

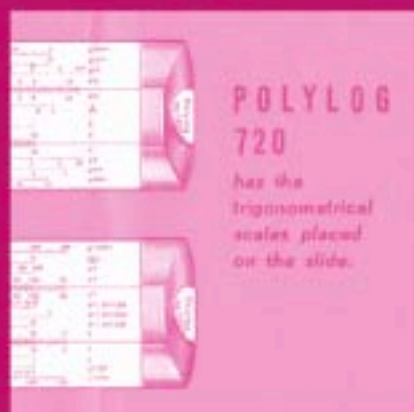
polylog

20₂₀₀₈

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

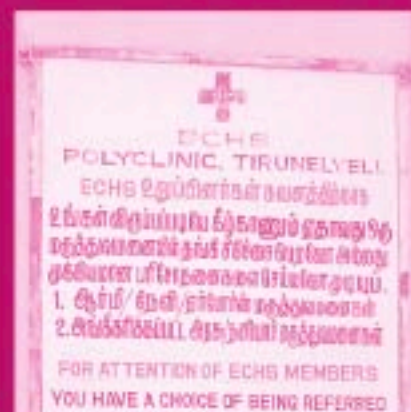


UNIVERSALIMUS



GIBT ES EINEN ERKENNTNISFORTSCHRITT DURCH INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN?

Antworten von Raúl FORNET-BETANCOURT, Elmar HOLENSTEIN, Heinz KIMMERLE, Giangiorgio PASQUALOTTO, Gregor PAUL, Dida C. PICOTTI, Hans Jörg SANDKÜHLER, Bernhard WALDENFELS, Franz M. WIMMER.



MIT BEITRÄGEN VON

PIER CESARE BORI, CHRISTOPH ANTWEILER, MARIO ROJAS HERNÁNDEZ, GREGOR PAUL, JUDITH SCHILDT

SONDERDRUCK

polylog 20



103

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

7

PIER CESARE BORI

Universalismus als Vielheit der Wege

19

CHRISTOPH ANTWEILER

*Universalien – Muster im Meer
kultureller Vielfalt
Der Monolog im Polylog der Kulturen*

31

MARIO ROJAS HERNÁNDEZ

*Universalismus und Begründung der Ethik
Ein Dilemma der lateinamerikanischen Philosophie*

53

GREGOR PAUL

*Logik und Kultur
Allgemeingültige und nicht-allgemeingültige
Prinzipien logischer Form*

69

GIBT ES EINEN ERKENNTNIS- FORTSCHRITT DURCH INTER- KULTURELLES PHILOSOPHIEREN?

Anworten von Raúl Fonet-Betancourt,
Elmar Holenstein, Heinz Kimmerle, Giangiorgio
Pasqualotto, Gregor Paul, Bernhard Waldenfels,
Franz Martin Wimmer & Dina C. Picotti

83

JUDITH SCHILDT

*»Das hindert uns nicht voranzuschreiten!«
Zum Verhältnis von anarchistischem Denken in
China und aufklärerischen Ideen Oder:
Was heißt es, selbstständig zu denken?*

FOLM
PR
polylog

JUDITH SCHILDT

»Das hindert uns nicht voranzuschreiten!«

Zum Verhältnis von anarchistischem Denken in China und aufklärerischen Ideen
Oder: Was heißt es, selbstständig zu denken?

HISTORIE UND ANSPRUCH

Das Reflektieren von Ideen und Begriffen, die das Wesen des Menschen, seine natürliche Umwelt und die Bedingungen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens betreffen, wird im Allgemeinen der westeuropäisch-angelsächsischen Zivilisationsgeschichte zugeschrieben.¹ Gemeinhin bleibt auch das Entstehen der Philosophie überhaupt und ihr »richtiges« Betreiben im Sinne adäquater Fragen und Schwerpunktsetzungen der griechisch-abendländischen Denktradition

¹ Auch wenn es neuere Bestrebungen gibt, die einen interkulturell ausgerichteten Philosophiebegriff einfordern (siehe z. B. Franz Martin WIMMER: *Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung*, UTB: Wien 2004), scheint mit dem Terminus »Philosophie« im sog. abendländischen Westen zumeist die eigene Denkgeschichte exklusiv charakterisiert werden zu wollen.

vorbehalten.² Dies gilt auch für die Aufklärung, wo sie im 18. Jahrhundert in Westeuropa historisch und bis heute systematisch als Projekt der selbstreflexiven Bewusstwerdung und Fortschrittsschreibung der gesellschaftlichen Entwicklungsgeschichte auf rationaler Denkgrundlage verstanden wird. Der Geist, der sich mit der Aufklärung proklamiert sah,

² So interessiert Heidegger an dem Gespräch mit einem Japaner und an fremden Auffassungsweisen von Welt ist, so nachhaltig sieht sich sein Denken doch dadurch bestimmt, die griechische Philosophietradition zum einzig(en) gültigen Ausgangspunkt für eine ontologische Bestimmung der menschlichen Existenz zu nehmen. Siehe den Dreischritt von Aristoteles über Descartes zu Kant in Martin HEIDEGGER [1927]: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer: Tübingen ¹⁸2001, S. 14–25. Vgl. Martin HEIDEGGER [1959]: »Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden« in: Martin HEIDEGGER: *Unterwegs zur Sprache*, Klett-Cotta: Stuttgart ¹³2003, S. 83–155.

Judith SCHILDT studierte Sinologie, Philosophie und Journalistik in Leipzig, Shanghai und Stuttgart. Seit Mai 2008 ist sie in einer Beraterfirma in Frankfurt am Main im Geschäftsbereich China tätig.

war ein Projekt von europäischen Denkern in Westeuropa. – Aber bleibt die Aufklärung damit auch allein ein Projekt *für* Europa? Immerhin steht sie bis heute in der Diskussion. Aufklärung sieht sich totgesagt und wieder zum Leben erweckt, verabschiedet und neu eingefordert, verunglimpft und beschworen, als Dogmatik verschrien oder als einzig gültige Philosophie verehrt.

Hat die historische Aufklärungsbewegung ihren Schwerpunkt auf westeuropäischem Boden, so stellt sich doch die Frage, inwieweit eine Einstellung zu den Dingen und ein Wissen um sich selbst im Sinne aufklärerischer Ansprüche für ein Denken geltend gemacht werden kann, dass weder zur Zeit des geschichtlichen Präsens der europäischen Aufklärungsströmung mit ihren Anhängern und Gegnern, Schriften und Gegenschriften konfrontiert wurde, noch mit ihr überhaupt auf demselben geographischen Terrain in Kontakt kam. Welche Parallelen ließen sich z.B. zwischen dem neuzeitlichen Wissenschaftsverständnis Europas im 18. Jh. und dem Aufkommen der modernen Wissenschaften in China am Beginn des 20. Jhs. ziehen? Die sich für die Aufklärungsideen stellende Frage betrifft hier die Möglichkeit ihrer Reflexionsstärke unabhängig von der geschichtlichen Herkunft. Und in grundlegender Absicht wird damit auf interkulturelle Bedingungen von Kritik selbst abgezielt. Wie interkulturell ist Aufklärung? Das meint, inwiefern kann ihr erkenntnistheoretischer und ethischer Gültigkeitsanspruch über historisch-geographische Grenzen hinausreichen? Und was sagt das

über selbstständiges Denken aus? An welchen Forderungen müssen sich nicht-abendländische Ideen und Überlegungen zu Mensch und Welt messen lassen, wollen sie zum einen eine philosophisch aufklärerische Haltung für sich in Anspruch nehmen und zum anderen überhaupt die Möglichkeit eines Philosophierens wahrnehmen? Diesen Fragen will ich im Folgenden nachgehen und durch eine Diskussion von ausgewählten Aufklärungsideen im Abgleich zu einem chinesischen sozialphilosophischen Konzept eruieren. In diesem Sinne sieht sich das historische »Projekt Aufklärung« in Kulturen übergreifender Perspektive herausgefordert, über die eigene europäische Dimension hinaus Anschlüsse zu und Vergleichsmöglichkeiten mit fremdkulturellen Denkansätzen zu eröffnen.

WAS IST AUFLÄRUNG?

Wann lässt sich davon sprechen, dass jemand eine spezifisch aufklärerische Art des Denkens an den Tag legt? »Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen.«³ Obgleich Immanuel Kants

³ Immanuel Kant [1784]: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?« in: Immanuel KANT: *Werksausgabe* Bd. XI, hrsg. von Wilhelm Weischedel,

Die »Heraufkunft der politischen Moderne«, wie sie die Aufklärung auf den Weg bringt, deuten kontraktualistische Ansätze an, die den Zusammenschluss der Menschen zu einer politischen Gemeinschaft vertragstheoretisch und nicht mehr theologisch spekulativ begründen.

kleine Schrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* im Jahre 1784 zu einer Zeit verfasst wurde, in der die Aufklärungsströmung lange nicht mehr in ihren Kinderschuhen steckte, ist die terminologische Bestimmung des Königsberger Gelehrten heute zum Klassiker geworden. Die großenteils von Frankreich (Diderot, La Mettrie), England (Hume, Smith) und Deutschland (Gottsched, Lessing) ausgehenden geistigen Impulse werden bereits in den ersten Dekaden des 18. Jhs. gesetzt und zielen auf ganz bestimmte erkenntnistheoretische sowie staats- und moralphilosophische Problemfelder ab. Diese können nicht mehr innerhalb von metaphysischen Argumentationen diskutiert werden, in welchen die Handlungen des Einzelnen in der Gesellschaft wie die politische Gemeinschaft überhaupt durch ein Gottesgnadentum begründet werden.⁴ Stattdessen suchen die Aufklärer Wahrheitsbedingungen, um Aussagen über das menschliche Handeln und einen gesellschaftlichen Fortschritt auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen. Die Handlungen des Menschen sollen nach einem modernen Wissenschaftsverständnis hinreichend erklärt werden können.⁵ Überdies sind

Rechte und Pflichten des Einzelnen nicht mehr von einer vorgängigen natürlichen Gesellschaft herleitbar, sondern sie werden als das Ergebnis der Erziehung und der gesellschaftlichen kulturellen Geformtheit des Menschen angesehen.⁶ Die »Heraufkunft der politischen Moderne«,⁷ wie sie die Aufklärung auf den Weg bringt⁸, deuten kontraktualistische Ansätze an, die den Zusammenschluss der Menschen zu einer politischen Gemeinschaft vertragstheoretisch und nicht mehr theologisch spekulativ begründen.⁹

Zu ihrem enthusiastisch-euphorischen Ende hin stellen Kants Thesen eine bereits kritisch überhöhte und ihrem erkenntnistheoretischen Anspruch nach subjektivistisch zurückgenommene Synthese dar. Kant sucht nach allgemein gültigen Bedingungen von Wahrheit und

Die »Heraufkunft der politischen Moderne«, wie sie die Aufklärung auf den Weg bringt, deuten kontraktualistische Ansätze an, die den Zusammenschluss der Menschen zu einer politischen Gemeinschaft vertragstheoretisch und nicht mehr theologisch spekulativ begründen.

so bettet Herder die Geschichte der Menschheit und den evolutionären Gang der Welt in eine organische Argumentation ein, in der natürliche Faktoren die humane Entwicklung erklären sollen. Johann Gottfried Herder [1784–91]: *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, Aufbau: Leipzig 1869, erstes Buch: S. 18 ff.; zweites Buch: S. 40 ff.

6 Vgl. J.-J. ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 6 ff. [1. Buch, 1. Kapitel].

7 Wolfgang KERSTING: *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, WBG: Darmstadt 1994, S. 1.

8 Vgl. bereits im Titel Jonathan I. ISRAEL: *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*, Oxford Univ. Press: Oxford, New York 2001.

9 Vgl. John LOCKE [1690]: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 192004; J.-J. ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4); Immanuel KANT [1797/98]: *Die Metaphysik der Sitten* in: Immanuel KANT: *Werksausgabe* Bd. VIII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1968.

Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1968, S. 53–61, hier S. 53 [A 481].

4 Vgl. etwa Jean-Jacques ROUSSEAU [1762]: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, hrsg. von Hans Brockard, übers. E. Pietzcker, Reclam: Stuttgart 1977, S. 6 [1. Buch, 1. Kapitel].

5 Teilweise machen streng kausalistische Argumentationen das neue Weltverständnis aus. Vgl. z.B. Paul-Henri Thiry d'HOLBACH [1770]: *System der Natur oder von den Gesetzen der physischen und moralischen Welt*, Akademie: Berlin 1960, S. 93–118 (Kapitel 9). Eben-

macht sie in unseren subjektiven Erkenntnisstrukturen aus. Die menschliche Vernunft bekommt nur noch die Antworten, die sie zuvor durch die ihr eigenen Prinzipien an die Natur angelegt und so strukturell bereits vorherbestimmt hat.¹⁰ Das mit dem aufklärerischen Gedankengut eng verbundene geschichtsphilosophische Verständnis eines menschlichen Fortschritts und die Überzeugung von einem Sinn, den die Geschichte in ihrem Ablauf haben müsse, ist so nur noch negativ bestimmbar. Das gesellschaftspolitische Projekt der frühen Aufklärer, die oft einen unverhohlenen Fortschrittsoptimismus an den Tag legten, wird bei Kant auf verhaltenere Grundfeste zurückgebogen und bildet zugleich den Ausgangspunkt einer systematischen Begriffsbestimmung von Aufklärung. Hier wird der skeptische Zweifel an dem eindimensionalen Glauben an eine hindernislose, stets nach vorne gerichtete Kultivierung des menschlichen Charakters spürbar. Der Zweifel steht für eine Vorstellung von der Weltgesellschaft, auf deren Fundament der Einzelne zu sich und seiner Umwelt in ein reflexives vernünftiges Wechselverhältnis tritt, auf dem er das Ganze der Erfahrung kritisch analysiert. Jemandes Haltung als aufklärerisch zu bezeichnen, bedeutet dann, dessen Hoffnung auf eine i. e. S. »bessere zukünftige Welt« herauszustellen. Weil sich diese Hoffnung jedoch der geschichtlichen Verfasstheit des Menschen gewahr ist und sich

seiner gesellschaftlichen Eingebundenheit sowohl in moralisch beförderliche wie für seine moralische Kultivierung ungünstigere gesellschaftliche politische Umstände bewusst ist, ist sie immer eine kritische Hoffnung. Aufklärerisch seiend, hat man ein Vertrauen auf die Zukunft, ohne jedoch auch unbegründet daran glauben zu können oder zu wollen.

EUROPA UND DIE HERAUFKUNFT
EINER »CHINESISCHEN MODERNE«

Das große Interesse an den Beziehungen zwischen Mensch und Gesellschaft, Erziehung und Sittlichkeit, einzelner Untertan und souveränem Herrscher, das die Diskussionen der Aufklärung beherrscht, ist dabei auch auf einem zu Europa geographisch ganz fremden Boden von grundlegender Bedeutung. Stellt schon für die abendländische Philosophiegeschichte die ethische Frage nach dem guten Leben und dem guten Handeln des Menschen einen der entscheidenden Fixpunkte¹¹ dar, so bemerken wir in der chinesischen Geistesgeschichte eine mindestens ebenso zentrale Stellung, welche die Problematik der gesellschaftlichen Sittlichkeit einnimmt. Die Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens und der intellektuellen Weiterbildung¹² werden im asiatischen Osten jedoch weit stärker

¹⁰ Siehe Immanuel KANT [1781/87]: *Kritik der reinen Vernunft*. In: Immanuel KANT: *Werksausgabe* Bd. III, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt a. M. 1968, Vorwort zur 2. Auflage, S. 23 [B XIII, XIV].

¹¹ Neben der erkenntnistheoretischen nach Wissen, der ontologischen nach dem Sein und der metaphysischen Frage nach Gott.

¹² Das meint in China die geistige Kultivierung (*wenming*) als Einbettung und Integration des gemeinschaftsbezogenen Selbst in rollenkonformes Verhalten.

Stellt schon für die abendländische Philosophiegeschichte die ethische Frage nach dem guten Leben und dem guten Handeln des Menschen einen der entscheidenden Fixpunkte dar, so bemerken wir in der chinesischen Geistesgeschichte eine mindestens ebenso zentrale Stellung, welche die Problematik der gesellschaftlichen Sittlichkeit einnimmt.

unter staatspolitischem Interesse entwickelt. Seit dem 2. Jh. v. Chr., als der Konfuzianismus zur Staatsdoktrin erhoben wird und fortan die politisch-sittliche Legitimation des Kaiserhauses stützt, stehen die den Menschen betreffenden ethischen Maximen von Grund auf unter einer Herrschaft legitimierenden Präambel. Dabei kann man in der Geschichte des dynastischen China durchaus eine Tradition utopischer Zielvorstellungen der Gesellschaft ausmachen, in denen das Verhältnis von absolutem Herrscher und Untertan kritisch betrachtet wird.¹³ Die chinesische Weltvorstellung wird bis zur Mitte des 19. Jhs. jedoch von keiner Grundlage getragen, die naturphilosophische und staatslegitimatorische Argumentationen getrennt halten würde. Klassische chinesische Argumentationen bleiben an eine kosmologisch-organische, jeweils auf die menschliche Moralität zurückbezogene Auffassung von Welt gebunden. Diese ist keiner Wissenschaft, sondern allein der Staatsräson verpflichtet.¹⁴

Mit dem wirtschaftlichen und politischen Einbruch Europas und dem Verfall des chinesischen Kaiserreichs finden westliche Ideen und Denkansätze erstmals Eingang in das China zur Mitte des 19. Jhs. Über den Weg Japans und eine Flut von Übersetzungen, die

¹³ Wolfgang BAUER zeigt dies eindrucksvoll in: *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas*, DTV: München 1974.

¹⁴ Vgl. Joseph NEEDHAM: *Wissenschaftlicher Universalismus. Über Bedeutung und Besonderheit der chinesischen Wissenschaft*, Suhrkamp: Frankfurt a. M. 1977, S. 282, 285, 291.

das Festland erreichen, verbreiten sich englische, französische, deutsche und russische Schriften. Ihre starke und von großem Enthusiasmus getragene Rezeption gibt hier Anlass, die argumentativen Grundlagen einen der neuen chinesischen Gesellschaftsentwürfe zu erkunden und zu prüfen, inwiefern unter den Bedingungen der hereinbrechenden westlich-modernen Wissenschaftskriterien auf denselben Themengebieten u.U. ganz ähnliche Grundhaltungen zu finden sind. Die Frage, die sich hier in der Konsequenz stellt, betrifft den Impetus und die Durchsetzung der nunmehr wissenschaftlich begründeten Thesen, die im europäischen Westen gleichzeitig mit einer erkenntnistheoretischen Wende zur Selbstreflexion einherging.

Lässt sich auf chinesischem Gebiet eine ähnliche, neue Erfassung und Neufassung von Welt beobachten? Welche Chancen, aber auch welche Probleme ergeben sich, wenn ein »modernes Denken« unabhängig von den politischen Hintergründen absolutistischer Feudalstaaten versucht wird, die in Europa die Aufklärung auf den Plan rief und die den Ruf nach demokratisch verfassten Republiken laut werden ließen? Welchen Status erlangt etwa ein chinesischer Anarchist mit der für China ganz neuen Argumentationsstrategie des wissenschaftlichen Begründens, die er in Anlehnung an westliche Schriften favorisiert? Für einen bikulturellen Vergleich erkenntnis- und gesellschaftstheoretischer Thesen sollen im weiteren die sozialphilosophischen Ansichten von Liu Shaobin (genannt Shifu, 1884–1915) bemüht werden. Liu Shaobin orientierte sich

Welchen Status erlangt etwa ein chinesischer Anarchist mit der für China ganz neuen Argumentationsstrategie des wissenschaftlichen Begründens, die er in Anlehnung an westliche Schriften favorisiert?

vielfach explizit an westlichen Maximen und versuchte am Beginn des noch jungen 20. Jhs. auf chinesischem Boden eine Gesellschaft zu denken, deren Idealhaftigkeit stets auch argumentativ, das meint wissenschaftlichen Kriterien gemäß begründet werden musste. Inwiefern sich Liu damit auch auf die Spuren der europäischen Aufklärer und deren Sozialinteressen begab, ist eine der Fragen, die sich in diesem Kontext aufdrängt.

LEBENSWELT IM UMBRUCH

Liu Shaobin gilt als der erste Anarchist auf chinesischem Boden. Er ist ausschließlich in China mit europäischem anarchistischen Ideengut in Kontakt gekommen und hat sich von dort aus um eine Verbreitung und Propagierung eines anarchistischen Gesellschaftsideals bemüht.¹⁵ 1884 wird Liu in ein Land hineingeboren, dessen politische, wirtschaftliche und kulturelle Degression bereits seit der Mitte des 19. Jhs. anhält. Das über zweitausend Jahre alte Kaiserreich wird von inneren Kriegen, ethnographischen Unruhen und administrativen Problemen gebeutelt. China ist durch den Ein-

bruch des Westens innen- wie außenpolitisch gelähmt. Die Kolonialisierungsbestrebungen Europas, Kriegsschädigungen, die China zahlen muss,¹⁶ sowie erzwungene ungleiche Handelsverträge höhlen das Reich aus. Nach außen hin leidet das Land an der Übermacht eines militärisch und wirtschaftlich aggressiven Gegners. Nach innen findet der Kaiserliche Hof keinen selbstständigen Weg, um den marodierenden Staatsaufbau nachhaltig zu reformieren und die Probleme des verarmenden Volkes zu bewältigen.

In dieser unruhigen Zeit schlägt der aus der südlichen Provinz Kanton stammende Liu Shaobin zunächst den Weg einer klassischen konfuzianischen Beamtenkarriere ein. 1898 besteht er die Lokalprüfungen in seinem Heimatbezirk und nimmt darauf an den Provinzprüfungen teil, an denen er jedoch scheitert. Seine Karriere im Staatsapparat ist damit beendet, ehe sie überhaupt richtig beginnen konnte. Um den Anforderungen der Familie zu genügen, kommt es nicht selten vor, dass Beamtenanwärter die Prüfungen mehrmals ablegen, um nach wiederholtem Versuch in den Staatsdienst eintreten zu können. Der familiäre Druck ist hier groß, ist die Position des Beamten doch mit hohem Sozialprestige und wirtschaftlichem Reichtum verbunden. Liu Shaobin hingegen wendet sich von ihr ab und schließt sich stattdessen staatskritischen Gesellschaften an.¹⁷ Schnell greift er zu ge-

15 Zuvor gab es schon 1906/1907 in Paris und Tokyo chinesische Auslandsstudenten, die in Gruppen organisiert waren und anarchistische Texte rezipierten. Vor dem Ende der letzten kaiserlichen Qing-Dynastie 1911/1912 wurden anarchistische Ideen im Grunde nur im französischen und japanischen Ausland wahrgenommen. Siehe Martin BERNAL: »The Triumph of Anarchism over Marxism, 1906–1907« in: Mary C. WRIGHT (Hrsg.): *China in Revolution. The first Phase, 1900–1913*, Yale Univ. Press: New Haven und London 1968, S. 97–142, hier S. 97, 117, 133.

16 Etwa nach den sog. Opiumkriegen (chin.: *yapian zhanzheng*) 1841/1842 und 1860/1861.

17 1899 initiiert er in seinem Heimatbezirk Xiangshan eine »Öffentliche Sprach- und Diskussionsgesell-

Liu Shaobin orientierte sich vielfach explizit an westlichen Maximen und versuchte am Beginn des noch jungen 20. Jhs. auf chinesischem Boden eine Gesellschaft zu denken, deren Idealhaftigkeit stets auch argumentativ, das meint wissenschaftlichen Kriterien gemäß begründet werden musste.

walttätigen Mitteln, um seine politischen Ideale durchzusetzen. Nach einem fehlgeschlagenen Bombenattentat auf einen kantonesischen Regierungsbeamten verbüßt Liu Shaobin bis 1909 eine zweijährige Haftstrafe. Im Gefängnis liest er erstmals anarchistische Zeitschriften, durch die er das gesellschaftstheoretische Konzept Pëtr Kropotkins kennenlernt. In starker Anlehnung an den Russen entwickelt Liu unter dem selbst gegebenen Namen Shifu¹⁸ seine sozialphilosophischen Thesen. Er beteiligt sich nicht mehr aktiv an terroristischen Anschlägen, sondern findet bis zu seinem Tod 1915 seine Aufgabe in der Leitung einer selbstgegründeten Zeitschrift.¹⁹

DIE ENTDECKTE KULTUR

Shifus Interesse an den Ideen des russischen Kommunitaristen Kropotkin liegen²⁰ vor

schaft (*Yanshuohui*), ab 1910 gründet er mehrere Vereinigungen zur Unterstützung seiner anarchistischen Ziele, z. B. die »Gesellschaft der anarcho-kommunistischen Kameraden« (*Wuzhengfu gongchan zhuyi tongzhi she*).

¹⁸ Seine Überlegungen werden im folgenden deshalb unter diesem Namen eingeführt.

¹⁹ Das ist die *Huiminglu* [Hahnenschrei-Aufzeichnungen], die nach der zweiten Ausgabe in *Minsheng* [Stimme des Volkes] umbenannt wird und in Kanton, später aufgrund politischer Verfolgung in Macao herausgegeben wird.

²⁰ Bei der bis zu einem gewissen Grad auch zufälligen Rezeption der Texte ist zu berücksichtigen, dass das Wirken ausländischer Schriften in China zum damaligen Zeitpunkt auf ein teilweise kontingentes Zusammenspiel bereits existierender Übersetzungen sowie der Verfügbarkeit der nicht in Massenaufgaben

allein in den westlichen, das meint wissenschaftlichen Maßstäben begründet, an die er sich halten will. Denkerisch bedeutet das für Shifu, unabhängig von der eigenen historischen Herkunft und einer etablierten Tradition eine Frage neu stellen zu dürfen. Im Vergleich und Austausch mit den Ideen aus einer fremden Kultur sucht Shifu hier nach möglichen kulturellen Invarianten, die eine Übertragung auf chinesischen Boden ermöglicht.

Im Europa des 18. Jhs. bringt der Rekurs auf Fremdes, der durch wissenschaftliche Forschungs- und Entdeckungsreisen möglich geworden war und fortan viel Faszination ausübte, erstmals ein Denken auf, das sich nicht mehr vorgängig und absolut-unrelativiert als so oder so begreift. Mit der Entdeckung der Geschichte, die ein Volk hat, und der Möglichkeit eines gesellschaftlichen Fortschritts oder auch Verfalls, wird – mit Blick auf fremde Gegenden – Kultur entdeckt und mit ihr die »Tatsache«, dass sie nicht im Singular steht. Die geschichtsphilosophische Hoffnung auf eine Wendung hin »zum Besseren«, eine Kultivierung des Menschen und eine höhere Sittlichkeit, in der die Gemeinschaft zukünftig lebt und untereinander Umgang pflegt, wird überhaupt erst notwendig, wenn man um die Möglichkeit eines »so oder auch anders« weiß. Das Interesse an und die Auseinandersetzung mit fremden Kulturen und anderen Geschichtsverläufen, von denen man

gedruckten Publikationen zurückzuführen ist. Im Falle Shifus etwa ergab sich eine Lektüre überhaupt erst durch die erfolgreiche Einschmuggelung in die Gefängniszelle, in der er zu jener Zeit einsaß.



sich dann positiv abzuheben sucht, charakterisiert demnach die eigene Relativierung, die mit dem Verlust kosmologisch-metaphysischer Argumentationen einhergeht. Mit dem nach Gründen und Erklärungen für das eigene Handeln suchenden neuen Denken, das zum modernen Maßstab wird, können also nur noch solche Argumente angebracht werden, die für einen zuvor festgelegten abgegrenzten Bereich geltend gemacht und damit *systematisch* eingeschränkt worden sind.

Shifus Interesse am sozialphilosophisch Fremdkulturellen und der wissenschaftlichen Argumentationsstrategie des Westens zeugen hier von dem neuen Weltbild, das China am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jhs. importiert. Argumentativ soll jedoch nicht auf die eigene Position aufmerksam gemacht werden, die sich als eine kulturell gewachsene Perspektive (unter vielen anderen) versteht. Im Gegenteil bringt das Verwissenschaftlichungsideal bei dem chinesischen Anarchisten Hoffnungen auf eine geschichtslose »heile« Weltgesellschaft auf. Chinas Zukunft wird als etwas betrachtet, das sich von seiner eigenen Geschichtlichkeit und seiner alten Kultur²¹ lösen muss, will es politisch und wirtschaftlich gesunden.

FREIHEIT, WISSEN, WELT UND DIE STAATLICHE HAND

Die argumentativen Angelpunkte der Shifuschen Überlegungen bestehen in der Stärkung

²¹ Das ist das über Jahrtausende etablierte konfuzianische Ritengebilde, das die administrativen Hierarchien des Kaiserhofs legitimiert und stützt.

des Individuums auf Grundlage des Freiheitsbegriffs sowie in einem naturwissenschaftlichen Weltbild. Shifu stellt die ideale anarcho-kommunistische Gesellschaft auf ein von zwei Säulen getragenes Fundament menschlicher Bedürfnisse. Jeder Mensch sieht sich zunächst unabhängig von den individuellen Präferenzen wie Musik-, Kunst- oder Literaturgeschmack mit den Grundbedürfnissen der Nahrungsaufnahme (*shi*), der Bekleidung (*yi*) und des Wohnens (*zhu*) versehen.²² Unbesehen seiner physiologischen Stärke hat der Mensch damit ein natürliches Recht auf die Befriedigung dieser Bedürfnisse. Der Mensch und seine ihm von Natur aus mitgegebenen Fähigkeiten (*benneng*) sollen es selbst sein, die eine ausreichende Produktion der notwendigen Güter gerade auch in einer institutionenlos²³ verfassten Gesellschaft garantieren.

²² SHIFU [20.8.1913]: »Wuzhengfu qianshuo [Simple Erklärung der Anarchie]« in: GE Maochun, JIANG Jun, LI Xingzhi (Hrsg.): *Whuzhengfu zhuyi sixiang ziliao xuan shangxia ce* [Ausgewählte Materialien des Anarchismus-Denkens], 2 Bde., Beijing daxue chubanshe: Beijing, 1984, S. 270–276, hier S. 271.

²³ Eine Unterscheidung zwischen Institution (*zhengfu tongzhi* »Regierungsherrschaft« bzw. *jiguan*, hier pejorativ im Sinne von autoritären Organisationsgeflechten) und Organisation (*ziyou zuzhi zhi jiguan*, »freiwillige organisierte Zusammenkünfte«) tätigt Shifu sehr wohl, um den normativ gewichteten Unterschied zwischen zentralen Steuerungsapparaten und einer »Bewegung von unten« herauszustellen, um die es ihm geht. Siehe SHIFU [4.7.1914]: »Jiang Kanghu zhi wuzhengfu zhuyi [Jiang Kanghus Anarchismus]« in: GE M., JIANG J., LI X. (Hrsg.): *Whuzhengfu zhuyi* [Ausgewählte Materialien] (Fn 22) S. 307–311, hier S. 309.

Chinas Zukunft wird als etwas betrachtet, das sich von seiner eigenen Geschichtlichkeit und seiner alten Kultur lösen muss, will es politisch und wirtschaftlich gesunden.

»Der Mensch hat Hände, was zeigt, dass er einen von Natur aus angeborenen Instinkt zur Arbeit [mitbringt]. Deswegen kann man wirklich kategorisch [die Ansicht] bejahen, dass es gut für das Wesen des Menschen ist, sich zu bewegen.«²⁴ Was instinktgeleitet, was angeboren ist, ist gut am und für den Menschen. Shifu versteht die »natürlichen Fähigkeiten« einerseits unabhängig von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen als physische Komponenten. Hier favorisiert er eine kausalistische Erklärung für das menschliche Handeln. Das Handlungs-Grundmuster des menschlichen Individuums selbst (*ren/geren*) manifestiert sich bei Shifu hinreichend jedoch erst im Kropotkinschen Prinzip der »Gegenseitigen Hilfe«, das die zweite Säule der Argumentation ausmacht. Sie ist die anthropologische Grundkonstante im Shifu'schen Menschenbild. Da der Mensch moralisch handeln kann, steht bei ihm kein feindlich aufeinander gerichteter sozialer Kampf im Vordergrund, sondern das Prinzip der »Gegenseitigen Hilfe«. Mit ihm hebt Shifu hervor, dass die menschlich in einem Individuum angelegten Fähigkeiten sich nur in einer freien Gemeinschaft mit anderen Menschen ausbilden können. Volle Individualität entwickelt sich also nicht zwangsläufig, wenn physisch fundierte Fähigkeiten bloß als Triebe vorhanden sind. Sie können nicht unabhängig von der Umwelt verwirklicht werden, sondern der Mensch muss dafür mit anderen Menschen gemeinschaftlich handeln. Das Prinzip der »Gegenseitigen Hilfe« garantiert

nach Shifus Dafürhalten den Erfolg, denn das Wesen des Menschen ist gut in dem Sinne, wohlwollend einander zugetan zu sein.

Die Gemeinschaft ist dann notwendige Bedingung, um sich der eigenen Fähigkeiten bewusst zu werden und diese umzusetzen. Der Mensch handelt nach Shifus Ansicht nie autark, drückt die »Gegenseitige Hilfe« doch die autonome Handlungsweise des Individuums aus, die von je auf das menschliche Gegenüber gerichtet ist. Entgegen der üblichen kategorialen Trennung unterscheidet Shifu nicht Fähigkeiten von Trieben. Die Fähigkeiten des Menschen sind einerseits als biologisch verortbare Faktoren zu denken, wie z.B. die Grundbedürfnisse der Nahrungsaufnahme und des Schlafens. Andererseits wird der Mensch als Mensch zu freier Arbeit und Mitarbeit in der Gesellschaft angehalten. Dies hingegen kommt nicht einer mechanisch zu erklärenden Eigenschaft des Körpers gleich. Der Impuls zur gemeinschaftlichen Hilfe wird auf einem physischen Fundament angesiedelt, geht jedoch nicht völlig darin auf.

Shifus starkes Interesse an einer kausalgesezlichen Erklärungsweise des Menschen läuft mit dem allgemeinen Interesse und der Hinwendung zur wissenschaftlichen Weltansicht parallel, wie sie zu Beginn des 18. Jhs. evident wird. Physiologie und Biologie rücken in den Vordergrund, um früheren metaphysisch-theologischen Konzeptionen von Mensch und Welt eine »bodenständigere« Weltansicht entgegen zu setzen. D'Holbach etwa vertritt im *Système de la nature* (1770) einen materialistisch fundierten Atheismus. Er leitet eine weltim-

Der Mensch handelt nach Shifus Ansicht nie autark, drückt die »Gegenseitige Hilfe« doch die autonome Handlungsweise des Individuums aus, die von je auf das menschliche Gegenüber gerichtet ist.

24 SHIFU: »Wuzhengfu qianshuo [Simple Erklärung]« (Fn 22) S. 274.

Argumentationen über den Status des Einzelnen in der Gesellschaft gingen weder mit ontologischen noch mit erkenntnistheoretischen schismatisch verfassten Konstruktionen einher.

manente Ethik aus einer streng kausalistischen Naturauffassung ab. Denken und soziales Zusammenleben werden als spezifische Form der einen Materie verstanden.²⁵ Ein notwendiger Trieb und der freie Wille fallen damit ebenso in einer Kategorie zusammen, wie auch Shifu nicht streng zwischen mechanischem Reiz-Reaktions-Schema und freier Handlungsweise trennt. Wo bei d'Holbach jedoch alle moralphilosophischen Überlegungen eindeutig physikalistisch fundiert gedacht sind, die Möglichkeit freier Entscheidungen und damit die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen schlussendlich ausgeschlossen wird,²⁶ bleibt Shifu zumindest in der Terminologie uneindeutig. Die Favorisierung des Freiheitsgedankens legt nahe, dass Shifu unter den »richtigen« gesellschaftlichen Verhältnissen sowohl Selbstbestimmung als auch Verantwortbarkeit für das eigene Handeln voraussetzt. Der in der neuzeitlichen Philosophie spätestens seit Descartes populäre Dualismus von Körper und Seele, gegen den d'Holbach sich mit seiner Schrift positioniert, kann nicht streng auf die anthropologischen Aussagen des chinesischen Anarchisten appliziert werden.

Die Dichotomie, die mit der Unterscheidung von Geist – Körper einhergeht und die im Westen seit Jahrhunderten einen der Hauptpunkte in der Debatte um die menschliche Freiheit ausmacht, spielte in der älteren chinesischen Geistesgeschichte zudem nie wirklich eine Rolle. Argumentationen über den Status des Einzelnen in der Gesellschaft

gingen weder mit ontologischen noch mit erkenntnistheoretischen schismatisch verfassten Konstruktionen einher. So hatte Shifu weder aufgrund des eigenen historischen (Bildungs-) Hintergrunds Anlass dazu, die Leib-Seele-Problematik zu implementieren, noch musste er sich in der Auseinandersetzung mit Kropotkin dazu angehalten fühlen.²⁷ Shifus Kausalismus soll dem entgegen von einem Wissensbegriff getragen werden, der einen strengen Materialismus verhindert.

Darüber hinaus will Shifu für das Ideal einer anarchistischen Gesellschaft Wahrheitskriterien zur Verfügung stellen, durch die Wissen als Erkenntniszustand von allgemeiner und objektiver Sicherheit abgegrenzt und Gegenstände und prozessuale Vorgänge verifiziert werden können. Der Bereich der Naturwissenschaft ist Grundlage der wahrheitsfähigen Aussagen, auf dem Wissen über die beste, natürlich geordnete Gesellschaft (*tian-ran zhi falü* [natürliche Ordnung]) erwächst.²⁸ Shifu versteht hier die Regelkongruenz von

²⁷ Inwieweit er sich mit dem Import des westlichen Wissenschaftsverständnisses dieses Problem unbewusst dennoch einhandelt, kann hier nicht ausschöpfend eruiert werden. Immerhin scheint Shifu keine Schwierigkeiten damit zu haben, postulierte biologische Kausalstrukturen mit einem Freiheitsbegriff zu vereinen, der eine Rechtfertigung und Verantwortung für das eigene Handeln einfordert. Dem hiesigen Hype um das neurowissenschaftliche fatale Postulat des »Ich bin mein Gehirn« würde er erschrenderweise also wohl nicht aufsitzen.

²⁸ SHIFU [25.7.1914]: »Da Wuchen [Antwort auf »Wuchen«] in: GE M., JIANG J., LI X. (Hrsg.): *Whuzhengfu zhuyi* [Ausgewählte Materialien] (Fn 22) S. 324–327, hier S. 324.

²⁵ D'HOLBACH: *System der Natur* (Fn 5) S. 33 ff.
²⁶ D'HOLBACH: *System der Natur* (Fn 5) S. 60 ff.

Naturwissenschaft und Gesellschaft nicht als bloßen Analogieschluss, sondern durch einen tatsächlichen Ableitungsprozess begründet. Für Shifu ist die Welt grundsätzlich vollständig wissenschaftlich beschreibbar, da er seine anthropozentrische Weltsicht allein auf die physiologischen Aspekte des Menschen gründet. Wissenschaft meint denn ausschließlich Naturwissenschaft, die physikalistisch auf den menschlichen Körper bezogen ist und die dessen Handeln und Wirken in der Gesellschaft mess- und quantifizierbar erklären zu können meint. Um Handeln normativ²⁹ als richtig, d. h. als »wahr« qualifizieren zu können, muss es mit dem durch die naturwissenschaftliche Methode erschlossenen Wissen übereinstimmen. Im Gegenzug ist so auch die Welt nur (natur-)wissenschaftlich erschließbar. Alle Probleme, betreffen sie das Individuum oder die Gesellschaft, finden nur auf dieser Basis ihre Lösung. Das Wissenschaftsargument und das Körperargument stützen sich demnach gegenseitig, sie sind argumentativ in einem Zirkel angelegte Prämissen. Wissenschaft kann genau dann die Wahrheitskriterien bereitstellen und diese auch erfüllen, wenn sie sich in ihren Untersuchungen auf den Körper des Menschen bezieht. Genauso aber sind der Mensch bzw. Aussagen über den menschlichen Körper nur insofern »wahr« und richtig, wie sie sich einer (natur-)wissenschaftlichen Beschreibung erschließen. So soll schlussendlich auch eine Kongruenz von Natur und Kultur gewährleistet werden.

29 Shifu intendiert natürlich keine normative, sondern rein anthropologisch-deskriptive Argumentation.

Das Wissen über physikalisch erschließbare Gegenstände und Vorgänge ist im Weiteren Basis einer wissenschaftlichen Erziehung (*ke-xue jiaoyu*). Erkenntnis als ein Wissen um die richtige Erziehung wird wiederum synonym zu Fortschritt (*jinhua*) gesetzt. Fortschritt bemisst sich nach den tatsächlich errungenen technischen Verbesserungen.³⁰ Erkenntnis ist an die Bedingung ihrer Verwirklichung in einem konkreten Zusammenhang in der Praxis gebunden, sonst kann ihr Status als ein »Wissen um (deren Handhabe)« nicht hinreichend unter Beweis gestellt werden. Sie bleibt dann nur mögliche Erkenntnis.³¹

In der begrifflichen Kopplung von Erkenntnis und Erziehung kommt der präskriptive Zug des Shifuschen Systems zum Vorschein. Theoretisches Wissen wird an die Praxis der Erziehung gebunden, d. h. an einen normativen pädagogischen Anspruch, in welcher Gemeinschaft der Mensch mit anderen leben soll. Wissen als theoretische Komponente trägt damit notwendig ihre praktische Implikation mit sich. Jeder Mensch kann seine Individualität jedoch nur in absoluter Freiheit (*juedui ziyou*) in einer nicht-staatlich verfassten Gesellschaft entfalten, womit Shifu auf die grundlegende

30 Etwa Produktionsmaschinen, die eine geringere körperliche Anstrengung gewährleisten. SHIFU [27.6.1914]: »Da Piao Piao [Antwort auf Piao Piao]« in: *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang [Der chinesische Anarchismus und die Sozialistische Partei Chinas.]*, hrsg. von Zhongguo di'er lishi dang'anguan [Zweites chinesisches Geschichts-Archiv], Jiangsu renmin chubanshe: Nanjing 1981, S. 137–139, hier S. 137.

31 In der Konsequenz bedeutet dies, dass das »wahr« ist, was der anarchistischen Kommune dient.

Erkenntnis als ein Wissen um die richtige Erziehung wird wiederum synonym zu Fortschritt (*jinhua*) gesetzt. Fortschritt bemisst sich nach den tatsächlich errungenen technischen Verbesserungen.

Prämisse des Anarchismus zurückkommt. »Anarchie ist die Theorie der Herrschaft der Gesellschaft. Sie befürwortet die Entwicklung der Freiheit jedes einzelnen Menschen, jegliche Herrschaft einer Regierung ist unnötig. [...] Der Anarchismus ist eine Philosophie eines neuen Gesellschaftssystems. [Seine] Grundlage ist die absolute Freiheit (und nicht, dass der Mensch durch das Gesetz eingeengt wird). Folglich ist die Rede nicht von irgendeiner Art Regierung, und auch entspricht [der Anarchismus] nicht der Gewaltanwendung – weil diese [zwei, Regierung und Gewalt] das Wesen des Menschen verletzen, müssen sie abgeschafft werden, da sie unnützlich sind.«³²

Shifus Anarchismus plädiert prinzipiell gegen jede Art von Autorität (*quanli*, *qiangquan*).³³ Denn bei der Fragestellung nach dem Nutzen und Wert der Regierung im Staat stellt Shifu schnell fest, dass diese nur aus eigennützligen, volksfeindlichen Gründen ihre Macht ausübt. Weder setzt sie sich dafür ein, die Grundbedürfnisse der Menschen zu sichern, noch schützt sie sie vor Gewaltübergriffen. Die

Grundlage, auf der sich die Regierung manifestiert, sind Ungerechtigkeit und Schikane.³⁴ Gegenüber einer staatlich regierten kennt die anarchistische Gesellschaft hingegen weder Legislative noch Judikative. Die grundlegende Prämisse der »absoluten Freiheit des Volkes«³⁵ (*renmin wanquan ziyou*) lässt weder einen Souverän noch andere autoritäre Systemgeflechte zu. Die die anarchistischen Ziele rechtfertigende Argumentation schlägt somit einen Bogen, der bei anthropologischen Prämissen beginnend über einen physikalistischen Wissensbegriff zu einer von Shifu deskriptiv gedachten Legitimation der nicht-staatlichen Gesellschaft gelangt.

KULTURPHILOSOPHISCHE SYNTHE-
SEN DES DENKENS

Zweihundert Jahre früher steht auch die Aufklärungsbewegung überall unter der Präambel der Erziehung des Menschen und der menschlichen Gattung zu größerer Sittlichkeit und Moralität ihrer Handlungen. Dabei geht das

32 SHIFU [4.7.1914]: »Annaqi [Die Anarchie]« in: *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang [Der chinesische Anarchismus]* (Fn 30) S. 143–145, hier S. 143 f.

33 SHIFU: »Jiang Kanghu [Jiang Kanghus Anarchismus]« (Fn 23) S. 308. Vgl. auch: »Guangzhou wuzhengfu gongchan zhuyi tongzhi she gao tongzhi shu [Mitteilung des Statuts der Kantoner Gesellschaft der Kameraden des Anarcho-Kommunismus]« in: GE M., JIANG J., LI X. (Hrsg.): *Whuzhengfu zhuyi [Ausgewählte Materialien]* (Fn 22) S. 318–320. Der Artikel wurde original in *Minsheng* Nr. 19 (18.7.1914) veröffentlicht. Ein Verfassername ist nicht angegeben, der Aufsatz erscheint jedoch unter Shifus Leitung.

34 SHIFU: »Wuzhengfu qianshuo [Simple Erklärung]« (Fn 22) S. 271.

35 Schon zur Zeit der chinesischen Studentenbewegung in Japan (1900–1910) stellte das Volk per definitionem die Quelle aller Macht und Wahrheit dar. Die Prämisse wurde dann unterschiedlich ausgelegt, was die in der Praxis konkret gebildete politische Ausrichtung – nationalistisch, anarchistisch etc. – anging. Siehe Robert A. SCALAPINO: »Prelude to Marxism: The Chinese Student Movement in Japan, 1900–1910« in: Albert Feuerwerker (Hrsg.): *Approaches to Modern Chinese History*, Univ. of California Press: Berkeley, Los Angeles 1967, S. 190–215, hier S. 212.

»Der Anarchismus ist eine Philosophie eines neuen Gesellschaftssystems. [Seine] Grundlage ist die absolute Freiheit [... und weil Regierung und Gewalt] das Wesen des Menschen verletzen, müssen sie abgeschafft werden, da sie unnützlich sind.«

SHIFU

wissenschaftliche Interesse an der anthropologischen Fragestellung nach dem Individuum ebenso mit dem gesellschaftspolitischen Interesse an der idealen Staatsform einher, in der der Mensch leben soll. So sucht etwa Jean-Jacques Rousseau im *Contrat social* (1762) Prinzipien einer legitimen politischen Ordnung durch die These des Zusammenschlusses aller einzelnen Personen zu finden. Ein durch den Souverän repräsentierter Gemeinwille (*volonté générale*) formiert sich durch den individuellen Willen der einzelnen Personen (*volonté des tous*). Der Wille, der vom Souverän durchgesetzt wird, ist dabei nur die Exekutive (mit Rousseau: die »Ausübung des Gemeinwillens«³⁶) aller als einzelne nicht durchsetzbaren, gebündelt jedoch aktionsfähigen Willen. Der Gemeinwille sieht sich nur solange legitimiert, wie er auf den Vereinbarungen beruht, durch die er entstanden ist und die er weder überschreitet noch bricht. Nominal kann er den einzelnen Willensabsichten also gar nicht entgegen stehen.³⁷

Im Ersten Buch des *Gesellschaftsvertrags* wird das Grundproblem, das die Menschen mit der vertraglichen Übereinkunft zu lösen suchen, benannt: »Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genau-

so frei bleibt wie zuvor.«³⁸ Am Gemeinwillen partizipiert jeder Einzelne, indem er sich als Teil eines Ganzen versinnbildlicht und von allgemeinerer Stelle repräsentiert, d. h. vertreten, (wieder-)findet. Der Gemeinwille stellt sich nicht als die bloße Summe seiner (individuellen) Einzelteile dar.³⁹ Diese könnten untereinander konkurrieren und würden auch nutzenmäßig quantitative Mehrheitsentscheidungen anstrengen,⁴⁰ oder ein Ziel würde nur mehr mittels rein physischer Stärke durchgesetzt. Von diesem Zustand ohne Grenzen außer jener der physiologischen Konstitution will man sich ja gerade per vertraglicher Vereinbarung lösen, um eine »natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles« hinter sich zu lassen und stattdessen »die bürgerliche Freiheit und das Eigentum an allem«, was der einzelne Bürger (rechtmäßig) besitzt, zu erlangen.⁴¹ Indem der Gemeinwille und der ihn vertretende Souverän durch den Zusam-

»Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.«

ROUSSEAU

38 J.-J. ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 17 [1. Buch, 6. Kapitel].

39 Vgl. J.-J. ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 31 [2. Buch, 3. Kapitel]. Rousseau unterscheidet zwischen Gesamtwillen und Gemeinwillen (*volonté générale*). Der Gemeinwille ist Ausdruck des Gemeininteresses, das ist das allen gemeinsame Interesse. Demgegenüber zielt der Gesamtwillen auf das Privatinteresse ab »und ist nichts anderes als eine Summe von Sonderwillen«.

40 Wohlgemerkt nicht bürgerliche, sondern individuelle menschliche Einzelentscheidungen, denn Mehrheiten kann es unter Bürgern sehr wohl geben, aber nicht utilitäre Fraktionsbildungen, aus denen andere Bürger ausgeschlossen werden.

41 ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 22 [1. Buch, 8. Kapitel].

36 J.-J. ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 27 [2. Buch, 1. Kapitel].

37 J.-J. ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 20 [1. Buch, 7. Kapitel].

menschluss legitimiert wird, symbolisiert er die auf seine Mitglieder rückbezogenen, allen gleich gemeinsamen grundlegenden Zielvorstellungen, das sind die des Schutzes der Person und des Eigentums. Die einzelnen Mitglieder lassen sich demnach nicht isoliert von den jeweils anderen Personen und deren Zielvorstellungen denken. Als Bürger, wie Rousseau in scharfer Unterscheidung zum Begriff des »Menschen« pointiert, kann man keinen Sonderwillen haben, da jenes mit den anderen Bürgern gemeinsame Interesse gerade den Gemeinwillen ausmacht.⁴² »[W]ir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf.«⁴³ Institutionen sind im Rousseau'schen Sinne dann auch nicht als dem Menschen entgegen gesetzte und ihm einen fremden Willen autoritär oktroyierende Gebilde zu denken. Da sie nur durch den Willensakt jedes Einzelnen ihre Rechtmäßigkeit erlangt haben, sind sie der körperschaftliche Ausdruck eines jeden Bürgers.

Ebenso wie beim Anarchisten Shifu bildet auch bei Rousseau der Begriff der Freiheit einen der zentralen Angelpunkte. Denn »[a]uf seine Freiheit verzichten heißt auf seine Eigenschaft als Mensch [...] verzichten«.⁴⁴ Rousseaus Argumentation verfährt indessen weder biologistisch noch kausalistisch. Die Stoßrichtung der Rousseau'schen Argumentation geht

vom Wissen um eine normative Richtlinie aus, welche die gegebenen Verhältnisse beurteilt. Wir müssen wissen, was wir wollen, um dann danach die Gegebenheiten beurteilen zu können.⁴⁵ Dass dem Menschen ein individuelles Recht als solches zukommt, bemisst sich nach dem Anliegen, eine politische Ordnung zu sanktionieren, in der sich alle beschützt und in ihren Interessen verwirklicht sehen. Die Idee des Gesellschaftsvertrags als der Vereinbarung aller aus einem politisch ungeformten Naturzustand heraus kommt hier denn auch keiner evolutionären Argumentation gleich, die »historisch-wissenschaftlich« als die menschliche Entwicklungsgeschichte eben dieser vorgeschlagenen staatlichen Verfasstheit bewiesen werden soll. Sie ist vielmehr als ideelle Konstruktion zu verstehen, wie wir unsere politischen und gemeinschaftlichen Zielvorstellungen aus der *ex post*-Perspektive rechtfertigen wollen.

Noch deutlicher stellt dies Kant im *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* heraus. Der Anfang des Menschengeschlechts kann nicht aus »vorhergehenden Naturursachen« abgeleitet werden, sondern muss mit dem beginnenden und verbindlichen Interesse unserer Vernunft an eben jenem Anfang bestimmt werden. »Die Geschichte der Freiheit in ihrem Fortgange« – und um nichts anderes geht es auch Rousseau ausschließlich – ist etwas ganz anderes als »die Geschichte der ersten

42 ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 21 [I. Buch, 7. Kapitel].

43 ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 18 [I. Buch, 6. Kapitel].

44 ROUSSEAU: *Gesellschaftsvertrag* (Fn 4) S. 11 [I. Buch, 4. Kapitel].

45 So auch KERSTING: *Politische Philosophie* (Fn 7) S. 149, der von einem »normativen Erkenntnisprogramm« des Rousseauschen Kontraktualismus spricht.

Als Bürger, wie Rousseau in scharfer Unterscheidung zum Begriff des »Menschen« pointiert, kann man keinen Sonderwillen haben, da jenes mit den anderen Bürgern gemeinsame Interesse gerade den Gemeinwillen ausmacht.

Entwicklung der Freiheit aus ihrer ursprünglichen Anlage in der Natur des Menschen«, und sie muss dementsprechend auf der Grundlage der von uns gemachten historischen und politischen Erfahrungen verfasst werden und nicht etwa auf der Basis anthropologischer Spekulationen.⁴⁶ Überhaupt haben solcherlei »Mutmaßungen« keinen Sinn, wollen sie nicht auf naturphilosophische, sondern auf gesellschaftspolitische Überlegungen hinaus.

In diesem Sinne schreibt Rousseau dann keine Evolutionsgeschichte des Menschen, die den Status einer (natur-)wissenschaftlichen Argumentation beansprucht. Sondern seine Aussagen sind im Rahmen eines kulturbewussten und sich als kulturell reflektierenden Wissens anzusiedeln. Weil es eine *Kulturgeschichte* der politischen Regierungsformen ist, die erzählt wird, kann die politische Gemeinschaft immer nur als ein voluntativer Zusammenschluss der Menschen begriffen werden, der aus keiner triebhaften Feder heraus entstanden wäre, sondern der aus vernünftigen Willen gebildet wurde. Nicht Instinkt, sondern erfahrungsreiche *ratio* gibt das Warum des Miteinander und keines Gegeneinander.

REFLEXIVE PERSPEKTIVITÄT

Die Interessensgebiete, Ideale und Zielvorstellungen der Aufklärer im europäischen acht-

46 Immanuel KANT [1786]: »Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte« in: Immanuel KANT: *Werksausgabe* Bd. XI, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1968, S. 85–102, S. 85 f. [A 1–3].

zehnten wie die des chinesischen Anarchisten Shifu zu Beginn des 20. Jhs. sind von einem ganz ähnlichen Enthusiasmus und einer Welt-offenheit getragen, der im Ausgang von der eigenen Lebenswelt Fragen nach der Herkunft und Zukunft wie nach den Bedingungen dieser Zukunft stellt, wie sie idealiter sein soll. Hat dabei die Aufklärung nicht nur Eingang in die europäisch-abendländische Philosophiegeschichte gefunden, sondern stellt bis in unsere Tage einen diskursiven Ausgangs- und Fixpunkt des geschichts- und kulturphilosophischen Denkens im Westen dar,⁴⁷ so ist das anarchistische Projekt und mit ihm auch Shifu in China dagegen eine historische Randepisode geblieben.⁴⁸ Wo er indirekt zum Tragen kam, machte sich der Anarchismus in den 10er und zu Beginn der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts als Wegbereiter des Sino-Marxismus bemerkbar.⁴⁹ Herauszustellen ist,

47 Stellvertretend sei hier auf Jonathan Israels große Studie *Radical Enlightenment* verwiesen (Fn 8) verwiesen. Anlässlich seines 200. Todestages fand 2004 in den deutschen Feuilletons erneut eine große Auseinandersetzung mit dem Kant'schen Erbe statt, siehe etwa Dieter Henrich: »Die Vernunft am Abgrund der Unwissenheit. Zweihundert Jahre nach Immanuel Kants Tod: Was heißt es, sich durch Denken zu orientieren?« in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 7.2.2004, S. 41.

48 So erwähnte Mao Zedong (1893–1976), dass er zeitweise auch von anarchistischen Ideen beeinflusst worden sei. Vgl. Edgar SNOW [1938]: *Roter Stern über China*, Maro: Augsburg 1993, S. 192. Die am 1. Oktober 1949 ausgerufene chinesische Volksrepublik wie auch die Politik Maos fußen indes zweifellos auf dem Marxismus.

49 Wesentlich wirkte er auf ihn ein, was etwa die

... so ist das anarchistische Projekt und mit ihm auch Shifu in China dagegen eine historische Randepisode geblieben.

Konträr zur mehrtausendjährigen Tradition des konfuzianischen Staatsdenkens stellt Shifu unabhängig von einer gesellschaftspolitisch offiziell anerkannten Rolle, in die er eingebunden wäre, als ein Einzelner Fragen, die in der eigenen Auseinandersetzung mit den fremden Texten aufgekommen sind.

dass mit dem Shifuschen Projekt einer klas- senlosen Gesellschaft das »moderne Denken« einer sich selbst reflektierenden Vernunft im asiatischen Osten auf chinesischem Boden angekommen ist und fruchtbar gemacht zu werden sucht. Das Kant'sche Diktum, seinen Verstand »ohne Leitung eines anderen« zu gebrauchen, meint, sich ohne eine Dogmatik – etwa einer politischen Macht – trauen, einen eigenen Standpunkt zu vertreten. Dieser kann, darf und soll sogar auch abweichen von offiziellen Leitlinien.⁵⁰ Selbst denken meint, sich selbst zu trauen und auf seine Fähigkeiten dabei zu vertrauen. Das Ergebnis muss nicht sofort erkannt werden oder zweifelsfrei richtig sein, denn es kommt auf den Prozess der individuellen Überlegung und der eigenständigen Aneignung selbst an. Selbstständig überlegen

Rezeption der Arbeiterfrage betraf. Über den Einfluss des Anarchismus auf die Entwicklung des chinesischen Marxismus ist man sich in der westlichen und chinesischen Forschung einig. Siehe etwa Arif DIRLIK: *The Origins of Chinese Communism*, Univ. of California Press: Berkeley 1989, S. 90; LI Yi: *Jindai Zhongguo wuzhengfu zhuyi sichao yu Zhongguo chuantong wenhua* [Strömungen des zeitgenössischen chinesischen Anarchismus und die traditionelle Kultur Chinas], Huazhong shifan daxue chubanshe: Wuchang 2001, S. 169.

50 Kant führt die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Gebrauch der Vernunft ein und trennt zwischen dem Beruf, in dem man (als Untertan) zu gehorchen hat, während man als Privatperson durchaus auch eine andere Meinung vertreten darf. Siehe I. KANT: »Aufklärung« (Fn 3) S. 60 f. [A 493, 494]. (Kant bezeichnet die Wahrnehmung des Amtes als »privat«, wenn es um die eigene Meinung geht, wohingegen man außerhalb seiner Arbeit »öffentlichen Gebrauch« von seiner Vernunft macht.)

heißt dann auch, nicht unhinterfragt dem Gegebenen zu glauben. Nichts anderes tut Shifu, wenn er in Eigenregie eine Zeitung herausgibt und darin die eigenen Thesen veröffentlicht.

Konträr zur mehrtausendjährigen Tradition des konfuzianischen Staatsdenkens stellt Shifu unabhängig von einer gesellschaftspolitisch offiziell anerkannten Rolle, in die er eingebunden wäre, als ein Einzelner Fragen, die in der eigenen Auseinandersetzung mit den fremden Texten aufgekommen sind. Die private Lektüre und die hierauf folgende öffentliche Meinungsäußerung des Privatmannes Shifu stellt auch zu Beginn des 20. Jhs. im Hinblick auf das Kaiserliche China ein geradezu halsbrecherisches Unterfangen dar, wird dies doch ohne das Auffangnetz einer absichernden politischen Tradition und einer administrativen Funktion, in die der Autor eingebunden wäre, unternommen. Politisch droht sie denn auch schnell sanktioniert zu werden.⁵¹ Individualistische Konzeptionen des Menschenbildes haben so gut wie nie eine positive, gar entscheidende Rolle in China gespielt. Wenn die Rede vom Individuum (*geren, siren*) ist, so wird damit gleichsinnig eine Kritik an der Unmoral des Einzelnen zum Ausdruck gebracht. Der Einzelne, so die konfuzianische Doktrin, kümmert sich nicht um die wichtigen Belange der Gesellschaft. Er erfüllt nicht seine ihm zugewiesene Rolle in der Gemeinschaft, weil er sich als Individuum von dieser separiert.

51 Im September 1913 muss Shifu vor dem Militär der Provinz Kanton nach Macao fliehen, im Februar 1914 nach Shanghai, von wo aus er seine Zeitung weiter veröffentlicht.

Dem klassischen Ideal der sozialphilosophisch holistischen Individualkonzeption, in der der einzelne Mensch in der Gesellschaft aufgeht, setzt Shifu den freien Einzelnen entgegen. In seinen Appellen an das chinesische Volk ruft er ihn auf, sich gegen Hierarchie, Ausbeutung und Unterdrückung zu wehren. »Auf – auf – auf – Steh auf und hol Dir Deine Sachen zurück! Bist Du etwa nicht arm! Ist Deine Arbeit etwa nicht schlimm! Warum bist Du arm? Warum solch eine bittere Arbeit? Etwa nicht, weil Du kein Geld hast! Wessen Geld ist das? Das [Geld] von reichen Geldsäcken? [...] Von Provinzmilitärs? Ist es [das Geld] der verfluchten Regierung? Nein. – Mit Sicherheit nicht. Sie alle haben nicht ein bißchen dafür gearbeitet, [nicht sie] waren es, die in die Gold-, Silber- und Erzminen gegangen sind. [...] alle Sachen, alles Gold und Silber, gehört uns Arbeitern, die es produziert haben, [...]. Du brauchst Dich nicht schämen, keine Gewissensbisse haben. Diese Sache muss getan werden.« Das in der Tat Aufklärerische in Shifus Denken macht seine Betonung des selbstständigen Denkens aus, die eine kritische Positionierung zur eigenen Herkunft mit einschließt.⁵² Shifu fordert ein individuelles Denken ein, dass bis dato aus politisch dogmatischen Gründen nicht

nur verpönt, sondern normativ wie faktisch nicht existent war in China. Shifu und die Aufklärer eint hier das gemeinsame Interesse und eine Kritik an der Gesellschaft, die sich aus dem Anliegen speist, aner kennenswerte Normen für den Menschen zu finden, ohne dass sie jedoch dem Einzelnen die Aufgabe der individuellen Aneignung paternalistisch abnehmen zu müssen meint.

Das Denken der Aufklärung und mit ihm eine Philosophie, »die dem Menschen zu verstehen hilft, was die wesentlichen Ziele seines Lebens sind und wie alle Fragen eine Antwort finden können, die sich ihm im Zusammenhang damit stellen«,⁵³ fordert hier eine systematisierende Leistung der eigenen Erkenntnismöglichkeiten ein. So besteht das Kantische Anliegen im synthetischen Zugriff und in der Verbindung des theoretischen und praktischen Vermögens, die aus letztlich einem Prinzip erklärt werden.⁵⁴ Was bei Kant aus einer systematischen Begründungsabsicht heraus entwickelt wird, versucht Shifu demgegenüber nun enthusiastisch, aber allein in der Praxis anzuwenden. Die Rousseausche und Kantsche Reflexion hingegen unterscheidet sehr genau zwischen naturwissenschaftlicher und kulturgeschichtlicher Rede, um sie danach ineinander greifen lassen zu können.

Die private Lektüre und die hierauf folgende öffentliche Meinungsäußerung des Privatmannes Shifu stellt auch zu Beginn des 20. Jhs. im Hinblick auf das Kaiserliche China ein geradezu halbrecherisches Unterfangen dar, wird dies doch ohne das Auffangnetz einer absichernden politischen Tradition und einer administrativen Funktion, in die der Autor eingebunden wäre, unternommen.

52 In der klassischen chinesischen Schriftsprache ist der Gebrauch eines Pronoms grammatisch nicht zwingend notwendig. Umso auffälliger ist es, dass Shifu das 2. Personalpronomen Singular, »du« (*ni*), zur direkten Ansprache nutzt und damit die Individualperspektive der einzelnen Person herausstellt. SHIFU [posthum 1920]: »Qi! Qi! Qi! [Auf! Auf! Auf!]« in: *Zhongguo wuzhengfu zhuyi he Zhongguo shehuidang [Der chinesische Anarchismus]* (Fn 30) S. 155–156, hier S. 155 f.

53 D. HENRICH: »Vernunft« (Fn 47) S. 41.

54 Nämlich dem des Selbstbewusstseins aus Freiheit, siehe I. KANT: *Kritik der reinen Vernunft* (Fn 10) S. 492–506 [B 566–587]. Vgl. Immanuel KANT: *Kritik der praktischen Vernunft* in: Immanuel Kant: *Werksausgabe* Bd. VII, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1968, S. 161 f. [A 82–A83].

Diese Aufklärung macht sich, weil sie sich in ein reflexives Verhältnis zu sich und ihrer Umwelt zu bringen vermag, nicht zum eindimensionalen Projekt der mechanischen Fortschrittsgeschichte, sondern sie fordert das Bewusstwerden der und das Wissen um die kulturgeschichtlichen Grenzen der eigenen Vernünftigkeit als praktischem Vermögen ihrer adäquaten Umsetzung notwendig ein.

Hier begeht Shifu den Kardinalfehler seiner Argumentation. In seinem Bemühen, vom Fremdem Europa zu lernen, vergisst er, dass er das Fremde zur eigenen Lebenswelt in Beziehung setzen muss, will er die für seine Situation relevanten Schnittpunkte erkennen. Shifu thematisiert nicht seine eigene Standortgebundenheit, die für die Auf- und Annahme der fremden Gedanken doch gerade den Grund gegeben hatte. Die eigenkulturell unreflektierte Rezeption Kropotkinscher Thesen, die ja wiederum vor einem spezifisch russischen Hintergrund verfasst wurden, treibt hier wahre (Stil-)Blüten. So sieht Shifu das Grundübel, an dem die chinesische Gesellschaft krankt, in der Klasse der Privateigentümer (*dizhu*) bzw. der Kapitalisten (*zibenjia*). Folglich will er die kapitalistische Bourgeoisie im eigenen Land ausrotten – ohne dass es eine solche Klasse im China des ausgehenden 19. Jhs. geben würde. »[Die Tatsache,] dass es in China gar keine großen Kapitalisten gibt und somit nicht unbedingt die Rede davon sein könne, dass die soziale Revolution eilt, muss mich [jedoch] nicht grundsätzlich daran hindern voranzuschreiten.«⁵⁵ Shifu ignoriert hier

seine eigene kulturelle Herkunft. Er versteht nicht bzw. er reflektiert nicht darauf, dass er erst durch die eigene, von anderem differente Perspektive überhaupt aufmerksam werden konnte auf die europäischen Texte und sie als intellektuelle Anstöße aufnimmt. Damit fokussiert Shifu aber letztendlich weder die konkreten Bedingungen der Probleme des Landes und die eigene lebensweltliche Gebundenheit, noch erkennt er die Stärke, die in einer solchen konkreten Argumentation liegen würde.

Mit einer aufklärerischen Haltung geht ein Blick einher, dem das Fremde nicht nur zum Zerrspiegel der eigenen Verfasstheit wird, sondern der in seiner eigenen kulturellen Einmaligkeit die Stärke der Reflexionsbewegung sieht und sie nutzt, um zu möglichen allgemeineren Prinzipien des sittlichen Miteinanders zu gelangen. In diesem Sinne gebricht es Shifu an aufklärerischem Impetus, denn dieser weiß sich seines zeitlich verfassten Umfeldes zu erinnern, jener tut es hingegen nicht. Dies erscheint hier aber nicht nur als hinreichende, sondern als notwendige Bedingung. Die Aufklärung, insofern sie um die eigene historische Heraufkunft weiß, erhält die Möglichkeit, sich als aktiv neugestaltend zu begreifen, ohne dabei jedoch einem Wahn der »All-Machbarkeit« zu verfallen. Ein Denken, das von aufklärerischem Geist getragen ist, verliert damit nicht das Bewusstsein um die Abwege, Umwege und Rückschritte, die das Ideal einer alle verbind-

tongzhishe xuanyanshu [Ankündigungsschreiben der Gesellschaft der Kameraden des Anarcho-Kommunismus]« in: GE M., JIANG J., LI X. (Hrsg.): *Whuzhengfu zhuyi* (Fn 22) S. 304–306, hier S. 306.

In seinem Bemühen, vom Fremdem Europa zu lernen, vergisst er, dass er das Fremde zur eigenen Lebenswelt in Beziehung setzen muss, will er die für seine Situation relevanten Schnittpunkte erkennen.

denden Weltgesellschaft immer auch begleitet. Im Verlust des Wissens um die Möglichkeit eines nicht nur willkommenen »So«, sondern auch negativen »Anders auch« liegt die Schwäche des »schon aufgeklärten« Wissens, das sich nicht mehr die eigenen historischen Wurzeln und entwicklungsgeschichtlichen Widrigkeiten bewusst macht. Hoffnungen auf die Möglichkeit einer Erziehung des Menschen und eine gerechtere Welt, in der er zu leben verdienen soll, mögen hingegen nicht nur als fortschrittsverliebte Hirngespinnste aufscheinen, wenn sie von einer lebendig bleibenden Perspektive auf die eigenen Grenzen und menschlichen Ausgrenzungen begleitet werden – welche die Zivilisationsgeschichte bis heute nicht nur in ihren Rändern kennzeichnet.

Wo das »Projekt Aufklärung« nicht nur philosophiegeschichtlich als holistische Synthese des Denkens rezipiert, sondern auch als aktuelle Türöffnung zu fremden Kulturwelten und mit ihnen anerkennungswürdigen fremden Prozessen der Selbstreflexion und der Selbstaneignung der eigenen Geschichte gefasst wird, scheint sein Geist nicht mehr nur westlich-kulturintern begriffen werden zu müssen. Hierzu wäre es jedoch notwendig, den Austausch sogenannten westlichen Philosophierens und fremdkulturellen bloßen »Denkens« als ebenbürtig zuzulassen, um in nach beiden Seiten hin ausgerichteten Vergleichen – und damit auch beidseitiger Kritik – Stärken und Schwächen des jeweils Anderen ausmachen zu können.