

# China liegt nah

Über chinesisches Denken und seine  
zeitgenössische westliche Rezeption

Hermes Spiegel



HERMES SPIEGEL

# China liegt nah

Über chinesisches Denken und seine  
zeitgenössische westliche Rezeption

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-3714-9

ISBN eBook 978-3-7873-3715-6

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2020. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: satz&sonders GmbH, Dülmen. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. [www.meiner.de](http://www.meiner.de)

*In dankbarer Erinnerung an  
Elsa Zannier, meine Mutter*



# Inhalt

Vorwort .....	11
---------------	----

## EINLEITUNG

Ähnlichkeit und Differenz .....	17
1. Westliche Voreingenommenheit sowohl der Ähnlichkeits- als auch der Differenzverfechter .....	23
Eine westliche philosophische Kontroverse in chinesischem Gewand ...	25
2. Die Schwächen der übernommenen philosophischen Muster: Das positivistische Muster .....	27
Stimmen zur Kritik der positivistischen Realitäts- und Erkenntnisauffassung .....	35
3. Die Schwächen der übernommenen philosophischen Muster: Das postmoderne Muster .....	39
Gilles Deleuzes Differenzmuster .....	42
Rorty/Vattimo .....	47
4. Falsche Vorstellungen von westlicher Rationalität .....	52
»Dekonstruktionistisches« Rationalitätsverständnis .....	54
Kritisches Rationalitätsverständnis .....	55
5. Unzulässige Monopolisierung von Wissenschaft und Logik .....	55
Erhebung der Rationalität zur Essenz des westlichen Denkens .....	63
Das einseitige Verständnis des westlichen Denkens als Grund für die Mißdeutung des chinesischen .....	65
6. Voreingenommenheit jeder möglichen Interpretation des chinesischen Denkens .....	67
Bei der Lektüre der chinesischen Klassiker geht es nicht um die Wahrheit und um das, was die Verfasser der Texte wirklich gemeint haben .....	72
7. Der Kollaps der differenzialistischen Interpretation des chinesischen Denkens .....	78
Partielle Verwendbarkeit der entgegengesetzten Interpretationen des chinesischen Denkens .....	81

Exkurs: Philosophische Überlegungen zu ernüchternden Befunden . . . .	85
Heideggers Skeptizismuswiderlegung . . . . .	86
Nietzsche ist nicht Heidegger . . . . .	94
Erschlossenheit des Heideggerschen Daseins . . . . .	96
Nietzsches Skeptizismus . . . . .	97
Inkohärenz von Nietzsches »Umwertung aller Werte« . . . . .	99
Nietzschesche und Hegelsche Philosophie als möglicher Zugang zum chinesischen Denken . . . . .	102

## TEIL I: DIE ÄHNLICHKEITSVERFECHTER (UNIVERSALISTEN)

Die moralphilosophische Ähnlichkeitsvariante . . . . .	111
1. Heiner Roetz . . . . .	111
2. Albert Schweitzer . . . . .	136
3. Benjamin I. Schwartz . . . . .	149
Sozialwissenschaftlich geprägte Interpretationen und ihre universalistischen Voraussetzungen . . . . .	167
1. Ralf Moritz . . . . .	168
2. Max Weber . . . . .	187
3. Henri Maspero . . . . .	207
Die wissenschaftstheoretische Ähnlichkeitsvariante . . . . .	217
1. Hu Shi . . . . .	217
2. Joseph Needham . . . . .	245
3. Nathan Sivin . . . . .	262
Die strukturalistische Kohärenzvariante (Rudolf Wagner) . . . . .	277
1. . . . .	277
2. . . . .	299

## TEIL II: DIE DIFFERENZIALISTEN

Die positivistische Differenzvariante . . . . .	319
1. Angus Charles Graham . . . . .	320
2. Chad Deloy Hansen . . . . .	351
3. Jacques Gernet . . . . .	366

Die postmoderne Differenzvariante .....	393
1. François Jullien .....	394
2. David L. Hall/Roger T. Ames .....	408
Einsicht in die Differenz als Erleuchtungsergebnis .....	433
1. Hermann-Joseph Röllicke .....	433
2. Jean François Billeter .....	445
Schluß .....	453

## ANHANG

Originalversion der vom Verfasser übersetzten Zitate .....	469
Verzeichnis der in Auszügen zitierten Schriften .....	485
Personenregister .....	495
Sachregister .....	501

*Nel mezzo del cammin di nostra vita  
mi ritrovai per una selva oscura  
ché la diritta via era smarrita*

(Dante Alighieri, *Inferno* I, 1–3)

Auf halbem Weg des Menschenlebens fand  
ich mich in einen finstern Wald verschlagen,  
weil ich vom rechten Weg mich abgewandt.

[Übers. v. Karl Steckfuß (1778–1844)]

## Vorwort

Der Anlaß zur Beschäftigung mit dem, was oft als »chinesisches Denken« bezeichnet wird, war einfach Neugier. Neugier auf ein Etwas, das mit Assoziationen zusammenhing, die das Wort China bei jemandem erweckte, der viel darüber gehört und gelesen hatte, aber worüber er sich aus verschiedenen Gründen keine verlässliche Meinung hatte bilden können: »Lauter Bekanntes, aber nicht Erkanntes«. China hatte in meinem geistigen Horizont, wie für viele westliche »Intellektuelle«, erst als politisches Experiment angefangen zu existieren. Mein China war lange Zeit das, was Jean-Luc Godard in seinem Film *La Chinoise* (1967) daraus gemacht hatte. Interessant war Chinas Gegenwart und mögliche Zukunft als politisches und ideologisches Phänomen, seine Geschichte, sein früheres geistiges Leben spielten kaum eine Rolle. Die Gleichung China = Maoismus, d. h. eine Variante der im Westen geborenen marxistischen Ideologie, wirkte ablenkend und machte aus diesem fernen Land eine intellektuelle Provinz der westlichen Welt. Erst der kolossale Zusammenbruch des Sozialismus auf Weltebene (China eingeschlossen, trotz der noch heute dort geltenden Rhetorik und des Mao-Zedong-Portraits am *Tiananmen*, dem Platz des Himmlischen Friedens) und der damit einhergehenden zunehmenden Bedeutungslosigkeit der marxistischen Ideologie machten den Weg frei für eine Beschäftigung mit einem Denken, das bis dahin für den, der hier schreibt, *de facto* ein blinder Fleck geblieben war. Erst jetzt waren die Voraussetzungen gegeben, um sich zu fragen, ob geistig gesehen »hinter dem Berg auch noch Leute wohnten«.

Diese Arbeit ist daher gewissermaßen ein Stück Autobiographie. Es ist ein Abschnitt des Weges, der von einem unbrauchbar gewordenen marxistischen Weltbild zur Umorientierung und der Suche nach vielleicht brauchbaren Denkweisen anderswo geführt hat. Wichtige Momente dieser Suche sind die Aneignung der zum selbständigen Lesen eines chinesischen Textes notwendigen Chinesisch-Kenntnisse, was in einem fast zehnjährigen Peking-Aufenthalt geschah, sowie das aufmerksame Absuchen der unser Anliegen teilenden Literatur. Die Wahl der Lektüren hat sich natürlicherweise von selbst ergeben, sie ist nicht nach einem besonderen System erfolgt, sondern kettenartig durch Hinweise entstanden, die in den jeweils gelesenen Büchern enthalten waren. Diese wurden allesamt exzerpiert und kommentiert, wie sich leicht im Hauptteil der Arbeit feststellen läßt. Das regulative Prinzip, das bei diesem sinologischen Aneignungsprozeß ziemlich ausnahmslos eingehalten wurde, war, nie auf die Lektüre eines unser Thema betreffenden Werkes zu verzichten, auf das wir durch jenes aufmerksam gemacht wurden, mit dem wir uns gerade befaßten. Dazu gehört die erneute Beschäftigung

mit den westlichen philosophischen Schriften, auf die sich die jeweiligen Sinologen direkt oder indirekt beziehen. Es kann sein, daß beachtenswerte Arbeiten unbemerkt durch dieses Raster gefallen sind. Das Bewußtsein dieses Umstandes wirkt daher mäßigend auf die Ansprüche der vorliegenden Publikation, für deren Mängel der Autor, als Neuling im sinologischen Fach, seine Leser um wohlwollende Nachsicht bittet.

Die kommentierten Auszüge aus der einschlägigen Literatur, von der nur die Werke besprochen werden, welche als Prototyp für eine besondere Herangehensweise an das chinesische Denken angesehen werden können, sind ursprünglich als selbständige Einzeluntersuchungen zum eigenen Gebrauch entstanden. In der anschließenden Zusammenlegung haben sich daher einige Wiederholungen ergeben, die wir geglaubt haben dem mehr an Inhalten als an formaler Eleganz interessierten Leser zumuten zu dürfen. Der Sinn einer Veröffentlichung ergab sich erst im Verlauf der umfassenden Auswertung der Exzerpte mit der damit verbundenen Entdeckung, daß es ein chinesisches Denken, außer man interpretiert es, nicht gibt und daß eine Interpretation einen annehmbaren Sinn erst im Diskurs mit anderen Interpreten bekommen kann. Diese hat dann nichts mit Wahrheit zu tun, sondern nur mit einer relativen Gültigkeit, sofern sie sich der Kontrolle durch fremde Urteile unterzogen und bestanden hat. Tut sie das nicht, so besitzt sie nicht einmal diese relative, bescheidene Gültigkeit, sondern sie bleibt nur eine willkürliche Laune ihres Schöpfers.

Es ist unter diesen Umständen, daß der Verfasser es wagen mußte, sich dieser Prüfung zu stellen, in der Hoffnung, die Erwartungen seiner Leser nicht zu sehr enttäuscht und vielleicht einigen von ihnen geholfen zu haben, sich all jener Illusionen über die Entdeckung eines andersartigen, neuen chinesischen Denkens zu entledigen, die am Anfang dieser Arbeit bei ihm noch bestanden und den vorgelegten ernüchternden Ergebnissen Platz machen mußten.

Bei Mechthild Spiegel, meiner Frau, möchte ich mich für die mühevollen Durchsicht der Arbeit herzlich bedanken. Ebenfalls zu Dank bin ich Herrn Prof. Dr. Walter Schweidler verpflichtet, der zur Textgestaltung beigetragen hat und als mein erster Leser mit seiner aufgeschlossenen und toleranten Haltung veranlaßt hat, zuweilen streitbare und polemische Passagen der Arbeit in ihrer ursprünglichen, ungeschminkten Form beizubehalten. Marcel Simon-Gadhof, dem Cheflektor des Felix Meiner Verlags, möchte ich gleichfalls für die manchmal nicht nur redaktionellen Ratschläge meinen herzlichen Dank aussprechen.

## Nota bene

Im Haupttext enthaltene Zitate aus fremdsprachigen Publikationen (außer englischen und manchmal lateinischen) werden in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Diese stammt, wenn nicht anders vermerkt, aus unserer Feder und ist so wortwörtlich wie möglich gehalten worden: Die Bemühung um Nähe zum Original wiegt in ihr mehr als die um stilistische Annehmlichkeit. Jedes übersetzte Zitat ist in der Fußnote mit einer Zahl in eckigen Klammern versehen. Diese weist auf die Originalversion des Zitats hin, die sich im Anhang unter der in der Fußnote angegebenen Zahl befindet.

In den seltenen Fällen, in denen klassische chinesische Texte zitiert werden, haben wir die Zeichen-Kurzform verwendet und für deren westliche Transkription die Pinyin-Methode angewandt. Da in der zitierten westlichen Literatur unterschiedlich transkribiert wird, kommt es leider im ganzen Verlauf der Arbeit zu verschiedenen lautschriftlichen Wiedergaben ein und desselben chinesischen Zeichens (z. B. 道 dao/tao; 人 ren/jen *etc.*). Für die Personennamen haben wir versucht dadurch Abhilfe zu schaffen, daß wir in den Fällen, wo die verschiedenen Transkriptionen für Verwirrung sorgen, auf die von uns verwendete Transkription in eckigen Klammern hingewiesen haben (z. B. für 莊子 je nach Transkriptionssystem *Chuang-tzu*, *Dschuang Tse*, *Tchouang-Tseu* [Pinyin = Zhuangzi]).



## EINLEITUNG



## Ähnlichkeit und Differenz

Schwerpunkt der folgenden Untersuchungen ist die westliche Rezeption des klassischen chinesischen Denkens ab Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts bis zu unseren Tagen.

Nicht anders als am Anfang der Bekanntschaft mit chinesischem Gedankengut konzentriert sich das zeitgenössische Interesse der westlichen Welt auf die Frage nach dessen wesentlichen Eigenschaften. Die von den Jesuiten betriebene »Klärung« dieser Frage diente ursprünglich dem Zweck, Allianzen mit chinesischen Denktraditionen möglich zu machen, die einer effektiven Verbreitung des christlichen Glaubens dienen sollten. In der Folgezeit im 18. Jahrhundert war man damit beschäftigt, auf den fernen Osten jene rationalistische Ideologie zu projizieren, die nach Ansicht der aufgeklärten Geister aus der ersehnten Befreiung vom Aberglauben und vom westlichen religiösen Spuk hervorgegangen war.<sup>1</sup> Das 19. Jahrhundert, von Rémusats Laozi-Schrift<sup>2</sup> abgesehen, scheint aber so sehr von der eigenen Überlegenheit überzeugt gewesen zu sein, daß es einer Verwertung des chinesischen Denkens im eigenen Interesse entbehren zu können glaubte, wie die abschätzige Haltung maßgeblicher westlicher Denker belegt. Nicht anders als Hegel kann z. B. Schelling Chinas Denken wenig Gutes abgewinnen:

<sup>1</sup> Über Konfuzius schreibt Voltaire: »Ich habe seine Bücher aufmerksam gelesen; davon habe ich Exzerpte gemacht; ich habe darin nur die reinste Moral ohne eine Spur von Scharlatanerie gefunden.« In: *Cœuvres complètes de Voltaire, Dictionnaire Philosophique, DE LA CHINE*, Section Première (35). [Nr. 1]

Von einem erheblichen Maß an Aufnahme- bzw. Projektionsbereitschaft im Hinblick auf die chinesische Welt zeugt Christian Wolffs *Oratio de Sinarum philosophia practica*. Die frühen chinesischen Herrscher seien Philosophen nach Art der von Plato herbeigewünschten: »Nimirum prisci *Sinarum* Imperatores & Reges iidem erant Philosophi: Quid ergo mirum, juxta istud *Platonis* beatam fuisse Remp. ubi Philosophi regnabant, Reges philosophabantur?« (Christian Wolff, *Oratio* ... = Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, Übers., eingel. u. hrsg. von Michael Albrecht, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985, S. 12). Die chinesische Gesellschaft böte das beste Anschauungsmaterial, um zu zeigen, wie positiv sich rationales Denken auf das Leben auswirke: »Nullum sane habemus exemplum magis illustre, quo doceri possit, quantum valeant vires naturales ...« (*ib.*, S. 188). »Inest menti facultas bonum a malo, malum a bono discernendi ac mentis nebulas, quas sensus objiciunt, dispellendi ... Ratio ... mutationes praevidet, quae ex actionibus sive commissis, sive omissis consequuntur.« (*ib.*, S. 30).

<sup>2</sup> Jean-Pierre Abel-Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, Philosophe Chinois du VI<sup>e</sup> avant notre ère, qui a professé les opinions communément attribuées à Pythagore, à Platon et à leurs disciples*, Paris: Imprimerie Royale, 1823.

»Wenn das, womit sich wirklich anfangen läßt, nur etwas sein kann, von dem sich fortschreiten läßt ... , so sieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung ist, nicht sich anfangen läßt ... China liegt nur insofern im Anfang aller Geschichte, als es sich aller Bewegung versagt hat. Zwar der Zustand der Menschheit, wie wir ihn vor aller Geschichte gedacht, ist in dem Zustand der chinesischen Menschheit festgehalten, aber er ist in ihm nur als ein erstarrter, und eben auch darum nicht mehr in seinem ursprünglichen Sinn festgehalten. Das Chinesische Bewußtsein ist nicht mehr der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern ein tochter Abdruck, gleichsam eine Mumie desselben.«<sup>3</sup>

Die in sinologischer Hinsicht große Gestalt des James Legge bildet nur dem Scheine nach eine Ausnahme. Das Ziel seiner Beschäftigung mit den chinesischen Klassikern ist nie die eventuelle Erweiterung seines Wissens, nie das Lernen gewesen, sondern das Missionieren, d. h. das Verbreiten einer Wahrheit, in deren Besitz er sich zu sein wähnte:

»I cannot make my mind a tabula rasa in regard to the faith in which I was brought up, and which ... I embraced for myself, with an entire conviction of its truth.«<sup>4</sup>

»We are free to consider whether the evidence of the resurrection of Christ is satisfactory ... Christ, while He was yet alive, expected as foretold both His death and resurrection ... That Christ was Himself deluded in the expectation that He would rise again, or that He meant to deceive others about the matter, is to me equally inconceivable.«<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophie der Mythologie*, Zweiter Band, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976 [1857], S. 557.

Zur deutschen China-Rezeption im 19. Jahrhundert siehe Ursula Ballins im Internet veröffentlichten Beitrag *Vorurteile und Illusionen: Europäische Chinabilder und Fremdbilder in China*: »Im 19. Jahrhundert verliert China seine Rolle als Vorbild. Deutsche Romantiker und Orientalisten graben nach indogermanischen Wurzeln abendländischer Kultur und ›arisieren‹ das klassisch-griechische Altertum. Parallel zur Nationalstaatsideologie vor allem Preußens entwickeln Friedrich Schlegel, Hegel und Ranke dem Fortschrittsgedanken verpflichtete Ideen, wonach die Weltgeschichte zwar bei den alten Kulturen des Ostens begonnen, sich aber zunehmend freiheitlich in Europa erfüllt habe. Nach wie vor auf die jesuitischen Quellen gestützt, wird Chinas ›Stabilität‹ zur ›Stagnation‹ abgewertet. Ranke siedelt China, als zu den ›Völkern des ewigen Stillstands gehörend‹, außerhalb der Weltgeschichte an. Noch Karl Marx und Max Weber werden diesem Stereotyp verpflichtet sein.« (Internet: <https://www.dhm.de/archiv/ausstellungen/tsingtau/katalog/auf1-18.htm>).

<sup>4</sup> James Legge, *The Religions of China. Confucianism and Taoism described and compared with Christianity*, Norwood Editions 1978 [London: Hodder and Stoughton, 1880 {Fotomechanischer Nachdruck}], S. 242.

<sup>5</sup> *Ib.*, S. 280–281.

»Because Christ said that He would rise again, I cannot doubt that He did do so ... I cannot understand how, if the resurrection were not a fact, the story of it came to be palmed successfully on the Christian Church.«<sup>6</sup>

Das zwanzigste Jahrhundert erlebt eine mit der im *siècle des lumières* vergleichbare Aufmerksamkeit auf das chinesische Denken, nur mit umgekehrtem Vorzeichen. Sah Christian Wolff im Konfuzianismus und in der politischen Organisation der Gesellschaft Inkarnationen des von ihm verfochtenen Rationalismus<sup>7</sup>, so scheint für die westlichen Chinfans des 20. Jahrhunderts der Wert des chinesischen Denkens gerade in dessen wesentlicher Verschiedenheit von der angeblich vernunftlastigen Denkweise des Westens zu liegen.

Um die Behauptung der wesentlichen Verschiedenheit, der radikalen Differenz des chinesischen Denkens, seiner »Alterität«<sup>8</sup>, geht es letzten Endes in der China-Diskussion des zwanzigsten Jahrhunderts bis heute. Das ist das Thema, an dem sich im Bereich der zeitgenössischen Sinologie die Geister am weitesten scheiden.

Durch die Analyse der Arbeiten namhafter Vertreter der verschiedenen Positionen wird im folgenden versucht, Muster kenntlich zu machen, die den oben genannten Ähnlichkeit oder Differenz behauptenden Interpretationen zugrunde liegen. Maßgeblich für unser Interesse ist hierbei nicht der Zeitpunkt des Auftretens einer bestimmten Argumentation, sondern ihre Bedeutung für den jeweils vertretenen Standpunkt. Die Wahl dieser Texte geschieht nicht ohne ein gewisses Unbehagen. Sie erfolgt nicht nach Maßgabe ihres philosophischen oder sinologischen Wertes, sondern danach, für wie typisch sie für eine gewisse Art der »Beweisführung« gehalten werden. So kann es vorkommen, daß wissenschaftlichen Ansprüchen durchaus genügende Arbeiten nur marginal eine Erwähnung finden, während schwache Produkte ausführlich kommentiert werden. Im Bewußtsein dieses Mankos können wir nur Trost in der Vorstellung finden, daß einzelne Untersuchungen in Zukunft diesem Mißstand Abhilfe verschaffen können.

Trotz der Verschiedenheit der philosophischen Blickwinkel, von denen aus ihre Betrachtungen (kantianisch, marxistisch, positivistisch, strukturalistisch, dekon-

<sup>6</sup> *Ib.*, S. 282.

<sup>7</sup> »Ipse Confucius agnovit, nihil esse sine ratione sufficiente. Veritatem igitur cum fuerint consecuti, nimirum videri haud quamquam debet, quod nullum ipsorum dogma ratione destitatur« (Wolff, *Oratio de Sinarum ...*, S. 224) [= »Konfuzius selbst erkannte, daß nichts ohne zureichenden Grund ist. Da die Chinesen die Wahrheit erreicht haben, muß es also keineswegs verwunderlich erscheinen, daß alle ihre Lehren über Gründe verfügen.« *Ib.* (Übersetzt von M. Albrecht)]

<sup>8</sup> Diese sprachliche Neuschöpfung ist im Anschluß an die Lektüre französischer Texte entstanden, die von *altérité* reden und damit den Begriff von der höchstmöglichen Verschiedenheit meinen.

struktionistisch, pragmatistisch)<sup>9</sup> erfolgen und trotz der oft entgegengesetzten Ziele, die sie anstreben, weisen die verschiedenen Interpretationen des ersten Terminus des Vergleichs, nämlich des westlichen Denkens, eine auffällige Übereinstimmung auf. Beide glauben das westliche Denken auf einen gemeinsamen »rationalen« Nenner reduzieren zu dürfen. Was unter »rational« zu verstehen sei, ist allerdings nicht immer klar. Aus einem Überblick der verschiedenen Interpretationen lassen sich aber zwei immer wieder vorkommende Kennzeichen dieser Rationalität feststellen: »Rational« dient zur Bezeichnung einerseits eines Denkens, das mit Abstraktionen arbeitet und sich an das Aristotelische Widerspruchsprinzip hält, es ist das Denken des Verstandes Hegelscher Definition<sup>10</sup>:

»Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des Verstandes, der verwunderksamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht.«<sup>11</sup>

»Aber ein wesentliches Moment ist dies Geschiedene, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daß das Konkrete sich scheidet und zum Unwirklichen macht, ist es das sich Bewegende.«<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Der Nachteile, die mit einer Etikettierung der verschiedenen Interpretationen als »positivistisch«, »strukturalistisch«, »postmodern« *etc.* zusammenhängen, ist sich der Verfasser durchaus bewußt. Eine befriedigende Begründung für die jeweilige Subsumierung einer Interpretation unter ein bestimmtes Etikett verlangte eine vorausgehende philosophische Klärung der verwendeten Begriffe, da aber dies mit der erforderlichen Ausführlichkeit im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht zu leisten ist, wird sich der interessierte Leser mit der unpräzisen Bedeutung, unter der solche Kennzeichnungen im aktuellen philosophischen Diskurs vorkommen, begnügen müssen. Dies dürfte denjenigen am wenigsten schwerfallen, die wissen, daß Worte und Begriffe ohnehin nicht den hohen Ansprüchen gewachsen sind, die oft an sie gestellt werden, diese aber trotzdem verwenden, weil sie keine bessere Alternative kennen.

<sup>10</sup> Siehe hierzu z. B. Gregor Pauls klare Meinung zum Thema: »Freilich kann kein Mensch leben, ohne wenigstens zeitweise und lokal Gesetzen der Logik und der Erfahrung zu folgen, und wer sich mit einem anderen unterhalten will, muß zumindest Prinzipien wie den Satz der Identität und des Widerspruchs beachten, gleich, welche Überzeugung er vertreten mag. Sonst wäre selbst eine Identifikation der Gesprächsgegenstände unmöglich. Grob gesagt, ist also ein partieller Rationalismus faktisch unumgänglich.« (»Zur bleibenden Relevanz kritischer Rationalität. Eine Auseinandersetzung mit zentralen Thesen Karl Poppers und Lehrstücke klassischer chinesischer Philosophie«, in: Helmut Schneider, *Philosophen im Dialog mit China*, Köln: Edition Chora, 2000, S. 27). »Die Annahme einer universalen Logik ist meines Erachtens stichhaltig. So wurden etwa logische Grundgesetze wie das Widerspruchsprinzip und das Tertium non datur nicht nur von Aristoteles, sondern unabhängig von ihm auch im alten Indien ... und im alten China (und zwar schon im 4. vorchristlichen Jahrhundert) formuliert ... « (*ib.*, S. 28–29).

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in 20 Bänden*. Redaktion Eva Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, Bd. 3, S. 36.

<sup>12</sup> *Ib.*, Bd. 3, S. 35–36.

»Es ist aber ferner als die unendliche Kraft des Verstandes zu achten, das Konkrete in die abstrakten Bestimmtheiten zu trennen und die Tiefe des Unterschieds zu fassen, welche allein zugleich die Macht ist, die ihren Übergang bewirkt.«<sup>13</sup>

Andererseits geht es um jene erfolgreiche Anwendung, die dieses abstrakte Denken in den experimentellen Wissenschaften nach Galileischem Muster im Westen erlebt hat. Viel klarer als das Verständnis von Rationalität fällt dagegen die zustimmende oder ablehnende Haltung aus, welche die jeweiligen Sinologen dazu einnehmen. Wichtig für unsere Zwecke ist hierbei festzustellen, daß Rationalitätsaversion oder -freundlichkeit nicht in einem geistigen Vakuum entstanden sind, sondern im Zusammenhang mit einer philosophischen Diskussion, welche die intellektuelle europäische und später auch die nordamerikanische Szene des von uns betrachteten Zeitabschnitts beherrscht hat: das Problem der Möglichkeit (oder Existenz) einer alternativen »Rationalität«, d. h. einer Alternative zum sich nach dem Verstand (im Hegelschen Sinne) richtenden Denken.

Gemäß ihren diesbezüglichen Optionen lassen sich in der Sinologie zwei entgegengesetzte Positionen klar erkennen. Die eine, welche keine Alternative jenseits der herrschenden Rationalität zu sehen vermag, glaubt, daß eine grundsätzliche Ähnlichkeit zwischen westlichem und chinesischem Denken bestehe. Eventuelle Unterschiede werden als entweder irrelevant oder sozusagen als Unterschiede quantitativer Art angesehen, beide Denkweisen seien rational, nur in ungleichem Maße. Dies ist die heute häufig als »universalistisch« bezeichnete Tendenz. Diese Sichtweise läßt eine Variationsbreite zu, die von einer dominierenden (Roetz, Needham, Hu Shi) bis zu einer bescheidenen Präsenz rationaler Strukturen bei den Chinesen reicht. Letzteres ist der Fall bei einigen Verfassern, welche die Universalität menschlicher Denkstrukturen zwar postulieren, aber den Chinesen nur eine geringe Teilhabe daran zugestehen (Moritz, Weber). Das chinesische Denken könne im Kern nicht anders sein als das gemeinsam menschliche, nur stelle es eine Unterstufe desselben dar, denn der erwähnte Kern sei mit einer sehr dicken irrationalen Hülle ummantelt.

Die Behauptung der Rationalität des westlichen Denkens kann aber auch die Form annehmen, daß diese als eine ausschließlich westliche Qualität angesehen und daher den Chinesen gänzlich abgesprochen wird. Diese westlichen Sinologen, die der Auffassung sind, sie besäßen das Monopol der menschlichen Rationalität, werden *ipso facto* zu den ersten Vertretern eines »Anti-Universalismus«, der den chinesischen geistigen Produktionen völlige Andersartigkeit gegenüber den westlichen bescheinigt. Das chinesische Denken sei anders und irrational

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, II*, in: *Werke in 20 Bänden ...*, Bd. 6, S. 286.

und daher (zugestandenermaßen oder nicht) wertlos. Diese Position ist von keinem besonderen philosophischen Interesse, insofern sie sich von der universalistischen Interpretation nicht wesentlich unterscheidet: Von menschlicher diskursiver Rationalität gibt es auf der Welt nur eine, die Chinesen besäßen nur keine.<sup>14</sup>

Eine Ausnahme hierzu bildet Dietmar Dath. Er vertritt in einem eine Seite umfassenden, aber mit erstaunlich vielen philosophischen Andeutungen geschmückten Zeitungsartikel<sup>15</sup> die Ansicht, daß die Logik kein westliches, sondern ein chinesisches Produkt sei. Dafür soll der konfuzianische Rationalist Xunzi (»ein gewisser Xünze«) herhalten. Dies würde sich aus Xunzis Kritik am »Sophisten« Gongsunlong (bekannt durch seinen Spruch »Ein weißes Pferd ist nicht ein Pferd«) ergeben. Warum Gongsunlong falsch liege, verrät uns Dath nicht, denn »seine Demontage dauert zu lang für die Zeitung«. Der neugierige Leser könne diese »[...] sehr gut in dem Buch ›Non-Contradiction‹ (2012) von Lawrence H. Powers [nachlesen].«<sup>16</sup> Dieser liefert allerdings nicht viel mehr als Spekulationen zum Thema. Was an diesem sich als *Metaphilosophen*<sup>17</sup> bezeichnenden Autor, der sich in eine Reihe mit Aristoteles, Russell und Quine stellt (»such as Aristotle or Russell or Quine or myself«<sup>18</sup>), befremdend wirkt, ist die erstaunliche Selbstsicherheit, mit der er an die Thematik des chinesischen Denkens herangeht. Sein diesbezügliches sehr bescheidenes Wissen hat ihn offensichtlich nicht dazu angeregt, der Frage nachzugehen, ob die *clichés*, die ihm in der zu Rate gezogenen Literatur dargeboten werden, auch eine verlässliche Grundlage für seine Analysen darstellen könnten. Ein hermeneutisches Nachdenken über die Herkunft der von ihm besprochenen Texte findet zu keinem Zeitpunkt statt, Powers Überlegungen erfolgen so, als handelte es sich bei Laozi und Zhuangzi um die Autoren zweier philosophischer Traktate, was *mutatis mutandis* der Haltung eines Hellenisten entspricht, der die *Ilias* und die *Odyssee* für die Werke eines Autors namens Homer hielte und auf dieser Basis seine Interpretation der beiden erarbeitete.

Vielversprechender in philosophischer Hinsicht präsentiert sich eine andere oder besser, die andere »anti-universalistische« Tendenz, die wir der Bequemlichkeit halber und nicht ohne ein Quentchen französische Koketterie die differenzialistische nennen werden. Diese geht ebenfalls von der qualitativen Verschiedenheit und Irrationalität des chinesischen Denkens aus, die Bewertung dieser »Diffe-

<sup>14</sup> Siehe z. B. zu Joseph Lohmanns hierzugehöriger Einstellung S. 356–357 dieses Buches.

<sup>15</sup> Dietmar Dath, »Die Küche aller Widersprüche«, *F. A. Z.*, 25. August 2017, S. 11.

<sup>16</sup> Lawrence H. Powers, *Non-contradiction*, King's College Publications, London, 2012.

<sup>17</sup> *Ib.*, S. 384.

<sup>18</sup> *Ib.*, S. 380.

renz«, dieser *altérité*, fällt bei diesen Sinologen allerdings enthusiastisch positiv aus.<sup>19</sup>

Die Differenzialisten marschieren zur Zeit mit den stärkeren Bataillonen, denn der Respekt des Anderen, zumindest dem Scheine nach, steht hoch im Kurs im täglichen Medienbetrieb. Ihre philosophische Perspektive ist eine rationalismuskritische, d. h. eine, die mit jener von Aufklärern wie Voltaire oder Christian Wolff nichts zu tun haben will. Die Partei derjenigen, welche die diskursive Wertlosigkeit des chinesischen Denkens behauptet, hat, wie gesagt, in philosophischer Hinsicht wenig Neues zu bieten. In der Regel bedienen sich ihre Vertreter bei der Rezeption chinesischer Geistesprodukte eines Gedankenapparats, der in der alten europäischen Welt entstanden ist (spätestens in der Aufklärungszeit), und deswegen werden sie von ihren Kontrahenten gern der Rückständigkeit, wenn nicht schlimmerer Vergehen, geziehen.

### 1. Westliche Voreingenommenheit sowohl der Ähnlichkeits- als auch der Differenzverfechter

Trotz der auffälligen Gegensätzlichkeit ihrer Blickwinkel und Ergebnisse weisen die Ähnlichkeits- und die Differenzthesen jeder Couleur in einer wichtigen Hinsicht eine unbestreitbare Gemeinsamkeit auf, sie sind genuin westlich geistige Produktionen.

Die westliche Voreingenommenheit der erwähnten Perspektiven macht sich trotz ihres häufig mehr oder weniger kaschierten Anspruchs, objektive Daten über das chinesische Denken zu bieten, immer wieder bemerkbar. Die Weisheiten, welche die Verfasser der verschiedenen Interpretationen *en passant* von sich zum Besten geben, oder das ausdrückliche Bekenntnis zu der einen oder der anderen philosophischen Einstellung lassen ziemlich schnell den Eindruck entstehen, daß das, was uns die Sinologen über das chinesische Denken erzählen, nicht nur mit diesem, sondern »auch« mit vorexistierenden Gedanken und Vorstellungen zu tun habe, an denen sie sich bei ihrer Interpretations- bzw. Übersetzungsarbeit glaubten orientieren zu sollen.

Dies ist in sehr hohem Maße der Fall bei den sinologischen Arbeiten, die wir unter die Rubrik »moraltheoretische« Begründung von Ähnlichkeit beider Denkwelten gefaßt haben. Roetz, Schweitzer und Schwartz machen keinen Hehl aus ihren Sympathien für Karl Jaspers Philosophie. Diese ließe sich aber besser als eine Eschatologie beschreiben, die ihren Ursprung im religiösen Glauben ihres Autors

<sup>19</sup> Siehe Mark Siemons, »Chinas Rationalitätspotentiale verstehen«, *F. A. Z.*, 12.01.2011, Geisteswissenschaften, S. 4.

hat und unter diskursiven Gesichtspunkten nur deswegen unanfechtbar ist, weil es sich dabei eben nicht um Denken, sondern um Glauben handelt.<sup>20</sup> Wir haben es also mit westlichen Autoren zu tun, welche vorgefaßte »Weltanschauungen« an das chinesische Denken herantragen und nicht im Anschluß einer Analyse des chinesischen Denkens zu irgendwelchen Folgerungen kommen.

Die Feststellung der philosophischen Voreingenommenheit der Sinologen mag banal klingen, und dafür braucht man erst gar nicht Gadammers Hermeneutik zu bemühen, denn wer kann schon bestreiten, daß ein Text von einem lesenden, interpretierenden, übersetzenden Subjekt rezipiert wird und daher mit diesem Subjekt in irgendwelchem nicht unerheblichem Zusammenhang stehen muß? Der Bereich der Sinologie ist aber ein ganz besonderer. Nicht nur ist der Erkenntnisgegenstand, mit dem sich der Sinologe in der Regel befaßt, d. h. die chinesischen klassischen Texte, wegen deren unsicherer Herkunft und noch mehr wegen der Eigenschaften der verwendeten Sprache viel mehr dem Risiko willkürlicher Entscheidungen von seiten des forschenden Subjekts ausgesetzt als dies bei Texten der Fall ist, die in einer europäischen Sprache verfaßt sind. Viel wichtiger dabei ist, daß das erkennende, interpretierende, übersetzende Subjekt der sinologischen Forschung, die Sinologen – wie jeder interessierte Leser leicht bei der Analyse ihrer Texte feststellen kann –, eine auffällig geringe Neigung zum Nachdenken über die theoretische Zulässigkeit der eigenen Darstellungen aufweisen. Die Interpretieren des chinesischen Denkens bedienen sich vorgefertigter philosophischer Muster, eine Begründung für die getroffene Wahl bleibt aber die Ausnahme, man wird lediglich auf einen Namen, eine philosophische Strömung verwiesen. Eine plausible Erklärung für die getroffene philosophische Wahl fehlt in den meisten Fällen<sup>21</sup> oder ist so pauschal, daß sie nicht ernst genommen werden kann. Es geht den Verfassern bestenfalls darum, eine kohärente und umfassende Interpretation herzustellen. Die philosophischen Prinzipien, von denen diese ausgeht, bleiben reine Voraussetzung. Ein derartig lässiger Umgang mit dem tradierten westlichen Gedankengut ausgerechnet bei Geisteswissenschaftlern ist eine bemerkenswerte Erscheinung, welche die Hypothese, daß es sich dabei um eine mögliche *déformation professionnelle* handle, nicht zu weit hergeholt erscheinen läßt. Bei den meisten Sinologen handelt es sich nämlich nicht um lauter Philosophen *in incognito*, die nur auf eine Gelegenheit gewartet hätten, ein eigenes von ihnen erarbeitetes System an einem konkreten Untersuchungsgegenstand auszuprobieren, denn das,

<sup>20</sup> Siehe bei der Analyse von Roetz' Arbeit die Jaspers betreffenden Zitate.

<sup>21</sup> Auch im Falle von Heiner Roetz gilt das Gesagte. Die Ausführlichkeit, mit der Roetz auf Kohlbergs Entwicklungspsychologie eingeht, ändert nichts an der Tatsache, daß er Kohlberg nur als eine Vorlage verwendet. Über diese berichtet er zwar ausführlich, aber eine Prüfung ihrer philosophischen Konsistenz findet bei ihm nirgends statt.

was A. C. Graham über die Philosophen schreibt, läßt sich *mutatis mutandis* noch viel besser auf die Sinologen münzen: »We professional sinologists are at best amateur philosophers; professional philosophers are hard worked people with enough to do without undertaking the mastery of remote languages ... «<sup>22</sup>

#### Eine westliche philosophische Kontroverse in chinesischem Gewand

Die passive Rolle, welche die Sinologen bei ihren Darstellungen spielen, ihre unhinterfragten philosophischen Übernahmen, verleihen den einzelnen Interpretationen eine gewisse interne Homogenität, sie sind sozusagen ordnungsstiftend. Das ist, wie leicht festzustellen ist, z. B. der Fall bei Heiner Roetz' Verwendung der Kohlbergschen Entwicklungspsychologie oder bei Fritz Moritz' Anlehnung an das marxistische Basis-Überbau-Denkmuster oder Hu Shis Ergebenheit gegenüber dem Deweyschen Pragmatismus. In dieser Hinsicht erweisen sich die Sinologen, von denen in dieser Arbeit die Rede ist, als echte Kinder ihrer Zeit, denn die auffälligen Defizite ihrer Denkansätze sind nicht ein spezifisch sinologisches Gebrechen, sondern ein allgemeines, viel umfassenderes philosophisches Phänomen, an dem sie mehr als Opfer denn als Akteure beteiligt sind, insofern sie die Probleme jener Denkmuster übernommen haben, von denen sie sich eine philosophische Begründung für ihre Interpretation der chinesischen Klassiker versprochen hatten. Das Ergebnis ist, daß der am chinesischen Denken interessierte Leser mit einer Fülle von unterschiedlichen Interpretationen konfrontiert wird, die sich voneinander ungefähr so unterscheiden wie die Philosophien, an denen sich die Autoren bei ihren Untersuchungen orientiert haben (falls sie sich dieses Umstandes bewußt sind), und zwar ohne daß die Plausibilität für die jeweiligen Darstellungen ersichtlich gemacht wurde. Das ursprüngliche Interesse des Lesers am chinesischen Denken wird somit faktisch auf die westlichen Perspektiven, von denen aus es betrachtet wurde, umgeleitet, so daß eine Prüfung deren philosophischer Verlässlichkeit unumgänglich wird. Stillschweigend verwandelt sich die Beschäftigung mit der sinologischen Literatur in eine ziemlich philosophische Angelegenheit, die nur am Rande mit chinesischen Inhalten zu tun hat und sich zunächst mit der Frage auseinandersetzen hat, ob zwischen den gelesenen Interpretationen des chinesischen Denkens und diesem selbst überhaupt noch ein Verhältnis bestehe. Die Frage der Gültigkeit der angebotenen Darstellungen verwandelt sich in die Frage nach der philosophischen Konsistenz der durch und durch westlichen philosophischen Voraussetzungen, von denen sie ausgegangen sind.

<sup>22</sup> Angus Charles Graham, *Disputers of the TAO. Philosophical Argument in Ancient China*, La Salle (Illinois): Open Court Publishing Company, 1989, S. 428.

Schon an der ersten Interpretation, die im Hauptteil analysiert wird, jener von Heiner Roetz, stellt sich dies klar heraus. Will der Leser sich der Fundiertheit von Roetz' Deutung des Konfuzianismus vergewissern, ist er genötigt, sich mit Kohlbergs Entwicklungspsychologie<sup>23</sup> zu befassen, weil sich diese determinierend für Roetz' Analysen und Schlußfolgerungen auf das chinesische Denken auswirkt. Was neu und anders an den Interpretationen des chinesischen Denkens anmutet, ist nur der Schauplatz, die Kulisse, und nicht das Denken, das in den jeweiligen Darstellungen als chinesisch präsentiert wird. Eine bittere Entdeckung besonders für nach Exotik lechzende Gemüter, denn das Neue, das sie möglicherweise am chinesischen Denken gesucht haben, entpuppt sich bald als eine chinesisch drapierte, durch und durch westliche Schöpfung.

Was hier auf den nächsten Seiten folgt, ist ein Erfahrungsbericht über das, was jemandem geschehen kann, der sich, wie der Verfasser es getan hat, auf das Abenteuer einläßt, herausfinden zu wollen, was die alten Chinesen gedacht haben. Es ist das Protokoll der Beschäftigung mit den unumgänglichen philosophischen Fragen, die dem Leser durch die betrachtete Literatur aufgezwungen werden und von deren Beantwortung die Legitimität der Interpretation des chinesischen Denkens abhängt, die von den jeweiligen Autoren geliefert werden. Ob die Antwort, die der Verfasser auf die erwähnten Fragen gibt, auch für andere von Interesse ist, kann er nicht beurteilen, er kann nur hoffen, daß das bei Lesern der Fall ist, die bereit sind, ihm auf diesem philosophischen Weg zu folgen und die von ihm geäußerten Ansichten als Dialogbeitrag zu betrachten, d. h. als Beitrag zu der seiner Einschätzung nach einzigen Form von Wissen, dessen die Menschen fähig sind und die im miteinander Reden besteht, wobei von vornherein klar sein sollte, daß die Ergebnisse dieses gemeinsamen Diskurses nicht zwangsläufig mit Wahrheit zu tun haben müssen.

Das meiste, was den Sinologen auf dem europäischen philosophischen Parkett im Angebot stand und ihnen als Grundlage für ihre Interpretationen dienen sollte, ist nicht von der zu ihren Zwecken erhofften Konsistenz. Auf dieses philosophische Angebot, aus dem die Universalisten und die Differenzialisten beider Couleur schöpfen, sowie auf die Nachteile, die ihnen durch ihre unkritische Übernahme vorgefertigter philosophischer Muster erwachsen, wollen wir kurz im folgenden eingehen.

<sup>23</sup> Da Kohlbergs Einstufung des moralischen Niveaus der Probanden den Besitz eines ausreichenden intellektuellen Vermögens voraussetzt, das ihnen das Einschätzen der ihnen vorliegenden Alternativen erlaubt, können Kohlbergs Thesen über die Moralentwicklung mit einigem Recht als eine Weiterentwicklung von Piagets Theorie der kognitiven Entwicklung angesehen werden.

## 2. Die Schwächen der übernommenen philosophischen Muster: Das positivistische Muster

Die Aporien, in die sowohl die meisten Ähnlichkeitsverfechter als auch die Differenzialisten geraten, sind die Aporien der übernommenen Denkmuster. Diese lassen sich *grosso modo* auf zwei zurückführen: auf das positivistische und auf das (hauptsächlich postmoderne) irrationalistische Muster. Das eine ist philosophisch untauglich, weil es sich auf eine antiquierte dichotomische Subjekt-Objekt-Metaphysik stützt und im Glauben an die Fähigkeit des erkennenden Subjekts verharret, ein authentisches, objektives, wahres Wissen über seine Erkenntnisgegenstände zu besorgen. Das andere ist ebenso unbrauchbar, weil es eine plausible Kritik des ersten formuliert, aber keine taugliche Alternative dazu bietet, weil dessen Vorschläge von irrationaler und nicht weniger dogmatischer Natur als die des ersten sind.

Man traut zuweilen seinen Sinnen nicht, wenn man feststellen muß, wie der Sinologe Chad Hansen allen Ernstes sich zur Erkenntnistheorie und daher zu der entsprechenden Metaphysik des John Locke bekennt, d. h. zu einer der philosophisch größten Schöpfungen des englischen Empirismus, die ihresgleichen an philosophischer Plumpheit vielleicht erst bei Lenins *Materialismus und Empirioskritizismus*<sup>24</sup> finden wird (sollte Lenin tatsächlich an die *coram populo* vertretenen Thesen geglaubt haben).

»Let us ... suppose the mind to be ... white paper ... Whence has it all the materials of reason and knowledge? To this I answer, in one word, from experience ... «<sup>25</sup>

»The next thing to be considered is, *how bodies produce ideas in us; and that is manifestly by impulse*, the only way which we can conceive bodies operate in ... And since the extension, figure, number and motion of bodies of an observable bigness, may be perceived at a distance by the sight, *it is evident some singly imperceptible bodies must come from them to the eyes, and thereby convey to the brain some motion*, which produces these ideas which we have of them in us.«<sup>26</sup>

»I think it easy to draw this observation, that the ideas of primary *qualities of bodies, are resemblances of them, and their patterns do really exist in the bodies themselves* ... The particular bulk, number, figure and motion of the parts of fire, or snow, are really in them, whether any one's senses perceive them or not, and therefore they

<sup>24</sup> W.I. Lenin, *Materialismus und Empirioskritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie*, Berlin 1972 [\*Moskau 1909] (wahrscheinlich nach der Ausgabe vom Verlag für fremdsprachige Literatur, Moskau 1947).

<sup>25</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding (In four Books)*, London, [1690] 1700 (4. Ausgabe) [British Museum Library 526 n. 15] (§ 1, S. 43).

<sup>26</sup> *Ib.*, § 8, S. 65.

may be called real qualities, because they really exist in those bodies ... «<sup>27</sup> [alle Hervorh. des obigen Absatzes sind von mir]

Dieser Glaube an eine nicht zu hinterfragende Wahrheit der in den Naturwissenschaften verwendeten Methoden steckt ebenfalls im Pragmatismus des John Dewey und seines »pragmatizistischen«<sup>28</sup>Nachtreters Peirce. Die positivistische Subjekt-Objekt-Metaphysik wird von ihnen kritisiert. Hinter der angeblichen Elastizität der Pragmatisten, die von einem sich an der Praxis und nicht an der Theorie orientierenden Denken sprechen, steckt allerdings ein sehr traditionelles, metaphysisches, auf Objektivität fixiertes Weltbild mit entsprechender Erkenntnistheorie. Ein taugliches Denken soll sich an der Praxis orientieren, diese sei in ständiger Bewegung, dieses dynamische Denken sei jenes der Naturwissenschaften. Schaut man aber auf die Verfahrensweise dieser wissenschaftlichen Praxis, die nach Deweys und Peirce für das Gute, für den Fortschritt sorgen soll, so stellt man fest, daß diese genau jene metaphysischen und erkenntnistheoretischen Züge aufweist, welche die beiden an der traditionellen Metaphysik und Erkenntnistheorie kritisieren:

»It is safe to assert that no physicist while at work ever thought of denying the full reality of the things of ordinary, coarse experience.«<sup>29</sup>

»We do not have to go to knowledge to obtain an exclusive hold on reality. The world as we experience it is a real world.«<sup>30</sup>

»It is unnecessary that knowledge should be concerned with existence as it is directly experienced in its concrete qualities. Direct experiencing itself takes care of the matter. What science is concerned with is the *happening* of these experienced things. For its purpose, therefore, they are happenings, events.«<sup>31</sup>

<sup>27</sup> *Ib.*, S. 66.

<sup>28</sup> So bezeichnet Peirce die eigene Philosophie.

<sup>29</sup> John Dewey, *The Quest for Certainty. A Study of the Relations of Knowledge and Action*, (Gifford Lectures 1929), London: George Allen & Unwin LTD, 1930 [\*Reprint in Indien 2013], S. 230. Es entbehrt nicht einer gewissen Paradoxie, daß ausgerechnet der Pragmatist Dewey und der Pragmatizist Peirce, die, wie wir gesehen haben, alles andere als frei von positivistischen metaphysischen Vorurteilen sind, bei den differenzialistischen Denkern hoch im Kurs stehen (siehe Umberto Eco's Wertschätzung für Peirce {Umberto Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano: Bompiani, 2015 [1979], S. 59–60}). Auf Deweys (und Peirce's) Philosophie können wir hier aus naheliegenden Gründen nicht ausführlich eingehen, es fragt sich aber auch, ob die Beschäftigung mit Deweys eintöniger, pauschaler Kritik an der vor-Deweyschen Philosophie, die von dem angeblichen Bedürfnis nach endgültigen und sicheren Kenntnissen ausgegangen sei und zu den Wahnvorstellungen der Religion und der Aristotelischen Philosophie geführt haben soll, sich der Mühe lohnen würde.

<sup>30</sup> Dewey, *The Quest . . .*, S. 280.

<sup>31</sup> *Ib.*, S. 101.

Diese Kritik des metaphysischen Denkens mündet offensichtlich in den wohlbekannten Objektivitätsglauben der herkömmlichen Metaphysik. Der Unterschied liegt nur darin, daß es sich bei dem von Dewey kritisierten Objektivitätsglauben um ein Postulat handeln soll, während sein eigener Objektivitätsglaube ein sich aus der Praxis der jeweiligen experimentellen Wissenschaften ergebender sei. Nicht viel anders verhält es sich bei Peirce:

»Our natural judgments as to what is good reasoning are accompanied by a sense of evidence: one thinks one *sees* that the fact is so and *must be* so, not merely that we cannot help thinking so.«<sup>32</sup>

»Facts are hard things which do not consist in my thinking so and so, but stand unmoved by whatever you or I or any man or generations of man may opine about them. It is those facts that I want to know, so that I may avoid disappointments and disasters ... That is the rationale of the English doctrine. It is as perfect as it is simple.«<sup>33</sup> [Hervorh. von mir]

Welche Folgen diese naive Metaphysik und der sich daraus ergebende unkritische Wissenschaftsenthusiasmus bei der Würdigung des chinesischen Denkens haben können, läßt sich an Hu Shis Studie über das chinesische Denken sehr leicht feststellen. Diesen interessieren nur jene Aspekte, die mit Deweys Fixierung auf die unhinterfragte Vorzüglichkeit der in den Naturwissenschaften angewandten Methoden in Einklang stehen. Die im chinesischen Geist vorhandene kritische Haltung gegenüber einer solchen Fixierung und den dazu verwendeten logischen Mitteln, z. B. in Gongsunlongs Arbeiten oder noch entschiedener in Zhuangzis radikalem Skeptizismus gegenüber dem Denken überhaupt, bleiben Hu Shi unzugänglich oder werden sogar als ein Motiv für die Rückständigkeit der chinesischen Naturerforschung betrachtet. Auf der Grundlage reiner Vermutungen vollzieht Hu Shi ein Amalgam zwischen den auf Denken und Logik vertrauenden Neomohisten und den die Prinzipien der Logik anzweifelnden Ming Jia (Hui Shi und Gongsunlong), so daß diese in Hu Shis Verformung aus Kritikern von Sprache und abstraktem Denken zu Wahrheitsfanatikern und Skeptizismus-Kritikern werden:<sup>34</sup>

»Hui Sze and Kung-Sun Lung were not the isolated ›Sophists‹ ... but the legitimate representatives of the school of Neo-Mohism ... which has given to China the most

<sup>32</sup> C. S. Peirce (= Charles Sanders Peirce), *Philosophical Writings of Peirce*. Selected and Edited with an Introduction by Justus Buchler, New York: Dover Publications, 2015 [»The Philosophy of Peirce: Selected Writings« (1940)], S. 124.

<sup>33</sup> *Ib.*, S. 125.

<sup>34</sup> Siehe hierzu Hu Shis logische Überlegungen auf S. 240.

systematically developed theory of logical method in the entire history of Chinese thought ... «<sup>35</sup>

»Hui Shi was a great dialectician of the Neo-Mohist school ... The Neo-Mohists never were sceptical ... It was this faith in the ultimate possibility of truth to prevail that inspired the dialecticians of the age to perfect the instrument of thought and argumentation ... «<sup>36</sup>

»The thinkers of Ancient China succeeded in producing a truly remarkable era of science and philosophy ... But the vitality of philosophical and scientific thought was undermined ... by the sceptical thinkers such as Chuang Tze.«<sup>37</sup>

Obwohl es wegen ihrer religiösen Konnotation nicht unmittelbar so aussehen mag, erweist sich auch die moraltheoretische Begründung der Ähnlichkeit von westlichem und chinesischem Denken als nicht ganz immun gegen die positivistischen erkenntnistheoretischen Versuchungen, auf die wir im gerade erwähnten Universalismus hingewiesen haben.

Heiner Roetz, den wir als Beispiel<sup>38</sup> für die moraltheoretische Ähnlichkeitsthese gewählt haben, scheint sich nämlich wenig Sorgen um die philosophische Verlässlichkeit der Kohlbergschen sechs Stadien unterscheidenden Entwicklungspsychologie zu machen, die er als Grundlage für seine Darstellung des chinesischen Denkens verwendet. Er übernimmt sie ungeprüft *tout court*. Das heißt, Roetz übernimmt die Ergebnisse eines Psychologen, der meint, er könne bezüglich der geistigen Entwicklung junger Menschen aufgrund von Interviews (eine mit der in der Psychoanalyse verwendeten durchaus vergleichbaren Methode) zu Befunden kommen, die so verlässlich wären, wie die in der Naturwissenschaft (sagen wir z. B. der Galileischen Astronomie) erbrachten. Aber vor allem verläßt sich Roetz in seiner Interpretation der chinesischen Philosophie auf einen Psychologen, der seine Überzeugung bezüglich des kantischen kategorischen Imperativs mit empirischen Fakten verwechselt und seine eigenen Reden darüber für Wissenschaft hält. In seiner *Philosophie der moralischen Entwicklung*<sup>39</sup>, die auf Postulaten wie »kategorischem Imperativ« und »Menschenwürde« gründet, glaubt nämlich Kohlberg, daß es sich dabei tatsächlich um empirisch feststellbare Fakten handle:

<sup>35</sup> Hu Shih 胡适 [= Hu Shi], *The Development of the Logical Method in Ancient China*, New York: Paragon Book Reprint Corp., 1963 [Shanghai 1922], S. 128–129.

<sup>36</sup> *Ib.*, S. 141–142.

<sup>37</sup> *Ib.*, S. 168.

<sup>38</sup> Siehe dessen ausführliche Besprechung im Hauptteil der Arbeit.

<sup>39</sup> Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice: Essays on Moral Development*, Vol. I, San Francisco: Harper & Row, 1981; *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, Vol. II, San Francisco: Harper & Row, 1984.

»Like ... Kant, I define morality in terms of the formal character of a moral judgment ... «<sup>40</sup>

»What I am claiming ... come to this: 1. The scientific facts are that there is a universal moral form successively emerging in development and centering on principles of justice. 2. This Kantian moral form is one that assumes the fact-value distinction; that is, moral people assume that their moral judgment is based on conformity to an ideal norm, not on conformity to fact. 3. Science, then, can test whether a philosopher's conception of morality phenomenologically fits the psychological facts.«<sup>41</sup>

Kohlberg versucht zuweilen eine Unterscheidung zwischen seinem »kategorischen Imperativ« und dem von Kant vorzunehmen. Sein 6., höchstes Stadium deckt sich im wesentlichen mit Kants kategorischem Imperativ, nur möchte Kohlberg dem kantischen Imperativ eine rationale Fassade verleihen. Bei Kant würde der kategorische Imperativ nach einer Intuition aussehen, – ob dies zutrifft, mag dahingestellt bleiben –, während es sich nach Kohlbergs Einschätzung vielmehr um eine autonome Schöpfung, um eine rein intellektuelle Konstruktion handle:

»*The emotivist notion that moral judgments are merely the expressions of sentiments is wrong ... Moral principles are not the intuitions of an inborn conscience or faculty of reason of the sort conceived by ... Kant ... Moral judgments and norms are to be ultimately understood as universal constructions of human actors ..., rather than as passive reflections of ... external facts ... or of internal emotions.*«<sup>42</sup> [Hervorh. von mir]

Da es Kohlberg nicht gelungen ist, die Existenz seines 6., höchsten Stadiums anhand empirischer Erhebungen nachzuweisen, bleibt dieser höchste Gipfel der Moral kantischen Typus eher ein Ideal, das sich eigentlich kaum von dem von Kant postulierten kategorischen Imperativ unterscheiden läßt.

Auch der Bewunderer von Karl Jaspers und der konfuzianischen Moral, Benjamin Schwartz, ist alles andere als frei vom positivistischen Vorurteil einer real existierenden und vom erforschenden Subjekt erkennbaren Objektivität: »We have the notion that human history has somehow reached a point at which certain individuals can suddenly use mental capacities ... to attain truth or at least ›warranted assertability‹.«<sup>43</sup>

Selbst dort, wo die universalistisch gestimmten Sinologen auf besser durchdachte erkenntnistheoretische Modelle glauben hinweisen zu können (Popper,

<sup>40</sup> Kohlberg, *The Philosophy ...*, S. 170.

<sup>41</sup> *Ib.*, S. 178.

<sup>42</sup> *Ib.*, S. 134.

<sup>43</sup> Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in ancient China*, Cambridge Massachusetts and London: The Balkan Press oft Harvard University Press, 1985, S. 5.

Frege, Russell, Tarski), geht es ihnen letztendlich immer um eines: um ein dem Untersuchungsgegenstand perfekt entsprechendes Denken, um Wahrheit. Dies ist aber eine Forderung, die nicht zu erfüllen ist. Die Poppersche Rettung der wissenschaftlichen Wahrheit (als Falsifizierbarkeit gekleidet) ist dem Positivisten A. Graham offensichtlich sehr zupaß gekommen: »The admission that laws of nature cannot be established by induction became possible only with Karl Popper's *demonstration* [Hervorh. von mir] that they are sufficiently assured by a continued failure to refute them ... The most you can say of Einstein's physics is that it has not yet been refuted ... «<sup>44</sup>

Auch in seiner Popperschen Erscheinungsweise findet der Versuch statt, der experimentellen Wissenschaft einen höchsten Grad an Verlässlichkeit zukommen zu lassen. Dies will Popper mit seiner »Falsifizierbarkeitstheorie« erreichen, d. h. durch ein sehr verständliches und publikumswirksames<sup>45</sup> epistemologisches Prinzip, das sein Pendant in einem ebenso einfachen manichäischen Prinzip (*open and close society*) auf politikwissenschaftlichem Gebiet hat. Auch dort kann Popper zwischen Gut und Böse mit erstaunlicher Genauigkeit unterscheiden: Hier die Guten, die westliche, demokratische Gesellschaft (Siehe *Candides* Panglos!) – dort die Bösen, die »tribalen«, primitiven Kommunisten. Faktisch kann aber auch Popper keine Wahrheit anbieten, die dem Bedürfnis nach jener Endgültigkeit entsprechen würde, die sich die universalistisch gesinnten Sinologen wünschten. Graham versieht wohl Poppers oben zitierte ambivalente Feststellung, »laws of nature cannot be established by induction«, aber »they are sufficiently assured by a continued failure to refute them«<sup>46</sup>, mit der wahrheitsversprechenden Bezeichnung *demonstration*. Der euphemistische Klang dieser Kennzeichnung reicht aber nicht aus, um sie glaubwürdig zu machen.

<sup>44</sup> Angus Charles Graham, *Reason and Spontaneity*, London and Dublin: Curzon Press, 1985, S. 53.

<sup>45</sup> Obwohl ihre philosophische Grundlage, wie Gadamer (Siehe S. 36 dieses Buches) hervorgehoben hat, viel weniger solide ist, als es den Anschein hat, haben Verständlichkeit und *common-sense*-Nähe Gregor Paul, der Poppers Worte zustimmend zitiert, offensichtlich auch sehr imponiert: »Der Stil der großen, dunklen, eindrucksvollen unverständlichen Worte, diese Schreibweise sollte nicht länger bewundert, ... nicht einmal länger geduldet werden. Sie ist intellektuell unverantwortlich. Sie zerstört den gesunden Menschenverstand, die Vernunft. Sie macht jene Haltung möglich, die man als Relativismus bezeichnet hat. Diese Haltung führt zu der These, daß alle Thesen intellektuell mehr oder weniger gleich vertretbar sind. Alles ist erlaubt. Daher führt diese These des Relativismus offenbar zur Anarchie, zur Rechtlosigkeit; und so zur Herrschaft der Gewalt.« [Popper, *Auf der Suche nach einer bessern Welt ...*]. Zitiert in Gregor Paul, *Zur bleibenden Relevanz ...* In: Helmut Schneider, *Philosophen im Dialog mit China*, Köln: Edition Chora, 2000, S. 24.

<sup>46</sup> Graham, *Reason ...*, S. 53.

Die Konstruktion eines von seinen sprachlichen Unreinheiten befreiten Denkens, wie diese sich in ihren ersten Vertretern Gottlob Frege und Bertrand Russell ankündigt, erweist sich als weniger realisierbar, als sich ihre beiden Koryphäen das wünschten. Nicht einmal in dieser sehr hohen Abstraktionsform vermag die westliche Philosophie den Universalisten unter den Sinologen eine sichere, wahrheitsversprechende Grundlage zu bieten. Die Mathematik nämlich, die angeblich auf Logik reduziert werden kann und das Muster der neuen bereinigten Sprache liefern sollte, ließ es bei Russell an jener Durchsichtigkeit fehlen, die sie durch die neue Sprache des Denkens anstrebte, sofern auch Mathematik letztendlich auf Unbewiesenes angewiesen ist. Das bringt Russell bei der Erklärung des Vorgehens der von ihm verwendeten Logik in große Verlegenheit:

»Pure mathematics deals exclusively with concepts definable in terms of a very small number of fundamental logical principles ... The explanation of the fundamental concepts which mathematics accepts as indefinable ... is a purely philosophical task, and I cannot flatter myself that I have done more than indicate a vast field of inquiry ... «<sup>47</sup>

»I hold the paradoxical opinion that what can be mathematically demonstrated is true ... «<sup>48</sup>

»*Mathematics uses a notion which is not a constituent of the propositions which it considers, namely the notion of truth.*«<sup>49</sup> [Hervorh. von mir]

»All the propositions that are demonstrable in any admissible logical system must share with the premises the property of being true in virtue of their form ... I confess, however, that I am unable to give any clear account of what is meant by saying that a proposition is ›true in virtue of its form‹ [Hervorh. von mir]. But this phrase, inadequate as it is, points, I think, to the problem which must be solved if any adequate definition of logic is to be found.«<sup>50</sup>

Als ebenso wahrheits-unfähig erweisen sich Gottlob Freges brillante *Logische Untersuchungen*, die wie bei Russell auf eine Wahrheit versprechende Sprache abzielen:

»Das Denken ist im Wesentlichen überall dasselbe: es kommen nicht je nach dem Gegenstände verschiedene Arten von Denkgesetzen in Betracht. Die Unterschiede bestehen nur in der größeren oder geringeren Reinheit und Unabhängigkeit von

<sup>47</sup> Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, Vol. I, Cambridge, 1903, S. V.

<sup>48</sup> *Ib.*, S. 338.

<sup>49</sup> *Ib.*, S. 3.

<sup>50</sup> Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, second edition, London 1937, S. XII.

psychologischen Einflüssen und von äußeren Hilfen des Denkens wie Sprache, Zahlenzeichen und drgl. ... «<sup>51</sup>

»Die Welt der Gedanken hat ihr Abbild in der Welt der Sätze, Ausdrücke, Wörter, Zeichen. Dem Aufbau des Gedankens entspricht die Zusammensetzung des Satzes aus Wörtern ... «<sup>52</sup>

»Um jedes Mißverständnis auszuschließen und die Grenze zwischen Psychologie und Logik nicht verwischen zu lassen, weise ich der Logik die Aufgabe zu, die Gesetze des Wahrseins zu finden, nicht die des Fürwahrhaltens oder Denkens.«<sup>53</sup>

Enttäuschend wirkt ebenfalls Freges ambitioniertes Projekt für eine nach logischen Kriterien bereinigte Sprache, wenn man feststellen muß, daß der Begriff der Wahrheit, auf dem es gründet, laut Frege selbst nicht definiert werden kann. Der Versuch, Wahrheit zu erklären, scheitert, denn um das zu können, müßte man sich an einem Wahrheitskriterium orientieren, das man nicht haben kann, weil es gerade darum geht, dieses zuerst zu definieren:

»So scheitert aber jeder andere Versuch, das Wahrsein zu definieren. Denn in einer Definition gäbe man gewisse Merkmale an. Und bei der Anwendung auf einen besonderen Fall, käme es dann immer darauf an, ob es wahr wäre, daß diese Merkmale zuträfen. So drehte man sich im Kreise. Hiermit ist es wahrscheinlich, daß *der Inhalt des Wortes* ›wahr‹ ganz einzigartig und undefinierbar ist.«<sup>54</sup> [Hervorh. von mir].

Ohne diese Eigenschaft der Wahrheit sei aber Denken nicht vorstellbar, meint Frege:

»Immerhin gibt es zu denken, daß wir an keinem Dinge eine Eigenschaft erkennen können, ohne damit zugleich den Gedanken, daß dieses Ding diese Eigenschaft habe, wahr zu finden [Hervorh. von mir]. So ist mit jeder Eigenschaft eines Dinges eine Eigenschaft eines Gedankens verknüpft, nämlich die der Wahrheit.«<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1961 [1934], S. XV–XVI.

<sup>52</sup> Gottlob Frege, *Logische Untersuchungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 59–60.

<sup>53</sup> *Ib.*, S. 31.

<sup>54</sup> *Ib.*, S. 32.

<sup>55</sup> *Ib.*, S. 34. Siehe hierzu auch Peirce, *Philosophical Writings ... op. cit.*: »The most essential point of the Cartesian philosophy ... is, that to accept propositions which seem perfectly evident to us is a thing which, whether it be logical or illogical, we cannot help doing« (S. 24–25). »In every stage of your excogitations, there is something of which you can only say, ›I cannot think otherwise‹ ... « (S. 258). »Do you mean to say that one is to believe what is not true, or that what a man does not doubt is *ipso facto* true?‹ No, but unless he can make a thing white and black at once, *he* has to regard what he does not doubt as absolutely true« (S. 256). Siehe auch die Seiten über *Common-sensism* (*ib.*, S. 290–291).

Nicht einmal in dieser um absolute Klarheit bemühten Philosophie, deren Vertreter dann und wann in den von uns analysierten Arbeiten namentlich auftauchen, konnte die universalistische Sinologie die philosophisch kohärente und widerspruchsfreie Grundlage finden, die ihren Durst nach unanfechtbarer Objektivität hätte stillen können.

Das metaphysische Märchen von der »echten« Objektivität und dem betrachtenden Subjekt, dem die Fähigkeit zu deren Erkenntnis attestiert wird, kommt in einem an Trivialität nicht leicht zu überbietenden Ausdruck in seiner populärwissenschaftlichen Version von Lenins *Materialismus und Empiriokritizismus* zum Vorschein:

»Die Materie wirkt auf unsere Sinnesorgane ein und erzeugt die Empfindungen ... Die Existenz der Materie ist von den Empfindungen unabhängig. Die Materie ist das Primäre. Die Empfindungen, der Gedanke, das Bewußtsein ist das höchste Produkt der in besonderer Weise organisierten Materie. Dies ist die Auffassung des Materialismus überhaupt und die Auffassung von Marx und Engels im besonderen.«<sup>56</sup>

»Die Materie ist eine philosophische Kategorie zur Bezeichnung der objektiven Realität, die dem Menschen in seinen Empfindungen gegeben ist, die von unseren Empfindungen kopiert, fotografiert, abgebildet wird und unabhängig von ihnen existiert.«<sup>57</sup> [Hervorh. von mir].

»Das menschliche Denken ist ... seiner Natur nach fähig, uns die absolute Wahrheit, die sich aus der Summe der relativen Wahrheiten zusammensetzt, zu vermitteln, und es tut dies auch. Jede Stufe in der Entwicklung der Wissenschaft fügt dieser Summe der absoluten Wahrheit [Hervorh. von mir] neue Körnchen hinzu ... «<sup>58</sup>

Wer denken sollte, daß es sich bei einer derartigen Metaphysik und Erkenntnistheorie auf *Readers-Digest*-Niveau nur um Plunder aus der Diamat-Rumpelkammer handelt, wird sich durch einen kurzen Blick in manche noch heute kursierende (nicht nur) sinologische Literatur eines Besseren überzeugen müssen

Stimmen zur Kritik der positivistischen Realitäts- und Erkenntnisauffassung

Von dieser hemdsärmeligen Erkenntnistheorie, welche die Suche nach philosophischen Alternativen maßgeblich veranlaßt haben dürfte, ist hier die Rede nur, weil sie in einigen sinologischen Arbeiten, die von uns erwähnt wurden, zum Tragen kommt. Und in der Tat ist vieles und Richtiges zur Kritik der Voreingenommen-

<sup>56</sup> Lenin, *Materialismus ...*, S. 47.

<sup>57</sup> *Ib.*, S. 124.

<sup>58</sup> *Ib.*, S. 129.

heit dieser Wissenschaftsgläubigkeit und deren Argumentationsweise geschrieben worden, was aber an der universalistischen Sinologie gewissermaßen spurlos vorbegegangen ist. Diese hat weiter nichts getan, als sich an jenen unerschütterlichen Dogmatismus der Archetypen zu halten, die sie sich als philosophische Orientierung ausgesucht hat und die Gadamer zu Recht, z. B. im Hinblick auf Popper, mit unanfechtbarer Deutlichkeit kritisiert hat:

»[Die Logik der Forschung] ... diese [ist] nicht alles [...], da die selektiven Gesichtspunkte, die jeweils die relevanten Fragestellungen auszeichnen und zum Forschungsthema erheben, nicht selber aus der Logik der Forschung gewonnen werden können. Das Merkwürdige ist nun, daß die Wissenschaftstheorie um der Rationalität willen sich hier einem kompletten Irrationalismus überläßt und die Thematisierung solcher erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte durch die philosophische Forschung für illegitim hält ... «<sup>59</sup>

Welche Früchte der von Gadamer erwähnte Irrationalismus getragen hat, kann jeder z. B. an den Überlegungen zu den Fundamenten der formalen Logik von seiten des Gründungsmitglieds und ehemaligen Vizepräsidenten der *Gesellschaft für Analytische Philosophie* Wolfgang Spohn feststellen:

»I am not explicitly concerned with antiskeptical manoeuvres, nor will I be engaged in an analysis of knowledge ... I am interested in the component concepts of knowledge ... I will be occupied with developing a detailed account of degrees of belief or certainty ... What all this means in terms of knowledge does not, however, concern me here.«<sup>60</sup>

Spohn beabsichtigt »to make clear that, unless one has an intrinsic interest in knowledge and conditionals ... one might well do without them.«<sup>61</sup> Er interessiert sich für »formal methods ... I am convinced of their broad utility in philosophy as one important set of tools among others ... «<sup>62</sup>

*Summa summarum*: Spohn »interessiert sich für die Begriffe, aus denen sich Erkenntnis zusammensetzt«, ob diese mit Erkenntnis zu tun haben, das kümmert ihn nicht. Damit sollten sich die beschäftigen, welche die Muße dazu haben.

Kritik an dem wissenschaftlichen Credo, an dieser neuen Erscheinungsweise der Religion mit wissenschaftlichem Antlitz, kam nicht nur aus dem philoso-

<sup>59</sup> Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 4. Auflage: unveränderter Nachdruck der 3. erweiterten Auflage, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1975 [1960], S. 517.

<sup>60</sup> Wolfgang Spohn, *The Laws of Belief. Ranking Theory and its Philosophical Applications*, Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 2.

<sup>61</sup> *Ib.*, S. 15.

<sup>62</sup> *Ib.*, S. XIII.

phischen Blickwinkel der Hermeneutik. Selbst aus dem Bereich der empirischen Wissenschaften, sozusagen aus dem eigenen Haus, wurde die erkenntnistheoretische Arroganz der naturwissenschaftlichen Forschung kritisiert. Im Lichte dieser Kritik erweisen sich ihre Fundamente als labil und dem Vorurteil viel mehr ausgeliefert, als die Wissenschaftsverehrer es nach außen hin zu präsentieren pflegen, denn die Fakten und die Tatsachen, auf die sie sich zu berufen vorgeben, gäbe es nicht, meint z. B. Ludwik Fleck, der Vorläufer von Thomas Kuhn und Paul Feyerabend. Ein gewisser *Denkstil* (das, was Kuhn *Paradigma* nennt) ist das, was eine Tatsache zu einer solchen macht: »Man zieht die Grenze zwischen dem Gedanken und dem Existierenden zu scharf: dem Denken muß eine gewisse Objekte schaffende Kraft zuerkannt werden und den Objekten eine Herkunft aus dem Denken. Wohlverstanden: aus dem stilvollen Denken eines Kollektivs.«<sup>63</sup>

Viel gründlicher hatte das Edmund Husserl vor ihm gesehen:

»Hat der natürliche Mensch ... eine in naiver Absolutheit seiende Welt und Wissenschaft, so hat der seiner als transzendentes Ich bewußt gewordene transzendente Zuschauer die Welt nur als *Phänomen*, das sagt als *cogitatum* der jeweiligen *cogitation* als ... bloßes Korrelat.«<sup>64</sup>

»Aber wie kann dieses ganz in der Immanenz des Bewußtseinslebens verlaufende Spiel *objektive* Bedeutung gewinnen? Wie kann die Evidenz (*die clara et distincta perceptio*) mehr beanspruchen, als ein Bewußtseinscharakter in mir zu sein?«<sup>65</sup>

»Was hat die transzendente Selbstbesinnung der Phänomenologie dazu zu sagen? Nichts anderes, als daß dieses ganze Problem widersinnig ist ... *Transzendenz ist ein immanenter, innerhalb des ego sich konstituierender Seinscharakter* ... Ein Außerhalb derselben [Subjektivität] ist ein Widersinn, sie ist die universale, absolute Konkretion ... Das Universum wahren Seins als etwas außerhalb des Universums möglichen Bewußtseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz fassen zu wollen, beides bloß äußerlich durch ein starres Gesetz aufeinander bezogen, ist ein Nonsens.«<sup>66</sup>

Im Gegensatz zu dem, was Frege meint (»So ist z. B. der Gedanke, den wir im pythagoreischen Lehrsatz aussprechen, zeitlos wahr, unabhängig davon wahr, ob irgend jemand ihn für wahr hält«<sup>67</sup>). »Zum Wahrsein eines Gedankens gehört

<sup>63</sup> Ludwik Fleck, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv*. Mit einer Einleitung herausgegeben von Lothar Schäfer und Thomas Schnelle, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980 [1935], S. 148.

<sup>64</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. In: *Husserliana, I*, Den Haag 1950 (British Museum Library 8487 d. I), S. 16 und 36.

<sup>65</sup> *Ib.*, S. 31.

<sup>66</sup> *Ib.*, S. 32–33.

<sup>67</sup> Gottlob Frege, *Logische Untersuchungen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976, S. 43.

nicht, daß er gedacht werde ... Die Arbeit der Wissenschaft besteht nicht in einem Schaffen, sondern in einem Entdecken von wahren Gedanken ... «<sup>68</sup>), ist in Husserls »intentionaler« Weltauffassung keine jenseits des menschlichen Bewußtseins an sich existierende Wahrheit denkbar. Auch ein Wissen, das den Anschein einer ewig wahren Objektivität hat, wie jenes der Geometrie, ist eine intentionale, Ich-interne Angelegenheit<sup>69</sup>:

»Unsere uns aus Tradition vorliegende Geometrie (wir haben sie gelernt und unsere Lehrer ebenso) verstehen wir als einen Gesamterwerb geistiger Leistungen ... Offenbar mußte die Geometrie also geworden sein aus einem *ersten* Erwerben, ersten schöpferischen Aktivitäten ... Dasselbe gilt für jede Wissenschaft ... «<sup>70</sup>

Ihren Sinn erhält die Aktivität der ersten Geometer dadurch, daß sie sich etwas vornehmen und auch etwas erfolgreich leisten. Geometrie ist nicht das Entdecken einer vorexistierenden geometrischen Wahrheit, wie Galileo Galilei glaubt, wenn er sich als Leser einer geometrischen göttlichen Sprache, in der die Natur geschrieben ist, empfunden hat. Geometrie ist eine menschlich gemachte:

»Wissenschaft, im besonderen die Geometrie, ... mußte einen historischen Anfang haben ..., einen Ursprung in einem Leisten: zunächst als Vorhabe und dann in gelingender Ausführung ... Als Vorstufe war eine primitivere Sinnbildung notwendig vorangegangen, und zweifellos so, daß sie erstmalig in der Evidenz gelingender Verwirklichung auftrat ... «<sup>71</sup>

»Dieses Vorhaben und gelingende Verwirklichen spielt sich doch rein im Subjekt des Erfinders ab ... Es ist eine ... »ideale« Objektivität.«<sup>72</sup>

Damit die Sätze der Geometrie für uns Gültigkeit haben, meint Husserl, sollte man immer auf ihre ursprüngliche Entstehungsgeschichte zurückgehen können, d. h. auf die vorgeometrischen Aktivitäten, die zur Geburt der Geometrie und ihrer Sätze geführt haben. Das geschieht aber gerade nicht. Man brauche nur den Geometrieunterricht in der Schule zu betrachten, der den Lernenden den

<sup>68</sup> *Ib.*, S. 50.

<sup>69</sup> Eine exzellente französische Übersetzung des hier angeführten Husserlschen Textes hat Jacques Derrida besorgt. Diese ist mit einer sehr umfassenden (S. 1–171) und sehr aufschlußreichen Einleitung versehen. (Edmund Husserl, *L'origine de la Géométrie*, Traduction et introduction par Jacques Derrida, Paris: Presses Universitaires de France, 1962).

<sup>70</sup> Folgende Auszüge sind dem von Derrida übersetzten Original der Husserlschen Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie ...*, hrsg. v. W. Biemel, 2. Aufl., Haag: Martinus Nijhoff, 1976, Beilage III, zu § 9a, S. 365–385 (in: *Husserliana*, Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. VI, S. 366–367) entnommen.

<sup>71</sup> *Ib.*, S. 367.

<sup>72</sup> *Ib.*, S. 368.

Eindruck vermittelt, bei den geometrischen Inhalten handle es sich um schon immer dagewesene Wahrheiten:

»Das ... sehen wir am elementaren geometrischen Unterricht und seinen Lehrbüchern: was wir dort wirklich lernen, ist: mit den *fertigen* Begriffen und Sätzen in strenger Methodik umzugehen ... Die Vererbung der Sätze und der Methode, immer neue Sätze, immer neue Idealitäten logisch konstruieren zu können, kann eben durch die Zeiten ungebrochen fortlaufen, während sich das Vermögen der Reaktivierung der Uranfänge, also der Sinnesquellen für alles Spätere nicht vererbt hat. Es fehlt also gerade das, was allen Sätzen und Theorien einen immer wieder evident zu machenden ... Sinn ... geben mußte.«<sup>73</sup>

»Evidentmachung der Geometrie ist, ob man sich das klarmacht oder nicht, Enttöhlung ihrer historischen Tradition.«<sup>74</sup>

### 3. Die Schwächen der übernommenen philosophischen Muster: Das postmoderne Muster

Über das Unvermögen, eine überzeugende Begründung für die Wahrheit des eigenen Denkens zu bieten, welche den Positivisten sehr am Herzen liegt, wurde gerade berichtet. Ihre Wahrheit ist eine postulierte, eine undefinierbare, eine herbeigesehnte, nur nicht eine rational, diskursiv überzeugend fundierte. Die Evidenz, auf der sie gründen soll, ist, näher besehen, eine sehr obskure Angelegenheit. Das sind, wie wir gesehen haben, denkbar schlechte Voraussetzungen, um, aus dieser Perspektive betrachtet, eine Würdigung des chinesischen Denkens vorzunehmen.

Nicht anders ergeht es aber den Sinologen, die sich von dieser Perspektive distanzieren und glauben, sich dafür neueren Gedankenguts bedienen zu können. Die wichtigsten philosophischen Referenzmuster dieser Sinologen, die wir als Differenzialisten bezeichnen, sind das antiaufklärerische Denken des Postmodernismus und der amerikanische Pragmatismus.

Die Differenzthese im Sinne von absoluter Andersheit ist im Bereich der China-Forschung sicher nicht erst nach dem Triumphzug der postmodernen und pragmatistischen Philosophie entstanden. Marcel Granet hat schon in den 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts eine in sinologischer Hinsicht sehr wertvolle Arbeit geschrieben<sup>75</sup>, welche die eigentümliche Natur des chinesischen Denkens dokumentieren soll. Im Vorwort von Paul Chalus wird schon von Anfang an die Richtung angekündigt, in welcher sich Granets Untersuchung bewegt: »Das

<sup>73</sup> *Ib.*, S. 376–377.

<sup>74</sup> *Ib.*, S. 380.

<sup>75</sup> *La pensée chinoise*, Paris: Editions Albin Michel, 1968 [1934].

chinesische Denken führt uns in eine von unserer westlichen völlig verschiedene Welt. Die zwei Denkart (*mentalités*) sind vielleicht noch weniger vergleichbar, als die äußere Erscheinung der zwei Zivilisationen es ohnehin schon ist.«<sup>76</sup>

Um die unvergleichliche Eigentümlichkeit des chinesischen Denkens nachweisen zu können, sieht er sich allerdings gezwungen, sehr weit in der Geschichte Chinas zurückzugehen, zu einer vorkonfuzianischen Zeit, in welcher der chinesische Geist bar fremder Einflüsse sich in reinem Zustand befunden haben soll. Granets Funde sind von großem Interesse, die von ihm entdeckten und beschriebenen Denksysteme zeichnen sich in der Tat durch Originalität aus. Über Granets Umgang mit dieser Originalität der früheren chinesischen Denkprodukte läßt sich allerdings streiten. Ob die alten Denksysteme so prägend für das spätere chinesische Denken gewesen sind, wie von Granet behauptet wird, ist fraglich. Kann das Denken eines Konfuzius oder eines Zhuangzi nicht eine höhere Ebene des chinesischen Denkens als die darstellen, die sich aus einer Betrachtung durch Granets archaische Brille ergibt? Stimmt es dann wirklich, daß man die phantasiereichen Schöpfungen der frühen Zeit kennen muß, um die späteren geistigen Erscheinungen zu begreifen, oder ist das nur Granets Überzeugung? Daß es sehr eigentümliche Manifestationen des chinesischen Geistes gegeben hat, die sicher nichts mit den europäischen (übrigens nicht weniger eigentümlichen) zu tun haben, wird von niemandem bestritten. Um die angebliche Spezifität dieser chinesischen Geistesprodukte der vorkonfuzianischen und vortaoistischen Zeit zum Schlüssel für das Verständnis des späteren chinesischen klassischen Denkens zu machen – das ist Granets These –, reicht es aber nicht aus, sie nur zu beschreiben, d. h. die irrationalen Mechanismen, die bei diesem frühen Denken am Werke waren, zu zeigen, ebensowenig wie die einfache Darstellung des Hesiodischen und Homerischen Denkens zur Erklärung des Platonischen und Aristotelischen beitragen kann.

Noch problematischer erweist sich Granets Behauptung der Existenz einer *mentalité chinoise*. Dieser Begriff *mentalité* und ähnliche wie *l'esprit chinois* (Granet), *il temperamento* (Tucci) oder *angeborene Stammart und Komplexion* (Herder) sind nicht immer nur in der »guten« Absicht, Eigentümlichkeiten der chinesischen Kultur Anerkennung angedeihen zu lassen, sondern auch in biologisch diskriminierender Absicht verwendet worden, wovon Tuccis Arbeit *Storia della filosofia cinese antica*<sup>77</sup>, aber auch lange vor ihm Herders diesbezügliche Überlegungen in seinen *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* einen klareren Beleg darstellen. Granets Entdeckung einer *mentalité chinoise* läßt den Verdacht aufkommen, daß es sich dabei nicht um ein Ergebnis seiner Forschung

<sup>76</sup> *Ib.*, S. 7. [Nr. 2]

<sup>77</sup> Giuseppe Tucci, Bologna: Zanichelli, 1922.

handelt, sondern vielmehr um das latente Vorurteil, von dem diese ausgegangen ist. Diese theoretische Schwäche sollte allerdings nicht dazu veranlassen, seine Arbeit über denselben Leisten zu schlagen wie die einen offenen Rassismus predigende von Johann Gottfried Herder, von der wir uns nicht enthalten konnten, hier eine üppige Kostprobe zu liefern:

»Sowenig nun ein Mensch seinen Genius, d. i. seine angeborne Stammart und Complexion, zu ändern vermag, sowenig konnte ... dies nordöstliche Mongolenvolk seine Naturbildung verleugnen. Es ist auf diese Stelle der Erdkugel hingepflanzt ... Sinesen waren und blieben sie, ein Volksstamm mit kleinen Augen, einer stumpfen Nase, platter Stirn, wenig Bart, großen Ohren und einem dicken Bauch von der Natur begabet; was diese Organisation hervorbringen konnte, hat sie hervorgebracht, etwas anders kann man von ihr nicht fodern [*sic*].«<sup>78</sup>

»Die Gabe der freien, großen Erfindung in den Wissenschaften scheint ihnen ... die Natur versagt zu haben; dagegen sie ihren kleinen Augen ..., jenes Kunsttalent der Nachahmung in allem, was ihre Habsucht nützlich findet, mit reicher Hand zuteilte ... Ihre Arzneikunst wie ihr Handel ist ein feines, betrügerisches Pulsfühlen ... Daß die Sinesen in ihrer Erdecke sich, wie die Juden, von der Vermischung mit anderen Völkern frei erhalten haben, zeigt ihr eitler Stolz, wenn es sonst nichts zeigte.«<sup>79</sup>

»Sinesen [werden] immer nur Sinesen bleiben, wie Deutsche Deutsche sind und am östlichen Ende Asiens keine alten Griechen geboren werden. Es ist die offenbare Absicht der Natur, daß alles auf der Erde gedeihe, was auf ihr gedeihen kann, und daß eben diese *Verschiedenheit* [Hervorh. von mir] der Erzeugungen den Schöpfer preise. Das Werk der Gesetzgebung und Moral, das als einen Kinderversuch der menschliche Verstand in Sina gebaut hat ...; es bleibe an seinem Ort, ohne daß je in Europa ein abgeschlossenes Sina voll kindlicher Pietät gegen seine Despoten werde.«<sup>80</sup>

Alain Finkielkraut, der Herder aufmerksam gelesen hat, stellt einen nicht leicht von der Hand zu weisenden Zusammenhang zwischen dessen geschichtsphilosophischen Vorstellungen und der differenzialistischen Ideologie her:

»Voltaires Verblendung spiegelt – nach Herders Einschätzung – die Arroganz seiner Nation wider ... Herder will einen Imperialismus bekämpfen, er will die Geschichte vom Identitätsprinzip befreien und jeder Nation den Stolz ihres unvereinbaren Seins zurückgeben.«<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, [1Riga: Hartknoch, 1784, 1. Teil – 1791, 4. Teil] Altenmünster: Jazzbee Verlag Jürgen Beck, s. a., S. 226.

<sup>79</sup> *Ib.*, S. 227.

<sup>80</sup> *Ib.*, S. 230.

<sup>81</sup> Alain Finkielkraut, *La défaite ...*, Paris: Gallimard, 1987, S. 19. [Nr. 3]

»Bei der deutschen Romantik geht es, wenn von Kultur die Rede ist, nicht mehr darum, ... Vorurteile und Ignoranz zurückzudrängen, sondern darum, die Volkseele in ihrer unvergleichbaren Einmaligkeit zum Ausdruck zu bringen ... «<sup>82</sup>

»Das Wort Kultur hat heutzutage zwei Bedeutungen. Die erste gibt dem Leben, das sich des Denkens bedient, den Vorzug; die zweite lehnt dies ab: Sind große geistige Werke und einfache Gesten nicht beide Kultur? Warum sollte man die ersten höher bewerten, warum sollte ein Leben mit dem Denken mehr zählen als die Strickkunst oder das Kauen von Betel ... ?«<sup>83</sup>

Obwohl mehrere Autoren zur Charakterisierung des Postmodernismus (Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Jacques Derrida *et al.*) und des amerikanischen Pragmatismus in Frage kämen, schien uns die nähere Betrachtung von Gilles Deleuzes Philosophie die passendste Wahl zu sein, nicht zuletzt weil die differenzialistische Sinologie oft ausdrücklich auf seine Überlegungen Bezug nimmt. Aus dem gleichen Grund wird dann auf Charles Rortys pragmatistische Philosophie eingegangen. Diese philosophischen Perspektiven weisen Schwächen auf, die auf die differenzialistische Sinologie übergegangen sind.

#### Gilles Deleuzes Differenzmuster

Deleuze verfolgt den Traum einer neuen Ontologie und Gnoseologie. Grundlage dieser neuen Ontologie sind die Elemente, aus denen sich das Sein zusammensetzen soll. Diese sind die Gedankenketten, aus denen unser immer im Fluß befindliches Weltbild besteht und die in uns vorkommen. Dieses geistige Phänomen nennt Deleuze *répétition*, Wiederholung. Im Gegensatz zu den gängigen Assoziationen, die diese Bezeichnung hervorruft, verwandelt sie sich in Deleuzes Diktion in ein Synonym für Differenz. Seine Erklärung dafür ist durchaus nachvollziehbar. Wiederholung impliziert den Begriff der Differenz, des absolut Anderen, denn ein Nochmal muß ein Anders sein, sonst gäbe es kein Nochmal. Zur Veranschaulichung führt Deleuze die theatralische Wiederholung an, die immer eine andere ist, obwohl es sich um dasselbe Stück handelt. Wir haben es hier mit einer Art »ewiger Wiederkehr« mit umgekehrtem Vorzeichen zu tun. Während Nietzsche im Fluß der Geschichte die Illusion der Veränderung zu erkennen glaubt, ist die Bewegung für Deleuze eine ewige Produktion von Neuem:

»Die ewige Wiederkehr läßt nicht ›dasselbe‹ wiederkehren, aber das Wiederkehren ist das einzig ›Selbe‹, von dem was wird. Wiederkehren ist also die einzige Identität ... Eine derartige Identität, die von der Differenz hervorgebracht wird, zeichnet

<sup>82</sup> *Ib.*, S. 21–22. [Nr. 4]

<sup>83</sup> *Ib.*, S. 11. [Nr. 5]

sich als ›Wiederholung‹ aus. Die Wiederholung in der ewigen Wiederkehr besteht im Denken desselben von der Differenz ausgehend. Dieser Gedanke hat aber gar nichts mehr mit einer theoretischen Darstellung zu tun ... «<sup>84</sup>

Der Fehler des herrschenden Verstandesdenkens liege darin, daß es diese »unfaßbare« Differenz, welche die Natur des Seins ausmacht, als immobile Identität zu begreifen versuche. Das bisherige Wissen, bis zum Erscheinen von Heidegger und Nietzsche, habe die Realität nicht in ihrer wahren Gestalt als Wiederholung-Differenz verstanden. Es habe sich eine illusorische Welt aufgebaut, es habe eine *Darstellung* der Welt konstruiert und in dieser fiktiven Welt mit ebenso illusorischen Kunstgriffen operiert, um diese fiktive Realität zu begreifen. Die in einem zeitlichen und räumlichen Kontext lebende Realität sei »immobilisiert« und seziiert und in eine Menge von immer gleichbleibenden Elementen verwandelt worden. Man habe ihnen eine Identität unterstellt, die ihrer ursprünglichen Natur widerspreche:

»Das Primat der Identität bestimmt die Welt der Darstellung. Aber das moderne Denken bedeutet das Scheitern der Darstellungen. Die moderne Welt ist die der Trugbilder. Alle Identitäten sind bloß simuliert. Wir wollen die Differenz als solche unabhängig von den Formen ihrer Darstellung denken. Ein Begriff von Differenz ohne Negation, und zwar genau deswegen, weil die Differenz nicht von der Identität abhängt und daher nicht Gegensatz und Widerspruch implizieren muß.«<sup>85</sup>

»Die Wiederholung betrifft eine nicht austauschbare, unersetzbare Einzigartigkeit. Wiederholen bedeutet sich beziehen, aber auf etwas Einmaliges und Eigenartiges, was kein Vergleichbares, kein Äquivalent hat.«<sup>86</sup>

»Es gibt nur eine ontologische Aussage: Das Sein ist eindeutig ... Das Sein ist dasselbe für alle ... seine Erscheinungsweisen, aber diese Erscheinungsweisen sind nicht dieselben. Es ist für alle ›gleich‹, aber sie selbst sind nicht gleich. Das Sein wird in einem einzigen Sinn von dem ausgesagt, was ausgesagt wird, aber das, wovon es ausgesagt wird, differiert ... «<sup>87</sup>

»Die Differenz ist nicht der Unterschied ... Der Unterschied existiert, die Differenz aber ist das, wodurch der Unterschied überhaupt ist ... Es ist diese unüberwindliche Ungleichheit, die den Weltzustand bestimmt ... Das Reale in der Welt kann nicht anders gedacht werden als in Termini von inkommensurablen Zahlen ... «<sup>88</sup>

<sup>84</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Presses Universitaires de France: Paris, 1968, S. 59–60. [Nr. 6]

<sup>85</sup> *Ib.*, S. 1–2. [Nr. 7]

<sup>86</sup> *Ib.*, S. 7. [Nr. 8]

<sup>87</sup> *Ib.*, S. 52–53. [Nr. 9]

<sup>88</sup> *Ib.*, S. 286. [Nr. 10]

Die Kunst zeigt den Weg, der zur authentischen Erkenntnis führt: »Das moderne Kunstwerk . . . weist der Philosophie einen Weg, der zum Verlassen der Darstellung führt . . . «<sup>89</sup>

Die Differenz verlangt demnach für Deleuze nach einer neuen Art zu denken, man muß ein Sein denken, das *sowohl als auch ist, und zwar zugleich*, wo keine Spaltung mehr herrscht, wie sich das Heidegger vorgestellt habe:

»Heideggers ontologischer Intuition gemäß bedarf es einer Differenz, die schon an sich zugleich Artikulation und Verbindung ist, die das Differierende mit dem Differierenden ohne jegliche Vermittlung über das Identische oder das Ähnliche, über das Analoge und das Gegensätzliche aufeinander bezieht. Es bedarf einer Differenzierung der Differenz, eines schon An-sich selbst sich Differenzierendes, *ein Sich-unterscheidende* [sic], wodurch sich die Differenz mit sich selbst vereinigt befindet, anstatt unter den Bedingungen der Ähnlichkeit, der Identität, der Analogie oder eines vorausgehenden Gegensatzes dargestellt zu werden.«<sup>90</sup>

Deleuzes Kritik am abstrakten Denken, bei diesem handle es sich um eine Denkart, die nicht das Reale in seinem Reichtum erfasse, ist durchaus plausibel. Sie ist allerdings nicht neu und läßt sich in ihrer noch überzeugenderen Form bei Nietzsche und den Phänomenologen Husserl und Heidegger am besten studieren, so daß man den Eindruck hat, bei den heutigen Franzosen hätten wir es bestenfalls mit einer Anwendung wohlbekannter deutscher philosophischer Muster zu tun. Deleuze übernimmt somit aber die Widersprüchlichkeit, die sich schon bei der ursprünglichen Originalversion seiner Denkart befindet. All diese Denker – wie schon oft erwähnt – kritisieren den abstrahierenden Verstand, aber sie können nicht umhin, das von ihnen kritisierte Denken zu verwenden, um ihre Einwände zu formulieren. Deleuzes Kritik steht daher nicht anders als die seiner illustren Vorgänger auf schwachen Füßen. Sie bleibt nur Ausdruck einer Forderung (*il faut que la différence soit . . .*). Deleuze sagt nicht, was die Differenz ist, sondern was »die Differenz sein sollte . . .«, sie ist Wunschdenken.

Niemand stellt den Wert der Intuition, die man als eine ästhetische Überzeugung auffassen könnte und die *per definitionem* nichts mit verstandesmäßiger Erkenntnis zu tun haben kann, in Frage. Der Traum von einer neuen Art des »gefühlten« Wissens jenseits oder oberhalb der Niederungen des gemeinen, mit Abstraktionen arbeitenden Verstandeswissens ist aber nicht realisierbar, und Deleuze stellt gerade einen erneuten Beweis dafür dar. Deleuze hat recht: Das Abstrahieren ist eine reduzierende Erkenntnisform. Sie mag daher verzerrend, fiktiv sein und steht auf einer alles andere als soliden Grundlage, das hat sie aber mit der von

<sup>89</sup> *Ib.*, S. 94. [Nr. 11]

<sup>90</sup> *Ib.*, S. 154. [Nr. 12]

Deleuze erträumten totalen Erkenntnisart gemein, deren Grundlage nirgendwo anders als in ihr selbst, im Gefühl, daß es so ist, liegen muß: »*Es gibt in der Welt Etwas, was uns zum Denken zwingt. Dieses Etwas ... in seiner ersten Eigenschaft und in welcher Erscheinungsweise auch immer kann nichts anderes als ein Gefühltes sein ...*«<sup>91</sup> [Hervorh. von mir]

Daß die gemeinhin als wissenschaftlich bezeichneten Erkenntnisse immer von einem Unbehagen wegen deren Unfähigkeit, zu absolut sicheren Befunden zu gelangen, begleitet werden, während eine auf die ästhetische Intuition zurückgreifende Erfassung der Realität eine nicht zu hinterfragende absolute Sicherheit bietet, ist allerdings kein Grund, sich dieser so bedingungslos hinzugeben, wie Deleuze das tut, und das Verstandes-Denken als »Gerümpel«(lumber)<sup>92</sup> zu betrachten.

Hegel, wenn er nicht nach seiner eigenen Interpretation (die im Absoluten Wissen einen Abschluß vorsieht) ausgelegt wird, sondern gemäß der Struktur seiner Dialektik, die eine unendliche Bewegung des Wissens impliziert, weil in ihr die Defizite des Verstandesdenkens dieses zur ständigen Überwindung seiner selbst zwingt, ist überzeugender. Hegel ist seiner eigenen Dialektik untreu geworden, er hat auch vom totalen Wissen geträumt, aber das von ihm entwickelte Bild von der Dialektik als Motor des Wissens stellt immerhin eine brauchbare, verlässlichere Darstellung des menschlichen Denkens und dessen begrenzter Erkenntnismöglichkeiten dar.<sup>93</sup> Deswegen wirkt Deleuzes Kritik an Hegel<sup>94</sup>, bei diesem wäre das Verstandesdenken nicht überwunden worden, müßig, denn eine restlos vernichtende Überwindung des reflektierenden Verstandes hat Hegel niemals beabsichtigt, was dem Hegelschen Aufhebungsbegriff ohne viel Mühe zu entnehmen ist. Durch seine unzulänglich begründete Kritik am Verstandesdenken hat Deleuze dieses ebensowenig wie Hegel überwunden. Der Unterschied liegt nur darin, daß Hegel das verstandesmäßige, abstrahierende Denken für ein einseitiges, aber notwendiges Moment des Denkens hält, während Deleuze sich einbildet, den Umweg über das abstrakte Denken nicht machen zu müssen, und von einer ganz anderen Art der Erkenntnis träumt, aber *de facto* immer noch auf die Kategorien des gemeinen Menschenverstandes angewiesen bleibt.

So inkonsistent Deleuzes Grundlage für eine alternative Denkweise sein mag, so beachtenswert ist seine Hervorhebung der »irrationalen« Seite des Denkens, das sich wissenschaftlich nennt. Dieses steht – wie Deleuze zu Recht immer wieder

<sup>91</sup> *Ib.*, S. 182. [Nr. 13]

<sup>92</sup> Siehe hierzu S. 415 dieses Buches.

<sup>93</sup> Siehe S. 103.

<sup>94</sup> »Der Hegelsche Kreis ist nicht die ewige Wiederkehr, sondern nur der unendliche durch die Negativität veranlaßte Umlauf des Identischen« (Deleuze, *Différence ...*, S. 71). [Nr. 14]

betont – auf einer alles anderen als einleuchtenden Grundlage oder zumindest auf einer Grundlage, die außerhalb ihres Erkenntnisradius liegt, denn Evidenz ist an sich ein nicht rational zu hinterfragendes Phänomen. Wie schon erwähnt, Deleuzes Philosophie ist alles andere als neu. Seine Quelle nennt er auch ausdrücklich: Martin Heidegger.

Deleuze ist sich des deontologischen Charakters seiner ontologischen und parallel dazu verlaufenden erkenntnistheoretischen Überlegungen nicht bewußt. Er verwechselt seine Desiderata mit der Realität. Damit verwandelt sich seine Philosophie in einen Dogmatismus, der dem der positivistischen Wissenschaftsmetaphysiker nach Art Lenins in nichts nachsteht. Wir haben es hier mit einem Denker zu tun, der am Aufräumen der Vorurteile der herkömmlichen Verstandesphilosophie in der Überzeugung arbeitet, eine verdeckte Wahrheit freizulegen. Es gibt für ihn eine Wahrheit, und die erlangt Deleuze angeblich durch seine entmystifizierende Arbeit, weil zwischen Natur und Geist eine tiefe Komplizenschaft bestehen soll: » ›Lernen‹ ist ein unbewußter Vorgang . . . , bei dem sich die Verbindung einer tiefen Komplizenschaft zwischen Natur und Geist vollzieht«<sup>95</sup>. Und Deleuze gelingt sogar der Einblick in das Sein in seiner authentischen Form der Differenz, wie wir gesehen haben: »Die moderne Welt ist die Welt der Trugbilder . . . Wir wollen die Differenz als solche denken . . . , unabhängig von den Darstellungen, die sie auf das Ein-und-Dasselbe zurückführen und sie der Negativität aussetzen . . . «<sup>96</sup> Sein Anhänger in der Sinologie, François Jullien, empfindet genau so. Es gibt für diesen ein chinesisches Denken, das sich selbstverständlich durch Unvergleichbarkeit auszeichnet, Jullien aber hat den Schlüssel zu dessen Zugang gefunden, wenn auch nicht direkt, sondern auf dem Weg der Anspielung (*La valeur allusive*), wie es sich für einen echten postmodernen Denker gehört, der sich selbstverständlich nicht an den *common sense* der Gemeinsterblichen halten muß, sondern sich auf eine neue Logik stützt, die es erlaubt, das eine und das Gegenteil davon zugleich zu behaupten.<sup>97</sup> Kritik ist nicht möglich, denn diese würde nur bestätigen, daß die Kritiker noch im verstandesverseuchten Denken verfangen sind, das Jullien angeblich überwunden hat (ein gutes Beispiel für das, was Popper eine nicht falsifizierbare Denkweise nennen würde<sup>98</sup>).

<sup>95</sup> *Ib.*, S. 214. [Nr. 15]

<sup>96</sup> *Ib.*, S. 1–2. [Nr. 16]

<sup>97</sup> Siehe hierzu den neu erfundenen Begriff des Unterschieds, der keiner und zugleich doch einer ist. Dieser extralogische Begriff wird von Derrida mit dem Neologismus *différance* im Gegensatz zur gemeinen *différence* bezeichnet.

<sup>98</sup> »Wir fordern . . . , daß jeder Satz nachprüfbar sein soll; anders ausgedrückt, daß es in der Wissenschaft keine Sätze geben soll, die einfach hingenommen werden müssen, weil es aus logischen Gründen nicht möglich ist, sie nachzuprüfen.« {Karl Raimund Popper, *Logik der Forschung*, Tübingen 1966 [1<sup>st</sup> Wien 1935], S. 21 (British Museum Library X 520/2422)}

Rorty/Vattimo

Der erste Eindruck, den man aus der philosophischen Biographie von Richard Rorty gewinnt, trägt. Dem in der differenzialistischen amerikanischen Sinologie immer wieder zitierten Rorty als zeitgenössischem Vertreter des Pragmatismus liegt nämlich eine Erkenntnisauffassung zugrunde, die mehr Gemeinsamkeiten mit der Heideggerschen als der Deweyschen aufweist.

Die amerikanischen Differenzialisten, an deren Spitze Hall und Ames stehen, berufen sich gern auf einheimische Denker, sie sprechen mit Stolz von einer anglo-amerikanischen Tradition, sind der Auffassung, daß die amerikanische Gesellschaft mit ihrem angeblichen Pluralismus die beste aller möglichen Gesellschaftsformen sei und zitieren nur auf englisch verfaßte oder ins Englische übersetzte philosophische Literatur. Ihre erklärte Vorliebe gilt dem Deweyschen Pragmatismus in dessen moderner Erscheinungsweise bei Richard Rorty und manchmal bei Charles Sanders Peirce.

Rortys Pragmatismus nimmt seinen Anfang in Deweys Philosophie, mit ihrem Abschied von der Theorie, vom Vernunftglauben, von der aufklärerischen Rationalität und mit der Hinwendung zum praktischen Denken, d. h. zum Denken, das in den experimentellen Wissenschaften zur Anwendung kommt und dessen einziges Wahrheitskriterium im Erfolg einer gewissen wissenschaftlichen Praxis besteht.

Deweys Philosophie hat als Credo die Vorzüglichkeit der experimentellen Wissenschaft, der die Menschheit angeblich die größten Fortschritte verdankt. »There are few persons, I imagine, who would wittingly proclaim that incarnation of knowledge and understanding in the concrete experiences of life is anything but a good«<sup>99</sup>, meint Dewey. Alles Nachdenken über die Verlässlichkeit dieser Annahme wird zu Philosophen-Hirngespinnsten degradiert (siehe auch Popper). Jenseits des praktischen Denkens der experimentellen Wissenschaften fängt für Dewey und seine Jünger das Reich des unsoliden, beliebigen Denkens an, in dem im Grunde alle Theorien unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit äquivalent sind, weil sie sich nicht an praktischen Zwecken orientieren, sondern angeblich am psychologisch erklärbaren Bedürfnis nach sicherem, unveränderlichem, aber nicht existierendem Wissen:

»Rational and necessary knowledge, was treated, as in the celebrations of it by Aristotle as an ultimate, self-sufficient . . . activity. It was ideal and eternal, independent of change and hence of the world in which men act and live, the world we experience perceptibly and practically.«<sup>100</sup>

<sup>99</sup> John Dewey, *The Quest . . .*, S. 78–79.

<sup>100</sup> *Ib.*, S. 21.

»Man's distrust of himself has caused him to desire to get beyond and above himself; in pure knowledge he has thought he could attain this self-transcendence.«<sup>101</sup>

»Hence man have longed to find a realm in which there is an activity which is not overt and which has no external consequences. ›Safety first‹ has played a large role in effecting a preference for knowing over doing and making.«<sup>102</sup>

Beliebigkeit, Perspektivismus, Relativismus mit Ausnahme des experimentellen Denkens, das nach Deweys Verständnis sich in ständiger Anpassung an das Reale befindet, ist das Terrain, auf dem Rortys Philosophie gewachsen ist, bei entsprechender Beibehaltung der in der experimentellen Wissenschaft geltenden Methoden.

Das Enttäuschende an Rortys in mancher Hinsicht sympathischen<sup>103</sup> im anglo-amerikanischen Milieu entstandenen philosophischen Überlegungen ist, daß diese kaum etwas Neues gegenüber geläufigem europäischem Gedankengut aufzuweisen haben. Rortys bekannteste Arbeit *Philosophy and the Mirror of Nature*<sup>104</sup> ist eine Kritik der positivistischen Metaphysik, die nichts beinhaltet, was nicht schon bei Heidegger und bei Nietzsche (allerdings bei letzterem fast 100 Jahre davor) dazu zu lesen gewesen wäre.

Eine Spaltung in Objekt und Subjekt sowie die Annahme, dieses könne, wenn es sich richtig anstellt, das externe Objekt erkennen, sei eine labile Konstruktion, eine Illusion, meint Rorty: »The attempt ... to explicate ›rationality‹ and ›objectivity‹ in terms of conditions of accurate representation is a self-deceptive effort to eternalize the normal discourse of the day, and that since the Greeks, philosophy's self-image has been dominated by this attempt.«<sup>105</sup>

Aber die Kritik am Wissen als Widerspiegelung eines ihm angeblich fremden Objekts deckt sich nicht nur weitgehend mit der Heideggers und zum Teil mit der Nietzsches. Die alternative Erkenntnisauffassung, die Rorty vorschlägt, speist sich auch aus Gadammerschem und Wittgensteinschem Gedankengut. Man fragt sich manchmal, worin die von den amerikanischen Kollegen so geschätzte anglo-europäische Dimension des Pragmatismus liegen soll, wenn man die Namen der Denker (Gadamer, Heidegger, Sartre, Wittgenstein, Vattimo) liest, welche Rorty inspirieren. Rortys Pragmatismus mag seinen Beginn in Deweys Weltauffassung gehabt haben, seine Entwicklung hat ihn aber offensichtlich in eine sehr europäi-

<sup>101</sup> *Ib.*, S. 10.

<sup>102</sup> *Ib.*, S. 11.

<sup>103</sup> Rortys Denken liegt in der Tat auf einer philosophisch viel höheren Ebene als die, auf der sich die simple im nordamerikanischen Kulturbetrieb so erfolgreiche Philosophie des John Dewey bewegt.

<sup>104</sup> Richard Rorty, Princeton: Princeton University Press, 1980.

<sup>105</sup> *Ib.*, S. 11.

sche philosophische Umgebung geführt, in der Heidegger die zentrale Rolle spielt. Diese Umgebung ist schließlich die, welche vornehmlich den Namen *Pensiero debole* trägt. Einer seiner bekanntesten Vertreter ist der Heideggerianer Gianni Vattimo:

»Vattimo stellt ein Beispiel für die Verflechtungen dar, die zwischen den Denkrichtungen bestehen, welche von Nietzsche und Heidegger sowie von James und Dewey ausgegangen sind. Diese beiden geistigen Traditionen teilen die gemeinsame Vorstellung, daß die Suche nach der Wahrheit und der Erkenntnis weiter nichts sei als die Suche nach einem intersubjektiven Konsens.«<sup>106</sup>

»The point of edifying philosophy is to keep conversation going rather than to find objective truth ... «<sup>107</sup>

Eine objektive Wahrheit gibt es für Rorty nicht, aber immerhin eine Wahrheit, die man durch Gadamerisches Miteinanderreden erlangen kann. An dieser Stelle sind das Muster der Heideggerschen Philosophie und jenes des Pragmatisten Rorty ziemlich deckungsgleich. Das Miteinanderreden bietet die Chance der Wahrheit.

Aber wo soll diese Wahrheit in der Konversation herkommen? Diese Frage stellt sich Rorty bei seinen Überlegungen zur Entstehung des Neuen in den Wissenschaften. Wie kann ein mit alten Begriffen, mit einer alten, verschlissenen Sprache arbeitendes und konversierendes Denken etwas Neues entdecken? Die Antwort ist eine nach Heideggers Art. Das herkömmliche alte Denken entdeckt ein neben sich einhergehendes, abnormes Denken, welches das Neue enthält. Die Fragen, die Thomas Kuhn quälen (und die dieser nicht beantworten kann), warum eine völlig neue Art zu denken inmitten der alten geistigen Welt entstehen könne, und die Gaston Bachelard schon zwanzig Jahre davor *coupure* oder *rupture épistémologique*<sup>108</sup> genannt hatte, scheinen Rorty weniger zu beschäftigen als die bloße Feststellung, daß es ein neues Denken einfach neben dem alten gibt, in anderen Worten, daß das Sein von sich aus einen neuen Blick in seine Tiefe gestattet, also sich dem Dasein erschließt. Dieses Neue gibt es, und es meldet sich sozusagen zu Wort. Die Menschen haben aber nicht nur dieses große Glück, es liegt noch mehr davon bereit. Sie verfügen auch über hermeneutische Fähigkeiten, die ihnen ermöglichen, dieses Neue, diese Wahrheit zu erfassen:

»Hermeneutics is the study of an abnormal discourse from the point of view of some normal discourse – the attempt to make sense of what is going on at a stage where we

<sup>106</sup> Richard Rorty/Gianni Vattimo, *Il futuro della religione. Solidarietà, carità, ironia*. A cura di Santiago Zabala, Milano: Garzanti, 2005, S. 40. [Nr. 17]

<sup>107</sup> Rorty, *Philosophy and ...*, S. 377.

<sup>108</sup> Gaston Bachelard, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une Psychoanalyse de la connaissance objective*, Paris: Vrin, 1938.

are still too unsure about it to describe it ... The fact that hermeneutics inevitably takes some norm for granted makes it ... ›Whiggish‹. But insofar as it proceeds non reductively and *in the hope* [Hervorh. von mir] of picking up a new angle on things, *it can transcend* [Hervorh. von mir] its own Whiggishness ... We must be hermeneutical where we do not understand what is happening but are honest enough to admit it, rather than being blatantly ›Whiggish‹ about it.«<sup>109</sup>

In diesem Rahmen kann Rorty als guter Pragmatist trotz seines kritischen Ansatzes auch der rational verfahrenen Denkweise, die z. B. in den experimentellen Wissenschaften angewandt wird, einen Wahrheitsanspruch zugestehen. Nur soll sich diese besondere, abstrakte Art des Denkens kein Primat gegenüber anderen anmaßen:

»Gadamer rightly gives Heidegger the credit for working out a way of seeing the search for objective knowledge (first developed by the Greeks, using mathematics as a model) as one human project among others. The point is ... more vivid in Sartre, who sees the attempt to gain an objective knowledge of the world, and thus of oneself, as an attempt to avoid the responsibility for choosing ones' project ... For Heidegger, Sartre, and Gadamer, objective inquiry is perfectly possible and frequently actual – the only thing to be said against it is that it provides only some, among many, ways of describing ourselves, and that some of these can hinder the process of edification.«<sup>110</sup>

Die auf objektive Kenntnis gerichtete Suche ist nur eine mögliche menschliche Produktion, sie ist durchaus zulässig, sie soll sich aber nicht einbilden, eine privilegierte Form der Produktion zu sein und die Grundlage des Denkens darzustellen:

»This is self-deceptive not simply because of the general absurdity of ultimate justifications reposing upon the unjustifiable, but because of the more concrete absurdity of thinking that the vocabulary used by present science, morality, or whatever has some privileged attachment to reality which makes it *more* than just a further set of descriptions.«<sup>111</sup>

In dieser partiellen Rettung des »rationalen« Denkens liegt vielleicht die Stärke von Rortys Philosophie, die trotz ihrer Schwächen eine logisch nachvollziehbare bleibt, genau wie die von Vattimo, der ebenfalls nicht daran denkt, die Ebene des Verstandes bei der Durchführung seiner Argumentationen zu verlassen. Bei Rortys derartigem Vertrauen in die Erschlossenheit des Seins und in die Fähigkeit der sich um Wahrheit bemühenden Sterblichen, die Wahrheit doch erlangen zu

<sup>109</sup> Rorty, *Philosophy* ..., S. 320–321.

<sup>110</sup> *Ib.*, S. 360–361.

<sup>111</sup> *Ib.*, S. 361.

können, wundert einen das Ineinanderfließen dieser Philosophie und jener des *Pensiero debole* des Heideggerianers Vattimo nicht. Dieser sieht allerdings nicht nur in dem Miteinanderreden den Zugang zur Wahrheit, sondern er glaubt sogar im Christentum den verlässlichen Träger dieser Wahrheit ausfindig gemacht zu haben:

»Das Konform-Wahre (gemessen an den Regeln der jeweiligen Spiele) liegt innerhalb des offenen Horizonts des Dialogs unter Individuen, sozialen Gruppen und Epochen.«<sup>112</sup>

»Mein Vorziehen der Heideggerschen ›Lösung‹ der Probleme der heutigen Philosophie hat ihren tiefen Ursprung im christlichen Erbe und ist dadurch bedingt.«<sup>113</sup>

»Das christliche Erbe, das im *Pensiero debole* wieder auflebt, ist vornehmlich das Gebot der Barmherzigkeit und der Gewaltlosigkeit.«<sup>114</sup>

Rortys und Vattimos Gemeinsamkeiten bei der Rezeption von Heideggers Philosophie liegen nicht nur in dem Festhalten an einem Verständnis von Wahrheit als einem Etwas, das sich im Miteinanderreden nach Bereinigung von rationalistischen Überfrachtungen kundtut. Für beide bleiben auch die Mittel, deren sich die Wissenschaft bedient, durchaus in Gebrauch. Demnach meint Rorty: *objective inquiry is perfectly possible*. Beim *Pensiero debole*, meint Vattimo, haben wir es:

»mit einer nicht metaphysischen Philosophie [zu tun], die aber glaubt, weiterhin über das Sein sprechen zu dürfen und über eine gewisse Neigung dieses Seins – eine Neigung, sich einer rigorosen Definition, rigorosen Gesetzen und Regeln ... zu entziehen ... *Damit verlange ich nicht, daß jede Aussage, so vage und widersprüchlich diese auch erscheinen mag, hingenommen werde*. Ich versuche Argumente vorzutragen, die ... mir als eine vernünftige Interpretation unserer Lage hier und jetzt erscheinen.«<sup>115</sup> [Hervorh. von mir]

Das ist gerade das Reizvolle an Vattimos Philosophie: das, was sie abzulehnen vorgibt, und zwar die durch und durch rationalen, durchsichtigen Mittel, deren sie sich zu ihrer Argumentation bedient. Diese schätzenswerte Eigenschaft, der

<sup>112</sup> Gianni Vattimo & Pier Aldo Rovatti, *Il Pensiero debole*, Milano: Feltrinelli, 2011 [1983], S. 25. [Nr. 18].

<sup>113</sup> Gianni Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano: Garzanti, 1998, S. 23. [Nr. 19]

<sup>114</sup> *Ib.* [Nr. 20]. Über den Sinn, in dem diese Sätze zu verstehen seien, kommt allerdings jeder ins Grübeln, der an Vattimos Bedauern denkt, daß die palästinensischen Qassam-Raketen, mit denen Hamas-Anhänger israelische Gebiete beschießen, nicht effektiv genug seien. Im Interview vom 9. Januar 2009 im *Corriere della sera* regte Vattimo an, »man sollte sich effektivere Raketen als die Qassam besorgen und dorthin bringen«.

<sup>115</sup> Vattimo, *Credere ...*, S. 39. [Nr. 21]

brillante, klare Vortrag, die der Verfasser dieser Zeilen als junger Student der Philosophie an der *Università di Torino*, an der Vattimo noch als Assistent unterrichtete, miterleben durfte, ist aber zugleich ein Hinweis auf die Inkonsistenz der Philosophie, die sie zu begründen beabsichtigt, weil sie, wie bei allen Postmodernen, ihre Ablehnung des verstandesmäßigen, mit Abstraktionen arbeitenden Denkens nur dank des rationalen Instrumentariums erreichen kann, das sie zu zerstören beabsichtigt. Vattimo ist dieser Aporie gewahr, aber wie Heidegger (der wohl weiß, wie ungeeignet die Sprache ist/sein kann, die Wahrheit auszusprechen) und all seine späteren postmodernen Anhänger bastelt er weiter an seiner neuen Wahrheit vermittels einer in abstrakten Begriffen vorgehenden Sprache, die eigentlich *per Vattimos definitionem* ungeeignet ist, Wahrheit auszudrücken.

Einer der kompetentesten und schärfsten Kritiker dieses *Pensiero Debole* ist Vattimos Kollege Augusto Viano. Für Vattimo, schreibt Viano, »hängt die Wahrheit ›von bestimmten von Mal zu Mal schon gegebenen Prozeduren ab«<sup>116</sup>. »Das alles bedeutet aber, daß ›das Wahre nicht eine metaphysische oder logische, sondern eine rhetorische Natur hat«<sup>117</sup>. »Das scheint das zu sein, woran den Vertretern des *Pensiero debole* am meisten liegt: das Denken zu retten. Dessen Gehalt mag praktisch inexistent sein, aber es muß gerettet werden. Das Wichtigste ist, nicht denken, daß . . . , sondern denken, vielleicht denken *wie*. Und wie? – Auf vage und unbestimmte Art«<sup>118</sup>. »Die Zeit der freien Behauptung und der vagen Anspielung fängt an.«<sup>119</sup>

#### 4. Falsche Vorstellungen von westlicher Rationalität

Wie wir schon oben hervorgehoben haben, besteht zwischen Ähnlichkeitsverfechtern und Differenzialisten eine diffuse Übereinstimmung. Diese liegt in der Vorstellung, das im Westen herrschende Denken sei rational. Diese vage Vorstellung spukt in den Arbeiten beinahe aller Sinologen herum, ohne daß die zu erwartenden Präzisierungen des Begriffs folgten, der die für sie »bekannte« Größe darstellt, mit der das chinesische Denken verglichen wird. Diesen Begriff herauszufinden bleibt die Aufgabe des Lesers, der sich aus vielen beiläufigen Einzeläußerungen einen Reim zu machen hat. Aus einem panoramaartigen Blick auf die sinologische Literatur ergibt sich, daß die darin dominierende Idee von Rationalität – mit

<sup>116</sup> Carlo Augusto Viano, *Va' Pensiero: il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Torino: Einaudi, 1985, S. 12. [Nr. 22]

<sup>117</sup> *Ib.*, [Nr. 23]

<sup>118</sup> *Ib.*, S. 16. [Nr. 24]

<sup>119</sup> *Ib.*, S. 12. [Nr. 25]