

3. Kants Philosophie im modernen China

I. DIE ERSTE PHASE DER CHINESISCHEN KANT-REZEPTION

Zur Rezeption der kantischen Philosophie im modernen China gibt es bereits einige chinesischsprachige Studien, unter denen drei herausragen: *Westliche Philosophie im modernen China*¹ und *Das Problem der östlichen Rezeption westlicher Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts*² von Huang Jiande 黃見德, sowie die von diesem mitverfasste *Geschichte der östlichen Rezeption westlicher Philosophie*.³ Diese Bücher bieten bereits eine Fülle von Material zu Rezeption und Übersetzung der kantischen Schriften im modernen China, wie zum Stand der chinesischen Kant-Forschung. Ich habe nicht vor, das in diesen Büchern bereits Gesagte zu wiederholen. Ich möchte vielmehr auf deren Grundlage die Beziehung der kantischen Philosophie zu den wichtigsten Denkströmungen im China des zwanzigsten Jahrhunderts untersuchen. Drei einflussreichen Denkströmungen gilt dabei mein besonderes Augenmerk: der auf die Rekonstruktion des Konfuzianismus zielende moderne Neukonfuzianismus, der am anglo-amerikanischen Modell parlamentarischer Demokratie orientierte chinesische Liberalismus; schließlich der vom Vorbild der russischen Revolution geprägte chinesische Marxismus. Ziel dieses Textes ist es, das Verhältnis der kantischen Philosophie zu diesen drei Denkströmungen zu diskutieren.

Die chinesische Kant-Rezeption beginnt im späten 19. Jahrhundert und lässt sich in drei Phasen einteilen: Vertreter der ersten Phase wie etwa Kang Youwei 康有為 (1859-1927), Liang Qichao 梁啟超 (1873-1929) und Zhang Taiyan 章太炎 (1869-1936) stützten sich vor allem auf japanische Übersetzungen. In der zweiten Phase lösen sich die chinesischen Intellektuellen

1 Huang Jiande, *Xifang zhexue zai dangdai Zhongguo* 西方哲學在當代中國, Wuhan: Huazhong ligong daxue chubanshe, 1996.

2 Huang Jiande, *Ershi shiji Xifang zhexue Dongjian wenti* 二十世紀西方哲學東漸問題, Changsha: Hunan jiaoyu chubanshe, 1998.

3 Huang Jiande u.a., *Xifang zhexue Dongjianshi* 西方哲學東漸史, Wuhan: Wuhan chubanshe, 1991.

vom Japanischen als Vermittlungsinstanz und beginnen mit der Lektüre der deutschen Originaltexte; die bedeutendsten unter ihnen, Cai Yuanpei 蔡元培 (1868-1940), Zhang Junmai 張君勱 (Carsun Chang, 1887-1968) und Zheng Xin 鄭昕 (1905-1974), haben in Deutschland studiert. Die dritte Phase steht im Zusammenhang mit der Formierung der bereits genannten drei großen Denkströmungen, die sich auf je eigene Weise mit der kantischen Philosophie auseinandersetzen. Ich möchte mit einem Rückblick auf die erste und zweite Phase der chinesischen Kant-Rezeption beginnen.

Die Kant-Interpretationen der ersten Phase stehen im Zeichen der „Amalgamierung“, das heißt des Versuchs, Kants Philosophie mit Begriffen traditioneller chinesischer Philosophie auszulegen. Kang Youwei schreibt ein Buch mit dem Titel *Reden über den Kosmos*,⁴ in dem er kosmologische Theorien in West und Ost diskutiert. Das Manuskript dieses Buches wird bereits im Jahre 1886 vollendet, jedoch erst 1930 posthum veröffentlicht. In diesem Buch diskutiert er astronomische Hypothesen von Kant und Pierre-Simon Marquis de Laplace (1749-1827) sowie Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises.⁵

Zum Verhältnis von Liang Qichao und Kant liegt die ausführliche Studie von Huang Kewu 黃克武 mit dem Titel „Liang Qichao und Kant“⁶ vor. Demnach setzt sich Liang vor allem in einem einführenden Aufsatz mit dem Titel „Die Lehre des größten neuzeitlichen Philosophen Kant“ (*Jinshi diyi dazhe Kangde zhi xueshuo* 近世第一大哲康德之學說), erschienen zwischen 1903 und 1904 in der Zeitschrift *Xinmin Congbao* 新民叢報 (Zeitschrift der Erneuerung des Volkes),⁷ mit Kant auseinander. Wie sich einer Anmerkung Liang Qichaos entnehmen lässt, stützt sich dieser Aufsatz vor allem auf die japanischen (von Nakae Chomin 中江篤介 unternommenen) Übersetzung der *Histoire de la Philosophie* von Alfred Jules Émile Fouillée (Paris: Librairie Ch. Delagrave, 1875).⁸ Liang erörtert der Reihe nach Kants Erkenntnistheorie, Metaphysik, Moral- und Rechtsphilosophie. Den Abschluss bildet Kants „Zum ewigen Frieden“. Bemerkenswert ist, dass Liang in seinen Anmerkungen wiederholt mit buddhistischen und Song-Ming-konfuzianischen (neokonfuzianischen) Begriffen operiert, um Kants Gedanken zu interpretieren.

4 Kang Youwei, *Zhutianjiang* 諸天講 [Reden über den Kosmos], Beijing: Zhonghua shuju, 1990.

5 Ebd., S. 168.

6 Huang Kewu, „Liang Qichao yu Kangde“ 梁啟超與康德 [Liang Qichao und Kant], in: *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 中央研究院近代史研究集刊 [Bulletin of the Institute of Modern History, Academia Sinica], Nr. 30 (Dezember 1998), S. 101-148.

7 *Xinmin Congbao*, Nr. 25, 26, 28 & 46/47/48 (1903/1904); auch enthalten in: *Yinbingshi wenji* 飲冰室文集 [Aufsatzsammlung] (Taipei: Taiwan Zhonghua shuju, 1970), Nr. 13 (Bd. 3), S. 47-66.

8 *Xinmin Congbao*, Nr. 25, S. 5; auch *Yinbingshi wenji*, a.a.O., S. 50.

Im Kapitel „transzendente Dialektik“ der *Kritik der reinen Vernunft* unterscheidet Kant bekanntlich „Erscheinung“ und „Ding an sich“, mit dem Ziel, die Antinomie von „Freiheit“ und „Naturnotwendigkeit“ aufzulösen und die Freiheit des Willens zu retten. Liang Qichao interpretiert nun Erscheinung und Ding an sich im Lichte der buddhistischen Begriffe „Unwissenheit“ (*wuming* 無明) und „wahre Soheit“ (*zhenru* 真如).⁹ Außer mit dem Buddhismus vergleicht er Kant auch mit dem Song-Konfuzianer Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) und dem Ming-Konfuzianer Wang Yangming 王陽明 (1472-1539). Liang vertritt dabei die Auffassung, in Kants Moralphilosophie und Freiheitstheorie „vereinigen sich die buddhistische Lehre der ‚wahren Soheit‘ und Wang Yangmings Gewissens (*liangzhi* 良知)-Lehre in wechselseitiger Ergänzung“, wobei Zhu Xi weder an den Buddhismus noch an Kant heranreiche.¹⁰ Obwohl Liang seine Interpretation gänzlich auf Einführungen in japanischer Sprache stützen musste, ist es erstaunlich, mit welch sicherem Gespür Liang buddhistische Terminologie zum Verständnis kantischer Begriffe heranzieht und wie genau er sieht, dass Wang Yangming Kant näher steht als Zhu Xi. Diese Auffassung berührt sich mit der späteren Mou Zongsans 牟宗三 (1909-1995), von der noch die Rede sein wird. Es ist deshalb naheliegend, Liang Qichao mit dem modernen Neukonfuzianismus in Verbindung zu bringen.¹¹

Zhang Taiyan war seit 1906 in Japan als Chefredakteur der Zeitschrift *Minbao* 民報 (Volkszeitschrift) tätig, und macht sich in dieser Zeit, ebenfalls gestützt auf japanisches Material, kursorisch mit verschiedenen westlichen Philosophen vertraut. Im Jahre 1907 veröffentlichte er in der sechzehnten Nummer von *Minbao* (1907) einen Artikel mit dem Titel „Theorie der fünf Negationen“ (*Wuwu lun* 五無論),¹² in dem er auf Kants Astronomie einging. In der achten Nummer derselben Zeitschrift war 1906 bereits eine Aufsatz von ihm mit dem Titel „Atheismus“ (*Wusheng lun* 無神論) erschienen,¹³ in dem er aus buddhistischer Perspektive den indischen und den westlichen „Theismus“ kritisiert. Dabei spielt die Auseinandersetzung mit Kants Gottesbeweis eine Rolle. Kant wendet sich in der *Kritik der reinen Vernunft* gegen drei Typen von in der traditionellen Metaphysik angeführten Gottesbeweisen (ontologischer, kosmologischer und teleologischer Gottesbeweis) und meint, dass es unmöglich ist, kraft spekulativer Vernunft die Existenz Gottes zu bejahen oder zu verneinen. Demgegenüber besteht Zhang Taiyan

9 *Xinmin Congbao*, Nr. 26, S. 8-9; auch *Yinbingshi wenji*, a.a.O. S. 60.

10 *Xinmin Congbao*, Nr. 26, S. 9; Nr. 28, S. 4; auch *Yinbingshi wenji*, a.a.O. S. 61 u. 63.

11 Vgl. Huang Kewu, „Liang Qichao yu Kangde“, a.a.O., S. 108.

12 Dieser Artikel ist enthalten in: Zhang Taiyan, *Taiyan wenlu chubian* 太炎文錄初編 [Aufsatzsammlung Zhang Taiyans, Erste Sammlung] (*Minguo congshu* 民國叢書 [Bibliothek der Republik-Zeit], Reihe 3 [Shanghai: Shanghai shudian, 1991], Bd. 83), „*bielu*“ 別錄, Kap. 3, S. 29b-41a.

13 Dieser Artikel ist enthalten in: ebd., S. 1a-7a.

auf der Möglichkeit, Gott durch logische Schlüsse zu erkennen bzw. abzulehnen und hält Kants Abschiebung dieser Möglichkeit in die Sphäre des Nichterkennbaren für einen Makel in Kants ansonsten so wohldurchdachter Theorie. Eben in diesem „Makel“ sieht Zhang Taiyan die Möglichkeit für seinen eigenen Gottesbegriff. Bekanntlich verwirft Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* die in der westlichen Tradition vorgebrachten Gottesbeweise, formuliert jedoch andererseits in der *Kritik der praktischen Vernunft* seinen eigenen „moralischen Beweis“. Diesen moralischen Gottesbeweis nun kritisiert Zhang Taiyan in einem Aufsatz mit dem Titel „Zur Grundlegung von Religion“ (*Jianli zongjiao lun* 建立宗教論), der 1906 in der neunten Nummer von *Minbao* erschienen ist.¹⁴

II. CAI YUANGPEI, ZHANG JUNMAI UND KANTS PHILOSOPHIE

Cai Yuanpei, Zhang Junmai und Zheng Xin können als Repräsentanten der zweiten Phase chinesischer Kant-Rezeption gelten. Cai Yuanpei war zunächst Erziehungsminister der Republik China (1912), später Präsident der Universität Peking (1917-1923) und Präsident der Academia Sinica (1928-1940). Er gilt als einer der herausragenden Pädagogen und Bildungstheoretiker im China des 20. Jahrhunderts. Im Sommer des Jahres 1907 begann er in Berlin mit dem Studium der deutschen Sprache. Im Oktober des folgenden Jahres zog er nach Leipzig, wo er sechs Semester studierte. Nach der erfolgreichen Revolution vom November 1911 kehrte er nach China zurück. Während des Studiums in Leipzig hörte Cai zahlreiche Lehrveranstaltungen zu Ästhetik, Kunstgeschichte, Psychologie, Literaturgeschichte, Philosophiegeschichte, Kulturgeschichte und Völkerkunde. Anhand von Verzeichnissen der Universität Leipzig lässt sich rekonstruieren, dass Cai im ersten Semester eine Veranstaltung zur „Geschichte der neuen Philosophie von Kant bis zur Gegenwart“ und im sechsten Semester eine Veranstaltung zur „Philosophie Kants“ gehört hat. Cai erwähnt in seiner „Selbstverfassten chronologischen Biographie“, dass Wilhelm Wundts Lehrveranstaltungen zur Philosophiegeschichte sein Interesse an der kantischen Ästhetik geweckt hätten und dass er daraufhin mit der Lektüre der kantischen Werke begonnen habe.¹⁵ Im Oktober 1913, nach dem Scheitern der „zweiten Revolution“ gegen den Staatspräsidenten Yuan Shikai 袁世凱 (1859-1916), begab sich Cai mit Familie nach Frankreich. Er bezog eine Wohnung in der Nähe von Paris, wo er bis Oktober 1916 blieb, um sodann das Amt des Präsidenten der Universität Peking zu übernehmen. Noch in Frankreich arbeitete er an seiner *Darstellung der europäischen Ästhetik* (*Ouzhou meixue zongshu* 歐洲美學叢

14 Dieser Artikel ist enthalten in: ebd., S. 7b-20b.

15 Cai Yuanpei, *Cai Yuanpei wenji: zizhuan* 蔡元培文集: 自傳 [Cai Yuanpei's gesammelte Schriften: Autobiografie], Taipei: Jinxiu chuban gongsi, 1995, S. 51.

述), in der sein Aufsatz „Darstellung der Ästhetik Kants“ 康德美學述 (*Kang-de meixue shu* 康德美學述)¹⁶ enthalten ist.

Vor diesem Hintergrund entstand Cais berühmte Konzeption von der „Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung“. Erstmals hat er sie am vierten August 1917 auf einer von der Pekinger „Shenzhou-Gesellschaft“ (*shenxhou xuehui* 神州學會) organisierten Konferenz vorgetragen. Der Vortrag ist sodann 1917 unter dem Titel „Über die Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung“ (*Yi meiyu dai zongjiao shuo* 以美育代宗教說) in zwei Zeitschriften erschienen.¹⁷ Vereinfacht gesagt, geht Cai davon aus, dass der menschliche Geist im wesentlichen aus den Funktionen Wissen, Willen und Gefühl bestehe, wobei Religion zunächst alle drei Momente umfasse. Infolge des Fortschritts in Kultur und Gesellschaft emanzipiere sich nun die Wissensfunktion von der Religion, an deren Stelle die Wissenschaft trete. Als nächstes wendeten sich Physiologen, Psychologen und Soziologen der Erforschung von Moral zu und ermöglichten die Emanzipation der Willensfunktion von der Religion. Damit bleibe nur noch das „ästhetische Gefühl“ (*meigan* 美感) übrig, das heißt die mit Religion besonders eng verbundene Gefühlsfunktion. Als Anhängsel von Religion drohe ästhetische Erziehung jedoch ständig ihre bildende Funktion einzubüßen und statt dessen der Reizung des Gefühls zu dienen, weil allen Religionen eine expansive, gegen andere Religionen gerichtete Tendenz innewohne und sie nicht einmal davor zurückschrecken, in einem republikanischen Zeitalter für eigene Zwecke autoritäre Regime zu unterstützen. So schreibt Cai Yuanpei:

Anbetracht des Problems der Reizung der Gefühle und der Vorzüge von Methoden der Gefühlsbildung ist es ratsam Religion aufzugeben und an ihre Stelle eine reine ästhetische Erziehung zu setzen. Ästhetische Erziehung vermag die Gefühle der Menschen zu bilden, ihnen hohe und lautere Gewohnheiten zu verleihen und führt zum allmählichen Verschwinden egozentrischer und eigennütziger Gedanken.¹⁸

In diesem Vortrag ist der Einfluss der kantischen Ästhetik nicht zu übersehen. Seine Rede von der Allgemeinheit der Schönheit oder vom „Schönen“ und „Erhabenen“ hat ihren Ursprung in der *Kritik der Urteilskraft*.

Bis in die dreißiger Jahre variierte Cai Yuanpei seinen Gedanken der Ersetzung von Religion durch ästhetische Erziehung mehrfach, ohne ihn im Kern zu verändern, betonte jedoch verstärkt den fundamentalen Gegensatz von ästhetischer Erziehung und Religion. Dementsprechen ist

16 Die erste Hälfte dieses Aufsatzes findet sich nun in *Cai Yuanpei wenji: meiyu* 蔡元培文集: 美育 [Cai Yuanpei's gesammelte Schriften: Ästhetische Erziehung], Taipei: Jinxiu chuban gongsi, 1995, S. 60-68; die zweite Hälfte ist nicht erhalten.

17 In *Xin qingnian* 新青年 [Neue Jugend], Band 3, Nr. 6 vom 4.8.1917 und *Xueyi zazhi* 學藝雜誌 [Zeitschrift für Kunsterziehung], 1. Jahrgang, Nr. 2, November 1917. Später enthalten in: *Cai Yuanpei wenji: meiyu*, S. 69-75.

18 *Cai Yuanpei wenji: meiyu*, S. 72.

1. ästhetische Erziehung freiheitlich, Religion hingegen zwanghaft;
2. ästhetische Erziehung progressiv, Religion hingegen konservativ;
3. ästhetische Erziehung allgemein, Religion hingegen begrenzt.¹⁹

Wie Cai Yuanpei hat auch Zhang Junmai in Deutschland studiert. Von seiner Ankunft in Berlin im Mai 1913 bis zur Abreise im September 1915 besuchte er die Berliner Universität, konzentrierte sich dabei allerdings weniger auf Philosophie denn auf Politik und internationales Recht. Nach dem Ende des ersten Weltkrieges kam Zhang im Jahr 1919 zusammen mit Liang Qichao zu einem neuerlichen Besuch nach Europa. Hauptziel war, die in Paris an den Verhandlungen zum Versailler Vertrag teilnehmenden chinesischen Unterhändler bei ihrem Widerstand gegen die China aufgezwungenen „ungleichen Verträge“ zu beraten. Des weiteren wollte er sich einen Eindruck vom Europa der Nachkriegszeit verschaffen. Im Januar des folgenden Jahres suchten Zhang Junmai, Liang Qichao und Jiang Baili 蔣百里 (1882-1938) den Philosophen Rudolf Eucken in Jena (1846-1926) auf. Die Begegnung mit Eucken weckte in Zhang großes Interesse an der Lebensphilosophie. Er beschloss in Jena zu bleiben und bei Eucken zu studieren. In der Jenaer Zeit schrieb er gemeinsam mit Eucken das Buch *Das Lebensproblem in China und Europa*.²⁰

Im Zusammenhang mit diesem Austausch zwischen Eucken und Zhang Junmai steht die Reise des deutschen Philosophen Hans Driesch (1867-1941) nach China. 1920 lud Liang Qichao Eucken im Namen der „Gesellschaft für wissenschaftliche Forschung“ 講學社 (*jiangxueshe*) zu einem Aufenthalt in China ein. Nach der Ablehnung Euckens, der aufgrund seines fortgeschrittenen Alters die Strapazen der Reise scheute, wandte Liang sich an Driesch, der die Einladung annahm. Driesch erreichte im Oktober 1922 Shanghai, wo eine neunmonatige Chinareise begann, auf der ihn Zhang Junmai als Übersetzer begleitete. Während sie im Februar 1923 in Peking weilten, hielt Zhang Junmai an der Qinghua-Universität einen Vortrag mit dem Titel „Lebensanschauung“ (*renshengguan* 人生觀). Darin stellte Zhang Wissenschaft und Lebensanschauung in fünferlei Hinsicht einander gegenüber:

1. Wissenschaft ist objektiv, Lebensanschauung subjektiv.
2. Wissenschaft verfährt mittels logischer Methoden, Lebensanschauung hat ihren Ursprung in der Intuition.
3. Wissenschaft geht mit analytischen Methoden vor, Lebensanschauung ist synthetisch.
4. Wissenschaft steht unter dem Gesetz der Kausalität, Lebensanschauung beruht auf der Willensfreiheit.

19 Cai Yuanpei, *Yi meiyi dai zongjiao* 以美育代宗教 [Ersetzung der Religion durch ästhetische Erziehung], in: *Cai Yuanpei wenji: meiyu*, S. 278.

20 Rudolf Eucken/Carsun Chang, *Das Lebensproblem in China und Europa*, Leipzig: Quelle & Meyer, 1922.

5. Wissenschaft geht von der Gleichartigkeit der Gegenstände aus, der Ausgangspunkt der Lebensanschauung liegt hingegen in der Einzigartigkeit der Person.²¹

Daraus folgte er: „Wissenschaft, so entwickelt sie auch sein möge, ist zur Lösung von Problemen der Lebensanschauung unfähig, für die es auf die Menschheit selbst ankommt“.²² Dieser Vortrag war sodann in *Qinghua-Zhoukan* 清華週刊 (*Qinghua-Wochenschrift*, Nr. 272) erschienen. Kurz darauf veröffentlichte Ding Wenjiang 丁文江 (1887-1936) in *Nuli Zhoubao* 努力週報 (*Wochenzeitschrift Streben*, Nr. 48 und 49) einen Aufsatz mit dem Titel „Metaphysik und Wissenschaft – Kritik von Zhang Junmais ‚Lebensanschauung‘“ (*Kexue yu xuanxue – Ping Zhang Junmai de „renshengguan“* 玄學與科學 – 評張君勱的「人生觀」).²³ Hierin übte er scharfe Kritik an Zhangs Auffassung und löste dadurch die „Debatte über Wissenschaft und Lebensanschauung“ auf, an der sich viele bekannte Wissenschaftler beteiligt haben.

Verlauf und Auswirkungen dieser Debatte sind bereits vielfach diskutiert worden.²⁴ An dieser Stelle will ich nicht auf diese Diskussionen eingehen, mich vielmehr dem theoretischen Hintergrund von Zhangs Begriff der „Lebensanschauung“ zuwenden. Direkte Quelle ist selbstverständlich die Philosophie Euckens, von dem der Begriff Lebensanschauung stammt und der bereits 1890 ein Buch mit dem Titel *Die Lebensanschauungen der großen Denker* geschrieben hat. Neben Eucken und dessen Rede von „Leben“ und „Lebensanschauung“ hat auch Henri Bergson (1859-1941) mit seiner Betonung von Intuition und *élan vital*, sowie seiner, auch von Eucken geteilten, Kritik des Intellektualismus, Zhang beeinflusst. Ein zwar eher indirekter, dafür aber um so weitreichender Aspekt wird allerdings in der Regel vernachlässigt, das ist der Einfluss der kantischen Philosophie. Etwa dreißig Jahre nach der „Debatte über Wissenschaft und Lebensanschauung“ blickte Zhang 1953 in einem Aufsatz mit dem Titel „Mein philosophisches Denken“ (*Wo zhiyhexue sixiang* 我之哲學思想) auf diese Debatte zurück. Zu Beginn dieses Rückblicks schrieb er:

Soweit ich mich erinnere, ist die Debatte über „Lebensanschauung“ durch meinen Vortrag mit dem Titel „Lebensanschauung“ angestoßen worden. [...] Damals war ich

21 Siehe Zhang Junmai u.a., *Kexue yu renshengguan* 科學與人生觀 [Wissenschaft und Lebensanschauung], Ji'nan: Shandong renmin chubanshe, 1997, S. 35-38.

22 Ebd., S. 38.

23 Dieser Aufsatz ist enthalten in: Zhang Junmai u.a., *Kexue yu renshengguan*, S. 41-60.

24 Vgl. etwa Werner Meißner, *China zwischen nationalem „Sonderweg“ und universaler Modernisierung. Zur Rezeption westlichen Denkens in China*, München: Wilhelm Fink, 1994, S. 198ff.

gerade aus Europa zurückgekehrt und vertrat, unter dem Einfluss von Bergson und Eucken, den Gedanken, dass „die Menschheit Denken und freien Willen hat“.²⁵

Darüber hinaus bemerkte er:

Seit zwei, drei Jahrhunderten war der europäische Geist geprägt durch eine einseitige Betonung des Wissens und glaubte, der Fortschritt des Wissens werde der Menschheit grenzenloses Glück bringen. Nach zwei Weltkriegen haben die Menschen Europas und Amerikas jedoch ein tiefes Bewusstsein davon gewonnen, dass das bloße Vertrauen auf Wissen nicht nur kein Glück schafft, sondern sogar den Weltuntergang herbeiführen kann. Seitdem wird eine Diskussion über die gesellschaftlichen Aufgaben von Wissenschaft geführt. Weil die Anwendung von Wissen Menschen nutzen und nicht schaden sollte, wird die Bedeutung moralischer Werte inzwischen allgemein akzeptiert. Vor über 160 Jahren hat Kant außer der *Kritik der reinen Vernunft* und ihrer Kritik des Wissens auch die *Kritik der praktischen Vernunft* geschrieben, in der er die Herkunft von Moral diskutiert. Beide Aspekte haben für Kant gleiches Gewicht und er trifft sich darin mit dem Konfuzianismus, der Menschlichkeit (*ren* 仁) und Weisheit (*zhi* 智) gleichermaßen betont, wie auch mit dem Buddhismus und dessen doppelter Kultivierung von Barmherzigkeit (*bei* 悲) und Weisheit. Kant ist der herausragende moderne Vertreter eines solchen Ziels.²⁶

Und weiter hieß es:

Am Anfang meiner Beschäftigung mit Philosophie stand das Interesse an Eucken und Bergson. [...] Die einseitige Betonung des „Lebensstroms“ in den Büchern von Eucken und Bergson, mündete in Antiintellektualismus, zudem ignorieren sie die seit ein, zwei Jahrhunderten im System der europäischen Philosophie entwickelte Erkenntnistheorie. Nach einer ersten Auseinandersetzung mit diesen Theorien konnte ich mich einer gewissen Unzufriedenheit nicht erwehren. So verstand ich zugleich Kants Werke vermittelt durch die Weiterentwicklungen des Neukantianismus. Darin zeigte sich eine noch unterschwellige Tendenz meines Geistes. Eucken und Bergson vertreten eine Philosophie des freien Willens, der Tat und der Veränderung ein, die mich ansprach. Allerdings kennen sie nur das Veränderliche, nicht aber das Beharrliche, nur den Strom, nicht aber die Tiefe, nur die Tat, nicht aber die Weisheit, die zwischen wahr und falsch zu unterscheiden vermag. Ihre Philosophie ist wie eine Landschaft mit steilen Gipfeln, in der kein breiter und ebener Weg in Sicht ist. Obzwar Eucken ständig vom Geistesleben spricht und der späte Bergson den Ursprung der Moral thematisiert, sieht keiner von beiden Erkenntnis und Moral als stabilisierende Komponenten von Kultur an.²⁷

25 Zhang Junmai, *Zhong Xi Yin zhexue wenji* 中西印哲學文集 [Aufsätze zur chinesischen, westlichen und indischen Philosophie], hrsg. von Cheng Wenxi 程文熙, Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1981, Band 1, S. 38.

26 Ebd., S. 44.

27 Ebd., S. 44f.

Diese Klarstellung legt einen Zusammenhang zwischen Zhangs Verteidigung der Freiheit des Willens in der Debatte über Lebensanschauung und der kantischen Philosophie nahe. Denn es ist nichts anderes als die Idee der „Freiheit des Willens“, in der Zhang den Punkt der Verknüpfung von kantischer Philosophie und konfuzianischem Denken sieht. Zu deren Verhältnis sagt Zhang unmissverständlich:

Ich schätze besonders die deutsche Philosophie. [...] Viele Menschen halten mich für jemanden, der ständig Lobreden auf die Philosophie des chinesischen Konfuzianismus anstimmt. [...] Selbstverständlich verteidige ich das Denken des chinesischen Konfuzianismus, weil es zwischen konfuzianischem Denken und kantischer Philosophie Gemeinsamkeiten gibt.²⁸

1949, mit dem Sieg der kommunistischen Partei und der Gründung der Volksrepublik China auf dem chinesischen Festland, verlor Zhang die Bühne für seine politischen Aktivitäten. Er begann eine ausgedehnte Vortragstätigkeit und wandte sich mit aller Kraft der Verbreitung des Konfuzianismus zu. Er schrieb *The Development of Neo-Confucian Thought*,²⁹ *Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteen-Century China*³⁰ und veröffentlicht zahlreiche Bücher in chinesischer Sprache. Dabei galt sein besonderes Augenmerk der Verwandtschaft zwischen der Schule Wang Yangmings und der Philosophie Kants. Dieses Motiv hat Mou Zongsan in seiner Interpretation Wang Yangmings weiterentwickelt. Zhang kann deshalb als ein wichtiges Vermittlungsglied zwischen den frühen Gedanken Liang Qichaos und dem modernen Neukonfuzianismus gelten.

Zuletzt noch eine Bemerkung zu Zheng Xin. Dieser nahm 1927 das Studium in Berlin auf und wechselte 1929 nach Jena, wo er bei dem Neukantianer Bruno Bauch (1877-1942) studierte. Das für seine Kant-Forschung repräsentative Werk ist *Darstellung der Lehre Kants*,³¹ dessen Bedeutung sich aus einer Bemerkung des Philosophen He Lin 賀麟 (1902-1992) erahnen lässt: „Dies ist wahrscheinlich das einzige wirklich fachmännische Buch zur kantischen Philosophie im damaligen China“.³²

28 Zhang Junmai, *Shehui zhuyi sixiang yundong gaiguan* 社會主義思想運動概觀 [Grundlinien der geistigen Bewegung des Sozialismus], Taipei: Zhang Junmai Xiansheng Jiangxuejin Jijinhui, 1978, S. 4f.

29 Carsun Chang, *The Development of Neo-Confucian Thought*, New York: Bookman Associates, 1957/1962.

30 Carsun Chang, *Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteen-Century China*, New York: St. John University Press, 1962.

31 *Kangde Xueshu* 康德學述, Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1946.

32 He Lin, *Kangde Heige'er zhexue zai Zhongguo de chuanbo: jianlun wo dui jieshao Kangde Heige'er zhexue de huigu* 康德、黑格爾哲學在中國的傳播 – 兼論我對介紹康德、黑格爾哲學的回顧 [Die Rezeption der kantischen und Hegelschen Philosophie in China: Mit einem Rückblick auf meine Untersuchungen

III. MOU ZONGSAN UND KANTS PHILOSOPHIE

Als wichtiger Repräsentant des Neukonfuzianismus hat zuerst Zhang Junmai die Verwandtschaft zwischen kantischer Philosophie und konfuzianischem Denken ernstgenommen. Einen im strengen Sinne philosophischen, systematisch angelegten Vergleich beider hat jedoch erst Mou Zongsan durchgeführt. In meinem Buch *Der Konfuzianismus im modernen China* habe ich Mou Zongsan ein Kapitel gewidmet, das nicht zufällig den Untertitel „Zwischen Konfuzianismus und Kantianismus“ trägt.³³

Mou hat sich erstmals in seinem zweibändigen Werk *Kritik des kognitiven Subjekts* (*Renshixin zhi pipan* 認識心之批判) eingehend mit der kantischen Philosophie auseinandergesetzt. Die beiden Bände sind aufeinanderfolgend in den Jahren 1956 und 1957 in Hongkong erschienen, jedoch bereits 1949 abgeschlossen und in Teilen veröffentlicht worden. Mou geht darin von Kants Analyse des Verstandesvermögens aus und verbindet diese unter anderem mit Bertrand Russells und Ludwig Wittgensteins Theorien der Mathematik und Logik. Nachdem das Buch lange vergriffen war, hat Mou bei Gelegenheit der Neuauflage (Taipei 1990) in einem neuen Vorwort seine Unzufriedenheit mit dem Buch bekundet. Er schrieb: „Der größte Fehler besteht darin, dass ich damals nur den logischen Charakter des Verstandes zu verstehen vermochte, nicht hingegen Kants System des „ontologischen Charakters des Verstandes“.“

Drei weitere Bücher Mous setzten sich direkt mit der kantischen Philosophie auseinander: *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* (*Zhide zhijue yu Zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學, 1971), *Erscheinung und Ding an sich* (*Xianxiang yu wuzhishen* 現象與物自身, 1975) sowie *Über das höchste Gut* (*Yuanshan lun* 圓善論, 1985). In *Intellektuelle Anschauung und chinesische Philosophie* geht er zunächst aus von Heideggers in *Kant und das Problem der Metaphysik* entfalteter Kant-Interpretation, um die Bedeutung von Begriffen wie „Erscheinung“, „Ding an sich“, „intellektuelle Anschauung“, „transzendentaler Gegenstand“ usw. zu klären. Mou meint sodann, dass Kant zwar der Menschheit die Fähigkeit zu intellektuel-

zur kantischen und Hegelschen Philosophie], in: ders., *Wushinian lai zhi Zhongguo zhexue* 五十年來中國之哲學 [Die chinesische Philosophie der letzten fünf Jahrzehnte], Shenyang: Liao'ning jiaoyu chubanshe, 1989, S. 101.

- 33 Ming-huei Lee, *Der Konfuzianismus im modernen China*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2001, S. 65ff. Vgl. auch Ming-huei Lee, „Mou Tsung-san und Kants Philosophie. Ein Beispiel für die Kant-Rezeption in China“, *Asiatische Studien*, 50. Jg. (1996), S. 85-92; ders., „Schöpferische Transformation der deutschen Philosophie. Am Beispiel der Rezeption des Begriffes des ‚Dinges an sich‘ bei Mou Zongsan“, in: Jürgen Wertheimer/Susanne Göbe (Hg.), *Zeichen lesen, Lese-Zeichen: Kultursemiotische Vergleiche von Leseweisen in Deutschland und China*, Tübingen: Stauffenburg, 1999, S. 499-513; siehe auch Kapitel 4 in diesem Band.

ler Anschauung abstreitet und sie allein Gott zuerkennt, hingegen die drei großen Lehrtraditionen chinesischer Philosophie, nämlich Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus, alle dem Menschen intellektuelle Anschauung zusprechen, um das, allein Menschen eigene, „unendliche Subjekt“ (wuxianxin 無限心) zu bestätigen.³⁴ Weiterhin behauptet Mou, dass jene „moralische Metaphysik“, die Kants philosophisches System in sich berge, ohne dass Kant sie jedoch hinreichend zu begründen vermochte, allein durch Anerkennung intellektueller Anschauung beim Menschen vollendet werden könne; Heideggers Fundamentalontologie, so meint er, sei dieser Aufgabe nicht gewachsen.

In *Erscheinung und Ding an sich* wendet sich Mou erneut der kantischen Trennung von Erscheinung und Ding an sich zu, um seine Konzeption einer „doppelten Ontologie“ zu begründen. In diesem Zusammenhang unterscheidet er auch zwischen „phänomenaler Ontologie“ und „noumenaler Ontologie“. Mou betont besonders, dass die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich bei Kant fragil und unvollendet geblieben sei, weil dieser dem Menschen intellektuelle Anschauung abgesprochen habe.

In *Über das höchste Gut* bezieht Mou sich auf Kants Problem des „höchsten Gutes“, um Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus je als Modi einer „vollkommenen Lehre“ (yuanjiao 圓教) darzustellen und damit zugleich das in der *Kritik der praktischen Vernunft* aufgeworfene Problem der Übereinstimmung von Glückseligkeit und Tugend zu lösen. Die drei genannten Werke bezeugen unverkennbar Mous Bestreben die kantische Philosophie als Vermittlungsinstanz zwischen chinesischer und westlicher Philosophie einzuführen. Es hat zudem in diversen Vorlesungen Ausdruck gefunden.

Darüber hinaus hat Mou Zongsan die wichtigsten Werke Kants aus dem Englischen ins Chinesische übersetzt. Zunächst sind seine Übersetzungen der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* unter dem Titel *Kants Moralphilosophie* (Kangde dedaode zhexue 康德的道德哲學, Taipei 1982) erschienen. Die Besonderheit von Mous Übersetzung der *Kritik der praktischen Vernunft* besteht in einer Fülle von Kommentaren, in denen er kantianische und konfuzianische Konzepte vergleicht, um deren Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszustellen. 1983 wurde eine unvollständige Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* (in der allerdings die „Transzendente Methodenlehre“ fehlt) publiziert. Schließlich folgt die zweibändige Übersetzung der *Kritik der Urteilskraft* (Taipei 1992 und 1993), der Mou eine umfangreiche Einleitung mit dem Titel „Problematik und Reflexion über das Prinzip der Zweckmäßigkeit als

34 „Gewissen“ (liangzhi 良知) oder „ursprünglicher Geist“ (benxin 本心) im Konfuzianismus, daoxin 道心 (wörtlich „Herz/Geist des Weges“) oder „metaphysische Weisheit“ (xuanzhi 玄智) im Daoismus, „wahrer beständiger Geist“ (zhenchangxin 真常心) im Buddhismus.

transzendentes Prinzip der ästhetischen Urteilskraft“³⁵ vorangestellt hat, in der er seine Zweifel an Kants Ästhetik formuliert.

Mou Zongsans Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie ist nicht diejenige eines Kantspezialisten, sein Augenmerk gilt vielmehr der Verbindung zwischen chinesischer (insbesondere konfuzianischer) und westlicher Philosophie. In der letzten seiner *Vierzehn Vorlesungen zum Brückenschlag zwischen chinesischer und westlicher Philosophie*, in der er den konzeptuellen Rahmen von Erscheinung und Ding an sich rekapituliert, finden sich aufschlussreiche Behauptungen wie etwa die folgende:

[...] die Verbindung zwischen westlicher und östlicher Philosophie ist einzig und alleine in diesem kantischen Rahmen möglich, alles andere ist abwegig. Dieser Rahmen passt zur Rede von „ein Geist eröffnet zwei Tore“ (*yixin kai ermen* 一心開二門) aus dem buddhistischen Klassiker *Die Erweckung des Glaubens zum grossen Fahrzeug* (*Dasheng qixin lun* 大乘起信論).³⁶

Um die Mou dabei vorschwebenden Verbindungspunkte zwischen konfuzianischem Denken und kantischer Philosophie weiter zu verdeutlichen, will ich nun in aller Kürze auf drei Aspekte von Mous Theorie näher eingehen: die Konzeption von „ein Geist eröffnet zwei Tore“, die Idee des „Primats der praktischen vor der theoretischen Vernunft“ sowie seinen Begriff einer „Ethik der Autonomie“.

Bekanntlich kommt in der kantischen Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich (bzw. Noumenon und Phänomenon) dem Moment des Dinges an sich die Bedeutung eines „Grenzbegriffs“ zu. Das Ding an sich verweist demnach auf eine für menschliches Wissen zwar unerreichbare, gleichwohl aber notwendig zu postulierende Sphäre.³⁷ Kants Begriff des Dinges an sich hat in der nachfolgenden deutschen Philosophie viel Diskussion und Zweifel ausgelöst.³⁸ Mou Zongsan teilt diese Zweifel und versucht den Begriff des Dinges an sich neu zu interpretieren, indem er ihn von einem faktischen Begriff in einen Begriff mit Wertgehalt umdeutet. Mou ist sich darüber im Klaren, dass Kant diese Auffassung so niemals vertreten hat, hält sie jedoch für vereinbar mit dem Geist der kantischen Philo-

35 „Yi hemudixing zhi yuanze wei shenmai panduanli zhi chaoyuede yuanze zhi yidou yu shangque“ 以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑竇與商榷.

36 Mou Zongsan, *Zhong Xi zhexue zhi huitong shisi jiang* 中西哲學之會通十四講 [*Vierzehn Vorlesungen zum Brückenschlag zwischen chinesischer und westlicher Philosophie*], in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werke des Herrn Mou Zongsan] (Taipei: Lianjing chuban gongsi, 2003), Bd. 30, S. 230; vgl. auch S. 95 u. 111.

37 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A254f./B310f. (A=1. Aufl. von 1781; B=2. Aufl. von 1787.)

38 Vgl. Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1935, § 41, S. 483-497.

sophie. Theoretischer Rückhalt für das mit Wertgehalt versehene Ding an sich sei nur möglich durch die Anerkennung eines allein Menschen eigenen freien „unendlichen Subjektes“, einer Art der intellektuellen Anschauung also, durch die das Ding an sich unmittelbar in unserem Bewusstsein zur Vergegenwärtigung kommt. Nachdem Mou den konzeptuellen Rahmen von Erscheinung und Ding an sich auf diese Weise neu interpretiert hat, setzt er ihn mit dem Wort „ein Geist eröffnet zwei Tore“ in Verbindung und sieht darin den gemeinsamen Rahmen chinesischer und westlicher Philosophie. Es ist dieser konzeptuelle Rahmen, der Mous Vergleiche zwischen chinesischer und westlicher Philosophie prägt. Entsprechend ist er der Auffassung, dass chinesische Philosophie im Verhältnis zur Erscheinungswelt eine negative Haltung einnimmt, im Verhältnis zum Ding an sich jedoch eine positive, während die kantische Philosophie umgekehrt der Erscheinungswelt gegenüber eine positive Haltung einnimmt, der Welt des Dinges an sich gegenüber jedoch eine negative.

Nun zum Primat der praktischen vor der theoretischen Vernunft. Die westliche Metaphysik vor Kant war im wesentlichen „spekulative Metaphysik“, das heißt eine auf spekulative Vernunft gegründete Metaphysik. Kant unterzieht diesen Typus von Metaphysik in der *Kritik der reinen Vernunft* einer umfassenden Kritik und lehnt jeglichen auf eine solche gestützten Beweis der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele sowie der Freiheit des Willens ab. In der „Transzendentalen Dialektik“ der *Kritik der praktischen Vernunft* allerdings spricht er von dem „Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“ und unternimmt eine auf die praktische Vernunft gestützte Neubegründung der Existenz Gottes, der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens als „Postulate“. Im Anschluss daran versucht Mou Zongsan nun Probleme des traditionellen Konfuzianismus hinsichtlich des Verhältnisses von Moral und Politik bzw. innerer Kultivierung und äußerer Regierung („innerer Heiligkeit“ [*neisheng* 內聖] und „äußerem Königtum“ [*waiwang* 外王]) zu lösen. Dabei geht es insbesondere um die Frage, warum in der konfuzianischen Tradition die Entwicklung von Demokratie und Wissenschaft ausgeblieben ist, mit anderen Worten, um die Frage nach der Möglichkeit eines „neuen äußeren Königtums“. Mou ist der Meinung, dass China in der Vergangenheit weder Demokratie noch Wissenschaft hervorgebracht hat, weil der Gebrauch der Vernunft weitgehend auf den Aspekt der praktischen Vernunft beschränkt geblieben, die theoretische Vernunft hingegen nicht hinreichend zum Ausdruck gekommen sei. Mithilfe von drei begrifflichen Gegensatzpaaren versucht er diese Auffassung zu erklären: in seinem Buch *Geschichtsphilosophie* (*Lishi zhexue* 歷史哲學) stellt er „synthetisch-rationalen Geist“ und „analytisch-rationalen Geist“ einander gegenüber; in dem Buch *Der Weg der Legitimation und der Weg des Regierens* (*Zhengdao yu zhidao* 政道與治道) spricht er von „funktionalem und strukturellem Ausdruck der Vernunft“ sowie von „inhaltlichem und extensivem Ausdruck der Vernunft“. Genaugenommen laufen die drei Begriffspaare auf ein und dieselbe Sache hinaus,

nämlich auf jene durch den Gegensatz von praktischer und theoretischer Vernunft gebildete vertikale Struktur, als die er die Konzeption von „ein Geist eröffnet zwei Tore“ deutet. Mou zufolge ist die chinesische Lehre der „inneren Heiligkeit“ ein Ausdruck praktischer Vernunft, während es jedoch zur Entwicklung von Wissenschaft und Demokratie weit mehr theoretischer Vernunft bedarf. Er hält deshalb eine bewusste „Selbstnegation“ des moralischen Subjekts seitens der inneren Heiligkeit für nötig, um mit dem erfolgreichen Einstieg in Demokratie und Wissenschaft der Aufgabe von Modernisierung wirklich gewachsen zu sein.

Abschließend ein Wort zur Ethik der Autonomie. Die kantische Ethik gilt als „Ethik der Autonomie“, weil in ihr die Autonomie des Willens das höchste Prinzip der Moral ist. In der kantischen Ethik impliziert die Rede von Freiheit des Willens zunächst, dass unser Wille sich unter das moralische Gesetz zu stellen hat und zweitens, dass unser Wille sich dieses moralische Gesetz selbst gibt. Ausgehend vom kantischen Begriff der Autonomie, interpretiert Mou Zongsan in *Das höchste Gut* Passagen aus dem sechsten Buch des *Mengzi*. Seiner Analyse zufolge repräsentiert Mengzis 孟子 (Menzius) Gegenspieler Gaozi 告子, der den Maßstab für das moralische Gesetz in der äußeren Welt verortet, einen heteronomen Standpunkt. Mengzi selbst hingegen, der diesen Maßstab im moralischen Subjekt (das heißt im „ursprünglichen Geist“ bzw. „Gewissen“) findet, repräsentiert den autonomen Standpunkt. Im „Autonome Moral und moralische Metaphysik“ überschriebenen einleitenden Teil zum ersten Band seines Hauptwerkes *Der Geist als Realität und die Menschennatur als Realität* (*Xinti yu xingti* 心體與性體) geht Mou ausführlich auf die Bedeutung von Autonomie bei Kant ein, um in der Auseinandersetzung mit Kant die Kriterien für seine systematische Analyse konfuzianischer Philosophie der Song- und Ming-Zeit zu gewinnen. Seiner Unterteilung in drei philosophische Linien gemäß bilden Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), Zhang Zai 張載 (1020-1077), Cheng Hao 程顥 (1032-1085) sowie Lu Xiangshan 陸象山 (1139-1193) und Wang Yangming 王陽明 eine Linie, eine zweite bilden Hu Hong 胡宏 (1100-1155) und Liu Zongzhou 劉宗周 (1578-1646), eine dritte sodann Cheng Yi 程頤 und Zhu Xi 朱熹. Mou vertritt nun die Auffassung, dass die erste und die zweite Linie die Position autonomer Moral innerhalb des Song-Ming-Konfuzianismus repräsentieren, deren Ursprünge auf Kongzi (Konfuzius), Mengzi, das Buch *Doktrin der Mitte* (*Zhongyong* 中庸) sowie die Kommentare zum *Buch der Wandlungen* (*Yijing* 易經) zurückgehen. Die dritte Linie repräsentiert demgegenüber die heteronome Moral. Der kritische Impetus dieser Interpretation lässt sich daran ermessen, dass Mou auf diese Weise Cheng Yi und Zhu Xi (die Gründerväter jenes orthodoxen Konfuzianismus, der bis zum Ende der Qing-Zeit tonangebend war), zu einer Nebenlinie degradiert.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Mou Begriffe und Strukturen kantischer Philosophie dem konfuzianischen Denken nicht einfach hermeneutisch überstülpt, beide vielmehr auf philosophischer Ebene kritisch ver-

gleicht und typologisch unterscheidet. Mous hermeneutische Arbeit ist deshalb im emphatischen Sinne eine philosophische.

IV. CHINESISCHER MARXISMUS UND KANTS PHILOSOPHIE

Vor 1949 konnte die chinesische Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie bereits beachtliche Ergebnisse vorweisen und hat Kantspezialisten wie Zheng Xin hervorgebracht. Die kommunistische Machtübernahme von 1949 und der Aufstieg des Marxismus zur offiziellen Ideologie markieren jedoch auch auf diesem Gebiet einen Wendepunkt. Nicht nur in Politik und Ökonomie, auch auf dem Gebiet der Wissenschaft orientierten sich die chinesischen Kommunisten am sowjetischen Vorbild. Eine vom sowjetischen Theoretiker Andrey A. Zhdanov (1896-1948) vorgelegte Definition von „Philosophiegeschichte“ avancierte zum unhintergehbaren Dogma der gesamten Human- und Sozialwissenschaften. Zhdanov schreibt:

Wissenschaftliche Philosophiegeschichte ist die Geschichte von Entstehung und Entwicklung der Keime materialistischer Weltanschauung sowie ihrer Gesetze. Der Materialismus ist aus dem Kampf mit dem Idealismus hervorgegangen, deshalb ist die Geschichte der Philosophie die Geschichte des Kampfes zwischen Materialismus und Idealismus.³⁹

Aus diesem Dogma hat ein Stab von kommunistischen Ideologen sodann die folgenden vier Regeln abgeleitet:

1. Seit es eine Klassengesellschaft gibt, ist der gesellschaftliche Überbau geprägt vom Kampf zwischen dem Weg des Materialismus und dem Weg des Idealismus.
2. Der materialistische Weg steht für den Vorteil der progressiven, im Aufstieg begriffenen Klasse in einer Zeit des Fortschritts, der Idealismus steht für den Vorteil der reaktionären, im Untergang befindlichen Klasse in einer Zeit des Rückschritts.
3. In der Klassengesellschaft gehört jeder Philosoph, Schriftsteller, Künstler oder Politiker entweder dem materialistischen oder dem idealistischen Lager an und ringt um den Vorteil für seine jeweilige Klasse; einen Mittelweg gibt es nicht.

39 Zitiert nach: Zhai Zhicheng 翟志成, „Ridannuofu de xianjing“ 日丹諾夫的陷阱 [Zhdanovs Falle], in: ders., *Dangdai xinruxue shilun* 當代新儒學史論 [Untersuchungen zur Geschichte des zeitgenössischen Neukonfuzianismus], Taipei: Yunchen wenhua shiye gongsi, 1993, S. 312.

4. Die Geschichte der Klassengesellschaft ist die Geschichte vom Kampf des unentwegt um den Sieg ringenden materialistischen Weges mit dem idealistischen Weg.⁴⁰

Unter dem Einfluss dieses Dogmas kann man sich das Schicksal der dem idealistischen Lager zugerechneten kantischen Philosophie leicht ausmalen.

Zwischen 1949 und 1970 hat sich dahingehend innerhalb der philosophischen Szene des chinesischen Festlands nicht viel bewegt. Einzige Ausnahme bildet die kurze Phase der „Hundert-Blumen-Kampagne“ aus dem Jahr 1956. Am 26. Mai dieses Jahres veröffentlichte der Leiter der kommunistischen Propagandaabteilung Lu Dingyi 陸定一 folgende Stellungnahme: „Das Volk hat die Freiheit, nicht nur den Materialismus, sondern auch den Idealismus zu propagieren. Solange es nicht konterrevolutionär ist, sind alle frei sowohl den Materialismus als auch den Idealismus zu propagieren. Auch die Debatte zwischen beiden ist frei“. Bald nach der Verkündung dieser neuen Politik begann in der philosophischen Szene der Ruf nach der „Öffnung des Idealismus“ laut zu werden. Bekannte Gelehrte wie He Lin, Feng Youlan 馮友蘭 (1895-1990), Zhu Guangqian 朱光潛 (1897-1986), Zheng Xin und Ren Jiyu 任繼愈 (1916-2009) begannen eine gerechte Beurteilung des Idealismus durch die Philosophie zu fordern. Diese bescheidene Forderung ist allerdings in der anschließenden „Bewegung gegen Rechts“ mit aller Macht unterdrückt worden. Der die philosophische Forschung auf dem chinesischen Festland beherrschende Dogmatismus sollte schließlich mit der Kulturrevolution seinen Höhepunkt erreichen.

Aus den genannten Gründen hat sich von 1949 bis in die späten 70er Jahre kein nennenswerter Dialog zwischen kantischer Philosophie und Marxismus entwickelt. Erst Li Zehous 李澤厚 (1930-) *Kritik der kritischen Philosophie – Darstellung und Bewertung Kants*⁴¹ markiert einen ernstlichen Versuch in diese Richtung. Veröffentlicht kurz nach dem Ende der Kulturrevolution und damit in einer Zeit politischer Öffnung, das heißt in einer Situation, in der es galt, die herrschende geistige Leere zu füllen und neues Wissen aufzusaugen, fiel dieses Buch auf fruchtbaren Boden. Innerhalb kurzer Zeit wurden 30.000 Exemplare verkauft. In Nachwort zur zweiten Auflage (1984) gibt Li Zehou einen Einblick in Hintergründe und Motivation des Buches. Zunächst gesteht er ein, aufgrund unzureichender Deutschkenntnisse sein Buch auf Grundlage englischer Übersetzungen geschrieben zu haben, das von daher eher eine „Amateurdarbietung“ sei, denn das Werk eines Kant-Spezialisten. Den motivationalen Antrieb für dieses Unternehmen beschreibt er wie folgt:

40 Ebd.

41 Li Zehou, *Pipan zhexue de pipan – Kangde shuping* 批判哲學的批判 – 康德述評, Beijing: Renmin chubanshe, 1979.

Da war zunächst mein enthusiastisches Interesse für die marxistische Philosophie. Als ich jedoch sehen musste, wie der Marxismus bis zur Unkenntlichkeit entstellt wurde, verspürte ich den Wunsch, kantische Philosophie und Marxismus-Forschung miteinander zu verbinden. Weil die marxistische Philosophie sich einerseits aus der Transformation Kants und Hegels entwickelt hat und andererseits Kants Philosophie auf die moderne Wissenschaft und Kultur einen bedeutenden Einfluss ausgeübt hat, wollte ich die Frage nach der Kritik Kants, der Aufhebung Kants und der Anknüpfung an Kant stellen (mitsamt der Verbindung zu moderner Wissenschaft und westlicher Philosophie), um einige theoretische Fragen zu klären, sowie darüber nachzudenken, wie Marxistische Philosophie verteidigt und weiterentwickelt werden könnte.⁴²

Li Zehous „Kritik“ der kantischen Philosophie ist genaugenommen eine „Rekonstruktion“ im Sinne von Jürgen Habermas. Dieser schreibt in *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, „Rekonstruktion“ bedeute weder „Restauration“ noch „Renaissance“, vielmehr, „dass man eine Theorie auseinandernimmt und in neuer Form wieder zusammensetzt, um das Ziel, das sie sich gesetzt hat, besser zu erreichen“.⁴³

Es ist nicht leicht die wesentlichen Gedanken dieses mehr als vierhundertseitigen Buches zu skizzieren. Glücklicherweise hat Li Zehou 1981, auf einer Konferenz zum 200. Jahrestages des Erscheinens der *Kritik der reinen Vernunft*, einen Vortrag mit dem Titel „Kants Philosophie und Thesen zur Grundlegung der Subjektivität“ (*Kangde zhexue yu jianli zhutixing lungang* 康德哲學與建立主體性論綱) gehalten, in dem er seine Position auf gedrängtem Raum darstellt. Es ist vor allem dieser Text, dem die folgende Zusammenfassung zugrunde liegt.⁴⁴

Li Zehous Rekonstruktion der kantischen Philosophie kreist um den Begriff der Subjektivität. Er geht von der Frage „Was ist die menschliche Natur?“ aus und wendet sich zunächst gegen Auffassungen der menschlichen Natur als „Klassencharakter“, als „Animalität“ und als „Sozialität“. Seiner eigenen Definition zufolge „dürfte menschliche Natur die wechselseitige Durchdringung von Sinnlichkeit und Vernunft, die Vereinigung von Naturalität und Sozialität sein“.⁴⁵ Wäre die menschliche Natur bloße Naturalität, gäbe es keine Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt. Deshalb gilt Li Zehou menschliche Natur als der innere Aspekt von Subjektivität. Inhalt und Bedeutung von Subjektivität erklärt er wie folgt:

42 Li Zehou, *Pipan zhexue de pipan – Kangde pingshu*, Taipei: Sanmin shuju, 1996, S. 465.

43 Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1976, S. 9.

44 Dieser und andere Aufsätze zum Thema finden sich in Li Zehou, *Wode zhexue tigang* 我的哲學提綱 [Meine philosophischen Thesen], Taipei: Sanmin shuju, 1996.

45 Ebd., S. 101.

Der Begriff der Subjektivität umfasst in Inhalt und Bedeutung zwei Doppelungen. Die erste Doppelung ist: sie hat eine äußere, d.h. handwerklich-soziale Struktur und eine innere, d.h. kulturell-psychologische Struktur. Die zweite Doppelung ist: sie hat den Charakter menschlicher Kollektivität (diese wiederum lässt sich nach Gesellschaft, Zeitalter, Volk, Klasse, Schicht, Gruppe usw. unterscheiden) und den Charakter körperlich-geistiger Individualität.⁴⁶

Für Li Zehou besteht die Bedeutung von Kants Transzendentalphilosophie in der Hervorhebung des Problems der Subjektivität, das er sodann, sich an den drei großen Kritiken Kants orientierend, aus erkenntnistheoretischer, ethischer und ästhetischer Perspektive diskutiert.

Die kantische Erkenntnistheorie versteht Raum und Zeit (als Formen der sinnlichen Anschauung) sowie die Kategorien (als reine Verstandesbegriffe) als apriorische Erkenntnisformen. Diese interpretiert Li Zehou zweifellos im Sinne des historischen Materialismus als Produkte der praktischen Tätigkeit des Gebrauchs und der Herstellung von Werkzeugen. Er betont sogar: „Nachdem Praxis die historische Konkretion von Gebrauch und Schaffung von Werkzeugen sowie von materieller Produktion als ihren Grundaspekt verloren hatte, wurde die Entwicklung in Richtung von Voluntarismus und subjektivem Idealismus möglich“.⁴⁷

Moralischer Maßstab der kantischen Ethik ist der alle realen Bedingungen transzendierende, rein formale kategorische Imperativ. Anerkennend bemerkt Li Zehou dazu: „Im Vergleich zur utilitaristischen Ethik rührt die kantische weit tiefer an das Wesen von Moral; sie rührt an den Kern des Handelns menschlicher Subjektivität und an die Bedeutsamkeit einer Aufrichtung der Willensstruktur durch moralische Erziehung“.⁴⁸ Zur Erläuterung greift er allerdings auf den dialektischen Materialismus zurück:

Kants Erklärung [des kategorischen Imperativs] ist eine idealistische. Aus der Perspektive der praktischen Philosophie anthropologischer Ontologie betrachtet, ist sein Wert und seine Bedeutung jedoch eine andere: er ist die Forderung an individuelle Praxis, den Willen der Subjektivität aufzurichten, er ist die Forderung an das Individuum Pflicht und Verantwortungsgefühl für Existenz und Entwicklung der gesamten Menschheit zu übernehmen. Solches Verantwortungsgefühl und moralisches Handeln ist die Willensstruktur (psychologische Form) menschlicher Subjektivität, die oberflächlich betrachtet den konkreten Nutzen einer Zeit, einer Gesellschaft, eines Volkes transzendiert und als apriorisches Vermögen erscheint, in Wirklichkeit jedoch nichts anderes ist als ein Ergebnis der Geschichte, ein Produkt der Gesellschaft.⁴⁹

46 Ebd., S. 119.

47 Ebd., S. 106.

48 Ebd., S. 110.

49 Ebd., S. 109.

In der *Kritik der Urteilskraft* erläutert Kant das Wesen des Schönen durch das transzendente Prinzip der „Zweckmäßigkeit der Natur“ und lässt darin die Welt der Natur und die Welt der Freiheit miteinander kommunizieren. Li Zehou bemerkt dazu:

Das Schöne als Form der Freiheit ist die Einheit von Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit, ist Humanisierung der äußeren Natur oder humanisierte Natur. Das Ästhetische, als mit dieser Form der Freiheit korrespondierende psychologische Struktur, ist die Verflechtung von Sinnlichkeit und Vernunft zu einer Einheit, ist die Humanisierung der inneren Natur der Menschheit bzw. humanisierte Natur. Es ist das höchste Ergebnis menschlicher Subjektivität, ist hervorragendster Ausdruck menschlicher Natur. Hier sedimentiert sich das Menschliche (als historische Totalität) zum Individuellen, das Rationale zum Sinnlichen, das Gesellschaftliche zum Natürlichen. Die ursprünglich zur Animalität gehörenden Sinnesorgane werden auf natürliche Weise humanisiert und die natürliche psychologische Struktur und Eigenart wird verwandelt in das Menschliche.⁵⁰

Für Li Zehou ist diese Einheit nichts anderes als der von der antiken chinesischen Philosophie so genannte Zustand der „Einheit von Mensch und Himmel (Natur)“ (*tian ren heyi* 天人合一),⁵¹ wobei er damit natürlich eine im Rahmen des historischen Materialismus verstandene „Einheit von Mensch und Himmel“ meint.

Wie ist Li Zehous „Rekonstruktion“ der kantischen Philosophie zu beurteilen? An dieser Stelle kann ich nur eine kurze kritische Bemerkung machen. Für Kant ist die Freiheit des moralischen Subjekts der wahre Ausdruck von „Praxis“, diese Freiheit ist jedoch in keiner Weise an Erfahrung gebunden und transzendiert jegliche historischen Umstände und sozialen Bedingungen. Li Zehou jedoch hält solche Praxis für „idealistisch“. Indem er „Praxis“ im Sinne des historischen Materialismus von der Tätigkeit des Gebrauchs und der Erzeugung von Werkzeugen her versteht, gibt er der kantischen Auffassung von Praxis eine fundamentale Wendung. Eine solche „Rekonstruktion“ ist wie das Abfüllen von marxistischem Wein in kantische Schläuche. Neben bloß formalen Ähnlichkeiten sind große inhaltliche Differenzen nicht zu verkennen.

V. CHINESISCHER LIBERALISMUS UND KANTS PHILOSOPHIE

Politisch sind Liberalismus und Marxismus in China zwar Todfeinde, gleichwohl waren sie sich bisher enig im Widerwillen gegenüber dem Deutschen Idealismus. Die von beiden Seiten dafür vorgebrachten Gründe

50 Ebd., S. 113.

51 Ebd., S. 114.

sind allerdings sehr verschieden. Von der Ablehnung des Deutschen Idealismus durch den Marxismus war im vorherigen Abschnitt bereits die Rede; um diejenige des chinesischen Liberalismus zu verstehen, ist es nötig sich den Hintergrund des kalten Krieges zu vergegenwärtigen.

Nach dem zweiten Weltkrieg wandte sich eine Gruppe von liberalistischen Denkern der Frage nach den geistigen Ursprüngen des Totalitarismus zu, einmal um die Gründe für das Entstehen von Nazismus und Faschismus zu untersuchen, zum anderen um sich der kommunistischen Bedrohung entgegenzustellen. Berühmte Vertreter dieser Gruppe sind Jacob Leib Talmon (1916-1980), Karl R. Popper (1902-1994) und Isaiah Berlin (1909-1997). Bei Talmon findet sich die Unterscheidung zwischen zwei Traditionen der Demokratie im neuzeitlichen Europa: die eine beginnt mit Jean-Jacques Rousseau und führt über dessen Anhänger unter den französischen Denkern zur Französischen Revolution, wird sodann vom Deutschen Idealismus (insbesondere von Hegel) aufgenommen, verlängert sich hin zu Marx und Engels, um schließlich in die kommunistische Revolution zu münden; die andere beginnt mit John Locke und reicht von den liberalistischen Denkern Englands bis zu den amerikanischen Gründervätern, um den Grundstein der demokratischen Verfassungsordnung dieser beiden Staaten zu bilden. Die erste Tradition ist demnach eine der „totalitären Demokratie“ bzw. des „politischen Messianismus“, die zweite hingegen eine der „liberalen Demokratie“. ⁵² Poppers *Open Society and Its Enemies* (1945) versucht die Ursprünge des Totalitarismus in den Schriften von Platon, Hegel und Marx nachzuweisen. In dem Buch *Four Essays on Liberty* (1969) diskutiert Berlin den Begriff der „historischen Unvermeidbarkeit“, um sich davon ausgehend gegen die historische Teleologie bei Hegel, Marx und anderen zu wenden; darüber hinaus führt er die Unterscheidung zwischen positiver und negativer Freiheit ein, ⁵³ um positive Freiheit im Namen von negativer Freiheit zurückzuweisen. Negative Freiheit bedeutet dabei, dass „ich nicht von anderen gehindert werde zu tun, was ich sonst tun könnte“, während positive Freiheit mit dem Wunsch assoziiert ist, „dass mein Leben und meine Entscheidungen von mir abhängen und nicht von irgendwelchen äußeren Kräften“. ⁵⁴ Der Hauptgrund für Berlins Bevorzugung der negativen gegenüber der positiven Freiheit besteht darin, dass negative Freiheit nur die Ebene des Handelns betrifft, gegenüber Wertentscheidungen Neutralität bewahrt und weil sie in ihrer Bedeutung klar ist, zu „Grundrechten“ aufgelistet und mithin nicht leicht verdreht werden kann. Positive Freiheit hingegen hat notwendig mit Wertinhalten und Zielentscheidungen zu tun, gegebenenfalls sogar mit me-

52 Vgl. Jacob Leib Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, London: Secker & Warburg, 1952 und *Political Messianism: The Romantic Phase*, London: Secker & Warburg, 1960.

53 Isaiah Berlin: „Two Concepts of Liberty“, in ders., *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 1969, S. 118-172.

54 Ebd., S. 122, 131ff.

taphysischen Fragen (z.B. der Frage der Willensfreiheit) und bietet deshalb dem Totalitarismus mancherlei Gelegenheit aus ideologischen Gründen in die Handlungsfreiheit der Bürger einzugreifen.

In den 1950er Jahren fand eine bemerkenswerte Debatte zwischen Vertretern des modernen Neukonfuzianismus (Xu Fuguan 徐復觀 [1903-1982], Tang Junyi 唐君毅 [1909-1978], Mou Zongsan u.a.) und solchen des chinesischen Liberalismus (Yin Haiguang 殷海光 [1919-1969], Zhang Foquan 張佛泉 [1908-1994] u.a.) statt. Im Zentrum stand das Verhältnis von traditioneller chinesischer Kultur und demokratischer Politik. Der Streitpunkt war keineswegs das Verhältnis zur Demokratie an sich, denn beide Seiten waren sich im Prinzip darüber einig, dass China das im Westen entwickelte System parlamentarischer Demokratie einführen sollte. Trotz dieser gemeinsamen Überzeugung gingen die Auffassungen hinsichtlich der philosophischen Grundlagen von Demokratie jedoch stark auseinander. Kurz gesagt: der Neukonfuzianismus stand unter dem tiefen Einfluss des Deutschen Idealismus, während die Liberalen sich an der Tradition des klassischen anglo-amerikanischen Liberalismus orientierten. Die Neukonfuzianer vertraten die Auffassung, dass politische Freiheit moralische Freiheit voraussetze, bzw. dass negative Freiheit positive Freiheit voraussetze. Sie erkannten die Differenzierung zwischen Moral und Politik an, ohne jedoch die völlige Trennung der beiden Welten zu akzeptieren. Sie waren bereit zu akzeptieren, dass politische Freiheit und moralische Freiheit nicht vermischt werden sollten, und dass demokratische Politik nicht allein auf moralische Freiheit gegründet werden könne. Sie lehnten jedoch einen sich von dieser moralischen Grundlage abschneidenden Liberalismus ab, der für Freiheit und Menschenrechte allein auf politischer Ebene eintritt. Ein solcher Liberalismus erschien ihnen wurzellos und deshalb ungeeignet zur Abwehr von und zum Widerstand gegen den Totalitarismus. Unter dem Einfluss der Tradition des klassischen anglo-amerikanischen Liberalismus lehnten die Liberalen Taiwans moralische Freiheit als Grundlage politischer Freiheit ab. In seinem Buch *Freiheit und Menschenrechte* (*Ziyou yu renquan* 自由與人權) diskutiert Zhang Foquan den Unterschied zwischen positiver (oder formaler) und negativer (oder materialer) Freiheit. Dieses Buch ist 1953 erschienen, fünf Jahre vor der Erstveröffentlichung von Isaiah Berlins berühmtem Aufsatz „Two concepts of Liberty“,⁵⁵ wobei der Grund für Zhangs Ablehnung positiver Freiheit demjenigen Berlins verblüffend ähnelt.

Liberalistische Untersuchungen zu den Ursprüngen des Totalitarismus im Westen richten ihre kritische Spitze in der Regel gegen Hegel, weniger gegen Kant. Die taiwanischen Theoretiker des Liberalismus richten ihre Kritik hingegen pauschal gegen den Deutschen Idealismus, dem sie selbstverständlich auch Kants Philosophie zuordnen. So schreibt Yin Haiguang bei-

55 Berlin hat erstmals am 31.10.1958 einen Vortrag mit diesem Thema gehalten; vgl. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life*, New York: Metropolitan Books, 1998, S. 225ff.

spielsweise in der liberalistischen Zeitschrift *Ziyou Zhonguo* 自由中國 (Freies China) vom ersten Mai 1958:

Die metaphysischen Kulturalisten nehmen Hegels [dialektischen] Entwicklungsprozess, halten sich an Fichtes Solipsismus, betonen das subjektive Bewusstsein, nehmen Kants Konzepte, mischen Kongzi und Mengzi unter und stellen sich borniert auf die Reste von Volkssitten, um die „Substanz chinesischer Gelehrsamkeit“ zu verteidigen. Nach Auffassung dieser Leute ist gegen den „Gebrauch“ der westlichen Gelehrsamkeit nichts einzuwenden, weil es sich dabei um etwas „Äußerliches“ handelt, um ein Kleidungsstück, das sich wechseln lässt, ohne dass die Würde Schaden nimmt. Wenn wir jedoch sagen, dass das Problem mit dem zu tun hat, was einer im Kopf hat, also an den Kern der Konstitution seiner Persönlichkeit rühren und seine Würde Schaden zu nehmen droht, so wird er wild und entwickelt mit Sicherheit einen „Mechanismus der Selbstverteidigung“. Schriften der letzten Jahre, die sich gegen das Denken der Vierer-Mai-Bewegung richten und die kulturelle Tradition betonen, sind allesamt keine Produkte des Wissens, sondern die eines solchen psychologischen Mechanismus.⁵⁶

Das Wort von den „metaphysischen Kulturalisten“ bezieht sich offensichtlich auf die Neukonfuzianer, insbesondere Tang Junyi und Mou Zongsan, Ersterer so stark von Hegel beeinflusst wie Letztere von Kant. Ob für Hu Shi 胡適 (1891-1962) aus der ersten Generation des chinesischen Liberalismus oder für Yin Haiguang und Zhang Foquan aus der zweiten, für alle ist der Deutsche Idealismus einschließlich Kants mit dem Verdacht des Totalitarismus behaftet.

Die abschätzige Haltung der chinesischen Liberalen gegenüber dem Deutschen Idealismus ändert sich erst mit Vertretern der dritten Generation wie Lin Yü-sheng 林毓生 (1934-) und Chang Hao 張灝 (1937-). Bei letzterem findet sich folgende Bemerkung: „Der Deutsche Idealismus führt nicht notwendigerweise zu einer Ideologie des Totalitarismus, ebenso wenig führt der Neukonfuzianismus, der philosophische Ideen mit dem Deutschen Idealismus teilt, notwendigerweise zu einer solchen politischen Ideologie“.⁵⁷

An diesem Meinungswandel ist wohl die Entwicklung innerhalb der anglo-amerikanischen politischen Philosophie seit den 1970er Jahren nicht ganz unbeteiligt. 1971 erschien John Rawls Hauptwerk *A Theory of Justice*, dessen Verteidigung des Liberalismus die Perspektive der kantischen Philosophie als Quelle des Liberalismus präzise vor Augen führt. Folglich richtet sich die kommunitaristische Kritik an Rawls philosophischen Grundannah-

56 Yin Haiguang, „Genzhe wusi de jiaobu qianjin“ 跟著五四的腳步前進 [In den Fußstapfen der Vierer-Mai-Bewegung fortschreiten], *Ziyou zhonguo* 自由中國 [Freies China], Band 18, Nr. 9 (1.5.1958), S. 272.

57 Chang Hao, *You'an yishi yu minzhu chuantong* 幽暗意識與民主傳統 [Das Bewusstsein des Dunklen und die Tradition der Demokratie], Taipei: Lianjing chubanshe, 1989, S. 221.

men, wie sie etwa Michael J. Sandel in seinem Buch *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) vorgetragen hat, sogleich auch direkt gegen Grundannahmen der kantischen Philosophie. Eine solche Verbindung von kantischer Philosophie und Liberalismus war für chinesische Liberalen der ersten und zweiten Generation schlicht unvorstellbar.

VI. SCHLUSSBEMERKUNG

Die chinesische Kant-Rezeption ist bereits mehr als ein Jahrhundert alt. In meiner Darstellung habe ich deren Geschichte in drei Phasen eingeteilt. In der ersten Phase stützte sich die Rezeption der kantischen Philosophie weitgehend auf japanische Übersetzungen, prominente Beispiele sind Kang Youwei, Liang Qichao und Zhang Taiyan. Ihr Verständnis der kantischen Philosophie ist deutlich von dem Versuch einer „Amalgamierung“ geprägt, in dem jene nach Möglichkeit in Begriffen traditioneller chinesischer Philosophie interpretiert wird (insbesondere in konfuzianischen und buddhistischen Begriffen). Zu Beginn des Versuchs einer Kultur, ein von außen kommendes Denken aufzunehmen, ist das ein natürlicher Weg, wohl auch ein notwendiger. Ein solcher hermeneutischer Modus lässt sich nicht nur am Beispiel der Frühphase chinesischer Rezeption des Buddhismus von der späten Han- bis zur Wei- und Jin-Zeit (ca. 1.-5. Jahrhundert n.Chr.) beobachten, sondern ebenso anhand der patristischen Interpretation des Christentums in Begriffen der griechischen Philosophie zwischen dem 1. und 8. nachchristlichen Jahrhundert. In der zweiten Phase beginnt die direkte Auseinandersetzung mit den deutschen Originaltexten, geprägt von Intellektuellen wie Cai Yuanpei, Zhang Junmai und Zheng Xin, die selbst in Deutschland studiert haben. Die Kant-Rezeption schreitet damit vom amalgamierenden Modus zu einer „komparativen Forschung“ fort, die vor dem Hintergrund der spezifischen Situation Chinas eigene Interpretationen entwickelt. Die dritte Phase ist geprägt von der Auseinandersetzung zwischen Marxismus, Liberalismus und Neukonfuzianismus. Letztere haben sich nach der kommunistischen Machtübernahme und der mit dieser einhergehenden Vorherrschaft des Marxismus auf dem chinesischen Festland vor allem in Taiwan, Hongkong und dem Westen weiterentwickelt. Aufgrund ihrer theoretischen Besonderheiten wie aufgrund historischen Umstände hat das Verhältnis dieser drei Strömungen zur kantischen Philosophie eine sehr verschiedene Richtung genommen.

Philosophisch ist die Nähe der kantischen Philosophie zum Neukonfuzianismus sicherlich am größten. Schon bei Liang Qichao und Zhang Junmai taucht sie im Ansatz auf, um sodann im philosophischen Denken Mou Zongsans auf das Niveau eines echten philosophischen Dialogs gehoben zu werden. Demgegenüber waren ein zur Ideologie erstarrter Marxismus und die kantische Philosophie auf dem chinesischen Festland einander lange wie Feuer und Wasser. Ein sinnvoller Dialog war ausgeschlossen. Erst Ende der

1970er Jahre und im Zuge einer neuen „Politik der Öffnung“ schlägt Li Zehou *Kritik der kritischen Philosophie* die ersten Funken des Dialogs aus diesem Verhältnis. Aus meiner Sicht ist dieses Buch jedoch weit eher geprägt vom Charakter „freien Assoziierens“, denn von dem des Dialogs, ganz zu schweigen von einer ernsthaften „Kritik“. Was nun den Liberalismus in Taiwan betrifft, so betrachtet dieser, unter dem Einfluss des kalten Krieges, den Deutschen Idealismus als einen geistigen Ursprung des Totalitarismus. Wenn auch Kants Philosophie ihm nicht ganz gleichgültig gewesen sein mag, wurde sie zumindest kein Gegenstand ernsthafter Forschung. Die Debatte der 1950er Jahre zwischen Neukonfuzianern und Liberalen in Taiwan und Honkong hat die unterschiedliche Haltung der beiden Seiten zur kantischen Philosophie deutlich hervortreten lassen. Vor diesem Hintergrund ist Rawls *A Theory of Justice* nicht nur ein Beispiel für den Dialog zwischen Liberalismus und kantischer Philosophie, wie für deren Möglichkeit, eine geistige Quelle des Liberalismus abzugeben, sie bietet zudem eine nachträgliche Bestätigung für die theoretische Ausrichtung des Neukonfuzianismus in dieser Hinsicht.

Zheng Xin schreibt im Vorwort zu seinem Buch *Darstellung der Lehre Kants*: „Die Überwindung Kants kann zu einer neuen Philosophie führen, die Missachtung Kants führt jedoch nur zu schlechter Philosophie“. In der Geschichte der neueren westlichen Philosophie nimmt Kants Philosophie einen besonderen Platz ein, weil keiner seiner Nachfolger, egal welcher Richtung, ihn völlig umgehen konnte und gezwungen war, in irgendeiner Weise zu den von Kant aufgeworfenen philosophischen Problemen Stellung zu nehmen. Unter den drei großen Denkströmungen im modernen China ist bisher einzig der Neukonfuzianismus zu einer wirklichen Auseinandersetzung mit den Problemen der kantischen Philosophie in der Lage gewesen. Marxismus und Liberalismus waren demgegenüber lange in ihren politischen Ideologien befangen und von daher unfähig die Bedeutung der kantischen Philosophie angemessen zu würdigen. Seit den 1970iger Jahren zeichnet sich jedoch eine Wende zum Positiven ab, auf deren Ergebnisse wir gespannt sein dürfen.