



**Prof. Dr. Francois Jullien, *Université Paris VII*; Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung von „Meeting China 2008 – Olympialand kontrovers“ [Übersetzung: Vincent von Wroblewsky]; 14. April 08**

## **Europa anders denken: warum sich für das chinesische Denken interessieren?** **[*Penser l'Europe différemment : pourquoi s'intéresser à la pensée chinoise ?*]**

### *1. China als anderswo*

China bildet eine gegenüber der europäischen Kultur besonders ausgeprägte Exteriorität. Exteriorität der Sprache: das Chinesische gehört nicht zur großen indo-europäischen Gruppe (im Unterschied zum Sanskrit, das mit unseren Sprachen in Europa verbunden ist); auch andere Sprachen hatten eine ideographische Schrift, doch nur das Chinesische behielt sie bei. Exteriorität der Geschichte: zwar fand indirekt (über die Seidenstraße) in römischer Zeit gelegentlich ein Austausch statt, jedoch treten die beiden Seiten des großen Kontinents erst wirklich in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrhunderts, als sich Evangelisierungsmissionen in China niederlassen, in Kontakt, und beginnen erst in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts mit dem Opiumkrieg und der erzwungenen Öffnung der chinesischen Häfen stärker miteinander zu kommunizieren. Das dank der Wissenschaft überlegene Europa beginnt, China durch Gewalt und nicht mehr durch den Glauben zu kolonisieren. Im Vergleich erscheint selbst die arabische Welt, die so viele griechische Texte übersetzt und nach Europa vermittelt hat (Ärzte, Aristoteles, ...), sehr abendländisch. Thomas von Aquin stützt sich auf Averroes, der islamische Monotheismus baut auf die vorangegangenen auf; auch die ersten Umrisszeichnungen der Gestalt des europäischen Intellektuellen gehen auf Andalusien zurück.

Doch während es für Europa am deutlichsten die äußere Kultur repräsentiert, ist China ihm bekanntlich zugleich vergleichbar, und zwar sowohl durch sein Alter wie durch seine Entwicklung. Aus diesen Gründen habe ich für mich dieses chinesische „Terrain“, wie die Anthropologen sagen, erwählt; und weil ich eben nicht Anthropologe, sondern Philosoph werden wollte, suchte ich nach einem Denken, das ebenso wie unseres in Europa reflektiert ist – das heißt textualisiert, kommentiert, explizit formuliert. Das ist nur in China der Fall (Japan ist kein vollständiger Sonderfall, denn es hat den chinesischen Einfluß erlitten). Ich sprach wohl bemerkt von *Exteriorität* und nicht von *Alterität*: die Exteriorität ist durch die Geographie, durch die Geschichte, durch die Sprache gegeben – man kann sie *konstatieren*; die Alterität dagegen, sofern es eine Alterität gibt, muß *konstruiert* werden. China ist « woanders »; in welchem Maße ist es « anders »? Foucault sprach am Anfang von *Die Ordnung der Dinge* von der « Heterotopie » Chinas, die zu unterscheiden ist von der Utopie; und auf der folgenden Seite sagt er: « Utopien beruhigen », « Heterotopien beunruhigen »...

### *2. Ressourcen der Heterotopie*

Anders gesagt, die Schwierigkeit liegt weniger an der Differenz zwischen fernöstlichem und europäischem Denken als an der *Indifferenz*, der Gleichgültigkeit, die beide traditioneller Weise für einander zeigen. Die erste Arbeit, die jedesmal eine Montageoperation erfordert und nie abgeschlossen ist, besteht zunächst darin, beide aus dieser gegenseitigen Gleichgültigkeit herauszulösen und ein *vis-à-vis*, ein Gegenüber zu schaffen, bei dem beide sich wechselseitig betrachten. Dieser veränderte Rahmen gibt dann von selbst zu denken. Das führt zur Frage: was geschieht mit dem Denken, wenn es aus der großen indo-europäischen Familie austritt, wenn plötzlich die sprachliche Verwandtschaft abgeschnitten ist, wenn man sich nicht mehr auf die Semantik stützen noch auf den etymologischen Ursprung zurückgreifen kann, wenn man mit den syntaktischen Effekten bricht, an die sich unser Denken gewöhnt hat, in die es eingegossen ist? Oder was geschieht mit dem Denken, wenn man aus unserer Geschichte austritt (der der « abendländischen » Welt), und damit zugleich mit der Geschichte der Philosophie bricht und sich nicht auf die Entwicklung der Begriffe oder der Lehren stützen kann – an die sich unser Geist anlehnt?

Zugleich haben wir es, wie ich sagte, in Fernost mit einem konsistenten, expliziten Denken zu tun; und deshalb *gibt* der veränderte Rahmen *zu denken*. Denn im Gegensatz zu dem, was die (abendländische) Geschichte der Philosophie (seit Hegel, doch auch, mit umgekehrten Vorzeichen, Deleuze, nach Merleau-Ponty) behauptet, ist der ferne Osten nicht im Stadium des « Vorphilosophischen » stehen geblieben: er erfand seine Abstraktionsmittel, er kannte eine Vielzahl von Schulen (seit der chinesischen Antike, im Rahmen rivalisierender Fürstentümer, nicht in dem von Stadtstaaten). Er verharrte also nicht in der Kindheit der Philosophie, sondern schöpfte aus anderen Intelligibilitätsquellen.

### 3. Der Nutzen des Umwegs – die Rückwendung

Der Nutzen dieses *Umweges* über China ist ein doppelter. Er besteht zunächst darin, andere *mögliche* Modi der Kohärenz zu entdecken, was ich andere *Intelligibilitäten* nennen möchte; und somit zu erkunden, wieweit das Fremdsein des Denkens gehen kann. Dieser Umweg impliziert jedoch auch eine *Rückkehr*: von diesem Blickpunkt der Exteriorität aus geht es darum, auf die Voraussetzungen zurückzukommen, von denen aus sich die europäische Vernunft entwickelt hat – verborgene, nicht explizite Voraussetzungen, die das europäische Denken als Evidenz mit sich trägt, dermaßen hat es sie assimiliert, sich mit ihnen entfaltet. Das Ziel besteht folglich darin, auf das Ungedachte des Denkens zurückzugehen, indem man von diesem Exterioritätsstandpunkt aus die Rückseite der europäischen Vernunft erfaßt. Das heißt zugleich aus der Kontingenz ihres Geistes hervorzutreten (indem man durch die Bewährungsprobe eines anderen Denkrahmens geht) und das „wir“ (nicht nur der Ideologie, sondern auch der Sprach- und Denkkategorien) explizit zu machen, das immer implizit bei diesem „Ich“ am Werke ist, das so selbstherrlich „ich denke“ sagt.

Das möchte ich eine *Dekonstruktion* von *außen* nennen. Denn von innen (von unserer Tradition aus) durchgeführt, läuft sie Gefahr zu scheitern: wer versucht, Abstand zur Metaphysik zu gewinnen, läuft schon allein deshalb Gefahr, „auf die andere Seite“ zu fallen – die der hebräisch-biblischen Quellen (von Heidegger bis Derrida: die berühmte „ungedachte Schuld“). Durch China hindurchgehen bedeutet, aus dieser großen Hin- und Her-Bewegung – zwischen Athen und Jerusalem – hervorzutreten, die in Europa die Philosophie trug (von Hegel bis Nietzsche und Kierkegaard: griechisches Glück oder unglückliches Bewußtsein, Abraham gegenüber Sokrates usw.) und andere Worte des Ursprungs zu hören.

### 4. Am Sein vorbeigehen

Betrachten wir in dieser Hinsicht den Begriff des „Sein“, von dem aus seit den Griechen (seit Homer) Europa ursprünglich gedacht hat. „Sein“ oder „nicht sein“ (*to be or not to be*) bildet par excellence die dramatische Alternative; ebenso wie der Gegensatz zwischen Sein und Werden (*einai/gignesthai*) die Trennungslinie bildet, von der aus sich die „Onto“-logie entwickelt hat, der Königsweg der Philosophie. Wir können nicht außerhalb dieser Falte des Seins denken (unser Denken artikuliert sich in ihr) und zugleich sind wir uns dessen bewußt, daß das Sein mehrere Bedeutungen annehmen kann, in verschiedene Sinnrichtungen gehen kann<sup>1</sup>, zunächst in der Bedeutung der Existenz („er/es ist“) oder der Prädikation (dieser oder jener oder dieser Art sein). Konvergieren diese Bedeutungen zu einer gleichen Einheit (*pros hen*, wie man es von Aristoteles bis Lesniewski vertrat) oder bleiben sie sich völlig fremd und sind entsprechend eine Quelle von Konfusion? (Russel: es ist „ein Unglück der menschlichen Rasse“, daß sie das gleiche Wort „sein“ für zwei so verschiedene Anwendungen wie Prädikation und Identität gewählt hat). Doch ist hier wirklich von der „menschlichen Rasse“ die Rede oder handelt es sich nicht vielmehr um eine griechische Angelegenheit, die „wir“ in Europa geerbt haben? Das klassische Chinesische sagt in getrennter Weise das „es gibt“ (*you*) oder das „als“ (*wei*) oder die „Existenz-Subsistenz“ (*cun*) und kennt auch die Funktion der Kopula (*ye*). Aber es sagt nicht (denkt nicht) das Sein in der absoluten Bedeutung (*haplôs*, sagt Aristoteles): das Sein als „Gattung“, an der alle anderen Gattungen teilhaben müssen, um als „Seiende“ bezeichnet werden zu können (Platon, *Sophist*); oder die des Seins „als Sein“ (*on he on*), dessen Wissenschaft die Philosophie seit Aristoteles sein will. Das chinesische Denken hatte sich nicht die Frage zu stellen - oder konnte sie nicht stellen -, die uns bisher unvermeidlich schien, die Frage des *ti esti* oder „was ist?“.

### 5. Sich nicht auf die Wahrheit fixieren

Es geht also darum, sich auf eine behutsame und geduldige Analyse einzulassen. Diese ist nicht mehr eine Angelegenheit der Sinologie, sondern hat eine entscheidende Bedeutung für das Verstehen unseres Denkens und seiner Möglichkeiten. Wie verhält es sich dabei mit der „Wahrheit“? China hat durchaus die gelegentliche „Adäquation“ (*dang*, insbesondere bei den Mohisten) gedacht, da es jedoch nicht vermochte, sie an das Sein

<sup>1</sup> Im Französischen bedeutet „sens“ u.a. Sinn und Richtung, F.J. spielt hier mit dieser Doppelbedeutung, wenn er vom Sein sagt, es könne „en plusieurs sens“ gesagt werden. A.d.Ü.

anzulehnen, konnte es sie nicht auf der Ebene der Ewigkeit aufstellen, konnte es sie nicht durch ein reines Erkenntnisprojekt stützen (das wie bei den Griechen dazu tendiert, Weisheit und Wissenschaft gleichzusetzen, *sophia* und *epistémé*), es machte aus ihr nicht die WAHRHEIT als höchstes Ziel der Philosophie – wobei „konnte nicht“ selbstverständlich nicht Ausdruck eines Mangels, sondern die Eröffnung einer anderen Möglichkeit ist<sup>2</sup>. Der Begriff des klassischen Chinesischen, den wir am besten mit „wahr“ übersetzen können, bedeutet eher „authentisch“ (*zhen* : im Sinne wahrer Gefühle oder einer wahren Natur; der „wahre Mensch“ *zhen ren* ist, besonders im Taoismus, jener, der es verstanden hat, zu einer vollkommenen inneren Disponibilität zu gelangen und keine Hindernisse mehr bei der Entfaltung seiner Existenz kennt). Die Chinesen haben ferner auch das disjunktive Urteil praktiziert: „das ist dies“ / „das ist nicht dies“ (*shi / fei* : wahr oder falsch, gut oder böse), befürchteten jedoch sehr früh, seit der Bildung ihrer Denkschulen, in der Antike, den Verlust, den unausweichlich hinsichtlich der „Globalität“ der Weisheit (der harmonisierenden Fülle des *tao*) der – sterile – Konflikt der Positionen (wie Zhuangzi es ständig tut) nach sich ziehen würde. Das bedeutet selbstredend nicht, daß die Chinesen nicht das Wahre vom Falschen unterscheiden konnten (es nicht verstanden), sondern daß sie ihre Auffassungen nicht *unter diesem Blickwinkel*, dem der Suche nach der Wahrheit, entwickelt haben.

#### 6. Nicht die „Zeit“ denken, sondern die Jahreszeiten oder die Dauer

Es gibt genug Anlaß, die Philosophie zu verunsichern: etwas trübt unsere erworbenen Gewißheiten und bringt die Trennungslinie zwischen Allgemeinem und Einzelem in Bewegung. Und damit ist eine Warnung verbunden: um in das chinesische Denken einzutreten, muß man der Entwicklung seiner Begriffe und seiner Fragstellungen folgen, ohne vorauszusetzen, daß die Art und Weisen ihres Zusammenhangs von vorn herein mit unseren in Europa übereinstimmen. Verzichten wir auf die naive Vorstellung, wonach es einerseits keine allgemeinen Begriffe gäbe, und auf der anderen Seiten ihre kulturellen Variationen. Denn es sind nicht nur unsere großen Philosopheme, die man nicht als solche auf chinesischer Seite wiederfindet, sondern selbst Begriffe, die zu den allgemeinsten gehören und die man für „Invarianten“ halten könnte wie die der „Zeit“. Ich hatte bereits die Gelegenheit zu zeigen, daß die Chinesen einerseits die „Jahreszeit“ gedacht haben (Augenblick - Gelegenheit - Umstand: *shi*), andererseits die „Dauer“ (*jiu* – sich verbindend mit dem Raum, einschließlich bei den Mohisten), aber nicht den Begriff einer abstrakten homogenen Zeit, die von den Prozessen abgelöst ist, wie die Griechen sie sowohl von einer Physik der Bewegung der Körper als auch ihrer Ortsverschiebung im Raum (Aristoteles) und eines metaphysischen Bruchs mit der Ewigkeit des Seins (Platon-Plotin) oder Gottes (Augustinus) konzipierten; und wie wir sie gewöhnlich falten in der Konjugation, die verschiedene Zeiten markiert – die chinesische Sprache konjugiert nicht<sup>3</sup>.

Heißt das, die Chinesen hätten nur über den impliziten Begriff verfügt, wie Sinologen nahelegten, die nicht akzeptieren konnten, daß die Chinesen diesen „universellen Begriff“ der Zeit nicht gehabt hätten? Aber warum hätten sie ihn nicht entwickelt? (Und ist es nicht vielmehr ihr Denken der Prozesse und des Übergehenden, das ihn blockierte?). Oder stellt das nicht durch Kontrast das Rätselhafte und Paradoxe heraus, das in Europa das Denken der Zeit beibehält, wovon aus sie es konstruierte und leidenschaftlich diskutierte (ihre „obskure“ Existenz, sagt Aristoteles, da sie ein „Teilbares“ ist – zwischen den verschiedenen Zeiten – doch deren „Teilungen“ nicht existieren, da die Gegenwart nur ein Durchgangspunkt ohne Ausdehnung, also ohne Existenz ist, und zwar zwischen der Vergangenheit, die nicht mehr, und der Zukunft, die noch nicht ist). Der Beweis für eine derartige Kluft findet sich jedenfalls darin, daß die Chinesen und die Japaner den abendländischen Begriff der „Zeit“ übersetzen mußten, als sie am Ende des XIX. Jahrhunderts dem westlichen Denken und der westlichen Wissenschaft begegneten („Zeit“ wurde durch „Zwischen-den-Augenblicken“ übersetzt, *shi-jian* auf chinesisches, *ji-kann* auf japanisch). Ebenso verhält es sich mit der schwierigen und auch heute noch umstrittenen Übersetzung des „Seins“ oder des „Ontologischen“, oder der „Wahrheit“, des „Ideals“ usw. Umgekehrt sollten wir darauf achten, wenn in einer Übersetzung aus dem klassischen Chinesischen in eine europäische Sprache auf die Begriffe „Wahrheit“, „Sein“, „Zeit“, „Ideal“ usw. stoßen, wie es häufig der Fall ist, daß nicht der chinesische Begriff übersetzt wurde, sondern eine Assimilierung bereits stattgefunden hat, um den fremden Sinn besser in unsere Sprache zu übertragen, uns in den geistigen Rahmen ihrer Möglichkeiten und unserer theoretischen Erwartungen zu führen, wobei billig aber ungerechtfertigt die Illusion der Universalität erzeugt wird.

#### 7. Glück oder „Loslassen“

Sie sehen, wie große europäische Philosopheme ausgehend von diesem chinesischen *Außen* in Frage gestellt werden. Eine erste Lehre aus dieser Reise nach China besteht ohne Zweifel darin, daß man sich von nun an nicht mehr auf dem weichen Kissen von Begriffen ausruhen kann, die von vornherein universell zu sein schei-

<sup>2</sup> Ich verweise auf *Un Sage est sans idée*, Seuil, 1998, I, Chap. 8. *Der Weise hängt an keiner Idee*, Fink Verlag, Munich, 2001.

<sup>3</sup> Ich verweise auf *Du « temps », éléments d'une philosophie du vivre*, Grasset, 2001, chap. 2 et 3. *Über die « Zeit », Elemente einer Philosophie des Lebens*, Diaphanes, Zürich-Berlin, 2004

nen oder von denen man sicher sein kann, sie seien es. Ich sagte wohlgerne „von vorn herein“, denn ich verzichte nicht auf die Forderung nach Universalität, ich denke jedoch, diese ist die Frucht einer Arbeit und eines Prozesses (deshalb sprach ich hier und da von *universalisants*, von Universalisierenden); und ebenso wie die Alterität ist sie zu konstruieren: sie ist ein Horizont, kein Ausgangspunkt.

Sie werden einwenden: aber das „Glück“? Ist das Glück nicht ein Streben, das ununterschieden jede Kultur durchzieht, bildet es nicht den kleinsten gemeinsamen Nenner: liegt es nicht allem Menschlichen zugrunde? Ich bin nicht einmal sicher, daß der Begriff des Glücks unmittelbar eine Brücke nach China zu schlagen vermag<sup>4</sup>. China kannte zwar, seit der archaischen Zeit, den Gedanken der von der Gottheit begünstigten Glückseligkeit oder Prosperität; da es jedoch weder den Begriff der „Seele“ noch den des „Zwecks“ entwickelt hat (*psyché - telos*), auf die sich in Griechenland das Denken des Glücks stützte, hat sie die Kategorie des „Glücklichen“ nicht zu einem idealen Begriff erhoben. Schaut man genauer hin, bemerkt man, daß bei den chinesischen Denkern der Antike die Weisheit sehr viel mehr aus „Disponibilität“ besteht, die das „Gutgehen“ begünstigt (so wie man geläufig sagt: „es geht“) als aus Glück im eigentlichen Sinne. „In Form“ sein, wie alle chinesischen Übungen der Verfeinerung und Reinigung des Lebensatems (*qi gong*) lehren, indem sie ihn wieder flüssig machen, heißt nicht „glücklich sein“. Denn auch das Glück ist eine Fokalisierung (wie die Wahrheit) und verbleibt im Register des *Festhaltens* – während das Denken des *tao* das „Loslassen“ lehrt – oder wenigstens das Absehen vom Verfolgen und Einfangen; das heißt nicht *im Gleichklang* (mit den Prozessen) sein und sich nach seinem Willen und Gutdünken „entwickeln“; da ist noch zuviel Fixierung und Abzielen.

### 8. Wie kann man die Wirksamkeit denken?

Wie denkt man sie, ohne ein Modell zu entwickeln, das man als Ziel setzt, also ohne die Bemühung des Verhältnisses Theorie-Praxis, und außerhalb jeder heroischen Konfrontation (wie bei den Griechen)? Anders gesagt, wie kann man die *mètis* aus dem Schatten der Mythen herausholen, als „listenreiche Intelligenz“ (wie die des Odysseus *polytropos*), die das theoretische Werkzeug der Griechen, als es den Status einer idealen Form (*eidos*) erarbeitet, fallen ließ?

Der europäischen Schwierigkeit, die Wirksamkeit zu denken – selbst auf der „realistischen“ Seite unserer Philosophie (von Aristoteles bis Machiavelli oder Clausewitz) – steht das chinesische Herangehen an die Strategie entgegen: wenn die Wirksamkeit vom „Situationspotential“ und nicht von einem vorgefaßten Plan erwartet wird, wenn sie in Begriffen der Konditionierung und nicht in denen von Mittel und Zweck betrachtet wird, der Umwandlung und nicht der Aktion, der Manipulierung und nicht der Überzeugung usw., dann ist die zu erfassende „Gelegenheit“ nur noch das Ergebnis der begonnenen Tendenz, und der größte General erringt nur „leichte“ Siege, ohne daß man überhaupt daran denkt, ihn dafür zu loben. Diese Strategie, wie sie die Kriegskünste des antiken China lehren (Sunzi), finden sich in den Künsten der Macht wieder (entsprechend ihrer autoritären Tradition: Han Feizi) oder der Diplomatie (das *Guiguzi*); ihre Kohärenz wird in den Aphorismen des *Laozi* dargelegt, dessen „nicht handeln“, weit entfernt davon, das Unbeteiligtsein und die Passivität zu vertreten, aus der Immanenz der Fähigkeit zur Wirkung schöpft. Von diesem Kontrast ausgehend nimmt man besser wahr, worin eine „Wirkung“ besteht; und insbesondere, daß man eine spektakuläre Auffassung von der Wirkung aufgeben muß, um, den chinesischen Strategielehrern folgend, zu verstehen, daß eine Wirkung um so größer ist, als sie nicht geplant ist, sondern sich indirekt aus dem Prozeß ergibt, der seinerseits diskret ist<sup>5</sup>.

### 9. Sich auf das Situationspotential stützen (statt ein Modell zu entwickeln)

Ich möchte insbesondere drei Begriffe vorschlagen, um mit der chinesischen Auffassung von der Wirksamkeit vertraut zu werden. Der erste ist der des „Situationspotentials“ (ich entlehne diesen Begriff den chinesischen Strategielehrern der Antike Sun Zi, Sun Bin). Statt ein Modell zu bilden, indem man eine ideale Form konstruiert und zum Ziel setzt, um dann diese ideale Form in die Wirklichkeit umzusetzen, was nicht ohne Zwang geht, bemüht sich derjenige, der (in China) wirksam sein will, vielmehr darum, die für ihn innerhalb der betrachteten Situation günstigen Faktoren zu erkennen - aufzuspüren -, denn darin liegt das „Situationspotential“ - (Begriff des *shi*) – um diese schrittweise auf seine Seite kippen zu lassen. Ich ziele nicht direkt auf die Wirkung, indem ich versuche, meinen Plan den Dingen aufzuzwingen, was nicht ohne Verausgabung noch Widerstand vor sich gehen kann; ich lasse vielmehr die Situation sich ständig entwickeln, abhängig von den *tragenden* Faktoren, die ich in ihr entdecke, so daß die Wirkung sich aus der Situation selbst ergibt. Anders gesagt, sie ist es, die das erwartete Ergebnis hervorbringt. Und wenn heute mir nichts günstig ist, ziehe ich es vor zu warten statt eine feindliche Situ-

<sup>4</sup> Ich verweise auf *Nourrir sa vie, à l'écart du Bonheur*, chap. IX, Seuil, 2005. *Sein Leben nähren, Abseits vom Glück*, Merve Verlag, Berlin, 2006.

<sup>5</sup> Ich verweise auf *Traité de l'efficacité*, Chap. 1 à 5, Grasset, 1996. *Über die Wirksamkeit*, Merve Verlag, Berlin, 1999.

ation in Angriff zu nehmen und an ihr zu zerbrechen – was gewiß schön, ja sogar heroisch wäre, aber von geringer Wirkung ...

Denn der chinesische Strategie weiß, daß die Situation selbst in Entwicklung begriffen ist und daß nach und nach neue Bedingungen auftauchen werden, auf die man sich erneut stützen kann, um erfolgreich zu sein. Daraus ergibt sich eine Konzeption von Wirksamkeit, die sowohl indirekt (im Verhältnis zu einem erstrebten Ziel) als auch diskret ist (denn sie paßt sich dem Lauf der Dinge an statt zu versuchen, diesen ihrem Projekt zu unterwerfen). Deshalb habe ich es letztlich vorgezogen, im Zusammenhang mit China eher von « Effizienz » als von « Wirksamkeit » zu sprechen: Effizienz macht die Kontinuität einer Abwicklung und zugleich die Kunst, in ihr die Immanenz zu entdecken, hörbar, ohne das Ich-Subjekt als entwerfendes und handelndes herauszuheben.

#### 10. Was ist unter stiller Umwandlung zu verstehen?

Daraus ergibt sich ein zweiter Begriff: der der „stillen Umwandlung“. Der Held (auf europäischer Seite) stellt sich nicht nur Ziele, er muß auch handeln, um die ideale Form, die er entworfen hat, herbeizuführen. Bekanntlich ist aber eines der prägendsten Themen des chinesischen Denkens, das sich in allen Schulen findet, aber besonders im Taoismus ausgeprägt ist, das des „Nicht-Handelns“ (*wu wei*), das nicht zu verstehen ist im Sinne eines Desengagement, eines Sichheraushalten, noch weniger eines Verzichts oder einer Passivität. Wenn der Weise oder der Strategie nicht handeln, so „verwandeln“ sie jedoch (*hua*): das heißt, sie lassen durch Einfluß die Situation sich nach und nach im gewünschten Sinne entwickeln. Der Weise zum Nutzen der Welt, der Strategie für einen besonderen Nutzen – wobei der Unterschied zwischen ihnen keiner der Logik, sondern des Maßstabes und des Interesses ist.

Die *Umwandlung* erweist sich dabei genau als das Gegenteil des *Handelns*. Dieses ist lokal und momentan und verweist auf ein Subjekt (ich handle „hier und jetzt“), es hebt sich ab vom Lauf der Dinge, macht sich also bemerkbar und kann zum Gegenstand einer Erzählung werden (der Epos). Jene ist dagegen derart global und fortschreitend und verschmilzt mit dem Lauf der Dinge, daß sie sich in ihrem Prozeß nicht festmachen läßt. Insofern ist sie „still“. Man stellt jedoch im Nachhinein ihr Ergebnis fest. Betrachten Sie diese „stillen Umwandlungen“, die wir alle erleben, vom Klimawandel bis zum Altern. Ich sage „still“, weil man sie nicht wahrnimmt (man sieht sich nicht altern, weil die Umwandlung global und kontinuierlich stattfindet; betrachtet man jedoch Fotos von vor zwanzig Jahren, stellt man plötzlich fest, daß man älter geworden ist...). Das Handeln ist um so sichtbarer, als es der Situation Zwang antut, aber in seinen Wirkungen ein Epiphänomen bleibt, sagen uns die Chinesen. Die Umwandlung ist dagegen wirksam, und zwar um so wirksamer, als man sie nicht am Werk sieht und sie kein Ereignis bildet. Das chinesische Denken löst derart die Individualität des Ereignisses in der Globalität der Prozesse auf. Im Gegensatz zur großen europäischen Mythologie eines EREIGNISSES (und einer Ankunft), das einen Bruch in die Zeit einführt und dessen Erwartung immer noch nicht völlig mit dem Religiösen (dem großen „Davor“) gebrochen hat, machen uns die Chinesen auf die lange Zeit, die langsame Dauer aufmerksam und sehen im „Ereignis“ nur das momentane Auftauchen – wie ein Schaum auf der Welle – einer sehr viel umfangreicheren Wandlung, die man nicht aufspalten kann.

#### 11. Inwieweit können derartige Begriffe die Gegenwart Chinas erhellen ?

Auch heute scheint mir China nicht irgendeinen Zukunftsplan zu hegen, irgendeinen gegebenen oder angestrebten Zweck zu verfolgen, und sei es ein imperialistischer; sondern bestmöglich, Tag für Tag, sein *Situationpotential* zu nutzen. Das heißt aus den günstigen Faktoren Gewinn ziehen – egal, auf welchem Gebiet: ökonomisch, politisch, international, und bei jeder Gelegenheit – um seine Macht und seinen Rang unter den Nationen zu stärken. Erst jetzt beginnen wir, etwas verblüfft, die *Ergebnisse* festzustellen: in wenigen Jahrzehnten ist China zur großen Fabrik der Welt geworden und in den kommenden Jahren wird sein Potential unweigerlich noch wachsen. Und das ohne ein großes Ereignis, das einen Bruch markiert. Deng Xiaoping, der « kleine Steuermann », war der große *stille Umwandler* Chinas. Schrittweise überführte er die chinesische Gesellschaft, indem er Liberalisierung und Repression abwechselnd einsetzte, vom sozialistischen Regime zu einem Hyperkapitalismus, ohne je einen scharfen Schnitt zwischen beiden erklären zu müssen. Oder sehen Sie die chinesische Einwanderung nach Frankreich: sie dehnt sich von einem Stadtviertel zum nächsten aus, jeder Neuankömmling holt bald einen nach dem anderen alle seine Cousins nach, die chinesischen Feiertage werden jedes Jahr bedeutsamer usw. Doch der Übergang findet so kontinuierlich statt, daß man ihn nicht bemerkt und folglich auch keine Möglichkeit hat, ihn einzudämmen. Diese Transformation ist derart fortschreitend und still, und sie verschmilzt so vollkommen mit dem « Lauf der Dinge », daß *man sie nicht sieht*. Doch eines Tages bemerkt man, daß in der eigenen Straße so viele Geschäfte chinesisch sind...

Betrachten Sie die Geschichte des heutigen China. In China gab es nicht, was man in der UdSSR sah, die wieder Rußland wurde: den XX. Parteitag, die Entstalinisierung, die Perestroika usw., das heißt, es gab keinen Schnitt; und deshalb konnte die gleiche Partei an der Macht bleiben. Erinnern Sie sich: man entmaoisierte *im Namen von Mao*, indem man andere Zitate auswählte, die zu mehr Realismus anregten. Ich erinnere mich an mein Erstaunen als Sinologiestudent, als ich eines Tages bemerkte, daß das Maozitat, oben in der Zeitung umrahmt, nicht mehr fettgedruckt war; doch auf dem Rest der Seite gab es reichlich Zitate. Dann begannen sich die Maozitate zu verändern, andere wurden vorgezogen; dann wurden sie seltener. Dann, dann... Diese Weise, die Veränderung herbeizuführen, hat eine doppelte Wirkung: einerseits vermeidet sie einen Bruch, der die Legitimität der Macht in Frage stellt; andererseits zwingt sie zu einem heimlichen Einverständnis, da man zwischen den Zeilen lesen muß, und macht einen so zum Komplizen der eingeleitet Umwandlung. Die Kluft ist in der Tat jeweils zu klein, oder zu *nuanciert*, als daß man sich empören könnte<sup>6</sup>.

Ich war in China während der Rückkehr Deng Xiaopings an die Macht. Wie rehabilitierte man ihn? Nach dem Tod von Mao, im September 1976, fuhr man mit dem Thema „Kritik Dengs“ fort. Nur wurden die begleitenden Formeln, die diese Hauptformel untermauerten, schrittweise weniger. Und eines schönen Tages tauchte der Ausdruck „die Fehler von Deng Xiaoping“ auf. Jeder verstand, daß er rehabilitiert war, oder vielmehr, daß er bereits an der Macht war. Zugleich können Sie nicht protestieren: ein „Fehler“, das ist nicht gut... Dann kehrte der Ausdruck „Genosse Deng Xiaoping“ zurück. Wie Sie sehen, zieht diese Art, das Gerücht zu destillieren, die Kluft zu mildern, indem man auf Kontinuitäten achtet, Sie in die laufende Bewegung hinein, ohne Risse zu bieten, die eine Reaktion erlauben würden.

Man braucht diese Art theoretischer Werkzeuge, um den einmaligen Fall zu verstehen, den das China von heute darstellt: den eines hyperkapitalistischen Regime unter einer kommunistischen Decke, jedenfalls einer bürokratisierten hierarchischen Struktur ... Die chinesische kommunistische Partei hat sich selbst stark *gewandelt*. China verstand es, von einer Generation zur anderen seine Eliten zu erneuern, dank auch von Aufhalten im Ausland. Heute steht eine Generation von Managern an der Spitze der Partei. Doch diese bleibt die Struktur der Macht, sie befiehlt weiter und ruft jene zur Ordnung, die aufbegehren. Man nimmt es mir sehr übel, es gesagt zu haben, dennoch wiederhole ich es: wenn ich mich dem chinesischen Denken zuwende, erstaunt es mich besonders, daß China niemals ein anderes Regime als die Monarchie in Betracht gezogen hat. Man kann es bedauern, aber so ist es. Man sprach in China lediglich vom guten oder vom schlechten Fürsten, von der „Ordnung“ oder von der „Unordnung“ – und war sogar oft der Ansicht, ein schlechter Fürst sei besser als die Anarchie... Gewiß gibt es Momente, wo die chinesische Macht sich auflöst. Doch sah ich nie das Ideal des Politischen auftauchen, im Sinne von Modellformen (*eidé*), über die Platon, Aristoteles, oder, in Frankreich, Montesquieu debattieren, als unterschiedene Regime, deren Qualitäten man vergleicht.

## 12. Das Ideal der Regulierung

Ich bin also der Ansicht, daß man die Geschichte des heutigen China nicht analysieren kann, ohne *auch* die Kategorien zu betrachten, die das chinesische Denken entwickelt hat. Letzter Winkel dieses theoretischen Dreiecks: die „Regulierung“. Es handelt sich hier um einen Leitgedanken des alten Chinas: weil er unaufhörlich reguliert wird, erneuert sich der Lauf des „Himmels“ stets von Neuem. „Regulieren“ heißt das Gleichgewicht innerhalb der Veränderungen bewahren (Begriff des *zhong*). Das ist der alte chinesische Gedanke der „Harmonie“ (*he*), den man jedoch in Bewegung – als Prozeß – und nicht statisch verstehen muß (was natürlich nicht heißt, daß die chinesische Geschichte selbst harmonisch gewesen sei). Bilden die heutigen chinesischen Verantwortlichen Modelle (selbst wenn sie gelernt haben, wie im Westen Pläne zu machen)? Ich glaube, sie bemühen sich eher darum zu *regulieren*, um zu versuchen, alle Risiken einer Überhitzung und der Zunahme der Abstände einzuschränken, aus denen Aufstände entstehen könnten. Sehen Sie die Reden der heutigen chinesischen Führer: „schenken wir der Bauernschaft mehr Beachtung, reduzieren wir die zu krassen Abstände zwischen den Provinzen, begrenzen wir die Korruption“, usw. Kurz, achten wir auf die „Deregulierungen“. Das Ganze, um Explosionen (und den Sturz des Regimes) zu vermeiden. Die von Deng Xiaoping unternommene Umwandlung, selbst bei ihren brutalsten Maßnahmen, ging einher mit der Sorge, den Übergang zur Modernisierung zu regulieren; gleichzeitig wird ein schwankender Kommunismus, ein ausufernder Nationalismus zu Hilfe geholt – ohne daß der zweite den ersten offen ablehnt. – Die chinesische Situation scheint mir also nicht völlig aufzugehen in den Kategorien politischer Analyse, die uns am vertrautesten sind.

<sup>6</sup> Ich verweise auf *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995. *Umweg und Zugang, Strategien des Sinns in China und Griechenland*, Passagen Verlag, Wien, 1999.

### 13. Die Frage der Demokratie

Denkt man die politische Frage weiter und betrachtet jene der *Demokratie* in China, und zwar sowohl in der Vergangenheit als auch in der Zukunft, muß man versuchen, das Problem möglichst genau zu formulieren. Zunächst muß man die griechische Demokratie, von der unsere weitgehend abgeleitet ist, von dem unterscheiden, was in der chinesischen Geschichte stattfand. Ist es übertrieben, in diesem Punkt auf die Griechen zurückzugehen? Auch hier kommt es auf eine genaue Betrachtung der Frage an. Ich möchte zunächst fünf Punkte des Unterschiedes hervorheben. Die griechische Demokratie beruht 1) auf dem Rückgriff auf die Modellbildung und sogar Mathematisierung, um eine bürgerliche Gleichheit aufzustellen (Vgl. Klisthene in Athen, von den ionischen Denkern angeregt); 2) auf einem Vertrauen in die Überzeugung: die öffentliche Rede ist ihr Hauptvektor, der Politiker ist ein Orator; 3) auf einer anerkannten und funktionalen Organisation der Auseinandersetzung, und zuerst jener der Reden: in der Versammlung, im Gericht, im Rat und sogar im Theater (dem *agôn*) heißt sprechen für oder sprechen gegen, jede antagonistische Position erhält die gleiche Redezeit, um sich auszudrücken (die *isegoria*) – so will es die Tradition der « Antilogien », die in unseren Tagen am Vorabend der Wahlen unsere Fernsehdebatten leitet; 4) auf einer gewählten Institution: die Abstimmung ist das legitime Verfahren für Entscheidung und Ernennung; 5) auf einem Vergleich mit anderen politischen Formen, von denen sie sich abgehoben hat; die Demokratie hält sich ihren Unterschied zu den anderen Regimes zugute – zahllose griechische Redner haben sie auf diese Weise gefeiert; und hören wir nicht auch noch in unseren Tagen, daß sie zwar kein ideales Regime sei, doch mit Sicherheit das „am wenigsten schlechte“?

China hat, in der Vergangenheit 1) ebenfalls eine Form der sozialen « Gleichsetzung » gedacht (*qi* bei Zhuangzi, *jun* bei Mencius; und vor allem bei den Mohisten und anderen Strömungen), sie war jedoch nicht mathematischen Typs und diente nicht dazu, Stimmen und Argumente zu zählen (*logizesthai* bedeutet im Griechischen sowohl abzählen als auch nachdenken); 2) keine Rhetorik entwickelt - die im allgemeinen gedämpfteren Debatten waren auf den Hof beschränkt; 3) das Spiel der Worte und Gegenworte zwar gekannt, es jedoch vermieden, da es dies für steril hielt; empfohlen wurden die Beeinflussung durch das Beispiel oder die indirekte Kritik (vgl. bereits die große Einleitung zur klassischen Gedichtsammlung *Classique des poèmes*); 4) bevorzugte die Einstellung entsprechend der Kompetenz (Wettbewerb) oder auf Empfehlung; 5) zog nur, wie bereits gesagt, das monarchistische Prinzip in Betracht, dessen einzige Alternative die Anarchie war; und diesem Prinzip einer einheitlichen Ordnung verdankt es die kommunistische Partei auch heute noch, sich zu halten, obwohl sie ihre politische Linie völlig umgekehrt hat. Ist dieser Fall nicht einmalig?

Muß man aber jede Demokratie ausschließlich nach diesen griechischen Merkmalen verstehen? In meiner Arbeit habe ich mehrfach bemerkt, daß China, das nicht die Institution *getrennt* vom Politischen und seinem Autonomwerden gedacht hat, wie die Griechen es schrittweise taten, nur die Macht konzipieren konnte (nicht das Recht: bei den Denkern des Despotismus) oder die Moral (bei den Anhängern des Konfuzius): die Gehorsamkeitsmaschine gegenüber der Tugend des Fürsten (die taoistische Strömung öffnet nur ein zerbrechliches Ventil in diesem System<sup>7</sup>). Dem müssen mindestens zwei Bemerkungen hinzugefügt werden. Einerseits fiel es den zeitgenössischen Denkern des sogenannten „Neuen Konfuzianismus“ nicht schwer nachzuweisen, daß China ebenfalls den Gedanken entwickelt hatte, das Volk sei nicht nur die Grundlage, sondern das Wertvollste im Staat (schon Mencius), und daß die traditionelle wechselseitige Regulierung zwischen Regierenden und Regierten, insbesondere durch die Legitimierung der an die Macht gerichteten Kritiken, von brennender Bedeutung sein konnte: ein Beleg dafür sind die Kampagnen der Wandzeitungen – *dazibao* – auf dem Tian'an Men Platz und anderswo, vor und nach dem Ende des Maoismus. Andererseits haben die europäischen Begriffe Eingang in China gefunden und sind für die heutigen jungen Chinesen bedeutungsvoll: das gilt für die „Menschenrechte“, ein nichtchinesischer Begriff, der aus dem Abendländischen übersetzt wurde und inzwischen seinen Weg gemacht und sich verwurzelt hat. Dennoch bin ich der Ansicht, daß jeder demokratische Fundamentalismus, der von vornherein die politische Organisationsform als universell setzen würde, die Europa seit den Griechen solange hat reifen lassen, dazu führen würde, die Arbeit unserer Geschichte selbst zu verkennen; und damit einmal mehr – doch mit sehr ernsten Folgen – die Gelegenheit, (über sich) nachzudenken.

### 14. Einwände

Das ist die *Baustelle*, auf der ich arbeite. Die Zeit reicht nicht mehr, um auf alle Einwände zu antworten, die diese, wie mir bekannt ist, hervorruft. Ich werde mich deshalb damit begnügen, auf einige zu antworten. Zuerst der Gebrauch des Begriffs der „Tradition“, den Foucault zurecht kritisierte. Ich möchte in dieser Hinsicht nur das unterscheiden, was man „von außen“ und das, was man „von innen“ sieht: von

<sup>7</sup> Ich verweise auf *Fonder la morale*, Grasset, Chap. 6, 1995. *Dialog über die Moral, Mencius und die Philosophie der Aufklärung*, Merve Verlag, Berlin, 2003.

innen, das heißt, innerhalb von Europa selbst interessiert man sich vor allem für die Effekte der Brüche und für die Art und Weise, in der jeder Philosoph dem Vorangegangenen „nein“ sagt; dagegen wird man von außen, wenn man sich zum Beispiel von China aus dem europäischen Denken zuwendet, empfänglicher für die Effekte der Kohärenz, oder besser noch, des *Einverständnisses* (*connivence*), die die unbestrittene Grundlage (ebenso wie den Grund, aus dem man schöpft) unseres Denkens bilden, was ich den *Übereinkunftsgrund* - *fond d'entente* nenne (erinnern wir uns auch an Zhuangzi im « Qiwulun » : *bian ye zhi, you bu bian ye*): es bleibt am Grunde jeder Diskussion etwas Undiskutiertes, von dem aus nur es möglich ist, eine Stellung zu beziehen und zu diskutieren, ja in einen Gegensatz zu geraten. Das ist der *Übereinkunftsgrund* (einer Kultur) den ich, ohne den Konflikt der Schulen untereinander zu vernachlässigen, im Rahmen des chinesischen wie des europäischen Denkens, die ich einander gegenüberstelle, herauszustellen versuche. Dennoch muß ich auf die durch meine Arbeit erzeugte Illusion antworten, ich würde, indem ich *via* China ein Außen zum europäischen Denken zu öffnen versuche, damit Minderheitsansichten oder mit der Zeit verschüttete Positionen in diesem Denken besetzen wollen: wenn ich (von China aus) die Möglichkeit erwähne, am Sein *vorbei* zu gehen, würde ich mit dem Heraklitismus übereinstimmen; wenn ich das chinesische Denken von der Wahrheit ablöse, würde ich in den Skeptizismus zurückfallen; wenn ich die Immanenz behandle, schliesse ich mich dem Stoizismus an (oder Spinoza, usw.) ; wenn ich die chinesische Nichtmodellbildung hervorhebe, fiele ich in den Pragmatismus und so fort. Es ist allerdings etwas ganz anderes, sich vom Sein zu lösen, wie es Heraklit tut, oder die Frage des Seins nicht in Betracht zu ziehen, wie das bei den chinesischen Denkern der Fall ist; oder auf die Möglichkeit der Wahrheit zu verzichten, wie die Skeptiker, und sich nicht auf die Wahrheit zu fokalisieren, wie die chinesischen Denker usw. Erfassen wir also jeweils das Maß dieses *Abstandes*, der es erlaubt, andere Möglichkeiten zu erkunden, in heuristischer Absicht und derart, daß er nicht auf die „Differenz“ reduziert wird.

Zweiter, massiver Einwand, der sich hier aus der Definition der Philosophie selbst ergibt: philosophieren heißt „anders denken“, daran erinnerten Foucault oder auch Deleuze. Philosophieren heißt immer, eine Verschiebung durchführen. Doch wenn diese Verschiebung aus dem Inneren der Philosophie geschieht, kann man immer einen Irrtum oder ein Mißverstehen der vorangegangenen Philosophie vermuten: wenn Hegel Kant wirklich verstanden hätte, wäre er nicht Hegel geworden (sondern wäre Kantianer geblieben)... Gewiß gibt es neue Gegenstände des Denkens (zu denken) und die Verschiebung geschieht in der und durch die Geschichte – die Philosophie ist erfinderisch. Doch eine derartige *Verschiebung* kann meiner Ansicht nach auch durch die Geographie bewirkt werden – die „Geo-Philosophie“ (Deleuze) belegt es. Besteht die Bedeutung „Chinas“ gegenüber der Philosophie nicht darin, daß die in Europa so sehr gesuchte Exteriorität uns dies eine Mal *gegeben* ist. Auf Antrieb. Das chinesische Denken hilft uns im Vorfeld unseres Denkens ein umfassendes theoretisches, mythologisches Imaginäre des europäischen Denkens wahrzunehmen, auf das dieses sich gestützt hat und das durch seinen einerseits *nicht imaginierten* und sogar *nicht imaginierbaren*<sup>8</sup>, andererseits zu einem gewissen Teil völlig intelligiblen Charakter auf die Probe gestellt wird. Denn es ist, ich sagte es bereits, etwas ganz anderes – und die Folgen sind gar nicht abzusehen – einen Abstand hinsichtlich der Frage des Seins einzunehmen, wie die Skeptiker in Europa, oder an seiner Möglichkeit *vorbei* gegangen zu sein, weil man sich nicht dafür interessierte, wie man es in China feststellt; oder die Idee Gottes zu kritisieren, ja gar den „Tod Gottes“ zu verkünden, wie die europäische Moderne (das heißt also, sich nach wie vor mit ihr auseinanderzusetzen), und von ihr nicht mehr berührt zu werden, sie früh fallen gelassen zu haben, wie seit der Antike die chinesischen Denker.

Zugleich ist der gezeichnete Gegensatz nicht schwarz-weiß und ich setze keine prinzipielle Alterität zwischen chinesischem und europäischem Denken voraus – ich antworte hier auf einen hartnäckigen Einwand, der von meiner gesamten Arbeit widerlegt wird. Es ist eine Sache, den Abstand *zwischen* zwei Kulturen ins Werk zu setzen, wie ich es tue, und dann auch *innerhalb der selben Kultur*, indem ich die Gestalten der Alterität, die bei der Begegnung mit dem Anderen erarbeitet wurden, auf diese anwende, um verschüttete, vergessene oder vernachlässigte Aspekte wieder auftauchen zu lassen – und die die äußere Kultur, durch ihre seitliche Beleuchtung, hervortreten läßt und zu denken hilft. Etwas ganz anderes ist es, zwischen ihnen zwei Welten aufzurichten und einander entgegensetzen, *East and West*: ich glaube nicht an diese große Parallele, bei der man entweder die Begriffe diametral entgegengesetzt oder im Gegenteil versucht, sie zusammenzubinden, um mit ihnen die große kulturelle Synthese – und Versöhnung – der künftigen Welt zu vollbringen. Wir müssen, glaube ich, *genau* lesen, um unscharfe oder uneingestandene ideologischen Zwecken dienende Verallgemeinerungen zu vermeiden:

<sup>8</sup> So verhält es sich auch mit dem *Faden* (*dan*), das in der chinesischen Kultur aufgewertet wird, während der Begriff in Europa immer negativ ist (Vgl. *Éloge de la fadeur*, Picquier, 1991, Lob des Fadens), chinesische Übersetzung von Esther Lin-Rosolato, *Dan zhi song*, Laureate Books, Taipei, 2006 ; oder der Nacktheit in der Kunst, zentral in der europäischen Kultur, jedoch in der chinesischen Kunst abwesend (Vgl. *De l'essence ou du Nu*, Seuil, 2000; *Vom Wesen oder vom Nackten*) ; chinesische Übersetzung von Lin Chi-ming & Zhang Wanzhen, *Benzhi huo luoti*, Laureate Books, Taipei, 2004.



wir sollten, wenn wir zurücktreten, um die Kulturen der Welt zu einander ins Verhältnis zu setzen, zugleich Philologen bleiben. In meiner Arbeit hatte ich zum Beispiel die Gelegenheit, genau zu zeigen, wie die späten Mohisten sich den Griechen annäherten (durch ihr Bemühen um die Definition sowie Regeln der Argumentation, ebenso wie durch ihr Interesse für Optik oder Geometrie, usw.); oder wie umgekehrt die *metis* als „listenreiche Intelligenz“ und Fähigkeit, sich den Umständen anzupassen, die Détienne und Vernant aus der Tiefe der Mythen des archaischen Griechenlands hervorgeholt haben, sich ausführlicher reflektiert auf chinesischer Seite wiederfindet. Was man auf der einen Seite im großen Stil entfaltet findet, blieb auf der anderen Seite embryonal und hat nicht „angeschlagen“, keine „Wurzeln geschlagen“ (wie man von einer Kur oder einem Medikament sagt, das sie „anschlagen“ oder einer Pflanze, die anwächst), doch dessen Möglichkeit wurde dennoch nicht ignoriert, oder wenigstens nicht völlig.

Es wird also genauer zu untersuchen sein, was in einem bestimmten Kontext ein Hindernis für eine bestimmte Entwicklung des Denkens bildete und andere begünstigte, und wo sich bestimmte Verzweigungen oder auch mögliche Überschneidungen ergeben. Dann muß man beides zusammenhalten. Einerseits die *Radikalität des Abstandes*, und bereit sein, sich aus seiner Ordnung bringen zu lassen, statt stets einen gemeinsamen Rahmen vorauszusetzen – welchen? – in dem man sich damit begnügt, die „Differenzen“ einzuordnen: denn über welche hinreichend allgemeine Kategorien würde man zu Beginn verfügen, um ein derartiges Einordnen durchzuführen, wenn nicht immer wieder über globalisierte abendländische Begriffe, deren Ursprung man verkennt und die man beliebig nach allen Richtungen zu projizieren sich begnügt? Andererseits, und damit verbunden, muß man die *Gemeinschaft des Denkbaren* aufrecht erhalten, sonst läuft man Gefahr, das Kulturelle in eine Pseudonatur einzuschließen. Ich möchte mich hier entschieden gegen eine bestimmte Weise aussprechen, das angeblich „Unsagbare, Unausprechliche“ der chinesischen Kultur herauszustellen ... Um es klar zu sagen - ich widerspreche dem Argument: „Sie können die chinesische Kultur nicht verstehen, da Sie kein Chinese sind...“ .. Gewiß braucht es Geduld, unendlich viel Geduld und Bescheidenheit, und zunächst muß man lernen, die chinesischen Texte so zu lesen, wie die chinesischen Kommentatoren sie gelesen haben. Dennoch halte ich an dem Prinzip fest: ebenso wie ich einen unreflektiert gebliebenen abendländischen Universalismus ablehne, der in den „Fundamentalismus“ abgeleitet, weise ich die asiatischen WERTE zurück, die in sich selbst zurückgezogen in Begriffe der Natur umgeschrieben werden und dem Nationalismus als Träger dienen. Nein, denn auf beiden Seiten, in China wie in Europa, hat man es immer mit *Kohärenzen* zu tun, also mit *Intelligiblem*, und ich muß nicht einen Erfahrungsbruch voraussetzen, um nach China zu gehen.

### 15. Schluß

Die Begegnung von chinesischem und europäischem Denken sollte uns wenigstens auf folgenden Gedanken bringen: das *Universelle* ist weniger von vornherein mit der „menschlichen Natur“ gegeben als vielmehr ein Horizont, der als „regulative Idee“ (im Kantschen Sinne), vom Standpunkt der Erkenntnis aus niemals vollständig erreicht wird, sondern das Gegenüber der Kulturen wirken läßt, leitet, und zunächst die Forderung danach liefert. Denn neben diesem Universellen müssen wir ebenfalls die Kategorien des *Einförmigen*, *Uniformen* und des *Gemeinsamen* berücksichtigen. Das Gemeinsame ist das, was wir teilen. Ich habe keinerlei Grund anzunehmen – meine Arbeit beweist mir in Wirklichkeit immer wieder das Gegenteil – daß ich nicht mit Ihnen kommunizieren kann, und zwar nicht nur durch Erfahrung, sondern auch im Denken. Dieses *Gemeinsame* identifiziere ich wie folgt: es ist das des *Intelligiblen*; und dies trotz der Abstände, die man zwischen den Kulturtraditionen auftauchen sieht: deshalb können wir uns, zwischen Chinesen und Europäern, verstehen und einen Dialog führen. Was das *Einförmige*, *Uniforme* betrifft, so ist es die Kehrseite oder Pervertierung des Universellen: es beruht nicht auf einer Notwendigkeit der Vernunft, sondern auf einer Bequemlichkeit der Produktion (ebenso wie der Standard, das Stereotyp). Von dieser diskreten Diktatur des Einförmigen werden wir heute mehr und mehr eingekreist und bedroht, mit dem Aufschwung der Globalisierung und der Medien. Man beschäftigt sich heute sehr mit den materiellen Ressourcen der Erde und befürchtet, sie könnten sich erschöpfen. Doch werden wir zulassen, daß die intellektuellen Ressourcen, diese Quellen von Intelligibilität, die verschiedene Kulturen überall auf der Welt entwickelt haben, verschüttet werden und verschwinden, oder sich durch die Standardisierung erschöpfen, die heute dazu neigt, daß das Denken Plastizität und Kontrast verliert? Offenbart sich der *Dia-log* der Kulturen, wenn man ihn im strengen Sinn des Wortes versteht, indem man sowohl das *dia* des Abstandes und den *logos* des Intelligiblen ins Spiel bringt, wie zwischen China und Europa, angesichts einer derartig steigenden Flut, jener des *weichen* Konsens, zu dem es uns unwiderstehlich zieht, nicht als eine – letzte – Ressource des *Widerstandes* ?

Denn ich glaube, daß darin eine Chance unserer Epoche besteht: nunmehr zwischen den verschiedenen *Intelligibilitäten* zirkulieren können, die sich bisher ignorierten, so wie die zwischen China

und Europa, und dabei einen neuen – seitlichen – Zugriff auf unser *Ungedachtes* finden. Genau das ist „Intelligenz“... Hören wir also damit auf, in Europa den „Fernen Osten“ zu konsumieren als mystische Kehrseite der europäischen Vernunft: aus ihm ein Kehrseite machen heißt immer noch, zuhause bleiben. Oder anders: als einfache Variation dieser europäischen Vernunft, wenn man auf sie die rationalen Evidenzen Europas projiziert und sie nur noch ein *Faksimile* ist; es geht ebenso wenig darum, auf den Anspruch der Vernunft zu verzichten als zu glauben, diese Vernunft würde eines Tages irgendwo endgültig ankommen. Im Gegenteil, indem man bei der Begegnung von chinesischem und europäischem Denken das Denken ent- und rekategorisiert, wird es darauf ankommen, gemeinsam die Vernunft ins Werk zu setzen und ihr neue Wirkungsstätten zu eröffnen.