

polylog 54₂₀₂₅

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

ISSN 1600-6331 ISBN 978-3901989-53-7 € 20,-

Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer

Erfahrung des »Fremden«

Mit Beiträgen von Mathias Obert, Yukiko Kuwayama, Barbara Schellhammer,
Yves Vendé, Bernhard Leistle und anderen

Sonderdruck

Erfahrung des »Fremden«

hg. von Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer



- 3 FRANZ GMAINER-PRANZL/BARBARA SCHELLHAMMER
Die Erfahrung des Fremden in interkulturell-philosophischer Perspektive
Einleitung
- 9 BARBARA SCHELLHAMMER
Sensibilisierung oder Selbstbehauptung? Zur Bedeutung einer responsiven Resilienz
- 21 MATHIAS OBERT
Befremden in der Kultur: Einige Überlegungen dazu, was »chinesische Philosophie« nicht ist
- 35 YVES VENDÉ
Chinese Philosophy and Waldenfels' »Phenomenology of the Alien«
- 47 YUKIKO KUWAYAMA
*Die Gefühlskultur und ihre Transformabilität:
Von Ágnes Hellers Gefühlstheorie zu einer interkulturellen Gefühlsphänomenologie*
- 61 BERNHARD LEISTLE
*Begegnung zweier Fremder
Überlegungen zum Verhältnis zwischen Bernhard Waldenfels' Phänomenologie
und interkultureller Philosophie*
- 73 BARBARA NIEDER
Von der Brüchigkeit des Begegnens
- 79 MARTIN MÜHLICH
*Spannungsfeld Atmung.
Überlegungen zu einem alltäglichen, leibkörperlichen Phänomen*
- 85 CORNELIA BRANDSTÖTTER-GUGG
Erziehung als Aneignung, Enteignung oder als Response
- 95 LUCA MARIA SCARANTINO
Ansprache zum 25. Weltkongress für Philosophie am 1. August 2024 in Rom

π' τοπ



- 95 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- 102 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN
- 116 IMPRESSUM
- 117 BESTELLEN

MATHIAS OBERT

Befremden in der Kultur: Einige Überlegungen dazu, was »chinesische Philosophie« nicht ist

ABSTRACT

This contribution aims at refuting the general opinion according to which philosophizing in China or Taiwan just corresponds to »Chinese Philosophy«. In an outline concerning the situation of nowadays academic philosophy there, the main focus is laid on research related both to European and North American Philosophy, as well as to pre-modern Chinese traditions of thought. By analyzing the peculiar historical interpenetrations and entanglements that have led to the present constitution of academic philosophy in that area, blind spots and paradoxies become obvious in view of discussing the consequences this has with respect to the question about »Chinese Philosophy«. A critical deconstruction of false »identities«, as well as »own« and »alien«, follows under the heading of »dismay within culture«. Furthermore, the complex linguistic condition of Chinese-speaking philosophy is clarified, in view of dangers and potentials connected with site-conscious thinking in Chinese language today.

KEYWORDS

Taiwan;
China;
Chinese philosophy;
Chinese language;
alienness;
entangled histories

MATHIAS OBERT

ist seit 2008 Professor am Institut für
Philosophie der Staatlichen Sun Yat-sen
Universität in Kaohsiung, Taiwan.

in: polylog 54/2025:
Erfahrung des »Fremden«
Seite 21 – 33

1. OSTASIENS HYBRIDE MODERNE

Weithin wird heute ganz selbstverständlich Philosophie in China oder Taiwan mit »chinesischer Philosophie« gleichgesetzt. Um dieser Einseitigkeit entgegenzutreten, soll hier die vielschichtige Situation gegenwärtigen Philosophierens in der chinesischsprachigen Region beleuchtet werden. Dabei gewährt die Perspektive des sprachlich eng mit China verflochtenen Taiwan aufgrund besonderer Komplexität, gepaart mit großer Offenheit, ausgezeichnete Einblicke. Ein dort zu diagnostizierendes »Befremden in der Kultur« kann über das Fallbeispiel hinaus allgemeine Einsichten in das Zusammenspiel von Fremdheit und Selbstvergewisserung in der Gegenwart vermitteln. Dazu gilt es zu klären, wer oder was in Taiwan im Rahmen der Philosophie »fremd« genannt wird und welcher Stellenwert diesem »Fremden« jeweils zukommt. Sodann ist zu erkunden, welche Antwortmuster in einer mehrseitigen Assimilierung und Umwandlung sowie in Anstrengungen zur Wiedergewinnung oder Neuschöpfung eines »Eigenen« aus der Begegnung mit »Fremdem« jeweils zum Tragen kommen.¹

Die Lebenswelt wird sowohl in Taiwan wie auch in der Volksrepublik China beherrscht von einer fortgesetzten Hybridisierung, deren Dynamik sämtliche Bereiche des Alltagslebens, der Kultur und der Wissenschaft erfasst hat. Institutionen vereinen untrennbar Elemente ostasiatischer Herkunft und solche, die auf »fremden« – vor allem sogenannten westlichen – Werten und Anschauungen beruhen. Nur als Antwort auf die Zwitterstellung zwischen einer »eigenständigen« Vormoderne² vor dem Ende des 19. Jahrhunderts und der gewaltigen Herausforderung durch einen danach von außen herangetragenen »Moder-

nisierungsdruck« lassen sich Entwicklungen wie der Turbokapitalismus in China oder Rechtsstaatlichkeit und Demokratie in Taiwan verstehen. Diese extrem labile Hybridität – die scheinbar ordnungslose und stilarme Verquickung von kulturellen Versatzstücken unterschiedlicher Herkunft und mitunter gegensätzlichen Gehalts – darf nicht pauschal mit »China« überschrieben werden, da sie ebenso zurückreicht in als »westlich« etikettierte Ursprünge. Die vielfältigen Mischgestalten der Gegenwart sind weder als ein »transkulturell« mehrere Einzelkulturen systematisch übergreifendes Gebilde noch als ein »interkulturell« zwischen distinkten Kultursphären vermittelnder Ort zu verstehen. Taiwanische wie chinesische Wirklichkeiten sind heute *inwendig* durchwachsen von disparaten und oft gegenläufigen, jedoch *nicht mehr voneinander abzusondernden* kulturellen Fasern. So arbeiten in der akademischen Fachphilosophie inveterierte hierarchische Gewohnheiten und Autoritätsgläubigkeit gegen wissenschaftliches Arbeiten. Ein ausgeprägter Hang zu Doxographie und doktrinären Einstellungen kollidiert mit kritisch-rationalem »Selbstdenken«. Obwohl die akademischen Institutionen beflissen einem »westlichen« Modell nacheifern, widersprechen Inhalt und Verfahrensweisen im Wissenschaftsbetrieb oft eklatant jenem »fremden« Maßstab.

Angesichts seiner umfassenden Hybridisierung Ostasien vage unter »außereuropäisch« oder »östlich« zu rubrizieren oder in der Bezeichnung »China« unterschiedslos die moderne Volksrepublik mit einem längst brüchig gewordenen »Kulturchina« und seiner langen vormodernen Geschichte zu vermengen, ist irreführend und Ausdruck eines ungebrochenen Eurozentrismus. Weder haltbar noch sinnvoll ist die bequeme Gegenüberstellung von »Ost und West«, die absurderweise sogar in Ostasien selbst nahezu unangefochten vorherrscht. Unterschiede wie Verflechtungen, historische Brüche, Verwicklungen und Verstrickungen sind heute so komplex, dass klar abgrenzbare kulturelle Identitäten sich zunehmend als schöngeistige Fiktion entlarven.³

¹ Mit dieser Fragestellung folgt die vorliegende Untersuchung Studien von Berhard Waldenfels (*Der Stachel; Antwortregister; Topographie*).

² Ohne Wertung soll dieser Ausdruck hier lediglich der Abhebung einer intensiv mit dem europäisch-angelsächsischen »Westen« *geteilten globalen Gegenwart* von davor mehr oder weniger autonom ablaufenden historischen Entwicklungen innerhalb der chinesischen Kultursphäre dienen.

³ Vgl. zu dieser Perspektive Elberfeld: *Dekoloniales Philosophieren*.

Die Fachphilosophie in ganz Ostasien – einschließlich ihrer jeweils besonderen geschichtlichen Tiefe – sollte endlich als *Binnenperspektive* innerhalb einer globalen Philosophiewissenschaft betrachtet werden, nicht als ein exotisches »Anderes«. Nur von dieser Warte aus kann heute das reiche philosophische Erbe Ostasiens eingebracht werden. Wer hingegen über die lebendigen Fachphilosophien im *zeitgenössischen* Ostasien hinwegsieht oder deren Arbeiten geradewegs auf vormoderne »Traditionen« reduziert, ignoriert die Gewaltsamkeit und Tiefe historischer Einschnitte in jüngerer Zeit. Der Untergang des edo-zeitlichen Japan nach der Meiji-Restauration von 1868, die japanische Kolonisierung der Insel Taiwan zwischen 1895 und 1945, der Umsturz des kaiserzeitlichen China nach 1911, die geistigen und menschlichen Verwüstungen, welche die »Kulturrevolution« zwischen 1966 und 1976 sowie eine »marxistische« Ideologisierung in China angerichtet haben, die chinesischsprachige Diaspora in Taiwan, das erst seit dem 18. Jahrhundert vom chinesischen Kaiserreich kolonisiert und systematisch vom Festland aus besiedelt wurde, um nach einem japanisch geprägten Sprung in die Moderne 1945 dann als Zufluchtsort eines »traditionellen China« erneut »sinisiert« zu werden – diese zahllosen Brüche und Verwicklungen bestimmen heute *jeden* Zugang zu »Kulturchina« in entscheidender Weise.

Gegen viel zu simple »orientalistische« Konstruktionen und Identitätszuschreibungen, die sogar in Ostasien vielfach das Selbstbild prägen, gilt es, die ebenso gewaltsame wie fruchtbare Hybridisierung dortiger Lebens-, Sprach- und Denkwelten stark zu machen. Neben der einschneidenden geistig-kulturellen Einflussnahme Europas und Nordamerikas bedarf es dazu ebenso der Dekonstruktion einer paradoxen »Selbstkolonisierung« in ostasiatischen Gesellschaften: Das »Fremde« ist längst zum unverzichtbaren »Eigenen« mutiert. In der jüngeren Auseinandersetzung mit einer vermeintlich »eigenen«, vormodernen Überlieferung sind es darum selbst in Ostasien bis heute Europa und Nordamerika, die den Rahmen und die Maßstäbe setzen. Ein fast zwanghaftes Streben nach »Verwestlichung« wurzelt da freilich umgekehrt

in der »okzidentalistischen« Fiktion von einem in imperialen Nationalstaaten Ende des 19. Jahrhunderts gleichsam eingefrorenen »Westen«.⁴

2. PHILOSOPHIE IN TAIWAN

Philosophische Forschung und Lehre an taiwanischen Universitäten bietet in groben Umrissen folgendes Bild: Eine institutionelle Scheidung trennt die beiden großen Fachbereiche »westliche« und »chinesische« Philosophie. Die Philosophie Europas wurde dabei anhand von Gepflogenheiten und Wertungen festgeschrieben, die an deutschsprachigen Lehrstühlen Ende des 19. Jahrhunderts in Geltung standen. Auf dem chinesischen Festland kommt eine massive ideologisch-doktrinäre Einseitigkeit hinzu, so dass Strömungen wie Phänomenologie oder »neues französisches Denken« – verglichen mit Japan – erst spät und mit erheblichen Verzerrungen Eingang in die Übersetzungs- und Fachliteratur fanden. In Taiwan wiederum brachte aufgrund der politischen Nähe des nationalchinesischen Regimes zu den USA nach dem zweiten Weltkrieg die analytische Fachrichtung jüngeres europäisches Denken in Bedrängnis. Außereuropäische Orte der Philosophie – jenseits der Bipolarität von »Ost und West« – bleiben in China exotisch und spielen in Taiwan keine Rolle, die japanische Moderne allenfalls eine marginale. Publiziert wird im In- und Ausland, da vor allem auf Englisch, in Taiwan selbst jedoch überwiegend auf Chinesisch.

In der Regel werden im Grundstudium Kenntnisse sowohl der älteren europäischen und der jüngeren angelsächsischen Philosophie wie ebenso der vormodernen chinesischen Überlieferung vermittelt. Nicht zuletzt diesem Umstand dürfte eine im Vergleich mit »westlichen« Verhältnissen überaus belebende *Offenheit und Durchlässigkeit der philosophischen Diskurse* zu verdanken sein. Taiwanische Fachzeitschriften nehmen Beiträge aus allen drei Bereichen umstandslos nebeneinander auf, und in ein und derselben Abhandlung kann ohne Rechtfertigungsbedarf sowohl mit europäischen oder angelsächsischen Argumenten

4 Vgl. Heurtebise: *Orientalisme*.

und Quellen gearbeitet werden wie – *zugleich und eng damit verflochten* – mit Thesen, Gedankengängen und Textbelegen, die der vormodernen Literatur in chinesischer Sprache entstammen. Diesem »gemischten« Ansatz hat seit Jahrzehnten eine bedeutende »komparatistische« Strömung zu breiter Akzeptanz verholfen. Da solche Arbeiten allerdings bisweilen allzu schablonenhaft einem »Systemvergleich« zwischen Ost und West verhaftet bleiben, tritt daneben seit zwei Jahrzehnten ein »kulturüberschreitendes« (*kuà wénhuà* 跨文化) Denken auf, welches sich in einer dezidiert *hybriden und herkunftsoffenen Herangehensweise* an Sachfragen oder Phänomenen ausrichtet. Unter Beachtung der jeweiligen Kontexte werden da Anhaltspunkte und Belege sowohl aus europäisch-angelsächsischen wie ebenso aus chinesischsprachigen Quellen aller Epochen *gleichberechtigt* benutzt und miteinander verknüpft.

3. »CHINESISCHE PHILOSOPHIE«?

Die Erforschung der philosophischen Quellen in chinesischer Sprache widmet sich ihrerseits unter dem Titel »chinesische Philosophie« vornehmlich »klassischen« Strömungen des Altertums, wobei diese nicht selten wie einbalsamiert wirken in ihrer in den rund zwei Jahrtausenden seit der frühen Kaiserzeit kanonisierten Gestalt. Im Rahmen ideengeschichtlicher Textexegese ergeht man sich da nicht selten in konservativ festgezurrten Bildungsdiskursen, die infolge traditionalistischer Ausdrucksformen wenig anschlussfähig sind gegenüber der an Europa und Nordamerika orientierten Gegenwartsphilosophie. So dient das vorgeblich »eigene« Denken der chinesischen Vormoderne vor allem einer Identitätsstiftung in der Gegenwart. Gezielte Bemühungen, die »Aktualität« dieser außereuropäischen Ressourcen herauszustreichen,⁵ verfolgen häufig den Zweck, in der inter-

nationalen Akademia die »chinesische Philosophie« als erklärte Alternative zur »westlichen« zu etablieren. Dieses Anliegen durchzieht zwar die gesamte moderne Rezeptions- und Forschungsgeschichte zur chinesischen Vormoderne, doch in der Volksrepublik China wird es in jüngerer Zeit mit besonderer Vehemenz verfochten.⁶

Oft geht es in der Fachrichtung der »chinesischen Philosophie« – aus einem mit dem Zusammenbruch des »traditionellen« China entwickelten Minderwertigkeitskomplex heraus – mehr um Gerechtigkeit und politische Rehabilitierung als um eine philosophische Aufklärung chinesischsprachiger Textzeugnisse oder darum, diese im Zuge systematisch-methodischer Sachforschung im Hinblick auf globale Probleme der Gegenwart einzubringen. Weithin mangelt es schlicht an kritischem Bewusstsein, was den eigenen geschichtlichen Standort, ein identifikatorisch-legitimatisches Interesse am Forschungsgegenstand, Methoden und wissenschaftliches Rüstzeug sowie die moderne Fachsprache betrifft. Die *innerchinesische* akademische Chinaforschung ist jedoch auf umfangreiche und folgenschwere Anleihen vom »Westen« angewiesen. Überdies stellt ein bereits tief verinnerlichter »Okzidentalismus«,⁷ also eine vorgängige, grob vereinfachende Konstruktion der »westlichen Philosophie«, den unentbehrlichen Boden dieser Selbsterforschung dar. So fällt man bei der Rekonstruktion des vorgeblich »Eigenen« fast zwangsläufig einem selbstkolonisierenden »Orientalismus« zum Opfer.⁸ Dieser hat seine Ursprünge im »Fremden« – der europäisch-angelsächsischen Ostasienrezeption. Auf diese Weise lässt ein importierter »Orientalismus« den bezweckten Gegenentwurf einer »genuin chinesischen Philosophie« von vornherein und bis in kleinste Details mehr oder weniger systematisch »un-chinesisch« erscheinen.

5 Hier wären – im Gefolge der vom Festland nach Hong Kong oder Taiwan geflohenen »Neukonfuzianer« (*dāngdai xīn rújiā* 當代新儒家) Mou Tsung-san (Mou Zongsan 牟宗三, 1909–1995), T'ang Chun-i (Tang Junyi 唐君毅, 1909–1978) und Hsu Fu-kuan (Xu Fuguan 徐復觀, 1904–1982) – etwa Yang Rur-bin (Yang Rubin 楊儒賓) oder Lai Hsi-san

(Lai Xisan 賴錫三) zu nennen.

6 Der bekannteste Verfechter dieser Position dürfte Zhao Tingyang (趙汀陽 bzw. 趙汀陽) sein.

7 Vgl. Heurtebise: *L'Orientalisme linguistique*.

8 Vgl. Heurtebise/Gaffric: *Zhuangzi et l'Anthropocène*.

»Fremdes« und »Eigenes« sind somit gerade auf diesem Gebiet auf überaus paradoxe Weise miteinander verquickt. Heute lassen sich Artefakte, Texte und Ideen, die dem »alten China« oder »Kulturchina« zugerechnet werden, *allein im Durchgang durch die hybride Gegenwart* erforschen. Der Weg zur Vormoderne führt zwingend durch den zeitgenössischen, »westlich« geprägten Forschungsrahmen und seine Begrifflichkeit. Eine »rein chinesische« Chinaforschung stellt bis dato nur eine uneingelöste Behauptung dar, und wer sie propagiert, betreibt Selbsttäuschung. In der chinesischsprachigen Forschung wird freilich genau diese *unaufhebbare Hybridität der eigenen Ausgangslage* so gut wie nicht reflektiert. Annahmen wie die von einer »chinesischen Kulturtradition« führen heute die Absetzung von einem »Fremden« immer schon mit sich – von einem »Westen«, der längst zum *inneren Bestandteil* aller ostasiatischen Modernen wurde. Überdies wird so in der Manier europäischer »Morgenlandfahrer« die vermeintlich eigene Kultur verkürzt auf das Altertum oder ein verklärtes vor-europäisches Zeitalter. Vor allem aber entspringt jene »authentisch chinesische« Kultur in Wahrheit einem tiefen und unumkehrbar scheinenden *Abbruch* der geschichtlichen Überlieferung. Wenig ist heute noch in lebendiger »Über-gabe« unmittelbar von früheren Generationen übernommen. Auf dem chinesischen Festland erfolgte ein ideologisch motiviertes und äußerst einschneidendes Ausmerzen geschichtlicher Bindungen und Sinngehalte. In Taiwan, wo das Regime sich vor der Demokratisierung und Öffnung der Gesellschaft als Hort »chinesischer Kultur und Tradition« ausgab, haben japanische Kolonisierung, »Amerikanisierung«, Internet, Globalisierung sowie die taiwanische Eigenstaatlichkeitsbewegung mit ihrer teils schroffen Zurückweisung »Kulturchinas« eine unübersehbare Kluft aufgerissen zwischen jener behaupteten »Tradition« und dem tatsächlichen *Lebens- und Denkort Taiwan*. Immerhin kann in Taiwan nun eine *nicht länger identifikatorisch oder legitimatorisch vorbelastete Sachforschung* zur Überlieferung vormodernen Denkens in chinesischer Sprache einsetzen.

4. »TAIWANISCHE PHILOSOPHIE«?

Noch deutlicher wird das Befremden innerhalb des kulturellen Zugehörigkeitsgefühls und Selbstverständnisses im letzten Jahrzehnt markiert durch eine explizit gegen die Fraktion der »chinesischen Philosophie« gerichtete Sonderströmung, die sich der Erforschung oder Ausgestaltung einer spezifisch »taiwanischen« Philosophie widmet.⁹ Philosophische Publikationen, die zwischen 1895 und 1945 in Taiwan überwiegend auf Japanisch erschienen und seit der nationalchinesischen »Resinisierung« der Insel verschollen waren, sollen erneut zugänglich gemacht werden. Mit dem Verlangen nach Gerechtigkeit gegenüber einem immer weniger als »chinesisch« empfundenen Ort verbindet sich das Bestreben nach gesellschaftlicher Rehabilitierung von Menschen, die durch die nationalchinesische Kuomintang-Partei (KMT 國民黨) und innerhalb der taiwanischen Akademie bis in jüngste Zeit Verfolgung oder Verdrängung ausgesetzt waren.

Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts regte sich in Taiwan eine Besinnung auf die nicht länger an Herkunft oder Kulturzugehörigkeit zu knüpfende *Bindung der Philosophie an einen in seiner Befremdlichkeit bejahten Lebensort*. So zeugen die Schriften eines Hung Yao-hsün (Hong Yaoxun 洪耀勳, 1903–1986), der durch sein Studium in Japan sowohl europäische Philosophie als auch das neue Denken der Kyōto-Schule (*Kyōto gakuha* 京都学派) rezipiert hatte, von einer lebendigen Reflexion auf ein den Ort Taiwan durchwaltendes »Befremden in der Kultur«. Schon in den 1930-er Jahren schrieb er über die hybrid verfasste Sittlichkeit und Bildung sowie die zwischen Japanisch, Schriftchinesisch und der aus aus der südchinesischen Provinz Fujian 福建 (bzw. Hokken) mitgebrachten Sprache der Einwanderergesellschaft Taiwans, die sich zwischen chinesischem »Vaterland«, fortschrittlicherem japanischem »Mutterland« und »moderner« abendländischer Zivilisation zurechtfinden musste. Im Übrigen hat jüngst die Erkundung eines mündlich überlieferten Denkens der als »Ureinwoh-

9 Prominente Vertreter sind Hung Tzu-wei (Hong Ziwei 洪子偉), Huang Wen-hong (Huang Wenhong 黃文宏) und Chen Ruey-Lin (Chen Ruilin 陳瑞麟).

nerstämme« (*yuanzhu minzu* 原住民族) geführten Bevölkerungsgruppen¹⁰ eingesetzt. Was bislang auf blankes Desinteresse stieß, riskiert nun allerdings instrumentalisiert zu werden, um innerhalb einer »wo-ken« Fachphilosophie eine distinkte »taiwanische Inselidentität« hervorzukehren.

An der noch jungen Erforschung historischer Quellen des Denkens aus Taiwan wird deutlich, dass womöglich jede Rückbesinnung auf die jeweils gegebene *Situation des Philosophierens* aus einem »Befremden in der Kultur« erwächst. In Anbetracht einer gewissen Ranküne gegen die kulturelle Vereinnahmung nach 1945 durch »Nationalchina« und erst recht durch Peking, aber auch angesichts nationalistischer Untertöne, in denen man seinerseits ins dialektische Muster der abgelehnten großchinesischen Bewegung verfällt, zeigt dieser »taiwanische« Versuch einer *orthaften Identitätsstiftung*, wie weitgehend *Unbehagen am eigenen Selbst* und *gefühlsmäßige Motivationskräfte* philosophische Reflexion zugleich beflügeln und gefährden.

5. HETEROTOPIEN IM DENKEN UND SPRECHEN

Die Rolle schließlich, die europäisch-angelsächsisches Denken in Taiwan und China spielt, ist nicht zu unterschätzen. In für das vorherrschende »Befremden in der Kultur« symptomatischer Weise geht es diesem Fachbereich um ein Nach- und Neu-Denken *auf Chinesisch* von Denkwegen, die ausdrücklich als »fremd« von außen her aufgenommen werden. Die Verwurzelung in einer chinesischsprachigen Gesellschaft mit ihrer nicht-europäischen Kulturgeschichte und einem reichen eigenständigen Quellenkorpus bedeutet, dass als maßgebliche Orientierung aus europäischen Sprachen importierte Diskurse nicht einfach übersetzt und mehr oder weniger originell interpretiert werden können. Was auf dem Spiel steht, ist eine *organische Transplantation* »fremder« Entwürfe in ein neues Umfeld, das noch nicht sämtliche Verbindungen zu abweichenden Werten und Sitten sowie zu einer ins Altertum zurückreichenden »anderen« philosophischen Sprach- und Wirkungsgeschichte gekappt hat.

Ein wesentliches Charakteristikum wächst »westlichem« Denken in Taiwan und China vor allem durch ein *inwendiges Befremden* zu: »Fremdes« – einschließlich seiner jeweiligen Perspektiven und geschichtlichen Zugehörigkeiten – wird da an einem Ort fort- und umgeschrieben, der *als Ort des Philosophierens* in sich schon von Fremdheit unterwandert ist. Nicht ein in systematisch postulierter Alterität als »chinesische Philosophie« konstituierter Rahmen stellt dabei die größte Herausforderung dar. Stärker und fruchtbarer wirken jene Reibungen und Widerstände, die bei diesem Kulturtransfer durch die Tiefenschichten der *chinesischen Sprache* erzeugt werden. Sowie die »eigene« Sprache sich auf »Fremdes« einlässt, mutiert sie selbst ein Stück weit zur *Verkörperung von Fremdheit*. Eine unhintergehbare Andersheit schleicht sich in alle neuen chinesischsprachigen Diskurse ein, die sich von europäisch-angelsächsischer Philosophie anregen lassen. Zugleich nistet sich allerdings in umgekehrter Richtung auch der andere geschichtliche Kontext über die – gegenüber den Ausgangstexten ihrerseits »fremde« – chinesische Sprache in die feinsten Verästelungen aller Philosophie-Diskurse ein, sobald diese auf Chinesisch »zum Sprechen gebracht« werden. Beiden Seiten – dem »Fremden« wie dem »Eigenen« – widerfährt also durch diese Kreuzung ein unvermeidliches, philosophisch äußerst aufschlussreiches *Befremden*. Wo alles »Eigene« löchrig wird oder sich zur Gänze auflöst, frisst sich ein »heterotopisches« Moment tief hinein in die moderne chinesische Sprach- und Denkwelt. Zugleich beginnen Foucault'sche »Heterotopien« innerhalb der chinesischsprachigen Avatare »westlicher« Philosophie zu wuchern. Das in taiwanische und chinesische Fachbibliotheken gebannte »Fremde« treibt da mit eigentümlichen »Heterotopien« seinerseits neue Blüten *innerhalb* eines vermeintlich europäisch-angelsächsischen Denkens – wenngleich derzeit bloß von außereuropäischen, fremdsprachigen Rändern her.

Die Leistung *zeitgenössischen Philosophierens auf Chinesisch* besteht in einer verwickelten und offenen, sprachlich-denkerischen Arbeit an spezifischen Antworten auf die Herausforderung des Denkens und

¹⁰ Diese mit austronesischen Völkern verwandten Gruppen stellen offiziell rund 2,4 % der Bevölkerung Taiwans.

Sprechens durch »fremde« Quellen. Dieses Bemühen spiegelt die Auseinandersetzung mit einem *inneren* Unbehagen wider. In alle philosophischen und sprachlichen »Lösungen«, die aus dem Übertragungsprozess hervorgehen, schreibt sich eine vielschichtige Befremdlichkeit ein. Jeder so gestifteten neuen »Identität« wohnt etwas von jenem Unwohlsein inne, welches sie hervortrieb; ihr neuer Ort – Taiwan oder China – fühlt sich unweigerlich an wie eine »Heterotopie«. Ins Identische selbst einer einzig in fortgesetzter *Antwortarbeit* zu gewinnenden sprachlich-sinnhaften »Identität« ist ein Befremden eingewandert. Die Aneignung europäisch-angelsächsischer Philosophie durch chinesischsprachiges Denken einerseits, andererseits die Assimilierung des »Eigenen« an jene »fremden« Ressourcen, diese beiden komplementären Vorgänge sorgen freilich nicht nur für Unbehagen. Zugleich ist es gerade diese *antwortende Auseinandersetzung mit sich selbst*, die öffnet und befreit für in die Zukunft gerichtete Sinnentwürfe.

Falls Ähnliches von jedem im Sinne Martin Heideggers »echten« oder »eigentlichen« Sprechen angenommen werden kann, wäre Denken immer ein *von Fremdheit befallenes Denken*. Befremdlichem als solchem wohnt ein *Überschuss an Sinn* inne, den ein philosophierendes Antworten von seinem Zwischenort her austragen kann. Philosophieren sollte demnach weder zuerst als Problemlösung noch als methodische Entfaltung von Fragen, die sich stellen, begriffen werden. In seinem Ursprung wäre jegliches Philosophieren nicht eine autonome Sinnstiftung im geschlossenen Zirkel des »Eigenen«, sondern ein *Sich-Verantworten gegenüber dem, was uns widerfährt*.

6. FREMDWERDEN DER SPRACHE

Jacques Derrida verlangte im Mai 1968, das alte Europa solle »den absoluten Bruch und die absolute Differenz bejahen« (»affirmer la rupture et la différence absolues«) und »sich auf brutale Weise draußen einrichten« (»s'installer brutalement dehors«).¹¹ Im Blick von außerhalb tritt ein halbes Jahrhundert da-

nach noch deutlicher zutage, welchen Schaden ein inveterierter Eurozentrismus und die Unkenntnis außereuropäischer Situationen des Lebens und Denkens der europäischen Philosophie selbst fortgesetzt zufügen. Ein »Denkort im Draußen« und das Gezeichnetsein von Brüchen wie Eingehen auf diese – so lässt sich die gegenwärtige Lage des Denkens in chinesischer Sprache treffend umreißen. Wer heute in Taiwan oder China philosophisch schreibt, sieht sich gezwungen, genau das zu verwirklichen, was Semiotik und Dekonstruktion antrieb. Man kommt gar nicht umhin, »mehrere Sprachen zu sprechen und mehrere Texte zugleich hervorzubringen« (»parler plusieurs langues et produire plusieurs textes à la fois«).¹² An Radikalität und Komplexität dürfte diese Realität Derridas Aufruf übertreffen. Jeder Diskurs ist da unvermeidlich geprägt von einer mehrfältigen Synchronie im Gesprochenen, von »Vielstimmigkeit«¹³ und »Polyphonie«,¹⁴ wobei Destruktion und Konstruktion nahtlos ineinander übergehen. Dekonstruktion ist da keine Frage des Stils oder einer philosophischen Mode, sondern ein Zwang, den die kritische Besinnung sich selbst auferlegen muss angesichts der Befremdlichkeit des eigenen Denkortes.

Die ständige *Überschreitung kultureller Abgrenzungen* und das Aufklaffen *innerer* Diskrepanzen im Gedachten und Gesagten machen das Mark zeitgenössischen Denkens in Ostasien aus. *Jedes* Arbeiten im chinesischen Sprachgebiet muss heute schon infolge der Ausbildung und der institutionellen Verfassung der Fachphilosophie mehrere Fremdsprachen intensiv aneinander reiben. Durch die unumgänglich mehrsprachige Fachlektüre wie die eigene Publikationstätigkeit vollzieht sich eine fortgesetzte Arbeit in und an verschiedenen Sprachen. Aufgrund seiner Situiertheit ist chinesischsprachiges Philosophieren zu einer *systemischen* »Polyphonie« des Denkens gezwungen, wie sie in Europa selten geworden und in angelsächsischen

¹² Ebd., 163.

¹³ Vgl. zu diesem Kapitel Waldenfels: *Vielstimmigkeit*.

¹⁴ Vgl. Rolf Elberfelds Ausführungen zu Nietzsches »polyphonem Subjekt« in Elberfeld: *Durchbruch*, 136–142.

¹¹ Derrida: *Marges*, 162.

Zirkeln nahezu ausgestorben ist. Noch entscheidender ist freilich eine *immanente Vielstimmigkeit* der Wissenschaftssprache Chinesisch. In einem weit höheren Grade, als dies den Philosophierenden in Taiwan oder China zumeist bewusst ist oder wünschenswert erscheint, wird da jegliches Philosophieren *infolge seiner Sprachlichkeit* von befremdlichen Rissen durchzogen, die auf intime Weise das gesamte Sprechen angreifen.

Die philosophische Rezeptions- und Forschungsarbeit der Gegenwart hinterlässt nicht lediglich Spuren im chinesischen Wortschatz; tief nistet sie sich im Stil und den Möglichkeiten sprachlichen Ausdrucks ein. Die folgenreichste Bruch- und Nahtstelle zwischen »Ost und West« läuft durch die gegenüber indoeuropäischen Sprachen völlig andersartige Sprachstruktur des Chinesischen hindurch und beeinflusst das Denken – stärker als Diskrepanzen auf der Ebene philosophischer Lehrgehalte und unterschiedlicher Textquellen. Als sich das kulturelle Erbe des vormodernen China schlagartig und mit großer Wucht einer »fremden« Zivilisation ausgesetzt sah, wurden vor allem die Sprachen Chinas mit ihrer einzigartigen literarischen Kontinuität, die infolge der Eigenart des Schriftsystems über zweieinhalb Jahrtausende umgreift, einem keineswegs gewaltfreien Erneuerungszwang unterworfen. Aus einem teils uralten Sprachschatz heraus werden unter dem Druck des zeitgenössischen »Befremdens in der Kultur« massenweise neue Ausdrucksmöglichkeiten entfaltet. Dies läuft jedoch nicht auf eine linear ablaufende »Verwestlichung« oder »Modernisierung« hinaus. Sobald heute eine »fremde« Philosophie Chinesisch zu sprechen beginnt, wird unweigerlich eine Fülle von vormodern-chinesischen Sinnassoziationen in Schwingung versetzt. Diese *sprachlich-schriftlichen Horizonte* wirken ebenso verzerrend wie kritisch befruchtend auf von auswärts aufgenommene philosophische Diskurse ein. Im Verlauf der Aneignung und Fortführung eines heute schwerlich noch als »fremd« zu bezeichnenden »westlichen« Denkens vollzieht sich zugleich eine zweite kreative Assimilierung: Das als »eigenes« empfundene chinesische Sprechen und Schreiben erfährt seinerseits eine fortgesetzte »Um-schreibung«,

gespeist aus europäischsprachigen Ausdrucks-, Stil- und Begriffsformen. Vielgestaltig schreibt sich neues Gedankengut unmittelbar ins moderne Chinesisch ein und verwandelt dieses in eine »innere Heterotopie« chinesischsprachiger Gesellschaften. Die vermeintlich »eigene« Sprache wird sich selbst ein Stück weit fremd; chinesisches Sprechen und Schreiben nimmt *für sich selbst befremdliche* Züge an.

Im Extremfall kann nur noch aus einem dynamischen »Zwischen« heraus und wie tastend gesprochen und geschrieben werden, wenn infolge des Fehlens bewährter Ausdrucksformen immer wieder verschiedene Sprachlichkeiten gleichzeitig an der Genese sprachlichen Sinns beteiligt sind. Philosophische Fragen und Antworten werden prekär, wo der sprachliche Ausdruck in sich »löchrig« wird, wo keine feste Begrifflichkeit zur Verfügung steht. Wege des Denkens sind da immer nur vorläufig und wie von der Seite her zu bahnen. Ähnlich wie der Seitenblick auf eine unbegriffliche und insofern »befremdliche« Kunst das Denken befruchtet, kann der »schräge« Einstieg in philosophische Sachfragen *im Durchgang durch das Chinesische* ebenso inspirierend wirken. Insofern allerdings genau dieser Umstand in der chinesischsprachigen Fachphilosophie am wenigsten Beachtung findet oder programmatisch verdeckt wird, entpuppt sich gerade die vermeintlich ureigene Chinesischsprachigkeit als blinder – oft »explosiver« – Fleck im philosophischen Arbeiten. Dies hat wiederum nicht wenig mit der Schrift zu tun.

Selbst wo zeitgenössisches Philosophieren auf Chinesisch scheinbar ganz auf europäisch-angelsächsischen Denkwegen wandelt, bleibt es in seinen ausdrucksmäßigen Sinnhorizonten durchdrungen von einer Sprachgeschichte und schriftlichen Überlieferungen, die nichts mit indoeuropäischen Sprachen und der abendländischen Philosophie gemein haben. Einerseits lassen sich moderne Abhandlungen mitunter nur verstehen, wenn bei Übernahmen oder Neuschöpfungen in chinesischer Sprache die betreffenden ausgangssprachlichen Begriffe, also vor allem das Englische, Deutsche und Französische, gleichsam wie *Untertitel* simultan mitgelesen werden. Anderer-

seits läuft aber umgekehrt bei der Lektüre einer modernen chinesischsprachigen Abhandlung auf der Ebene der Schriftzeichen jederzeit ein mehrschichtiger *altchinesischer Subtext* mit. Schließlich trägt auch die philosophische Übersetzungssprache Japans zum heutigen Fachchinesisch bei. Die auf dem japanischen Archipel früher einsetzende »Modernisierung« hatte dort schon Ende des 19. Jahrhunderts, angelehnt an europäische Philosophie, eine ansehnliche neue Terminologie hervorgebracht. Da diese im Japanischen überwiegend mit alten chinesischen Schriftzeichen operiert, konnte sie wie selbstverständlich im chinesischen Sprachraum konsultiert oder entlehnt werden. Dieser Bezug des philosophischen Chinesisch zum philosophischen Japanisch bleibt zwar unauffällig, doch im Untergrund chinesischer Texte kann und sollte bei maßgeblichen Begriffen ebenfalls ein *japanischer Subtext* mitgelesen werden.

Insgesamt bindet das chinesische Schriftsystem die Sprache der Gegenwart in ihrer Tiefenstruktur eng an das vormoderne Schriftchinesisch an, in dem die klassischen Texte der »chinesischen Philosophie« verfasst sind. Selbst sehr alte Textquellen sind bis heute für einen gebildeten Leser einigermaßen zugänglich; anders als in Europa bedarf es dazu keiner philologischen Spezialbildung. Neben dem unglaublich reichen alten Wortschatz werden freilich seit einem Jahrhundert mit bemerkenswerter sprachschöpferischer Einfallskraft zwei gegenläufige Momente in ein lebendiges Spiel miteinander gebracht: die Verflechtung mit der vormodernen Sprache und die Absetzung davon. So verfügt die heutige Fachsprache der Philosophie über eine große grammatikalische Flexibilität, die sich mit einer erstaunlichen gedanklichen Präzisionsfähigkeit paart. Infolge einer intensiven Übersetzungs- und Interpretationsarbeit verquicken sich im Sprachgebrauch uralte Zeichen-Wörter¹⁵ und zeitgenössische,

aus »fremden« Diskursen eingewanderte Neologismen – besser: *Umbildungen* – dergestalt, dass schon auf der Ebene des Wortschatzes eine unter- oder niederschwellige Verflechtung chinesischsprachiger Überlieferung mit »westlichem« Denken stattfindet. Dazu trägt natürlich die einzigartige, systematisch durchgehaltene Gewohnheit, nahezu vollständig auf »Fremdwörter« zu verzichten, nicht unwesentlich bei.¹⁶

Über die auf der sprachlichen Ausdrucksebene des heutigen Chinesisch nachzuweisende, hochgradig komplexe Verflechtung von keiner gemeinsamen Wirkungsgeschichte zugehörigen Sinnsträngen – vor-modernes China hier, Europa dort – ist ein massives Unbehagen in alle Poren des Sprechens und Denkens eingesickert. Darin liegt jedoch eine gewaltige Quelle der Inspiration. In jedem einzelnen Sprechakt ruft ein Befremden den jeweiligen Ausdruck wie eine hoch-sensible Antwort aus den Tiefenschichten des älteren »eigenen« wie ebenso eines »fremden« – sei es indoeuropäischen, sei es japanischen – Sprachgefühls hervor. Zum einen stellt das chinesischsprachige Ausdrucksfeld Grundunterscheidungen wie die zwischen Wortklassen und Kategorien im Satzbau, Zeitbestimmungen oder die Scheidung von Aktiv und Passiv – Strukturen, die indoeuropäischen Sprachen scheinbar als »logisches« Apriori eingeschrieben sind – radikal in Frage. Andererseits beweist das Chinesische mitunter eine schärfere Begriffsdifferenzierung als europäische Sprachen. So kann etwa eine »hermeneutische Phänomenologie« über das Chinesische verborgene

des Chinesisch-Sprechens geworden. Die bildhaft aufgeladenen Schriftzeichen besitzen eine eigene Ausdrucksvalenz, die *innerhalb* der sinnlichen Wahrnehmung im Leseakt selbst bereits eine Fülle von Sinnassoziationen freisetzt. Daher sind die Schriftzeichen als relativ eigenständige »Zeichen-Wörter« und nicht als »Wort-Zeichen« zu begreifen.

15 Entgegen einem sogar in der Linguistik und Semiotik verbreiteten Vorurteil handelt es sich bei chinesischen Schriftzeichen (zì 字 und wén 文) gerade nicht um Wort- oder Lauteinheiten der gesprochenen Sprache anzeigende »Zeichen«. Denn die Schrift ist tief eingedrungen in die sprachliche Sinnbildung; sie ist zum integralen Bestandteil

16 Anders als in alphabetischen Lautschriften – und im markanten Unterschied zum gemischten japanischen Schriftsystem – lassen sich aufgrund der großen phonetischen Offenheit bei gleichzeitig dichter Bildhaftigkeit der chinesischen Schrift fremdsprachliche Ausdrücke auch gar nicht präzise übernehmen.

Bezüge auf der phänomenalen Ebene sichtbar machen, Grenzen und blinde Punkte der phänomenologischen Schau zutage treten lassen. Vom Chinesischen aus lassen sich an Leitgedanken der europäisch-angelsächsischen Philosophie nicht bloß bisher nicht thematisierte Gesichtspunkte und Zusammenhänge kritisch aufklären, sondern auch anregende Bedeutungsassoziationen freisetzen.

7. DIE BEFREMDLICHKEIT EINER »CHINESISCHEN PHILOSOPHIE«

Insbesondere die Fraktion der »chinesischen Philosophie« in Taiwan oder China zeigt wenig Neigung, die bisher beschriebenen »Heterotopien«, die sich tief ins eigene Denken und Sprechen hineingefressen haben, kritisch zu reflektieren. Doch allein schon auf der sprachlichen Ebene sind heute *alle* Zugänge zum vormodern-chinesischen Textkorpus in durchgängiger Weise Ideen, Begriffen und wissenschaftlichen Ausdrucksformen verpflichtet, die ihren Ursprung *nicht* im »alten China« haben, sondern die durch die *institutionelle Vorherrschaft* »westlicher« Philosophie Eingang fanden in die moderne Fachsprache. Wie die Leitlinien der Chinaforschung in Taiwan und China sich in der Breite in die *außerchinesische* Chinaforschung zurückverfolgen lassen, so ist auch Europäischsprachiges tief eingesickert in die heutigen *wissenschaftlichen Begriffsapparate und Ausdrucksgepflogenheiten*. Nicht nur die »orientalistische« Außenperspektive und die ausländische Sino-logie bilden heute den unvermeidlichen *Umweg* zum vorgeblich Eigenen der »chinesischen Philosophie«. Die methodische und institutionelle Abhängigkeit von europäischsprachigen Geisteswissenschaften und »westlicher« Philosophie hat überdies gewaltige Auswirkungen auf die moderne chinesischsprachige Diktion. Die gesamte wissenschaftliche Erforschung vormoderner Textüberlieferungen ist längst in unkontrollierbarer Weise infiltriert von »fremden« Diskursbahnen. Ein importierter »Orientalismus« und eine hybride neue Fachsprache liefern die unverzichtbare Blaupause für die Rekonstruktion dessen, was man als »eigene Tradition« ausgibt.

In polemisch-kritischer Absicht spricht Liu Xiaogan (劉笑敢 bzw. 刘笑敢) in Anbetracht dieser fundamentalen Problematik von einer »Sinnerklärung in umgekehrter Richtung« (*fǎnxiàng géyì* 反向格義 bzw. 反向格义), und damit trifft er den wunden Punkt der gegenwärtigen Fachphilosophie in chinesischer Sprache: Während im zweiten und dritten Jahrhundert bei der Aufnahme des Buddhismus durch die chinesische Welt eine Sinndeutung der fremden Lehren vermittels autochthoner, vornehmlich daoistischer Vorstellungen und Ausdrücke versucht wurde, bediente man sich heute, so Liu, gerade umgekehrt »fremder«, nämlich europäisch-angelsächsischer Begrifflichkeiten und Leitvorstellungen, um *autochthone* Traditionen erneut zu erschließen. Was Liu aufgrund dieser Beobachtung als »Widersinn« (*huāngmiù* 荒謬) und »Dilemma« (*kùnjìng* 困境) brandmarkt und methodisch zu überwinden trachtet,¹⁷ durchzieht freilich im Kern die *gesamte* moderne Forschung zum antiken und kaiserzeitlichen Denken in China. Mag diese Vorgehensweise auch als »verkehrt« empfunden werden – sie korrigieren zu wollen, erweist sich als problematisch. Zu tief und zu flächendeckend hat sich im »Eigenen« längst »Fremdes« eingenistet. Mittlerweile kommt der Versuch, die vermeintlich »eigene« Überlieferung wissenschaftlich zeitgemäß auszulegen, schlicht nicht mehr umhin, sich einer vom modernen Chinesisch aufgesogenen, ursprünglich jedoch »fremden« – europäischsprachigen – Terminologie und Methodik zu bedienen. Die sprachliche und wissenschaftliche Verfälschung akademischen Philosophierens in der Gegenwart führt unausweichlich in jenes »Dilemma«, welches Liu anprangert.

In der Breite tritt freilich an die Stelle einer systematisch-kritischen Auseinandersetzung mit dieser Sachlage, wie Liu sie zu leisten versucht, eher die kultur-chauvinistische Behauptung ihres Gegenteils. Die offenkundigen Brüche und Verwerfungen des 20. Jahrhunderts werden ausgeblendet, und das daher rührende »Befremden in der Kultur« wird verdrängt. In der Regel geht chinesischsprachige Forschung heu-

17 Vgl. Liu Xiaogan, *Fanxiang geyi*.

te fraglos davon aus, es gebe selbstverständlich *nach wie vor* ein »rein chinesisches« Denken, das in *direkter Verlängerung* der Vormoderne stehe. Diese Ansicht wird nicht nur von der kommunistischen Partei Chinas vorgegeben, sie kommt auch in so gut wie allen festlandchinesischen und zahlreichen taiwanischen Fachpublikationen zum Ausdruck. Infolge eines solchen Wunschdenkens bleiben Philosophierende allerdings nur um so blinder und hilfloser der fundamentalen *Befremdlichkeit im eigenen Sprechen und Denken* ausgeliefert. »Chinesische Philosophie« kann heute – infolge der historischen Umwälzungen und Erneuerungsprozesse des letzten Jahrhunderts – nicht einmal in China selbst »genuin chinesisch« sein.

Angebracht wäre es, die wissenschaftliche Erkundung und Umbildung früherer Sinnstiftungen *im Blick auf die Zukunft* als ein doppeltes Antworten – auf von außen aufgenommenes »Fremdes« wie auf das innere »Befremden in der Kultur« – zu betreiben. Wo immer stattdessen eine bruchlose Fortführung »eigener« Überlieferungen prätendiert oder Vergangenes plump nach Art eines »Disneyland« restauriert wird, tritt vor allem die große Anstrengung zutage, welche der Umgang mit dem Verlust oder der ernsthaften Gefährdung des »Eigenen« fordert. Zeitgenössische Lebens- und Denkwelten haben in Taiwan und China – nicht zuletzt vermittelt einer unabgeschlossenen Erneuerungsarbeit an der chinesischen Sprache noch außer- und unterhalb fachwissenschaftlicher Forschungsarbeit – längst damit begonnen, die vor-modernen Quellen der »chinesischen Philosophie« unwiderruflich umzuschreiben und zu überschreiben wie *Palimpseste*.

8. PHILOSOPHIEREN IN DER CHINESISCH-SPRACHIGEN WELT

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass zeitgenössisches Philosophieren in chinesischer Sprache sowohl in Taiwan als auch in China beherrscht wird von einem vielschichtigen »Befremden in der Kultur«. Es entspricht daher keinesfalls dem, was pauschal als »chinesische Philosophie« bezeichnet wird. Diese unzulässige Vereinfachung blendet die mit europä-

isch-angelsächsischer Philosophie *wirkungsgeschichtlich verknüpfte Gegenwart* vollständig aus und bezeichnet allenfalls jene krude Rekonstruktion, die sich einer komplexen Verflechtungs- und Verstrickungsgeschichte in getrennt verlaufenden taiwanischen bzw. festlandchinesischen Epochen der Moderne wie des Auslandes verdankt. Die Um-, Fort- und Neuschreibung, die »westlichem« Philosophieren heute in chinesischer Sprache widerfährt, ist andererseits höchst belangvoll für das Verständnis allgemeiner philosophischer Probleme. Weit über das Forschungsgebiet einer »chinesischen Philosophie« hinausreichend, berührt dieses epochale Ereignis – wenn auch von der chinesischsprachigen Peripherie her – das globale Denken der Gegenwart im Ganzen. In der kritischen Reflexion auf die geschilderten Verflechtungs- und Verstrickungsvorgänge liegt eines der global bedeutsamen Potentiale gegenwärtigen Philosophierens in der chinesischsprachigen Welt. Insbesondere im freiheitlichen Taiwan mit seiner wachsenden Skepsis gegenüber »Kulturchina« kann das hier beschriebene »Befremden in der Kultur« fruchtbar entfaltet werden. In größerer Offenheit als in China kann da eine auf philosophische Sachfragen und Lebensprobleme der Gegenwart ausgerichtete Arbeit stattfinden, die sich ihrer Verantwortung gegenüber der globalen Menschheit und der Zukunft bewusst ist – statt ego-man und repetitiv stets nur das »Eigene« oder gar eine imperiale Idee von »Großchina« zu propagieren. Eine *offene philosophische Besinnung auf den eigenen Ort in der Welt der Gegenwart* und auf die vielschichtige *Befremdlichkeit dieser Situation* – das ist wenigstens in Taiwan mittlerweile möglich geworden.

Gerade das Unbehagen am eigenen Denkort gebietet es, in großer Schärfe über die Verquickung von »eigen« und »fremd« nachzudenken und einen echten philosophischen Beitrag zu erarbeiten. Ferner kann allein aus einer *zukunfts-offenen Perspektive* heraus die reiche Überlieferung vormodernen Denkens in chinesischer Sprache und Schrift philosophisch fruchtbar gemacht werden. Nur so wird auch die spannungsreiche Auseinandersetzung mit der wirkungsgeschichtlichen Kluft zwischen »altem China«

und »Abendland«, welche die jüngere Verflechtungsgeschichte geprägt hat, zur wertvollen Ressource für ein gegenwärtiges Denken werden. Vermutlich wird allein auf diesem Weg chinesischsprachiges mit anderem Philosophieren zu einem *verantwortlichen* Denken zusammenwachsen können. Erst dann wird schließlich das, was als »chinesische Philosophie« gilt, seine Vorzüge und Schwächen tatsächlich *philosophisch* einbringen können.

An die Stelle eines uneingelösten Wertanspruchs mit »orientalistischen« Wurzeln hätte der Ausweis eines *philosophischen Gehalts* chinesischsprachigen Denkens zu treten. Rein historiographisch oder doxographisch interessierte Textexegese und legitimatorisches Streben nach Rekonstruktion einer von vornherein als sakrosankt erklärten »chinesischen« Philosophie haben hingegen seit über hundert Jahren die gesamte vormoderne Überlieferung in chinesischer Sprache gegen Kritik abgedichtet. Erst wenn aber *philosophische Kritik in der Sache* – nicht zu verwechseln mit einer wissenschaftlichen Kritik an Forschungsmeinungen – prinzipiell zulässig ist, erst wenn das Nachfragen seitens eines *zeitgenössischen* Denkens nicht länger an einem verabsolutierten und unantastbar in der Geschichte eingefrorenen »Kulturchina« abprallt, wenn der Vorwand »kultureller Andersheit« nicht länger jede kritische Nachfrage als respektlos oder ignorantisch unterbindet, erst dann wird aus der chinesischsprachigen Überlieferung wieder »Philosophie« geschöpft werden können. Denn erst dann kommen auf diesem Gebiet Sinnhaftigkeit und Wahrheit überhaupt ernsthaft ins Spiel. Es muß um Sinn und Wahrheit für uns Heute gehen, um das, was jeweils gilt für *unser* orthafte

Dasein in der Welt – nicht um zutreffende Aussagen einer rechthaberischen Chinaforschung darüber, wann was und warum gesagt, geglaubt oder getan habe, was nun »Konfuzianismus« oder »chinesische Philosophie« in ihrem historischen Wesenskern ausmache. Ohne philosophische Kritik bleiben alle chinakundlichen »Wahrheiten« belanglos; auf paradoxe Weise schwächen sie durch ihre *philosophische Nichtachtung* sogar das, was den Anspruch auf Achtung als echtes Denken erhebt – die vormoderne Überlieferung in chinesischer Sprache.

Gerade die chinesische Gesellschaft wird durchzogen von vergangenen wie gegenwärtigen Fremdheits Erfahrungen – sei es gegenüber dem nicht-autochthonen Buddhismus, sei es angesichts vieler Jahrhunderte der Fremdherrschaft auf dem »eigenen« Territorium, sei es in Bezug auf diesem Territorium heute gewaltsam einverlebte »Fremde« in Tibet, der Mongolei, im Nordwesten, sei es in der Herausforderung durch ein ungeliebtes Vorbild namens »Westen«. Allgegenwärtig ist gerade heute ein tief in die Befindlichkeit eingesickertes »Befremden«. Solange jedoch in propagandistischer Nabelschau jeglichem »Fremden« ein Platz im »Eigenen« verweigert wird, muss auch die »eigene« Philosophie als *echtes Denken* auf der Strecke bleiben. Angemessen wäre ein freies Antworten auf vielfältige Andersheiten *im »Eigenen«*. Gerade die Erfahrung von innerer Fremdheit kann helfen, sich eine »eigene« Zukunft zu geben. Denn wahrscheinlich eignet ein »Befremden in der Kultur« nicht lediglich dem gegenwärtigen Ostasien, sondern macht vielmehr an allen Orten dieser Erde die Befremdlichkeit unserer Zeit aus.

LITERATURVERZEICHNIS

- Derrida, Jacques: *Marges de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1972.
- Elberfeld, Rolf: »Durchbruch zum Plural. Der Begriff der Kulturen bei Nietzsche.« In: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), 115–142.
- Elberfeld, Rolf: *Dekoloniales Philosophieren*. Hildesheim: Universitätsverlag, 2021.
- Heurtebise, Jean-Yves: »L'Orientalisme linguistique et son pendant Occidentaliste: une analyse transculturelle.« In: *Échanges culturels d'aujourd'hui: Langue et littérature*, hg. v. An-Chyun Jeng und Marie-Julie Lemaître. Taipei: Tamkang University Press, 2017, 159–182.
- Heurtebise, Jean-Yves: *Orientalisme, occidentalisme et universalisme: histoire et méthode des représentations croisées entre mondes européens et chinois*. Paris: Editions Eska, 2020.
- Heurtebise, Jean-Yves; Gaffric, Gwennaël: »Zhuangzi et l'Anthropocène: réflexions sur l'(auto)orientalisme vert.« In: *Essais – Revue Interdisciplinaire d'Humanités* 13 (2018), 17–32.
- Liu Xiaogan 劉笑敢, »Fanxiang geyi yu Zhongguo zhexue yanjiu de kunjing – yi Lao Zi zhi dao de quanshi wei li >反
向格义< 与中国哲学研究的困境——以老子之道的诠释为例 (A Dilemma of Reverse Analogical Interpretation –
Examples from Studies of Laozi's Dao).« In: *Journal of Nanjing University* 2 (2006), 76–90.
- Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.