

## Chinesische Moderne oder Moderne in China? Überlegungen zu Wolfgang Franke und Oskar Negt

Heiner Roetz

Wolfgang Franke hat in seinem vor einem halben Jahrhundert erschienen Buch *China und das Abendland* (Göttingen 1962) im Rahmen einer Darstellung der geteilten abendländisch-chinesischen Geschichte die Frage nach dem wechselseitigen Verstehen von Kulturen aufgeworfen. Die abendländisch-chinesische Geschichte ist Franke zufolge auf beiden Seiten wesentlich eine Geschichte des durch Projektionen und Missdeutungen gebrochenen Fremd- und des sich in ihm spiegelnden Eigenverstehens. Verstehensprobleme sind keine bloß sekundären Faktoren der Geschichte; auf chinesischer Seite, so Franke, sind sie mit ausschlaggebend für das Desaster des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Für den Westen, so warnt Franke, könnte sich etwas Ähnliches wiederholen, wenn er nicht zu einem „unvoreingenommenen Verständnis der die Entwicklung in China bestimmenden Kräfte“ sich durchringe; er werde dann der künftigen „Herausforderung“ Chinas nicht gewachsen sein (126). Das Thema ist uns bis heute erhalten geblieben – so hat nahezu zeitgleich mit der Bochumer Tagung das Goethe-Institut in Neuhardenberg ein chinesisch-westliches Gesprächsforum zum Thema „Warum wir einander nicht verstehen“ organisiert.

Franke moniert die Missachtung dessen, was heute gern als die „Werte“ Chinas bezeichnet wird (der Begriff hatte damals noch keine Konjunktur), und die umstandslose Verdrängung dieser Werte durch jene des „Westens“. Nur in der akkommodierenden Missionspraxis der Jesuiten sieht er eine Ausnahme; die spätere Zeit hingegen ist für ihn gekennzeichnet durch „zunehmende Missachtung der Chinesen und ihrer Kultur“ (50). Die Bekehrung zum Christentum, so Franke, bedeutete seither nur noch, „sich dem eigenen Volk und der eigenen Kultur zu entfremden“; selbst in seiner „äußeren Form“ wollte sich das Christentum China nicht mehr anpassen (69).

Das Muster wiederholt sich in den Wissenschaften; auch hier diagnostiziert Franke den „geistigen Imperialismus des Europäers“ (122). Ein Beispiel ist die *Chinesische Grammatik* (1881) von Georg von der Gabelentz: „Gabelentz analysierte die chinesische Sprache nicht etwa nach den ihr innewohnenden eigenen Gesetzen, sondern suchte sie in die Kategorien der lateinischen Grammatik einzuzwängen, was natürlich nicht gelingen

konnte. Genauso geschah es auf allen anderen wissenschaftlichen Gebieten. Alle Erscheinungen der chinesischen Kultur wurden nach den ausschließlich aus der abendländischen Entwicklung gewonnenen, als absolut gesetzten Maßstäben gemessen und beurteilt.“ (122)

Für die philosophische Variante dieses Verfahrens verweist Franke auf Hegel. Er zitiert die folgende Stelle aus Hegels *Vorlesungen zur Philosophie der Weltgeschichte* (Hegel, *Sämtliche Werke* Bd. IX, Ausgabe E. Lasson, Leipzig: Meiner, 1920, S. 300):

„Der Mangel des ganzen Prinzips der Chinesen liegt darin, dass bei ihnen das Moralische nicht vom Rechtlichen geschieden ist. Eine vernünftige Verfassung muss das Moralische und Rechtliche einer jeden Sphäre für sich hervorbringen. Die orientalische Eigentümlichkeit aber ist die unmittelbare Vereinigung beider Prinzipien. Sie ist vorhanden in dem sittlichen Zustande und in einem Zustande des Staates, bei dem das Sittliche noch das Regierende ist. In einem solchen Staate sind dann die Gesetze teils noch dürftig, teils betreffen sie die Sitten.“

Überraschenderweise stellt Franke diese Aussage Hegels nun keineswegs inhaltlich in Frage. Er bescheinigt Hegel vielmehr ausdrücklich die „richtige Erkenntnis des grundlegenden Sachverhaltes“. Er verwehrt sich nur dagegen, dass Hegel „die ihm nicht näher bekannte, von der abendländischen Entwicklung abweichende [Entwicklung Chinas] geringschätzig aburteil[t].“ Und er fügt hinzu: „In gleicher Weise wie Hegel die Vereinigung des moralischen und des rechtlichen Prinzips verwarf, galt diesen (den Chinesen, H.R.) die Trennung beider Prinzipien im Abendlande als unverständlich und barbarisch. Und auch heute erfährt dieser Dualismus des Westens in China wieder schärfste Verurteilung.“ (118)

Hegel setzt nun in seiner Vorlesung, von Franke nicht mehr zitiert, wie folgt fort:

„Bei freierer Reflexion scheidet sich das Sittliche von dem Rechtlichen ab. Dann beruht die Verfassung auf dem Rechte, und aus ihm gehen Gesetze hervor, während die Sittlichkeit dem Individuum überlassen wird. .... In den Gesetzen sollte nichts auftreten dürfen, was innerlich frei ist und sein Dasein in dem Subjekte hat. In unserm modernen Bewusstsein tragen wir die Vorstellung, dass diese Innerlichkeit an dem Menschen respektiert werden soll. Diese Forderung drückt sich in der Form der Ehre aus. Sie betrifft den unantastbaren Kreis dessen, was ich für mich bin. ... Es ist für mich eine unendliche Verletzung, wenn jemand diese Sphäre feindlich berührt. Die Ehre setzt Unantastbarkeit meines Fürmichseins voraus. Wird aber moralisch über mich regiert, so ist mein Fürmichsein

nicht respektiert, und die Ehre hat hier keinen Raum, so wenig wie die Produktionen, die aus meiner Innerlichkeit hervorgehen. Dass es in China so ist, bleibt uns noch in konkreten Zügen nachzuweisen.“

Die vom Staat anzuerkennende Trennung von Recht und Sittlichkeit und die Hereinnahme der letzteren in die „Innerlichkeit“ des Individuums in Form der Moralität ist für Hegel die Bedingung „subjektiver Freiheit“ (ebd.) bzw. freier Subjektivität, die in China fehlen soll. Das Prinzip freier Subjektivität wiederum ist nicht geringeres als das „Prinzip der neueren Welt“ (*Rechtsphilosophie* §273) bzw. der „modernen Zeit“ (ebd. §124), von der China somit ausgeschlossen ist. Hegel spricht das Subjektivitätsprinzip im obigen Zitat ebenso an wie die für die Moderne typische Trennung der Wertsphären.

Der Blick auf China – und zwar der negative, kontrastive – wird damit zum Teil der klassischen Selbstreflexion der im Westen entstehenden Moderne, wie sie Hegels Philosophie in besonderer Weise repräsentiert, und schließlich zum Teil der Frage nach der Legitimität der Moderne überhaupt. Der Diskurs der Moderne ist seither wiederholt auf China zurückgekommen, so in Max Webers berühmter Studie zu „Konfuzianismus und Taoismus“, in der Theorie der „multiplen Moderne(n)“ oder in Oskar Negts 1988 erschienenem Buch *Modernisierung im Zeichen des Drachen*. Die Moderne findet ihren Begriff, ihre historischen Wurzeln und möglicherweise ihre Korrektur, wenn nicht ihre Konkurrenz, in Auseinandersetzung mit dem „Anti-Europa“ (Leibniz) China. Diese Perspektive hat das China-Bild in „unseren“ Köpfen und das Bild der Moderne selbst entscheidend mitgeprägt. Werden nun hiermit die Konturen Chinas nahezu automatisch verzerrt, wie Wolfgang Franke anzunehmen scheint? Oder gibt es – dies wäre meine These – für die Betrachtung Chinas und seiner Geschichte gar keine Alternative zu einer Betrachtung sub specie der Moderne und in Anwendung ihrer Kategorien, wenn man das doch auch zu Recht diskreditierte Alte nicht nur einfach konservieren oder restaurieren will? Und ist dies vielleicht sogar eine Perspektive, aus der heraus man dem Alten, der Tradition wieder kritisch *gerecht* werden kann, auch dadurch, dass man den Vorwegnahmen der Moderne in ihm nachspürt? Und was wären gegebenenfalls jene Kategorien?

M. E. hat Hegel mit dem „Prinzip freier Subjektivität“ die entscheidende Orientierung gesetzt, die sehr wohl einer Qualifizierung bedarf – ich komme hierauf zurück –, hinter die man aber nicht wieder zurück kann. Was bedeutet dieses Prinzip?

1. Das Prinzip der Subjektivität auf allgemein gesellschaftlicher und kultureller Ebene: Subjektivität ist im Unterschied zur unbewegten, verharrenden Substanz, der Hegel China zuordnet, der Gegenbegriff alles Traditionellen. Eine dem Subjektivitätsprinzip verpflichtete und genau damit „moderne“ Gesellschaft orientiert sich nicht länger an Vorbildern, weil sie Vorbilder sind (dasselbe gilt für fremde Vorbilder wie das des „Westens“, weshalb die seit Ende der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts erhobene Forderung nach „vollständiger Verwestlichung“ – *quanpan xihua* – das Subjektivitätsprinzip ebenso verfehlt wie ein radikaler Traditionalismus), sondern sie entwickelt *aus sich heraus* ihr Selbstverständnis und ihr Programm. Sie denkt in die Gegenwart und die unabgeschlossene Zukunft hinein statt nur zurück in die Vergangenheit, mit der sie nicht notwendig vollständig bricht, zu der sie sich aber in ein reflektierendes, kritisches Verhältnis setzt.

2. Das Prinzip der Subjektivität auf der Ebene des Individuums: Mit dem Prinzip der freien Subjektivität wird auch jede einzelne Person zur „Quelle und letzten Instanz“ (J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Ffm: Suhrkamp, 1998, S. 199) ihrer Selbstbestimmung. Wie die Gesellschaft im Ganzen, so kann auch der einzelne nicht länger umstandslos auf die Vorgaben einer tradierten Sittlichkeit bzw. allgemeiner auf heteronome Vorgaben anderer verpflichtet werden – er wird *autonom* im umfassenden Sinne der Selbstbestimmung über das eigene Leben (nicht nur – im Sinne Kants – als *ens morale*, sondern auch, in einem nicht-ethischen Sinne und dazu in Spannung stehend, als *homo oeconomicus*).

3. Das Prinzip der Subjektivität auf der Ebene der Institutionen: Die Institutionen einer modernen Gesellschaft sind Umsetzungen des Prinzips der Subjektivität im Sinne der Punkte 1 und 2. Sie müssen also die Veränderbarkeit des konkreten „Programms“ einer Gesellschaft sicherstellen, und zwar so, dass jedes einzelne Mitglied der Gesellschaft sich als *Mitgestalter* bzw. „Mitautor“ (Habermas) der Gesellschaft verstehen kann. Dies ist kaum anders möglich als im Rahmen einer rechtsstaatlichen Demokratie, der einzigen politischen Organisationsform, die jedem „Subjekt“ Partizipation und die Einbringung seiner Interessen ermöglicht, die also die von Entscheidungen *Betroffenen* zugleich zu *Beteiligten* macht und ihnen dies in Form subjektiver Rechte garantiert. Demokratie wiederum ist nur denkbar als Verlängerung einer uneingeschränkt und frei agierenden Öffentlichkeit. Subjektive Rechte, Demokratie und Öffentlichkeit sind damit fundamentale Entsprechungen des Prinzips der Subjektivität auf der Ebene der Institutionen.

Hiermit verschiebt sich die Frage der „Identität“ einer Gesellschaft weg von der Orientierung an den Inhalten einer kulturellen Tradition hin zur Identifizierung mit einer Partizipation sichernden formalen organisatorischen Struktur, die diese Inhalte virtuell, wengleich niemals in Totalität, zur Disposition stellt. Dieses Modell kann sich nur als strukturell traditionsfrei verstehen, auch wenn es neue Üblichkeiten – solche zweiter Ordnung – generiert. Dies hat es aber nicht davor bewahrt, seinerseits der Abhängigkeit von einer bestimmten Kulturtradition, nämlich der abendländischen, verdächtigt zu werden. Die Form von Moderne, die sich auf Basis dieses Prinzips denken lässt, wäre dann ein als solches undurchschautes, sich nur als universal gerierendes Resultat griechisch-christlicher Kultur und für andere eine Zumutung. Besonders gälte dies für die Verallgemeinerung der Trias Demokratie, Freiheit, Menschenrecht – sie müsste als „geistiger Imperialismus“ (Franke) gebrandmarkt werden. Ob Wolfgang Franke tatsächlich so weit gegangen wäre, ist für mich nicht zu beantworten; jedenfalls läge es in der Konsequenz nicht nur seiner Argumentation. Es entspräche auch einer in der neueren Sinologie und verwandten Disziplinen in Reaktion auf den gedankenlosen Begriffsuniversalismus der früheren Jahrzehnte nicht selten zu findenden, freilich in den meisten Fällen nicht minder gedankenlosen Abwehrhaltung gegenüber dem „westlichen Kategoriensystem“.

Die Universalisierbarkeit der „westlichen“ Moderne zu bestreiten, ist allerdings keine Spezialität chinabezogener Sichtweisen, sondern Teil der Auseinandersetzung eben dieser Moderne mit sich selbst. Gerade im Westen ist die Annahme eines über allem Traditionellen stehenden historisch ungebundenen Subjekts durch die Postulierung historisch situierter Lebensformen vielfach in Frage gestellt worden; man denke etwa an den linguistischen Relativismus, den Historismus oder die hermeneutische Wende in der Philosophie. Hiermit würde auch das Prinzip der Subjektivität zu etwas Einzelgeschichtlich-Kontingentem, zum Reflex einer bestimmten Grammatik, zur Idiosynkrasie einer spezifischen Kultur, die ihr Herkommen nicht überwindet, sondern nur vergisst, und deren Verallgemeinerung in die Vergewaltigung anderer Lebensformen münden muss. Diese Wende steht in der direkten Nachfolge der Hegel'schen Denkfigur des „objektiven Geistes“. Sie führt in den Historismus der Geisteswissenschaften, nachdem das idealistische Korrektiv der „absoluten Idee“ ersatzlos gestrichen worden ist.

Unabhängig hiervon entfaltet das Subjektivitätsprinzip eine ambivalente Dynamik, die für sich ein Problem darstellt und die schon Hegel erkennt und unter Kontrolle zu bringen

versucht. Subjektivität eröffnet nicht nur den Spielraum moralischer und sozialer Freiheit und politischer Beteiligung, sondern kann auch den Spielraum für einen extremen Besitzindividualismus öffnen, der alles, auch die anderen Subjekte, der Zweck-Mittel-Rationalität unterwirft. Die Philosophie der beginnenden Moderne ist sich dieses Problems von Anfang an bewusst. Kants Versuch einer sich selbst bindenden Subjektivität in Form der autonomen Unterwerfung unter das kategorische Sittengesetz im Unterschied zu bloß hypothetischen, zweckrational bestimmten Imperativen ist eine der Antworten. Hegel selbst liefert eine andere, die weit tiefer in die von Subjektivität aufgelöst werdende Substanz zurückgreift, als seine Theorie der Moderne vermuten lässt. Als früher Kritiker des atomistischen Bildes vom Menschen beobachtet er die „entzweiende“ Auswirkung der freigesetzten Subjektivität auf die Gesellschaft – sie kann die zwanghafte organische Kohäsion der Welt, die sie zu Recht aufgelöst hat, nicht durch eine neue Bindung aus eigener Kraft ersetzen. Es entsteht das Bedürfnis nach „Versöhnung“, das Hegel zufolge nur durch die noch höhere Subjektivität des Staates befriedigt werden kann – was den Rückfall in die vormoderne korporative Ordnung bedeutet.

Vor diesem Hintergrund entzündet sich an der modernen Subjektivität immer wieder Kritik bis hin zum antimodernen Ressentiment. Es ist mir nicht klar, wo genau Wolfgang Franke hier steht, wenn er gegen Hegel die für die Moderne zentrale Trennung der „Sphären“ von Moral und Recht als aus chinesischer Sicht in Geschichte wie Gegenwart – immerhin die stalinistische Gegenwart der VR China! – „barbarisch“ bezeichnet und hierbei offenbar Verständnis für die chinesische Position zeigt. Auch bin ich mir nicht sicher, ob er die gravierende Implikation „Moderne“ überhaupt vor Augen hat – sie liegt allerdings auf der Hand und wird überdeutlich, wenn man, wie oben gezeigt, in Hegels Text weiterliest. Es dürfte Franke, anders als manchen seiner damaligen Fachkollegen, wohl fernegelegen haben, das alte China gegenüber dem in die Moderne hineingerissenen zu idealisieren. Er betrachtet den „Wunsch, im China vergangener Zeiten die Sehnsucht nach einer besseren Welt zu stillen“ vielmehr als das Pendant zur „verächtlichen Geringschätzung und Nichtbeachtung Chinas im Abendlande“ – beide haben für ihn „das gemeinsame Merkmal, dass sie einem aufgeschlossenen Verständnis für die aktuelle Gegebenheit entgegenstehen.“ (1962, 124) Hinter den „Idealen der Vergangenheit“ verbirgt sich für ihn „allzu viel hohler Schein“ (*Chinas kulturelle Revolution*, München 1957, 47). Gleichwohl bleibt sein merkwürdiger Einwand, Hegel habe einen richtigen, nach Hegels Verständnis in

die Vormoderne gehörenden Befund ungerecht bewertet, weil er den typischen „allein auf Europa ausgerichteten Standpunkt“ (1962, 119) vertrete. Hiermit lehnt Franke implizit den Maßstab der Moderne ab, mit dem sich in der Tat viele Europäer selbst schwer getan haben. Er schwankt zwischen den beiden Polen der Verteidigung der chinesischen Kultur und der Parteinahme für die umstürzlerischen Erneuerer Chinas. Er sieht nicht (oder verwirft?) die Möglichkeit, Tradition und Moderne durch die Erschließung der autochthonen chinesischen Ressourcen der Subjektivität miteinander zu verbinden und dabei zugleich der Kritik der Moderne Rechnung zu tragen. Der philosophische „Neu-Konfuzianismus“ des vergangenen Jahrhunderts ist, zumindest in Teilen, tatsächlich in diese Richtung gegangen, vielleicht nicht immer ohne Überziehungen auf der einen Seite und traditionalistische Selbstmissverständnisse auf der anderen, aber m.E. im Ganzen überzeugend. Vorherrschend ist aber der Versuch gewesen, eine vopolitische chinesische Identität unterhalb des Zugriffs moderner Reflexivität zu sichern bzw. zu konstruieren.

Wolfgang Franke hat den Versuch einer nachträglichen, sozusagen „anamnetischen“, das bereits Vorhandene in Erinnerung rufenden und zugleich kritischen Reformulierung des modernen Subjektivitätsprinzips mit chinesischen Mitteln nicht unternommen. Er hätte möglicherweise mit einem anderen Verständnis von Moderne sympathisiert, das sich auch in China selbst nicht geringen Zuspruchs erfreut: Nämlich mit der Postulierung einer alternativen, spezifisch chinesischen Moderne innerhalb einer Mehrzahl von *Modernen*, die sich von der westlichen durch ihr Aufrufen auf anderen Traditionen signifikant unterscheiden sollen und sich inkommensurabel zu deren Kategorien verhalten, zumal dem hier mit Hegel angesetzten Kriterium der Subjektivität. Diese Antwort der *multiple modernities*-Theorie gewinnt eine prima-facie-Plausibilität, wenn man die zerstörerische Energie vor Augen hat, die von einer ganz und gar verselbständigten, Tradition und Natur aufzehrenden Moderne des bisher bekannten Typs ausgegangen ist. Wenn Moderne zur bloßen „Furie des Verschwindens“ (Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Die absolute Freiheit und der Schrecken*), zur Negierung alles mit ihr nicht Identischen, zur zwanghaften Wiederholung nur ihrer selbst und damit zum „Mythos“ wird (Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften 7*, Ffm 1970, S. 41), liegt die Versuchung nahe, sie durch den Rückgriff auf die vielleicht noch unverbrauchte „Substanz“, die sie zur Auflösung bringen will, zu bannen (vgl. hierzu Negt 1988, 217ff.). Bietet die Theorie der *multiple modernities* eine solche Möglichkeit?

In Abkehr von Webers Annahme, die protestantische Ethik sei die alleinige kulturelle Quelle der Modernisierung, die dann die gesamte Welt unter ein und dieselbe Logik der Entwicklung gezwungen hat, stellt die Theorie der multiplen Modernen zunächst ein funktionalistisches Erklärungsmodell für die Herausbildung verschiedener Formationen „moderner“ Gesellschaften aus verschiedenen kulturellen Traditionen bereit. Im Falle Chinas sind dabei die von Parsons (*The Social System*, New York 1951, S. 58 ff.) in Anschluss an Weber aufgestellten Parameter für Modernisierung umgewertet worden: So werden etwa die „affektiven Wertorientierungen“, deren soziologischer Ort die Familie ist und die Parsons als dysfunktional für eine moderne Entwicklung ansah, nun als eine der Triebkräfte des chinesischen ökonomischen Booms identifiziert.

Mit der Theorie der multiplen Modernen ist eine neue Runde in der Debatte eröffnet worden, die in China seit den Schockerlebnissen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, den verlorenen Opiumkriegen, der faktischen Kolonisierung des Landes und schließlich dem Untergang des Kaiserreiches geführt worden ist: der Debatte nämlich, wie sich China zu den Maßstäben der mit Gewalt eingedrungenen und sich als übermächtig erweisenden westlichen Kultur stellen soll. Eine der Antworten auf diese Frage war die erwähnte „radikale Verwestlichung“. Eine andere, frühere bestand darin, nur eine beschränkte, auf Industrie, Technik und Verwaltung reduzierte Form von Modernisierung zuzulassen und intakt zu halten, was als die kulturelle Identität bzw. Substanz (*ti*) Chinas verstanden wurde. Für Zhang Zhidong (1837-1900), einen der Protagonisten dieser Bemühungen, bestand die Substanz Chinas in der traditionellen Sozialstruktur, die durch die konfuzianische Ethik, wie er sie verstand, gestützt wurde. Im Kern dieser Ethik standen für ihn die (allerdings nicht im klassischen Konfuzianismus formulierten) „drei Bindungen“ (*san gang*): die Unterordnung des Untertanen unter den Herrscher, des Sohnes unter den Vater, der Frau unter den Mann. Damit wären auch die Demokratie, die Rechtsgleichheit der Generationen und die Gleichstellung der Geschlechter unchinesisch. Der Reformierung – man kann auch sagen: der Modernisierung – Chinas soll damit eine Grenze gezogen werden, die diesseits des „Prinzips der freien Subjektivität“ verläuft – „Selbstbestimmung“ (*zizhu*) kann es lt. Zhang Zhidong nicht geben. Freigegeben ist allerdings die technologisch-industriell-organisatorische Seite der modernen Entwicklung, gegen die die sozialen Beziehungen abgeschottet werden sollen.

Dieses Programm einer *halbierten Moderne* hat sich in China, begünstigt durch den Zwang zu einer nachholenden Entwicklung unter von außen diktierten, ungerechten und

damit ungünstigen Bedingungen, bis heute halten können – die Kombination einer weitgehend liberalisierten Wirtschaft und einer weitgehend illiberalen Politik kennzeichnete zunächst schon, bis zur Beendigung des Ausnahmezustandes in Taiwan, die Jahre der Republik und ist danach für die VR China bestimmend geworden. Es ist nun nicht mein Eindruck, dass die Theorie der multiplen Moderne dieses Schema sprengen würde – sie scheint ihm im Gegenteil zugleich eine kulturelle Erklärung und, nolens volens, eine kulturelle Legitimation zu liefern. Dies gilt zumindest für die starke Form dieser Theorie, die von Tu Weiming (Du Weiming) prominent vertreten wird. Tu ist Protagonist einer „chinesischen“ bzw. „konfuzianischen Moderne“, zu deren Kennzeichen ein harmonisches Verhältnis zur Natur, ein „weicher“ politischer Autoritarismus, rituelle statt rechtliche Beziehungen unter den Menschen, Gruppengeist, die zentrale Rolle der Familie als „reich texturierte natürliche Umgebung für das Erlernen des Wegs zum Menschsein“ (ein Anachronismus nicht erst in Zeiten der Ein-Kind-Politik!) und ein Verständnis von Zivilgesellschaft als Raum der Vermittlung zwischen Staat und Familie statt als autonomer Sphäre jenseits beider gehören (Tu, „Implications of the Rise of ‘Confucian’ East Asia“, *Daedalus* 129/1, 2000, Issue „Multiple Modernities“, 195-218). Hiermit soll es gelingen, die „Aufklärungs-Mentalität“, die Tu für die Überdrehungen der westlichen Moderne verantwortlich macht, zu bannen und ein symbiotisches Verhältnis zur Gemeinschaft, zur Natur und zum gesamten Kosmos zurückzugewinnen.

Es fällt schwer, für dieses Bild, das an die romantische Aufklärungskritik erinnert, ein empirisches Gegenstück in der Realität Chinas zu finden, es sei denn die schon von Zhang Zhidong als kultureller Kern einer chinesischen Moderne anvisierte Beschneidung des Subjektivitätsprinzips in Form der Verweigerung des Rechts auf politische Selbstbestimmung. So bleibt von der Moderne die ungebremsste Entwicklung der Ökonomie und der Technik, von deren Boom die Theorie ihren Ausgang nahm und von der sie in paradoxer Weise eingeholt wird. Die chinesische Moderne erweist sich, zumindest in ihrer bisherigen Form, als hybride Mischung aus Kapitalismus und Diktatur und damit nicht als Alternative zur westlichen, sondern als deren in doppelter Weise schlechtere Variante: Sie sanktioniert deren ökonomistische Schlagseite und verweigert zugleich die politische Freiheit.

Oskar Negt, der die Ausgangsfrage Frankes teilt, hat die Möglichkeit einer solchen Entwicklung schon Ende der 80er Jahre vorhergesehen: „Die in China institutionalisierten Abwehrstrukturen, von denen eine darin besteht, die eigene Geschichte desto weiter zu

öffnen, je stärker das Herrschaftsinteresse an der Behinderung der selbstkritischen Aufarbeitung der jüngsten Vergangenheit ist, binden und verzehren jedoch nicht nur die für das anspruchsvolle Modernisierungsprojekt einer Gesellschaft erforderlichen überschüssigen, wesentlich aus Freiheitshoffnungen kommenden Produktionsenergien. In ihnen steckt die vielleicht noch größere Gefahr, dass die auf kulturelle Veränderungen der Gesamtgesellschaft gerichteten Lernprozesse, ohne welche die Modernisierung den tödlichen Aspekt der Zerstörung behält, am Ende auf die Aneignung von technischen Verfahren, auf Organisationswissen und Ökonomisierung der Arbeit reduziert werden. Die Chancen sozialkultureller Lernprozesse, die in einer Gesellschaft bestehen, in der Planung und kollektive Entscheidungen eine die ökonomische Rationalisierung überschreitende Modernisierung der Lebensverhältnisse ermöglichen, sind nur zu nutzen, wenn politische Kommunikationsrechte öffentliche Ausdrucksmöglichkeiten des moralischen Freiheitsbewusstseins des gesamten Volkes schaffen.“ (Negt 1988, 103)

Negt bekennt sich hiermit im Unterschied zu den Anhängern der „multiplen Moderne“ uneingeschränkt zu den klassischen Kriterien, die allein „dem Selbstanspruch des Modernen“ gerecht werden: „Gleichheit, Freiheit, Autonomie“. (216) Allerdings möchte auch er den bisherigen „Pathologien der Modernisierungsprozesse“ nicht das letzte Wort überlassen. (146). Wie aber, so fragt er mit Hegel und Adorno, ist die „Furie des Verschwindens“, die in der Moderne am Werk ist und sie zum Mythos macht, zu bannen? (217 ff.) In seinem „Gedankenexperiment“ zu China sucht er nach der Chance, Traditionsbestände zu mobilisieren, die der Moderne einen anderen Weg weisen könnten als den bekannten, ohne kulturell hinter sie zurückzufallen: einen Weg in die fällige „solidarische und menschenwürdige Gestaltung moderner Gesellschaften“. Ihn treibt die Hoffnung, dass ein von der „Entwicklungslogik der europäischen Rationalisierung verschiedener Typus gesellschaftlicher Rationalität entsteht“, die „von der Herrschaftsform des Allgemeinen befreit ist“ (282). Die Möglichkeiten hierfür findet er in den autochthonen Strukturen fremder, länger unberührt gebliebener Lebenswelten außerhalb des Westens und zumal in China.

Was nun Negt als den „Eigensinn der chinesischen Verhältnisse“ zur Geltung bringen will, sind ausnahmslos Aspekte, die Hegel der „Substanz“ Chinas zugeschlagen hätte – ein Denken und Arbeiten nah an der Natur und am Besonderen, das Fehlen abstraktiven und quantifizierenden Kalküls und schon ein durch die Sprache geprägtes Weltbild, das den

„Ursprungszusammenhang mit den Gegenständen“ nicht kappt. Hieraus sollte sich eine „andere gesellschaftliche Vernunft entfalten“, die den Resultaten der europäischen Moderne gewachsen ist, ohne sich ihre Destruktivität einzuhandeln. Hier ergibt sich allerdings ein Problem: Man kann fragen, ob sich nicht nahezu alle der Negt'schen Motive in den Katalogen negativer Vorurteile finden, die Europa über China als seine historisch zurückgebliebene Gegenwelt angelegt hat. Wird also versucht, das Mythische der Moderne mit Bildern zu bannen, die diesem selbst entsprungen sind? Ist die Auseinandersetzung mit der westlichen Entwicklung auf dem Umweg über China ihrerseits nur ein Teil der westlichen Pathologien, und ist das Chinabild nur deren Negativabdruck? Und wäre so tatsächlich die immer noch ausstehende, in ihrer Mythisierung untergehende Einlösung des Emanzipationsanspruchs der Moderne zu gewährleisten oder zumindest offenzuhalten?

Ich lasse es dahingestellt sein, wie tragfähig die Negt'sche Utopie ist und wie seine Thesen heute, im Lichte der seitherigen Erfahrungen, sich für ihn darstellen mögen. Chinas Wirklichkeit dürfte jedenfalls weit näher an seinen Befürchtungen als an seinen Hoffnungen liegen. Gleichwohl verdienten seine Überlegungen eine ausführlichere Auseinandersetzung, die an dieser Stelle nicht geleistet werden kann. Hier nur so viel: Zum einen dürfte jeder Rückgriff auf „Substanz“, der nicht vom Versuch begleitet wäre, in der chinesischen Tradition auch den Elementen der Subjektivität nachzugehen oder diese aus anderen Quellen zu mobilisieren, Gefahr laufen, ins Fahrwasser einer „konservativen Regression“ (Negt 221) zu geraten. Damit entfällt allerdings auch die Möglichkeit, eine vom westlichen Typus grundlegend verschiedene chinesische Moderne anzusetzen. Zum andern aber dürfte eine weniger destruktive Form von Moderne und damit eine andere Zukunft in der Tat bedeuten, dass sich die Gegenwart in ein vermitteltes, erinnerndes statt allein negierendes, sozusagen „benjaminsches“ Verhältnis zum Vergangenen setzt. Hierfür liegt m.E. im Konfuzianismus tatsächlich ein Modell vor: nämlich die vielgescholtene „Pietät“ (*xiao*) gegenüber den Eltern, die nicht ohne Grund als Quelle der Versklavung durch alles Alte verschrien worden ist, die allerdings auch die umgekehrte Versklavung durch das Neue verhindern helfen könnte: Sie könnte nämlich zur Arbeit an einer Zukunft beitragen, die aus der Solidarität mit den vorangegangenen Generationen statt der „Zerstörung aller vorgegebenen Gehalte“ (Negt 219) lebt. Hierfür wäre die „Pietät“ allerdings von jenem Traditionalismus zu befreien, den sie historisch zweifellos – wenngleich durchaus nicht in völligem Einklang mit der antiken Ethik – befördert hat. Sie müsste, in den Kategorien Hegels, aus der „Substanz“ gelöst und zu

einem Element der „Subjektivität“ selber werden. Dies wiederum würde voraussetzen, der Subjektivität den Solipsismus auszutreiben, der in ihre Verselbständigung führt, und sie, wie es sich im Westen der Pragmatismus und die Diskursethik vorgenommen haben, *intersubjektiv* zu erweitern. Sie wäre also mit der Ko-Subjektivität der Mitglieder nicht nur der gegenwärtigen, sondern auch der künftigen und sogar der vergangenen Generationen zu verbinden, ohne in Hörigkeit zurückzufallen, sei es gegenüber dem Kollektiv, gegenüber der Tradition oder gegenüber dem Fetisch der Innovation. Dies würde zwangsläufig ein anderes Verhältnis zur Natur implizieren, weil *intergenerationelle* Gerechtigkeit verböte, für sich zu verbrauchen, was auch anderen zusteht – nicht nur den Nachgeborenen, sondern auch den noch lebenden Alten: Gerade im Namen der Pietät hat der Konfuzianismus den schonenden Umgang mit den natürlichen Ressourcen gefordert (H. Roetz, „Chinese ‘Unity of Man and Nature’: Reality or Myth?“, in: C. Meinert, Hg., *Nature, Environment and Culture in East Asia*, Leiden 2013, S. 28). Dies hat allerdings nicht verhindert – und auch das hätte eine Theorie der Moderne zu berücksichtigen –, dass das historische China, nicht erst das dem westlichen Einfluss unterliegende, seine Umwelt nachhaltig zerstört hat (ebd.).

Hiermit wäre ein Projekt umrissen, das nicht darauf hinausläuft, eine westliche und eine chinesische Moderne einander gegenüberzustellen, noch darauf, einen westlichen Irrweg mittels der noch lebendigen kulturellen Essenz Chinas zu korrigieren, sondern das von Herausforderungen und Chancen auf beiden Seiten ausgeht. Wenn es zur Gestaltung der Moderne der von Wolfgang Franke erhofften „Synthese zwischen China und dem Abendlande“ (1962, 126) bedarf, dann nicht im Sinne des hölzernen „Dialogs der Kulturen“, sondern im Sinne der Arbeit an einer geteilten Problemgeschichte.