

polylog

52²⁰²⁴

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Bianca Boteva-Richter
und Hans Schelkshorn (Hg.)

Literatur und Philosophie

... ein ...
... ist, folgt ...
... Zeit des ...
... Sprache der ...
... auf der ...
... moralischen, d. ...
... selbst, auf der inter ...
... fürs Gesetz, also auch ...
... positives G ...
... jede Verminderung ...
... derer dieser Ta ...
... calischen Gesetzes ...
... der praktischen V ...
... bloß darum nicht i ...
... t, weil subjektive Ursach ...
... so muß die Achtung ...
... oe aber indirekte Wirk ...
... jenes den hindernden ...
... tätigung des Eigendünkel ...
... Grund der Tätigke ...
... ig selber un ...
... nä n Leb sm ...
... e er Tröbf ...
... n als einer ...
... w, m e ...
... fu auch ...
... bft in eine ...

... च्दभागे सृष्टि ...
... धावित्यलं प्रप ...
... कम्” इति पूर्वेण ...
... इति मध्यमावेश ...
... प्रतिक्षणं सिद्धं प्राणविज्ञा ...
... न्मयमेव किन्तु स्तोकं जा ...
... तयोरिहाग्रहणम्, ते च प्रा ...
... त्मना सह तत्र प्रवेशयन्ति, स्वभावबलेन तत ...
... च तेषु नवेषु भावेषु प्रत्यभिज्ञा सा सादृश्या ...
... प्राग्रदादिरूपं लोकत्रयं बाह्यवि ...
... भूतसदातनचिन्मात्रकृतमेव ...
... त्रैलोक्ये ...
... शतः” ...
... सा स ...
... स्व ...
... ति ...

Mit Beiträgen von
Alena Rettová, Carolyn Fornoff,
Ulrich Schmid, Jana S. Rošker,
Carlos Oliva Mendoza,
Jörg Ossenkopp und anderen

SONDERDRUCK

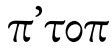
Literatur und Philosophie



- 3 BIANCA BOTEVA-RICHTER UND HANS SCHELKSHORN (HG.)
 Literatur und Philosophie. Einleitung
- 7 ALENA RETTOVÁ
 Philosophie und Gattung: Für eine textuelle Basis der afrikanischen Philosophie
- 35 JANA S. ROŠKER
 Literatur und Philosophie im Zhuangzi: Neue Hermeneutik und die Methode der Aufhebung
- 49 ULRICH SCHMID
 Philosophierende Literatur und literarische Philosophie in Russland
- 61 CARLOS OLIVA MENDOZA
 Codigofagía. Fünf Anmerkungen zur lateinamerikanischen Literatur und Philosophie
- 81 CAROLYN FORNOFF
 The flesh that speaks: Hubert Matiúwàa and mè'phàà philosophy



- 95 JÖRG OSSENKOPP
 Der »Oasenmann« als Philosophie: Maât-Sprechen und Kosmopolitik des Atmens



- 109 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE



- 110 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN

- 120 IMPRESSUM

- 121 BESTELLEN

JANA S. ROŠKER

Literatur und Philosophie im Zhuangzi: Neue Hermeneutik und die Methode der Aufhebung

ABSTRACT

Philosophical themes are often explored in literature, especially when revealing new methods for depicting the problems of existence, moral dilemmas, and the complexities of human nature in a profound way. Authors use structures, characters, and symbolism to convey and examine philosophical ideas, often creating a rich interaction between the two disciplines. Philosophy, in turn, can manifest itself in literary form through dialogues, essays, and philosophical fiction. It employs narrative elements, characters, and allegories to convey complex ideas and engage readers in its discourses in a perhaps more accessible way. This literary expression of philosophy can enhance the understanding of its content and make abstract concepts more comprehensible. The intertwining of philosophy and literature, poetics and analysis, can be observed in the work of the ancient Chinese thinker Zhuangzi. Through a dialectical interaction and constructive mutual sublation of the literary-philosophical elements present in his eponymous work, this essay attempts to present a new form of transcultural hermeneutics, which finds its expression in the method of merging aesthetic spheres (or *jingjie* 境界).

KEYWORDS

sublation,
literature,
philosophy,
hermeneutics,
Zhuangzi,
jingjie 境界,
aesthetic sphere,
transcultural hermeneutics

JANA S. ROŠKER

ist Professorin der Sinologie an der
Universität Ljubljana, Slowenien.

in: polylog 52/2024:
Literatur & Philosophie
Seite 35–47

1. EINLEITUNG: ALLGEMEINE BEMERKUNGEN ZUM THEMA »CHINESISCHE HERMENEUTIK«

Die vorliegende Studie, die sich mit der Verschmelzung literarischer und philosophischer Aspekte in Zhuangzi¹ gleichnamigem Werk befasst, gründet auf der Anwendung hermeneutischer Methoden. Ich vertrete nämlich die Auffassung, dass insbesondere die Herausforderung der Interpretation der zu beiden Genres gehörenden Texte eine Brücke bildet, die beiden Gattungen miteinander verbindet.

Verstanden als eine Studie oder Methodik der Textinterpretation sowie als Theorie der Prinzipien der Bedeutungsübertragung, hat die chinesische Hermeneutik eine reiche (und sehr spezifische) Tradition, die bis zu Wang Bi (226–249) und Guo Xiang (252–312) aus der Wei Jin Nanbei Chao Periode zurückverfolgt werden kann. Eine besonders wichtige Figur, die unauslöschliche Spuren in der Geschichte der chinesischen Interpretationstheorie hinterlassen hat, war Liu Xie (ca. 455–522), der Autor des berühmten Werks *Literarischer Geist und die Schnitzerei der Drachen*.

Wie King Po-Chiu² anmerkt, beschreibt die chinesische Hermeneutik hauptsächlich verschiedene Methoden der Interpretation chinesischen Denkens (meistens durch Kommentare und erläuternde Anmerkungen), anstatt die Fragen zu problematisieren, warum etwas auf so unterschiedliche Weisen interpretiert wird. Laut ihm ist die metaphysische Diskussion nicht Thema der »chinesischen Hermeneutik«.

Wenn wir die hermeneutischen Methoden, wie sie in zeitgenössischen China angewendet und beschrieben werden, näher betrachten, wird es sehr bald klar,

dass wir in diesem Bereich ähnliche Probleme antreffen können, wie sie für die viel allgemeinere Frage nach der eigentlichen Existenz der chinesischen Philosophie gelten: »Kann ein genaues Bild der chinesischen exegetischen Bemühungen jemals erfasst werden, wenn alle Akte des Lesens, Interpretierens und Verstehens durch die westlichen hermeneutischen Linsen gesehen werden, basierend auf der Prämisse, dass westliche Hermeneutik das einzige legitime konzeptuelle und philosophische Werkzeug ist? Wenn westliche Hermeneutik als die normative und vorschreibende Art des Lesens genommen wird, werden kulturelle Besonderheiten ertränkt und eingeebnet für die trügerische Sache der analytischen Einheitlichkeit und Kohärenz; und so, in seinem Wesentlichen, ist die Sünde der kulturellen Hegemonie, um einen vielgebrauchten Neologismus zu verwenden.«³

Einige (meist westliche) Gelehrte äußern zudem ihre Zweifel in entgegengesetzte Richtung, dahingehend, dass sie Zweifel an der Frage aufwerfen, ob die chinesische Tradition der Klassikerinterpretation mit der europäischen hermeneutischen Methode verglichen werden kann, und ob es deshalb angemessen sei, sie als Hermeneutik zu bezeichnen.⁴ Hier haben wir – wieder einmal – das unsichere Terrain betreten, auf dem wir das gesamte Konzept der chinesischen Philosophie aufbauen müssen. Es ist klar, dass die chinesische ideelle und intellektuelle Tradition ihre Gedanken nicht gemäß streng getrennten Disziplinen kategorisierte, was bedeutet, dass wir in dieser Tradition keine systematischen ideellen Zweige der Erkenntnistheorie, Logik, Phänomenologie oder Hermeneutik finden können. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie nicht eine großartige Menge an detaillierten erkenntnistheoretischen, logischen, phänomenologischen und hermeneutischen Theorien enthält. Wiederum können wir nicht anders, als zu betonen, dass einer der größten Unterschiede, die das chinesische und euro-amerikanische Denken teilen könnten, in ihren jeweiligen Klassifizierungen zu finden sein mag.

1 Zhuangzi, auch bekannt als Zhuang Zhou, war ein chinesischer Philosoph des 4. Jahrhunderts v. Chr. Er gilt als bedeutender Pionier der daoistischen Philosophie. Besonders bekannt ist Zhuangzi für sein gleichnamiges Werk, das als zentrale Schrift des Daoismus angesehen wird. Seine philosophischen Ideen betonen vor allem die Relativität der Dinge und die Bedeutung der Harmonie mit dem Dao, dem grundlegenden, unbeschreiblichen Prinzip, das das Universum erschafft, durchdringt und bewegt.

2 King: Thomé H. Fang, Tang Junyi, and Huayan Thought, 76.

3 Ng: *Chinese Philosophy*, 374.

4 z. B. Kubin: *Chinese Hermeneutics*, 312.

Gu Ming Dong weist ebenso darauf hin,⁵ dass, obwohl es in China an keinen traditionellen konzeptuellen Untersuchungen des Lesens und Schreibens mangelte, die hermeneutischen Wahrnehmungen in verschiedenen Arten von Diskursen derart verstreut waren, dass sie nie zu einem klar definierten System synthetisiert wurden. Er argumentiert jedoch auch, dass die chinesische Tradition ein implizites System des Lesens und Schreibens mit »faszinierenden Einblicken gebildet hat, die nicht nur ähnliche Ideen im Westen um Jahrhunderte vorwegnahmen, sondern auch zeitgenössische Ideen der hermeneutischen Offenheit und offenen Poetik vorwegnahmen.«⁶ Auf dieser Grundlage schuf er ein modernes Interpretationsinstrument, basierend auf dem Konzept der »hermeneutischen Offenheit«, das sich als nützliches Werkzeug nicht nur in der chinesischen, sondern auch in der interkulturellen Forschung erweist.

Hier müssen wir auch Cheng Chung-yings innovative Theorie der »Onto-Hermeneutik« erwähnen, nach der die chinesischen interpretativen Paradigmen immer in einem spezifischen Verständnis der Realität verwurzelt sind. In einer solchen Ansicht ist Verstehen untrennbar vom Sein. Dieses Paradigma ist eng verbunden mit einem anderen besonderen Merkmal der chinesischen Hermeneutik, nämlich ihrer Überschreitung der Subjekt-Objekt-Teilung und ihrer tiefen Einbettung in ein intersubjektives Verständnis.⁷ Ungeachtet vieler Probleme und Schwierigkeiten, mit denen alle Gelehrten notwendigerweise konfrontiert sind, die sich mit chinesischer Hermeneutik befassen, kann man sicherlich einen recht optimistischen Geist unter ihnen spüren: und wenn es »Sozialismus mit chinesischen Merkmalen« geben kann, warum nicht eine »Hermeneutik mit chinesischen Merkmalen«?

2. DIALOGUE MIT WESTLICHER HERMENEUTIK UND DAS LIEBÄUGELN MIT GADAMER

Ungeachtet der oben genannten Kernprobleme und vielversprechenden Entwürfe verschiedener interpretativer Modelle wenden die meisten Gelehrten, die klassische chinesische Texte untersuchen, immer noch Interpretationsmechanismen an, die von westlichen hermeneutischen Theorien abgeleitet sind. In den ersten drei Jahrzehnten nach der Gründung der Volksrepublik China waren chinesische Intellektuelle in dieser Hinsicht meist auf das Studium der Hegelschen und marxistischen Theorien beschränkt. Ab den 1980er Jahren hatten sie jedoch wieder Zugang zu den meisten klassischen Werken der modernen euro-amerikanischen Hermeneutik, einschließlich Schleiermachers, Dilthey, Heidegger und Gadamer, dessen Theorie der Horizontverschmelzung bald Popularität unter chinesischen Theoretiker:innen erlangte: »Insgesamt jedoch scheint es der Einfluss Gadamers gewesen zu sein, der dominierte, obwohl umfassendere Diskussionen über eine relativ breitere Palette europäischer hermeneutischer philosophischer Werke bereits in Veröffentlichungen der frühen Jahre des 21. Jahrhunderts manifest waren.«⁸

Wie allgemein bekannt, basierte Gadamers Konzept der Horizontverschmelzung auf einer ausgearbeiteten Version von Schleiermachers Begriff des hermeneutischen Zirkels, d. h. auf der Idee, dass das Verständnis eines Textes als Ganzes durch Bezugnahme auf die einzelnen Teile und umgekehrt hergestellt wird, d. h. dass das Verständnis jedes einzelnen Teils durch Bezugnahme auf das Ganze hergestellt wird. Das bedeutet, dass weder der gesamte Text noch irgendein einzelner Teil ohne die Bezugnahme aufeinander verstanden werden kann, etwas, was durch ein zirkuläres Modell des Verstehens veranschaulicht werden kann. Dieser Ansicht nach findet die »Horizontverschmelzung« zwischen Schriftsteller:in und Leser:innen, Sprecher:in und Zuhörer:innen, oder Künstler:in und den Beobachter:innen in einem dialektischen Prozess der Übertragung von Bedeutungen statt. In diesem

⁵ Gu: *Chinese Theories of reading*, 11.

⁶ Ibid.

⁷ Wu: *Distinctive Features*, 237.

⁸ Pfister: *Hermeneutics*, 4.

Sinne bezieht sich der Begriff des Horizonts auf die besondere Situation, in der jedes Individuum eingebettet ist, wobei die Situation nicht auf die Vision oder Wahrnehmung dessen beschränkt ist, was in der Nähe ist. Als solcher impliziert der Horizont eine Offenheit der Existenz und eine Möglichkeit, die eigenen Vorurteile zu überwinden. Die Horizontverschmelzung schafft immer neue Bedeutungen, denn in diesem dialektischen Prozess des Vermittelns und Wahrnehmens integriert sie beide Horizonte und überwindet gleichzeitig ihre Begrenzungen.

Auf der Grundlage freier und unbegrenzter Horizonte hat Gu Ming-Dong seine Methode der traditionellen chinesischen hermeneutischen Offenheit entwickelt, die in der sogenannten metaphysisch-ästhetischen Tradition der Interpretationen verwurzelt ist.⁹

In China könnten die Theorien des Gadamerianischen Diskurses (d.h. einschließlich Gadammers Vorgänger:innen und Nachfolger:innen) zwar einen wertvollen Beitrag zur eventuellen Etablierung einer transkulturellen Hermeneutik darstellen, doch könnte die Begeisterung für solche Bestrebungen auch vorsichtig durch einige Fragen zur Natur dieses Zirkels und dieses Horizontes reduziert werden. Der gadamerianische Diskurs wird zwar oft (v.a. in China) als ein nützliches Werkzeug fürs Arbeiten in der interkulturellen Philosophie gelobt, diese Begeisterung ist jedoch meiner Meinung nach nicht gerechtfertigt; der Diskurs weist als solcher einige Fehler auf, da er zu konzeptuell ist bzw. seine Grundlage immer noch Konzepte darstellen, deren Bedeutungen instabil und kontextgebunden sind.

Natürlich macht der zirkuläre Charakter des Verstehens es nicht unmöglich, einen Text zu interpretieren, betont aber stattdessen, dass die Bedeutung eines Textes innerhalb seines Kontextes gefunden werden muss. Das genaue Problem ist jedoch, dass das Konzept des Kontextes nie ausreichend erklärt und definiert wurde, insbesondere im Hinblick auf verschiedene Schichten der Realität und verschiedene Modi

ihrer Wahrnehmung und Kategorisierung. Meiner Ansicht nach kann der Begriff der Kontextualisierung und seiner jeweiligen Inhalte beispielsweise in externe und interne Kontextualisierung aufgeteilt werden. Erstere bezieht sich auf den kulturellen, historischen und literarischen Kontext des Textes, letztere auf seine inhärenten konzeptionellen Dimensionen und ihre semantischen und philosophischen Implikationen und Entwicklungen. Die hermeneutische Methode fehlt somit immer noch eine bindende, inhärente Konsistenz.

Die jüngste sinologische Forschung hat es noch nicht geschafft, eine Methode zur Vereinheitlichung dieser beiden Arten der Kontextualisierung zu entwickeln, und die Situation in der chinesischsprachigen Akademie ist in dieser Hinsicht nicht viel anders. Einerseits haben Gelehrte in China und Taiwan brillante Theorien entwickelt, die uns helfen, die historische Bedeutung der Zeit, des Raumes und der politisch, ideologisch und kulturell bedingten Faktoren, die bei der Interpretation jedes wichtigen klassischen Textes eine Rolle spielen, zu verstehen. Solche Theorien der externen Kontextualisierung werden hauptsächlich im Bereich der Geistesgeschichte geschrieben. Der zeitgenössische taiwanische Gelehrte Huang Chun-chieh hat beispielsweise mehrere bedeutende Arbeiten in diesem Feld verfasst, die viele wichtige Elemente der historischen Entwicklung der Exegese von Mencius geklärt haben.¹⁰ Er konnte auch erklären, wie und warum bestimmte klassische Werke der chinesischen Tradition aus verschiedenen kulturellen, politischen und ideologischen Gründen im Laufe ihrer Einbeziehung durch koreanische und japanische Kulturen dekontextualisiert und rekontextualisiert wurden.

Um dies zu verdeutlichen wollen wir nun in diesem Zusammenhang kurz zu Cheng Chung-ying und seiner oben erwähnten Methode der Onto-Hermeneutik (*benti quanshixue* 本体诠释学) zurückkehren; eine Methodik, die in der Gadamerianischen Hermeneutik verwurzelt ist, aber im Sinne des konfuzianischen Weltbildes weiter erforscht und entwickelt wurde.

9 Gu: *Chinese Theories of reading*, 9.

10 siehe zum Beispiel Huang: *Characteristics of Chinese Hermeneutics*.

Cheng glaubt, dass die traditionelle chinesische Hermeneutik ontologisch ist – sein Modell basiert auf der Annahme, dass »das Verständnis von Realität und Wahrheit gleichzeitig die Quelle der Bedeutung und die treibende Kraft für das Streben nach Verständnis ist.«¹¹ Laut Cheng kann kein Verständnis oder keine Interpretation ohne einen solchen Bezug erfolgen.

Unabhängig von der fragwürdigen Natur des Wahrheitsbegriffs im chinesischen Weltbild ist die Onto-Hermeneutik generell zweifellos ein interessanter und innovativer Ansatz zur Untersuchung der traditionellen chinesischen Auslegungsweise. Das Problem, das in diesem Zusammenhang diskutiert werden sollte, ist jedoch mit der Frage nach verschiedenen Kontextualitäten verbunden, die all diesen theoretischen Ansätzen zugrunde liegen.

Obwohl Huang und Cheng beide über traditionelle chinesische Hermeneutik schreiben, beziehen sich die beiden Arten der Hermeneutik, die jeder von ihnen vorschlägt, offensichtlich auf zwei sehr unterschiedliche Dinge. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe,¹² basiert die erste auf der externen und die andere auf der internen Kontextualisierung. Erstere bezieht sich auf den kulturellen, historischen und literarischen Kontext des Textes, letztere auf seine inhärenten konzeptionellen Dimensionen und ihre semantischen und philosophischen Implikationen und Entwicklungen. Daher fehlt der hermeneutischen Methode immer noch eine bindende, inhärente Konsistenz, nicht nur in Bezug auf ihre verschiedenen speziellen Methoden, sondern auch auf die vielfältigen Differenzierungen, die innerhalb und zwischen traditionellen Erklärungen ihrer entscheidenden Terminologie festgestellt werden können.

Dies ist jedoch keineswegs das einzige Problem, das mit dieser Methode verbunden ist. Meiner Ansicht nach sogar noch fragwürdiger ist ihre Prämisse, die die Existenz einer normativen verständlichen Bedeutung voraussetzt. Ausgehend von einer positiven Neubewertung der Funktion des Vorurteils im Sinne Hei-

deggerianischer Vor-Struktur des Verstehens betont Gadamer, dass das Verstehen immer das beinhaltet, was er als »Vorahnung der Vollständigkeit« bezeichnet. Mit anderen Worten, es beinhaltet immer die überprüfbare Annahme, dass »das zu Verstehende etwas Verständliches darstellt, das heißt, etwas, das als kohärentes und daher bedeutungsvolles Ganzes konstituiert ist.«¹³ In Gadamers eigenen Worten könnte das Konzept des Horizonts und die Verschmelzung von Horizonten ein Mittel darstellen, um die »eigene Bedeutung« eines Textes zu erfassen:

Das Konzept des »Horizonts« liegt deshalb nahe, weil es die überlegene Breite der Sicht ausdrückt, die die Person, die zu verstehen versucht, haben muss. Wir sind immer in Hoffnung und Furcht von dem betroffen, was uns am nächsten ist, und nähern uns daher dem Zeugnis der Vergangenheit unter seinem Einfluss. Daher ist es ständig notwendig, sich davor zu hüten, die Vergangenheit zu voreilig unseren eigenen Erwartungen an Bedeutung anzupassen. Nur dann können wir der Tradition auf eine Weise zuhören, die es ihr erlaubt, ihre eigene Bedeutung zu vermitteln.¹⁴

Offensichtlich ist dies immer noch eine begriffliche Sichtweise des hermeneutischen Verstehens. Wie wir gesehen haben, setzt sie immer noch eine »eigene Bedeutung« einer bestimmten Tradition (oder eines Diskurses) voraus. Die problematische Natur solcher Annahmen kann durch Derridas berühmte Aussage erhellt werden, dass »il n'y a pas de hors-texte.«¹⁵ Dies wurde oft im Sinne von »es gibt nichts außerhalb des Textes« missverstanden, was impliziert, dass es nichts außerhalb der Worte gab.¹⁶ Er betonte, dass das, was er wirklich mit »*ein Text-Äußeres gibt es nicht*« meinte, ist, dass »es nichts außerhalb des Kontextes gibt«: »Der Satz, der für einige zu einer Art Slogan geworden ist, im Allgemeinen so schlecht verstanden, der Dekonstruktion (>*Ein Text-Äußeres gibt es nicht*< [il n'y a pas de hors-texte]), bedeutet nichts

¹¹ Cheng: *Inquiring*, 290.

¹² siehe Rošker: *Interpreting*, 113.

¹³ Malpas: *Gadamer*, online.

¹⁴ Gadamer: *Wahrheit und Methode*, 289 f.

¹⁵ Derrida: *Grammatologie*, 274

¹⁶ Derrida: *Limited*, 136.

anderes: es gibt nichts außerhalb des Kontextes. In dieser Form, die genau dasselbe sagt, wäre die Formel zweifellos weniger schockierend gewesen.«¹⁷

Die kontextuelle Natur der Bedeutung hat daher in mehreren zeitgenössischen westlichen Diskursen, einschließlich der psychoanalytischen Philosophie, Vorrang erlangt. Auf solch einer Ebene wird auch die Idee des hermeneutischen Zirkels problematisch, und so ist es nicht überraschend, dass Lacan auch hervorhob, dass ein solcher Zirkel ohne semantische Unterstützung ist, da die Bedeutung ein Produkt eines unendlichen Gleitens der referenziellen Oberfläche ist. Auf dieser Grundlage lehnt Žižek¹⁸ den hermeneutischen Zirkel ab, der die Vorrangigkeit des gesamten semantischen Horizonts in spezifischen Aussagen impliziert. Seiner Ansicht nach »geht die Hermeneutik bis zum Rand der Interpretation, aber kurz bevor sie ihn erreicht, bedeckt sie ihre Augen vor der Erkenntnis der Tatsache, dass es keine ursprüngliche Bedeutung gibt, die eine Grundlage für ein anderes referenzielles Netzwerk zur Übertragung der Referenz bieten könnte, weil die Bedeutung immer relational ist.«¹⁹

Ich stimme zu, dass Bedeutung immer relational ist. Daher ist Gadammers Modell des hermeneutischen Zirkels, das auf einer konzeptuellen Sichtweise von Horizonten basiert, tatsächlich problematisch. Allerdings könnten wir uns, statt uns ewig über diese Problematik zu beklagen, auf die Suche nach einer nicht-konzeptuellen Grundlage begeben, die im Interpretationsprozess semantische Einheit schaffen könnte.

Meiner Meinung nach sollte Gadammers Paradigma der Horizontverschmelzung, das – wie wir festgestellt haben – immer noch überwiegend konzeptueller Natur ist, durch ein nicht-konzeptuelles Paradigma abgelöst werden. Eine kontrastive Analyse der philosophischen und literarischen Elemente in Zhuangzis Werk, insbesondere durch die Betrachtung zweier allegorischer Geschichten, die zu seinen bekanntesten Anekdoten zählen, könnte uns dabei möglicherweise

wertvolle Einsichten liefern. Ich plane, diese Analyse mithilfe der Methode der vergleichenden Aufhebung²⁰ durchzuführen. Eine Methode, die sich dadurch von anderen analytischen Ansätzen unterscheidet, dass sie nicht die Ermittlung einer einzigen »korrekten« oder »wahren« Interpretation anstrebt. Stattdessen betrachtet sie die beiden Vergleichsobjekte als Inspirationsquellen, die neue Einblicke in das Wesen der Realität ermöglichen können. Ihr Hauptaugenmerk liegt also darauf, die Relevanz der untersuchten Ideen für unsere heutige Welt herauszuarbeiten und zu erkennen, wie sie uns bei der Lösung drängender Probleme, der Beantwortung spannender Fragen oder auch nur beim Stillen unserer intellektuellen Neugier unterstützen können. Diese Methode umfasst acht Phasen:

- I. Die:der Forscher:in startet mit der Formulierung einer Forschungsfrage, einem inhaltlichen oder konzeptuellen Problem oder einer Idee, die in verschiedenen Strömungen oder Denksystemen thematisiert wird, und wählt zwei oder mehrere davon als Comparata zur näheren Untersuchung aus.
- II. Sie:er ermittelt Ähnlichkeiten in der Herangehensweise der Comparata an die Forschungsfrage, und zwar aus der Perspektive des von Wittgenstein geprägten Konzepts der Familienähnlichkeit.
- III. Im nächsten Schritt identifiziert sie:er Unterschiede innerhalb dieser Ähnlichkeiten.
- IV. Im darauffolgenden Schritt verknüpft sie:er die identifizierten Unterschiede mit den Referenzrahmen jedes Comparatum.
- V. Dies ermöglicht die Identifizierung und Überprüfung von Mängeln in jedem Ansatz, was zur Eliminierung unproduktiver Elemente führt.
- VI. Die:der Forscher:in erreicht eine gegenseitige Ergänzung, indem er die beibehaltenen produktiven Elemente aus beiden Diskursen verschmilzt, was zu Spannungen im Verhältnis zwischen den Comparata führt.
- VII. Aus dieser Spannung ergibt sich die Phase der Aufhebung, die als transformative Stufe dient, auf der konstruktive Elemente zusammenfließen, das

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Žižek: *Hermenevtika*, 75.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Für eine nähere Erläuterung dieser Methode und ihrer Anwendung s. z. B. Rošker: *Chinese and Global Philosophy*, 1–18.

Denken verbessern und innovative Einsichten entfachen.

VIII. Diese Transformation markiert einen Wendepunkt, der potenziell neue Entdeckungen ermöglicht und unser Wissen erweitert.

Die Methode der Aufhebung, wie oben dargestellt, präsentiert einen innovativen und umfassenden Ansatz für die transkulturelle philosophische Analyse. Sie ist ein fortgeschrittenes Rahmenwerk für die Auseinandersetzung mit verschiedenen philosophischen Traditionen, konzentriert sich auf dynamische Interaktionen und die Generierung neuer Einsichten anstatt auf statische Vergleiche. Die Anwendung dieser Methode auf den Konfuzianismus, insbesondere auf seine zwei unterschiedlichen Formen – Philosophie und Staatsdoktrin –, bietet einen reichen Untersuchungsweg wie *jingjie* 境界 (Sphäre, Atmosphäre, ästhetischer Bereich), das einen buddhistischen Ursprung hat und zu den wesentlichen Begriffen in traditionellen chinesischen metaphysischen und literarischen Schriften gehört. Daher könnten wir in hermeneutischen Interpretationen der chinesischen Philosophie den Begriff »Verschmelzung der Horizonte« durch den Konzept der »Verschmelzung von *jingjie* oder ästhetischen Sphären (境界融合)« ersetzen.

3. JENSEITS DES HERMENEUTISCHEN ZIRKELS: DIE VERSCHMELZUNG ÄSTHETISCHER SPHÄREN? Diese wichtige und typisch chinesische ästhetische Vorstellung ist ein hermeneutisches Werkzeug, das uns helfen kann, künstlerische und intellektuelle Schöpfungen durch die Linse der verschiedenen Manifestationen der lebendigen, menschlichen Welt zu verstehen. Die *Jingjie*-Sphäre kann nur erlebt, aber nicht in konkreter Sprache vollständig beschrieben oder in rein begrifflichem Denken reflektiert werden.

Anfangs war *jingjie* ein Begriff, der geopolitischen Diskursen angehörte. Als Ausdruck eines durch Grenzen bestimmten Bereichs wurde er zur Kartierung der geopolitischen Welt des alten China verwendet. Er entwickelte sich zu einem Begriff des philosophisch-religiösen Diskurses einer mentalen oder psychologischen »Territorialität«, nachdem er zur Vermittlung

buddhistischer Ideen der spirituellen Realität und Erleuchtung im Sinne des Übergangs zum anderen Ufer²¹ verwendet wurde. Mit anderen Worten, die Vorstellung der ästhetischen Sphären bezog sich ursprünglich auf die »objektiven« Merkmale der äußeren Realität. Die Internalisierung der psychologisch übertragenen Formationen dieser grundlegenden Ebene von *jingjie* ist mit der buddhistischen Interpretation seiner Natur verbunden. Die Vereinigung von externen und internen Elementen findet auf der Ebene der Umwandlung dieser äußeren Formationen und Bilder in einen spezifischen mentalen Bereich statt.²² Nach Christina Han²³ erlangte *jingjie* in den neo-konfuzianischen Diskursen der Song- und Ming-Dynastien viele neue Implikationen und komplexe semantische Dimensionen.

In der vormodernen chinesischen Philosophie war die Vorstellung von *jingjie* zentral für Wang Guowei (1877–1927) Ästhetik. Wang selbst definierte das Konzept wie folgt: »Die »Sphäre« bezieht sich nicht nur auf eine Landschaft oder Szene. Die Emotionen der Freude und Trauer, Wut und Freude bilden auch eine Art ästhetischer Sphäre im menschlichen Herzen.«²⁴

Was Wang in dem oben genannten Zitat anspricht, ist die Vergegenständlichung eines psychologischen Zustandes, in dem der äußere Bereich mit der inneren Welt durch subjektive Sinnlichkeit verschmolzen wird. Auf diese Weise ist *jingjie* ein Paradigma, das innerhalb eines ästhetischen Noumenons erscheint, um eine gewisse (In-)Signifikanz des menschlichen Lebens zu manifestieren und eine bestimmte Bedeutung zu vermitteln.²⁵ Diese Manifestation der Bedeutung ist daher in der Erfahrung des Noumenalen verwurzelt und daher in der Verschmelzung von immanenten und transzendenten Abschnitten von Zeit und Raum im gegenwärtigen Moment von Hier und Jetzt.

21 Han: *Envisioning*, 86.

22 Cheng: *Zhongguo meixue fanchou cidian*, 92.

23 Han: *Envisioning*.

24 Wang: *Renjian cihua*, 18.

25 Li: *Chinese Aesthetic*, 210.

Trotz der Tatsache, dass Wangs theoretischer Rahmen stark von der westlichen Philosophie (insbesondere von Schopenhauer und Nietzsche) beeinflusst war, kann er immer noch als »Offenbarung des Lebens durch die Beziehung zwischen Gefühl und Szene und der vergegenständlichte Bereich des künstlerischen Subjekts«²⁶ definiert werden. Diese ästhetische Sphäre kann jedoch nicht auf die bloße Integration von Gefühl und Szene, noch auf die Emotion, Sensibilität oder Motivation seines Autors oder Schöpfers reduziert werden. Es impliziert auch das Auflösen des Unterschieds zwischen dem Selbst und Anderen und transzendiert alle utilitaristischen Zweckmäßigkeiten, ohne den Willen, das Verlangen und das Leben selbst negieren zu müssen. Daher könnte es auch als Werkzeug dienen, um subtile Mischungen zwischen traditionellen chinesischen hermeneutischen Begriffen, Techniken und Ansätzen einerseits und westlichen Philosophien der Hermeneutik andererseits zu schaffen.

Die ästhetische Sphäre vermittelt Bedeutungen mit diffusen, kontinuierlich zerstreuten Rändern, die nicht mit den Bedeutungen verglichen werden können, die auf die engen semantischen Räume mit festen Grenzen konzeptioneller Definitionen beschränkt sind.

Wang Guowei fährt fort: »Daher kann, wenn ein Text eine reale Szene oder eine echte Emotion in Worte fasst, gesagt werden, dass er eine ästhetische Sphäre vermittelt.«²⁷

Dies gilt nicht nur für Poesie, Malerei oder andere Kunstwerke. Da *jingjie* eine noumenale Dimension besitzt, kann es auch in zahlreichen (aber sicherlich nicht allen) philosophischen Werken entdeckt werden. Sie enthalten auch Einsichten, die eine philosophische Idee nicht nur durch konzeptuelle Phrasen vermitteln, sondern eher durch das, was zwischen den Zeilen eingraviert ist und eine bestimmte Atmosphäre schafft, bestehend aus Bildern, Assoziationen, Empfindungen und Emotionen, die von der: vom Au-

tor:in erlebt und ausgedrückt und von den Leser:innen wahrgenommen und wiedererlebt werden. Kein Wunder, dass gerade durch den Bereich der inneren Erfahrung, Philosophie oft mit Literatur oder Poesie verbunden wird. Li Zehou hat Philosophie beispielsweise als »Wissenschaft, durchdrungen von Poesie«²⁸ definiert, denn als Wissenschaft bietet sie uns einen systematischen Weg, die Realität zu erkunden und zu verstehen; als Poesie begleitet sie uns wiederum durch den undurchsichtigen Dschungel unseres Lebens auf einer langen und intimen Reise, die uns nicht nur Schönheit und Vergnügen bietet, sondern uns auch zwingt, Angst und Melancholie zu konfrontieren. Philosophie kann eine Lebensweise sein, die gleichzeitig rational und künstlerisch ist; sie drängt uns nicht nur dazu, auf ewige Fragen des Seins Antworten zu suchen, sondern auch dazu, unaufhörlich neue zu stellen. Sie bleibt auch nicht darauf beschränkt, die Welt zu entdecken, sondern ermöglicht ebenso ihre fortwährende kreative Veränderung. *Jingjie* oder die ästhetische Sphäre könnte eines der typischsten hermeneutischen Werkzeuge der Philosophie sein, das in China geschaffen wurde. Es sieht so aus, als ob gerade hier diese Affinität und subtile Nähe zwischen den philosophischen Tiefen der Rationalität und der Sensibilität zum Leben erwachen und ihr ungetrübtes Zuhause finden könnten – selbst, wenn es um die ultimativen existenziellen Anliegen ginge; gerade *jingjie*, das durch literarische Wertschätzung erreicht wird, ist eine plötzliche Erkenntnis, sowie eine Erkenntnis der ultimativen Realität, die das Prinzip von Wahrheit, Güte und Schönheit gleichzeitig verkörpert. Denn die in *jingjie* enthaltene Erfahrung ist nicht nur ästhetisch, sondern auch religiös und existentialistisch.

Die einleitende Lektüre von Wangs Bemerkungen zu *jingjie* hat die reiche spirituelle Bedeutung dieses Konzepts enthüllt, das in die Verschmelzung von Subjekt und Objekt, sowie durch die Intuition, die Vollendung von Wahrheit, von Güte und Schönheit, und in eine tiefe existenzielle Sorge aufgeht.²⁹

26 Li: Ibid., xvi.

27 Wang: *Renjian cihua*, 18.

28 Li: *Li Zehou duitan lu*, online.

29 Wu: *Jingjie*, 450.

In gewissem Maße oder in bestimmten Aspekten kann *jingjie* mit Heideggers Verständnis von ›Stimmungen‹ (oder Befindlichkeiten) verglichen werden, die für ihn das Sein des Daseins offenbaren, denn nach Heidegger ist das Dasein immer in einer Stimmung, und die Welt wird in einer Stimmung entdeckt.³⁰ Sie ist eine Grundlage, auf der wir unser In-der-Welt-Seins etablieren können. Mit anderen Worten, Stimmungen etablieren, wie wir uns in der Welt vorfinden. Ähnlich wie Heideggers Stimmungen stellen ästhetische Sphären oder *jingjie* einen vor-subjektiven und vor-objektiven Sinn des In-der-Welt-Seins dar.

4. DAS JINGJIE DES ZHUANGZI: VÖGEL, FISCHE UND DIE KREISFÖRMIGE NATUR DER INTERSUBJEKTIVITÄT

Es ist also völlig klar, dass *jingjie* kein konzeptionelles Paradigma ist, sondern eines, das höchstens durch situative, kontextuelle Ansätze erfasst werden kann. Daher sind Interpretationen durch ästhetische Sphären, wie die in der chinesischen Sprache und Philosophie vorzufinden sind, immer mit Kontexten und ebenso mit konkreten Erfahrungen verbunden.

Ich werde versuchen, eine solche ganzheitliche kontextuelle Interpretation anhand von zwei Essays von Zhuangzi zu illustrieren. Dafür werfen wir zunächst einen genaueren Blick auf Zhuangzis berühmten Essay über den Paradiesvogel:

»Haben Sie davon nicht gehört? Einst erschien am Rande des Landes Lu ein Paradiesvogel. Der Kaiser des Landes Lu empfing ihn mit höchsten Ehren und hieß ihn von Herzen willkommen. Er ließ ihn in den höchsten Tempel bringen, bewirtete ihn mit erlesensten Weinen und bot ihm die bezauberndste Musik, um ihn zu erfreuen. Er ließ eine große Anzahl an Rindern und Schafen schlachten und organisierte ein prächtiges Bankett. Doch der Vogel blieb traurig und niedergeschlagen, aß keinen Bissen und trank keinen Schluck. Nach drei Tagen starb er einfach. Das passiert, wenn man Vögel mit Nahrung für Menschen füttert, statt mit Vogelnahrung. Diejenigen, die wissen,

wie Vögel gefüttert werden sollten, hätten den Vogel in tiefe Wälder fliegen lassen, wo er auf Bäumen ruhen könnte. Sie hätten ihn fröhlich über sandigen Boden und über Flüsse und Seen fliegen lassen. Sie hätten ihn jagen lassen, um seine Lieblingskleinfische zu fressen. Er hätte seinem Schwarm folgen und überall rasten können, wo es ihm gefällt. Er hätte vollkommene Bewegungsfreiheit gehabt. Vögel werden am meisten von menschlichen Stimmen gestört. Würden irgendwo in der Wildnis Symphonien der größten menschlichen Musiker gespielt, würden Vögel sofort wegfliegen, alle wilden Tiere würden fliehen und Fische würden sich in die tiefsten Gewässer zurückziehen. Doch wenn Menschen solche Musik hören, versammeln sie sich um sie herum und genießen sie. Fische können nur im Wasser leben, aber Menschen sterben darin. Da Mensch und Fisch unterschiedliche Eigenschaften haben, unterscheiden sich auch das, was sie hassen und lieben. Die alten weisen Männer maßen individuelle Fähigkeiten und Verhaltensweisen nicht mit denselben Kriterien. Der Name wird vor der Realität erschaffen. Bedeutung entsteht durch Angemessenheit. Diesen Prinzipien zu folgen, bringt Glück und Zufriedenheit.«³¹

Derjenige, der kein Vogel ist, kann also nicht einfach urteilen und schlussfolgern, dass das, was für ihn am besten ist, sich auch für Vögel am besten eignet. Dies ist eine daoistische Kritik an der von den Konfuzianern befürworteten Goldenen Regel, die ihren berühmtesten Ausdruck in dem Rat findet »Anderen nicht aufzuerlegen, was man selbst nicht wünscht«.³² Wir müssen uns bewusst sein, dass wir Teile verschiedener Welten sind, die in unterschiedlichen Realitäten leben.

Aber kehren wir zur Grundbotschaft der Geschichte zurück. Da ich kein Vogel bin, kann ich nicht von Natur aus wissen, was Vögel mögen oder nicht mögen. Das ist natürlich nur eine Annahme von Zhuangzis Wahrnehmungs- und Kommunikationsmethode. Es

³⁰ Heidegger: *Sein und Zeit*, 134 ff., 339 ff.

³¹ Zhuangzi: *Chinese Text Project*, online, Zhi le, 5, online. Übersetzung ins Deutsche von der Autorin.

³² Lunyu: *Chinese Text Project*, online, Yan Yuan, 2, online. Übersetzung ins Deutsche von der Autorin.

ist keineswegs ein System der logischen Systematisierung. In Zhuangzis Grundwerk repräsentiert sein Freund Hui Shi immer den grundlegenden Typ der Argumentation, der versucht, logische, allgemeingültige Schlüsse aus Annahmen abzuleiten. Und dabei macht er sich natürlich oft lächerlich. Wenn Menschen Vögel nicht kennen können, weil wir keine Vögel sind, sollte es dann nicht auch gelten, dass wir Fische nicht kennen können, weil wir keine Fische sind? Oder, in formallogische Schlüsse übersetzt:

P1: Menschen können Vögel nicht kennen.

P1: Zhuangzi ist ein Mensch.

C: Zhuangzi kann Vögel nicht kennen.

P1: Menschen können Fische nicht kennen.

P1: Zhuangzi ist ein Mensch.

C: Zhuangzi kann Fische nicht kennen.

Jedoch ist Zhuangzi nicht ganz überzeugt, dass es so einfach ist. Hören wir uns eine Anekdote aus dem Abschnitt Herbstgewässer in Zhuangzis Äußeren Kapiteln an.

»Zhuangzi und Huizi spazieren auf einer Brücke über den Hao-Fluss. Zhuangzi sagt: Wie leicht schwimmen die weißen Fische hin und her – das ist die Freude der Fische!

Huizi sagt: Aber du bist kein Fisch, woher kannst du wissen, was die Freude der Fische ist?

Zhuangzi antwortet: Aber du bist nicht ich, also wie kannst du wissen, dass ich nicht weiß, was die Freude der Fische ist?

Huizi sagt: Ich bin nicht du, daher kann ich dich nicht verstehen; aber du bist auch kein Fisch, und daher kannst du Fische nicht verstehen. Das ist alles.

Zhuangzi sagt: Gut, dann gehen wir zurück zum Anfang. Du hast mich gefragt: Woher kannst du wissen, was die Freude der Fische ist? Also musstest du, als du mich das gefragt hast, gewusst haben, dass ich weiß, was die Freude der Fische ist.

Nun, ich wusste das auf dieser Brücke über den Hao-Fluss.«³³

Spielte Zhuangzi hier mit Spitzfindigkeiten? Offensichtlich spielte er mit Worten, denn das chinesische Fragewort an 安 kann sich auf Zeit, Raum oder Art und Weise beziehen. Es kann also nach »was«, »wie«, »wann« oder »wo« fragen. Wenn es im letzteren Sinne verstanden wurde, lieferte Zhuangzi eine völlig angemessene Antwort. Wenn man jedoch den soziokulturellen Kontext des traditionellen Chinas zu der Zeit berücksichtigt, als dieses Werk geschaffen wurde (oder vermutlich geschaffen wurde), werden wir schnell denken, dass Zhuangzi mit dieser Anekdote wirklich etwas Sinnvolleres sagen und eine Botschaft vermitteln wollte.

Natürlich ist das Folgende nur meine subjektive Interpretation der beiden Geschichten – eine unter vielen, vielen anderen. Aber da wir bereits die Idee eines absoluten Textes oder einer absoluten Bedeutung abgelehnt haben, sollten wir auch die Vorstellung einer absoluten Interpretation in Frage stellen. Der eigentliche Grund für meinen weiteren Beitrag zu dieser Flut ist, dass ich mit diesen Interpretationen zeigen möchte, wie durch die Methode der Vereinigung (Verschmelzung) der ästhetischen Sphären (*jingjie*), die in diesen beiden separaten Anekdoten erlebt werden können, ohne sich auf ihre streng konzeptionellen Konnotationen zu verlassen, eine neue Bedeutung und ein neues Verständnis erlangt werden kann.

Wenn wir versuchen, beide Geschichten auf diese Weise zu verbinden und zu verstehen, nämlich unter Berücksichtigung des breiteren wesentlichen Kontextes, dem sie angehören, können wir leicht sehen, dass sie beide mit menschlichen Beziehungen (oder Beziehungen zwischen Lebewesen im Allgemeinen) zu tun haben. Aus der Sicht von Lao Sze-kwan würde die »grundlegende Quelle« beider Geschichten wahrscheinlich mit der Frage nach der Natur der intersubjektivität verbunden sein.³⁴ Das gemeinsame Thema

33 Zhuangzi: *Chinese Text Project*, online, Qiu shui, 13, online. Übersetzung ins Deutsche von der Autorin.

34 Sze-kwang: *On understanding Chinese Philosophy*.

in beiden Debatten ist zweifellos mit diesem Problem verbunden. Es zeigt, nach Ram Adhar Mall,³⁵ dass wir bei unserem Versuch, einander zu verstehen, zusammenkommen, um uns zu unterscheiden und uns unterscheiden, um uns zu treffen.

Die erste Geschichte betont die Unterschiede zwischen den verschiedenen Wesen. Wenn man Allem, was existiert, Wohlergehen wünscht, muss man sich – laut Zhuangzi – zuerst daran gewöhnen, dass wir alle unterschiedlich sind. Nur indem wir erkennen, dass wir alle in unterschiedlichen Welten leben, können wir enge gegenseitige Kontakte knüpfen.

Die Schaffung solcher Kontakte und Kommunikation bestätigt wiederum, dass wir alle in einer einzigen, vereinigten Welt leben, wie der zweite Aufsatz zeigt. Zhuangzis Verständnis der Freude der Fische resultierte aus dem gesamten Kontext, in dem die Fische beobachtet wurden. Zhuangzi spazierte fröhlich in freundlicher Natur, begleitet von seinem besten Freund, und er genoss die gesamte Situation, zu der auch die Fische gehörten. Daher konnte seine Freude nicht von den Fischen getrennt betrachtet werden und umgekehrt. Es war genau diese Vereinigung in Freude (eine Verschmelzung dieses freudigen *jingjie*), die sein angeborenes, vollständiges und umfassendes Verständnis der Fische möglich machte.

Die Verschmelzung ästhetischer Sphären, die in beiden Geschichten erlebt wird, zeigt uns sehr deutlich, dass letztendlich die individuelle menschliche Subjektivität bestimmt, was als echte Beziehung angesehen werden sollte. In diesem Sinne kann sie ein neues und komplexeres Bild der Intersubjektivität bieten. Diese Art der Verschmelzung ist nicht mit einem Verschmelzen von zwei verschiedenen Entitäten zu verwechseln. Die Geschichte des Seevogels zeigt, dass gerade die Erfahrung von Unterschied und Trennung jede ästhetische Fusion möglich macht. Die glücklichen Fische aus dem zweiten Aufsatz zeigen durch die Tatsache ihrer Freude, dass diese Unterschiede und Trennungen für jede echte, lebensfähige und kreative Einheit un-

erlässlich sind, gerade weil eine Verschmelzung ästhetischer Sphären immer durch die Vielfalt bedingt ist.

5. AUSBLICK

Inter-subjektives Verständnis erwächst nicht aus den objektiven Gefilden vordefinierter Begriffe, sondern entspringt aus den Dingen selbst – es ist das Produkt des Verstehens und Erfahrens ästhetischer Sphären, in denen Subjekte sich nicht nur bewegen, sondern in denen sie ontologisch verankert sind. Die vermeintliche Objektivität und Autonomie des menschlichen rationalen Geistes offenbart sich immer wieder als nicht mehr als eine Chimäre, ein trügerischer Schleier, der, wenngleich verlockend in seinem Trost, letztlich nur in die Irre der Selbsttäuschung führt.

Die dynamische Interaktion zwischen der Begrenzung auf die intime Welt des Einzelnen einerseits und dem komplexen, unaufhörlichen Konvergieren aller individuellen Welten zu einem gemeinschaftlichen Kosmos andererseits, durchdringt unsere Existenz und positioniert uns in einem Koordinatensystem, das wir als ›Zeit-Raum‹ begreifen. Aus dieser Konfluenz vielfältiger ästhetischer Sphären erwächst der Keim für das Entstehen einer engen Brücke des verbindenden Einfühlungsvermögens, die Zhuangzi und seine Leser, die chinesische mit der westlichen Philosophie, dich und mich in einem gemeinsamen Prozess des Erkennens und Verstehens verbindet.

Dieser Aufsatz hat versucht, die tiefe Verwobenheit von Philosophie und Literatur durch die Analyse des Werks von Zhuangzi zu beleuchten. Er zeigt, wie Zhuangzi narrative Formen und literarische Mittel nutzt, um philosophische Konzepte zu erforschen und zu kommunizieren. Die Erkenntnisse aus dieser Untersuchung bieten eine neue Sichtweise auf mögliche alternative hermeneutische Methoden, indem sie die kulturellen Grenzen der Interpretation erweitern und auf die Bedeutung der ästhetischen Dimensionen innerhalb philosophischer Diskurse hinweisen. Dies führt zu einem besseren Verständnis der dynamischen Wechselbeziehung zwischen den beiden Disziplinen, die nicht nur die Interpretation traditioneller chine-

³⁵ Mall: *Intercultural Philosophy*, 6.

sischer Texte bereichert, sondern auch neue Wege für eine transkulturelle Hermeneutik eröffnet. Der Aufsatz hebt hervor, dass eine Integration von Literatur und Philosophie zu einer tieferen Einsicht in die Komplexität menschlicher Erfahrungen und kultureller Ausdrucksformen beiträgt.

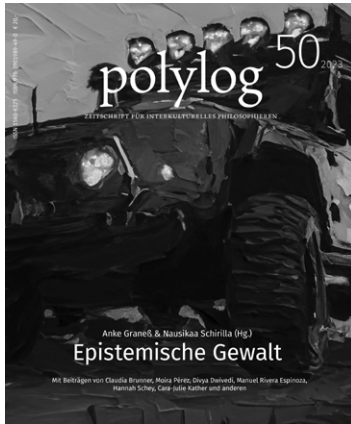
DANKSAGUNG: Die Autorin dankt der Slowenischen Agentur für Forschung und Innovation (ARIS) für ihre Unterstützung durch das Nationale Forschungsprogramm P6–0243 *Asiatische Sprachen und Kulturen* sowie durch das Forschungsprojekt J6–50208 *Neue theoretische Ansätze zur vergleichenden transkulturellen Philosophie und die Methode der Aufhebung*.

BIBLIOGRAPHIE

- Cheng, Chung-Ying: »Inquiring Into the Primary Model: Yi Jing and the OntoHermeneutical Tradition.« In: *Journal of Chinese Philosophy* 30/3–4/2003, 289–312.
- Cheng, Fuwang 成复旺: *Zhongguo meixue fanchou cidian* 中國美學範疇詞典 [A Dictionary of Chinese Aesthetic categories]. Beijing: Zhongguo Renmin daxue chuban she, 1995.
- Derrida, Jacques: *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. von Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Band 1. Tübingen: Siebeck, 1986.
- Gadamer, Hans-Georg: *Philosophical Hermeneutics*, übers. und hg. v. David E. Linge. Berkley-Los Angeles-London: University of California Press, 2008.
- Gu, Ming Dong: *Chinese Theories of reading and Writing: A Route to Hermeneutics and Open Poetics*. New York: SUNY, 2005.
- Han, Christina: »Envisioning the Territory of the Sage: The Neo-Confucian Discourse of Jingjie.« In: *Journal of Confucian Philosophy and Culture* 22/ 2014, 85–109.
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Huang, Chun-chieh: »Characteristics of Chinese Hermeneutics Exhibited in the History of Mencius in Exegesis.« In: *Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 7/1997, 281–302.
- Huang, Chun-chieh: *East Asian Confucianisms Texts in Contexts*. Goettingen and Taipei: V&R unipress, National Taiwan University Press, 2015.
- King, Po-Chiu: *Thomé H. Fang, Tang Junyi, and Huayan Thought: A Confucian Appropriation of Buddhist Ideas in Response to Scientism in Twentieth-century China*. Leiden: Brill, 2016.
- Kubin, Wolfgang: »Chinese ›Hermeneutics‹ – a Chimera? Preliminary Remarks on Differences of Understanding.« In: *Interpretation and Intellectual Change*, hg. v. Tu Ching-I. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2005, 311–320.
- Li, Zehou: *The Chinese Aesthetic Tradition*, übers. v. Maija Bell Samei. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010.



- Li, Zehou 李泽厚: »Li Zehou duitan lu 李泽厚对谈录 [Recordings of Li Zehou's Conversations].« In: *Dai yue ting yu zhu jilu*, 2016. <http://www.doc88.com/p-7030124841.html>. [19.05.2016]
- Lunyu 论语: [The Analects], s. d. Chinese Text Project website., <http://ctext.org/analects>. [01.03.2017]
- Mall, Ram Adhar: *Intercultural Philosophy*. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000.
- Malpas, Jeff: »Hans-Georg Gadamer«, In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. Edward N. Zalta, 2018. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/gadamer/>. [20.10.2021].
- Ng, On-Cho: »Affinity and Aporia: A Confucian Engagement with Gadamer's Hermeneutics.« In: *Interpretation and Intellectual Change*, hg. v. Tu Ching-I, 297–310. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2005.
- Ng, On-Cho: »Chinese Philosophy, Hermeneutics, and Onto-Hermeneutics.« In: *Journal of Chinese Philosophy* 30/3/4/2013, 373–385.
- Pfister, Lauren: »Hermeneutics: Philosophical Understanding And Basic Orientations.« In: *Journal of Chinese Philosophy* 33/1/2006, 3–23.
- Rošker, Jana S: *Interpreting Chinese Philosophy: A New Methodology*. London: Bloomsbury Academic, 2021.
- Rošker, Jana S.: »Chinese and Global Philosophy: Postcomparative Transcultural Approaches and the Method of Sublation«. *Dao*. 2022/21/issue 1, pp. 1–18. DOI: 10.1007/s11712-022-09823
- Samei, Maija Bell: »Translator's introduction«. In: Li Zehou: *The Chinese Aesthetic Tradition*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010, ix–xix.
- Sze-kwang, Lao. »On Understanding Chinese Philosophy: An Inquiry and a Proposal«. In: *Understanding the Chinese Mind. The Philosophical Roots*, hg. v. Robert E. Allinson, S. Oxford: Oxford University Press, 1989, 265–293.
- Tu, Ching-I: *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2000.
- Tu, Ching: *Interpretation and Intellectual Change*. New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2005
- Wang, Guowei 王国维: *Renjian cihua 人间词话 [Poetic Remarks in the Human World]*. Beijing: Fenghuang chubanshe, 2013.
- Wu, Jiang: »What Is Jingjie? Defining Confucian Spirituality in the Modern Chinese Intellectual Context.« In: *Monumenta Serica* 50/2002, 441–62.
- Wu, Kuan-min: »Distinctive Features of Chinese Hermeneutics. A Review of Classics and interpretation: The hermeneutic Traditions in Chinese Culture«, hg. v. Ching-I Tu. *Taiwan Journal of East Asian Studies* 2/2004, 233–47.
- Zhuangzi 莊子. s. d. Chinese Text Project website, accessed March 12, 2016. <http://ctext.org/zhuangzi>.
- Žižek, Slavoj: »Hermenevtika in psihoanaliza«. In: *Anthropos* 3/6/1976, 69–98.



EPISTEMISCHE GEWALT

Herausgegeben von Anke Graneß und
Nausikaa Schirilla

Anke Graneß, Nausikaa Schirilla (Hg.)

Einleitung

Claudia Brunner

Ungerechtigkeit, Unterdrückung oder doch Gewalt?

Feministische Konzeptionen der epistemischen Grundlagen globaler sozialer Verhältnisse

Moira Pérez

*Epistemische Gewalt und der philosophische Kanon –
ein intersektionaler Zugang*

Manuel Rivera Espinoza

*Questioning the Truism of Fractured Experience. On the Neo-
Orientalist features of Michael Puett's reading of early China*

Divya Dwivedi

*Zum Verhältnis von Kastenwesen und Rassismus.
Die homologische Macht der Arierlehre*

Hannah Schey

*Kritik einer kolonialen Vernunft.
Über Kants Rassismus hinaus*

Cara-Julie Kather

*Mathematik, Rationalität und Humanismus:
Paradigmen der zeitgenössischen Westlichen Bedeutungsgebung*