

Von der Interpretation zum Gespräch

Das chinesische Denken in der deutschen Philosophie

Inauguraldissertation

zur Erlangung des Grades eines Doktor der Philosophie an dem Fachbereich
Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin

vorgelegt von

Antonio Florentino Neto

aus Santa Vitoria / Brasilien

Datum der Einreichung: 18. Oktober 2007

Gutachter:

- 1) Prof. Dr. Wenchao Li
- 2) Prof. Dr. Anne Eusterschulte

Datum der Disputation:
27. November 2007

Datum der Einreichung: 18. Oktober 2007

INHALTSVERZEICHNIS

Fragestellung und Einleitung.....	4
ERSTER TEIL: DIE INTERPRETATION.....	16
<u>Kapitel 1 Die Positive Interpretation des chinesischen Denkens bei Leibniz und Wolff.....</u>	<u>17</u>
<u>1.1 Die Missionsarbeit in China als Anregung für den Anfang der positiven Interpretation bei Leibniz.....</u>	<u>17</u>
<u>1.2 Die Novissima Sinica: China als „Europa des Ostens“.....</u>	<u>26</u>
<u>1.3 Leibniz und die natürliche Theologie der Chinesen.....</u>	<u>33</u>
<u>1.3.1 Der Leib-Seele-Dualismus als Hintergrund für die Diskussion über Konvertierbarkeit der Chinesen.....</u>	<u>34</u>
<u>1.3.2 Die Philosophie als Materialismus.....</u>	<u>38</u>
<u>1.3.3 Die Widersprüche zwischen der chinesischen Kosmologie und der christlichen Theologie</u>	<u>44</u>
<u>1.3.4 Zurück zu Leibniz Vorstellung der chinesischen Philosophie als natürliche Theologie</u>	<u>48</u>
<u>1.4 Die praktische Philosophie der Chinesen als Beispiel für die Trennung zwischen Moral und Religion.....</u>	<u>56</u>
<u>Kapitel 2 Die negative Interpretation des chinesischen Denkens bei Herder, Hegel und Schelling.....</u>	<u>61</u>
<u>2.1 Die chinesische Kultur als eine balsamierte Mumie.....</u>	<u>62</u>
<u>2.2 Die chinesische Sprache als Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaft.</u>	<u>64</u>
<u>2.3 China als eine unmythologische Kultur.....</u>	<u>70</u>
<u>2.4 Das chinesische Denken als Philosophie.....</u>	<u>79</u>
ZWEITER TEIL: DAS GESPRÄCH.....	85
<u>Kapitel 3 Heidegger und die Offenheit für das Gespräch mit dem östlichen Denken.....</u>	<u>86</u>
<u>3.1 Heideggers Kontakt mit der ostasiatischen Welt.....</u>	<u>86</u>

<u>3.2 Die Problematik über die Einflüsse des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie als Anregung für den Anfang des Gespräches.....</u>	<u>102</u>
<u>3.3 Die Häuser der „Seine“</u>	<u>114</u>
<u>Kapitel 4 Die Anfänge des Gespräches.....</u>	<u>120</u>
<u>4.1 Die verschiedenen Anfänge des Gespräches.....</u>	<u>120</u>
<u>4.2 Die Rückkehr zum Anfang des abendländischen Denkens.....</u>	<u>122</u>
<u>4.3 Zurück zur Frage nach dem Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie.....</u>	<u>126</u>
<u>4.4 Die Rückkehr zum Anfang der chinesischen Wissenschaft.....</u>	<u>133</u>
<u>4.5 Die Rückkehr zum Anfang der europäischen Interpretation des chinesischen Denkens als Anfang des Gespräches.....</u>	<u>137</u>
<u>4.6 Die christliche Mission in China.....</u>	<u>138</u>
<u>4.7 Zurück zu Rezeption des chinesischen Denkens bei Leibniz.....</u>	<u>140</u>
Schluss.....	146
Literaturliste.....	149

Fragestellung und Einleitung

I

Der vorliegenden Arbeit geht es um die Rezeption des chinesischen Denkens in der deutschen Philosophie und um die spätere Wirkung dieser Rezeption bei den ostasiatischen Philosophen. Es wird die deutsche Interpretation des chinesischen Denkens von Leibniz bis Jaspers, sowie die im zwanzigsten Jahrhundert entstandene Gegenseitigkeit zwischen den östlichen Denkern und dieser Interpretation analysiert. Der Kern dieser Arbeit ist die Beziehung zwischen der deutschen und chinesischen Philosophie. Die Einbeziehung anderer ostasiatischer Denker, vor allem japanischer und koreanischer Gelehrter, wird hier als Erweiterung der chinesisch-deutschen Beziehung betrachtet, da diese Beziehung auch von ihnen analysiert wird. Die Problemstellungen der Arbeit gliedern sich insgesamt in folgende Punkte auf:

Der Anfang des Gespräches zwischen chinesischer und deutscher Philosophie steht eng in Verbindung mit der deutschen Rezeption des chinesischen Denkens vor allem bei Leibniz und Heidegger.

Die ostasiatische Perspektive hinsichtlich der deutschen Interpretation des chinesischen Denkens und hinsichtlich Heideggers Beziehung zur östlichen Welt betrachte ich als die Überwindung des Selbstgespräches und Vorbedingung für den Beginn des Gespräches.

Der Anfang des Gespräches hat als Hauptanregungen zwei Pole: Leibniz und Heidegger, die sich in verschiedene Richtungen entwickeln.

Eine Untersuchung dieser Beziehung steht einem sehr breiten Thema gegenüber und verlangt selbstverständlich einleitende Bemerkungen, um die nötigen Begrenzungen, Richtungen, Problemstellungen und Schwierigkeiten zu klären.

Bestimmte allgemeine Vorstellungen müssen jedoch als Vorbedingungen angenommen werden, da man sonst in die solipsistische Falle der Definition *ad infinitum* geriete. In dieser Hinsicht verwende ich generelle Ausdrücke wie „ostasiatisches Denken“, „deutsche“ und „chinesische Philosophie“, als ob sie für sich zunächst hinreichend Bedeutung hätten, sie werden jedoch im Verlauf der Arbeit präzisere Konturen annehmen. Wenn man als Ansatzpunkt auf diese sehr allgemeinen und wenig präzisen Bezeichnungen zurückgreift, stellen sich unvermeidlich Fragen nach Zeitraum, Richtung und Auswahl der Philosophen und der philosophischen Schulen. Sie erfordern auch Begrenzungen, die die Machbarkeit der Studie ermöglichen. In dieser Perspektive werden, vor allem im ersten Teil dieser Arbeit, nur deutsche Denker berücksichtigt, die philosophische Schriften über das chinesische Denken verfassten, d. h. es geht um deutsche Philosophen, die sich explizit über die chinesische Philosophie äußerten.

Nicht unproblematisch sind auch die allgemeinen Ausdrücke „chinesische Philosophie“, „chinesisches“, „östliches“ sowie „ostasiatisches Denken“, die in der Arbeit oft synonym verwendet werden. Im ersten Teil der Arbeit werden hauptsächlich Konfuzianismus, Taoismus und Neo-Konfuzianismus unter dem Begriff „chinesische Philosophie“ betrachtet. Sie sind die wichtigsten Strömungen des chinesischen Denkens, die von der deutschen Philosophie vom Ende des 17. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts rezipiert wurden. In der aktuellen Diskussion über Heideggers Beziehung mit dem ostasiatischen Denken spielt der Zen-Buddhismus auch eine wichtige Rolle, der jedoch in der Arbeit nicht berücksichtigt wird. Im Rahmen dieser Analyse, im zweiten Teil dieser Arbeit, wird nur die Auseinandersetzung mit dem Taoismus als ein zentraler Punkt in Heideggers Beziehung mit dem östlichen Denken betrachtet.

Die von Heidegger aufgestellte Behauptung, dass das Gespräch mit den Vorsokratikern als Vorbereitung für das „unausweichliche Gespräch“¹ mit der ostasiatischen Welt gelten sollte, zeigt deutlich an, dass sich für ihn bis zu dieser Zeit kein Gespräch ergeben hat. Das veranlasst die Frage: Was für ein Verhältnis gab es eigentlich zwischen dem chinesischen Denken und der westlichen Philosophie – und insbesondere der deutschen Philosophie? Die deutschen Philosophen interpretierten das chinesische Denken; aber eine Interpretation ist

¹ Heidegger, M., *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2000, S. 43.

noch nicht unbedingt ein Gespräch. Das Gespräch setzt jedoch die Interpretation voraus, da der erste Moment eines Gespräches die Offenheit für das Zuhören ist, und zwischen dem Zuhören und dem Gespräch wird interpretiert.

Hinsichtlich der Begriffe Interpretation und Gespräch entstand in meiner Arbeit eine Polarität, die den Leitfaden meiner Forschung bildete. Dieser Leitfaden stellte mich gleichzeitig vor eine komplexe Aufgabe, da es weder meine Absicht war, ein Gespräch mit dem chinesischen Denken herzustellen, noch es zu interpretieren. Mein Hauptanliegen ist eine Auseinandersetzung mit den deutschen Interpretationen des chinesischen Denkens von Leibniz bis Jaspers sowie mit der Interpretation des sich in den letzten drei Jahrzehnten zwischen ostasiatischem und westlichem Denken in Deutschland entwickelnden Gedankenaustausches. Der anhebende Austausch führte nicht nur dazu, dass die europäischen Philosophen sehr viel über das chinesische Denken nachdachten und ihre Gedanken veröffentlichten, sondern es kamen nun auch ostasiatische Denker nach Europa und erforschten ihrerseits die europäische Interpretation des chinesischen Denkens. Diesbezüglich spielt die Diskussion um die Einflüsse des ostasiatischen Denkens in Heideggers Werk eine zentrale Rolle, da mit ihr, nach meiner Auffassung, die erste folgenreiche Auseinandersetzung zwischen den zwei Denkströmungen entsteht.

II

Die Jesuiten gingen zu Beginn der Kolonialisierungszeit als Missionare nach China und nahmen die ersten Kontakte mit dem chinesischen Denken auf. Sie hatten damals direkte und indirekte Verbindungen zu deutschen Philosophen, die über China schrieben, wie zum Beispiel Leibniz, Wolff, Herder, Hegel und Schelling. Die Begegnung der deutschen Philosophie mit dem chinesischen Denken kann zu dieser Zeit jedoch nicht als Gespräch betrachtet werden, sondern nur als Interpretation. Die europäischen, bzw. für diese Arbeit insbesondere die deutschen Philosophen interpretieren das chinesische Denken, und ihre Interpretation prägen bis heute unsere Vorstellungen und vor allem unsere Missverständnisse über chinesisches Denken. Ein Gespräch zwischen westlichem und östlichem Denken

setzt deswegen eine Auseinandersetzung mit der Geschichte dieser Interpretation voraus.

Mit Leibniz, der direkt in Kontakt mit den Missionaren stand, beginnt die philosophische Interpretation des chinesischen Denkens. Diese Phase bleibt bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein die Blütezeit der Begegnung zwischen der deutschen Philosophie mit dem chinesischen Denken. Dieser erste Kontakt und Leibniz' schriftliche Äußerungen über China stehen im Mittelpunkt eines komplexen religiös-metaphysischen Streitgespräches zwischen zwei Konversionsauffassungen unter den katholischen Missionaren, die als Ritenstreit bekannt wurden. Diese Umstände erfordern eine nähere Betrachtung, da die einzigen Schriften von Leibniz über China, das Vorwort zu *den Novissima Sinica* und des *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, nur in Verbindung mit dieser Auseinandersetzung verständlich werden.

Das Vorwort zu den *Novissima Sinica* betrachte ich als den Beginn der philosophischen Beziehung zwischen Europa und China. Leibniz' Offenheit für das Gespräch und dessen Wiederhall in der geschlossenen christlichen Welt ist meiner Ansicht nach der wichtigste Aspekt innerhalb der Diskussion über den Anfang der Auseinandersetzung zwischen ostasiatischem und europäischem Denken. Für Leibniz sind jedoch die Chinesen mit ihren sehr praktisch orientierten Erkenntnissen auf dem Gebiet des normativen Lebens in einer besseren Lage als die christlichen Europäer. Das führt zu einer Überlegenheit im moralischen Verhalten. Seine gewagten Äußerungen über die Überlegenheit von bestimmten Aspekten der chinesischen Moral sind die erste Anerkennung eines westlichen Philosophen, dass es außerhalb Europas eine Kultur gäbe, die hinsichtlich ethischer Prinzipien mit der westlichen vergleichbar sein könnte.

Mit dem *Discours* wollte Leibniz den Ritenstreit beeinflussen und die Gruppe unterstützen, von der er behauptet, dass sie die richtige Auffassung von der chinesischen Vorstellung der Seele hatte. Das war eine klare und direkte Intervention hinsichtlich des europäischen Leib-Seele-Problems. Der Ritenstreit war im Grunde die Verlagerung der metaphysischen Auseinandersetzung um den Substanzbegriff auf das Problem der Kompatibilität der chinesischen Philosophie

mit dem christlichen Glauben. China wird also mit dieser Diskussion zur Bühne für die philosophische Auseinandersetzung und die metaphysische Debatte über die Bekehrbarkeit der Chinesen. Und dieser Streit, vor allem mit Leibniz' Teilnahme, kann deswegen nur im Zusammenhang mit der nach Descartes entstandenen Debatte über die Trennung von Leib und Seele verstanden werden.

Das zentrale Problem war deshalb die Frage, ob die Chinesen eine Vorstellung von der menschlichen Seele hatten. Und so entstand Leibniz' *Discours* im Kontext einer religiösen Diskussion über die Methoden der katholischen Missionare in China. Aber bei genauerer Betrachtung handelt es sich hier genau genommen um eine metaphysische Kontroverse um den Materialismus und Atheismus der Chinesen. Die Missionare, die eine gegenteilige Einstellung zu Leibniz' Analyse der chinesischen Philosophie hatten, bestritten, dass die Chinesen einen Begriff von Seele hätten, wie auch generell einen Glauben an Gott. Deshalb mussten sie zuerst alle ihre religiösen Bräuche ablegen, um wahre Christen zu werden. Leibniz dagegen versuchte mit dem *Discours* zu zeigen, dass die Chinesen keine Atheisten seien, da sie eine natürliche Theologie hätten und schon deshalb auch eine überlegene Moral.

Die mit Leibniz begonnene - vergleichsweise konstruktive - philosophische Interpretation des chinesischen Denkens wird mit Christian Wolff fortgesetzt. Nach seiner Auffassung dient das chinesische Denken als Exempel für die aufklärerische Moral. In seiner *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* deutet Wolff die chinesische Morallehre als Beweis für die Möglichkeit säkularer Ethikprinzipien. Nach Wolff gilt China als das vollkommene Beispiel für die Durchführung einer vernünftigen Moral, die an keine religiösen Prinzipien gebunden sei. Die Kräfte der Natur hätten für die alten Chinesen die Grundlage ihrer moralischen Handlungen dargestellt. Sie bringen für Wolff den menschlichen Geist mit seiner Fähigkeit hervor, das Böse vom Guten zu unterscheiden. Mit dieser *Rede* erreichte die deutsche philosophische Aufklärung ihren Höhepunkt, indem Wolff der Vernunft unbeschränkte Macht über die Bestimmung des menschlichen Handelns gab. Jedoch im Gegensatz zu Leibniz lehnte Wolff die Existenz einer natürlichen Theologie im konfuzianischen Denken ab und verfocht die Position, dass schon im alten China die reine Vernunft als Grundlage der Moral

angenommen worden war.

Die deutsche philosophische Interpretation des chinesischen Denkens erreichte mit Herder, Hegel und Schelling eine neue Ebene der Rezeption der chinesischen Kultur in Europa; sie muss als eine Wende in der westlichen Vorstellung über China betrachtet werden. Mit diesen Philosophen kam es in der deutschen Philosophie zu einem Ende der positiven Interpretation, und es begann die Zeit der negativen Interpretationen. Der gute Anfang, der mit Leibniz gemacht worden war, und der zeitgemäße Fortgang mit Wolff fand durch die Auslegungen von Herder, Hegel und Schelling ihr Ende; sie stellt einen radikalen Bruch mit der möglichen positiven Kontinuität in Richtung auf den Beginn eines Gespräches zwischen deutschem und chinesischem Denken dar.

Im Gegensatz zu Leibniz, der sich nur über die Philosophie der Chinesen äußert, nicht aber über ihre allgemeinen Bräuche, um sich mit den philosophischen Begriffen des konfuzianischen Denkens grundlegend auseinanderzusetzen, hielt Herder sich an die äußerlichen Eigenschaften der chinesischen Kultur. Das chinesische Denken und die Politik verlieren nicht nur ihren Vorbildcharakter, sie müssen sogar als abschreckende Beispiele herhalten. So gilt für Herder, Hegel und Schelling die von Leibniz und Wolff gelobte chinesische Moral als „eine ewige Wiederholung kindlicher Pflichten“. Die von Herder entwickelte Ansicht, dass die chinesische Kultur selbst ein Hindernis für ihren eigenen Fortgang sei sowie sein Bild der chinesischen Geschichte als eine „balsamierte Mumie“ waren in seiner Zeit so verbreitet, dass sie an allen Universitäten und wissenschaftlichen Akademien wörtlich wiederholt wurden.

Mit Hegel erreichte die deutsche Auslegung des chinesischen Denkens ihren Tiefpunkt. Seiner Deutung des chinesischen Denkens liegt keine bemerkenswerte wissenschaftliche Untersuchung der chinesischen Kultur zugrunde und schon gar keine Interpretation der konfuzianischen kanonischen Bücher. Gleichwohl ist sie in der Geschichte der westlichen Philosophie ungleich einflussreicher geworden als Leibniz' vergleichsweise sorgfältige Deutung und bestimmte mithin die europäische Auffassung über das chinesische Denken sehr nachhaltig. Die mit Leibniz entstandene Offenheit für das Gespräch mit der chinesischen Weltauffassung ist

mit Hegel zerbrochen. Mit letzterem fängt eine neue Epoche an, die bis heute eine sehr starke Resonanz in der Philosophie findet. Er vertrat wie niemand zuvor eine Auffassung von Philosophie als einer abendländischen Entwicklung und schloss somit das orientalische Denken aus der Geschichte der Philosophie kategorisch aus. Die Philosophie entsteht in Griechenland, wo der Mensch der Antike die Freiheit erfährt, behauptet Hegel.

Schellings Überlegungen über die chinesische Kultur gehört auch zur negativen Interpretation des chinesischen Denkens. Einige Aspekte seiner Kommentare über die chinesische Philosophie und Kultur stellen deutliche Anklänge an Herders und Hegels abwertende Überlegungen über China dar. Schelling ist jedoch der erste deutsche Philosoph, der Lao Tses Buch vollständig liest und seine ambivalenten Überlegung über dieses Buch machen bestimmte Aspekte seiner Analyse einzigartig für diese Periode. Im Gegensatz zur Herder und Hegel sind seine Quellen im Hinblick auf das chinesische Denken zudem deutlich angegeben.

Schellings Interpretation des chinesischen Denkens gehört zu seiner Spätphilosophie und ist nur im Zusammenhang mit seiner *Philosophie der Mythologie* zu verstehen. Schelling betrachtet die Chinesen als Atheisten, für die das religiöse Prinzip völlig abwesend war. Da nach Schellings Vorstellung der Begriff eines Volkes unbedingt einen religiös-mythologischen Prozess voraussetzt, betrachtet er die Chinesen nicht als Volk sondern als „Menschheit“. Der Polytheismus und die Mythologie als Vorstufe des Monotheismus ist für ihn die Bedingung der Definition eines Volkes. Eine menschliche Gruppe ohne mythologische Vorstellung ist für ihn nur bloße Vorstufe des Bewusstseins in seiner vollkommenen Gestalt.

Zwischen Schelling und Jaspers gibt es keine direkte und bedeutende Betrachtung über die chinesische Philosophie. Erst mit Jaspers wird das chinesische Denken wieder Thema in der deutschen Philosophie, und mit ihm nochmals im Rahmen einer positiven Betrachtung. Erstmals in der Geschichte der westlichen Philosophie ist hier der chinesische Denker Lao Tse als ein den bedeutendsten abendländischen Denkern ebenbürtiger Philosoph betrachtet worden. Wie bereits dargelegt, waren der Konfuzianismus und seine Entfaltung für die deutschen

Philosophen, mit der Ausnahme von Schelling, die einzige bemerkenswerte Denkrichtung im alten China; mit Jaspers gewinnt der Taoismus jedoch zum ersten Mal den Status eines systematischen philosophischen Denkens. Sein Kommentar zum *Tao Te King* zeigt eine neue Perspektive der philosophischen Deutung des ostasiatischen Denkens.

Mit Heidegger schließlich begann in der deutschen Philosophie eine neue Epoche der Auseinandersetzung mit dem ostasiatischen Denken, insbesondere mit der chinesischen Philosophie. Die überwiegende Dominanz des Konfuzianismus als Hauptvertreter der östlichen Denkweise ist mit ihm definitiv überwunden. Es traten zum ersten Mal andere wichtige Strömungen des ostasiatischen Denkens als Gesprächsthemen für die europäische Philosophie auf. Heidegger stand in Kontakt mit Vertretern des Buddhismus, Zen-Buddhismus und Taoismus. Die Bedingungen waren selbstverständlich gänzlich andere als bei Leibniz, Hegel, und Schelling, da Heidegger Zugang zu den Übersetzungen der wichtigsten taoistischen und buddhistischen Schriften hatte. Ferner waren die persönlichen Kontakte mit asiatischen Gelehrten bei Heidegger ohne Vergleich in der Geschichte der europäischen Philosophie.

Die Begegnung zwischen der Heideggerschen Philosophie und dem ostasiatischen Denken geschah schon ganz am Anfang von Heideggers akademischer Laufbahn und dauerte sein ganzes Leben lang an. Er soll, so Fischer Barnicol, mehr Kontakt mit japanischen als mit chinesischen Intellektuellen gehabt haben, denn er habe mehr mit japanischen Kollegen und Studenten gearbeitet, aber er selbst habe gesagt, dass er viel mehr von den Chinesen gelernt habe.² Eigentlich ist die Geschichte der Beziehung zwischen Heidegger und den japanischen Studenten und Philosophen unentbehrlich für das Verständnis seiner Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie. Tatsächlich kann man die Wichtigkeit der chinesischen Philosophie für Heidegger nur unter Bezug auf die Kontakte seines Denkens mit den japanischen Gelehrten begreifen, da es die Japaner waren, die erste Kontakte zwischen ihm und dem ostasiatischen Denken anbahnten.

Heideggers Vorliebe für China hat als Hauptgrund das philosophische Denken des

² Vgl. Fischer-Barnicol, Spiegelungen – Vermittlungen in: Neske (Hrsg.) Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977, S. 102.

Taoismus, das oft bei ihm auftauchte und zentral für die Analyse der Beziehung zwischen seinem und dem fernöstlichen Denken ist. Den Zen-Buddhismus betrachtete Heidegger unter anderem als ein Denken in der gleichen Ebene wie der des Taoismus und durch ihn hatte Heidegger sehr wahrscheinlich die erste Begegnung mit der östlichen Welt. Seine ersten Gesprächspartner und seine anfänglichen Kontakte mit dem ostasiatischen Denken waren japanische Schüler von Kitarô Nishida, dem Gründer der modernen japanischen, philosophischen Kyôto-Schule, die am Anfang des 20. Jahrhunderts nach Deutschland kamen.

Heideggers Begegnungen mit den japanischen Philosophen können auf zwei verschiedene Aspekte hin betrachtet werden, die sich letztlich miteinander verbinden lassen. Der erste betrifft die Rezeption von Heideggers Philosophie in Japan und der zweite Aspekt die Rolle der japanischen Intellektuellen als Heideggers philosophische Gesprächspartner, was unvermeidlich die Frage nach dem Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie nach sich zieht.

Die Reflexion über die Einflüsse und Übereinstimmungen zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken ist anspornend und treffend, wenn man berücksichtigt, dass kein anderer Philosoph in der Geschichte des abendländischen Denkens so weit davon entfernt und zugleich so nah am ostasiatischen Denken war, wie Heidegger. Die Annäherungspunkte sind verstreut, aber die Distanzierungen äußern sich in kategorischen Darlegungen Heideggers, die das Philosophieren als eine ausschließlich abendländische Erfahrung betrachten.

Heideggers Aussage über das „unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt“³ zeigt, dass für ihn das Gespräch zwischen westlichem und östlichem Denken noch kommen müsse. Das behauptete er im Jahre 1953, kurz bevor er mit dem japanischen Germanisten Tomio Tezuka einen Dialog führte, der als Grundlage für die Schrift *Aus einem Gespräch von der Sprache* diente. Weiter gab es keine relevante Äußerung über seine Beziehung zur ostasiatischen Welt mehr, die seine Ansicht über das Gespräch als einer zukünftigen Angelegenheit relativieren würde. Seine intensiven Kontakte mit der östlichen Welt bezeichnete er selbst nicht als ein Gespräch, sondern als dessen Vorbereitung, die eine Auseinandersetzung mit dem

³ Heidegger, M., *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2000, S. 43.

Anfang des abendländischen Denkens voraussetze. Damit ist die Geschichte der deutschen Interpretation des ostasiatischen Denkens von Leibniz bis Jaspers zwar durchaus die Geschichte einer Beziehung, sie hat jedoch die Ebene des Gespräches noch nicht recht erreicht.

Eine zweite Perspektive für die Entstehung des Gespräches eröffnet sich mit einer Rückkehr zum Anfang, aber nicht zum Anfang der europäischen Philosophie, wie Heidegger behauptet hatte, sondern einer Rückkehr zum Anfang der europäischen Interpretation des ostasiatischen Denkens, d.h. einer Rückkehr zu Leibniz' Beschäftigung mit China. Auch hier entsteht das Gespräch erst, als die ostasiatischen Denker nach Europa kommen und analysieren, was die europäischen Philosophen über das ostasiatische Denken schrieben und schreiben. Das Gespräch setzt damit eine Vorbereitung voraus, die nicht unbedingt ein Gespräch mit der griechischen Philosophie sein sollte, sondern ein Gespräch mit der europäisch-philosophischen Vorstellung und Auslegung der chinesischen Welt.

Um Heidegger und Leibniz bilden sich zwei Pole, die in verschiedenen Richtungen die Diskussion über die Beziehung zwischen dem westlichen und dem östlichen Denken bestimmen, was ich die Anfänge des Gespräches nennen möchte. Diese Beziehungen konfigurieren ein Gespräch, weil Europäer und Asiaten, besonders in den letzten dreißig Jahren, sich aus einer ebenbürtigen Situation heraus vor allem in europäischen Sprachen, mit Heideggers Vorstellung vom ostasiatischen Denken und Leibniz', Wolffs und Hegels Konzeption der chinesischen natürlichen Theologie auseinandersetzen.

Im Unterschied zu Heideggers Auffassung von dem Beginn des Gespräches in Verbindung mit einer Rückkehr zum Anfang des abendländischen Denkens, entwickelt sich hier eine Perspektive vom Beginn des Gespräches in Bezug auf den Anfang der europäischen Interpretation des chinesischen Denkens vor allem bei Leibniz' Äußerungen über China. Um Leibniz bildet sich ein anderer Pol des Gespräches, der einen völlig verschiedenen Ausgangspunkt von demjenigen hat, der sich um Heidegger formt. Die einzige relevante Ähnlichkeit zwischen den beiden Ansätzen ist die Diskussion über den Einfluss des ostasiatischen Denkens auf ihre Philosophie, die letztlich in dieser Arbeit als wichtiges Movens für den Beginn des

Gespräches betrachtet wird.

III

Diese Arbeit wird in zwei Teilen vorgestellt und jeder Teil enthält zwei Kapitel. Der erste Teil betrachtet die Rezeption des chinesischen Denkens in der deutschen Philosophie und der zweite Teil geht dem Beginn des Gespräches zwischen den beiden philosophischen Perspektiven nach.

Das erste Kapitel bezeichne ich als positive Interpretation des chinesischen Denkens, das als Mittelpunkt Leibniz' und Wolffs Betrachtungen über das chinesische Denken hat. Da Leibniz' Rezeption des chinesischen Denkens direkt in Verbindung mit einer Diskussion innerhalb der katholischen Kirche über die Bekehrungsmethode der katholischen Missionare in China im 17. Jahrhundert steht, wird in diesem Kapitel auch eine Darstellung der Rezeption bestimmter Aspekte der chinesischen Philosophie von den katholischen Theologen geführt.

Das zweite Kapitel behandelt das, was ich als „negative Interpretation“ bezeichne. Es ist eine Analyse der Rezeption des chinesischen Denkens und der chinesischen Kultur durch Herder, Hegel und Schelling. In diesem Kapitel analysiere ich noch Jaspers positive Betrachtung des Denkens von Lao Tse als Philosophie. Jaspers Einordnung des Taoismus als eine der wichtigsten Philosophieströmungen der Weltgeschichte betrachte ich als Übergang zu einem neuen Moment in der Auseinandersetzung zwischen westlichem und östlichem Denken.

Im dritten Kapitel wird die Beziehung zwischen Martin Heidegger und dem ostasiatischen Denken untersucht. Die Diskussion über den Einfluss, vor allem des Taoismus und Zen-Buddhismus auf Heideggers Denken wird in diesem Kapitel als Vorbereitung für den Anfang des Gespräches zwischen europäischem und östlichem Denken betrachtet. Zusammen mit der philosophischen Diskussion über das ostasiatische und heideggersche Denken wird auch eine kurze historische Darstellung dieser Beziehung durchgeführt. Einige Aspekte des Wiederhalls von Heideggers Vorstellung der östlichen Welt bei den ostasiatischen Philosophen

werden in diesem Kapitel auch zur Darstellung gebracht. Sie sind Teil der Vorbereitung für den Beginn des Gespräches.

Das vierte Kapitel handelt sodann von der Konzeption des beginnenden Gespräches über das Denken Heideggers, seinen Beziehungen mit dem ostasiatischen Denken und von Leibniz und China. Die beiden Philosophen bilden zwei Pole, die ich als Anfänge des Gespräches betrachte. Es entwickelt sich in Deutschland ein intensiver Austausch zwischen ostasiatischen Gelehrten und deutschen Denkern über die Wirkungen der Äußerungen von Leibniz und Heidegger über China, der in dieser Arbeit als Anfang des Gespräches betrachtet wird.

ERSTER TEIL: DIE INTERPRETATION

Gerade Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen

Nietzsche

Kapitel 1 Die Positive Interpretation des chinesischen Denkens bei Leibniz und Wolff

1.1 Die Missionsarbeit in China als Anregung für den Anfang der positiven Interpretation bei Leibniz

Leibniz war der erste deutsche Philosoph, der über das chinesische Denken geschrieben hat. Er lebte in einer Zeit, in der die ersten wissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Kontakte zwischen Europa und China durch die Jesuitenmissionare aufgenommen worden waren.⁴ China war zu Lebzeiten von Leibniz für Europa die größte kulturelle Entdeckung. Amerika und Afrika waren nicht so anziehend wie China, denn die amerikanischen Völker hatten keinen bedeutenden kulturellen Widerstand geleistet, da sie nicht so entwickelt wie die Europäer waren. Die afrikanischen Völker wurden nur als Arbeitskräfte für die Kolonialsklaverei betrachtet und als Träger einer Kultur vollkommen ignoriert. China war die größte Herausforderung für Europa im Zeitalter der Kolonialisierung. Die chinesische Kultur war eine der ältesten Schriftkulturen der Welt mit einer besonders komplexen Sprache, einer hoch entwickelten Technik und Wissenschaft,⁵ sowie einer außergewöhnlichen Lebensweisheit und Ethik.

Der Stand der wissenschaftlichen Entwicklung Chinas verlangte daher von den Missionaren ein besonderes strategisches Verfahren, und es waren die Jesuiten, die ein solches Verfahren als erste klar erkannten. Sie sandten fähige Wissenschaftler nach China, vor allem Mathematiker und Astronomen, um mit ihrer Hilfe China zu christianisieren. Das Ergebnis war die Begegnung zweier Kulturen,

⁴ Tatsächlich hatten die Chinesen schon seit dem 7. Jahrhundert mit dem Christentum Kontakt. Im Jahre 1625 wurde die so genannte nestorianische Stele gefunden. Es war ein Denkmal in chinesischer und persischer Sprache, das schon die Hauptideen des Christentums enthielt. Ausführliche bibliografische Information darüber sowie Hinweise auf die deutsche Übersetzung finden sich in: Wenchao Li, Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert, Verständnis, Unverständnis, Missverständnis, (= Studia Leibnitiana, Supplementa 32), Stuttgart 2000, S. 27.

⁵ Einen guten Überblick über die Wissenschaft in China gibt uns das von dem Institut für Geschichte der Naturwissenschaften der Chinesischen Akademie der Wissenschaft herausgegebenen Buch Wissenschaft und Technik im alten China, Basel 1989. Besonderes die ersten sechs Aufsätzen (S. 11 - 90) über Astronomie und Mathematik.

die sich im Bereich des Denkens auf vergleichbarem Niveau befanden.

Das von den katholischen Christen Europas zu Beginn des 17. Jahrhunderts in China begonnene Bekehrungsunternehmen und die Folgen desselben gaben den Anlass für die Äußerungen Leibniz' über das chinesische Denken und die Religion. Alle Kenntnisse, die Leibniz zur Verfügung standen, waren entweder bereits von den katholischen Priestern in Europa verbreitet worden oder wurden ihm direkt brieflich mitgeteilt. Es lässt sich sagen, dass Leibniz sein ganzes Leben lang in Kontakt mit dem chinesischen Denken stand. Er soll, wie alle Gelehrten seiner Zeit, Kenntnis von allen ihm zugänglichen Reiseberichten über China gehabt haben, und er las, wie Olivier Roy behauptet, unter anderem Arbeiten wie *l'Histoire de l'Expédition Chrétienne* von Trigault (1618), *Sinica Historia* und *Atlas Sinicus* von Martini (1656-1658) und die berühmte *China Illustrata* von Kircher (1667).⁶ Im europäischen Geistesmilieu der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren die Nachrichten über China ziemlich weit verbreitet und sogar Mode geworden. Das Besondere im Verhältnis von Leibniz zum chinesischen Denken kam jedoch erst durch seine Begegnung mit dem Jesuitenpater Grimaldi im Jahre 1689 in Rom zum Ausdruck.⁷ Leibniz' Begegnung mit Grimaldi kann als Wendepunkt in seiner Auffassung von der chinesischen Welt betrachtet werden, da er seit dem Zeitpunkt dieser Begegnung direkte Informationen von den Missionaren bekam; woraus sich eine sehr intensive Korrespondenz mit den Jesuitenmissionaren entwickelte.

Grimaldi war ein bedeutender Jesuit und ausgewiesener Wissenschaftler. Er hatte schon seit fast drei Jahrzehnten in Ostasien gelebt, als er wieder nach Rom kam, um den Papst von der notwendigen Fortsetzung der Jesuitenmission in China zu überzeugen. Leibniz zeigte großes Interesse am Entwicklungsstand Chinas und schickte sogar einen dreißig detaillierte Fragen umfassenden Fragebogen an Grimaldi.⁸ Leibniz' Fragen an Grimaldi werden von André Robinet in drei Gruppen geordnet: 1) Die Fragen über die Physik des Globus und die Technik der Chinesen.⁹ 2) Die die Mathematik und die Physik betreffenden Fragen.¹⁰ 3)

⁶ Roy, Olivier, *Leibniz et la Chine*, Paris 1972, S. 20.

⁷ Robinet, André, *La Rencontre Leibniz-Grimaldi à Rome et l'Avenir des Académies*, in: Li und Poser (Hrsg.), *Das Neueste über China*, *Studia Leibnitiana Supplementa*, Stuttgart 2000, S. 79.

⁸ Leibniz, G.W., *Leibniz an Claudio Filippo Grimaldi*, in: Nesselrath und Reinbothe (Hrsg.), *Das Neueste von China*, Köhl 1979, S. 83 – 86.

⁹ Robinet, André, 2000, S. 81.

¹⁰ Ebd. S. 83.

Allgemeine Fragen über das Leben in China und über die chinesischen Gelehrten.¹¹ Wie bereits angedeutet, wurde das Treffen mit Grimaldi für Leibniz zu dem seine zukünftigen Äußerungen über die chinesische Welt prägenden Ereignis. Natürlich blieb Leibniz' Kontakt mit China für immer indirekter Natur, da er nie in Asien war. Doch begann durch Grimaldi ein sehr intensiver Kontakt mit der chinesischen Welt und nach dem Treffen in Rom begann neben dem häufigen Briefwechsel zwischen Leibniz und Grimaldi auch Korrespondenz mit anderen Missionaren, aus der sich schließlich seine Schriften über das chinesische Denken entwickelten.

Der Beginn der europäischen philosophischen Interpretation des chinesischen Denkens mit Leibniz stand im Mittelpunkt eines komplexen religiös-metaphysischen Disputs zwischen zwei Bekehrungsauffassungen unter den katholischen Missionaren des 17. Jahrhunderts, der als Ritenstreit bezeichnet worden ist.¹² Auf der einen Seite befand sich die Mehrheit der Jesuiten, unter ihnen Grimaldi, die behauptete, dass kein unüberwindbares Hindernis zwischen den alten chinesischen Riten, den Sitten wie dem Ahnenkult und dem christlichen Glauben zu erkennen sei. Demgegenüber behaupteten alle anderen Orden, auch einige Jesuiten, die Pariser Sorbonne und der Vatikan, eine Unvereinbarkeit zwischen den christlichen Prinzipien und den chinesischen Riten. Die Auseinandersetzung um die Riten der Chinesen war zudem Hintergrund einer weiteren Problematik, die an grundlegende theologische und metaphysische Aspekte des Christentums rührte. Die zentrale Fragestellung im Ritenstreit befasste sich mit dem Glauben der Chinesen an einen Gott, an die Engel und die Unsterblichkeit der Seele; ferner ob sie Atheisten seien, ob sie eine deutliche Auffassung der Trennung zwischen Seele und Leib kannten, d.h. ob sie überhaupt die geistigen Voraussetzungen hätten, um zum Christentum bekehrt werden zu können. Infolge dieses Streits entstanden um 1700 zahlreiche Veröffentlichungen über die chinesische Weltauffassung. Unter ihnen findet sich auch Leibniz' erste Schrift über China: Das Vorwort zu *Novissima Sinica*, einer Sammlung von Artikeln unterschiedlicher Autoren über China, erschienen 1697.

¹¹ Ebd. S. 88.

¹² Über den Ritenstreit gibt es eine große Anzahl von Schriften. Zwei empfehlenswerte Einführungen in dieses Thema sind die folgenden: Das bereits oben zitierte Buch von Wenchao Li *Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert*, Kapitel IX, Der Ritenstreit, 2000 S. 310 – 345; sowie die Kapitel III und IV des bereits oben zitierten Buches *Leibniz et la China* von Olivier Roy, Paris 1972, S. 16 – 36.

Der Ritenstreit stellte unterdessen nicht nur eine religiöse Problematik, sondern auch einen sehr harten Machtkampf unter den europäischen katholischen Ländern um die Kolonialherrschaft dar.¹³ Die westliche Kolonialisierung ab dem 16. Jahrhundert hatte die Aufklärung der so genannten Nichtzivilisierten durch die Verbreitung der christlichen Lehre zum Ziel; aber diente ebenso der Kapitalakkumulation der neu entstandenen Produktionsweise.¹⁴ Die Geschichte der europäischen Kolonialisierung der ganzen Welt stand stets in Verbindung mit christlichen Missionen. Da dies jedoch nicht Gegenstand dieser Arbeit ist, konzentriere ich mich ausschließlich auf den Bereich der internen Diskussion über die theologische und metaphysische Grundlage der chinesischen Kultur und ihrer Entsprechung mit dem christlichen Glauben.

Die in der Zeit des Ritenstreits entstandene Diskussion über die Vereinbarkeit zwischen chinesischer Kultur und christlichen Prinzipien ist breit und bereits unter unterschiedlichen Perspektiven erforscht worden.¹⁵ Für diese Arbeit am wichtigsten ist jedoch die Entstehung und Entwicklung der Problematisierungen, die als Ausgangspunkte für die Leibnizsche Interpretation des chinesischen Denkens dienten. Einige kurze und allgemeine Betrachtungen über die Umstände und den Anfang des Ritenstreits müssen noch erfolgen, da Leibniz' schriftliche Äußerungen über China nur in Verbindung mit demselben verständlich werden. Die Genialität der Überlegungen von Leibniz zur chinesischen Kultur bleibt bis heute außergewöhnlich für seine Epoche und kann nur im Kontext des Interessenkonfliktes der katholischen Kirche mit den Kolonialmächten nachvollzogen werden.

Innerhalb der katholischen Kirche diente der Ritenstreit als Machtkampf um die

¹³ Eine gute Zusammenfassung des Konfliktes um die Kolonisierung Chinas in Bezug auf andere Länder wurde von Hartmut Rudolf verfasst, *Leibniz und die Chinamission – Kirchengeschichtliche Beobachtungen*, in: Li und Poser (Hrsg.), *Das Neuste über China*, 2000, S. 332 – 344.

¹⁴ Dazu berichtete Mungello in seinem "Curious land: Jesuit accommodation and the origins of sinology", Stuttgart 1985, S. 37. „The seventeenth century was the age of mercantilism in Europe in which governments saw trade as an extension of the national treasury. The conduct of trade was to be carefully controlled and monitored because the increase of national wealth was thought to be contingent upon the draining of wealth from other lands. In 1600 the preeminent model of mercantilist success was Spain which had drained gold und silver from its colonial empire in the Americas and used this wealth to hire a professional army. The emerging governments of seventeenth-century Europe which aspired to displace the Iberian powers believed that trade was the key to power and they fostered the development of trade by issuing government monopolies to private traders. This created joint stock companies chartered by a monarch in the name of the state. As these activities carried the emerging nations of England, Holland and France into the Americas and Asia, Spain and Portugal felt that their colonial spheres were being invaded.“

¹⁵ Die Arbeit von Wenchao Li, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert, Verständnis, Unverständnis, Missverständnis*, Stuttgart 2000, ist eine ausführliche Forschungsarbeit über das Thema und enthält darüber hinaus eine komplette Bibliographie.

Kontrolle der Missionen, der jedoch im Bereich der Theologie und Philosophie ausgetragen wurde. Er begann mit der Begründung der christlichen Mission in China durch den Jesuitenpfarrer Matteo Ricci. Es gelang ihm zusammen mit Ruggieri im Jahre 1583 nach China zu kommen, wo er mit der Missionsarbeit begann. Ricci's Bekehrungsstrategie in China bestand im Wesentlichen darin, sich der einheimischen Kultur zu assimilieren, um für die Verbreitung der christlichen Lehre das Vertrauen der Chinesen zu gewinnen. Die zuvor bereits in Japan angewandte Akkomodationsmethode begann in China mit Ricci.¹⁶ Nach seiner Ankunft in China, kleidete er sich wie ein buddhistischer Bonze, bis er schließlich bemerkte, dass die Bonzen zwar in der Bevölkerung geschätzt waren, aber kein gutes Ansehen bei den herrschenden konfuzianischen Mandarinen hatten. So übernahm er die Kleidung eines Gelehrten, was ihm Zugang zu den Kreisen der Mandarine verschaffte und wirkungsvoller für die Konversion war.¹⁷ Ricci gilt mit seiner Akkomodationsmethode als der erfolgreichste katholische Missionar in China. Er war ein ausgezeichnete Kenner der chinesischen Kultur und hat zum ersten Mal den Frühkonfuzianismus aus der Perspektive des Christentums interpretiert.¹⁸ Seine Interpretation war für alle späteren Diskussionen über die Vereinbarkeit zwischen christlichen Vorstellungen und chinesischem Denken bis zum Ende des Ritenstreits Mitte des 18. Jahrhunderts richtungweisend.

Ricci jedenfalls knüpfte seit 1595 bewusst an den Konfuzianismus der Gelehrten an und bekämpfte umgekehrt Daoismus und Buddhismus als Götzendienst und Aberglauben. Denn er kam zur Erkenntnis, dass in den klassischen Schriften Chinas, vor allem bei Kung-fu-zi, der Glaube an den einen Gott enthalten sei und dass diese theistische Position erst bei den späteren Konfuzius-Interpreten durch buddhistische-daoistische Einflüsse verfälscht sei.¹⁹

Ein bemerkenswerter Punkt im Ritenstreit war die Gegenüberstellung zwischen den klassischen Schriften und den damals modernen Klassiker-Interpreten im Gefolge des so genannten Neukonfuzianismus, der häufig als eine unzuverlässige

¹⁶ Eine Zusammenfassung von Riccis Methode macht Wenchao Li in dem eben zitierten Buch, S.89. „Seine Missionsmethode – wenn von einer Methode überhaupt die Rede sein kann – , die der chinesische Kaiser Kangxi (1662-1722) post festum als Vorschrift à la Ricci bezeichnete und der römisch-katholischen Kirche zur Vorbedingung für eine Mission in seinem Reich machte, bestand im Wesentlichen in folgenden Punkten: Annäherung an die gebildeten Schichten; Akzeptanz der chinesischen Sitten und Gebräuche, sofern diese nicht im klaren Widerspruch zu den christlichen Lehren stünden, und nicht zuletzt eine wohlwollende, christlich orientierte Auslegung des Frühkonfuzianismus“.

¹⁷ Schatz, Klaus: Kulturelle Optionen der Jesuiten in China, in: Li und Poser (Hrsg.), Das Neueste über China, Stuttgart 2000, S. 71.

¹⁸ Li, Wenchao. Stuttgart 2000, S. 89.

¹⁹ Schatz, Klaus: Kulturelle Optionen der Jesuiten in China, in: Li und Poser (Hrsg.), Das Neueste über China, Stuttgart 2000, S. 72.

und unzulässige Interpretation des originären Konfuzianismus betrachtet wurde. Dieses Problem wird noch mehrmals aufgegriffen. Der oben zitierte Einwand gegen die „späteren Konfuzius-Interpreten“ zeigt eine negative Auffassung des Buddhismus und des Taoismus, was den Kontakt mit anderen wichtigen chinesischen Denkern wie Lao Tse, Zschuang Tse und allen anderen Taoisten behinderte. Die erste westliche Auseinandersetzung mit der chinesischen Denkweise in der Periode des Ritenstreites schloss dann den Buddhismus, den Neukonfuzianismus und vor allem den Taoismus aus, weil sie nicht in Einklang mit der christlichen Lehre standen. Natürlich gibt es eine Vielzahl von Problemen, die von dieser Vielfalt herrühren, einige von ihnen werden hier noch betrachtet.

Die einzige positive, wenngleich umstrittene, Auslegung des ursprünglichen Taoismus im Rahmen des Ritenstreits stammt von Bouvet und einigen anderen von ihm beeinflussten Jesuiten. Im Jahre 1687 wurden von Frankreichs König Ludwig XIV sechs bestens ausgebildete Mathematiker, d.h. Jesuitenpfarrer, aus der Académie de Sciences ausgewählt und, ausgerüstet mit allen wissenschaftlichen Instrumenten, nach China geschickt.²⁰ Sie sollten die Chinesen nicht nur zum Christentum bekehren, sondern auch umfassende wissenschaftliche Informationen sammeln und nach Frankreich schicken.²¹ Unter diesen Wissenschaftsmissionaren war auch Joachim Bouvet. Die von Bouvet angewandte, als Figurismus bekannt gewordene Interpretationsmethode war bereits von der katholischen Kirche als Exegesemethode für nichtchristliche Schriften benutzt worden und erreichte ihre Blütezeit in China.²² Die Methode bestand im Wesentlichen in dem Versuch, explizite Elemente des Christentums im alten chinesischen Denken und in der Lehre von Lao Tse zu identifizieren. Dies ähnelte als Denkansatz der Auslegungsmethode Riccis, hatte in Wirklichkeit jedoch andere Hintergründe. „Im Unterschied zu Ricci war Bouvet nun nicht mehr allein darum bemüht, die geistigen Grundlagen Chinas und Europas einander anzugleichen, er versucht auch zu erweisen, dass beide Kulturen im Ursprung identisch seien.“²³

Mais nous ajoutons et ouson assurer, que ce pretendu fondateur de la monarchie

²⁰ Vgl. Widmaier, Rita: Leibniz korrespondiert mit China, Frankfurt a. M. 1990, S. 271.

²¹ Vgl. Collani, Claudia: Eine Wissenschaftliche Akademie für China, in: Studia Leibnitiana – Sonderheft 18, Stuttgart 1989, S. 14.

²² Widmaier, Rita. Frankfurt a. M. 1990, S. 277.

²³ Ebd. S. 277.

chinoise, n'est outre que celui, que la plus part des nation anciennes ont reconnu, ou du reconnoistre par la mesme raison pour le leur: c'est a diere, cellui dont elles ont reçu originairement aussi bien que la Chine, non seulement leurs loix et leurs coutumes, mais encore leur Religion, leurs sciences, leurs anciens livres, leurs letre et leurs langues. Et consequent que le Fo-hi des Chinois, l'Hermes on Mercure Trismegistre des Egyptiens et le Grecs, le Thot des Alexandrins, l'Edris ou l'Adris des Arabes, et l'Enoch des Hebreux, n'ont esté qu'un seul et mesme personnage, reveré sous differens noms par ces diverses nations et éclairé de Dieu mesme d'une façon extraordinaire de toutes les connoissances naturelles et surnaturelles, et choisi pour estre le maitre universel de toute la posterité qui le suivit, tant avan qu'apres le deluge.²⁴

Der Figurismus spielte zwar keine große Rolle im Ritenstreit, aber Bouvet war ein wichtiger Korrespondenzpartner von Leibniz und hat als erster im Brief vom 4. November 1701 eine mögliche Entsprechung zwischen den Hexagrammen im *I Ging* und Leibniz' binärem Zahlensystem²⁵ erwähnt.²⁶ Trotz der eher unbedeutenden Rolle des Figurismus im Ritenstreit erscheint ein Kommentar zu Bouvets Beitrag für die spätere Diskussion angeraten, um den möglichen Einfluss seiner Entdeckung auf Leibniz' binäres Zahlensystem sowie sein frühes Interesse am von der katholischen Kirche abgelehnten Taoismus zu erkennen.²⁷

Bouvet und Ricci waren in diesem Kontext die beiden wichtigsten Verfechter der Bedeutung des alten chinesischen Denkens. Des Weiteren ist mit Ricci das alte chinesische Denken zum ersten Mal als *Theologia naturalis*²⁸ betrachtet worden. Gemäß seiner Deutung hatten die Chinesen des Frühkonfuzianismus' eine Gottesvorstellung und auch die Unsterblichkeit der Seele sei ihnen bewusst gewesen. Sie hätten keine Vorstellung von der Schöpfung²⁹ und auch keine Idee von Himmel und Hölle, was ihnen die Idee von der Gottesgüte, von der Belohnung guter Handlungen im Paradies und die Idee von der Bestrafung durch die Hölle

²⁴ Bouvet, Joachim: Brief an Leibniz von 4. November 1701, in: Widmaier (Hrsg.), Leibniz Korrespondiert mit China, Frankfurt a. M. 1990, S. 154 -155.

²⁵ Über das binäre Zahlensystem bei Leibniz, seine Vorgeschichte und seine Beziehung zu den chinesischen Hexagramme ist die Arbeit von Hans J. Zacher Die Hauptschriften zur Dyadik von G. W. Leibniz, Frankfurt a. M. 1973, eine sehr wichtige Forschungsarbeit in deutscher Sprache.

²⁶ Widmaier, Rita, 1990 S. 147-168.

²⁷ V. Collani, Claudia: Daoismus und Figurismus – Zur Inkulturation des Christentums in China, in: Hsia (Hrsg.), TAO Reception in East and West, 1994, S. 4 – 5.

²⁸ Eine präzise Definition des Begriffes macht Wenchao Li in seinem Aufsatz Zur Frage der natürlichen Theologie – Leibniz und Christian Wolff, in: *Das Neueste über China*, Li und Poser (Hrsg.), Stuttgart, 2000, S. 321. „Es handelt sich dabei um einen hochscholastischen Begriff. Als sein Erfinder wird üblicherweise der Spanier Raimundus Sabundus angegeben, dessen *Theologia Naturalis seu Liber creaturarum* von der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an immer mehr Leser fand. Inhaltlich lässt sich der Begriff in zwei Punkten zusammenfassen. Erstens besagt er, dass jeder Mensch von Natur aus zu einem gewissen Grad Gotteserkenntnis erlangen könne, sofern er bereit ist, eine sorgfältige Betrachtung der Werke der Natur zu unternehmen, dass Gott Weisheit „auch in der allgemeine Verwaltung der Welt und in der Beschaffenheit der Naturgesetzte“ zeige. Dies bedeutet allerdings auch zweitens, dass alles in der Welt nicht nur durch *c a u s a e f f i c i e n s*, sondern auch durch *c a u s a f i n a l i s* planmäßig miteinander verknüpft sei.“

²⁹ Li, Wenchao, 2000, S. 92.

unzugänglich gemacht habe. Neben der Behauptung, dass die Chinesen schon seit der Zeit von Konfuzius eine *Theologia naturalis* hatten, ist Riccis Auffassung von den chinesischen Riten und Sitten gegenüber der Religion sein bedeutendster Beitrag zum Ritenstreit und dementsprechend für Leibniz' Interpretation des chinesischen Denkens sehr wichtig, wie Wenchao Li kommentiert:

Riccis Überlegungen waren aber von großer praktischer und politischer Bedeutung: Indem er diese Sitten und Riten als *riti politici* definiert, so problematisch diese Definition auch gewesen seien mochte, hatte er einen Freiraum für die christliche Mission in China gewonnen; in dem er den Frühkonfuzianismus gegen den sogenannten Neokonfuzianismus abgrenzte, konnte er behaupten, dass das Christentum eigentlich nichts Neues darstelle sondern etwas Uraltes, das den Chinesen im Altertum keineswegs fremd gewesen sei.³⁰

Nach Riccis Tod, Anfang des 17. Jahrhunderts in Peking, verstärkten sich die Auseinandersetzungen über China unter den katholischen Priestern und der Ritenstreit bahnte sich deutlich an. Nicolas Longobardi, ebenfalls Jesuitenpfarrer und Kritiker der Akkomodationsmethode von Ricci, wurde als sein Nachfolger zum Obermissionar in China ernannt. Er spielte eine zentrale Rolle für Leibniz' Diskussion über die chinesische Denkungsart, doch pflegte Leibniz mit ihm keinen Briefwechsel. Erst sehr viel später las Leibniz wichtigste Schrift über das chinesische Denken.

Im Jahr 1646, Leibniz' Geburtsjahr, waren bereits zahlreiche Schriften über China zugänglich, die ihm schon früh bekannt gewesen sein sollen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass nicht alle Texte über die mögliche Bekehrung der Chinesen für die Öffentlichkeit verfügbar waren. Da der Ritenstreit eine klerikale Angelegenheit war, hatte nur der Klerus Zugang zu den von den katholischen Priestern über die chinesischen Riten verfassten Texten. Dies erklärt, warum Leibniz' Lektüre von Longobardis Schriften über China erst in sein letztes Lebensjahr fiel. Leibniz war erst acht Jahre alt als Longobardi starb, aber Zugang zu seinen Texten erhielt er erst 1714 durch Rémond.³¹ Dieser war mit Leibniz' Philosophie vertraut und wollte dessen Meinung über das chinesische Denken erfahren.

³⁰ Ebd. S. 89 – 90.

³¹ Rémond war der Herzog von Orléans und korrespondierte seit Juni 1713 mit Leibniz. Siehe dazu Leibniz, *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, in: Li und Poser (Hrsg.), Frankfurt a. M. 2002, S. 5.

Die wichtigsten schriftlichen Äußerungen von Leibniz über das chinesische Denken sind ganz deutlich durch zwei Zeitpunkte markiert: Da ist zunächst die erste Veröffentlichung der *Novissima Sinica* im Jahre 1697, eine Sammlung unterschiedlicher Autoren, zu der Leibniz das Vorwort verfasste. Leibniz gab die Sammlung nach der Bekanntgabe des Toleranz-Ediktes³² durch den chinesischen Kaiser K'ang-hsi heraus,³³ um die Position der Jesuiten im Ritenstreit zu stärken. Wirklich neu war in dieser Veröffentlichung jedoch nur sein Vorwort, da alle anderen Schriften in Europa bereits bekannt waren.

Der zweite Zeitpunkt findet sich fast zwanzig Jahre später, im Jahre 1716, als Leibniz den *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* in Form eines Briefes schrieb.³⁴ Dieser Brief ist eine Abhandlung über das chinesische Denken, die Leibniz als Antwort auf die Bitte von Rémond schrieb.³⁵ Rémond hatte Leibniz mit gleicher Post drei Aufsätze geschickt und bat ihn um seine Beurteilung dazu. Alle Aufsätze waren Stellungnahmen gegen Ricci's Akkomodationsmethode und unentbehrlich für das Verfassen des *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*. Von den drei Aufsätzen ist der von Nicolas Longobardi *Traité sur quelques points de la religion des chinois*³⁶ der wichtigste für Leibniz. Die Abhandlung von Antoine de Saint Marie *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine*³⁷ ist von Leibniz kommentiert worden und der von Nicolas Malebranche *Entretien d'un Philosophe Chrétien & d'un Philosophe Chinois sur l'existence & la nature de Dieu*³⁸ nicht direkt erwähnt. Leibniz hat, en passant, mehrere Male in unterschiedlichen Werken und in vielen Briefen die chinesische

³² Leibniz gab die *Novissima Sinica* fünf Jahre nach dem Toleranz-Edikt des Kaisers K'ang-hsi im Jahre 1692 heraus, mit welchem das Christentum in China zur offiziellen Religion neben dem Buddhismus und Konfuzianismus erklärt worden war.

³³ Die Fußnote von Nesselrath und Reinbothe *Novissima Sinica* S. 45 „K'ang-hsi (1654 – 1722), der 2. Mandschu-Kaiser, der bereits als Vierzehnjähriger (1667) die Regierung übernahm. Er ist die zentrale Figur der Betrachtungen von Leibniz, der ihn vielleicht aufgrund der Beschreibungen der Jesuiten etwas überzeichnet sah – immerhin wollten die Jesuiten ja bei ihm auch ihre Ziele für das Christentum erreichen. Aber er ist tatsächlich auch eine der bemerkenswertesten Persönlichkeiten der chinesischen Geschichte mit einer der längsten Regierungszeiten. Hervorzuheben sind seine Aufgeschlossenheit für alle geistigen Bestrebungen, auch gegenüber der westlichen Wissenschaft wie Mathematik oder Astronomie, seine Weitsicht und Sorgfalt z.B. in der Vorbereitung der Verhandlungen mit den Russen bei Nertschinsk oder der Organisierung der Regulierungsarbeiten am Huangho und am Kaiserkanal, die er selber vorbereitete und überwachte. Oder die von ihm stets sorgfältig vorbereiteten militärischen Expeditionen gegen Rebellen oder die mongolischen Öld. Seine Unvoreingenommenheit gegenüber den Jesuiten und seine Dankbarkeit für ihm einmal erwiesene Dienste muss besonders hervorgehoben werden. Schließlich ist auch das Toleranz-Edikt vom 22.3.1692, das den Christen freie Mission gewährte, u.a. auf diese Dankbarkeit – einem echt chinesischen Zug – zurückzuführen.“

³⁴ Leibniz starb bevor er den Brief an Rémond schicken konnte und der Texte ist erst im Jahre 1735 veröffentlicht.

³⁵ Siehe Li und Poser: (Hrsg.) *Discours Sur La Theologie Naturelle Des Chinois*, Frankfurt a. M. 2002, S. 5.

³⁶ Ebd. S. 113 – 156.

³⁷ Ebd. S. 157 – 223.

³⁸ Ebd. S. 225 – 256.

Kultur und das chinesische Denken erwähnt, aber nur zwei komplette und inhaltlich sehr unterschiedliche Texte darüber geschrieben: Das Vorwort der *Novissima Sinica* und der *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*.

1.2 Die *Novissima Sinica*: China als „Europa des Ostens“

Die Veröffentlichung des Vorwortes der *Novissima Sinica* war der eigentliche Anfang der Beziehung zwischen der westlichen Philosophie und dem chinesischen Denken.³⁹ Dieser große Beginn mit Leibniz bleibt bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein der Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen der deutschen Philosophie und dem chinesischen Denken. Die schon in der Zeit von Leibniz entstandenen Schriften über China gehören nicht in den Bereich der Philosophie und können deshalb nicht als Anfang des philosophischen Kontaktes betrachtet werden. Erst mit seinem Vorwort eröffnete sich die Perspektive für das Gespräch zwischen den beiden Denkweisen. Aber die Eröffnung des Gespräches bedeutet nicht unbedingt, dass ein solches bei Leibniz schon wirklich vorhanden sei. Die ursprüngliche Offenheit für die Auseinandersetzung bei Leibniz entwickelte sich nicht in der Verwirklichung der Offenheit als *Gespräch* mit dem chinesischen Denken und es kann sogar gefragt werden, ob sich mit der Veröffentlichung des Vorwortes der *Novissima Sinica* wirklich eine Offenheit für das Gespräch mit dem chinesischen Denken ausdrückte, oder ob es vielmehr nur der Anfang der philosophischen europäischen Interpretation des chinesischen Denkens war.

Die sich mir stellende Kardinalfrage ist, ob es schon bei Leibniz eine echte und tatsächliche Bereitschaft für das Gespräch gegeben hat, oder ob er bloß (klugerweise) verstanden hatte, dass die Konversionsmethode eine strategische Auseinandersetzung mit der fremden Kultur verlangte. In der Tat empfahl er ein sorgfältiges Vorgehen bei dem Bekehrungsunternehmen der Missionare und wollte

³⁹ Kontakt zwischen der westlichen und chinesischen Welt gab es schon seit der Zeit der griechisch-römischen Reiche wie Adrian Hsia (Deutsche Denker über China, Frankfurt a. M. 1985, S. 369) berichtet: „Als sagenhaftes Land war China schon lange im europäischen Bewusstsein, wahrscheinlich bereits im griechischen Altertum, und zwar als das Land der Hyperboraneaner, das jenseits des Landes des einäugigen Volkes, der Ariamespi, im eiskalten, ewig-windigen, nördlichsten Zipfel der sagenhaften Teile der Welt liegt. Die Römer hatten schon genauere Kenntnis von China. Sie nannten die Chinesen „Seres“, ein Wort, das von der chinesischen Bezeichnung für Seide, nämlich „si“, herrührt. Gegen Ende des ersten Jahrhunderts hatten der chinesischen Quelle nach römische Schiffe Tonking erreicht, das heute zu Vietnam gehört, damals aber Bestandteil Chinas war.“ Die ersten Kontakte haben aber keine bedeutenden Folgen für die Beziehung zwischen Europa und China gebracht und im Bereich der Philosophie war inexistent.

damit die Jesuiten sowie Riccis Akkomodationsmethode unterstützen. Der Schwerpunkt des Vorworts zur *Novissima Sinica* besteht vor allem im Beginn der geistigen Beziehung zwischen Europa und China: Die Offenheit für das Gespräch bei Leibniz und dessen Wiederhall in der geschlossenen christlichen Welt ist meiner Ansicht nach der wichtigste Aspekt innerhalb der Diskussion über den Anfang der Auseinandersetzung zwischen ostasiatischem und europäischem Denken. Ich werde daher nun Leibniz' Gesprächsbereitschaft mit dem chinesischen Denken im Zusammenhang mit einigen Punkten seines systematischen christlich-philosophischen Denkens betrachten, um die Konsequenz eines möglichen Gespräches zwischen der christlichen Weltanschauung im 17. Jahrhundert und einer Denkweise wie der chinesischen zu ziehen - dies mit dem Ziel zu überprüfen, wie realistisch und durchführbar ein Kulturaustausch in dem noch konservativen frühneuzeitlichen Europa tatsächlich war.

Leibniz' Vorwort besteht aus einer für seine Zeit außergewöhnlich systematischen Betrachtung vielfältiger Themen, die in unterschiedlichen Ebenen analysiert werden können. Ich werde jedoch nicht alle Punkte berühren, sondern nur die, die für die Problematik der Beziehung zwischen Interpretation und Gespräch besonders wichtig sind. Leibniz hat eigentlich keine Neuigkeiten über China berichtet. Alle von ihm in der *Novissima Sinica* über China übermittelten Informationen standen bereits zur Verfügung, aber die Neuheit bestand - wenn man bedenkt, wie eurozentrisch die Weltauffassung der Europäer zu jener Zeit war - in seiner angekündigten Bereitschaft zum Gespräch mit einer völlig fremden Kultur wie der Chinas.

Leibniz gelang mit seinem Vorwort zur *Novissima Sinica* die erste Anerkennung der chinesischen Kultur als Gegenpol zur europäischen Weltanschauung, indem er gleich im ersten Abschnitt des Textes China als „Europa des Ostens“ bezeichnete und seinen hohen technischen Entwicklungsstand hervorhob.⁴⁰ Mit der *Novissima Sinica* gesteht ein europäischer Denker erstmals einem anderen Volk die Ebenbürtigkeit in bestimmten Aspekten der christlichen Welt schriftlich zu. Als Ergebnis seines Vergleiches zwischen Europa und China anerkannte Leibniz die gleichrangige Entwicklung beider Kulturen im Bereich der Technik, im

⁴⁰ Leibniz, Gottfried Wilhelm: Das Neueste von China (1697) *Novissima Sinica*, herausgegeben und kommentiert von Heinz-Günther Nesselrath und Hermann Reinbothe, Deutsche China-Gesellschaft, Köln 1979, S. 9.

Alltagsbereich, „in der experimentellen Auseinandersetzung mit der Natur“.⁴¹ Er war darüber informiert, dass in China bereits seit mehr als zweitausend Jahren Papier, Pulver, Seidenstoff und andere in Europa unbekannte Erfindungen im täglichen Leben angewendet worden waren. Die Chinesen seien jedoch in den theoretischen Disziplinen unterlegen, da diese im spekulativen Bereich des Denkens keine praktische Anwendung fanden.

Denn außer in der Logik und Metaphysik sowie in der Erkenntnis unkörperlicher Dinge – Wissenschaften, die wir mit Fug und Recht als die uns eigenen beanspruchen – zeichnen wir uns sicherlich bei weitem in der gedanklichen Erfassung der Formen aus, die durch den Verstand vom Stofflichen abstrahiert werden, d.h. in der Mathematik, wie man in der Tat feststellen konnte, als die Astronomie der Chinesen in einen Wettstreit mit der unsrigen trat. Sie scheinen nämlich jene große Erleuchtung des menschlichen Verstandes, die Kunst der Beweisführung, bisher nicht gekannt und sich mit einer Art aus der Erfahrung gewonnener Mathematik begnügt zu haben, wie sie bei uns weithin Handwerker beherrschen.⁴²

Den vorwiegend praktischen Charakter des Konfuzianismus und seine Widerspiegelung in allen Bereichen der chinesischen Kultur, besonders in der Mathematik, hat Leibniz klar herausgestellt.⁴³ Die überlegene theoretische Wissenschaft in Europa hat jedoch für ihn zu keinem entsprechenden Ergebnis auf dem Gebiet von Ethik und Politik geführt. Die Chinesen mit ihren sehr praktisch orientierten Erkenntnissen seien auf dem Gebiet des normativen Lebens in einer besseren Lage als die christlichen Europäer, was zu einer Überlegenheit im moralischen Verhalten führe.

Aber wer hätte einst geglaubt, dass es auf dem Erdkreis ein Volk gibt, das uns, die wir noch nach unserer Meinung so ganz und gar zu allen feinen Sitten erzogen sind, gleichwohl in den Regeln eines noch kultivierteren Lebens übertrifft? Und dennoch erleben wir dies jetzt bei den Chinesen, seitdem jenes Volk uns vertrauter geworden ist. Wenn wir daher in den handwerklichen Fertigkeiten ebenbürtig und in den theoretischen Wissenschaften überlegen sind, so sind wir aber sicherlich unterlegen – auf dem Gebiet der praktischen Philosophie, ich meine: in der Lehre der Ethik und Politik, die auf das Leben und die täglichen Gewohnheiten der Menschen selbst ausgerichtet sind.⁴⁴

⁴¹ Ebd. S. 9.

⁴² Ebd. S. 9.

⁴³ Die sehr hoch entwickelte chinesische Wissenschaft, besonders die Mathematik, legte große Werte auf praktische Anwendungen. Im alten China war schon der pythagoreische Lehrsatz als *Gougu-Theorem* bekannt, aber ganz anders als in Griechenland wurde die Geometrie in China als Lösung für Probleme bei der Ackerbodenverteilung angewendet. Siehe Wissenschaft und Technik im alten China S. 65 – 76.

⁴⁴ Leibniz: Das Neueste von China (1697) *Novissima Sinica*, herausgegeben und kommentiert von Nesselrath und Reinbothe, 1979, S. 11.

Nach seiner Feststellung, dass die Chinesen in der Lehre der Ethik und Politik besser entwickelt und vorbereitet waren als die christlichen Europäer, schlug Leibniz vor, dass sie ebenfalls Missionare nach Europa schicken sollten, die die Europäer die natürliche Theologie lehren könnten.

Jedenfalls scheint mir die Lage unserer hiesigen Verhältnisse angesichts des ins Unermessliche wachsenden moralischen Verfalls so zu sein, dass es beinahe notwendig erscheint, dass man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren könnten, in gleicher Weise, wie wir ihnen Leute senden, die sie die geoffenbarte Theologie lehren sollen⁴⁵.

In diesem Vorschlag sehe ich den Keim der Bereitschaft zum Gespräch zwischen europäischem und chinesischem Denken bei Leibniz. Es ist für mich nicht seine Anerkennung der Superiorität der Chinesen in bestimmten Bereichen, sondern sein an eine Bedingung geknüpfter Vorschlag zur Einladung einiger chinesischer Missionare nach Europa, um die Europäer eine andere, bessere Ethik zu lehren. So sollen auf der einen Seite die Chinesen die Europäer die natürliche Theologie lehren und auf der anderen die Europäer die Chinesen die Offenbarungstheologie, was gewiss nicht unkompliziert erscheint. Auf Leibniz' Auffassung von der natürlichen Theologie der Chinesen werde ich noch zurückkommen, da sie zentral für Leibniz' zweite Schrift über China ist. Entscheidend ist hier die faktische Offenheit der Offenbarungstheologie für das Gespräch mit anderen theologischen Perspektiven der Welt.

Der oben bereits mehrfach zitierte Abschnitt gibt, trotz des Konjunktivs - wie Hans Poser sehr zu Recht bemerkte, ein positives Bild der chinesischen Kultur und es lässt sich durchaus vermuten, dass er eine Bereitschaft zum Austausch zwischen den beiden geistigen Welten zeigt.⁴⁶ Leibniz' Äußerung über das chinesische Denken ist unverkennbar ein außergewöhnlich diplomatischer Kontaktversuch mit China, der unterdessen nicht zu seinem christlich philosophischen System passt. Leibniz' positives China-Bild zeigt sich besonders in seiner gewagten Stellungnahme für die Jesuiten im Kontext des Ritenstreits. Seine Absicht bei der Veröffentlichung der *Novissima Sinica* war es, in erste Linie ganz offensichtlich zu zeigen, dass die Akkomodationsmethode der Jesuiten in die richtige Richtung ging.

⁴⁵ Ebd. S.19.

⁴⁶ Poser, Hans: Leibnizens *Novissima Sinica* und das europäische Interesse in China, in: Li und Poser (Hrsg.), *Das Neueste über China*, 2000, S. 24.

Aber wie wäre es gewesen, wenn die Chinesen tatsächlich Gelehrte nach Europa geschickt hätten, um den Europäern zu helfen, ihren „moralischen Verfall“ aufzuhalten, wie Leibniz vorschlug? Leibniz' hypothetische Einladung war vermutlich nur ein strategischer Schachzug, da die christliche Moral der Offenbarungstheologie alle anderen ethischen Perspektiven außerhalb der biblischen Orientierung ausschloss und die vernünftige Theologie bei Leibniz nur in Verbindung mit der westlichen Wissenschaft, besonders der Mathematik, vorstellbar war:

Man muß allerdings die Mathematik nicht nach Art eines Handwerkers, sondern der eines Philosophen betreiben. Tugend fließt nämlich aus Weisheit, die Seele der Weisheit aber ist die Wahrheit, und diejenigen, die die Beweise der Mathematik erforscht haben, haben das Wesen ewiger Wahrheiten erfaßt und können Sicheres von Unsicherem unterscheiden, während die übrigen Menschen zwischen Vermutungen hin- und herschwanken und ähnlich, wie Pilatus fragte, nicht wissen, was Wahrheit ist. Daher besteht kein Zweifel, dass der Herrscher⁴⁷ der Chinesen deutlich das gesehen hat, was in unserem Teil der Welt einst Plato hervorhob, nämlich, dass man nur durch die Mathematik mit den Geheimnissen der Wissenschaft vertraut werden könne. Und dass die Chinesen, auch wenn sie seit einigen tausend Jahren mit erstaunlichem Eifer die Gelehrsamkeit pflegen und ihren Gelehrten die höchsten Preise aussetzen, dennoch nicht zu einer exakten Wissenschaft gelangt sind, ist, wie ich glaube, durch nichts anderes bewirkt worden als dadurch, dass sie jenes „eine Auge“ der Europäer, d. h. die Mathematik, nicht hatten.⁴⁸

Das letzte, relativ lange Zitat von Leibniz ist wohl der dichteste Abschnitt des Vorwortes. Es enthält bereits den entscheidenden Einwand gegen die Möglichkeit einer wirklichen Einladung an chinesische Gelehrte, den Europäern eine andere Moral zu lehren, wenn man Leibniz' Moral-Perspektive in Bezug auf die Wissenschaften, zuallererst auf die Mathematik, betrachtet. Leibniz hatte verschiedene Gründe, sogar wirtschaftliche Interessen, für seine Unterstützung der katholischen Mission in China; doch das Bestimmende war sicherlich die Möglichkeit der Anwendung einer wissenschaftlichen Methode als Bekehrungswerkzeug, wie dies die Jesuiten von Anfang an in China praktiziert hatten.⁴⁹

⁴⁷ Die *Novissima Sinica* ist kurz nach dem Edikt von Kuang Xi veröffentlicht worden, das die christliche Religion toleriert.

⁴⁸ Leibniz: *Das Neueste von China* (1697) *Novissima Sinica*, herausgegeben und kommentiert von Nesselrath und Reinbothe, 1979 S. 17.

⁴⁹ Leibniz wollte auch die Regierungen der protestantischen Länder überzeugen Missionare nach China zu schicken. „Freilich wünschte sich Leibniz gerade nicht eine weltweite Verstärkung des Katholizismus, wichtiger aber war es ihm, dass die protestantischen Länder von dem Kulturaustausch nicht ausgeschlossen blieben, der sich, wie Leibniz es nicht anders sehen konnte, auf dem Fundament der Mission zwischen alten Kulturnationen entwickeln musste. Er beobachtete, wie gut das merkantilistische Frankreich begriffen hatte, welchen weit reichenden Gewinn man sich für Handel und handwerkliche Produktionsverfahren von den

Die wichtigsten nach China entsandten Jesuitenmissionare waren ausgezeichnete Wissenschaftler, vor allem Mathematiker und Astronomen, die die Chinesen durch überlegene westliche wissenschaftliche Erkenntnis zum Christentum bekehren sollten,⁵⁰ was Leibniz' früher aufklärerischer Auffassung von der Charakterbildung des Menschen geradezu ideal entsprach. Unter den Wissenschaftsmissionaren in China war Ferdinand Verbiest, Schüler des Kölner Astronoms und Mathematikers Johann Adam Schall,⁵¹ der, wie Leibniz behauptet,⁵² beim chinesischen Kaiser Kuang Xi das Interesse für die westliche Mathematik weckte. Die Ausübung der Mathematik als Erziehungsmethode zur Bildung einer idealen Moral hat zur Voraussetzung eine spekulative Wissenschaft, welche die chinesischen Gelehrten so nicht kannten. Kaiser Kuang Xi war indes mit der westlichen Mathematik vertraut und soll deswegen das Christentum neben Konfuzianismus und Buddhismus zur offiziellen Religion erklärt haben.

Denn bis zu diesem Zeitpunkt war die christliche Glaubensausübung mehr geduldet als erlaubt, und das Wohlwollen der chinesischen oder tatarischen Herrscher sowie die Verdienste unserer Landsleute hatten nur bewirkt, dass man ein Auge zudrückte – und die Durchführung der Gesetze auf sich beruhen ließ, die gegen nicht anerkannte Sekten strikt gehandhabt werden, zu denen auch unsere Religion gezählt wurde. Aber die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Sternhimmel und (wie es Verbiest feinsinnig in seinem chinesisch und lateinisch veröffentlichten Werk ausdrückte) die Muse Urania, die den Herrscher zu beeinflussen geruht hat, bewirkten, daß unsere heilige und wahrhaft „himmlische“ Lehre zugelassen wurde. Sobald der Kaiser die sichere Aussagekraft unserer Mathematik gekostet hatte, erlangte sie bei ihm solche Bewunderung, daß er leicht glaubte, diejenigen, die so zu denken gelernt hätten, lehrten auch in anderen Bereichen das Richtige.⁵³

Verbindungen versprechen konnte, die die Jesuiten im fernen Osten gestiftet hatten.“ (Utermöhlen, Gerda; Das Echo auf die Novissima Sinica im Kreise des halleischen Pietismus, in: Das Neueste über China S. 312). Adrian Hsia kommentiert auch Leibniz' wirtschaftliches Interesse an China: „Er versuchte unermüdlich, den Zaren, Peter den Großen, für sein Projekt zu gewinnen, und erörterte seinen Plan einmal sogar persönlich mit ihm im Jahre 1711. Obwohl der Zar nichts in dieser Hinsicht unternahm, gab Leibniz nicht auf. Noch im Jahre seines Todes schrieb er an den Zaren, man könne seine neu erfundene Rechenmaschine als Gastgeschenk für den chinesischen Kaiser mitnehmen. Wenn er den Zaren auch nicht ganz für seinen Plan gewinnen konnte, so überzeugte er doch August Hermann Francke, den mächtigen Pietisten aus Halle, von der Notwendigkeit, eine evangelische Missionskette über Russland nach China zu errichten. Doch es konnte nichts Konkretes unternommen werden, da Russland sich nicht dafür einsetzen wollte.“ (Adrian Hsia, in: Deutsche Denker über China, 1985, S. 376-377).

⁵⁰ Am Anfang der Missionsarbeiten in China war an die westliche wissenschaftliche Kenntnis nicht als Bekehrungsmethode gedacht. Die ersten „Kuriositäten und Spezialitäten, welche Ricci und seine Mitgefährten nach China brachten, waren ursprünglich als Geschenkartikel bestimmt.“ Erst nach dem Tod von Ricci und mit der Ankunft von Schall ist die Wissenschaft systematisch angewendet worden. Siehe Wenchao Li, 2000, S. 257.

⁵¹ Schall war einer der wichtigsten Wissenschaftler in China. Er studierte Mathematik, Astronomie, Physik und kam im Jahre 1622 zusammen mit anderen Missionaren nach Peking. Er wurde 1644 Direktor des kaiserlichen Astronomischen Amtes und bekam 1658 den Titel Mandarin 1. Klasse.

⁵² Leibniz: Das Neueste von China (1697) Novissima Sinica, herausgegeben und kommentiert von Nesselrath und Reinbothe, 1979 S. 15.

⁵³ Ebd. S. 21.

In der theoretischen Kenntnis chinesischer Kultur unterlegen zu sein, wäre ein entscheidendes Hindernis für die Verwirklichung des Austauschs und könnte somit durchaus als ein Defizit der chinesischen Missionare betrachtet werden. Dagegen sollte die Mathematik als Bekehrungswerkzeug für Leibniz insofern die effizienteste Methode sein, als sie zugleich das richtige moralische Verhalten zeigt. Der Erfolg des europäischen astronomischen Unternehmens in China war der Beweis dafür, dass die westlichen Missionare bessere Kenntnisse über die Ereignisse am Himmel besaßen. Dies sollte nicht folgenlos für die Beförderung der Absichten der christlichen Europäer bleiben, da der Himmel ein zentrales Element in der chinesischen Weltanschauung darstellt.

Die Überlegenheit der westlichen Wissenschaft und ihre Bedeutung für die Bildung des Menschencharakters bei Leibniz erscheint als ein Hinweis dafür, dass der Gebrauch des Konjunktivs im letzten Zitat durchaus nicht zufällig, sondern notwendig war, wenn man bedenkt, dass die Chinesen keine ähnliche Wissenschaft besaßen. Wie könnten die chinesischen Gelehrten den Europäern beim Vorgehen gegen „moralischen Verfall“ behilflich sein, ohne die wissenschaftliche Erkenntnis des Westens? Der chinesische Kaiser sollte denn auch erst durch den Kontakt mit der europäischen Mathematik überzeugt werden, dass die christliche Religion sich auf gleicher Ebene mit Buddhismus und Konfuzianismus befand. Tatsächlich zeigt das Vorwort der *Novissima Sinica* eine einzige mögliche Richtung des Kulturaustauschs: die chinesischen Missionare, die nach Europa geschickt werden sollten, mussten erst ein hohes Maß an Vertrautheit mit der westlichen Wissenschaft erzielt haben, um den Europäern wirklich helfen zu können.

Natürlich hatte Leibniz in seiner Zeit eine sehr eingeschränkte Vorstellung der chinesischen Wissenschaft und des chinesischen Denkens, doch hätte ihn das nicht notwendig davon abhalten müssen, schon damals noch andere Unvereinbarkeiten bezüglich eines Zusammenlebens zwischen den beiden Weltanschauungen zu erkennen. Die christliche Ethik der Offenbarungstheologie geht von den zehn Geboten aus, was sich nicht unbedingt einer natürlichen Theologie widersetzt, aber sie setzt selbstverständlich eine besondere

Gottesvorstellung und auch eine Kosmologie voraus, der die Dichotomie von guten - mit dem Paradies belohnten - und schlechten - mit der Hölle bestrafte - Menschen zu Grunde liegt. Leibniz geht im Vorwort der *Novissima Sinica* nicht detailliert auf theologisch-metaphysische Implikationen ein, holt das aber später mit dem *Discours Sur la Theologie Naturelle des Chinois* nach. Seine intendiert oberflächliche Erörterung metaphysischer Probleme in der *Novissima Sinica* steht natürlich in direktem Zusammenhang mit ihrem politischen Zweck: Der Unterstützung der von den Jesuitenmissionaren in China praktizierten Akkomodationsmethode mit dem Ziel einer Entsendung auch protestantischer Missionare.

1.3 Leibniz und die natürliche Theologie der Chinesen

Eine entscheidende Tatsache für die philosophische Stellungnahme von Leibniz im Ritenstreit und als solche unentbehrlich für die Entstehung des *Discours Sur la Theologie Naturelle des Chinois* war der oben erwähnte Brief von Rémond an Leibniz vom 12. Oktober 1714.⁵⁴ Zusammen mit diesem Brief schickte Rémond ihm die Aufsätze über China von Malebranche, Sainte Marie und Longobardi und bat ihn um sein Urteil über das philosophische System der Chinesen, welches er in der *Novissima Sinica* noch nicht formuliert hatte. Mit dem *Discours* wollte Leibniz den Jesuiten philosophische Unterstützung im Ritenstreit geben, d. h. eine klare und direkte Intervention hinsichtlich des Leib-Seele-Problems. Die Diskussion um die chinesischen Riten ist im Grunde, wie Frémont bemerkt, die Versetzung der metaphysischen Auseinandersetzung zwischen Leibniz und den Cartesianern über den Substanzbegriff.⁵⁵ China ist also mit dem Ritenstreit zur Bühne für die

⁵⁴ „Je vous rends mille tres umbles gracias de la bonté, avec lauelle vous avez daigné repondre à quelques éclaircissements que j'ai osé vous demander sur vostre systeme; rien ne sauroit estre ni plus profond ni plus lumineux. Si vous avez recue une lettre que j'ai eu l'honneur de vous ecrire par Mons. Asberg, Conseiller du Duc de Wolfenbutel, vous m'auriez dit aussi votre sentiment sur la philosophie des Chinois, sur laquelle j'ai boucoup medité. Je souhaitois de savoir la dessus vos pensées pour regler les miennes. Ce que j'ai veu de meilleur est un petit escrit du P. Longobardi, que les Missions etrangeres firent imprimer en 1701. Le R.P. Mallebranche en a bien profité dans son dialog entre le Chinois et le Chretien. C'est une piece assez curieuse. Votre Preface sur Novissima Sinica est d'un homme superieur et plein de grandes vues, mais vous n'entrez pas dans l'examen du systeme philosophique de Lettrez qui me paroissent gens d'esprit et de meditation; il est vrai que non erat his locus. Autant que je puis juger des fragments de Confuciusque nous avons en Latin ee de penetrer jusqu'au philosophe à travers le Jesuite qui le cache souvant. J'y trouve tout à fait le systeme de Platon ou moin quant à la morale e à la metaphysique, omnia esse quam ordinatissima, quae regula valet in Physicis sicut in morabilibus. On pourroit reunir dans ce point bien des sectes qui paroissent contraires par s'expliquer d'une maniere differente. In: Li/ Poser (Hersg.), Leibniz, G.W.: Discours sur la théologie naturelle des Chinois, S. 5.

⁵⁵ Frémont, Christiane: L'Histoire des Religion, in: Leibniz, Discours sur la théologie naturelle des Chinois, Paris

philosophische Auseinandersetzung geworden und die metaphysische Diskussion über die Bekehrbarkeit der Chinesen muss deswegen im Kontext der nach Descartes entstandenen Debatte über die Trennung von Leib und Seele verstanden werden.

Für die Jesuiten übten die Chinesen eine reine „von der Religion unabhängige“ Moral aus. Aber die Möglichkeit einer Moral ohne Bezug auf religiöse Gründe, auf eine ewige Substanz, war nicht annehmbar, da damit das Problem der Rettung unlösbar geworden wäre. Eine materialistische Moral, die besser als die christliche sei, konnte nicht akzeptiert werden. Die zentrale Frage war deshalb, ob die Chinesen eine Auffassung von der menschlichen Seele und Gott hatten. Und so entstand Leibniz' *Discours* im Kontext einer religiösen Debatte über die Methoden der katholischen Missionare in China, aber bei genauerer Betrachtung handelt es sich hier im Grunde um eine metaphysische Polemik wider den Materialismus und Atheismus der Chinesen. Malebranche, Sainte Marie und Longobardi stritten den Chinesen einen Begriff von Seele ab, wie von einem Glauben an Gott, und deswegen hätten sie zuerst alle ihre religiösen Bräuche abzulegen, um wahre Christen zu werden. Leibniz dagegen versuchte mit dem *Discours* zu zeigen, dass die Chinesen keine Atheisten waren, da sie eine natürliche Theologie hatten und schon deshalb auch eine überlegene Moral.

1.3.1 Der Leib-Seele-Dualismus als Hintergrund für die Diskussion über Konvertierbarkeit der Chinesen

Obwohl Leibniz im *Discours* kein direktes Wort über den Dialog von Malebranche *Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois* verlor, erscheint es hier doch wichtig, ihn zu kommentieren, da Leibniz nachweislich den *Entretien* gelesen hat, sich mit ihm aber nur indirekt auseinandersetzte.⁵⁶ Die von den europäischen Gelehrten in der Zeit des Ritenstreits geführte Diskussion um die Existenz und die Eigenschaften des Begriffes „Seele“ in der chinesischen Philosophie setzte unbedingt die cartesianische Trennung zwischen Leib und Seele und deren Folgen voraus. Da Malebranches Philosophie zwar einerseits die Fortsetzung des cartesianischen Dualismus, andererseits jedoch auch einen

1987, S. 22.

⁵⁶ Siehe Robinet, A.: Malebranche et Leibniz, Paris 1955, S. 20.

Überwindungsversuch der problematischen Antwort von Descartes auf die Leib-Seele-Beziehung erkennen lässt, muss man zum Kern des Problems zurückgehen: zu Descartes.

Wohl so deutlich wie in keiner anderen Schrift stellte Descartes in den *Méditations Métaphysiques* die Hauptidee seines Denkens dar. Die Cartesianische Philosophie wird zwar „das erste systematische Denken der Neuzeit“ genannt und sie umfasst alle wichtigen Bereiche der modernen Wissenschaft. Jedoch liegt der zentrale Beitrag von Descartes für die moderne Philosophie in seiner Auffassung von Subjektivität, die ganz eng verbunden ist mit der Trennung zwischen Leib und Seele und, gemäß philosophiegeschichtlicher Sicht, die Diskussion des 17. und 18. Jahrhunderts sehr stark bestimmt hat. Der cartesianische Weg, hin zum unerschütterlichen Fundament des Denkens, beginnt mit dem Zweifel an allen von den Sinnesorganen gegebenen Wahrheiten, entwickelt sich zu einem extremen, methodischen Skeptizismus bis hin zur ersten sicheren Behauptung in der zweiten Meditation: *Je suis, j'existe*.⁵⁷

Et partant, de cela même que je conais avec de certitude que j'existe, et que cependant je ne remarque point qu'il appartienne, nécessairement aucune autre chose à mon essence, sinon que je suis une chose qui pense, je conclu fort bien que non essence s'ensuivra en cela seul, que je suis une chose qui pense, ou une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser. Et quoque peut-être (ou plutôt certainement, comme je le dirait tantôt) j'ai un corps auquel je suis très étroitement conjoint; néanmoins, parce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain que ce moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui.⁵⁸

Das cartesianische Ich als *res cogitans* ist unabhängig vom Körper, von der *res extensa* zu betrachten. Die Trennung zwischen den beiden Substanzen, zwischen Seele und Leib, taucht in der Geschichte der Philosophie nie wieder so deutlich und methodisch wie bei Descartes auf. Sie ist jedoch nur eine Stufe des Denkens und muss überwunden werden, sonst könnten die zwei Substanzen nicht in Kontakt kommen, was ein Hindernis für die Entsprechung zwischen Denken und Handeln darstellte. Die von Descartes gegebene Lösung für das Problem der Kommunikation der Substanzen, *res cogitans* und *res extensa*, ist zentral für seine

⁵⁷ Descartes, R.: *Méditations Métaphysiques*, Garnier-Flammarion, Paris 1979, S. 83.

⁵⁸ Ebd. S. 175.

Auffassung der Welt und löste eine wichtige Diskussion im Bereich der Leib-Seele-Problematik wie bei Malebranche so bei Leibniz aus. Doch sollte man hier lieber Descartes selber sprechen lassen.

Et en même façon, quand je ressens de la douleur au pied, la physique m'apprend que de sentiment se communique par le moyen des nerfs dispersés dans le pied que se trouvant étendus comme des cordes depuis la jusqu'au cerveau, lorsqu'ils sont tirés dans les pied, tirent aussi en même temps l'endroit du cerveau d'où ils viennent et auquel ils aboutissent et y excitent un certain mouvement, que la nature a institué pour faire sentir de la douleur à l'esprit, comme si cette douleur était dans le pied.⁵⁹

Die Theorie der psychophysischen Wechselwirkung als Lösung für das Problem des Verhältnisses zwischen *res cogitans* und *res extensa* bei Descartes ist eigentlich keine überzeugende Antwort und hat, wie Wolfgang Röd zutreffend bemerkte, grundlegende Probleme aufgeworfen, da sie in der philosophischen Anthropologie keinen Erfolg hatte.⁶⁰ Das Versagen zeigt sich hauptsächlich in der „Unvereinbarkeit der Auffassung der Person als Interaktionseinheit von Leib und Seele mit dem Leib-Seele-Dualismus“, was aber nicht das ganze cartesianische System aufs Spiel setzte; im Gegenteil, das Problem des Verhältnisses der Substanzen bei Descartes hat einen neuen Impuls für die Leib-Seele-Diskussion gegeben. Als Folge dieser Diskussion entstand eine neue Analyseperspektive des Problems, die Okkasionalismus genannt worden ist, und Malebranche als ihren Hauptvertreter hatte. Die Okkasionalisten können eigentlich Cartesianer genannt werden, die das Denken von Descartes fortsetzten, indem sie versuchten, eine haltbare Lösung für den Leib-Seele-Dualismus zu geben. Ihre Lösung hat sich jedoch nicht durchgesetzt und keine bedeutende Wirkung in der Geschichte der Philosophie ausgeübt.

Descartes' Versagen im Bereich einer Erklärung der Leib-Seele-Beziehung ist dennoch kein Hindernis für das Akzeptieren der dualistischen Perspektive seines Menschenbilds. In dieser Hinsicht setzt Malebranche den cartesianischen Dualismus fort, lehnt jedoch die Theorie der psychophysischen Wechselwirkung ab und übernimmt die Lösungen von den Okkasionalisten Clouberg, La Forge und vor allem von Cordemoy.⁶¹ Der Ausgangspunkt für Malebranches okkasionalistische

⁵⁹ Ebd. S. 191.

⁶⁰ Röd, Wolfgang: Geschichte der Philosophie Band IV – von Francis Bacon bis Spinoza, München 1999, S. 126 - 127.

⁶¹ Eine allgemeine, aber gute Erklärung für den Okkasionalismus gibt Wolfgang Röd: „ Die Okkasionalisten

Lösung des Leib-Seele Problems ist, dass Leib und Seele, wie Descartes behauptete, zwei unterschiedliche, aber durch den Willen Gottes verbundene Substanzen seien. Gott sei es, der die Beziehung zwischen Leib und Seele, zwischen *res extensa* und *res cogitans* bestimmt. Malebranche lehnt die materialistische Lösung von Descartes ab und ersetzt sie durch die umstrittene Idee von den Gottesgesetzen.

Die Gesetze der Vereinigung der Seele und des Körpers werden nur aufgrund der Veränderungen wirksam, welche sich in der einen oder der anderen dieser beiden Substanzen ereignen. Denn wenn Gott die Seele den Schmerz eines Stichs empfinden ließe, ohne dass der Körper gestochen wurde oder ohne dass sich im Gehirn dasselbe ereignet hätte, wie wenn der Körper gestochen worden wäre, dann würde er nicht aufgrund der allgemeinen Gesetze der Vereinigung der Seele und des Körpers, sondern durch einen besonderen Willensakt handeln. Wenn es auf eine andere Weise auf die Erde regnen würde als aufgrund einer notwendigen Folge der allgemeinen Gesetze der Übertragung der Bewegung, wäre der Regen und das Fallen eines jeden Tropfens, aus dem er besteht, die Wirkung eines besonderen Willensakts. So dass, wenn die Ordnung nicht verlangen würde, dass es regnete, dieser Willensakt Gottes gänzlich unwürdig wäre. Also muss es in der Ordnung der Gnade irgendeine *occasionelle* Ursache geben, die der Einsetzung ihrer Gesetze dient und deren Wirksamkeit bestimmt, und diese Ursache gilt es zu entdecken.⁶²

Hintergrund des *Entretien* von Malebranche ist die okkasionalistische Lösung für das Leib-Seele-Problem und kann durchaus als Katechismus für die Bekehrung der Chinesen zum Christentum betrachtet werden. Wie Adelino Cardoso bemerkt, ist das Vorhaben von Malebranche in dem *Entretien* eigentlich kein Gespräch mit dem chinesischen Denken und seinen religiösen Folgen.⁶³ Für ihn ist der Gesprächspartner nur strategischer-, aber nicht notwendigerweise ein Chinese. Die Hauptsache in Malebranches Dialog ist das uneingeschränkte Durchsetzen der christlich-katholischen Argumentation bezüglich Gott und dessen Eigenschaften als einzige Wahrheit, was folglich alle anderen Perspektiven kategorisch ausschließt. In seiner Schrift analysiert Malebranche eigentlich nur den chinesischen Begriff *Li* in Bezug auf die Idee vom christlichen Gott, um zu dem Schluss zu gelangen, dass die Chinesen eine völlig falsche Gottesvorstellung hatten. Durch eine restriktive Analyse des chinesischen Denkens in Hinsicht auf

zogen hieraus die Konsequenz, dass Kausalbeziehungen zwischen materiellen Dingen nicht als Kraftwirkungen zwischen ihnen gedeutet werden dürften. In den Dingen wirkt nur Gott, der sie erschuf der sie erhält. Gott lässt dieser Ansicht nach aus Anlass gewisser materieller Vorgänge gewiss andere eintreten, und zwar nicht willkürlich, sondern in streng gesetzmäßiger Weise, da er auf Grund seiner absoluten Vollkommenheit stets in gleicher Weise wirken muss“. 1999, S. 131.

⁶² Malebranche, Nicolas: Abhandlung von der Natur und der Gnade (1712), Hamburg 1993, S. 83-84.

⁶³ Cardoso, Adelino: A figura leibniziana do comum, in: Leibniz, G.W., Discurso sobre a teologia natural dos Chineses, Lisboa 1991, S. 22.

die unterschiedlichen Bedeutungen des Terminus' *Li* kam Malebranche zu dem Schluss, dass der Begriff *Li* eine widerspruchsvolle, materialistische Auffassung des Schöpfers enthielt und deswegen abzulehnen sei.⁶⁴

Der monologische Charakter des *Entretien* und seine extrem eurozentrische Auffassung der Welt ist eigentlich nicht von Belang für die Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken, doch berührt Malebranche einen zentralen Punkt für die einzige schriftliche Äußerung Leibniz' über die natürliche Theologie der Chinesen: seine okkasionalistische Lösung für das metaphysische Problem der Beziehung zwischen Leib und Seele, die als Ausgangspunkt für die Entwicklung der Theorie der prästabilierten Harmonie von Körper und Seele bei Leibniz betrachtet werden kann.

1.3.2 Die Philosophie als Materialismus

Als Nicolas Longobardi im Jahre 1625 den *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* schrieb, war der Ritenstreit noch nicht ausgebrochen und so konnte er noch relativ frei vom Druck der heftigen Diskussionen seine Auffassung über das religiös-metaphysische Denken der Chinesen äußern.⁶⁵ Der Abstand von der Kontroverse und seine ausgezeichneten Kenntnisse über die chinesische Kultur ermöglichten ihm eine tiefe und systematische Analyse des chinesischen Denkens, die als die beste von den jesuitischen Missionaren gelten muss.⁶⁶ Ganz anders als Malebranches *Entretien* gibt Longobardis *Traité* eine deutliche Auseinandersetzung mit der Akkomodationsmethode von Matteo Ricci und dementsprechend mit der chinesischen Weltanschauung, indem er Riccis Gleichsetzung des christlichen *Gottes* mit dem chinesischen *Xangti* in Frage stellte.

Im Mittelpunkt von Riccis Bekehrungsmethode stand die Auffassung, dass schon im Frühkonfuzianismus die Vorstellung eines Gottes vorhanden war, die erst durch

⁶⁴ Malebranche, Nicolas: Avis au Lecteur, in: Li und Poser (Hrsg), Leibniz, Discours sur la Theologie Naturelle des Chinois, 2002 S. 244.

⁶⁵ Longobardi, N. : Traité sur quelques points de la religion des Chinois, in: Li und Poser (Hrsg.), Frankfurt a. M. 2002, S.119.

⁶⁶ Siehe Olivier Roy : Leibniz et la Chine, Paris 1972, S.63. Und Jacques Gernet: Christus kam bis nach China, Zürich und München 1984, S. 14.

die Kontakte mit anderen religiösen Sekten und atheistischen Ideen wie Buddhismus und Taoismus verloren gegangen sei. Ricci behauptete, dass durch die Neokonfuzianer die „richtige Lehre des Meisters“ mit den Einflüssen der oben erwähnten Sekten verfälscht worden sei.⁶⁷ So erschien für die große Mehrheit der Jesuiten die Auslegung von Konfuzius' Frühschriften als die einzige Möglichkeit, eine gültige Interpretation des ursprünglich theistischen Konfuzianismus zu geben, da die modernen chinesischen Interpreten nicht in der Lage seien, eine von den atheistischen Sekten unabhängige Deutung der ersten konfuzianischen Schriften durchzuführen, wie Bouvet in einem Brief an Le Gobien eindeutig schrieb:

Les Chinois d'aujourd'hui ont perdu la clef de leur écriture, le secret des figures de Fo-hi, la vérité des anciens textes et la signification de leur culte. C'est dans la Chine que doit convertir la Chine, l'ancienne se révélant à l'actuelle, pervertie: les Jésuites n'ont d'autre rôle que convertir la Chine à elle-même, en montrant aux Chinois qu'ils ont adhéré, contre leurs propres principes, à des doctrines grossières, le taoïsme et le bouddhisme, suivies des superstitions, du matérialisme et de l'athéisme qui ont corrompu leur vraie théologie.⁶⁸

Die von den Missionaren hervorgehobene Entgegensetzung zwischen Altertum und Moderne im chinesischen Denken stellte eine hintergründige, aber auf keinen Fall unwichtige Diskussion über die Autorität und Zuverlässigkeit der modernen chinesischen Interpretation dar. Sie kann mit ähnlichen europäischen Diskussionen verglichen werden: etwa ob Plato und Aristoteles zuerst in ihren Schriften oder durch die Kommentatoren wie Augustinus und Thomas von Aquino gelesen werden sollten, oder ob die Bibel von jedermann oder nur durch die Vermittlung der katholischen Priester ausgelegt werden sollte. Im Grunde stand die Problematik der direkten oder indirekten Interpretation der klassischen chinesischen Schriften eng in Verbindung mit der Entfaltung des Konfuzianismus zum Neokonfuzianismus, wobei der Neokonfuzianismus viele Begriffe von anderen Denkrichtungen – insbesondere vom Taoismus - übernahm.

Mit der Frage, ob die modernen chinesischen Denker die alten richtig verstanden hätten, oder ob sie nicht durch taoistische und buddhistische Einflüsse und vor allem andere negative kulturelle Elemente korrumpiert worden seien, entstand eine schwierige Situation für die katholischen Priester, die damit sich selbst als einzigen

⁶⁷ Siehe Klaus Schatz: Kulturelle Optionen der Jesuiten in China, in: Li und Poser (Hrsg.), Das Neueste über China, Stuttgart 2000, S. 72.

⁶⁸ Frémont, 1987, S. 13.

Maßstab einer unabhängigen und richtigen Interpretation des chinesischen Denkens setzten. Dieses Problem blieb nicht unbemerkt, wie noch zu zeigen sein wird.

Die Jesuiten sollten den Chinesen nur zeigen, dass ihre wahre theistische Weltauffassung durch abergläubische und materialistische Einflüsse pervertiert worden sei. Somit mussten die Missionare, nach Bouvet, lediglich die Chinesen zu ihrer eigenen richtigen Herkunft zurückbringen, indem sie sie zur christlichen Lehre führten.

Zu Riccis Lebzeiten waren die Umstände sehr günstig für die Missionare in China, wie Gernet behauptet.⁶⁹ Am Anfang des 17. Jahrhunderts soll eine ziemlich starke Abneigung gegen den Buddhismus und den Taoismus unter den konfuzianischen Gelehrten vorhanden gewesen sein. Was die Jesuiten lehrten, passte deshalb gut zu den Zeitströmungen. Es gab eine gewisse Offenheit für alle Ideen, die sich gegen den Kaiserhof und seine allmächtigen Eunuchen stellten. Riccis Versuch, zu den ersten Schriften, überhaupt zu den kanonischen Büchern zurück zu gehen, wurde unter den gelehrten Konfuzianern als eine willkommene verbündete Kraft gegen negative Einflüsse auf die echte konfuzianische Moral begrüßt.

Longobardi hingegen behauptete, dass das Verstehen der einzig sicheren Quelle, der rätselhaften hermetischen Bücher der alten chinesischen Philosophie, allein durch deren zeitgenössische Kommentatoren, d.h., durch die Interpretation der Neokonfuzianer gegeben sei.

Nach Riccis Tod im Jahr 1610 übernahm Longobardi die Direktion der Missionsarbeit in China und schrieb den *Traité* als heftige Kritik an der von Ricci in China eingeführten Akkomodationsmethode. Der *Traité*, den Rémond zusammen mit den Aufsätzen von Sainte Marie und Malebranche an Leibniz sandte, war die wichtigste Quelle für dessen Abhandlung *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois*. Longobardis Schrift enthält nicht nur eine ausgezeichnete systematische Analyse des metaphysischen chinesischen Denkens, sondern auch eine gründliche Auseinandersetzung mit dem entsprechenden Begriff für das Wort Gott in China. Natürlich war dies nicht nur eine Diskussion über die geeignete

⁶⁹ Gernet, Jacques: Christus kam bis nach China, München 1984, S. 30.

Definition, sondern auch eine essentielle Auseinandersetzung um die Vereinbarkeit zwischen den wichtigsten Kategorien des chinesischen Denkens und den katholischen Prinzipien. Der Kern der Diskussion ist in Riccis Behauptung zu sehen, dass der chinesische *Xangti* dem christlichen *Gott* entsprach, was von entscheidender Wichtigkeit für die Missionierungsarbeit war. Longobardis *Traité* entstand als Verneinung eines möglichen Vergleichs zwischen dem christlichen *Gott* und dem konfuzianischen *Xangti* und dementsprechend auch als Widerlegung der Wirksamkeit von Riccis Akkomodationsmethode.

Als Longobardi seinen *Traité* schrieb, war zwar der Ritenstreit noch nicht ausgebrochen, jedoch gab es bereits eine starke Auseinandersetzung über die wichtigsten Themen zwischen der christlichen Theologie und dem chinesischen Denken. So wurden schon klare und miteinander unvereinbare Äußerungen von den katholischen Theologen über die Existenz Gottes, der Engel und der Seele in der chinesischen Tradition diskutiert. Bei den verschiedenen Orden, Vertretern des Vatikans und der Pariser Sorbonne gab es zu dieser Zeit zwei unterschiedliche Stellungnahmen, die Longobardi beschrieb:

Les Peres Pantoya & Banoni, prirent l'affirmative, & tâcherant de prouver que les Chinois avoient eu quelque conaissance de Dieu, des Anges, & de l'Ame; qu'ils les appelloient *Xangti*, *Tienxi*, & *Ling-Hoen*. Le Pere Sabathino prit la negative, & soûtint que les Chinois, selon les principes de leur Philosophie, n'ont point connu des substance spirituelle distancte de la matiere, comme nous la concevons, & par consequent ils n'ont connu ny Dieu ny Anges, ny Ame raisonnable.⁷⁰

Die Auseinandersetzung um die Entsprechungen zwischen den chinesischen Begriffen *Xangti*, *Tienxi* und *Ling-Hoen* und dem christlichen *Gott*, den Engeln und der Seele stellte nicht nur eine konzeptuelle Angelegenheit, sondern auch eine heftige metaphysische Polemik um die grundsätzlichen Prinzipien und die Methode der Mission in China dar. Im Gegensatz zu Ricci vertrat Longobardi die These, dass ein zuverlässiger Zugang zu den richtigen Ideen der klassischen chinesischen Schriften nur durch die modernen Kommentatoren möglich gewesen sei.⁷¹ Er behauptete, dass sogar die Chinesen selber nicht mehr in der Lage waren, ohne Hilfe der neuen Auslegung die alten Bücher zu verstehen, da sie hermetisch und dunkel geschrieben worden seien. Deswegen entschied Longobardi sich für

⁷⁰ Longobardi, 2002, S. 116.

⁷¹ Ebd. S. 120.

eine Interpretation des chinesischen Denkens durch die modernen Kommentatoren.

Longobardis zentraler Punkt in der Diskussion über die Existenz Gottes in der chinesischen Tradition war die Behauptung der modernen chinesischen Philosophen, dass der *Xangti* der klassischen konfuzianischen Schriften nichts anderes sei als die universelle Natur, die Substanz, der Himmel, die sie als *Li* bezeichneten. Eigentlich war die Manifestation des *Xangti* als *Li* der zentrale Punkt beim Vergleich von *Xangtis* mit *Gott*.

Premierement le Texte dit, ou du moins semble dire, qu'il y a un Roy souverain nommé *Xangti*, lequel est dans le Palais du Ciel, d'où il gouverne le monde, recompense le bons, & punit les méchants. Mais les Interpretes attribuent tous cela au Ciel, ou à la substance & nature universelle, qu'ils appellent *Li*, comme on le dira en son lieu⁷².

Da es bei Longobardi noch einen Vorrang der Kommentare vor den originalen Texten gab, musste man der modernen Analyse folgen, was nicht ohne Folge für Riccis Vergleich des chinesischen *Xangti* mit *Gott* blieb. Die modernen Kommentatoren interpretierten den konfuzianischen *Xangti* als *Li* und das konnte Longobardi nicht akzeptieren, weil der *Li* des modernen Neokonfuzianismus nichts anderes als nur materielle Eigenschaften besäße. Der modernen chinesischen *Li* in seinen vielfältigen Funktionen gab für Longobardi eine materialistische Erklärung für den Ursprung der materiellen Welt, der Moral und des Universums.⁷³

Da die modernen Konfuzianer sich nicht vorstellen konnten, dass aus dem Nichts etwas entstehen könne, ihnen also gleichsam die Vorstellung einer „creatio ex nihilo“ fremd war, und dass ferner alles in der Welt Vorhandene nicht ewig existiere, sahen sie dann, so Longobardi, im *Li* den Grund „raison ou fondement“⁷⁴ für die ganze Natur. Der *Li* als Urprinzip und Ursache aller Dinge habe aber keine lebendigen Merkmale, keine Gestalt, keinen Leib und auch keine Kenntnis über irgendein Ereignis in der Welt.

⁷² Ebd. S. 118.

⁷³ Eigentlich ist die gesamte Diskussion über den Begriff *Li* in der chinesischen Philosophie in der Zeit des Ritenstreits eine Auseinandersetzung mit dem Neokonfuzianismus, da er erst später im chinesischen Denken eingeführt wurde. Selbstverständlich verlangt diese Tatsache eine ergänzende Analyse. Diese erfolgt im letzten Kapitel dieser Arbeit.

⁷⁴ Longobardi, 2002, S. 124.

Voici la methode qu'ils ont gardée pour chercher, comment le monde visible est sorti du premier principe, ou *cahos*⁷⁵ nommé *Li*. Voyant qu'il étoit necessaire qu'il y eût une cause éternelle des causes visibles, & considerant d'un autre côté, qu'elle n'avoit de soi ni l'efficace, ni l'action propre à donner la naissance aux choses qui en devoient sortir; voïant aussi pour une experience journaliere, que le chaud & le froid sont les principes de la generation & de la corruption, & qu'ils en sont de plus les causes efficientes, ils ont tâché de découvrir comment de la matiere premiere, ou de la *Li*, est sorti la matiere prochaine, dont toutes les choses sont composées; & comment le chaud & le froid, qui sont la source & l'origine de toutes choses, ont été produits.⁷⁶

Die Chinesen hätten im Grunde keine geistige Substanz gekannt, sondern nur unterschiedliche Grade der Materie als *Li*, behauptete Longobardi,⁷⁷ und es sei nicht nur das Prinzip aller materiellen Dinge, sondern auch die Quelle aller menschlichen Tugenden. Es sei die Grundlage der Moral, aller menschlichen Handlungen, betonte Longobardi, was mit der christlichen Vorstellung von Gott völlig inkompatibel sei.

De la *Li* (entant que *Li*) il en émane cinq vertus, qui sont la Pieté, la Justice, la Religion, la Prudence, & Foy avec ses habitudes. De la *Li* qualifiée, & unie avec l'air primitif, émanent les cinq Elements dont on déjà parlé, & toutes les autres qualites & figures corporelles; de sorte que, selon les Philosophes Chinois, toutes les choses physiques et morales sortant de la même source, la *Li*, qu' est elle-même l'Etre de toutes les choses. C'est que fait dire à Confucius, que toutes sa doctrine se reduit à un point qui est la *Li, raison & substance tres-universelle*.⁷⁸

Abschließend sei noch auf ein wichtiges Detail in der Analyse von Longobardi hingewiesen. Und zwar auf die Bezeichnung des *Li* als schöpferische Kraft des Universums und seine Beziehung mit dem Begriff des *Ki*, das älter als der *Li* sei. Die Welt habe für die modernen Chinesen ein Ende in der Zeit und müsste deswegen ewig wieder hervorgebracht werden, was keine direkte Aufgabe des *Li*, sondern des *Ki* sei.

Il faut de plus remarquer, que selon ces Philosophes, après la revolution du nombre d'année que le monde doit durer, le monde finira, & tout retournera au principe d'ou il est sorti ; de telle sorte qu'il n'y aura que la *Li* qui subsistera, accompagnée du *Ki*, qui est aussi ancien qu'elle ; la *Li* commencera à produire une outre monde, lequel étant aussi fini, elle en produira un autre, & ainsi elle produira des modes à l'infini.⁷⁹

⁷⁵ Wenchao Li bezeichnet Longobardis Vergleich des Begriffes *Li* mit dem Chaos als „problematisch“ da es eigentlich in Verbindung mit der Ordnung steht.

⁷⁶ Longobardi, 2002, S. 124.

⁷⁷ Ebd. S. 129.

⁷⁸ Ebd. S. 130.

⁷⁹ Ebd. S. 130.

Des Weiteren ist Longobardis Interpretation des chinesischen Denkens in seinem *Traité* hauptsächlich eine Auslegung des Neokonfuzianismus aber sie ist der Ansatz und wichtigste Referenz für Leibniz' einzige Abhandlung über das chinesische Denken. Mit dem *Traité* berührte Longobardi den zentralen Punkten des modernen chinesischen Denkens. Er wollte zeigen, dass nicht nur die modernen, sondern auch die alten chinesischen Denker Atheisten waren.⁸⁰ Deswegen könnten sie keine Vorstellung von Gott, von den Engeln und von der Seele haben. Longobardi behauptete, dass er selbst in Gesprächen mit chinesischen Gelehrten, wie dem Doktor *Sui-Lo-Ko*, gehört habe,⁸¹ dass im ganzen Universum nur eine einzige Substanz, genannt *Li* oder *Tai-Kie* existiere. Für ihn, fügte Longobardi hinzu, solle der *Xangti* (Le Roy d'enhaut) eigentlich nur der Wirkungscharakter des *Li* sein, der in der Wirklichkeit alles in der Welt regiere.

Da die modernen chinesischen Denker für Longobardi also Atheisten waren, kannten sie keinen Schöpfer und kein allmächtiges, allwissendes Wesen, das vergleichbar mit dem christlichen Gott sein konnte. Sie hatten eine materialistische Kosmogonie und dies zeige, dass die ersten Konfuzianer ebenso Atheisten gewesen seien, da die Modernen nach Longobardi die einzige zuverlässige Quelle für die Interpretation der alten konfuzianischen Schriften waren. Longobardis Interpretation des chinesischen Denkens als Atheismus, und deswegen als inkompatibel mit dem Christentum, ist gewissermaßen von Sainte Marie fortgesetzt und von Leibniz kritisiert worden.

1.3.3 Die Widersprüche zwischen der chinesischen Kosmologie und der christlichen Theologie

Im Gegensatz zu Malebranche lebte der franziskanische Priester Antoine de Sainte Marie viele Jahre in China und konnte deswegen viel mehr empirische Fakten über die Unvereinbarkeit zwischen den Kulturen und Riten der Chinesen und dem christlichen Glauben vorlegen. Seine Abhandlung *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine* ist zusammen mit Longobardis *Traité* von Leibniz in dem *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* analysiert worden.

⁸⁰ Ebd. S. 141.

⁸¹ Ebd. S. 142.

Sainte Marie war ebenfalls ein Gegner der von Pater Matteo Ricci gegründeten Akkomodationsmethode. Als er im Jahr 1633 nach Fu'an in China kam, erfuhr er, dass die zum Christentum konvertierten Chinesen nach wie vor ihre traditionellen Kulte und Riten mit der Erlaubnis der Jesuiten ausübten. Für ihn standen die alten Rituale ganz im Widerspruch zu den katholischen Prinzipien und sollten deswegen allen Christen verboten werden. So beginnt, laut Gernet, der Streit zwischen den Jesuiten und den anderen Orden um die chinesischen Kulte und Riten, der als Ritenstreit bekannt ist.⁸²

Sainte Maries *Traité* handelt hauptsächlich von dessen drei zentralen Problemen: von der Existenz Gottes, den Engeln und der Unsterblichkeit der Seele. In seinem *Traité* geht Sainte Marie am weitesten in der Analyse der chinesischen Kulte und Riten und deren Folgen für die christliche Metaphysik und die katholische Theologie. Ich werde mich jedoch auf seine Auslegung der chinesischen Begriffe *Li* und *Ki* in Bezug auf die europäischen Begriffe *Gott* und *Materie* beschränken, da sie ausreichend für das Verständnis von Leibniz' Interpretation des chinesischen Denkens durch seine Theorie der prästabilierten Harmonie und der natürlichen Theologie sind.

Sainte Maries Aufsatz ist zwar der an Beispielen reichste über die chinesischen Kulte, doch ist er nicht so wertvoll für eine philosophische Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken wie der von Longobardi. Bei Sainte Marie blieb die Diskussion über Kulte und Riten grundsätzlich noch dogmatisch-theologisch, denn er schrieb den *Traité* speziell als Beitrag zur polemischen Auseinandersetzung mit dem chinesischen Riten und Kulturen innerhalb der katholischen Kirche. Doch mit den drei Aufsätzen zusammen erreichte die Debatte ihre höchste metaphysische Ebene im Ritenstreit. Eine deutliche Trennung zwischen christlicher Theologie und Metaphysik gab es zu dieser Zeit und überhaupt in Bezug auf das Thema „China“ nicht; aber mit der von Sainte Marie begonnenen theologischen Diskussion über die chinesische Religion erweiterte sich die Spaltung der christlichen Metaphysik. Sainte Maries Auslegung der chinesischen Riten und Kulte ist zwar, wie alle Schriften des 17. Jahrhunderts über das chinesische Denken, sehr stark an der mittelalterlichen katholischen Weltanschauung orientiert, aber sie ist unentbehrlicher Beitrag für die Entwicklung der theologischen Argumente zu einer

⁸² Gernet, 1984, S. 15.

philosophischen metaphysischen Diskussion mit Leibniz.

Sein *Traité* bildet im Grunde den direkten Gegensatz zur Akkomodationsmethode Riccis, denn er lehnte kategorisch die theologische Neutralität der chinesischen Kulte und Riten ab, indem er ihre Bedeutung als *riti politici* nicht akzeptierte. Die Kulte um Konfuzius, die Erde, den Himmel und um alle anderen Götzen seien der Beweis dafür, dass die Chinesen eine polytheistisch-theologische Perspektive der Welt hätten und deswegen mit dem Christentum unvereinbare religiöse Bräuche ausübten.

C'est ainsi qu'en parlant & en écrivant on appelle tous les sacrifices, que l'on fait dans la Chine au Ciel, à la Terre, aux Idoles; & parce que la langue Chinoise n'a point d'autre caractere, ny d'outre mot qui signifie mieux le sacrifice en general, nos Missionaires ont toûjours employé & employent encore ce mot & ce caractere, soit de vivre voix, soit par écrit, pour exprimer le sant Sacrifice de la Messe. Je suis donc fort étonné, que parmi nous il se trouve quelqu'un qui dise, & qui soûtienne que le culte des Chinois envers Confucius & les Ancêtres, soit une cerimonie purement politique, & non un vray sacrifice.⁸³

Die Ahnenkulte, die Kulte um Konfuzius, den Himmel und die Opferkulte wurden von ihm nicht als bürgerliche Manifestationen, d. h. als *riti politici*, akzeptiert. Im Gegenteil bezeichnete er sie als dem heiligen Opfer in der katholischen Eucharistie entsprechend, was für die Christen nicht annehmbar war. Die Kulte um die Toten mit ihren Speisegaben, überhaupt von frisch gekochtem Essen, wie sie bei den Konfuzianern üblich waren, setzte für Sainte Marie das Bedürfnis der Toten nach konkreten Elementen voraus und zeigte, dass die Seelen der Gestorbenen noch ernährt werden mussten, was eine besondere materielle Auffassung der geistigen Substanz verlangt.

Les Lettres & les plus sçavans croyent, que nos ames sont un petite portion d'air subtil, ou une vapeur ignée & céleste, détachée de la plus subtile matiere du Ciel, d'où elles tirent leur origine, & que lors qu'elles quittent leurs corps, elles remontent au Ciel comme à leur centre, d'où elles sont parties, & où elles se confondent, selon Virgile au 4^e des Geogiques. La Somme Philosophique Chinoise dit, *Que la propre & veritable origine de l'ame aériene est dans le Ciel, où elle vole pour y devenir une même substance avec lui. L'origine du corps est la terre, où il va se resoudre & se changer en elle.*⁸⁴

Mit dem oben zitierten Abschnitt des *Traité* berührt Sainte Marie ein zentrales

⁸³ Sainte Marie, A. : *Traité sur quelques points importants de la Mission de la Chine*, in: Li und Poser (Hrsg.), Frankfurt a. M. 2002, S. 162.

⁸⁴ Ebd. S. 172.

Problem der metaphysischen Diskussion im Ritenstreit: die Existenz und Eigenschaften der Seele und ihre Beziehung zum Himmel in der chinesischen Kultur. Für ihn hatten die Chinesen eine gegenständliche Vorstellung von der Seele, gleich der Luft beim Atmen, die ursprünglich aus dem Himmel stamme und zu ihm zurückkommen solle, um sich wieder an eine gleiche Substanz zu binden.⁸⁵ Die Idee einer Einheit zwischen Seele und Himmel stellte eigentlich kein Problem für die christliche Theologie dar. Aber die Auffassung, dass der Himmel materielle Eigenschaften besäße, dass er als *res extensa* aufzufassen sei, produzierte für Sainte Marie unüberwindbare Widersprüche zwischen der chinesischen Kosmologie und der christlichen Theologie. Der *Xangti* als materiale Substanz sei ein zentraler Begriff nicht nur für die moderne chinesische Weltanschauung sondern auch für die klassische Tradition und spielte auch eine bedeutende Rolle für das Chinesische im modernen China. Er ist auch ein wichtiger Gegenstand des Streites unter den katholischen Priestern am Anfang der Missionsarbeit geworden, nachdem Ricci ihn mit dem christlichen Gott verglichen hatte und später dieser Vergleich von Longobardi vehement zurückgewiesen worden ist.

On trouve d'autres autorités anciennes & nouvelles, qui attribuent au XANGTI cette excellence & cette souveraineté, qui selon le sens de l'expression Chinoise, ne peuvent convenir qu'à notre Dieu Createur. C'est pour cela que le P. Mathieu Ricci assure, que XANGTI est nôtre Dieu, différent seulement par le nom, que XANGTI en Chinois est la même chose que Deus en Latin, & qu'ainsi selon lui les anciens Chinois avoient eu la connaissance du vrai Dieu & des Anges, qu'ils appellent TIEN-XIN, & de l'ame raisonnable qu'ils nomment SING-HOEN, qu'ils avoient connu aussi une autre vie bien heureuse, qui est le Ciel, où quelques-uns de leurs Ancêtres protecteurs du Roïaume, comme on l'a raporté, sont assis à la droite & à la gauche du XANGTI.⁸⁶

Die mit Ricci beginnende Gleichsetzung des chinesischen Begriffes *Xangti* (*Seigneur & Roy tress-haut*)⁸⁷ mit dem christlichen Gott hatte als Hauptziel zu zeigen, dass die alten Chinesen *Gott* kannten. Diese Gleichsetzung war einer der wichtigsten Gründe für den Ritenstreit.⁸⁸ Sainte Marie sah in dem Vergleich unüberwindbare Widersprüche, weil er wichtige katholische Dogmen und christlich theologische Prinzipien in Frage stelle. Da der *Xangti* keine schöpferische Kraft dargestellt habe und der Himmel für die Chinesen praktisch nur materielle Eigenschaft besitze, kam Sainte Marie zum Schluss, dass der chinesische *Xangti*

⁸⁵ Ebd. S. 172.

⁸⁶ Ebd. S. 177.

⁸⁷ Ebd. S. 176.

⁸⁸ Siehe dazu Wenchao Li: 2000, S. 113.

völlig inkompatibel mit der christlichen Gottesvorstellung sei. In der chinesischen Kosmogonie sei die Entstehung aller Dinge keine Angelegenheit des *Xangti*. Ebenso stünde der Ursprung der Lebewesen in keinerlei Verbindung mit dem Xangti wie vergleichsweise mit Gott in der christlichen Schöpfungstheologie, was für Sainte Marie jeden Versuch, den chinesischen *Xangti* mit dem christlichen Gott zu vergleichen, widersprüchlich machte.

Dieser Vergleich löste in der Folge eine theologische Auseinandersetzung über die Vereinbarkeit von christlichem Glauben und religiös-chinesischer Tradition aus. Die Diskussion brachte Sainte Marie in seinem *Traité* zur Darstellung, jedoch nur unter den Aspekt des Schöpfungsproblems, d.h., der Vereinbarkeit von chinesischer Weltentstehungslehre und christlicher Schöpfungstheologie. Der Schwerpunkt des Problems, das mit Ricci entstand und bis in den Ritenstreit hinein führt, kann auf das Verhältnis zwischen dem *Xangti* und der Entstehung der Welt eingeschränkt werden.

Innerhalb der Diskussion über die Gleichsetzung des chinesischen *Xangti* mit dem christlichen *Gott* tauchte der chinesische Begriff *Li* auf, der auch *Tai-Kie* bedeutet, wie Sainte Marie behauptet. In der modernen chinesischen Auffassung der Welt spielt der Begriff *Li* eine wichtige Rolle in der Entstehung aller Dinge und für Sainte Marie unterscheidet er sich nicht von dem *Xangti*, was für ihn widersprüchlich war. Der *Li*, der auch ein Synonym für *Xangti* sei, sei auch das Urelement von allen materiellen Dingen in der Welt. Sowohl Longobardi als auch Sainte Marie sahen unüberwindbare Unvereinbarkeiten zwischen dem chinesischen Denken und den christlichen Prinzipien, aber ihre Auslegungen des Neokonfuzianismus und ihre Ablehnung des Versuchs eines Vergleiches zwischen *Xangti* und Gott von Mateo Ricci, waren die Hauptquellen für Leibniz' einzige Schrift über die natürliche Theologie der Chinesen.

1.3.4 Zurück zu Leibniz Vorstellung der chinesischen Philosophie als natürliche Theologie

Der *Discours sur la Theologie naturelle des Chinois* war nicht nur eine

außergewöhnliche philosophische Abhandlung über das chinesische Denken, sondern auch Leibniz' politischer Versuch, die Diskussion innerhalb des Ritenstreits zu beeinflussen, indem er Riccis Methode verstärkte. Gleich zu Beginn der Abhandlung, im ersten Absatz, zeigt Leibniz deutlich die Richtung seiner Schrift an, indem er behauptet, die Zeremonien, Kulte und Riten der Chinesen aus Mangel an Informationen nicht kommentieren zu wollen, sondern vielmehr eine Analyse nur auf der Sphäre der chinesischen Lehre beruhen zu lassen.⁸⁹ Seine Beschränkung auf die Auslegung der Lehre und seine Weigerung, am Ritenstreit direkt teilzunehmen, ist aber schon eine sehr geschickte Einmischung in den Disput.

Der Leibniz des *Discours* wich strategisch der Diskussion über Zeremonien und Riten aus, wie Cristiane Frémont zutreffend bemerkt,⁹⁰ um zu zeigen, dass die wahre Problematik d.h., die richtige Interpretation des chinesischen Denkens in den Hintergrund der politischen Interessen geraten war. Leibniz zufolge hatte der Ritenstreit einen so starken Einfluss auf die katholische Interpretation der chinesischen Kultur ausgeübt, dass die wahre natürliche Theologie der alten chinesischen Denker, besonders von Konfuzius, verdunkelt worden sei. Im Gegensatz zu Malebranche, Sainte Marie und Longobardi und in Übereinstimmung zu Ricci bemüht sich Leibniz zu zeigen, dass die alte konfuzianische Lehre sich im Einklang mit der christlichen Religion befand, aber durch die modernen chinesischen Interpreten entstellt worden war.

Wie Ricci versuchte Leibniz zu zeigen, dass es einen radikalen Bruch zwischen dem alten chinesischen Denken von Konfuzius und dem Neokonfuzianismus gegeben hatte. Er verglich die Entwicklung des chinesischen Denkens mit der Geschichte des Christentums, in der die Scholastiker ihre eigene Interpretation der Bibel durchgesetzt hatten, und die trotzdem nicht unumstritten angenommen worden war.⁹¹ Für Leibniz vollzogen die Neokonfuzianer eine falsche atheistische Interpretation des konfuzianischen Denkens, und sie sollten deswegen widerlegt werden. Für ihn könne eine richtige Deutung des chinesischen Denkens nur in Bezug auf die ersten konfuzianischen Texte durchgeführt werden, was natürlich

⁸⁹ Leibniz, G.W.: *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, in: Li und Poser (Hrsg.), Frankfurt a. M. 2002, S. 20.

⁹⁰ Frémont, 1987, S. 13.

⁹¹ Leibniz : *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, in: Li und Poser (Hrsg.), 2002, S. 1.

eine grundlegende Frage ergibt: Welche neuen Beiträge könnte Leibniz in der Auseinandersetzung um das chinesische Denken leisten, wenn es ganz klar war, dass er nie in China gewesen war, keine Kenntnis der chinesischen Sprache hatte und ferner alles, was er über das chinesische Denken gelesen hatte, direkt oder indirekt von den Missionaren, besonders von Ricci, Longobardi und Sainte Marie erhielt? Natürlich kann die Frage nur in Bezug auf Leibniz' metaphysisches Denken betrachtet werden, und das ist genau der Kern meiner Analyse.⁹²

Die Rückkehr zum Anfang des Konfuzianismus sollte der Ansatzpunkt für Leibniz' Widerlegung aller Einwände einer möglichen Konversion der Chinesen zum Christentum sein; aber im Gegensatz zu Bouvets Figurismus versuchte er nicht zu beweisen, dass schon bei den alten chinesischen Schriften Elemente des Christentums vorhanden waren, sondern er wollte eher die tendenzielle Vereinbarkeit von Konfuzius' Lehre mit den christlichen Prinzipien zeigen. Laut Leibniz konnten die Chinesen mit ihrer alten Kultur, mit dem echten Konfuzianismus, Christen werden; sie waren Bekehrbare, schon insofern, als sie den Unterschied zwischen Geist und Materie kannten.

On peut douter d'abord, si les Chinois reconnoissent ou ont reconnu des substances spirituelles. Mais apres y avoir bien pensé, je juge qu'ouy, quoyqu'ils n'ayent peutêtre point reconnu ces substances comme separée, et tout à fait hors de la Materie.⁹³

Dass die Chinesen tatsächlich die notwendigen Voraussetzungen besaßen, um Christen zu werden, da sie die Vorstellung einer geistigen Substanz hatten, dies stellte Leibniz nach Lektüre der Abhandlungen von Sainte Marie und Longobardi fest. Im Vorwort der *Novissima Sinica* zeigte Leibniz bereits eine eindeutige Offenheit für das chinesische Denken, jedoch erst im *Discours* behandelt er metaphysische Themen, indem er behauptet, dass die Chinesen zwar vielleicht keine Trennung zwischen den beiden Substanzen kannten, dies aber keinen Widerspruch oder Atheismus implizierte. Die Behauptung, dass die Chinesen vermutlich keine Trennung zwischen *res cogitans* und *res extensa* kannten, aber nicht deswegen die beide Substanzen nicht kannten, zeigt deutlich, dass der Ausgangspunkt seiner Interpretation ganz andere Voraussetzungen als die

⁹² Diese Frage ist der Ausgangspunkt der Arbeit von Sang Hwan Bak Chinesische Philosophie bei Leibniz – Ein Vergleich der Naturkonzepte. In seiner Dissertation analysiert Bak die chinesische Philosophie in Vergleich mit der Monadenlehre.

⁹³ Leibniz : Discours sur la théologie naturelle des Chinois, in: Li und Poser (Hrsg.), 2002, S. 20.

dichotomische Perspektive eines Dualismus wie bei Descartes hatte.

Im dritten Absatz des *Discours*, wie auch im Vorwort der *Novissima Sinica*, erkannte Leibniz das Denken der Chinesen, überhaupt ihre natürliche Theologie, als eine mit Europa ebenbürtige Philosophie an. Die Anerkennung bleibt aber nicht nur im Bereich der Diplomatie, sondern wird weitergeführt als Kritik an der europäischen Metaphysik, insbesondere an der beschränkten scholastischen Vorstellung der Materie, die völlig unvereinbar mit der konfuzianischen Weltauffassung war.

Comme la Chine est un grand Empiere, que ne cede point en entendue à l'Europe cultivée, et la surpasse en populosité et en bonne police; et comme il y a dans la chine une morale extérieure admirable à certains regards, jointe à une doctrine philosophique, ou bien à une Theologie naturelle, venerable par son antiquité, établie et autorisée depuis trois mille ans ou environ, long temps avant la philosophie des Grecs, laquelle est pourtant la première donc le reste de la terre ait des ouvrages, nous saints livres tousjours exceptés; ce seroit une grande imprudence et presomtion à nous autres nouveaux venus auprès d'eux et sortis à peine de la Barbarie, de vouloir condamner une doctrine si ancienne, parce qu'elle ne paroist point s'accorder d'abord avec nos notions scholastiques ordinaires.⁹⁴

Dieser Abschnitt des *Discours* zeigt bereits deutlich die Richtung von Leibniz' Abhandlung, indem er erstens, wie im Vorwort der *Novissima Sinica*, die Tragweite der chinesischen Kultur anerkannte und zweitens, die scholastischen Begriffe als unangemessen für das Verstehen der chinesischen natürlichen Theologie erklärte. Leibniz' Anerkennung der Ebenbürtigkeit von chinesischer und europäischer Kultur deutet gleichzeitig an, dass alle Ablehnungen des alten chinesischen Denkens, weil sie nicht in die üblichen scholastischen Vorstellungen passten, eine *grande imprudence* und *presomtion* gewesen seien. Die Widerlegung des chinesischen Denkens als Atheismus ist recht eigentlich nur eine intensive Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen und cartesianischen Metaphysik, die für Leibniz nicht in der Lage war, ein Denken wie das chinesische zu begreifen. Leibniz sah, im Gegensatz zu Longobardi und Sainte Marie, keinen Widerspruch oder keine atheistische Auffassung in der Behauptung der Chinesen, dass die geistigen Substanzen wie Gott und Seele nur untrennbar mit materiellen Substanzen wie der Welt und dem Leib gedacht werden könnten.

⁹⁴ Ebd. S. 22-23.

Eine durchaus eigenartige metaphysische Auffassung der Materie und dementsprechend des Universums liegt der Leibnizschen Interpretation des chinesischen Denkens zu Grunde, die nur in Verbindung mit seinen metaphysischen Konzepten von Monade, Kraft, universeller und prästablierter Harmonie verstanden werden können. Bei Leibniz, stärker als bei allen anderen Interpreten des chinesischen Denkens, spielt die gesamte Einheit des Systems eine entscheidende Rolle in seinem Urteil über den vermutlichen Materialismus und Atheismus der Chinesen. Im *Discours*, der kurz vor der Monadologie entstand, wird ein Verständnis seines ganzen systematischen Denkens vorausgesetzt.

Unter dem Begriff „Materie“ verstand Leibniz etwas vollkommen anderes als das, was bis zu seiner Zeit diesbezüglich gedacht wurde. Er lehnte im Ganzen sowohl die passive statische scholastische Auffassung der Materie, als auch die extremdualistische cartesianische Trennung zwischen *res cogitans* und *res extensa* ab. Herbert Breger fasste in einem Aufsatz über die Naturphilosophie bei Leibniz dessen Vorstellung von Materie präzise zusammen:

Die materielle Natur ist nichts anderes als die Gesamtheit aller Körper der Monaden. Dies ist jedoch nicht als additive Zusammenfügung zu verstehen, vielmehr sind in jedem Materiestück die Körper unendlich vieler Monaden enthalten. Die Materie ist unendlich geteilt und nach innen unendlich gegliedert: Jedes noch so kleine Materiestück ist einem Fischteich vergleichbar, in dem die Fische Körpern von Monaden entsprechen. „So gibt es nichts Ödes, Unfruchtbares oder Totes im Universum.“⁹⁵

Leibniz' Vorstellung, dass das Universum eine organische, sich bewegende Einheit darstelle, hat die Kraft als innerstes Prinzip.⁹⁶ „Das Universum, welches es auch sein mag,“ heißt es bei Leibniz, „ist völlig aus einem Stück, wie ein Ozean. Die geringste Bewegung erstreckt hier ihre Wirkung bis auf die weiteste Entfernung.“⁹⁷ Alles im Universum und natürlich in der Welt steht miteinander verbunden in einer universellen Harmonie, die von Gott als die beste Möglichkeit aller Welten geschaffen wurde. Leibniz machte einen Unterschied zwischen universeller und prästablierter Harmonie. Die universelle Harmonie gewährleistet das harmonische bewegliche Vorhandensein aller Dinge im Universum, von der abgestimmten Koexistenz aller Monaden bis zu den ordentlichen Bewegungen der Planeten in

⁹⁵ Breger, Herbert: Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Böhme (Hrsg.) *Klassiker der Naturphilosophie*, München 1989, S. 192.

⁹⁶ Holz, H. H.: *Gottfried Wilhelm Leibniz – Eine Monographie*, Leipzig 1983, S. 7.

⁹⁷ Leibniz, G. W.: *Die Theodizee*, Hamburg 1968, S. 221.

ihrer Laufbahnen. Die prästabilisierte Harmonie aber ist eigentlich Leibniz' Antwort auf das Leib-Seele-Problem, d.h. auf das Problem der Kommunikation der Substanzen. Descartes gab eine physikalische materialistische Lösung für dieses Problem, in dem er behauptete, dass die Zirbeldrüse im Gehirn die Verbindung zwischen *res cogitans* und *res extensa* herstelle. Leibniz lehnte Descartes Lösung ab, in dem er sie durch seine Theorie der prästabilisierten Harmonie ersetzte.

In der Theorie der prästabilisierten Harmonie gab Leibniz eine theologisch-metaphysische Lösung sowohl für das Problem des Kontakts zwischen Leib und Seele, als auch für das Problem der Verbindung zwischen allen Monaden in der Welt: Gott habe bei der Schöpfung alle Bewegungen und alle Beziehungen im Universum genau aufeinander abgestimmt. Zur Veranschaulichung seiner Theorie der prästabilisierten Harmonie verwendete Leibniz das Beispiel von zwei Pendeluhr, die in einer genauen Synchronie laufen. Die Uhren konnten für Leibniz auf drei verschiedene Weisen immer synchron arbeiten.⁹⁸ Die erste Möglichkeit sei, dass ein Uhrmacher ständig auf die Uhren aufpasse, um sie immer dann, wenn sie beginnen von einander abzuweichen, in Übereinstimmung zu halten, d.h., er sollte jederzeit bereit für eine Intervention sein. Die zweite Möglichkeit bestehe darin, dass die Uhren fortdauernd in Kontakt miteinander liefen, so dass die Bewegung eines Uhrpendels das andere so stark beeinflusse, dass beide Pendel sich stets synchron bewegten. Schließlich und drittens solle der Uhrmacher so perfekte Uhren produzieren können, dass sie im Moment der Herstellung derart präzise aufeinander abgestimmt seien, um für allezeit in perfekter Synchronie zu arbeiten, als wären sie eins.

Das erste Beispiel sei die occasionalistische Lösung von Malebranche und eigentlich keine Antwort für das Problem der Beziehung zwischen Leib und Seele, da Gott ständig in der Welt intervenieren müsse, was für Leibniz Gottes Vollkommenheit in Frage stellt. Das zweite Beispiel sei die materialistische cartesianische Lösung und sie müsse im Prinzip abgelehnt werden, da kein Berührungspunkt zwischen *res cogitans* und *res extensa* vorhanden sei. Aus Leibniz' Sicht bleibt das Problem also auch bei Descartes noch ungelöst. Das dritte Beispiel sei die Lösung der prästabilisierten Harmonie. Nach Leibniz hat Gott am Anfang alle Beziehungen zwischen den Monaden vorherbestimmt. Direkte

⁹⁸ Ebd. S. 232.

Wirkungen zwischen den Monaden, wie Descartes sie annahm, gab es bei Leibniz nicht. Die völlige Übereinstimmung zwischen Materie und Geist sei nicht möglich, da sie zwei vollkommen verschiedenen Bereichen angehören. Diese seien jedoch von Gott so perfekt bestimmt worden, dass man denken könnte, sie bilden eine Einheit, da die Monaden keine Öffnungen für eine Kommunikation unter einander hätten.⁹⁹

Daher mußte ich auf dieses System kommen, nach welchem Gott die Seele uranfänglich so erschaffen hat, daß sie alles in ihrem Körper Geschehende ordnungsgemäß erzeugen und vorstellen muß, und den Körper so, daß er seinerseits tun muß, was die Seele befiehlt. So müssen die Gesetze, die die Gedanken der Seele in der Ordnung der Endursachen und nach der Aufeinanderfolge der Perzeptionen verbinden, Bilder hervorrufen, die mit den Eindrücken der Körper auf unsere Organe zusammentreffen und übereinstimmen; und ebenso müssen die Bewegungsgesetze der Körper, die in der Ordnung der bewirkenden Ursachen voneinander abhängen, mit den Gedanken der Seele derart zusammentreffen und in Übereinstimmung sein, daß der Körper zu handeln genötigt wird in demselben Augenblick, wo die Seele es wünscht.¹⁰⁰

Leibniz' Theorie der prästabilierten Harmonie ist nicht nur eine wichtige Stellungnahme zum Problem der Kommunikation zwischen den Substanzen, sondern auch der Ausgangspunkt für Leibniz' Interpretation des chinesischen Denkens. Leibniz lehnte Longobardis' Bezeichnung des chinesischen Denkens als Materialismus ab, weil der Begriff von Ursubstanz bei den Chinesen und die Materie in der scholastischen Tradition verschiedene Dinge seien. Die direkte Identifizierung des Begriffes *Li* mit der Materie sah Leibniz als ein Missverständnis, das nur mit neuen metaphysischen Begriffen gelöst werden könne. Leibniz stellte fest, dass es keinen Widerspruch im chinesischen Denken darstelle, wenn behauptet wird, dass *Li* auch die Urmaterie sei. Zwar hätten die Chinesen noch nicht die prästabilierte Harmonie gekannt,¹⁰¹ was jedoch nicht notwendig Materialismus bedeute, sondern lediglich keine Trennung zwischen Leib und Seele erforderlich mache. Die prästabilierte Harmonie stehe in enger Verbindung mit einer vernünftigen theologischen Vorstellung der Welt, die über die Offenbarungstheologie hinausgehe.

Leibniz sah keinen unüberwindbaren Widerspruch in der Annahme, dass der chinesische *Ki* von dem *Li* kam und beide materiellen Eigenschaften besaßen, da

⁹⁹ Leibniz, G.W.: *Monadologie*, Frankfurt a. M. und Leipzig, 1996, S. 13.

¹⁰⁰ Leibniz: 1968, S. 136.

¹⁰¹ Leibniz: *Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, in: Li und Poser (Hrsg.), 2002, S. 84.

für ihn sogar die Engel und die vernünftige Seele Körper hätten. “Je suis d’avis aussi que l’Ame raisonnable n’est jamais depouillée de tout corps. »¹⁰² Für ihn entsprach der *Ki* der Materie und der *Li* solle unbedingt etwas anderes sein als die bloß passive Materie der Scholastiker, was Longobardis und Sainte Maries Auslegung des chinesischen Denkens als Materialismus inakzeptabel mache. Der chinesische *Li* solle eine schöpferische Kraft haben.

Mais pour venir au detail, je ne voy point comment il soit possible, que les Chinois puissent de la matiere premiere, telle que nos philosophes l’enseignent dans leur[s] Ecoles, qui est une chose purement passive, sans regle et sans forme, tirer l’origine de l’action, de la regle et des formes. Je ne les crois pas assés stupides et absurdes pour cela. Cette matiere premiere scholastique n’a point d’autre perfection au delà de l’Etre, que celle de la receptivité, de la puissance passive. Elle n’a rien que la capacité de pouvoir percevoir toutes sortes de figures, de mouvemens, de formes. Mais elle n’en sauroit être la source, et il est clair comme le jour, que la puissance active et la perception qui regle cette puissance active, pour operer d’une maniere determinée, ne luy convient pas. Ainsi je crois que c’est tres mal à propos qu’on fait passer le Li des Chinois, qui est la Raison ou la Regle, pour las matiere premiere.¹⁰³

Da die chinesischen Denker noch nicht die prästabilisierte Harmonie kannten, sei es für sie, wie für viele europäische Philosophen, noch nicht möglich gewesen, eine klare Trennung zwischen Leib und Seele zu vollziehen, aber dies bedeute nicht, dass sie nur materielle Eigenschaften in der Welt sehen könnten. Der *Li* könne keine passive scholastische Materie sein, er müsse eigentlich ein höheres Attribut haben. Leibniz interpretierte den *Li* außerdem in einer besonderen Perspektive, indem er behauptete, dass es nicht nur ein *Li*, sondern *Lis* gebe, die aus dem großen *Li* hervorgingen. „ Il ne dit pas non plus que le Li est la matiere des choses, mais il semble insinuer que les Lis particuliers sont une emanation du grand Li plus ou moins parfaits «.¹⁰⁴

Der Schlüssel für das Verständnis der Affinitätsbeziehung zwischen Leibniz und dem chinesische Denken bei seiner Auslegung des neokonfuzianischen Begriffes *Li* findet sich in seiner Theorie der prästabilisierten Harmonie, Monaden und Materie. Die leibnizsche Opposition gegen das scholastisch-cartesianischen Denken macht sich am deutlichsten in der Problematik der Leib-Seele-Beziehung bemerkbar, indem er mit der Idee der Harmonie den Dualismus von Descartes' und seiner

¹⁰² Ebd. S. 20 – 21.

¹⁰³ Ebd. S. 34.

¹⁰⁴ Ebd. S. 38.

Anhängern ablehnt. Die Vorstellung, dass das Universum eine organische Einheit bilde, ist eigentlich die zentrale Brücke, die Leibniz und China verbindet.

Bei Leibniz kann man zum ersten Mal nach dem Vorhandensein eines Gespräches fragen. Allerdings bedeutet diese Frage allein noch nicht, dass ein Dialog als solcher bereits zustande kam. Leibniz hatte sich sehr intensiv mit dem chinesischen Denken beschäftigt, und es besteht durchaus die Möglichkeit, dass er von der chinesischen Philosophie beeinflusst worden ist, was noch im letzten Kapitel erörtert wird. Er sammelte im Laufe seines Lebens viele Informationen über die Chinesen und seine Interpretation der chinesischen Philosophie ist von besonderer Wichtigkeit in der Geschichte der Beziehung der beiden Denkformen. Dennoch bleibt Leibniz im Rahmen der Auslegung des neokonfuzianischen Zhu Xi. Zudem ist offensichtlich, wie bei allen seinen Zeitgenossen, dass Leibniz die gesamte alte chinesische Philosophie nicht kannte. Ob ihm bewusst war, dass seine Interpretation des chinesischen Denkens auf den Neokonfuzianismus beschränkt geblieben ist, wie etwa Karin Yamaguchi fragte,¹⁰⁵ erscheint hier durchaus viel weniger wichtig als seine Kritik an der scholastischen Darstellung des chinesischen Denkens.

Leibniz hatte zwar nicht so viele Informationen und Erkenntnisse über China wie Bouvet, Grimaldi, Sainte Marie und Longobardi, jedoch verband er die ihm zur Verfügung stehenden Informationen mit seiner einheitlichen systematischen Weltauffassung und schuf damit eine ganz neue und geniale Vorstellung über das chinesische Denken. Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert gab die Gelegenheit für die fruchtbarste Auseinandersetzung zwischen der europäischen und chinesischen Weltanschauung bis in das 20. Jahrhundert, und der Leibniz'sche Beitrag kann als Ausgangspunkt der Entstehung des Gespräches zwischen europäischem und chinesischem Denken betrachtet werden.

1.4 Die praktische Philosophie der Chinesen als Beispiel für die Trennung zwischen Moral und Religion

¹⁰⁵ Yamaguchi, Karin: Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus, in: Li und Poser (Hrsg.), Das Neuste über China, S. 226.

Die bei Leibniz auf hohem Niveau begonnene philosophische Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken setzte Wolff fort. In seiner Auslegung, die als ein Höhepunkt der deutschen Aufklärung gelten kann, dient das chinesische Denken als Exempel für die aufklärerische Moral. In seiner *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*¹⁰⁶ deutet er die chinesische Morallehre als Beweis für die Möglichkeit einer von der Religion unabhängigen Begründung der Ethikprinzipien. Nach Wolff gilt China als das vollkommene Beispiel für die Durchführung einer vernünftigen Moral, die auf allen Ebenen der Gesellschaft zu finden sei. Unabhängig davon, dass Wolff, wie Albrecht behauptet,¹⁰⁷ nichts Neues zur Leibnizschen Interpretation des chinesischen Denkens hinzugefügt hat, hat er jedoch deutlicher als je zuvor die Moral des gesamten Volkes gelobt, und nicht nur die Lehre einiger Gelehrter. Im alten China hätten die Fürsten ihren Untertanen die „Richtschnur der höchsten Vollkommenheit vermittelt“¹⁰⁸ und die ganze Bevölkerung würde ihren guten Worten und Beispielen folgen, was als Konsequenz ein glückseliges und harmonisches Zusammenleben ermögliche. Für Wolff war die konfuzianische Morallehre das Ergebnis eines sorgfältigen Studiums und einer Zusammenfassung der Annalen der alten Kaiser und Könige. Konfuzius hätte nichts Neues geschaffen,¹⁰⁹ sondern lediglich die alten Sitten und Morallehren durchdacht und seinen zahlreichen Schülern übermitteln, die diese an alle Schichten der chinesischen Gesellschaft weitergaben.¹¹⁰ Konfuzius bedeutete für Wolff die Wiederherstellung einer bereits existierenden Ethik. Er betrachtete ihn als ein „Geschenk der göttlichen Vorsehung“¹¹¹ an China in einer Zeit, als für die chinesische Gesellschaft eine eminente Gefahr bestand, in einen Zustand des Verfalls zu geraten.

So wie *Sokrates* das Bild eines Menschen verkörpert, der ganz von der Frage erfüllt war, wie man denn leben solle, sind für *Wolff* offenbar auch *Konfuzius* und dessen Schüler Menschen gewesen, die sich mit den Maximen einer *natürlichen Sittenlehre* der Lebenssituation der Bürger ihrer Zeit angenommen, zugleich aber auch einen Idealkodex sittlicher Verhaltensnormen überliefert hätten, der auch für den nach Orientierung suchenden Menschen des 18. Jahrhunderts noch Gültigkeit

¹⁰⁶ Die Prorektoratsrede wurde am 12. Juli 1721 an der Friedrichs-Universität zu Halle gehalten, als er das Prorektorat seinem Nachfolger, dem Pietisten Joachim Lange, übergab.

¹⁰⁷ Siehe Michel Albrecht: Einleitung von Wolff' Die Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, Hamburg 1985, S. XLII.

¹⁰⁸ Ebd. S.13.

¹⁰⁹ Ebd. S.17.

¹¹⁰ Die Vorstellung von Konfuzius als Überlieferer stammt von ihm selbst. Siehe dazu: Albrecht, Michael: Einleitung, S. XXXIX.

¹¹¹ Wolff, C.: Die Rede über die praktische Philosophie der Chinesen, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1985, S. XLII.

als Anleitung zu gutem und richtigem Leben besitze.¹¹²

Aus der obigen Überlegung von Lühmann kann abgeleitet werden, dass die chinesische konfuzianische Ethik auch als Vorbild für die christlichen Europäer dienen sollte. Natürlich taucht dann sofort die Frage auf, ob Wolff einverstanden gewesen wäre – wie es Leibniz in der *Novissima Sinica* angedeutet hatte – dass die Chinesen ebenfalls Missionare nach Europa schicken könnten, um die Europäer die natürliche Theologie zu lehren. Auf diese Frage würde Wolff, wie Wenchao Li behauptet,¹¹³ nicht nur kategorisch mit Nein geantwortet haben, sondern er würde sogar ein heftiger Gegner des Vorhabens gewesen sein. Denn die Chinesen hätten weder eine natürliche Theologie noch eine Offenbarungstheologie gekannt. „Darum konnten sie sich nur der Kräfte der Natur – und zwar solcher, die frei von jeder Religion sind – bedienen, um die Ausübung der Tugend zu befördern“.¹¹⁴

Nur die Kräfte der Natur hätten für die alten Chinesen die Grundlage ihrer moralischen Handlungen dargestellt, behauptete Wolff. Sie fürchteten weder eine ewige Bestrafung noch strebten sie eine himmlische Belohnung nach dem Tod an; sie kannten keine religiösen Beweggründe und hatten keine Vorstellung von einer Macht außerhalb der natürlichen Welt, die ihr moralisches Leben bestimmen könnte. Die Kräfte der Natur bringen für Wolff den menschlichen Geist mit seiner Fähigkeit hervor, das Böse vom Guten zu unterscheiden.¹¹⁵

Da also der Mensch, der sich der Kräfte der Natur bedient, das Gute vom Bösen unterscheiden kann, von der Süßigkeit des Guten ergriffen werden kann, die Bitterkeit des Bösen verschmähen und eines Vorsatzes eingedenk bleiben kann, so sehe ich nicht, wie jemand die Stirn haben könnte, zu leugnen, daß es einige Kräfte der Natur gibt, die zur Ausübung der Tugend und zur Vermeidung der Laster ausreichen. Und da ja die Chinesen, denen kein anderer als nur dieser Gebrauch ihrer Kräfte übriggeblieben war, sich durch die Berühmtheit ihrer Tugend und Klugheit auszeichneten, zeigten sie durch ihr Beispiel vollauf, daß der Gebrauch dieser Kräfte nicht erfolglos bleibt.¹¹⁶

Die Chinesen hatten nach Wolff eine praktische Philosophie entwickelt, der nur die natürliche Anwendung der Vernunft zu Grunde lag. Denn die Vernunft war die

¹¹² Lühmann, Werner: Konfuzius, Wiesbaden, 2003, S.63.

¹¹³ Li, Wenchao: Zur Frage der natürlichen Theologie – Leibniz und Christian Wolff, in: Li/Poser (Hrsg.) S. 325.

¹¹⁴ Wolff, 1985, S. 27

¹¹⁵ Ebd. S. 31.

¹¹⁶ Ebd. S. 33.

höchste Leistung der Naturkräfte und sie allein konnte - wie etwa in der konfuzianischen Morallehre - ausreichende Lösungen für die Probleme der Ethik geben.

Wer aber seinen Geist zur deutlichen Erkenntnis der Dinge erhebt und durch dasjenige Streben, das die Philosophen das vernünftige nennen, zum Guten angetrieben wird, der wird durch den freien Willen zu guten Handlungen bestimmt und braucht, um beim Guten zu bleiben, keinen Herren, da er ja den inneren Unterschied zwischen Gut und Böse erkennt und ihn, wenn es nötig ist, anderen zureichend erklären kann. Wer bei der Ausbildung der menschlichen Sitten besser darauf geachtet hätte als die Chinesen, den kenne ich in der Tat nicht.¹¹⁷

Mit dieser *Rede* erreichte die deutsche philosophische Aufklärung ihren Höhepunkt, indem Wolff der Vernunft unbeschränkte Macht über die Bestimmung des menschlichen Handelns gab. Im Gegensatz zu Leibniz lehnte Wolff die Existenz einer natürlichen Theologie im konfuzianischen Denken ab und verfocht die Position, dass schon im alten China die reine Vernunft als Grundlage der Moral angenommen worden war. „Die Vernunft wird autonom und frei von theologischer Rückbindung. An einer Übereinstimmung von Theologie und Metaphysik à la Leibniz wird nicht weiter gearbeitet, weil sie für die praktische Philosophie überflüssig geworden ist.“¹¹⁸ Dem Vorrang der Vernunft in China gegenüber der religiösen Begründung der Moral korrespondiert das System des Naturrechts in Wolffs Denken.

So richten die Chinesen ihre sämtliche Handlungen auf die höchste Vollkommenheit – die eigene und die von anderen – als den Endzweck aus. Daß in dieser Ausrichtung der Handlungen der Inbegriff des gesamten Naturrechts, ja, alles, was in unseren Handlungen – unter welchem Namen auch immer – lobenswert ist, enthalten ist, ist von mir schon längst bewiesen worden.¹¹⁹

Die Prorektoratsrede könnte, wie hier von mir vorgestellt, als ein bedingungsloses Lob auf die praktische Philosophie der Chinesen betrachtet werden, doch war sie genau dies nicht. Wolff wollte mit seiner Verteidigung des Konfuzianismus in erster Linie zeigen, dass der Mensch von Natur aus - im Besitz eines gesunden Verstandes - die Fähigkeit habe, die Entscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen zu treffen. Die konfuzianische Ethik stelle die höchste moralische Leistung dar, derer der Mensch ohne Hilfe einer natürlichen oder der christlichen Theologie

¹¹⁷ Ebd. S. 37.

¹¹⁸ Li, Wenchao: Zur Frage der natürlichen Theologie – Leibniz und Christian Wolff, in: Li / Poser (Hrsg.), Das Neueste über China, S. 326.

¹¹⁹ Wolff, 1985, S. 55.

fähig sei. Für Wolff hatten die Chinesen aber keine optimale Ethik, sie kannten eigentlich nur den untersten Grad der Tugend, da sie weder eine natürliche Theologie noch eine Offenbarungsreligion kannten. Mit seiner Rede wollte Wolff, so scheint es, im Grunde nur zeigen, dass die Chinesen lange und erfolgreich das angewendet hätten, was er in seiner Theorie hervorgebracht habe. Sein Lob der chinesischen Moral diente eigentlich der Begründung seines eigenen aufklärerischen Prinzips der Trennung von Moral und Religion. Wolffs Auslegung des konfuzianischen Denkens in der *Rede* hat, wie Wenchao Li darstellte,¹²⁰ viele Schwierigkeiten aufgedeckt, aber sie kann dennoch als die positivste Rezeption der praktischen Philosophie der Chinesen in der deutschen Aufklärung bezeichnet werden.

Die von Christian Wolff in Halle gehaltene *Rede* ist als staatsgefährdender Atheismus bezeichnet und Wolff als *persona non grata* betrachtet worden;¹²¹ er musste das preußische Gebiet verlassen. Seine Vertreibung aus Halle zeigt eigentlich nur, dass die Bereitschaft zur Auseinandersetzung mit anderen Weltperspektiven in Deutschland um 1721 denkbar gering war. Über China war Wolff mit Sicherheit nicht so gut informiert wie Leibniz. Seine Beiträge zur Erkenntnis der Kultur und des Denkens der Chinesen sind unbedeutend zu nennen, wenn man sie mit denen von Leibniz vergleicht; die Besonderheit der *Rede* lag jedoch in der bestätigenden Funktion der chinesischen Moral für eine gänzlich neue Perspektive der Moral, welche die für die deutsche Aufklärung eigentümliche ist.

¹²⁰ Siehe Wenchao Li: Zur Frage der natürlichen Theologie – Leibniz und Christian Wolff, S. 327 – 328.

¹²¹ Die Ausweisung von Wolff ist eigentlich Folge einer theologischen Diskussion zwischen Pietismus und Aufklärung in Halle, wo die beiden Strömungen in Deutschland die stärksten Vertreter hatten unter anderem Wolff und den neuen Prorektor. Siehe noch dazu die Einleitung der *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* von Michael Albrecht S. XLVI – LIII.

Kapitel 2 Die negative Interpretation des chinesischen Denkens bei Herder, Hegel und Schelling

Die deutsche philosophische Interpretation des chinesischen Denkens erreichte mit Herder, Hegel und Schelling eine neue Ebene der Rezeption der chinesischen Kultur in Europa; sie muss als eine Wende in der westlichen Vorstellung über China betrachtet werden. Mit diesen Philosophen kam es in der deutschen Philosophie zu einem Ende der Sinophilie und es begann die Ära der Sinophobie.¹²² Der gute Anfang, der mit Leibniz gemacht worden war und die zeitgemäße Fortsetzung mit Wolff fand durch die Auslegungen von Herder, Hegel und Schelling ihr Ende; sie stellt einen radikalen Bruch mit der möglichen positiven Kontinuität in Richtung auf den Beginn eines Gespräches zwischen deutschem und chinesischem Denken dar. Vor allem mit Herder und Hegel setzte in der deutschen Philosophie eine negative Interpretation des östlichen Denkens im Allgemeinen und insbesondere der chinesischen Welt ein, die bis in den zwanzigsten Jahrhundert hinein sehr stark die Vorstellungen der westlichen Philosophen über das chinesischen Denken beeinflussten.

Als negative Interpretation bezeichne ich nicht die kritische Auslegung eines Denkens, sondern eine Vorurteilen verhaftete Argumentation. Unkenntnis, unbegründete, pejorative Behauptungen, bloße Instrumentalisierung und absichtliches Missverstehen sind die wichtigsten Merkmale einer solchen negativen Interpretation. Sie unterscheidet sich von ihrem positiven Äquivalent nicht durch das Nichteinverständnis, sondern durch eine voreingenommene Abgeschlossenheit gegenüber dem Fremden. Die Beiträge der drei Philosophen für das europäische Denken sind insgesamt fraglos unschätzbar; das ändert aber nichts daran, dass ihre Auffassungen von der chinesischen Kultur in manchen

¹²² Die Begriffe Sinophilie und Sinophobie sind von Étienne in: *L'Europe chinoise* eingeführt worden, um den Übergang von den ersten begeisterten und positiven Einschätzungen der chinesischen Kultur zum diametralen Gegenteil im 18. Jahrhundert in Frankreich zu bezeichnen.

Aspekten völlig willkürlich sind und deshalb keinesfalls einer kritischen Überprüfung standhalten können. Herders, Hegels wie Schellings Kommentare über China unterscheiden sich radikal von allem, was bis dato über China geschrieben wurde. Ein Zitat aus dem Buch von Lühmann über die Konfuzius-Rezeption in der deutschen Philosophie fasst die zentrale Idee des neuen Standes der deutschen Auslegung des chinesischen Denkens zusammen:

Vergessen war die zu Zeiten eines *Leibniz* oder *Wolff* immer wieder beschworene Ebenbürtigkeit konfuzianischer Ideen mit der Philosophie des Abendlandes. Die Klassikerübersetzungen der Jesuiten verstaubten in den Bibliotheken, und selbst die allgemeine Vorliebe für Chinoiserien, die inzwischen schon die biedermeierlichen Stuben großbürgerlicher Familien erreicht hatte, schwand dahin und machte einer bornierten Überheblichkeit gegenüber allem Fremden sowie einem zunehmenden Mangel an Bereitschaft zu geistiger Auseinandersetzung mit den Werken der außereuropäischen Denker Platz. Der Begriff des *genetischen Nationalcharakters*, von *Johann Gottfried Herder* (1744-1803) in den ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘ (1784/91) erstmals geprägt, umschreibt ziemlich genau jenes eurozentrische Denkmuster, das die vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit der Philosophie des alten Chinas für geraume Zeit blockieren sollte.¹²³

Lühmanns Kommentar berührt die wichtigsten Punkte der herderschen Interpretation des chinesischen Denkens, die auch als Basis für Hegels Bemerkungen über China dienen. Schellings Analyse des chinesischen Denkens steht jedoch in einer ambivalenten Lage, da er sowohl als Fortsetzung der negativen Interpretation als auch eine neue Momente der Auslegung des chinesischen Denkens in der deutschen Philosophie betrachten kann.

2.1 Die chinesische Kultur als eine balsamierte Mumie

Für Herder war der bereits erwähnte „genetische Nationalcharakter“ der Chinesen das entscheidende Hindernis für einen Fortschritt der Kultur in Richtung einer europäischen wissenschaftlichen Entwicklung. Die von Herder behauptete Barriere für die weitere Entfaltung der chinesischen Kultur könne auch in faktischen Aspekten wahrgenommen werden, wie in geographischen Stellungen und körperlichen Eigenschaften. Schon in ihrem Charakter, ihrem Wohnort und ihrer Herkunft könnten, behauptete Herder, diese Hindernisse wahrgenommen

¹²³ Lühmann, 2003, S. 84.

werden.¹²⁴ Ganz im Gegensatz zu Leibniz, der sich über die Doktrin der Chinesen äußern wollte, nicht aber über ihre allgemeinen Sitten, um sich mit den philosophisch metaphysischen Begriffen des konfuzianischen Denkens grundlegend auseinanderzusetzen, hielt Herder sich an die oberflächlichen Merkmale der chinesische Kultur.

Es ist auf diese Stelle der Erdkugel hingepflanzt und wie die Magnetnadel in China nicht die europäische Abweichung hat, so konnten aus diesem Menschenstamme in dieser Region auch niemals Griechen oder Römer werden. Chinesen waren und blieben sie, ein Volkstamm mit kleinen Augen, einer stumpfen Nase, platter Stirn, wenig Bart, großen Ohren und einem dicken Bauch von der Natur begabet; was diese Organisation hervorbringen konnte, hat sie hervorgebracht; etwas anders kann man vor ihr nicht fordern.¹²⁵

Ihre mongolische, nomadische Herkunft bewirke bei den Chinesen eine Neigung zum Despotismus. Das Besondere an Herders Analyse ist, dass er sie auf angeblich biologische Eigenschaften der Chinesen gründete. Von derart von der Natur benachteiligten Geschöpfen, wie er die Chinesen sieht, könne nichts Besseres erwartet werden. Die politische Organisation der Chinesen sei noch in einem elementaren Abhängigkeitszustand, wie auch erwachsene Männer sich noch in einem Verhältnis von kindlichem Gehorsam gegenüber dem Despoten befänden. Herder betrachtet die „kindische Gefangenschaft der Vernunft“ in China als negativen Einfluss bei der Bildung des Staates und in der Entfaltung der Geschichte, die hoffnungslos rückständig sei.¹²⁶ Der Mangel an einer dynamischen Entwicklung in der chinesischen Kultur ist für Herder, Hegel und Schelling die Folge einer Gesellschaft ohne freie Menschen:

Kann man sich wundern, daß eine Nation dieser Art nach Europäischem Maßstabe in Wissenschaften wenig erfunden? Ja dass sie Jahrtausende hindurch sich auf derselben Stelle erhalten habe? Selbst ihre Moral - und Gesetzbücher gehen immer im Kreise umher und sagen auf hundert Weisen, genau und sorgfältig, mit regelmäßiger Heuchelei von kindlichen Pflichten immer dasselbe. Astronomie und Musik, Poesie und Kriegskunst, Malerei und Architektur sind bei ihnen, wie sie vor Jahrhunderten waren, Kinder ihrer ewigen Gesetze und unabänderlich – kindischen Einrichtung. Das Reich ist eine balsamierte Mumie, mit Hieroglyphen bemalt und mit Seide umwunden; ihr innerer Kreislauf ist wie das Leben der schlafenden Wintertiere.¹²⁷

Diese so genannte einbalsamierte Mumie könne nie etwas dem römischen oder

¹²⁴ Herder, J.G.: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, R. Löwith – Wiesbaden , S. 281.

¹²⁵ Ebd. S. 282.

¹²⁶ Ebd. S. 284.

¹²⁷ Ebd. S. 284.

griechischen Denken Gleichwertiges hervorbringen. Chinesische Kultur und Politik verlieren mit Herder und Hegel nicht nur ihren Vorbildcharakter, sie müssen sogar als abschreckende Beispiele herhalten. So gilt für beide Philosophen die von Leibniz und Wolff gelobte Moral als eine ewige Wiederholung kindlicher Pflichten. Die von Herder entwickelte Ansicht, dass die chinesische Kultur selbst ein Hindernis für ihren Fortgang sei und sein Bild der chinesischen Geschichte als eine balsamierte Mumie waren in seiner Zeit so verbreitet, dass sie an allen Universitäten und wissenschaftlichen Akademien fast wörtlich wiederholt wurden.¹²⁸ Es ist sehr wahrscheinlich, dass Hegel und Schelling von Herders Ideen beeinflusst worden ist, doch darf man wohl von Ähnlichkeiten zwischen den beiden Interpretationen sprechen. In den Schriften Hegels ist es nicht möglich, direkt zu erfahren, ob er Herders Überlegungen bezüglich Chinas als Ausgangspunkt seiner Kommentare übernahm, da er dem Leser unzureichenden Aufschluss über seine Quellen gibt. Bei Herder sind jedenfalls schon die wichtigen Ansätze für Hegels und Schellings Interpretation des chinesischen Denkens zu erkennen.

2.2 Die chinesische Sprache als Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaft

Mit Hegel erreichte die deutsche Auslegung des chinesischen Denkens ihren Tiefpunkt. Seine Deutung des chinesischen Denkens ist keine wissenschaftliche Untersuchung der chinesischen Kultur und schon gar keine Interpretation der konfuzianischen kanonischen Bücher. Gleichwohl ist sie in der Geschichte der westlichen Philosophie ungleich einflussreicher geworden als Leibniz' vergleichsweise sorgfältige Deutung und sie bestimmte mithin die europäische Auffassung über das chinesische Denken sehr nachhaltig. Die mit Leibniz entstandene Offenheit für das Gespräch mit der chinesischen Weltauffassung ist mit Hegel zerbrochen. Mit letzterem fängt eine neue Epoche an, die bis heute eine sehr starke Resonanz in der Philosophie findet.

Für meine Analyse der hegelschen Interpretation des chinesischen Denkens sind

¹²⁸ Spengler, Tilman: Die Entdeckung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte, in: Needham, Wissenschaftler Universalismus, Frankfurt a. M. 1977, S. 14.

im Grunde seine Beispiele wichtiger als die interne Kohärenz des ganzen Systems, d.h. ich möchte nicht untersuchen, ob sich seine Interpretation des chinesischen Denkens in Übereinstimmung mit seinem philosophischen System befindet, sondern ob seine Behauptungen über die chinesische Kultur haltbar sind. Mit ihm tauchte zum ersten Mal in der Geschichte der europäischen Philosophie eine endgültige Beurteilung des Denkens in China als unphilosophisch auf. Bis zu Hegel versuchten die Philosophen, die über China schrieben, zu zeigen, dass die Chinesen zwar eine gute Moral und Politik hätten, ob sie unterdessen wirkliche Philosophen waren, lies man offen.

Hegel vertrat wie niemand zuvor seine Auffassung von Philosophie so deutlich und schloss somit das orientalische Denken aus der Geschichte der Philosophie kategorisch aus.¹²⁹ Die Philosophie sei in ihrem Ursprung ausschließlich Griechisch. Für Hegel hatte die Philosophie ihren Anfang in der Vorsokratischen Welt, bei Parmenides und Heraklit. Dass die westliche Philosophie ihren Anfang in Griechenland hatte, war eigentlich schon vorher bekannt, aber Hegels Interpretation ihres Anfangs geschieht durch den radikalen Ausschluss von anderem Denken aus dem Bereich des Philosophierens. Die Philosophie konnte nur in Griechenland entstehen, dort, wo der Mensch der Antike Freiheit erfahren hatte, behauptet Hegel.

Die eigentliche Philosophie beginnt im Okzident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseins auf, das natürliche Bewußtsein in sich unter und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; das Licht wird im Abendlande erst zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft.¹³⁰

Erst und nur in der griechischen Welt, im Abendland, gäbe es die unentbehrlichen Bedingungen für das Entstehen des philosophischen Denkens. Die Griechen, und nur sie, behauptet Hegel, kannten die Grundbedingung des wesentlichen Seins und die persönliche Freiheit.¹³¹ Denn frei müssen die Menschen unbedingt sein, die den Anfang der Philosophie gemacht haben. Was ein freier Mensch in der Philosophie von Hegel bedeutet, ist nicht so einfach zu definieren und auch nicht entscheidend für meine Absichten; was ein nicht freier Mensch für ihn bedeutet, ist

¹²⁹ Hegel, G. F. W.: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I, Frankfurt a. M. 1971, S. 121

¹³⁰ Ebd. S. 121.

¹³¹ Ebd. S. 121.

hingegen klarer: „So ist der Mensch zwar an sich frei; die Afrikaner, Asiaten aber sind es nicht, weil sie nicht das Bewusstsein dessen haben, was den Begriff des Menschen ausmacht.“¹³² Der Mensch in der hegelschen Perspektive erfährt Freiheit in ihrer Totalität, er muss auf allen Ebenen frei sein, nur da kann Philosophie entstehen, wo politische Freiheit herrscht.

Die Gesetzgebung, der ganze Zustand des Volkes hat seinen Grund allein im Begriffe, den der Geist sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Sagen wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewußtsein der Freiheit, so muß dem Volke, wo die Philosophie beginnt, dies Prinzip zugrunde liegen; nach der praktischen Seiten hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe.¹³³

Das Individuum als politisches Bewusstsein und Freiheit als Grundlage des Selbstbewusstseins hätten die Afrikaner und Asiaten nie erfahren. Erst die Griechen hätten die Hauptbedingung für die Manifestation des Denkens in seiner vollkommenen Gestalt, als Philosophie gekannt. Mit Parmenides hat - für Hegel - das eigentliche Philosophieren angefangen. „*Ein Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt: Nur die Notwendigkeit, das Sein ist das Wahre*“.¹³⁴ Ein freier Mensch, in jeder Hinsicht, musste am Anfang der Philosophie gewesen sein, konstatiert Hegel. Es war ein noch trüber, unbestimmter Anfang mit Parmenides, aber in seiner Begrenztheit bereits der Ausgangspunkt für das abendländische Denken. In Griechenland manifestierte sich zum ersten Mal das Denken als Philosophieren. Kein anderes Volk, auch nicht die Chinesen, hätte die unentbehrlichen Voraussetzungen für die Philosophie gekannt. Wenn Hegel versuchte zu zeigen, dass die grundlegenden Bedingungen für das Philosophieren in China nicht vorhanden waren, gibt er uns mit Vorurteilen behaftete Beispiele, die das Bild einer in allen Bereichen unterlegenen, unwissenschaftlichen und unphilosophischen Kultur der Chinesen geprägt haben.

Doch ist notwendig in China der Unterschied zwischen der Sklaverei und Freiheit nicht groß, da vor dem Kaiser alle gleich, das heißt, alle gleich degradiert sind. Indem keine Ehre vorhanden ist, und keiner ein besonderes Recht vor dem Anderen hat, so wird das Bewußtsein der Erniedrigung vorherrschend, das selbst leicht in ein Bewußtsein der Verworfenheit übergeht. Mit dieser Verworfenheit hängt die große Immoralität der Chinesen zusammen; sie sind dafür bekannt, zu

¹³² Hegel, G. F. W.: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Frankfurt a. M., 1995, , S.252.

¹³³ Hegel, 1971, S. 116.

¹³⁴ Ebd. S. 290.

betrügen, wo sie nur irgend können: Der Freund betrügt den Freund, und keiner nimmt es dem Andern übel, wenn etwa der Betrug nicht gelang, oder zu seiner Kenntnis kommt. Sie verfahren dabei auf eine listige und abgefeimte Weise, so dass sich die Europäer im Verkehr mit ihnen gewaltig in Acht zu nehmen haben. Das Bewußtsein der moralischen Verworfenheit zeigt sich auch darin, daß die Religion des Fo so sehr verbreitet ist, welche als das Höchste und Absolute, als Gott, *das Nichts* ansieht, und die Verachtung des Individuums als die höchste Vollendung aufstellt.¹³⁵

Die hegelschen Überlegungen über die Freiheit müssen natürlich im Zusammenhang mit der französischen Revolution betrachtet werden, da diese als Symbol für den Bruch mit dem alten Feudalsystem galt und als Ursprung des modernen freien Menschen verstanden wurde. Das „Moment der Subjektivität“ habe sich in der Konsolidierung der Freiheit des Einzelnen verwirklicht. Aber Hegels Vorstellung der vollkommenen Freiheit der Menschen in der modernen Zeit beschränkt sich letztlich auf eine bestimmte Manifestation der europäischen Kultur, da nicht überall in Europa die gleichen Bedingungen für die Verwirklichung der Freiheit vorhanden gewesen seien.

Die Freiheit im Orient, Griechenland und der germanischen Welt können wir in folgenden Abstraktionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei (der Despot), in Griechenland sind Einige frei, im germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d.h. der Mensch als Mensch ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei sein kann, weil dazu gehört, daß ihm die anderen auch frei wären, so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit, abstrakte Gleichheit des Selbstbewußtseins, Ich = Ich statt.¹³⁶

In der orientalischen Welt war für Hegel nur der Despot frei, was dort ein Hindernis für die Entstehung der Philosophie gewesen sei. Sogar Konfuzius, der von allen westlichen Philosophen bis hin zu Hegel auch als Moralphilosoph anerkannt und gelobt worden ist, wurde von Hegel nur als praktischer Weltweiser betrachtet. Hegel behauptete, dass seine moralische Lehre nichts Neues für die westliche Welt bringen könnte, da es schon bei Cicero eine bessere Moral als bei ihm gegeben habe.¹³⁷ Die eigentümlichsten Äußerungen Hegels über Konfuzius stehen nur einige Zeilen weiter im nämlichen, soeben zitierten Absatz, in welchem er sagte: „Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, dass es für den Ruhm des Konfutses besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären“. Hegels Behauptung, dass das konfuzianische Denken nicht nur keine Philosophie sondern

¹³⁵ Hegel, G. F. W.: Vorlesung über Philosophie der Geschichte, Frankfurt a. M., 1995, S. 165.

¹³⁶ Hegel, G. F. W.: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I, S. 122.

¹³⁷ Ebd. S. 142 – 143.

auch eine unterlegene Morallehre war, ist in einer Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken völlig akzeptabel. Aber sein fragwürdiger Kommentar über die Übersetzung der Originalwerke des Konfuzius ist durchaus nicht nachvollziehbar.

Für ihn waren in Griechenland einige Menschen frei, was schon die Grundbedingung für die erste Manifestation des Philosophierens gewesen sei. Aber erst in der germanischen Welt seien die hinreichenden Bedingungen für die Philosophie in ihrer vollkommenen Gestalt erfüllt gewesen. Die westliche Philosophie erreichte mit Hegel den Höhepunkt ihrer Bestimmung als das einzig wirklich philosophische Denken und mithin stellt die europäische Kultur den einzigen Garanten der notwendigen Bedingungen zu seiner Verwirklichung dar.

Im allgemeinen haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die griechische und germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christentums, insofern es den germanischen Nationen angehört. Die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesamtheit germanische Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England usw. haben durch die germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten.¹³⁸

Die Hegelschen Betrachtungen über die menschliche Freiheit sind gewiss seine wichtigsten Beiträge zur deutschen Philosophie und das westliche Denken ohne ihn wäre unvollständig geblieben; aber einige seiner Behauptungen über die Freiheit des Menschen, besonders was die Chinesen betrifft, können nicht als allgemeingültig akzeptiert werden. Dass der freie Mensch als Bedingung für die Entstehung der europäischen Philosophie ein zentraler Aspekt seines Denkens ist, bedeutet durchaus nicht notwendig, dass es anderswo keine freien Menschen gegeben habe. Die germanische Welt stand für Hegel als das Höchste der Freiheit, was der Mensch erreicht hat und dementsprechend sei auch die germanische Philosophie die einzige Denkungsart gewesen, die eigentlich als Philosophie betrachtet werden könne.

Hegels Betrachtungsweise anderer Kulturen wie der ostasiatischen Völker und, als Folge davon, seine kategorische Ausschließung der Chinesen aus dem Bereich der Welt der Freiheit und dementsprechend des Philosophierens, kann

¹³⁸ Ebd. S. 123.

günstigstenfalls als Irrtum oder aber als bloßer Eurozentrismus betrachtet werden. Die Behauptung, dass Hegels Äußerungen über China einer Notwendigkeit seines Systems entsprängen, schließen die obigen zwei Möglichkeiten nicht aus, vielmehr würde es die Einigung der beiden bedeuten. Alle oben genannten Eigenschaften, die Hegel den Chinesen zuschreibt, können tatsächlich nur aus den in seiner Zeit verbreiteten Reiseberichten von Kaufleuten entnommen worden sein. Sie geben unzuverlässige Informationen und liefern in jedem Falle keine gültigen Kenntnisse über China, wie sie z.B. bei Sainte Marie, Longobardi, Leibniz und Wolff zu finden sind. Außerdem zeigen sie eindeutig, wie Hegel das Denken, die Moral, die Politik und die Kultur der Chinesen missverstanden hat.

Neben der Behauptung, dass das chinesische Denken keine Philosophie ist, ist auch Hegels Standpunkt verfochten worden, dass in China keine richtige Wissenschaft entwickelt worden sei. In einer Gesellschaft, wo sich die Individuen noch nicht als freie Menschen ausgebildet hätten, sei auch der Übergang von technischer Erkenntnis zur Wissenschaft noch nicht möglich. Der Mangel an „eigentümlicher Innerlichkeit“ und die Rolle des Kaisers als oberster Wissenschaftler verhinderte für Hegel, dass der freie Geist die theoretische Beschäftigung, d.h., die vollkommene Wissenschaft suchte.¹³⁹ Die despotische Struktur des chinesischen Reiches sei jedoch nicht das einzige Hindernis für die Existenz von wissenschaftlicher Erkenntnis in China gewesen. So wichtig wie der Mangel an Innerlichkeit als Hindernis für die Entstehung des wissenschaftlichen Denkens in China war, war nach Hegel auch die Struktur der chinesischen Sprache ungeeignet für das systematische Denken.

Schon die Art der *Schriftsprache* ist ein großes Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaften, oder vielmehr umgekehrt: weil das wahre wissenschaftliche Interesse nicht vorhanden ist, so haben die Chinesen kein besseres Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens.¹⁴⁰

Die Sprache der Chinesen sei nicht geeignet für die Wissenschaften, bzw. hätte sich die chinesische Sprache nicht weiter entwickeln können, da in China kein wissenschaftliches Interesse existiert habe. Der tonale Charakter der chinesischen Sprache ist nach Hegel das größte Problem für die Entwicklung der Wissenschaft in China. Seine Überlegungen über die Eigenschaften der chinesischen Sprache

¹³⁹ Ebd. S. 169.

¹⁴⁰ Hegel, G. F. W.: Vorlesung über Philosophie der Geschichte, S. 169-70.

unterscheiden sich sehr von den oben dargestellten Aussagen über das chinesische Denken, indem er hier an die Beziehung zwischen Sprache und Denken rührte. Eine intensive und ausführliche Beschäftigung mit der chinesischen Sprache ist bei Hegel nicht zu erkennen und - wie oft - wird keine Quelle erörtert.¹⁴¹ Dennoch bleibt seine Ablehnung der chinesischen Sprache, im obigen Zitat als ungeeignet für die Wissenschaft dargelegt, eine der meist verbreiteten Behauptungen über das chinesische Denken im westlichen akademischen Milieu, wie Spengler bemerkte:

Daß die Chinesen keinerlei Ansätze, oder gar ein Äquivalent zur westlichen Wissenschaft entwickelt hätten, ja daß ihnen Wissenschaft als etwas dem Wesen nach Fremdes und zumeist wohl auch Unbegreifliches gelten müsse, gehörte bis noch vor wenigen Jahrzehnten zu den stabilsten Vorurteilen, die in Europa über China verbreitet waren.¹⁴²

Die deutschen Philosophen vor allem Herder und Hegel haben zweifellos eine besonders partikuläre Interpretation des chinesischen Denkens gegeben. Natürlich ist sie eine Widerspiegelung der systematischen Eigenschaften des deutschen Idealismus und hat als solche sehr stark die gesamte europäische Auffassung über das chinesische Denken geprägt. Unbestreitbar ist die Wichtigkeit der deutschen Auslegung des chinesischen Denkens in der Moderne für das heutige Chinabild, aber ein Gespräch hat es hier nicht gegeben und mit Schelling geht die Auslegung noch einen Schritt weiter in die Richtung der negativen Interpretation.

2.3 China als eine unmythologische Kultur

Schellings Betrachtungen über die chinesische Philosophie ordne ich auch zusammen mit Herder und Hegel der Strömung der negativen Interpretation des chinesischen Denkens zu. Einige Aspekte seiner Kommentare über die chinesische Philosophie und Kultur stellen deutliche Ähnlichkeiten mit Herders und Hegels negativen Überlegungen über China dar. Eine rigorose Beschäftigung mit dem Material über das chinesische Denken, die in der Zeit zur Verfügung stand,

¹⁴¹ In der Zeit von Hegel und Schelling waren die Schriften von dem französischen Sinologe Jean-Pierre Abel-Rémusat, vor allem die Abhandlungen *Essai sur la langue et la littérature chinoises* und *Les éléments de la grammaire chinoise*, verbreitet. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Hegel von ihm inspiriert wurde. Bei Schelling wird er oft zitiert.

¹⁴² Spengler, Tilman: Die Entdeckung der chinesischen Wissenschafts- und Technikgeschichte, in: Needham, J. Wissenschaftlicher Universalismus, Frankfurt a. M. 1970, S. 10.

macht jedoch den Unterschied zwischen Schellings und Herder sowie Hegels Interpretationen aus. Bei Schelling wird zum ersten Mal in der Geschichte der deutschen Philosophie das vollständige Buch von Lao Tse gelesen und kommentiert. Schelling ist der erste deutsche Philosoph, der die erste vollständige europäische Übersetzung des *Tao Te King* erwähnt.¹⁴³ Seine ambivalenten Überlegungen im Bezug auf dieses Buch macht in bestimmten Aspekten seine Analyse einzigartig für diese Periode. Aber ganz anderes als bei Herder und Hegel sind seine Quellen über das chinesische Denken deutlich ausgewiesen. Seine Kommentare über die chinesische Mythologie seien jedoch bloß hypothetisch, räumt er selber ausdrücklich ein.¹⁴⁴

Die Mythologie als Vorbedingung für die Evolution der Kulturen übernimmt in Schellings Spätphilosophie eine zentrale Stelle, da sie eine entscheidende Funktion für die Entwicklung des menschlichen Bewusstseins ausübt. Selbstverständlich steht für Schelling die christliche Offenbarungstheologie in einer höheren Ebene in der Geschichte der Religionen, aber der mythologische Prozess sei ein unentbehrlicher Moment für diese Entwicklung.

Ich habe mir noch einige allgemeine Bemerkungen über die Ableitung der Mythologie von einer entstellten Offenbarung vorbehalten. Jede *Offenbarung* kann sich doch nur an ein *wirkliches Bewußtseyn* wenden; aber im ersten wirklichen Bewußtseyn finden wir schon den relativ Einen Gott, welchen wir die erste Potenz *eines successiven Polytheismus* und demnach die erste Potenz der Mythologie überhaupt nennen können.¹⁴⁵

In seiner Analyse der Entstehung des Monotheismus, vor allem der Offenbarung in der christlichen Welt, betrachtet Schelling den Polytheismus und dementsprechend die Mythologie als eine geschichtliche Erscheinung,¹⁴⁶ die sich in einer fortschrittlichen Übergangsphase befinde, welche sich zum wahren Bewußtsein der Freiheit entwickle. Für Schelling spielen die vorchristlichen Religionen eine wichtige Rolle für die Entwicklung der menschlichen Freiheit. Sie sind auf keinen Fall eine niedrige Stufe des Glaubens, sondern sie haben eine wichtige Aufgabe in der Formation der wahren Religion und infolgedessen des

¹⁴³ Siehe Stanislas Julien: *Tao te king, ou Livre de la Voie et de la Vertu*, Paris 1996. Es ist die erste komplette Übersetzung des *Tao Te King* in eine moderne europäische Sprache. Sie wurde im Jahre 1842 von dem französischen Sinologen Stanislas Julien gemacht.

¹⁴⁴ Schelling, F. W. J.: *Philosophie der Mythologie*, in: Hsia (Hrsg.) *Deutsche Denker über China*, Frankfurt a. M. 1985, S. 191.

¹⁴⁵ Schelling, F. W. J., *Philosophie der Mythologie*, Schellingiana Band 6, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 140.

¹⁴⁶ Siehe dazu Wilhelm G. Jacobs, *Schelling Lesen*, München 2004, S. 117.

freien Geistes in seiner vollkommenen Gestalt. In genau diesem Zusammenhang werden die chinesische Philosophie und Kultur von ihm ausgelegt.

Seine Interpretation des chinesischen Denkens gehört zu seiner Spätphilosophie, aber ganz systematisch wurde sie in den Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* dargestellt, die er im München hielt. Für Schelling gab es im alten China weder Mythologie, Polytheismus noch Monotheismus. Sie waren Atheisten,¹⁴⁷ die nur eine völlige Abwesenheit des religiösen Prinzips kannten. Deswegen betrachtet Schelling die Chinesen nicht als ein Volk sondern als Menschheit. „Die Chinesen sind gar kein Volk, sie sind eine bloße Menschheit, wie sie sich selbst nicht für eines der Völker, sondern gegenüber von allen Völkern als die eigentliche Menschheit ansehen.“¹⁴⁸ Schellings Kommentar hat als Basis die Vorstellung eines Volkes als eine unbedingt religiös-mythologische Gruppe von Menschen. Der Polytheismus und die Mythologie als Vorstufe des Monotheismus sei die *conditio sine qua non* für die Definition eines Volkes.

Man könnte vielleicht erwidern, ein Volk werde zusammengehalten durch gemeinschaftlichen Betrieb des Ackerbaus, Handels, durch Sitten, Gesetzgebung und Obrigkeit. Dieß alles gehört zum Begriff eines Volkes; aber fast erscheint es unnöthig daran zu erinnern, wie innig gerade bei allen Völkern Sitten, Obrigkeiten, mit Göttervorstellungen übereinstimmen. Es fragt sich daher, ob dieß alles, ob ein Volk seyn kann ohne Religion, die nirgends ohne Mythologie ist. Um dieser Frage zu erläutern, will ich hier nur an jene blos äußerlicher menschenartigen Geschlechter erinnern; diese sind ohne ein Spur mythologischer Vorstellungen, aber eben diese leben wie Don Felix Azara¹⁴⁹ berichtet völlig wie die Thiere des Feldes, sie erkennen keine Gewalt über sich und fühlen sich so fremd wie Thiere der selben Species, sowenig bilden sie ein Volk, wie Wölfe und Füchse ein Volk bilden, ja sie leben ungeselliger als manche gemeinschaftlich arbeitende Thiere.¹⁵⁰

Ein Volk setzt unbedingt einen mythologischen Prozess voraus. Eine menschliche Gruppe ohne mythologische Vorstellung sei wie die Tiere. Für Schelling kannten die Chinesen keine mythologische Auffassung der Entstehung der Welt und keine hierarchische Stellungen der Götter. Er betrachtet die Chinesen aber als Menschheit und wollte mit seinem extremen Vergleich nicht behaupten, dass die Chinesen wie Tiere waren, sondern vielmehr zeigen, dass die Mythologie unentbehrlich für die Formation eines Volkes sei. Die Chinesen bilden eine

¹⁴⁷ Schelling, 1985, S. 190.

¹⁴⁸ Ebd. S. 190.

¹⁴⁹ Felix Azara war ein spanischer Ingenieur und Offizier, der im 1781 nach Südamerika ging. Er hatte die Aufgabe, die Grenzen der spanischen Kolonie zu definieren und blieb dort 20 Jahren, wo er eine wichtige Arbeit als Naturforscher leistet.

¹⁵⁰ Schelling, 1996, S. 62.

Menschheit, die jedoch noch nicht die Stufe des „wirklichen Bewusstseins“ erreichte.

Wenn die Chinesen nicht ein *Volk* sind, so kann das Princip ihres Seyns und Leben nur jenes ausschließliche seyn, das im Bewußtseyn der vorgeschichtlichen, noch ungetheilten Menschheit herrschte. Aber dieses Princip hat sich im chinesischen Bewußtsein dem religiös-theogonischen Proceß versagt, wie daraus sehen, daß China ganz außerhalb der mythologischen Bewegung geblieben ist, an ihr keinen Theil hat. In seiner *religiösen* Bedeutung aber konnte sich in seiner *absoluten* Ausschließlichkeit nur behaupten, wenn es auf die religiöse Bedeutung verzichtete, wenn dieses Princip im Bewußtseyn eine andere Bedeutung annahm.¹⁵¹

Das menschliche Bewusstsein solle sich bei allen Völkern als Entfaltung eines ursprünglichen mythologischen Prozesses entwickeln. Eine innerlich-religiöse Erfahrung gebe dem Menschen die notwendigen Voraussetzungen für die Erwerbung der Prinzipien der Moral. Das chinesische Bewusstsein aber kannte keinen innerlichen Antrieb, keine Religion, keinen Gott. Es sei eine atheistische materialistische Referenz für die Entstehung des Inneren. Deswegen war für Schelling der Ritenstreit eine vergebliche Diskussion, da es in der alten chinesischen Sprache und in der ganzen chinesischen Tradition keine Bezeichnung für Gott gibt. Laut Schelling konnten die Jesuiten nicht zugeben, dass es ein großes Reich, wie China, ohne Religion geben konnte, weil sie mit ihren Interessen und mit ihrem System verbunden waren.¹⁵²

Die Erklärung für die Abwesenheit eines mythologischen Prozesses in China sei im Begriff des Himmels in der chinesischen Kultur zu finden; er sei das Höchste, die maximalen Autorität in der Weltordnung. Die Tatsache, dass die Chinesen ihr Land das „Reich der himmlischen Mitte“ oder das „himmlisches Reich“ nennen, zeige schon wie wichtig der Himmel als ursprüngliches Prinzip sei.¹⁵³ Die ganze chinesische Weisheit und alle Prinzipien der Moral hätten als Basis den Himmel, der nicht mit dem christlichen Gott zu vergleichen sei, da er kein Schöpfer der Welt sei und die Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwärtigkeit als Hauptfähigkeit nicht besitze.

Ueberall ist also hier der Himmel (und nur dieser) der alles, auch das Leben,

¹⁵¹ Schelling, 1995, S. 195.

¹⁵² Ebd. S. 196.

¹⁵³ Ebd. S. 196.

beherrschende Begriff, und es wird nach diesen Anführungen, zu welchen im weiteren Verlauf noch andere hinzukommen werden, weiter keiner besonderen Begründung mehr bedürfen, wenn wir behaupten, daß die ursprüngliche Religion Chinas eine reine *Himmels*-Religion war, daß jene allgemeine Voraussetzung des mythologischen Processes, die allen Völkern *gemeinschaftlich* war, der chinesischen Menschheit ebenso wenig fehlte, die ursprüngliche *astrale* Religion (das erste Band der noch ungetrennten Menschheit) auch der Ausgangspunkt für das chinesischen Bewußtseyn war. Aber eben hier trat die Katastrophe ein. An die Stelle der bisherigen Einheit sollte eine Zweiheit treten. Dieser Zweiheit widersetzte sich das chinesische Bewußtseyn, es bestand auch jetzt noch auf der Ausschließlichkeit des ersten Princips, aber im eignen Himmel, d. h. was bisher der Himmel gewesen war; in der Religion des Göttlichen konnte es sich ihm nicht mehr behaupten, das läßt die Erscheinung der höhern Potenz nicht zu, durch diese war es jedenfalls aus dem Himmel verstoßen: es mußte dem Bewußtseyn aus dem Göttlichen heratreten, sich veräußerlichen und verweltlichen, und so – in dieser verweltlichen und veräußerlichten Gestalt – finden wir das Himmelsprinzip auch als das allwaltende, herrschenden Princip des ganzen chinesischen Lebens und Staats.¹⁵⁴

Die Katastrophe des chinesischen Bewusstseins ist für Schelling die Verwandlung des ersten Prinzips in das staatliche Prinzip, die nur mit der patriarchalischen Tradition zu erklären sei. Die Einzigartigkeit des chinesischen Reiches in seiner fortdauernden Existenz sei nur in Bezug auf die Aufgabe des Staates, d.h. des Kaisers in der chinesischen Kultur zu verstehen. Ein Staat der so lange wie China keinerlei Veränderung kenne, könne sich nur mit festen und unerschütterlichen Prinzipien entwickeln. Für Schelling sind die patriarchalischen Prinzipien, die in der Allmächtigkeit des Kaisers gipfeln, zuständig für die Jahrtausende lang ununterbrochene Existenz des chinesischen Reiches.¹⁵⁵

Die unerschütterliche väterliche Monarchie in Verbindung mit dem ersten Prinzip läßt für Schelling die Katastrophe erklären: In China gäbe es eine Einheit zwischen dem Himmel und dem Kaiser. Der Herr des Himmels verschmilzt mit dem Herrn der Erde und sie bilden zusammen auch die Harmonie der Prinzipien der Moral. Der chinesische Kaiser übernehme das absolute Zentrum und verhindere dadurch, dass ein theogonischer Prozess entsteht.¹⁵⁶ Die Abwesenheit eines theogonischen Prozesses und die Einheit des Kaisers, des Weltherrschers mit der Macht des Himmels, sei für Schelling der Hauptgrund für die fehlende Entwicklung des Bewusstseins in die Richtung eines freien Menschen.¹⁵⁷ Ein mythologischer Prozess in seiner theogonischen Gestalt sei die unentbehrliche

¹⁵⁴ Ebd. S. 197 – 198.

¹⁵⁵ Ebd. S. 200.

¹⁵⁶ Ebd. S. 201.

¹⁵⁷ Ebd. S. 204.

Bedingung für die Entwicklung des wirklichen Bewusstseins und dementsprechend der Geschichte.

Für Schelling, wie auch für Herder und Hegel, gab es in China keinen freien Menschen mit Ausnahme des Kaisers. Der Gehorsam aller Chinesen gegenüber einem einzigen Herrscher und seine direkte Verbindung mit dem ersten Prinzip halte das chinesische Bewusstsein in seinem vorgeschichtlichen Moment.

Allein wenn das, womit sich wirklich anfangen läßt, nur etwas seyn kann, von dem sich *fortschreiten* läßt, das den Grund einer nothwendigen und natürlichen Fortschreitung enthält, so sieht man leicht, daß mit China, das vielmehr eine Negation der Bewegung ist, nicht sich anfangen läßt, daß man von einem solchen Anfang nicht weiter zu kommen, also eigentlich auch nicht anzufangen vermag. China liegt nur insofern im Anfang aller Geschichte, als es sich aller Bewegung versagt hat. Zwar der Zustand der Menschheit, wie wir ihn vor aller Geschichte gedacht, ist in dem Zustand der chinesischen Menschheit festgehalten, aber er ist in ihm nur als ein erstarrter, und eben auch darum nicht mehr in seinem *ursprünglichen* Sinn festgehalten. Das chinesische Bewußtseyn ist nicht mehr der vorgeschichtliche Zustand selbst, sondern ein todter Abdruck, gleichsam eine Mumie desselben.¹⁵⁸

China wird erst von Herder als „balsamierte Mumie“ bezeichnet und nachher wiederholt auch Hegel Herdes extrem negatives Urteil. Bei Schelling taucht es noch einmal auf. Schellings Vorstellung der chinesischen Kultur als unmythologisch und seine Konzeption des Verhältnisses zwischen Mythologie und Bewusstsein geben ihm die fragwürdigen Begründungen für seine negative allgemeine Beurteilung der chinesischen Kultur als bewegungslose, als Negation des historischen Fortschritts.

Ganz spezifisch jedoch kommentiert Schelling die Mängel der chinesischen Sprache als Folge der Unerschütterlichkeit der Verfassung des chinesischen Reiches, die unmittelbar in Verbindung mit dem unmythologischen Charakter des chinesischen Bewusstseins und dementsprechend der Bewegungslosigkeit der Kultur stehe. Die Sprachen in China sei auch der Macht der Kraft des Himmels unterworfen und deswegen zeige sie auch keine fortschreitende Eigenschaft, wie in aller anderen Sprache.¹⁵⁹ Sie sei für Schelling – der seine Analyse auf Abel Remusats Auffassung der chinesischen Sprache gründet¹⁶⁰ – eine

¹⁵⁸ Ebd. S. 229 – 230.

¹⁵⁹ Ebd. S. 211.

¹⁶⁰ Schellings Kommentaren über die monosyllabischen Charakter der chinesischen Sprache bezieht sich auf den Aufsatz „Éléments de la grammaire chinoise“ von Abel Remusat, der im Paris 1822 veröffentlicht wurde.

monosyllabische Sprache, die keine Möglichkeit für die Entwicklung von Eigenschaften wie Deklination, Konjugation oder Flexion der Personen habe.¹⁶¹ Schellings stärkste Kritik an den Mängeln der chinesischen Sprache ist unterdessen jedoch die Abwesenheit von festen grammatikalischen Bedeutungen der Wörter.

Denn hierher gehört eigentlich, was man insgemein von einem gänzlichen Mangel der Grammatik oder grammatikalischen Formen in der chinesischen Sprache sagt. Dieser beruht bloß darauf, daß man dem einzelnen Wort außer dem Zusammenhang und losgetrennt vom Ganzen nicht so wie in andern Sprachen ansehen kann, zu welcher grammatischen Kategorie es gehört, es kann ebensowohl Substantivum als Verbum, Adjectivum oder Adverbium seyn, d.h. eben weil es alles seyn *kann*, ist es eigentlich nichts; nämlich für sich, einzeln genommen oder in der Abstraktion. Es ist nur etwas im Zusammenhang und in der Verbindung mit dem Ganzen.¹⁶²

Die monosyllabische Struktur der chinesischen Sprache zeige, dass sie keinen Fortgang von der Ursprache kenne. Für Schelling sind die „Wörter“ im Chinesischen nicht frei. Sie sind noch an die vorgeschichtlichen Momente des chinesischen Bewusstseins gebunden, d. h. sie haben keine selbständige freie Möglichkeit sich auszubreiten. Ein einzelnes Wort habe nicht nur keine Bedeutung sondern keine Existenz, was es von dem ganzen Satz abhängig macht. Wenn das Wort aus dem Ganzen heraus genommen wird, verliert es sich in eine leere Unendlichkeit, erklärt Schelling.¹⁶³ Er betrachtet die chinesischen Wörter jedoch nicht als *Wörter*, da sie keine eigene Bedeutung an sich haben. Genau wie in der chinesischen Gesellschaft wiederhole sich in der Struktur der Sprache die Gewalt gegen das Einzelne: „Das Ganze behauptet seine absolute Priorität vor der Theilen. In der chinesischen Sprache ist das Wort noch nicht zur Selbständigkeit entfesselt.“¹⁶⁴

In dieser Perspektive sieht Schelling die Abwesenheit der innerlichen Bewegung in der Sprache bloß als Resonanz des Mangels an Freiheit für die Entwicklung der chinesischen Menschheit zum Volk. Die inneren Umwandlungen in der chinesischen Sprache zeigen für Schelling, dass sie keine reine Ursprache geblieben ist, aber, dass sie die Kraft des ursprünglichen Prinzips erhalte, wie die

Siehe noch dazu Christoph Harbsmeier (Hrsg.), Wilhelm von Humboldts Brief an Abel Rémusat und die philosophische Grammatik des Altchinesischen. Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.

¹⁶¹ Schelling, 1986, S. 213.

¹⁶² Ebd. S. 214 – 215.

¹⁶³ Ebd. S. 214.

¹⁶⁴ Ebd. S. 216.

chinesische Geschichte keinen Fortgang kenne.

Das Chinesische ist für uns wie eine Sprache aus einer andern Welt, und wenn man eine Definition der Sprache nach dem Sinn geben wollte, in welchen die andern Idiome Sprache heißen, so würde man in die Nothwendigkeit kommen zu gestehen, daß die chinesische Sprache gar keine Sprache ist, wie die chinesische Menschheit kein Volk ist.¹⁶⁵

Schellings herausfordernde Kommentare über China setzen selbstverständlich bestimmte Grundsätze voraus, die seine Spätphilosophie, vor allem seine Philosophie der Mythologie stützen. Alle Voraussetzungen reichen bis zum mythologischen Prozess zurück und „das chinesischen Wesen steht nicht einen Moment des mythologischen Processes, sondern dem *Ganzen* entgegen“.¹⁶⁶ In diesem Zusammenhang interpretiert Schelling, am Schluss seiner Betrachtung über die chinesische Kultur, die drei verschiedenen chinesischen Denkrichtungen, die er als Religionssysteme nennt: die Lehre von Konfuzius, von Lao Tse und von Buddha

Seine Bemerkungen über den Konfuzianismus und den Buddhismus geben keinen bemerkenswerten Aspekt für die deutsche Interpretation des chinesischen Denkens in seiner Zeit. Schellings Kommentare über Lao Tse bringen jedoch ein gänzlich neues Faktum: er ist der erste deutsche Philosoph, der eine vollständige (und nicht zu christlich geprägte) Übersetzung des Tao Te King liest. Schelling lehnt die figuristische Interpretation des Tao Te King von Jean-Pierre Abel-Rémusat ab. Von dem französischen Sinologen Remusat wurden vier Kapitel des Buches von Lao Tse übersetzt, und in einem von seinen Kommentaren über das vierzehnten Kapitel des Buches behauptet er explizit den Namen von Jehova zu identifizieren.

Schelling liest die komplette Übersetzung des Tao Te King von Stanislas Julien und bezeichnet den Versuch von Remusat, Elemente des Christentums im Tao Te King zu finden, als „peinliche Verlegenheit“.¹⁶⁷ Für ihn enthält dieses Buch eine tiefe philosophische Idee, die noch weiter untersucht werden sollte. Die übliche Übersetzung von „Tao“ durch „Vernunft“ betrachtet Schelling nicht als akzeptierbar.

¹⁶⁵ Ebd. S. 219.

¹⁶⁶ Ebd. S. 232.

¹⁶⁷ Ebd. S. 236.

Er befürwortet den Begriff „Pforte“, und behauptet, dass das „Tao“ sehr ähnlich dem Ausdruck für die erste Potenz sei. In seinen kurzen Kommentaren des Buches von Lao Tse scheint Schellings negative Interpretation der chinesischen Kultur eine andere Richtung zu nehmen.

Ich bedauere sehr, tiefer nach Maßgabe der mir noch gegönnten Zeit, theils weil die Darstellung einer solchen rein philosophischen Erscheinungen wie die Tao-Lehre, wäre sie auch übrigens vom höchsten Interesse, nicht in den Kreis unserer gegenwärtigen Untersuchungen gehört.¹⁶⁸

Mit Schelling endete die Phase der negativen Interpretation des chinesischen Denkens. Er kann noch nicht als Übergang zu einer neuen positiven Betrachtung gesehen werden. Dazu kommt es erst bei Jaspers. Bei Schelling aber geht eine ganze Epoche zur Ende, die mit Leibniz anfang. Leibniz wollte zwar einen Austausch mit China ermöglichen, jedoch war es eigentlich seine Absicht, der chinesischen Welt die Wahrheit der Offenbarungstheologie zu erschließen. Wolff dagegen suchte im Grunde nur ein empirisches Beispiel für sein Naturrecht. Ein Gespräch war also bei Leibniz und Wolff noch nicht erkennbar vorhanden, aber Anfänge einer wohlwollenden Interpretation - Voraussetzungen für den Anfang jedes Gespräches sind in gewissem Umfang schon bei ihnen spürbar. Leibniz' Beschäftigungen mit den bedeutenden Begriffen des chinesischen Denkens war eine wichtige Auseinandersetzung mit der katholischen Interpretation der chinesischen Kultur, die bei Herder, Hegel und Schelling nicht weiter geführt wurde.

Eine gute und begründete Auseinandersetzung mit Texten und Ideen fand nach Leibniz nicht mehr statt. Der durch Herder begonnene Neuanfang der deutschen Interpretation des chinesischen Denkens entfernte sich radikal von Leibniz' ausführlicher und systematischer Methode. Herder hätte sich mit seiner Interpretation auch an den - in dieser Arbeit schon diskutierten - Berichten der Jesuitenmissionare über die chinesische Kultur, ferner auch an den Übersetzungen vieler klassischer Texte orientieren und eine philosophische oder theologische Diskussion mit dem chinesischen Denken führen können. All dies tat er jedoch nicht. Für ihn, und so auch später für Hegel und Schelling, war die Zeit

¹⁶⁸ Ebd. S. 237.

der positiven Bewertungen der chinesischen Politik und Moral, überhaupt von Philosophen und Staatsmännern, bereits vorbei. Die neue Interpretationsperspektive auf die chinesische Kultur zielte mit Herder, Hegel und Schelling darauf ab, zu zeigen, dass die Chinesen entscheidende Hindernisse auf dem Weg zur Verwirklichung eines Denkens als Philosophieren noch nicht überwunden hatten.

2.4 Das chinesische Denken als Philosophie

Erst ein Jahrhundert nach Schellings Kommentare über das Tao Te King wird das chinesische Denken wieder von einem deutschen Philosophen interpretiert. Mit Jaspers fängt eine neue Momente der Interpretation an.¹⁶⁹ Zwischen Schelling und Jaspers gibt es zwar viele bedeutende Denker in der deutschen Philosophie, wie Schopenhauer, Marx, Nietzsche, Husserl usw., aber keiner von ihnen hat sich intensiv mit dem chinesischen Denken beschäftigt. Bei Schopenhauer lässt sich ein sehr starker Einfluss des indischen Buddhismus aufzeigen, aber die chinesischen Denker fanden bei ihm kaum Erwähnung.¹⁷⁰ Von Karl Marx gibt es nur zwei kleine unbedeutende Aufsätze über die Revolution und den Handel in China.¹⁷¹ Kurze Kommentare über den Buddhismus sind auch in verschiedenen Schriften von Nietzsche zu finden.¹⁷² Schließlich gibt es über Husserl und den Zen-Buddhismus schon zuverlässige Arbeiten,¹⁷³ aber für alle oben genannten deutschen Philosophen spielte das alte chinesische Denken keine Rolle.

Erst mit Karl Jaspers fing eine neue Zeit der deutschen Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken an, die als Ausgangspunkt für den Anfang des

¹⁶⁹ Jaspers Werke „Vom Ursprung und Ziel der Geschichte“ und „Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker“, wo direkte und systematische Bezeichnungen über das chinesische Denken zu finden ist, entstehen in den Jahren 1947 und 1957.

¹⁷⁰ Ein kritische Aufsatz über den Einfluss des Buddhismus in Schopenhauers Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* machte Wenchao Li: „*Der Welt ist meine Vorstellung*“ – Kritische Bemerkungen zu Schopenhauers Philosophie und der Lehre Buddhas, in: Birnbacher (Hrsg.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*, Würzburg 1996, S. 119 – 124.

¹⁷¹ Siehe dazu: Adrian Hsia, *Deutsche Denker über China*, Frankfurt a. M. 1985, S. 243 –260.

¹⁷² Siehe dazu: Kagaku Arifuku: *Nietzsches Zarathustra und Zen-Buddhismus – Das Verhältnis des Menschen zum Übermenschen und Buddha*, in: Koslowski/Schenk (Hrsg.) *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie*, Hannover Band 8, 1997, S. 231 – 251.

¹⁷³ Das Buch von Wolfgang Fasching: *Phänomenologische Reduktion und Mushin – Edmund Husserls Bewusstseinstheorie und der Zen-Buddhismus*, Freiburg/München 2003, ist eine sorgfältige Einführung in die Auseinandersetzung zwischen Husserls Denken und Zen-Buddhismus.

Gespräch zwischen dem chinesischen und deutschen Denken betrachtet werden kann und auch eine - mit Heidegger zu sprechen - Kehre in der deutschen Interpretation des chinesischen Denkens bedeutet.¹⁷⁴ Von Jaspers ist unterdessen statt des Konfuzianismus der Taoismus als Hauptrichtung des chinesischen Denkens angenommen worden.

Die Wende in der europäischen Diskussion mit anderen hoch entwickelten Kulturen ging, ganz grundsätzlich betrachtet, mit dem von Jaspers geprägten Begriff der *Achsenzeit* in der Weltgeschichte vonstatten. Diese neue Geschichtsbetrachtung ermöglichte die Entstehung eines fruchtbaren Bodens für den zukünftigen Anfang des Gesprächs zwischen europäischem und asiatischem Denken, indem sie von einer Gleichberechtigung zwischen Indien, China und Griechenland ausging. Ganz anders als Herder und Hegel, aber natürlich bereits mehr als ein Jahrhundert später, eröffnete sich zum ersten Mal in der Geschichte der westlichen Philosophie die Möglichkeit einer nicht eurozentrischen Interpretation der Entstehung des philosophischen Denkens.

Für Jaspers fing die Philosophie nicht nur in Griechenland an, wie bei Hegel. Für ihn entstand die Philosophie an verschiedenen Orten im gleichen Zeitraum der Geschichte. Die *Achsenzeit* sei die leistungsfähigste Zeit des menschlichen Geistes gewesen und habe die Zukunft der Menschheit bestimmt.

In der Zeit drängt sich Außerordentliches zusammen. In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanischaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jeremias bis zu Deuterocesias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes. Alles, was durch solche Namen nur angedeutet ist, erwuchs in diesen wenigen Jahrhunderten annähernd gleichzeitig in China, Indien, und dem Abendland, ohne daß sie gegenseitig voneinander wußten.¹⁷⁵

Jaspers war nicht der Erste, der den Begriff *Achsenzeit* benutzte, aber er gebrauchte ihn in seiner breitesten Auslegung, und er setzte damit einen

¹⁷⁴ Heidegger hatte bereits vorher Kontakt mit dem Taoismus, überhaupt mit den Ideen von Tschuang Tse; aber dazu das dritte Kapitel.

¹⁷⁵ Jaspers, Karl; *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949, S. 20.

Meilenstein in der deutschen Interpretation des chinesischen Denkens.¹⁷⁶ Für ihn öffnete sich der Mensch der *Achsenzeit* in China, Indien und Griechenland für ähnliche Probleme in der gleichen Periode, und das sei durchaus kein Zufall gewesen, sondern ein Zeichen dafür, dass der Mensch eine tiefere Gemeinsamkeit,¹⁷⁷ einen gleichen Ursprung habe. Für Jaspers hat die Philosophie unterschiedliche Anfänge an drei verschiedenen Orten der Welt. Ganz anderes als Hegel suchte er die Gründe für die Entstehung der Philosophie in einem gemeinsamen menschlichen Bedürfnis und nicht in objektiven politischen Bedingungen, die eng mit einer westlichen Vorstellung der Freiheit verbunden seien.

Natürlich waren Jaspers viel mehr Übersetzungen zugänglich als seinen Vorgängern. Die erste deutsche Übersetzung des *Tao Te King* von Strauss aus dem Jahre 1870 war schon lange nicht mehr die einzige. Wilhelms Übersetzung des *Tao Te King* erschien 1910, genau in dem Jahr der ersten Ausgabe der *Reden und Gleichnisse* des Tschuang-Tse, die von Martin Buber aus dem Englischen ins Deutsche übertragen worden waren. Das chinesische Denken wird erst bei Jaspers zur Philosophie; und zum ersten Mal in der Geschichte der deutschen Philosophie ist Lao Tse als ein großer Philosoph wie Anaximander, Heraklit und alle andere großen Metaphysiker angesehen worden.

In der Chinamissionszeit wurde - wie in dieser Arbeit bereits gezeigt - mit Bouvets Figurismus der erste Versuch gemacht, dem Taoismus eine wichtige und unabhängige Bedeutung zuzuteilen; aber er war im Grunde nur auf den exegetisch biblischen Bereich begrenzt und geriet in Vergessenheit, nachdem der Taoismus von der katholischen Kirche als Götze, als Feind des christlichen Glaubens betrachtet wurde. Bei Leibniz und Wolff wird nur das konfuzianische Denken in China berücksichtigt und Hegels Kommentar über das Tao ist schlicht unbedeutend zu nennen. Jaspers füllte also hier eine Lücke in der deutschen Interpretation des chinesischen Denkens, indem er Lao Tse als einen der größten Philosophen aller Zeiten bezeichnete.

Erstmals in der Geschichte der westlichen Philosophie ist der chinesische Denker

¹⁷⁶ Für eine kleine historische Analyse des Begriffes *Achsenzeit* siehe noch Jaspers, *Von Ursprung und Ziel der Geschichte*, S. 28.

¹⁷⁷ Jaspers, 1949, S. 32.

Lao Tse bei Jaspers als ein den bedeutendsten abendländischen Denkern ebenbürtiger Philosoph betrachtet worden. Wie bereits dargelegt, waren der Konfuzianismus und seine Entfaltung für die deutschen Philosophen die einzige bemerkenswerte Denkrichtung im alten China; mit Jaspers gewinnt der Taoismus jedoch zum ersten Mal den Status eines systematischen philosophischen Denkens. Sein Kommentar zum *Tao Te King* zeigt eine neue Perspektive der philosophischen Deutung des ostasiatischen Denkens:

Von Anfang an ist alles Wesentliche alsbald ausgesprochen und kehrt dann in sinnreichen Erweiterungen wieder. Dem Leser zeigt sich eine großartige Geschlossenheit. Die Wiederholung in mannigfachen Modifikationen des Gleichen prägt die Einheit ein, die für uns als eine faktische, nicht in der Schrift selber als solche ausgeführte Systematik darstellbar ist. Obgleich keine methodische Terminologie vorliegt, ist eine methodisch interpretierbare Ganzheit zu fassen. Die Schlagkraft paradoxer Sätze (ohne die Willkür eines geistreich spielerischen Kopfes), der Ernst und eine zu sich hinziehende, unergründbar scheinende Tiefe machen die Schrift zu einem der unersetzlichen Werke der Philosophie.¹⁷⁸

Das chinesische Denken ist bei Jaspers Philosophie geworden und Lao Tse gewann den Status eines großen Metaphysikers. Die extreme Komplexität des Buches *Tao Te King* und seine allumfassenden Betrachtungen über die wichtigsten philosophischen Probleme hat Jaspers als Erster anerkannt. Die besondere systematisch-methodische Art des Philosophierens von Lao Tse unterscheidet sich sehr stark von der deutschen Philosophie, doch enthält sie bereits die grundsätzlichen philosophischen Fragen der Menschheit. Jaspers bemerkte bei Lao Tse einen hermetisch-harmonischen Zusammenhang zwischen Metaphysik, Kosmogonie, Ethik und Politik¹⁷⁹.

Seine Interpretation des philosophischen Denkens Lao Tses ist auch eine deutliche Kritik an allen Versuchen, irgendeinen Quietismus als den Ursprung des Taoismus zu sehen. Die Idee einer ausschließlich meditativ-kontemplativen Beziehung des Menschen mit der Welt ist in der Interpretation von Jaspers nicht zu sehen. Er betrachtete zum ersten Mal in der Geschichte der deutschen Philosophie den zentralen Begriff des Taoismus *Nichttun* in einer positiven Perspektive:

Wu wei ist die Spontaneität des Ursprungs selbst. Keineswegs ist dieses Nichttun das Nichtstun, keineswegs Passivität, Stumpfheit der Seele, Lahmheit der

¹⁷⁸ Jaspers, Karl: *Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker*, München 1957, S. 291.

¹⁷⁹ Ebd. S. 292.

Antriebe. Es ist das eigentliche Tun des Menschen, das von ihm so getan wird, als täte er nicht. Es ist ein Wirken, ohne das Gewicht in die Werke zu legen. Diese Aktivität ist das alles Handeln in sich schließende, umgreifende, das Handeln erst aus sich hervortreibende und ihm Sinn verleihende Nichthandeln.¹⁸⁰

Durch den Bruch mit der Auffassung von der Lehre kontemplativer Passivität als Streben des Menschen bei Lao Tse, erreichte Jaspers eine neue Ebene der deutschen Interpretation des chinesischen Denkens, indem er die Interpretation des ursprünglichen Taoismus als Mystik ablehnte. Eine Weltverneinung sieht Jaspers bei Lao Tse nicht. Die Politik, die Ethik und die Metaphysik sind die zentralen Säulen des Denkens von Lao Tse, aber sie können nur als Einheit betrachtet werden: Das Tao verbindet sie alle. Wenn sie aber vom Tao verlassen sind „verabsolutiert sie sich in den Gegensätzen, in der Absichtlichkeit, in der Moralität“.¹⁸¹ Jaspers sah, wie tief die Philosophie von Lao Tse in seiner einheitlichen Darstellung alle Ebenen des menschlichen Lebens erreichte.

Laotse transzendierte mit dem Denken des Tao die Welt, aber er verließ nicht die Welt, auch nicht, als er aus der Heimat ging. Er lebte kraft des Tao-Ursprung in der Welt selbst. Sein Erdenken des Tao geht nicht den Weg zur Ekstase, sucht nicht den Zugang zum Grunde durch die Veränderung des Bewußtseins in Zuständen der Abwesenheit von Ich und Welt. Laotse ist in diesem Sinn nicht Mystiker. Sein Denken ist eine Vergewisserung durch eine Denkbewegung, welche das Sein in allem Seienden erblicken läßt, bestätigt und wieder ermöglicht. Laotse spürte und vollzog das Tao in der Welt. Daher sind Weltbegreifen, Ethos und Staatsdenken Gestalten seiner Philosophie.¹⁸²

Jaspers Interpretation des Taoismus ist jedoch nicht unproblematisch, wie Tsung-tung Chang bemerkt¹⁸³ Sogar die Idee einer Metaphysik bei Lao Tse ist sehr umstritten; aber seine Interpretation kann als die höchste Stufe der philosophischen Interpretation des chinesischen Denkens im deutschsprachigen Raum betrachtet werden. Sie schafft eine mögliche Offenheit für den Anfang des Gespräches zwischen deutscher und chinesischer Philosophie. Der Taoismus bekam mit Jaspers seinen richtigen Platz als wichtigste metaphysische Schule in der alten chinesischen Philosophie. Für ihn war auch Konfuzius ein großer Philosoph, aber Lao Tse hat sich mit Themen beschäftigt, die der abendländischen Philosophie ganz vertraut waren. Der Taoismus entwickelte sich in verschiedene mystisch-kontemplative Richtungen; Jaspers jedoch sah in seinem Ursprung ein

¹⁸⁰ Ebd. S. 299.

¹⁸¹ Ebd. S. 319.

¹⁸² Ebd. S. 320.

¹⁸³ Siehe dazu: Tsung-Tung Chang, Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu, Frankfurt a. M. 1982.

Denken wie das von den ersten abendländischen Denkern.

Mit Jaspers fing ein neues Zeitalter in der deutschen Interpretation des chinesischen Denkens an, indem er Lao Tse als Philosoph und nicht als Mystiker betrachtete. Er holte den Taoismus aus dem Limbus des esoterisch-mystischen Milieus und sah, dass bei Lao Tse, wie bei Anaximander, Heraklit und Parmenides, die grundlegenden Fragen der Philosophie behandelt wurden. Jaspers beschrieb erstmals die Systematik im Denken von Lao Tse und brach mit der Behauptung, dass Philosophie bei den Chinesen nicht möglich wäre, weil sie keine Vorstellung von systematischem Denken hätten. Die Wende bei Jaspers geschieht, indem er Lao Tse uneingeschränkt als Philosoph gelten lässt.

ZWEITER TEIL: DAS GESPRÄCH

Steht man im Gespräch,
führt man keinen Dialog

Elazar Benyoetz: Die Eselin Bileams und
Kohhelets Hund, S. 108

Kapitel 3 Heidegger und die Offenheit für das Gespräch mit dem östlichen Denken

3.1 Heideggers Kontakt mit der ostasiatischen Welt

Heideggers Beziehung zum ostasiatischen Denken ist sehr umfangreich, vielschichtig und noch nicht ausreichend erforscht. Kein anderer Philosoph in der westlich philosophischen Tradition entfaltet so viele Diskussionen im Bereich des West-Ost-Dialogs wie er und, ganz anderes als Leibniz, Hegel, Schelling oder Jaspers, hat Heidegger nie versucht, das ostasiatische Denken zu interpretieren. Er schrieb keinen direkten Kommentar über die östlichen Denker und seine einzige vollständige Schrift darüber war der Dialog *Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*,¹⁸⁴ in dem er vielmehr sein eigenes Denken darstellte, als das japanische Denken auszulegen. Heideggers Stellungnahme zum ostasiatischen Denken ist somit nicht einfach als „negativ“ oder „positiv“ zu betrachten. Seine Beziehung zur östlichen Welt ist nicht so leicht zu verstehen, da sie gleichsam nur als Mosaik aus seinem ganzen Werk, seinen Briefen und Lebensberichten von Freunden aufgebaut werden kann. Bei keinem anderen Philosophen sind die Spuren der Beziehung zum ostasiatischen Denken so verstreut wie bei ihm. Aber die Spuren sind da, nicht immer deutlich, aber immer erkennbar, und sie ermöglichen es, eine nicht neue aber immer noch wichtige Frage in der Beziehung zwischen seinem und dem ostasiatischen Denken zu stellen, nämlich die, ob seine Philosophie Einflüsse aus dieser Beziehung aufnahm.

Die Frage nach dem möglichen Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie kann erst gestellt werden, wenn die Spuren in eine

¹⁸⁴ Heidegger, M.: *Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Neske 1997.

Auseinandersetzung mit bestimmten Aspekten seines Denkens gebracht werden. Da Heideggers Philosophie im Grunde ein Gespräch mit der westlich-philosophischen Tradition, vor allem mit Anaximander, Heraklit, Parmenides, Aristoteles, Kant, Hegel und Nietzsche ist, kann sie selbstverständlich nur in diesem Zusammenhang verstanden werden, was aber nicht ausschließt, dass sie auch Einflüsse von anderen Denkformen erhalten konnte. Sogar eine Überlegung über die Technik in der modernen westlichen Welt, wie sie Heidegger anstellte, könnte problemlos von Tschuang-Tse beeinflusst gewesen sein.¹⁸⁵ Die Frage nach dem Einfluss des ostasiatischen Denkens bei Heidegger ist in dieser Arbeit jedoch eine methodische Frage, die gestellt wird, um von Beginn an in die Diskussion über das Gespräch zwischen verschiedenen Denkweisen aufnehmen zu können.

Die Frage nach dem Einfluss östlichen Denkens wird häufig unter den europäischen Philosophen entweder verachtet oder skeptisch betrachtet, als ob ein Einfluss aus der östlichen Welt auf die westliche Philosophie etwa despektierlich wäre. Es gibt eine fast selbstverständliche Neigung im akademisch-philosophischen Milieu, die das chinesische Denken aus dem Bereich der Philosophie ausschließt und mithin jegliche Möglichkeit eines östlichen Einflusses auf das westliche Denken kategorisch ablehnt. Sogar Philosophen, die keine oder geringe Kenntnisse vom ostasiatischen Denken haben, behaupten gern, dass nur die alten Griechen und die Europäer das Philosophieren betrieben und betreiben. Diese Haltung lässt sich aus der Geschichte der europäischen philosophischen Interpretation des chinesischen Denkens erklären, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde. Dies schließt einen Einfluss jedoch nicht prinzipiell aus, da jedes Philosophieren, vor allem in der neuzeitlichen Welt, verschiedene Elemente aus allen Bereichen des Denkens, der Epochen und Zeiten voraussetzt.

Die Frage nach dem Einfluss von Lao-Tse, Tschuang-Tse oder vom Zen-Buddhismus auf Heideggers Denken ist genauso wichtig (oder unwichtig), wie die Frage nach dem Einfluss von Anaximander, Parmenides, Heraklit, Meister Eckardt oder Nietzsche auf sein Denken. Diese Frage wird gestellt, aber die Antwort ist abhängig von der Intensität der Bereitschaft und Offenheit der deutschen

¹⁸⁵ Das von Martin Buber aus dem Englischen ins Deutsche übertragene Gleichnis von Tschuang-Tse „Der Gärtner“ stellt schon im frühen China die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Technik. Selbstverständlich schien Tschuang-Tses Überlegung bezüglich Technik naiv und naturalistisch zu sein, aber sie ist stimulierend und könnte problemlos als Ausgangspunkt für eine philosophische Reflexion über die moderne Technik dienen.

Philosophie für das zukünftige Gespräch mit dem ostasiatischen Denken.

Mit Heidegger begann in der deutschen Philosophie eine neue Epoche der Auseinandersetzung mit dem ostasiatischen Denken, insbesondere mit der chinesischen Philosophie. Die überwiegende Vorherrschaft des Konfuzianismus als Hauptvertreter der östlichen Denkweise ist mit ihm überwunden. Es traten zum ersten Mal andere wichtige Strömungen des ostasiatischen Denkens als Gesprächspartner für die europäische Philosophie auf. Heidegger stand in Kontakt mit Vertretern des Buddhismus, Zen-Buddhismus und Taoismus. Die Bedingungen waren selbstverständlich schon ganz andere als bei Leibniz, Hegel, und Schelling da Heidegger Zugang zu den Übersetzungen der wichtigsten taoistischen und buddhistischen Schriften hatte. Die persönlichen Begegnungen mit asiatischen Gelehrten waren bei Heidegger ohne Vergleich in der Geschichte der europäischen Philosophie. Er traf sich mit japanischen, indischen, thailändischen, koreanischen und chinesischen Philosophen, Studenten, Mönchen und Wissenschaftlern. Dieser Kontakt bestand bereits seit 1921 und konnte sicherlich nicht ohne Bedeutung für Heideggers Denken bleiben.

Heideggers erste Kenntnisnahme über wichtige Werke aus Asien, vor allem von taoistischen Texten, die bis heute bekannt ist, geschah schon kurz nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*. Er soll in Bremen 1930, nachdem er den Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* hielt, für einen großen Kreis zum ersten Mal Tschuang-tses Dialog „Die Freude der Fische“ erörtert haben. Nach der Vorlesung trafen sie sich bei dem Großkaufmann Keller, wie Wieland Petzet berichtete, wo die philosophische Diskussion fortgesetzt wurde.¹⁸⁶ Nachdem Heidegger gefragt wurde, ob ein Mensch sich in den anderen versetzen könne, fragte er den Gastgeber nach der Buberschen Ausgabe von Tschuang-Tse. Herr Keller holte das kleine Buch und Heidegger las die folgende Legende vor:

Tschuang-Tse und Hui-Tse standen auf der Brücke, die über den Hao führt.
 Tschuang-Tse sagte: «Sieh, wie die Elritzen umherschnellen! Das ist die Freude der Fische.» «Du bis kein Fisch», sagte Hui-Tse, «wie kannst du wissen, worin die Freude der Fische besteht?»
 «Du bis nicht ich», antwortete Tschuang-Tse, «wie kannst du wissen daß ich nicht wisse worin die Freude der Fische besteht?»

¹⁸⁶ Petzet, H. W.: *Die Bremer Freunde*, in: Neske (Hrsg.) *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, S. 184 -184.

«Ich bin nicht du», bestätigte Hui-Tse, «und weiß dich nicht. Aber das weiß ich, daß du kein Fisch bist; so kannst du die Fische nicht wissen.»
 Tschuang-Tse antwortete: «Kehren wir zu deiner Frage zurück. Du fragst mich: ‚Wie kannst du wissen, worin die Freude der Fische besteht?‘ Im Grunde wusstest du, daß ich weiß, und fragtest doch. Gleichviel. Ich weiß es aus meiner eigenen Freude über dem Wasser. »¹⁸⁷

Heideggers Auslegung des chinesischen Gleichnisses habe, nach Petzets Bericht, die Verslossenheit des Vortrages *Vom Wesen der Wahrheit* gebrochen und die anwesenden Zuhörer waren von seiner Interpretation sehr begeistert.¹⁸⁸ Die Tatsache, dass Heidegger schon 1930 einen Dialog zwischen Hui-Tse und Tschuang-Tse über Intersubjektivität als Erklärung für seinen Vortrag nahm, bedeutet selbstverständlich nicht unbedingt, dass seine Ideen vom chinesischen Denken beeinflusst wurden, aber es zeigt doch eine gewisse Nähe zwischen den beiden Denkrichtungen.

Dass Heidegger schon vorher taoistische Texte gelesen hatte, ist sehr wahrscheinlich, aber dafür gibt es bis heute keinen klaren Beleg. In seinem Verhältnis zu Ostasien geschah jedoch im Sommer 1946 die bis heute rätselhafteste Besonderheit: Zusammen mit dem Germanist Paul Shih-Yi Hsiao versuchte Heidegger das Buch von Lao-Tse ins Deutsche zu übersetzen, und wie Hsiao berichtete, sei die Zusammenarbeit ein Vorschlag von Heidegger gewesen.¹⁸⁹ Hsiao hatte vier Jahre vorher seine italienische Übersetzung des Tao Te King Heidegger geschenkt, die er, fügt Hsiao hinzu, für besser als alle anderen deutschen Übersetzungen gehalten habe. Die Zusammenarbeit von Hsiao und Heidegger bei der Übersetzung des Tao Te King wird noch analysiert werden, aber eine weitere wichtige Begebenheit in der langen Beziehung zwischen Heidegger und der ostasiatischen Welt sei hier bereits erwähnt: das Treffen mit einem buddhistischen Mönch aus Thailand.

Zu der Begegnung kam es im Jahr 1964; sie war ein bemerkenswertes Ereignis in der Geschichte der Beziehung zwischen Heidegger und der ostasiatischen Welt, wie Petzet berichtet.¹⁹⁰ Das Treffen wurde von Fernsehstudios in Baden Baden

¹⁸⁷ Tschuang-Tse, *Die Freude der Fische*, Übertragung aus dem Englischen von Martin Buber, Zürich 1951, S. 124 -125.

¹⁸⁸ Petzet, 1977, S.184.

¹⁸⁹ Hsiao, Paul Shih-yi, *Wir trafen uns am Holzmarktplatz*, in: Neske (Hrsg.) *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977, S. 119-130.

¹⁹⁰ Heidegger selber bat Petzet, dabei zu sein, da er vor allem Hilfe bei der Übersetzung vom Englischen ins Deutsche brauchte. Petzet erläutert das Treffen ausführlich. Siehe dazu: Petzet, Heinrich Wiegand; *Auf einen*

aufgenommen und gesendet, aber, nach Petzets Bericht, waren die nicht öffentlichen Gespräche in der Vorbereitungsphase die fruchtbarsten Momente der Auseinandersetzung zwischen den beiden.¹⁹¹ Das Gespräch zwischen Heidegger und dem Mönch zeigt bereits zwei zentrale Fragestellungen in der Diskussion zwischen Heideggers Philosophie und dem ostasiatischen Denken auf. Die erste Problematik bezieht sich auf das Verhältnis von Technik-Wissenschaft und Philosophie in der westlich-philosophischen Tradition. Der Mönch besuchte damals zum ersten Mal die westlich-industrialisierte Welt. Er war von der modernen europäischen Technik begeistert und, da er auch wusste, dass die Technik eine zentrale Rolle in Heideggers Philosophie spielte, fragte er Heidegger nach der Beziehung zwischen der modernen Technik und seiner Philosophie.

Der Mönch fragt, ob es einen Zusammenhang zwischen moderner Technologie (science an industrialisation as well) und der Philosophie gebe? Heidegger beantwortet die Frage mit ja – es gebe einen sehr wesentlichen Zusammenhang. Dieser sei dadurch gegeben, daß die moderne Technik aus der Philosophie entstanden ist. Aus der modernen Philosophie, die zum ersten Male den Satz aufgestellt habe: Nur das, was ich klar und deutlich, d.h. mathematisch gewiß erkenne, ist wirklich. Es gebe den berühmten Satz eines deutschen Physikers, Max Planck, der laute: „Wirklich ist nur das, was meßbar ist.“ Dieser Gedanke: daß die Wirklichkeit nur soweit den Menschen zugänglich ist, als sie – im Sinne der mathematischen Physik – meßbar ist, bestimmt die ganze Physik, die ganze Technik. Und sofern dieser Gedanke zuerst vom Begründer der neuzeitlichen Philosophie, von Descartes, gedacht wurde, sei der Zusammenhang zwischen der modernen Technik und dem philosophischen Denken ganz klar.¹⁹²

Heideggers Überlegungen zur Beziehung zwischen Technik-Wissenschaft und Philosophie in der abendländischen philosophischen Tradition scheint zu zeigen, dass es eine unüberwindbare Kluft zwischen westlicher und östlicher Denkart gibt.

Noch einmal betont Heidegger nachdrücklich, daß dieser Punkt, die Verschiedenheit des Weltverhaltens es sei, die ein simples Gegenüberstellen von „Thesen“ der Philosophie in West und Ost, von hier und dort, unmöglich mache. Jeder der das tue, mache sich einer Verfälschung schuldig. Denn die Voraussetzungen seien andere.¹⁹³

Über Wissenschaft in der ostasiatischen Welt war Heideggers Kenntnis zwar bestimmt nicht bedeutend, aber er wusste, dass es insbesondere in China ein

Stern zugehen, Kapitel VII. *Hellas und Buddha*, 1983.

¹⁹¹ Ebd. S. 179.

¹⁹² Ebd. S. 184 -185.

¹⁹³ Ebd. S. 185.

Newton nicht gegeben hat. Die wissenschaftlichen Voraussetzungen sind andere, aber Heidegger betrieb keine Epistemologie oder Erkenntnistheorie. Diese Voraussetzungen bestimmen jedoch nicht die Grenze des philosophischen Denkens, und damit ging Heidegger weit über die Wissenschaften hinaus und fragte nach dem Nichts, wie er dies in dem Vortrag von 1930 *Was ist Metaphysik* tat:

Das Nichts ist weder ein Gegenstand noch überhaupt ein Seiendes. Das Nichts kommt weder für sich von noch neben dem Seienden, dem es sich gleichsam anhängt. Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.¹⁹⁴

Die Frage nach dem Nichts bildet die andere Problematik, die in dem Gespräch zwischen Heidegger und dem Mönch auftauchte. Sie zeigt, dass eine Gemeinsamkeit und eine mögliche Verständigung zwischen den beiden Perspektiven der Welt nicht ausgeschlossen sind, vor allem wenn man betrachtet, wie Heidegger reagierte, als der Mönch seine Kommentare über das Nichts äußerte:

Aber das Nichts sei nicht „nichts“, sondern gerade das ganz andere: die Fülle. Nennen könne das keiner. Aber es sei – Nichts und Alles – die Erfüllung. Heidegger hat es verstanden und sagt: „Das ist es, was ich immer, mein Leben lang, gesagt habe.“ Nochmals wiederholt der Mönch: „Kommen Sie in unserer Land. Wir verstehen Sie.“¹⁹⁵

Das Treffen mit dem Mönch aus Thailand dient hier vor allem als Beispiel für die ambivalente Beziehung zwischen Heidegger und der ostasiatischen Welt. Die Diskussion über die Bedeutung und Stellung des „Nichts“ in der Heideggerschen Philosophie und in der östlichen Tradition, vor allem im Taoismus, ist in sich schon ein sehr breites Thema, das hier nicht weiter verfolgt wird, aber die Problematik wollte ich hier hervorheben: das Spiel zwischen Ähnlichkeit und Verschiedenheit.

Die Begegnung zwischen der Heideggerschen Philosophie und dem ostasiatischen Denken geschah schon ganz am Anfang von Heideggers akademischer Laufbahn und dauerte sein ganzes Leben lang an. Er sollte eigentlich mehr Kontakt mit den japanischen Intellektuellen gehabt haben, denn er habe mehr mit japanischen Kollegen und Studenten gearbeitet, aber er sagte, er habe viel mehr von den

¹⁹⁴ Heidegger, M.: *Was ist Metaphysik*, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, S.12.

¹⁹⁵ Petzet, 1983, S. 190.

Chinesen gelernt.¹⁹⁶ Eigentlich ist die Geschichte der Beziehung zwischen Heidegger und den japanischen Studenten und Philosophen unentbehrlich für das Verständnis seiner Auseinandersetzung mit der chinesischen Philosophie. Tatsächlich, wie unten noch gezeigt wird, kann man die Wichtigkeit der chinesischen Philosophie für Heidegger nur unter Bezug auf die Kontakte seines Denkens mit den japanischen Gelehrten begreifen, da es die Japaner waren, die erste Kontakte zwischen ihm und dem ostasiatischen Denken anbahnten. Der sehr allgemeine Begriff „Ostasiatisches Denken“ bei Heidegger bezieht sich vor allem auf den Buddhismus, Taoismus und Zen-Buddhismus, was noch sehr ungenau bleibt; doch es zeigt sich bereits eine Richtung, da sich der Zen-Buddhismus aus dem indischen Buddhismus und dem chinesischen Taoismus heraus entwickelte.

Heideggers Bevorzugung von China hat als Hauptgrund das Denken von Lao Tse und Tschuang-Tse, das oft bei ihm auftaucht und zentral für die Analyse der Beziehung zwischen seinem und dem fernöstlichen Denken ist. Den Zen-Buddhismus betrachtete Heidegger unter anderem als ein Denken in der gleichen Ebene wie der des Taoismus, wie Tomio Tezuka berichtete,¹⁹⁷ und durch ihn hatte Heidegger sehr wahrscheinlich die erste Begegnung mit der östlichen Welt. Seine ersten Gesprächspartner und tatsächlich seine anfänglichen Kontakte mit dem ostasiatischen Denken, waren japanische Schüler von Kitarô Nishida, dem Gründer der modernen japanischen, philosophischen Kyôto-Schule,¹⁹⁸ die am Anfang des 20. Jahrhunderts nach Deutschland kamen. Die Geschichte der Beziehung zwischen der japanischen und der deutschen Philosophie wäre natürlich nicht so intensiv gewesen ohne Nishidas entscheidenden Einfluss. Er war nicht nur ein erfahrener Anhänger des Zen-Buddhismus sondern auch ein außergewöhnlicher Kenner der westlichen Philosophie.¹⁹⁹ Bei Nishidas Denken kann man, wie Rolf Elberfeld bemerkte, Spuren der alten griechischen Philosophie, des englischen Empirismus, des deutschen Idealismus, Bergsons und vor allem der Phänomenologie, die die Hauptreferenz für die moderne japanische Philosophie wird, finden.²⁰⁰ Die positive und einflussreiche Rezeption der Husserlschen Phänomenologie bei Nishida erklärt den Beginn des Verhältnisses

¹⁹⁶ Siehe Fischer-Barnicol 1977, S. 102.

¹⁹⁷ Tezuka, Tomio, *Eine Stunde bei Heidegger*, in: May, *Ex oriente lux*, Stuttgart 1989, S. 85.

¹⁹⁸ Eine gute Textauswahl von unterschiedlichen Autoren und auch ein historischer Überblick über die Kyôto-Schule wurde von Ryôsuke Ohashi herausgegeben. *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Alber, Freiburg/München 1990.

¹⁹⁹ Mafli, Paul: Nishida Kitarôs Denkweg, München 1996, S. 11.

²⁰⁰ Elberfeld, Rolf, Kitaro Nishida und die Frage nach der Interkulturalität, Würzburg, 1994, S. 28.

zwischen Heidegger und den japanischen Philosophen und Studenten.

Sechs Jahre vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*, d.h. im Jahre 1921, war bei Heidegger zum ersten Mal ein japanischer Student, der nach Deutschland kam, um an Husserls Seminaren teilzunehmen. In dieser Zeit war Heidegger Privatdozent in Freiburg und T. Yamanouchi kam zu ihm, der spätere Begründer des Seminars für griechische Philosophie an der Kyôto Universität.²⁰¹ Ein Jahr später kamen noch zwei junge Japaner nach Deutschland: Kiyoshi Miki und Hajime Tanabe.²⁰² Beide hatten eine sehr starke Verbindung mit Nishida: Miki war sein Lieblingsschüler und Tanabe war nicht nur Nishidas Kollege sondern auch sein wichtigster Gesprächspartner und Antagonist. Miki ist in Deutschland unbekannt geblieben, in Japan hingegen war er der erste Philosoph, der die grundlegende Idee des Existentialismus mit dem Marxismus verband; vergleichbar mit Sartre in Frankreich, jedoch nahezu zwei Jahrzehnte früher. Miki war ein begeisterter Schüler von Heidegger bis 1933. Als er aber die *Rektorsrede* las, brach er mit Heidegger und wendete sich dem Marxismus zu. Wie viele andere marxistische Gelehrte in Japan, wurde Miki während des Krieges verfolgt; kurz nach Japans Kapitulation starb er im Gefängnis.

Die fruchtbarste Begegnung Heideggers mit einem japanischen Philosophen geschah im Jahre 1923, als Hajime Tanabe seine Vorlesungen in Freiburg besuchte. Drei Jahre vor seiner Reise nach Deutschland war Tanabe von Nishida als Extraordinarius für Literatur an die Kyôto Universität berufen worden; später übernahm er Nishidas philosophischen Lehrstuhl. Das philosophische Verhältnis zwischen Tanabe und Nishida ist an sich schon ein eigenes Thema für die Forschung und wird hier nicht weiter untersucht. Das Denken der beiden Philosophen kann jedoch nur in Verbindung miteinander verstanden werden; diese Beziehung charakterisierte die Entstehung der Kyôto-Schule, die sehr wichtig für das Verhältnis zwischen dem ostasiatischen Denken und Heideggers Philosophie ist.

Seine heftige Kontroverse mit Nishida trug dazu bei, daß Nishida seinerseits sein Philosophieren immer unter der Berücksichtigung der Kritik Tanabes entwickelte.

²⁰¹ Siehe Kôichi Tsujimura, Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie, in: Buchner (Hrsg.), Japan und Heidegger, Sigmaringen 1989, S. 159.

²⁰² Ôhashi, Ryôsuke, Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan, in: Buchner 1989, S. 23 -24.

Auch Tanabe mußte seine Nishida-Kritik dementsprechend immer weiter korrigieren. Die Entwicklung der Philosophie Nishidas und Tanabes ist von daher nicht getrennt voneinander zu betrachten, so daß beide Philosophen als „Anfang“ der Kyôto-Schule gelten können.²⁰³

Die Frage nach der Beziehung zwischen Tanabe und Nishida spielt für meine Arbeit keine wichtige Rolle; ob Tanabe ein Schüler oder ein Kollege von Nishida war, bleibt hier unbedeutend. Entscheidend aber ist, dass Tanabe sein eigenes philosophisches Denken im Gespräch mit Nishidas Denken entwickelte und auch die Hauptbrücke zwischen Heideggers Denken und moderner japanischer Philosophie geworden ist. Die Auseinandersetzung zwischen Heideggers und Tanabes Denken ist für die deutsche Philosophie - vor allem für die Phänomenologie - unbedeutend geblieben, für die japanische Philosophie des 20. Jahrhunderts hingegen war sie ein Meilenstein, da Heideggers Phänomenologie sehr starke Einflüsse auf Tanabes Denken ausübte. Im Jahre 1924 veröffentlichte Tanabe unter dem Titel *Die Neue Wende in der Phänomenologie – Heideggers Phänomenologie des Lebens* den ersten Aufsatz über Heideggers Denken außerhalb Deutschlands.²⁰⁴ Der Aufsatz war eine Mischung von Berichten und Kommentaren zu Heideggers Vorlesung *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* vom Sommersemester 1923, in dem zum ersten Mal die neue hermeneutische Phänomenologie in Japan dargestellt wurde.

Was Martin Heidegger unter dem Namen »hermeneutische Phänomenologie« zu entwickeln versucht, will gerade diese Forderung erfüllen. Heidegger kam anfangs aus der Schule Rickerts und trat in diejenige der Phänomenologie ein. Im Zusammenhang damit, daß er die Grenze des Standpunkts von Husserl erkannte, beabsichtigt er unter dem Einfluß Diltheys, die Phänomenologie in eine neue Richtung zu wenden.²⁰⁵

In seinem Bericht bezeichnet Tanabe Heideggers Denken als eine neue Richtung in der Phänomenologie und zeigt auch bereits, dass die Husserlsche Philosophie mit Heidegger eine neue Ebene des Denkens erreicht habe. Tanabes erstaunlich frühe Rezeption von Heideggers Denken und seine allmähliche Entfernung von Nishidas Philosophie ist zwar eine interessante Forschungsperspektive, die ich hier jedoch nicht fortsetzen möchte, sondern ich möchte zeigen, dass Heideggers Denken bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts in Japan bekannt war, und wie es

²⁰³ Ôhashi, Ryôsuke, Einleitung, in: Die Philosophie der Kyôto-Schule, München 1990, S. 15.

²⁰⁴ Tanabe, Hagime, Die neue Wende in der Phänomenologie, in: Buchner 1989.

²⁰⁵ Ebd. S. 96.

dort einen Einfluss ausgeübt hat, wie es etwa bei Kuki der Fall war.

Die bekannteste Begegnung Heideggers mit einem japanischen Philosophen fand im Jahre 1927 bei Husserl statt, wo er zum ersten Mal Kontakt mit Shūzō Kuki aufnahm.²⁰⁶ Kuki kam Ende 1922 nach Heidelberg und hörte die Vorlesungen von Heinrich Rickert. Danach reiste er in die Schweiz, kam zurück nach Dresden und fuhr 1924 nach Paris, wo er bis 1927 blieb. In Paris hatte Kuki den Philosophiestudenten Sartre als Hauslehrer, der damals durch Kuki zum ersten Mal von Heidegger gehört haben soll.²⁰⁷ Kuki und Heidegger trafen sich ein paar Mal; die Ergebnisse der Auseinandersetzungen waren die zwei zentralen Schriften der beiden Philosophen: Kukis Buch *Die Struktur des Iki* und Heideggers besondere Schrift in Form eines Dialogs *Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*.²⁰⁸ Heideggers Dialog von 1959, d.h. über dreißig Jahren später, ist von dem Gespräch mit Kuki inspiriert worden und Kukis Buch *Iki* zeigt wiederum einen klaren Einfluss von Heideggers Denken.

Heideggers *Gespräch* wird unten noch analysiert werden, vorher sind jedoch einige Bemerkungen über Kukis Buch erforderlich. In dem Buch stellt Kuki die Frage nach der Identität der japanischen Kultur aus einer rein ästhetischen Perspektive,²⁰⁹ indem er eine Hermeneutik des Wortes *Iki* unternimmt, um seine verschiedenen Bedeutungen darzulegen. Kukis Verfahren ist der traditionellen japanischen Kultur insofern vollkommen fremd, als die Hermeneutik als eine traditionsreiche spezifisch griechisch-europäische Methode bekannt ist. Eigentlich bedient Kuki sich nicht nur hermeneutischer, sondern auch verschiedener europäisch-philosophischer Begrifflichkeiten, vor allem solcher aus der französischen Philosophie.²¹⁰

Wie sonst nur noch Watsuji hat Kuki seine Philosophie mit einer Hermeneutik der

²⁰⁶ Ōhashi, Ryōsuke, Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan, in: Buchner 1989, S. 28.

²⁰⁷ Siehe Stephen Light, Shuzo Kuki and Jean-Paul Sartre – Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology, Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville, 1987.

²⁰⁸ Ab Jetzt werde ich nur die Abkürzung *Gespräch* benutzen.

²⁰⁹ Die Kontroverse über die Kyōto-Schule und nationalistischen Ideen werden von mir durchaus nicht als unwichtig betrachtet, aber wie Camille Loivier in dem Vorwort zu Kukis Buch zurecht bemerkt, hat die Überlegung von Kuki über die Identität der japanischen Kultur keine Neigung zum Nationalismus: Kuki, notamment dans *La structure de l'iki*, s'interroge lui aussi sur l'identité de la culture japonaise dans la rencontre avec la modernité occidentale, mais contrairement aux membres de l'École de Kyōto, sa réflexion ne tend jamais vers une domination impérialiste et il reste uniquement préoccupé par la pensée esthétique. *La structure de l'iki*, S. 4.

²¹⁰ Siehe dazu Loivier, S. 6.

japanischen Kultur verbunden. Beide sind von Heidegger beeinflusst; wirksam geworden ist vor allem dessen Umgang mit der Sprache. Kukis Arbeit *Die Struktur von Iki* ist eine Auslegung dieses japanischen Ausdrucks auf der Grundlage einer ontologischen Hermeneutik.²¹¹

Heideggers Einfluss auf Kukis Buch könnte eigentlich unbemerkt bleiben, wenn man denkt, dass die Entwicklung der Kyôto-Schule ohne Heideggers ontologische Hermeneutik unvorstellbar gewesen wäre. Doch zeigt Kukis Analyse von *Iki* bereits die Intensität des Ideenverkehrs zwischen der japanischen und der deutschen Philosophie. Kukis Buch *Die Struktur von Iki* wurde im Jahre 1929 veröffentlicht, aber das Manuskript entstand bereits vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit*. Ein Treffen von Heidegger und Kuki fand auch erst nach 1927 statt, was zeigt, dass Kuki schon vor dem ersten Kontakt mit Heidegger und vor der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* die ontologische Hermeneutik kannte. Das lässt sich einfach erklären, wenn man weiß, dass Kuki Tanabes Aufsatz von 1924 *Die neue Wende in der Phänomenologie* gelesen hatte.

Direkt in Verbindung mit dem Treffen von Heidegger und Kuki steht Heideggers Begegnung mit dem japanischen Übersetzer und Professor für deutsche Literatur an der Universität Kyoto, Tomio Tezuka, die im Jahre 1954 in Freiburg stattfand.²¹² Heidegger beschrieb in dem *Gespräch* eine Auseinandersetzung zwischen ihm und Tezuka, bei der sie sich über den früh verstorbenen Kuki unterhalten. Das erst Ende der 50er Jahre erschienene *Gespräch* ist, wie schon gesagt, Heideggers einzige Schrift, in der sehr deutlich seine Auffassung über einen möglichen Gespräch mit dem ostasiatischen Denken vorgestellt wird. Trotz vieler Ungenauigkeiten Heideggers über bestimmte Tatsachen und Fakten in dem *Gespräch*, die erst auftauchten, nachdem Tezuka seine Version über das Treffen mit Heidegger veröffentlichte, bleibt es insgesamt die fruchtbarste Quelle für das Gespräch zwischen westlichem und ostasiatischem Denken in der deutschen Philosophie des 20. Jahrhunderts.

Obwohl Kuki von Nishida als Professor an die Kyôto Universität berufen wurde, wird er nicht als Vertreter der Kyôto-Schule oder des Zen-Buddhismus betrachtet. Seine Rolle in der Entstehung des Gespräches zwischen der modernen

²¹¹ Pörtner, Peter/ Heise, Jens, *Die Philosophie Japans – Von den Anfängen bis zur Gegenwart* Stuttgart, Kröner 1995, S. 376.

²¹² Siehe den Bericht von Tezuka *Eine Stunde bei Heidegger* in: *Ex orient lux*, May, 1989.

japanischen und der deutschen Philosophie blieb die als Heideggers erster Gesprächspartner. Die Ideen, die Heidegger in dem *Gespräch* entwickelte, stammen nicht nur von diesem ersten Gespräch mit Kuki. Viele andere Begegnungen zwischen Heidegger und japanischen Denkern fanden vor der Veröffentlichung des *Gesprächs* im Jahre 1959 statt; eine möchte ich insbesondere hervorheben: die Begegnung mit Keiji Nishitani.

Als 24-jähriger Student schrieb Nishitani seine Doktorarbeit mit dem Titel *Das Ideale und das Reale bei Schelling und Bergson* in Kyoto. Das war 1924; ein Jahrzehnt später übernahm er an der gleichen Universität die Professur für Religion und Philosophie. Nishitani kam nach Deutschland und besuchte in den Jahren 1938/39 Heideggers Seminare in Freiburg, wo er ein Referat über Nietzsche und Meister Eckhart vorlegte.²¹³ Kein anderer japanischer Philosoph der Kyôto-Schule ist vorher so stark von der Phänomenologie beeinflusst worden wie Nishitani, doch bleibt er noch ein Vertreter der Kyôto-Schule. Sein Denken steht noch sehr eng in Verbindung mit Nishida und Tanabe; wenngleich er sich vor allem mit grundlegenden Aspekten der Heideggerschen hermeneutischen Ontologie auseinandersetzt.

Die Bewährung durch die unmittelbare Erfahrung, wie sie Nishitani in seinem Denken ständig bewahrt, impliziert übrigens eine gründliche Übernahme des Denkens von Nishida einerseits und andererseits eine grundsätzliche Kritik an Tanabes „absoluter Vermittlung“. In letzterer wird ja kein Glied in seiner Unmittelbarkeit sein gelassen. Jedoch darf auch der Unterschied der Denkweise Nishitanis von der Nishidas nicht übersehen werden. Hat Nishida mit eigenartigen und seltsamen Formeln seinen Gedanken „dialektisch“ entwickelt, so beschreibt Nishitani dieselbe Sache ohne besondere Termini und Formeln „phänomenologisch“. Darin zeigt sich wohl wiederum der Unterschied der philosophiegeschichtlichen Phasen, in denen sich Nishida und Nishitani befinden.²¹⁴

Nishitani markiert den Anfang der Radikalisierung der Analyse des „absoluten Nichts“ der Kyôto-Schule, indem er Heideggers Kritik am europäischen Nihilismus mit dem Zen-Buddhismus in Verbindung bringt.

Neben dem bisher Erwähnten sind auch Tod und Nichts (*nihilum*) real. Das *nihilum* meint die absolute Negativität in Hinblick auf das Sein der verschiedenen anderen Dinge und Phänomene; der Tod meint die absolute Negativität in Hinblick auf das Leben selbst. Und so wie gesagt werden kann, daß das Leben und die Existenz

²¹³ Ohashi, R.: *Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan*, in: Buchner 1989, S. 34.

²¹⁴ Ohashi, R.: 1989, S. 35.

von Dingen real sind, kann gesagt werden, daß auch der Tod und das Nichts etwas Reales sind. Wenn es ein endliches Seiendes gibt – und alle Dinge sind endlich –, trägt das Nichts notwendigerweise den Sieg davon; und wo Leben ist, da ist mit Notwendigkeit Tod. Und vor *nihilum* und Tod verlieren alle Existenz und alles Leben ihre Gewißheit und ihr Gewicht als Realität.²¹⁵

Die mit Nishitani entstehende neue Phase der modernen japanischen Philosophie leitet eine neue Phase der japanischen Rezeption des Denkens von Heidegger ein. Mit Nishitani wird die Gründung einer neuen Generation von japanischen Denkern vorbereitet, die direkt mit zentralen Begriffen der Heideggerschen Phänomenologie in Konfrontation steht. Er ist der letzte japanische Philosoph der Kyôto-Schule, der als Heideggers Gesprächspartner zu betrachten ist. Er markiert sowohl das Ende des direkten Gespräches mit Heidegger als auch den Übergang zwischen Nishida, Tanabe und der neuen Generation, die mit Kôichi Tsujimura entsteht. Tsujimura wird als der erste japanische Schüler von Heidegger betrachtet. Er ist nicht nur der bedeutendste Vertreter der dritten japanischen Generation der Kyôto-Schule, sondern sein Werk bezeichnet auch die radikalsten Momente der Beziehung zwischen dem modernen japanischen Denken und Heideggers hermeneutischer Phänomenologie.²¹⁶

Von unserem Standort aus gesehen haben wir also erläutert, daß die „Wahrheit des Seins“ der Schatten der „Wahrheit des Zen“, d. i. des absoluten Nichts ist, das sich im „Denken“ spiegelt, und daß daraus die „Wahrheit des Seins“ und das „Denken“ – als die „Frage nach der Wahrheit des Seins“ – ursprünglich „zusammengehörig“ zustande kommen: es ist nun von diesem Standort aus gesehen klar, daß das „Ereignis“ – der „*andere Anfang der Welt-Geschichte*“ – das „und“ in „Sein und Zeit“, *in der Wahrheit seiner selbst, die auch für es selbst noch nicht bis auf den Grund erörtert worden ist, nicht anderes ist als das absolute Nichts, die „Wahrheit des Zen“, und daß es hieraus entspringt und sich „ereignet“*.²¹⁷

Tsujimuras Analyse der „Seiensfrage“ bei Heidegger in Bezug auf das „absolute Nichts“ im Zen-Buddhismus ist keine unkritische Annahme einer uneingeschränkten Zusammenlegung von beiden Denkrichtungen. Er stellte auch mit seiner radikalen Analyse Probleme des Zen-Buddhismus dar, die erst aufgetaucht sind, nachdem er in Kontakt mit Heideggers Überlegung über die Beziehung zwischen Philosophie und Technik in der westlichen Welt gekommen war.

²¹⁵ Nishitani, Keiji, *Was ist Religion*, Frankfurt am Main 1986, S. 47.

²¹⁶ Ohashi, R.: 1989, S. 35.

²¹⁷ Tsujimura, K.: Die Wahrheit des Seins und das absolute Nichts, in: Ohashi (Hrsg.) *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, München 1990, S. 448 - 449.

Als Heidegger im Jahr 1969 seinen 80. Geburtstag in Meßkirch feierte, hält Tsujimura die Festrede.²¹⁸ Fast fünfzig Jahre nach der Begegnung mit Miki und Tanabe, fast ein halbes Jahrhundert nach ständigen Kontakten zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken, hielt ein japanischer Philosoph die Geburtstagsfestrede des einflussreichsten deutschen Philosophen des 20. Jahrhunderts. Der Grund dafür könnte persönlich sein, aber Tsujimura war kein enger Freund von Heidegger, und ihre Beziehung war auf die fachkollegiale Ebene beschränkt. Es gibt kein anderes Motiv für die Einladung, als die Anerkennung einer sehr intensiven und fruchtbaren philosophischen Auseinandersetzung.

In Tsujimuras Vortrag wird vor allem die Wichtigkeit von Heideggers Phänomenologie für die japanische moderne Philosophie betont. Tsujimura spricht von der Gefahr einer bloßen Europäisierung des japanischen Denkens, die seit über hundert Jahren durch Einfuhr amerikanischer und europäischer Philosophie stattfand.²¹⁹ Für ihn war Japans Europäisierung ein notwendiger Schritt in Richtung der Moderne, der unvermeidlichen Verbreitung der abendländischen Wissenschaft und Technik. In der Rede wird von einer „Gefahr“ gesprochen, die bekämpft werden sollte. Die Gefahr des bloßen Ersetzens der japanischen Tradition, des Zen-Buddhismus durch europäische Werte wird von Tsujimura hervorgehoben. In dieser Hinsicht bedeutet Heideggers Denken die Möglichkeit einer tieferen Auseinandersetzung zwischen der traditionellen ostasiatischen Welt und moderner westlicher Philosophie, die dem Denken in Japan eine neue Richtung geben sollte.

Wir können jetzt, eingedenk des gesagten, vielleicht folgendermaßen zusammenfassen: Heideggers Denken und der Zen-Buddhismus sind mindestens darin einig, das vorstellende Denken zu Boden zu schlagen. Der Bereich der Wahrheit, der dadurch geöffnet wird, zeigt in beiden eine noch nicht genügend geklärte, aber sehr innige Verwandtschaft. Doch, während der Zen-Buddhismus noch nicht dazu kommt, den Bereich der Wahrheit beziehungsweise der Unwahrheit hinsichtlich seiner Wesenszüge *denkend* zu klären, versucht das Denken Heideggers unablässig, die Wesenszüge der Alētheia (Un-Verborgenheit) ans Licht zu bringen. Dieser Unterschied läßt uns einen Mangel des Zen-Buddhismus – mindestens in seiner bisherigen traditionellen Gestalt – gewahr werden. Das, woran es dem traditionellen Zen-Buddhismus mangelt, ist ein epochales Denken und Fragen der Welt. Über diese Fragen der Welt müssen wir Entscheidendes von Heideggers Denken lernen und uns aneignen – insbesondere von seinem unerhörten Gedanken des „Gestells“ als des Wesens der Technik. Sonst müßte

²¹⁸ Tsujimura, K.: Martin Heideggers Denken und die japanische Philosophie, in Buchner (Hrsg.) Japan und Heidegger, Sigmaringen 1989, S. 159 -165.

²¹⁹ Tsujimura, K. S. 161.

der Zen-Buddhismus selbst ein dürrer Baum werden. Sonst könnte kein Weg vom Zen zu einer möglichen japanischen Philosophie gebahnt werden.²²⁰

In der Rede stellte Tsujimura die folgende Frage: „Was hat überhaupt das Denken Heideggers mit dem ostasiatischen Zen-Buddhismus zu tun?“²²¹ Die Antwort zeigt deutlich, dass Tsujimura die Grenze zwischen den beiden Denkrichtungen völlig klar sah. Heideggers Philosophie war für ihn keine Assimilierung von ostasiatischen Gedanken, aber die japanische Philosophie und der Zen-Buddhismus könnten mit Heidegger eine neue Ebene erreichen. Tsujimura hebt sowohl die Gemeinsamkeiten als auch die Verschiedenheiten zwischen Heideggers Denken und Zen-Buddhismus hervor, um zu zeigen, dass Heideggers Philosophie bestimmte „Mängel“ des Zen-Buddhismus ausgleichen könnte.

Als Dank für die Rede erinnerte Heidegger an den japanischen Studenten Yuassa, der den Vortrag *Was ist Metaphysik?* im Jahre 1930 ins Japanische übersetzte:

Im Jahre 1929 hielt ich meine Antrittsvorlesung als Nachfolger meines Lehrers Husserl in Freiburg mit dem Titel: *Was ist Metaphysik?*. In dieser Vorlesung war vom »Nichts« die Rede; ich habe den Versuch gemacht, darauf hinzuweisen, daß das »Sein« in Unterschied zu allem »Seienden« kein »Seiendes« und in diesen Sinne ein »Nichts« ist. Die deutsche Philosophie und auch des Auslandes kennzeichnete diesen Vortrag als »Nihilismus«. Im Jahr darauf, 1930, hat ein junger Japaner mit Name Yuassa, der so alt war, wie vielleicht ihr Sohn und von derselben Gestalt, diese Vorlesung, die er hörte – er stand im ersten Semester – ins Japanisch übersetzt. Er hat verstanden, was diese Vorlesung zeigen wollte. Dies genüge als Antwort auf ihren Vortrag.²²²

Heideggers Feststellung, dass ein japanischer Student den Vortrag *Was ist Metaphysik?* ausgezeichnet verstanden habe, weist darauf hin, dass Heidegger eine bestimmte Nähe zwischen dem japanischen Denken und seiner Philosophie zugab. Die Tatsache, dass der Vortrag von den europäischen Philosophen als „Nihilismus“ betrachtet wurde, war für Heidegger ein Missverständnis. Seine Überlegung über das „Nichts“ wird das Hauptthema für alle anderen japanischen Denker, die in Kontakt mit Heidegger standen. Es ist nicht zufällig, dass das „Nichts“ bei Heidegger eine zentrale Rolle für seine japanischen Schüler spielen wird. Es zeigt, dass eine Verwandtschaft zwischen Heideggers Auffassung und der Zen-buddhistischen vom „Nichts“ besteht, und diese zeigt sich am deutlichsten bei

²²⁰ Tsujimura, K., Martin Heideggers Philosophie und die Japanische Philosophie, in: Buchner 1989, S. 165.

²²¹ Tsujimura S. 162.

²²² Heidegger, M.: *Aus Martin Heideggers Dankansprache*, in: Buchner 1989, S. 166.

Nishitani und Tsujimura.²²³

Heideggers Begegnungen mit den japanischen Philosophen können auf zwei verschiedene Aspekte hin betrachtet werden, die sich letztlich miteinander verbinden lassen. Der erste betrifft die Rezeption von Heideggers Philosophie in Japan und der zweite Aspekt die Rolle der japanischen Intellektuellen als Heideggers philosophische Gesprächspartner, was unvermeidlich die Frage nach dem Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie nach sich zieht.

In dieser Perspektive kann man Tanabe und Kuki als die wichtigsten Kontakte zwischen Heidegger und der japanischen Philosophie betrachten. Tanabes Begegnung mit Heidegger stellte ich schon als fruchtbar dar, da Tanabe der wichtigste Verbreiter der Heideggerschen hermeneutischen Phänomenologie in Japan war; er entwickelte seine Philosophie in Auseinandersetzung mit Heidegger. Als Gesprächspartner ist Kuki der wichtigste japanische Gelehrte, da Heidegger seinen Dialog *Aus einem Gespräch von der Sprache* nach seiner Begegnung mit ihm formulierte.

Die Beziehung zwischen Heidegger und den japanischen Philosophen stellt eine untrennbare und spannende „Wechselwirkung“ zwischen der Rezeption von Heideggers Denken in Japan und dem Widerhall der japanischen Philosophie in Heideggers Denken dar, in dem Heideggers japanische Gesprächspartner schon von seinen Denken beeinflusst worden sind.

Wie tief war aber Heidegger mit dem ostasiatischen Denken vertraut? Dies bleibt eine Frage, die sehr schwer zu beantworten ist, da eine explizite Erwähnung des ostasiatischen Denkens erst in den Arbeiten aus den fünfziger Jahren auftaucht.²²⁴ Das muss aber nicht bedeuten, dass Heidegger vorher schon gute Kenntnisse von Buddhismus, Taoismus oder Zen-Buddhismus hatte. Eigentlich bleibt die Frage nach Heideggers Kenntnis des ostasiatischen Denkens so sekundär und unklar wie die Einflussfrage. Dennoch sind beide die Voraussetzung für die Frage nach

²²³ Nishitanis Hauptwerk *Was ist Religion?* ist vor allem eine Auseinandersetzung mit dem europäischen Nihilismus. Tsujimura schreibt auch Aufsätze über das „Nichts“ bei Heidegger und Zen-Buddhismus, wie in der Bibliografie dieser Arbeit zu sehen ist.

²²⁴ May, 1989, S. 14.

der Entstehung des Gespräches zwischen dem westlichen und fernöstlichen Denken, der mit Heidegger eröffnet worden ist.

3.2 Die Problematik über die Einflüsse des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie als Anregung für den Anfang des Gespräches

Ab Ende der Achtzigerjahre beginnt mit der Veröffentlichung von verschiedenen Büchern und Aufsätzen eine neue Ebene der Auseinandersetzung über die Beziehung zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken, hauptsächlich über den Einfluss des Taoismus und Zen-Buddhismus auf sein Werk.²²⁵ Dies wird zum ersten Mal als ein wichtiges Anliegen von den abendländischen Forschern auf dem Gebiet der Philosophie betrachtet, die diese Gedanken ordnen und ihnen eine neue Richtung geben. Unter den verschiedenen zu dieser Zeit veröffentlichten Studien über die Beziehung zwischen Heidegger und dem Morgenland zeichnen sich insbesondere das von Graham Parkes herausgegebene Buch *Heidegger and Asian Thought* sowie das Buch von Reinhard May *Ex oriente lux* aus, die zum ersten Mal an jene Fakten und Nachweise vollständig herangehen, die auf die Beziehung zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken hindeuten, und ferner auch eine allgemeine Analyse des östlichen Einflusses auf dessen Werk vollziehen. Alle Studien dieser Zeit, die diese Beziehung behandeln, weisen auf einen Einfluss hin. Vor allem seit Heideggers Publikationen nach den Vierzigerjahren wird die Betonung nicht mehr auf die Diskussion über das Vorhanden- oder Nicht-Vorhandensein dieses Einflusses auf Heidegger gesetzt, sondern nimmt diese Auseinandersetzung einen anderen Kurs. Es wird nämlich nun untersucht, wie relevant der Einfluss des ostasiatischen Denkens auf das Heideggersche ist.

Aus dieser Perspektive treten zwei Hauptorientierungen in den Analysen hervor, die zwar verschieden sind, aber bestimmte gemeinsame Betrachtungsweisen zeigen.

²²⁵ Die wichtigsten Veröffentlichungen aus dieser Zeit über das Thema sind: Parkes, G., *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987; May, R., *Ex oriente lux / Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Wiesbaden 1989; Buchner, H.: *Japan und Heidegger*, Thorbecke, Sigmaringen 1989; Cho Kah Kyung, *Bewusstsein und Naturssein*. Phänomenologischer West-Ost-Diwan, Freiburg/München 1987; Buchheim, Thomas, (Hrsg.) *Destruktion und Übersetzung- Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger*, Grünstadt, 1989; Wetsch, F., Martin, *Heideggers Anfang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992.

Eine von ihnen nimmt an, dass Heidegger im Lauf seiner gesamten akademischen Laufbahn Kontakt nach China und Japan gepflegt habe, aber dass dieser Kontakt nicht unbedingt oder jedenfalls nicht bedeutsam sein gesamtes Werk beeinflusse. In diesem Sinne hält Otto Pöggeler – bedeutender Vertreter dieser ersten Hauptorientierung – den Denkansatz des Einfluss von Zen-Buddhismus und Taoismus auf Heideggers Denken für nicht haltbar; er leugnet dabei jedoch nicht, dass ein bedeutendes Gespräch zwischen Heidegger und Ostasien stattfand.²²⁶ Andererseits gibt es Analysen wie die von May,²²⁷ und Kha Kyung Cho,²²⁸ die behaupten, dass die östlichen Einflüsse auf seine aus der Zeit nach dem Ende der Vierzigerjahre stammenden Texte deutlich seien. In der gleichen Richtung behauptet Graham Parkes in seinem Aufsatz *Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang*, dass schon früh, in *Sein und Zeit*, Ähnlichkeiten zwischen Heideggers Denken und dem ostasiatischen zu bemerken seien, was aber für Parkes nicht unbedingt Einfluss bedeutet.²²⁹

Kurz nach dem Zweiten Weltkrieg, als Heidegger wegen seiner Beziehung mit der nationalsozialistischen Partei jede akademische Tätigkeit verboten war, unternahm er zusammen mit dem Germanisten Paul Shih-Yi Hsiao die Übersetzung des Tao-te-king aus dem Original ins Deutsche. Der rätselhafte Übersetzungsversuch blieb, sogar in Heideggers engerem Freundeskreis, bis kurz nach seinem Tod völlig unbekannt. Heidegger starb im Mai 1976 und kurz danach stellte Hsiao seine Version über die Zusammenarbeit mit Heidegger dar, die unter dem Titel *Wir trafen uns am Holzmarktplatz* in dem Sammelband *Erinnerung an Martin Heidegger* im Jahr 1977 veröffentlicht wurde.²³⁰

Hsios Aufsatz blieb bis zur Veröffentlichung des Briefwechsels zwischen Heidegger und Jaspers im Jahre 1990 die einzige schriftliche Referenz für diese Zusammenarbeit mit Heidegger.²³¹ Auf die Frage nach Heideggers Gründen für ein solches Unternehmen gibt es viele Antworten. Ich werde mich nur an zwei extrem

²²⁶ Siehe Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, vor allem das Kapitel West-östliches Gespräch: Heidegger und Lao Tse. München 1992.

²²⁷ May, 1989.

²²⁸ Cho, K.K.: *Der Abstieg über den Humanismus*, in: *Europa und die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1993. S. 143 -174.

²²⁹ Parkes, 1987, S. 106.

²³⁰ Neske, G. (Hrsg.), *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfullingen 1977.

²³¹ Heidegger, Martin, Jaspers, Karl, *Briefwechsel: 1920 – 1963*, Frankfurt a. M. 1992, S. 181.

gegensätzliche Argumente halten, um besser die Tragweite der Wichtigkeit des ostasiatischen Denkens für ihn verständlich zu machen. Man kann behaupten, dass Heidegger bezüglich der Zusammenarbeit mit Hsiao ein bloß pragmatisches Interesse hatte: Nach dem Krieg stand er im Entnazifizierungsverfahren und hatte deswegen keinen Zugang zu Waren wie Kaffee, Kakao, Wurst, Butter, Zigaretten, etc. Hsiao berichtet, dass er alles, was er damals an Lebensmitteln bekam, mit Heidegger geteilt hat.²³²

Man könnte daher sehr schlicht zu dem Schluss kommen, dass für Heidegger die Zusammenarbeit mit Hsiao der einfache und einzige Zugang zu bestimmten für ihn kostbaren Waren war. Eine solche Behauptung mag eher unwahrscheinlich anmuten, doch ist sie zugleich auch nicht völlig auszuschließen. Eine andere mögliche Erklärung für Heideggers Bemühung um die Übersetzung des Tao-te-king könnte sein, dass damit für ihn eine Rückkehr zum Anfang des chinesischen Denkens möglich gewesen wäre, dies in Entsprechung zum griechischen Denken. Die Rückkehr zum Anfang als genuin hermeneutische Methode macht eine Auseinandersetzung mit der Sprache des ursprünglichen Denkens unabdingbar. In dieser Perspektive war der Übersetzungsversuch nur ein normaler Entwicklungsschritt in Heideggers Hermeneutik.

Diese zwei angenommenen, antagonistischen Gründe ermöglichen gegensätzliche Betonungen der Wichtigkeit des Übersetzungsversuchs für Heideggers Philosophie, die nicht selbstverständlich und einfach nachzuvollziehen sind, da sich Heidegger nie deutlich dazu äußerte. Die Ergebnisse der Zusammenarbeit stehen für eine Analyse nicht zu Verfügung, da die originalen Manuskripte verschwunden sind. Jedoch wurden zwei Kapitel von Hans A. Fischer-Barnicol aus Hsiaos Nachlass bewahrt, die hier zum ersten Mal veröffentlicht werden können.

Mit meinem ältesten chinesischen Freund, dem verstorbenen Präsidenten der *China Academy* in Taipei, Prof. Dr. Paul Shih-Yi Hsiao, hat Martin Heidegger Ende der 40er Jahre eine Reihe von Sprüchen des Tao-te-king auf deutsch nachzudenken versucht. Wir beide hoffen, diesen Versuch fortsetzen zu können. Den Notizen Paul Hsiaos sind die nachfolgenden beiden Sprüche entnommen, denen ich meine Glückwünsche einflechte.

²³² Hsiao, Wir trafen uns am Holzmarktplatz, In Neske (Hrsg) Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977, S.125.

Ihr Hans A. Fischer-Barnicol

20.

Gebt es auf, das Erlernen,
und die Besorgnis schwindet.

Zwischen Ah! Und Oih! –
ist da ein Unterschied?
Zwischen Gut und Böse –
ist da kein Unterschied?
Was aber Menschen fürchten,
das ist zu fürchten,
Das Verlorensein, ach,
ist nicht zu ende...

Die Leute alle sind ausgelassen und strahlen
wie beim Gelage des großen Opferfestes,
wie im Frühling, wenn sie die Türme besteigen.
Ich allein liege still, noch ohne Anzeichen:
ein Kleinkind, das noch nicht lächelt.
Matt bin ich,
wie ohne Heimat.

Die Leute haben es im Überfluß.
Mich hat man zurückgelassen.
Dies Herz ist das eines Einfältigen,
verwirrt und trübsinnig.
Die Leute dieser Welt sind sich im klaren und hell.
Ich bin mir dunkel, so dunkel.

Die Leute dieser Welt sind gescheit und klug.
Ich allein bin voll Kummer,
ein ruhelos wogendes Meer,
umhergetrieben, ach, wie ohne Anhalt.

Die meisten Leute wissen wozu...
Ich allein bin ungelenkt, ein Tollpatsch.
Bin anders als andere.

Mir genügt die nährenden Mutter.

38.

Ein Mensch mit Charakter
ist sich des Charakters nicht bewußt –
er hat Charakter.

Der Mensch minderen Charakters
Ist um Charakter bemüht,
denn er hat keinen Charakter.

Ein Mensch von Charakter handelt nicht,
und nie absichtlich.
Der Mensch minderen Charakters handelt
immer absichtlich.

Die Menschlichkeit handelt absichtslos.
Die Rechtlichkeit handelt aus Absicht.
Die Moral handelt um ihrer selbst willen
und findet sie keine Anhänger
krämpelt sie die Ärmel hoch
und wird gewalttätig.

Denn:
Ist der Weg verloren,
entstehen Charakter und Gesinnung.
Ist der Charakter verloren,
treten Menschlichkeit und Güte auf.
Ist die Menschlichkeit verloren,

gelten Recht und Gesetz.
 Geht auch Rechtlichkeit verloren,
 kommt die Moral an die Macht.

Moral ersetzt dürftig
 Die Treue und Redlichkeit des Herzens
 Sie ist aller Verwirrung Anfang.
 In Weissagung blüht scheinbar der Sinn
 Darum verweilt der Erfahrene
 im vollen Stamm,
 nicht im dürftigen Gezweig,
 im Kern,
 nicht in der Blüte.
 Er läßt jenes-
 und empfängt dieses.²³³

Eine vergleichende Analyse der Übersetzung kann in dieser Arbeit nicht weiter geführt werden, doch einige Kommentare über den Wiederhall in - und die möglichen Wirkungen der Zusammenarbeit bei der Übersetzung des Tao-te-king auf - Heideggers Philosophie möchte ich noch berücksichtigen. Wie schon wiederholt betont, hat Hsiao einen Bericht über die Zusammenarbeit mit Heidegger veröffentlicht. In seiner Darstellung kommentiert er durchaus Einzelheiten der gemeinsamen Übersetzungsarbeit.

Wir gingen bei der Übertragungsarbeit zunächst vom Text des Lao-tse nach Chiang Hsi-chang aus, der sich aus dem Vergleich von über vierundachtzig alten Texten ergeben hat und vorläufig als kritische Textausgabe betrachtet werden kann. Außer-chinesische Übertragungen und Kommentare ließen wir beiseite. Als erstes nahmen wir uns die Kapitel über Tao vor, die ersichtlich die schwierigsten und wichtigsten sind. Durch die gründliche Gangart des Heideggerschen Denkens hatten wir am Ende des Sommers 1946 von einundachtzig erst acht Sprüche bearbeitet. In etwa zehn Jahren wären wir vermutlich fertig geworden, vielleicht auch etwas früher, denn andere Kapitel sind nicht gar so verhüllt.²³⁴

Nach Hsios Bericht gab es eine systematische Arbeit, die als Ergebnis acht

²³³ Die Übersetzung von den zwei Kapiteln des Tao-te-king wurde mir von H.A. Fischer -Barnicol Sohns David Fischer-Barnicol ...

²³⁴ Hsiao, 1977, S.125-26.

vollendete, übersetzte Kapitel des Tao-te-king hervorbrachte. In einen Brief an Jaspers kommentiert Heidegger unterdessen das Unternehmen anders als Hsiao. Nachdem Jaspers 1949 den *Brief über den Humanismus* gelesen hat, antwortet er Heidegger mit der Behauptung, Spuren asiatischen Denkens in Heideggers Schrift erkannt zu haben. „Ihr »Sein«, die »Lichtung des Seins«, Ihre Umkehrung unseres Bezuges zum Sein in den Bezug des Seins zu uns, das Übrigbleiben des Seins selbst – in Asien glaube ich davon etwas wahrgenommen zu haben.“²³⁵ Heideggers Antwort an Jaspers ist sein einziger sparsamer Kommentar über die Zusammenarbeit mit Hsiao.

Was Sie über das Asiatische sagen, ist aufregend; ein Chinese, der in den Jahren 1943-44 meine Vorlesungen über Heraklit und Parmenides hörte (ich las damals nur noch einstündig Interpretationen weniger Fragmente), fand ebenfalls Anklänge an das östliche Denken. Wo ich in der Sprache nicht einheimisch bin, bleibe ich skeptisch; ich wurde es noch mehr, als der Chinese, der selbst christlicher Theologe und Philosoph ist, mit mir einige Worte von Laotse übersetzte; durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganze Sprachwesen ist; wir haben den Versuch dann aufgegeben. Trotzdem liegt hier etwas Erregendes und, wie ich glaube, für die Zukunft, wenn nach Jahrhunderten die Verwüstung überstanden ist, Wesentliches.²³⁶

Heideggers flüchtiger Kommentar zur Zusammenarbeit mit Hsiao bei der Übersetzung des Tao-te-king weist darauf hin, dass er selber den Versuch wegen unüberwindbarer sprachlicher Probleme als gescheitert betrachtete. Anders als Hsiao behauptet er, dass ein Chinese ihm nur „einige Worte“ von dem Tao-te-king übersetzte. Nach Hsiaos Bericht hingegen, wurden acht Kapitel ins Deutsche übertragen. Bezüglich dieser abweichenden Einschätzungen, einerseits also Heideggers Unterschätzung, andererseits Hsiaos Überschätzung des Übersetzungsversuchs, werde ich zwei extreme Erklärungen als Ausgangspunkte darlegen.

Erstens: Heidegger erwähnte nie zuvor die Zusammenarbeit mit Hsiao, unterschätzte sie, weil er alle Spuren von anderen Denkern und anderem Denken, vor allem die Spuren des ostasiatischen Denkens, in seiner Arbeit verstecken wollte.

Zweitens: Hsiao wollte von Heideggers Ruhm profitieren, indem er versuchte, die

²³⁵ Jaspers, Karl, in: *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel*, Frankfurt a. M. 1992. S. 178.

²³⁶ Heidegger, M., in: *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel*, Frankfurt a. M. 1992. S. 181.

Zusammenarbeit wichtiger zu machen, als sie wirklich war.²³⁷ Seinen Bericht veröffentlichte er erst nach Heideggers Tod und so konnte dieser ihm nicht mehr widersprechen. Gäbe es den Brief von Heidegger an Jaspers nicht, ließe sich Hsiao Bericht gar problemlos als Erfindung darstellen.

Eine Analyse dieser ersten Erklärung, auch wenn sie nicht stimmen sollte, ist der zentrale Punkt der Diskussion über den Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Werk. Die Tatsache, dass Jaspers schon im Jahre 1949 eine Verbindung zwischen Heideggers *Brief über den »Humanismus«* und Ostasien erwähnte, ist bemerkenswert. Als Heidegger von Jean Beaufret gefragt wurde, ob er mit Sartres Maxime „der Existenz geht die Essenz vor“ einverstanden wäre, antwortet er Beaufret mit dem *Brief über den »Humanismus«*. Heideggers Antwort an Jean Beaufret ist nicht nur ein harter Schlag gegen Sartres Existenzialismus, sondern auch ein Meilenstein für die Diskussion um Heidegger und das ostasiatische Denken.

Heidegger arbeitete an dem *Brief über den »Humanismus«* kurz nachdem er und Hsiao versucht hatten, das Tao-te-king ins Deutsche zu übersetzen. Der koreanische Philosoph Kah Kyung Cho, der schon im Jahre 1987 eine Sammlung von Aufsätzen über Phänomenologie in der West-Ost-Perspektive veröffentlichte,²³⁸ schrieb den Aufsatz *Der Abstieg über den Humanismus* im Hinblick auf Heideggers *Brief über den »Humanismus«*. In seinem Aufsatz gelingt es Cho zu zeigen, dass in Heideggers Schrift durchaus starke Einflüsse des Tao-te-king vorhanden waren.

Obwohl der Hinweis auf die denkwürdigen „Bezüge zum Osten“ zum ersten Mal in diesem Humanismusbrief anzutreffen ist, wurde darin weder Laotse noch Tao namentlich erwähnt. Trotzdem wurde die ganze Schrift von der Laotsechen Bildsprache des „Nicht-tuns“ so durchzogen, dass es neben Tao gar als das zweite *Leitwort* und dies insbesondere wie berufen für die Behandlung der Humanismusfrage als solcher angesehen werden könnte.²³⁹

Ein Kommentar von Cho über Heideggers Versuch das Tao-te-king ins Deutsche zu übersetzen gibt uns eine klare Idee von seiner Begründung für Heideggers

²³⁷ Otto Pöggeler in den ersten drei Seiten seines Aufsatzes *Noch einmal: Heidegger und Laotse*, in: Cho/Lee (Hrsg.) *Phänomenologie der Natur*, Alber, Freiburg/München 1999, S. 105 -107, versucht zu zeigen, dass Hsiao Bericht nicht glaubwürdig war.

²³⁸ Cho, K.K.: *Bewußtsein und Natursein – Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, München 1987.

²³⁹ Kha Kyung Cho, „Der Abstieg über den Humanismus“ in: *Europa und die Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, S. 152 -153.

Unternehmen: „Dabei war Heidegger sich dessen peinlich bewußt, daß er die chinesische Sprache nicht kannte und seine Quellenkenntnis des Taoismus aus zweiter Hand geholt werden mußte.“²⁴⁰ Chos Aufsatz deutet darauf hin, dass für Heidegger die Zusammenarbeit mit Hsiao nicht nur den ganzen *Humanismusbrief* geprägt hat, sondern bis in die Schrift von 1959 *Unterwegs zur Sprache* Widerhall fand. Für Cho war der *Humanismusbrief* der erste Text, in dem sich die Spuren des ostasiatischen Denkens in Heideggers Denken bemerkbar machen, allerdings sei ein direkter Bezug darauf erst 1957 im Text *Das Wesen der Sprache* festzustellen, in welchem sich Heidegger mehrmals auf das Wort *Tao* beruft.²⁴¹

In die gleiche Richtung geht Reinhard May in seinem Buch *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss* am weitesten, indem er behauptet, dass Heidegger vor allem in seinem späteren Werken, entscheidende Einflüsse aus dem ostasiatischen Denken bekommen hätte. Es ist die erste umfassende Forschungsarbeit über die Rezeption des ostasiatischen Denkens in Heideggers Philosophie, vor allem in den Nachkriegswerken. May analysiert Heideggers Schriften da, wo Begriffe wie *Nichts*, *Leere* und *Lichtung* relevant sind, und vergleicht sie mit entsprechenden ostasiatischen Begrifflichkeiten. In seiner Untersuchung verknüpft May Heideggers Anwendungen von „ostasiatischen“ Ideen mit Fakten, die die Quellen und Ursprünge erklären. May kann als der radikalste deutsche Ausleger der Beziehung zwischen Heidegger und östlichem Denken bezeichnet werden. Er versucht nachzuweisen, dass Heideggers Philosophie einem uneingeschränkten Einfluss aus dem Taoismus und Zen-Buddhismus unterliegt.

Die so gegenübergestellten Textpassagen, die selbstverständlich im Kontext zu verstehen sind, lassen wohl kaum noch Zweifeln zu, daß Heidegger sein nichtabendländisches *Nichts* –(Seins-) Verständnis, das er in späteren Texten klar und deutlich herausgearbeitet hat (s. o. I. 1.) und in dessen Licht er die früheren Texte, unbedingt ebenso deutlich, verstanden wissen will, taoistischen und zen-buddhistischen Denkweisen verdankt. Aus guten Gründen können wir insoweit davon ausgehen, daß Heidegger derartige (sinngemäße und teilweise wortgleiche) Entsprechungen mit Hilfe der genannten und ihm gut bekannten Texte (s. § 1) erarbeitet und in sein Werk integriert hat.²⁴²

Mays radikale Betrachtungen über einen wesentlichen Einfluss des östlichen Denkens auf Heideggers Werke gehen indes noch weiter, indem er zeigt, dass

²⁴⁰ Cho, K.K., *Heidegger und die Rückkehr in den Ursprung*, in: Papenfuss/Pöggeler (Hrsg.) *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Frankfurt a. M. 1989, S. 309.

²⁴¹ Heidegger, M.; *Unterwegs zur Sprache*, Günter Neske, Stuttgart 1997, S. 159-216.

²⁴² May, Rainhard, S. 44 - 45.

Heidegger, ohne zu zitieren, wichtige Stellen aus Schriften des ostasiatischen Denkens als seine eigenen verwendet hat.

Die Untersuchung kommt zum Ergebnis, daß Heideggers Werk in wesentlichen Teilen ostasiatisch beeinflusst ist. Darüber hinaus kann in Einzelfällen gezeigt werden, daß Heidegger sogar große Gedanken teilweise fast wörtlich aus deutschen Übersetzungen taoistischer und zen-buddhistischer Klassiker übernommen hat. Die so heimlich betriebene und in diesem Ausmaß bislang unentdeckte Vertextung nicht-abendländischer Geistigkeit scheint einzigartig zu sein. Die Konsequenzen für die zukünftige Heidegger-Interpretation sind nicht abzusehen.²⁴³

Mit der Veröffentlichung des Buches von May standen die Heideggerforscher zum ersten Mal starken und gut begründeten Argumenten gegenüber, die darauf hinwiesen, dass Heidegger entscheidende Einflüsse aus dem östlichen Denken bekam. Mays Arbeit wurde aber nur sehr selten, wie etwa von Otto Pöggeler, berücksichtigt. Pöggeler betrachtet Heideggers Auseinandersetzung mit dem ostasiatischen Denken und vor allem mit Lao Tse jedoch nur als einen Versuch, Spuren von verlorenen und vergessenen Ursprüngen nicht nur in Griechenland, sondern auch in Asien zu finden.²⁴⁴ Im Gegensatz zu May sieht Pöggeler keine inhaltliche Bedeutung des östlichen Denkens für Heideggers Philosophie; die Zusammenarbeit mit Hsiao solle nur als ein frustrierender Versuch mit begrenzten sprachlichen Mitteln betrachtet werden:

Zweifellos steht Heideggers kurzer Versuch, mit Laotse in ein Gespräch zu kommen, in unserer heutigen Situation in einem neuen und anderen Kontext. Die Weise, wie Heidegger und z.B. auch Heisenberg sich auf die taoistische Tradition beriefen, war wohl motiviert. Leitend war die Frage, wie die Natur in ihrer Eigenständigkeit und die Menschen in ihr von dem Zugriff der universalen Technik in einer Zeit der Weltkriege und der Tendenzen zu einer alles nivellierenden Weltzivilisation zu retten seien. Heidegger hat schnell eingesehen, daß die Sprachbarriere auch mit Hilfe eines (längst europäisierten) chinesischen Lektors nicht zu überwinden sei.²⁴⁵

Pöggelers Aufsatz *Noch einmal: Heidegger und Laotse*, aus dem die obige Passage stammt, zeigt bereits im Titel eine gewisse Ungeduld mit der „wiederholten“ Diskussion um Heidegger und Ostasien, doch hat er sich zumindest mit dem Thema beschäftigt. Eine überzeugende Gegenargumentation zu Mays Untersuchung legte er allerdings nicht vor. Er versucht auf den ersten drei

²⁴³ May, Rainhard, *Ex oriente lux: Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluss*, Wiesbaden, 1989, S.12.

²⁴⁴ Pöggeler, Otto, *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg/München 1992, S. 407.

²⁴⁵ Pöggeler, Otto: *Noch einmal: Heidegger und Laotse*, in: Cho/Lee (Hrsg.) *Phänomenologie der Natur*, Alber, Freiburg/München 1999, S. 112.

Seiten des Aufsatzes zu zeigen, dass Hsiao Bericht voll von Widersprüchen sei, weswegen seine Version über die Zusammenarbeit mit Heidegger nicht ernst genommen werden solle. Als Begründung für seine Argumente nahm Pöggeler Heideggers Brief an Jaspers, wo Heidegger eine unüberwindbare Sprachbarriere bei der Zusammenarbeit mit Hsiao erwähnt. Heideggers Bemerkung über die „Sprachbarriere“ scheint in eine durchaus vergleichbare Richtung wie die Hegelsche Problematik zu gehen. Wie im ersten Kapitel dargestellt wurde, betrachtet Hegel die chinesische Sprache als „großes Hindernis für die Ausbildung der Wissenschaften (...) so haben die Chinesen kein besseres Instrument für die Darstellung und Mitteilung des Gedankens“.²⁴⁶ Der Vergleich zwischen Heideggers und Hegels Bemerkungen über die chinesische Sprache wird im nächsten Abschnitt noch betrachtet werden, zuvor aber möchte ich einige Gegenargumente Heideggers hinsichtlich eines möglichen Einflusses des ostasiatischen Denkens auf seine Philosophie erwähnen.

Die Reflexion über die Einflüsse und Übereinstimmungen zwischen Heidegger und dem ostasiatischen Denken ist anspornend und treffend, wenn man berücksichtigt, dass kein anderer Philosoph in der Geschichte des abendländischen Denkens so weit davon entfernt, und zugleich so nah am morgenländischen Denken war, wie Heidegger. Die Annäherungspunkte sind, wie schon gezeigt, verstreut. Die Distanzierungen aber äußerten sich in kategorischen Darlegungen, die das Philosophieren als eine ausschließlich abendländische Erfahrung betrachten, wie in seiner Vorlesungen über Heraklit von 1943.

Der Titel der Vorlesung spricht vom abendländischen Denken. Der Ausdruck ›abendländische Philosophie‹ wird vermieden; denn diese Bezeichnung ist streng gedacht ein überladener Ausdruck. Es gibt keine andere Philosophie als die abendländische. Die ›Philosophie‹ ist in ihrem Wesen so ursprünglich abendländisch, daß sie den Grund der Geschichte des Abendlands trägt. Aus diesem Grunde allein ist die Technik erwachsen. Es gibt nur eine abendländische Technik. Sie ist die Folge der ›Philosophie‹ und nichts außerdem.²⁴⁷

In der Abhandlung *Was ist das – die Philosophie*, die Heidegger im Jahre 1956 schrieb, geht er am weitesten mit der Behauptung, dass sich die Philosophie nur in der europäischen Welt entfalten könne.

²⁴⁶ Hegel, G. F. W.: Vorlesung über Philosophie der Geschichte, Frankfurt a. M. 1995, S. 169 -170.

²⁴⁷ Heidegger, M.: HERAKLIT – Der Anfang des Abendländischen Denkens, Frankfurt a. M. 1987, S. 3.

Die oft gehörte Redeweise von der ›abendländisch-europäischen Philosophie‹ ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil die „Philosophie“ in ihrem Wesen griechisch ist (...) Der Satz: die Philosophie ist in ihrem Wesen griechisch, sagt nichts anderes als: das Abendland und Europa, und nur sie, sind in ihrem innersten Geschichtsgang ursprünglich „philosophisch“.²⁴⁸

Mit den zwei obigen Zitaten scheint das Problem des Einflusses eines nicht-abendländischen Denkens auf Heideggers Philosophie endgültig ausgeschlossen zu sein. Die kategorischen Behauptungen sind klar, aber damit tauchen einige Probleme auf, die sehr schwer zu überwinden sind, da die Behauptungen, auf den ersten Blick, nicht einfach zu verfechten sind. Heideggers Grundsätze scheinen einfach eine eurozentrische Hybris zu sein, wie sie sonst nur bei Herder und Hegel zu finden ist. Wenn man die Geschichte der Beziehung zwischen Heidegger und Ostasien berücksichtigt, klingen die obigen zitierten Stellen völlig unpassend, aber das ist genau der Punkt, der Heideggers Verhältnis zum ostasiatischen Denken anziehend macht, da er ein interessantes Spiel zwischen Nähe und Ferne in der Beziehung ermöglicht.

Reiner Thurnhers Interpretation der oben erwähnten Probleme in einer Abhandlung mit dem Titel *Der Rückgang in den Grund des Eigenen* zeigt hingegen,²⁴⁹ dass Heideggers Behauptungen überhaupt nicht als eurozentrische Auffassung der Philosophie verstanden werden sollten. Da für Heidegger die Philosophie keine Kulturleistung ist und da er auch in der Gegentradition des metaphysisch-philosophischen Denkens steht, sollen für Thurnher Heideggers Behauptungen im Kontext seines Dekonstruktivismus interpretiert werden.

Die so verstandene These, daß die Philosophie ein ausschließlich abendländisches Ereignis ist, schließt nicht aus, sondern schließt gerade ein, daß die Lichtung von Welt sich auch in ganz anderer Weise und aus einem ganz anderen Zuspruch und Anspruch bestimmen kann. So bringt die These Heideggers ihrem wahren Sinne nach das gerade Gegenteil eines kulturchauvinistischen Anspruchs zum Ausdruck.²⁵⁰

Thurnhers Begründungen für seine Interpretation stelle ich hier nicht weiter dar. Seine Interpretation ist jedoch unentbehrlich für die Diskussion über einen Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie. Mit Heideggers

²⁴⁸ Heidegger, M.; Was ist das- Die Philosophie, Pfullingen 1956, S. 13

²⁴⁹ Thurnher, Rainer, *Der Rückgang in den Grund des Eigenen*, in: Gander (Hrsg.) *Europa und die Philosophie*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 2, Frankfurt a. M. 1993.

²⁵⁰ Ebd. S. 132.

ambivalenter Haltung und seinen Äußerungen zum ostasiatischen Denken entsteht dennoch eine Situation in der Beziehung zwischen der deutschen Philosophie und dem östlichen Denken, die seinen höchsten Punkt mit dem „Dialog“ zwischen Heidegger und Tezuka erreicht und den Antrieb für die philosophisch-interkulturelle Auseinandersetzung zwischen östlichem und westlichem Denken darstellt.

3.3 Die Häuser der „Seine“

Heideggers Dialog *Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* ist seine einzige Schrift, in der er deutlich seine Vorstellung über das ostasiatische Denken äußert. In diesem *Gespräch* sind seine Bemerkungen über die östliche Welt nicht so verstreut wie in allen anderen Texten. Laut Petzet hielt Heidegger selbst diese Schrift für eine seiner von ihm selbst geschätztesten Arbeiten, die aber keine entsprechende Rezeption bei seinen Lesern fand.²⁵¹ Heideggers Dialog wurde bis heute nur en passant erörtert, aber noch nicht ausführlich analysiert. Das von Heidegger erdachte *Gespräch* hat als Basis die schon erwähnten Begegnungen mit den Japanern Shuzu Kuki im Jahre 1929 und Tomio Tezuka 1954. Professor Tezuka war renommierter Germanist und Übersetzer von Goethe, Hölderlin, Rilke und anderen deutschen Autoren ins Japanische. Mit Tezuka, der auch Heideggers Texte ins Japanische übersetzte, traf Heidegger sich in Freiburg, wo ein Gespräch zwischen den beiden stattfand. Diese Begegnung wird später von Tomio Tezuka in einem Artikel beschrieben, der ursprünglich auf Japanisch verfasst und später ins Deutsche unter dem Titel „Eine Stunde bei Heidegger“ übersetzt wurde.²⁵²

Tomios Aufsatz über das Gespräch mit Heidegger weicht in vielen Aspekten von Heideggers *Gespräch* ab, aber gerade die Unterschiede geben wertvolle Hinweise für die Diskussion über den west-östlichen Dialog. Heideggers ungewöhnliche Abhandlung in Form eines Dialogs scheint bei einer ersten Lektüre einfach zu sein, doch ist der Text extrem schwierig, da es sich hier nicht nur um eine Auseinandersetzung mit dem östlichen Denken handelt, sondern auch um eine

²⁵¹ Petzet, 1983, S. 175.

²⁵² Tezuka, 1989, S. 173 -180.

ausführliche Selbstinterpretation seines ganzen Denkens, wie May klarstellt:

Das Gespräch mit Tezuka scheint für Heidegger vielfach eine willkommene Inspirationsquelle gewesen zu sein; dabei bot es natürlich auch einige Anknüpfungspunkte für mitunter typische Heidegger-Formulierungen. Das Ergebnis, sein „Gespräch“ also, ist insoweit eine ungewöhnliche Präsentation des Heideggerschen Denkens.²⁵³

Heidegger macht in seinem *Gespräch* nicht nur seine bessere Selbstinterpretation, sondern er stellt auch am deutlichsten die Frage nach dem Wesen des japanischen (östlichen) Denkens. Heideggers Schrift-Dialog ist außerdem der Höhepunkt seiner „taoistischen“ Phase, die mit der Zusammenarbeit mit Hsiao bei der Übersetzung des Tao-te-king begann. Am Anfang des *Gespräches* wurde der Fragende, d.h. Heidegger, von dem japanischen Gesprächspartner, d.h. von Tezuka, nach dem Grafen Kuki gefragt. Tezuka war bekannt, dass Heidegger Kuki kannte und mit ihm die erste Diskussion über japanische Kunst geführt habe. Die Frage gab Heidegger den Anlass, das Thema „Iki“ zu erörtern, das als zentrale Problematik in Kukis gleichnamigem Buch²⁵⁴ dargestellt wurde, und auch eine wichtige Frage im Gespräch zwischen Heidegger und Kuki darstellte. Wie bereits gesagt, ist Kukis Hauptwerk eine ästhetisch-hermeneutische Analyse des japanischen Begriffes Iki, die im *Gespräch* als eines von zwei zentralen Themen behandelt wird. Heidegger fragt, ob die Asiaten europäische Begriffe für die Analyse ihrer Kunst brauchten

F Graf Kuki hat später, nach seiner Rückkehr aus Europa, in Kyoto Vorlesungen über die Ästhetik der japanischen Kunst und Dichtung gehalten. Sie sind als Buch erschienen. Er versucht darin, das Wesen der japanischen Kunst mit Hilfe der europäischen Ästhetik zu betrachten.

F Aber dürfen wir uns bei einem solchen Vorhaben an die Ästhetik wenden?

F Der Name und das, was er nennt, stammen aus dem europäischen Denken, aus der Philosophie. Deshalb muß die ästhetische Betrachtung dem ostasiatischen Denken im Grunde fremd bleiben.

J Sie haben wohl recht. Allein wir Japaner müssen die Ästhetik zu Hilfe rufen.

F Wofür?

J Sie verschafft uns die nötigen Begriffe, um das zu fassen, was uns als Kunst und Dichtung angeht.

F Benötigen Sie Begriffe?

J Vermutlich ja; denn seit der Begegnung mit dem europäischen Denken kommt ein Unvermögen unserer Sprache an den Tag.²⁵⁵

Die obige Passage aus dem *Gespräch* rührt schon an einen zentralen Punkt der Diskussion über den Unterschied zwischen westlichem und östlichem Denken.

²⁵³ May, 1989, S. 27.

²⁵⁴ Kuki, S. La structure de l'iki, Paris 2004.

²⁵⁵ Heidegger, M.: Aus einem Gespräch von der Sprache, Stuttgart, 1997, S.86

Heidegger benutzt zunächst den Ausdruck „europäische Ästhetik“ und scheint damit offen zu lassen, ob es auch eine „japanische Ästhetik“ geben könnte. Aber zugleich wird behauptet, dass eine ästhetische Betrachtung in der östlichen Welt unmöglich sei, da die Ästhetik eine abendländische philosophische Denkweise sei. Das ist eigentlich die Entfaltung von Heideggers Behauptung, dass der Begriff „abendländische Philosophie“ eine Tautologie sei. Der Fortgang des Zitats wird dort interessanter, wo Heidegger den Japaner fragt, ob er die philosophische ästhetische Betrachtung benötige, um die japanische Kunst zu verstehen. Der Bejahung folgt sodann das Argument, dass die japanische Sprache nicht in der Lage sei, in die Welt der westlichen Philosophie einzutreten. Die Problematik scheint im Bereich der grammatischen Struktur der Sprache zu liegen, was sich jedoch nicht bestätigen lässt, wenn man in dem Gespräch weiter geht.

F Vor einiger Zeit nannte ich, unbeholfen genug, die Sprache das Haus des Seins. Wenn der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt, dann wohnen wir Europäer vermutlich in einem ganz anderen Haus als der ostasiatische Mensch.

J Gesetzt, dass die Sprachen hier und dort nicht bloß verschieden sondern von Grund aus anderen Wesens sind.

F So bleibt denn ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich.²⁵⁶

Heidegger betrachtet erst im *Brief über den Humanismus*²⁵⁷ die Sprache als das Haus des Seins, d. h. kurz nach der Zusammenarbeit mit Hsiao; diese Benennung wird in dem Gespräch mit einem Japaner wiederholt. In beiden Momenten war er mit dem ostasiatischen Denken konfrontiert. Die Arbeit mit Hsiao wurde, wie Heidegger in seinem Brief an Jaspers behauptet, aufgegeben, weil die Sprache für ihn fremd war: „durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganze Sprachwesen ist.“ Die Bestätigung, dass das Sprachwesen fremd sei, reicht aber nicht für die Folgerung aus, dass ein Gespräch zwischen ostasiatischen und europäischen Sprachen nicht möglich sei. Ähnlich wie Hegel sieht auch Heidegger ein sprachliches Hindernis, eine Barriere in der ostasiatischen Sprache für das Philosophieren.

Einige scheinbar einfache Fragen müssen jetzt gestellt werden: Was meint eigentlich Heidegger mit Sprache? Ist sie noch eng mit der Grammatik verbunden, oder steht sie für Heidegger auf einer ontologischen Ebene? „Die Sprache ist das Haus des

²⁵⁶ Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*, Günter Neske, Stuttgart, 1997, S. 90.

²⁵⁷ Heidegger, M.: *Brief über den »Humanismus«*, Wegmarkten, 1969, S.145.

Seins“! Wohnen dann Europäer und Asiaten in ganz unterschiedlichen Häusern, oder wohnen wir als Sprechende alle in einem einzigen Haus?

Mit diesen Fragen eröffnen sich einige mögliche Perspektiven für die Betrachtung des Ost-West-Dialogs, die mit Heideggers „provokativen“ Behauptungen eine neue Ebene in der Geschichte der Beziehung zwischen der westlichen Philosophie und dem ostasiatischen Denken erreicht. Die Frage nach dem Wesen der Sprache in Heideggers Philosophie²⁵⁸ wird, nach der Veröffentlichung des *Gesprächs*, die zentrale Frage für das entstandene Gespräch zwischen Heideggers Philosophie und dem ostasiatischen Denken. Seine Beziehung mit dem ostasiatischen Denken wurde von ihm selber nie als Gespräch betrachtet, da er auf unmissverständliche Weise das Gespräch mit den alten Griechen, vor allem mit Anaximander, Heraklit und Parmenides, als Vorbedingung für das „unausweichliche Gespräch“ mit der östlichen Welt bezeichnet.

Heideggers Vorstellung der Rückkehr zum Anfang der westlichen Philosophie als Vorbereitung für das zukünftige Gespräch mit dem ostasiatischen Denken weist darauf hin, wie die westlichen Philosophen sich für das Gespräch vorbereiten können. Die ostasiatischen Denker betrachten aber nicht die ersten griechischen Philosophen, sondern Heideggers Philosophie als Vorbedingung für den Anfang des Gespräches, wie dies Sonoda in einem Aufsatz mit dem Titel *Wohnen die Ostasiaten in einem anderen ›Haus des Seins‹?* darstellte:

Wenn ein ostasiatisches Denken, das keine metaphysische Tradition kennt, durch Heidegger angeregt, sich einmal aus seinen eigenen Erfahrungen auf das Wesen seiner Sprache und die Andersheit seines Hauses des Seins besinnt, so könnte dies den Anfang des Versuchs bedeuten, den Denkweg Heideggers einen Schritt weiter zu führen, und ein fruchtbares Gespräch zwischen dem westlichen und östlichen Denken zu stiften.²⁵⁹

In seinen Überlegungen über die verschiedenen Wohnorte des Seins eröffnet sich auch eine interessante und problematische Richtung für Reflexion: Kann ein einziges Sein verschiedene Häuser bewohnen, oder müssen unbedingt verschiedene „Seine“ sein, die in den unterschiedlichen Häusern wohnen? Die

²⁵⁸ Siehe dazu der Aufsatz von Anz Wilhelm *Die Stellung der Sprache bei Heidegger*, in: Pöggeler (Hrsg.) *Heidegger Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Weinheim 1994, S. 305 – 319.

²⁵⁹ Sonoda, Muneto, *Wohnen die Ostasiaten in einem anderen ›Haus des Seins‹?*, in: Buchheim (Hrsg.) *Destruktion und Übersetzung*, Weinheim 1989, S. 150.

Frage über die Unterschiede zwischen den verschiedenen Häusern, zwischen ostasiatischer und europäischer Sprache, lässt sich nicht einfach aus Heideggers Schriften verstehen. In Gegenteil, die Frage, die er in seinem *Gespräch* stellt, scheint widersprüchlich zu sein, wenn man sie mit seiner Definition von „Mensch“ und „Wohnen“ in dem Aufsatz *Bauen Wohnen Denken* vergleicht.

Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist da Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen. Das alte Wort bauen, das sagt, der Mensch sei, insofern er wohne²⁶⁰(...) *Der Grundzug des Wohnens ist dieses Schonen*. Er durchzieht das Wohnen in seiner ganzen Weite. Sie zeigt sich uns, sobald wir daran denken, daß im Wohnen das Menschsein beruht und zwar im Sinne des Aufenthalts der Sterblichen auf der Erde.²⁶¹

Heideggers Beziehung zur ostasiatischen Welt betrachte ich zum einen als Vorbereitung für den Anfang des Gespräches zwischen europäischem und ostasiatischem Denken, zum anderen auch als Teil der ersten Schritte in dieser Richtung. Als Vorbereitung spielt diese Beziehung neben Leibniz' Äußerungen über das chinesische Denken eine zentrale Rolle. Seine doppeldeutige Stellung gegenüber dem östlichen Denken und die Reaktion der ostasiatischen Gelehrten auf seine Haltung und Philosophie sind die Vorbedingungen für ein fruchtbares Gespräch zwischen dem westlichen und östlichen Denken.

Die Trennung zwischen Vorbedingung und Anfang des Gespräches ist allerdings bei Heidegger nicht so einfach festzustellen wie bei Leibniz. Seine direkten und intensiven Kontakte mit ostasiatischen Intellektuellen, seine spärlichen, aber kontinuierlichen Erörterungen von ostasiatischen Ideen bilden eine wichtige Komponente der Vorbedingungen für den Anfang des Gespräches. Doch sind diese Kontakte und seine daraus folgenden Erörterungen zusammen mit der ostasiatischen Reaktion auf dieselben, bereits Teil des Gesprächs. Heideggers „Beziehung“ mit dem ostasiatischen Denken teile ich dann in dieser Arbeit in zwei Momente: Als Vorbedingung für das Gespräch, wie eben in diesem Kapitel dargestellt wurde und als Anfang des Gespräches, wie dies noch im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird.

²⁶⁰ Heidegger, M., *Bauen Wohnen Denken*, In: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2000, S. 141.

²⁶¹ Ebd. S. 143.

Kapitel 4 Die Anfänge des Gespräches

4.1 Die verschiedenen Anfänge des Gespräches

Heideggers Aussage über das „unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt“²⁶² zeigt, dass für ihn das Gespräch zwischen westlichem und östlichem Denken noch kommen müsse. Das behauptete er im Jahre 1953, kurz bevor er mit dem japanischen Germanisten Tomio Tezuka ein Dialog führte, das als Grundlage für die Schrift *Aus einem Gespräch von der Sprache* diente. Weiter gab es keine relevante Äußerung über seine Beziehung zur ostasiatischen Welt mehr, die seine Idee des Gespräches als einer zukünftigen Angelegenheit ändern könnte. Seine intensiven Kontakte mit der östlichen Welt bezeichnete er selbst nicht als ein Gespräch, sondern als dessen Vorbereitung, die eine Auseinandersetzung mit dem Anfang des abendländischen Denkens voraussetze. Damit ist die Geschichte der deutschen Interpretation des ostasiatischen Denkens von Leibniz bis Jaspers zwar durchaus die Geschichte einer Beziehung, sie hat jedoch die Ebene des Gespräches noch nicht recht erreicht.

Erst mit der Begegnung zwischen dem ostasiatischen, vor allem dem chinesischen, und dem westlichen Denken in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts kann diese Beziehung als Gespräch betrachtet werden. Diese Begegnung involviert aber nicht nur chinesische, sondern auch koreanische und japanische Denker, da die wahre Forschungsarbeit zur chinesischen Klassik in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts laut Tomoburo Imamichi nicht in China, sondern in anderen ostasiatischen Ländern wie Korea und Japan zu finden sei.²⁶³ Es ist wichtig zu bemerken, dass die intensive Beziehung zwischen Heideggers Denken und der

²⁶² Heidegger, M.: *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart 2000, S. 43.

²⁶³ Imamichi, Tomonobu; *Die freie Wanderung des Denkens nach dem Einen – Das Eins-Alles-Problem in der chinesischen Klassik*, in: Henrich, Dieter, (Hrsg.) *All-Einheit – Wege eines Gedankens in Ost und West*, Ernst Kett, Stuttgart 1985.

Kyôto-Schule noch nicht zur Verwirklichung eines Gesprâches führte. Eine fruchtbare Forschungsperspektive steht noch aus: Nishida-Tanabe und Heidegger.²⁶⁴

Heidegger verstand das Gespräch mit dem Anfang der westlichen Philosophie als Vorbedingung für das zukünftige Gespräch mit dem ostasiatischen Denken; seine Perspektive vom Anfang eines Gesprâches in Verbindung mit einer Auslegung der vorsokratischen Philosophie setzte sich jedoch nur teilweise durch. Heideggers Vorstellung der „Rückkehr“ als Vorbedingung für das Gespräch deutet in die richtige Richtung, doch gibt es mehrere Anfänge, was auch verschiedene Formen der Rückkehr verlangt. Der Anfang des Gesprâches ereignete sich nicht nur gemäß Heideggers Vorhersage, sondern auf verschiedenen anderen Ebenen.

Eine zweite Perspektive für die Entstehung des Gesprâches eröffnet sich mit einer Rückkehr zum Anfang, aber nicht zum Anfang der europäischen Philosophie, wie Heidegger behauptet hatte, sondern einer Rückkehr zum Anfang der europäischen Interpretation des ostasiatischen Denkens, d.h. einer Rückkehr zu Leibniz' Beschäftigung mit China. Auch hier entsteht das Gespräch erst, als die ostasiatischen Denker nach Europa kommen und analysieren, was die europäischen Philosophen über das ostasiatische Denken schrieben und schreiben. Das Gespräch setzt damit eine Vorbereitung voraus, die nicht unbedingt ein Gespräch mit der griechischen Philosophie sein sollte, sondern ein Gespräch mit der europäisch-philosophischen Vorstellung und Auslegung der chinesischen Welt.

Eine wichtige Vorbedingung für die Entstehung des Gesprâches zwischen westlichem und östlichem Denken ist die monumentale Forschungsarbeit von Joseph Needham, die ich hier als Verbindung zwischen den beiden Vorbereitungen darstelle. Needham gibt eine völlige Neuorientierung in der europäischen Auffassung vom chinesischen Denken, vor allem, wenn es um die Beziehung zwischen Sprache und Denken in China geht. Needhams umfangreiche Beschäftigung mit dem chinesischen Denken möchte ich jedoch nicht als einen Anfang des Gesprâches bezeichnen, sondern als neuen Wendepunkt in der europäischen Interpretation.

²⁶⁴ Es gibt zurzeit einige Arbeiten über die Kyôto-Schule und Heidegger aber die Forschung in diesem Gebiet ist nicht ausreichend wie erwartet.

Seine Forschung über China bricht mit traditionellen Vorstellungen und Vorurteilen in verschiedenen Bereichen. Ich kommentiere hier aber nur bestimmte Punkte, die direkt in Verbindung mit Heideggers und Leibniz' Beschäftigung mit China stehen.

Um Heidegger und Leibniz bilden sich zwei Pole, die in verschiedenen Richtungen die Diskussion über die Beziehung zwischen dem westlichen und dem östlichen Denken bestimmen, was ich die Anfänge des Gespräches nennen möchte. Diese Beziehungen konfigurieren ein Gespräch, weil Europäer und Asiaten, besonders in den letzten dreißig Jahren, sich aus einer ebenbürtigen Situation vor allem in europäischen Sprachen, über Heideggers Vorstellung vom ostasiatischen Denken und Leibniz', Wolffs und Hegels Konzeption der chinesischen natürlichen Theologie auseinandersetzen.

4.2 Die Rückkehr zum Anfang des abendländischen Denkens

Die Vorstellung einer Offenheit zum Gespräch mit dem ostasiatischen Denken bei Heidegger hat als unmittelbaren Bezugspunkt das Gespräch mit der alten griechischen Philosophie, die Rückkehr zum Anfang,²⁶⁵ welche zum Mittelpunkt seines Denkens ab Ende der Dreißigerjahre wird und in seinem Text *Was ist das - die Philosophie?* (1949) am deutlichsten erscheint. In diesem Text zeigt Heidegger die Notwendigkeit des Gespräches mit dem Anfang des abendländischen Denkens als Möglichkeit, den ontologischen Charakter der Sprache wiederzuerlangen, da in jener Zeit, als die Dinge zur Sprache kamen, sich in ihnen das Sein offenbart habe. Die Idee des Entbergens des Seins am Anfang des griechischen Denkens ist nach Heidegger mit der Tatsache verbunden, dass die Sprache als *Logos* den direkten Zugang zu den Dingen ermöglicht habe.²⁶⁶

In dieser Hinsicht sind Heideggers Schriften, die von der Rückkehr zum Griechentum handeln, einheitlich und setzen die Diskussion über die Vergessenheit der Frage nach dem Sein fort, die in der Einleitung von *Sein und Zeit* erstmalig erörtert wird. Das vorsokratische Denken, vor allem das Parmenides', Anaximanders und

²⁶⁵ „Heideggers Konzeption des Anfangs muss damit in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre entstanden sein. Die Einbeziehung des asiatischen Denkens in die Konzeption des anderen Anfangs geschieht aber vermutlich erst in den späten vierziger Jahren“. Florian Vetsch, Würzburg 1992, S. 14

²⁶⁶ Heidegger, M.: *Was ist das - die Philosophie*, Tübingen 1965, S. 44.

Heraklits²⁶⁷ wird von Heidegger als ein der Philosophie vorhergehendes Geschehen betrachtet, da das Wort „Philosophie“ erst später verwendet werde, und sein metaphysischer Zug sich erst ab Platon und Aristoteles entwickelte.

Auch die Namen wie «Logik», «Ethik», «Physik» kommen erst auf, sobald das ursprüngliche Denken zu Ende geht. Die Griechen haben in ihrer großen Zeit ohne Titel gedacht. Nicht einmal «Philosophie» nannten sie das Denken.²⁶⁸

Die Wiederkehr zum Anfang bedeutet die Wiederkehr zum der Philosophie vorhergehenden Moment. Die Wiederkehr zum Griechentum ist genau diese Wiederkehr, die den Weg zum Gespräch mit dem ostasiatischen Denken ebnet. Wenn Heidegger behauptet, die Philosophie sei ein abendländisches Ereignis, bezieht er sich nicht auf den Anfang, da sie als metaphysische Manifestation des Denkens noch nicht existierte. Die Wiederkehr zum Anfang als Gespräch mit den ursprünglichen Denkern sei eine Voraussetzung für das unvermeidliche Gespräch mit anderen Anfängen.

(...) wenn sie durch ein Gespräch mit den griechischen Denkern und deren Sprache ihre Wurzel in den Grund unseres geschichtlichen Daseins schlägt. Dieses Gespräch wartet auf seinen Beginn. Es ist kaum erst vorbereitet und bleibt selbst wieder für uns die Vorbedingung für das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt.²⁶⁹

Der Anfang der Philosophie, der sich nicht chronologisch, sondern als originale Form der Manifestation des Denkens definieren lässt, ist kein ausschließlich abendländisches Phänomen. Dieses Phänomen kam auch in anderen Teilen der Welt, wie etwa in China mit dem Taoismus und dem Zen-Buddhismus, vor. So setzt nach Heidegger das Gespräch mit der ostasiatischen Welt notwendigerweise das Gespräch mit den ersten griechischen Denkern voraus und hat ihn als Bezugspunkt, zumal beide ursprüngliche Formen des Denkens seien. Die Frage nach dem Charakter des Gespräches mit dem östlichen Denken kann beantwortet werden, indem man an die Art und Weise des Gespräches herangeht, welchen Heidegger mit den ursprünglichen griechischen Denkern führe. Die Philosophie sei vor allem ein abendländisches Ereignis. Dennoch sei das ostasiatische Denken, insbesondere der Taoismus ebenso wie das griechische Gedankengut, vor der Philosophie

²⁶⁷ „Das griechische Wort *Philosophia* geht auf das Wort *Philosophos* zurück (...) Das Wort *Philosophos* wurde vermutlich von Heraklit geprägt. Dies besagt: für Heraklit gibt es noch nicht die *Philosophia*“. (Was ist das - die Philosophie S. 21)

²⁶⁸ Heidegger, M.: *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1949, S. 7.

²⁶⁹ Heidegger, M.: *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 43.

entstanden.

Unter den Texten Heideggers, die von der Rückkehr zum Anfang des Denkens handeln, nehme ich vor allem Bezug auf seine Analyse des Fragments 50 von Heraklit in *Vorträge und Aufsätze*, aus welchem ich den folgenden Ausschnitt zitiere.

Seit dem Altertum wurde der *Logos* des Heraklit auf verschiedene Weise ausgelegt: als Ratio, als Verbum, als Weltgesetz, als das Logische und die Denknötwendigkeit, als der Sinn, als die Vernunft.²⁷⁰

Für seine hermeneutische Analyse des griechischen Terminus *Logos* bezieht sich Heidegger auf die diversen Formen, in denen dieser Begriff seit der Antike ausgelegt wurde. Die Rückkehr zu dem, was Heraklit sagt, wird durch den Gespräch mit der griechischen Sprache möglich, welche per se auf die wahre Bedeutung von Logos weist. Ein möglicher Gespräch mit der östlichen Welt, insbesondere mit dem Taoismus, der für das ostasiatischen Denken das Pendant ist zu dem, was Heraklit für die westliche Philosophie sei, müsse mit der Frage nach dem Tao beginnen. Diese Frage erfordert eine einleitende Analyse verschiedener Interpretationen und Übersetzungen dieses Begriffes für das Abendland. Das Gespräch beginnt dann mit einer Analyse der Übersetzungen des Terminus *Tao*²⁷¹, welcher in die westlichen Sprachen als *Ratio*, *Vernunft*, *Geist*, *Gott*, *Gesetz*, *Bahn*, *Sinn*, *Weg* und andere Termini übersetzt worden ist, die nah an die Übersetzungen des Terminus Logos von Heraklit heranreichen.

Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet «eigentlich» Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort «Weg» für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos.²⁷²

Ein richtiges Gespräch ist erst möglich, wenn die ostasiatischen Denker in der Auseinandersetzung mit der abendländischen philosophischen Tradition sind. Voraussetzung für ein Gespräch ist ein Gleichgewicht der Kenntnisse auf beiden Seiten, die gleichzeitig offen sein sollten, um einander zu verstehen. Deswegen spielt die Bemühung von Heidegger, trotz seiner Unkenntnis der chinesischen

²⁷⁰ *Vorträge und Aufsätze*, Günter Neske, Pfullingen 1954, S. 208.

²⁷¹ Qiang Fu: *Das Dao von Lao Zi im Philologischen Vergleich mit Deutschen Übersetzungen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 4.

²⁷² Heidegger, M.: *Das Wesen der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart 1997, S. 198.

Sprache, gemeinsam mit dem chinesischen Germanisten Hsiao das Tao Te King zu übersetzen, eine wichtigere Rolle, als bisher gesehen wurde. In dieser Hinsicht kann man sagen, dass die Zusammenarbeit mit Paul Hsiao keine zufällige oder unwichtige Beschäftigung für Heidegger war. Die ausgewählten Sprüche des Tao Te King, die übersetzt wurden, waren genau diejenigen, die einen direkten Bezug zum Begriff *Tao* hatten, wie Hsiao berichtete.²⁷³

Heidegger kannte die klassischen deutschen Übersetzungen des Tao Te King, aber er übernimmt weder die Idee von Strauss, dass das Tao sich nicht übersetzen ließe, noch Wilhelms Übersetzung des Tao als *Sinn*. Keine von den beiden Möglichkeiten betrachtet Heidegger als geeignet. Im Begriff «Weg» fanden Heidegger und Hsiao die beste Lösung für das Problem der Übersetzung des chinesischen Zeichens *Tao*.²⁷⁴

Vor allem mit Lao-tse und Tschuang-tse erreicht der „Begriff“ Tao seine breiteste Bedeutung in der chinesischen Tradition und Heidegger entscheidet sich für das deutsche Wort *Weg*, das er für das dem chinesischen Zeichen Tao nächste hält. Diese Tatsache gibt einer möglichen Verbindung zwischen seiner Philosophie und dem chinesischen Denken einen Sinn, da der «Weg» ein zentraler Begriff in seiner späteren Philosophie werden wird.

Vielleicht verbirgt sich im Wort «Weg», Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen. Vielleicht stammt auch noch und gerade die rätselhafte Gewalt der heutigen Herrschaft der Methode daher, daß die Methoden, unbeschadet ihrer Leistungskraft, doch nur die Abwässer sind eines großen verborgenen Stromes, des alles be-wegenden, allem seine Bahn reißenden Weges. Alles ist Weg.²⁷⁵

Die Rückkehr zum Anfang des abendländischen Denkens ist für Heidegger die Vorbereitung für ein Gespräch mit dem ostasiatischen Denken, aber seine Gesprächsvorstellung steht noch in der westlichen Perspektive. Für die ostasiatischen Denker sind eher seine Überlegungen zur Überwindung der Metaphysik, zur modernen Technik und besonders seine Betrachtungen über das „Nichts“ die wahren Anhaltspunkte für den Beginn des Gespräches. Für Heideggers

²⁷³ Siehe Zitat in III Kapitel S. 000

²⁷⁴ Siehe dazu die Übersetzung des zweiten Kapitels des Tao Te King im dritten Kapitel dieser Arbeit, die von Hsiaos Nachlass stammen und sollen von ihm zusammen mit Heidegger ins Deutsch übersetzt werden

²⁷⁵ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 1997, Stuttgart, S. 198.

ostasiatische Gesprächspartner gibt es einen anderen bemerkenswerten Beweggrund für die Entstehung des Gespräches, der auch nicht direkt für die Rückkehr zum Anfang des abendländischen Denkens steht, sondern der sich auf Heideggers Überlegungen zur ostasiatischen Welt bezieht. Ein gutes Beispiel dafür gibt Ryôsuke Ôhashi,²⁷⁶ wenn er Heideggers Kommentar über das Gleichnis von Tschuang-tse *Die Freude der Fische* analysiert. In diese Richtung weisen auch mehrere japanische und koreanische Kommentare über Heideggers Dialog *Aus einem Gespräch von der Sprache*, die der östlichen Perspektive wichtiger für den Beginn des Gespräches sind, als die Rückkehr zu Anaximander, Parmenides und Heraklit. Die Interpretationen von Heideggers Bemerkungen über das ostasiatische Denken, die von den ostasiatischen Gelehrten gegeben wurden, beinhalteten eine neue Perspektive der Diskussion über den Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie.

4.3 Zurück zur Frage nach dem Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie

Zum Schluss der Diskussion über Heideggers Auffassung der Rückkehr zum Anfang des abendländischen Denkens, als Vorbereitung für das Gespräch mit der ostasiatischen Welt, komme ich zurück zur Frage nach dem Einfluss des östlichen Denkens auf sein Werk. Diese Frage, die im letzten Kapitel schon teilweise betrachtet wurde, gilt für Reinhard May als noch nicht hinreichend behandelt, da sie bis heute von den Heidegger-Forschern vernachlässigt wurde. May legt starke Hinweise darauf vor, dass Heidegger nicht nur einen entscheidenden Einfluss aus dem asiatischen Denken bekommen habe, sondern auch, dass er, ohne jedes Zitieren, wörtlich zentrale Passagen aus chinesischen Texten, vor allem denen von Lao-tse und Tschuang-tse, durchaus als seine eigenen gebrauche. Mays Untersuchung gelangt denn auch zu dem Ergebnis,

dass Heideggers Werk in wesentlichen Teilen ostasiatisch beeinflusst ist. Darüber hinaus kann in Einzelfällen gezeigt werden, daß Heidegger sogar große Gedanken teilweise fast wörtlich aus deutschen Übersetzungen taoistischer und zen-

²⁷⁶ Ôhashi, Ryôsuke, Heidegger und die Frage nach der abendländischen Moderne – ausgehend von einem Text Tschuang-Tses -, in: Buchheim (Hrsg.), *Destruktion und Übersetzung*, Weinheim 1989. S. 129-139.

buddhistischer Klassiker übernommen hat.²⁷⁷

Behauptungen wie die Mays, schienen eine Wende in der Diskussion über den Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie einzuleiten, aber seine Arbeit, seine Anhaltspunkte blieben bislang unerforscht; nach den Ergebnissen seiner Studie gibt es keine kontinuierlichen Recherchen über dieses Thema mehr, die seine Arbeit bestätigen oder widerlegen. Rolf Elberfeld behauptet, dass Mays Perspektive keine weiteren Folgen in der Diskussion über Heidegger und das ostasiatische Denken gezeitigt habe, doch stellt Elberfeld eine vergleichende Analyse von verschiedenen Ergebnissen einstweilen leider auch nicht zur Verfügung.

Die von Reinhard May vertretene These, Heidegger habe, ohne es ausdrücklich zu sagen, viele seiner Gedanken aus Ostasien bezogen (May 1989), hat sich bisher nicht allgemein durchgesetzt. Abgesehen von der Frage, inwieweit Heideggers Denken von Ostasien beeinflusst wurde, kann aber sicher gesagt werden, daß sein nachdrücklicher Verweis auf die Notwendigkeit eines Gespräches mit dem asiatischen Denken verschiedene Bemühungen in Gang gesetzt hat.²⁷⁸

Warum sich die Thesen Mays nicht durchgesetzt haben, lässt sich schon deshalb nicht mit Sicherheit sagen, weil sie keine direkten Gegenargumente fanden, aber über den Grund dafür zu spekulieren, ist allemal ein interessanter Ausgangspunkt. Die Voraussetzungen für die systematische Analyse eines möglichen östlichen Einflusses auf Heideggers Denken werden nicht von vielen Heidegger-Forschern erfüllt, was die Diskussion fraglos stark begrenzt. Eine direkte Frage nach dem Einfluss ist, wie schon vorher behauptet wurde, nicht nur zweitrangig sondern sogar zurzeit eher als ein vergebliches Unternehmen zu bezeichnen. Eine Rekonstruktion des Mosaiks scheint unmöglich, da Heideggers Denken nicht nur eine Auseinandersetzung mit der ganzen Geschichte der westlichen Metaphysik ist, sondern auch im anfänglichen Gespräch mit dem ostasiatischen Denken steht. Das bedeutet aber nicht, dass die Frage unbeantwortet bleiben muss. Sie kann jedoch nur in der Ebene eines Gespräches geklärt werden.

Heideggers Schrift *Aus einem Gespräch von der Sprache* hat das Treffen mit Tonio Tezuka zur Grundlage. Letzterer hat auch in einem Aufsatz mit dem Titel *Eine*

²⁷⁷ May, 1989, S. 12

²⁷⁸ Elberfeld, Rolf: Heidegger und das ostasiatische Denken – Annäherungen zwischen fremden Welten, in: Dieter Thomä (Hrsg.) Heidegger Handbuch, Stuttgart-Weimar 2003, S. 472.

*Stunde bei Heidegger*²⁷⁹ seine Version über dieses Treffen notiert. Mit seiner Darstellung zeigt Tezuka nicht nur einige Missverständnisse Heideggers über die japanische Welt auf, sondern auch neue Elemente des japanischen Denkens, die ebenfalls von einiger Bedeutung für den Ost-West-Dialog sind. Heideggers Interpretation ist ein wichtiger Schritt bei der Klärung der Frage nach dem Einfluss von Asien auf sein Denken, in dem er mit dem *Gespräch* eine klare Darstellung des Ost-West-Dialogs, aus seiner Perspektive, vorlegt. Nach Tezukas Bericht fragte Heidegger ihn vor allem nach dem Charakter der japanischen Sprache und Kunst. Über die japanische Kunst antwortet Tezuka ihm ganz allgemein, dass sie „Geistigkeit durch Sinnlichkeit erstrebt“.²⁸⁰ Tezukas Bericht über Heideggers Reaktion auf seine Antwort lässt verstehen, dass die beiden Denker zu recht unterschiedlichen Auslegungen von wichtigen Themen des Gespräches kamen.

In Hinblick auf das oben von mir Gesagte machte Heidegger wieder einen Vorschlag für die Verwendung eines von ihm besonders geschätzten Fachbegriffes. „Herr Tezuka, könnte man sagen, daß dieser sogenannte geistige Charakter metaphysischer Natur ist?“ Nach kurzen Nachdenken stimme ich zu, während ich vorausahnte, daß man wohl eine Erläuterung des japanischen Metaphysikverständnisses nachtragen müsse. Darüber geriet Heidegger in beste Laune und sagte dann: „Auch Platons Idee ist eine metaphysische Sache, die sinnlich vermittelt ist. Doch wird sie dort in zwei Schichten getrennt. Im Falle Japans habe ich das Gefühl, daß sie eher eine Einheit darstellt...“²⁸¹

Nach Tezukas Bericht soll Heidegger den metaphysischen Charakter der japanischen Kunst erwähnt haben, was viel mehr Ähnlichkeiten zwischen den beiden Welten zeige, als Heideggers Frage nach dem Wesen der japanischen Sprache und seine Vermutung, dass ein Gespräch zwischen der europäischen und der ostasiatischen Welt beinahe unmöglich wäre.²⁸² Für Tezuka erkannte Heidegger eine Metaphysik in der japanischen Ästhetik und so scheint es, als ob für Heidegger die Metaphysik nicht nur auf die griechisch-europäische Welt beschränkt ist, sondern dass es auch eine ostasiatische Metaphysik geben könne. Tezuka sieht kein großes Hindernis für ein Gespräch zwischen den beiden Welten. Zu einem „Mangel“ der japanischen Sprache für ästhetische Betrachtungen findet sich bei Tezuka keine Äußerung.

Wie bei der Arbeit an der Übersetzung des Tao Te King zwei fast entgegengesetzte

²⁷⁹ Tezuka, Tomio, *Eine Stunde bei Heidegger*, 1989, S. 79 – 99.

²⁸⁰ Ebd. S. 89.

²⁸¹ Ebd. S. 89.

²⁸² Heidegger, M.: Aus einem Gespräch von der Sprache, 1987, S. 90.

Berichte von Hsiao und Heidegger überliefert sind, findet man zwei verschiedene Beschreibungen auch über das Treffen zwischen Tezuka und Heidegger. Tezukas Behauptung, dass Heidegger eine Metaphysik in Verbindung mit der japanischen Kunst einräumte, zeigt, dass für die japanische Perspektive die Annahme einer Metaphysik keine völlig fremde Möglichkeit ist, da Tezuka mit Heideggers Kommentar einverstanden war. Heidegger aber deutet in seinem *Gespräch* eher in Richtung auf eine fast unmögliche Kommunikation zwischen westlichem und östlichem Denken. Dafür hat May eine beachtenswerte Erklärung:

Das Gespräch mit Tezuka scheint für Heidegger vielfach eine willkommene Inspirationsquelle gewesen zu sein; dabei bot es natürlich auch einige Anknüpfungspunkte für mitunter typische Heidegger-Formulierungen. Das Ergebnis, sein „Gespräch“ also, ist insoweit eine ungewöhnliche Präsentation des Heideggerschen Denkens.²⁸³

Dieser Kommentar zu Heideggers *Gespräch* geht genau in die Richtung einer Bemerkung von Rolf Elberfeld, der behauptet, dass Heidegger nur bestimmte Ideen von Lao Tse übernehme, die sein Denken erklärten.

Heidegger nimmt sich demnach genau die Stellen heraus, die *seinem* Gedanken *ent-sprechen*. Ihm geht es keineswegs um das, was Laozi *eigentlich* gesagt hat. Sein Verhältnis zu Laozi ist ein freies, ohne Anspruch auf Richtigkeit – zum Ärger der Philologen.²⁸⁴

Die beiden Zitate deuten darauf hin, dass Heidegger nicht unbedingt Einfluss vom ostasiatischen Denken bekommen hat, sogar wenn er von Passagen von östlichen Autoren Gebrauch macht. Für das Gespräch zwischen westlichem und ostasiatischem Denken ist diese Feststellung genauso wichtig wie das Umgekehrte. Die Behauptung, dass Heidegger ein ganz freies Verhältnis zum ostasiatischen Denken habe, geht in die Richtung eines Kontaktes ohne Einfluss. Wenn ein Kontakt keinen Einfluss hinterlässt, gilt für das Gespräch das Gleiche. Die Frage nach dem Einfluss ist nur wichtig, insofern sie Stoff für das Gespräch produziert, sonst bleibt sie im Bereich des Eurozentrismus. Das Wichtigste aber an dieser Frage ist die Reaktion der japanischen Denker auf Heideggers skeptische Betrachtung über ein Gespräch zwischen so verschiedenen Welten. Heideggers *Gespräch* ist eine Darstellung seines Denkens, die gleichzeitig eine entscheidende Wirkung auf das

²⁸³ May, 1989, S. 27.

²⁸⁴ Elberfeld, Rolf: Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie, in: Schneider (Hrsg.) Philosophieren im Dialog mit China, Köln 2000, S. 154.

Gespräch mit dem ostasiatischen Denken ausübte.

Die Frage nach der Möglichkeit eines Gespräches steht direkt in Verbindung mit Heideggers Problematisierung der Übersetzbarkeit. Wenn er sagt, dass ein „Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich“ bleibe, folgt daraus, dass auch die Möglichkeit einer Übersetzung seines Werkes ins Japanische in Frage gestellt wird. Heideggers „Provokationen“ sind wichtiger für den West-Ost-Dialog als für die Diskussion über die Einflüsse des ostasiatischen Denkens auf seine Philosophie. In dieser Hinsicht betrachte ich den Aufsatz von Tadashi Ogawa *Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatische Sprachen – Das Gespräch mit einem Japaner*²⁸⁵ als ein sehr geeignetes Beispiel für den Beginn des Gespräches.

Das Problem der Übersetzbarkeit ist von zentraler Bedeutung in Heideggers Philosophie, da er einen ganz eigenen Wortschatz entwickelte. Man kann fragen, ob es tatsächlich möglich ist, Heidegger ins Portugiesische, Spanische, Französische oder Englische zu übersetzen. Die Probleme der Übersetzbarkeit innerhalb des europäischen Sprachraums existieren zwar, aber sind beschränkt auf bestimmte Begriffe, und sie sind nicht ganz und gar unlösbar. Die Frage aber nach der Übersetzbarkeit des heideggerschen Denkens ins Chinesische oder Japanische nimmt eine ganz andere Dimension an, wenn man berücksichtigt, wie verschieden das Deutsche und die östlichen Sprachen sind. Heideggers Zweifeln an der Übersetzbarkeit seines Denkens, vor allem ins Japanische, äußert sich am deutlichsten in seinem *Gespräch*; und Ogawa nimmt Heideggers „Provokation“ an.

Die Sprachdifferenz und die damit zusammenhängende Begriffsdifferenz wird hier für Heidegger zum Problem, weil für ihn alle philosophischen Begriffe europäische sind; Philosophie ist ein europäisches Ereignis. Wenn daher die Japaner glauben, mit Hilfe der Übersetzungen von philosophischen Begriffen aus dem Deutschen oder noch öfter aus dem durch das Deutsche vermittelten Griechischen die philosophischen Sachverhalte selbst zu denken, befinden sie sich in einem großen Irrtum.²⁸⁶

Der Anfang des Gespräches setzt Klarheit über die problematischen Punkte voraus, das bemerkt Ogawa deutlich. Heideggers Konzeption der Philosophie und die mit ihr verbundenen Probleme der Übersetzbarkeit treibt Ogawas Reflexion an. Ihm ist klar,

²⁸⁵ Ogawa, Tadaschi, Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatischen Sprachen – Das Gespräch mit einem Japaner, in: Pöggeler/Papenfuss (Hrsg.) Zur Philosophischen Aktualität Heideggers, Frankfurt a. M., 1989, S. 181-196.

²⁸⁶ Ebd. S. 183.

dass Heideggers Beschränkung der Philosophie auf die europäische Welt eine entscheidende Folge für ihre Übersetzbarkeit in eine nicht europäische Sprache darstellt. Wenn die Philosophie in der japanischen Tradition eine völlig fremde Disziplin ist, bedeutet die Übersetzungsarbeit ein radikales Wiedererschaffen aller philosophischen Begriffe, was die Aufgabe fast unmöglich macht.

In der Diskussion der Übersetzbarkeit der europäischen Philosophie, insbesondere der heideggerschen Philosophie, ins Japanische, nimmt Ogawa einen affirmativen Ausgangspunkt an.²⁸⁷ Seine optimistische Stellungnahme ist auf keinen Fall naiv, da er sie auf die europäische und japanische Auffassung vom Übersetzen stützt. Seine Bejahung der Übersetzbarkeit der Philosophie ins Japanische ist eigentlich eine Antwort auf Heideggers Zweifel an ihrer Möglichkeit. Von entscheidender Wichtigkeit für Ogawas Konklusion sei Heideggers Bemerkung über die japanische Sprache gewesen.

Heideggers Kritik betrifft die japanische Einstellung zur Sprache und zum philosophischen Begriff. Diese Einstellung tut so, als decke sich die japanisch-chinesische Sprache mit dem europäischen Sachbegriff und seine Bedeutung, und sie liest diese Bedeutung in die japanisch-chinesischen Ausrücke einfach hinein. Was macht diesen Irrtum, den Heidegger in der japanischen Sprach- und Begriffsauffassung findet, möglich? Wieso kann er in einem von dieser Auffassung geleiteten Übersetzen ein Verfälschen erblicken?²⁸⁸

Heideggers Skepsis über die Übersetzbarkeit der Philosophie ins Japanische solle aus dem „nominalistisch-funktionalen Sprachverständnis in der japanischen Kultur“ entstehen, behauptet Ogawa.²⁸⁹ Mit seinem Versuch, die scharfe Kritik von Heidegger zu neutralisieren und damit das Übersetzen möglich zu machen, ohne Heideggers Philosophie dabei völlig abzulehnen, begibt er sich in das Gespräch mit der europäischen und der japanischen Auffassung von Sprache und den dementsprechenden Theorien über die Übersetzbarkeit. In seiner Analyse stellt Ogawa neue Elemente über die Geschichte der japanischen Sprache und seine Erfahrungen mit Übersetzungen dar. Ogawas Überlegungen zur Übersetzbarkeit und seine Schlussfolgerungen geben für mich das beste Beispiel für den Beginn des Gespräches. Er nimmt an, dass Heideggers Skepsis nicht unbegründet ist, aber er zeigt auch, dass Heideggers Behauptungen zu bestimmten unlösbaren

²⁸⁷ Ebd. S. 180.

²⁸⁸ Ebd. S. 185.

²⁸⁹ Ebd. S. 193.

Problemen führen. Die von Ogawa in seinem Aufsatz hervorgehobenen inhaltlichen Probleme erscheinen mir nicht relevant. Sie können aber als anfängliches Moment des Gespräches betrachtet werden und in dieser Hinsicht waren Heideggers Feststellungen über die Übersetzbarkeit seines Denkens ins Japanische die „Vorbedingung für das unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt.“²⁹⁰

Für die Fortsetzung des Gespräches ist die Rückkehr zum Anfang der abendländischen Philosophie nicht so wichtig wie eine grundlegende Auseinandersetzung mit der ostasiatischen Welt. Die europäische Seite des Gespräches, im Bereich von Phänomenologie und der heideggerschen Philosophie, muss eher eine neue Ebene des Verständnisses des ostasiatischen Denkens erreichen; das setzt unbedingt ein Gespräch über die chinesisch-japanische Sprache voraus, wie Pöggeler zutreffend bemerkt:

Damals sah Heidegger seine eigene Erörterung des Wesens der Sprache begrenzt durch die Unkenntnis der ostasiatischen Sprachen; so hoffte er auf ein künftiges west-östliches Gespräch, in dem sich die „einzige Quelle“ für die unterschiedlichen großen Ströme der Sprachen melden könne. Nicht von ungefähr sprach Heidegger diese Hoffnung gegenüber einem japanischen Gast aus. Inzwischen ist es so weit gekommen, daß der Austausch zwischen deutschen und japanischen Philosophen keine Einbahnstrasse bleibt: auch jüngere deutsche Philosophen beherrschen die japanische Sprache und können deshalb ein wirkliches Gespräch führen. Das Gespräch mit China braucht seine Zeit.²⁹¹

Die Frage nach dem Einfluss des ostasiatischen Denkens auf Heideggers Philosophie verliert damit ihre Bedeutung als ein isoliertes Problem in der Philosophie; sie übernimmt jedoch eine wichtige Rolle als Ansatzpunkt für die Frage nach dem Gespräch zwischen westlichem und östlichem Denken. Die intensive Beziehung zwischen Heideggers Philosophie und dem ostasiatischen Denken kann als einen Abschluss der Vorbereitung für das Gespräch betrachtet werden. Heidegger und die japanischen Denker bilden für mich einen Pol als Anfang des Gespräches. Die Auseinandersetzung mit China formt andere Anfänge des Gespräches, der nicht in Verbindung mit Heidegger, sondern mit Leibniz steht. Diese neue Betrachtungsweise steht im Bezug auf einen anderen Anfang: Auf den Beginn der europäischen Interpretation des chinesischen Denkens.

²⁹⁰ Heidegger, M.: *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 43.

²⁹¹ Pöggeler, Otto, *Noch einmal: Heidegger und Laotse*, in: Cho/Lee (Hrsg.) *Phänomenologie der Natur*, Alber, Freiburg/München 1999, S. 113 -114.

4.4 Die Rückkehr zum Anfang der chinesischen Wissenschaft

Obwohl meine Arbeit in erster Linie von der Interpretation und dem Gespräch zwischen dem chinesischen Denken und der deutschen Philosophie handelt, muss ich der Arbeit des englischen Sinologen und Naturwissenschaftlers Joseph Needham einige Kommentare widmen, da seine Forschungen nicht nur für die Sinologie sondern auch für die Entstehung des philosophischen Gesprächs zwischen China und Deutschland durchaus einschneidende Ergebnisse ans Licht brachte. Seine Forschungsarbeit, die unter dem Titel *Science and Civilisation in China* herausgegebenen wurde,²⁹² ist ein Meilenstein in der Geschichte der europäischen Auslegung des chinesischen Denkens, insbesondere was die Auffassung von Sprache und Wissenschaft im alten China betrifft.

Needhams Werke, vor allem die Bände 3 *Mathematics and the Sciences of the Heavens* und 7 *Language and Logic*,²⁹³ sind ein radikaler Bruch mit der Vorstellung, dass es im alten China keine wissenschaftliche Entwicklung gab, weil die Sprache dafür ein Hindernis darstelle, wie Hegel behauptet. Needham rührt hier an einen wichtigen Punkt der westlichen Interpretation des chinesischen Denkens, indem er zeigte, dass es im alten China auch eine komplexe, umfassende Wissenschaft gab, die mit dem Griechenland der nämlichen Zeit vergleichbar war. Die Frage nach den Eigenschaften der wissenschaftlichen Erkenntnis in China setzte die entscheidende Frage nach der Struktur der Sprache voraus, die ihrerseits nach dem Charakter der Logik in China fragt.

Als Ausgangspunkt für meine Analyse von Needhams Auffassung des chinesischen Denkens nehme ich eine Passage aus dem Bericht von Hsiao über seine Zusammenarbeit mit Heidegger.

Als Hsiao und Heidegger sich über Lao Tse unterhielten, fragte Heidegger Hsiao

²⁹² Joseph Needham war ein bedeutender britischer Sinologe und Naturwissenschaftler, die größte Autorität auf dem Gebiet der chinesischen Wissenschaftsgeschichte. Ab 1954 veröffentlichte er sein vielbändiges Werk *Science and Civilisation in China*, ein Standardwerk auf dem Gebiet chinesischer Wissenschaft, das alle Wissenschaftsgebiete umfasst.

²⁹³ Die zitierten Bände wurden noch nicht ins Deutsche übersetzt aber das Band I, das schon übersetzt wurde, enthalten eine Zusammenfassung Needhams Analyse und das benutze ich in diese Arbeit.

nach dem Grund der hermetischen Ausdrucksweise Lao Tses. »Weil wir Chinesen seiner Zeit die aristotelische Logik nicht kannten« antwortete Hsiao, und Heidegger kommentiert: »Gott sei Dank, dass die Chinesen sie nicht kannten«. ²⁹⁴ Der kurze Dialog zwischen Heidegger und Hsiao markiert eine zentrale Frage in der Ost-West-Diskussion: Sind die ostasiatischen Sprachen, vor allem das Chinesische, kompatibel mit der aristotelischen Logik oder nicht? Die Frage steht in Verbindung mit der Funktion der Verben in der chinesischen Sprache und, insbesondere direkt in Bezug mit der Existenz des Verbs *sein* in Altchinesischen. Das von Heidegger und Hsiao erwähnte Problem der Unkenntnis, d. h. der Abwesenheit der aristotelischen Logik im alten chinesischen Denken könnte auf einen Mangel der Sprache für das wissenschaftliche Denken deuten. Oder Umgekehrt, da sich keine richtige Wissenschaft im alten China entwickelte, zeigte auch die Sprache dafür keine entsprechende Struktur, wie Hegel behauptet. Needhams Forschungsarbeit hingegen kommt zu dem Ergebnis, dass im alten China das wissenschaftliche Denken auf der gleichen Ebene mit den europäischen Wissenschaften sich befand:

Wenn man die bekannten großen Lücken in dem erhaltenen alten chinesischen Schrifttum in Betracht zieht und die Taoisten, Mohisten und Logiker mit ihren griechischen Entsprechungen vergleicht, so hat man den Eindruck, daß es kaum einen Unterschied zwischen der antiken europäischen und chinesischen Philosophie gibt, soweit es um die Grundlage des wissenschaftlichen Denkens geht. ²⁹⁵

Needhams äußert seine radikalste Behauptung über die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens in China in Bezug auf die Philosophie, vor allem auf die formale Logik, in einem Gespräch über Ähnlichkeiten zwischen westlichen und östlichen Denken mit Jean R. Riviére.

Kommen wir wieder auf die Psychologie der Inder und vor allem der Chinesen zurück; es wäre absolut falsch, vom ‚nicht-ontologischen Charakter des chinesischen Denkens‘ zu sprechen, wie manchmal geschieht. Einer meiner Mitarbeiter, der sich mit dem chinesischen Denken befaßt, überraschte mich mit der Behauptung, daß seiner Meinung nach die formale aristotelische Logik in der Struktur der chinesischen Sprache und Grammatik vollkommener zum Ausdruck kommt als in jeder anderen indogermanischen Sprache. Ein anderer Mitarbeiter hat bewiesen, daß bei den chinesischen Philosophen und Schriftstellern aus der Epoche der „Streitenden Reiche“ (4. Jahrhundert v. Chr.) alle Merkmale der griechischen Logik zu finden sind. ²⁹⁶

²⁹⁴ Hsiao, 1977, S. 128.

²⁹⁵ Needham, Joseph; *Wissenschaft und Zivilisation in China*, Frankfurt a. M. 1984, S. 163.

²⁹⁶ Needham, Joseph; *Zwei verschiedene Welten*, in: *Riviére, Asien und der Westen*, Hamburg, 1978, S. 55.

Die extremen Behauptungen, dass die alte chinesische Sprache nicht nur alle Voraussetzungen für die aristotelische Logik erfülle, sondern dass sie sogar geeigneter als Deutsch dafür sei, schreibt Needham den Mitarbeitern zu.²⁹⁷ Er selber aber kam auch zu dem Ergebnis, dass bei den Mohisten und Logikern schon die Bedingungen für die formale Logik vorhanden waren.

Die formale Logik, hat man gesagt, sei ein notwendiger Schritt in der europäischen Wissenschaftsentwicklung gewesen; aber niemand kann das mit Sicherheit behaupten. Auch werden wir niemals wissen, ob die Mohisten oder eine andere Schule nicht vielleicht eine solche Logik formuliert hätten, wenn die gesellschaftlichen Randbedingungen in China günstiger für eine ungehinderte Entwicklung der Naturwissenschaft gewesen wäre. Eines jedoch ist sicher: die Philosophen der kämpfenden Staaten gebrauchten in ihren Schriften all die Urteilsformen, die von den Griechen katalogisiert wurden, ohne sie jedoch abstrakt zu bezeichnen oder zu beschreiben. Es gibt dafür auch noch einen anderen möglichen Grund: Einige mathematische Logiker von heute behaupten, daß die chinesische monosyllabische ideographische Sprache mehr als irgendeine indoeuropäische alphabetische Sprache den Prinzipien der syllogistischen Logik folgt. In diesem Falle hätten die Chinesen nie ein Bedürfnis nach einer Kodifizierung der Urteilsformen verspürt.²⁹⁸

Die wissenschaftlichen Bedingungen für die Entstehung der formalen Logik waren vorhanden und die chinesische Sprache hatte auch alle nötigen grammatischen Elemente für ihre Entstehung. Sie hat sich aber nicht in China entwickelt, sondern nur in Griechenland. Frage nach der Nichtexistenz der formalen Logik kann auf verschiedene Weise beantwortet werden, obwohl sie nur im Bereich der reinen Spekulation bleibt. Eine Tatsache ist klar: die chinesischen Logiker, Sophisten und Mohisten setzen sich nicht durch. Sie verschwinden, aber die Gründe dafür sind laut Needham nicht bekannt. Vermutlich wurden sie von den Taoisten und Konfuzianern, die alle Arten der Beschäftigung mit logischen Problemen ablehnten, verdrängt. Da der Konfuzianismus kein Interesse an der Welt als wissenschaftlichem Gegenstand zeigte und der Taoismus eher eine dialektische Logik als Grundlage hatte, könnten sie durchaus als - schließlich durchgesetzte - hegemoniale Denkströmungen die Entwicklung einer formalen Logik verhindert haben.²⁹⁹

Andere Gründe noch könnte es für die Nicht-Entstehung und Nicht-Entwicklung der formalen Logik im alten China geben. Das wichtigste aber ist die Tatsache, dass die

²⁹⁷ Siehe dazu Christoph Harbsmeier, *Science and Civilisation in China*, Volume 7, in: Needham (Hrsg.) Cambridge, 1978.

²⁹⁸ Needham, 1984, S. 161 – 162.

²⁹⁹ Ebd. S. 161.

Bedingungen für eine solche Logik keine fremden Eigenschaften in der chinesischen Kultur waren. Needhams Interpretation des chinesischen Denkens, vor allem was die Beziehung zwischen Sprache und Logik betrifft, bestreitet heftig Hegels Analyse des wissenschaftlichen Denkens im alten China. Anders als fast alle westlichen Philosophen und unter ihnen auch Heidegger, behauptete Needham, dass sich bei den Mohisten eine formale Logik ausbildete.

Für Needham war der Austausch zwischen der europäischen und chinesischen Welt in der Kolonisierungszeit viel stärker als gemeinhin vermutet, da westliche Philosophen, wie Leibniz durch die Jesuiten und ihre wichtigen wissenschaftlichen und philosophischen Ideen entscheidend beeinflusst wurden.

Er wollte „eine Wissenschaft von der Bewegung“ aufstellen, „die Materie mit der Form verbindet“. Dieser Gedanke führte ihn schließlich zu der Vorstellung der „Monade“, einer Art psychophysischer Entität als letzter Realität des Universums. Monaden sind unzerstörbar, stehen mit andern Monaden in keiner kausalen Verbindung, enthalten aber in sich das Prinzip der Veränderung. Zur Zeit der Schöpfung des Universums waren die Monaden untereinander in prästablierter Harmonie vollkommen synchronisiert. Jede spiegelt nun spontan den Wandel des Seins wider, ohne von anderen Monaden berührt zu werden. In dieser Philosophie scheint tatsächlich ein Echo der chinesischen Naturauffassung enthalten zu sein, zumal wenn wir sehen, daß Leibniz einem Zeitgenossen schrieb, beim Wachstum einer Pflanze aus ihrem Samenkorn müsse der gegenwärtige Zustand einer Substanz ihre künftigen Zustände in sich enthalten – und *vice versa*. Es ist daher wichtig zu wissen, daß Leibniz tatsächlich chinesische Gedanken studiert hatte; er kannte die jesuitischen Übersetzungen von Werken der neokonfuzianischen Schule des Chu Hsi aus dem 12. Jahrhundert. Diese Einführung in das chinesische Denken half Leibniz wahrscheinlich bei der materialen Ausformung seines Philosophischen Entwurfs. Da die moderne westliche Philosophie des Organismus die meisten ihrer Ansätze Leibniz verdankt, so steht sie auch in der Schuld des chinesischen wissenschaftlichen Denkens.³⁰⁰

Die Idee des Universums als Organismus habe sich in der westlichen und östlichen Welt getrennt entwickelt, aber durch Leibniz Kontakt mit der chinesischen Mikrokosmos-Makrokosmos-Vorstellung würden wichtige Elemente des chinesischen Denkens in die ganze europäische philosophische Tradition überliefert, sagt Needham.³⁰¹ Seine scharfen Behauptungen hinsichtlich der gleichen Bedingungen für die Entstehung der formale Logik in Griechenland und China, auch das von ihm angenommene Ausmaß des Einflusses des chinesischen Denkens auf die westliche Philosophie durch Leibniz ist sehr umstritten, wie unten noch gezeigt

³⁰⁰ Ebd. S. 219 – 220.

³⁰¹ Ebd. S. 222.

wird, aber seine gesamtes Werk gibt der westlichen Vorstellung der chinesischen Sprache, Logik und Wissenschaft eine neue Richtung. Mit Needham entsteht eine neue Ära für den westlichen Beitrag zur Entstehung des Gespräches zwischen westlichem und ostasiatischem Denken, die nur mit Leibniz zu vergleichen ist.

4.5 Die Rückkehr zum Anfang der europäischen Interpretation des chinesischen Denkens als Anfang des Gespräches

Im Unterschied zu Heideggers Auffassung von dem Beginn des Gespräches in Verbindung mit einer Rückkehr zum Anfang des abendländischen Denkens, entwickelt sich hier eine Perspektive vom Beginn des Gespräches in Bezug auf den Anfang der europäischen Interpretation des chinesischen Denkens vor allem bei Leibniz' Äußerungen über China. Um Leibniz bildet sich ein anderer Pol des Gespräches, der einen völlig verschiedenen Ausgangspunkt hat als derjenige, der sich um Heidegger formt. Die einzige relevante Ähnlichkeit zwischen den beiden Ansätzen ist die Diskussion über den Einfluss des ostasiatischen Denkens auf ihre Philosophie, die letztlich in dieser Arbeit als wichtiges Movens für den Beginn des Gespräches betrachtet wird.

Die Debatte um das chinesische Denken und die leibnizsche Philosophie ist kein ausschließlich deutsch-chinesischer Gegenstand. Die Diskussion über die deutsche Interpretation der chinesischen Philosophie breitete sich aus und wird heute von Philosophen und Sinologen aus aller Welt betrieben. Ich bezeichne genau die Überlegungen der aktuellen ostasiatischen Philosophen über die deutsche Interpretation des chinesischen Denkens als Vorbedingung für die Entstehung des Gespräches und will deshalb den letzten Teil dieses Kapitels einigen Punkten der ostasiatischen Auslegungen von der deutschen Interpretation der chinesischen Philosophie widmen. In dieser Hinsicht charakterisiere ich die Berliner Tagung³⁰² über die 300 Jahre der *Novissima Sinica* als den wichtigsten Meilenstein der Vorbereitung eines Pols des Gespräches zwischen östlichem und westlichem Denken.

³⁰² Die Tagung fand von 4. bis 7. Oktober 1997 an der Technischen Universität Berlin statt und die Beiträge wurden in der *Studia Leibnitiana Supplementa*, unter den Titel: *Das Neueste über China*, Li/Poser (Hrsg.) veröffentlicht.

Für das Treffen versammelten sich Forscher aus aller Welt, die sich direkt mit dem Thema „Leibniz und China“ beschäftigten. Die Ausgeglichenheit zwischen westlichen und ostasiatischen Gelehrten deutet darauf hin, dass dieses Thema nicht mehr im Bann der europäischen Interpretation stand, sondern, dass es die Ebene des Beginns eines Gespräches erreicht hat. Die Tagung betrachte ich als Höhepunkt der Vorbereitung für den Beginn des Gespräches, aber andere Beiträge in der gleichen Richtung leisteten schon andere ostasiatischen Forscher, die Aufsätze und Dissertationen über Leibniz' Schriften über China veröffentlichten, von denen ich hier die Arbeit des Koreaners Ahn Jong-Su, *Leibniz' Philosophie und die chinesische Philosophie*³⁰³ erwähne.

4.6 Die christliche Mission in China

Bevor ich in die direkte Diskussion über Leibniz und China eintrete, auch als Einführung in dasselbe Thema, analysiere ich noch einige Punkte der Forschungsarbeit *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert* von Wenchao Li, vor allem seine Bemerkungen über Longobardis *Traité*. In dieser Arbeit wird zum ersten Mal in deutscher Sprache eine ausführliche Forschung über die katholische Mission in China, aus der chinesischen Perspektive angestellt.

In seiner Analyse der christlichen China-Missionen versteht Li die Debatte innerhalb der katholischen Kirche über die chinesische Auffassung von den Engeln, der Seele und Gott, als ein wichtiges Moment in der kulturellen Auseinandersetzung zwischen Europa und China.

Für die Missionspraxis war diese Diskussion notwendig, unvermeidbar, zugleich aber auch belastend und von verheerend Wirkung, denn sie war immerhin der Anfang des späteren auf bittere Weise ausgetragenen Ritenstreites. Für die Geistesgeschichte war diese Diskussion jedoch höchst fruchtbar, denn erst hier setzte eine ernsthafte Auseinandersetzung mit der chinesischen Kultur als einer solcher ein, vor allem mit dem Neokonfuzianismus, auch wenn es sich dabei vornehmlich um eine einseitige und von Vorurteilen getragene Bewertung des Konfuzianismus handelte als um eine unvoreingenommene intellektuelle Debatte.³⁰⁴

³⁰³ Ahn, Jong-Su; *Leibniz' Philosophie und die Chinesische Philosophie*, Konzantanz 1990.

³⁰⁴ Li, 2000, S. 113.

Eine zentrale Stelle in seinen Betrachtungen über die Missionen und ihre entsprechende Resonanz in der europäischen philosophisch-theologischen Diskussion über China nimmt Longobardis Stellungnahme im Ritenstreit ein. Longobardis *Traité* ist die Hauptquelle für Leibniz' einzige Abhandlung über die natürliche Theologie der Chinesen und wurde von Kommentatoren wie Cardoso stark kritisiert und als Missdeutung sowohl des Konfuzianismus als auch des Tschouismus betrachtet: „sendo conduzido por opinioes vulgares dos mandarins, o Pe. Longobardi nao pode compreender nem o pensamento antigo dos chineses nem o próprio tschouismo.“³⁰⁵

Mit Cardosos verächtlichem Kommentar über Longobardi zeigt Lis Bemerkungen keine Ähnlichkeit, denn er sieht in Longobardis *Traité* nicht nur eine richtige Analyse des Konfuzianismus, sondern nimmt auch die korrekte Einschätzung über den enormen Unterschied zwischen der damaligen chinesischen und europäischen Weltauffassung wahr, die Longobardi vorführt. Für Li gab es zwar keinen wesentlichen Unterschied zwischen Riccis und Longobardis Vorstellungen vom chinesischen Denken, da die beiden den Neokonfuzianismus ablehnten,³⁰⁶ aber Longobardis *Traité* rührt treffend mit seinem grundlegend theologischen Charakter an wichtige Punkte und Auffassungen des Konfuzianismus, die bis dato entweder vernachlässigt oder übersehen wurden.

Es lässt sich jedoch nicht leugnen, dass mit Longobardi und seinen *Traité* eine ganz neue Möglichkeit für eine christliche Auseinandersetzung mit der chinesischen Kultur, insbesondere der konfuzianische Philosophie, geschaffen worden war. Denn erst mit ihm wurde der Konfuzianismus als eine eigenständige, wenn auch heidnische und dem Christentum widersprechende Philosophie wahrgenommen, die ganz andere Fragestellungen, Kategorien und Prämissen hatte. Man suchte nicht mehr nach Ähnlichkeiten, Vertrautem, sondern die Konfrontation, aber auf einer höheren geistigen Ebene, als die beim Ritenstreit sein sollte. Viele überraschend neue Aspekte, die Ricci entgangen waren, wurden dabei herausgearbeitet und dem christlichen Glauben entgegengestellt.³⁰⁷

Die von Leibniz sehr stark kritisierte Behauptung von Longobardi, dass der Neokonfuzianismus eine atheistische Lehre sei, und deswegen völlig inkompatibel mit der christlichen Perspektive, betrachtet Li als eine richtige Interpretation. Diese Unvereinbarkeit lässt sich am deutlichsten verstehen, wenn das zentrale Problem

³⁰⁵ Cardoso, 1991, S.21

³⁰⁶ Li, 2000, S.121.

³⁰⁷ Ebd. S.122.

des Christentums hinsichtlich des Urprinzips gestellt wird.

Auf die Frage, wie diese Welt entstanden sei, geben das Christentum und der (Neo)Konfuzianismus unterschiedlichen Antworten: Während jenes fest an die einmalige Schöpfung Gottes glaubt, operiert dieser mit dem Begriff des Summum Extremum (Taiji), aus dessen Bewegungen der Himmel und der Erde hervorgegangen seien. Die Ansicht Longobardis, daß alle chinesischen Gelehrten Atheisten seien, stütze sich im wesentlichen auf die Erkenntnis dieser grundsätzlichen Inkompatibilität zwischen der christlichen Schöpfungstheologie und der konfuzianischen Naturphilosophie.³⁰⁸

Die chinesischen Konfuzianer kannten nicht nur keine Schöpfungstheologie, sondern auch die Vorstellung einer geistigen Substanz und die Idee einer unsterblichen Seele seien, laut Li, dem Konfuzianismus völlig fremd. Das habe Longobardi zutreffend erkannt.³⁰⁹ Die von Leibniz abgelehnte Hauptthese in Longobardis *Traité*, dass auch die alten chinesischen Gelehrten Atheisten waren, bezeichnet Li als eine dem chinesischen Denken und vor allem dem Konfuzianismus gemäße Interpretation. Natürlich bleibt die Frage nach dem Charakter von Leibniz' Auslegung in seinem *Discours sur la theologie naturelle des Chinois*, da sich mit Lis Bemerkungen über Longobardis Interpretation eine neue Betrachtungsweise ergibt.

4.7 Zurück zu Rezeption des chinesischen Denkens bei Leibniz

Unabhängig von der Frage nach der richtigen oder falschen Interpretation des chinesischen Denkens ist die Auslegung von Leibniz wichtiger als die von Longobardi, wenn man sie in Bezug auf die Entstehung des Gespräches zwischen ostasiatischem Denken und westlicher Philosophie betrachtet. Leibniz Untersuchungen über China bilden einen Pol, der die Frage nach Leibniz' Forschungsquelle stellt: So gewinnt Longobardis starke theologisch geprägte Auslegung ihre Wichtigkeit. Die Diskussion über Leibniz' metaphysische Interpretation und Rezeption des chinesischen Denkens formt noch einen entscheidenden Forschungsgegenstand in dem Bereich des Ost-West-Dialogs, der nur vergleichbar ist mit dem, was sich um Heidegger bildet.

Es ist jedoch nicht der Absicht meiner Arbeit eine ausführliche Analyse aller auf dem Treffen behandelte Aspekte zu geben, sondern die Tagung als Übergang von der

³⁰⁸ Ebd. S.132

³⁰⁹ Ebd. S.135.

Interpretation zum Gespräch zu betrachten. Natürlich kann eine solche Betrachtung nur in Bezug auf bestimmte inhaltliche Punkte der Diskussion zwischen Leibniz' Philosophie und China gezogen werden.

In dieser Hinsicht halte ich den Beitrag von Karin Yamaguchi *Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus*³¹⁰ für ein sehr geeignetes Beispiel für den aktuellen Stand des Gespräches. Sie stellt eine ausführliche Analyse von Leibniz' *Discours* in Bezug auf die Begriffe *li* und *qi* dar, die eigentlich den Kern der Arbeiten sowohl von Longobardi als auch von Leibniz bilden. Yamaguchis Analyse geht auch in eine kritische Richtung, in dem sie Longobardis Interpretation des Konfuzianismus zutreffender als die von Leibniz betrachtet. Leibniz' Versuch zu zeigen, dass die modernen chinesischen Gelehrten Neokonfuzianer und Atheisten waren und dass der authentische alte Konfuzianismus eine natürliche Theologie war, ist ein problematisches Unternehmen.

Weil Leibnizens Abhandlung im wesentlichen ein kritischer Kommentar des Traktates Longobardis ist, und weil Longobardi wiederum sich hauptsächlich auf das Kompendium gestützt hatte, ist die Leibnizsche Abhandlung fast zwangsläufig eine Abhandlung über die Philosophie des Zhu Xi geworden. Die Philosophie der Alten suchen wir dort vergeblich.³¹¹

Das von Yamaguchi erwähnte Kompendium ist ein Sammelwerk, das als Hauptwerk des Neokonfuzianismus gilt. Erst mit Zhu Xi (1130-1200) übernimmt der Konfuzianismus die zentralen Begriffe *li* und *qi* und wird damit zum Neokonfuzianismus, der die Verfassung des Kompendiums entscheidend beeinflusst. Leibniz lehnt das moderne chinesische Denken ab, indem er es als Atheismus bezeichnet. Gleichzeitig aber nimmt er einen zentralen neokonfuzianischen Begriff, das *li*, als Beweis für seine Argumente der Existenz einer entsprechenden Vorstellung von Gott im alten China.

Laut Yamaguchi findet die Leibnizsche Interpretation des *li* als Ursache der Welt in keiner Schrift Bestätigung, weder im ursprünglichen Konfuzianismus noch im Neokonfuzianismus.

³¹⁰ Yamaguchi, Karin; *Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus*, in: Li/Poser (Hrsg.), 2000, S.224-238.

³¹¹ Ebd. S.227

Es finden sich aber sowohl in den sogenannten chinesischen Klassikern wie auch in den Werken der Neokonfuzianer zahlreiche Belege, die Longobardis Erkenntnis, den Chinesen sei die Vorstellung von einem Schöpfer der Welt fremd, stützen. (...) Es Finden sich jedoch keine Belege, die Leibnizens These // sei die Ursache der Welt stützen. Li ist auch nicht in Sinne des aristotelischen Ersten Bewegers aufzufassen, denn es bewegt und verändert kein einziges Ding. Li ist lediglich das Prinzip, das die universelle Ordnung beschreibt.³¹²

Yamaguchis vergleichende Analyse des Begriffes // bei Longobardi, in der chinesischen Tradition, vor allem im Neokonfuzianismus und bei Leibniz zeigt, wie sein *Traité* eine „(Fehl-)Interpretation der chinesischen Philosophie“ ist,³¹³ die auch wegen der unzulänglichen Quellen entstanden sei. Aber wenn man sieht, wie hart ihre Kritik ist, kann man auch ganz offen und realitätsbezogen fragen, ob Leibniz mit zuverlässigeren Quellen eine andere Interpretation des chinesischen Denkens hätte liefern können.

Aus heutiger Sicht ist Leibnizens Interpretation der chinesischen Philosophie nichts als eine Projektion. Leibniz spiegelt sich selbst in den chinesischen Quellen. Nicht Inspiration für seine eigene Philosophie suchte er in China – das hatte er bereits im Vorwort zu *de Novissima Sinica* unmissverständlich zum Ausdruck gebracht –, vielmehr wollte er den Chinesen europäisches spekulatives Denken im Austausch für deren praktisches und technisches Wissen, um das er sie in der Tat beneidete, anbieten. Das Denken aber wollte er von ihnen ganz sicher nicht erlernen. Der Tauschpartner China sollte lediglich ein interessierter und würdiger Empfänger dessen sein, was Europa zu bieten hatte.³¹⁴

Angesichts einer so deutlichen Behauptung über den einseitigen Charakter der Beziehung zwischen Leibniz und China muss man unbedingt die Frage nach dem Einfluss des chinesischen Denkens auf die Leibnizsche Philosophie stellen. Diese Frage wird mit Yamaguchis Aussage nicht überflüssig. Im Gegenteil, sie dient als Ausgangspunkt für die Diskussion über die Offenheit der westlichen Philosophie für das Gespräch mit dem ostasiatischen Denken und ist gleichzeitig schon Bestandteil des Beginns des Gespräches.

Yamaguchis Perspektive geht in die Richtung einer kategorischen Ablehnung aller möglichen Einflüsse des chinesischen Denkens auf Leibnizens Philosophie und genau in diese Richtung gehen die Folgerungen der Forschung von Ahn Jong-Su. Ahn analysiert in seiner Dissertation verschiedene Theorien und ihre

³¹² Ebd. S.230

³¹³ Ebd. S.237

³¹⁴ Ebd. S.237

entsprechenden Argumente über den Einfluss von China auf Leibniz, vor allem die extremen Behauptungen von Needham, dass durch Leibniz' Rezeption des chinesischen Denkens die ganze westliche Philosophie von China beeinflusst worden sei. Ahn analysiert die verschiedenen Thesen, um zu dem Schluss zu kommen, dass Interpretationen wie die von Needham problematisch seien.

Wir haben schon zwei Argumentationen von Needham und Zempliner im Kapitel 5 gesehen. Ich habe in demselben Kapitel versucht, zu zeigen, daß die Argumentation von Needham und Zempliner falsch sind. Needham kommt zu dem Schluß, daß die chinesische Philosophie des Organismus direkt auf die Philosophie von Leibniz eingewirkt hat. Ich habe gezeigt, daß Needham die Leibnizsche Auffassung der Welt nicht genau verstanden hat. Nach Needham hat Leibniz das Universum als ein riesiges Lebewesen aufgefaßt. Gegen diese Interpretation hat Leibniz in Wahrheit diese Auffassung des Universums streng abgelehnt. Für Leibniz ist die Welt kein riesiges Lebewesen. Needham hat die Philosophie von Leibniz falsch interpretiert. Aus diesem Grund können wir die These von Needham nicht glauben.³¹⁵

Hingegen betrachtet Ahn die These der amerikanischen Sinologen Cook und Rosemont als richtig. Sie behaupten, dass Leibniz' Metaphysik nicht von dem chinesischen Denken beeinflusst wurde.³¹⁶ Das einzige Problem in der Interpretation von Cook und Rosemont, ist laut Ahn die Tatsache, dass die beiden Sinologen die Ähnlichkeiten zwischen dem Leibnizschen und dem chinesischen Denken übersehen hätten. Das Wichtigste jedoch für meine Problematisierung sind nicht die Fundamente der verschiedenen These oder wie Ahn sie vergleicht, sondern seine Kritik an Needham. Ahn behauptet nicht, dass Needham das chinesische Denken nicht verstanden hatte, für ihn liegt das Problem darin, dass Needham Leibniz' Philosophie nicht verstanden habe.

Die ganze Diskussion über den Einfluss, mit allen ihren Voraussetzungen, bringt die Interpretationen auf die Ebene des Gespräches. Um Leibniz gibt es noch verschiedene Interpretationsvarianten, wie die von Chen Lemin in seinem Aufsatz *Leibniz und die konfuzianische Tradition*.³¹⁷ Chen Lemin betrachtet Leibniz' Beschäftigung mit dem chinesischen Denken als ein positives Moment des Austauschs zwischen Europa und China. Einen möglichen Einfluss aber lehnt er nicht kategorisch ab.

Heute neigt man, insbesondere in China, leicht dazu, einen Einfluß der

³¹⁵ Ahn, Jong-Su; Leibniz' Philosophie und die Chinesische Philosophie, Konstanz 1990, S. 260.

³¹⁶ Ebd. S.261.

³¹⁷ Lemin, Chen, Leibniz und die konfuzianische Tradition, in: Li und Poser (Hrsg.), 2000, S. 192-201.

chinesischen Philosophie auf Leibnizens eigenes Denken anzunehmen. Davon auszugehen ist sicherlich nicht ganz unbegründet; jedoch scheint es mir zu pauschal, ohne weiteres von einem Einfluss zu sprechen. Wo Berührung ist, dort ist auch Beeinflussung. Das Problem ist, herauszufinden, worin der Einfluss gelegen hat.³¹⁸

Chen Lemins Analyse geht nicht in die Richtung der Diskussion über den Einfluss, aber sein Ausgangspunkt ist klar: Ein Kontakt in diesem Ausmaß könnte überhaupt nicht ohne Einfluss bleiben. Das bedeutet aber nicht, dass er einen unbeschränkten Einfluss Chinas auf Leibniz annimmt. Für Chen Lemins könnte Leibniz sich wohl von dem chinesischen Denken inspirieren lassen, da er bei ihm die Neigung sieht, Anregungen von anderem Denken, vor allem aus China, zu akzeptieren. „Gegenüber den östlichen Kulturen, einschließlich der chinesischen, nimmt er eine eben solche Position ein, eine Position der Toleranz und Aufnahmebereitschaft“.³¹⁹ In seiner Analyse leistet Leibniz ohne Zweifel einen unvergleichlichen Beitrag zur Geschichte des Kulturaustauschs zwischen China und Europa.

Zuletzt möchte ich noch einige Aspekte von Kiyoshi Sakais Aufsatz über Leibniz und die vergleichende Philosophie *Leibniz Chinologie und das Prinzip der analogia* beleuchten.³²⁰ Sakais Abhandlung handelt nicht von der inhaltlichen Diskussion über den Einfluss oder Leibniz' und Longobardis Auffassungen der Begriffe *li* und *qi* im Vergleich zu den neokonfuzianischen Termini. Sein Thema ist die Methode, die zum ersten Mal in der Geschichte der westlichen Philosophie angewendet wird.

Das Prinzip der *analogia* von Leibniz ist derjenige Begriff, der bei ihm das Prinzip des Vergleichens verschiedener Sache ermöglicht, aber zugleich über die Möglichkeit einer fruchtbaren vergleichende Philosophie methodisch und phänomenologisch reflektieren läßt. Leibniz gehört schon zu den Vorläufern der vergleichenden Philosophie von Ost und West, aber nicht, weil man bei ihm eine Fülle von Ausführungen über chinesische Kultur, Religion und Denktraditionen findet, sondern vielmehr deshalb, weil es in seinen philosophischen Ansätzen auch das Prinzip der *analogia* gibt, mit dem er im Grunde in allen Phänomenen (also nicht nur bezüglich des Unterschied zwischen China und Europa) eine bestimmte entsprechende Struktur (*correspondencia, proportio*) feststellen möchte.³²¹

³¹⁸ Ebd. S. 194.

³¹⁹ Ebd. S. 200.

³²⁰ Sakai, Kiyoshi, Leibnizens Chinologie und das Prinzip der analogia, in: Li und Poser, 2000, S.258-274.

³²¹ Ebd. S.258

Kiyoshis Analyse von Leibniz' Prinzip der *analogia* als Synonym für das Prinzip der *correspondencia* und beide als Ersatz für das Kausalprinzip, versucht zu zeigen, dass bei Leibniz das Vergleichen eine innere Möglichkeit seines Systems ist. „Nicht der überlieferte *terminus technicus analogia* an sich, sondern dessen unmittelbare Verbindung mit dem Begriffe *expressio* gibt dem *analogia*-Prinzip gerade seine zentrale Bedeutung für das leibnizschen Denkens“³²² Das *analogia*-Prinzip als *proportio* bedeute für Leibniz nicht die Suche nach Ähnlichkeiten, sondern nimmt eher den Sinn an, das ihm in interdisziplinären Forschungen zukommt.

Die ganz spezifische Analyse von Kioshi stellt ein neues Element für die Diskussion über Leibniz und China dar, dass der Diskussion über Heidegger und das ostasiatischen Denken sehr ähnlich ist: Der Beginn des Gespräches soll die Überwindung der Wichtigkeit der Diskussion über den Einfluss des ostasiatischen Denkens auf die westlichen Philosophie sein. Das Gespräch setzt unbedingt eine Untersuchung der Methoden voraus, die in der europäischen Philosophie für die Interpretation des ostasiatischen Denkens angewendet wurden. Diese solle jedoch von beiden Seiten geführt werden, wie Sakai klar macht, sonst bleibt nichts als Interpretation.

³²² Ebd. S.259

Schluss

Das alte chinesische Denken in seiner Vielfältigkeit zeigt einen Umfang von Problemstellungen, die auf wichtige Ähnlichkeiten mit vergleichbaren Themen der griechischen Philosophie hinweisen. Kosmologische, metaphysische und ontologische Überlegungen wie bei Lao Tse und Tschuang Tse; ethische, politische und gesellschaftliche Fragen bei Konfuzius; naturwissenschaftliche Untersuchungen bei Mo Tse; und die logisch-sprachlichen Problematisierungen wie bei Hui Schi und Kung-sun Lung. Das gesamte bildet ein theoretisches Universum, das sich nur mit dem griechisch-europäischen Wort *Philosophie* definieren lässt.

Die gesamte chinesische Philosophie in ihrer Tragweite wird erst heute in der westlichen Welt wahrgenommen. Der Anfang ihrer allmählichen Ankunft in der europäischen Welt reicht jedoch bis zu Leibniz zurück. Mit ihm wird die chinesische Philosophie zum ersten Mal von einem europäischen Philosophen interpretiert. Eine partielle und zwangsläufige Begegnung, da sich Leibniz' Auslegung der chinesischen Philosophie auf die neokonfuzianischen Hauptbegriffe beschränkt, und von der Verbreitung des Christentums und der Kolonialisierungsinteressen angetrieben wurde.

Die Anfangsumstände verhinderten jedoch nicht, dass Leibniz' kosmopolitische Weltanschauung und seine frühaufklärerisch philosophischen Hintergründe die alte chinesische Philosophie als eine positive Manifestation des Denkens betrachten. Sie wird jedoch nicht als Philosophie sondern als natürliche Theologie definiert, da für Leibniz *die Philosophie* ohne die Triebkraft der prästabilierten Harmonie undenkbar ist. Bei Wolff wird die chinesische, konfuzianische Ethik den endgültigen Beweis für seine Behauptung antreten, dass eine gute Moral nicht unbedingt die christliche Religion voraussetzt. Mit ihm erreicht die deutsche Interpretation der chinesischen Philosophie ihren Höherpunkt, bleibt freilich noch beschränkt in der Auslegung der konfuzianischen Ethik.

Nach Leibniz und Wolff kommt mit Herder und Hegel der prägnanteste Moment der deutschen Interpretation der chinesischen Philosophie, da hier zum ersten Mal ein klarer Ausschluss des chinesischen Denkens aus dem Bereich der Philosophie kategorisch postuliert wird. Das chinesische Denken wird von Hegel nicht als Philosophie betrachtet, weil in China die Voraussetzungen für das Philosophieren fehlten: Die Chinesen seien nicht frei und die Sprache sei für das spekulative Denken nicht nur ungeeignet sondern eine Barriere. Hegels allgemeine Behauptung, dass die chinesische Sprache ein Hindernis für das wissenschaftliche Denken und dementsprechend für die Philosophie sei, wirkt noch immer stärker in der westlichen Philosophie, als Leibniz' minuziöse, positive Auslegung des Neokonfuzianismus.

Die Geschichte der deutschen Beziehung zur chinesischen Philosophie gewinnt im 20. Jahrhundert eine neue Dimension, die ich Vorbereitung auf den Anfang eines Gespräches nenne. Erst mit Heideggers intensivem Kontakt mit der ostasiatischen Welt und dann mit der Wiederaufnahme der Diskussion über Leibniz' Interpretation des Neokonfuzianismus, nehmen in der deutschen Philosophie die Voraussetzungen für den Beginn des Gespräches zwischen der deutschen und der chinesischen Philosophie ihre reife Gestalt an.

Mit Heidegger erweitert sich die Diskussion über die Beziehung zwischen chinesischer und deutscher Philosophie auf die ganze ostasiatische Welt. Erst zu Heidegger kamen japanische Philosophen, die ihn in Berührung mit Zen-Buddhismus und Taoismus brachten. Nach dem Krieg beginnt die Diskussion über den Einfluss des ostasiatischen Denkens auf seine Philosophie. Die ganze Auseinandersetzung über diesen Einfluss ermöglicht einen intensiven Austausch zwischen Heideggers Denken und dem ostasiatischen. Bei ihm gibt es deutliche Einflüsse. Wo Berührung ist, dort ist auch Beeinflussung, bemerkt zutreffend Chen Lemin. Die Diskussion über den Einfluss hat jedoch nur dann Sinn, wenn sie als Ausgangspunkt für das Erkennen der Vielfältigkeit der Philosophie in der Welt dient.

Um Leibniz bildet sich der andere Pol des Beginns des Gespräches. Die Diskussion über Einflüsse der chinesischen Philosophie auf Leibniz' Denken bildet

auch einen wichtigen Moment der Vorbereitung für das Gespräch. Sie ist jedoch bei Leibniz nicht so stark wie bei Heidegger, doch war sie schon Anlass für fruchtbare Spekulationen. Die Interessen der ostasiatischen Denker an Leibniz' Kommentaren über China ermöglichen auch einen entscheidenden Schritt in die Richtung eines anderen Anfangs des Gespräches, da sie notwendige Beiträge leisten, indem sie sich in die europäische Interpretation des ostasiatischen Denkens einmischen. In dieser Hinsicht betrachte ich die Tagung in Berlin, drei Hunderte Jahre nach der Veröffentlichung der *Novissima Sinica*, als Vollendung der Interpretation und den Beginn des Gespräches.

Das Gespräch zwischen ostasiatischem und deutschem Denken fängt erst jetzt an. Die ganze Geschichte der Interpretation ist sein Vorgänger. Die Entwicklung der Interpretation bildet die wahre Voraussetzung für das Gespräch. Unterdessen wird die Interpretation mit dem Anfang des Gespräches überhaupt nicht verzichtbar, im Gegenteil: Sie bleibt die unausweichliche und unentbehrliche Vorbereitung für die Fortsetzung des Gespräches. Heute mehr als je zuvor, da sie in der ostasiatischen Welt gerade beginnt, über die ganze Geschichte der europäischen Philosophie nachzudenken.

Literaturliste

- AHN, Jong-Su: Leibniz und die chinesische Philosophie, (Diss.) Konstanz 1990.
- BAK, Sang Hwan: Chinesische Philosophie bei Leibniz – Ein Vergleich der Naturkonzepte, Diss. Giessen 1992.
- BAUER, Wolfgang: China und die Hoffnung auf Glück, München 1974.
- Geschichte der chinesische Philosophie, München 2001.
- BILLETER; J. F.: Lecons sur Tschouang-Tseu, Paris 2002.
- BUCHNER, H.: Fragmentarisches, in: Neske, Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977.
- BÉKY, Gellert: Die Welt des Tao, Freiburg 1972.
- CHANG Chung-Yuan: Reflections, in: Neske, Erinnerung an Martin Heidegger, Pfullingen 1977, S. 65-70.
- CHENG, F: Vide et plein - Le langage pictural chinois -, Paris 1991.
- CHO, Kah Kyung: Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan, Freiburg/München 1987.
- COLLANI, Claudia: (Hrsg.) Eine wissenschaftliche Akademie für China – Studia Leibnitiana, Sonderheft 18, Stuttgart 1989.
- DASTUR, Françoise: Europa und der „andere Anfang“, in: Europa und die Philosophie, Martin-Heidegger-Gesellschaft, v. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1993, p. 185-195.
- DESCARTES, R: Méditation Methaphysiques, Paris 1979.
- EGLAUER, Martina : Die Welt als Kaleidoskop – Zhang Dongsuns Reflexionen über den Zusammenhang von Sprache und Denken, Bochum 1999.
- ELBERFELD, Rolf : Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie, in : Helmut Schneider (Hrsg.) : Philosophieren im Dialog mit China, Köln 2000, S. 141-165.
- Heidegger und das ostasiatische Denken. Annäherungen zwischen fremden Welten, in : Dieter Thomä (Hrsg.) : Heidegger Handbuch, Stuttgart 2003, S. 469-474.
 - Kitaro Nishida und die Frage nach der Interkulturalität, Würzburg 1994.
- FORKE, Alfred: Geschichte der alten chinesischen Philosophie, Hamburg, 1964.
- Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, 1964.
 - Geschichte der modernen chinesischen Philosophie, 1964.
 - Die Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises, München und Berlin, 1927.

- FRANKE, W.: China und das Abendland, Göttingen, 1962.
- FU, Qiang: Das Dao von Lao Zi im philosophischen Vergleich mit deutschen Übersetzungen, Frankfurt a. M. 1994.
- GELDSETZER, L., HONG, Han-ding: Grundlagen der chinesischen Philosophie, Stuttgart 1998.
- GERNET, J: Christus kam bis nach China, Zürich und München, 1984.
- GRANET, M: Das chinesische Denken, Frankfurt a. M. 1989.
- GRENIER, J: L'Esprit du Tao, Paris 1973.
- HANSEN, Ch: Ancient Chinese theories of language, in: Journal of Chinese Philosophy, 1975. Band 2, (S. 245-283).
- HANSEN, Ch.: Language and logic in ancient China, Ann Arbor 1983.
- HARBSMEIER, Christoph: Zur philosophischen Grammatik des Altschinesischen im Anschluss an Humboldts Brief an Abel-Rémusat, in: Brekle (Hrsg.) GRAMMATICA UNIVERSALIS 17, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979.
- HARTIG, Willfred: Die Lehre des Buddha und Heidegger – Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert, Konstanz 1997.
- HEIDEGGER, Martin: Aus einem Gespräch von der Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, Stuttgart 1997.
- Brief über den „Humanismus“, in: Wegmarken, Frankfurt 1967.
 - Das Wesen der Sprache, in: Unterwegs zur Sprache, Stuttgart 1997.
 - Der Spruch des Anaximander, in: Holzweg, Frankfurt 1950.
 - Logos (Heraklit, Fragment 50), Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954.
 - Sein und Zeit, Frankfurt 1977.
 - Unterwegs zur Sprache, Tübingen, 1990
 - Was heißt Denken, in: Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954.
 - Was ist das – Die Philosophie, Tübingen 1965.
 - Was ist Metaphysik, in: Wegmarken, Frankfurt 1967.
 - Wissenschaft und Besinnung, in: Vorträge und Aufsätze, Tübingen 1954.
- HEGEL, G. W.F.: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. 1995.
- Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Frankfurt a. M. 1995.
 - Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt a. M. 1995.
 - Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Frankfurt a. M. 1995.
- HENLE, Paul: Sprache, Denken, Kultur.(Hrsg.) Frankfurt a. Main 1969.
- HOLZ, Hans Heinz: China in Kulturvergleich: Ein Beitrag zur philosophischen Komparatistik, (Dialectica minora; Bd.9) Köln 1994.

- HSIA, Adrian: Deutsche Denker über China, Frankfurt a. M. 1985.
- HSIAO, Shih-Yi Paul: Wir trafen uns am Holzmarktplatz, in: Erinnerung an Martin Heidegger, Neske (org.), Pfullingen 1977.
- HU, Shi: The development of the logical method in ancient China, New York, 1963.
- HULIN, Michel: Hegel et L'Orient – suivi d'un texte de Hegel sur la Bhagavad-Gîtâ, Paris 1979.
- HERDER, Johan Gottfried: Über den Ursprung der Sprache, Stuttgart, 1965.
- Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Frankfurt a. M. 1982.
- JAEGER, Hans: Heidegger und die Sprache, Bern, 1971.
- JASPERS, Karl: Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker, München 1957.
- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, Stuttgart- Hamburg 1949.
- JULLIEN, F.: Figures de l'immanence – Pour une lecture philosophique du Yiking-, Paris 1993.
- Über die Wirksamkeit, Berlin 1999.
 - Dialog über die Moral – Menzius und die Philosophie der Aufklärung, Berlin 2003.
- KALTENMRK, Max: Lao-tzu und der Taoismus, Frankfurt a. M. 1993.
- KARLGREN, B.: Schrift und Sprache der Chinesen, Berlin – Heidelberg – New York 1975.
- KIRCHER, Atnase; La chine illustree, réimpression de l'édition originale de 1670, 24 mars MCMLXXX, Genève – Paris.
- KOU PAO-KOH, Ignace : Deux Sophistes Chinois, Paris 1953.
- KUKI, Shūzō: La structure de l'iki, Traduit du japonais par Camille Loivier, Presses Universitaires de France, Paris 2004.
- LAO TSE: Tao Te King – Übersetzung und mit Kommentar von Richard Wilhelm, München 1993.
- Tao Te King – Übersetzung und Kommentar von Victor von Strauß, Zürich 1992.
 - Tao Te King – Nach den Seidentexten von Mawangdui, hrsg. v. Hans-Georg Möller, Frankfurt a. M. 1995.
 - Tao Te King- le livre de la voie et de la vertu, traduction du chinoisi par Stanislas Julien, Paris 1996.
 - Tao Tö King - le livre de la voie et de la vertu, traduction du chinoisi par J.-J.-L. Duyvendak, Paris, 1987.
- LANG H.: Die chinesische Sprache und das sprachliche Relativitätsprinzip, Diss. Frankfurt am Main, 1981.
- LEIBNIZ, G.W.: Disours sur la Theologie naturelle des Chinois, herausgegeben und Anmerkungen von Wenchao Li und Hans Poser, Frankfurt a.M., 2002.

- Discours sur la théologie naturelle des Chinois, présentes, traduit et annotés par Christiane Frémont, Paris 1987.
 - Das neuste von China (1697) Novissima Sinica, in: Nesselrath und Reinbothe, (Hrsg.) Köln 1979.
 - Monadologie, Frankfurt a. M., 1996.
 - Die Theodizee I und II, Frankfurt a. M. 1996.
 - Leibniz korrespondierte mit China. Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren (1689 – 1714) (=Veröffentlichung des Leibniz-Archivs 11), (Hrsg.) v. R. Widmaier, Frankfurt a.M. 1990.
- LEMEN, Chen: Leibniz und der Konfuzianismus, in: Li/Poser (Hrsg.) Das Neueste über China, Studia Leibnitiana – Supplementa 33, Stuttgart 2000.
- LENK, H., Gr. Paul: Epistemological issues in classical Chinese philosophy, New York, 1993.
- Logik, cheng-ming und Interpretationskonstrukte, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 1991. Band 45, S.391-399.
- LI, Wenchao: Die Christliche China-Mission im 17. Jahrhundert. Verständnis, Unverständnis, Missverständnis. (= Studia Leibnitiana, Supplementa 32) Stuttgart 2000.
- mit Poser, Hans (Hrsg.): Das neuste über China. G.W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697. (= Studia Leibnitiana, Supplementa 33). Stuttgart 2000.
 - „La verité est plus repandue qu'on ne pense“ – Leibniz' Abhandlung über die chinesische Philosophie im Kontext der europäischen China-Rezeption, in: Leibniz und Europa – VI. Internationaler Leibniz-Kongreß, Vorträge I. Teil, Hannover 1994.
- LIGHT, Stephen: Shūzō Kuki and Jean-Paul Sartre – Influence and Counter-Influence in the Early History of Existential Phenomenology. Including The Notebook “Monsieur Sartre” and Other Parisian Writings of Shūzō Kuki, Edited and Translated By Stephen Light, Published for The Journal of the History of Philosophy, 1987.
- LINDQVIST, Cecilia: Eine Welt aus Zeichen - Über die Chinesen und ihre Schrift, München 1990.
- LIU, Ying: Sprache, Verstehen und Übertragung, Frankfurt a. M. 1997.
- LÜHMANN, Werner: Konfuzius – Aufgeklärter Philosoph oder reaktionärer Moralapostel?, Wiesbaden 2003.
- MALEBRANCHE, Nicolas: Entretien d'un Philosophe Chrétien et d'un Philosophe Chinois, in: Li, W./ Poser, H. (Hrsg.) Vittorio Klosterman, Frankfurt a.M. 2002.
- Abhandlung von der Natur und der Gnade (1712), Hamburg, 1993.
- MAY, Reinhard: Ex Oriente Lux – Heideggers werk unter ostasiatischem Einfluss, Stuttgart, 1989.
- MASPERO, Henri: Le Taoisme et le religions chinoise, Paris 1971.

- MORITZ, Ralf : Hui Shi und die Entwicklung des philosophischen Denkens im alten China, Berlin 1973.
- MUNGLLO, D. E.: Leibniz and Confucianism, Hawaii 1977.
- NEEDHAM, Joseph.: Wissenschaftlicher Universalismus, Frankfurt a.M. 1977.
- Wissenschaft und Zivilisation in China, Band I, der von Colin A. Roman bearbeiteten Ausgabe, Frankfurt a.M. 1984.
- NISHIDA, Kitaro.: Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen Logik und Leben, in: Cultural Nippon 4:3, 1936. S. 229-238.
- NISHITANI, Keiji: Was ist Religion, Frankfurt a.M. 1986.
- OMMERBORN, Wolfgang: Das Theodizee-Problem in der abendländischen Philosophie und die Beantwortung der Frage nach dem Ursprung des Bösen im Neokonfuzianismus, in: Moritz und Ming-huei (Hrsg.), Der Konfuzianismus. Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 1998.
- OPITZ, Peter J.: Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik, München 1968.
- PAUL, Gr.: Asien und Europa – Philosophien im Vergleich, Frankfurt a. M. 1984.
- PARKES, Graham: Afterwords – Language in: Heidegger and Asian Thoughts, Honolulu 1987, p. 105-144.
- PETZET, H. Wiegand: Auf einen Stern zugehen, Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger, Frankfurt 1983.
- PÖGGELER, Otto: Heidegger und die hermeneutische Philosophie, Freiburg / München, 1983.
- Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, 1983.
 - West-East Dialogue: Heidegger and Lao Tzu, in: G. Parkes (org.) Heidegger and Asian Thoughts, Honolulu 1987, p. 47-78.
- POSER, Hans: Leibnizens *Novissima Sinica* und das europäische Interesse an China, in: Li/Poser (Hrsg.) Das Neueste über China, Studia Leibnitiana – Supplementa 33, Stuttgart 2000.
- Gottfried Wilhelm Leibniz zur Einführung, Hamburg 2005.
- REDING, J.-P.: Les fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois, Bern, 1985.
- RIEDEL, Manfred : Hören auf die Sprache - Die akromatische Dimension der Hermeneutik, Frankfurt a.M., 1990.
- ROBINET, I. ; Comprendre le Tao, Paris 1996.
- ROETZ, Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Frankfurt a. M. 1992.
- Mensch und Natur, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1983.
- ROY, Olivier: Leibniz et la Chine, Paris 1972.
- RYÔSUKE, Ohashi : Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan, in : Buchner (Hrsg.) Japan und Heidegger, Sigmaringen, 1989, S. 23-37.

- SAKAI, Kiyoshi, Leibnizens Chinologie und das Prinzip der *analogia*, in: Li/Poser (Hrsg.) Das Neueste über China, *Studia Leibnitiana – Supplementa* 33, Stuttgart 2000.
- SCHATZ, Klaus : Kulturelle Optionen der Jesuiten in China, in: Li/Poser (Hrsg.) Das Neueste über China, *Studia Leibnitiana – Supplementa* 33, Stuttgart 2000.
- SHELLING, F.W.J., Philosophie der Mythologie, *Schellingiana* Band 6, Stuttgart – Bad Cannstatt 1996.
- SCHINZINGER, R.: „Der Grund und das Nichts, Zum Problem einer japanischen Weltanschauung, in L. Brüll und U. Kemder“. (Hrsg.): *Asien-Tradition und Fortschritt. Festschrift für Horst*.
- SCHMIDT-GLINTZER, H.: *Lebenswelt und Weltanschauung im frühneuzeitlichen China*, Stuttgart, 1990.
- SCHWEIDLER, Walter: Heideggers Laozi-Rezeption, in: *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover*, v.8, Hannover 1997, p. 266-290.
- SCLEICHERT, Hubert: *Klassische chinesische Philosophie: eine Einführung*. Frankfurt a. M. 1990.
- SHIMADA, Kenji: *Die Neo-Konfuzianische Philosophie – Die Schulrichtungen Chu Hsi und Wang Yang-mings*, Berlin 1987.
- SULZER, Johan Georg: Anmerkungen über die gegenseitigen Einfluss der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft, in: Ders.: *Vermischte philosophischen Schriften*, a.a.O.; 1974. S. 166-198.
- THURNHER, Reiner: Der Rückgang in dem Grund des Eigenen als Bedingungen für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers, in: *Europa und die Philosophie/Martin-Heidegger-Gesellschaft*, v. 2, Frankfurt a. M. 1993, p. 129-141.
- TSUNG-TUNG, Chang: *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang Tzu*, Frankfurt a.M. 1982.
- TU Wie-ming: *Die neokonfuzianische Ontologie*, in: Schluchter (Hrsg.) *Max Weber Studie über Konfuzianismus und Taoismus – Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main 1983.
- TUNG-SUN, Chang: *A Chinese philosophers conditions theory of knowledge, ETC.* 9, San Francisco 1952.
- VETSCH, Florian: *Martin Heideggers Anfang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Würzburg, 1992.
- VLEESCHAUWER, Herman Jan de: *Occasionalisme et Harmonie Préétablie – Geulincx et Leibniz*, in: *Studia Leibnitiana Supplementa*, Volumen XIV, Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses, Hannover, 17. – 22. Juli 1972, S. 279 – 292.
- WEBER-SCHÄFER, Peter: *Oikumene und Imperium – Studien zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreichs*, München 1968.
- WEINMANN, Rudolf: *Denken und Gesellschaft Chinas im philosophischen und politischen Diskurs der französischen Aufklärung – Le Sage chinois au pays des*

- Lumières, Hamburg 2002.
- WIDMAIER, R.: Die Rolle der chinesischen Schrift in Leibniz Zeichentheorie in: *Studia Leibnitiana*, Suppl. 24, Wiesbaden 1983.
- WIEGER, Léon; *Les Pères du Système Taoiste*, Paris, 1950.
- WOLFF, Christian: *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Hamburg 1985.
- WOO, K.Y. Peter: *Begriffsgeschichtlicher Vergleich zwischen Tao, Logos und bei Chuang-tzu und Heraklit*, Ludwig-Maximilians-Universität zu München und Kwang-tung, München 1969.
- WU, L.C.: *Fundamentals of Chinese philosophy*, Lanham, 1986.
- YAMAGICHI, Karin: *Die Aktualität der Leibnizschen Interpretation des Neokonfuzianismus*, in: Li/Poser (Hrsg.) *Das Neueste über China*, *Studia Leibnitiana – Supplementa* 33, Stuttgart 2000:
- YONEDA, Michiko: *Gespräch und Dichtung – Ein Auseinandersetzungsversuch der Sprachauffassung Heideggers mit einem japanischen Sagen*, Frankfurt am Main - Bern - New York 1984.
- ZACHER, von Hans: *Die Hauptschriften zur Dyadik von G.W. Leibniz – Ein Beitrag zur Geschichte des binären Zahlensystems*, Frankfurt a. M. 1973.
- ZHAO, K., ZHAO, Hsi-lin, *Wissenschaft und Technik im alten China*, Basel-Boston-Berlin 1989.
- ZHENG, Yong: *Chinesische Heidegger-Gadamer-Übersetzung*, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, v. 3, Frankfurt a. M. 1992.

EIDESSTATTLICHE ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich an Eides statt, daß ich die vorliegende Dissertation selbstständig und ohne fremde Hilfe verfaßt, andere als die angegebenen Quellen nicht benutzt und die den benutzten Quellen wörtlich oder inhaltlich entnommenen Stellen als solche kenntlich gemacht habe.

Berlin, den _____

Antonio Florentino Neto

Lebenslauf

Der Lebenslauf ist in der Online-Version
aus Gründen des Datenschutzes nicht enthalten