

Zwischen Unverfügbarkeit und Verfügbarkeit als Ressource

François Julliens »Ortswechsel des Denkens«

Arne Klawitter

1. Eine »Dekonstruktion von außen«

François Jullien avancierte in den letzten dreißig Jahren zu einem der einflussreichsten, aber auch umstrittensten Sinologen auf dem internationalen Parkett. Sein groß angelegtes Projekt besteht zunächst einmal darin zu zeigen, wie in der Politik, Moral und Ästhetik die Diskurs- und Handlungsstrategien in der westlichen Kultur auf der einen Seite und in der ostasiatischen – und hier speziell der chinesischen – Kultur andererseits auf unterschiedliche Weise geprägt wurden und sich entwickelt haben. Die Erfahrung kultureller Unterschiede verankert der französische Philosoph und Sinologe in der geschichtlich gewachsenen Kultur, deren Wurzeln er historisch bis weit zurück in jene Zeit zu ergründen sucht, in der ihre Fundamente gelegt wurden: für uns in der griechischen Antike und in China in der Zeit der ›Streitenden Reiche‹ bzw. in der Han-Dynastie. Die zeitlich lange relative Abgeschlossenheit des ›Reichs der Mitte‹ und den starken Traditionsbereich seiner Kultur sieht Jullien als Gründe dafür an, dass das ›Chinesische‹ eine Kohärenz ausgebildet habe, die sich von der abendländischen grundlegend unterscheide, wobei er sich sehr wohl dessen bewusst ist, wie fragwürdig, ja geradezu gefährlich es sein kann, diesen Unterschied als einen natürlichen anzunehmen und zu etablieren. Deshalb geht es ihm in erster Linie darum, die abendländische und die chinesische Kultur als zwei grundsätzlich verschiedene Systeme von Denkweisen und Handlungsstrategien einander gegenüberzustellen und

»aus diesem Kontrasteffekt [...] Nutzen [zu] ziehen«,¹ indem man das Denken gewissermaßen seinen Ort wechselt, um dann von dieser Position aus einen staunenden, verfremdenden Blick auf die eigenen, d.h. westlichen philosophischen Grundgedanken zu werfen.

Schon Leibniz, der einen regen Briefverkehr mit den katholischen Missionaren in China unterhielt, war sich der Andersartigkeit des chinesischen Denkens voll und ganz bewusst und sprach in diesem Kontext von China als einem »anderen Globus«.² Jullien seinerseits sieht in der chinesischen Kultur eine Form der Kohärenz, die von der abendländischen zwar weit entfernt, aber zugleich aufgrund der Vielzahl philosophischer und historischer Materialien in ihrer Eigenständigkeit rekonstruierbar sei. Ihre dabei konstatier- te Andersartigkeit macht er vor allem an drei Punkten fest: Erstens gehöre das Chinesische nicht zu den indo-europäischen Sprachen, was weitreichende Konsequenzen im philosophischen Denken hat, denn im alten China hatte man keinen Begriff für das Verb »sein« und so konnte sich folglich auch keine Seinsphilosophie ausbilden.³ Zweitens glaubt Jullien, in China einen Zivilisationskontext vor sich zu haben, der bis in die jüngste Zeit keine wirklichen Gemeinsamkeiten mit der westlichen Zivilisation aufweist. Zwar habe es Zeiten eines regen Kulturaustauschs gegeben, doch sei dieser immer wieder jäh unterbrochen worden, und ihm seien dann lange Phasen der Isolation gefolgt. Und drittens verweist Jullien schließlich darauf, dass sich das chinesische Denken bereits sehr früh in bis heute erhaltenen Texten manifestiert habe, die seit ihrer Verschriftlichung der Forschung als wichtige Quellen zur Verfügung stünden, auf die man nur zurückgreifen brauche, um dort nach Alternativen zur abendländischen Metaphysik zu suchen.⁴

Mit der Feststellung offensichtlicher Differenzen zwischen Europa und China ist es jedoch noch lange nicht getan. Jullien will, wie bereits gesagt, den angestammten Ort des Denkens wechseln lassen – nicht einfach, um zu sehen, was alternativ möglich gewesen wäre, sondern um den »Keil« wegzuziehen, »das, worauf wir unser Denken ständig stützen und das wir deshalb

1 François Jullien: *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland*, hg. von Peter Engelmann, aus dem Franz. übers. von Markus Sedlaczek, 2. durchg. Aufl., Wien 2013, S. 36.

2 Leibniz zitiert nach François Jullien: *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, aus dem Franz. übers. von Mira Köller, Berlin 2002, S. 18.

3 Vgl. ebd., S. 108.

4 Vgl. ebd., S. 42.

nicht denken können«.⁵ Das Denken soll damit wieder in Bewegung gebracht werden, und die Konfrontation mit dem Anderen zielt darauf ab, das Bekannte und Geläufige, dem man aus Gewohntheit folgt und auf das man vertraut, in Frage zu stellen und nach anderen verfügbaren Möglichkeiten zu suchen.

Als Sinologe spricht Jullien in diesem Zusammenhang gern vom »Umweg über China« und von einer anschließenden Rückkehr zu den abendländischen Denkfundamenten. Was den Umweg betrifft, so ist es seiner Ansicht nach zunächst notwendig, die eigene kulturbedingte Denkweise vorübergehend zu verlassen und ihre grundlegenden Kategorien und Raster zu suspendieren, um dann nach einem »Ortswechsel« über die andere Denkkultur zu den Voraussetzungen der eigenen Kultur zurückzukehren und diese neu zu befragen. Dieser Umweg bedeutet aber kein Eintauchen in die andere Kultur, kein Absorbieren des Fremden. Es dürfe nicht darum gehen, »chinesisch« zu werden und nach der Lektüre der chinesischen Texte auch chinesisch denken zu wollen. Ebenso wenig könne man nach ihrer Lektüre beanspruchen, die Wahrheit über die chinesische Kultur entdeckt zu haben. Vielmehr zielt der Umweg darauf ab, eine alternative Perspektive auf das Eigene zu gewinnen, d.h. sozusagen mit dem Blick des Anderen auf sich selbst und seine Geschicke zu schauen:

Ich erwarte von diesem Umweg über China, daß er uns eine Perspektive eröffnet, damit wir uns selbst von einem gewissen Außen her in Frage stellen können. [...] Man braucht ein Anderswo, um etwas zurückzutreten und Abstand zu gewinnen. Dank ihm kann man die Fragestellung [der Überwindung der westlichen Philosophie; A. K.] umfassender, globaler in den Blick nehmen; vor allem kann man auf das zurückgehen, was sie bedingt hat, ihre verborgenen apriorischen Festlegungen untersuchen – sie also radikaler angehen.⁶

Von Foucault übernimmt Jullien den Heterotopie-Gedanken,⁷ um ihn auf den euro-asiatischen Kulturvergleich zu übertragen und ihn mit Derridas Dekon-

5 Ebd., S. 43.

6 Jullien, Umweg und Zugang (Anm. 1), S. 365.

7 Vgl. Jullien, Der Umweg über China (Anm. 2), S. 15f.; ders.: Der Weg zum Anderen. Alterität im Zeitalter der Globalisierung, hg. von Peter Engelmann, aus dem Franz. übers. von Christian Leitner, Wien 2014, S. 60; Michel Foucault: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Franz. übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1974, S. 20.

struktion in Verbindung zu bringen, so dass am Ende des Umwegs über China eine »*Dekonstruktion von außen*«⁸ steht: Während Derrida die abendländische Metaphysik und deren Logozentrismus zu dekonstruieren suchte, indem er u.a. auf hebräische Quellen zurückgriff, ließe sich nun mit Jullien nach anderen Exterioritäten suchen, um eine »*Verschiebung*«⁹ der eigenen, abendländischen Ausgangsbedingungen vorzunehmen.

Jullien verspricht sich von diesem »*Umweg* [...] über China« zum einen, »mögliche Seinsformen der Kohärenz« ausfindig zu machen, die so etwas wie eine »andere *Intelligibilität*« darstellen würden,¹⁰ und zum anderen will er bestimmen, wie weit diese *Verfremdung* des Denkens gehen und funktionieren kann, und wie durch sie eine Selbstreflexion des eigenen Denkens (d.h. dessen Standortbestimmung) möglich wird. Für Jullien kann es nicht darum gehen, das Andere (in den Kategorien des Eigenen) »zu verstehen«, was immer zugleich auch hieße, es zu absorbieren und die Differenz, die uns von ihm trennt, zu eliminieren (die unterschiedlichen Bedeutungshorizonte zu verschmelzen). Der Umweg impliziert für ihn vielmehr eine Rückkehr zu den Ausgangsbedingungen des eigenen Denkens, zu den »verborgene[n], nicht explizierte[n] Vorannahmen, die das europäische Denken als ›Selbstverständlichkeiten‹ in sich trägt«:

Der Weg über China bedeutet, sich einen schrägen und strategischen Zugriff zu erarbeiten, indem man das europäische Denken von seiner Kehrseite, beim von uns *Ungedachten* fasst. [...] Der Weg über China bedeutet also, die Kontingenz des eigenen Geistes zu verlassen, oder in seinem Geist einen Schritt zurückzugehen, indem man die Probe eines äußeren Denkens durchläuft.[.]¹¹

Im Kontext dieses »Ortswechsels des Denkens« erklärt Jullien die eigene Identität für unverfügbar. Sein Essay *Es gibt keine kulturelle Identität*, im Original *Il n'y a pas d'identité culturelle* (2016), ist ein Plädoyer für kulturelle Abstände, genauer gesagt, es ist der Versuch, im politischen wie im philosophischen

8 Jullien, *Der Umweg über China* (Anm. 2), S. 178; Kursivierung im Original.

9 Ebd., S. 177.

10 Jullien, *Der Weg zum Anderen* (Anm. 7), S. 19; Kursivierung im Original.

11 Ebd., S. 20; Kursivierung im Original. Zum »schrägen Blick« mit Verweis auf die Multiperspektivität der Wahrnehmungsmöglichkeiten von interkultureller Betrachtung vgl. auch Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M. 1990, S. 213–215; ders.: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt a.M. 1997, S. 65, 164.

Denken nicht von kulturellen Identitäten auszugehen, sondern Kulturen von ihren Abständen her zu begreifen, um ihre Vielfalt gegen eine globale Uniformierung zu verteidigen. Auf die Inkonsequenzen in Julliens Ansatz sei hier nicht weiter eingegangen (so erklärt er z.B., dass in Hinblick auf das *Singuläre* und *Subjektive* die Verwendung des Begriffs ›Identität‹ gerechtfertigt sei).¹² Wichtiger scheint mir zunächst, auf die Notwendigkeit und die Bedingungen dieses Versuchs, auf das Identitäts-Denken zu verzichten, aufmerksam zu machen.

Statt vom ›Unterschied‹ (*difference*) spricht Jullien vom ›Abstand‹ (*écart*). Der Begriff der Differenz ist für ihn noch zu nah am Begriff der Identität und suggeriert einen kulturellen Essenzialismus.¹³ Außerdem setzt, so argumentiert Jullien, die Festlegung von Unterschieden insgeheim eine neutrale, äußerliche Position voraus und impliziert eine Logik der Integration, d.h. der Klassifizierung und genauen Bezeichnung, was wiederum auf der Grundlage eigener kulturspezifischer Ordnungsschemata erfolgt. Der Abstand hingegen leitet sich von der Entfernung her und eröffnet einen reflexiven Raum, in dem ein gegenseitiges Sich-Mustern möglich wird, »wo der eine sich selbst im Blick des anderen entdeckt«.¹⁴ Der Begriff des Abstands bietet zum einen den Vorteil, dass er nicht von der Setzung einer Verschiedenheit abhängt, sondern aus einer Entfernung hervorgeht, und zum anderen, dass er, »insofern er den Trennungsvorgang deutlich macht, aus dem er geboren wurde, weniger analytisch als dynamisch ist«.¹⁵ Während der Begriff des Unterschieds vornehmlich deskriptiv verwendet wird und lediglich Kontraste, bestenfalls Definitionen hervorbringt, handelt es sich bei dem Abstand um einen äußerst produktiven Begriff, und zwar in dem Maße, »wie er ein Spannungsverhältnis herstellen kann zwischen dem, was er getrennt hat«.¹⁶ Darin sieht Jullien auch das Ziel seiner komparatistischen Kulturphilosophie: Die Bedeutung einer Philosophie bemesse sich »an dem Abstand [...], den sie hervorzubringen in der Lage ist, um das Feld des Denkbaren zu entfalten und neu zu konfigu-

12 Vgl. François Jullien: Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur, aus dem Franz. übers. von Erwin Landrichter, Berlin 2017, S. 62.

13 »Der Versuch, die Vielfalt der Kulturen in Form von Unterschieden zu behandeln, hat andererseits zur Folge, dass die Kulturen in ihrer Identität isoliert und fixiert werden«; ebd., S. 47.

14 Jullien, Der Weg zum Anderen (Anm. 7), S. 33.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 34. Vgl. Jullien, Es gibt keine kulturelle Identität (Anm. 12), S. 39.

rieren« bzw. »um durch eine Abkehr vom etablierten Denken gedankliche Res-sourcen anderer Art, bislang unerforscht oder brachliegend, aufzubieten«.¹⁷

Die zentrale Kategorie von Julliens Kulturkomparatistik ist das *Dazwischen*, dessen Eigenheit es gerade ist, nichts Eigenes zu haben, weshalb es sich auch jeder prinzipiellen Zuschreibung verweigert und notwendigerweise ohne Konsistenz bleiben muss. Solange man die Frage nach dem »Sein« stellt, argumentiert Jullien, entziehe sich dieses Dazwischen: Es kann nicht *für sich selbst* existieren und »ist« im eigentlichen Sinne nicht.¹⁸ Doch dürfe das Dazwischen auch nicht auf seine Rolle als Mittler reduziert werden, wie es im abendländischen Denken so oft geschehen sei; vielmehr gehe es darum, es in seiner produktiven Prozesshaftigkeit zur Entfaltung zu bringen, indem der reflexive Zwischenraum allmählich vergrößert werde. Genau das hieße, den Abstand »wirken zu lassen«.

Dementsprechend versteht Jullien seine Tätigkeit als Philosoph weder dahingehend, im Inneren der abendländischen Philosophie die Dekonstruktion der Metaphysik voranzutreiben, noch will er zum chinesischen Denken konvertieren; vielmehr arbeitet er, weder auf der einen noch auf der anderen Seite stehend, im a-topischen Dazwischen, auch wenn es eine »wacklige Position«¹⁹ ist, da man gezwungen sei, unruhig von einem Fuß auf den anderen zu treten und abwechselnd den Gedanken und der Kohärenz der einen oder der anderen Denkweise zu folgen. Dieser »Krebsgang[]«²⁰ ist für Jullien unmittelbar mit der Bewegung der Übersetzung verbunden, mit dem ständigen Hin- und Herwandern zwischen Kulturen, mit dem *Passieren ohne zu assimilieren*. Denn eine gute Übersetzung zeige sich daran, ob es ihr gelingt, einen Abstand zwischen der fremden und der eigenen Sprache erkennen zu lassen.

Erst das Dazwischen erzeugt den Abstand, aus dem das Andere hervorgehen kann, und ist gleichermaßen die Bedingung für das Vermittelnde, das uns mit dem Anderen verbindet. Man dürfe sich auf keinen Fall von den ethnozentristischen Leitbegriffen täuschen lassen: Wir brauchen das *Andere*, resümiert Jullien, und zugleich den *Abstand* und das *Dazwischen*, um (und das

17 Jullien, *Der Weg zum Anderen* (Anm. 7), S. 41.

18 Vgl. ebd., S. 51. Vgl. ferner Derridas Ausführungen zur *différance* in Jacques Derrida: *Die différance*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 29-52; wiederabgedruckt in: *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, mit einer Einführung hg. von Peter Engelmann, Stuttgart 1990, S. 76-113.

19 Jullien, *Der Weg zum Anderen* (Anm. 7), S. 61; Kursivierung im Original.

20 Jean-François Lyotard: *Statt einer Einleitung. Ein Denken in der Quere*, in: Jullien, *Der Umweg über China* (Anm. 2), S. 7-13, hier: S. 7.

wäre die politische Agenda dieses philosophischen Projekts) ein *Gemeinsames*, d.h. »eine *Gemeinschaft von Subjekten* zu befördern«.²¹

2. Der Abstand eröffnet ein *Dazwischen*

Doch wie kann man sich solch ein *Dazwischen* konkret vorstellen? Damit wir uns nicht im Abstrakten verlieren, unternehme ich, um ein möglichst anschauliches Beispiel zu geben, im Folgenden einen Exkurs in den Bereich der Kunst.

Ein westlicher Betrachter, der zum ersten Mal Xu Bings Zeicheninstallationen zu Gesicht bekommt (Abb. 1), wird auf den ersten Blick ohne Weiteres glauben, hier chinesischen Schriftzeichen gegenüberzustehen und damit einer Suggestion erliegen, die ihn daran hindert zu erkennen, wie sehr er sich mit seinem Urteil täuscht, denn es wäre ihm ein Leichtes, jene mit Bedacht quadratisch arrangierten Zeichen zu lesen, wenn er sie nicht als Sinogramme wahrnehmen, sondern auf eine ganz andere Weise in den Blick nehmen würde. Sind sie doch problemlos lesbar, sobald man sich dessen bewusst wird, dass es sich hier keineswegs um genuin chinesische Schriftzeichen handelt, sondern vielmehr um eine unserer an linearen Systemen orientierten Sehweise unvertrauten Collage lateinischer Buchstaben (Abb. 2). Mehr oder weniger rasch wird man dann, links beginnend, ein F erkennen sowie ein A und ein R, und schließlich wird man zwei englische Wörter zu einer – in diesem Kontext bewusst programmatischen – Bedeutung zusammensetzen können: »FAR WEST«.

Xu Bings westöstliche Zeichenhybride sind doppelt befremdlich: einmal für den westlichen Betrachter, der hier chinesische Zeichen vermutet und sich in eine fremde Welt versetzt fühlt, obgleich er das, was er sieht, doch leicht lesen könnte, und zum anderen für einen chinesischen Betrachter, der seinerseits glaubt, entweder archaische Zeichen oder sehr alte kalligraphische Schriftbilder vor sich zu haben, und dennoch erkennen muss, dass diese Zeichengebilde für ihn unlesbar sind. Doch nicht nur die Bildlichkeit der Zeichen, sondern auch ihre Anordnung ist ungewöhnlich: Westliche Betrachter finden die lateinischen Buchstaben in Quadraten zusammengefasst, denen

²¹ Jullien, Es gibt keine kulturelle Identität (Anm. 12), S. 59; Kursivierung im Original. »Das Gemeinsame ist der Ort, an dem sich die Abweichungen/Abstände entfalten, und die Abstände bringen das Gemeinsame zur Entfaltung«; ebd., S. 80.

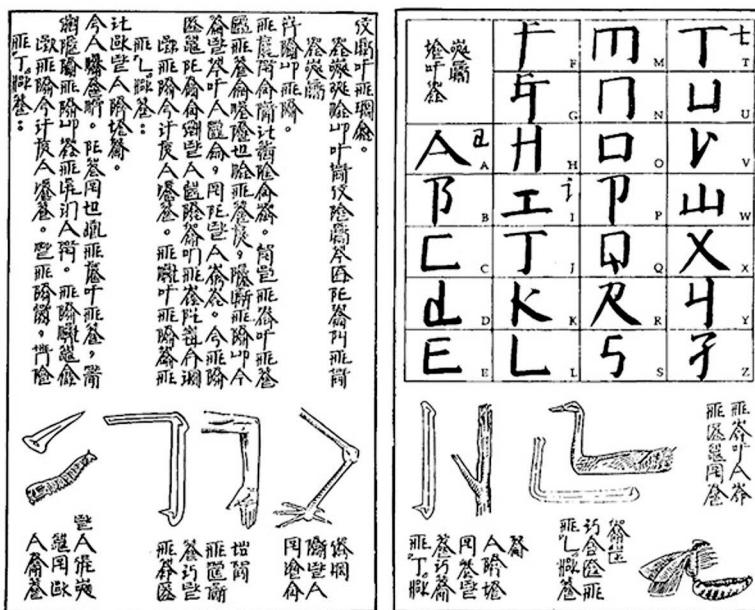
Abb.1: Xu Bing: »FAR WEST«, 1994



Quelle: Courtesy Xu Bing Studio and Art Centre

sie entweder horizontal von links nach rechts bzw. umgekehrt von rechts nach links folgen können oder auch vertikal. Chinesischen Lesern hingegen bleibt von ihrer Sprache lediglich eine kleine Anzahl von Grundformen, die aber nichts anderes als leere Zeichensimulakren sind und die sie vor dem Hintergrund ihrer Schriftkultur nicht lesen und verstehen können.

Die *Square Word Calligraphy*, wie der chinesische Künstler Xu Bing seine Zeichenexperimente benannt hat, eröffnet uns jenes *Dazwischen* als einen sinnlich erfahrbaren Zwischenraum, in dem sich kulturell verschieden geprägte Blicke gegenseitig kreuzen, Gewohnheiten und Wahrnehmungsschemata auf die Probe gestellt und verunsichert werden, und wo aufgrund einer doppelten Verfremdung die Reflexion auf die Bedingtheit der jeweils eigenen Wahrnehmungsweise gelenkt wird. Man könnte sagen, dass in diesem *In-Between* Wahrnehmung und Denken in Bezug auf sich selbst verfremdet bzw. verschoben werden. Man ist zunächst irritiert, weil bisher gewohnte Sehweisen außer Kraft gesetzt werden. Parallel dazu sieht man sich dazu gezwungen, nach anderen Möglichkeiten der Betrachtung und

Abb. 2: Xu Bing: *An Introduction to Square Word Calligraphy*, 1994-1996

Quelle: Courtesy Xu Bing Studio and Art Centre

Entzifferung zu suchen. Dass die gewohnten Wahrnehmungsraster mit ihren Entzifferungs- und Lesetechniken in diesem Zwischenbereich nicht mehr funktionieren, muss also kein Manko bedeuten, sondern lässt sich insofern als ein Mehrwert verstehen, als sie den Anlass dazu geben, einen unverstellten Blick auf das Andere zu eröffnen, aber auch auf das Eigene (das Gewohnte und Selbstverständliche, mithin das Verfügbare), bislang Übersehenes in die Betrachtung aufzunehmen, neue Standpunkte zu beziehen und neue Wahrnehmungsweisen zu erproben.

In diesem *In-Between*, wo es zu Überkreuzungen, Aussetzern, Fehlschlägen, erneuten Versuchen, Modifizierungen und Verschiebungen kommt, wird ein komplexer Prozess in Gang gesetzt, der ein Hinterfragen derjenigen Schranken, welche die eigene Wahrnehmung uns setzt, sowie eine Revision desjenigen Standpunktes einschließt, den man aufgrund der Zugehörigkeit

zu einer bestimmten Schriftkultur automatisch einnimmt; ein Prozess, der schließlich zur Einsicht führt, dass die Ordnung, die einer bestimmten Weltsicht unterliegt und die man den Zeichen aufgrund der eigenen kulturellen Prägung unterstellt, nicht die einzige mögliche ist und auch keineswegs immer eine Lösung bereit hält.

Alle gerade genannten Eigenschaften lassen diesen Zwischenbereich der Überkreuzung, Infragestellung und Verschiebung als einen genuin *transkulturellen* Raum der *Distanz* erscheinen. Bemerkenswert ist dabei jedoch, wie beide Seiten gleichermaßen dazu angeregt werden können, ihren ursprünglichen Standpunkt zu reflektieren und zu modifizieren: Für die einen sind Xu Bings Schriftzeichen verfremdete Buchstaben, die auf eine besondere Weise zu Blöcken geordnet werden, aber – unter gewissen Schwierigkeiten allerdings und vielleicht auch wider Erwarten – doch lesbar sind; für die anderen bilden sie das verwirrende Simulakrum ihrer eigenen und damit bekannter Schriftzeichen, die nur über den Umweg eines anderen Zeichencodes (in diesem Falle nicht nur einer anderen Sprache, sondern zugleich eines anderen Schriftsystems) lesbar werden.

Die Auflösung dieser Rätselschrift wird dann einen Chinesen ebenso erstaunen wie einen Betrachter aus einem anderen Kulturraum. Beide Seiten aber werden durch dieses Spiel von Gestaltung, Arrangement, Blickrichtung, Leseverlauf und Codierung dazu gebracht, ihre überkommene, d.h. eingeübte Wahrnehmung von Schriftzeichen mitsamt den vorgegebenen Lesegewohnheiten zu reflektieren und zu hinterfragen. Wichtig scheint mir in diesem Kontext vor allem der Umstand, dass jemand nur dann in der Lage ist, die Zeichen zu verstehen, wenn er sich auf eine alternative Sichtweise einlässt, d.h. den Schriftbildern entweder die Gestalt von Zeichen einer jeweils fremden Schriftsprache zubilligt oder aber, von einer ganz neuen Perspektive aus betrachtet, den Code einer anderen Sprache. Gerade dieser Appell, sich, wenn auch nur zeitweilig, auf die Position des Anderen einzulassen, ist es, der die Präkodierung des Blicks als eine Beschränkung spürbar werden lässt.

Ich habe von einer bewusst programmatischen Bedeutung gesprochen. Das, was wir in den vermeintlich chinesischen Zeichen lesen können, »FAR WEST«, setzt zugleich die Umkehrung einer lang gewohnten Perspektive voraus: In der Regel wird in Europa von *Far East*, also *Fernost*, gesprochen, wenn von China die Rede ist. Xu Bings Zeichenkonstruktion jedoch wirft nun ihrerseits, offenbar als Provokation gedacht, die Frage auf, wie denn der *Ferne Westen* aus der Sicht des *Fernen Ostens* erscheint. Was impliziert aber eine solche Umkehrung der Perspektive für einen westlichen Betrachter, der gewohnt

ist, ohne lange nachzudenken, von *Fernost* zu sprechen, aber nie und nimmer auf die Idee käme, an ein *Fernwest* zu denken? In dieser Frage steckt ein Potenzial von möglichen Antworten, das sich kaum in einem einzigen Aufsatz ergründen lässt.²²

3. Die Ressource als Potenzial

Während Jullien einerseits die eigene (kulturelle) Identität für unverfügbar erklärt, stellt er andererseits die Frage der Verfügbarkeit: Es geht ihm, wie es im Untertitel der Schrift *Es gibt keine kulturelle Identität* heißt, um die Verteidigung der Ressourcen einer Kultur; es geht um die Disponibilität epistemologischer Ressourcen, um die Verfügbarkeit von Denk- und Entwicklungsmöglichkeiten. »Es gibt keine französische oder europäische kulturelle Identität,« schreibt Jullien, »dafür aber (französische, europäische oder zu einer beliebigen anderen Kultur gehörende) Ressourcen. Identität wird definiert, Ressourcen werden inventarisiert.«²³ Wie ist das zu verstehen?

Ressourcen, bemerkt Jullien, werden »erkundet«, sie werden – etwas unglücklich formuliert – »ausgebeutet«, womit gemeint ist, dass sie *aktiviert* werden.²⁴ Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis dieses Begriffs. Jullien begreift die Ressource als ein Potenzial: »Was eine Ressource auszeichnet, ist schließlich gerade ihre Fähigkeit, etwas zu *befördern*.«²⁵ Eine Ressource ist somit nichts Substantielles, nichts, worüber man verfügen könnte im Sinne von »besitzen« oder »Besitz ergreifen«. Für ihr Verständnis bedarf es des Sinns für das Mögliche; die Ressource ist in ihrer Potenzialität zu verstehen. Es handelt sich um eine virtuelle Verfügbarkeit, ein Potenzial von Möglichkeiten, aus dem man auswählen kann. Dem Strukturalismus ist dieser Gedanke nicht unbekannt, denn der Auffassung der Sprache (*langue*) als System von Strukturen liegt genau diese Idee zugrunde. Sobald man spricht oder schreibt, bedient man sich der Sprache, ohne sie zu besitzen.

22 Weiterführend vgl. Arne Klawitter: *Fernwestliche Schrifträume. Die Zeichenwelten des chinesischen Künstlers Xu Bing*, München 2018.

23 Jullien, *Es gibt keine kulturelle Identität* (Anm. 12), S. 58; Kursivierung im Original.

24 »Identität wird definiert, Ressourcen werden inventarisiert. Man erkundet sie und beutet sie aus – das meine ich mit *aktivieren*«; ebd.; Kursivierung im Original.

25 Ebd.; Kursivierung im Original.

Es geht Jullien gleichzeitig um eine demokratische Verfügbarkeit: Ressourcen sind – wie die Sprache – »niemandes Eigentum, sondern stehen allen zur Verfügung. Sie gehören dem, der sich die Mühe macht, sie auszubeuten.«²⁶ In diesem Sinne handelt es sich nicht um einen Besitz oder ein Gut: Ressourcen sind keine Reichtümer. »Reichtümer werden besessen; Ressourcen gehören niemandem, sie sind vielmehr disponibel.«²⁷ Der Wert der Ressourcen lässt sich nicht »auf Erworbenes reduzieren, sondern er bewahrt stets ein Moment des Virtuellen und Grenzenlosen«.²⁸ Schließlich sind Ressourcen in ihrer Potenzialität unerschöpflich. Zudem sind sie nicht »ideologisch«, denn »sie werden nicht zu einem ›System‹ ausgebaut«.²⁹

Vor allem zwei Studien Julliens stehen im Zeichen der Verfügbarkeit: *Der Weise hängt an keiner Idee* (*Un sage est sans idée. Ou l'autre de la philosophie*, 1998) und *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück* (*Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur*, 2005).³⁰ Dort unterscheidet er mit Blick auf die Logiken der Philosophie und Weisheit auf der westlichen Seite »die Wahrheit und [d]ie Problemstellung, an die sich die griechische Philosophie geklammert hat,« und auf der östlichen Seite »die Verfügbarkeit, [d]ie es ermöglicht, den Geist auch für Gegensätze offen zu halten«.³¹ Das Gegenteil bildet dann auf der einen Seite der Irrtum, auf der anderen die Voreingenommenheit. Während die westliche Philosophie nach objektiver Erkenntnis strebt, favorisiert der ›östliche Weise‹ nach Jullien eine prozesshafte Erkenntnis, die es ermöglicht, »sich ungezwungen und ohne abzuweichen anzunähern, indem sie sich mit der Logik des Laufs der Dinge, mit der künftigen und implizierten Situation vereint«.³² Als Beispiel dafür dient Jullien das *Buch der Wandlungen* (*Yijing*, in der deutschen Tran-

26 Ebd., S. 66.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 66f.

29 Ebd., S. 65.

30 Vgl. François Jullien: *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie*, aus dem Franz. übers. von Markus Sedlaczek, München 2001; ders: *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, aus dem Franz. übers. von Ronald Voullié, Berlin 2006.

31 François Jullien: *Unterwegs. Strategie und Risiken der Arbeit von François Jullien*, aus dem Franz. übers. von Ronald Voullié, in: *Kontroverse über China. Sino-Philosophie*. Mit Beiträgen von Dirk Baecker, François Jullien, Philippe Jousset, Wolfgang Kubin und Peter Pörtner, Berlin 2008, S. 77-122, hier: S. 101.

32 Ebd.

skription auch *I Ging*),³³ eine Sammlung von Strichzeichen (Hexagramme) mit entsprechenden Auslegungen (Handlungs- bzw. Verhaltensratschlägen), die jeweils einer bestimmten Situation zugeordnet sind. Im Prinzip geht es darum, eine Situation anhand bestimmter Konstellationen zu erfassen und das größtmögliche Potenzial aus den Gegebenheiten zu ziehen.

Dieser Typus des östlichen Weisen strebt nicht danach, eine höhere Wahrheit zu erkennen, sondern seine Wandlungsfähigkeit zu erhalten. Dazu muss er sich einerseits dem »transitorischen Stadium des *Subtilen*«³⁴ widmen und andererseits sämtliche Blockierungen aufheben, die seine Wandlungsfähigkeit behindern, was wiederum eine globale Sichtweise voraussetzt, die möglichst alle anderen in sich enthält. Der östliche Weise, so argumentiert Jullien, wolle »sein Leben nähren«, d.h. sein Lebenspotenzial, indem er alle ihm zur Verfügung stehenden Energien stärkt; der westliche Philosoph hingegen wolle durch die Wahrheit »seine Seele nähren«.³⁵ Das höchste Ziel der griechischen Ethik ist das Glück; die östliche Weisheit hingegen strebt nach »Gangbarkeit«, die ihrerseits bewirkt, »dass es immer ›läuft‹ und dass die Energie ständig in sich und mit der Welt ›kommuniziert‹ [...] und dass man ›in Form‹ bleibt«.³⁶ Anders ausgedrückt, ist sie an der Aufrechterhaltung der Ordnung interessiert, während die westliche Philosophie vor allem dann handlungsrelevant wird, wenn es um die Veränderung der Ordnung, d.h. um die Revolution geht, die im Namen der Freiheit, der Idee einer Befreiung des Subjekts aus den Zwängen der gegebenen Ordnung, geführt wird – ein Gedanke, der Jullien zufolge dem chinesischen Denken gänzlich fremd sein müsste, was bedeutet, dass das moderne kommunistische China mit seiner Volksrevolution und der anschließenden Kulturrevolution im gewissen Sinne auf einer Übernahme westlichen (marxistischen) Denkens beruhe und deren Vermischung mit dem östlichen Strategiedenken. Hinsichtlich der Haushaltung (Ökonomie) des Handlungspotenzials strebt das westliche Denken nach Herausga-

33 Vgl. *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, aus dem Chin. übers. von Richard Wilhelm, Köln/Düsseldorf 1924.

34 Jullien, *Sein Leben nähren* (Anm. 30), S. 33; Kursivierung im Original.

35 Jullien, *Unterwegs* (Anm. 31), S. 102; Kursivierung im Original.

36 Ebd.; Kursivierung im Original.

bung,³⁷ während der östliche Weise auf einer »konzertierte[n] Schonung seines Potentials«³⁸ bedacht ist.

Ich möchte mich an dieser Stelle auf die Wiedergabe der wesentlichen Gedanken von Julliens Untersuchungen beschränken und verweise darüber hinaus auf die Kritiken der Sinologen Jean-François Billeter und Wolfgang Kubin sowie auf Fabian Heubels jüngste Studie *Was ist chinesische Philosophie?*³⁹ Bedeutsam für das Rahmenthema des Tagungsbandes scheint mir insbesondere der Umstand zu sein, dass Jullien seine Auffassung über die Verfügbarkeit oder Disponibilität geradewegs dem chinesischen Denken zu entnehmen bzw. in Bezug darauf zu konstruieren scheint. Es geht ihm, so könnte man es formulieren, um eine Aktivierung chinesischer Denkansätze innerhalb des westlichen Denkens oder anders gesagt, um eine Anleihe: Man borgt Elemente chinesischen Denkens, um sie im System des westlichen Denkens fruchtbar zu machen.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Julliens »Ortswechsel des Denkens« abschließend noch einmal aus jener gewissen Distanz heraus betrachten, die wir uns durch unseren »Ortswechsel« erarbeitet haben. Julliens philosophisches Projekt könnte man dahingehend charakterisieren, dass es darauf abzielt, ein Potenzial zur Überwindung einer Krise bereitzustellen. Diese Krise droht mit einer globalen Gleichförmigkeit einherzugehen, die der Ökonomie bzw. der Logik der kapitalistischen Produktionsweise untergeordnet ist.⁴⁰ Für Jullien kommt es darauf an, ein Potenzial zur künftigen Weiterentwicklung der eigenen Kultur aus dem Abstand zu anderen Kulturen zu gewinnen, wozu er sich als Sinologe ausschließlich auf die (antike) chinesische Kultur bezieht. Dieses Potenzial in Form von alternativen Intelligibilitä-

37 Vgl. dazu Georges Bataille: Das theoretische Werk, Bd. I: Die Aufhebung der Ökonomie. Der Begriff der Verausgabung. Der verfemte Teil. Kommunismus und Stalinismus. Mit einer Studie von Gerd Bergfleth, aus dem Franz. übers. von Traugott König und Heinz Abosch, München 1975; ders.: Der verfemte Teil. Versuch einer allgemeinen Ökonomie. Mit einem Nachwort von Benjamin Noys, hg. von Michel Surya und Tim Trzaskalik, aus dem Franz. übers. von Traugott König, neu durchg. von Tim Trzaskalik, Berlin 2021.

38 Jullien, Sein Leben nähren (Anm. 30), S. 31.

39 Vgl. Jean-François Billeter: Gegen François Jullien, aus dem Franz. übers. von Tim Trzaskalik, Berlin 2015; Wolfgang Kubin: Wider die Neofiguristen. Warum China wichtig, die Sinologie aber unbedeutend ist, in: Kontroverse über China (Anm. 31), S. 65-76; Fabian Heubel: Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven, Hamburg 2021.

40 Vgl. Jullien, Es gibt keine kulturelle Identität (Anm. 12), S. 14.

ten ließe sich dem westlichen Denken als Ressource (im Sinne von Denk- und Handlungsmöglichkeiten) zur Verfügung stellen. Doch auch der Umgang mit den Ressourcen muss überdacht werden. Einerseits spricht Jullien an einigen Stellen etwas unvorsichtig vom ›Ausbeuten‹ der Ressourcen (wie man Rohstoffe ausbeutet),⁴¹ während er an anderer Stelle betont, dass in China etwas gedacht wurde, was in Europa nur in »sehr schwachen Begriffen« vorkomme: »die Opportunität bzw. die Disponibilität«.⁴² In China habe man diesem Begriffspaar eine theoretische Kohärenz gegeben, was hingegen die westliche Philosophie nicht getan hat. Zwar gebe es gewisse Übereinstimmungen insbesondere mit der Daseinsphilosophie Heideggers, insofern nämlich, als sowohl das chinesische Denken als auch Heidegger von einem ursprünglichen »In-der-Welt-Sein« ausgehen, doch stehe, Jullien zufolge, Heideggers Konzeption des Daseins als »Geworfenheit« und als »im Entwurf« befindlich ganz im Zeichen des »großen hebräischen Dramas der Verlassenheit«⁴³ und sei in Sorge auf den künftigen Tod hin ausgerichtet (als ein Sein, das »sich vorweg« ist). Das chinesische Denken hingegen ziele auf die Opportunität des Moments und begreife die Disponibilität nicht vom Subjekt aus, sondern als »Öffnung zur Okkurenzstruktur«,⁴⁴ als Hinwendung zum Gegebenen, um aus einer bestimmten Konstellation ein Situationspotenzial zu erschließen.

Daraus resultiert Julliens Forderung, sich mit Hilfe des chinesischen Denkens von der westlichen Ontologie zu lösen und sich der Frage der Disponibilität und Prozessualität zuzuwenden. Erschwert werde dies jedoch durch die Vereinheitlichungseffekte einer universellen Wissenschaftssprache, die sämtliche Konzepte und Denkansätze in den Rahmen der für die westliche Philosophie verständlichen Begrifflichkeit zwängt (Subjekt/Objekt, Theorie/Praxis, Metaphysik, Logik, Ästhetik, Zeit, Natur, Freiheit usw.), wodurch die Kohärenzen verdeckt werden, die sich im chinesischen Denken über mehr als zwei Jahrtausende entwickelt haben, doch müsse man sich davor hüten, in der östlichen Philosophie ein Allheilmittel zu sehen, wie es in der Vergangenheit oft genug geschehen ist mit dem Versprechen, den ›Seelenfrieden‹ zu finden. Worauf es Jullien ankommt, ist, über die Verzweigungen des chinesischen Denkens Möglichkeiten zu entdecken, aus dem eingeschliffenen, zur

41 Vgl. ebd., S. 58; ders., *Unterwegs* (Anm. 31), S. 120.

42 Jullien, *Der Umweg über China* (Anm. 2), S. 110.

43 Ebd., S. 111.

44 Ebd.

Gewohnheit gewordenen Denken herauszutreten und in ein noch unbekanntes Gebiet zu gelangen, das er als das »Infraphilosophische«⁴⁵ charakterisiert, weil es die Denkmöglichkeiten betrifft und jenseits dessen liegt, was gedacht worden bzw. was als solches im Rahmen der westlichen Philosophie denkbar ist. Zusammenfassend könnte man also sagen: Eine andere Sprache, Kultur oder Denkweise »liefert in ihrem Abstand andere Zugriffsmöglichkeiten auf das *Ungedachte* – andere Einblicke. Und ihre Fruchtbarkeit ermisst sich an der Fähigkeit zu diesem Zugriff und diesem Einblick.«⁴⁶

Literaturverzeichnis

Bataille, Georges: Das theoretische Werk, Bd. I: Die Aufhebung der Ökonomie. Der Begriff der Verausgabung. Der verfemte Teil. Kommunismus und Stalinismus. Mit einer Studie von Gerd Bergfleth, aus dem Franz. übers. von Traugott König und Heinz Abosch, München 1975.

Bataille, Georges: Der verfemte Teil. Versuch einer allgemeinen Ökonomie. Mit einem Nachwort von Benjamin Noys, hg. von Michel Surya und Tim Trzaskalik, aus dem Franz. übers. von Traugott König, neu durchg. von Tim Trzaskalik, Berlin 2021.

Billeter, Jean-François: Gegen François Jullien, aus dem Franz. übers. von Tim Trzaskalik, Berlin 2015.

Derrida, Jacques: Die *différance*, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien 1988, S. 29–52; wiederabgedruckt in: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart, mit einer Einführung hg. von Peter Engelmann, Stuttgart 1990, S. 76–113.

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, aus dem Franz. von Ulrich Köppen, Frankfurt a.M. 1974.

Heubel, Fabian: Was ist chinesische Philosophie? Kritische Perspektiven, Hamburg 2021.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 113; ders.: Eine Dekonstruktion von außen. Von Griechenland nach China und zurück, aus dem Franz. übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, in: Kontroverse über China (Anm. 31), S. 133–159, hier: S. 153f.

⁴⁶ François Jullien: Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen, aus dem Franz. übers. von Ronald Voullié, Berlin 2009, S. 191; Kurzivierung im Original.

I Ging: *Das Buch der Wandlungen*, aus dem Chin. übers. von Richard Wilhelm, Köln/Düsseldorf 1924.

Jullien, François: *Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen*, aus dem Franz. übers. von Ronald Voullié, Berlin 2009.

Jullien, François: *Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens*, aus dem Franz. übers. von Mira Köller, Berlin 2002.

Jullien, François: *Der Weg zum Anderen. Alterität im Zeitalter der Globalisierung*, hg. von Peter Engelmann, aus dem Franz. übers. von Christian Leitner, Wien 2014.

Jullien, François: *Der Weise hängt an keiner Idee. Das Andere der Philosophie*, aus dem Franz. übers. von Markus Sedlaczek, München 2001.

Jullien, François: *Eine Dekonstruktion von außen. Von Griechenland nach China und zurück*, aus dem Franz. übers. von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, in: *Kontroverse über China. Sino-Philosophie*. Mit Beiträgen von Dirk Baecker, François Jullien, Philippe Jousset, Wolfgang Kubin und Peter Pörtner, Berlin 2008, S. 133-159.

Jullien, François: *Es gibt keine kulturelle Identität. Wir verteidigen die Ressourcen einer Kultur*, aus dem Franz. übers. von Erwin Landrichter, Berlin 2017.

Jullien, François: *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, aus dem Franz. übers. von Ronald Voullié, Berlin 2006.

Jullien, François: *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland*, hg. von Peter Engelmann, aus dem Franz. übers. von Markus Sedlaczek, 2. durchg. Aufl., Wien 2013.

Jullien, François: *Unterwegs. Strategie und Risiken der Arbeit von François Jullien*, aus dem Franz. übers. von Ronald Voullié, in: *Kontroverse über China. Sino-Philosophie*. Mit Beiträgen von Dirk Baecker, François Jullien, Philippe Jousset, Wolfgang Kubin und Peter Pörtner, Berlin 2008, S. 77-122.

Klawitter, Arne: *Fernwestliche Schrifträume. Die Zeichenwelten des chinesischen Künstlers Xu Bing*, München 2018.

Kubin, Wolfgang: *Wider die Neofiguristen. Warum China wichtig, die Sino-Logie aber unbedeutend ist*, in: *Kontroverse über China. Sino-Philosophie*. Mit Beiträgen von Dirk Baecker, François Jullien, Philippe Jousset, Wolfgang Kubin und Peter Pörtner, Berlin 2008, S. 65-76.

Lyotard, Jean-François: Statt einer Einleitung. Ein Denken in der Quere, in:
Jullien, François: Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens,
aus dem Franz. übers. von Mira Köller, Berlin 2002, S. 7-13.

Waldenfels, Bernhard: Der Stachel des Fremden, Frankfurt a.M. 1990.

Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomeno-
logie des Fremden I, Frankfurt a.M. 1997.

Abbildungen

Abb.1: Xu Bing: »FAR WEST«, 1994. Quelle: Courtesy Xu Bing Studio and Art Centre, S. 46.

Abb. 2: Xu Bing: An Introduction to Square Word Calligraphy, 1994-1996. Quelle: Courtesy Xu Bing Studio and Art Centre, S. 47.