



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2015

---

## **China und politische Philosophie – Wege und Umwege**

Weber, Ralph

Other titles: Antrittsvorlesung China und politische Philosophie/ Prof. Dr. Ralph Weber / 14. April 2015/ Universität Basel

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-127509>  
Conference or Workshop Item

Originally published at:

Weber, Ralph (2015). China und politische Philosophie – Wege und Umwege. In: Antrittsvorlesung China und politische Philosophie/ Prof. Dr. Ralph Weber / 14. April 2015/ Universität Basel, Basel, 15 April 2015. s.n., 1-9.

## China und politische Philosophie – Wege und Umwege

*Sehr geehrter Herr Rektor, sehr geehrte Frau Dekanin, liebe Kolleginnen und Kollegen, liebe Studierende, liebe Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, liebe Familie und Freunde, liebe Gäste,*

*Meine Damen und Herren!*

Erlauben Sie mir, dass ich woanders, ganz anderswo, vielleicht mit einem Umweg, beginne. Ich möchte nämlich mit einem Zitat von Hans Vaihinger beginnen, aus seiner *Philosophie des Als Ob*, so zwischen 1870 und 1910 entstanden und mit einem, dieses schlichte „als ob“ sofort ausgleichenden, fast überschwänglichen Untertitel versehen: *System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, was auch als „kritischer Positivismus“ bezeichnet wird. Dort schreibt Vaihinger: „Das menschliche Vorstellungsgebilde der Welt ist ein ungeheures Gewebe von Fiktionen voll logischer Widersprüche, d. h. von wissenschaftlichen Erdichtungen zu praktischen Zwecken bzw. von inadäquaten, subjektiven, bildlichen Vorstellungsweisen, deren Zusammentreffen mit der Wirklichkeit von vornherein ausgeschlossen ist.“

„Wissenschaftliche Erdichtungen zu praktischen Zwecken“! Niemand würde bestreiten, dass in unserem „Vorstellungsgebilde der Welt“ China seit geraumer Zeit einen festen Platz hat – die Welt lässt sich ohne China kaum mehr denken – und man lehnt sich ebenfalls nicht weit aus dem Fenster, wenn man behauptet, dass es dabei oft genau als Fiktion seinen praktischen Zweck erfüllt hat, in der Kunst, der Wissenschaft und der Philosophie. Dazu gibt es viele bekannte Belege, ich erwähne nur Wolffs *Regenten*-Schrift, in der er im alten China Platons Philosophenherrschaft verwirklicht sah, oder Voltaires Begeisterung für die angeblich allen Prophetentums ferne, ganz ohne Transzendenz auskommende Vernunft des nicht nur vernünftigen, sondern gar weisen Konfuzius. Voltaire erarbeitete sich so eine Kontrastfolie für ein zukünftiges Frankreich, das zwar monarchisch aber ohne Freiheitsmissbrauch sein sollte.

Die Geschichte dieses „l'Europe chinoise“ und die grobe Bewegung von philosophischer Sinophilie hin zu Sinophobie, die meist in Hegel und seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* kulminiert, haben viele erzählt, etwa Eun-Jeung Lee in ihrem *Anti-Europa* oder René Étiemble. Für seine zwei Bände wurde Étiemble 1989 der schweizerisch-italienische Balzan-Preis in „vergleichender Literatur“ verliehen. Die Rubrizierung als Komparatistik ist interessant, da sich Étiemble ja auf Europa und die eben ganz europäischen Fiktionen von China beschränkt hat, man also behaupten könnte, dass er gerade keinerlei Vergleich zieht, allerhöchstens einen zwischen Europa, nicht mit sich selbst – das wäre ein von vornherein nutzloser Vergleich – sondern einen zwischen Europa mit seinem Anderen, mit dem ihm eigenen Anderen.

Heute ist es ein Einfaches, sagen wir, auf Voltaire zurückzublicken und dessen Chinabild als Fiktion zu entlarven. Aber ist „Entlarvung“ das richtige Wort? Ist hier nicht ein völlig falsches Verständnis von Fiktion am Werk? Vaihinger, der explizit zwischen Fiktion und Hypothese unterscheidet, betont ja den Nutzen von Fiktionen. Ein Zusammenfallen mit der Wirklichkeit schliesst er für Fiktionen aus, darum gehe es bei Fiktionen anders als bei Hypothesen genau nicht. Ein Kernpunkt in der *Philosophie des Als Ob* besteht darin, dass mit solchen Fiktionen und Erdichtungen – Vaihinger spricht auch von diskursiven Hilfsmitteln, Kunstgriffen, Kunstbegriffen, Spielbegriffen, von Durchgangspunkten für das Denken und eben auch von Umwegen und Schleichwegen – mit bewusst an der Wirklichkeit vorbeizielenden, also falschen Fiktionen, Zweckmässiges, geradezu Herausragendes geleistet werden könne, wobei umgekehrt „aus der Zweckmässigkeit eines [...] Gebildes nicht auf seine Richtigkeit geschlossen werden“ dürfe. Dieser letzte Satz rückt Vaihingens Philosophie ins richtige Verhältnis zum Wahrheitsbegriff bei William James und zum Pragmatismus allgemein, zu dem ihm sonst eine gewisse Nähe oft zugeschrieben wird.

Vaihinger sieht die Zwecke solchen Fiktionendenkens im Rahmen wissenschaftlichen Fortschritts und ethischen Handelns und auf Grundlage der Anerkennung des Einzigen bestimmt, was es wirklich gebe und woraus sich auch die Fiktionen letztlich speisen, nämlich „die Empfindungen [...], welche da sind, welche gegeben sind“. Dass den Empfindungen diese grundlegende Rolle zukomme, nennt Vaihinger „die einzige fiktionsfreie Behauptung in der Welt“. Damit ist ein gigantisches Spektrum aufgespannt, in dem die Fiktionen ihr Unwesen treiben oder – so betont Vaihinger – eben ihren Nutzen haben. Er bietet denn auch eine weit verzweigte Einteilung von Fiktionen an, darunter klassifikatorische, abstraktive, schematische, paradigmatische, utopische, typische, symbolische, summatorische oder heuristische Fiktionen.

Dasjenige China, das als Fiktion in politischer Philosophie Verwendung findet, mag man in dieser Einteilung hier und dort am besten verortet sehen. Es ist aber erstaunlich, dass Vaihinger für die Fiktion des Anderen – wie ich es zugespitzt für Voltaire und das chinesische Europa behauptet habe, also China als das Andere, *the Other* – keinen Platz vorgesehen hat. Einfach einordnen lässt sie sich auch nicht. Vielleicht liegt uns heute diese Fiktion deutlicher vor Augen, nachdem das Andere im 20. Jahrhundert gleich mehrfach philosophisch thematisiert wurde, von der Hermeneutik und der Phänomenologie, aber auch vom Poststrukturalismus und vom Postkolonialismus. Nahe an Vaihingens Verständnis findet man bei Poststrukturalisten China als bewusste Fiktion, im methodischen Dienst der Dekonstruktion, wenn etwa Foucault davon spricht, dass China in unseren Träumen stattfände, oder am Anfang von *Les Mots et les Choses* Borges' chinesische Enzyklopädie zur Heterotopie erklärt. Ähnliche Beispiele bei Derrida oder Kristeva fänden sich leicht. Wie Haun Saussy von der Universität Chicago festhält mögen solche Bezüge wie unbescheidene Verallgemeinerungen auf schwacher empirischer Basis anmuten. Sie handeln aber nicht, sondern nur scheinbar von China.

Sie bemerken es, ich bewege mich nun doch auf das angekündigte Thema der Antrittsvorlesung zu. Fragen, die sich zu Vaihingers *Philosophie des Als Ob* aus meiner Thematik ergeben, sind zum Beispiel, ob nun solche Fiktionen als Umwege nicht auch in Irrwege umschlagen können, man also den Schaden wie den Nutzen in den Vordergrund stellen sollte, wie man solchen Nutzen bestimmt, wer ihn bestimmt und um wessen Nutzen es gehen soll, es ist ja keineswegs allgemein anerkannt, was als wissenschaftlicher Fortschritt oder ethisches Handeln gelten darf. Wichtige Fragen lassen sich aber auch aus Vaihinger auf meine Thematik herausziehen. Können wir behaupten, dass wir im Vergleich mit Voltaire heute China weniger fiktiv und weniger auf die eigenen Zwecke bezogen denken? Kann China überhaupt anders als eine Fiktion gedacht werden? Soll es sogar als Fiktion und nur so gedacht werden? Umgekehrt gefragt: Darf es als Fiktion gedacht werden oder müsste man diese Fiktion vermeiden suchen? Ist ein weitgehend fiktionsfreies China denkbar?

Vor diesem Hintergrund soll nun endlich das Thema „China und politische Philosophie“ eine Erörterung erfahren. Dabei soll die Spannung eine besondere Rolle spielen, die sich ergibt zwischen China als philosophischer Fiktion des Anderen und China als möglichst von dieser Fiktion befreitem Forschungsgegenstand, wie er etwa in der Sinologie im Vordergrund steht. Nennen wir dieses letztere China der Einfachheit halber also das China der Sinologie. Natürlich bedient sich auch die Sinologie vieler und vielerlei Fiktionen, wenn sie von China spricht, auch in manchen von Vaihinger dargelegten Verständnissen, aber China selbst soll sich dabei gerade möglichst nicht nur als reine Fiktion des Anderen entpuppen.

Die These, die ich Ihnen heute Abend beliebt machen möchte, ist die Folgende. Anders als beim zumeist, bei Vorliegen zweier Extremen empfohlenen Mittelweg möchte ich behaupten, dass sich in der Frage der Fiktionalität von China besonders die Extreme anbieten. Wer China als Fiktion des Anderen für praktische Zwecke erdichten möchte, soll soweit möglich von Bezügen zum China der Sinologie absehen. Sinologinnen und Sinologen wiederum sollten ihre Forschungen vom China als Fiktion des Anderen freihalten. Dass historisch betrachtet diese zwei Wege, über China zu sprechen, eben nicht parallel, sondern in gegenseitiger Überlagerung und Vermischung verliefen, ist sicherlich richtig. Voltaire glaubte schon auch, dass sein China etwas mit dem China der Sinologie zu tun hatte; er verschlang die sinologische Literatur seiner Zeit geradezu. Für die praktischen Zwecke, die er verfolgte, spielte das China der Sinologie als solches aber kaum eine Rolle. Die historische und anhaltende Überlagerung und Vermischung dieser zwei Wege ist denn meines Erachtens die Wurzel allerlei Übels rund um die Rede von China.

Das Beispiel, das ich Ihnen präsentieren möchte, handelt von François Jullien, einem der wohl einflussreichsten universitären Autoren Frankreichs. Ein bekanntestes Buch von ihm heisst *Le Détour et l'Accès*, also Umweg und Zugang, d.h. den Weg oder Umweg über China zum Zweck des Zugangs zur europäischen Philosophie. Damit hat Jullien ein philosophisches Programm lanciert, das er in der Nachfolge von Heidegger, Levinas und

Derrida sieht, und wiederholt unterstrichen, eine Dekonstruktion von aussen oder mit Lyotard gesprochen eine Dekonstruktion von der Seite her zu betreiben, da die europäische Philosophie selbst keiner Erneuerung oder produktiven Selbstdekonstruktion mehr fähig sei.

Jullien zeichnet sich dadurch aus, dass er sich mit der Art der Fiktion auseinandersetzt, als die China ihm Dienste leisten soll. Er beruft sich auf die erwähnte Foucaultsche Heterotopie, die – wie bereits angetönt – gerade nichts mit dem China der Sinologie zu tun hat. Jullien versteht Heterotopie aber als auf einen anderen Ort verweisend, ein anderswo, und findet im China der Sinologie dieses anderswo, ein ausserhalb von Europa. Er verweist auf die Sprache, die Geschichte und die Geographie Chinas, wohlgemerkt des vorjesuitischen Chinas, also vor dem 17. Jahrhundert. Die Sache ist im Fall von Jullien noch verwickelter, da er diesem auf einem konkreten Anderswo begründeten, wenig fiktiven Verständnis von Heterotopie noch eine Konstruktion von Andersheit, von *altérité*, hinzustellen, eine graduelle Konstruktion von Chinas Andersheit in immer dichterem Kohärenz.

Das muss uns aber nicht kümmern. Denn das Unterfangen geht schon schief, wenn Jullien Foucault zu seiner Intuition gratuliert, die Heterotopie auf China angewandt zu haben. Genau das hat Foucault wohl nicht beabsichtigt. Für Foucaults praktische Zwecke hätte seine wissenschaftliche Erdichtung genauso gut, sagen wir, Mesopotamien ins Feld führen können, oder meinetwegen den Mond. Foucaults Heterotopie etabliert China als reine Fiktion des Anderen, während Julliens Heterotopie das freilich vorwestliche China der Sinologie zu nutzen sucht.

Die Vermischung der zwei Chinabilder wird besonders deutlich, wenn man Jullien auf seine politische Philosophie und seine Gedanken zur Politik hin untersucht. Jullien hat seinen Ansatz auch auf politische Philosophie hin durchgeführt und politische Begriffe aus dem vorwestlichen China konstruiert, die er dann ohne mit der Wimper zu zucken auf das gegenwärtige China anwendet. So funktioniere das heutige China noch immer ohne Zukunftsplan und verfolge schon gar nicht etwa imperialistische Ziele, sondern schöpfe lediglich sein „sitatives Potential“ aus. Der Ausdruck ‚sitatives Potential‘ entspringt Julliens Lektüre des chinesischen Klassikers von Sunzi, einer Lektüre also unternommen auf seinem philosophischen Umweg, in zugebenermassen konstruktiver Aneignung zum Zweck der Dekonstruktion europäischer Philosophie – die nun aber offensichtlich irgendwie Deutungspotential für die Politik im gegenwärtigen China beansprucht. So besehen mag es ironisch anmuten, dass Jullien im Jahr 2010 den Hannah Arendt-Preis für politisches Denken erhalten hat, wohlbemerkt mit der Begründung, dass in seinem Werk „guter Rat zu holen“ sei, „wenn westliche Politiker in China für die Menschenrechte fechten oder Manager europäischer Unternehmen mit chinesischen Partnern verhandeln“.

Jullien scheint zu vieles gleichzeitig, beide Chinabilder in ein Argument bringen zu wollen, und landet damit letztlich auf einem Holzweg, im Nirgendwo – sprichwörtlich, soweit er jüngst von der Heterotopie sich losgesagt hat und sich nun einem anderen Konzept

verpflichtet fühlt, nämlich der Atopie. Atopie soll ein nicht isolierbares, nicht zu verortendes Dazwischen bezeichnen, dass ohne Essenz und ohne Qualität auskomme, aber trotzdem funktional und kommunikativ einsetzbar sei. Atopie ist ein Nicht-Ort, wie Jullien selbst schreibt. Das mag man philosophisch für interessant halten, aber mit dem China der Sinologie hat das nichts mehr zu tun.

Ich möchte nun gerne als Kontrastprogramm zu Jullien einige Wege andeuten, wie China und politische Philosophie aufeinander bezogen werden können, ohne dass die zwei Chinabilder, also das China als reine Fiktion des Anderen und das China der Sinologie, sich vermischen.

Zunächst kurz zum Gebrauch von China als reiner Fiktion des Anderen, was an sich vom Standpunkt aus, von wo aus damit in kritischer Absicht ein Antityp erdichtet wird, grossen Nutzen haben kann. Aber hier gilt meines Erachtens die Devise, je bezugsloser die Fiktion, desto besser, so wie bei Campanellas *Sonnenstaat* oder Montesquieus' Erzählung von den Troglodyten. Bekanntermassen hat in Europa seit der frühen Neuzeit und im Zuge einer beschleunigten Erschliessung und Eroberung der Welt das dabei entdeckte und vorerst Fremde zusätzlich als das Andere kodiert Eingang in Entwürfe gefunden. Montesquieus *Persische Briefe* sind ein bekanntes Beispiel. Natürlich ist auch in dieser, letzteren Form kritisches Potential verfügbar. Rosendorfers *Briefe in die chinesische Vergangenheit* berichten von einem aus dem 10. Jahrhundert ins moderne Bayern beförderten chinesischen Mandarin, dessen Beschreibungen eine weitgefaste Kritik an der BRD und am dortigen blinden Fortschrittsglauben artikulieren.

Dass solche Kritik oft literarisch verfasst ist, mag die Fiktionalität unterstreichen, aber es gibt bei allem kritischen Potential einen wichtigen Unterschied zwischen Troglodyten und Chinesen, soweit mit ersterem auf Platons Höhlenbewohner und nicht auf Herodots antike lybische oder äthiopische Volksstämme verwiesen ist. Meines Wissens gibt es kaum jemanden, der sich Platons Höhlenbewohnern historisch eng verbunden fühlt, ihre Höhle als die eigene Höhle betrachtet, troglodytischen *invented traditions* folgt oder gar Troglodytisch spricht. Es ist in der Tat heute schwierig, im Namen von Troglodyten den Vorwurf der Instrumentalisierung einzufangen, aber – und vielleicht darum – einfacher, die Troglodyten für eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Wenn man jedoch China, Afrika, die Russen, die Europäer für eine Benennung der Anderen in der Fiktion des Anderen so instrumentalisiert, sind Vorwürfe nicht weit, da diesen Ausdrücken identifikatives Potential zukommt. Es ist ja übrigens überhaupt nicht notwendig und heute auch nur noch wenig überzeugend, solche Benennungen zu verwenden, wenn damit das so Benannte bis zur beliebigen Austauschbarkeit einfach nur das Andere, der Antityp des Eigenen, markieren soll.

Aber wie verhält sich die Sache nun, wenn man vom China der Sinologie ausgeht? Wie lässt sich dieses auf politische Philosophie beziehen? Ein paar Wege, die in der Forschung bereits besritten werden, sind schnell erwähnt.

Zum einen wird natürlich auch in China politische Philosophie akademisch betrieben. Habermas kennt seine Exegeten, Rawls wird innovativ weiterentwickelt. Ein Grossteil sogenannt westlicher politischer Philosophie liegt derweil in Beijings Buchläden in chinesischer Übersetzung auf, natürlich der philosophische Kanon, aber auch neuere Werke wie Amartya Sen's *Die Idee der Gerechtigkeit* oder Philip Pettit's *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, das bisher einer deutschen Übersetzung harret. Wenn wir dieses bunte Treiben hierzulande wenig wahrnehmen, dann hat das praktische und politische und – leider immer noch, aber vielleicht zunehmend weniger – philosophische Gründe.

Zum anderen hat sich eine chinesische politische Philosophie entwickelt, die, im vermittelnden Dialog mit der eben erwähnten Literatur oder aber im Kontrast dazu, auf dezidiert „chinesisch“ verstandenen Texten oder gar einer Tradition, oftmals die konfuzianische Tradition, abhebt. Dadurch werden neue Themen oder neue Perspektiven auf alte Themen eingeführt und man kann sich dann überlegen, ob etwa konfuzianische Selbstkultivierung als eigenständige Grundlage einer normativen politischen Philosophie taugen oder von einer solchen Grundlage her gedacht ein überlappender Konsens à la Rawls erreicht werden könnte. Derzeit spielen in der chinesischen politischen Philosophie Themen wie Meritokratie und Perfektionismus eine gewichtige Rolle und es wird im vermittelnden Dialog von Tugendethik oder dann doch in Abgrenzung von einer chinesischen Rollenethik viel gesprochen.

„China und politische Philosophie“ berührt jedoch auch einen Zusammenhang, der nun noch viel direkter mit dem China der Sinologie zu tun hat und der in der Volksrepublik China eng mit der Kommunistischen Partei und ihrer Machtpolitik verbunden ist, wobei in Hong Kong, wie wir jüngst wieder erinnert wurden, und in Taiwan noch etwas andere Parameter bestehen. Hierbei geht es um soziologische und ideologiekritische Aspekte politischer Philosophie. Wenn also einflussreiche Kreise innerhalb und ausserhalb der Partei Carl Schmitt und Leo Strauss studieren oder wenn chinesische Intellektuelle angeblich Tocquevilles *L'ancien régime et la Révolution* und dessen These diskutieren, dass Revolutionen nicht geschehen, wenn die Massen am Boden liegen, sondern wenn ihr Schicksal sich verbessere, dann ist das für *China watchers* natürlich bedeutsam, klar, aber dann passieren auch interessante Dinge mit diesen Werken in rezeptionstheoretischer und philosophischer Hinsicht.

Ein ganz anderer Bezug liesse sich aus einer Gesellschaftsanalyse herstellen. Axel Honneths *Das Recht der Freiheit* drängt etwa die Frage auf, welche Sittlichkeit und Gerechtigkeitstheorie aus den Strukturvoraussetzungen der chinesischen Gesellschaft resultierte, und ob ein solches Unterfangen mit Honneths Prämissen überhaupt gelingen könnte. Zunächst dürfte man aber einmal klären wollen, mit welcher Fiktion man da arbeitet, wenn man „die chinesische Gesellschaft“ untersucht.

Man kann ja einfach auch weniger umfassend ansetzen, z.B. bei den zahlreichen politischen Experimenten und Reformen, die derzeit, oft auf lokaler Ebene, in der Volksrepublik China

stattfinden. Ich habe mich in den letzten Jahren mit einem Experiment in der Stadt Wenling beschäftigt, bei dem das gesamte Infrastrukturbudget mittels eines Verfahrens namens *deliberative polling* beschlossen wurde. Aus der Bevölkerung wurden zufällig und repräsentativ circa 270 Individuen ausgewählt, an einem bestimmten Tag miteinander über vorgeschlagene Projekte zu deliberieren. Dabei wechselte man zwischen moderierten Kleingruppendiskussionen und der Befragung konkurrierender Experten im Plenum ab, bevor am Ende mittels Rangierung eine Liste erstellt wurde. Die diese Liste anführenden Projekte wurden in der Folge vom lokalen Volkskongress verabschiedet. Von hier aus lässt sich nun vortrefflich über die Frage streiten, ob dabei wirklich Deliberation stattfindet, eine Zivilgesellschaft konstituiert oder geschickt behindert wird, es sich gar um ein demokratisches Verfahren handelt. Aus eher politikwissenschaftlicher Sicht liesse sich dann weiter fragen, ob das Verfahren auch in der Schweiz oder in der EU Sinn hätte.

Bei den erwähnten Zugängen – der politischen Philosophie in China, der chinesischen politischen Philosophie, der soziologischen und ideologiekritischen Aspekten politischer Philosophie, vorab mit Blick auf die KP China, der chinesischen Gesellschaftsanalyse und dem institutionellen Zugang auf lokaler Ebene – sind Fiktionen und Fiktionen von China am Werk. Vaihingers Einteilung wäre für eine umfassendere Erörterung eine grosse Hilfe, z.B. hinsichtlich abstraktiver Fiktionen, bei denen „vorläufig und einstweilen eine ganze Reihe von Merkmalen [...] vernachlässig[t] und nur die wichtigsten Erscheinungen heraus[gegriffen werden]“, oder hinsichtlich schematischer Fiktionen, die nichts auf die Seite legen sondern auf das Knochengestüt einer bestimmten Wirklichkeit abzielen. Die Reduktion der stets „allzu grosse[n] Verflochtenheit der Tatsachen“ – so Vaihinger – geschieht auf verschiedener Ebene. Allgemein gilt es auf der Hut zu sein. Jeder der vorhin erwähnten Zugänge läuft Gefahr, dass die jeweilige Fiktion des China der Sinologie rhetorisch oder gar argumentativ ihres fiktiven Charakter beraubt wird und in eine Hypothese abgeleitet oder gar, ganz andersherum, in die reine Fiktion des China als das Andere mit eben dieser Benennung des Anderen als China umschlägt. Beides ist für politische Philosophie wenig förderlich.

Überhaupt ist die Vorstellung eines China dort und eines Europas hier inzwischen eine fragwürdige Fiktion geworden, mindestens eine Fiktion, die mit Bedacht und kritischer Hinterfragung Verwendung finden sollte. Die Welt, so habe ich eingangs behauptet, lässt sich heute ohne China kaum mehr denken, und natürlich auch nicht ohne Europa, aber sie lässt sich eben auch nicht nur als China oder nur als Europa denken.

Es sollte heute nichts Erstaunliches mehr dabei sein, wenn ein Michael Sandel ein Buch zu den moralischen Grenzen des Marktes schreibt, darin nebst den USA entlehnten Beispielen auch die Credit Suisse erwähnt, aber auch die Zustände an chinesischen Spitälern, eine Entschuldigungsfirma in Tianjin, die für ins Fettnäpfchen Getretene kommerziell Entschuldigungen überreicht – ihr Slogan soll lauten „We say sorry for you“ – oder auch die chinesische Ein-Kind-Politik, daraufhin Li Zehou, der Autor einer Kritik der kritischen Philosophie Kants und zahlreicher anderer Werke, der nach Tiananmen für



Gedankenriminalität drei Jahre unter Hausarrest stand, dann in Colorado eine Professur annehmen durfte, jüngst aus dem Ruhestand heraus in China einen Interviewband veröffentlicht, mit dem Titel *Huiying Sangde'er, Eine Antwort auf Sandel*. Mit gewandert ist selbst das intellektuelle Format, hat Li Zehou doch 2014 an der *Eastern China Normal University*, also an der Partneruniversität von Basel, einen Kurs zur Ethik in demselben diskursiven Stil angeboten, mit dem Sandel in Harvard seinen berühmten Kurs zur Gerechtigkeit hielt und inzwischen international politische Philosophie popularisiert, wie im Juni 2012 in Seoul in einem Stadion mit 15'000 Leuten. Li Zehou hat in Shanghai wiederum ethische Probleme, die seine Zuhörerschaft beschäftigt, debattiert, etwa die Problematik der Schwarzmarkthändler oder den jährlich wiederkehrenden Reisewahnsinn rund ums chinesische Neujahrsfest.

Was ich damit zum Ausdruck bringen möchte, müsste in ein Programm gewendet wohl European Global Studies heissen. Da ich hier eine Professur mit dieser Beschreibung antrete, würde ich gerne die Gelegenheit nutzen, ein paar wenige Worte zu sagen. Eigentlich hat die ganze Vorlesung ja implizit schon von European Global Studies gehandelt.

Wie soll man heute Europa angemessen erforschen? Darauf möchte European Global Studies auch eine Antwort sein. Dazu könnte man nun viel erzählen und sich leicht wieder in abstrakte Gefilde begeben. Ich biete Ihnen hier nur die am wenigsten abstrakte Antwort, die ich vertreten kann. Um Europa heute angemessen erforschen zu können, sollte die Forschung nicht länger nur auf Europa blicken, sondern eben auf die Welt. Europa kann man in Asien, von Asian aus, in Verflechtung mit Asien erforschen oder auch mit Afrika, womit wir natürlich in unserem hiesigen Afrikazentrum einen sehr wertvollen Partner haben. Ein relationales Verständnis von Europa erfordert einen solchen Zugang geradezu. Das ist nicht spektakulär, aber eine bedeutsame Blickverschiebung, und einige akademische Zentren, die bisher EU-Studien betrieben haben, haben in den letzten Jahren ähnliche Korrekturen vorgenommen. Einige haben vielleicht übers Ziel hinausgeschossen und wollen nun Global Studies betreiben. Wir verfolgen einen moderateren Ansatz. Soweit also in aller Einfachheit.

Ich komme zum Schluss, und möchte trotzdem noch etwas Komplexität hinzufügen. Ich habe heute mit Vaihinger und seinen Fiktionen begonnen, dann lange bei Jullien verweilt, und bin nun bei den European Global Studies gelandet. Es scheint daher mehr als angemessen, mit ein paar einschlägigen Zeilen aus dem China des 11. Jahrhunderts zu enden, mit einem Gedicht von Su Shi. Dieser war seiner Zeichen kein politischer Philosoph, eher ein den schönen Künsten verpflichteter Gelehrter und Regierungskritiker. Er schreibt – und Sie dürfen gedanklich gerne den Berg Lu mit Europa austauschen:

Von der Seite ist der [Berg Lu] eine Kette, vom Rand ein Gipfel,  
Von weit, von nah, von oben, von unten – stets ist er ein anderer.  
Sein wahres Gesicht kenne ich nicht,  
Denn ich weile mitten unter ihm.  
[Übersetzung Wolfgang Kubin]

Dieses Gedicht mag zunächst als Empfehlung für den Blick von anderswo gelesen werden, zum Beispiel für den Blick auf Europa von jenseits von Europa. Es könnte nahelegen, dass von aussen ein wahrer Blick erst möglich ist. Das möchte uns Su Shi offensichtlich aber nicht sagen. Sein Gedicht spricht noch viel direkter zur Programmatik von European Global Studies. Für Su Shi verändern sich die Erscheinung, und damit eben scheinbar auch die Erkenntnis des Berges Lu, mit dem Standpunkt des Betrachters. Demnach könnte uns das Gedicht nahelegen, dass nur ein ständiger Ortswechsel und eine Zurücknahme eines absoluten Blicks den Erkenntnisgegenstand sukzessive, wenn auch nicht abschliessend, erschliessen lässt. Das Gedicht würde also gerade die Möglichkeit eines Blicks von anderswo problematisieren, da man eben immer schon inmitten des Erkenntnisgegenstands weilt.

Der Blick von anderswo ist keineswegs einfach und auf direktem Weg einzufangen. Letztlich verweist das Gedicht insoweit auch auf einen Umweg, einen ohne letztlichen Zugang, wohlverstanden, aber einen Umweg, den wir wohl immer wieder gehen müssen. Auch wenn er uns nicht wie bei Su Shi in eine buddhistische Leere führen sollte. Für Su Shi, und das ist vermutlich die Pointe, erkennt den ganzen Berg Lu nur, „wer ihn in die eigene ‚Leere‘ aufnehmen kann.“ Durch Einübung umfassender Perspektivenvielheit soll so der eigene Körper gleichsam aus der Landschaft verschwinden und das Ich sich von der äusseren Erscheinung der Dinge befreien, also doch eine Perspektivenunabhängigkeit, ein Nicht-Blick, erreicht werden, und damit wahre Erkenntnis. Das ist nun aber erklärermassen nicht, und nicht einmal als nützliche Fiktion, das Ziel von European Global Studies. Der Blick von aussen bei gleichzeitiger Problematisierung von innen und Problematisierung des Innen und des Aussen ist schwierig genug und wichtig genug.

Ach! Unsere Körper lassen sich eben nicht so leicht aus ihrer Landschaft entfernen, und der Gedanke an derart viel Askese wird wohl bei der einen oder dem anderen von Ihnen den Magen knurren lassen – und so sind wir nun alle hier und nicht anderswo zum Apéro unten im Foyer eingeladen.

Vielen Dank für ihre Aufmerksamkeit und auch besonders dafür, dass Sie heute den Weg hierhin gefunden haben!