FABIAN HEUBEL

Immanente Transzendenz im Spannungsfeld von europäischer Sinologie, kritischer Theorie und zeitgenössischem Konfuzianismus

»Das, was Natur transzendiert (…), ist die ihrer selbst innegewordene Natur.«
ADORNO

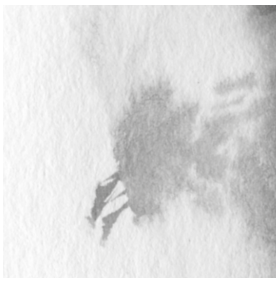
1. KONFORMISMUS UND DIE VERABSOLUTIERUNG DER IMMANENZ IN CHINA

»Kann es von daher erstaunen, dass das chinesische Denken derart tief konformistisch ist? Ich möchte sagen: dass es keine Distanz zur ›Welt‹ zu nehmen sucht, das Reale nicht in Frage stellt, kein Erstaunen in seiner Hinsicht kennt.«[1] Der Konformismus des chinesischen Denkens, seine Unfähigkeit auf Distanz zur Welt zu gehen und Kritik am Bestehenden zu üben, gründet, für Jullien, in einem Denken der Immanenz. Im »chinesischen Denken« gibt es seiner Auffassung nach keine Transzendenz und insofern der »Himmel«, im Verhältnis zum Horizont des Menschlichen, als transzendente Dimension aufgerichtet wird, handelt es sich um nichts anderes als um eine Totalisierung oder Verabsolutierung der Immanenz.[2] Verabsolutierung der Immanenz bedeutet dabei Verabsolutierung von Widerstandslosigkeit und Kritiklosigkeit: Immanenz und Kritik schließen sich aus. Der Kontrast von Transzendenz, Distanz zur Welt und Kritik einerseits, sowie Immanenz, Weltanpassung und Konformismus andererseits ist ein Thema, das seine einflussreichste Ausarbei-

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

1 »Comment s'etonner dès lors de ce que la pensée chinoise soit si profondement *conformiste*? Je veux dire: de ce qu'elle ne cherche pas à prendre ses distances vis-à-vis du ›monde‹, ne mette pas en question le réel, ne s'etonne même pas à son propos.« François JULLIEN: *La propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité en Chine*, Paris: Seuil, 1992, S. 238.

2 JULLIEN: *La Propension des choses*, S. 238.



tung in Max Webers religionssoziologischen Schriften gefunden hat. Selbstverständlich hat die Frage nach dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz in China nicht mit Weber ihren Anfang genommen, sondern bereits die Begegnung von jesuitischen Missionaren und konfuzianischen Gelehrten im 17. Jahrhundert geprägt, später dann die Diskussion europäischer Aufklärer über »natürliche Theologie« in China. Statt jedoch die chinabezogene Geschichte der europäischen Auseinandersetzung um das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz nachzuzeichnen, möchte ich bei deren zeitgenössischer Ausgestaltung im Spannungsfeld von europäischer Sinologie und kritischer Theorie ansetzen.

Immanenz im chinesischen Denken bedeutet für Jullien eine Haltung der Anpassung an die transformative Dynamik einer energetisch verstandenen Realität …

Julliens Auffassung ist nicht unwidersprochen geblieben. In seinem Buch *Contre François Jullien* widmet Jean François Billeter dem Begriff der Immanenz ein eigenes Kapitel, das wie folgt beginnt: »Unter den Schlüsselbegriffen, derer sich Jullien bedient, um das ›chinesische Denken‹ im Ganzen zu interpretieren, ist derjenige der ›Immanenz‹ der wichtigste: das ›chinesische Denken‹ gilt als Denken der ›Immanenz‹, weil es kein Bedürfnis nach einer Realität kennt, die außerhalb von Entwicklung und Handeln des Menschen wäre.«[3] Immanenz im chinesischen Denken bedeutet für Jullien eine Haltung der Anpassung an die transformative Dynamik einer energetisch verstandenen Realität, ein reaktives, mitläufiges Sich-Einlassen auf die interne Logik einer in Transformation begriffenen Situation, deren Entwicklungstendenzen es mit durchdringender Aufmerksamkeit zu beobachten gilt, um sie möglichst effektiv manipulieren zu können. Spontaner Konformismus und strategische Manipulation sind demnach zwei einander ergänzende Aspekte eines unter dem Bann absoluter Immanenz stehenden Weltverhältnisses – Weber spricht abwertend von Weltanpassung, während Begriffe wie Resonanz und Responsivität Versuche bezeichnen, dasselbe Phänomen von seiner positiven Seite zu betrachten. Im Rahmen von Julliens interkultureller Analyse chinesischen und westlichen Denkens bildet der Unterschied von Immanenz und Transzendenz einen Orientierungsfaden, der seine Studien zu sehr verschiedenen Bereichen durchzieht, von Literatur und Philosophie über militärisches und politisches Denken bis hin zu Ethik und Ästhetik.

Bemerkenswert ist, dass Billeter nicht prinzipiell die Berechtigung einer vom Begriff der Immanenz angeleiteten Interpretation »chinesischen Denkens« in Frage stellt, Jullien vielmehr vorhält, dieses Denken nicht zu kritisieren. Dieser habe nicht hinreichend gesehen, inwiefern dieses »Denken der Immanenz« mit der »imperialen Ordnung« Chinas und dem »chinesischen Despotismus« auf Engste verbunden gewesen sei, mit einer »geschlossenen Welt« *(monde clos)*, in der die Frage der Zwe-

3 Jean François Billeter: *Contre François Jullien*, Paris: Allia, 2006, S. 61: »Parmi les clés dont François Jullien se sert pour interpréter la ›pensée chinoise‹ dans son ensemble, la plus importante est celle de ›l'immanence‹: la ›pensée chinoise‹ serait une pensée de ›l'immanence‹ parce q'elle n'eprouve pas le besoin de poser quoi que ce soit d'exterieur à la réalité dans laquelle l'homme évolue et agit.«

cke nur auf autoritäre Weise gelöst werden konnte: »Wenn die Frage nach den Zwecken in einer solchen Welt nicht gestellt werden kann, so gehorcht sie vollständig einer Finalität, die nicht in Frage gestellt werden soll: der Macht.«[4] Die Verabsolutierung der Immanenz läuft von daher hinaus auf die Verabsolutierung von Macht, auf die Allgegenwärtigkeit von Kräfteverhältnissen *(rapports de forces)*. Deshalb kann Jullien sagen, chinesisches Denken habe einerseits »das Reale in Transformation gedacht«[5] und »die Chinesen« hätten andererseits »alles Reale als Dispositiv« aufgefaßt.[6] Billeter wirft Jullien vor, diese »Eingeschlossenheit« *(enfermement)* im Denken der Immanenz unkritisch zu affirmieren – im Folgenden wird sich zeigen, dass zumindest dieser letzte Punkt nicht zutreffend ist.[7]

Ich halte Billeters Kritik vor allem für unzureichend, insofern sie, letztlich ähnlich wie Jullien, sehr einseitig die Verflechtung von imperialer Ordnung und Immanenz auf eine Weise des Konformismus bezichtigt, welche die Bedeutung des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz als philosophisches Problem der Gegenwart nicht hinreichend einbezieht. Sobald dieser Aspekt stärker berücksichtigt wird, was an dieser Stelle nur experimentell und fragmentarisch geschehen kann, zeigt sich eine innereuropäische Dimension dieses Problems, die als philosophischer Horizont sinologischer Deutungen des chinesischen Denkens als einem Denken der Immanenz erkennbar wird. Diese Dimension möchte ich im Folgenden diskutieren, indem ich zunächst an Adornos Problematisierung von Immanenz erinnere, um sodann zu skizzieren, inwiefern der Begriff des Dispositivs bei Foucault und Deleuze mit dem Motiv der Immanenz von Macht auf eine Weise verwoben ist, die Julliens Gebrauch dieses Begriffs für interkulturelle Zwecke zweifelhaft erscheinen lässt.[8]

Deshalb kann Jullien sagen, chinesisches Denken habe einerseits »das Reale in Transformation gedacht« und »die Chinesen« hätten andererseits »alles Reale als Dispositiv« aufgefaßt.

Sowohl in *La propension des choses* als auch in *Figures de l'immanence* bezieht sich Jullien vielfach auf konfuzianische Texte, insbesondere die Werke von Wáng Fūzhī 王夫之 (1619–1692), um »das chinesische Denken« zu

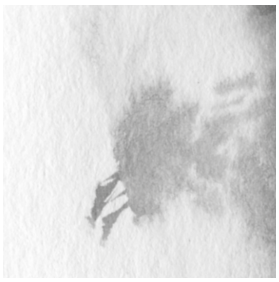
4 Billeter: *Contre François Jullien*, S. 63: »Si la question des fins ne peut être posée dans un tel monde, c'est qu'il obéit tout entier à une finalité qui ne doit pas être remise en question: le pouvoir.«

5 Jullien: *La Propension des choses*, S. 13.

6 Jullien: *La Propension des choses*, S. 236.

7 Billeter: *Contre François Jullien*, S. 66–67.

8 Jean Levis mit beißender Ironie gespickte Jullien-Kritik, zeichnet das Bild eines Scharlatans, der es versteht, philosophische Trivialitäten in das Gewand radikalen Denkens zu verpacken: »Quelques tournures empruntées à Foucault et Deleuze qui viennent émailler çà et là le discours de Jullien ne visent qu'à donner l'illusion d'une analyse novatrice; en réalité, la vision qui nous est proposée tant de la Chine que de l'Occident est des plus convenues et des plus traditionalistes.« Vgl. ders.: »Réponses à un questionnaire sur François Jullien pour un journal vietnamien«, in: *Réflexions chinoises. Lettrés, stratèges et exentriques de Chine*, Paris: Albin Michel, 2011, S. 200. Auch ich frage mich, inwiefern Julliens methodologische und begriffliche Anleihen bei der kritischen Theorie des Poststrukturalismus nicht vor allem strategisch motiviert sind und deshalb philosophisch oberflächlich bleiben. Gleichwohl sehe ich darin, im Unterschied zu Levi, ein Potenzial, an das sich anknüpfen lässt.



interpretieren.[9] Dabei spielt der Begriff des Dispositivs eine philosophische Schlüsselrolle, die Jullien allerdings, abgesehen von einigen Foucault-Zitaten in *La propension des choses*, nicht näher erläutert. Indem die nachfolgenden Überlegungen, im Sinne immanenter Kritik, diesem Aspekt nachspüren, widmen sie sich ganz bewusst zunächst einmal nicht den konfuzianischen Texten, die Jullien heranzieht oder die ihn beeinflusst haben, sondern fragen nach den spezifisch historischen Bedingungen der Möglichkeit einer interkulturellen Theoriebildung, deren Ergebnis sich als zeitenthobenes Bild *des* chinesischen Denkens präsentiert. Damit bleibt er hinter den Einsichten archäologischer und dekonstruktiver Kritik zurück, die jene französischen Philosophen gefasst haben, auf die er sich, explizit oder implizit, vielfach bezieht.

... allzu leicht erliegt interkulturelle Philosophie der Gefahr, Klischees und Halbwahrheiten zu verbreiten, und zwar nicht nur über *das* chinesische Denken, sondern auch über *das* europäische Denken.

Aus meiner Sicht wiegen die philologisch-sinologischen Unzulänglichkeiten von Julliens Schriften bei weitem nicht so schwer wie sein philosophisches Scheitern. Ich sehe in seiner sinologisch geschulten Philosophie eine unverzichtbare Referenz für die weitere Auseinandersetzung mit chinesischsprachiger Philosophie in Europa. Gleichzeitig aber ist sie eine Mahnung: allzu leicht erliegt interkulturelle Philosophie der Gefahr, Klischees und Halbwahrheiten zu verbreiten, und zwar nicht nur über *das* chinesische Denken, sondern auch über *das* europäische Denken. Nicht zuletzt das Erschrecken über diese Gefahr treibt zum Versuch, transkulturell geteilte Probleme der Gegenwartsphilosophie, welche die Fallstricke eines kontrastiv vorgehenden interkulturellen Ansatzes umgehen, möglichst präzise auszuarbeiten. In immanenter Transzendenz sehe ich eine solches transkulturell geteiltes Problem, wobei ich zunächst von dessen herausragender Bedeutung im zeitgenössischen Neokonfuzianismus (*dāngdài xīnrújīa* 當代新儒家) ausgehe, um von hier aus diesem Problem in der modernen europäischen Philosophie nachzuspüren.[10] Meine Erörterung

9 In *Figures de l'immanence* erläutert Jullien die »Logik der Immanenz«, die er im klassischen *Buch der Wandlungen* (*Yìjīng* 易經) am Werk sieht, im Begriff des Dispositivs. Darin sehe ich eine originelle Weiterentwicklung dieses Begriffs, durch die das *Buch der Wandlungen* und die Kommentare von Wáng Fūzhī in den Horizont der zeitgenössischen französischen Philosophie gerückt werden, wobei Jullien allerdings diesen Bezug keineswegs thematisiert oder gar systematisch erhellt, sondern stillschweigend voraussetzt oder vielleicht sogar aus strategischen Gründen verschleiert. Die damit zusammenhängenden Fragen können an dieser Stelle nicht erörtert werden, verdienen vielmehr eine eigene Studie. Vgl. Jullien: *Figures de l'immanence: Pour une lecture philosophique du Yi king*, Paris: Grasset, 1993, insbesondere S. 17, S. 21–51 und S. 187–205.

10 In vorliegendem Text beziehe ich mich auf Denker des 20. Jahrhunderts, vor allem Adorno, Foucault, Deleuze und Móu Zōngsān 牟宗三 (1909–1995). Julliens kontinuierlicher Bezug auf Wáng Fūzhī 王夫之, maßgeblicher Vertreter des energetischen Konfuzianismus im 17. Jahrhundert, legt es indes nahe, den Bezug zum europäischen Denken der Immanenz zu vertiefen, insbesondere denjenigen zur Philosophie Spinozas, die im kritischen Denken der Gegenwart nicht zuletzt deshalb eine herausragende Stellung einnimmt, weil sie, so insistent wie sonst keine andere moderne europäische Philosophie, das Verhältnis von Immanenz und Kritik thematisiert hat. Vgl. Martin

bezieht sich auf philosophische Diskussionen im Kontext des zeitgenössischen Neokonfuzianismus, aber eher indirekt als in direkter Auseinandersetzung mit relevanten Texten, weil ich mich dafür entschieden habe, den Schwerpunkt zunächst auf das Verhältnis von europäischer Sinologie und kritischer Theorie zu legen, um mich nur im letzten Abschnitt andeutungsweise dem zeitgenössischen Neokonfuzianismus zuzuwenden.

2. DIE IMMANENZ DER KRITIK

GESCHLOSSENER IMMANENZZUSAMMENHANG

»Nur wenn das, was ist, sich ändern läßt, ist das, was ist, nicht alles.«[11] »Das, was ist« bedeutet die geschlossene Immanenz des Bestehenden. »Nicht alles« verweist auf die Möglichkeit, diese Immanenz verändernd zu transzendieren. Aber woraus speist sich, bei Adorno, die Kraft zur Veränderung, wenn sie denn mehr sein soll als ohnmächtig-wütendes Aufbegehren gegen eine »Gefangenschaft in der Immanenz«, zu der die kritische Theorie Kants den Geist, »so redlich wie grausam« (ND, 381), verdammt hat. Während Kant noch von der Möglichkeit überzeugt war, Kritik und Metaphysik im Rahmen von Transzendentalphilosophie versöhnen zu können, sieht Adorno Philosophie in einer Aporie befangen. Einerseits ist Transzendenz im Sinne traditioneller Metaphysik nicht zu verteidigen, andererseits gilt es zu verhindern, dass Immanenz sich zu einem »geschlossenen Immanenzzusammenhang« verhärtet: »Kein Absolutes ist anders auszudrücken als in Stoffen und Kategorien der Immanenz, während doch weder diese in ihrer Bedingtheit noch ihr totaler Inbegriff zu vergotten ist.« (ND, 399) Die Verabsolutierung der Immanenz ist zu vermeiden. Adorno sieht jegliche »affirmativ gesetzte Transzendenz«, welche »die Konstruktion eines Sinnes der Immanenz« erlaubte, »zum Hohn verurteilt«: »Solche Konstruktion bejahte die absolute Negativität und verhülfe ihr ideologisch zu einem Fortleben, das real ohnehin im Prinzip der bestehenden Gesellschaft bis zu ihrer Selbstzerstörung liegt.« (ND, 354)

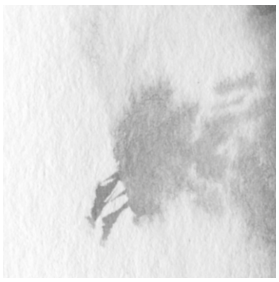
Transzendenz hat ihre kritische Funktion verloren. Sie wird selber als ideologischer Faktor wahrnehmbar. Der Gegensatz von Transzendenz und Immanenz, von Ideellem und Materiellem, von Geist und Körper blockiert die Änderung dessen, was ist: »Die ideologische Unwahrheit in der Konzeption von Transzendenz ist die Trennung von Leib und Seele, Reflex von Arbeitsteilung. Sie führt zur Vergötzung der res cogitans als des naturbeherrschenden Prinzips (…).« (ND, 392–393) Demgegenüber spricht Adorno, im Namen von Dialektik, »von der Relevanz des Innerweltlichen, Geschichtlichen für das, was die traditionelle Metaphysik als Transzendenz abhob« (ND, 354), davon, dass »der Prozeß, durch den Metaphysik unaufhaltsam dorthin sich verzog, wogegen sie einmal konzipiert war« seinen Fluchtpunkt erreicht hat (ND, 258): »Kein Eingedenken an Transzendenz ist

»Die ideologische Unwahrheit in der Konzeption von Transzendenz ist die Trennung von Leib und Seele, Reflex von Arbeitsteilung.«

T. W. Adorno

Saar: *Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Habilitationsschrift, Frankfurt am Main, 2011.

11 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 391. Im Folgenden abgekürzt als ND mit Seitenzahl.



mehr möglich als kraft der Vergängnis. Ewigkeit erscheint nicht als solche, sondern gebrochen durchs Vergänglichste hindurch.« (ND, 353) Diese Formulierungen zeigen Adorno als scharfen Kritiker »traditioneller Metaphysik«, aber keineswegs als radikalen Anti-Metaphysiker. Er ist, so meine ich, auf der Suche nach einer materialistischen, konkreten, die Relevanz des Innerweltlichen, Geschichtlichen und Leiblichen anerkennenden Metaphysik. Er strebt nach einer Transzendenz, die nicht länger auf dem Gegensatz zur Welt der Immanenz gründete, vielmehr aus Immanenz selber hervorginge.

»... das ist der erkenntniskritische wie der geschichtsphilosophische Grund dafür, daß Metaphysik in die Mikrologie einwandert. Diese ist der Ort der Metaphysik als Zuflucht vor der Totale.«

T. W. Adorno

Aber vermag eine derart immanent gewordene Transzendenz noch jene Distanz zu gewährleisten, welche dereinst die kritische Infragestellung der Welt ermöglichte? Ist unter Berufung auf eine ins Materielle eingewanderte Metaphysik noch eine Kritik möglich, die bis zum Grund der bestehenden Gesellschaft und dem ihr inhärenten Prinzip der Selbstzerstörung reichte? Die Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, auf diese Frage eine eindeutige Antwort zu geben, prägt jene »Selbstreflexion des Denkens« (ND, 358), als die Adorno negative Dialektik versteht: ein Denken, das in der Lage ist, gegen sich selbst zu denken und zu verhindern, dass die Negation der Negation wiederum in Position übergeht. Ist es möglich, Kritik zu üben, ohne »Position« zu beziehen, ohne sich auf die Positivität einer Position zu versteifen? Ist Kritik denkbar, die selber beständig im Werden und in Bewegung bleibt? Worauf kann sich Kritik stützen, die nicht länger auf ewige Transzendenz, geschichtslose Wahrheit und unveränderliche Werte gründet? Auf »fast nichts«, so Adornos Antwort: »Aufklärung läßt vom metaphysischen Wahrheitsgehalt so gut wie nichts übrig, nach einer neuen musikalischen Vortragsbezeichnung presque rien. Das Zurückweichende wird immer kleiner (...); immer unscheinbarer; das ist der erkenntniskritische wie der geschichtsphilosophische Grund dafür, daß Metaphysik in die Mikrologie einwandert. Diese ist der Ort der Metaphysik als Zuflucht vor der Totale.« (ND, 399)

Woher kommt die Kraft zum Ausbruch?

Die mikrologische Metaphysik, die Adorno am Schluß der *Negativen Dialektik* skizziert, konzipiert Transzendenz als Nichtidentisches und wendet sich gegen die makrologische, megalomanische Metaphysik, die sich noch bei Hegel, auf die Seite des Unwandelbaren, der Immergleichheit, der Identität und der Totalität geschlagen hat (vgl. ND, 351): »Das Absolute jedoch, wie es der Metaphysik vorschwebt, wäre das Nichtidentische, das erst hervorträte, nachdem der Identitätszwang zerging.« (ND, 398) Diese Überlegungen markieren den äußersten Punkt von Adornos Version des Versuchs einer Versöhnung von Kritik und Metaphysik und, aus meiner Sicht, das Auftauchen eines Begriffs immanenter Transzendenz als »metaphysischem« Ausgangspunkt einer kritischen Theorie, in der die kleinsten innerweltlichen Züge Relevanz fürs Absolute hätten und der »mikrologische Blick« mit den Schalen der Identität auch die Geschlossenheit des Immanenzzusammen-

hangs sprengte: und zwar »von innen her« (ND, 398). In der *Negativen Dialektik* spricht Adorno von einem »mystischen Impuls«, der in Dialektik sich säkularisiert hat und deutet die religiöse Dimension einer solchen Philosophie immanenter Transzendenz nur auf negativ-kryptische Weise an: »Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt.« (ND, 394)

Die Möglichkeit, für die der göttliche Name steht, benennt Adorno am Schluss der *Minima Moralia* noch in einer Offenheit, vor der er sich in der *Negativen Dialektik* gescheut zu haben scheint: »Erkenntnis hat kein Licht, als das von der Erlösung her auf die Welt scheint (…). Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird. Ohne Willkür und Gewalt, ganz aus der Fühlung mit den Gegenständen heraus solche Perspektiven zu gewinnen, darauf allein kommt es dem Denken an.«[12] Deutlich abgeschwächt und mit Bezug auf das Moment des Scheins in der Kunst heißt es in der *Negativen Dialektik*: »Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene. Untilgbar am Widerstand gegen die fungible Welt des Tauschs ist der des Auges, das nicht will, daß die Farben der Welt zunichte werden.« (ND, 396–397) Steht nicht jenes »fast nichts« – *presque rien* – für das Verglimmen des metaphysischen Lichts in kritischer Theorie? Eines Messianismus, der von Marx über Benjamin bis hin zu Adorno der transzendente Impuls für eine Kritik des Bestehenden gewesen ist, das, von innen her, immanenter Kritik ausgesetzt werden sollte?

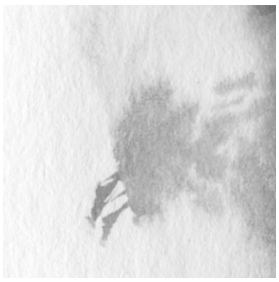
Wenn Adorno von einem mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes solidarischen Denken spricht, so scheint mir mit der stürzenden Metaphysik vor allem eine Metaphysik des messianischen Lichts gemeint zu sein, von der ich glaube, dass sie in der Tat nicht zu retten ist und weniger jene mikrologische Metaphysik, in der Kritik sich auf dem Wege der gesteigerten Aufmerksamkeit für die unscheinbaren Risse und Schründe konstituiert, die das alltägliche Leben durchziehen, für die Mikrologie von Macht- und Kraftverhältnissen, denen die Möglichkeit, sie zu transzendieren, immanent ist.

»Wer an Gott glaubt, kann deshalb an ihn nicht glauben. Die Möglichkeit, für welche der göttliche Name steht, wird festgehalten von dem, der nicht glaubt.«

T. W. Adorno

Ziel der obigen Skizze war zunächst nur die Einführung in Adornos Problematisierung des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz. Sie hat bis zu einem Punkt geführt, an dem Adornos Überlegungen dazu sich als unzureichend erweisen: dieser Punkt ist das messianische Residuum in seiner Konzeption mikrologischer Metaphysik. Adorno weigert sich, die Möglichkeit der Distanz von der bestehenden Welt auf etwas wie »religiöse Urerfahrung« zu beziehen, vermag jedoch letztlich den Ausbruch aus der Gefangenschaft in der Immanenz nicht ohne den selbstquälerischen Bezug auf Motive negativer Theologie zu den-

12 Adorno: *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt am Main: Suhrkamp: 1951, Nr.153, S. 333–334.



ken. Eine Formulierung des Verfahrens immanenter Kritik, in der die Transzendenz des Bestehenden auf besonders konsequente Weise immanent gedacht wird, lautet wie folgt: »Dialektik ist das Selbstbewußtsein des objektiven Verblendungszusammenhangs, nicht bereits diesem entronnen. Aus ihm von innen heraus auszubrechen, ist objektiv ihr Ziel. Die Kraft zum Ausbruch wächst ihr aus dem Immanenzzusammenhang zu; auf sie wäre, noch einmal, Hegels Diktum anzuwenden, Dialektik absorbiere die Kraft des Gegners, wende sie gegen ihn; nicht nur im dialektisch Einzelnen sondern am Ende im Ganzen. Sie faßt mit den Mitteln von Logik deren Zwangscharakter, hoffend, daß er weiche.« (ND, 398) Im Folgenden möchte ich zu zeigen versuchen, inwiefern dies eine Perspektive ist, die es erlaubt, einen Einstieg in Foucaults »Philosophie der Dispositive« zu finden und dabei den Begriff des Dispositivs im Kraftfeld des Verhältnisses von Immanenz und Kritik zu situieren. Damit soll zugleich eine kritische Perspektive auf Julliens Verständnis jenes chinesischen Denkens der Immanenz eröffnet werden, das »die Welt als Dispositiv« versteht und somit einer Logik strategischer Manipulation unterwirft.[13]

Die Analyse der Verwendung des Begriffs Dispositiv bei Jullien kann, wie auch diejenige des Begriffs Heterotopie, dazu beitragen, die Konstellation Jullien-Foucault zu erhellen und Julliens Interpretation des chinesischen Denkens in den Kontext zeitgenössischen Denkens zu rücken.

3. FIGUREN DER MACHT

DAS MODELL DES DISPOSITIVS

Wie lässt Julliens starke Tendenz einer vom Begriff der Strategie geprägten Interpretation chinesischen Denkens sich erklären? Warum diese Reduktion der Philosophie energetischer Transformation auf Manipulation und Konformismus? Seine Verwendung des Begriffs Dispositiv ist für die Beantwortung dieser Fragen aufschlussreich, insofern sie an das Verhältnis von Immanenz und Politik, an den Zusammenhang von Werden und Macht rührt. Er steht für das Ringen mit dem metaphysischen Erbe, demzufolge die Welt des Werdens, der Erscheinungen immer auch die physische (und nicht meta-physische) Welt der Strategie, der Manipulation, des praktischen und politischen Eingriffs ist. Sogesehen ist das *Sein* meta-physisch entrückt und zugleich Wiege von Idealen, das *Werden* hingegen in der historisch-physischen Welt und damit den Netzen von Strategien der Macht befangen. Die Analyse der Verwendung des Begriffs Dispositiv bei Jullien kann, wie auch diejenige des Begriffs Heterotopie, dazu beitragen, die Konstellation Jullien-Foucault zu erhellen und Julliens Interpretation des chinesischen Denkens auf eine Weise in den Kontext zeitgenössischen Denkens zu rücken, als dessen Vertreter er sich ja ohnehin versteht, die aber über die zumeist gefällig und bestellt wirkende Fürsprache seiner Anhänger und Verteidiger hinausgeht.

In einem Interview unterscheidet Foucault drei Momente: 1. Dispositiv als Netz, das heterogene Elemente verbindet; 2. als Natur

13 »Le monde comme *dispositif*: tout nouvel événement est le fruit d'une inclination nécessaire et spontanée émanant de la cohérence interne à la réalité.« JULLIEN: *Procès ou Création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris: Seuil, 1989, S. 260.

oder Qualität der Verbindung, die zwischen diesen heterogenen Elementen besteht *(changements de position, modification de fonctions, rapports de force)*; 3. als Formation, die eine strategische Funktion hat, insofern sie in einem gegebenen historischen Moment auf eine Gefahr antwortet. Die Bedeutung eines Systems im Werden, einer dynamischen Struktur, die damit angesprochen ist, kommt in der zusammenfassenden Anschlussfrage des Interviewpartners präzise zum Ausdruck: »Ein Dispositiv läßt sich also als eine Struktur heterogener Elemente definieren, aber auch durch einen bestimmten Typus der Genese?«[14]

Ist nicht Foucaults Analyse von Dispositiven der Macht eine Anwendung des Denkens in Figuren auf die Erörterung von sozialen und politischen Problemen der Moderne? In *La propension des choses* bezieht sich Jullien explizit auf Foucaults *Überwachen und Strafen*, in dem Jeremy Benthams, Panoptikon genannte, Gefängnisarchitektur als »Figur politischer Technologie«[15] bezeichnet wird. Zugespitzt gesagt: das »panoptische Dispositiv«[16] gilt Foucault als moderne Figur der Immanenz, in der absolute Immanenz und absolute Macht verschmelzen. Julliens Annäherung zwischen Foucaults Analyse des Panoptikon und den chinesischen Theoretikern der Macht weist in diese Richtung: »In dieser Erfindung sieht Michel Foucault das Symbol einer für die moderne Zeit wesentlichen historischen Transformation, insofern jene mit dem Aufkommen der Disziplinargesellschaft zusammenfällt. In China nun ist eine solche Erfindung bereits gegen Ende der Antike von den Theoretikern des *shì* auf sehr rigorose Weise vorgebracht worden; und zwar nicht bloß im zunächst tastenden und bescheidenen Maßstab eines Gefängnisses, sondern – unumschränkt – in demjenigen der gesamten Menschheit.«[17] Das sind irritierende und denkwürdige Sätze, weil sie nicht nur Hinweise dafür enthalten, warum Jullien sich des Begriffs Dispositiv bedient, um eine »Geschichte der Effektivität *(efficacité)* in China« zu schreiben, sondern auch weil darin eine Korrespondenz zwischen historischen Transformationen im modernen Europa und der chinesischen Antike aufblitzt, deren theoretische Sprengkraft Jullien sogleich auf dem Wege kontrastiver Wertung entschärft.

»Ein Dispositiv läßt sich also als eine Struktur heterogener Elemente definieren, aber auch durch einen bestimmten Typus der Genese?«

M. Foucault

Dispositive der Macht sind geprägt von einer »Logik der Manipulation«[18]. Die ökonomische Effektivität von Macht wird durch automatisches und entindividualisiertes Funk-

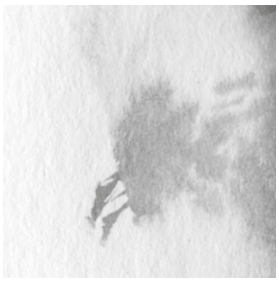
14 Michel Foucault: *Dits et écrits*, Paris: Gallimard 1994, Bd. III, S. 299. »Un dispositif se définit donc par une structure d'éléments hétérogenes, mais aussi par un certain type de genèse?«

15 Foucault: *Surveiller et punir, Naissance de la prison*, Paris: Gallimard, 1975, S. 207.

16 Foucault: *Surveiller et punir*, S. 208.

17 Jullien: *La Propension des choses*, S. 54. »Michel Foucault, quant à lui, voit dans cette invention le symbole d'une transformation historique essentielle à l'époque moderne, puisque aboutissent à l'avènement de la société disciplinaire. Or, en Chine, une telle invention se trouvait déjà très rigoureusement mise au point dès la fin de l'Antiquité par les théoriciens du *che*; et non pas à l'échelle, timide et modeste d'abord, d'une prison, mais à celle – souveraine – de toute l'humanité.«

18 Jullien: *La Propension des choses*, S. 56.



tionieren gewährleistet.[19] Im Panoptikon ist es alleine die Gestaltung der Apparatur, eine bestimmte Konstellation von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit (die Gefangenen existieren im Bewußtsein ständiger Sichtbarkeit, weil die Wärter im Wachturm für sie unsichtbar sind), eine bis ins Kleinste durchdachte Regulation menschlicher Machtverhältnisse, aus der gewünschte Ergebnisse wie von selbst, *sponte sua*, ganz natürlich und als »reiner Effekt« hervorgehen.[20] Während eine solche subtile Logik der Manipulation – die den von ihr betroffenen Menschen keine Chance zum Widerstand läßt und sie weniger zum absoluten Konformismus *zwingt*, diesen vielmehr erreicht, indem sie, wie durch den zwanglosen Zwang einer unsichtbaren Hand, die Menschen ausweglos umfängt – im modernen Europa zwar entwickelt worden, aber nur in sehr bescheidenem Umfang zur Anwendung gekommen sei, habe in China das Denken der Immanenz, im großen Maßstab, den idealen Nährboden für die Perfektionierung einer solchen Logik bereitet. Für China gilt: »Das Modell des Dispositivs ist absolut allgemein …«[21] Es gilt nicht nur für militärische Strategie und das Verständnis von Politik, sondern auch für Kultur und Kunst im weitesten Sinne. Vom Begriff des Dispositivs her betrachtet, nimmt Jullien durchaus den Zusammenhang von Immanenz und imperialer Macht kritisch in den Blick: »die Konzeption des großen Dispositivs der Welt und diejenige der universellen Regulation hat in China sehr früh auf politische Konzeptionen abgefärbt und dies bis zu einem Punkt, an dem sie Theorien totalitärer und absoluter Macht Vorschub geleistet haben.«[22]

»die Konzeption des großen Dispositivs der Welt und diejenige der universellen Regulation hat in China sehr früh auf politische Konzeptionen abgefärbt und dies bis zu einem Punkt, an dem sie Theorien totalitärer und absoluter Macht Vorschub geleistet haben.«

F. Jullien

Anbetracht der sehr harten und weitreichenden Urteile, die Jullien auf Sätze wie diese gründet, interessiere ich mich, vorerst zumindest, weniger dafür, ob das, was Jullien über China sagt, zutrifft oder nicht, als für die Frage, inwiefern das, was er über China sagt, zunächst einmal von einem bestimmten Verständnis Europas zeugt, durch das wiederum seine interkulturelle Perspektive geprägt worden ist. Denn spricht nicht Foucault in *Überwachen und Strafen* davon, dass sich das Modell des Dispositivs bereits verallgemeinert hat, insofern moderne Techniken der Macht darauf zielen, Menschen zugleich ökonomisch nützlich und politisch fügsam zu machen, menschliche Kräfte also gleichzeitig zu maximieren und zu regulieren? Ist das nicht auch die Formel, die Jullien für die energetische Ökonomie chinesischer Effektivität gefunden hat? Aber warum geht er dieser, beunruhigenden Korrespondenz nicht nach? Warum führt ihn der Umweg über China zu einer Idealisierung Europas, die den kritisch und selbstkritisch auf Aspekte europäischer Kultur- und Philosophiegeschichte gerichteten Impuls Foucaults offen missachtet, statt ihn transkulturell zu erweitern?

19 Foucault: *Surveiller et punir*, S. 207.

20 Jullien: *La Propension des choses*, S. 54.

21 Jullien: *La Propension des choses*, S. 216: »Le modèle du dispositif est absolument général (…).«

22 Jullien: *La Propension des choses*, S. 216: »(…) la conception du grand dispositif du monde et de l'universelle régulation a très tôt déteint, en Chine, sur les conceptions politiques, au point de favoriser une théorie totalitaire et absolutiste du pouvoir.«

macht und widerstand

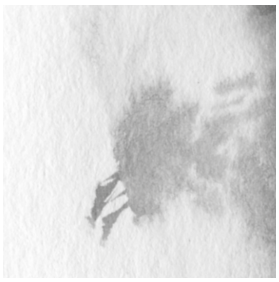
Foucaults Theorie der Macht und später der Gouvernementalität hat bekanntlich eine windungsreiche Entwicklung durchlaufen. Von der Kritik an einer juridisch-politischen Auffassung von Macht als Souveränität, zu Macht als Disziplinierung, die Kräfte gleichzeitig steigert und gefügig macht, über die um regulative Flexibilität zentrierte liberale Kunst des Regierens bis hin zum Zusammenhang von Machtkritik und Selbstkultivierung. Hätte Jullien dieses ganze Spektrum einbezogen, hätte er eine der Komplexität der Problematik erheblich angemessenere Darstellung von Macht und Politik in China geben können. Wo es Macht gibt, gibt es auch Widerstand.[23] Dieser für Foucault seit dem ersten Band von *Sexualität und Wahrheit* entscheidende Punkt bleibt bei Jullien in seiner Interpretation von Strategie und Politik in China gänzlich unbeachtet. Das Ineinander von Manipulation und Konformismus, das mit Foucaults Doppelcharakter der Disziplinen korrespondiert, die sich zwischen Nützlichkeit *(utilité)* und Fügsamkeit *(docilité)* bewegen, ist, Jullien gemäß, dort derart absolut, dass neben Macht kein Platz für Kritik und Widerstand, neben Disziplin kein Platz für Freiheit bleibt.

Die massive Einseitigkeit dieser Interpretation wirft die Frage auf, warum seine Lektüre ihn in keiner Weise auf die Suche nach Formen von Kritik und Widerstand in China gebracht hat. Vielmehr zeichnet er das Bild einer Absolutheit von Macht und einer Unhintergehbarkeit von Kraftverhältnissen in China – der eine Idealisierung des Verhältnisses von Politik und Freiheit in Europa gegenübersteht – die zunächst einmal zeigt, wie selektiv sein Bezug auf Foucault ist und wie wenig er sich für die Komplexität und Dynamik von Foucaults Theoriebildung interessiert. Denn nach der Publikation des ersten Bandes von *Sexualität und Wahrheit*, in dem die Diskussion des Dispositivs der Sexualität breiten Raum einnimmt, verschwindet dieser Begriff, und mit ihm derjenige der Macht, weitgehend aus dem Denken Foucaults, um dem der Gouvernementalität, des Regierens seiner selbst und der anderen, Platz zu machen.[24] Auch wenn Foucaults Verständnis von Dispositiven der Macht in *Überwachen und Strafen* ihm den Vorwurf eines geschlossenen Monismus der Macht eingetragen hat, so hat er doch, vor allem in begleitenden und erläuternden Interviews, darauf insistiert, dass die Möglichkeit von Widerstand und Kritik damit keineswegs ausgeschlossen werden sollte. An diesem Aspekt ist Jullien in seiner Anwendung auf China gänzlich desinteressiert. Er verkürzt die Bedeutung des Begriffs Dispositiv bei Foucault auf eine Weise, die sich dem Verdacht aussetzt, genau jene strategische Manipulation zu betreiben, auf die er chinesisches Denken herunterzieht.

Das Ineinander von Manipulation und Konformismus, das mit Foucaults Doppelcharakter der Disziplinen korrespondiert, die sich zwischen Nützlichkeit und Fügsamkeit bewegen, ist, Jullien gemäß, dort derart absolut, dass neben Macht kein Platz für Kritik und Widerstand, neben Disziplin kein Platz für Freiheit bleibt.

23 Foucault: *La volonté de savoir, La volonté de savoir (Histoire de la sexualité 1)*, Paris: Gallimard 1976, S. 125.

24 Das ist ein Aspekt, den auch Gilles Deleuze in seiner, ansonsten faszinierenden, Diskussion von Foucaults »Philosophie der Dispositive« gänzlich vernachlässigt. Vgl. Gilles Deleuze: »Qu'est-ce qu'un dispositif?«, in: ders.: *Deux régimes de fous, Textes et entretiens 1975–1995*, Paris: Minuit, 2003, S. 316–325.



» Soll man nun sagen, daß man notwendig ›innerhalb‹ der Macht ist, daß man ihr nicht ›entrinnt‹, daß es kein absolutes Außen zu ihr gibt weil man dem Gesetz unvermeidlich unterworfen ist?«

M. Foucault

Das Verhältnis von Macht und Widerstand ist ein Problem, das Foucault schließlich über die Analyse von Dispositiven der Macht und die Idee einer auf strategische Machtverhältnisse reduzierten Gesellschaftsanalyse hinausgetrieben hat.[25] Er situiert die Möglichkeit aus dem geschlossenen Immanenzzusammenhang von Machtverhältnissen auszubrechen in diesen selber, in der Immanenz der Macht: »Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht. Soll man nun sagen, daß man notwendig ›innerhalb‹ der Macht ist, daß man ihr nicht ›entrinnt‹, daß es kein absolutes Außen zu ihr gibt, weil man dem Gesetz unvermeidlich unterworfen ist? (…) Das hieße den strikt relationalen Charakter der Machtverhältnisse verkennen. Diese können nur kraft einer Vielfalt von Punkten des Widerstands existieren…«[26] In diesen Formulierungen kommt Foucault einer Verabsolutierung der Immanenz sehr nahe. Aber selbst im Zustand derart absoluter Immanenz erkennt er noch die Möglichkeit von Widerstand an. Ist es denkbar, dass diese Möglichkeit, die für den Foucault des ersten Bandes von *Sexualität und Wahrheit* in der dynamischen Struktur von Dispositiven der Macht selber, in deren relationalem Charakter, enthalten ist, im historisch-kulturellen Kontext Chinas gänzlich ausgeschlossen gewesen sein sollte?

philosophie der dispositive?

In dem Text *»Qu'est-ce qu'un dispositif?«* dehnt Deleuze die Verwendung des Begriffs Dispositiv auf Foucaults Spätwerk aus. Er stellt die Frage, ob nicht die Ästhetik verschiedener Existenzweisen als letzte Dimension der Dispositive gelten kann.[27] Ich habe versucht, Foucaults Überlegungen zu Selbstkultivierung und asketischer Ethik im Namen eines Dispositivs der Kreativität zu problematisieren.[28] Aber Ästhetik der Existenz und Subjektivierung als »Dimension der Dispositive«? Soweit ich sehe, kommt der Begriff in den Bänden zwei und drei von *Sexualität und Wahrheit* nicht mehr vor, bleibt also, in Foucaults eigenem Gebrauch, beschränkt auf die Analyse von Dispositiven der Macht. Rückblickend mag es angehen, aufgrund der Verflechtung von Wissen und Macht, Begriffe wie »épistémè« und »énonciation« in eine Philosophie der Dispositive hineinzuziehen. Aber ist dies auf ähnliche Weise für Ästhetik der Existenz, Subjektivierung und Selbstkultivierung möglich? Markieren diese nicht gerade einen Bruch mit dem Begriff des Dispositivs, insofern dieser, in den Worten von Deleuze, selber, von der Unfähigkeit geprägt ist, »die Linie zu übertre-

25 Vgl. dazu Jürgen Habermas: »Aporien einer Machttheorie«, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 333; Axel Honneth: *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschafttheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, S. 194–195.

26 Foucault: *La volonté de savoir*, S. 125–126.

27 Deleuze: »Qu'est-ce qu'un dispositif?«, S. 321: »Une esthétique intrinsèque des modes d'existence, comme ultime dimension des dispositifs?«

28 Vgl. Fabian Heubel: *Das Dispositiv der Kreativität*, Darmstadt: WBG, 2002.

ten« *(franchir la ligne)*, »die Linie der Kräfte zu überschreiten« *(dépassement de la ligne des forces)*, also: die absolute Immanenz von Macht- und Kraftverhältnissen zu transzendieren? Steht Foucaults Distanzierung vom Begriff des Dispositivs nicht für eine gegenläufige Transformation, die erst den Übergang von Archäologie des Wissens und Genealogie der Macht hin zur Ästhetik der Existenz erlaubt? Ist dieses Moment der *Gegenläufigkeit* (*nì* 逆) nicht genau der Aspekt, den auch Julliens Diskussion chinesischen Denkens als einem von konformistischer *Mitläufigkeit* (*shùn* 順) geprägtem Denken in Dispositiven auf folgenreiche Weise verfehlt? Denn weil in China, so Jullien, das Modell des Dispositivs absolut allgemein gilt, kann dort die Möglichkeit, die Immanenz der Macht- und Kraftverhältnisse zu transzendieren, nicht einmal gedacht werden.

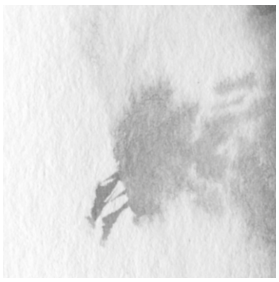
Dass Foucault schließlich auf das Verhältnis von Selbstbemeisterung und Freiheit zurückkommt, um Ästhetik der Existenz als Ethik denken zu können, offenbart in der Tat einen Rückfall in ein Verständnis von Subjektivität als Selbstbeherrschung[29], der von der Schwierigkeit zeugt, aus der Verbindung zwischen einer Philosophie der Dispositive und der Energetik strategischer Machtverhältnisse herauszutreten. Genau hier scheint mir auch das Problem von Julliens Interpretation chinesischen Denkens mit Hilfe des Begriffs Dispositiv zu liegen: sie projiziert ein Dilemma europäischen Denkens der Gegenwart auf das chinesische. Auf der einen Seite des Dilemmas findet sich die Unfähigkeit, die immanente Kritik eines Begriffs der Immanenz zu formulieren, der auf die Optimierung von Prozessen, auf Profimaximierung und Effizienzsteigerung zielt und damit die Affirmation des Bestehenden betreibt – also die Unfähigkeit zur immanenten Kritik des zeitgenössischen Kapitalismus. Jullien schiebt die in diesem virulente Tendenz zur Verabsolutierung der Immanenz dem chinesischen Denken zu, jenem Anderen, das sich nun als Kern des Eigenen offenbart. Denn hat nicht die Verabsolutierung der Immanenz als philosophisches Problem vor allem im modernen Europa, mit der aufklärerischen Kritik an Metaphysik und Religion, eine Dynamik gewonnen, über die »wir« längst die Kontrolle verloren haben? Auf der anderen Seite steht, nicht zuletzt in Anbetracht der Rasanz einer chinesischen Modernisierung, die Europa mit den eigenen Mitteln zu schlagen droht, eine Flucht zurück zur Transzendenz und zu europäischen »Idealen«, die in Julliens jüngsten Büchern in zunehmend schrillem Ton vorgetragen und, weit über das für den späten Foucault denkbare Maß der Rückwendung zur antiken Kultur hinaus, beschworen werden.[30]

Jullien schiebt die in diesem virulente Tendenz zur Verabsolutierung der Immanenz dem chinesischen Denken zu, jenem Anderen, das sich nun als Kern des Eigenen offenbart.

Diese Konstellation macht zudem verständlich, warum Jullien zwar ein Verhältnis zwischen Foucaults Begriff von Dispositiven der Macht zum chinesischen Kontext herausstreicht, aber sich beharrlich weigert,

29 Vgl. Gernot Böhmes Hinweis auf die Naivität der Interpretation von *Alkibiades I* bei Foucault. In ders.: *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, S. 183–187.

30 Vgl. vor allem Jullien: *L'Invention de l'idéal et le destin de l'Europe*, Paris: Seuil, 2009.



Foucaults Diskussion von Subjektivität zu berücksichtigen, durch die dieser versucht hat, sich aus dem geschlossenen Immanenzzusammenhang der Machtdispositive zu befreien. Jullien muss die Möglichkeit autonomer Selbstkultivierung, die in Foucaults Verbindung von Selbstregierung und Ästhetik der Existenz immer auch enthalten ist, für China prinzipiell ausschließen: denn die Möglichkeit kritischer Subjektivität liegt jenseits des Verständnisses von Welt als einem großen Dispositiv der Macht und damit jenseits des theoretischen Rahmens, den Jullien chinesischem Denken zuweist.

Jullien hingegen fasst den Begriff des Dispositivs, durchaus im Sinne Foucaults, sehr eng und beschneidet folglich die Interpretation chinesischen Denkens als einem Denken der Dispositive um ihr transkulturelles Potential.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Interpretation von Deleuze als eleganter Versuch lesen, den Bruch zwischen Dispositiven der Macht und Ästhetik der Existenz bei Foucault hinter sich zu lassen. Denn seine Diskussion weist in eine Richtung, die über Foucault hinausgeht, nämlich in Richtung einer »Philosophie der Dispositive«, die den Begriff Dispositiv vereinfachend zum Zentralbegriff erhebt, ihn aber zugleich in einer Weise von der Immanenz der Kraftverhältnisse löst, die es erlaubt, darin sowohl Immanenz als auch ihre Überschreitung (Transzendenz im Sinne kreativer Transgression) zu umfassen. Deleuze tut so als ob der Begriff des Dispositivs nicht gemeinsam mit dem der Macht von Foucault in Frage gestellt worden wäre, löst vielmehr beide Begriffe voneinander ab, um demjenigen des Dispositivs eine doppelte Bedeutung zuzumuten: Geschichte *und* Aktualität, Analytik *und* Diagnostik, Stratifikation *und* Aktualisierung, Sedimentierung *und* Kreativität, Archäologie *und* Genealogie. Der Begriff des Dispositivs durchbricht damit den geschlossenen Immanenzzusammenhang einer automatischen Apparatur, die ihre Insassen zu passivem Konformismus verdammt und bezieht das Moment immanenter Kritik in die Philosophie der Dispositive ein. Diese enthält somit eine kritische Kreativität, die, von den unscheinbaren, subtilen Entwicklungstendenzen im Bestehenden her, dessen Veränderung betreibt. Die Rede von einer Philosophie der Dispositive erweist sich damit als Spielart einer modernen Philosophie der Immanenz, drängt jedoch insofern über diese hinaus, als die Doppelbedeutung des Begriffs Dispositiv einen vielversprechenden Zugang zum Problem immanenter Transzendenz ermöglicht. Bei Foucault fehlen explizite Ausführungen zu einer solchen Doppelbedeutung, weshalb sich Deleuze mit dem Hinweis auf die implizite Komplementarität von Buchpublikationen und Interviews, als zwei untrennbar aufeinander verweisenden Seiten im Werk Foucaults behilft. Jullien hingegen fasst den Begriff des Dispositivs, durchaus im Sinne Foucaults, sehr eng und beschneidet folglich die Interpretation chinesischen Denkens als einem Denken der Dispositive um ihr transkulturelles Potential.

In diesem Sinne eröffnet die Philosophie der Dispositive einen sehr präzisen, für zeitgenössische Probleme sensiblen Zugang zum Thema der immanenten Transzendenz, der Aspekte einbringt, die im chinesischsprachigen Kontext bisher vernachlässigt worden sind. Damit bilden Dispositive der Macht und immanente

Transzendenz eine philosophische Konstellation, die eine transkulturell geteilte Problematik aufscheinen lässt. Nun gilt es, über Foucault und Deleuze hinaus, das Verhältnis von Immanenz, Transzendenz und Kritik weiterzudenken. Vor allem Adornos Naturbegriff scheint mir entscheidende Hinweise zu enthalten, wie dies geschehen könnte.

4. Transzendenz als das der Natur ephemer Entragende

Transfiguration des Realen

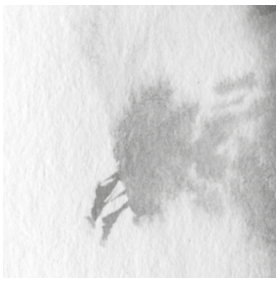
Julliens Interpretation chinesischen Denkens in Begriffen wie Heterotopie, Intelligibilität, Ungedachtheit und Andersheit zeugt vom starken Einfluss des Foucault der *Ordnung der Dinge*. Mit dem Begriff des Dispositivs und dem Verständnis von Macht als Verhältnis von Kräften bezieht Jullien sich zudem vielfach, explizit oder implizit, auf Foucaults Genealogie der Macht. Nur der späte Foucault, abgesehen von der beiläufigen Verwendung von Begriffen wie Selbstregierung *(gouvernement de soi)*, bleibt unberücksichtigt. Das ist für mich besonders schwer nachvollziehbar, weil ich selber im späten Foucault einen entscheidenden Übergang hin zur transkulturellen Transformation kritischer Theorie und zum Eintritt in eine theoretische Dynamik sehe, die philosophische Probleme in China und in Europa kommunizieren ließe.[31] Gleichzeitig meine ich durch meine Studien zu Selbstkultivierung, Ästhetik der Existenz und moderner Asketik jedoch auch zunehmend Klarheit darüber gewonnen zu haben, inwiefern es nötig ist, über Foucault hinauszugehen. Hier lauten die entscheidenden Stichworte Transgression und Selbstbemeisterung.

Foucaults Idee einer »asketischen Ausarbeitung des Selbst« *(élaboration ascétique de soi)*, die er im Anschluss an Baudelaire entwickelt, zielt auf eine »Transfiguration« des Realen, in der sein Verständnis immanenter Kritik einen äußerst verknappten Ausdruck findet: »Eine Transfiguration, die nicht Streichung des Realen ist, sondern das schwierige Spiel zwischen der Wahrheit des Realen und der Übung von Freiheit; die ›natürlichen‹ Dinge werden dabei ›mehr als natürlich‹, die ›schönen‹ Dinge werden dabei ›mehr als schön‹ (…). Die Baudelairesche Modernität ist eine Übung, in der die äußerste Aufmerksamkeit für das Reale mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Reale zugleich achtet und ihm Gewalt antut.«[32] Kritik bedeutet somit zunächst äußerste Aufmerksamkeit für den Immanenzzusammenhang des Bestehenden, durch den hindurch sodann eine »mögliche Überschreitung« *(franchissement possible)* des Bestehenden als kritische Praxis und als Übung von Freiheit Gestalt zu gewinnen vermag. Foucault vermeidet an dieser Stelle die Rede von einem Transzendieren, selbst diejenige von Transgression, spricht vielmehr von *franchissement* (in der Einleitung zum zweiten Band von *Sexualität und Wahrheit* verwendet er

Gleichzeitig meine ich durch meine Studien zu Selbstkultivierung, Ästhetik der Existenz und moderner Asketik jedoch auch zunehmend Klarheit darüber gewonnen zu haben, inwiefern es nötig ist, über Foucault hinauszugehen. Hier lauten die entscheidenden Stichworte Transgression und Selbstbemeisterung.

31 Vgl. Fabian Heubel: »Foucault auf Chinesisch – Methodologische Reflexionen zu einer transkulturellen Philosophie der Selbstkultivierung«, in: *polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, Nr. 19, S. 19–35.

32 Foucault: *Dits et écrits*, Bd. IV, S. 570.



depassement). Es mag sein, dass diese Veränderungen im Vokabular von einer allmählichen Verschiebung im Denken zeugen, die größere Beachtung verdiente, als ihr hier zuteil werden kann, aber letztlich wird die Verbindung kritischer Arbeit mit der Überschreitung von Grenzen derart betont – und zudem explizit von Kants Begriff der Kritik unterschieden, der sich mit der Frage nach denjenigen Grenzen beschäftigt, »auf deren Überschreitung die Erkenntnis verzichten muss« *(renoncer à franchir)*[33] – dass es mir keine übertriebene Vereinfachung zu sein scheint, das Motiv der Transgression als eines anzusehen, das sich in verschiedenen Phasen von Foucaults Werk durchhält.

Es ist die reflexive Faltung der Macht in sich selbst, die über die ausweglose Befangenheit in ihr hinausführen soll: die Immanenz von Macht als Kräfteverhältnis wird im »Verhältnis der Kraft mit sich« transzendiert.

Allerdings ist die Verbindung von transgressiver Ästhetik und kritischer Asketik bereits aus einer Krise des Denkens hervorgegangen, in die seine Machtanalysen ihn geführt haben: die Eingeschlossenheit in der Immanenz von Machtverhältnissen. Die Frage nach Möglichkeiten, die Linie von Dispositiven der Macht zu überschreiten, stellt sich für Foucault sehr spezifisch als Frage nach der Möglichkeit, die Grenzlinie seiner eigenen Theorie der Macht zu überschreiten. Foucault beantwortet diese Frage, indem er den Begriff des Kräfteverhältnisses um den des Selbstverhältnisses *(rapport à soi)* ergänzt. Die entscheidende Pointe besteht dabei darin, den Ausbruch aus der Immanenz der Macht nicht durch die Suche nach etwas zu betreiben, das der Macht schlechthin entgegengesetzt wäre (seien es humanistische Universalismen, existentialistische Subjektivität oder sexuelle Befreiung), vielmehr überschreitet er die Grenzlinien der Macht durch eine Doppelung des Machtverhältnisses *im* Subjekt, durch »eine Faltung, eine Reflexion« *(un plissement, une réflexion)*, die im »Selbstverhältnis als Bemeisterung« *(le rapport de soi comme maîtrise)*[34] vollzogen wird. Es ist die reflexive Faltung der Macht in sich selbst, die über die ausweglose Befangenheit in ihr hinausführen soll: die Immanenz von Macht als Kräfteverhältnis wird im »Verhältnis der Kraft mit sich« *(rapport de la force avec soi)*[35] transzendiert. In der Selbstbemeisterung ragt Macht über sich hinaus und allein dadurch eröffnet sich die Sphäre einer Ästhetik der Existenz, in der die Ein- und Ausübung von Freiheit möglich ist: »Die fundamentale Idee Foucaults ist die einer Dimension der Subjektivität, die von Macht und Wissen abgeleitet ist *(derive de pouvoir et du savoir)*, aber nicht davon abhängt.«[36] In der Deutung von Deleuze ist Subjektivität für Foucault abgeleitet oder abgezweigt von Macht und Wissen, gleichwohl aber unabhängig von diesen. Auf dieses Motiv der gleichzeitigen Abgeleitetheit und Unabhängigkeit werde ich mit Bezug auf Adorno zurückkommen.

Hier schließt sich der Kreis von Julliens Interpretation chinesischen Denkens und dem Denken des »großen Tandems« Foucault und Deleuze[37]. Denn ist nicht Subjektivität eine

33 Foucault: *Dits et écrits*, Bd. IV, S. 574.

34 Gilles Deleuze: *Foucault*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1986, S. 107.

35 Deleuze: *Foucault*, S. 108.

36 Deleuze: *Foucault*, S. 108–109.

37 Jullien: *Chemin faisant, connaître la Chine, relancer la philosophie*, Paris: Seuil,2007, S. 133.

Erfindung der Griechen, die den Chinesen fremd geblieben ist (darin sind sich Foucault und Deleuze mit Jullien einig), die vielmehr verdammt bleiben zur ausweglosen und erstickenden Gefangenschaft im geschlossenen Immanenzzusammenhang? Verdammt zur »ewigen Stille« von Prozessen der natürlichen Regulation, die nicht einmal die Möglichkeit eines Bruchs mit dem Bestehenden gestattet und deshalb auch keine Dissidenz, keine Autonomie, keine Utopie, keine Ideale. Entsprechend sagt Jullien von Xī Kāng 嵇康 (223–262), einer paradigmatischen Figur der chinesischen Literatenkultur: »er hat sich selber die Konstitution einer anderen Seite (als die der Macht) verboten und sich die Möglichkeit der Dissidenz verschlossen «.[38] Damit soll sich Xī Kāng im Einklang mit der Lehre des Konfuzius befunden haben.

Ist das chinesische Denken nicht ein von der Immanenz und Verabsolutierung des Konformismus gleichermaßen geprägtes »Natur-Denken« *(pensée-Nature)* geblieben, wie Deleuze und Guattari unter Berufung auf Jullien sagen?[39] Ein »mythisches Denken«, das den Bruch zwischen Mensch und Natur nie vollzogen hat, wie es eine einflußreiche Interpretation chinesischen Denkens in Europa sieht?[40] Wird darin nicht ein Kräfteverhältnis hochgehalten, das Natur und Macht auf eine Weise vermischt, die eine Distanzierung vom Bestehenden, ohne die kritisches Denken nicht möglich ist, gar nicht erst aufkommen lässt?

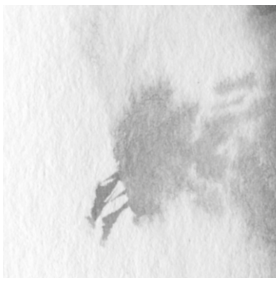
Ich frage mich, wie es möglich sein konnte, sich theoretisch derart in Klischees und Halbwahrheiten zu verrennen. Allerdings fürchte ich, dass meine eigene Wahrnehmung chinesischer Philosophie, wie immer unbewusst, sich nach wie vor in den Bahnen solcher Auffassungen bewegt. Daraus erwächst die Notwendigkeit einer kritischen und selbstkritischen Analyse von Entwicklungen innerhalb

Ich frage mich, wie es möglich sein konnte, sich theoretisch derart in Klischees und Halbwahrheiten zu verrennen. Allerdings fürchte ich, dass mein eigene Wahrnehmung chinesischer Philosophie, wie immer unbewusst, sie nach wie vor in den Bahnen solcher Auffassungen bewegt.

38 Jullien: *Nourrir sa vie, À l'écart du bonheur*, Paris: Seuil, 2005, S. 157: »il s'est de lui même interdit la constitution d'une autre côté (que celui du pouvoir) et s'est fermé la possibilité d'une dissidence«. Deutsche Übersetzung: ders.: *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, aus dem Französischen von Ronald Voullié, Berlin: Merve, 2006, S. 206. Ähnliche Auffassungen finden sich verstreut durch viele Bücher Julliens, vgl. vor allem das »La dissidence impossible« überschriebene Kapitel von *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Paris: Grasset, 1995, S. 135–162. Während er chinesischen Literaten selbst die *Möglichkeit* von Dissidenz abspricht, stilisiert er sich selber als »philosophischer Dissident« oder lässt sich als ein solcher stilisieren. Vgl. Nicolas Martin und Antoine Spire: *Chine, la dissidence de François Jullien suivi de Dialogues avec François Jullien*, Paris: Seuil, 2011; siehe etwa S. 9 und S. 300–301. Dem steht der dringende Verdacht gegenüber, dass es sich vielleicht genau andersherum verhält: dass die Möglichkeit der Dissidenz auf Seiten chinesischer Literaten liegt und das Verdikt der unmöglichen Dissidenz auf Jullien zurückfällt. »Jullien vous ramène toujours finalement du même côte (...)« schreibt Jean Levi (vgl. ders. *Réflexions chinoises*, S. 216). Bleibt nicht Jullien in seinem interkulturellen Dispositiv gefangen und hat sich durch dieses die »Konstitution einer anderen Seite« (als der Europas) verboten?

39 Deleuze und Félix Guattari: *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1991, S. 88.

40 Zur Kritik dieser Interpretation vgl. Roetz: *Mensch und Natur in alten China. Zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie,* Frankfurt am Main et al: Peter Lang, S. 1–49.



der zeitgenössischen europäischen Sinologie, auch wenn diese langwierig und ermüdend sein mögen. Meine Kritik beschränkt sich nun aber nicht darauf, nachweisen zu wollen, dass es in China intellektuelle Tendenzen und Positionen gegeben hat, die dem Subjekt-Objekt-Gegensatz in Europa ähnlich gewesen sind. Vielmehr versuche ich Perspektiven innerhalb von kritischer Theorie in Europa aufzuspüren, die davor bewahren sollen, sich in philosophisch unfruchtbare Entgegensetzungen zu verbeißen. Adornos Überlegungen zum Verhältnis von Subjektivität und Vernunft, von Freiheit und Natur, erlauben es meiner Ansicht nach, das sogenannte chinesische »Natur-Denken« und seine Logik der Immanenz in einer Weise zu verstehen, die Foucault und Deleuze verschlossen geblieben ist. Dies wohl nicht zuletzt, weil sie keinen philosophischen Begriff der Natur entwickelt haben – die angewiderte Zurückweisung von Natur gehört zur Ästhetik der Baudelaireschen Moderne.

Adornos Überlegungen zum Verhältnis von Subjektivität und Vernunft, von Freiheit und Natur, erlauben es meiner Ansicht nach, das sogenannte chinesische »Natur-Denken« und seine Logik der Immanenz in einer Weise zu verstehen, die Foucault und Deleuze verschlossen geblieben sind.

NATUR UND ÜBERNATUR

Bei aller Sympathie für die ästhetische Moderne hat Adorno dieses Verdikt über den Naturbegriff nie geteilt. In diesem Sinne haben die folgenden Ausführungen zu Adornos Naturbegriff ein doppeltes Ziel. Einerseits sollen sie Entwicklungsmöglichkeiten kritischer Theorie skizzieren, die ich im Spannungsfeld von Poststrukturalismus und Frankfurter Schule sehe. Andererseits gilt es in groben Zügen, durch meine Erörterung Adornos hindurch, Perspektiven einer immanenten Kritik Julliens zu entfalten, die sein Denken aus dem schlechten, das heißt undialektisch gedachten, Widerspruch zwischen verabsolutierter Immanenz und verabsolutierter Transzendenz herausführen. Durch die strategisch konstruierte Kluft *(écart)* zwischen den Momenten, zwingt er beide Seiten zum schematischen Stillstand und damit in die philosophische Sterilität, anstatt sie in ihren jeweiligen Entwicklungstendenzen aufeinander zu beziehen und füreinander durchlässig zu machen. Ich meine, dass dies, unter anderem, durch den Begriff von *immanenter Transzendenz* als einer geteilten, transkulturellen Problematik geschehen kann, die wiederum Aspekt einer umfassenderen philosophischen Konzeption ist, die ich versuchsweise *mikrologische Metaphysik* nennen möchte.[41]

Für die Konstruktion immanenter Transzendenz als transkultureller Problematik ist es, vor allem mit Blick auf den zeitgenössischen Neokonfuzianismus, besonders vielversprechend, dass wichtige Äußerungen Adornos zum Thema im Kontext seiner Beschäftigung mit der Philosophie Kants fallen.[42] Das gilt

41 In meine Lektüre Adornos und die durch diese gewonnene Idee einer mikrologischen Metaphysik ist bereits die Perspektive einer Interpretation des *Buches der Wandlungen* (*Yìjīng*) eingeflossen, wie sie Jullien, in Anknüpfung an Wáng Fūzhī, in seinen Büchern *Procès ou création* und *Figures de l'immanence* vorgenommen hat. Insbesondere der Aspekt des Subtilen (*wēi* 微) und des Minimalen (*jī* 幾) bedarf der genaueren Untersuchung. Vgl. JULLIEN: *Figures de l'immanence*, S. 246–252.

42 Vgl. Fabian HEUBEL: »Kant and Transcultural Critique: Toward a Contemporary Philosophy of Self-Cultivation«, *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 38: 4

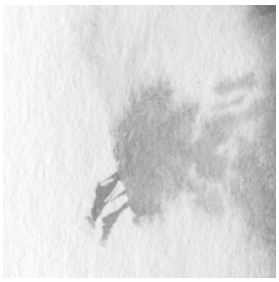
für das »Meditationen zur Metaphysik« überschriebene Kapitel der *Negativen Dialektik*, für deren Kant-Kapitel, das den Titel »Freiheit. Zur Metakritik der praktischen Vernunft« trägt, sowie für seine Vorlesungen zur Moralphilosophie. In diesen findet sich ein Satz, der mir als Leitmotiv für die folgenden Überlegungen dienen soll: »Das, was Natur transzendiert (…), ist die ihrer selbst innegewordene Natur.«[43] Diese Formulierung artikuliert etwas, was ich die Grundfigur des Denkens immanenter Transzendenz nennen möchte: Transzendenz tritt nicht als eine der Immanenz äußerliche, jenseitige Substanz hinzu: sie ist vielmehr von Immanenz »abgezweigt«, um ihr gleichwohl zu »entragen«. Dieses Moment des Entragens, wie es Adorno mehrfach nennt, wird durch die der Natur entgegenlaufende, gegenläufige Bewegung von Reflexion, Innewerden und Selbstbesinnung ermöglicht. In der Formulierung, wonach das, was Natur transzendiert, die ihrer selbst innegewordene Natur sei, entspringt Transzendenz aus der Verdoppelung immanenter Natur: bloßer Natur tritt die ihrer selbst innegewordenen Natur zur Seite. Allerdings unterteilt Adorno diese bloße Natur wiederum in zwei Momente, aus deren Dialektik die ihrer selbst innegewordene Natur hervorgeht: Naturverfallenheit und Naturbeherrschung, Mythos und Vernunft. Mythos bezeichnet ein vorsubjektives Naturverhältnis, eine Befangenheit des Menschen im Naturzusammenhang, in der absoluten Immanenz des Mythos; Naturbeherrschung meint demgegenüber das Hervortreten von Subjektivität, die mittels Vernunft, Geist und Bewußtsein die menschliche Doppelherrschaft über seine eigene Natur und über die äußere Natur etabliert, hingegen durch ihre Unfähigkeit, sich selber als ein Stück Natur anzuerkennen, als abgezweigt von Natur, immer wieder in mythische Na-

»Das, was Natur transzendiert (…), ist die ihrer selbst innegewordene Natur.«

T. W. Adorno

(December 2011), S. 584–601. Dieser Text diskutiert das Verhältnis von Kritischer Theorie und zeitgenössischem Konfuzianismus, insbesondere von Adorno und Móu Zōngsān, in größerer Ausführlichkeit als es hier möglich ist.

43 Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, S. 155 (im Folgenden abgekürzt als PM mit Seitenzahl). Zu Adornos Naturbegriff vgl. Gunzelin Schmid Noerr, *Das Eingedenken der Natur im Subjekt. Zur Dialektik von Vernunft und Natur in der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses*, Darmstadt: WBG, 1990; Jürgen Habermas: »›Ich selber bin ja ein Stück Natur‹ – Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft«, in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion, Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 187–215. Wichtiger Hintergrund meiner Interpretation Adornos sind Überlegungen zu Denken und Ästhetik in der chinesischen Literatenkultur (vgl. dazu Fabian Heubel: »Aistethik oder Transformative Philosophie und Kultur der Fadheit«, *polylog – Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no. 22 (2009), S. 35–53; ders.: »Ästhetik der Fadheit – Zur energetischen Ökonomie des Selbst«, in: Barbara Gronau, Alice Lagaay (Hgg.): *Ökonomien der Zurückhaltung, Kulturelles Handeln zwischen Askese und Restriktion*, Bielefeld: transcript, 2010, S. 189–206); als Brücke zwischen beiden haben für mich Gernot Böhmes vielfältige Untersuchungen zu einer kritischen Theorie der Natur herausragende Bedeutung, die in Begriffen wie Leib- und Natursein Motive Adornos ausgearbeitet hat. Vgl. vor allem Gernot Böhme: *Ethik leiblicher Existenz*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008, S. 136–149.



turverfallenheit regrediert. Dieser blindwütigen Dialektik von Naturverfallenheit und Naturbeherrschung, die bereits ein Leitmotiv der *Dialektik der Aufklärung* gewesen ist, wird dort die Formel vom »Eingedenken der Natur im Subjekt« entgegengestellt. Diese wird in der *Dialektik der Aufklärung* nicht weiter präzisiert, beschwört vielmehr die Möglichkeit von Kritik, sich durch die Analyse des Naturverhältnisses (vom Verhältnis des Menschen zur eigenen Naturhaftigkeit und zur natürlichen Umgebung) neu zu bestimmen. Schon die *Dialektik der Aufklärung* macht allerdings deutlich, dass Selbstbeherrschung (oder Foucaults Selbstbemeisterung) aus dem geschlossenen Immanenzzusammenhang der Natur nicht herausführt. Ganz im Gegenteil: vernünftige Naturbeherrschung ist Teil des Problems, Teil des »Verblendungszusammenhangs«.

Ist Transzendenz nicht dieses kleine bißchen an unserer Natur, was nicht Natur ist, dieses »fast nichts« – *presque rien* – das nun als positive Seite einer mikrologischen Metaphysik erkennbar wird, welche die Meditationen zur Metaphysik nur negativ umkreisen konnten?

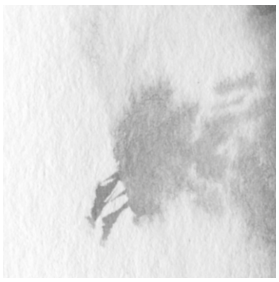
In *Probleme der Moralphilosophie* heißt es dazu: »Nun ist aber dieses Entragende, dieses *kleine bißchen* an unserer Natur, was nicht Natur ist – im Gegensatz zu der Verblendung, die die Kategorie der Naturbefangenheit schlechthin ist –, eigentlich eins mit der Selbstbesinnung. Wir sind eigentlich in dem Augenblick nicht mehr selber ein Stück der Natur, in dem wir merken, in dem wir erkennen, daß wir ein Stück Natur sind. Ich glaube zugespitzter kann man es überhaupt nicht sagen, denn Verblendung ist eigentlich nichts anderes als jenes sture Vor-sich-hin, das des Prinzips der Selbstbesinnung überhaupt nicht mächtig ist (...). Nicht umsonst ist Verblendung denn auch eine mythische Kategorie, als die Kategorie schlechterdings, durch die die Menschen, wie es in den Mythen geschieht, dargestellt werden als solche, die im Naturzusammenhang aufgehen. Und das, was sich dem entzieht, was man in einem sehr emphatischen Sinn Subjekt überhaupt nennen könnte, das ist nichts anderes als jene Selbstbesinnung, jene Besinnung auf das Ich, in der das Ich merkt: ich selber bin ja ein Stück Natur – und gerade dadurch wird es der blinden Verfolgung der Naturzwecke ledig und zu etwas anderem.« (PM, 154–155; Hervorhebung F. H.) Dieses Zitat vermag einen guten Eindruck jener immanenten Transzendenz zu geben, wie sie, meiner Auffassung nach, im Rahmen von Kritischer Theorie vor allem von Adorno angedacht worden ist. Transzendenz zeigt sich hier als Transzendenz ohne Religion, als Transzendenz, die aus der Immanenz von Natur hervorgeht, aber Natur nicht verfällt. Ist Transzendenz nicht dieses kleine bißchen an unserer Natur, was nicht Natur ist, dieses »fast nichts« – *presque rien* – das nun als positive Seite einer mikrologischen Metaphysik erkennbar wird, welche die Meditationen zur Metaphysik nur negativ umkreisen konnten? Zugleich wird deutlich, inwiefern solcher Transzendenz, die dem geschlossenen Immanenzzusammenhang kaum merklich entragt, ein transformierter Begriff des Subjekts unverzichtbar ist – Subjekt »in einem sehr emphatischen Sinn«, und das heißt selbstverständlich nicht im Sinne eines Subjekts der Naturbeherrschung. Und eben weil, ganz im Sinne der Dialektik der Aufklärung, Subjektivität nun nicht länger dazu verdammt ist, das zwanghafte Subjekt von Naturbeherrschung sein zu müssen, ist sie zugleich gefeit

vor der besinnungslosen Regression in naturverfallene, mythische Subjektlosigkeit. Solche Subjektivität wäre wahrhaft kritisch. Ausgangspunkt eines Begriffs von Kritik, der seiner Verstrickung in das aufklärerisch-reduktionistische Programm der Naturbeherrschung, dem auch Kant angehangen hat, selbstkritisch innegeworden wäre.

Adorno sieht in Subjektivität, die nun nichts anderes bezeichnet als das Vermögen zur Selbstbesinnung des Menschen auf seine Naturhaftigkeit, durch die er doch mehr ist als bloße Natur, durch die er der Natur ein kleines bisschen entragt, den Ausgangspunkt für eine Ethik, die sich von der zwanghaften Bindung an Naturbeherrschung zu lösen vermöchte, von der er Kants praktische Philosophie nach wie vor gezeichnet sieht, weil Kant letztlich doch im Begriff der Freiheit den naturbeherrschenden Geist verabsolutiert und den entscheidenden Schritt der Reflexion, der für Adorno in »der Freiheit als des Innewerdens von Natur« besteht, nicht vollziehen konnte. Dazu noch ein längeres Zitat aus Adornos Vorlesungen zur Moralphilosophie: »Das ist gleichsam der Punkt, auf den die Kantische Philosophie, wie es im Märchen heißen würde, verzaubert ist. Wenn sie dieses Punktes inne würde, wenn sie dieses selber wüßte, *dann würde das Ganze sich transfigurieren*, würde in ein vollkommen anderes sich verwandeln. Und deshalb hat bei ihm der Begriff der Selbstbesinnung keinen Ort. (…) Also das ist der Grund, warum nun Kant doch den Geist als das Prinzip der Naturbeherrschung nicht dialektisch vermitteln kann als die Selbstreflexion der Natur im Menschen, sondern diesen Geist – als wäre eben jenes herrschende Prinzip ein selbständiges – quasi besinnungslos, blind verabsolutieren muß, und warum er bei diesem Dualismus von Geist und Natur stehenbleibt – man könnte sagen: weil es bei ihm eben die Vermittlung nicht gibt. Vermittlung nicht als ein Mittleres verstanden, sondern in dem Sinn, daß durch die Vermittlung von den beiden einander entgegengesetzten Momenten das eine dessen inne wird, daß es das andere in sich notwendig impliziert. Und man kann insofern also sagen, daß durch diese *blinde Naturbeherrschung bei Kant* nun gerade die nichtaufgehellte Natur sich reproduziert, oder anders gewandt, daß die Kantische Moral ihrerseits eigentlich nichts anderes ist als Herrschaft.« (PM, 157; Hervorhebungen F.H.)

Adorno sieht in Subjektivität, die nun nichts anderes bezeichnet als das Vermögen zur Selbstbesinnung des Menschen auf seine Naturhaftigkeit, durch die doch er mehr ist als bloße Natur, durch die er Natur ein kleines bisschen entragt, den Ausgangspunkt für eine Ethik, die sich von der zwanghaften Bindung an Naturbeherrschung zu lösen vermöchte.

Das im Rahmen einer Vorlesung grob Skizzierte fasst Adorno in einigen dichten Sätzen des Kant-Kapitels der *Negativen Dialektik* wie folgt zusammen: »Daß Vernunft ein anderes als Natur und doch ein Moment von Natur sei, ist ihre zu ihrer immanenten Bestimmung gewordene Vorgeschichte. Naturhaft ist sie als die zu Zwecken der Selbsterhaltung abgezweigte psychische Kraft; einmal abgespalten und der Natur kontrastiert, wird sie auch zu deren Anderem. Dieser *ephemer entragend*, ist Vernunft mit Natur identisch und nichtidentisch, dialektisch ihrem eigenen Begriff nach. Je hemmungsloser jedoch die Vernunft in jener Dialektik sich zum absoluten Gegensatz der Natur macht und an diese in sich selbst vergißt, desto mehr regrediert sie, verwilder-



te Selbsterhaltung, auf Natur; einzig als deren Reflexion wäre sie *Übernatur*.« (ND, 285; Hervorhebungen F.H.)

5. IMMANENTE TRANSZENDENZ ALS TRANSKULTURELLES PROBLEM

Die minimale Verschiebung von Transzendenz als verabsolutierter Immanenz hin zu immanenter Transzendenz kommt einer Verschiebung ums Ganze gleich: die natürlichen Dinge werden dabei mehr als natürlich; Natur transfiguriert sich in Übernatur.

In diesem Sinne möchte ich Julliens Interpretation chinesischen Denkens zurufen: wenn sie dieses Punktes innewürde, dann würde das Ganze sich transfigurieren. Die minimale Verschiebung von Transzendenz als verabsolutierter Immanenz hin zu immanenter Transzendenz kommt einer Verschiebung ums Ganze gleich: die natürlichen Dinge werden dabei mehr als natürlich; Natur transfiguriert sich in Übernatur. Ich gehe davon aus, dass ein solches Verständnis immanenter Transzendenz mit der energetischen Schule (*qìxué* 氣學) des Konfuzianismus, insbesondere der Linie von Zhāng Zǎi 張載 (1020–1077) bis Wáng Fūzhī, auf die sich Julliens Interpretation des Konfuzianismus in *Procès ou Création* und *Figures de l'immanence* vor allem bezieht, aufs Engste korrespondiert, und deshalb weit besser als Julliens Kontrast von Immanenz-Prozess (China) und Transzendenz-Kreation (Europa) in der Lage ist, den philosophischen Gehalt dieser Schulrichtung zu erschließen, die, im Unterschied zu dem, was Jullien in den genannten Büchern suggeriert, eben nicht *das* chinesische Denken zu repräsentieren vermag. Ein Blick auf entsprechende Diskussionen im Rahmen des zeitgenössischen Neokonfuzianismus macht deutlich, dass idealistisch orientierte Neukonfuzianer wie Móu Zōngsān in der energetischen Schule eine Tendenz zu Naturalismus und Materialismus gesehen haben, die sie, aus moralphilosophischen und nicht zuletzt auch aus politischen Gründen, abgelehnt haben.[44]

Zeitgenössischer Neokonfuzianismus und Kritische Theorie, im China der 1990er Jahre

44 Im Zuge der kommunistischen Machtergreifung von 1949 sind wichtige Vertreter des später sogenannten zeitgenössischen Neokonfuzianismus nach Taiwan und Hongkong geflohen, wo sie eine zunehmend einflussreiche Publikations- und Lehrtätigkeit entfalten konnten, die seit den 1980er Jahren verstärkt auch auf das chinesische Festland zurückwirkt – bedauerlicherweise oder vielmehr bezeichnenderweise allerdings vor allem in seiner kulturnationalistischen Tendenz, die zum Revival der chinesischen »Nationalstudien« (*guóxué* 國學) passt, deren akademische Institutionalisierung in der vergangenen Jahren schnell vorangeschritten ist. Demgegenüber halte ich es für möglich und notwendig, das kritische Potenzial des zeitgenössischen Neokonfuzianismus zu betonen (vgl. Fabian Heubel, »Transkulturelle Kritik und die chinesische Moderne: Zwischen Frankfurter Schule und Neokonfuzianismus«, in: Iwo Amelung, Anett Dippner (Hgg.): *Kritische Verhältnisse: Die Rezeption der Frankfurter Schule in China*, Frankfurt am Main, Campus, 2009, S. 43–65). Der politische Schock von 1949 hat in den Schriften von Móu Zōngsān tiefe Spuren hinterlassen, indem er eine gewiss vorher schon vorhandene Tendenz zur Kritik an Marxismus und Materialismus zu einer unerbittlichen Feindschaft werden ließ, die bis in die Details seiner Rekonstruktion der neokonfuzianischen Philosophie der Sòng- und Míng-Zeit spürbar ist. Vgl. Fabian Heubel: »Culture de soi et créativité – Reflexions sur la relation entre Mou Zongsan et le Confucianisme énergétique«, in *Extrême-Orient Extrême-Occident*, octobre 2007, no.29, Paris: Presses Universitaires de Vincennes, S. 152–177.

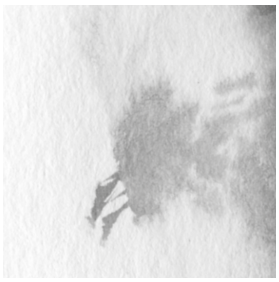
vor allem unter dem Label des Neomarxismus rezipiert, scheinen also durch einen politisch-ideologischen Graben voneinander getrennt zu sein, der es, bisher zumindest, verhindert hat, dass es zwischen beiden Seiten zu einer nennenswerten Kommunikation gekommen wäre. Hinzu kommt, dass sich unter den wenigen Sino-Philosophen in Europa, welche die Mühen einer ausgiebigeren Lektüre neukonfuzianischer Schriften, insbesondere derjenigen des sich wiederholt auf die kritische Philosophie Kants beziehenden Móu Zōngsān, auf sich genommen haben, hartnäckig die Auffassung hält, Móu habe sich eigentlich nur an dem Kantischen Begriff der Kritik abgearbeitet, um ihn zu entschärfen. Seine Philosophie, die, gegen Kant, intellektuelle Anschauung als menschliches Vermögen, das kultiviert werden kann, zu rechtfertigen trachtet, gilt als im Grunde unkritisch, wenn nicht gar vorkritisch. Unter den zeitgenössischen europäischen Denkern wird allenfalls die religionsphilosophisch geprägte Ethik von Emmanuel Levinas als möglicher Dialogpartner ins Spiel gebracht. Für Billeter ist Móus Versuch, die Geschichte chinesischen Denkens aus der Perspektive einer Philosophie der Kultivierung, die auf »Weisheit« bzw. »Heiligkeit« zielt, nicht bloß Ausdruck gelehrter Schwärmerei, sondern zudem auch noch einem »chinesischen Despotismus« verhaftet, dem er sich nicht kritisch entgegenstellt, sondern den er naiv perpetuiert – ein Vorwurf, den er sodann an Jullien weiterreicht, der während eines längeren Aufenthaltes in Hongkong Lehrveranstaltungen von Móu Zōngsān besucht hat.[45]

Ich möchte nun nicht behaupten, dass Skepsis und Vorbehalte, mit denen Móus Philosophie konfrontiert wird[46], unbegründet sei, vielmehr bin ich davon überzeugt – und zwar zunehmend davon überzeugt – dass ein philosophischer Perspektivenwechsel zum Ausgangspunkt der Rekonstruktion eines kritischen Gehalts seiner Philosophie führen könnte, durch die eine transkulturelle Konstellation zwischen zeitgenössischem Neokonfuzianismus und Kritischer Theorie eröffnet würde. Damit würde zugleich die Voraussetzung einer gründlich veränderten Wahrnehmung jenes Archivs konfuzianischer Texte möglich, die Móu, ausgehend von der krisenhaften Erfahrung chinesischer Modernisierung, einer umfänglichen Rekonstruktion unterzogen hat. In diesem Kontext ist das Motiv immanenter Transzendenz von hervorgehobener Bedeutung, das von konfuzianischen Denkern des 20. Jahrhunderts zunächst einmal zum Zwecke der Markierung einer interkulturellen Differenz ins Spiel gebracht worden ist: einerseits galt es, sich von der westlichen Etikettierung chinesischen Denkens als mythischem Denken, als einem Denken absoluter Immanenz, abzusetzen; andererseits aber auch die Differenz zu einer Vorstellung absoluter Transzendenz zu betonen, in der ein

Hinzu kommt, dass sich unter den Sino-Philosophen in Europa hartnäckig die Auffassung hält, Móu habe sich eigentlich nur an dem Kantischen Begriff der Kritik abgearbeitet, um ihn zu entschärfen.

45 Vgl. Billeter: *Contre François Jullien*, S. 84–87 sowie François Jullien und Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (La Chine), Entretiens d'Extrême-Occident*, Paris: Seuil, 2000, S. 146–149.

46 Vgl. den Beitrag von Rafael Suter in diesem Band.



hervorstechendes Merkmal der christlichen Religion gesehen wurde. Vor diesem Hintergrund konnte immanente Transzendenz zum Leitmotiv für eine Rekonstruktion von Aspekten des konfuzianischen Kanons werden, in der die Auseinandersetzung mit Kant und dem nachkantischen Idealismus konstitutive Bedeutung gewonnen hat.

Die Dynamik transkultureller Kritik, die damit in Gang kommt, könnte dabei helfen, Ressourcen des Konfuzianismus und der chinesischen Literatenkultur für eine kritische Auseinandersetzung mit der Gegenwart zu erschließen.

Subjektivität, so möchte ich im Anschluss an die obigen Erörterungen sagen, ist kritisch, wenn es ihr gelingt zweierlei zu vermeiden: *Subjektivierung*, die sich zur zwanghaften Identität verhärtet, wie *Desubjektivierung*, sofern sie auf ein Zerfließen in charakterloser Anpassung hinausläuft. Wege der Übung, der Ein- und Ausübung, solcher Subjektivität zu finden, erweist sich somit als wichtige Aufgabe einer kritischen Theorie der Kultivierung. Kritische Theorie und konfuzianische Philosophie der Selbstkultivierung treffen sich, so meine ich, in der Frage nach einer Subjektivität, die weder bloß naturbeherrschend und identisch, noch bloß naturverfallen und nichtidentisch wäre, weder bloß »gegenläufig« (*nì* 逆) noch bloß »mitläufig« (*shùn* 順), vielmehr in der Übung von Selbstbesinnung die unabschließbare Dialektik der Momente immer neu austrägt. Immanente Transzendenz erweist sich somit als geteiltes transkulturelles Problem, insofern das Nachdenken über Subjektivität heute zu einem neuartigen Nachdenken über das Verhältnis von Natur und Übernatur, von Kraft (Energie) und Vernunft nötigt, zu dem weder die europäische noch die chinesische Tradition den Schlüssel in der Hand halten.

Was immanente Transzendenz sei, ist also ein offenes philosophisches Problemfeld, zu dessen Entwicklung meine Ausführungen beitragen sollen. Es geht mir nicht zuletzt darum, eine kritische Perspektive auf Diskussionen immanenter Transzendenz zu eröffnen, wie sie im Kontext zeitgenössischer chinesischsprachiger Philosophie geführt werden. Die Dynamik transkultureller Kritik, die damit in Gang kommt, könnte dabei helfen, Ressourcen des Konfuzianismus und der chinesischen Literatenkultur für eine kritische Auseinandersetzung mit der Gegenwart zu erschließen. Das war bisher weitgehend undenkbar. Bestimmte chinesische Quellen, könnten heute gerade deshalb ein vielversprechender Bezugspunkt für kritische Theorie werden, weil in ihr Möglichkeiten von Kritik erprobt worden sind, die ohne eine religiös motivierte Spannung zur Welt, ohne die Gewissheit absoluter Transzendenz auskommen mussten: weil sie schon sehr lange mit dem Problem gerungen haben, die Kritik der Gegenwart einem Denken immanenter Transzendenz abringen zu müssen.