
Olf Lehmann

Wege zur Identität – Eigenes und Fremdes im zeitgenössischen Konfuzianismus

Darstellung und Wertung interkultureller Differenz erscheinen hochgradig präformiert durch die begrifflichen Modelle, auf die zurückgegriffen wird, und die Auswahl ist hier nicht sehr groß. Gewöhnlich kommen die gleichermaßen dichotomischen Schemen von „Tradition“ und „Moderne“ oder/und jenes des „Eigenen“ und des „Fremden“ zum Einsatz, um die Thematik zu organisieren, wobei sich insbesondere ersteres in der Vergangenheit dem Eurozentrismus-Verdacht aussetzte. Denn es mutet vor dem Hintergrund des historischen Materials wie auch des hohen Abstraktionsniveaus abendländischer Moderne-Theorien schwierig an, so etwas wie eine nichtwestliche Modernisierung zu identifizieren oder auch nur zu denken, die sich *nicht* wesentlich dem Eingriff der „westlichen Kultur“ verdankt, also gewissermaßen deren Normativität bestätigt. Bereits im gängigen Begriff der Moderne liegt, daß sie tendenziell unspezifisch ist, nationale und kulturelle Schranken nivelliert. Der modernekritische Zeitgeist verstärkt den Eindruck der Unhaltbarkeit eines monolinearen Geschichtsbildes, dessen grobes Raster lediglich Vormodernes und Modernes zu unterscheiden erlaubt, und worin 'andere' unterwegs zu 'unserem' Status quo sind. Freilich ändert auch die präventive Ausblendung der zeitlichen Dimension, etwa im Konzept der „Globalisierung“ versus „endogene Potentiale“¹ (sprich: jeweils Eigenes), nichts an der binären Struktur der Problematisierung, denn unabhängig davon, welcher Seite man den Vorzug gibt, etwa der kulturellen Vielfalt gegen den allgemeinen 'Verdrängungswettbewerb' oder einem allgemeinen Regelsystem gegen regionale, aber weltpolitisch gefährliche 'Ungleichzeitigkeiten' – mit der Präferenzentscheidung geht ein gewisser Reduktionismus einher. In der Konsequenz dieses Befundes steht die wenig spektakuläre Vermutung, daß anstelle der suggerierten Alternative die Aufgabe eher in der Vermittlung beider Momente liegt. Sind dabei das Durchhalten einer dritten Perspektive sowie die Entkopplung von Beschreibung und Wertung bereits für den 'westlichen' Regional- bzw. Kulturwissenschaftler eine permanente Herausforderung, so gestaltet sich die Auseinandersetzung für konfuzianische Kulturphilosophen noch weit schwieriger. Hier nämlich – man verzeihe die

1 Ich beziehe mich hier auf eine aktuelle interdisziplinäre Diskussion an der Leipziger Universität, die sich an diesen beiden Kategorien entlang organisiert.

zu weit gehende Pauschalisierung – entfällt der Luxus reflexiver Distanz zum Gegenstand: Chinesische Kulturgeschichte ist ihm Selbstverdingung, kulturwissenschaftliche Analyse vollzieht sich als Selbstdiagnose, die Möglichkeit kulturellen Beharrungsvermögens betrifft die der Selbstverteidigung. Die Komplexität der konfuzianischen Mission, die maßgeblich in der Geschichte verortete kulturelle Identität in der Gegenwart zu beheimaten, soll im folgenden etwas näher illustriert werden.

1. Zur Geschichte der Wahrnehmung einer ‘fremden Moderne’

In der chinesischen Diskussion begegnet die gemeinte Frontstellung von vornherein als die des kulturellen Paradigmas konfuzianischer Denk- und Lebensformen vs. „Verwestlichung“. Damit ist bereits eine Besonderung des Themas verbunden – kultureller Widerstand in China (d.h. jener von seiten der Intellektuellen) speist sich aus dem noch lebendigen Selbstbewußtsein einer Hochkultur, die den Konflikt stets im Schema des „Inneren und Äußeren“ dachte, wobei das „Äußere“ als „Barbarei“ bzw. Noeh-zu-Kultivierendes verstanden wurde. *Tianxia* – das Reich – repräsentierte das kulturelle All „unter dem Himmel“, das *zhong* in *Zhongguo* – China – die stark normativ befrachtete „Mitte“. Das enorme Assimilierungspotential des „Inneren“ zeigte sich historisch als derart zuverlässig, daß beispielsweise keine der beiden prominenteren Fremddynastien – weder die mongolische Yuan (1271–1368), noch die Mandschu-Dynastie der Qing (1644–1911) – die kulturelle Kontinuität bzw. Identität wirklich in Frage zu stellen vermochte. Die entsprechende Reflexionshaltung der Kulturträger ist mit „Sinozentrismus“ durchaus treffend benannt. Daß heftige Abwehrreaktionen und Fremdenfeindlichkeit in China eine vergleichsweise arme Geschichte haben, läßt sich, abgesehen von einer entwickelten sozialtechnologischen Tradition, beherrscht von pragmatischen Imperativ der Integration, auch maßgeblich auf den Mangel an Herausforderung zurückführen. Im wesentlichen sind es wohl zwei historische Zäsuren, die den Konfuzianern radikale ideologische Opposition unter Präzisierung eines ‘feindlichen’ Weltbildes als notwendig erscheinen ließen: Zum einen die Situation gegen Ende des buddhistischen Zeitalters (ausgehende Tang im 8./9. Jahrhundert), zum anderen die militärische, ökonomische und vor allem auch die zunehmende weltanschauliche Präsenz des „Westens“ seit Mitte des 19. Jahrhundert, insbesondere während der letzten Jahrzehnte der Qing (frühere Christenverfolgungen des 17. und 18. Jahrhunderts folgten m.E. keiner konfuzianischen Programmatik). Für unser Thema interessiert das sogenannte „Jahrhundert der Revolutionen“, das vermutlich besonders infolge der extremen Prozeßdichte eine in sich zerrissene, teils regelrecht traumatisierte Intelligenz hinterließ, deren Diskurs um die Zukunft der „chinesischen Zivilisation“ nach wie vor kein Ende gefunden hat. Ereignisse wie der Zusammenbruch der letzten Dynastie unter Aufständen und

den Schlägen der Intervention zu Beginn dieses Jahrhunderts, das kurze und traurige Dasein einer impotenten chinesischen Republik (de facto bereits 1913 nicht mehr existent), der chinesisch-japanische Krieg (ab 1931), der Bürgerkrieg (im Grunde Normalzustand seit Mitte der zwanziger Jahre), der 1949 in die Gründung der maoistischen 'Dynastie' mündete, die beiden entwicklungspolitischen und übrigens sehr chinesischen Großexperimente des „Großen Sprunges“ (1958) sowie der „Großen Proletarischen Kulturrevolution“ (1966) und die schwierige, von Pragmatismus geprägte Neuorientierung nach Ausschaltung der „Viererhande“ (1976) – die meisten dieser Ereignisse treffen unmittelbar oder mittelbar über einhundert Millionen Menschen und konzentrieren sich auf ganze 80 der fast 2900 Jahre datierter chinesischer Geschichte. Verarbeitung und Bewertung dieser Zeit permanenter Umwälzungen waren im wesentlichen das Problem zweier (akademischer) Generationen. Und: Keines dieser Ereignisse vollstreckte die Lösung eines 'rein *intern* gereiften' Konflikts.

Die Erwähnung dieser Erschütterungen soll hier nur die Intensität des Geschichtsverlaufs erinnern, der den Hintergrund für einen von vornherein zweisinnigen Rezeptionsprozeß bildete – bewußt oder unbewußt bezogen die „Denker der Zwischenwelten“ die neuen Orientierungen wie Individualismus, Liberalismus, Evolutionismus, Anerkennung ökonomischer Eigendynamik usw. oder eben auch die konstitutiven Theoreme westlicher Philosophie auf die eigene, zweckmäßig reinterpretierte Tradition. Die wechselvolle Geschichte dieses zunächst durch westliche Artillerie nahegelegten kulturellen Lernens sei nur in ihren wichtigsten Phasen skizziert:

Um die Mitte des 19. Jahrhunderts zeugt die experimentelle, diffuse und quellentheoretisch kaum rekonstruierbare Aufnahme insbesondere von praktisch-technischen und politischen Momenten „westlicher“ Bildung davon, daß man generell noch an die Reformierbarkeit der Dynastie glaubte. Grundsätzlich sollte sich nicht nur die moralontologisch legitimierte Hybris des chinesischen Beamtenliteraten erhalten, sondern auch die institutionelle Verfassung des Reiches. Die ersten schmerzhaften Niederlagen gegen die militärisch artikulierten Interessen von Briten, Franzosen und Japanern führten lediglich zur Einsicht, daß man den westlichen Sekundärgütern, im Zentrum der Militärtechnologie, einige Aufmerksamkeit zu schenken habe. Selbst frühe Anhänger einer Modernisierung, repräsentiert etwa durch Feng Guifen (1809–1874), meinten die Effektivität in der Verfolgung 'chinesischer Zwecke' durch die Übernahme westlicher Technik und selektive, westlich inspirierte Reformen der Verwaltung, des Bildungswesens und der Finanzwirtschaft hinreichend erhöhen zu können, um sowohl der westlichen Herausforderung als auch den inneren Eruptionen (Taiping-Aufstände) zu begegnen. Die etwas weitergehende Reformbewegung im Ende des 19. Jahrhunderts, bekannt als die „Reform der Hundert Tage“ (1898), blieb eine Episode. Aber bereits diese ersten, sehr

oberflächlichen Verwestlichungsimpulse, waren gekoppelt an eine eklektisch angereicherte und recht gewagte Reinterpretation konfuzianischer Lehrinhalte. Der Gedanke einer noch äußerst kontingent bzw. willkürlich anmutenden kulturellen Synthese findet sich etwa in Kang Youweis (1858–1927) Sozialutopie des „Datongshu“ und seiner phantasievollen Deutung des „Konfuzius als Reformier“.

Mit der Jahrhundertwende verschärfen sich Unterlegenheitserfahrung und Anpassungsdruck ins Existentielle. Die Frage nach den Ursachen der „nationalen Schande“ wird in den Jahren bis 1911 immer grundsätzlicher gestellt. Beamtenliteraten traditioneller Bildung beschäftigen sich auf der Suche nach ausbaufähigen Affinitäten zwischen beiden Welten zunehmend mit dem angeblich paradigmatischen Bereich der analog zum konfuzianischen Bildungsuniversum vorgestellten „westlichen Kultur“ – mit Philosophie nämlich. Waren es bislang nur sporadische und stark vermittelte Kontakte zum angelsächsischen Neorealismus, Darwinismus und Pragmatismus, zum französischen Positivismus und Vitalismus, sowie zur deutschen Lebensphilosophie, so profiliert sich nun ein breiteres Interesse an der klassisch-deutschen Systemphilosophie und ihren Totalitätentwürfen, zunächst gebrochen durch neukantianische Einführungsliteratur und japanische Übersetzungen. Die Synthese bzw. der Konflikt zwischen derart verschiedenen weltanschaulichen Grundannahmen spielt sich zumeist noch innerhalb derselben Person ab, wie sich in vielen intellektuellen Biographien abbildet, etwa jenen Cai Yuanpei (1868–1940), Liang Qichao (1873–1929) und Wang Guowei (1877–1927). In entwicklungspolitischer Hinsicht orientierte man sich vorzugsweise am japanischen Modell, das die Überlebensfähigkeit eines in gewisser Hinsicht traditionalistischen Konzepts versprach.

Etwa ab 1915 verändert sich die Diskussion sowohl in bezug auf ihre Träger als auch in ihrem Charakter. Relativ klar erkennbare Fraktionen stehen sich unversöhnlich gegenüber, und die angebracht scheinende politische Radikalität findet ihre Entsprechung in der Radikalisierung des Kulturstreits. Zugleich kommt es zu einem Generationswechsel innerhalb der chinesischen Intelligenz. Unter den Protagonisten der Debatte finden sich viele zurückgekehrte Auslandsstudenten bzw. Produkte des reformierten Schulsystems, etwa Hu Shi (1891–1962), der nach Yan Fu (1853–1921) zur Inkarnation des liberalistisch-szientizistischen Feindbildes der Konfuzianer wird, und Chen Duxiu (1880–1940), 1921 Gründungsmitglied der KP Chinas. Der bis dahin noch für möglich gehaltene Konsens, wonach der Gegenstand unabweisbar notwendiger, revolutionärer Veränderungen eine Gesellschaft sei, die eine gewisse Kontinuität zum traditionellen China bzw. gar dessen „Wesen“ behalten sollte, ist verloren. Nach der weitgehend unkritischen Übernahme all jenen Ideengutes, das den Vorzug hatte, westlichen Ursprungs zu sein, macht die „Bewegung des 4.

Mai“ 1919 zum Programm, gemeinsam mit dem diskreditierten Panmoralismus und ausgehöhlten Konformismus der Konfuzianer, dem lähmenden Moderierungs- und Ordnungsdenken im politisch-institutionellen Bereich sowie dem erstarrten Formalismus im Stil der klassischen Literatur und Philosophie kompromißlos alles zu verabschieden, was auch nur entfernt an traditionellen Ballast erinnerte. Der Ikonoklasmus dieser „Kultur-erneuerungsbewegung“ wird nur noch von jenem der „Kulturrevolution“ übertroffen. Aus den frühen zwanziger Jahren resultiert auch die Polarisierung in „Kulturkonservative“ bzw. „konfuzianische Humanisten“ einerseits und die „Liberalisten“ bzw. „Szientizisten“ andererseits, die sich bis heute erhalten hat.

Nach Ende des Ersten Weltkrieges, der China eine gewisse Atempause in den Verteilungskämpfen der Westmächte brachte, beginnen jene Entwicklungen, die mehr oder weniger direkt zur gegenwärtigen Konstellation innerhalb der chinesischen Intelligenz führen – die Popularisierung und „Sinisierung“ des Sowjetmarxismus, die prononciert historische Beschäftigung mit der chinesischen Tradition, die in gewisser Weise das Erbe der philologisch-textkritischen Schule antritt, aber auch die ehrgeizigen Interpretationsprojekte der „modernen Konfuzianer“, die der feindlichen Welt einen dynamisierten Idealismus entgegenhalten und den westlich anfergühten Konfuzianismus als weltanschauliche Basis einer künftigen chinesischen Gesellschaft zu retten versuchen, die sich nach dem kommunistischen ‘Unfall’ wieder einstellen werde. Schließlich sei noch eine weitere Zäsur erwähnt, die sich nur schwer zeitlich fixieren läßt, m.E. aber einige Bedeutung besitzt:

Etwa Mitte der achtziger Jahre läßt sich das Erstarken einer neokonservativen, nationalistischen Bewegung vor dem Hintergrund der ökonomischen und politischen Offensive Chinas in Asien beobachten. Seitdem sich in der Parteispitze die Pragmatiker durchgesetzt haben und deren moderater Reformkurs die Kommunikation mit den „Overseas Chinese“ und der ostasiatisch-chinesischen Gemeinde außerhalb der Volksrepublik (insbesondere in Taiwan, Hongkong und Singapur) erleichtert, besteht ein für westliche Beobachter schwer einzuordnender Kontakt auf verschiedensten Ebenen, der zunehmend den Charakter eines strategischen Bündnisses annimmt. Dies äußert sich nicht nur in der Investitionspolitik des chinesischen Auslandskapitals, in der finanzwirtschaftlichen Beratung der VR durch die Chefs ostasiatischer Familienunternehmen oder die Arbeit von chinesisch-taiwanesischen Kommissionen zur Wiedervereinigung, sondern auch in Form internationaler Konfuzianismus-Konferenzen in Taiwan, Südkorea, Singapur, Hongkong und den USA unter wachsender volkrepublikanischer Beteiligung, einer stark intensivierten Forschung zum „modernen Konfuzianismus“ in der VR und einer entsprechenden Publikationsflut. In welcher Gewichtung diese konfuzianische Renaissance ei-

nen Akt kultureller Gegenwehr mit einem eher prosaischen Akt der politischen Instrumentalisierung von (sich unpolitisch wählenden) Akademikern kombiniert, welcher letzterer auch kulturell unspezifische chinesische Interessen: am ehinesischen Markt verrät, ist noch nicht zu entscheiden. Klar scheint mir allerdings, daß das allchinesische Zweckbündnis unter der Fahne des „asiatischen Jahrhunderts“, welches die Front der hier schon immer nach eigenen Regeln vollzogenen Systemauseinandersetzung aufzuweichen scheint, verschiedensten Ambitionen förderlich ist.

2. Prämissen der Rezeption und die Profilierung „moderner Konfuzianer“

Die Bemühungen der chinesischen Intellektuellen um die Kulturgüter des „Westens“ zeigen in allen diesen Phasen einer mehr oder weniger forcierten Rezeption allgemeine Charakteristika, die vielleicht folgendermaßen resümiert werden könnten:

- a) Von Anfang an bildet der Wunsch nach Erhalt oder Wiedergewinnung nationaler Identität den kleinsten gemeinsamen Nenner, d.h. das populäre Schema des „Inneren und Äußeren“ funktionierte auch dort, wo die Frage der kulturellen Identität zur Disposition stand.
- b) Zu jeder Zeit fand sich ein chinesisches Kriterium, das den Eigenwert „westlicher“ Technik, Demokratie, Wissenschaft oder Philosophie relativierte. Oder anders formuliert: die sogenannte „westliche Kultur“ besaß zu keiner Zeit Eigenwert, sondern lediglich einen grenzbestimmten Wert für die chinesische Modernisierung. Was immer an entwicklungs- und bildungspolitischen Konzeptionen nachhaltigeren Einfluß gewann, unterlag einer chinesischen Evaluierung und ‘Weiterentwicklung’.
- c) Der Diskurs um das Verhältnis von „Chinesischem“ und „Westlichem“ war von vornherein an die Erörterung des Verhältnisses von „Altem“ und „Neuem“ bzw. „Tradition“ und „Moderne“ gekoppelt. Die Entflechtung beider Problemkreise scheint nahezu unmöglich. Zudem sind viele Problemlagen, u.a. die von den Kulturkonservativen beklagte Selbstentfremdung der chinesischen Bildungsschicht, im Kontext der chinesischen Moderne m.E. besser aufgehoben als in der stark ideologisierungsgefährdeten Opposition des Eigenen und des Fremden mit nationalistischem Vorzeichen.
- d) Die Moderne- bzw. Verwestlichungsdiskussion in China, wo immer sie sich von tagespolitischen Dringlichkeiten emanzipieren konnte, insbesondere infolge ihrer Akademisierung während der fünfziger Jahre, blieb stets eine Auseinandersetzung um Normative, die lange Zeit einer analytischen Grundlage entbehrte. Auf konservativer Seite spielte die empirische Konstitution der chinesischen Gesellschaft stets eine äußerst stark vermittelte Rolle, während subjektive Befindlichkeiten häufig als unmittelbar bedeutsam eingeführt wurden. Aber die traditionelle Nei-

gung zur Problematisierung von Idealen läßt sich ebenso für die entwicklungspolitischen Profilierungskämpfe innerhalb der KP Chinas nachweisen (die wiederholten Niederlagen der „Experten“ und „Orthodoxen“ in initiierten Kampagnen kann auch in diesem Zusammenhang gesehen werden). Im Resultat findet sich eine extreme (und sehr moderne) Isolierung von pragmatisch, professionell und leidenschaftslos geführten Diskursen in den Bereichen der Struktur- und Naturwissenschaften, Technik, Ökonomie und Politikmanagement gegenüber sehr empfindlichen, esoterischen und persönlichen Disputen um Moralphilosophie und Literatur (zwei traditionell einander sehr nahestehende Disziplinen klassischer Bildung), Kultur- und Religionsgeschichte. Die Kommunikation zwischen beiden Diskursuniversen gestaltet sich schwierig, was abgesehen von der Historiographie besonders in solchen Kontakt disziplinen wie Philosophie und Philosophiegeschichte deutlich wird. Der Riß in der akademischen Landschaft manifestiert sich auch institutionell: Auf dem Gelände der Academia Sinica, dem taiwanesischen Forschungszentrum in Taipei, existieren mehrere sozialwissenschaftliche und philosophische Institute nebeneinander, ohne publizistisch oder informell so eng zusammenzuarbeiten, wie der gemeinsame Gegenstandsbereich es nahelegen würde. Und dies dürfte wesentlich auf verschiedene Forschungsinteressen und Reflexionshaltungen zurückzuführen sein.

Mit jener Gruppe „moderner Konfuzianer“ nun handelt es sich keineswegs um eine politisch oder philosophisch-methodologisch homogene Schule: Vor allem seit man von einer Modeströmung sprechen kann, d.h. nach der sozialen und ökonomischen Konsolidierung, wird der Titel zunehmend inflationär gebraucht und bezeichnet inzwischen neben dem intimen Kreis konservativer konfuzianischer Kulturphilosophen, die während der fünfziger und sechziger Jahre an Bildungseinrichtungen in Taiwan und Hongkong gegen den Trend dachten, auch in den Vereinigten Staaten lehrende Konfuzianer und volksrepublikanische Philosophiehistoriker. Und dies mit einigem Recht, sofern man als Kriterium der Zuordnung die grundsätzliche Affirmation der konfuzianischen Tradition als Basis und limitierendes oder korrigierendes Moment der chinesischen Modernisierung ansetzt. Diese nur scheinbar klare Bestimmung findet freilich ihre Grenze bereits am jeweiligen Verständnis dessen, was „Tradition“ und „Moderne“ im konfuzianischen Diskurs bedeuten sollen. Generell läßt sich sagen, daß „moderner Konfuzianismus“ Einspruch erhebt gegen eine rein historische oder philologische Beschäftigung mit der geistesgeschichtlichen Tradition. Vielmehr wird die Selbstverständlichkeit eines philosophisch und religiös argumentierten Konfuzianismus als „Kern“ der „chinesischen Kultur“ zugrundegelegt, wobei letztere wiederum als ein selbstidentisches bzw. organisches Ganzes und Subjekt der Geschichte funktioniert. Diese konfuzianisch ge-

prägte Kultur lebe und zeige eine Entwicklung im Sinne der fortschreitenden Manifestation ihrer ursprünglichen Anlage, auch unter modernen Bedingungen. Das Neue an dieser Position ist, daß die Normativität des Präzedenz bzw. der Tradition durch die Normativität der – ‘guten’ – Moderne ergänzt wurde. Hieraus resultiert das Problem, welches in vielen Texten die entweder überhaupt nicht oder nur widerwillig eingestandene Struktur eines Dilemmas gewinnt.

Der neuzeitliche Ausgangspunkt dieses Konfuzianismus ist, wie schon angedeutet, derselbe, wie jener der chinesischen Kommunisten – Auslandsstudenten bzw. Forschungsreisende, die das Schicksal der Nation als ihr eigenes beklagen und sich zunächst an westlichen Importen orientieren, entwickeln allmählich eine kritische Distanz gegenüber den neuen Standards. Die primären Zweifel an der inneren Gesundheit jener anderen Kultur und ihrer Botschaft für die chinesische verstärken sich angesichts des Ersten Weltkrieges. Und so vermutete man die dringend gesuchten Rezepte entweder in der Revitalisierung des Vertrauten, oder man baute eben auf die als Selbstheilungsverfahren und Universaltherapie rezipierten Revolutionskonzepte des „Westens“. Dies führte in der Folge einerseits zu einem moralisierenden und voluntaristischen „Maoismus“, dem die analytisch-theoretische Seite des europäischen Marxismus (welche freilich bereits durch die sowjetische Vorverdauung stark reduziert war) völlig abhanden kam. Andererseits profilierten sich im Anschluß an Liang Qichao (1873–1929), den buddhistisch inspirierten Metaphysiker Xiong Shili (1885–1968) und Liang Shuming (1893–1988), der eine ins Absurde schematisierte Kulturtypologie² entwarf, vielseitig gebildete Traditionalisten, die die Flucht nach vorn antraten. Sie versuchten, konfuzianische Modelle unter Einsatz abstrakt-buddhistischer sowie vor- bzw. nichtmarxistisch-deutscher Philosophie nicht nur gegen die aufgezwungene Moderne zu immunisieren, sondern in unterschiedlichem Maße die Modernisierung in einer wunschgemäß gedrosselten Form als intendiertes Resultat bzw. Leistung konfuzianischer Subjektivität erscheinen zu lassen. Dabei wurden etwa Kant, Fichte und Hegel einer sehr ähnlichen „Sinisierung“ unterworfen wie Marx in der Rezeption der Kommunisten.

3. Zum Reglement des Diskurses

Um Intention und interpretative Strategien der „modernen Konfuzianer“ nachvollziehen zu können, sind einige Bedingungen konfuzianischer Diskurse zu berücksichtigen, die aus dem Erbgut der Tradition stammen und

2 Als prototypisch für eine ganze Reihe ähnlicher Darstellungen gilt Liangs bereits 1921 veröffentlichtes Werk *Dongxi wenhua ji qi zhexue*. Vgl. Liang Shuming *quanji*, Jinan 1990, Bd. 1.

teils als allgemeine Merkmale einer Klassikerkultur, teils als konfuzianische Paradigmen beschrieben werden können:

a) Im Anfang steht das Bekenntnis! Man versichert sich zunächst eines geteilten Anliegens, daß auf den ersten Blick wie eine simpel konstruierte Kulturapologetik anmutet. Freilich gestattet der positive Bezug auf die konfuzianische Überlieferung sehr verschiedene, in vielen Hinsichten dia-metrale Anknüpfungen, so daß das präjudizierende Moment dieser formalen Bedingung begrenzt bleibt. Die spezifische Positionierung erfolgt gewöhnlich mittels einer eingeschränkten Traditionswahl, der je verschiedenen oder verschieden akzentuierten Bestimmung der „Orthodoxie“.

b) Eine generelle Voraussetzung liegt in der Annahme, daß der konfuzianische Intellektuelle unmittelbare Verantwortung für den Zustand des 'Reiches' trägt. Die sich über eine apriorische Moralität definierende, konfuzianische Subjektivität gilt auch im Kontext modern arbeitsteiliger Strukturen, nach der historischen Trennung von Herrschaft und Lehre, d.h. auch nach dem Verschwinden der realen Personafusion von Denker, Lehrer, Dichter, Militärführer und Herrscher (Mao Zedong war vielleicht der letzte Chinese, der dieses traditionelle Ideal verkörperte) als entscheidende Instanz, Gegenstand der Kultivierungspraxis und also Adresse der Argumentation. Von dieser Verantwortung fühlen sich Konfuzianer betroffen – das „Mit-Leiden“ ist nicht nur ein abstraktes Existential, sondern sehr persönliche Empfindung.

c) Auch unter modernen Bedingungen besteht das strategische Ziel in der Metamorphose des konfuzianischen Standpunktes von einer Partei innerhalb des allgemeinen philosophischen bzw. religiösen Diskurses hin zum Rahmen dieses Diskurses. Dessen Integration in eine der besonderen Positionen kann als effektive ideologische Strategie betrachtet werden, primär freilich als einsinnig gerichtete. Sie vermag die Regenerierung der Glaubensgemeinschaft zu unterstützen, ist gültig für jene, die *bereits* Mitglieder der Gemeinschaft *sind*. Diese tragen sich gewöhnlich nicht mit Konsistenzermägungen oder Zweifeln an der Legitimität von Generalisierungen, denn sie stehen, denken und handeln innerhalb des durch die Paradigmen abgesteckten Rahmens. Das stärkere Bedürfnis ist gerichtet auf die Zuversicht, daß (zumindest potentiell) nichts von einem Wert ausgeschlossen bleibt und daß es (zumindest prinzipiell) einen 'eigenen' Weg der Kontingenzbewältigung bzw. Sinnstiftung gibt.

d) Diesem Programm zur Reproduktion des moralischen und religiösen Konsenses, präziser zur Rekonstruktion des konfuzianischen Wertehorizontes, wird die ideologische Verteidigung gegen 'Häresie', z.B. gegen die folgenreiche Verwendung von Instrumentarien der westlichen Philosophie, tendenziell untergeordnet. D.h.: Der Widerstand etwa gegen kantianische oder hegelianische Explikationen des „orthodoxen“ Konfuzianismus, der meinem Eindruck nach weniger aus Überfremdungsangst oder der Be-

fürchtung der Entstellung resultiert, als aus dem Unbehagen der Unkenntnis, bleibt moderat, solange entsprechende Kommentierungen 'der Sache dienen', solange also die Schlußfolgerungen stimmen. Interpretative Gewaltanwendung, gegenüber der eigenen wie gegenüber fremden Traditionen, ist kein Ausschließungskriterium. Dies widerspricht dem Reglement einer Klassikerkultur nur auf den ersten Blick, denn wenn eine radikal andere Traditionswahl keine Option darstellt (man entscheidet sich eben nicht gegen Kongzi, also Konfuzius), dann finden die Problematisierungen den nötigen Spielraum in der Subtilität der Deutung. Ein scharfer Begriff vom 'Eigenen' bzw. von der Tradition wäre vor diesem Hintergrund kontraproduktiv. So ist von seiten prominenter Konfuzianer gelegentlich von „capture“ die Rede, um die Instrumentalisierung (und Verzeichnung) Kants durch Mou Zongsan (1909–1995) – für seine Anhänger *der* „Philosoph unter den Konfuzianern wie auch der Konfuzianer unter den Philosophen“³ – zu charakterisieren, aber damit verbinden sich keine grundsätzlichen Einwände.

Die Prioritäten der vielen Kulturvergleiche und philosophischen Synthesversuche kommen besonders deutlich im „Manifest“ von 1958 zum Ausdruck, worin sich die Gruppe der „modernen Konfuzianer“ im engeren Sinne ihr Programm gab. Dort wird eine adäquate Beschäftigung mit der chinesischen Kultur u.a. von den Bemühungen westlicher Sinologen dadurch unterschieden, daß es letzteren in ihrer unterkühlten (wissenschaftlichen) Einstellung zum Gegenstand an „Sympathie“ und „Respekt“ mangle.⁴ Die Konfuzianer selbst legitimieren den ihrerseits gelegentlich 'respektlos' wirkenden Umgang mit chinesischen und westlichen Klassikern unter Hinweis auf die methodische Eigenständigkeit der sogenannten „philosophischen“, „dynamischen“ bzw. „kreativen“ vs. „historischen“ Interpretation. Dieser Unterschied entspricht etwa dem zwischen der historischen und der systematischen Auseinandersetzung mit einer Quelle im Rahmen der westlichen Schulphilosophie, geht aber sicher auf verschiedene Strömungen der traditionell-chinesischen Geschichtsschreibung und Klassikerkommentierung zurück – sagen wir: der philologischen und der interpretativen Tradition. Letztere sieht den Erhalt der Authentizität des Geschehens bzw. des Textes als untergeordnete Aufgabe an, während im Zentrum der Transport einer sittlichen Botschaft bzw. die Selbstausslegung am historischen Werk steht.

Ein weiteres Moment, daß die freizügig erscheinende Deutung der Quellen begünstigt, liegt in der Tatsache, daß die konfuzianischen Klassiker nicht oder kaum auf systematische Geschlossenheit und exoterische Argumentation, statt dessen auf die Ermöglichung intuitiver Erschließung

3 Cai Renhou, Zhaxuejia zhong de luzhe, in: Zhongyang Ribao, Ausgabe vom 14.4.1995.

4 Vgl. Mou Zongsan, Xu Fuguan, Zhang Junmai, Tang Junyi, Zhongguo wenhua yu shijie, in: Tang Junyi quanji, Bd. 4, S. 11-13.

mittels Beispiel, Metapher, Anspielung und der häufigen Verwendung nicht definierter, sondern relational bestimmter Begriffe zielten. Dies bringt – in Verbindung mit den Spezifika der klassischen Schriftsprache, z.B. relativ amorphe Struktur, große semantische Räume von Bedeutungsträgern usw. – einen gewaltigen Interpretationsraum. Der Rohstoff philosophischer Begründung war der klassische Text, und zur Artikulation einer bestimmten philosophischen Position genügte häufig eine veränderte Anordnung von Zitaten.

e) Schließlich sei auf der Seite der Diskursbedingungen nochmals der inhaltliche Konsens erwähnt, der dem Selbstbild der „modernen Konfuzianer“ entspricht, und der von ihren führenden Theoretikern Tang Junyi (1909–1978) und Mou Zongsan als „moralischer Idealismus“⁵ bezeichnet wird. Den Wortstamm bildet freilich – ein Vorzug der semantischen Übersetzung philosophischer Terminologie ins Chinesische – nicht die „Idee“, was auf die Konstellation der abendländisch-philosophischen Grundfrage verweisen und lediglich die Gegnerschaft zu realistischen oder materialistischen Positionen signalisieren würde. Statt dessen findet sich vor dem „-ismus“ das „Ideal“, womit die Intention und der Grundbaustein der konfuzianischen Moralontologie benannt ist. Der augenfällige Unterschied zu westlichen Philosophien besteht weniger darin, daß die Begründungsarbeit letztlich auf ethische Imperative zielt, als eher in der konsequent realitäts-abstinenten Konstruktion. Empirische Befunde sind *nicht nur* im Sinne der rationalistisch-idealistischen Tradition, etwa der deutschen Klassik, untauglich als Ausgangspunkt philosophischer Argumentation, sondern sie kommen in solcher konfuzianischen Philosophie schlechterdings nicht vor, schon gar nicht als Korrektive metaphysischer Spekulation. Größtens charakterisiert könnte man sagen, es geht *wesentlich nicht* um Erkenntnis oder Beschreibung des Status Quo, sondern darum, das als wünschenswert Empfundene, das Sein-Sollende, als möglichst absolut und allgemein verbindlich denken zu können, und dies impliziert letztlich: als Seiendes. Es ist das Denken eines idealisierten Handelns, das primär moralisches ist, d.h. hier: Werte realisiert, und insofern als ontologisch kreativ verstanden wird, als man es als absolut allgemeine Anlage unterstellt – als Wesen des Menschen, dem sich das Wesen der sinnhaft interpretierten, natürlichen Welt verdankt. In der Konsequenz ergibt sich die Reformulierung des traditionellen Ideals einer natürlichen Moral in Einheit mit einer moralischen bzw. moralisch gedeuteten Natur – der Einheit von Himmel und Mensch – als Produkt einer Praxis der Selbstkultivierung, dies freilich unter Abstraktion von aller objektiven Bedingtheit. Die Voraussetzung einer solchen Moralontologie ist ein omnipotentes, absolut allgemeines, entindividualisiertes, entmaterialisiertes, beharrliches, selbstidentisches und – in

5 Zur Einführung des Begriffs vgl. Mou Zongsan, *Daode de lixiangzhuyi*, Taipei 1992, Vorwort S. 4f., 13ff.

einem nichtempirischen und dennoch unmittelbar gewissen Sinne – seiendes Subjekt: der konfuzianische Weise nämlich.

Das Kriterium einer immanenten Kritik an derartigen Entwürfen kann nur in der Einlösung expliziter Ansprüche durch die angebotene Argumentation gesucht werden. Als weiteres, äußeres Kriterium könnte sicherlich die Funktionalität moderner konfuzianischer Philosophie gelten, und zwar im Verhältnis zu den veränderten Gegebenheiten, z.B. der gesellschaftlichen Kommunikation. Ausweitung ethischer Diskurse durch die Institutionalisierung von Öffentlichkeiten, massenhaftes kritisches Potential durch Anhebung des allgemeinen Bildungsniveaus, Artikulation individueller Glücksansprüche, zunehmende Mediatisierung sozialer Beziehungen usw. haben die Diskurssituation der Konfuzianer nachhaltig verändert. Wie so oft stellt sich auch in Hinsicht auf die Bewertung des „modernen Konfuzianismus“ die Unterscheidung von Not und Tugend als Frage der Interpretation heraus.

4. Versuch einer Einschätzung

Zunächst ist ein unbestrittenes Verdienst „moderner Konfuzianer“ generell darin zu sehen, daß sie – in herausragendem Maße jener Mou Zongsan – einen bidirektionalen Übersetzungsprozeß initiierten, von dem sowohl moderne ethische und philosophische Debatten in China als auch die um ein tieferes Verständnis bemühten Sinologen profitieren. Dabei ist nicht in erster Linie die Übertragung ins Chinesische gemeint (Mou Zongsan etwa gilt als der weltweit erste Übersetzer und Kommentator aller drei Kantischen „Kritiken“), sondern die im Vergleich zu früheren Ansätzen bei Cai Yuanpei, Wang Guowei oder Feng Youlan stark erweiterte und differenzierte Erklärungssprache, die es einerseits Chinesen ohne klassische Bildung erlaubt, über die eigene geistesgeschichtliche Tradition zu verfügen, die andererseits gestattet, unwiderruflich implementierte Motive aus den philosophischen und sozialwissenschaftlichen Theorien des Westens mit den konfuzianischen Verweis- und Kategoriensystemen in Beziehung zu setzen. Es wird z.B. meines Wissens seit Jahrzehnten keine Philosophiegeschichte mehr mit Aussicht auf Breitenwirkung publiziert, die ohne den Einsatz westlicher Philosophiesprachen auskommt. Diese immense Vorarbeit ermöglicht den qualifizierten Zugriff, der die Voraussetzung auch für jede kritische Positionierung jenseits schlichter Ignoranz darstellt.

Damit im Zusammenhang steht die Erschließung argumentativer Ressourcen, die in jener veränderten Diskurssituation verwertbar sind. Man stellt sich zumindest auf technischer Ebene darauf ein, problembezogene Auseinandersetzungen zu führen, und zwar hinausgehend über den Bereich jener, die die eigenen Voraussetzungen ohne weiteres akzeptieren (etwa mit Liberalisten, analytischen Philosophen, christlichen Theologen usw.). Was zunächst eher ein dumpfes Gefühl war, das sich in esoterischer bud-

dhistischer oder mingkonfuzianischer Terminologie artikuliert, läßt sich nach der Etablierung jener Metasprache sehr offensiv formulieren. Hierzu gehören die plausiblen Grundüberzeugungen, daß sich das traditionelle Wertesystem, das insbesondere im mikrosozialen Bereich weiterwirkt, nicht ohne weiteres substituieren läßt, daß Vorbehalte gegen eine besinnungslose Moderne ihren Ursprung nicht ausschließlich in Unterentwicklung und im trotzigen Traditionalismus der Unbelehrbaren haben, daß die als „westlich“ rezipierte Lebenshaltung und Weltsicht ebenso legitimationspflichtig ist wie der pauschal verdächtige Konfuzianismus in seinen Gestaltungen als Elementarethik, Religionspraxis und philosophisches Prinzip, daß absoluter Relativismus keine Alternative zum moralischen Absolutismus ist, daß schließlich das, was im Grunde längst geschieht, als möglich – d.h. auch: in zu präzisierendem Sinne *als wünschenswert* – begründbar ist. Die „modernen Konfuzianer“ verteidigen in ihrer Mehrzahl keine simplen Rückkehrmodelle mehr, sondern suchen unter Rückgriff auf die Reflexionserfahrungen beider Traditionen nach Vermittlungskonzepten. Wesentliche Momente des konfuzianischen Programms (etwa die interne und möglichst „sanfte“ Konfliktlösung in Richtung der Harmonie, die starke Beanspruchung moralischer Subjektivität, Ordnung als Wert und der traditionelle altruistische Impuls) bleiben dabei weitgehend erhalten.

Andererseits sind Bedenken angesichts der äußerst ehrgeizigen Ansprüche anzumelden, die von seiten der Protagonisten vorgetragen werden. In mancher Hinsicht fordern „moderne Konfuzianer“ psychologisierende Kommentare heraus, deren Tenor etwa lautet: Was immer sich an philosophischer Konstruktion in den Texten findet, verdankt sich der Rezeption westlicher philosophischer Theorien und ist motiviert durch einen auf die Jahrhundertwende zurückgehenden Minderwertigkeitskomplex der chinesischen Intellektuellen. Wieder sollen – ganz traditionell – importierte Instrumente zur Waffe im Abwehrkampf gegen eine Fremdkultur werden (analog zur ‘Abwehr’ des Buddhismus zu Beginn der Song-Zeit). Auf dem Wege dieser Instrumentalisierung fällt die Authentizität des Rezeptionsgutes wie auch der eigenen Tradition. Demzufolge werden alle zeit- bzw. kulturdiagnostischen Erwartungen in eine Philosophie oder die Hoffnung auf Erkenntnisgewinn notwendig enttäuscht.

Was eine solche Wertung provoziert, liegt vor allem in der teilweise naiv anmutenden Apologetik, wie sie uns in den vielfältigen kulturtypologischen Entwürfen begegnet, die durch Kontrastierung von Klischees und offensichtlich interessiert-selektive Quellenbeanspruchung gestützt werden sollen und sämtlich zu der Schlußfolgerung kommen, daß es letztlich doch wieder nur eine *konfuzianische* Zukunft – und zwar nicht nur für China, sondern für die Welt – geben kann. Entsprechende Darstellungen, die in ihren differenzierteren Varianten vage Bezüge auf die Geschichtsphilosophie Hegels und ein stark reduziertes Verständnis des

„Idealtyps“ Max Webers sowie der Kulturmorphologie eines Oswald Spengler verraten, können wohl vor allem dazu dienen, „modernen Konfuzianismus“ als Krisenbewußtsein zu erörtern. Dennoch zeugen sie vom Versuch einer Rationalisierung der ‘Katastrophe’, vom Denken gegen die Ohnmacht. Auch die frühen Modernisierungstheorien der Konfuzianer leiden noch unter enormem Legitimationsdruck, und versuchen, was immer Wert und Bedeutung zu haben scheint, insbesondere eben die neuen Ideale von „Wissenschaft“ und „Demokratie“, der chinesischen Geschichte und Geistesgeschichte zuzueignen. In diesem Punkt freilich vollzog sich eine gewaltige Entwicklung vom Aufsuchen der Silbenzeichenfolge De, Mo, Ke, Lai und Xi (‘De-mo-kra-tie’) in alten Texten bis zu den subtilen Untersuchungen jener Momente der Tradition, die als mögliche Ansatz- oder Stützpunkte für eine konfuzianisch sanktionierte Moderne in Frage kommen können.

Die philosophisch-systematische Anerkennung eines Gegensatzverhältnisses und der Versuch seiner Vermittlung in der Modernisierungskonzeption Mou Zongsans darf als eine Revolution im konfuzianischen Denken aufgefaßt werden. Es geht nicht mehr nur um die arbiträre Ausdeutung etwa der egalitären Momente im traditionellen System der Beamtenprüfung, der Konnotation des „himmlischen Mandats“ durch den Volkswillen als dessen Medium oder der Option auf Beendigung unmoralischer Herrschaft als inhärente „Keime“ der „Demokratie“. Vielmehr werden verschiedene – unter nur bedingt legitimer Berufung auf Kants Kritizismus – ‘wirklichkeitskonstituierende’ Subjektkompetenzen in verschiedenen Sphären des „Vernunftgebrauchs“ verortet und prinzipiell entgegengesetzt. Den Geltungsanspruch konfuzianischer „Moralphilosophie“ restringiert Mou auf den Bereich „noumenaler“ Rede, welchen die erfahrungswissenschaftlich geschulte Kritik nicht zu treffen vermag. Allerdings soll derart nicht nur die Rede vom Idealen bzw. ihre Sinnhaftigkeit geschützt werden, sondern ein autarker und avancierter Bereich des *Seins* über der profanen, empirischen Realität. Im Ergebnis dieser Ontologisierung idealer ‘Gegenstände’ steht nicht mehr der konkrete Mensch, der sein Vernunftvermögen praktisch und theoretisch gebraucht, sondern ein absolutes Moralsubjekt, daß im Streben um vollkommene Manifestation seiner apriorischen Anlage einen „Umweg“ über die Gegenständigkeit nimmt, d.h. seine ursprüngliche Unendlichkeit zur Endlichkeit einschränkt, sich selbst aufhebt, um zu erkennen bzw. eine ‘adäquate’ politische Organisation zu schaffen. Diese Konstruktion einer „Selbstnegation“ des „unendlichen Geistes“ (offensichtlich weit stärker an Fichtes „Grundsätzen zur Wissenschaftslehre“ orientiert als an Hegels Entäußerungsdialektik) prägt nun die Darstellung jener universellen Vermittlung zwischen verschiedenen Seinsweisen des je unterstellten Subjekts (der Moral einerseits, der Erkenntnis andererseits), zwischen Vergangenheit und

Zukunft der chinesischen „Kulturnation“ wie auch zwischen der eigenen und der fremden Kultur. Derart soll mittels metaphysischer Modellierung sehr verschiedenes geleistet werden: Mou sucht dem offenbaren Gegensatz begrifflich zu entsprechen, das Primat bzw. die Dominanz in diesem Verhältnis (konfuzianisch über eine Art Ursprungskausalität) zu sichern und den Imperativ der Identität zu verteidigen.

Die nach den oben formulierten Kriterien zu markierenden Grenzen des Erklärungs- und Begründungspotentials, die auch der philosophische Vermittlungsversuch Mous aufweist, und die in der chinesischen Diskussion längst bestätigt wurden⁶, hängen zusammen mit dem universalen Anspruch, der metaphysischen Verfassung, der normativen Grundanlage (Werturteile als Ableitungsbasis limitieren die Reichweite der Argumentation) und der Heterogenität des importierten Instrumentariums⁷. Eine zentrale Rolle spielt dabei, daß der Konfuzianer grundsätzliche Vorbehalte gegen eine konstatierbare, außersubjektive Bezugsebene pflegt, welche ihn veranlassen, Empirie nur als schlechte Empirie zu sehen. Er bejaht die Wissenschaft, aber ist kein Wissenschaftler. In gewisser Weise werden die komplexen Phänomene der Entfremdung konstatiert: Sinn-, Wert- und Identitätsverlust, schwindender Respekt vor Autorität und Hierarchie, eine Welt, die sukzessive die Physiognomie konfuzianischer Subjektivität verliert. Dies entspricht durchaus wesentlichen Punkten des westlichen Modernebegriffs. Dieser faßt Modernisierung als Differenzierungs- und Fragmentierungsprozeß, in dessen Verlauf traditionell homogene 'Lebenswelten' zerfallen. In bezug auf philosophische Argumentation ist interessant, daß der scheinbar unwiederbringlich verlorene moralisch-religiöse Konsens seinen Ort von den Voraussetzungen und letzten Imperativen hin zur Begründungsaufgabe gewechselt hat. Er wurde zum bleibenden philosophischen Problem selbst

6 Vgl. z.B. Kuang Zhiren, „Wuzhishen“, „zhi de zhijue“ yu „xinwaiwang“. In: Dangdai Xinruxue lunwenji, Waiwang pian, Taipei 1991, S. 325-382.

7 Gemeint sind etwa gewisse Abstoßungsreaktionen zwischen dem Autonomieprinzip der Kantischen Ethik, durch welches konfuzianische Orthodoxie charakterisiert werden soll, der ebenfalls am Kantischen Muster orientierten Vermögensstrukturanalyse (die entgegen der Position Kants eine Art „intellektueller Anschauung“ als positives Basisvermögen des potentiell absoluten, menschlichen Subjekts „findet“) und dem ursprünglich genetisch-dialektisch konzipierten Motiv der „Selbstnegation“ als Brückenkonstrukt zur endlichen Existenz und zur Moderne. Die Funktionen dieser Anleihen innerhalb der „Moralmetaphysik“ sind nachvollziehbar, führen in ihrer Gemeinschaft allerdings zu Argumentationsproblemen, z.B.: Was meint die Autonomie eines absoluten Subjekts? Was motiviert seine „bewußte Selbstnegation“, wenn es in keiner Weise bedingt und ontologisch vollkommen ist? Was ist das Schicksal der Moralität nach der Negation ihres Seinsgrundes, d.h. auf seiten der „endlichen Manifestationen der Substanz“? Die wesentlichen Konstruktionschritte zur „Moralmetaphysik“ finden sich in: Mou Zongsan: Xinti yu xingt, Bd. 1, Taipei 1991, S. 87-189; ders., Zhi de zhijue yu Zhongguo zhexue, Taipei 1993, S. 131-202, 346-367; ders., Xianxiang yu wuzhishen, Taipei 1980.

und steht zur Disposition. Mou konstatiert einerseits die „Unzulänglichkeit“ der chinesischen Tradition in Hinsicht auf die moderne „Mission“ des Konfuzianismus. Zugleich beklagt er auf seiten der heutigen Chinesen das „Fehlen von Ideen und Gedanken“ aufgrund des Mangels an „existentieller Übereinstimmung“ mit der Tradition, die nachhaltige Störung im Überlieferungsgeschehen zwischen den Generationen⁸ usw. Freilich birgt weder Mous Kulturtypologie noch seine „Moralmetaphysik“ einen *deskriptiven* Begriff der Moderne. Der Modernisierungsprozeß ist unter der Hand bereits idealtypisch zerlegt in seine ‘guten’ und ‘bösen’ Momente. Erstere – „Demokratie“ und „Wissenschaft“ – gelten als intendierte Resultate der „Selbstmanifestation“ einer absoluten Moralvernunft durch ihre „Selbstnegation“. Letztere seien schlicht auszuschließen durch Besinnung auf die zugrundeliegende Identität der „Substanz“. Der ‘positive’ Modernebegriff wird ein normativer, selbst ein Ideal, und solche ‘Modernität’ kann natürlich nicht das antithetische bzw. negierende Moment in seinem als dialektisch deklarierten Modell bilden, wie sie es könnte, wenn sie den objektiven Sinn der Vorfindlichkeit behielte. Dadurch wird seine Argumentation verwundbar, denn sie muß sich – statt die Allgemeingültigkeit konfuzianischer Imperative zu rekonstruieren – wieder auf die vorausgesetzte Allgemeingültigkeit von Idealisierungen zurückziehen, die durchaus nicht oder nicht mehr, auch nicht unter Konfuzianern, selbstverständlich sind. Das Verhältnis zwischen dem Supersubjekt moralischer Kompetenz und den Subjekten, die innerhalb moderner Lebenswelten ‘sekundäre’ Zwecke verfolgen, behält aus der Sicht informierter Kritiker der „Moralmetaphysik“ bzw. „doppelten Ontologie“ Mou Zongsans etwas äußerliches, ja ausschließend alternatives. Es ergibt sich der Eindruck einer ‘Oszillation’ zwischen beiden Identitäten, wo die Möglichkeit ihrer Vermittlung plausibel werden sollte.

Fragen, die sich in der konfuzianischen Diskussion wie auch in der Terminologie eines „clash of cultures“ kaum stellen lassen, wären beispielsweise: Ist die moderne chinesische ‘Zwitterkultur’ hinsichtlich ihrer Problemlagen tatsächlich so verschieden von der modernen deutschen oder englischen Zwitterkultur? Repräsentieren die genannten Entfremdungsphänomene tatsächlich den Kulturkonflikt, oder nicht vielmehr schon längst einen inneren Konflikt der chinesischen Gesellschaft, die einen eigenen „Diskurs der Moderne“ führt?! Ist schließlich die sogenannte „kulturelle Identität“, gar manifestiert in einem möglichst autarken Sozialverband, tatsächlich wünschenswert, oder programmieren entsprechende Ideologien nicht neue Katastrophen? Wenn es gelingt, dieser ‘Identität’

8 Vgl. Mou Zongsan, *Zhengdao yu zhidao, Cong rujia de dangqian shiming shuo Zhongguo wenhua de xiandai yiyi*, Taibei 1991, S. 11, 19, 26; ders., *Zhongxi zhexue zhi huitong shisi jiang*, Taibei 1990, S. 28; ders., *Zhongguo zhexue shijiu jiang*, Taibei 1995, S. 436.

ihren Fetischcharakter zu nehmen (und auszuschließen, daß sie weit profiliertere Interessen transportiert als die einer diffusen Kulturregion), dann ergibt sie vielleicht einen dynamischen Standard, der die Kritik aushält. Entsprechende Fragen erfordern m.E. eine sehr differenzierte Sicht auf die mehrheitlich begrüßten „endogenen Potentiale“. „Globalisierungsimpulse“, dies dürfte unstrittig sein, haben nicht nur westliche Ursprünge, wie auch die chinesische Geschichte und Geistesgeschichte belegt. Der Imperativ der Verallgemeinerung, der manchmal als Nivellierungsgebot erscheint, hat doch eine etwas breitere Basis – nicht erst in der Allmacht des allgemeinen Zahlungsäquivalents oder im ideologischen Sendungsbewußtsein, sondern bereits in jeder Art von Sozialisierung, erfolgreicher Verständigung, eigentlich schon in elementarer Sprachverwendung und im menschlichen Abstraktionsvermögen selbst. „Domestizierung“ des Fremden und „symbiotische Kultur“ erscheinen mir als fruchtbarere Begriffe. In bezug auf das aktuelle China ist m.E. weniger die wiederkehrende sinologische Illustration eines Kulturtyps gefragt, die sich – darin dem Programm chinesischer Kulturphilosophie ähnlich – auf die Kontinuität zur Tradition konzentriert, sondern die Analyse der widersprüchlichen Entwicklung einer Kultur, die zunehmend bedeutsam *für uns* wird. Es bedarf noch nicht einmal der Solidarität mit ihr, um einzusehen, daß Ostasien die europäische Vorgabe unmöglich nachvollziehen kann, und daß Mitteleuropa betroffen ist, wenn diese Region ihre demographischen, ökonomischen, ökologischen oder politischen Probleme nicht bewältigt. Vor diesem Hintergrund ist Globalisierung eher Chance als Verhängnis. Aus dem Eindruck, daß in modernen asiatischen Gesellschaften sehr ähnliche Probleme verhandelt werden, wie wir sie aus der europäischen Modernediskussion kennen, folgt nicht notwendig die Illusion, daß europäische Modelle auch dort verbindlich sind oder werden. Vielmehr kann er helfen, Verantwortung wahrzunehmen, der die Europäer auch durch poststrukturalistische Modephilosophien oder den gelehrten Beifall für romantische Kapitalismuskritik nicht entkommen werden.