

Transkulturelle Kritik und die chinesische Moderne

Zwischen Frankfurter Schule und Neokonfuzianismus

Fabian Heubel

1. Die transkulturelle Blindheit der Kritischen Theorie

Was weiß die Kritische Theorie von China, von der traditionellen chinesischen Kultur oder gar vom modernen chinesischen Denken? Fast nichts. Der in Max Webers Religionssoziologie durchgeführte komparative Ansatz berührt zentrale Problemstellungen, durch die darin enthaltenen China-Klischees erweist er sich aber für das Verständnis der chinesischen Moderne inzwischen nicht nur als wenig hilfreich, sondern ist vielmehr zu einem maßgeblichen Hindernis auf dem Weg der transkulturellen Öffnung kritischer Theorie geworden. Webers Religionssoziologie stellt ein strukturelles Muster kritischer Theorie zur Schau, das sich schon bei Hegel und Marx findet, um bis hin zu Habermas und Foucault wiederholt zu werden, ungeachtet ihrer ansonsten großen theoretischen Differenzen: sobald es um nicht-okzidentale Kulturen geht, schlägt die Kritik des europäischen Rationalismus plötzlich in dessen Affirmation um und überführt die Kritiker der Grenzen ihres kritischen Geistes.¹ Während noch Habermas sich verschiedentlich affirmativ auf Webers Religionssoziologie bezogen hat, ist der einzige, von Karl August Wittfogel vertretene, komparative Ansatz im Umfeld der Frankfurter Schule heute fast vollständig vergessen. In der von Max Horkheimer herausgegebenen *Zeitschrift für Sozialforschung* hat Wittfogel 1938 eine Abhandlung mit dem Titel »Die Theorie der orientalischen Ge-

1 In der chinesischen Weber-Diskussion wird dieser Aspekt besonders hervorgehoben, um zu zeigen, dass der xenophobe, exklusionistische Charakter der modernen europäischen Vernunft auch noch deren radikale Kritiker tangiert und damit die Beschränktheit kritischer Theorie drastisch vor Augen führt. Besonders klar wird diese Sichtweise in einem Text von Wang Hui dargelegt, der den Titel »Weber und das Problem der chinesischen Moderne« trägt. Vgl. Wang Hui, »Weibo yu zhongguo xiandaixing wenti« in: ders., *Zixuanji* (Schriftensammlung), Nanning: Guangxi shifan daxue chubanshe 1987, S. 1–35.

sellschaft« veröffentlicht, in der bereits zentrale Thesen seines 1957 erschienenen Buches zum orientalischen Despotismus dargelegt werden. Zu Beginn heißt es:

»Theoretische Beschäftigung mit dem Komplex China und seinem orientalischen Hintergrund bedarf im Jahre 1938 keiner ausführlichen Begründung. Die Welt der geschichtlichen Praxis ist klein geworden. [...] Die wissenschaftliche Analyse Chinas, die vor zehn oder fünfzehn Jahren selbst in Kreisen der Theorie noch als romantisch oder jedenfalls peripher erscheinen mochte, rückt heute ins Zentrum und wird zum Gebot sachlicher Notwendigkeit.

Adhoc-Analysen erweisen sich dabei rasch als ungenügend, dann nämlich, wenn sie nicht als das Ergebnis gründlicher Vorarbeiten vonstatten gehen. Die kritische Theorie lehrt, daß ein aktuelles Phänomen nur dann verständlich wird, wenn man es in seiner vollen geschichtlichen und räumlichen Tiefe erfaßt. Die Bewegungsgesetze der chinesischen Gesellschaft enthüllen sich erst dann wirklich, wenn man sie genetisch entwickelt. Das Nämliche gilt für den Nachbarkomplex Japan, von dem wir wissen müssen, ob er mit China wesensgleich ist oder strukturverschieden, ehe wir die eigentümlichen Formen seiner geschichtlichen Tätigkeit wirklich begreifen können. Problem reiht sich an Problem.«²

Max Horkheimer scheint sich für Wittfogels umstrittene Ausarbeitung Marx'scher und Weberscher Motive interessiert zu haben, weil er sich Aufschlüsse über das Verhältnis von traditionellem Autoritarismus, unter anderem repräsentiert durch den »orientalischen Despotismus«, und modernem Totalitarismus versprach.³ Von daher konnte Wittfogel zumindest 1938 – gerade zurückgekehrt von einer über zweijährigen, vom Institut für Sozialforschung mitfinanzierten Forschungsreise in China – behaupten, die theoretische Beschäftigung mit China sei nicht länger peripher. In den 1937 ebenfalls in der *Zeitschrift* erschienen programmatischen Aufsätzen von Horkheimer (»Traditionelle und kritische Theorie«) und Herbert Marcuse (»Philosophie und kritische Theorie«) wird sie allerdings mit keinem Wort erwähnt. Seither hat die Frankfurter Schule im chinesischsprachigen Raum zwar eine beachtliche Rezeption erfahren, an der konzeptuellen Absenz nicht-okzidentaler Kulturen in der kritischen Theorie Frankfurter Prägung hat sich jedoch wenig geändert.⁴

2 Karl August Wittfogel, »Die Theorie der orientalischen Gesellschaft«, *Zeitschrift für Sozialforschung* 7 (1938), S. 90.

3 Vgl. Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, München/Wien: Hanser 1986, S. 289 und 314.

4 Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992 ist meines

Es mangelt kritischer Theorie an einer transkulturellen Perspektive und dies obwohl der inzwischen »Globalisierung« genannte Prozess der Verkleinerung der Welt sich seit 1938 beschleunigt und verdichtet hat. Erstaunlich ist dies zumal für die entschieden mit universalistischem Anspruch auftretende Version von Habermas. In einer von ihm selber als »etwas zu groß« bezeichneten Bemerkung zeichnet sich immerhin eine vage Perspektive ab:

»Der okzidentale Rationalismus muß in sich selbst zurückgehen und seine eigenen Blindheiten überwinden, um sich dialogisch für das zu öffnen, was er aus den Traditionen der anderen Kulturen lernen kann. Eine interkulturelle Begegnung, die diesen Namen verdient, würde auch in unseren Traditionen Verschüttetes zutage fördern. Europa muß eine seiner Stärken, nämlich sein selbstkritisches Potential, seine Kraft zur Selbsttransformation nutzen, um sich am Anderen, Fremden und zunächst Unverstandenen radikaler als bisher zu relativieren.«⁵

Habermas' Diskussion der »Einbeziehung des Anderen« und sein Plädoyer für einen »für Differenzen hoch empfindlichen Universalismus«⁶ zeigen allerdings, dass dabei eine Öffnung kritischer Theorie für andere Kulturen allenfalls von peripherer Bedeutung ist, auch wenn Habermas zugesteht, diese könnten nicht außer Acht gelassen werden beim Nachdenken über eine nicht nur europäische, sondern globale Demokratie, welche die destruktive Produktivität der globalisierten Ökonomie wirkungsvoll zu begrenzen vermöchte.⁷ Auch wenn sie in der Luft zu liegen scheint: von einer theoretisch anspruchsvollen und philosophisch fundierten Öffnung kann bisher keine Rede sein.

Es muss deshalb die Frage gestellt werden, inwiefern dieses Desinteresse kritische Theorie nicht einer, heute zumindest, unverzeihlich gewordenen Unempfindlichkeit überführt. Eine Konzeption universalistischer Moderne, die außer der europäischen und der amerikanischen Moderne

Wissens der bisher einzige systematisch angelegte sinologische Versuch, Aspekte der klassischen chinesischen Philosophie mithilfe eines von Apel und Habermas inspirierten Theorieansatzes zu interpretieren; dabei ist die Kritik am »weberianischen Diskurs« der theoretische Ausgangspunkt für eine Rekonstruktion des universalistischen Potentials konfuzianischer Ethik.

5 Jürgen Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, München: Piper 1993, S. 127f.

6 Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996, S. 7.

7 Vgl. Jürgen Habermas, »Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie« und »Zur Legitimation durch Menschenrechte«, beide in: ders., *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.

keine *andere Moderne* von innen kennt, dürfte heute die Bedingung der Möglichkeit eingebüßt haben, adäquat über *die* (globale) Moderne zu sprechen.

2. Die chinesischsprachige Philosophie der Gegenwart

Das inzwischen umfangreiche Werk des französischen Philosophen und Sinologen François Jullien lässt sich als Versuch verstehen, die von Habermas skizzierte Perspektive umzusetzen (allerdings ohne seinen universalistischen Ansatz zu teilen): der Umweg über China hat die Selbstreflexion Europas zum Ziel. Meiner Auffassung nach zeugt seine in vieler Hinsicht bewundernswerte Pionierarbeit jedoch nach wie vor von der philosophischen und sinologischen Unfähigkeit, das moderne China zu denken.⁸ Mit ihr geht die Unfähigkeit einher, das Potential der chinesischsprachigen Philosophie der Gegenwart wahrzunehmen.

Die Unfähigkeit der konfuzianisch geprägten Literaten- und Beamten-schicht, die Herausforderung des Westens richtig zu beurteilen und angemessen darauf zu reagieren, führte 1911 zum Zusammenbruch des Kaiserreichs und zu einer allumgreifenden Dynamik von Umwälzungen, die bis heute andauern. Seit dem 17. Jahrhundert hatten chinesische Intellektuelle Gelegenheit, vermittelt durch christliche Missionare, westliche Wissenschaft und Technik kennen zu lernen, deren Potential sie aber erst zu realisieren begannen, als Mitte des 19. Jahrhunderts die Aufteilung der Welt durch die westlichen Großmächte China erreichte. Das Vertrauen in die eigene zivilisatorische Überlegenheit wurde im Angesicht imperialistischer Gewalt, die seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auch von Japan ausging, auf unbarmherzige Weise desillusioniert. Verachtung und Hass gegenüber der traditionellen Kultur, die den Prozess der chinesischen Modernisierung im 20. Jahrhundert unablässig begleitet haben, sind ohne die allgemeine Erfahrung des Versagens der traditionellen Elite und ihrer Wissensordnung nicht angemessen zu verstehen (1905, wenige Jahre vor dem Sturz des Kaiserreichs, erfolgt die Abschaffung des um die konfuzianischen Klassiker zentrierten Systems der Beamtenprüfungen). Die schmerzliche Konfrontation mit der Unzulänglichkeit chinesischer Literatenkultur bildet den

⁸ Vgl. Fabian Heubel, »Foucault auf Chinesisch. Methodologische Reflexionen zu einer transkulturellen Philosophie der Selbstkultivierung«, *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 19 (2008), S. 19–35.

Nährboden für die im 20. Jahrhundert fieberhaft vorangetriebene Rezeption der modernen westlichen Wissenschaften, einschließlich der Philosophie.

Es ist notwendig, sich diesen Hintergrund zu vergegenwärtigen, um eine kritische Perspektive gegenüber philosophisch-sinologischen Ansätzen in Europa zu gewinnen, die zwar Interesse für die klassische chinesische Kultur bekunden, das moderne China aber nur am Rande wahrnehmen, oder sogar eine zeitgenössische chinesischsprachige Forschung, die mit den übersetzten Begriffen für Subjekt, Objekt, Wahrheit und Ästhetik die klassischen Texte rekonstruiert, schlichtweg für uninteressant erklären.⁹ Das Unbehagen europäischer Forscher, die in China das Andere sehen möchten – ein anderes, fremdes Denken, sich dann jedoch auf peinlich-peinige Weise mit dem Eigenen im Anderen konfrontiert sehen, ist nicht nur verständlich, sondern vielleicht sogar unvermeidlich. Es führt zur Problematik einer philosophischen und kritischen Auseinandersetzung mit modernem Denken in China.

In einer Situation, in welcher der Universalitätsanspruch einer Konzeption von Moderne, die sich alleine auf Kenntnis und Analyse Europas und Nordamerikas stützt, in ihrer Legitimität hinfällig geworden ist, ergibt sich für Philosophie die Notwendigkeit, moderne Probleme sowohl *interkulturell* (mit dem komparativen Fokus auf dem Verhältnis von Eigenem und Fremdem) als auch *transkulturell* (aus der Perspektive der Dynamik kultureller Hybridität sowie geteilter Probleme in der Gegenwart) anzugehen. Der konservativen Selbstgenügsamkeit regionaler (nationaler) Philosophien mag die Evidenz solcher Notwendigkeit nicht einleuchten. Aber kann sich eine kritische Theorie mit zeitdiagnostischer Orientierung, die zudem den Anspruch hat, Probleme *der* Moderne zu thematisieren, dieser Entwicklung verweigern?

Das Bewusstsein dieser historischen Situation ist insbesondere in Europa noch schwach ausgeprägt. Julliens interkulturelle Methode kontra-

9 Vgl. François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Paris: Fayard 2008, S. 255; in einem Interview drückt Jullien diese Haltung in unmissverständlicher Schroffheit aus: »Donc la pensée chinoise, explicite, aujourd'hui, est très peu intéressante. Elle est quasiment nulle. [...] Et puis, quand ils commentent leurs textes classiques, ils les commentent souvent avec une langue formée à la nôtre: subjectiv, objectiv, verité, esthétique, etc., tout notre outillage, et rendent souvent illisible ou inintéressante leur propre pensée« Vgl. »Le détour d'un grec par la China. Entretien avec François Jullien«, unter: http://www.lacanchine.com/ChCL_Jullien1.html, eingesehen am 31. August 2008.

stiert Europa und China, spielt dabei indes das traditionelle China gegen das moderne aus und wirkt deshalb weniger im Sinne einer Radikalisierung europäischer Selbstreflexion als in Richtung einer Bestätigung allbekannter Klischees über China. Für Jullien und den Augenschein spricht die bei chinesischen Studenten und Forschern vielfach anzutreffende Gewohnheit, die Beschäftigung mit chinesischen Quellen in ein Vokabular international anerkannter Begriffe und Problemstellungen zu kleiden (seien sie idealistischer, materialistischer, lebensphilosophischer, phänomenologischer, hermeneutischer, poststrukturalistischer, analytischer oder sonstiger Art). In gewisser Hinsicht zeigt sich hier allerdings im Rahmen chinesischsprachiger Philosophie eine Tendenz, die für die chinesische Moderne insgesamt charakteristisch ist: ausgewählte Aspekte der westlichen Moderne werden zunächst als überlegen *anerkannt*, um sodann den Versuch zu unternehmen, diese von innen heraus zu *überbieten*. Dabei drängt sich der Eindruck auf, in China werde auf standardisierte Weise in westlichen Kategorien gedacht. Die berechtigte Kritik am globalisierten Einheitsdenken aus der Konserve geht jedoch am Problem der Moderne in China vorbei: sie verbleibt auf der Ebene von Oberflächenphänomenen und verkennt dementsprechend langfristige Entwicklungstendenzen und strukturelle Potentiale. Allerdings fällt es nicht nur aus europäischer Perspektive schwer, der zukunftssträchtigen Seite des chinesischsprachigen Denkens der Gegenwart gerecht zu werden. In China selbst verstellt leicht die allzu große Nähe zu den Problemen der modernen chinesischen Wissenschaftssprache den Blick für neue Möglichkeiten, die aus deren hybridem Charakter erwachsen. Dies zeigt die anhaltende Diskussion um die Legitimität »chinesischer Philosophie« und den Gebrauch »westlicher« Begriffe bei der Interpretation klassischer chinesischer Texte, in der Julliens Unbehagen an einer verwestlichten Interpretation klassischer chinesischer Texte sich mit kulturnationalistischen Tendenzen zur Reinigung der Texthermeneutik von fremdsprachigen Einflüssen trifft.

Aus der Perspektive transkultureller Kritik scheint mir eine Umkehrung der Gewichtung angebracht: als Einstieg in eine auf Europa und China fokussierte transkulturelle Philosophie halte ich das chinesischsprachige Denken des 20. Jahrhunderts für besonders viel versprechend, gerade weil es sich in einer ernsthaften, teilweise geradezu verzweifelten Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophie herausgebildet hat. Statt davon auszugehen, dass der Gebrauch westlicher Begriffe die klassischen Texte unlesbar oder uninteressant macht, bin ich vielmehr davon überzeugt, dass

von diesem Gebrauch viel über das Verhältnis moderner Probleme und klassischer chinesischer Texte zu lernen ist; dass sich aus der Reflexion auf dieses Verhältnis präzise Einsichten in die intellektuelle Dynamik der »chinesischen Moderne« und in den Charakter ihres universalistischen Anspruchs gewinnen lassen. Philosophisch eröffnet sich damit ein *Umweg über das moderne China*: dieser dient nicht nur als Zugang zur klassischen chinesischen Philosophie, sondern auch als (Neu)Zugang zur europäischen: als Zugang zu deren transkulturellem Potential. Ich halte es für notwendig, Julliens Perspektive eines Umwegs über China zum Zweck der europäischen Selbstreflexion zu radikalieren. Lässt sich das Denken des modernen China als Zugang zu einer transkulturellen Philosophie der Gegenwart verstehen, in der das europäische Denken nur noch eine mögliche Quelle zur Reflexion von Problemen der Moderne ist? Mit einem solchen Ansatz soll nicht die Bedeutung interkultureller Selbstreflexion (das Eigene auf dem Weg des Anderen reflektieren) geleugnet werden. Es scheint mir allerdings notwendig, diesen um eine Perspektive zu ergänzen, die einer transkulturellen Dynamik gerecht wird, die jeden scharfen Schnitt zwischen Eigenem und Fremdem zweifelhaft macht. Damit ist zweifellos ein anspruchsvolles Programm formuliert, das im Detail unabsehbare Schwierigkeiten enthält – die Rezeption und Transformation westlicher Begriffe in China ist ein intellektueller Irrgarten, in dem nur die Bestimmtheit eigenen Problembewusstseins eine gewisse Orientierung gewährt. Im Folgenden möchte ich am Beispiel des neukonfuzianischen Manifests von 1958 versuchen, dieser Problematik einige grobe Konturen zu verleihen.

3. Das neukonfuzianische Manifest von 1958

Im Vorwort des 1958 in Hongkong publizierten Manifests betonen vier maßgebliche chinesische Philosophen des 20. Jahrhunderts, Zhang Junmai (Carsun Chang), Tang Junyi (Tang Chun-I), Mou Zongsan (Mou Tsung-san) und Xu Fuguan (Hsu Fo-kuan), dass die Not des Exils sie dazu gezwungen habe, sich Klarheit über das Wesen chinesischer Kultur zu verschaffen: »Wahre Weisheit«, so heißt es, »wird aus der Not geboren«.¹⁰ Die

¹⁰ Diese und die folgenden Übersetzungen folgen der Version des Manifests publiziert in Tang Junyi, *Shuo zhonghua minzu zhi huaguo piaoling* (Über die wurzellose Unstetigkeit des chinesischen Volkes), Taipeh: Sanmin shuju 2005, S. 119–184 (in Klammern gestellte

Hoffnung, auf die kulturelle oder gar auf die politische Entwicklung Chinas einwirken zu können, war nach 1949 am Hongkonger New Asia College (heute ein Teil der Chinese University of Hongkong) gewiss nicht größer als die Hoffnung der New Yorker Exilanten des Frankfurter Instituts für Sozialforschung, die Entwicklung in Deutschland zu beeinflussen. Was blieb den konfuzianisch gesinnten Intellektuellen anderes übrig, als die Situation Chinas in der Welt kritisch zu reflektieren und, ohne Hoffnung auf Umsetzung, abgeschnitten von jeglichem kulturellen und politischen Einfluss, visionär zu denken? Wie hätten sie auch ahnen können, dass fünfzig Jahre nach der Veröffentlichung des Manifests, das – ein Ruf in der Wüste – die Lebendigkeit einer damals gemeinhin totgesagten chinesischen Kultur beschwört, die Möglichkeit von deren Renaissance außer Zweifel stehen und der Konfuzianismus in China wieder breite Anerkennung finden würde.

Die Notwendigkeit, der Welt in Form eines Manifestes ihre Ansichten über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der chinesischen Kultur mitzuteilen, erwuchs für sie aus der Bedeutung Chinas für die Welt. Diese beschreiben sie auf eine Weise, die ihre geradezu panische Angst vor der Vernichtung Chinas und der chinesischen Kultur zum Ausdruck bringt:

»Das Problem Chinas ist längst zu einem Problem der Welt geworden: Wenn das Gewissen der Menschheit es nicht zuläßt, die mehr als 500 Millionen Menschen betragende Bevölkerung Chinas mit Atombomben zu vernichten, so wird das Schicksal von nahezu einem Viertel menschlichen Lebens und Geistes dauerhaft

Seitenzahlen beziehen sich auf diese Ausgabe). Eine stark gekürzte und in vielerlei Hinsicht problematische englische Version findet sich in Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Bd. 2, New York: Bookman Associates 1957 unter dem Titel: »A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture«. Im Mai 2008 hat die National Central University in Taiwan anlässlich des fünfzigsten Jahrestages der Publikation eine dreitägige Konferenz ausgerichtet, auf der historischer Hintergrund und gegenwärtige Bedeutung des Manifests diskutiert wurden. – Die chinesischsprachige Diskussion zum Neukonfuzianismus ist sehr umfangreich, in westlichen Sprachen gibt es bisher aber nur wenige einführende Werke, von denen hier einige genannt seien: Liu Shu-Hsien, *Essentials of Contemporary Neo-Confucian Philosophy*, London: Praeger 2003; Lee Ming-Huei, *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig: Universitäts-Verlag 2001; John Makeham (Hg.), *New Confucianism: A Critical Examination*, New York: Palgrave Macmillan 2003; John Makeham, *Lost Soul: Confucianism« in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge: Harvard UP 2008; Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism: The new Confucian Movement*, Taipeh: Institute for Chinese Studies 2001; Joël Thoraval, »Sur la transformation de la pensée néo-confucéenne en discours philosophique moderne. Réflexions sur quelques apories du néo-confucianisme contemporain«, *Extrême-Orient Extrême-Occident* 29 (2005), S. 91–119.

eine geteilte Last der gesamten Menschheit darstellen. Die Lösung dieses Problems ist mit unserer authentischen Kenntnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der chinesischen Kultur aufs Engste verbunden. Wenn dieses Problem nicht gelöst wird und die chinesische Kultur keine Zukunft hat, wird ein Viertel des Lebens und Geistes der Menschheit nicht zur Ruhe kommen; dies wird nicht nur ganz real geteilten Schaden über die gesamte Menschheit bringen, mehr noch wird das geteilte Gewissen der gesamten Menschheit diese Last auf ewig zu tragen haben.« (121f.)

Vor diesem Hintergrund wenden sich die Verfasser des Manifests zunächst den Missverständnissen zu, die ihrer Auffassung nach im Westen der »wahren Erkenntnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der chinesischen Kultur« entgegenstehen. In der Sphäre von Sinologie und Chinaforschung unterscheiden sie drei Perspektiven, denen sie Einseitigkeit vorwerfen: (1) Die jesuitischen Missionare, die seit dem 17. Jahrhundert Nachrichten über China nach Europa vermittelt haben, seien in ihrem Verständnis der chinesischen Gelehrtenkultur vom Ziel der Mission geprägt gewesen. Insbesondere hätten sie deshalb nur ein sehr selektives Verständnis der Tradition gewonnen, hätten insbesondere die Bedeutung von Transzendenz und Religiosität im Neokonfuzianismus der Song- und Ming-Zeit gezielt unterschlagen. (2) Die klassische Altertumforschung sehen sie geprägt von einer wissenschaftlichen Neugier an chinesischer Kultur, welche diese jedoch nicht als Ausdruck der lebendigen Kultur eines Volkes betrachte, sondern vielmehr als Gegenstände einer toten Zivilisation, ähnlich der Ägyptens oder Kleinasiens. (3) Diejenigen, die sich für die moderne Geschichte Chinas und dessen politische sowie gesellschaftliche Realität interessieren, gehen ihrer Auffassung nach von den Problemen des lebendigen chinesischen Volkes aus, seien jedoch in einer Weise von der jeweiligen politischen Aktualität geprägt, dass sie allzu leicht individuellen, zeitlich und örtlich begrenzten Vorurteilen anheim fielen. (125) Klassische Sinologie und moderne Chinaforschung betrachten demnach gleichermaßen, wenn auch aus einander entgegen gesetzten Perspektiven, die alte chinesische Kultur als tot und verfehlen damit den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem, zwischen Tradition und Moderne.

Demgegenüber insistiert das Manifest auf der Lebendigkeit chinesischer Kultur. Diese sei zwar schwer, aber nicht unheilbar krank: um jedoch eine Therapie vornehmen zu können, müsse zunächst einmal zugestanden werden, dass der Patient noch am Leben sei. In Anbetracht der schieren Übermacht traditionsfeindlicher Politik, die das chinesische Festland seit 1949

beherrscht hat (und erst 1976, nach dem Ende der Kulturrevolution, abflauen sollte), verweisen die Verfasser zunächst trotzig auf ihre eigene Existenz: »Wir, die diesen Text veröffentlichen, wissen, daß wir nicht gestorben sind.« (127) Darüber hinaus antworten sie auf die Frage, *wo* denn der Kern der chinesischen Kultur zu finden sei, mit dem Hinweis auf das philosophische Denken der Chinesen, in dem sie einen objektiven Ausdruck chinesischen Geisteslebens sehen:

»Wir sagen nicht, daß Denken oder Philosophie Chinas über dessen Kultur und Geschichte entschieden haben, sondern sagen, daß nur wenn man beim Denken oder bei der Philosophie Chinas ansetzt, das Geistesleben in der chinesischen Kultur und Geschichte erhellt werden kann.« (130)

Dementsprechend widmen sie die folgenden drei Abschnitte dem philosophischen Denken innerhalb der chinesischen Kultur und dessen Unterschied zu der westlichen Philosophie (Abschnitt 4), dem Moral und Religiosität prägenden Motiv immanenter Transzendenz (Abschnitt 5) sowie der Bedeutung der metaphysischen »Herz-Natur-Lehre« (*xin-xing zhi xue*), ohne die für sie ein Verständnis chinesischer Kultur unmöglich ist (Abschnitt 6). Diese Lehre geht von der Möglichkeit *immanenter Transzendenz* aus, das heißt von einer Versöhnung zwischen Natur und Mensch, deren Voraussetzung darin gesehen wird, dass der *Weg* (*dao*) sowohl immanent (hier bedeutet dies: in der Innerlichkeit des Herzens präsent) ist als auch die endliche Wirklichkeit individuellen Lebens in Richtung Unendlichkeit zu transzendieren vermag. Von hier aus meinen sie die Dauerhaftigkeit chinesischer Geschichte und Kultur erklären zu können (Abschnitt 7), um sich sodann den kulturellen Bedingungen für die Entwicklung von Wissenschaft und Demokratie in China zuzuwenden (Abschnitte 8-10). Den Abschluss bilden eine Diskussion ihrer an die westliche Kultur gerichteten Erwartungen und eine Skizze dessen, was der Westen von östlicher Weisheit lernen könne (Abschnitt 11) sowie ihre Hoffnungen hinsichtlich der akademischen Welt (Abschnitt 12).

4. Chinesische Kultur und Ethos des Lernens

Am neukonfuzianischen Manifest von 1958 scheint mir besonders bemerkenswert zu sein, dass es an die Frage der Bedingungen rührt, welche die »chinesische Kultur« mitbringen muss, um sich überhaupt modernisieren

zu können. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt dabei die Vermittlung zwischen einer Rückbesinnung auf das Wesen chinesischer Kultur und einem Ethos des Lernens, das die Stärken westlicher Kultur anzuerkennen und selbstkritisch in die Kraft zur Selbsttransformation zu überführen vermag. Das Manifest vermeidet eine kulturchauvinistische Verdammung chinesischer Verwestlichung, welche die Anstrengung des Lernens von anderen Kulturen prinzipiell unter den Verdacht der Entfremdung stellt, betont jedoch auf der anderen Seite, dass eine Modernisierung, die zu sehr auf Verwestlichung setzt und die Verbindung zu den Quellen chinesischer Kultur abbricht, in China nur von begrenzter Dauer sein kann.

Hier wird etwas berührt, was ich das *historische Apriori chinesischer Modernisierung* nennen möchte. Der Prozess der Modernisierung war und ist für viele regionale Kulturen eine Herausforderung, auf die diese, ihren historisch-kulturellen Bedingungen entsprechend, verschieden antworten. Obwohl im Manifest auch kritisch vom Imperialismus die Rede ist, wird selbstreflexiv die Notwendigkeit betont, vom Westen dort zu lernen, wo dieser sich kulturell als überlegen erwiesen habe, vor allem im Bereich von Wissenschaft und Demokratie. Gleichzeitig ist jedoch die Bemühung erkennbar, die Aneignung westlicher Errungenschaften auf innovative Weise in die Transformation einer chinesischen Kultur zu überführen, in der die Verfasser die Tendenzen zu einer solchen Entwicklung identifizieren und stärken möchten. So heißt es im Manifest:

»Wir geben zu, daß es in der chinesischen Kulturgeschichte an der Einrichtung demokratischer Institutionen im modernen westlichen Sinne, an westlicher Wissenschaft und allerlei moderner angewandter Technik mangelt. Deshalb konnte sich China bisher nicht wahrhaft modernisieren und industrialisieren. Wir können jedoch nicht zugeben, daß Kultur und Denken Chinas nicht die Samen für demokratisches Denken aufweisen und die innere Notwendigkeit seiner politischen Entwicklung nicht zur Etablierung demokratischer Institutionen tendiert. Ebenso wenig können wir zugeben, daß die chinesische Kultur seit jeher wissenschaftsfeindlich war und geprägt von der Geringschätzung von Wissenschaft und angewandter Technik.« (151f.)

Durch die Bereitschaft zum selbstkritischen Lernen vom Westen erhebt sich die von den Neukonfuzianern geforderte philosophische Rückbesinnung auf das »Wesen der chinesischen Kultur« über die Borniertheit eines trotzigem Kulturfundamentalismus.

Im neunten Abschnitt über »Chinesische Kultur und die Gründung eines demokratischen Staates« wenden sie sich unmissverständlich gegen

die autokratische Regierungsform der Kaiserzeit, die, im Gegensatz zu den konfuzianischen Ideen von der »Öffentlichkeit des *Himmeluntens*« (*tianxia wei gong*) und der »persönlicher Gleichheit« (*renge pingdeng*), die Welt letztlich in die privaten Händen eines Herrschers gelegt habe (*tianxia wei si*) (158f.). Sie kritisieren den Konfuzianismus dafür, dem herrscherlichen Machtmissbrauch zwar das Ideal einer Regierung durch Tugend und Nicht-Handeln entgegengestellt sowie über Möglichkeiten des Regierungswechsels nachgedacht zu haben, aber letztlich zu sehr auf die Moralisierung der Person des Herrschers fixiert gewesen zu sein, anstatt die Institutionalisierung friedlicher Machtübergabe voranzutreiben. In diesem Sinne betonen die Verfasser im folgenden, »Unserem Verständnis der modernen chinesischen Politik« gewidmeten Abschnitt: »Unserer Auffassung nach kann über die Forderung des chinesischen Volkes nach Demokratie keinerlei Zweifel bestehen« (160). Sie sehen die Tendenz zur Demokratie im »objektiven Geistesleben der chinesischen Kultur« zumindest keimhaft verwurzelt und glauben deshalb, das totalitäre Denken des Marxismus-Leninismus könne »auf keinen Fall dauerhaft das höchste Leitprinzip chinesischer Kultur und Politik sein.« (163)¹¹

Die kultursubstantialistischen Züge der neukonfuzianischen Philosophie, die im Manifest zweifelsohne von aufdringlicher Bedeutung sind, fordern eine Beurteilung heraus, für die kritische Theorie die Mittel an die Hand gibt. Dabei sollte jedoch nicht nur das verzweifelte Bewusstsein von der Gefahr einer Vernichtung chinesischer Kultur Berücksichtigung finden, welche den konfuzianisch gesinnten Intellektuellen real vor Augen stand, sondern auch der Versuch eine angemessene Würdigung erfahren und noch in solcher Not eine *dynamische Balance* zwischen dem Festhalten an den eigenen Wurzeln *und* der Bereitschaft, vom Westen zu lernen, ins Zentrum chinesischer Moderne gestellt werden. Das Manifest offenbart inmitten seiner skrupulösen Nichtradikalität eine Radikalität, in der mir seine Aktualität zu liegen scheint.

Wenn der Aufstieg des modernen China heute im Westen zunehmend als Herausforderung oder gar als Bedrohung wahrgenommen wird, wäre es ein großer Fehler, diese bloß auf der Ebene ökonomischer Konkurrenzfähigkeit und politischer Machtkämpfe verstehen und analysieren zu wol-

11 Vgl. zum Motiv der konfuzianischen Keime von Demokratie den Aufsatz von Anne Cheng, in dem auch das Manifest diskutiert wird: »Des germes de démocratie dans la tradition confucéenne?«, in: Mireille Delmas-Marty, Pierre-Etienne Will (Hg.): *La Chine et la démocratie*, Paris: Fayard 2007, S. 83–107.

len. Im zeitgenössischen Konfuzianismus wurde zumindest versucht, die Modernisierung Chinas mit der Tiefendynamik chinesischer Kulturentwicklung zu verbinden – mehr noch, jene aus dieser hervorgehen zu lassen. Der entscheidende Anknüpfungspunkt ist dabei das Motiv einer *Kultivierung des Selbst*, welche es möglich macht zweierlei zu verflechten: einerseits die Rekonstruktion einer konfuzianischen Ethik der Kultivierung, die vom Begriff *moralischer Subjektivität* her gedacht wird, und andererseits ein *Ethos des Lernens*, das die Anerkennung von westlicher Wissenschaft und Demokratie ermöglicht.

Damit sind philosophische Fragen von großer Komplexität berührt, die ich an dieser Stelle nicht einmal ansatzweise diskutieren kann.¹² Im Abschnitt über »Entwicklung chinesischer Kultur und Wissenschaft« (Abschnitt 8) wird, vereinfacht gesagt, die Problematik angesprochen, ob das »Moralsubjekt« des Konfuzianismus, das heißt jenes Subjekt einer individuellen und innerlichen »moralischen Kultivierung« (153), dessen metaphysische Grundlegung die Neukonfuzianer in der »Herz-Natur-Lehre« sehen, seine historischen Beschränkungen hinter sich lassen könne, um sich in Richtung eines »Erkenntnissubjekts« und eines »politischen Subjekts« zu erweitern, um auf diese Weise die traditionelle »Blockierung des Geistes chinesischer Kultur« zu lösen (153). Die Überbetonung moralischer Praxis im chinesischen Denken, habe zu einer Vereinsamung und Vertrocknung des moralischen Subjekts geführt, das sich den Weg ins Außen durch ein Zusammenschrumpfen auf das Innere verstellt habe. Die Notwendigkeit, das Moralsubjekt »nach außen durchgängig« und kommunikationsfähig zu machen, erwächst für die Verfasser aus einem Mangel an wissenschaftlichem Geist, den sie schon bei den antiken chinesischen Philosophen ausmachen. Mängel auf der Seite theoretischer Wissenschaft hätten sodann auf Seiten der angewandten Technik die Fähigkeit gemindert, das Leben der Menschen zu verbessern. Die Diskussion des Verhältnisses von Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt zeigt das neukonfuzianische Bemühen, eine Öffnung in Richtung moderner Wissenschaft zu denken, in der das Erkenntnissubjekt zwar »zeitweise vergisst« (154), dass es auch ein Moralsubjekt ist, gleichwohl jedoch niemals vollständig aus der Bindung an moralische Kultivierung entlassen wird. Insbesondere

12 An anderer Stelle habe ich den Versuch unternommen, Perspektiven für eine solche Diskussion zu formulieren. Vgl. Fabian Heubel, »Culture de soi et créativité. Reflexions sur la relation entre Mou Zongsan et le Confucianisme énergétique«, *Extrême-Orient Extrême-Occident* 29 (2007), S. 152–177.

Mou Zongsan hat in der Folgezeit versucht, auf dem Wege einer intensiven Auseinandersetzung mit der Philosophie Kants, im Rahmen derer er unter anderem die drei Kritiken ins Chinesische übersetzt hat, diesen Ansatz theoretisch zu entfalten.¹³

Aus der Perspektive einer kritischen Theorie mit transkulturellem Anspruch verdient dieser Ansatz in zweierlei Hinsicht Aufmerksamkeit. Erstens: Die neukonfuzianische Philosophie hat sich, vor allem in den Schriften Mou Zongsans, mit großer Eindringlichkeit auf die Kantische Philosophie eingelassen und dadurch eine Brücke zwischen traditionellem chinesischem Denken und dem modernen Begriff der Kritik geschlagen. Damit ist eine Grundlage geschaffen worden, um mithilfe zeitgenössischer chinesischsprachiger Philosophie Zugang zu einer Innensicht auf die Entwicklung chinesischer Kultur zu erhalten, ohne die eine mit transkulturellem Anspruch formulierte immanente Kritik der chinesischen Moderne kaum möglich sein dürfte. Ich bin mit den Verfassern des Manifests davon überzeugt, dass ein anspruchsvolles Verständnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft chinesischer Kultur auf das eingehende Studium der klassischen chinesischen Kultur nicht verzichten kann. Dieses Studium sollte sich jedoch von demjenigen der klassischen Sinologie in Europa dadurch unterscheiden, dass es jenen chinesischen Quellen besondere Aufmerksamkeit schenkt, die selbst bereits von Problemen der (chinesischen) Moderne geprägt sind und sich aus deren Perspektive dem Archiv der chinesischen Geschichte zuwenden. Es lässt sich darüber diskutieren, ob Mou in seiner Aneignung Kants nicht »vorkritisch« geblieben und der aufklärerischen, antimetaphysischen und in diesem Sinne eigentlich kritischen Seite Kants ausgewichen ist. Ernst, Scharfsinn und Redlichkeit seiner theoretischen Arbeit zeugen jedoch von einem *dialektischen Denken*, das mir dem Geist kritischer Theorie näher zu stehen scheint als so man-

13 Vgl. Stephan Schmidt, »Der große Chinese von Königsberg«. Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert«, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33 (2008), Heft 1, S. 5–29 und ders., »Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt. Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des modernen Konfuzianismus«, *Polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 19 (2008), S. 63–84; Sébastien Billioud, »Mou Zongsan's Problem with the Heideggerian Interpretation of Kant«, *Journal of Chinese Philosophy* 33 (2006), Heft 2, S. 225–247; sowie die monumentale Studie von Olf Lehmann, in der Mou Zongsans Kantinterpretation im Einzelnen diskutiert und kritisiert wird (Olf Lehmann, *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne: »Philosophisierung« der Tradition und »Konfuzianisierung« der Aufklärung bei Mou Zongsan*, Leipzig: Universitäts-Verlag 2003).

che, zeitgleich entstandene, marxistische Interpretationen chinesischer Philosophie, in denen die Forderung, sich wahrhaft auf ein Denken in Widersprüchen einzulassen, einem ideologischen Katechismus zum Opfer gefallen ist, den Mou sein Leben lang aufs Schärfste kritisiert hat.¹⁴

Zweitens bin ich davon überzeugt, dass das vom Neukonfuzianismus bewahrte und weiterentwickelte Motiv der Kultivierung einen ernstzunehmenden Versuch darstellt, die Möglichkeit einer auf das »Prinzip der Subjektivität« gegründeten Moderne mit Bezug auf chinesische Quellen neu auszuloten. Die Art und Weise, in der im Manifest von chinesischer Kultur gesprochen wird, mag altmodisch, vielleicht sogar anachronistisch wirken, es kommt darin jedoch ein Universalitätsanspruch chinesischer Moderne zum Ausdruck, die auf eine Kultur des Lernens und der Selbsttransformation gegründet wird, der ökonomischer Nutzen und machtstrategische Ziele nachgeordnet sind. Die Verfasser des Manifests versuchen die metaphysische Dimension (Stichwort immanente Transzendenz) einer chinesischen Kultur des Lernens und der Übung freizulegen, die nicht nur die historische Dauerhaftigkeit chinesischer Kultur erklären soll, sondern die zugleich als normative Quelle einer alternativen Moderne ins Spiel gebracht wird. Dass die neukonfuzianischen Philosophen eine starke Affinität zum deutschen Idealismus verspürt haben, dürfte nicht zuletzt mit dessen emphatischer Betonung von (Selbst)Bildung zusammenhängen, in der ethische und ästhetische Erziehung in einer Weise aufeinander verwiesen werden, die von der Warte chinesischer Literatenkultur aus vertraut anmuten musste.

Dies ist eine philosophische Linie, die im Umkreis der Frankfurter Schule weitergewirkt hat – zu denken ist insbesondere an Benjamin, Adorno und Marcuse. Allerdings hat erst durch Foucaults diskurstheoretisch und machtanalytisch sensible Konzeption von Selbstkultivierung dieses Thema eine gleichermaßen erkenntnistheoretische, politische und ethisch-ästhetische Aktualität zurück gewonnen, durch die sich die Korrespondenz zur chinesischen Philosophie der Kultivierung aufdrängt. Insbesondere Foucaults Spätphilosophie bietet von daher vielfältige Möglichkeiten, in

14 Vgl. dazu gründliche Studie von Peng Guoxiang, »Mou Zongsan de gongchan zhuyi pipan« (Mou Zongsans Kritik des Kommunismus), in: Cheng Chung-yi [Zheng Zhongyi] (Hg.), *Xianggang zhongwen daxue de dangdai ruzhe* (Contemporary Confucians of the Chinese University of Hongkong), Hong Kong: New Asia College 2006, S. 451–494.

eine Dynamik wechselseitiger Kritik einzutreten.¹⁵ Dabei müssen aus neukonfuzianischer Sicht die scharfe Kritik am Subjekt der Innerlichkeit und die ästhetische Ausrichtung von Kultivierung Anstoß erregen.

5. Immanente Transzendenz

Während mir die Kritik an der neukonfuzianischen Insistenz auf dem Zusammenhang von autonomer Subjektivität und moralischer Metaphysik sowie die damit verbundene Reduktion von Immanenz auf eine Innerlichkeit des Herzens, welche die Transzendenz der »himmlischen Struktur« (*tianli*) in sich enthalten soll, berechtigt erscheint, halte ich, im Gegensatz zu prominenten Stimmen vom chinesischen Festland,¹⁶ das Motiv der »immanenten Transzendenz« durchaus für entwicklungsfähig. Es scheint mir Möglichkeiten zu enthalten, in Diskussionen um das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz einzutreten, die für kritische Theorie insofern von Bedeutung sind, als sie die Frage nach der Möglichkeit von Kritik selber betreffen, das heißt die Frage nach der Herkunft jener Kräfte des Widerstands, die den Ausbruch aus dem geschlossenen Immanenzzusammenhang des Bestehenden motivieren.

Während Adorno im Schlussteil der *Negativen Dialektik* vor der Aufgabe, Kritik ohne Metaphysik zu denken, die Segel gestrichen hat, verleiht Foucault in »Was ist Aufklärung?« dem Begriff der Kritik eine archäologisch-genealogische Doppelstruktur, für welche die neukonfuzianische Formel von »sowohl immanent als auch transzendent« mir durchaus treffend erscheint – auch wenn die Beschränkung von Transzendenz auf das kritische und kreative Transzendieren einer als unerträglich erfahrenen historischen Formation einerseits und die Verbindung zwischen religiös verklärter Innerlichkeit und kosmisch überhöhter Versöhnung von Himmel und Mensch andererseits denkbar weit voneinander entfernt zu sein scheinen. Was sie verbindet ist ein Motiv, das in Benjamins und Adornos

15 Mein Versuch, in Auseinandersetzung mit Foucault eine kritische Theorie der Selbstkultivierung zu entfalten ist gleichzeitig ein Versuch, Brücken zur chinesischen Philosophie zu schlagen; vgl. Fabian Heubel, *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt: WBG 2002.

16 Vgl. das Vorwort von Li Zehou in: Zheng Jiadong, *Dangdai xin ruxue lunheng* (Zur Diskussion des neuen zeitgenössischen Neokonfuzianismus), Taipeh: Guiguan chushu gongsi 1995, S. 2.

ästhetischen Reflexionen zur Moderne bei Baudelaire reflektiert wird, gegenüber dem sich der anti-dialektische Foucault jedoch eigentümlich blind zeigt: der Umschlag aufklärerischen Fortschrittsglaubens in einen zwanghaften Kult von Kreativität ohne Ziel. Außer einem scharfen und selbstkritischen Bewusstsein für die Teilhabe von Kreativität am Prozess der Dialektik der Aufklärung vermögen sie jedoch nur sehr fragmentarisch philosophische und ästhetische Alternativen anzubieten. Vor diesem Hintergrund ist bemerkenswert, was das Manifest zur Möglichkeit des Westens, von der chinesischen Kultur lernen, sagt. Die Stärke von dessen »kulturellem Geist« sehen sie in einem unendlichen, unermüdlichen »Vorwärtsstreben«: »China betrachtet ein Voranschreiten, das nicht auch zurückzutreten vermag, als Gefahr für das menschliche Leben; dies genau ist aber das Charakteristikum westlicher Kultur.« (171) In diesem Falle ist es jedoch nicht die normative Kraft von Gesetzen oder die Ehrfurcht vor einer absoluten Transzendenz im christlichen Sinne, die menschlichem Vorwärtsstreben Einhalt gebietet, vielmehr kommt hier für die Neukonfuzianer eine Lebenshaltung ins Spiel, in der die ökonomische Logik natürlichen Energiewandels selbst zu einer Umkehrung führt, durch die sie ethische Reflexivität gewinnt, um in Form einer Kultur des Sich-Zurücknehmens Gestalt anzunehmen. Kultur, heißt es im Manifest zunächst, »ist der Ausdruck des geistigen Lebens eines Volkes«, aber zugleich sei »jeglicher Ausdruck« eine Verausgabung natürlicher Kraft, die auf Dauer zu Verfall führen müsse. Dieser lasse sich vermeiden, wenn es »Herzenskraft« (geistiger Kraft) gelinge, durch ein vom höchsten Altertum bis in die Gegenwart reichendes »historisches Bewusstsein« hindurch mit jener »Quelle kosmischer Lebensentstehung« in Berührung zu kommen, die in der »Tiefe des Herzens und der Tiefe der zehntausend Dinge zwischen Himmel und Erde« walte. Im Westen stehe Gott für die Berührung mit der Quelle kosmischer Lebensentstehung und das religiöse Leben gestatte durchaus auch den Kontakt zu dieser Quelle, beschränke ihn jedoch auf Gebet und Glauben: das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bleibe damit letztlich eines externer Transzendenz. (177) Der Mensch denke nur an die Ewigkeit Gottes, ermangele jedoch des historischen Bewusstseins; er suche mithilfe von Gebet und Glauben mit der Quelle des Lebens in Kontakt zu kommen, konzentriere sich dabei aber auf einen »nach oben« transzendierenden Geist und vernachlässige die Möglichkeit eines solchen Kontakts auf der Ebene der eigenen »Lebensexistenz«.

Dem ist hinzuzufügen, dass der Neukonfuzianismus nicht nur der externen Transzendenz christlicher Religion skeptisch gegenübersteht, sondern auch einer Verabsolutierung der Immanenz im nachmetaphysischen Denken, der er wiederum eine Überschätzung des Historischen vorhält. Immanente Transzendenz bezeichnet somit im Manifest einen Zusammenhang von historischem Bewusstsein, subjektiver Innerlichkeit und kosmischem Wandlungsgeschehen, dessen Verwirklichung asketischer Kultivierung bedarf, einer »großen Askese« (*da gongfu*), die wie folgt skizziert wird:

»Der Anfangspunkt dieser großen Askese besteht darin, in allen Angelegenheiten unseres Lebens, die auf einen äußeren Ausdruck gerichtet sind, nicht bloß dem Lauf der Natur zu folgen, vielmehr in der Notwendigkeit, jederzeit eine Umkehrung des Natürlichen zu vollziehen, um zu jener kosmischen Quelle der Lebensentstehung zurückzukehren und sodann wiederum diese Natur zu erfüllen. Genau dies ist die zuvor bereits erwähnte Weisheit, welche die Dauerhaftigkeit chinesischer Geschichte und Kultur ermöglicht hat. Diese Weisheit ist nicht bloß eine Theorie der chinesischen Philosophie, durchzieht vielmehr allenthalben chinesische Literatur, Kunst und Sitten. Im Sinne dieser Weisheit suchen die Chinesen im kulturellen Leben nach einer Haltung, die, statt alles auszuschöpfen, immer etwas übrig läßt. Dadurch ist es möglich menschliche Lebenskraft aufzuspeichern und ihre übermäßige Verausgabung zu vermeiden, und das natürliche menschliche Streben nach allseitig erschöpfendem Ausdruck auf eine Weise umzukehren, die mit der Quelle kosmischer Lebensentstehung zu kommunizieren vermag. In diesem Lichte betrachtet ist es wirklich ein Problem, daß die moderne westliche Kultur nur nach der Geschwindigkeit der Effizienz sucht.« (177f.)

Das Motiv immanenter Transzendenz richtet sich sowohl gegen die geschichtslose Ewigkeit der Transzendenz Gottes als auch gegen die transzendenzlose Geschichtlichkeit einer Immanenz, in der ein nihilistischer Vorwärtsdrang dominiert, dessen Kreativität selbstzerstörerische Züge trägt. Die moderne westliche Welt, so heißt es weiter, habe die gesamte Menschheit zum Rennen gebracht, aber selbst wenn eines Tages alle Menschen eine Rakete besteigen könnten, um allein zu einem anderen Stern zu fliegen, würden sie doch bloß ins leere Nichts des Weltalls fallen. Das sei nicht der Weg, auf dem der menschlichen Kultur oder auch nur der westlichen Kultur eine dauerhafte Existenz gesichert werden könne. (178)

Angelangt bei diesen allzu groß geratenen Überlegungen sei an dieser Stelle darauf verzichtet, das Manifest weiter zu kommentieren. Zwischen neukonfuzianischer Philosophie und kritischer Theorie besteht eine enorme Kluft, die ich nicht kleinreden möchte. Gleichwohl bin ich nach Jahren sorgfältiger Prüfung zu dem Ergebnis gekommen, dass der Neukonfuzia-

nismus eine Herausforderung darstellt, der kritische Theorie sich stellen sollte, weil sie, philosophisch, ins Zentrum der Herausforderung führt, welche die chinesische Moderne für Europa und für Intellektuelle in Europa bedeutet. Der »Wert des Übriglassens, das nicht ausschöpft« mag im heutigen China, dem gelehrigen und ehrgeizigen Lehrling modernen Konkurrenz- und Überbietungsdenkens, in Vergessenheit geraten sein, aber insbesondere die klassische chinesische Literatenkultur stellt in dieser Hinsicht eine wahrhaft unerschöpfliche Quelle des Andersdenkens dar, die es zu entdecken gilt.¹⁷ Dabei ist jedoch eine vereinfachende Deutung des Neukonfuzianismus zu vermeiden, denn dieser selbst ist, so meine Vermutung, ebenfalls bis in die entrücktesten Verästelungen seiner theoretischen Abstraktionen von einer modernen Überbietungslogik durchdrungen, von der er sich gleichzeitig immer auch zu lösen sucht. Eben deshalb werden im Neukonfuzianismus Fluchtlinien sichtbar, die mit der Steigerung der Produktion und ihren menschlichen Spiegelungen wenig gemein haben:

»Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenützt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen. Einer Menschheit, welche Not nicht mehr kennt, dämmert gar etwas von dem Wahnhaften, Vergeblichen all der Veranstaltungen, welche bis dahin getroffen wurden, um der Not zu entgehen, und welche die Not mit dem Reichtum erweitert reproduzierten. Genuß selber würde davon berührt, so wie sein gegenwärtiges Schema von der Betriebsamkeit, dem Planen, seinen Willen Haben, Unterjochen nicht getrennt werden kann.«¹⁸

Ich weiß nicht, ob die Zerbrechlichkeit einer solchen »Utopie« heute in kritischer Theorie noch Platz hat. Ein gewisser Mut zur Zerbrechlichkeit dürfte bei der Arbeit an Korrespondenzen zwischen kritischer Theorie und chinesischer Philosophie jedenfalls unverzichtbar sein.

17 Vgl. Jullien hat diesem Motiv des literarischen Denkens im Namen der »Fadheit« ein einführendes Buch gewidmet: Francois Jullien, *Eloge de la fadeur. A partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Paris: Hachette 1991; deutsche Übersetzung: *Über das Fade. Eine Eloge: Zu Denken und Ästhetik in China*, Berlin: Merve 1999.

18 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997, Nr. 100, S. 207f.

6. Transkulturelle Radikalität

Bei allem berechtigten und notwendigen Zweifel, der gegen die neukonfuzianische Philosophie vorgebracht wird, möchte ich eines festhalten: diese mag noch so konservativ und idealistisch sein, in transkultureller Hinsicht ist sie radikaler als alle bisherige kritische Theorie in Europa. Das hat mit historischen Bedingungen zu tun, die außerhalb subjektiven Willens und Bewusstseins liegen. Kritische Theorie, die, im Anschluss an Kant, Hegel, Marx und Nietzsche mit Reflexion und Diagnose der eigenen Gegenwart, »unserer Moderne«, zu tun hat, war bisher sowohl in ihrer deutschen als auch in ihrer französischen Prägung auf die von der Aufklärung in Europa erzeugten Probleme fixiert, von der französischen Revolution über den Aufstieg wissenschaftlich-technischer Vernunft, die Expansion kapitalistischer Ökonomie, bis hin zum politischen Totalitarismus. Die damit verbundenen Probleme sind zweifellos von welthistorischem Ausmaß, aber dennoch wäre es verfehlt anzunehmen, der Blick auf die westliche, europäisch-amerikanische Moderne reiche weiterhin aus, um »unsere Moderne« angemessen zu verstehen.

Die Radikalität des neukonfuzianischen Ansatzes ist heute noch schwer abzuschätzen, weil sie hinter derjenigen der kommunistischen Revolution und ihres brutalen Antitraditionalismus allzu deutlich zurückzubleiben scheint. Die geschichtliche Entwicklung könnte jedoch erweisen, dass der radikale Antitraditionalismus letztlich von einem oberflächlichen Verständnis der Komplexität chinesischer Moderne zeugt, deren verborgenes Potential genau darin besteht, die Herausforderung der westlichen Moderne anzunehmen, ohne sich von den kulturhistorischen Ressourcen Chinas abzuschneiden, ja aus diesen überhaupt erst die Bedingungen der Möglichkeit einer Rezeption und Transformation der vom Westen her eindringenden Moderne zu schöpfen. Insofern die Neukonfuzianer sich der Notwendigkeit einer heiklen Doppelkritik gestellt haben, die sich *gleichermaßen* kritisch gegen bestimmte Aspekte des vormodernen China (vor 1840) *und* gegen bestimmte Aspekte des modernen Westens richtet, haben sie eine Position eingenommen, die zunächst von der Gewalt der Geschichte überrollt worden ist, inzwischen allerdings zunehmend in ihrer Weitsichtigkeit erkennbar wird.

Erst in jüngster Zeit bemühen sich kritische, »linke« Intellektuelle in China darum, ihre Traditionsblindheit zu überwinden und in eine kritische

Auseinandersetzung mit den chinesischen Quellen einzutreten.¹⁹ Es ist insbesondere die idealistische Tendenz des Neukonfuzianismus, die dabei im Zentrum der Kritik steht. In Anbetracht der Notwendigkeit einer solchen Kritik sollte nicht vergessen werden, dass es idealistisch und metaphysisch gesonnene moderne Konfuzianer waren, die als erste einen entscheidenden Durchbruch in Richtung transkultureller Philosophie zu erzielen vermochten. Das Manifest von 1958 zeigt exemplarisch, dass auf chinesischer Seite selbst diejenigen, die damals gegen ihre Zeit, gegen kommunistische und liberalistische Ansätze, die Bedeutung der traditionellen Kultur betont haben, nicht umhin kamen, die Situation chinesischer Kultur unter den Bedingungen der Moderne aus transkultureller Perspektive wahrzunehmen (ihr Begriff der »Moderne« schwankt dabei zwischen westlicher, chinesischer und globaler Moderne, schwankt zwischen der Herausforderung der westlichen, der Betonung einer spezifisch chinesischen und der Suche nach einer universalistischen Moderne jenseits euro-amerikanischer Maßstäbe).

Vor fünfzig Jahren haben in der Tradition konfuzianischer Gelehrsamkeit stehende Intellektuelle sich darum bemüht, eine Lernfähigkeit und Offenheit chinesischer Kultur zu konzipieren, deren Einheit, Dauerhaftigkeit und Lebendigkeit sie dabei beschworen haben. Aus europäischer Sicht stellt sich die Problematik anders dar, in gewisser Hinsicht paradoxer: dasjenige, wofür »europäische Kultur« sich nun öffnen muss, ist in diesem Fall weniger eine andere, fremde Kultur, ist nicht das »Fremde«, sondern das *durch eine außereuropäische Kultur hindurchgegangene »Eigene«*. Das Verflixte an dieser Problematik ist die Schwierigkeit, sie überhaupt auch nur wahrzunehmen, das heißt, sich von dem Missverständnis zu lösen, Modernisierung sei identisch mit der Ausdehnung der westlichen Moderne und ihrer Probleme, für deren Analyse deshalb die intellektuellen Ressourcen des Westens als ausreichend angesehen werden dürfen. Kritische Theorie hat entscheidende Vorarbeit für eine transkulturelle Kritik von Problemen der globalisierten Moderne geleistet, indem ihre Selbstreflexion dazu beigetragen hat, den eurozentrischen Universalismus zu untergraben. Aus der Perspektive transkultureller Kritik kann dies allerdings nur ein erster Schritt gewesen sein. Ein nächster Schritt dürfte in der Einsicht bestehen, dass es unvermeidlich ist, sich auch durch die chinesische Transformation westlichen Wissens hindurch dem Problem der chinesischen Moderne anzu-

19 Vgl. etwa die vierbändige Studie von Wang Hui, *Xiandai zhongguo sixiang de xingqi* (Der Aufstieg des modernen chinesischen Denkens), Beijing: Sanlian 2008.

nähern, um auf diese Weise kritische Perspektiven auf geteilte Probleme »unserer Moderne« zu eröffnen.

Ich habe bisher die Radikalität des Neukonfuzianismus auf transkultureller Seite betont und damit bereits angedeutet, dass mir auf der Seite von Kritik das Manifest und überhaupt der Neukonfuzianismus deutliche Schwächen aufzuweisen scheint. In diesem Sinne schwebt mir im Begriff *transkultureller Kritik* ein Verhältnis vor, in dem, von geteilten Problemen »unserer Moderne« ausgehend, die kulturhistorischen Ressourcen Europas und Ostasiens in eine Dynamik wechselseitiger Reflexion eintreten.

Aus der Distanz eines halben Jahrhunderts betrachtet, offenbart das neukonfuzianische Manifest mit dem konfuzianischen Ethos des Lernens und der Versöhnung von traditioneller chinesischer Kultur und (chinesischer) Moderne ein weitsichtiges Verständnis der chinesischen Situation. Unverkennbar jedoch auch die Beschränkung des Blicks. Insbesondere der anti-kommunistische und anti-materialistische Impetus, der die philosophische Reflexion der intellektuellen Dissidenten in Hongkong und Taiwan bis in ihre theoretischen Grundentscheidungen geprägt hat, ist zwar als Konsequenz verzweifelter Erfahrung nachvollziehbar, erweist sich jedoch inzwischen als Hindernis. Die theoretische Ausrichtung der Neukonfuzianer, deren Kritik an Marxismus und Materialismus stark von Kant und dem deutschen Idealismus inspiriert war, zeugt nun zunehmend von einer ideologischen Fixierung, die den »zeitgenössischen Neokonfuzianismus« hinter jenen Entwicklungen Chinas zurückbleiben lässt, in denen ein Ethos des Lernens zum Ausdruck kommt, das ergebnisoffenes Sich-wandlungsfähig-halten höher wertet als die Fixierung auf ideologische Positionen. Der heute in China allenthalben erkennbare Versuch, *Unversöhnliches zu versöhnen*, lässt die Theorie immer wieder an die Grenzen des Denkbaren stoßen: an die Unmöglichkeit, die chinesische Moderne zu denken. Das gilt offenbar auch für den Neukonfuzianismus und seine philosophisch hochreflektierte Auseinandersetzung mit diesem Problem.

An dieser Stelle zeigt sich die Notwendigkeit, die Auseinandersetzung zu erweitern und sowohl neukonfuzianische als auch neo-marxistische Versuche, Tradition und Moderne in China zu vermitteln, ernsthaft in Betracht zu ziehen. Dabei tritt ein theoretisches Kraftfeld hervor, dessen interne Spannungsverhältnisse strukturell mit denjenigen kritischer Theorie Frankfurter Prägung korrespondieren: zwischen Kant und Marx, zwischen Idealismus und Materialismus, zwischen philosophischem Universalismus und zeitdiagnostischer Analyse. Diese Korrespondenz bedeutet nicht nur

eine Möglichkeit für kritische Theorie, zur Diskussion über die chinesische Moderne Zugang zu finden; mehr noch, hier taucht die Perspektive einer kritischen Theorie auf, die sich der transkulturellen Dynamik zeitgenössischer Theoriebildung zu stellen vermöchte. An der Fähigkeit, die Herausforderung der chinesischen Moderne anzunehmen, wird sich erweisen, ob die Frankfurter Schule dazu bestimmt ist, zur Theorie einer regionalen Moderne herabzusinken (Analyse der europäischen Moderne aus deutscher Perspektive) oder ob sie als Theorie globaler Moderne(n) entwicklungs-fähig ist. Dafür wird sie allerdings die eigene transkulturelle Blindheit überwinden müssen.

Sowohl aus der Kantischen Perspektive der Metaphysikkritik als auch aus derjenigen von Marx' Kritik der politischen Ökonomie, von der Horkheimer in *Traditionelle und kritische Theorie* sein Verständnis kritischer Theorie ableitet, müssen insbesondere die kultursubstantialistischen und metaphysischen-religiösen Untertöne des Manifests problematisch anmuten (man mag einen Teil der Verantwortung dafür der Hauptautorschaft Tang Junyis anlasten, aber das sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass dies Aspekte sind, die im Neukonfuzianismus bis heute eine prominente Rolle spielen). Eine ernsthafte Auseinandersetzung zwischen neukonfuzianischem Denken und kritischer Theorie bedeutete für ersteres zweifellos eine fundamentale Herausforderung, die vor allem verlangte, entschiedener aus der traumatischen Erfahrung des chinesischen Kommunismus herauszutreten. Mir scheint allerdings die Herausforderung, sich aus der Perspektive des im Neukonfuzianismus bereits erreichten Standes transkultureller Reflexion der Seite von Kritik zu öffnen, weit weniger dramatisch als eine Öffnung von kritischer Theorie in Richtung Transkulturalität, durch die ihr selbstkritisches Potential und ihre Kraft zur Selbsttransformation auf eine noch nie dagewesene Probe gestellt würde.

Iwo Amelung, Anett Dippner (Hg.)

Kritische Verhältnisse

Die Rezeption der Frankfurter Schule in China

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-39009-3

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2009 Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Umschlaggestaltung: Campus Verlag GmbH, Frankfurt am Main

Gedruckt auf Papier aus zertifizierten Rohstoffen (FSC/PEFC).

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

Inhalt

Vorwort <i>Axel Honneth</i>	11
Einleitung: Die Herausforderungen einer Traveling theory <i>Iwo Amelung</i>	15
Ein (un)möglicher Theorietransfer? Die Frankfurter Schule in Asien	
Eine Welt Zum Universalismus der älteren Kritischen Theorie <i>Alex Demirović</i>	27
Transkulturelle Kritik und die chinesische Moderne Zwischen Frankfurter Schule und Neokonfuzianismus <i>Fabian Heubel</i>	43
Rezeption und Ablehnung Die Entwicklung der Kritischen Theorie in der VR China <i>Fu Yongjun</i>	67
Die Wirkungsgeschichte der Kritischen Theorie in Taiwan <i>Chin Kenpa</i>	81
Der Traditionsbegriff im Lichte der Kritischen Theorie und der ostasiatischen Erfahrungen <i>Kenichi Mishima</i>	99

Zivilgesellschaftsdiskurs und Kritische Theorie im gegenwärtigen Korea <i>Song U Chon</i>	119
Die chinesische Moderne zwischen Aufklärung und Kritik	
Die Dialektik der Aufklärung und der chinesische Nihilismus <i>Liu Senlin</i>	133
Moderner chinesischer Autokratismus und die Möglichkeit einer kritischen Theorie in China <i>Zhang Boshu</i>	151
Diskurse und Paradigmen der Aufklärungskritik von Horkheimer und Adorno <i>Han Shuifa</i>	175
Szientismus und Wissenschaftskommunikation im gegenwärtigen China <i>Wu Guosheng</i>	203
Wissenschaftliche Weltanschauung, Kulturdebatten und die Reklassifikation des Wissens im China des 20. Jahrhunderts <i>Wang Hui</i>	215
Chinas Entdeckung der kommunikativen Vernunft	
Habermas aus indigener Perspektive Die Rezeption der Frankfurter Schule innerhalb der Diskussion Um die politische Reform in China <i>Nora Sausmikat</i>	263
Die Relevanz von Habermas' Theorie der Moderne für China <i>Tong Shijun</i>	287

Die Chancen einer Begründung der »öffentlichen Sphäre« in Chinas ländlichen Gebieten <i>Cao Weidong</i>	311
Kunst und Kultur im Fokus der Frankfurter Schule	
Chinesische Kultur und Ästhetik im Zeitalter der Globalisierung <i>Karl-Heinz Pohl</i>	337
Ästhetische Verweigerung Motive der Kunsttheorie Theodor W. Adornos <i>Thorsten Benkel</i>	353
Der revolutionäre Eros Chinas »sexuelle Befreiung« und die Frankfurter Schule <i>Anett Dippner</i>	367
Sexualität und weibliche Selbstbestimmung Unbekannte Spuren von Fromm und Marcuse in Chinas alten und neuen Medien <i>Zhai Zhenming</i>	387
Eine Rekonstruktion der Kulturindustrietheorie <i>Sheng-er Huang</i>	401
Von der Kulturindustrieanalyse zur Öffentlichkeitsforschung Aspekte kritischer Medientheorien <i>Stefan Müller-Doohm</i>	415
Autorinnen und Autoren	439

