

Politically Correct: Von philosophischen Entgleisungen zu einer gereinigten Philosophie

There will be a certain ... loss of liberty,
I imagine, as a result of this experiment ... but diversity will no
longer be the goal. Cultures and races will eventually vanish ...
and ants will take over the world.

Edward Albee, *Who's Afraid of Virginia Woolf?*

Daß Differenz und Dominanz zu den ganz großen Problemwörtern gehören, welche die Behandlung der chinesischen Philosophie und im weiteren Sinne der chinesischen Kultur in den aktuellen akademischen Debatten mit bestimmen, ist allgemein bekannt. Als historisches Individuum betrachtet, ist unsere Epoche durch ein waches postkoloniales Bewußtsein und eine aktive geistige Auseinandersetzung mit den Ereignissen vergangener totalitärer Herrschaften gekennzeichnet. Es erscheint selbstverständlich, daß Feststellungen von kulturellen Differenzen dabei mit großer Sensibilität behandelt werden. In fachspezifischen Studien zur chinesischen Philosophie wird man deswegen immer häufiger mit Forderungen konfrontiert, welche die Notwendigkeit eines politisch korrekten Umgangs mit dem Anderen sowie eines dementsprechend korrekten vorsichtigen Stils nahelegen: auf der Ebene der Syntax (Philosophie in China statt chinesische Philosophie), der Interpunktion (der Setzung der Begriffe Kultur, Eigenes, Fremdes in Anführungszeichen), der Meidung bestimmter Wörter bzw. Wortarten (z. B. der Possessivpronomina unsere, ihre usw.) Die vorliegende Untersuchung verfolgt das Ziel, diese Korrekturen bzw. Reinigungsprozesse im Bereich der Stilistik nicht als marginales Ereignis, sondern als festen Bestandteil eines komplexen weltumspannenden Diskurses zu betrachten. Die Komplexität beruht auf engen Verbindungen, die zwischen sprachlichem Stil, Hermeneutik, Epistemologie und Erkenntnispragmatik bestehen. Zuerst sollen einige Illustrationen dafür aus der Epoche eines relativ freien Umgangs mit der Differenz, d.h. aus der Zeit zwischen der Aufklärung und dem frühen 20. Jahrhundert herangezogen werden. Darauf folgt eine Schilderung des Aufstiegs einer interkulturell korrekten akademischen Behandlung der Differenz, d.h. Chinas als des Anderen in der westlichen Wissenschaft. Abschließend sollen einige aktuelle Entwicklungen in den chinesischen Debatten um den Begriff des Anderen und der kulturellen Differenzen unter die Lupe genommen werden.

I. Philosophische Entgleisungen, oder: das Andere ohne Anführungszeichen (These)

In seiner Schrift *Das Ende aller Dinge* (1794) legt Immanuel Kant die christliche Lehre als einen Vernunftglauben aus und bezieht sich dabei unter anderem auf deren folgendes charakteristisches Merkmal:

„Das Christenthum hat zur Absicht: Liebe zum Geschäft der Beobachtung seiner Pflicht überhaupt zu befördern, und bringt sie auch hervor, weil der Stifter desselben nicht in der Qualität eines Befehlshabers, der *seinen* Gehorsam fordernden *Willen*, sondern in der eines Menschenfreundes redet, der seinen Mitmenschen ihren eigenen wohlverstandnen Willen, d. i. wonach sie von selbst freiwillig handeln würden, wenn sie sich selbst gehörig prüften, ans Herz legt.“¹

¹ Kant 1923, 338.

Pflicht, Wille und *Freiheit* sind zentrale Begriffe der Moralphilosophie Kants: nicht die Natur des Menschen und nicht die empirische Wirklichkeit liefern Kriterien dafür, welche Handlung als gut oder böse zu gelten hat, sondern die innere Pflicht, eine Distanzierung von allen Neigungen und die Erkenntnis, niemals anders verfahren zu sollen als so, daß man auch wollen könne, die eigene Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden².

Kants Theorie der moralischen Verbindlichkeit ist bekanntlich nicht in einem ideellen Leerraum entstanden. Bei deren Entwicklung spielte eine entscheidende Rolle die Auseinandersetzung mit vielen Vorgängern und Zeitgenossen, von Cicero bis Christian Garve. Andreas Thomas hat z. B. demonstriert, daß Kants Moralphilosophie in vielen wesentlichen Punkten als Kritik gegen Christian Wolff und die Vertreter der wolffianischen praktischen Philosophie zu verstehen ist, u.a. gegen deren Psychologismus (Orientierung an dem den Willen leitenden natürlichen Streben nach Vollkommenheit) und Empirismus (Betonung auf dem Interesse nach eigener Glückseligkeit, welches das menschliche Handeln steuert.³) Christian Wolff ist seinerseits u.a. als großer Befürworter und Vermittler der praktischen chinesischen Philosophie bekannt. In seiner *Oratio de Sinarum philosophia practica* (1726) geht er explizit darauf ein, daß die Grundsätze der chinesischen Philosophie mit den seinigen übereinstimmen⁴. Deren praktische Philosophie ist in seiner Darlegung ebenfalls im Empirischen und Psychologischen begründet. Auch wenn Kant nur relativ selten direkt auf Christian Wolff und chinesische Philosophen zu sprechen kommt, soll die interkulturelle Komponente seiner Kritik nicht außer Acht gelassen werden.

Doch Kants Kritiken an China sind nicht immer implizit. In der erwähnten Schrift *Das Ende aller Dinge* greift er bei seiner Darlegung der Vorzüge des christlichen Glaubens zu der folgenden Kontrastbildung:

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die *Mystik* (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten, d. i. praktischen, Gebrauch begnügt, sondern gern im Transscendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse), wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Gränzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des *Laokiun* von dem *höchsten Gut*, das im *Nichts* bestehen soll: d. i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit verschlungen zu *fühlen*; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunkeln Zimmern mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden⁵.

Einer gehörigen Prüfung seiner selbst, die im zuerst angeführten Zitat als Voraussetzung für freies Handeln gilt, steht hier eine Vernichtung der eigenen Persönlichkeit entgegen. Der Vernichtungsakt erfolgt nicht aufgrund eines Denkfehlers bzw. der Umstände, auf die man keinen Einfluß hätte. Sie ist eine vorkalkulierte Vernunft-Handlung. Da es genau das Gegenteil davon ist, was die Moralethik des christlichen Glaubens in Kants Darlegung mit der Vernunft und der Idee eines freien Willens verbindet, distanziert er sich entschieden von der fremden Lehre. Die Idee der Menschenfreundlichkeit des christlichen Gottes gewinnt an Schärfe, indem dieser mit einem *vernichtenden Ungeheuer* aus dem *sinesischen* Kulturkreis in Kontrast gebracht wird. Kants Distanzierung erfolgt darüber hinaus in der Anwendung des Pronomens *ihr* in bezug auf das Nichts. Auch dieses hebt die Differenz der chinesischen Kultur hervor.

Trotz seiner Distanzierung spricht Kant an dieser Stelle den chinesischen Philosophen ihr Philosophentum nicht ab. Ironischerweise wird aber seine eigene Leistung als Philosoph etwa einhundert Jahre später ernsthaft angezweifelt. Gemeint sind Nietzsches Kritiken gegen Kant. Wichtig

² Kant 2007, 29.

³ Thomas 2004.

⁴ Wolff 1985, 65.

⁵ Kant 1923, 335.

erscheint nicht nur Nietzsches Zweifel an Kant als Philosoph, sondern die gleichzeitige Relativierung der gerade erwähnten Distanzierung Kants von der chinesischen Philosophie durch Feststellungen von neuen Differenzen, welche ihrerseits wesentlich zur Identitätsbildung von Nietzsche selbst beitragen. Da Nietzsches *freier Mensch* unsittlich ist⁶, erweist sich die erwähnte kantische Differenz bzw. Unterscheidung von Fragen der Sittlichkeit als dem kantischen System bzw. der chinesischen Philosophie entsprechend als irrelevant. Das Außer-Kraft-Setzen der kantischen Differenz wird jedes Mal suggeriert, sobald Nietzsche auf Kant als *Chinesen von Königsberg* zu sprechen kommt. In dem *Jenseits von Gut und Böse* schließt sich Nietzsche in den folgenden Worten den *Philosophen der Zukunft* an: „Kritiker sind Werkzeuge des Philosophen und eben darum, als Werkzeuge, noch lange nicht selbst Philosophen! Auch der grosse Chinese von Königsberg war nur ein grosser Kritiker.“⁷ In den *Nachgelassenen Fragmenten* wirft er dem *Chinesen von Königsberg* plumpe Pedanterie, Kleinstädtereie und groteske Geschmacklosigkeit vor⁸. Nietzsches Kritik der *letzten Entkräftigung des Lebens* durch das *Königsberger Chinesenthum* erreicht ihren wohl höchsten polemischen Punkt in dem Ausruf: „Kant wurde Idiot. – Und das war der Zeitgenosse Goethes!“⁹

Nietzsche verteidigt das Leben als *Different-sein-wollen*¹⁰. Dieses Wollen ist etwas ganz anderes als der reine Wille bei Kant: das Wollen ist bei Nietzsche nämlich wesentlich von Trieben gesteuert. Einem wirklichen Philosophen, an dem *ganz und gar nichts Unpersönliches ist*¹¹, stellt er philosophische Arbeiter bzw. Gelehrte gegenüber, an deren Werk nur ein Erkenntnistrieb als *tapfer drauf los arbeitendes Uhrwerk*¹² beteiligt ist. Die gesamten übrigen Triebe seien bei den Gelehrten ausgeschaltet. Der *Chinese von Königsberg* steht im Lichte dieser Differenzierung nicht als eigentlicher Philosoph da, sondern als Gelehrter bzw. als *eigentlich wissenschaftlicher Mensch*. Bei solcher Wissenschaftlichkeit, die für Nietzsche den Chinesen Kant charakterisiert, handelt es sich um keinen neutralen Ausdruck. Sie impliziert einen Vorwurf, ist also von ausgesprochen pejorativen Konnotationen gekennzeichnet.

Bemerkenswert ist, daß in demselben sechsten Hauptstück „Wir Gelehrten“ des *Jenseits von Gut und Böse*, in dem Nietzsche den grossen Chinesen von Königsberg aufs heftigste angreift, er an einer Stelle einen Denkmeister würdigt, den der Vorwurf der Wissenschaftlichkeit hätte genauso hart treffen können. Es handelt sich um Hegel als Kritik-Objekt bei Schopenhauer: „(Schopenhauer – V. V.) hat es mit seiner unintelligenten Wuth auf Hegel dahin gebracht, die ganze letzte Generation von Deutschen aus dem Zusammenhang mit der deutschen Cultur herauszubringen, welche Cultur, Alles wohl erwogen, eine Höhe und divinatorische Freiheit des *historischen Sinns* gewesen ist...“¹³ Seine eigene Wut auf Kant steht hier gegen die *unintelligente Wuth* eines Schopenhauer, welche sich ihrerseits gegen Hegel wie die deutsche Kultur richtet. Auffallend ist nicht nur, daß eine intelligente Wut im Philosophieren für Nietzsche durchaus gerechtfertigt ist, sondern auch die explizite Verteidigung des historischen Zusammenhangs des Eigenen, welches für das philosophische Ich sinnstiftend ist. Eigenes bezieht sich in der gerade zitierten Passage auf die deutsche Kultur, aber auch auf das philosophische Subjekt, welches nicht indifferent bzw. vorurteillos handelt, sondern immer *abschätzt, vorzieht* und sich seines *Begrenzt-Seins* voll bewußt ist¹⁴.

Das Problem, welches Nietzsche mit dem *Different-sein-wollen* und *Begrenzt-sein* anspricht, betrifft die Identität der eigenen, wirklichen, ernst gemeinten Philosophie im Unterschied zu anderen, nicht eigentlichen, nicht wirklichen und unintelligenten Arten zu philosophieren. Aus der Sicht der

⁶ Nietzsche 1971, 18.

⁷ Nietzsche 1968, 148.

⁸ Nietzsche 1974, 173.

⁹ Nietzsche 1969, 175.

¹⁰ Nietzsche 1968, 15-16.

¹¹ *Ebd.*, 14.

¹² *Ebd.*, 14.

¹³ *Ebd.*, 134.

¹⁴ *Ebd.*, 16.

Identitätsbildung läßt sich diese Trennung jedoch nur als sekundär betrachten. Was ihr vorausgeht und als ihre Voraussetzung gelten kann, ist das, was bei Hegel mit dem Ausdruck *Vorhandenes* bezeichnet wird: „Was wir produzieren, setzt wesentlich ein *Vorhandenes* voraus; was unsere Philosophie ist, existiert wesentlich nur in *diesem Zusammenhang* und ist aus ihm mit Notwendigkeit hervorgegangen; die *Geschichte* ist es, die uns nicht Werden fremder Dinge, sondern welche dies *unser Werden*, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.¹⁵“ *Unser Werden* ist Produkt einer Auseinandersetzung mit einem Vorhandenen, d.h. mit dem gesamten philosophischen Erbe, welches dem Philosophie-Studierenden zugänglich ist. Alle philosophischen Gedanken, über welche eines Tages das eigene Urteil gebildet werden soll, sind also für die Bildung eigener philosophischer Identitäten von großer Bedeutung.

Hegels eigene Philosophie liefert ein überzeugendes Beispiel dafür. Sein Urteil über die orientalische Philosophie ist bekanntlich selten neutral. Häufig ist es mit beißender Kritik erfüllt wie Nietzsches Urteil über den Chinesen von Königsberg. So heißt es in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Konfuzius sei nicht wissenschaftlich, eher ein Moralist, nicht eigentlich ein Moralphilosoph¹⁶ gewesen, für den Ruf von Konfuzius wäre es besser gewesen, nie übersetzt worden zu sein¹⁷. Ein Ideal gehe nicht in den chinesischen Kopf¹⁸ usw. Doch die orientalische Philosophie stellt Hegel ganz bewußt an den Anfang desselben großen Gebildes, welches auch seine eigene Philosophie beinhaltet. Ohne diese allererste Gestalt des Geistes, die er *orientalisch* nennt¹⁹, hätte sich die Menschheit nicht aus ihrem natürlichen Zustand erheben oder das Bewußtsein der Freiheit entwickeln können. Daß dieses Letzte für Hegel in China – dem Reiche von Gleichheit ohne Freiheit²⁰ - noch nicht gegeben ist, bleibt für ihn eine der Grunddifferenzen zu den wirklichen bzw. wissenschaftlichen Philosophien, seiner eigenen inbegriffen. Ähnlich wie Nietzsches Vorstellung von eigentlichen Philosophen nicht ohne die von philosophischen Arbeitern denkbar wäre, erscheint auch die hegelsche Differenz dazu, was seiner Meinung nach eine wirkliche Philosophie sein soll, entscheidend für sein gesamtes System.

Die häufig recht polemischen Äußerungen, welcher sich die Klassiker der westlichen Philosophie bedienen, wie das Ungeheuer des Systems von Laozi, der Chinesen von Königsberg, der mit Sokrates nicht zu vergleichende Konfuzius²¹, bringen immer im selben Maße eine Stellungnahme zu sich selbst wie zu dem anderen zum Ausdruck. Die Feststellung von Differenzen hat stets mit Wert-Ideen zu tun, für welche sie sich jeweils einsetzen und die ihren Stil so persönlich wirken lassen. Ausführlich wurde dieses Problem von Max Weber in seinem Aufsatz „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“ (1904)“ behandelt. Da er Kultur grundsätzlich als begrenzten bedeutsamen Ausschnitt von Wirklichkeit versteht, lautet seine Antwort auf die Frage nach Möglichkeiten einer objektiven Kulturanalyse negativ: „*Es gibt keine* schlechthin „objektive“ wissenschaftliche Analyse des Kulturlebens oder...der „sozialen Erscheinungen“ *unabhängig* von speziellen und „einseitigen“ Gesichtspunkten, nach denen sie – ausdrücklich oder stillschweigend, bewußt oder unbewußt – als Forschungsobjekt ausgewählt, analysiert und darstellend gliedert werden.“²²

Webers Gesichtspunkte erscheinen in ihrer selbstbewußten Einseitigkeit wohl besonders prägnant in seiner *China-Studie (Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus, 1911-1915)*, in welcher er die Differenz zum anderen in einer Art und Weise formuliert, die dem anderen nur wenig Taktgefühl entgegenbringt. Bei der Lektüre von Konfuzius fühlt er sich an indianische

¹⁵ Hegel 1994, 8-9.

¹⁶ Hegel 1919, Bd. II, 315.

¹⁷ *Ebd.*, 315.

¹⁸ *Ebd.*, 319.

¹⁹ Hegel 1994, 365ff.

²⁰ *Ebd.*, 366.

²¹ Hegel 1919, Bd. II, 316.

²² Weber, Max 2002, 103.

Hauptlinge erinnert²³, die *Frühlings- und Herbstannalen* seien *unendlich dürrig*²⁴, literarischen Schliff erlange man in China im Akt einer Verbiesterung²⁵ usw. Nicht Taktgefühl, sondern sein Vorurteil ist es, was hier den Ton angibt. Eine theoretische Rechtfertigung des Vorurteils, die im Aufsatz zur „Objektivität“ vorgebracht wird, verbindet ihn mit den Klassikern der Hermeneutik. Auch wenn seine einseitigen Gesichtspunkte auf manche späteren China-Wissenschaftler diskriminierend wirkten²⁶, läßt sich in Webers *China-Studie* an keiner Stelle die Art von nationalistisch angehauchtem politischem Engagement antreffen, welches etwa in Heideggers Römer Vortrag „Europa und die deutsche Philosophie“ (1936) zum Vorschein kommt.

Im Unterschied zu Weber, der sich bei Feststellungen von Differenzen ähnlich wie Hegel um Wissenschaftlichkeit bzw. konsistente Begrifflichkeit bemüht, tritt Heidegger gleich zu Beginn des genannten Vortrags mit einem Slogan von höchster suggestiver Kraft hervor. Er behandelt die Idee einer seiner Meinung nach notwendigen geistigen Rettung Europas, für die er zwei Möglichkeiten findet: „1. Die Bewahrung der europäischen Völker vor dem Asiatischen. 2. Die Überwindung ihrer eigenen Entwurzelung und Aufsplitterung.“²⁷ Was dieses groteske Rettungs-Schema von allen oben erwähnten mitunter höchst persönlichen Ausdrücken für Differenz unterscheidet, ist eine ausschließlich politisch motivierte Negation des Anderen. Diese steht ganz offen im Kontext der zu der Zeit herrschenden faschistischen Ideologien und gerade dieser Kontext sowie das steigende antikoloniale Bewußtsein wird das Problem des Eigenen und des Fremden später, nach dem Ende des zweiten Weltkriegs, immer stärker ins Politische rücken. Nun wird die Differenz mit viel Vorsicht und Skepsis behandelt. Paradoxerweise wird aber in dieser neuen Epoche ebenfalls von eigentlichen und wirklichen Philosophien gesprochen. Es stellt sich die Frage, von welchen Inhalten sich die eigentlichen Philosophen im Zeitalter der Gleichheit, welches das der Differenz abgelöst haben will, abzugrenzen versuchen. Im Prozess neuer Gleislegungen, die einen korrekten philosophischen Umgang mit dem Anderen aktuell bestimmen, war die Vereinnahmung der Differenz durch die Idee der Dominanz von zentraler Bedeutung. Auf diese soll nun speziell eingegangen werden.

II. Das Aufkommen politischer Korrektheit in der westlichen Sinologie (Antithese)

Eines der Schlüsselereignisse bei dem Aufkommen politisch korrekter Behandlung des Anderen in der westlichen Sinologie war das Erscheinen des Buches *Orientalism* von Edward Said im Jahre 1978. In diesem stützte sich Said ausdrücklich auf Michel Foucaults Diskurs-Begriff und untersuchte Formationsprozesse von Aussagen über den Anderen, den Orientalen in den westlichen Wissenschaften des kolonialen Zeitalters. Saims Ziel war zu zeigen, daß das Wissen um den Anderen in dieser Zeit deformiertes Wissen war und daß für die bestehenden Deformationen die westliche Hegemonialpolitik verantwortlich war. Der Westen wird als dominierendes Subjekt des Phantasierens über den Anderen entlarvt: die Phantasien unterstützen die Kontrolle des Westens über den Orient auf politischer, ideologischer usw. Ebenen. Sie sind gleichzeitig Fundamente westlicher Identität. Um bestehen zu können, muß sich diese Identität gegen die Identität des Anderen behaupten. Die vorgebrachten Abgrenzungen und Feststellungen von Differenzen sind also nicht nur phantastisch, sondern auch zweckgebunden. Durch die Wahrnehmung der Identität des Anderen als Surrogat gewinne die westliche Kultur an Macht. Said zeigt sich in seinem Buch als Humanist, der die besagten Deformationen korrigieren will und auf der Realität und Ebenbürtigkeit des Anderen als Objekt wissenschaftlicher Beschreibung besteht.

Doch Said tritt nicht nur als Humanist, sondern auch als Idealist²⁸ auf, dessen Korrekturen an dem orientalistischen Diskurs die Wahrnehmung des Anderen aus dem ideologischen Bereich nicht lösen

²³ Weber, Max 1991, 125.

²⁴ *Ebd.*, 128.

²⁵ *Ebd.*, 127.

²⁶ Siehe etwa Heiner Roetz' Kritik an Weber in Roetz 2005, 51.

²⁷ Heidegger 1993, 31.

²⁸ Saims Glaube an ein von Politik befreites Wissen um den Orient veranlaßte Robert A. Kapp, *Orientalismus* als ein optimistisches Werk zu bezeichnen und diesen Optimismus sogar für die Hauptleistung des Buchs zu erklären. Siehe Robert A. Kapp 1980, 484. Eine ähnliche Bemerkung machte im selben Said-Symposium der *JAS* auch Michael Dalby, 1980, 493.

konnten. Eine der dominierenden Tendenzen im aktuellen postkolonialen Zeitalter zeigt sich gerade in einem aktiven Bestreben, die Bindungen der Wissensproduktion an Machtverhältnisse zu festigen. Es wechseln nur die Vorzeichen: während es bei Said um die Macht der kolonialisierenden Westmächte ging, die das Wissen produzierten und kontrollierten, wird nun die Produktion des Wissens um das Andere maßgeblich von der Macht der westlichen Demokratie angeregt und begutachtet. Neben anderen geisteswissenschaftlichen Disziplinen wird dabei auch die Philosophie grundlegenden Reinigungsprozessen ausgesetzt: gereinigt wird im Zeichen der Globalität, Gleichheit und Ebenbürtigkeit, bereinigt werden Eurozentrismus, Differenz und Dominanz²⁹. Von der Strenge der Kontrollen in diesen Reinigungsprozessen zeugt der typisch superlativische auffordernde pathetische Stil, in welchem sie ausgetragen werden.

Als Beispiel sei zuerst die *Entdeckung der chinesischen Logik* (2011) von Joachim Kurtz angeführt. Eine korrekte globale intellektuelle Geschichte solle reifizierte Vorstellungen von Nationen, Kulturen und wissenschaftlichen Disziplinen demontieren (*disassemble*³⁰), Argumente, die aus Europas eigener Geschichte (*Europe's peculiar history*³¹) geschöpft werden, bringen beim Schreiben solcher Geschichte zu zutiefst mangelhaften (*deeply flawed*³²) Resultaten, es soll nach produktiven Wegen gesucht werden für eine „überfällige Verfassung einer glaubwürdigeren globalen Geschichte der Wahrheit und Rationalität, in welcher China endlich seinen rechtmäßigen Platz einfordern kann.“³³

Ähnlich wie bei Said handelt es sich hier um eine Verteidigung Chinas (des Orientalen) vor Diskriminierungen durch den Westen. Daß der Autor mit Foucaults und Suids Ideen vertraut ist, legt sein Vokabular (wie der westlich dominierte Diskurs³⁴, orientalistische und auto-orientalistische Behauptungen³⁵) nahe. Doch Foucaults und Suids Theorien werden in dem Buch an keiner Stelle erwähnt und es wird nicht die Frage gestellt, wodurch die angestrebte *Glaubwürdigkeit der globalen Geschichte der Wahrheit* letztendlich sanktioniert ist. Auf diese Weise werden auch Reflexionen zur Einordnung des eigenen Werkes in den bestehenden ideologischen Diskurs unter Einbeziehung der für Said und Foucault so zentralen Frage nach den Bindungen von Wissenschaft an die Macht, in diesem konkreten Fall: an die Macht der Demokratie gemieden.

Der prägnante Zug des politisch korrekten sinologischen Diskurses ist eine klare Wahrnehmung Chinas als Opfer. Diese Vorstellung löst eine intensive Suche nach den Tätern aus. Die Ermittlung der Täter erfolgt ihrerseits durch Feststellungen von politischen Bedenklichkeiten, die immer dann vorzuliegen scheinen, wenn Differenzen zwischen Kulturen, Denkweisen, Beziehungen von Sprachen zum Denken usw. behauptet werden. Da sich solche Behauptungen als Zeichen von Dominanz auslegen lassen, soll jede Art von Abgrenzung des Eigenen von dem Fremden neutralisiert werden. So schreibt z.B. Gregor Paul in einem Aufsatz zu den interkulturellen Logik-Forschungen: „Dabei sind Ausdrücke wie „Eigenes“ und „Fremdes“ freilich problematische Begriffe und eher „relativistischer“ Jargon als Instrumente analytischer Auseinandersetzung. Ja, selbst der Begriff „Kultur“ ist zumindest dann problematisch, wenn etwa von „westlicher“ oder „asiatischer“ Kultur die Rede ist. Ich benutze ihn deshalb mit Vorbehalt.“³⁶ Das Studium der Logik solle nicht nur davon ausgehen, daß alle Kulturen als solche in Anführungszeichen zu setzen seien, sondern auch daß alle Menschen Menschen sind. Auf diese Weise vermeide man eine politisch bedenkliche Position und sei in der gewählten Methode gerechtfertigt³⁷.

²⁹ Als Resistenz gegen solche Reinigungsversuche sei François Jullien, Wolfgang Kubin et al, *Kontroverse über China* (2008) erwähnt, in welchem gezeigt wird, daß Feststellungen von Differenzen nicht unbedingt diskriminierend sein müssen. Zu einer kritischen Diskussion des sogenannten Universalismus vs. Relativismus siehe auch das diesem Thema gewidmete Symposium der *JAS* (Vol. 50.) Gleich zu Beginn des einleitenden Vorworts distanziert sich David D. Buck von dem überspitzten Moralismus, dem starken Gefühl der eigenen Superiorität und Korrektheit der sogenannten Universalisten. Siehe Buck 1991, 30.

³⁰ Kurtz 2011, 341.

³¹ *Ebd.*, 363.

³² *Ebd.*, 363.

³³ „... the overdue creation of a more credibly global history of truth and rationality in which China eventually comes to claim its rightful place“, *ebd.*, 365.

³⁴ *Ebd.*, 353.

³⁵ *Ebd.*, 341.

³⁶ Paul 2015, 129.

³⁷ *Ebd.*, 132.

Aus der Sicht politischer Korrektheit erscheint diese Meinung durchaus plausibel. Doch es ist bei weitem nicht selbstverständlich, daß sich aus politisch korrekter Behandlung des Anderen und aus den darauf basierenden Beschuldigungen und Rechtfertigungen ein ungewöhnlich attraktives Thema zur akademischen Ausbeutung entwickeln sollte. Als Illustration für die mannigfaltigen Möglichkeiten, speziell die Ausbeutung von Differenz und Anführungszeichen zu thematisieren, sei an eine Passage aus Ralph Webers programmatisch betiteltem Aufsatz „Why Talk about Chinese Metaphysics?“ erinnert: „The difference between ‘Chinese’ and ‘non-Chinese’ might well encourage arguments in the style of ‘we’ vs. ‘they’ which, if not critically reflected, might be exploited by others for political ends.³⁸“ Da konsequente Setzung von “wir” und “sie”, “chinesisch” und “nicht-chinesisch” in Anführungszeichen ja an sich fester Bestandteil des politisch korrekten Diskurses ist und die Ausbeutung der Differenz, d.h. deren In-Frage-Stellung, in diesem Aufsatz selbst politisch motiviert ist, sind die Modalität des „might“ sowie die Identität des gemeinten Handlungssubjekts „the others“ nicht eindeutig. Der Satz suggeriert dennoch eher Möglichkeiten einer politisch inkorrekten Ausbeutung, d. h. einer Behauptung von Differenz, welcher durch „kritische Reflexion“ vorgebeugt werden soll. In diesem Fall werden aber – ähnlich wie in der erwähnten Monographie von Joachim Kurtz – sowohl die politische Motivierung der eigenen Aussage als auch der damit geleistete Beitrag zur Bindung von Wissenschaft an eine bestehende Ideologie außer Acht gelassen.

Die Überwindung von Differenzen ist ein Unternehmen, welches sich massiv auch gegen die Entgleisungen der im ersten Abschnitt behandelten philosophischen Klassiker richtet. Die Ausbeutung dieses Themas durch politisch korrekte interkulturelle Lektoren erfolgt in der Regel mit ausgesprochener Härte. Besonders scharf fällt das Urteil über den Täter Hegel aus. Laut Heinz Kimmerle seien Hegels Aussagen über nicht-europäische Kulturen *krass*³⁹ und *skandalös*⁴⁰. Man solle aus deren *Unangemessenheit*⁴¹ lernen. Um dem Eurozentrismus Hegels nicht zum Opfer zu fallen, müsse die *Einzigartigkeit des heutigen Europa und seiner Geschichte ausdrücklich in Frage gestellt werden*⁴². Den ungarischen Kunsttheoretiker László F. Földényi brachte die Lektüre von Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* zu dem folgenden Urteil: „Der vom Freiheitserlebnis Lichtjahre entfernte hinfallige Philosoph schmiedete hernach, zwecks Selbsttherapie, eine Geschichtsphilosophie, eine Existenzerklärung zusammen. Und doch kann es sein, daß er sich zuinnerst nichts anderes wünschte, als – wie später Rimbaud oder Genet – sagen zu können: Ich bin ein Neger.“⁴³

Beide gerade angeführten Autoren, die sich für eine Ranggleichheit aller Teile der Welt sowie für eine Neutralisierung von kulturellen Differenzen einsetzen, pflegen einen Stil, der alles andere als neutral ist. Bemerkenswert ist, daß auch hier Denkoperationen und Äußerungsmodalitäten vorliegen, denen Dominanz und Differenz nicht fremd sind. Dominant ist hier die in pejorative Ausdrücke verpackte und imperativisch vorgetragene Idee des Menschseins des Menschen, die das Menschsein von Hegel – als different, als ihrer Meinung nach ideologisch nicht ohne weiteres mit einer korrekten interkulturellen Philosophie vereinbar – anzweifelt⁴⁴.

Wenn sich der politisch korrekte Diskurs für eine globale Gleichheit einsetzt, um die nicht-europäischen Weltteile, u.a. China, in ihren Rechten zu unterstützen, wird automatisch von der Realität eines Leidens ausgegangen, welches dem jeweiligen Opfer durch eurozentrische politisch bedenkliche Äußerungen zugefügt werden soll. Es stellt sich allerdings die Frage, ob es sich bei dieser Annahme nicht möglicherweise auch um eine ideologische Reifizierung handeln könnte. Darauf kann nur geantwortet werden, wenn man sich China direkt und aktuellen Tendenzen in den chinesischen Diskussionen zur eigenen Identität zuwendet.

³⁸ Weber, Ralph 2013, 116.

³⁹ Kimmerle 2005, 14.

⁴⁰ *Ebd.*, 9.

⁴¹ *Ebd.*, 14.

⁴² *Ebd.*, 77.

⁴³ Földényi 2008, 34.

⁴⁴ Ähnlich geht z.B. auch Heiner Roetz bei seiner Behandlung Max Webers vor, siehe Roetz 2005, 51, wo Weber wenig respektvoll als *Vervielfältiger (multiplier)* philosophischer Ansichten Hegels bezeichnet wird. Roetz' Respekt gilt dagegen den „menschlichen Wesen allgemein“ („human beings in general“), *ebd.*, 59.

III. Synthese, oder: vom siegreichen Zug der chinesischen Differenz

Die Lektüre Saids regte viele chinesische Intellektuelle dazu an, Repräsentationen der chinesischen Kultur in den China-Studien sowie die Abhängigkeit dieser Repräsentationen von den jeweiligen Machtverhältnissen zu hinterfragen. Seit 2004 wird auf dem chinesischen Boden eine indigene Variante des Orientalismus durchdiskutiert, welche den Namen Sinologismus (*hanxue zhuyi* 汉学主义) trägt. Der Autor des ersten chinesischen Aufsatzes zum Sinologismus⁴⁵, Zhou Ning 周宁, stellt ganz zentral die Frage nach den Beziehungen zwischen dem sinologischen Wissen und Politik. Sinologie sei für ihn ein ideologiegeladenes und dem westlichen Kulturhegemonismus verbundenes Narrativ. Dieses Narrativ stelle eine tödliche kulturelle Falle (*zhiming de wenhua xianjing* 致命的文化陷阱⁴⁶) dar, solange man sich der Gefahr des Sinologismus als wissenschaftlichen Kolonialismus (*xueshu zhimin* 学术殖民⁴⁷) bzw. als Verschwörung zwischen Wissen und Macht (*zhishi yu quanli de „hemou“* 知识与权力的“合谋”⁴⁸) nicht bewußt wird.

Die zuletzt erwähnte Komponente des Sinologismus ist zu dem Kernpunkt aller chinesischen Debatten um diesen Begriff geworden. Wichtig erscheint dabei, daß die von den chinesischen Intellektuellen wahrgenommene Gefahr primär nicht von einem Eurozentrismus ausgeht⁴⁹, sondern von einer Durchdringung des Wissens durch Globalisierungspolitik. Besonders intensiv hat sich mit diesem Thema Gu Mingdong 顾明栋 in einer Reihe von chinesischen und englischen Aufsätzen sowie in seiner Monographie *Sinologism: An alternative to Orientalism and postcolonialism* (2013) auseinandergesetzt. Anders als Zhou Ning, vertritt Gu Mingdong nicht die Meinung, Sinologie sei mit Sinologismus gleichzusetzen⁵⁰. Sinologie als Wissenschaft, die objektives vorurteilloses Wissen (*keguan gongzheng de zhishi* 客观公正的知识) produzieren kann⁵¹, sei durchaus möglich. Sinologismus sei für Gu ein Nebenprodukt der Sinologie, ein entfremdetes Wissen (*bei yihua de zhishi* 被异化的知识) über China, welches nicht China an sich als Objekt wissenschaftlichen Interesses erschließen will, sondern es als Programmpunkt innerhalb einer globalen politischen Propaganda vermarktet. Intellektuelle Kommerzialisierung (*zhixing shangpinhua* 知性商品化) bzw. die Kommerzialisierung des Wissens (*zhishi de shangpinhua* 知识的商品化⁵²) im internationalen kapitalistischen Globalisierungsdiskurs sind die Kernpunkte seiner Polemik gegen den Sinologismus.

In diesem Zusammenhang wendet er sich auch dem Thema Differenz und Dominanz in den Debatten um die chinesische Kultur zu. Im Aufsatz „Sinologism in Language Philosophy: A Critique of the Controversy over Chinese Language“ gilt Gus Kritik vor allem der Dominanz der globalen interkulturellen Gleichheitsidee im aktuellen Sinologismus:

„What is different in the most recent debate is that there are no detractors. All are defenders of Chinese; all hold the view that Chinese is a rich language. Despite their opposite orientations, the upholders and rejecters of the ideographic view both implicitly and explicitly had the same objective: the demolition of the old prejudice that Chinese is a writing system composed of picture-like characters and therefore inferior to phonetic writing⁵³.“

Vermarktet wird in der hier besprochenen Situation die Idee der Ebenbürtigkeit der chinesischen Schrift im interkulturellen Vergleich. Es ist wichtig zu bemerken, daß es nicht die Idee der Gleichheit

⁴⁵ Eingeführt, jedoch nicht systematisch untersucht wurde dieser Begriff (*sinologism*) von Bob Hodge und Kam Louie in deren *The Politics of Chinese Language and Culture: The Art of Reading Dragons*, 1998.

⁴⁶ Zhou Ning 2004, 12.

⁴⁷ *Ebd.*, 5.

⁴⁸ *Ebd.*, 8.

⁴⁹ Vgl. Gu Mingdongs Kritik am Sinologismus in westlichen Studien, die einen Sinozentrismus betreiben, z. B. Paul Cohens *Discovering History in China* (1984), in: Gu Mingdong 2013a, 105.

⁵⁰ Ähnlich wurde Zhou Nings Gleichsetzung von Sinologie und Sinologismus bei Fang Weigui 方维规 abgelehnt. Siehe Fang Weigui 2012.

⁵¹ Gu Mingdong 2015, 12.

⁵² Gu Mingdong 2013, 45. In der Monographie adressiert Gu dieses Phänomen als “intellectual commodity”, “commodity for ... consumption by all people of the world” (Gu Mingdong 2013a, 6.)

⁵³ Gu Mingdong 2014, 694.

und Ebenbürtigkeit ist⁵⁴, gegen die sich Gu in seinen Werken stellt, sondern eine politische Konstellation, bei welcher diese Idee zu einer gängigen Ware innerhalb eines globalen intellektuellen Kapitalismus gemacht wird. Eine der Folgen dieser Vermarktung ist die Nivellierung von kulturellen Unterschieden, in diesem konkreten Fall: von der Einzigartigkeit der chinesischen Schrift, von ihrer Differenz zu phonetischen Schriften. Dies wird von Gu nicht als Zeichen eines Fortschritts, sondern als Verlust empfunden.

Bei dieser ersten Annäherung an die zu klärende Frage nach der Realität Chinas als Opfer im aktuellen postkolonialen Diskurs stellt sich ironischerweise heraus, daß die von politisch korrekten westlichen Denkern versuchte Überwindung der Grenze zwischen wir und sie, Eigenes und Anderes, Okzidentales und Orientales, wesentlich an den Konstruktionen davon beteiligt ist, was unter chinesischen Intellektuellen als Sinologismus bezeichnet und kritisiert wird. Das Problem bzw. das Leiden erscheint hier in der Form einer Identitätskrise, in welcher laut Gu China von sich selbst entfremdet wird.

Im Unterschied zum Orientalismus, für den Said primär den westlichen kolonialen Mächten die Schuld gab, steht im chinesischen Sinologismus-Diskurs der Täter als eine viel komplexere Kategorie: zu ihren Hauptkomponenten gehören erstens die am intellektuellen Kapitalismus beteiligten westlichen Sinologen; und zweitens - chinesische Intellektuelle, die im Koordinatensystem „überlegen / unterlegen“ denken, sich nach dem westlichen Wertesystem orientieren und damit zu einer eigenen Selbstentfremdung (*ziji de tazhehua* 自己的他者化) beitragen. In seiner Diskussion des Sinologismus mit Gu Mingdong wies Zhao Xifang 赵稀方 darauf hin, daß im Prozeß der China-bezogenen Wissensproduktion auch chinesische Wissenschaftler durchaus dazu fähig sind, das Wissen aus dem Westen zu den eigenen Zwecken taktisch (*celüe xing de* 策略性地) anzupassen⁵⁵ und daß man beim Studium west-östlicher gegenseitiger Repräsentationen den häufig wenig berücksichtigten Konstellationen Rechnung tragen muß, in welchen das Darstellende und das Dargestellte nicht einfach eine Opposition von Subjekt und Objekt bilden, sondern ineinander aufgehen⁵⁶.

Eine prominente Rolle in der gerade erwähnten Diskussion zwischen Gu Mingdong und Zhao Xifang spielt das Verhältnis zwischen Wissen und Macht. Beide Denker beziehen sich dabei ausdrücklich auf Foucault. Bei Gu, der die Aufgabe des Wissenschaftlers gerade darin sieht, sich von der Politik möglichst zu distanzieren⁵⁷, ist die Einstellung zu Foucault negativ. Foucaults Bindung des Wissens an die Macht⁵⁸ biete bei den Fragen nach Formen von Wissenskonstruktionen keine brauchbare Theorie: sie eigne sich nur zum Demolieren (*po* 破), nicht zu einem produktiven Schaffen (*li* 立⁵⁹). Zur Bekräftigung seiner Kritik beruft er sich auf die folgende Passage aus dem Aufsatz seines an der Sinologismus-Debatte ebenfalls beteiligten Kollegen Ye Jun 叶隼 „Yazhou, dongfang yu hanxue zhuyi“ 亚洲、东方与汉学主义 („Asien, Osten und Sinologismus“):

„“权力”作为一个学术概念，发展到福柯，已经是“夕阳无限好，只是近黄昏”，因为它虽然作为概念工具很好用，但其实有很大的问题。因为它绝对不能抹杀人类对美好人性、社会和谐、情感的向往和追求。⁶⁰“

(„Sobald Macht als wissenschaftlicher Begriff in die (Theorie) von Foucault aufgenommen wird, kann man von einem „schönen Abendrot“ sprechen, welches „zwar reizend, aber nur von kurzer Dauer ist.“ Als begriffliches Instrument ist sie zwar durchaus brauchbar, ist in Wirklichkeit aber auch sehr problematisch. Dieser Begriff hat absolut nicht die Fähigkeit, das Streben nach guter menschlicher Natur, gesellschaftlicher Harmonie und Gefühlen zu beenden.“)

⁵⁴ Im Gegenteil macht Gu seine Leser darauf aufmerksam, daß er voll und ganz die Idee allgemeiner Ebenbürtigkeit von Kulturen vertritt. Wie folgt lauten die von ihm verstandenen Voraussetzungen für eine Überwindung des Sinologismus: „the understanding of different cultures in terms of our common humanity and a bias-free reverence for facts, truths, intellectual equality and integrity.“ (Gu Mingdong 2013a, 224.)

⁵⁵ Zhao Xifang 赵稀方 [2015], 33.

⁵⁶ *Ebd.*, 34.

⁵⁷ In diesem Punkt folgt er Edward Said, vgl. *Orientalism* 326: „Orientalism calls in question not only the possibility of nonpolitical scholarship but also the advisability of too close a relationship between the scholar and the state.“

⁵⁸ Gu (2015,11) zitiert hierbei den folgenden Auszug aus Foucaults „Prison Talk“: „The exercise of power perpetually creates knowledge and, conversely, knowledge constantly induces effects of power.“ in: Michel Foucault 1980, 52.

⁵⁹ *Ebd.*, 12.

⁶⁰ Ye Jun 叶隼, 6.

Foucaults Theorie der Macht wird also als antihumanistisch empfunden und abgelehnt. Die Meinung, sie sei dem Untergange nahe, was hier durch das Bild des Abendrots aus Li Shangyins 李商隐 „Deng Leyouyuan“ 登乐游原 („Zum Leyou Park hinaufsteigend“) suggeriert wird, mag nicht jeden überzeugen, doch wichtiger erscheint hier die vertretene Ansicht: das Wissen um China wäre mannigfaltiger und reicher, wenn es von politischen Interessen und dem globalen intellektuellen Markt frei wäre. Zhao Xifang äußert sich zu der Möglichkeit einer Loslösung der Wissensproduktion von der Macht viel skeptischer als Gu Mingdong und Ye Jun⁶¹, doch am Ende akzeptiert auch er die Forderung nach dieser Loslösung als anzustrebendes Ideal beim wissenschaftlichen Arbeiten⁶².

Eine der offensichtlichen Schwächen der Sinologismus-Theorie von Gu Mingdong zeigt sich in seiner Neigung, nicht nur Foucault, sondern das gesamte theoretische Instrumentarium des Westens aus der Behandlung Chinas auszuschließen. Es sei eine Falle des Sinologismus, daß das chinesische Material nicht im eigenen Kontext, sondern unter Anwendung westlicher Theorien untersucht wird⁶³. Der Widerspruch, der sich aus Aussagen dieser Art ergibt, trifft unmittelbar seine Behauptung, unpolitisch zu sein, denn mit seiner pauschalen Verneinung westlicher Theorien vollzieht er eine durch und durch politische Geste.

Eine gegenläufige Tendenz, das Problem der Konfrontation zwischen Ost und West zu lösen, läßt sich in den aktuellen Debatten um die sogenannte Neue Philosophenschule (*Xinxixue* 新子学) beobachten, die neben der Sinologismus-Diskussion zu den bedeutendsten Ereignissen im intellektuellen Leben Chinas gerechnet werden dürfen⁶⁴. Auch hier handelt es sich um die Differenz der chinesischen Kultur, vor allem der Philosophie, im globalen Kontext. Die Neue Philosophenschule ist eine neue Kulturbewegung. Ihr Name soll als eine Alternative sowohl zu den antiken chinesischen Denkmeistern, als auch zu dem Begriff *zhexue* 哲学, d. h. westliche Philosophie verstanden werden. Von den antiken Denkmeistern unterscheidet sich diese Schule durch das wache Bewußtsein der eigenen Andersartigkeit im interkulturellen Vergleich. Dieselbe Begründung gilt auch für die Differenz zu der westlichen Philosophie. Fang Yong 方勇, der die Debatten um die Neue Philosophenschule im Jahr 2012 initiierte, weist auch auf einen weiteren qualitativen Unterschied hin, welcher seiner Meinung nach zwischen der westlichen Philosophiegeschichte und derjenigen der antiken chinesischen Denkmeister bestand:

„Philosophiegeschichte依据西方哲学的定义, 使用逻辑重构的手段梳理传统中纯思的层面, 而子学属于复合多元的学术系统, 纯粹的思辨仅仅是其中的一部分, 根本上还需要对中国文化的现实做出反应“。

(„(Westliche) Philosophiegeschichte stützt sich auf den westlichen Begriff der Philosophie und verwendet logische Operationen zum Ordnen des reinen Denkens in der Tradition. Die chinesische Philosophen-Lehre gehört dagegen zu einem komplexen mannigfaltigen System von Gelehrsamkeit. Reines spekulatives Denken ist nur ein Teil davon. Eine realitätsgetreue Widerspiegelung der chinesischen Kultur steht im Grunde noch aus.“⁶⁵)

Es handelt sich um eine Reevaluation der wissenschaftlichen Begrifflichkeit, wobei der aus dem Westen über Japan übernommene Begriff *zhexue* 哲学 (*Philosophie*) für Wissensgebiete reserviert wird, die der chinesischen Tradition nicht ohne weiteres entsprechen. Die ursprüngliche chinesische Denktradition habe sich dank einer besonderen historisch bedingten Mentalität bzw. einem besonderen Diskurs entwickelt. Um die klassischen chinesischen Denkmeister zu ergründen, müsse man die Grenzen einer westlich-philosophischen Annäherungsweise durchbrechen, sie durch Geschichte, Politikwissenschaft, Ökonomie, Philologie usw. ergänzen. Man müsse sich in den ursprünglichen

⁶¹ Zhao Xifang 赵稀方 [2014], 103.

⁶² Zhao Xifang 赵稀方 [2015], 34.

⁶³ „[It is the] trap of Sinologism: failing to examine Chinese materials on their own terms and imposing Western theories on Chinese materials.“ Gu Mingdong [2014], 712.

⁶⁴ Nach den Angaben Zhang Hongxings 张洪兴 sind alleine in der Zeit zwischen 22.10.2012, als Fang Yongs erster Aufsatz zum Thema Chinas Neue Philosophenschule in der *Guangming ribao* erschien, und November 2013 etwa einhundert weitere Aufsätze von chinesischen Intellektuellen diesem Thema gewidmet worden. Siehe Zhang Hongxing, 79.

⁶⁵ Fang Yong 方勇 [2014], 74.

Diskurs (*yuanchu yujing* 原初语境⁶⁶) hineinversetzen und die ursprünglichen Methoden anwenden, wie etwa das Studium von Reimschemata und Zeichen-Varianten. Man müsse das reale Antlitz (*zhenshi mianmao* 真实面貌⁶⁷) der chinesischen Gelehrsamkeit wieder entdecken.

Auf den ersten Blick handelt sich hierbei um einen ähnlichen Versuch, wie bei den Sinologismuskritikern, chinesisches Material nur durch chinesische Methoden zu erschließen. Doch genau dies ist bei den Befürwortern der Neuen Philosophenschule nicht der Fall, worauf Fang Yong gleich in seinem ersten Aufsatz zu diesem Thema aufmerksam macht: „China nur durch China zu erklären“ (*yi Zhongguo jieshi Zhongguo* 以中国解释中国⁶⁸) sei im aktuellen globalen Kontext der Pluralität keine haltbare Position; die Differenz der eigenen Philosophie bzw. Denkschule im interkulturellen Vergleich solle man durch andere Methoden ermitteln. Eine Illustration für solche Methoden liefert Xuan Hua 玄华. Für ihn sei man in einer pluralistischen Welt ständig mit einem Anderen (*tazhe* 他者) konfrontiert; die eigene Entwicklung sei stets von einer Selbstverneinung (*ziwo fouding* 自我否定) begleitet⁶⁹. Doch solche Selbstverneinung und Konfrontation mit dem Anderen trage wesentlich zu einer Selbstbehauptung und Erkenntnis des Eigenen, der Differenz bei. Der Westen als das Andere läßt sich im Licht solcher Theorie als konstruktiver Partner im Prozeß eines fruchtbaren Austauschs wahrnehmen. Bemerkenswert ist die historische Parallele mit den konkurrierenden Denkmeistern der chinesischen Antike, die Xuan Hua zur Bekräftigung seiner These liefert:

„“诸子学现象”有一个较为突出的特点是，其内部组成部分之间存在极大差异，相互诘难，乃至否定，但在客观形式上却促成了各自独特性的确立。在学术文化上，任何诸子个体必须在面对他者，尤其是在面对多元的诸子现象本身时，才确立自身。如孔子正是面对老子、子产、墨子、韩非子等时才确立为孔子。“

(„Das Phänomen der Lehre klassischer Meister hat einen besonderen prominenten Charakterzug, daß nämlich unter seinen inneren Bestandteilen massive Differenzen vorliegen, gegenseitige Konfrontationen bzw. sogar Verneinungen, welche objektiv gesehen eine Behauptung der jeweiligen Einzigartigkeit beschleunigt hatten. Innerhalb einer Gelehrsamkeitskultur kann sich eine philosophische Individualität erst dadurch behaupten, wenn sie mit einem Anderen, oder vielmehr sogar mit der gesamten Mannigfaltigkeit der Philosophiemeister konfrontiert wird. Z.B. erfolgt die Behauptung von Konfuzius erst dann, wenn er mit Laozi, Zichan, Mozi, Hanfeizi usw. konfrontiert wird.“⁷⁰)

Als programmatischer Name suggeriert die Wendung *Xinzixue* nicht nur ein neues Studium der klassischen Denkmeister, sondern auch Wiederbelebung einer historischen Situation, als Denkmeister ihre Einzigartigkeit bzw. Differenz in einer Konfrontation mit anderen Denkern oder Schulen frei behaupten konnten (der *bai jia zheng ming* 百家争鸣 - Topos.) Projiziert in die moderne globale Situation, bedeutet diese dialektische Sicht der Selbstbehauptung unter anderem auch eine Überwindung der Ost-West Konfrontation als Erkenntnisbarriere.

Die Wiederbelebung bzw. die Renaissance ist einer der häufigsten Topoi in den Debatten um die Neue Philosophenschule. Dasselbe war bekanntlich auch in der Bewegung vom Vierten Mai der Fall, auf welchen die Befürworter der *Xinzixue* immer dann zu sprechen kommen, wenn sie den Unterschied zwischen den aktuellen Machtverhältnissen zu denen Anfang des 20. Jahrhunderts betonen wollen. Dieses wache politische Bewußtsein läßt sich durch die folgenden Worte Fang Yongs illustrieren:

„在国势昌盛，经济繁荣的今天，全面复兴子学的时机已经成熟，“新子学”正以饱满的姿态蓄势待发。“

⁶⁶ Fang Yong 方勇 [2012], 14.

⁶⁷ *Ebd.*, 14.

⁶⁸ *Ebd.*, 14.

⁶⁹ Xuan Hua 玄华, 105.

⁷⁰ Xuan Hua 玄华, 105.

(„Heute, in der Zeit einer sich vollkommen entfaltenen staatlichen Stärke und wirtschaftlichen Aufschwungs, ist es so weit, die Philosophen-Schule allumfassend wiederzubeleben. Die Neue Philosophenschule sammelt ihre Kraft und wartet energisch darauf, daß sie zum Zuge kommt.“⁷¹)

Ähnlich wie in der Bewegung vom Vierten Mai bedient man sich bei den *Xinxixue*-Debatten gern der Heilungs- und Reinigungsrhetorik. Die Neue Philosophenschule versteht sich als Medizin gegen die nationale Schwäche bzw. als Reiniger der Philosophie⁷². Heilen und Reinigen sind Metaphern, die diese Philosophen auch mit dem Sinologismus-Kritiker Gu Mingdong gemeinsam haben⁷³. Doch wenn Gu und andere an der Sinologismus-Kritik beteiligte Intellektuelle China als Opfer deformierter Darstellungen wahrnehmen und die Deformationen in der Produktion des China-bezogenen Wissens durch eine Absage an die Politik zu überwinden versuchen, zeichnen sich die Kämpfer um die Neue Philosophenschule durch die Überzeugung aus, das Leiden überwunden zu haben, und das – durch eine freie Behauptung ihrer Differenz zu dem Anderen wie des Anderen zu China:

„中国学派构建之际，“新子学”正应运而生!“ („Bei der Neustrukturierung chinesischer Denkschulen folgt die Neue Philosophenschule dem Willen des Himmels und tritt ins Leben!“⁷⁴)

Schluß

Eine philosophische Annäherung an das fremde Denken soll nach der Meinung des deutschen Sinologen Heiner Roetz *auf Augenhöhe (at eye level)* stattfinden⁷⁵. Es ist einer der vielen Imperative, die sein Aufsatz „Philosophy in China?“ enthält. Der wohl markanteste davon vertritt die Idee, chinesische Intellektuelle sollen nicht unbedingt an der Diskussion der im Titel angekündigten Frage teilnehmen: „It must be stressed that the terminological irritations of modern Chinese intellectuals have little to do with the question whether or not philosophy existed in ancient China.“⁷⁶ Die selbstbewußte Autorität, mit welcher dieser Gedanke vorgetragen wird, legt nahe, daß das Prinzip „Auf Augenhöhe“ für den Autor nicht ohne Einschränkungen einsetzbar ist. Sie zeugt von einer offenen Konfrontation des westlichen Sinologen mit chinesischen Intellektuellen, welche es wagen, die Anwendbarkeit des Begriffs *zhexue* auf die eigene Tradition anzuzweifeln. Im weiteren Sinne zeugt sie von einer großen Widersprüchlichkeit politischer Korrektheit, welche durch die Idee allgemeiner Gleichheit und das Bestreben, jeder Art von Diskriminierung vorzubeugen, eine globale Dominanz ausüben will. Sie widerlegt ebenfalls die Meinung, wonach Diskussionen zum Thema „Philosophy in China?“ eine Konfrontation zwischen Tradition und Moderne eher denn eine zwischen Ost und West manifestieren⁷⁷.

⁷¹ Fang Yong 方勇 [2012], 14.

⁷² Exemplarisch erscheint in diesem Zusammenhang die Sicht der *Xinxixue* als medizinische Kur *zhiliao* 治疗 bei Xuan Hua und seine folgende Behauptung: „如此，解决中国“前现代、现代、后现代交错综合症”已得良方，中华学术文化革新发展非好梦闲谈，已然在实践中。“ („Das brauchbare Rezept, wonach China von den symptomatischen Komplexen einer chaotischen Verwicklung in eine Vormoderne, Moderne und Postmoderne auskuriert werden könnte, ist also bereits vorhanden. Eine Neuentwicklung der Gelehrsamkeitskultur Chinas ist weder Illusion noch müßiges Gerede, sondern etwas, was gerade in die Praxis umgesetzt wird.“), Xuan Hua 玄华, 109.

⁷³ Hier seien nur ein paar aus einer Vielfalt von Beispielen aus Gu Mingdongs *Sinologism: An alternative to Orientalism and postcolonialism* angeführt: „to cleanse Sinology of Orientalist ramifications“ (S. 45), „(China), cleansed of sinologic tendencies“ (S. 138), „to cleanse China scholarship of ethnic biases and prejudices (S. 140), „unhealthy fetishization...of Western theories“ (S. 1), „(China’s) extremist form of cultural masochism“. Zu der Heilungs- und Reinigungsrhetorik in der Bewegung vom Vierten Mai siehe meinen Aufsatz „Zur Dekonstruktion des Un/Gesunden in philologischen Taxonomien: westlich-chinesischer Renaissance-Diskurs“ (2012).

⁷⁴ Fang Yong 方勇 2012, 14.

⁷⁵ Roetz, 58-59.

⁷⁶ Roetz, 65.

⁷⁷ Lee Ming-huei 2015, 111.

Die Debatten zum Sinologismus und zur Neuen Philosophenschule zeigen eine starke Resistenz chinesischer Intellektueller gegen solche vom Westen her getragenen Imperative. Für die Sinologismus-Kritiker, vor allem für Gu Mingdong, gibt die Konfrontation zwischen Ost und West den Anlaß zur Beschwerde, der Westen ziehe chinesische Intellektuelle nur ungerne bei Diskussionen über China heran und es komme zu einer Entfremdung Chinas von einem objektiven sinologischen Wissen. Für die Vertreter der *Xinzi xue* liefert diese Konfrontation dagegen die Erkenntnis, daß eine Selbstentfremdung durchaus produktiv sein kann und bei der Bildung eigener Identität auch unumgänglich ist.

Bibliographie

Buck, David D. 1991. „Editor’s Introduction to the Forum on Universalism and Relativism in Asian Studies”, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 50, No. 1 (Feb.), 29-34.

Dalby, Michael. 1980. „Nocturnal Labors in the Light of Day”, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 39, No. 3 (May 1980), 485-493.

Fang Weigui 方维规. 2012. „‘Hanxue’ he ‘hanxue zhuyi’ chuyi” “汉学”和“汉学主义”刍议 („Meine bescheidenen Überlegungen zur „Sinologie“ und zum „Sinologismus““), in: *Dushu*, No.2 2012, 8-14.

Fang Yong 方勇. 2012. „Xin zi xue“ gouxiang“ „新子学“构想 („Überlegungen zur „Neuen Philosophenschule““), in: *Guangming ribao* 光明日报 22. 10. 2012, 14.

Fang Yong 方勇. 2013. „Xin zi xue“ shen lun“ “新子学”申论 („Untersuchung zur Neuen Philosophenschule“), in: *Tansuo yu zhengming* 探索与争鸣, 2013, Nr. 7, 73-77.

Földényi, László F. 2008. *Dostojewski liest Hegel in Sibirien und bricht in Tränen aus*, Berlin: Matthes & Seitz.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Brighton: The Harvester Press, 37-54.

Gu Mingdong 顾明栋. 2015. „‘Hanxue zhuyi’ lilun yu shijian wenti zai bianxi: zou xiang zijue fansi, jin keneng keguan gongzheng de zhishi chansheng” “汉学主义”理论与实践问题在辨析—走向自觉反思、尽可能客观公正的知识产生 („Eine neue kritische Analyse zur Theorie und Praxis des Sinologismus: Zu selbstbewußten Reflexionen und zur Produktion von möglichst objektivem und vorurteillosem Wissen“), in: *Xiamen daxue xuebao* No.4, 2015, 1-13.

Gu Mingdong 顾明栋. 2013. „Hanxue zhuyi shi bei yihua de zhishi“ 汉学主义是被异化的知识 („Sinologismus ist ein entfremdetes Wissen“), in: *Xueshu zhengming*, No. 2, 45-49.

Gu Mingdong. 2013a. *Sinologism: An alternative to Orientalism and postcolonialism*, London: Routledge.

Gu Mingdong. 2014. „Sinologism in Language Philosophy: A Critique of the Controversy over Chinese Language“, in: *Philosophy East & West*, Vol. 64, No. 3, July 2014, 692-717.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1994. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1919. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Leipzig: Meiner.

Heidegger, Martin. 1993. „Europa und die deutsche Philosophie“, Vortrag im Kaiser-Wilhelm-Institut, Bibliotheca Hertziana Rom, 8. April 1936, in: Gander, Hans-Helmuth (Hg.), *Europa und die Philosophie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1993, 31-41.

Hodge, Bob und Louie, Kam. 1998. *The Politics of Chinese Language and Culture: The Art of Reading Dragons*, London: Routledge.

Jullien, François; Kubin, Wolfgang et al. 2008. *Kontroverse über China*, Berlin: Merve Verlag.

Kant, Immanuel. 1923. *Das Ende aller Dinge*, Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter, Bd. VIII, 325-339.

Kant, Immanuel. 2007. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kapp, Robert A. 1980. „Introduction to the Review Symposium on Edward Said’s *Orientalism*“, in: *The Journal of Asian Studies*, Vol. 39, No. 3 (May 1980), 481-484.

Kimmerle, Heinz. 2005. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz.

Kurtz, Joachim. 2011. *The Discovery of Chinese Logic*, Leiden: Brill.

Lee Ming-huei. 2015. „Kritische Bemerkungen zum Problem der Legitimität chinesischer Philosophie“, in: Wolfgang Behr (u.a., Hrsg.), *Auf Augenhöhe: Festschrift zum 65. Geburtstag von Heiner Roetz*, BJOAF Vol. 38, 2015, 103-114.

Nietzsche, Friedrich. 1969. *Der Antichrist*, in: Nietzsche, *Werke (Kritische Gesamtausgabe)*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Mortinari, sechste Abteilung, dritter Band, Berlin: Walter de Gruyter, 163-252.

Nietzsche, Friedrich. 1968. *Jenseits von Gut und Böse (Vorspiel einer Philosophie der Zukunft)* (1886), in: Nietzsche, *Werke (Kritische Gesamtausgabe)*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Mortinari, sechste Abteilung, zweiter Band, Berlin: Walter de Gruyter, 3-255.

Nietzsche, Friedrich. 1971. *Morgenröthe*, in: Nietzsche, *Werke (Kritische Gesamtausgabe)*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Mortinari, fünfte Abteilung, erster Band, Berlin: Walter de Gruyter, 3-335.

Nietzsche, Friedrich. 1974. *Nachgelassene Fragmente*, in: Nietzsche, *Werke (Kritische Gesamtausgabe)*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Mortinari, siebte Abteilung, zweiter Band, Berlin: Walter de Gruyter.

Paul, Gregor. 2015. „Zur Methodologie interkultureller Logik-Studien“, in: Wolfgang Behr (u.a., Hrsg.), *Auf Augenhöhe: Festschrift zum 65. Geburtstag von Heiner Roetz*, BJOAF Vol. 38 2015, 129-143.

Roetz, Heiner. 2005. „Philosophy in China? Notes on a Debate“, in: *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 2005, No. 27, 49-65.

Said, Edward. 2003 [1978.] *Orientalism*, London: Penguin Books.

Thomas, Andreas. 2004. „Die Lehre von der moralischen Verbindlichkeit bei Christian Wolff und ihre Kritik durch Immanuel Kant“, in: Oliver-Pierre Rudolph und Jean-François Goubet (Hgg.), *Die Psychologie Christian Wolffs: Systematische und historische Untersuchungen*, Tübingen: Max Niemeyer, 169-189.

Vetrov, Viatcheslav. 2012. „Zur Dekonstruktion des Un/Gesunden in philologischen Taxonomien: westlich-chinesischer Renaissance-Diskurs“, in: *Oriens Extremus*, Vol. 51, 2012, 231-268.

Weber, Max. 2002. „Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: *Max Weber: Schriften 1894-1922*, Dirk Kaesler (Hrsg.), Stuttgart: Kröner, 77-149.

Weber, Max. 1991. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus: Schriften 1915-1920*, Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Band I/19, herausgegeben von Helwig Schmidt-Glintzer und Petra Kolonko, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck.)

Weber, Ralph. 2013. „Why Talk about Chinese Metaphysics?“, in: *Frontiers of Philosophy in China*, Vol. 8, Heft 1, 99-119.

Wolff, Christian. 1985. *Oratio de Sinarum philosophia practica*, Michael Albrecht (Übers., Hrsg.), Hamburg: Felix Meiner.

Xuan Hua 玄华. 2013. „Guan yu „Xin zi xue“ ji ge jiben wenti de zai sikao“ 关于“新子学”几个基本问题的再思考 („Neue Überlegungen zu einigen Grundproblemen der Neuen Philosophenschule“), in: *Jiangnan luntan*, 2013, Nr 5, 104-109.

Ye Jun 叶隼. 2014. „Yazhou, dongfang yu hanxue zhuyi“ 亚洲、东方与汉学主义 („Asien, Osten und Sinologismus“), in: *Zhongguo tushu pinglun*, 2014, No. 1, 5-6.

Zhang Hongxing 张洪兴. 2013. „Xinzi xue“ yu Zhongguo wenhua chuyi“ 新子学与中国文化刍议 („Vorübergehende Überlegungen zu der Neuen Philosophenschule und der chinesischen Kultur“), in: *Guji zhengli yanjiu xuekan* 古籍整理研究学刊 Nov. 2013, No.6, 79-81.

Zhao Xifang 赵稀方. 2014. „Ping hanxue zhuyi“ 评汉学主义 („Eine Kritik des Sinologismus“), in: *Fujian luntan: renwen shehui kexuebao* 2014, No. 3, 100-103.

Zhao Xifang 赵稀方. 2015. „Tupo eryuan duili de hanxue zhuyi yanjiu fanshi: dui Gu Mingdong xiansheng de huiying“ 突破二元对立的汉学主义研究范式/? — 对顾明栋先生的回应 („Gegen Konfrontationen in der Methodologie des Sinologismus: eine Antwort an Gu Mingdong“), in: *Xueshu zhengming* 2015, No. 2, 31-34.

Zhou Ning 周宁. 2004. „Hanxue huo „Hanxue zhuyi“” 汉学或“汉学主义” („Sinologie oder „Sinologismus“”), in: *Xiamen daxue xuebao* No. 1, 2004, 5-13.