch für Foucault bedeutet Kritik die Reflexion auf Grenzen. Während jedoch bei Kant das Ziel von Kritik letztlich der Verzicht auf die Überschreitung von als notwendig erkannten Grenzen ist, versteht sich die archäologische Analyse als Vorbereitung für deren »mögliche Überschreitung«. Allerdings bleibt auch Foucaults Begriff der Kritik auf ein Moment des historisch Unüberschreitbaren bezogen, das dazu zwingt, auf die Hoffnung zu verzichten »jemals einen Standpunkt zu erreichen, der uns den Zugang zur vollständigen und endgültigen Erkenntnis dessen geben könnte, was unsere historischen Grenzen auszumachen vermag. Und von diesem Standpunkt aus ist die theoretische und praktische Erfahrung, die wir von unseren Grenzen und ihrer möglichen Überschreitung erhalten, selbst stets begrenzt, festgelegt und neu zu beginnen.«⁶

In diesem Kontext verweist das »philosophische Ethos« auf ein komplexes Verhältnis von theoretischer und praktischer Erfahrung, dessen Herausbildung einen unabschließbaren Prozess der Übung verlangt, und sich nur durch die transformative Arbeit asketischer

Kultivierung hindurch erreichen lässt. Damit wird verständlich, inwiefern Foucault Nietzsches genealogische Kritik des asketischen Ideals hinter sich lässt: eine gegen die lebensverneinende Tendenz christlicher Askese gerichtete Kritik wird in eine Genealogie der Selbstpraktiken gewendet. Dabei verweisen Praktiken ästhetischer Askese auf die Möglichkeit einer kritischen Praxis der Freiheit. Die Ausrichtung philosophischen Lebens verabschiedet sich von der wahnwitzigen Überhebung des Willens zur Macht und des Übermenschen, um statt dessen nach der Verwirklichung partieller Möglichkeiten von Freiheit in der Gegenwart zu suchen.

2. ARCHÄOLOGIE UND »UNSERE MODERNE«

Im 17. Jahrhundert beginnt China durch christliche Missionare mit der modernen europäischen Wissenschaft und Technik in Kontakt zu treten. Seit dem 19. Jahrhundert untergräbt die sich mit imperialistischer Gewalt ausdehnende Moderne die Grundfesten des chinesischen Kaiserreichs. Nun, zu Beginn des 21. Jahrhunderts, gewinnt die von der »westlichen« Moderne erzwungene »östliche« Moderne zunehmend Einfluss auf die Ausrichtung des Prozesses andauernder Modernisierung und verändert die etablierten Strukturen wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens. Im Zuge der Globalisierung von Moderne kann sich deshalb »unsere« Analyse der Moderne(n) nicht mehr auf die euro-amerikanische Welt beschränken, muss

Die Ausrichtung philosophischen Lebens verabschiedet sich von der wahnwitzigen Überhebung des Willens zur Macht und des Übermenschen, um statt dessen nach der Verwirklichung partieller Möglichkeiten von Freiheit in der Gegenwart zu suchen.

⁶ FOUCAULT: »Qu'est-ce que les Lumières?«, DE IV, S. 575 (dt. S. 704).

Aus chinesischer Perspektive lässt sich der »Westen« unmöglich bloß als eine »methodologische Maßnahme« betrachten, ein »Außen« (*dehors*), mit dem sich gewisse theoretische Effekte erzielen lassen.

vielmehr diesen Bereich überschreiten und sich in Richtung einer transkulturellen Analyse mit globalem Bewusstsein entwickeln. Nur auf diese Weise dürfte es möglich sein, zeitgenössischen Problemen philosophisch angemessen zu begegnen. Dabei stellt sich die Frage, wie die historischen Ressourcen anderer Kulturkreise (etwa der chinesischen Kultur) in der Reflexion auf das Problem der Moderne angemessen zur Geltung gebracht werden können. Insofern Modernisierung über die gesamte Menschheit ein Netz der Immanenz geworfen hat, das kein Außen kennt, sollte die historische Analyse »unserer Moderne« gleichermaßen auf europäische wie auf chinesische Ressourcen zurückgreifen können.

Das verlangt allerdings, »China« nicht länger außerhalb der (westlichen) Moderne, vielmehr im Inneren einer (globalen) Moderne zu situieren. Die foucaultsche Archäologie stößt hier an die Grenzen ihrer Möglichkeiten, an die »Unmöglichkeit, das zu denken«. Foucaults Forschungen haben mit großer Insistenz die Grenzen der westlichen Welt und ihrer Rationalität analysiert, ohne jedoch je ernstlich darüber nachzudenken, welche Bedeutung »nicht-westliches« Wissen für die archäologische Analyse »unserer Moderne« haben könnte. Im Vorwort zu *Die Ordnung der Dinge* erscheint China als eine fiktive »Heterotopie«, die zum Lachen bringt und erstarrte »westliche« Denkstrukturen erschüttert, aber letztlich vor allem von der westlichen Verken- nung des modernen China zeugt. Diese findet ihre Fortsetzung in den Analysen des Sinologen und Philosophen François Jullien, der sich

vielfach, explizit und implizit, auf Foucault bezieht. Deshalb möchte ich im folgenden zunächst am Beispiel Julliens das Problem des Verhältnisses von zeitgenössischer Philosophie und chinesischer Kultur skizzieren.

Aus chinesischer Perspektive lässt sich der »Westen« unmöglich bloß als eine »methodologische Maßnahme« betrachten, ein »Außen« (*dehors*), mit dem sich gewisse theoretische Effekte erzielen lassen.⁷ Der Grund dafür ist offenbar der Einfluss des »Westens«, der die »chinesische Tradition« nicht nur vor eine unab- weisbare Herausforderung gestellt hat, sondern durch den der »Westen« zu einem kon- stitutiven Bestandteil des modernen China geworden ist. Julliens Auffassung von China als Außen (*dehors*), als Auswärtigkeit (*extériorité*) ist demgegenüber auf das vormoderne China bezogen, das heißt, auf jene lange Zeit, in der China und Europa historisch und sprachlich

7 Vgl. François JULLIEN, Thierry MARCHAISSE: *Penser d'un dehors (La Chine), Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris: Seuil 2000. Die philosophische Fruchtbarkeit der vielen Themen, die Jullien in seinen Büchern erschlossen hat, verdient eine eingehende Diskussion, die an dieser Stelle unmöglich ist. Ich muss mich hier darauf konzentrieren, die Schwächen und Beschränkungen seines Ansatz aufzuzeigen. Der Einwand, Julliens Ansatz verkenne die chinesische Moderne überschneidet sich teilweise mit der von Jean François Billeter vorgetragenen Kritik, die mich nur bedingt zu überzeugen vermag (vgl. BILLETER: *Contre François Jullien*, Paris: Allia 2006). Um Jullien philosophisch zu kritisieren, dürfte es entscheidend sein, seine Verbindung zum »großen Tandem« Foucault–Deleuze (vgl. JULLIEN: *Chemin faisant, Connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris: Seuil 2007, S. 133) ernster zu nehmen und kritisch zu durchleuchten.



einander fremd waren und sich weitgehend unabhängig voneinander entwickelt haben.⁸ Dieser strategische Zugang bleibt am Motiv historischen Ursprungs orientiert, und betont, dass »wir« (Europäer, Westler) in »unserem anfänglichen Rahmen« verwurzelt sind.⁹ Für Jullien gründet die Bestimmung von China als einem Auswärtigen ganz »einfach« darin, dass es nicht zu jener Situation gehört, in die »wir« eingelassen sind. Dieser Standpunkt ist so einfach, dass er die Frage aufwirft, warum Jullien für seine Erklärung Foucaults Begriff der »Heterotopologie« in Anspruch nimmt. Sobald Jullien versucht, den kultursubstantialistischen Eindruck, den sein Zugang erweckt, konstruktivistisch zu korrigieren, wird diese Wahl klarer: er versteht seine Arbeit auf der »Baustelle komparativer Forschung« als »Konstruktion von Andersheit« (*construction de l'altérité*).¹⁰ Auf dem Wege einer solchen Arbeit wird jenes anfänglich vorausgesetzte »Wir« selber zu einem Gegenstand der Reflexion. Damit verknüpft er die Auffassung von China als Heterotopie mit einer von außen her unternommenen Dekonstruktion des Eigenen (*déconstruction du dehors*).¹¹ Im Rahmen der methodologischen Reflexion komparativer und interkultureller Philosophie scheint mir dieser doppelte, gleichzeitig historisch gegebene Auswärtigkeit und Konstruktion von Anders-

heit betonende, Zugang eine der reflektiertesten Positionen zu sein.

Der Zweifel gegenüber dem Verständnis von China als Heterotopie erwächst aus dem theoretischen Übergang, der dabei von einer historischen »wechselseitigen In-differenz« hin zur Konstruktion kultureller Andersheit vollzogen wird. Sobald der Übergang vom Verhältnis zwischen China und Heterotopie hin zur Bedeutung chinesischen Denkens für die europäische Philosophie der Gegenwart erfolgt, tritt befremdliche Blindheit für das Problem der chinesischen Moderne zutage. In Julliens Verständnis zeitgenössischer Philosophie ist offenbar kein Platz für die zeitgenössische chinesischsprachige Philosophie: sie fällt durch die Löcher seines kontrastiven Rasters von Griechenland und China. Die durch das konstruktivistische Moment komparativer Arbeit entwickelte »gemeinsame Fragestellung«¹² hat von daher nur im Rahmen der zeitgenössischen europäischen Philosophie ihren Platz und ihre Bedeutung.

Jullien erweist sich damit als unfähig, Korrespondenzen zwischen zeitgenössischer französischsprachiger Philosophie und zeitgenössischer chinesischsprachiger Philosophie ernsthaft in Betracht zu ziehen. Er verfehlt die Möglichkeit, beide in eine transkulturelle Dynamik eintreten zu lassen und verkennt systematisch den chinesischen Beitrag zur philosophischen Moderne. In Anbetracht der Notwendigkeit, diese Grenze des Denkmöglichen zu überschreiten, dürfte es unvermeidlich sein, sich einmal mehr zu vergegenwärtigen ...

Damit verknüpft er die Auffassung von China als Heterotopie mit einer von außen her unternommenen Dekonstruktion des Eigenen ...

⁸ JULLIEN: *Chemin faisant*, S. 32–35.

⁹ JULLIEN: *Chemin faisant*, S. 85.

¹⁰ JULLIEN: *Chemin faisant*, S. 86.

¹¹ JULLIEN: »De la Grèce à la Chine, aller-retour«, in: *Le Débat*, no. 116, septembre–octobre 2001, S. 136.

¹² Vgl. JULLIEN: *Chemin faisant*, S. 44 und S. 87.



... vielfältige Chancen für die Entwicklung transkultureller Philosophie bereit. Und dies gerade weil das zeitgenössische chinesischsprachige Denken einerseits bereits einen tiefgreifenden Prozess der Verwestlichung durchlaufen hat, und westliches Denken sich gleichzeitig allmählich aus dem Rahmen griechisch-christlicher Metaphysik lösen konnte, um Möglichkeiten einer Philosophie der Immanenz, des Werdens und der Kraft zu erkunden.

tigen, was es bedeutet, dass aus chinesischer Sicht jene »Indifferenz« zwischen Europa und China seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durch ein von Gefahrenbewusstsein getriebenes Interesse an westlichem Wissen und westlicher Philosophie ersetzt worden ist. Ausgelöst durch eine Aggression des »Außen« bemüht sich »China« seit mehr als hundert Jahren vom »Westen« zu lernen, wobei innerhalb jener Strukturen von Wissen und Macht, die das 19. und 20. Jahrhundert geprägt haben, die Richtung des Lernens bisher sehr einseitig gewesen ist (dieses Ungleichgewicht zeigt sich im Bereich der Übersetzung: die meisten klassischen Werke westlicher Philosophie sind ins Chinesische übersetzt, teilweise sogar mehrfach; alleine die chinesischsprachige Kantforschung dürfte quantitativ alle in Europa zum chinesischen Denken publizierten Werke übersteigen).

Es mag paradox anmuten, aber genau diese historische Situation hält vielfältige Chancen für die Entwicklung transkultureller Philosophie bereit. Und dies gerade weil das zeitgenössische chinesischsprachige Denken einerseits bereits einen tiefgreifenden Prozess der Verwestlichung durchlaufen hat, und westliches Denken sich gleichzeitig allmählich aus dem Rahmen griechisch-christlicher Metaphysik lösen konnte, um Möglichkeiten einer Philosophie der Immanenz, des Werdens und der Kraft zu erkunden. Damit werden aus der Sicht zeitgenössischer Philosophie neuartige

transkulturelle Konstellationen möglich.¹³ Entsprechend liegt es nahe, die interkulturelle »Konstruktion von Differenz« im Rahmen der transkulturellen Konstruktion geteilter Probleme zu verorten, um diese auf den geteilten Immanenzzusammenhang der Moderne zurückzuführen. Ausgehend von spezifischen Problemen der Gegenwart, wird eine archäologische Analyse denkbar, die zu den historischen Ressourcen Chinas und Europas gleichermaßen Zugang zu finden vermag, um auf diese Weise die Grenzen der Notwendigkeit des Bestehenden offenzulegen. Für eine solche transkulturelle Archäologie des Wissens wären China und Europa gleichermaßen »Außen«. Damit eröffnen sich Möglichkeiten der transkulturellen Kritik »unserer Moderne«.

3. TRANSKULTURELLE DYNAMIK: FOUCAULT UND MOU ZONGSAN

Meine Interpretation Foucaults als Vordenker einer kritischen Philosophie der Kultivierung ist der Versuch, eine dynamische Interaktion zwischen der zeitgenössischen europäischen und der zeitgenössischen chinesischsprachigen

¹³ Diesen Konstellationen steht Jullien fremd, um nicht zu sagen ablehnend, gegenüber. In zeitgenössischen chinesischsprachigen Studien, welche die klassische chinesische Literatur mithilfe von Begriffen wie Metaphysik, Logik, Ästhetik, Subjekt, Sein etc. »umschreiben«, sieht er nichts als einen blassen Abglanz westlicher Kultur und eine sterile, enttäuschende Uniformierung des Denkens. Vgl. Jullien: *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris: Fayard 2008, S. 255.



Philosophie zu fördern. An dieser Stelle ist es unmöglich, Details eines solchen Ansatzes zu diskutieren. Ich möchte mich deshalb darauf beschränken, eine grobe Skizze von deren transkulturellem Potenzial am Beispiel des Verhältnisses von Foucault und Mou Zongsan, dem philosophisch anspruchsvollsten Vertreter des zeitgenössischen Konfuzianismus, zu geben. Dabei ist zunächst im Auge zu behalten, dass für Mou das Problem der Moderne die Richtschnur seiner Rekonstruktion »chinesischer Philosophie« abgibt. Er betrachtet Kant als *den* Repräsentanten moderner Philosophie und versucht, durch eine kritische Analyse Kants hindurch, das seiner Auffassung nach die chinesische Philosophie prägende Paradigma der Kultivierung zu verteidigen.

Die Schwierigkeit, um nicht zu sagen: Aporetik eines solchen Vorhabens liegt auf der Hand.¹⁴ Mou versucht auf dem Wege rückhaltloser Theoriebildung und Akademisierung den Geist eines Konfuzianismus zu retten, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts seine institutionelle Verankerung eingebüßt hat: Rettung einer von ihm als spezifisch chinesisch angesehenen praktischen Philosophie auf dem Wege reiner Theorie. Dabei ist allerdings innerhalb des zeitgenössischen Konfuzianismus die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer modernen Philosophie der Kultivierung auf

eindringliche Weise gestellt worden. Im Rückgriff auf die historischen Quellen insbesondere des song- und mingzeitlichen Konfuzianismus, analysiert er die Grenzen der Erkenntnis, die Kant festzusetzen versucht hat, um zu dem Ergebnis zu kommen, dass diese keineswegs universal und notwendig sind, vielmehr singulär und zufällig (nämlich bedingt durch den abendländisch-christlichen Hintergrund der Theorie Kants). In diesem Sinne führt er eine archäologische Problematisierung durch. Im Rahmen einer kantischen »Philosophie der Grenze« und, unter anderem, in Auseinandersetzung mit Heideggers Kant-Interpretation¹⁵, richtet sich sein Augenmerk auf das Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit, Immanenz und Transzendenz. Er geht davon aus, dass allein eine »metaphysische« Lösung des Problems es erlaubt, konfuzianische Tradition und moderne westliche Philosophie miteinander zu verbinden (Verbindung von Rettung der chinesischen Philosophie und dem Nachweis der Möglichkeit intellektueller Anschauung). Seine moralische Metaphysik tritt zwar mit dem Anspruch einer Überbietung Kants auf, verbleibt jedoch vielfach auf dem Niveau einer engagierten Beschwörung der zeitgenössischen Relevanz traditioneller Kultivierung.¹⁶

¹⁵ Vgl. Sébastien BILLIoud: »Mou Zongsan's Problem with the Heideggerian Interpretation of Kant«, *Journal of Chinese Philosophy*, June 2006.

¹⁶ Vgl. Fabian HEUBEL: »Culture de soi et créativité – Reflexions sur la relation entre Mou Zongsan et le Confucianisme énergétique«, in: *Extrême-Orient Extrême-Occident*, no. 29, Paris: Presses Universitaires de Vincennes 2007.

¹⁴ Vgl. Joël THORAVAL: »Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories de néo-confucianisme contemporain«, in: *Extrême-Orient Extrême-Occident*, no. 27, Paris: Presses Universitaires de Vincennes 2005, S. 91–119.

Mou versucht auf dem Wege rückhaltloser Theoriebildung und Akademisierung den Geist eines Konfuzianismus zu retten, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts seine institutionelle Verankerung eingebüßt hat.



... ist es allerdings notwendig,
sich von der [...] nach wie vor
reflexhaft einschnappenden
Verbindung von Philosophie und
Griechentum zu lösen.

Sie bleibt befangen in dem Dilemma innerhalb des Paradigmas diskursiver Philosophie ein Motiv der Kultivierung zur Geltung bringen zu wollen, das dieses Paradigma notwendigerweise sprengen muss. Eine gewisse Tendenz zur Erlahmung und Erstarrung innerhalb des zeitgenössischen Konfuzianismus dürfte auf die Schwierigkeiten zurückzuführen sein, mit diesem Dilemma umzugehen.

Die Zähigkeit von Mou Zongsans Ringen mit der modernen, von Diskursivität und Systematizität geprägten Philosophie, zeugt von der Redlichkeit seiner Auseinandersetzung mit einem Dilemma: die Entwicklung seiner philosophischen Theorie bezieht einen Großteil ihrer Motivation aus Lehren der Kultivierung, denen im Rahmen moderner akademischer Philosophie die Anerkennung verweigert wird. Mous Philosophie ist tief von der Spannung zwischen philosophischem Diskurs und philosophischem Leben geprägt. Er ist von daher nicht bloß »Denker«, sondern »Philosoph«. In diesem Sinne kann die strukturelle Ähnlichkeit der Problematik, der sich Mou Zongsan und der späte Foucault konfrontiert sehen, als einen vielversprechenden Zugang zur Dynamik zeitgenössischer transkultureller Philosophie betrachtet werden. Vor dem Hintergrund der kritischen Reflexion auf den theoretischen Charakter moderner Philosophie und Überlegungen zur Möglichkeit philosophischer Kultivierung in der Gegenwart, wird es vorstellbar, beide Ansätze in ein Verhältnis wechselseitiger Kritik eintreten zu lassen: dabei gilt es einerseits mithilfe von Foucaults archäologischer Methode

die Schwächen in Mous Diskussion des Verhältnisses von Kultivierung und Moderne herauszustellen, andererseits aber mithilfe von Mous transkulturellem Verfahren Foucaults Beschränkung auf den Umkreis europäischer Philosophie zu durchbrechen.

Damit eine solche Dynamik in Gang kommen kann, ist es allerdings notwendig, sich von der nicht nur bei Jullien, sondern auch bei Foucault und anderen französischen Denkern nach wie vor reflexhaft einschnappenden Verbindung von Philosophie und Griechentum zu lösen. Dies, so scheint mir, lässt sich durchaus auf dem Wege einer Radikalisierung der Art und Weise erreichen, mit der Foucault auf die griechische Philosophie zurückgegriffen hat: wenn mit moderner Philosophie das Moment der Aktualität (und damit auch der Nicht-Aktualität im Sinne des Unzeitgemäßen bei Nietzsche) zu einem vorrangigen Thema philosophischer Aufmerksamkeit geworden ist, dann muss versucht werden, Philosophie, in Verkehrung des gewohnten Musters, von der Fixierung auf den griechischen Ursprung zu befreien, um sich ihr von Problemen der Gegenwart her anzunähern. Auch wenn über Foucaults Wendung zur Antike noch der Verdacht unreflektierter Gewohnheit liegt, und damit der Einwand, in diesem Fall bei der archäologischen Problematisierung des Ursprungs halbherzig vorgegangen zu sein, besteht ihr zukunftssträchtiger Impuls doch darin, sich, im Anschluss an Nietzsche, von der Aktualität her die Antike zu erschließen, um auf diese Weise für die Kritik des Bestehenden neue Perspektiven zu gewinnen.



Damit wird der Versuch unternommen, die philosophische Relevanz der chinesischen Kultur über den Zusammenhang von Philosophie und Aktualität zu erweisen, auf den sich Foucault in seiner vom kantischen Begriff der Aufklärung ausgehenden Diskussion eines philosophischen Ethos der Moderne konzentriert hat.¹⁷ Die geteilte achsenzeitliche Erfahrung einer reflexiven Brechung traditioneller Muster und der Bezug auf das geteilte Interesse an Philosophie als Lebensform (für die griechisch-römische Antike ist dabei vor allem an die Studien von Pierre Hadot zu denken), vermögen eine solche, von der Aktualität ausgehende, Perspektive zu ergänzen.¹⁸ Den Versuch hingegen, chinesische Philosophie direkt über einen Vergleich der beiden antiken Philosophien zu legitimieren, halte ich für theoretisch schwächer, weil der Übergang zur philosophischen Moderne problematisch bleibt: bei Hadot selber, im Unterschied zu Foucault, ist die Korrespondenz von antiker und moderner Philosophie über wohlmeinende Beschwörung kaum hinausgekommen. Um das transkulturelle Potenzial des foucaultschen Ansatzes ein

wenig besser zu verstehen, dürfte ein Blick auf das Verhältnis von Antike und Moderne in Nietzsches Genealogie hilfreich sein.

4. GENEALOGIE UND DIE KRITIK DES ETHNOZENTRISMUS

Hinsichtlich der archäologischen Dimension von Kritik geht die Thematisierung philosophischer Kultivierung von den Grenzen diskursiver Philosophie aus, um auf dem Wege der Erörterung von deren Historizität, die Nicht-Notwendigkeit eines solchen Modells von Philosophie herauszuarbeiten. Die genealogische Dimension bezieht sich nun verstärkt auf die praktische Seite der Philosophie der Kultivierung: die Analyse der Spuren, die bestimmte Praktiken (insbesondere normative oder ethische Praktiken) im historischen Material zurückgelassen haben, um zur Bestimmung von alternativen Möglichkeiten in der Gegenwart zu gelangen. In diesem Sinne verweist Genealogie auf eine spezifische Korrespondenz von Geschichte und Gegenwart, Historizität und Aktualität. Foucaults Genealogie der Macht analysiert historische Praktiken der Normalisierung und reflektiert auf diese Weise die mögliche Ausrichtung von widerständiger Praxis in der Gegenwart; die Genealogie von Selbstpraktiken (Selbsttechniken) versucht durch die Korrespondenz von griechisch-römischer Antike und Gegenwart die Möglichkeiten einer ästhetischen Kultivierung zu klären. Die genealogische Kritik hat dabei eine zweifache Ausrichtung: sie bezieht sich einerseits auf christliche Selbsttechniken

Den Versuch hingegen, chinesische Philosophie direkt über einen Vergleich der beiden antiken Philosophien zu legitimieren, halte ich für theoretisch schwächer, weil der Übergang zur philosophischen Moderne problematisch bleibt.

¹⁷ Vgl. Michel FOUCAULT: *Le Gouvernement de soi et des autres, Cours au Collège de France (1982–1983)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros, Paris: Gallimard/Seuil 2008, S. 3–39; Frédéric GROS: »Foucault et la leçon Kantienne des Lumières«, in: *lumières* No. 8 (Foucault et les Lumières), Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux 2006, S. 159–167.

¹⁸ Vgl. Heiner ROETZ: »Philosophy in China? Notes on a debate« in: *Extrême-Orient Extrême-Occident*, no. 27, Paris: Presses Universitaires de Vincennes 2005, S. 49–64.



Transkulturelle Genealogie versucht hingegen auf dem Wege der Differenzierung von Ursprung und Herkunft die kultursubstantialistische Tendenz komparativer Philosophie zu überwinden.

wie Geständnis (*aveu*) und Beichte (*confession*), andererseits auf die Überbetonung des Moments von Spiritualität innerhalb der antiken Selbsttechniken.

Auf diese Weise wird eine ästhetische Transformation von Kultivierung möglich, durch die Foucaults Genealogie der Praktiken für die Entwicklung einer kritischen Philosophie der Kultivierung von herausragender Bedeutung ist. Die Frage ist: können »wir« aus einer transkulturellen Perspektive versuchen, die griechische Antike um die chinesische Antike, die historischen Ressourcen Europas um diejenigen Chinas zu ergänzen, mit dem Ziel eine transkulturelle Genealogie »unserer Moderne« durchzuführen? Diese Frage zwingt zu einer präzisen Bestimmung des Unterschieds zwischen einem transkulturellen und einem komparativen Ansatz: schematisch gesprochen, bedarf komparative Forschung der Annahme eines Unterschieds zwischen eigener und fremder Kultur, wobei die Rückkehr zum Ursprung der eigenen Kultur ihr als eine »natürliche« Tendenz gilt. Transkulturelle Genealogie versucht hingegen auf dem Wege der Differenzierung von Ursprung und Herkunft die kultursubstantialistische Tendenz komparativer Philosophie zu überwinden.

In »Nietzsche, Genealogie, Geschichte« hebt Foucault diesen Unterschied besonders hervor.¹⁹ Bei Nietzsche selber mag dieser weniger eindeutig sein als Foucault vorgibt, zweifellos geht es jedoch in der nietzscheanischen

Genealogie nicht darum, die (ehrwürdigen) Ursprünge eines bestehenden Zustands hervorzuheben, vielmehr darum, durch die Aufdeckung der niedrigen Herkunft moderner Ideale die Verhärtung zeitgenössischer Wertgefüge zu durchbrechen. Damit wird die mit Blutsverwandtschaft und Ethnozentrismus assoziierte Bedeutung von Genealogie untergraben: Ausgangspunkt der philosophischen Analyse ist nicht die Suche nach dem Ursprung, sondern ein aktuelles Problem. Für dessen Erörterung ist eine Rekonstruktion historischer Kontinuitäten nicht notwendig. Genealogie erlaubt vielmehr die Diskontinuität und Sprunghaftigkeit historischer Analyse.

Die Begrenztheit komparativer Forschung sehe ich in der Unfähigkeit, aus der Logik von Eigenem und Fremdem sowie der darauf gründenden interkulturellen Hermeneutik herauszutreten. In diesem Zusammenhang ist es sekundär, ob komparative Philosophie sich auf kulturelle Ähnlichkeiten oder kulturelle Unterschiede konzentriert: beide Varianten sind nur unzureichend in der Lage, sich auf die eigentümliche Dynamik transkultureller Philosophie einzulassen. Kaum zu leugnen ist allerdings, dass die Logik von Eigenem und Fremdem im Austausch zwischen Menschen, Völkern und Kulturen in einem Maße als »natürlich« gilt, dass sie ein kaum erschütterliches Fundament komparativer Forschung abgibt. Insofern Genealogie seit Nietzsche als ein nicht-hermeneutischer Forschungsansatz verstanden werden kann, bedeutet dies jedoch nicht, dass sie von Anbeginn in der Lage gewesen wäre, den Kontrast von Eigenem und

¹⁹ Michel FOUCAULT: »Nietzsche, la généalogie, l'histoire«, in: DE II (no. 84), S. 137–138 (dt. S. 167–168).



Fremdem aufzuheben. Ein Blick auf die Entwicklung von Genealogie bei Nietzsche zeigt vielmehr, dass das Verhältnis von Geschichte und Gegenwart zunächst in hohem Maße vom Konzept der Nationalkultur angeleitet worden ist und erst allmählich aus dem Schatten des Nationalismus herauszutreten vermochte. Diese Entwicklungstendenz erlaubt den Schluss, dass philosophische Genealogie das Potenzial für ihre transkulturelle Ausweitung enthält und damit die Möglichkeit, den Modus des Vergleichs von ethnisch oder regional voneinander abgegrenzten Kulturkreisen hinter sich zu lassen.

Bei Nietzsche findet bereits eine Entwicklung der Genealogie historischer Gegenwart von der Genealogie indigener (deutscher) Kultur in Richtung einer transkulturellen Genealogie europäischer Kultur statt, welche die europainternen Nationalkulturen überschreitet. Obwohl Nietzsches Forschungen weitgehend auf den Umkreis Europas beschränkt geblieben sind, entfaltet sich das transkulturelle Potenzial der Genealogie auf dem Wege der Kritik an »historischer Kontinuität«. In der Zeit, in der philosophische Genealogie in *Die Geburt der Tragödie* und den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* tastend Gestalt annimmt, weist sie noch eine starke emotionale Bindung an deutsche Kultur und deutschen Geist auf. Eine der sie leitenden Fragen lautet: Wie lässt sich die erstaunliche Korrespondenz zwischen griechischer Antike und deutscher Gegenwart in ihrer Notwendigkeit erklären? Anders gesagt: Wie kann einem diskontinuierlichen Verhältnis von Geschichte und Gegenwart die Kraft

einer notwendigen historischen Konstellation zukommen?

An dieser Stelle nur ein charakteristisches Beispiel aus dem Richard Wagner gewidmeten vierten Teil der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*. Mit dem Schwinden des christlichen Einflusses, so Nietzsche, »hat wieder die Macht des hellenischen Kulturwesens zugenommen; wir erleben Erscheinungen, die so befremdlich sind, dass sie unerklärbar in der Luft schweben würden, wenn man sie nicht, über einen mächtigen Zeitraum hinweg, an die griechischen Analogien anknüpfen könnte. So gibt es zwischen Kant und den Eleaten, zwischen Schopenhauer und Empedokles, zwischen Aeschylus und Richard Wagner solche Nähen und Verwandtschaften, dass man fast handgreiflich an das sehr relative Wesen aller Zeitbegriffe gemahnt wird: beinahe scheint es, als ob manche Dinge zusammen gehören und die Zeit nur eine Wolke sei, welche es unseren Augen schwer macht, diese Zusammengehörigkeit zu sehen.«²⁰

Diese Korrespondenz von griechischer Antike und deutscher Gegenwart ist durch den Bezug auf historischen Ursprung und historische Kontinuität nicht zu erklären, weil jener lange Zeitraum übersprungen werden muss, in dem die griechische Kultur durch

²⁰ Friedrich NIETZSCHE: *Kritische Studienausgabe* (KSA), herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: DTV/de Gruyter 1988, Band 1, S. 446. Vgl. auch Walter BENJAMIN: »Über den Begriff der Geschichte«, in: *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1980, Band 1.2, S. 697.

Die Begrenztheit komparativer Forschung sehe ich in der Unfähigkeit, aus der Logik von Eigenem und Fremdem sowie der darauf gründenden interkulturellen Hermeneutik herauszutreten.

Er [Nietzsche] ist offenbar davon
überzeugt, dass die plastische
Kraft einer Kultur und die Erör-
terung nicht-kontinuierlicher
historischer Herkunft aufs
Engste miteinander
verbunden sind.

das Christentum verdeckt worden ist. Selbst wenn es möglich wäre, alle historischen Lücken zwischen dem antiken Griechenland und der deutschen Gegenwart des 19. Jahrhunderts auszufüllen und eine ungebrochene Kontinuität zu erstellen, bliebe unverständlich, wie eine spezifische Situation der Gegenwart mit einer spezifischen Situation der Antike, unter Überspringung historischer Distanz, in Korrespondenz zu treten vermag. Für den Nietzsche der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* zeugt die Herausbildung einer solchen historischen Korrespondenz von der »plastischen Kraft« deutscher Kultur und deutschen Geistes.²¹ Er ist offenbar davon überzeugt, dass die plastische Kraft einer Kultur und die Erörterung nicht-kontinuierlicher historischer Herkunft aufs Engste miteinander verbunden sind. In einer auf historische Kontinuität gegründeten Historie sieht er demgegenüber ein Hindernis für wahre Bildung und eine »deutsche originale Kultur«.²² Deshalb soll die Interpretation historischer Vergangenheit »aus der höchsten Kraft der Gegenwart« erfolgen.²³ Nietzsches Aufmerksamkeit gilt damit der Frage, welches Verhältnis von Geschichte und Leben die schöpferische Entwicklung von Kultur am entschiedensten begünstigt.

Die Geburt der Tragödie kann als Experimentierfeld von Genealogie angesehen werden, weil hier bereits in aller Klarheit die kritische Diagnose einer gegenwärtigen Gefahr und die Suche nach einer alternativen Praxis

miteinander verbunden werden. Schließlich treibt jedoch die tiefe Enttäuschung über die Entwicklung deutscher Kultur Nietzsche zur Aufgabe seiner Hoffnungen in den deutschen Geist. Die kritische Kraft seines Denkens richtet sich nun zunehmend auf das Christentum und die nach-christliche Zukunft Europas. Auffällig bleibt allerdings, dass alle Schriften der Bezug auf ein genealogisches Verhältnis von Geschichte und Leben, von Antike und Gegenwart als leitendes Motiv durchzieht. Tragisch bleibt, dass Nietzsche, obwohl er nach Abschluss der *Unzeitgemäßen Betrachtungen* seiner Enttäuschung und Verachtung für Deutschland und die Deutschen vielfach zornigen Ausdruck verliehen hat, dem Schicksal der Vereinnahmung durch den Nationalismus nicht zu entinnen vermochte. Möglichkeiten für eine solche Vereinnahmung hat Nietzsche auch noch in der *Genealogie der Moral* gegeben, in der seine reife Konzeption von Genealogie entfaltet wird, indem er die kritische Analyse des Christentums mit dem »Willen zur Macht« verknüpft hat.

Foucaults Transformation des Begriffs der Genealogie reagiert implizit auf die in Nietzsches Genealogie aufgespeicherte nationalistische Gefahr. Er erweitert die europäische Perspektive der *Genealogie der Moral* in Richtung einer Genealogie spezifischer Probleme der westlichen Moderne. Eine Problematik konstituiert sich dementsprechend aus dem dynamischen Verhältnis von gegenwärtiger Gefahr und alternativer Praxis. An dieser Stelle ist die Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Foucault hinsichtlich des Gebrauchs

21 NIETZSCHE: KSA I, S. 251

22 NIETZSCHE: KSA I, S. 164.

23 NIETZSCHE: KSA I, S. 293.



von Genealogie nicht zu übersehen, weil auch letzterer das Verhältnis von griechisch-römischer Antike und Moderne von Gefahren in der Gegenwart her zu bestimmen sucht.²⁴ Nach zwei Weltkriegen ist er offenbar über Nietzsche hinaus in der Lage auf die Grenzen der (westlichen) Moderne zu reflektieren und deren postnationale Tendenz zu vertiefen. Seine Version transkultureller Philosophie bleibt allerdings weitgehend auf die westliche Welt beschränkt (insbesondere das Verhältnis französischsprachiger und deutschsprachiger Philosophie). Ostasien kommt allenfalls gelegentlich und flüchtig in den Blick (chinesische *ars erotica*, Besuch in Japan). Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage: inwiefern verfügen wichtige Sprachen der zeitgenössischen europäischen Philosophie (etwa das Französische oder das Deutsche) derzeit über hinreichende Bedingungen, um den westlichen Umkreis zu überschreiten, und zur Arbeit an transkultureller Philosophie beizutragen? Ein vergleichender Blick auf die zeitgenössische chinesischsprachige Philosophie soll andeuten, in welche Richtung sich das Nachdenken über diese Frage bewegen kann.

5. ZUR AKTUALITÄT DER ZEITGENÖSSISCHEN CHINESISCHSPRACHIGEN PHILOSOPHIE

Die Institutionalisierung von »Philosophie« im Rahmen der chinesischsprachigen aka-

demischen Welt stellt im Kontext zeitgenössischer Philosophie Kanäle der Kommunikation von westlicher und chinesischer Philosophie bereit, die im Westen noch weitgehend fehlen. Es ist nicht zu vergessen, dass in der Sphäre der chinesischen Sprache bereits eine mehr als hundertjährige Rezeption und Transformation der westlichen Philosophie stattgefunden hat, die sich keineswegs bloß auf die akademische Sphäre beschränkt, sondern auch im Alltag tiefe Spuren hinterlassen hat. Aus der Perspektive der globalisierten Realität von »Philosophie« heute zeigen sich die bornierten Züge des anhaltenden Zweifels an der Legitimität chinesischer Philosophie. Als akademische Disziplin konfrontiert »Philosophie« traditionelle Modi des Wissens und der Praxis unentwegt mit Problemen der Moderne. Traditionelles chinesisches Denken als »Weisheit« anzusehen und nicht als »Philosophie«, als »Außen« und nicht als Teil einer geteilten Welt der Immanenz, heißt deshalb, es aus dem Bereich der Moderne auszugrenzen.

Angesichts der institutionalisierten Existenz von »Philosophie« in China lassen sich aus chinesischer Perspektive vor allem zwei Reaktionsweisen unterscheiden. Die erste beklagt das gewaltsame Eindringen westlichen Wissens und ist bemüht, den westlichen Einfluss auf das Verständnis von »chinesischer Philosophie« und »Nationalliteratur« zurückzudrängen. Die zweite besteht darin, die hybride Realität von Philosophie in China als ein Experimentierfeld mit vielfältigen Entwicklungsmöglichkeiten anzuerkennen. In ihrem Verhältnis zu nicht-europäischen Kulturen hat

Inwiefern verfügen wichtige Sprachen der zeitgenössischen europäischen Philosophie derzeit über hinreichende Bedingungen, um den westlichen Umkreis zu überschreiten, und zur Arbeit an transkultureller Philosophie beizutragen?

²⁴ Vgl. Foucault, DE IV (no. 326): »À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu de travail en cours«, S. 386 (dt. S. 465).

... dass chinesischsprachige Philosophie über hinreichende Bedingungen verfügt, um in die transkulturelle Analyse von geteilten Problemen »unserer Moderne« einzutreten.

Philosophie in Europa bisher kaum auch nur die elementarsten Grundlagen für vertieften Austausch gelegt und ist deshalb bisher weit davon entfernt, auch nur über eine solche Wahlmöglichkeit zu verfügen. Die Rezeption westlichen Wissens in Ostasien ist mit der Gewalt imperialistischer Expansion aufs Engste verstrickt; nun aber zeichnet sich ab, dass diese erzwungene Rezeption sich etwa auf dem Gebiet der Philosophie in eine Resource transkultureller Philosophie verkehrt: die Übersetzung, Interpretation und Transformation westlicher philosophischer Texte einerseits und die philosophische Erforschung chinesischer Texte andererseits verbinden sich zu einem neuartigen philosophischen Kraftfeld. Bisher unerkannte Entwicklungsmöglichkeiten eröffnen sich, sobald beide als verschiedene Aspekte *einer* zeitgenössischen chinesischsprachigen Philosophie verstanden werden.

Meinen vorläufigen Erfahrungen und Einschätzungen zufolge verfügt die chinesischsprachige Philosophie über ein besonders reiches transkulturelles Potenzial, weil das moderne Chinesisch mit dem Eindringen westlichen Wissens einerseits zu einschneidenden Veränderungen genötigt worden ist, andererseits jedoch die moderne Schriftsprache die Verbindung zu den in der klassischen chinesischen Schriftsprache verfassten historischen Quellen keineswegs völlig abgebrochen hat. Das moderne Chinesisch hat damit nicht nur den Kontakt zur traditionellen chinesischen Literatur und Geschichte bewahrt, sondern auch denjenigen zum in chinesischer

Schriftsprache verfassten Textmaterial des von dieser geprägten, pränationalstaatlichen ostasiatischen Kulturkreises (Japan, Korea, Vietnam). Als philosophische Sprache hat das Chinesische unter der Gewalt der Modernisierung keineswegs kapituliert, scheint diese vielmehr in eine Kraft der Selbsttransformation umgewandelt zu haben. Die Fähigkeit des Chinesischen, sich unter externem Einfluss zu transformieren, setzt interne historische Bedingungen für eine solche Transformation voraus, die eine genauere Analyse verdienen.

Das Potenzial der chinesischsprachigen Philosophie muss sich allerdings in der philosophischen Arbeit erweisen. Dabei kann die immer wieder durchzuführende Selbstbefragung und Selbstbestimmung von Philosophie als entscheidender Faktor dynamischer Entwicklung gelten. Die Etablierung eines reziproken Verhältnisses zwischen zeitgenössischer europäischer und zeitgenössischer chinesischsprachiger Philosophie *innerhalb* der chinesischen Sprache bedeutet jedenfalls, dass chinesischsprachige Philosophie über hinreichende Bedingungen verfügt, um in die transkulturelle Analyse von geteilten Problemen »unserer Moderne« einzutreten. Sobald die Übersetzungen westlicher Philosophie ins moderne Chinesisch als ein selbstverständlicher Bestandteil zeitgenössischer chinesischsprachiger Philosophie betrachtet werden, wird die Bedeutung der hier von mir vorgenommen Unterscheidung zwischen chinesischsprachiger und chinesischer Philosophie deutlich: »chinesische Philosophie« läuft Gefahr in nationalistischer und kultursubstantialistischer Verengung zu



verharren, gegen die transkulturelle Kritik gerichtet ist, um die Potenziale transkultureller Philosophie zur Geltung zu bringen.

6. ZUM BEGRIFF ÄSTHETISCHER KULTIVIERUNG

Das kritische Ethos, das die moderne europäische Philosophie im Kontext der Aufklärung ausgebildet hat, nötigt Philosophie einerseits zu äußerster Aufmerksamkeit für die Gegenwart, zur Analyse des historischen Apriori »unserer« Gegenwart, fordert jedoch gleichzeitig dazu auf, sich nicht blindlings von Moden treiben zu lassen, vielmehr auf dem Wege kritischer Praxis die historischen Grenzen der Gegenwart zu überschreiten. Daran schließt sich die Frage an, ob die von der »kritischen Ontologie unserer selbst« erwartete kritische Haltung nicht selber der »Kultivierung« bedarf und die Frage nach der Möglichkeit eines Verhältnisses von Kultivierung und Kritik, deren Ziel darin bestünde, die Spannung zwischen der Insistenz auf Aufklärung und der Notwendigkeit ihrer Kritik auszutragen und eben darin eine auszubildende Haltung der Moderne zu sehen.

Aus der Perspektive einer sowohl kritischen als auch transkulturellen Philosophie der Kultivierung betrachtet, lässt sich nun die transkulturelle Bedeutung einer Interpretation Foucaults herausstellen, die in dessen

Schriften eine sich nach drei Dimensionen entfaltende »Philosophie der Wahrheit« sieht, die alle das Verhältnis von Wahrheit und Subjektivität umkreisen.²⁵ Diese Interpretation folgt einem Versuch des späten Foucault, seiner eigenen theoretischen Entwicklung durch die Unterscheidung der drei Achsen von Wissen, Macht und Ethik eine rückblickende Kohärenz zu verleihen. Lassen sich die drei Achsen der foucaultschen Philosophie der Wahrheit als drei analytische Perspektiven einer kritischen Philosophie der Kultivierung reformulieren? Im Folgenden möchte ich im Sinne dieser drei Achsen das Verhältnis von Kultivierung und Kritik thesenartig skizzieren:

1. Ausgehend von einer am Begriff des historischen Apriori orientierten Wissensanalyse lässt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Philosophie der Kultivierung heute formulieren. Welche Veränderungen in der Formation modernen Wissen bewirken eine Verschiebung in der Bestimmung von Philosophie, durch die das Verständnis von Philosophie sich von der akademischen Verengung auf theoretische Systeme zu lösen vermag, um darüber hinaus Spannung und Konflikt zwischen Wissenschaft und Kultivierung als dynamische Kraft philosophischer Entwicklung zu verstehen? Foucaults archäologischer Forschungsabschnitt, und der kritische Impuls der sich dabei gegen Rationalität und Subjektivität richtet, berührt die

Was ist das für ein Subjekt, das sich innerhalb eines Prozesses der Kultivierung auf der Ebene des Verhältnisses eines Selbst zu sich selbst konstituiert?

25 Vgl. Frédéric GROS: »Michel Foucault, une philosophie de la vérité«, in: *Michel Foucault, Philosophie*, Anthologie établie et présentée par Arnold I. Davidson et Frédéric Gros, Gallimard: Paris 2004, S. 11–25.

Praktiken der Kultivierung
bedürfen eines für wahr
geltenden Wissens.

Frage: Was ist das für ein Subjekt, das in einer bestimmten Konzeption von Selbstkultivierung vorausgesetzt wird, oder anders gesagt, was ist das für ein Subjekt, das sich innerhalb eines Prozesses der Kultivierung auf der Ebene des Verhältnisses eines Selbst zu sich selbst konstituiert? Indem kritische Philosophie radikale Zweifel an einem Modus von Kultivierung vorbringt, in dem ein rationales Subjekt als Instanz von Selbstbemeisterung gilt, untergräbt sie eine traditionelle Konzeption von Kultivierung, die ihren Ausgang von der Verbindung zwischen spiritueller Übung und spirituellem Fortschritt genommen hat.²⁶ Der Einfluss von Leibphilosophie und der ästhetischen Erfahrung moderner Kunst auf Foucaults Kritik des rationalen Subjekts kann als Ausgangspunkt einer Konzeption ästhetischer Kultivierung gelten, von der seine späten Schriften zeugen. Daraus erwächst die Frage, welcher Subjektmodus zu einem solchen Modus von Kultivierung passt. An dieser Stelle kommt die Perspektive der Machtanalyse ins Spiel. Insofern der ästhetischer Kultivierung adäquate Subjektmodus ein »energetisches Subjekt« ist, stellt sich die Frage, welche »Kraftbeziehungen« und Machttechniken zur Konstitution eines solchen Subjekts beitragen (das weder ein rational-spiritueller noch ein somatisch-materieller ist, vielmehr, als energetisches, aus der egalitär-agonalen Beziehung der beiden Momente lebt).

2. Praktiken der Kultivierung bedürfen eines für wahr geltenden Wissens. Dieses Wissen ist aber gleichzeitig historisch entstanden und deshalb veränderbar. Indem Wissen die Praktiken begleitet und bestimmte Weisen der Selbsttransformation anleitet, erweist sich der enge Zusammenhang von Selbstkultivierung und Techniken der Macht. Kultivierung wird durch asketische Arbeit des Selbst an sich selbst konkretisiert, wobei der Gegenstand dieser Arbeit die eigene Lebenskraft ist, die es sowohl zu kontrollieren als auch zu steigern gilt (die Doppelbedeutung von Kultivierung verweist auf die beiden Momente von Kontrolle und Nähren des Lebens). Bevor eine aktive, autonome Kultivierung beginnen kann, wird ein Dispositiv aus Wissen und Macht auf dem Wege der Erziehung das Subjekt in bestimmte Regime eingewöhnen oder es zu deren Akzeptanz nötigen. Techniken der Macht oder »politische Techniken des Lebens« berühren sich hier mit der modernen Konzeption von Kreativität, die ebenfalls als eine Kraft angesehen werden kann, die es sowohl zu kontrollieren als auch zu steigern gilt. Die Frage, die sich hier anschließt, lautet: ist das Verhältnis von Kreativität und »Regierung« der je eigenen Lebenskraft bereits Teil eines bioästhetischen Dispositivs geworden, das eine an Selbstkreation orientierte Konzeption von Selbstkultivierung in einem Maße vereinnahmt hat, das die Möglichkeit von Widerstand und Freiheit gefährdet? Von hier aus lässt sich eine Verbindung zum ethischen Moment und dessen Verhältnis zur Ästhetik herstellen.

²⁶ Vgl. Pierre HADOT: *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris: Études Augustiniennes 1987 (1981), S. 211.



3. Welcher ethische Gehalt kommt einer ästhetischen Kultivierung zu, die ihren Ausgang von der Konzeption eines energetischen Subjekts nimmt? Foucaults Idee einer Ästhetik der Existenz entfaltet sich in einem von Nietzsche geschaffenen philosophischen Freiraum, wobei es ihm allerdings schwerfällt, die zeitgenössische Bedeutung des Verhältnisses von Ästhetik und Selbsttechnik zu erhellen. Ein Grund dafür dürfte in dem Bruch der Verbindung zwischen Kultivierung und Kunst zu suchen sein, der im Zuge der Lösung moderner Ästhetik von der spirituellen Welt des Christentums vollzogen worden ist. Eine sowohl ästhetische als auch kritische Konzeption von Kultivierung hat von daher mit historischen Hindernissen zu kämpfen. Die Verbindung von Ästhetik und Askese beim späten Foucault lässt die von Nietzsche zwischen Lebenskunst und Asketismus gezogene Grenze hinter sich, und wählt, der avantgardistischen Dynamik moderner Ästhetik folgend, das Motiv der »Grenzhaltung« als Ästhetik und Asketik verbindendes Moment. Mit Bezug auf die ästhetische Moderne Baudelaires eröffnet er die Möglichkeit einer »kreativen Askese«, wobei jedoch genau dieser Ansatz die Beschränkung der vom späten Foucault anvisierten Konzeption ästhetischer Kultivierung markiert.

Der neuartige Modus von Kultivierung, den Foucault im Namen von ästhetischer Kultivierung eröffnet hat, scheint gefangen in einem Dilemma, das den ethischen Gehalt ästhetischer Kultivierung in Frage stellt: einerseits schließt Foucault die Rückkehr zum

antiken Modus spiritueller Kultivierung aus, andererseits gelingt es ihm nicht, den Begriff der Subjektivität, der bei ihm auf ein dynamisches Verhältnis von Subjektivierung und Entsubjektivierung verweist, von der eindimensionalen Logik transgressiver Ästhetik zu emanzipieren. Er bleibt im Modell transgressiver Kreativität befangen. Wie kann ästhetische Kultivierung den Zwangscharakter kreativer Grenzüberschreitung überwinden, ohne gleichzeitig in den traditionellen Modus spiritueller Kultivierung zurückzufallen?

An dieser Stelle drängt sich der Bezug zeitgenössischer europäischer Philosophie zur Sphäre chinesischer Philosophie und Literatenästhetik auf. Mithilfe von Aspekten der chinesischen Literatenästhetik gilt es einerseits die Kritik einer eindimensionalen Fixierung auf transgressive Grenzerfahrung zu entfalten (Stichwort Ästhetik der Fadheit); andererseits gilt es die Stärken der foucaultschen Konzeption ästhetischer Kultivierung einzubringen, um mithilfe des Begriffs der Grenze neue Perspektiven in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen chinesischsprachigen Philosophie zu eröffnen (Stichwort immanente Transzendenz). Im Rahmen einer transkulturellen Philosophie der Kultivierung verweist die methodische Doppelausrichtung transkultureller Kritik damit auf eine zweifache Entwicklungsperspektive: die archäologische Analyse des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz, sowie die Ausrichtung einer Genealogie von Praktiken an der Suche nach Möglichkeiten kritischer und ästhetischer Kultivierung.

... andererseits gilt es die Stärken der foucaultschen Konzeption ästhetischer Kultivierung einzubringen, um mithilfe des Begriffs der Grenze neue Perspektiven in der Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen chinesischsprachigen Philosophie zu eröffnen (Stichwort immanente Transzendenz).