

# Festschrift zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken 2010 an

**François Jullien**



Der Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken ging im Jahr 2010 an den französischen Philosophen und Sinologen François Jullien. Jullien macht es sich in seinen Arbeiten und Büchern zur Aufgabe, auf dem Umweg über China auch das westliche Denken besser in seinen Besonderheiten zu verstehen. China zu verstehen heißt, aber auch Schranken des eigenen, des westlichen Denkens fühlbar zu machen. Damit überschreitet der Preisträger Grenzen, lässt diese Grenzen aber nicht verschwinden. Es geht um unterschiedliche Denktraditionen,

etwa das Denken in Modellen und Regeln, und es geht um das Verhältnis von Freiheit und Ordnung. Gewürdigt wird mit der Preisvergabe eine transkulturelle Übersetzungsarbeit, die ein wechselseitig aufgeklärtes Miteinander fördert.

Die Festschrift dokumentiert die Rede des Preisträgers, die Laudatio von Mark Siemons, die Begründung der Jury durch Joscha Schmierer, die Würdigungen der Preisgeber und die Diskussion der Teilnehmer am Kolloquium »Das Unbehagen im westlichen Universalismus«.

**Hannah-Arendt-Preis  
für politisches Denken e.V.  
Heinrich-Böll-Stiftung  
Berlin/Bremen**



Foto: Karin Kieffer, Bremen

# Auf dem Umweg über China

Denken in Besonderheiten – Begründung der Jury

In einem Brief an Uwe Johnson vom 12. Februar 1974 schreibt Hannah Arendt: »Inzwischen dürfte zu den Teilen der Welt, die weder Sie noch ich verstehen, auch noch China hinzugekommen sein. Die große Frage ist, wer ist Konfuzius? Ich fürchte sehr Chou Enlai.«<sup>1</sup> Interpretieren lässt sich diese Briefpassage nur durch ihre Beziehung zu den damaligen, schwer durchschaubaren Auseinandersetzungen in China. Uwe Johnson hatte ihr zuvor geschrieben, dass er jetzt noch ganz andere Teile der Welt nicht verstehe als vordem. »Es wird Sie nicht überraschen, aber mich plagt es.«<sup>2</sup> Offensichtlich plagte sich auch Hannah Arendt: »Eins ist sicher: Weder Sie noch ich wissen genau, »wie es in Wahrheit sich verhält«, nämlich mit der wieder ins Rutschen geratenen Weltgeschichte.«<sup>3</sup> Was in China nach Beendigung der Kulturrevolution passieren würde, schien damals völlig offen.

Auf Karl Jaspers, den Lehrer und Freund, hatte, wie er Hannah Arendt im September 1957 schrieb, gerade Konfuzius »großen Eindruck« gemacht. Er hatte ihn im ersten Teil seiner Schrift über die großen Philosophen neben Jesus, Sokrates und Buddha zu den vier »maßgeblichen Menschen« gerechnet: »Ich wollte ihn nicht nur gegen die Banalisierung sogar seitens der meisten Sinologen schützen, sondern er war mir für uns ergiebig.«<sup>4</sup> Bei Hannah Arendt hat dieser »große Eindruck« keine Wirkung erzielt. China interessierte sie vor allem als Machtfaktor im Umfeld des Vietnamkrieges und in seinem Verhältnis zur Sowjetunion. So schrieb sie am 28. April 1965 an ihre Freundin Mary McCarthy, der Vietnamkrieg mache alle vernünftigen und vorteilhaften Lösungen für die Region unmöglich. »Wenn wir es gut sein ließen, würden wir dort eine Vielzahl sozialistischer bis kommunistischer Regime bekommen, mit denen wir sehr gut leben könnten, von denen einige an Russland orientiert wären und andere mehr China zuneigen würden. Ich habe keinen Zweifel, dass Asien als Ganzes auf lange Sicht unter chinesischen Einfluss kommen wird, aber nicht notwendigerweise unter chinesische Vorherrschaft. Wenn wir mit unserer Torheit China und Russland wieder zusammenbringen – ach, der Satz sei nicht beendet.«<sup>5</sup>

Auf China sei die ideologische und politische Initiative übergegangen, hatte sie 1957 nach der Niederschlagung des Ungarnaufstandes und in Interpretation von Maos Rede über die »inneren Widersprüche« geurteilt. Offensichtlich sei die Rede in bewusster Abgrenzung zur offiziellen russischen Ideologie formuliert. Sie sei »zweifelloso das erste ideologisch neue und ernstzunehmende Dokument, das seit Lenins Tod aus dem kommunistischen Machtbereich zu uns kommt ... Das kann von großer Bedeutung für die Zukunft sein, es mag sogar irgendwann einmal die totalitäre Natur

des russischen Regimes ändern.«<sup>6</sup> Im August 1966 schreibt sie dann Jaspers, dass sie bald anfangen, Maos Tage zu zählen. Sie glaube, »dass er entweder tot oder halbtot ist – die Schwimmerei schien mir ein Beweis, dass er nicht mehr da ist.«<sup>7</sup> Da hatte sie sich allerdings um gut zehn Jahre verschätzt.

Hannah Arendt hat sich mit China nolens volens als Zeitgenossin politisch beschäftigt und das auch eher vage und selten. Selbst als Analytikerin des Totalitarismus hat China sie nur am Rande interessiert. Ihr politisches Denken war ganz durch die Polis und das Wiederanknüpfen an die Antike durch Renaissance und republikanische Revolution geprägt. Der Totalitarismus bedeutete für sie die Zerstörung dieser Tradition. Diese Tradition hatte es aber in China so nie gegeben. Das chinesische Denken lag, so kann man wohl sagen, weitgehend außerhalb ihres philosophischen Interesses. Insofern blieb sie ganz Kind der klassischen europäischen Bildung.

In der Jury des Hannah-Arendt-Preises fragen wir uns natürlich bei jeder Preisverleihung nach dem »Hannah-Arendt-Bezug«. Diesmal ist der Bezug zu Hannah Arendt also eher eine Lücke, eine Leerstelle in ihrem Werk. 1974 fiel ihr das, wie eingangs zitiert, schmerzlich auf. In China tobte die Kampagne zur Kritik an Lin Biao und Konfuzius. Die Frage »Wer ist Konfuzius?« war also aktuell. Zugleich zeigte sie, wie die aktuellen Auseinandersetzungen in China ihr Material aus der langen Tradition chinesischen Denkens bezogen und immer noch beziehen. Das macht sie im Westen nicht unbedingt leichter durchschaubar.<sup>8</sup>

China und Europa hatten sich mehr als ein Jahrtausend nebeneinander in ihrer jeweiligen Welt entfaltet. In diesem Nebeneinander ohne größere Berührungspunkte entwickelte sich das Denken in inneren Kontroversen ohne wechselseitigen Bezug aufeinander. In den letzten fünfhundert Jahren haben sich die Beziehungen zwischen dem Westen und China aus einem Nebeneinander zu einem Gegen- und Miteinander entwickelt. Man ist also gezwungen, sich nach und nach gegenseitig besser zu verstehen. Auch in den alltäglichen Auseinandersetzungen machen sich die unterschiedlichen Denkweisen bemerkbar.

Auf die amerikanische Kritik an der chinesischen Währungspolitik und die Forderung nach rascher Aufwertung des Renminbi antwortete der Chef der chinesischen Notenbank, die Wechselkursdebatte sei wie ein Wettstreit zwischen »westlichen Tabletten, die das Problem über Nacht lösen« und Behandlungen im Sinne der chinesischen Heilkunde, die »zehn Kräuter zusammenrührt, die das Problem nicht über Nacht, aber vielleicht in ein, zwei Mo-



Fotos: Markus Kirchgasser

naten lösen.«<sup>9</sup> In der Debatte um politische Reformen zwischen China und dem Westen spielen Tempo und Dauer eine entscheidende Rolle.

Aber stellt die rasante wirtschaftliche und urbane Entwicklung in China nicht jede Mählichkeit infrage? Mark Siemons, unser Laudator, gibt mit seinen Korrespondenzen aus China regelmäßig zu denken. Modernisierung sei bis jetzt im chinesischen Bewusstsein gleichbedeutend mit Geschwindigkeit und Veränderung, schrieb er kürzlich. Viele Strukturen jedoch, mentale wie institutionelle, hielten mit dem Tempo der Modernisierung in immer mehr Lebensbereichen nicht mit. Als Beleg für das damit verbundene Unbehagen kann er die KP-Zeitung *Global Times* anführen. Die forderte von der Regierung, sie müsse sich genauso für die Sicherheit der Bürger wie für die nationale Sicherheit einsetzen: »Die Modernisierung sollte auch das Verlangen nach einer größeren Ruhe des Geistes einschließen.«<sup>10</sup> Stammt diese Überlegung nicht ganz aus Chinas ureigener Tradition? Aber wird sie heute noch Wirkung zeigen? Zumindest gibt es erneut Auseinandersetzungen mit und über Konfuzius. Mark Siemons hat auch darüber berichtet.<sup>11</sup>

Man kann das Verhältnis von individueller Freiheit und politischer Ordnung von beiden Seiten her angehen. Theoretisch, aber nicht ohne Weiteres praktisch, wird im Westen immer vertreten, dass ohne individuelle Freiheiten eine dauerhafte politische Ordnung nicht möglich sei. Umgekehrt lautet das chinesische Argument, dass ohne stabile politische Ordnung die individuelle Freiheit bestenfalls für wenige gelte, für die meisten aber nur auf dem Papier stehe.

In Wirklichkeit fordert das Verhältnis von Freiheit und Ordnung keine Entscheidung für die eine oder andere Seite, sondern Erörterung und Abwägung. Diese werden aber immer unterschiedliche Ausgangspunkte behalten und die beiden Seiten unterschiedlich

gewichten. Für Chinas politische Führung wird bis auf Weiteres politische Ordnung und Stabilität den Vorrang einnehmen. Wahrscheinlich wird auch der Mehrheit der chinesischen Gesellschaft Liberalisierung des Regimes und nicht Regimewechsel als Ziel vorschweben.

Unser diesjähriger Preisträger macht es sich zur Aufgabe, auf dem Umweg über China auch das westliche Denken besser in seiner Besonderheit zu verstehen. In immer neuen Anläufen und zu verschiedenen Themen bemüht er sich, das chinesische Denken zu verstehen und zu verdeutlichen. China zu verstehen heißt dann aber auch Schranken des eigenen, des westlichen Denkens fühlbar zu machen. Die Grenzen überschreiten lässt die Grenzen nicht verschwinden.

»Das Angenehme, Seltsame und Erfrischende im Denken der Chinesen ist, dass sie sich von Kategorien fernhalten, ohne Empiristen zu werden.«<sup>12</sup> Die Bemerkung aus dem Mai 1947 findet sich in den Aufzeichnungen Franz B. Steiners, eines Prager Philosophen im britischen Exil. Ich könnte mir vorstellen, dass sie François Jullien gefällt.

Die Preisvergabe an François Jullien hat vonseiten der Jury – wenn ich hier für alle Mitglieder sprechen darf – den Sinn, auf das wachsende Interesse an China, an dessen Rolle und Entwicklung und damit auch an chinesischem Denken mit dem nachdrücklichen Hinweis auf einen Autor zu antworten, der das jahrtausendlange unverbundene Nebeneinander Chinas und des Westens in ihren jeweiligen Entwicklungen, Ausprägungen und Folgen ernst nimmt und sich immer erneut auf den Umweg über China macht. Unermüdlich nimmt er seine transkulturelle Übersetzungsarbeit neu in Angriff, um ein wechselseitig aufgeklärtes Miteinander zu fördern.

Um mit Hannah Arendt zu sprechen: Die Weltgeschichte ist heute erneut ins Rutschen geraten. Es gab mal die Frage nach dem Gleichgewicht der Blöcke, sie verschob sich zur Frage nach der Gewichtung in den G 8. Heute fragt sich, wie der Westen in den G 20 mit den neuen Schwergewichten unter den Schwellenländern und mit dem spezifischen Gewicht Chinas zurechtkommt. Die Frage nach den Universalien stellt sich nicht mehr einfach als Frage der Durchsetzung westlicher Werte, sondern als Frage, wie globale Gemeinsamkeiten erarbeitet werden können und wie haltbar sie sein werden.

Ich glaube, Hannah Arendt würde François Julliens Umwege über China zurück auf das europäische Forum schätzen. Immer wieder bringt er Neues heim.

→ Joscha Schmierer ist freier Publizist und Mitglied der Jury des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken e. V.

1 Hannah Arendt/Uwe Johnson: *Der Briefwechsel 1967–1975*, Frankfurt am Main (Suhrkamp Verlag) 2004, S. 115.

2 Ebd., S. 109.

3 Ebd., S. 114.

4 Hannah Arendt/Karl Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, München (Piper Verlag) 1985, S. 361.

5 Hannah Arendt/Mary McCarthy: *Im Vertrauen, Briefwechsel 1949–1975*, München (Piper Verlag) 1995.

6 »Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus«, in: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*, München (Piper Verlag) 2000, S. 84 f.

7 Hannah Arendt/Karl Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, München (Piper Verlag) 1985, S. 685.

8 Die Herausgeber des Briefwechsels mit Uwe Johnson hatten gar nicht gemerkt,

dass sich ihre besorgte Frage aus der Kampagne der Viererbande gegen den Konfuzianismus ergeben hatte. In ihren Anmerkungen klären sie uns zwar auf, wer Chou En-lai war, aber warum sich Hannah Arendt Sorgen machte, halten sie keiner Aufklärung wert. *Konfuzius – der »Weise« der reaktionären Klassen* hieß eine Broschüre von Yang Jung-guo, die 1974 im Verlag für Fremdsprachige Literatur erschien. 1975 folgten zwei Bändchen mit ausgewählten Artikeln zur Kritik an Lin Biao und Konfuzius.

9 Zit. nach *Spiegel-online*, 11.10.10.

10 *FAZ*, 20.11.10.

11 »Kotau mit Krawatte«, in: *FAZ*, 30.10.10.

12 Franz Baermann Steiner: *Feststellungen und Versuche. Aufzeichnungen 1943–1952*, Göttingen (Wallstein Verlag) 2009, S. 155.

### Zur Einführung

**H**annah Arendt steht für ein politisches Denken, das sich den Herausforderungen der Zeit stellt. Sie hatte die Fähigkeit, die dunklen Seiten der politischen Moderne in der Tiefe zu beleuchten und die beispiellosen Schrecken des 20. Jahrhunderts als etwas bisher nicht Dagewesenes zu durchdenken, dabei ohne Scheu – wie sie sagte – auf die »Geländer« bisher geltender philosophischer Wahrheiten verzichtend. So sind ihre Erkenntnisse über totalitäre Herrschaft möglich geworden; ebenso ihre wegweisenden Überlegungen zum Verhältnis von Macht und Gewalt und nicht zuletzt ihre Gedanken zur Bedeutung von republikanischer Freiheit. Die Kraft dieser Schlüsselkategorien ihres Denkens hat sich besonders im Verständnis der Freiheitsrevolutionen im Europa der letzten Jahrzehnte – nicht zuletzt 1989 – erwiesen.

Den Preisgründern aus Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit liegt seit der ersten Preisverleihung 1995, seinerzeit an die ungarische Philosophin Agnes Heller, daran, die Bedeutung des politischen Denkens von Hannah Arendt für die Erneuerung republikanischer Freiheitspotenziale in West und darüber hinaus in Ost hervorzuheben.

Nicht alle bisherigen Hannah-Arendt-Preissträger weilen noch unter uns. Wir beklagen den Verlust von Tony Judt, den seine tödliche Krankheit im August dieses Jahres besiegt hat und wir beklagen auch den Tod von Claude Lefort, der im Oktober dieses Jahres starb. Von beiden herausragenden Denkern sind in diesem

Jahr neue Bücher erschienen, bedeutende Essay-sammlungen, und dazu von Tony Judt ein Buch über seine *Kindheitserinnerungen*. Bücher, die es uns erlauben, uns mit ihren Vorstellungen und Gedanken weiterhin auseinanderzusetzen.

**D**er Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken soll dazu ermutigen, Hannah Arendts handlungsnahes und ereignisoffenes Politikverständnis auch für gegenwärtige Diskurse in Politik und Gesellschaft fruchtbar zu machen. Daher werden Personen geehrt, die das von Hannah Arendt so eindringlich beschriebene und von ihr selbst praktizierte »Wagnis Öffentlichkeit« angenommen haben, also Personen, die sich gegen das einfache Fortschreiben des bisher für richtig gehaltenen verwahren, es vielmehr prüfen und das, was neu gedacht und behandelt werden muss, öffentlich, auch kontrovers, darlegen.

Unser diesjähriger Preisträger, François Jullien, hat die Herausforderung eines wachen Hinsehens und Hinhörens zum Begreifen von Veränderungen und Wandel in unserer globalen Welt besonders von seinem Verständnis chinesischen Denkens her angenommen: Er arbeitet darin die Aufmerksamkeit auf Prozesse nicht sichtbarer, aber prägender und durchdringender Beeinflussungen heraus, deren Bedeutung erst nach einer gewissen Dauer schlagartig deutlich werden. In seiner Schrift *Die stillen Wandlungen* hat er solchen Vorgang so beschrieben: »Eine untergehende und ver-

löschende Welt, ein plötzlich explodierender Stern enthüllen mitunter wie durch einen Paukenschlag dieses ununterbrochene Gewebe, auf das wir mit offenen Augen blicken, ohne es richtig zu begreifen.«

Es besteht kein Zweifel, dass wir am Ende des ersten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts vor großen Veränderungen stehen. Die keineswegs ausgestandene Krise der Finanzwelt hat uns mit den möglichen Ausmaßen dieser Veränderungen schon konfrontiert. Die Politik, die sich in den letzten Jahrzehnten in eine neoliberale Zwangsjacke manövrierte, musste erfahren, dass wir ohne *politische* Gestaltung nicht gut leben können, dass ein Markt ohne Rahmen und Grenzen zwar die Lebenswelt kommerzialisieren kann, nicht aber eine Welt schafft, die menschenwürdig ist. Jedoch – hat die Politik inzwischen den elementaren Sachverhalt *wirklich* gelernt und begriffen, dass globale Prozesse ohne Regeln jetzt uns, anders als viele denken, längst in zerstörerischer Form einholen?

Die vom Westen in Gang gesetzten Prozesse machen es heute unabweisbar nötig, dass wir uns mit dem Denken auf anderen Kontinenten und mit anderen, nichtwestlichen Kontexten befassen.

Unser Preisträger hat sich mit nichtwestlichem Denken befasst und dieses in der Tiefe beleuchtet. Professor Jullien ist Philosoph und Sinologe, geboren 1951 in Embrun im französischen Département Hautes-Alpes. Er studierte in den 1970er-Jahren in Paris Philosophie sowie Chinesisch in Shanghai. Seit 2001 ist er Mitglied in verschiedenen hochrangigen akademischen Institutionen Frankreichs: Er ist unter anderem Direktor des Instituts für zeitgenössisches Denken und seit 2004 Professor für ostasiatische Sprachen und Kultur. Professor Jullien ist zudem tätig als Wirtschaftsberater französischer Unternehmen, die Projekte in China durchführen, sowie als Herausgeber der Sammlungen »Orientales« und »Libelles« beim Verlag Presses Universitaires de France in Paris. Seine Schriften wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt.

→ Eva Senghaas-Knobloch ist Soziologin, Politologin und Friedensforscherin sowie Mitglied im Vorstand des Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken e. V.



Fotos: Katrin Kleifer, Bremen



# Hinterfragen wir – ausgehend von der Exteriorität des Chinesischen – erneut die europäische Entstehung des Politischen

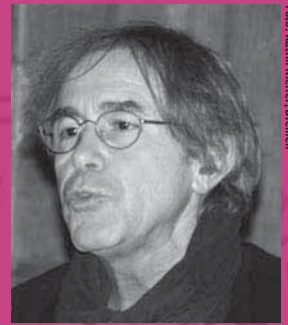


Foto: Karin Kieffer, Bremen

**W**as mich so empfänglich macht für die Verleihung des »Hannah-Arendt-Preises für politisches Denken«, mit dem Sie mich heute ehren und für den ich Ihnen danke, hängt in erster Linie mit folgendem Umstand zusammen. Dieser Preis, der den so hoch angesehenen Namen Hannah Arendts trägt, betrifft wesentlich das politische Denken, doch keine meiner Arbeiten beschäftigt sich hauptsächlich mit dem politischen Denken. Zudem bezieht sich der Hannah-Arendt-Preis auf Europa; wie Sie jedoch wissen, geht meine Arbeit nicht von Europa aus, sondern von China, einem Land, das so lange Zeit keine Beziehung zu Europa hatte. Sie haben jedoch das Wesentliche erfasst, das ich sicherlich in dieser Deutlichkeit nie gesagt habe: Auch wenn ich mich nicht unmittelbar mit dem politischen Denken befasse, so ist das Politische in meiner Arbeit immer mit angesprochen. Selbst wenn ich mich oft auf das chinesische Denken beziehe, nehme ich doch die als selbstverständlich erachteten Fundamente des europäischen Denkens neu in den Blick. In beiden Fällen nutze ich einen *Abstand*, um unser Denken gerade in den Aspekten infrage zu stellen, die es selbst nicht hinterfragt.

Aus meiner Sicht handelt es sich also in beiden Fällen um eine indirekte Strategie, mit der ich versuche, die Ausprägungen innerhalb des europäischen politischen Denkens zu erfassen, die es vielleicht selber nicht aus eigenem Antrieb heraus wahrnehme. Aber zunächst einmal muss dieser doppelte Umweg begründet werden, und zwar zuallererst der Umweg über China. In einem zweiten Schritt werde ich dann zwei Weisen, das Politische zu fassen, einander gegenüberstellen: einerseits die *Modellbildung*, so wie die Griechen sie für uns herausgebildet haben und andererseits die *Regulierung*, so wie wir sie in China auffinden. Diese Gegenüberstellung führt uns dazu, den jeweiligen Kern jeder dieser beiden Konzeptionen freizulegen: Einerseits das Denken des *Gesetzes* und andererseits das Denken, das wir mit dem Begriff *Ritus* übersetzen. So können wir besser wahrnehmen, was für uns das *Ideal* des Gesetzes ausmacht, indem wir es vom normativen Charakter der Riten in China und von ihrer Auswirkung innerhalb der Gesellschaft abgrenzen. Von hier aus und indem wir diese Diskrepanz ins Spiel bringen, können wir uns schlussendlich fragen, was für uns heutzutage von der Beziehung zwischen dem Ideal und dem Politischen übrig bleibt.

## I ÜBER EINE PHILOSOPHISCHE STRATEGIE

### China als Heterotopie

Wie Sie ja wissen, bildet China eine gegenüber der europäischen Kultur sehr ausgeprägte Exteriorität. Da ist die Exteriorität der

Sprache: Das Chinesische gehört nicht zur großen indo-europäischen Sprachengemeinschaft, im Unterschied zum Sanskrit, das mit unseren Sprachen in Europa kommuniziert. Und auch wenn andere Sprachen eine ideographische Schrift hatten, so hat nur das Chinesische diese bewahrt. Auch gibt es eine Exteriorität der Geschichte: Selbst wenn man seit der Römerzeit einen minimalen, indirekten Austausch (über die Seidenstraße) wahrnehmen kann, so treten doch die beiden Pole des großen Kontinents erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in einen tatsächlichen Kontakt, als die Evangelisierungsmissionen sich in China niederlassen. Eine wirkliche Kommunikation ist aber erst ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstanden, mit dem Opiumkrieg und der erzwungenen Öffnung der chinesischen Häfen. Erst dann unternimmt es das triumphierende Europa, dank der Wissenschaft, China durch Gewalt und nicht mehr durch den Glauben zu kolonisieren.

Und obwohl China für Europa die Kultur darstellt, die Europa am äußerlichsten ist, ist China bekanntermaßen doch mit Europa vergleichbar, und zwar einmal durch sein Alter und zum Zweiten durch seine Entwicklung. Deshalb habe ich mich auch persönlich für das chinesische »Feld«, wie die Anthropologen sagen würden, entschieden. Aber da ich eben nicht Anthropologe, sondern Philosoph werden wollte, wollte ich mich mit einem Denken befassen, das genauso reflektiert, in Texten überliefert, kommentiert und erläutert ist wie das unsere in Europa: so wie es eben nur in China präsent ist. Ihnen wird sicherlich aufgefallen sein, dass ich den Begriff *Exteriorität* und nicht den Begriff *Andersheit* verwendet habe: Die Exteriorität ist durch die geografische Lage, die Geschichte, die Sprache vorgegeben; sie ist ein Faktum, während die Andersheit, wenn es denn so etwas überhaupt gibt, erst geschaffen werden muss. China ist »woanders«; inwieweit ist es »anders«? Das ist das, was Foucault wortwörtlich am Anfang von *Die Ordnung der Dinge (Les mots et les choses)* die »Heterotopie« Chinas genannt hat, die von der Utopie zu unterscheiden ist; und erinnern wir uns an das, was auf der nächsten Seite steht: »Die Utopien trösten«, »die Heterotopien beunruhigen« ...

### Ressourcen der Heterotopie

Mit anderen Worten: Die aufgetretene Schwierigkeit rührt also nicht so sehr von der »Verschiedenheit« (*différence*) des fernöstlichen Denkens vom europäischen her als vielmehr von der *Gleichgültigkeit*, mit der sie sich traditionell begegnen. Der erste Arbeitsschritt, der jedes Mal eine Konstruktion erfordert, und der niemals abgeschlossen ist, besteht also zunächst darin, diese

beiden Denkweisen aus ihrer gegenseitigen Gleichgültigkeit herauszulösen und sie einander gegenüberzustellen, und zwar so, dass sie sich wechselseitig beobachten können. In beiden Fällen ist es dann dieser Rahmenwechsel, der seinerseits zum Denken anregt. Dieser Ansatz führt wiederum dazu, sich zu fragen: Was geschieht mit dem Denken, wenn es aus der großen indo-europäischen Familie herausgelöst wird und man es von vornherein von der sprachlichen Verwandtschaft abtrennt, wenn man sich also nicht mehr auf die Semantik stützen und auch nicht auf die Etymologie zurückgehen kann, und wenn man mit den syntaktischen Regelungen bricht, an die sich unser Denken gewöhnt hat, in die es hineingeflossen ist? Oder was geschieht dem Denken, wenn es aus unserer Geschichte (der der »westlichen« Welt) heraustritt und wir gleichzeitig mit der Geschichte der Philosophie brechen und uns nicht mehr auf die Herkunft der Begriffe oder der Lehren stützen können – auf die sich unser Geist stützt?

### Der Vorteil des Umwegs: Die Möglichkeit einer Rückkehr

Der Vorteil, den man durch den Umweg über China erlangt, ist ein doppelter. Er besteht zum einen darin, andere möglichen Arten der Kohärenz, die ich andere *Verständlichkeiten* nennen möchte, zu entdecken; und dadurch ausloten zu können, wie weit die *Deterritorisierung* des Denkens gehen kann. Aber dieser Umweg impliziert auch eine Rückkehr: Von diesem äußeren Blickwinkel aus betrachtet gilt es, sich wieder mit den Positionen zu befassen, auf deren Grundlage sich die europäische Vernunft entwickelt hat; das sind implizite, nicht explizite Positionen, mit denen das europäische Denken gleichsam evident verfährt, wenn es sie als Selbstverständlichkeiten transportiert, wenn es sie assimiliert und sich auf dieser Grundlage herausbildet. Somit besteht das Ziel darin, im *Ungedachten* das Denken zurückzuverfolgen und dabei die europäische Vernunft umgekehrt von diesem externen Blickwinkel aus zu betrachten. Diesen Vorgang nenne ich eine *Dekonstruktion von außen*. Denn würde man diesen Vorgang von innen heraus (ausgehend von unserer Tradition) durchführen, würde das zu kurz greifen: Wer versucht, Abstand zur (griechischen) Metaphysik zu gewinnen, wird allein aufgrund dieser Tatsache auf die »andere Seite« schwenken und zwar auf die Seite der biblisch-hebräischen Quelle (von Heidegger bis Derrida: die berühmte »ungedachte Schuld«). Den Umweg über China zu gehen, heißt, aus dieser großen Pendelbewegung – zwischen Athen und Jerusalem –, die die Philosophie in Europa getragen hat, herauszutreten und sich anderen Gründungserzählungen zu öffnen.

### Abweichungen, nicht Unterschiede

Zweifellos beginnen Sie bereits zu verstehen, warum ich Beziehungen zwischen Kulturen, wie zwischen der chinesischen und der europäischen Kultur, als *Abweichungen* und nicht als Unterschiede begreife. In der Tat führt die Betrachtung der Vielfalt der Kulturen auf der Grundlage ihrer Unterschiede dazu, ihnen spezifische Eigenschaften zuzusprechen und jede einzelne von ihnen in eine grundsätzliche Einheit einzuschließen, von der man sehr schnell feststellen wird, wie gewagt sie ist, denn man weiß, dass jede Kultur genauso so vielfältig wie einzigartig ist und einem ständigen Wandel unterliegt: Man kann ihr also keine *Identität* zusprechen, auf die sich die Entstehung der Unterschiede stützen würde. Der Begriff der *Abweichung* hingegen fördert eine Sichtweise, die nicht mehr identifikatorisch vorgeht, sondern eher auslotend: Im Begriff wird man gewahr, bis zu welchem Punkt sich verschiedene Möglichkeiten entfalten können und welche Abzweigungen im Denken unterscheidbar sind. Anstatt also einordnend zu verfahren, wozu das Differenzprinzip führt, ermöglicht die Kategorie der Abweichung eine andere Perspektive und öffnet einen Raum für Reflexivität. Anstatt also eine über-

ragende Stellung vorauszusetzen, in der es sich zwischen dem »Selben« und dem »Anderen« bewegt, wie das bei der Kategorie des Unterschieds der Fall ist, setzt die Abweichung, das, was sie getrennt hat, unter Spannung und *entdeckt das eine durch das andere*, spiegelt es im jeweils anderen wider. Damit wird auch der Blickwinkel vorteilhaft verschoben: Nicht nur von jenem der Unterscheidung, der dem Begriff der Differenz eigen ist, zu dem des Abstands und folglich in Richtung des offenen Feldes des Denkens, sondern auch konsequenterweise von der Frage der Identität hin zu einer Hoffnung auf eine *Fruchtbarkeit*. Die Kategorie der Abweichung ermöglicht auch die Vielfalt der Kulturen oder der Denkweisen als jeweilig verfügbare Ressourcen zu begreifen, die jedes Verstehen nutzen kann, um sich zu erweitern und wieder in Unruhe zu geraten.

## II MODELLBILDUNG ODER REGULIERUNG

Lassen wir also *Abweichungen* zwischen dem chinesischen und dem europäischen Denken vom Standpunkt des Politischen aus wirken. Ich möchte zunächst kurz auf einige Eigenarten der griechischen politischen Ordnung eingehen, die wir uns vielleicht so gut angeeignet haben, dass wir sie gar nicht mehr ausmachen, nicht mehr hinterfragen können. Vertrautheit ist ja nicht mit Kenntnis gleichzusetzen; genauso wenig bedeutet, etwas von außen in den Blick zu nehmen, es aus der Ferne zu betrachten. »Das Bekannte ist dadurch, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt« (Hegel).

Zumindest sollten wir Plato das Verdienst der Radikalität zusprechen. Indem er abstrakt, also Prinzipien folgend, die selber wiederum der Ausdruck von Wesenheiten sind (wie die Gerechtigkeit an sich oder das Gute an sich), festgelegt hat, wie das Gemeinwesen idealerweise beschaffen sein sollte, hat er eine Vorstellung entworfen, wie wir in Gesellschaft leben sollten. Das Denken des Politischen leitet sich gänzlich von einer abenteuerlichen, sehr riskanten Deduktion ab, die ihren Ausgangspunkt im Begriff der Wahrheit hat. Dass das Politische somit in Begriffen wie »Ideen« oder »Idealformen«, als *eide* oder als »Typen«, gedacht ist, die zunächst »wie im Traum« (*politeia*, 443c) erscheinen, wird unmittelbar in diesen Formen des Politischen veranschaulicht, die die verschiedenen politischen Regime darstellen: in diesen Verfassungstypen, die die Griechen in der Regel parallel betrachtet haben, und deren jeweilige Verdienste sie vergleichen. Vom Einzigartigen zur Pluralität übergehend, begründet sich die Idee oder die Form der Vernunft in einem System von Fällen. Dabei setzt die Ausarbeitung der »idealen Verfassung«, der *nomothesia arista* (Aristokratie), die Untersuchung dieser verschiedenen Möglichkeiten voraus, die sich zu einem Spektrum entfalten: Monarchie – Oligarchie (Aristokratie) – Demokratie – Tyrannei. Dieses System von »Fällen« bleibt jedoch abstrakten Kriterien verhaftet: Nicht nur dass die Macht von einer oder mehreren Personen oder von der größtmöglichen Anzahl ausgeübt werden soll, mehr noch, sie wird auch gemäß folgenden Parametern ausgeübt: Zwang oder Freiheit, Armut oder Reichtum, Legalität oder Illegalität. Zudem ist diese Typologie der Regierungen als solche vollständig und bildet ein System: Es kann keine andere Form – *idea* – des Regierens geben und jede entspricht einem spezifischen Verhaltenstyp. So einander gegenübergestellt bleiben diese unterschiedlichen Formen der Macht eng an ihre prinzipielle Ausprägung gebunden und lassen uns von einem Extrem zum anderen durch ihre große Ausfächerung und kategorisch »die Auswirkungen der reinen Gerechtigkeit und der reinen Ungerechtigkeit« sehen. Auch wenn sie der Geschichte entlehnt sind, sind diese Formen des Politischen weiterhin entsprechend einer *Modellbildung* verfasst. So bleibt das politische Wirken letztendlich immer eine Sache von »Wissenschaft«, und dieses alleinige Kriterium, die theoretische Kompetenz dessen, der das Gemeinwesen leitet, behält am Ende die Oberhand gegenüber den anderen.



Foto: Karin Kleffner, Bremen

Doch ist es nicht mehr noch als die Demokratie (oder ihr vorausgehend) diese Theoretisierung des Politischen, die wir von den Griechen übernommen haben, die das »Abendland« ausmacht? War Plato nicht gewissermaßen selber der Erbe dieser Theorie, die er radikalisiert? Wenn man die Geburt des griechischen Gemeinwesens betrachtet, so muss man feststellen, dass es durch den eingeführten Bruch, der zur Modellisierung führte, begünstigt wurde. Als Ende des 6. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung in Athen Kleisthenes nach einem ausgefeilten Plan beginnt, das ganze Gebiet Attikas in Grundeinheiten aufzuteilen, die wiederum in spezifische geografische Gebilde zusammengefasst werden, bilden die zehn Stämme, die aus dieser Vermischung neu hervorgehen, fortan ein einheitliches Konstrukt, das die unterschiedlichen Strukturen der Orte, der Arbeitsverfassungen und der Lebensweisen überschreitet. Diese Stämme leiten nacheinander die Verwaltung des Gemeinwesens; so wird systematisch sowohl der gesellschaftliche als auch der räumliche Kontext zerstört, der den alten aristokratischen Familien ihre Macht und ihre Rangordnung verliehen hatte. Wenn es jedoch der Revolution des Kleisthenes gelingt, eine neue egalitäre, »isonomische« Mitwirkung des Volkes an den Institutionen einzuführen und dadurch den Bruch mit der gentilizistischen Religion zu vollziehen, so verdankt sie es doch in erster Linie den neu gefundenen Modellen. So hat man einerseits eine Kontinuität gestiftet zwischen der geometrischen Weltanschauung des Anaximander, der zum ersten Mal eine geografische Darstellung der Erde in Gestalt eines für den Geist befriedigenden Stützpunktsystems vornahm; auf der anderen Seite stand die Konzeption eines einheitlichen und rationalen Gemeinwesens mit einem qualitativ einheitlichen Raum, die Kleisthenes auf den Weg gebracht hat.

**A**uch der Vergleich politischer Regime, der darauf abzielt herauszufinden, welches das Beste ist, ist ein Thema, das der Philosophie vorausgegangen ist. Herodot (III, 80-82) berichtet, dass während einer Ratssitzung bei den Persern folgende drei Regime Gegenstand von Streitgesprächen sind. Der eine kritisiert die Monarchie, weil sie Hochmut und Neid begünstigt und uns zwangsläufig vor das Dilemma stellt, entweder den Fürsten hofieren zu müssen oder ihm nicht genügend zu schmeicheln. Diesem Regime müsse man die Regierung durch das Volk vorziehen, die »Isonomie«, in dem Ämter per Los vergeben werden, ein Regime, in dem man sich in Bezug auf die Macht, die ausgeübt wird, rechtfertigen muss, in dem alle Aussprachen öffentlich ausgetragen werden. Demgegenüber beruht das Lob der Oligarchie auf der Tatsache, dass allein sie in der Lage ist, sich sowohl der Respektlosigkeit der Menge als auch der Tyrannei des Fürsten zu erwehren.

Wenn aber diese drei Regimes hypothetisch, also im Gespräch, als gut genug in Betracht gezogen werden, widerspricht der Dritte, so muss man die Monarchie sowohl dem einen wie auch dem anderen Regime vorziehen. Laufen diese Regime nicht ohnehin auf eine natürliche Art und Weise bei ihr zusammen, da die Oligarchie Rivalitäten und folglich »persönliche Feindschaften« und die Demokratie die Boshaftigkeit und folglich »gewalttätige Freundschaften« fördert ... Schöner Parallelismus! Bevor sie überhaupt im Abendland als Grundlage der politischen Philosophie fungiert, findet schon eine systematische Modellierung der Regierungsformen statt, die zu kontroversen Diskussionen und somit zu einer wesentlichen Tatsache führt, die trotz ihrer abendländischen Banalisierung keineswegs selbstverständlich ist. Zumindest prinzipiell wird die politische Ordnung als Gegenstand einer Aussprache gefasst; in der Folge wird sie zur Angelegenheit einer konzertierten Entscheidung.

Dieses Tableau der politischen Formen ist so erfolgreich übernommen worden, dass wir uns schon gar nicht mehr darüber wundern, dass wir unsere Lebensweisen innerhalb der Gesellschaft von einer abstrakten Aussprache über die besten »Zwecke« ableiten (siehe Aristoteles, *Politik*, III, 6). Folglich begreifen wir die Gestaltung der Macht nach Maßgabe modellhafter Formen; dies führt dazu, dass wir ihre Verfassungen (*politeiai*) unterscheiden und sie sogar einander gegenüberstellen. Nicht zuletzt begreifen wir das Politische als einen Ort, an dem der Widerspruch legitim und die Auseinandersetzung notwendig ist, wobei beide eine Wahl bieten und die Bedingungen der Möglichkeit von Freiheit schaffen.

Jedoch wird der Sinologe auf diese grundsätzliche, zumindest direkt wenig gestellte Frage zu antworten haben. Er muss dieses griechische Erbe neu betrachten, indem er dessen implizite Voraussetzungen auslotet: Warum hat China nur ein *einziges politisches Regime* gekannt und entwickelt, das des »Königswegs«, *wangdao*, die Monarchie? Mehr noch: Indem China nur eine einzige mögliche Form des Politischen herausgebildet hat, hat es diese folglich nicht als unterscheidbare und vergleichbare »Formen« oder als *eide* bestimmt: Es hat sich niemals die Frage nach dem besten aller Regime gestellt und unterscheidet nur zwischen »Ordnung« und »Unordnung«, *zhi-luan*, dem guten und dem schlechten Fürsten. Ist es nicht bemerkenswert, dass das kaiserliche Amt selber während des gesamten Reiches nie Gegenstand irgendeiner institutionellen Untersuchung war, ganz abgesehen davon, dass nie zwischen seinen verschiedenen Seiten unterschieden wurde? China hat jedoch gleichzeitig unentwegt über die Macht, ihre Effizienz und den Umgang mit ihr nachgedacht und hat sie auch schon sehr früh von der religiösen Sphäre getrennt: China ist kein Gottesstaat. Das bringt mich dazu, präziser zu fragen: Was verhindert in China die Modellierung des Politischen, und wel-

### Die chinesische Frage

China und Europa – das politische Denken Europas von China aus neu denken, durch einen »Ortswechsel des Denkens« ins Fremde die Fundamente des europäischen politischen Ideals freilegen, die sonst dem eigenen Denken verborgen bleiben. Zu dieser Denkbewegung lädt uns der französische Philosoph und Sinologe François Jullien ein.

Europa sieht sich heute durch China vielfältig herausgefordert – als politisch schwergewichtiger Systemgegner und wirtschaftlicher Konkurrent, aber auch als attraktiver Wachstumsmarkt und Produktionsstandort. Die Bilder, in denen wir diese Gegenüberstellung wahrnehmen, rahmen und einordnen, sind meist geprägt von europäischen Interessen – und wie sollten sie auch nicht? François Jullien stößt durch diese von der Tagesaktualität bestimmten Wahrnehmungen vor zu grundlegenden Fragen. So grundlegend, dass er am Ende auch die Frage stellt, ob das europäische politische Ideal eine ausgeschöpfte Ressource ist. Das kommt darauf an, würde ich meinen, wie wir dieses Ideal konstruieren und gegenüber dem ihm Fremden konturieren: ob als ideale Gerechtigkeit der Intellektuellen, der Elite oder einer Avantgarde, wie man das politische Ideal im Anschluss an Plato rekonstruieren könnte, oder als politische Bürgergesellschaft, die ich in der Tradition von Aristoteles und Hannah Arendt als Hort von Mitte und Maß, von Kontroverse und Konsens, der Idealwelt der intellektuellen und politischen Avantgarden gegenüberstellen würde.

»Der Sinn von Politik ist Freiheit.« Hannah Arendts Diktum, an das der heute zu vergebende Preis erinnern soll, ist Ausdruck eines riskanten und radikalen politischen Denkens. Wenn wir im herkömmlichen Sinn von Politik sprechen, dann meinen wir damit den Erwerb und Erhalt von Macht, die Herstellung bindender Entscheidungen und ihre Durchsetzung als Gesetz. Vielleicht denken wir auch an das Streben nach Ruhm und Ehre. Und vielleicht auch an Selbstbestimmung. Aber wir denken nicht in erster Linie an Freiheit. Hannah Arendts politisches



Denken nimmt seinen Ausgang beim Un-erhörten der Schrecken des 20. Jahrhunderts, beim Zeitalter der Extreme, es durchdringt den Totalitarismus und die innige Beziehung von Macht und Gewalt aus der Perspektive von Politik als Polis. Die Polis stellt als Vergemeinschaftung vieler selbst einen Zweck in sich dar. In ihr steigern die Einzelnen ihre Entfaltungsmöglichkeiten und erkennen in ihrem politischen Handeln einen neuen Sinn ihres individuellen Lebens. Diese Gemeinschaft unterscheidet sich von natürlichen Gemeinschaften wie Familie oder Stamm grundlegend. In ihr können sich auch einander fremde Individuen zusammenschließen. Dazu müssen sie zu außerordentlichen Anstrengungen bereit sein. Sie müssen, weil sie einander fremd sind, zueinander in ein Verhältnis der Wechselseitigkeit, der wechselseitigen Anerkennung treten. Das ist nur im Medium der Freiheit möglich, nicht durch Befehl und Gehorsam, nicht von natürlicher Abhängigkeit. Das ist nur möglich in der wechselseitigen Anerkennung als Gleiche.

Hannah Arendts Republikanismus mutet uns antik an. Die politische Vergemeinschaftung, die sie denkt und von der aus sie denkt, scheint nicht recht vereinbar zu sein mit unserem modernen Verständnis von staatlicher Vergemeinschaftung und der Freiheit, die erst durch Begrenzung der staatlichen Gewalt – etwa durch eine Verfassung – gesichert werden muss. Neben dieser negativen Freiheit, an die wir immer zuerst denken, gibt es aber auch die positive Freiheit: seine Meinung frei zu äußern, seinen Glauben zu bekennen, den eigensinnigen Logiken von Kunst und Wissenschaft öffentlich nachzugehen, sich mit anderen zu assoziieren und zu versammeln. Hier kommen Freiheitsrechte zur Sprache, die nur in Gesellschaft mit anderen ausgeübt werden können. Hier kommt so etwas wie eine politische Vergemeinschaftung der Freien und Gleichen zum Vorschein, auf die staatliche Institutionen in einer lebendigen Demokratie in höchstem Maße angewiesen sind. Fallen rechtsstaatlich

zustande gekommene demokratische Entscheidungen im Parlament und das politische Gemeinwesen auseinander, so fehlt diesen Entscheidungen die Legitimität. Das erleben wir derzeit bei den Protesten in Stuttgart und anderswo, die ja nicht egoistische Interessen durchsetzen, sondern ein anderes politisches Gemeinwesen erstreiten wollen. Ist es übertrieben, in diesen Protesten den Versuch der republikanischen Wiederaneignung der repräsentativen parlamentarischen Demokratie und rechtsstaatlicher Verfahren zu sehen?

Hannah Arendts Republikanismus hat uns die demokratischen Revolutionen in Europa von 1989 als Folge von Freiheitsbewegungen verstehen lassen. Das Ende der Geschichte haben diese Revolutionen gleichwohl nicht eingeläutet. Weder wurde der Systemwettbewerb mit den unvollkommenen Demokratien und autokratischen Regimen in der Folge zugunsten der Demokratie entschieden. »Freedom in Retreat: Is the Tide Turning?«, überschrieb Freedom House seinen Bericht über das Jahr 2007. Noch haben die liberalen Demokratien an Festigkeit gewonnen, weil ihrem politischen Betrieb, der sich mehr und mehr auf politische Märkte und Kunden statt auf ein politisches Gemeinwesen bezieht, Legitimitätsressourcen verloren gegangen sind. Es ist zu hoffen, dass die Bürgerproteste in Stuttgart nicht die Krise der Demokratie, sondern ihre Erneuerung anzeigen.

Lässt die Entstehung einer breiten sowohl gebildeten wie wirtschaftlich erfolgreichen chinesischen Mittelschicht auch auf die Entwicklung einer lebendigen politischen Bürgergesellschaft in China hoffen? In der chinesischen Bürgerrechtsbewegung können wir vielleicht erste Anzeichen dafür erkennen. Ist die Mitte der Bürgergesellschaft schwach, kommt das den Avantgarden – ob als Einparteiensystemen oder politisierenden Intellektuellen – zugute. Damit haben die Europäer im 20. Jahrhundert keine guten Erfahrungen gemacht, und Hannah Arendt hat daraus für ihr politisches Denken bis heute aktuelle Schlüsse gezogen. Ich bin gespannt, zu welchen Schlüssen uns die Denkbewegung führen wird, zu der uns François Jullien einlädt.

➔ Andreas Poltermann ist Abteilungsleiter Politische Bildung der Heinrich-Böll-Stiftung.



che andere Logik hat man ihr in Bezug auf die Regulierung der gesellschaftlichen Beziehungen vorgezogen? Auch wenn China heutzutage eine Verfassung angenommen hat und sogar begonnen hat, Institutionen zu bilden, wobei dies unter westlichem Einfluss und Druck geschah, bleibt diese Frage bestehen – trotz der uniformen Oberfläche.

In China galt zu allen Zeiten das Sprichwort: »Im Himmel gibt es keine zwei Sonnen, auf Erden gibt es keine zwei Fürsten: Oben kann es auch keine zwei Wesen geben, denen auf die gleiche Weise gehuldigt wird« (*liji, fang ji*). Dass China nicht aus diesem einheitlichen und hierarchischen System herausgetreten ist, kann nur verstehen, wer sich das Übergewicht der familiären Strukturen vergegenwärtigt. Anstatt dass die Entwicklung der archaischen Gesellschaft wie in Griechenland zur Entstehung von neuen, spezifischen Strukturen führt, die sich von der Privatsphäre und den verwandtschaftlichen Beziehungen lösen, ist es in China die Vaterfunktion, die sich so ausgedehnt hat, dass sie mit ihrer Autorität die gesamte Gemeinschaft überzogen hat. Auch die eigentlich politischeren Strukturen, die mit der Gründung der monarchischen Ordnung einhergehen und Verwaltungs- und Regierungsaufgaben wahrnehmen, lösen sich trotzdem nicht von den gentilizistischen Beziehungen; die Machtbeziehungen sind vielmehr auf diesen verwandtschaftlichen Beziehungen aufgebaut. Dass der Fürst in China Vater des Volkes genannt wird, ist seither viel mehr als nur eine Metapher oder die Erinnerung an eine verblassende Tradition, denn durch den Schwund von Verzweigungen innerhalb der alten Strukturen wird, wie es Léon Vandermeersch beschrieben hat, ein einziges Individuum als Vater der Ethnie eingesetzt, als Erbe der Macht des Gründungsvaters, und zwar zuallererst auf der kulturellen Ebene. Aus diesem Umstand, dass alle Beziehungen auf ihn zentriert sind, kommen vorrangig die Betrachtungen über Rang und Hierarchie. Während in Griechenland die politische Institution nur dadurch ihre Macht behaupten konnte, dass sie sich von der Familienbeziehung löste, ist es im Gegenteil der nahtlose *Übergang von der Familie zum Politischen*, der dazu führt, dass man das Politische in China als Verlängerung der Strukturen betrachtet, die für naturgegeben gehalten werden. China musste also nicht spezifische Vorbilder hervorbringen, wie das geometrische Modell, das Kleisthenes eingerichtet hat; China musste überhaupt keine Modelle entwickeln, um das Politische herauszubilden.

Aber warum hat China keinen Regierungsapparat (*politeuma*) im eigentlichen Sinne des Wortes herausgebildet, obwohl sich in China der Machtapparat mit der Entwicklung des Reiches früh ausgebildet hat und verbessert wurde? Kurz, ich denke, das kommt daher, dass die Chinesen sich auf eine andere Ressource verlassen haben als auf das Prinzip der Modellierung, und zwar auf das, was ich demgegenüber als Regulierung benannt habe. Da man dort annimmt, dass die gesellschaftlichen Beziehungen sich aus den natürlichen Beziehungen zwischen Menschen, das heißt, den Familienbeziehungen ableiten, müssen diese selber, um die gute Ordnung zwischen den Menschen zu gewährleisten, nur so gut wie möglich die spontane Veranlagung nachahmen, die in diesen Grundbeziehungen vorausgesetzt wird: Sie bieten einerseits Schutz, andererseits fordern sie Unterwerfung, wobei beide mit der emotionalen Neigung zusammenhängen, die »Wohlfühlen« oder »Respekt« hervorbringt. Wenn diese Polarität zwischen oben und unten ohne Abweichung voll funktioniert, wird das harmonische »Gleichgewicht« gewahrt (dafür steht der Begriff *zhong*). Überflüssig und sogar gefährlich wäre die zwingende Wirkung eines (künstlich aufgesetzten) Regierungsapparats. Oder das Zwangssystem ist so beschaffen, dass die Unterwerfung sich von selber davon ableiten lässt, wobei sich die reziproke Konstellation zwischen Regierenden und Regierten in diesem Fall in ein eindeutiges Dispositiv des Gehorsams verwandeln würde (die Vertreter



dieser Position werden bei den Autoritaristen fälschlicherweise »Legisten« genannt): Unterdrückt Ihr das Volk irregulär und ungleich, so wird es aufbegehren; wenn es aber ständig und extrem unterdrückt wird, betrachtet es diese Unterdrückung als natürlich, wie es der Tod in der Natur ist.

Gegenüber dem Ideal der Freiheit, das die Formen des Politischen in Griechenland begünstigen, steht somit in China die Fähigkeit, *sponte sua* politische Beziehungen zu stiften, die den verwandtschaftlichen Beziehungen nachempfunden sind (auf der konfuzianischen Seite), oder sie gründen sich auf alleinige Beweggründe, die genauso verankert sind, die der Angst und des Nutzens (auf der Seite der Legisten). In beiden Fällen herrscht der Fürst umso uneingeschränkter, je mehr er diese natürlichen Regulierungen walten lässt und nicht mehr eingreifen und sich einmischen muss. Wenn man jedoch die Freiheit gestalten kann und wenn sie zu ihrer Einrichtung Institutionen erfordert, die man immer wieder verbessert, dann ist das Spontane im Sinne des *sponte sua*, das ihr gegenübersteht, etwas, das sich grundsätzlich einer Modellierung entzieht. Erinnern wir uns doch an diese lapidare Antwort des Konfuzius, als man ihn über die Kunst des Regierens befragte: »... der Fürst muss Fürst sein, der Vasall muss ein Vasall sein, der Vater muss ein Vater sein, der Sohn ein Sohn« (*Gespräche*, XII, 11). Diese Formel reicht als politische Vorschrift aus, beziehungsweise diese Tautologie besagt alles: Nicht nur dass die politischen Beziehungen auf die Familienbeziehungen ausgelegt sind, sondern die Ausübung der Macht darf nicht über die gegenseitigen und hierarchischen Beziehungen hinausgehen, zu denen die Mitglieder der Familie natürlich neigen.

### III DAS GESETZ – DER RITUS

Diese beiden Logiken, die man als konträre nachvollziehen muss, und zwar einerseits als *Modellbildung* und andererseits als *Regulierung*, finden ihren symmetrischen Ausdruck in zwei Arten der gesellschaftlichen Strukturierung: Die *Gesetze* bei den Griechen (*nomoi*) und das, was wir als »Riten« (*li*) bei den Chinesen übersetzen. Die Tatsache, dass unser Begriff *Ritus* so wenig geeignet ist, den chinesischen Begriff zu übertragen, wir aber in den europäischen Sprachen über keinen anderen Begriff verfügen, um dessen Tragweite auszudrücken, und dass wir daher seit Jahrhunderten, also seit der Zeit, als die ersten Missionare nach China gegangen sind, diese zweifelhafte Entsprechung verwenden, sollte uns schon zu denken geben. Diese chinesische Vorstellung will sich einfach nicht in die Kategorisierungen und Abtrennungen einfügen, aus denen das Ideal und die Freiheit hervorgehen, und aus denen sich die europäische Kultur herausgebildet hat.

Montesquieu hatte im *Geist der Gesetze* (*L'Esprit des Lois*, XIX, 16) bereits angenommen, dass diese Konstellation am eindeutigsten mit dem bricht, was »Europa« darstellt: »Die Gesetzgeber in China gingen noch weiter: Sie warfen Religion, Gesetze, Sitten und Gebräuche zusammen; das alles zusammen ergab das Sittengesetz, die Tugend. Die Vorschriften über diese vier Pfeiler bildeten die sogenannten Riten.« »Verworrenheit«, sagt man dazu in Europa. Aber warum sind diese Begriffe getrennt worden, würde man von China aus entgegenen, und zwar insbesondere das Absolute des Religiösen vom Empirischen und Vertrauten der Sitten oder Gebräuche? Warum gehen diese nicht in die Verlängerung kultureller Praktiken ein? Warum kann der Respekt, der sich im menschlichen Umgang zeigt, sich nicht zu einer Huldigung der Weltordnung vertiefen? Warum hat man denn einen Bruch eingeführt, wenn nicht aufgrund einer abendländischen Schizophrenie, die das Ideale vom Alltäglichen trennt und innerhalb dessen noch einmal trennt und das dann im Verhalten als ein Ganzes wahrnimmt, das von der Einhaltung der Vorschriften im Tempel der Ahnen bis zur Höflichkeit in der Gesellschaft reicht? Die »gewissenhafte Aufmerksamkeit« (*jing*), die man in jeder Lebenslage einhalten soll, ist von derselben Art. Oder was sagt der Begriff der Konfusion hier ex negativo über eine Nicht-Aufspaltung des Verhaltens aus, die die Religion mit den »Manieren« verbindet, und deren Schwerpunkt sich eher dem aus der Mode gekommenen Begriff des »Anstands« annähert? Noch einmal sei Montesquieu zitiert: »So gaben sie (die Chinesen) den Anstandsregeln den weitesten Spielraum.« Jedoch: »Die Höflichkeit schmeichelt den Lastern der anderen, der Anstand aber hindert uns, unsere eigenen Fehler an den Tag zu bringen« (*ibid.*): In diesem Letzten liegt also tatsächlich der Ursprung der Moralität.

China ist also dieser zivilisatorische Zusammenhang, der am besten von außen verdeutlichen kann, was der Begriff *Gesetz* in seinem Verhältnis zum Idealen, wie es Europa entwickelt hat, an Seltsamem und Erfinderischem enthält. China lässt umso deutlicher dieses griechische Dreieck hervortreten, das Plato als Erster definiert hat, indem er diese drei Aspekte miteinander verband: Die *Formen* des Politischen, die von den Verfassungen, der Gerechtigkeit und den Gesetzen dargestellt werden. Oder vielmehr, es sind die Gesetze, die zwischen den Formen der Macht und der Form der Gerechtigkeit an sich vermitteln müssen. Denn einerseits gibt es so viele Formen, *eide*, die den Gesetzen eigen sind wie es Formen politischer Regimes gibt (*eide tôn politeiôn*): Die Gesetze verschmelzen mit den unterschiedlichen Verfassungen und sie sind ihr Ausdruck (*Vom Geist der Gesetze*, 714 b). Wenn andererseits unsere Diskussion über die Gesetze »von höchster Wichtigkeit« ist, dann liegt es daran, weil sie uns veranlasst zu suchen, von welcher Seite aus sie »die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit betrachten müssen«; diese sind mehr als ein Kriterium, sie errichten daraus das Ideal.

Während die Gesetze die Formen sind, gemäß derer das *Notwendige* gedacht wird, sind Riten Formen, durch die man eine *Anpassung* an eine Situation erforscht. Jene »wendet man« durch eine abgestimmte Entscheidung im Rahmen einer vorgegebenen Zugehörigkeit zur Bürgerschaft an, während diese die Sitten nach und nach, und ohne dass man darüber nachdenkt, »durchtränken«. Auch und im Gegensatz zu dem Gesetz, das ausgesprochen und erlassen wird, über das man diskutiert, dem man folgt oder nicht, und das folglich ein Seinsollen auf Distanz (das kritisiert werden kann) begründet, beziehen Riten, weil sie allmählich und unbemerkt verinnerlicht werden, ihren Wert daraus, dass sie, indem sie über eine fortschreitende Annäherung gehen, auch ohne dass man diese bemerkt, geringstmöglichen Bruch oder Hinterfragung erzeugen. Die Gesetze beziehen sich auf *Handlungen* (durch die man sich verpflichtet, und die man für freiwillig ausgibt), die Riten beziehen sich auf *Verhaltenweisen*, an die man sich anpassen

muss. Während das Gesetz *befiehlt*, indem es sich auf ein Seinsollen beruft, *prädisponiert* der Ritus gewissermaßen gemäß der normierten Form und nicht durch Gehorsam ihm gegenüber, sondern nach Maßgabe seiner Anpassungsfähigkeit. Das richtige Maß jeder Gebärde, der kleinsten Bewegung, der geringsten Haltung, wie auch aller Faktoren, die eine Polarität darstellen, sind *yin* und *yang*, die die Welt bilden: In der Tat verbindet der Sinn der Riten beide nicht nur analogisierend, sondern er führt dazu, dass man jede Wirklichkeit als *einen laufenden Prozess* ansieht, ob dieser sich im Himmel vollzieht oder im Verhalten (*tian-xing/ren-xing*); die einzige Forderung besteht darin, dass er nicht abweicht. Die Riten sind die Normen für dieses Nichtabweichen. Sie sind es eher als die »Regeln«, auch wenn deren Aufstellung sehr genau, ja sehr minutiös sein kann, um diese Vielfalt abzudecken (*qu li*). Es handelt sich hier, um es noch einmal zu sagen, um dieselbe und konstante *Regulierung* der Gegensätze, verstanden als Fähigkeit, durch die Verwandlung hindurch das Gleichgewicht zu bewahren, wie auch immer die jeweilige Situation beschaffen ist.

### **Frage: Ist das (europäische) politische Ideal eine ausgeschöpfte Ressource?**

Man kommt nicht umhin, sich diese Frage in einer Zeit zu stellen, in der die politische Einigung Europas sich so schwer tut, was man an der unmöglich gewordenen Präambel seiner begrabenen Verfassung sehen kann. Was hat denn maßgeblich zu der geistigen, aber auch kulturellen Dynamik Europas beigetragen, wenn nicht schlussendlich das, was man bei Plato als *ideale Begrifflichkeit* vorfindet, in deren Schatten sich unser Denken, aber auch unser Leben, unsere Hoffnung, unsere Kämpfe, unsere Arbeit seither vollzogen haben? »Wir«, das ist eben dieses europäische »Wir«, das jetzt, wo es plötzlich näher rückt, sich in ihm mustert und wiedererkennt. Das sind das Wahre, das Gerechte, das Schöne, aufgestellt wie bei einer Parade. Welche zivilisatorische, kanalisierende Wirkung haben denn diese Ideale erzeugt, die von Plato aufgestellt worden sind, und zwar nicht in Gestalt von versteinerten Hypostasen, sondern aus der Erregung ihrer Entdeckung sowie ihrer *Erfindung* heraus? Man merkt, dass Plato von dieser Möglichkeit, die er eröffnet, selbst fasziniert ist. Diese Ideale haben jeweils das Streben der Wissenschaft, der Politik oder der Kunst beflügelt. Sie haben auch nur in diesem Abhängigkeitsverhältnis ihre Legitimität gefunden. In Europa haben sich diese Ideale in verschiedene Bereiche getrennt; gleichzeitig haben sie sich gemäß diesem einzigen Einheitskonzept definiert, das für jeden Bereich dessen Ziel formuliert und dieses zum Schicksal hypostasiert. Auf Grundlage dieser Ideale ist »Europa« seither entstanden, wobei »Schicksal« hier eine eigenartige Entfaltung in der Geschichte meint, die in dem Moment, in dem sie zusammenfassend erkennbar wird, schließlich das Ausmaß ihres Fremdseins erfasst.

Dass das Denken in Idealen gerade dazu geführt hat, *das Politische* als eigenständiges und unabhängiges System zu isolieren, indem es dieses von den natürlichen Regulierungen und Abläufen getrennt hat, kommt daher, dass es angefangen hat, das Gerechte als Wesenheit zu begreifen, um das gemeinschaftliche Zusammenleben auf der ausschließlichen Grundlage dieses Verständnisses zu denken. Wie viel Wagemut bedarf es, räumt Plato ein, um eine so radikale Trennung von der bestehenden (natürlichen) Ordnung zu vollziehen ... anstatt von dieser auszugehen, sie zu verbessern oder zu versuchen, die Unordnung zu »reparieren«, indem die Regulierung verstärkt wird, wie man es immer in China gemacht hat, ohne die Herrschaft des Fürsten von der dem Himmel und der Natur eigenen »Harmonie« zu trennen. Aber aufgrund der Tatsache, dass er sich nicht auf diese andere Welt stützen konnte, um die diesseitige zu kritisieren und neu zu gestalten, ist der chinesische Gelehrte immer im Schatten des Fürsten geblieben, ohne

mit ihm in Streit zu geraten; er ist nie ein »Intellektueller« geworden. Gegenüber der Macht ist er immer schutzlos geblieben und konnte nur sein »Klagelied« oder seinen »Protest« gegen die Verderbtheit und das Elend seiner Zeit erheben. Er hat keine andere Ordnungsvorstellung dagegenstellen können, die tatsächlich einen Bruch in der Geschichte hätte bewirken können und deren Perfektion er anschließend nur noch konsequent innerhalb der Gesellschaft hätte nachahmen müssen. Dass man Plato aufgrund der von ihm vertretenen Gedanken als reaktionär ansieht, ändert nichts an der Tatsache, dass er derjenige war, der durch seine Vorgehensweise die theoretische Möglichkeit von Revolution überhaupt freigesetzt hat. Revolution meint hier nicht nur den Sturz der etablierten Macht und ihre Ablösung durch eine bessere Macht, wie man es immer wieder vielerorts und zu jeder Zeit in der Welt unter dem Gewicht des Unerträglichen unternommen hat, sondern sie meint tatsächlich die Einführung und Vervielfältigung einer Form (des Seinsollens) in die Geschichte, die man *a priori* festgelegt hat.

Es vollzieht sich jedoch heutzutage von verschiedenen Seiten her eine lautlose Veränderung, die das an uns weitergegebene große zivilisatorische Gefüge untergräbt. Rührt die Krise Europas, die in erster Linie ideologischer Art ist, nicht daher, dass sich Europa mehr oder weniger unbemerkt von diesen »eindeutigen Modellen« gelöst hat, mit denen es gearbeitet hat und die es so lange getragen haben? Ist es nicht das, dessen Europa müde, oder, um es etwas klinischer zu sagen, *überdrüssig* ist? Der Überdruß (an einer Zivilisation) rührt für Europa daher, dass die Spannung des Ideals nachgelassen hat; man könnte auch sagen, sie rührt daher, dass Europa ihm misstraut, ohne zu wissen wie es das Ideal ersetzen soll oder will: Es bringt diese Spannung nicht mehr auf.

Ist es denn, insbesondere in der Politik, noch die Gerechtigkeit, die, ungeachtet ihres Weiterbestehens in konventionellen Diskursen, die Vorstellungen von der Zukunft leitet? Ist es nicht vielmehr, und zwar ohne dass man es sich eingesteht, ohne dass man es analysiert, das Streben nach umfassender *Regulierung*, das sich darauf beschränkt, Konsens zu erzeugen? Gibt es für uns Europäer überhaupt noch eine Vorstellung von der Zukunft, wenn jede Aussicht auf Erlösung oder auf Revolution schwindet? Das Wahre selbst herrscht nicht mehr unangefochten, auch nicht in seinem ureigensten Reich, der Wissenschaft, bei der man schonungslos die Schattenseite ihres Mythos aufdeckt hat, dass sie viel magischer, umständlicher und mühseliger vorgegangen ist. Sicher nimmt die Modellisierung (samt ihrer Mathematisierung) heutzutage eine dominierende, um nicht zu sagen eine hypertrophische Stellung ein, aber diese beschränkt sich auf das reine, funktionelle und gebietsweise Verwalten. Dieser Gedanke eines Modells trägt global nicht mehr, er ist nicht mehr imstande, einen Plan für die Menschheit zu entwerfen.

Unsicher über sich selbst geworden von dem Moment an, in dem es nicht mehr an diese Ideale angebunden ist, die es getragen haben, blickt Europa in jüngster Zeit verstärkt auf Denkweisen, die von woanders herkommen. Das Phänomen gehört zu dieser Generation; es wirkt durch unauffällige Risse, die jeden Tag tiefer werden, und die nach und nach das Ideal zerfasern. Da dieser Wandel sich nicht durch Diskurse, Konstruktion und Überzeugung vollzieht, wie innerhalb des *Logos* zu erwarten wäre, tun wir uns schwer, diesen diffusen und allgegenwärtigen Einfluss zu erfassen, der alles durchdringt und sich unauffällig verzweigt. Erst jetzt beginnen wir, dessen Ergebnis zu bemerken. Denn da Europa nicht mehr das Gewicht dieses Strebens nach Idealen auf sich nimmt, das es in Gang gehalten hat – oder dass es dieses Streben als illusionär verdächtigt und als zu kostspielig betrachtet, weil es dazu zwingt, zu abstrahieren und die Erfahrung zu opfern –, hofft Europa, seine Versöhnung in dem zu finden, was es gerne als seine Kehrseite betrachtet: ein kompensierender »Orient«, der diese aufwendigen Dualismen auflösen würde. Dem



Foto: M. Weitzel/Wikimedia Commons

großen Theater einer Offenbarungsrevolution stellt sich so eine *Regulierung* entgegen, die eine kontinuierliche Entfaltung fördert, ohne das Vertrauen aufzubrechen. Was man heutzutage unter der Überschrift »persönliche Entfaltung« verkauft und was die Buchhandlungen füllt, wobei Philosophie auf gefällige Portionen reduziert ist, speist sich aus einem solchen Rückfluss; es fördert stillschweigend seine Vermarktung. Es ist nicht Gegenstand einer abgestimmten Entscheidung, sondern ordnet sich unauffällig diesem Richtungswechsel zu: »*zen leben*«, als Marketing-Formel, das ist eben das Gegenteil des Ideals.

Es handelt sich hier jedoch um viel mehr als nur um einen Wandel oder um eine Umkehrung der Werte: Indem es sich vom Ideal löst, wendet sich Europa von dem ab, worauf sich seine Entwicklung gestützt hat oder zumindest wendet es sich von dem ab, was ihm Vertrauen in dieses Ideal gegeben hat. Es wendet sich von dem ab, an was es *geglaubt* hat. Gegenüber dem, was sich zu unauffällig in der europäischen Ideologie auflöst, um analysiert zu werden, sollte man jetzt gleichzeitig zwei Dinge tun: Man sollte den Begriff des Ideals aus der Standardisierung lösen, die es weltweit durch die geistige Vorherrschaft des Abendlandes erhalten hat, die jedoch gleichzeitig zu seinem Schwinden beiträgt, um erneut das erscheinen zu lassen, was es eigentlich bedeutet, und um zu begreifen, unter welchen besonderen Umständen es aus dem Denken entstehen musste. Gleichzeitig sollte man die Bilanz daraus ziehen, was durch diese Erfindung des Ideals ermöglicht worden ist, und was darin *fruchtbar* ist. Denn es geht nicht mehr darum, kulturelle Identitäten zu schaffen, die nunmehr aufgrund des weltweiten Austausches und der Kommunikation künstlich geworden sind, sondern es geht darum, *Ressourcen* ausfindig zu machen. Wir können nicht mehr die Konstruktion der Idealität als Notwendigkeit eines Denkens erfassen, das die unweigerliche Zukunft der ganzen Menschheit aufspürt. Europa muss sich fortan als besonderen, der Konkurrenz ausgesetzten »Fundus« betrachten. Damit ist überhaupt nicht gesagt, dass das (politische) Ideal ausgeschöpft wäre, dass es seinen Erfindungsreichtum eingebüßt hätte.

Übersetzung aus dem Französischen von Didier Gammelin.

→ François Jullien ist französischer Philosoph und Sinologe, lehrt in Paris

Mark Siemons

# Das Denken in Bewegung setzen

Europa und China, jenseits des Kulturrelativismus –  
Laudatio auf François Jullien



Foto: Karin Kiefen, Bremen

**W**er heute darüber nachdenkt, was die Verschiedenheit der Kulturen für die Politik bedeutet, kommt um China nicht herum. Der Aufstieg der alten Kultur zu einer wirtschaftlichen und politischen Macht, die sich den Strukturen des Westens nicht einliedert, lässt nach den Bewertungskriterien fragen, die man an Vorgänge wie diesen anlegen kann. Soll man, darf man, ein Land wie China aus seinen eigenen Maßstäben heraus verstehen? Oder betreibt, wer sich auf die Andersartigkeit einer Kultur beruft, das Geschäft repressiver Ideologen, die ihr Volk vor den Ansprüchen universeller Werte fernhalten wollen? Auf den ersten Blick ist China der klassische Fall einer solchen Auseinandersetzung zwischen Kulturrelativistinnen auf der einen Seite und Universalisten auf der anderen.

Auf den zweiten Blick zeigt jedoch gerade das Beispiel China, dass so einfach die Sache nicht ist. Die chinesische Kultur zeichnete sich von jeher eben durch ihre Beweglichkeit aus, mit der sie fremde Einflüsse in sich aufnahm. Und so, wie sie früher den indischen Buddhismus und den deutsch-russischen Marxismus integrierte, ist nicht zu erkennen, dass heute die Chinesen, die etwa im Internet oder an den Universitäten über Demokratie und Menschenrechte diskutieren, darin etwas sehen, was ihrer Kultur wesensfremd wäre. Sogar die Kommunistische Partei, die immer von den besonderen »chinesischen Kennzeichen« spricht, die verbieten würden, dass China eine westliche Demokratieform übernehme, hütet sich, das mit einer speziellen »Kultur« inhaltlich zu füllen. Offenbar betrifft die Kultur im Fall Chinas gar keine Ansammlung essenziellistischer, sich nach außen abgrenzender Positionen, sondern im Gegenteil eine gleichsam begriffslose Beweglichkeit, die potenziell alles einschließt und doch zugleich zu etwas Eigenem umschmilzt. So gesehen würde die chinesische Kultur also vor allem anderen die Frage danach aufwerfen, was überhaupt eine Kultur ist, und dabei alle vorgefassten Gewissheiten hinter sich lassen. Den chinesischen Weisen Zhuangzi pflegt François Jullien gern mit dem Satz zu zitieren: »In jeder Diskussion gibt es etwas Undiskutiertes.«

All dies gilt es zu erwägen, wenn mit einem Preis für politisches Denken heute ein Philosoph ausgezeichnet wird, der seine ganze Energie in das Ausloten sprachlicher Feinheiten zu stecken scheint. Ein Philosoph, der, genauer gesagt, jenen Abstand rekonstruieren will, den das klassische Chinesisch mit einigen seiner charakteristischen Besonderheiten zur europäischen Rationalität herstellt. Konfuzius zum Beispiel übersetzt er nicht wie üblich so: »Wer am Morgen den rechten Weg erkannt hat, könnte am Abend getrost sterben« (*Gespräche* IV, 8) – so als ob der Meister einer jener Sinn-

sucher wäre, wie man sie im Abendland gut kennt. Sondern er versucht, zu einer ursprünglichen, noch nicht in westliche Semantik übertragenen Struktur der alten Schriftzeichen zurückzugehen. Dann lautet der Satz so: »In der Frühe den Weg vernehmen und des Abends sterben: das geht.« Auf einmal stehen nicht mehr der »Weg« oder das »Sterben« im Zentrum des Satzes, sondern das kaum hörbare, am Rande der Nicht-Aussage balancierende: »Das geht.« François Jullien ist der Philosoph solcher kaum hörbaren Sätze, deren vermeintlich widerstandslos vor sich hin plätschernde Flachheit er unter den verfälschenden Versuchen, sie zu einer diskursfähigen Aussage umzuschmieden, freilegt.

François Jullien hat gerade selber demonstriert, welche weitgehenden Konsequenzen eine solche Philologie des kaum Hörbaren für die europäische Theorie des Politischen haben kann. Ich möchte nun zeigen, welche Rolle dieses Denken auch für die gegenwärtige Politik spielen kann – wie es ins Zentrum jener irritierenden Fragen führt, denen sich das Zusammenleben im eigenen Land und in der ganzen Welt durch die Globalisierung zurzeit ausgesetzt sieht. Ich möchte mich also auf den Umgang mit Kulturen konzentrieren, wie ihm François Jullien eine neue Perspektive eröffnet hat, die über den Ausgangspunkt China hinausgeht. Bei Jullien wird die Sprache der alten chinesischen Denker zur Probe aufs Exempel dessen, was Universalismus und was Kulturen bedeuten können – und was sie nicht bedeuten können.

**J**eder spürt, dass sich im Gefüge der Weltordnung etwas verschiebt, sei es durch den Aufstieg nicht-westlicher Mächte, durch die globalen Wanderbewegungen oder durch die Politisierung des Islam. Das alte Europa konzentriert sich in dieser Lage vielfach darauf, was es zu verlieren hat, und reagiert mit Unsicherheit. Eben noch schienen republikanisches Staatsverständnis, universalistische Werte und kulturelle Offenheit einen solchen Status unangefochtener Selbstverständlichkeit in Europa zu besitzen, dass man sich nicht vorstellen konnte, dass Ressentiments in der öffentlichen Sphäre gegen sie eine Chance hätten. Und jetzt wirbelt der Druck der ökonomischen, aber auch der kulturellen Globalisierung die vertrauten Kategorien durcheinander und zwingt dazu, ihren Zusammenhang neu und präziser als vorher zu bedenken. Auf der einen Seite wird ein in sich erstarrter Kulturbegriff dazu verwendet, republikanische Standards aufzuweichen – nicht nur nach außen, wenn man repressiven Regimen immer wieder eine spezielle kulturelle Tradition als Rechtfertigung durchgehen lässt, sondern neuerdings auch nach innen, wenn etwa die Bewohner der Bundesrepublik auf eine spezielle deutsche Kultur,

genannt »Leitkultur«, verpflichtet werden sollen. Auf der anderen Seite muss der Universalismus dazu herhalten, den Wert kultureller Verschiedenheit in Zweifel zu ziehen oder gar zu leugnen, dass es eine solche kulturelle Verschiedenheit überhaupt gibt, sofern damit etwas in irgendeiner Weise Relevantes gemeint sein soll.

Jenseits solcher Versuchungen tut sich eine grundsätzlichere Frage auf: die Frage nach dem Verständnis der Rationalität. Der Anspruch der Universalität von Werten kann sich nur von der Universalität der Vernunft herleiten, auf der sie gründen. Welche Rolle spielt es nun, dass die Menschenrechte zum ersten Mal in Europa formuliert wurden? Ist die europäische Rationalität, die das möglich machte, selber schon etwas Universelles? Oder bedarf sie aufgrund ihrer unvermeidlichen Begrenztheit und Partikularität einer fortwährenden Ergänzung und Kritik, damit die von ihr postulierten Werte sich mit immer größerem Recht tatsächlich als universelle bezeichnen können? Erschöpft, mit anderen Worten, »der Westen« die Rationalität? Oder kann man es für denkbar halten, dass andere Weltgegenden weitere Rationalitätsmöglichkeiten bergen? Das ist der Kern der Frage nach der Verschiedenheit der Kulturen, sofern damit nicht bloß andere folkloristische Oberflächen gemeint sein sollen. Stecken in nicht-westlichen Kulturen andere Rationalitätselemente, die der Westen sich umso weniger leisten kann zu ignorieren, als er am universellen Anspruch der von ihm vertretenen Werte interessiert ist? Solche Fragen, die man auf den ersten Blick für bloß akademische halten könnte, haben sehr handfeste Auswirkungen auf das globale Zusammenleben, auf die Art und Weise, mit der Europa seine Werte in der Welt zur Geltung bringt.

**F**rançois Jullien hat oft darüber berichtet, wie es dazu kam, dass er seinen »Umweg über China« antrat. Als junger Gräzist suchte er nach einer Möglichkeit, die eigene europäische Rationalität von außen zu betrachten, um so auch ihre blinden Flecken, ihre uneingestandenenen, da von innen notwendigerweise unsichtbaren Voraussetzungen in den Blick zu bekommen. Aus sich selbst heraus kann diese Rationalität ihr Außen, eine »Heterotopie«, wie Jullien mit Foucault formuliert, nicht erschaffen, da sie es dabei ja immer nur wie in einem Spiegelkabinett mit Projektionen ihrer selbst zu tun hätte. Wo aber sonst wäre das Außen dann zu suchen? Die Urkulturen, mit denen sich die Ethnologen beschäftigen, drücken sich nicht schriftlich aus und waren daher für Julliens Zwecke nicht geeignet. Indien kam nicht infrage, weil diese Kultur ihre etymologischen Wurzeln und Syntaxformen mit den europäischen Sprachen teilt. Die arabische Tradition war durch eine lange gemeinsame Geschichte und viele gegenseitige Beeinflussungen mit Europa verbunden, fiel also auch fort. Es blieb für Jullien am Ende nur eine Kultur, die alle Bedingungen erfüllte: die chinesische. So wurde er zum Sinologen, ein Sinologe freilich, der seine philosophische Ausgangsfrage nie aus dem Blick verlor.

Die Art und Weise, auf die Jullien von China aus nun auf Europa blickt, sollte sich sehr von der Art unterscheiden, auf die gewöhnlicherweise Kulturen miteinander verglichen, gegeneinander ausgespielt oder wechselseitig in Dialog gebracht werden. Kulturen sind für ihn keine opaken großen Textbausteine, die in dem aufgehen, was sie selbst von sich behaupten. »Jede Kultur«, so hat er einmal geschrieben, »und vor allem die europäische, die nicht aufhört, sich zu verändern und zu wandeln, sich zu ent-spezifizieren, um sich anders zu re-spezifizieren –, welche Merkmale wären bei ihr festzuhalten, die nicht eine Karikatur oder ein Klischee von ihr wären?« Die sogenannten dominanten, die auffälligsten Merkmale einer Kultur seien in Wirklichkeit auch die uninteressantesten. Der Grund dafür ist, dass Kulturen eben keine in sich geschlossenen, starren Monaden sind, die sich in ihren Absichten



Foto: Markus Kirchgöher

und Maßstäben definieren, also eingrenzen und fixieren ließen. So wie eine Kultur die Menschen, die in ihr aufwachsen, nicht determiniert, verändert sie sich selbst auch mit diesen Menschen, deren Leben – heute mehr denn je – durch vielerlei kulturelle Elemente beeinflusst ist und im Übrigen durch immer neue technische, ökonomische und politische Herausforderungen geprägt wird. Man könnte vielleicht so weit gehen, zu sagen, dass ein Gutteil heutiger Kurzschlüsse, Missverständnisse und Konfrontationen auf jene fatale Abstraktion zurückgeht, die Kulturen zu fest umgrenzten Blöcken macht, die wie im Modellbaukasten hin und her verschoben werden können.

François Jullien wählt einen anderen Weg. Bei seiner Suche nach noch unergründeten Möglichkeiten der Rationalität fahndet er nach dem, was er den »Übereinstimmungsgrund« einer Kultur nennt: dasjenige, was in einer Kultur schon gar nicht mehr eigens zum Thema gemacht wird, weil es deren für selbstverständlich gehaltenen, undiskutierten Boden darstellt. Diese impliziten Bedingungen einer Kultur lassen sich nicht durch die Großbegriffe erfassen, wie sie üblicherweise gegeneinandergestellt werden. Jullien sucht stattdessen nach möglichst unverbrauchten, wenig kompromittierten Vokabeln vom Rand des Diskurses, die auf der schiefen Ebene des Textverlaufs ihren Bedeutungshof allmählich zu erweitern vermögen; in seinen Essays geht es daher um Kategorien wie Fadheit, Neigung, Regulierung, Effizienz oder Kongruenz. Statt »Europa« und »China« frontal aufeinanderstoßen zu lassen, geht er von vielen einzelnen solcher Punkte aus, deren Linien sich dann in der Folge seiner Texte zu einem Netz verdichten, bis sie am Ende etwas enthüllen, was ursprünglich nicht abzusehen war.

**D**iese Methode verdankt sich einer gegen den Strich gebürsteten Lektüre alter chinesischer Autoren. Konfuzius zum Beispiel, der, wie wir gesehen haben, Jullien nicht in dem am interessantesten erscheint, was sich geschmeidig in einen westlichen Diskursrahmen wie den der Sinnsuche einfügen lässt, sondern in dem, was eine eigene Möglichkeit, zu denken und sich zu äußern begründet: eine Möglichkeit, die um so bemerkenswerter ist, je weniger hörbar, wahrnehmbar sie den westlichen Diskursmustern erst einmal vorkommt. In seinem Essay »Umweg und Zugang« zeigte Jullien, wie solche Texte dem definierenden Diskurs des Westens, der die Dinge möglichst eng einkreisen will, eine mehr hinweisende Rede gegenüberstellen. In dem Buch *Der Weise hängt an keiner Idee* demonstrierte er, wie diese Denkweise etwas in den Blick bekommen kann, das der auf Streitfragen und Debatten fixierten westlichen Rationalität entgeht: die Evidenz des allzu Bekannten und Gewöhnlichen. Ein erst kürzlich erschienener Band befasst sich mit »stillen Wandlungen« wie dem Al-

tern, die ein auf Identität und Kontinuitäten bezogenes Denken schwer auf seine Begriffe bringen kann. Im Bereich der Ästhetik, so schrieb er in dem Band *Über das Fade*, drücke sich dieser allein rationalen Unterscheidungen und Ausgrenzungen vorausliegende »Immanenzgrund« der Wirklichkeit in der »Fadheit« aus, mit der Dichtung, Malerei und Musik alle dramatischen Kontraste unterlaufen. Auf dem Feld des Handelns, legte er in dem Essay »Über die Wirksamkeit« dar, stehe der westlichen Modellbildung und Zweck-Mittel-Beziehung ein Denken in Situationspotenzialen gegenüber, das alle Wirkung organisch aus einer Ausgangsbedingung entstehen lässt.

Mit diesem Verfahren bringt Jullien erst einmal das Denken selbst in Bewegung. Indem er die eingefahrenen Pfade mit deren gewohnten Begriffen und Problemen verlässt und sich den in der Sprache und der jeweiligen Perspektive enthaltenen impliziten Vorannahmen zuwendet, schafft er neue Anknüpfungsmöglichkeiten. Entsprechend groß ist die Wirkung, die er auch weit außerhalb der Fachmilieus in Künstler- und Intellektuellenkreisen erzielt. Seine Kritiker versuchten Jullien dagegen vielfach weiter in den konventionellen Rastern einzuschließen, die sein Verfahren gerade aufgebrochen hatte, vor allem dem Raster des Kulturrelativismus.

Das weist auf etwas Allgemeineres hin: wie schwer nämlich die Vorstellung zu akzeptieren zu sein scheint, dass auch der im Westen zuerst formulierte Universalismus einer Erhellung durch Regionen außerhalb seines Ursprungsorts bedürfen kann. Dass Kulturen sich zwar fortwährend im Austausch mit anderen ändern, aber dabei doch ihre Fähigkeit behalten können, einander wechselseitig mit bislang Ungedachtem und Ungelebtem zu konfrontieren. Nachdem vielen klar geworden ist, dass Kulturen die Menschen nicht in Geiselnhaft nehmen, dass sie, mit anderen Worten, nicht alles sind, schwingt das Pendel mittlerweile offenbar öfter in die entgegengesetzte Richtung aus. Inzwischen muss man anscheinend wieder lernen: Kulturen sind auch nicht nichts.

Die Kritik veranlasste Jullien jedenfalls zu immer differenzierteren Erklärungen und Systematisierungen seines Ansatzes. Diese Selbstkommentare, vor allem in dem 2008 erschienenen und letztes Jahr auf Deutsch veröffentlichten Buch *Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen*, sind zu einem wesentlichen Bestandteil des Werks selbst geworden: Ein Werk, das nicht nur die Ergebnisse seiner chinesischen Erkundungen präsentieren, sondern ein methodisches Exempel statuieren will – einen Rahmen skizzieren, in dem sich das bewegen kann, was man eine Philosophie des kulturellen Abstands nennen kann.

**D**iese Philosophie geht davon aus, dass nicht nur das Reden über Kultur durch starre Abstraktionen in die Irre geführt wird, sondern auch das über Universalismus. Nur unter den Voraussetzungen solch vorschneller schematischer Abstraktionen kann man nämlich jenen Gegensatz zwischen Universalismus auf der einen Seite und Kulturalismus oder Kulturrelativismus auf der anderen konstruieren, der heute so viel Einfluss hat. Wieder bei Konfuzius hat Jullien die Bemerkung gefunden, dass der Weise »an keiner Idee hängt«, also nicht eine einzelne Idee allen weiteren Überlegungen voranstellt und sich dadurch begrenzen lässt. Er deutet diesen Ansatz als Forderung, das Denken in einer fortwährenden Spannung zu halten. Vielleicht hat ihn dieses Fundstück bei seiner Feststellung beeinflusst, dass es nicht im Voraus gegeben und definiert ist, was »der Mensch« ist, von dem die universellen Werte sprechen. Er bevorzugt daher den Ausdruck »das Menschliche« und schreibt: »Das Menschliche reflektiert sich – spiegelt sich und denkt gleichzeitig über sich nach – in seinen verschiedenen Vis-à-vis«, die, wie man ergänzen muss, in den verschiedenen Facetten der verschiedenen Kulturen gegeben sind. Er besteht also sowohl darauf, dass es reale Unterschiede

gibt, als auch, dass es etwas Gemeinsames gibt, das »Gemeinsame des Intelligiblen«, das sich gerade in den Unterschieden erkennen lässt. Gerade wenn man das »Universelle« als regulative Idee ernst nehme, schreibt er, werde es jede gegebene Totalität (wie die der »installierten Universalismen«) aufbrechen und fortlaufend »die Bedingungen der Möglichkeit eines Gemeinsamen freisetzen«.

Bei der »Selbstreflexion des Menschlichen«, die in einer solchen Art Kulturdialog stattfindet, könne es freilich nicht darum gehen, einen faulen Kompromiss zwischen den Werten auszuhandeln. »Warum sollte Europa auch nur ein wenig über die Freiheit verhandeln?«, fragt Jullien, und er formuliert ein weiteres Mal den Ausgangspunkt seiner intellektuellen Reise: »Für Europa geht es heute nicht darum, auf die Ansprüche seiner Vernunft, deren Universelles durchaus der Schlussstein ist, der so viele unterschiedliche Bestandteile zusammenhält, zu verzichten, sondern die Vernunft einer neuen Bearbeitung zu unterziehen.« Die einzige Lösung bestehe im Verstehen, in einer Toleranz, die »aus einer geteilten Intelligenz« kommt: »... dass jede Kultur, jede Person sich in der eigenen Sprache die Werte der anderen verständlich macht und sich dann von ihnen ausgehend reflektiert – also auch mit ihnen arbeitet.«

**E**s gilt also, in Julliens Worten, »die abgeschlossenen Universalitäten« aufzubrechen, um so »den Anspruch der Überschreitung, der dem Universellen eigen ist, zu befreien«. Eine solche Philosophie des kulturellen Abstands, der »Selbstreflexion des Menschlichen«, oder wie man sie nennen will, ist so recht erst durch die Globalisierung sowohl notwendig wie möglich geworden. Jullien selber weist darauf hin, dass die heutigen Philosophen die erste Generation darstellen, die das durch ihre Reisen durch die verschiedenen Intelligibilitäten leisten kann. Es liegt auf der Hand, dass durch eine solche Perspektive allein noch keine Lösungen und Handlungsanweisungen in den komplizierten Konflikten der Gegenwart zu erhoffen sind – das sollte man von der Philosophie vielleicht generell nicht erwarten. Aber sie ist dazu geeignet, den Blick zu öffnen, der durch eine Reihe falscher Gegensätze verstellt und verengt zu werden drohte.

Wie notwendig das ist, merkt man, wenn man sich die Konsequenzen des Gegenteils vor Augen führt. Jullien hat gezeigt, dass Kulturen, die keinen Abstand zu sich selbst herstellen können, die sich nicht transformieren und auf diese Weise im Plural existieren, von vornherein tote Kulturen sind. Man könnte also vielleicht mit anderen Worten formulieren: Eine Kultur ist tot, wenn sie zur Abstraktion erstarrt ist. Und das gilt erschreckenderweise, dies ist die spezielle Pointe Julliens, auch für die europäische Kultur, wenn es ihr nicht mehr gelingen würde, ihre Rationalität von außen zu betrachten. In anderen Fällen ist es augenscheinlich, dass eine solche Erstarrung unduldsam und gefährlich werden kann. Insofern liegt es geradezu im Interesse des Friedens, Kulturen wechselseitig lebendig zu halten.

»In jeder Diskussion gibt es etwas Undiskutiertes«, sagte Zhuangzi, und François Jullien hat ein Verfahren dafür entwickelt, dieses Undiskutierte zu beachten und fruchtbar zu machen. Kulturen bergen eben viel mehr als das, was sie selbst von sich behaupten, womit sie sich entweder gegeneinander abgrenzen oder gegenseitig neutralisieren. Deshalb ist die Alternative Kampf der Kulturen oder Ende der Geschichte keineswegs das Schicksal, dem wir ausgeliefert sind. Was könnte politischer sein, als inmitten solcher Schein-Dilemmata einen Weg zum Weiterdenken aufzuzeigen? Wir gratulieren François Jullien zum Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken.

→ Mark Siemons ist Kulturkorrespondent der Frankfurter Allgemeinen Zeitung in Peking.

### Das eigene Denkgebäude befragen

**S**ehr geehrte Damen und Herren, dieses Jahr darf ich zum vierten Mal an der Verleihung des Hannah-Arendt-Preises mitwirken. Ich möchte Sie im Namen des Senats ganz herzlich in der schönen oberen Halle unseres historischen Rathauses begrüßen.

Der Hannah-Arendt-Preis ist ein Preis für politisches Denken, er ist ein akademischer Preis und ein öffentlicher Preis. Der Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken wurde 1994 ins Leben gerufen und 1995 zum ersten Mal verliehen. Den Preis stiften der Senat der Freien Hansestadt Bremen gemeinsam mit der Heinrich-Böll-Stiftung. Die Preisträger werden von einer unabhängigen Jury ausgewählt, auf die kein Einfluss genommen wird, und anschließend gemeinsam von den Preisgebern Senat und Heinrich-Böll-Stiftung verliehen. Diese Form der Preisvergabe an sich ist bereits ein Ausdruck für politisches Denken, das sich nicht instrumentalisieren lassen will. Hannah Arendt wird in diesem Preis als herausragende Denkerin des 20. Jahrhunderts gewürdigt, die uns ein Vorbild in ihrer Unabhängigkeit von Ideologien und vorgegebenen Denkstrukturen ist.

Bei der Preisverleihung im Dezember 2009 war Kurt Flasch der Preisträger. Ein Philosophiehistoriker, der in seinem Buch *Kampfplätze der Philosophie* dargelegt hatte, wie viele der heute als gegeben hingegenommenen Wahrheiten der Philosophie, die scheinbar ruhige, abgeklärte und kontemplative Philosophie, ihren Ursprung in heftigen Auseinandersetzungen ihrer Zeit gefunden haben.

Dieser Preis ist auch Ausdruck des Versuchs, politisches Denken jenseits von Parteipolitik selbst zum Gegenstand des Diskurses einer interessierten Öffentlichkeit zu machen. Der allgemeinen »Politikverdrossenheit«, die in den Medien beklagt wird, wollen wir mit diesem Preis den Wert von Politik, die auf Denken beruht und des Denkens, das auf sein Umfeld rekurriert, entgegensetzen.

Hier finden wir den Ansatz von Hannah Arendts Denken abseits der Links-rechts-Polarisierung des akademischen Denkens. Damit wird auch die Meinung infrage gestellt, dass Werte absolut gesetzt werden können und universelle Allgemeingültigkeit besitzen. Der Ansatz weist auf die Relativität des eigenen Denkgebäudes hin, die uns in diesem Denkansatz gewahrt wird. Dies ist ein politisches Denken, das sich bewusst ist, dass es eine Begrenztheit der eigenen Denkprozesse gibt. Denken findet statt vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen Kontextes, der eigenen Geschichte und der eigenen Lebenswelt. Es ist geprägt von dem eigenen Geschlecht und Alter, sozialer Situation und Umfeld.



Dieses Jahr hat die Jury des Hannah-Arendt-Preises einen Denker als Preisträger ausgewählt, der von einem noch viel entfernteren Ort einen Blick auf unsere Denkgewohnheiten wirft.

Die gesamte Philosophie, die Werte, auf der unsere europäische, westliche Gesellschaft beruht, haben ihren Ursprung in der griechischen Philosophie und Sprache. Durch die Entfernung von den Ursprüngen der gewohnten Denkmuster in eine von den griechischen Wurzeln freie Denk- und Sprachentwicklung, nach China, nähert sich François Jullien auf ungewohnte Weise dem europäischen Denken.

China ist derzeit hauptsächlich als aufstrebende Weltwirtschaftsmacht mit großen Geldreserven und einem geradezu beängstigenden Appetit, einem beunruhigenden wirtschaftlichen Engagement auch in Europa in der Öffentlichkeit präsent.

Lange schon hat sich China davon verabschiedet für das Ausland nur ein



Fotos: Katrin Krieger, Bremen

großer Exportmarkt zu sein oder für das Ausland billige Massenproduktion zu übernehmen.

Auch vor dem Hintergrund der jüngeren politischen Ereignisse wie dem

Vorgehen der chinesischen Regierung gegen die studentischen Proteste oder der Haltung in Menschenrechtsfragen oder dem Umgang mit Tibet ist es umso wichtiger, sich in das chinesische Denken hineinzubegeben, allerdings meine ich, ohne Relativierung der eigenen Werte, der eigenen Gewissheiten und Denkstrukturen aber wohl.

So hilft uns der Preisträger zu verstehen, dass die Dualität westlichen Denkens nicht alternativlos ist. Der bei uns lange vorherrschende Glaube an die Allmacht des technischen Fortschrittes findet ausgerechnet

im modernen China nicht nur die Karikatur, wie wir sie gerne sehen wollen, sondern wird durch eine andere Denktradition neuen Brüchen zugeführt.

Wir bekommen einen Spiegel vorgehalten, in dem unserem eigenen Zweck-, Mittel- und Ziel-Denken chinesisches Denken als andere Möglichkeit gegenübergestellt wird. Wir wissen zwar, dass der Flügelschlag eines

Schmetterlings die Welt verändern kann, aber eben nicht welcher und wann. Jeder kennt die großen Strategen und Paranoiker, die ernsthaft glauben, genau zu wissen, welches Schräubchen gedreht werden muss oder gedreht wurde, um definierte Folgen zu erzeugen.

Die Preisverleihung ist wieder eine Herausforderung für den Kopf. Der politische, philosophische Diskurs in Europa ist von den Ideen Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenrechte nicht zu trennen.

Jullien fordert uns auf, einen von unserer gedanklichen Herkunft unbelasteten Blick auf China zu werfen. Es soll hier jemand sagen, dass das leicht ist.

Danke an die Jury für die Auswahl. Es tut Bremen gut, dass Sie helfen, nicht im politischen Pragmatismus zu ersticken.

Ihnen, Herr Jullien, meinen ganz herzlichen Glückwunsch und uns allen noch einen spannenden Abend.

→ Karoline Linnert ist Bürgermeisterin der Freien Hansestadt Bremen

# Das Unbehagen im westlichen Universalismus

Kolloquium zur Verleihung des Hannah-Arendt-Preises 2010  
an François Jullien

Es diskutierten François Jullien (Philosoph und Sinologe), Mark Siemons (Korrespondent der FAZ in Peking), Thomas Alkemeyer (Soziologe an der Uni Oldenburg) – Moderation: Antonia Grunenberg (Vorstand Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken e. V.)

### Prof. François Jullien:

Das Universelle ist eine sehr originale Ausprägung der europäischen Tradition. Der Begriff Universalität oder Universalismus ist in Abgrenzung der Indiskrepanz zum Begriff des Allgemeinen entstanden – das ist seine Geburtsstunde. Das Allgemeine, *le général*, ist das, was man nicht hinterfragen kann. Das Universelle kann nicht verändert werden, es liegt im Bereich der Notwendigkeit. Und die europäische Tradition basiert auf der Trennung zwischen dem Allgemeinen und dem Notwendigen und unter anderem auch dem Gesetz. Das Universelle ist der Erfahrung oder dem Empirischen vorgeschaltet.

Das kennen Sie sehr gut, denn Sie fügen sich in Europa in die kantische Tradition ein, die verschiedene Auswirkungen auf das nachkantische Denken gehabt hat, aber angefangen hat es mit Kant. Der Begriff des Universellen, der ursprünglich in der Wissenschaft entstand, wurde auf die menschlichen Belange angewandt. Bei näherer Betrachtung stellt man fest, dass die Entstehung dieses Universellen jedoch nicht so eindeutig vonstattengegangen ist. Seltsamerweise ist die Entstehung oder das Denken des Universalen etwas Singuläres, eine einzigartige, teilweise eine chaotische, auf jeden Fall keine geradlinige Geschichte.

Wie gesagt, dieses philosophisch Universelle basiert auf dem Begriff der Notwendigkeit. So entwickelt sich etwas wie eine Notwendigkeit in der Geschichte, eine notwendige Geschichte des menschlichen Geistes. Ich begreife das Universelle quasi als das Bindeglied zwischen verschiedenen Elementen der europäischen Tradition. Ich denke, dass hauptsächlich der kritische Begriff der Notwendigkeit, die Notwendigkeit im römischen Recht und der paulinische Ansatz durch das Universelle als Bindeglied festgehalten werden. Ich verstehe das Universelle als Zement oder Bindeglied einer sehr heterogenen, disparaten europäischen Geschichte.

Ich möchte hauptsächlich auf zwei Richtungen hinweisen, wie sich das Universelle entwickelt hat und wie es hinterfragt wurde. Die Entstehungsgeschichte des Universellen ist eine singuläre Geschichte. Das ist der erste Aspekt. Weiterhin ist es so, dass die europäische Kultur in dem Moment, in dem sie sich anderen Kulturen öffnet, diesen Begriff des Universellen in der Form, wie sie in Europa entstanden ist, nicht vorfindet. Wir haben also eine doppelte Ebene des Hinterfragens: innerhalb der europäischen Geschichte, in der das Universelle sich als einzigartiger Aspekt

zeigt, und im Kontakt mit anderen Kulturen, in denen dieser Begriff eben nicht so auftaucht.

Ich möchte diese Thematik damit vertiefen, dass die Art, wie das Universelle in der griechischen Kultur entstanden ist, hauptsächlich den Begriff ausmacht. Das ist eben der Inbegriff des Universellen im griechischen Denken, und der Begriff ist in der Lage, das Ganze der Welt zu denken, *to holon* auf Griechisch, und die Maßgabe, wonach dieser Begriff sich entwickeln soll, ist *kat holon*, also nach dem Ganzen, als Ganzes eben, begriffen. Darin gründet der Anspruch des Universellen. So wie auch die sokratische Episode, durch Aristoteles beschrieben – das ist diese Wende vom Partikularen zum Universellen, anhand oder auf der Grundlage des Begriffs. Mit anderen Worten, der Begriff, so, wie wir ihn kennen, ist die Grundlage für das Universelle.

Ein zweites Beispiel ist die *Civitas Romana*, die römische Staatsangehörigkeit. Auch sie hat einen universellen Anspruch. Alle Menschen, alle Länder, die unter dem Römischen Reich standen, hatten ihre eigene, lokale Staatsangehörigkeit oder *Citoyenneté*, also Bürgerlichkeit. Sie hatten aber auch eine zweite, die war eben dieses Universelle, die *Civitas Romana*. Sie hatten also eine doppelte Staatsangehörigkeit. Und das entscheidende Datum ist 212, als dieser Begriff der allgemeinen *Civitas Universa* entstanden ist, das heißt, eine Staatsangehörigkeit, die für alle Menschen und alle Länder gilt, die unter dem Römischen Reich standen.

In der paulinischen Ausprägung, eine andere Ausprägung des *Universa*, das ist die Entstehung des Christentums, oder eher des christlichen Denkens bei Paulus. Paulus sprach kein Griechisch, er sprach Aramäisch. Aber er hat versucht, die Verkündung des Heils der griechischen Sprache aufzupropfen, zumindest diese Sprache anzunehmen, weil sie eben der Inbegriff des Universellen ist. Das heißt, das Universale des Begriffs findet sich wieder in der Verkündung der christlichen Heilsbotschaft in der griechischen Sprache. Aber das Ergebnis dieses Gedankengangs ist, man ist weder Jude noch Grieche, weder Mann noch Frau, man hat einfach den Status des Kindes Gottes. Das ist quasi eine Überwindung des Partikularen. Wiederum ist dieser Anspruch des Universellen jeder Geschichte oder Geschichtlichkeit vorgeschaltet. Und dadurch gibt es so etwas wie einen Heilsplan für die ganze Menschheit, und dieser macht sich fest an dem Anspruch des Universellen.

Die Frage ist, warum ich in meinem Denken den Weg über China gehe, warum versuche ich, über den Umweg über China die Dinge von außen zu betrachten und nicht von innen? – Vielleicht weil wir das, was wir kennen, eben zu gut kennen und von innen





Fotos: Markus Kirchgasser

heraus nicht in der Lage sind, die Dinge so zu verstehen, wie man sie eigentlich verstehen möchte. Deswegen werde ich ein bisschen erklären, wie ich die Dinge sehe. Mein Ansatz besteht darin, zwei Dinge auseinanderzuhalten – auf der einen Seite das Universelle oder das Universale, auf der anderen das, was man Universalismus genannt hat. Wenn ich sage, dieses Ding ist universal, dann habe ich eine abgeschlossene Einheit, Gesamtheit, die in sich ruht. Damit verfüge ich über das Ganze des Universums. Ich versuche nun, für den Begriff des Universellen gegen diese allzu zufriedene Gesamtheit und Totalisierung des Denkens anzutreten, ich mobilisiere den Begriff des Universellen. Für mich ist das ein rebellischer aufständischer Begriff, den ich gegen diesen selbstzufriedenen Universalismus mobilisiere. Ein Beispiel: Das allgemeine Wahlrecht in Frankreich schloss zunächst die Frauen aus. Ich kann also gar nicht von einem Universalismus sprechen, wenn die Hälfte der Bevölkerung nicht in diesen Gedankengang eingeschlossen ist. Also ein trügerischer Universalismus, eine trügerische Gesamtheit. Der Begriff des Universellen zeigt das Selbstgefällige des Universalismus. Er zeigt den Mangel auf. So verstehe ich den Begriff des Universellen.

Ich stelle mir einen universellen Begriff vor als Öffnung und nicht als Abgeschlossenes, einen, der den Geist auf andere Dinge hin öffnet, um zum Beispiel Mängel oder Fehler aufzuzeigen innerhalb des Universalismus, so, wie er in Europa entstanden ist. Ich versuche also, einen anderen Standpunkt einzunehmen als den traditionellen. Was erfahre ich diesbezüglich durch den Umweg über China? Dass diese universellen Kategorien so universell, eindeutig, a priori und jenseits der Empirie nicht sind, wie sie sich darstellen. Begriffe wie Ort, Zeit, Wesen, Essenz haben für mich nicht mehr diese Eindeutigkeit, die sie mal hatten. Ich habe meine ganze Jugend damit verbracht, Kant zu lesen, etwa *Die Kritik der reinen Vernunft*. In der transzendentalen Analytik werden diese ganzen Kategorien, Wesenheiten aufgeführt, und jahrelang habe ich geglaubt, dass das abschließende, ultimative Kategorien sind. Sie erheben den Anspruch, das Gesamte zu denken, für jeden Verstand gültig, unabhängig davon, wo der Mensch herkommt, unabhängig von der Sprache, in der sie gesprochen wird. Das ist gewissermaßen eine Überwindung der Verschiedenheiten, oder der Unterschiede, die verschiedene Sprachen haben, das wird neutralisiert, wird überlagert, und so hat man universelle Kategorien für jeden Menschen unabhängig vom Kulturkreis und von der Sprache: Substanz, Existenz, Inhärenz.

Wenn ich nun den Weg über China gehe, merke ich, dass der Begriff »Existenz«, der sich bei uns in eine eindeutig ontologische Tradition einfügt, nicht mehr diese Eindeutigkeit hat. Wenn ich zum Beispiel ein Wort für Ding oder *chose* in China nehme – bei uns ist es eben Ding, in China ist es Ost-West, also quasi Gegensätze. So wird das aufgefasst. *To chin* auf Chinesisch, das

habe ich aufgeschrieben. *Ton Jing*. Wir sagen Ding. Dadurch entsteht eine Verbindung, eine Polarisierung, sie haben also das Zusammensetzen, die Gegenüberstellung von zwei konträren Begriffen. Dadurch entsteht eben eine Verbindung. Das heißt, dass dieser Begriff der Substanz oder der Existenz oder der Inhärenz für China irrelevant ist.

Dasselbe gilt auch für den Unterschied zwischen Sein, also *Existenz*, und Nichtsein, *Inexistenz*. Das Ganze, oder diese Unterscheidung im europäischen Kulturkreis oder Kulturraum, ist nur möglich, weil wir das Verb *sein* haben. Im Chinesischen gibt es kein Verb *sein*, deswegen kann ich dort diese Unterscheidung nicht treffen. Sie basiert also auf der Sprache. Dadurch entsteht der Eindruck, dass diese Begriffe in der europäischen Tradition etwas Künstliches haben, dass sie reine Erfindungen sind, gleichsam etwas, das ich entwickelt habe, um im Denken weiterzukommen. Sie bekommen so ein bisschen den Aspekt eines Artefakts, wenn man das mit dem chinesischen Denken beleuchtet. Das chinesische Denken sagt, *il y a*, es gibt, und *il n'y a pas*, es gibt nicht, das ist die Unterscheidung im chinesischen Sprachraum sozusagen, dass etwas existiert oder nicht. Das heißt, es ist, wenn wir so wollen, der Substanz vorgeschaltet, es ist im Entstehen begriffen, aber es ist eben kein Sein. Und eine Frau, die ein Kind zur Welt bringt, schafft im Prinzip den Übergang zwischen *il y a* – es gibt – und *il n'y a pas* – es gibt nicht ..., es ist als Relation gedacht. Also quasi, die Fruchtbarkeit entsteht, oder durch die Verwandlung des »es gibt nicht« in das »es gibt«, nicht zwischen *Existenz* und *Inexistenz*.

Durch den Umweg durch China werden diese Kategorien, die im Prinzip in Stein gemeißelt waren, quasi zum Leben erweckt, werden sehr prägnant und dadurch auch hinterfragt, und vielleicht kann man sie dadurch etwas anders einsetzen. Ein weiteres Beispiel: Das Wort »Landschaft«. Das ist ein europäischer Begriff, *landscape* im Englischen, *paysage* im Französischen. Ein eindeutiger Begriff. Sie haben ein Land, das Sie aufteilen, in verschiedene Gebiete oder Parzellen oder Aspekte, eine Aufteilung des Raums, durch ein wahrnehmendes Subjekt vollzogen. Deswegen der Begriff Landschaft. Diesen Begriff gibt es in China nicht – man unterscheidet zwischen Bergen, *montagne* und *che chuey*, Wasser. *L'eau*, genau, das ist oben, und unten das Mobile oder das Bewegliche und das Unbewegliche, also, diese Polarisierung gibt es im Chinesischen nicht. Weil es die ontologische Prämisse im chinesischen Denken nicht gibt.

Ich möchte meine Ausführungen mit den Fragen der Menschenrechte ergänzen, die gerade an den Begriff des Universellen geknüpft sind. Der Begriff der Menschenrechte ist in Europa entstanden, und es ist eine historische Begegnung, der man sich nicht entziehen kann. Es gibt die Bestrebungen, den Begriff der Menschenrechte als eine singuläre Geschichte zu begreifen, als eine Geschichte, die nicht universell gültig ist. Man könnte im

Prinzip über den Begriff der Menschenrechte sagen, er ist eine rein europäische ideologische Produktion. Dadurch entsteht eine Relativierung des Begriffs der Menschenrechte, wie sie etwa gerne von der UNESCO betrieben wird. So betrachtet haben die Menschenrechte keine absolute Gültigkeit. Sie sind sozusagen eine anthropologische Variation.

Mein Standpunkt ist: Fängt man an, die Menschenrechte zu relativieren, bedeutet das auch den Untergang der Menschenrechte. Will man einem Relativismus entgehen, muss man den Menschenrechten einen absoluten Wert zuschreiben. Aber die Frage ist, wie kann ich dieses Absolute begreifen? Ich denke, es gibt zwei verschiedene Wege, sich der Frage der Menschenrechte zu nähern – eine positive und eine negative Art. Ich fange mal mit dem positiven Aspekt an.

Menschenrechte sind Werte, die mit der Aufklärung entstanden sind. Innerhalb von Europa gibt es eine Zustimmung für sie. Das ist gleichsam unser Credo, ein aufklärerisches Credo. Die Frage ist, können wir oder warum wollen wir diese Werte, dieses ideologische Credo, anderen Kulturen aufzwingen, die diese Begriffe vielleicht nicht haben? Warum müssen wir diese Verweltlichung, Laizisierung, wie wir sie in Europa betrieben haben, anderen Gesellschaften oder Kulturen aufzwingen? Das war der positive Aspekt.

Dann gibt es einen negativen Aspekt, der darin besteht – Entschuldigung, dass ich eben diesen Relativismus ablehne und dass ich Nein sage, das ist ein Nein, ein Nein der Empörung. Gegenüber dem Unerträglichen, *l'intolérable*, muss ich zu diesem Credo stehen und behaupten, also stehe ich für dieses Credo ein. Dieser negative Aspekt äußert sich durch einen Protestschrei, durch eine Ablehnung des Unerträglichen. Aber unter diesem negativen Aspekt taucht das Unbedingte auf, das Absolute, weil in dem Moment, in dem ich versuche, dieses Negative eben positiv zu betrachten oder daraus ein Positivum zu machen, schlägt es vom Unbedingten ins Bedingte um, wandelt es seine Ausprägung. Dieser negative Aspekt des Universellen als Ablehnung, als Empörung bringt ein Absolutes zum Vorschein, einen positiven Wert. Aber in dem Moment, in dem ich es positivieren will, verliert es seinen absoluten Charakter.

Es gibt vielleicht noch eine zweite Möglichkeit, tendenziell die Menschenrechte auf zwei verschiedene Arten zu sehen – entweder versuche ich eine minimalistische Version, das ist der erste Aspekt, also Minima der Menschenrechte darzustellen, oder die Menschenrechte sind etwas, was noch hinzukommt, was man zu einer schon bestehenden Ideologie hinzufügen kann. Persönlich kann ich diese Unterscheidung nicht machen. Gedanklich kann

ich diese Unterscheidung nicht machen zwischen auf der einen Seite minimalistischen Menschenrechten und Menschenrechten, die quasi dann, wie man so schön sagt, *on top* noch dazukämen.

Aber ich kann, auf der *einen oder anderen* Seite, für mich, für meine Begriffe versuchen, diesen Menschenrechten eben diesen universalen Charakter geben oder zuzusprechen. Es ist ein Begriff, den ich unbedingt brauche für mein Denken, und ich mache den Unterschied zwischen einem universalistischen und einem universalisierenden Begriff. Ich mobilisiere den Begriff der Menschenrechte als universalisierenden Begriff, das heißt, es ist ein Vektor, der bestimmte Gedanken tragen kann, eine regulierende Idee. Da bin ich wieder bei Kant, das ist etwas, was mir erlaubt, Geschichte zu denken, Erfahrungen zu erfassen, nicht auf eine erstarrte, ein für alle Mal feststehende Art und Weise, sondern auf eine sehr dynamische Art, die Dinge zu verstehen. Und vielleicht kann ich, ausgehend von dieser Interpretation der Menschenrechte, etwas Gemeinsames für die ganze Welt oder eben für die Menschheit herausfinden.

#### Prof. Thomas Alkemeyer:

Mir leuchtet Ihr Argument sehr ein, dass es einer Exteriorität bedarf, um die ungedachten Grundlagen des eigenen Denkens, und die nur sehr schwer denkbaren Grundlagen des eigenen Denkens, vielleicht gar nicht zu denken in Grundlagen, wenn man nicht diese Exteriorität konstruiert. Also diese Grundlagen gewissermaßen von außen – Sie haben den foucaultschen Begriff der Heterotopie benutzt – aus der Perspektive einer Heterotopie offenzulegen. Ich habe eine erste Frage, die sich auf der Ebene von Erkenntnistheorie bewegt. Könnte man sagen, dass sich in Ihrem Werk zwei erkenntnistheoretische Haltungen finden, und zwar eine universale und eine partikulare? Diese Idee, die ungedachten Grundlagen des eigenen Denkens aus der Perspektive einer Heterotopie zu denken, das ist ja ein klassisch aufklärerisches Projekt. Insofern ist das eine Perspektive, die darauf abzielt, gewissermaßen das Ganze des eigenen Denkens, der eigenen Kultur aus der Perspektive der Heterotopie an die Oberfläche zu holen.

Daneben plädieren Sie für so etwas wie eine eher partikulare Erkenntnistheorie, Sie streichen an dem Denken, das Sie als Chinesisch etikettieren, heraus, dass es eine andere Form der Erkenntnis gibt als die, etwas aus der *Distance* zu betrachten und gewissermaßen auch zum Objekt der eigenen Betrachtung zu machen, nämlich eine Form der Erkenntnis, die dadurch zustande kommt, dass man sich Entwicklungen, Wandlungen und so weiter anschmiegt und einen praktischen Sinn für diese stillschweigend

## Preisträger seit 1995

1995: Agnes Heller, ungarische Philosophin; lebt in USA und Ungarn

1996: François Furet, französischer Historiker; lebte in Paris

1997: Freimut Duve, Publizist, Herausgeber und Politiker; lebt in Hamburg und Joachim Gauck, Vikar und Pastor der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Mecklenburg; lebt in Berlin

1998: Antje Vollmer, Publizistin und Politikerin; lebt in Berlin und

Claude Lefort (†), Publizist und Professor für politische Philosophie, lebte in Paris

1999: Massimo Cacciari, italienischer Philosoph und Politiker; lebt in Mailand

2000: Jelena Bonner, Studium der Literatur und Medizin; lebt in den USA

2001: Ernst Vollrath, Professor für Politische Philosophie; lebte in Köln und Daniel Cohn-Bendit, Publizist und Politiker; lebt in Frankfurt am Main

2002: Gianni Vattimo, italienischer Philosoph und Politiker; lebt in Turin

2003: Michael Ignatieff, Publizist, Schriftsteller, Professor für Menschenrechtspraxis; lebt in Boston

2004: Ernst Wolfgang Böckenförde, Rechtsphilosoph; lebt im Breisgau

2005: Vaira Vike-Freiberga, Psychologin und von 1999–2007 lettische Staatspräsidentin

2006: Julia Kristeva, Literaturtheoretikerin, Psychoanalytikerin, Schriftstellerin und Philosophin, lebt in Paris

2007: Tony Judt (†), britischer Historiker und Autor, lebte in New York

2008: Victor Zaslavsky, Ingenieur und Soziologe, lehrt Politische Soziologie in Rom

2009: Kurt Flasch, Philosophiehistoriker, spezialisiert auf die Spätantike und das Mittelalter und Autor zahlreicher Bücher

2010: François Jullien, französischer Philosoph und Sinologe, lehrt in Paris



Fotos: Markus Kirchgasser

ablaufenden Prozesse entwickelt. Das wäre gewissermaßen eine Form der Erkenntnis, die sich auf konkrete Prozesse einlässt, sich anschmiegt, wie Sie schreiben, um auf der Grundlage dieses mimetischen Sich-Anschmiegens an diese Wandlungen regulierend und unmerklich eingreifen zu können.

Das sind zwei unterschiedliche erkenntnistheoretische Konzepte – mich würde interessieren, in welchem Verhältnis die zueinander stehen.

**Prof. François Jullien:**

Die Frage, die ich mir stelle, geht etwas weiter als die Unterscheidung, die Sie getroffen haben, zwischen einer Erkenntnistheorie, die vielleicht einen universellen Anspruch hat, und einer Erkenntnistheorie, die sich mit dem Singulären beschäftigt. Ich stelle mir die Frage, ob dieser Begriff der Erkenntnistheorie nach dem Umweg über China überhaupt noch seine Gültigkeit behält. Das heißt, ich hinterfrage den Begriff als solchen. Das ist ein sehr europäischer Begriff, und allein schon deswegen, durch diesen Umweg über China, bin ich geneigt, diesen Begriff als solchen überhaupt erst einmal infrage zu stellen, bevor ich ihn noch einmal separiere in verschiedene Ausprägungen. Auch dieser Begriff des Konkreten ist eine sehr europäische Art, die Dinge zu betrachten. Persönlich kenne ich keine Entsprechung im chinesischen Sprachraum für diesen Begriff.

Der Schritt, den ich gehen möchte, ist überhaupt, das Denken zu entkategorisieren. Das heißt, ich bescheide mich nicht mit einer Schwarz-Weiß-Unterscheidung zwischen China dort und Europa hier, ich versuche, etwas weiter zu gehen und diese ganzen Kategorien zu entkategorisieren. Und ganz wichtig: Mein Anliegen besteht nicht darin, eine einfache Unterscheidung oder Gegenüberstellung zwischen China und Europa zu machen. Denn im Mittelalter haben chinesische Denker bestimmte Aspekte des griechischen Denkens doch erfasst, sich damit beschäftigt, sie vielleicht ein bisschen begriffen. Das Ergebnis war, sie kennen die Begriffe, aber es hat sie überhaupt nicht interessiert, und schon gar nicht die Erkenntnistheorie. Sie sind wesentlich mehr interessiert an Begriffen wie zum Beispiel Ressource, Energie, wegen der Persönlichkeit – das sind mehr chinesische Kategorien.

Mein Bestreben besteht also darin, diese Kategorisierung, wie sie im europäischen Denken stattgefunden hat, überhaupt erst infrage zu stellen. Die ganze Aufteilung ist als solche Problem und Gegenstand meines Hinterfragens.

**Mark Siemons:**

Ich fand sehr interessant, dass Sie im Zusammenhang mit den Menschenrechten von Universalisierung sprachen und dass das auch einen offenen Prozess einschließt, der aber gleichzeitig das möglicherweise Unbedingte nicht leugnet. Da scheint mir, da steckt etwas drin – die Unterscheidung zwischen dem, was ge-

meint sein könnte oder gemeint ist auch mit so einem Begriff, also sozusagen der Rebellionskern, der in so einem Begriff drinstecken kann, und der Art von Abstraktion, die man wählt oder die man dafür in Anschlag bringt. Und das scheint mir im gegenwärtigen China auch eine Rolle zu spielen, wo der Begriff der Menschenrechte, in bestimmten Kreisen zumindest, gewisse Aversionen hervorruft. Ich beziehe mich jetzt auf das, was normale Leute, also auch innerhalb der Gesellschaft, an Aversionen haben, weil sie denken, Menschenrechte wäre ein westlicher Kampfbegriff, um China in irgendeiner Weise niederzuhalten. Das ist jetzt das, was der Staat macht, und sozusagen auch in Repressionsmaßnahmen tritt. Das ist eine andere Ebene, also, das meine ich jetzt nicht.

Gleichzeitig aber, was in der Bevölkerung eine sehr große Rolle spielt, ist das, was gemeint ist mit Menschenrechten, nämlich zum Beispiel der Kampf um Meinungsfreiheit, der Kampf gegen Ungerechtigkeiten, denen man ausgesetzt ist, durch Funktionäre im täglichen Umfeld. Vor kurzem spielte eine große Rolle, dass der Sohn eines hohen Funktionärs in einer Provinzstadt eine Schülerin tödlich angefahren hat. Er hat Fahrerflucht begangen, wurde aber angehalten, und dann sagte er, was wollt ihr denn? Ich bin der Sohn von Li Gang, das ist dieser Funktionär, und das hat sich dann in Windeseile über das Internet verbreitet in ganz China und ist bis heute, obwohl das schon mehrere Monate her ist, ein unglaubliches Thema. Auf eine sehr unabstrakte oder auch vorpolitische Weise ist das ein Thema, weil jeder spürt, da ist eine fundamentale Ungerechtigkeit, gegen die man aufsteht und die man sich nicht bieten lassen will. Auch die offizielle Presse ist gezwungen nachzuziehen und darüber zu berichten, sogar die Justiz kommt dann unter einen gewissen Druck. Das heißt, Dinge, in denen sozusagen dieses Rebellische, der in dem Begriff der Menschenrechte steckt und das ihnen seine starke Energie gibt, sind vorhanden und wirken auch politisch.

Ähnlich verhält es sich mit der neu entstandenen Internetstruktur, sie verschafft dem Kampf um Meinungsfreiheit und Öffentlichkeit eine ganz andere Ebene. Das liegt noch mal unterhalb des abstrakt zusammengefassten Begriffs der Menschenrechte. Das erscheint mir vielleicht als Illustration einer Unterscheidung, die in dem, was Francois Jullien sagt, eventuell drinsteckt.

**Prof. Antonia Grunenberg:**

Ich würde gerne noch eine etwas grundsätzlichere Frage aufwerfen. Sie versuchen sozusagen, aus dem geschlossenen Raum des europäischen Denkens auszusteigen. Die Kritiken, die man an Ihnen übt, kommen aber aus diesem geschlossenen Denken des europäischen Raums. Meine Frage heißt: Wie geht das überhaupt, wie geht der Umweg über China? Ich möchte es etwas konkreter machen: Das europäische Denken ist ein Denken in Ausschließungen. Sie haben gestern und auch heute über das griechische

### Botschafter des Denkens

Ich bin sehr gerührt, heute als Vertreter Frankreichs im Rahmen dieser – einer deutschen – Preisverleihung zu Ihnen sprechen zu dürfen. Insbesondere, da der Preisträger Professor François Jullien ein Landsmann ist.

Auf der Liste der Preisträger des Hannah-Arendt-Preises so viele Franzosen zu sehen – insgesamt fast ein Viertel – ist eine Freude; und ich bin sehr stolz darüber, wenn ich das so sagen darf. Preisträger, die aus den verschiedensten Blickrichtungen zum öffentlichen politischen Denken und Handeln beigetragen haben; Preisträger mit den unterschiedlichsten Hintergründen – aus der Politik, der Geschichte, den Sprachwissenschaften, den Sozialwissenschaften oder auch der Philosophie.

Mir scheint, dies ist ein wichtiges Zeichen für den ständigen gesellschaftlichen und politischen Dialog zwischen unseren beiden Ländern.

In Ihrer Arbeit als Philosoph sind Sie, lieber François Jullien, ein Botschafter Chinas. Heute, hier, sind Sie ein Botschafter Frankreichs und – viel wichtiger noch – ein Botschafter des Denkens, der Menschen. Für mich als Diplomat sind Sie aber auch ein Beispiel dafür, dass man im täglichen Umgang mit Menschen stets versuchen muss, den Anderen in seinem wahren Wesen zu begreifen. Vor allem, wenn man ihn verstehen und mit ihm zusammenarbeiten will. Zu dieser Verständigung zwischen den Kulturen leisten Sie mit Ihren Arbeiten einen ganz beispielhaften Beitrag.

Auch finde ich es sehr passend, dass Sie diesen Preis heute hier in Bremen verliehen bekommen. Denn mit seiner jahrhundertelangen Tradition in den inter-



Foto: Katrin Klefer, Bremen

nationalen Beziehungen ist Bremen – genauso wie Sie, lieber François Jullien – ein Beispiel für den Willen, sich anderen Kulturen zu öffnen; und für die Bereitschaft, anderen Kulturen Respekt und Verständnis entgegenzubringen.

Wir sind froh, dass wir in dieser Stadt nicht nur heute zu Gast sind, sondern freuen uns über die vielen Jahre der Gastfreundschaft und des Vertrauens, die Bremen uns, dem Institut Français, und vielen unserer Landsleute entgegengebracht hat und entgegenbringt.

Vielen Dank an Sie, verehrte Mitglieder der Jury, für die Würdigung des Werkes von François Jullien und natürlich an Sie, Professor Jullien, für Ihre so wichtige Arbeit.

→ Charles Malinas ist Botschaftsrat für Kultur, Bildung und Hochschulwesen an der Französischen Botschaft und Leiter des Institut français d'Allemagne.

Denken gesprochen, Sie haben über die römischen Traditionen gesprochen, und beide Traditionslinien waren immer darauf aus, Räume zu schaffen. Wenn man einen Raum schafft, muss man das andere ausschließen.

Also, der Raum der griechischen Polis ist abgeschlossen worden gegenüber der Familie, gegenüber allem, was außen ist, also den Barbaren, und das Modell, von dem Sie sprechen, ist ein totalisierendes Modell dieses Innenraumes. Und das ist die Tradition, in der wir denken. Mich interessiert einfach, ob man dem Denken und wie man dem Denken des Raumes ein Denken in offenen Prozessen gegenüberstellen kann. Und natürlich interessiert mich das für das *politische* Denken und nicht generell als philosophisches Problem.

#### Prof. François Jullien:

Gewiss, meine Art, wie ich denke oder wie ich arbeite, kann Anlass zu Kritik geben. Ich denke mal, ich fange wieder an mit der Unterscheidung, die ich vorhin getroffen habe, also mit negativ und positiv. Ein negativer Aspekt an meiner Arbeitsweise bestünde darin, dass ich sage, man muss auf jeden Fall vermeiden, dass der andere im Prinzip immer nur das Gegenteil von mir selbst ist. Deswegen sage ich, das ist etwas negativ – ich versuche etwa, einem Hindernis aus dem Weg zu gehen, nicht diesen Fehler zu machen. Weil in dem Moment, da der andere das Gegenteil von Ihnen selber ist, bleiben Sie im Prinzip zu Hause, fallen auf sich zurück. Das ist eine exotische Art und Weise, China zu betrachten. Es bleibt das Andere, das Fremde, und so bleibe ich per Prinzip am meinem Platz, ich habe mich nicht mehr bewegt mit dem Ding, das Denken hat sich nicht weiterentwickelt. Und dieses Tao, das eben angesprochen wird, ist eine Art kompensierende Version der europäischen Dualismen.

Sie haben eben festgestellt, dass das europäische Denken Räume schafft, und indem man Räume schafft, schließt man bestimmte Dinge aus. Wo ich Räume aufzeige, entstehen tatsächlich Ausgrenzungen. Diese kann ich jedoch hinterfragen. Diese Ausgrenzungen können, da sie jetzt klar eruiert sind, eben dazu führen, dass ich sie nicht akzeptiere, wie sie sind. Sie können Gegenstand einer Empörung werden. Und vielleicht ist gerade dieses Manko, dieses Defizit des europäischen Denkens, auch gleichzeitig sein Verdienst. Denn dieses Hinterfragen gibt es in China in dieser Art nicht. Das chinesische Denken praktiziert diese Ausgrenzungen nicht, deswegen kann ich im Prinzip auch nicht dagegen rebellieren, weil es sie einfach nicht gibt. Das Hauptverdienst des europäischen Denkens ist weiter, dass diese Ausgrenzungen auch eine Geschichtlichkeit des Denkens bewirken. Das Denken wird in Bewegung gesetzt dadurch, dass Grenzen oder Ausgrenzungen hinterfragt werden. In China ist das nicht der Fall. Wir haben da den Begriff der integrierenden Harmonie, bei dem alle Gegensätzlichkeiten, alles Konträre eben aufgefasst wird in dieser allumfassenden Harmonie. Die Möglichkeiten des Hinterfragens, die Entstehung von Räumen ist gar nicht möglich, diese in Wahrheit politischen Denkräume gibt es gar nicht in China.

Ich weiß, dass der Ansatz – ich bin innerhalb der europäischen Tradition und ich halte mich gleichzeitig außerhalb der europäischen Tradition auf – mein Denken etwas in Schiefelage bringen kann. Die andere Frage wäre, wie würden Sie es anders machen? Welchen anderen Weg könnte ich gehen als den Weg, die Dinge in diese Schiefelage zu bringen, die für mich ein Teil oder dem Denken inhärent sind. Ich versuche damit, ein Denken in Bewegung zu setzen, und ich versuche nicht, diesem trägen oder be-



Foto: Marcus Kirchgasser

quemen Komparatismus zu verfallen – links Europa, rechts China. Ich versuche, China nicht als das konträre Vis-à-vis oder im Gegensatz zu Europa zu begreifen. Ich versuche, Abstände, Diskrepanzen zwischen diesen beiden Kontinenten, sage ich jetzt mal, zwischen diesen beiden Entitäten quasi in Bewegung zu setzen. Es gibt Unterschiede, Unterscheidungen, und ich versuche diese zu aktivieren.

Mein Standpunkt ähnelt ein wenig dem sokratischen Standpunkt – von nirgendwo her, *nulle part*, atopisch. Das ist auch das, was man über Sokrates gesagt hat – Sokrates ist atopisch, das heißt, er ist im Prinzip so ein seltsamer Mensch, weil man ihn irgendwie nicht verorten kann.

Aber wiederum stelle ich Ihnen hier die Frage, wie könnte ich anders verfahren? Wie anders als durch diese Schiefelage könnte ich das Ganze auch erfassen? Das ist ein bisschen ein tragisches Schicksal der europäischen Geschichte – auf der einen Seite Ausgrenzungen, Ausschließungen bewirkt zu haben, und gleichzeitig auch sein Verdienst, diese Ausgrenzungen, Ausschließungen zum Gegenstand seines Denkens gemacht zu haben. Man bricht Dinge auf, teilt sie auf, das ist ein sehr dynamischer Prozess. Nicht immer ist alles harmonisch, man versucht alles irgendwie in Harmonie zu bringen – das sehe ich in Europa nicht. Im Prinzip ist das die Haupttugend des europäischen Denkens, das Negative wirken zu lassen. Das Negative geht in China dagegen völlig unter. In Europa ist das sich Beschäftigen mit dem Negativen auch das In-Bewegung-Setzen des Denkens, die Historizität. Das ist also eine mobilisierende Kategorie des Denkens in Europa. Also, tragische Bestimmung des europäischen Denkens, weil es eben über oder mit Ausgrenzungen arbeitet oder denkt, aber gleichzeitig sind diese Grenzen auch das, was das europäische Denken in Bewegung gesetzt hat.

Ich präzisiere noch ein bisschen den Gedankengang bezüglich des Negativen. Ich habe nicht gesagt, dass es das Negative im chinesischen Denken nicht gibt, es wird nur nicht anerkannt als solches. Und wenn man versucht, mit dem Negativen ein bisschen zu feilschen, wenn man es quasi nicht hinterfragt, dann ist das Negative, mit dem ich gefeilscht habe im Denken, wird dann das wilde, aufständische Negative innerhalb der Geschichte. Wenn man sich nicht mit ihm auseinandersetzt, dann wird es zu einer negativen Belastung innerhalb des geschichtlichen Denkens.

**Helga Trüpel, GRÜNE im Europaparlament (Publikum)** bemerkt, dass sich die Frauen in Europa erfolgreich gegen die Ausschließungen gewehrt haben; dafür habe es in Europa auch einen öffentlichen Raum gegeben, wohingegen es für die chinesischen Dissidenten ganz anders aussähe. Die Konzeption des Abstrakten habe eine sehr zivilisierende Funktion für die Egalität in der Gesellschaft, weshalb sie erhaltenswert sei, etwa gleiche Rechte für alle konkret sehr unterschiedlichen Menschen: »Die philosophi-

schen Konzeptionen des Abstrakten, was Rechte angeht, also unabhängig von Geschlecht, von Hautfarbe, von Religionszugehörigkeit, hat im guten Sinne etwas Egalisierendes. Eine solche abstrakte Kategorie des Rechts zu haben, bewirkt, dass es für jeden Menschen eben die gleichen Rechte geben soll. Aber im lebendigen Leben, wo es natürlich um all die Differenzen geht, ist es schon entscheidend, ob ich muslimische Europäerin oder lesbische Jüdin oder grüne Europaabgeordnete bin, und das macht doch das Spannungsfeld aus, dass es im realen Leben alle diese Differenzen geben muss. Aber das Abstrakte hat das, was uns die Chance gibt, vor dem Gesetz und in der politischen Auseinandersetzung uns als Gleiche zu begegnen. Und das darf man nicht aufgeben. Bei aller Kritik am Abstrakten hat es auch eine sehr zivilisierende Funktion für die Egalität in der Gesellschaft.«

#### **Mark Siemons:**

Dem kann man nur zustimmen. Wie ich François Jullien verstehe, verlangt er uns etwas Paradoxes ab. Auf der einen Seite nimmt er eine Unterscheidung zwischen zwei Kulturräumen vor, auf der anderen Seite sagt er aber schon immer gleich, dass man diese nicht so voneinander getrennt betrachten kann. Das heißt, dass man auch auf diesen Maßstäben beharren muss und dass das dann hoffentlich Veränderungen mit sich bringt, das gehört in der politischen Realität dazu. Das geht vielleicht, wenn man sich ein bisschen über diese verschiedenen Denkrichtungen verständigt, etwas unter, als hätte man da Typen, die nebeneinander herlaufen.

Das ist in der politischen Realität jedoch nicht der Fall. Liu Xiaobo ist das beste Beispiel dafür. Er ist sozusagen das Gegenüber zu dem, was wir jetzt hier diskutiert haben, weil, während François Jullien China nimmt oder eine bestimmte Denkfigur, die er aus alten chinesischen Texten herausdestilliert, um uns in Bewegung zu bringen, nimmt Liu Xiaobo europäische, demokratische, menschenrechtliche Traditionen, um China in Bewegung zu bringen. Beides gehört zur gegenwärtigen politischen Realität, beides muss man zusammendenken, um dem gegenwärtigen China gerecht zu werden. Aber ich habe das so verstanden, dass es bei seinem Ansatz erst mal um uns geht. Wie man es dann anwendet, sowohl China gegenüber als auch ganz allgemein der islamischen Welt gegenüber, das wäre dann eine zweite Frage.

#### **Prof. François Jullien:**

Erster Punkt: Ich fand Ihren Beitrag sehr wichtig und möchte hinzufügen, dass ich trotz oder obwohl es diese Kritik der Menschenrechte gibt, diese nicht relativieren will. Im Prinzip gehe ich den umgekehrten Weg. Ich versuche, einen absoluten Begriff oder ein Absolutes, das im Prinzip einer historischen Singularität entsprungen ist, irgendwie miteinander zu verbringen. Ich möchte keinen Relativismus.

Zweiter Punkt: Meine Überzeugung ist, dass die Erfindung des Abstrakten auch eine befreiende Wirkung hat. Ich bin kein Verfechter oder Kritiker des Abstrakten als solchem. Das Denken des Abstrakten enthält gleichzeitig die Möglichkeit, sich von bestimmten Dingen zu befreien, in bestimmte neue Räume einzudringen und den Raum der Freiheit zu eröffnen. Das ist der zweite Punkt.

Und der dritte Punkt ist: Die Menschenrechte sind mir ein sehr wichtiges Anliegen, aber genauso wichtig ist es für mich, auch auf die ganze Heuchelei hinzuweisen, die mit diesen ständigen Appellen auch einhergeht. Man stellt zum Beispiel fest, dass – Sie haben das Beispiel des Nobelpreisträgers genannt –, aber das gilt auch für anderes, zum Beispiel der Umgang mit den Uiguren, das geht auch mit Tibet so und so weiter, dass man das kritisiert, das geht aber nur eine ganze Weile, man kritisiert, man schreit laut und deutlich, marktschreierisch – das geht ungefähr so einen Monat, und nach einem Monat ist man dann von Selbstzweifeln und Selbstkritik geplagt, und man macht alles Mögliche, damit die chinesische Regierung einem wieder verzeiht, um dann wieder das Ganze ins Lot zu bringen, und die wirtschaftlichen Interessen behalten wieder die Oberhand. Das möchte ich auch sagen: Auf der einen Seite die Menschenrechte, auf der anderen Seite die Heuchelei.

**Herr Hatter, Landschaftsarchitekt (Publikum)** fragt nach der zwischen Europa und China unterschiedlichen Definition der Landschaft. – **Herr Geiß, Historiker (Publikum)** meint, bei den Menschenrechten spiele historisch die Definition des Menschen eine Rolle, die erst im Lauf der Zeit universal geworden sei – siehe zuvor die Sklaverei in den USA und die Rechte-Definition, die an die Männer gebunden ist. Was das Ausschließen betrifft, habe auch China seine Unterscheidungen zwischen chinesischer Kultur und den anderen als Barbaren getroffen. – **Prof. Thomas Alkemeyer** unterstreicht das Positive von Ausschließungen, nämlich die Möglichkeit ihrer Thematisierung und die Produktion von Widerstand. Das chinesische Konzept der Öffnung befragt er, ob es nicht auch mit subtilen, kaum erkennbaren Ausschließungen einhergeht, weshalb es bestimmter Dispositionen der Akteure bedürfe, sich überhaupt zu öffnen, sich in die Wandlungen »einzufädeln«.

#### **Prof. François Jullien:**

Was ich zu dem chinesischen Denken sagen möchte, ist – man geht die Dinge nicht direkt an. Man versucht, indirekt an die Dinge heranzugehen, nicht frontal, sondern so ein bisschen mit den Dingen zu verhandeln. Es gibt keine eindeutige Anerkennung oder eindeutige Pointierung des Negativen. Das Negative ist eben das Ungedachte, von dem Sie eben gesprochen haben, das nicht Hinterfragte, das Implizite. Und das ist so ein Kontinuum im chinesischen Denken. Wenn etwas ungedacht ist, bietet es keine Angriffsfläche, ich kann mich nicht damit auseinandersetzen, weil es im Verborgenen bleibt und stillschweigend hingenommen wird. Das Implizite oder Ungedachte im chinesischen Denken ist keineswegs mit revolutionärem Gedankengut verbunden. Revolution ist ja ein sehr abendländischer Begriff. Wenn man zum Beispiel jetzt ein Mandat beendet, im chinesischen Denken heißt das einfach nur, ich versuche, die Welt wieder in die Ordnung zu bringen, aus der sie irgendwie herausgetreten ist, aber ich habe deswegen nicht das Bedürfnis, Geschichte in dem Sinne zu überwinden oder Geschichtlichkeit zu überzeugen. Das Ganze geschieht so ein bisschen implizit.

Die Absetzung von Deng Xiaoping erfolgte nicht jäh, nein, das ging ganz langsam, ganz subtil vonstatten. Das ist das eine Beispiel. Das andere ist die Entmaoisierung, die eben ganz vorsichtig, Schritt für Schritt, vor sich geht. Da wird nicht frontal gesagt, jetzt wird mit dem gebrochen, sondern das geht ganz subtil. Dieses Denken gibt keine Grundlage für eine politische Kritik in Chi-

na. Das Ungedachte oder das Stillschweigende, oder das, was als stillschweigend in der Politik hingenommen wird, erachte ich als extrem gefährlich, weil es eben nicht explizit dargestellt wird.

Es geht also um die Diskrepanz zwischen dem historischen *coup de force*, der in der Tat sehr brutal vonstatten geht – die Viererbande wurde abgesetzt –, doch gibt es dazu einen sehr harmoniebedürftigen Diskurs, der das Ganze überlagert und ein wenig diese politische, historische Schärfe nimmt.

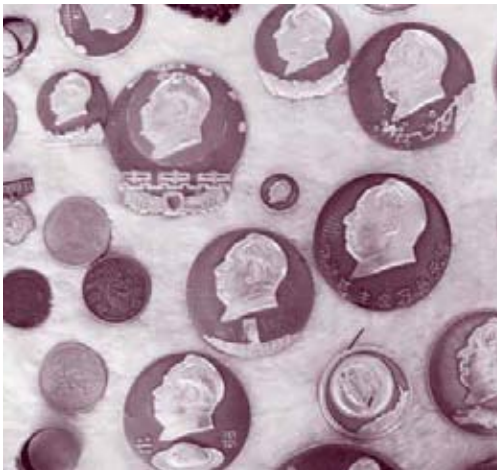
Die Absetzung der Viererbande ist etwas, das man erwartet hat. Sie geht sofort einher mit dem Tod von Mao 1976. Dagegen geht die Rückkehr von Deng Xiaoping in die politische Landschaft sehr allmählich vonstatten. Also erst mal Kritik von Deng Xiaoping, dann hat man gesagt, Deng Xiaoping hat einen Fehler begangen, und nach ein paar Monaten – aber wie gesagt, über Monate und ganz graduell – hat man plötzlich wieder von Kamerad Deng Xiaoping gesprochen. Das chinesische Volk hatte gar keine Wahl, es wurde ihm aufgezwungen. Man muss also unterscheiden zwischen dem historischen Ereignis und dem Diskurs, der dazu dient, das zu beschreiben.

Zurück zur Erwirkung des Mandats dafür, dass man die Welt wieder ins Gefüge bringt: Es gibt eben nur diese ganz implizite oder stillschweigende Veränderung im politischen chinesischen Denken. Das ist auch ein Manko dieses Denkens – wenn sie keine offensichtlichen Brüche haben, oder nicht genügend ausreichende Veränderungen oder Brüche, gibt es auch keine Fragen, die sie sich stellen können, gibt es auch keine Prozesse, die sie in Bewegung setzen können.

Noch einmal zu den Menschenrechten. Ich denke, das ist eine eminent politische Frage: Sind wir in der Lage, die Menschenrechte zu verteidigen oder zu vertreten, ohne einer Art Ethnozentrismus zu verfallen? Das heißt, ich möchte jetzt auch nicht unbedingt die Menschenrechte vom Standpunkt der Werte heraus verteidigen oder vertreten, weil Werte nicht unbedingt allgemeingültig sind oder universelle Bedeutung haben. Ich möchte die Menschenrechte im Namen der Menschlichkeit oder im Namen des Menschlichen verteidigen. Das ist meine Grundlage. Ein Beispiel.

Vor zwei Jahren habe ich in China auf einer Konferenz einen chinesischen Autor zitiert: Wenn ein Mensch ein Kind fallen sieht, dann ist seine erste Reaktion zu helfen. Er geht sofort hin und versucht, dem Kind zu helfen. Nicht mit dem Hintergedanken, die Eltern werden mir dankbar sein und so weiter, nein, es ist ein Reflex, sofort diesem Kind zu helfen. Wenn ich das nicht tue, schließe ich mich de facto aus der Menschheit aus. In dem Moment, in dem ich dem Kind diese Hilfe versage, habe ich mich von der Menschheit verabschiedet. Das wäre mein Ansatz. Ich reagiere gegenüber dem Unerträglichen, und ich handle nicht auf der Grundlage eines Wertes oder eines Nichtwertes, sondern einfach nur aufgrund des Menschen in mir. Das ist eine nichtideologische Betrachtung des Menschlichen. Das ist für mich wichtig. Von dieser Grundlage aus kann ich eher das Menschliche überhaupt charakterisieren. Und das wäre auch eine Möglichkeit, die Situation des Nicht-miteinander-Sprechens zu überwinden.

Nun zur Frage der Landschaft, unter dem ganzen ökologischen oder Umweltschutzaspekt. China ist sehr stolz, die Umwelt zu verschmutzen, denn damit beweist es, dass es eine aufstrebende Industriemacht ist: Wir können die Umwelt zerstören, weil wir eine gute Industrie haben und sehr viel produzieren. Das ist der eine Aspekt. Auf der anderen Seite gibt es in China eine jahrhundertalte Tradition des Naturerhalts – das finden Sie schon bei alten chinesischen Denkern –, bei der die Welt als Energie gedacht wird, eine Energie, die man erhalten muss. Sie haben also schon im älteren chinesischen Denken so etwas wie einen ökologischen Ansatz. Etwa beim Fischen, wobei die Netze nicht so engmaschig sind, damit die kleinen Fische herauskönnen, das ist



Fotos: Markus Kirchgasser

sehr ökologisch gedacht ... Die Fischfang-Quoten sind etwa im chinesischen Denken schon lange analysiert worden, das ist nichts Neues. Auf der einen Seite der größte Umweltverschmutzer, auf der anderen Seite der größte Naturerhalter. Mit dem Holz ist das genauso. Man versucht, die Holzreserven zu bewahren – das ist ganz altes chinesisches Denken, verankert in der Tradition. Man denkt die Natur nicht als Ewigkeit oder als etwas, was für die Ewigkeit erhalten werden soll, sondern man denkt die Natur als etwas Unerschöpfliches. Das ist der chinesische Gedanke. Man versucht nicht, die Ewigkeit zu bewahren, sondern das Unerschöpfliche zu erhalten in der Natur – das ist eben der Unterschied zu unserem Denken.

**Frau Prof. Eva Senghaas-Knobloch** fragt, ob angesichts materiell vorhandener neuer Lagen im Leben der Menschen, die neue Konfliktlagen ergeben, sich ein neues Konfliktdenken entwickelt; und ob sich dadurch in den Denkgrundlagen etwas verändert oder verändern könnte? – **Frau Vera Kahlenberg, Institut für Auslandsbeziehungen**, meint, es sei eine Frage des Bewusstseins, was als menschlich unerträglich, als Ungerechtigkeit wahrgenommen wird. Eine andere Frage für sie sei die der Wirksamkeit, zu deren Konzeptionalisierung es eines Ziels bedürfe – ist das zu sehr europäisches Denken?

#### **Mark Siemons:**

Man muss ein bisschen aufpassen. Die Kategorien und Unterscheidungen zwischen chinesischem und europäischem Denken kann man nicht ohne Weiteres auf die Gegenwart der Beziehung zwischen dem Westen und China übertragen. Das sind eher vermischte Verhältnisse, in denen vieles über Kreuz geht. Das heißt zum Beispiel, man kann im gegenwärtigen China nicht die KP als Sachwalter der chinesischen Tradition ohne Weiteres behandeln, das hieße ja, dass wir mit unserem europäischen Denken jetzt der Kommunistischen Partei gegenüberstehen und in einen Dialog über Philosophie eintreten. In der KP sind extrem viele europäische Kategorien entwickelt, der Begriff der Revolution wurde gerade schon genannt, der Begriff des Nationalstaats ist von der KP im Unterschied zur chinesischen Tradition exzessiv gebraucht worden. Das System der Ausschließung, das früher nicht zum chinesischem Denken gehörte, wird in China extrem betrieben. Das heißt, wenn Menschenrechtler aus dem Westen in China aktiv werden, stehen sich nicht das westliche und das chinesische Denken gegenüber – das, glaube ich, müsste man mal festhalten. Gleichzeitig, darauf habe ich gestern schon hingewiesen, auch wenn gegenüber dem Begriff Menschenrechte bei vielen Leuten in China eine gewisse Aversion existiert – sind doch Demokratisierung und menschenrechtliche Grundanliegen ein großes Thema in der chinesischen Öffentlichkeit. Das wird diskutiert und keineswegs einfach abgelehnt. Es sind also sehr gemischte Ver-

hältnisse, und es ist auch ein dauernder Prozess. Das ist auch bedenkenswert für die Analyse der Gegenwart – und das braucht nicht unbedingt darauf hinauszulaufen, dass am Ende eines wünschenswerten Prozesses dann steht, dass alle gleich sind. Das heißt, dass alle sozusagen die gleichen Vorstellungen und die gleiche Realisierung von Universalismen haben, sondern – das ist das Interessante in der chinesischen Geschichte – dass China immer wieder Äußeres angenommen hat, vor allen Dingen den Buddhismus seinerzeit, und dann ist irgendwie etwas anderes daraus entstanden – etwas Chinesisches. Auf der einen Seite ist also die Frage der politischen Auseinandersetzungen. Die andere Frage ist, ob China vielleicht einen eigenen Akzent setzen kann, eigene historische Erfahrungen, die es mit dem Menschlichen hat, in irgendeiner Weise zur Geltung bringt? Da könnten Kategorien vielleicht eine Rolle spielen wie Begriffe des Wandels oder der Bewegung. Während eben westliches Denken im Prinzip versucht, eben alles zu definieren, auch den Menschen nach Möglichkeit klar einzugrenzen, versucht das alte chinesische Denken eben vieles sozusagen von der Bewegung her, von gegensätzlichen Polen zu verstehen. In der Tat, was das Konfliktdenken betrifft, nimmt durch die gegenwärtige moderne Situation die Zuspitzung auf bestimmte konkrete Fragen zu. Gleichzeitig hatte China durch den Kommunismus schon eine extreme Erfahrung mit dem Konfliktdenken, das heißt, da ist gleichzeitig auch wieder eine Abrückbewegung – wieder so ein bisschen eine gemischte Frage. Die Steigerung des Konfliktbewusstseins im chinesischen Kontext muss daher nicht unbedingt immer gleich als positiv empfunden werden.

#### **Prof. François Jullien:**

Die erste Frage betraf die Menschenrechte. Ich denke, dass sich da einige Sachen tatsächlich in die richtige Richtung entwickeln, und ich habe ein bisschen Vertrauen in diese Entwicklung, weil immer mehr der Begriff des Rechts und des Rechtsstaates in China Fuß fasst, und das ist der Träger für die Menschenrechte. Damit einher gehen verschiedene Denkansätze, wie wir sie in Europa kennen. Ich möchte aber nicht auf der einen Seite Europa, auf der anderen Seite China völlig unverbunden einander gegenübergestellt sehen. Denn viele Begriffe, die in China importiert worden sind, sind eben europäische Begriffe. Ob das der Begriff der Freiheit ist oder der Begriff der Wahrheit – das sind Aspekte, die dem europäischen Denken entstammen, aber ganz fremd sind diese Begriffe in China nicht. Sicherlich wurden sie versetzt mit sino-japanischen Elementen, sie wurden umgedacht oder umformuliert.

Ein wesentlicher Aspekt ist der Ansatz, in dem man denkt. Während unser Denken, das griechische, eher ein Denken ist, das Vorbilder entwickelt oder per Modellbildung funktioniert, neigt das chinesische Denken eher dazu, strategische Ressourcen aus-

Der Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken wurde 1994 ins Leben gerufen, um in den kontroversen Diskussionen über politische Gegenwartsfragen an Hannah Arendts Diktum zu erinnern, dass »der Sinn von Politik Freiheit (ist)«.

Wie kaum ein anderer hat sich Hannah Arendt den Umbrüchen ihrer Zeit und den Schattenseiten der politischen Moderne gestellt. Ohne ihre Fähigkeit, das Unerhörte und Unheimliche der Schrecken des 20. Jahrhunderts als

zum Verstehen unvorhergesehener politischer Ereignisse ermöglicht.

In Deutschland ist der Beitrag von Hannah Arendt zum Verstehen des Politischen lange Zeit ignoriert worden. Auch aus diesem Grund lag den Preisgründern, die aus den Bereichen Politik, Wissenschaft und Öffentlichkeit kommen, daran, mit der Vergabe des Hannah-Arendt-Preises einen ihr gebührenden Platz in der öffentlichen Wahrnehmung der Bundesrepublik zukommen zu lassen.

Zugleich soll der Preis die Bedeutung ihres politischen Denkens für die Erneuerung republikanischer Freiheitspotenziale in der westlichen Geschichte hervorheben. In

diesem Sinne will der Preis ausdrücklich dazu ermutigen, Hannah Arendts am politischen Handeln orientiertes und ereignisoffenes Politikverständnis auch für gegenwärtige Diskurse in Politik und Gesellschaft fruchtbar zu machen.

Der rechtliche und politische Träger des Preises ist der Verein Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken mit Sitz in Bremen. Der Verein, der von der Heinrich-Böll-Stiftung (Bremen/Berlin) und

der Stadt Bremen maßgeblich gefördert wird, wird von einem vierköpfigen Vorstand vertreten.

Über die Vergabe des Preises entscheidet eine Jury.

#### **Mitglieder des Vorstandes**

*Prof. Antonia Grunenberg,  
Prof. Eva Senghaas-Knobloch,  
Peter Rüdell*

#### **Mitglieder der Jury**

*Prof. Simona Forti (Turin),  
Prof. Antonia Grunenberg (Berlin/  
Oldenburg),  
Dr. Otto Kallscheuer (Italien),  
Marie Luise Knott (Berlin),  
Dr. Willfried Maier (Hamburg),  
Prof. Karol Sauerland (Warschau),  
Joscha Schmierer (Berlin)*

Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken e.V., c/o Peter Rüdell,  
Heinrich-Böll-Stiftung Bremen,  
Plantage 13, 28215 Bremen,  
Tel.: (0421) 35 23 68  
E-Mail: ruedel.boell@arcor.de,  
Netz: www.hannah-arendt.de und  
www.boell-bremen.de

## **Der Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken e.V.**

etwas Neues, bisher nicht Dagewesenes zu durchdenken und nicht einfach in die vorherrschenden wissenschaftlichen Kategorien einzureihen, wäre ihr einzigartiger und radikaler Zugang zum Phänomen des Totalitarismus nicht möglich gewesen. Auch ihre Überlegungen zum Verhältnis von Macht und Gewalt und zur Bedeutung von republikanischer Freiheit haben sich als Schlüsselkategorien eines Denkens erwiesen, das neue Zugänge

Fortsetzung von Seite XXIII ...

findig zu machen und diese für sich zu nutzen. Das ist die Art, wie China eben funktioniert – es werden mehrere Register gezogen. Es werden europäische Register gezogen, es werden chinesische Elemente beige-steuert. Das sieht man auch daran, wie China sich im Rahmen der internationalen Beziehungen gibt. Das ist eine komplette Tastatur, sie ist sehr reichhaltig und wird je nach Situation gespielt.

Schauen wir noch einmal auf die Weltausstellung in Schanghai. Das Leitmotiv war »Better City, better Life«. Ich verstehe dieses Leitmotiv als Kampfansage gegen die Menschenrechte, da man durch den Ausspruch Better City den Stadtbewohner gegenüber dem Bürger quasi bevorzugt. Das wird natürlich nicht so gesagt, aber es ist so ein bisschen die Botschaft, die sich dahinter verbirgt. China entwickelt sich eben zu einer wirtschaftlichen Großmacht, aber hinter dieser Weltausstellung verbirgt sich eine eindeutige Präferenzierung des Stadtbewohners gegenüber dem Bürger. Der zweite Teil des Leitmotivs – better Life – ist wiederum eine Kampfansage gegen diese Idealitäten oder Vorbilder, die wir im griechischen Denken wiederfinden. Es gibt keine Modellierung, es gibt keinen Entwurf oder eine Projektion der Zukunft – die wird quasi gekappt. China hat im Moment nicht unbedingt das Bedürfnis oder wird nicht gezwungen, Dinge zu entwickeln – das Sein-Sollen fällt völlig flach. Stattdessen eine Scheinharmonie, unter der sich eine Polemik verbirgt, Polemik mobilisiert wird. Das politische Subjekt verschwindet, geht unter.

Noch einmal zur negativen Dimension der Menschenrechte. Dieses Nein, diese Ablehnung entspricht nicht einem kulturellen Defizit. Unter der Oberfläche dieser Ablehnung liegt die Ablehnung des Unerträglichen. Und diese radikale Ablehnung des Un-

ausstehlichen heißt gleichzeitig, dass ich keine a priori gefasste Definition des Menschen habe. Ich habe sie sowieso nicht, aber das geht damit einher. Der Mensch ist der Mensch, der eben reagiert, der sich eben gegen dieses Unerträgliche oder Widerliche auflehnt, dagegen aufbegehrt. Daraus ziehe ich diese menschliche Ressource, weil ich keinen A-priori-Begriff des Menschlichen habe.

Dann noch zur Frage Effizienz ohne Ziel oder einer Zielführung, ohne ein Sein-Sollen zu entwickeln. Das wiederum ist ein sehr griechisches, ein europäisches Denken, das Eidos. Eidos ergibt ein Telos, und das Telos wird zum Skopus, das heißt, aus einem Ziel, einem Bestreben wird ein Ziel. Die Literatur, die es in China zu diesem Thema gibt, setzt mehr den Schwerpunkt auf den Begriff, Profit oder Gewinnsucht, im Chinesischen Li – das klingt sehr negativ, muss aber etwas anders aufgefasst werden. Da ist zum Beispiel das Prinzip der Ernte. Was kann ich aus dem, was ich habe, machen? Wenn ich zum Beispiel ein Feld habe – wie kann ich das Feld bestellen, wie kann ich aus einer bestimmten Situation die Ressourcen extrahieren und mir zunutze machen? Das ist die Art vielleicht, wie man Effizienz in China denkt. Ich versuche, aus einer bestimmten Situation einen Gewinn zu ziehen. Das ist eben eine Strategie, eine Vorgehensweise, die sich nicht an Vorbildern, an Modellen orientiert, wenn Sie so wollen, es ist eine Strategie ohne Zielsetzung. Es ist ein Fokussieren auf Ressourcen.

→ Die Beiträge von François Jullien wurden von Didier Gammelin ins Deutsche übersetzt. Transkription der Diskussion: Ute Szczepanski. – Der Text wurde von der Kommune-Redaktion bearbeitet und passagenweise gekürzt oder zu Fragestellungen zusammengefasst.