Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 50 (1996)

Heft: 1

Artikel: Eine Kritik der chinesischen Zivilisation

Autor: Billeter, Jean François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147239

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

EINE KRITIK DER CHINESISCHEN ZIVILISATION

Jean François Billeter, Genève

Ich möchte von einem Unbehagen ausgehen, das ich als Sinologe empfinde. Ich möchte versuchen, es in Worte zu fassen, zu verstehen und — möglicherweise — zu überwinden. Es handelt sich dabei nicht um eine rein private Angelegenheit, denn dieses Unbehagen ist heute, glaube ich, in weiten Teilen der Sinologie, ja in Teilen der Öffentlichkeit fühlbar.[1]

Das Fachwissen über Chinas Gegenwart und Vergangenheit hat in den letzten Jahrzehnten auf vielen Gebieten bedeutend zugenommen, aber ohne herkömmliche Chinabilder in der Öffentlichkeit massgeblich zu verändern. Es hat, genauer gesagt, gewisse überholte Vorstellungen aufgelöst, aber kaum zur Bildung von neuen Auffassungen beigetragen. Eine gewisse Ratlosigkeit in unserer Einstellung gegenüber China, eine (meist uneingestandene) Enttäuschung haben sich eingestellt. Haben sich nicht viele gebildete Europäer seit zwei oder drei Jahrhunderten von einer besseren Kenntnis der chinesischen Zivilisation und ihrer Geschichte eine wesentliche Bereicherung, ja Veränderung unseres Verständnisses nicht nur Chinas, sondern der Geschichte und des Menschen überhaupt versprochen? Wie kommt es, dass heute, wo sich das sinologische Wissen in Fachkreisen auf nie dagewesene Weise vermehrt, keine solche Wirkung zu verzeichnen ist?

Ich möchte diese Ratlosigkeit zu erklären versuchen und dabei von meiner eigenen Erfahrung ausgehen. Als ich zuerst mit chinesischen Dingen in Berührung kam und später China und die Chinesen selbst entdeckte,

1 Dieser Vortrag wurde im November 1995 im Rahmen der von der Universität Zürich und der Eidgenössischen Technischen Hochschule organisierten Ringvorlesung *Ostasien* gehalten. Es sei erwähnt, dass die kurze Darstellung der chinesischen Geschichte, die seinen zentralen Teil bildet, sich in einem anderen Vortrag wiederfindet, den ich Ende September in Genf gehalten habe. Dort steht er im Zusammenhang einer anderen Problematik, der Integration Chinas in die zukünftige Weltgesellschaft. Der Genfer Vortrag ist in *Incertaine planète. Rencontres internationales de Genève 1995* (La Baconnière, Neuchâtel, 1996) zu finden. Im gleichen Band ist ein Vortrag des Pariser Soziologen Raymond Boudon zu lesen, den ich als einen wertvollen Beitrag zur Frage betrachte, die ich hier stelle, die des Werturteils (*Valeurs universelles et relativisme culturel*).

hatte ich das beglückende Gefühl, eine andere Art menschlichen Ausdrucks, ja eine andere Art des Menschseins zu entdecken. Es eröffnete sich die Möglichkeit, mir diese neue Art des Menschseins anzueignen, mich dadurch — wenigstens teilweise — von der angelernten, nicht frei gewählten Art des Menschseins zu lösen und dadurch zu einem höheren Grad der subjektiven Freiheit zu gelangen. Ich glaube, dass *mutatis mutandis* bei den meisten Sinologen ein solcher Anstoss ausschlaggebend gewesen ist. Es scheint mir aber, dass das erste Staunen und die anfänglichen Erwartungen, die damit verbunden waren, in den meisten Fällen später verloren gingen und heute in verstärktem Mass verloren gehen.

Es lohnt sich, auf die Gründe dieses Phänomens kurz einzugehen. Bis etwa in die Mitte unseres Jahrhunderts bestand die Aufgabe der wenigen Sinologen, die es in Europa gab, zur Hauptsache darin, über Chinas Gegenwart und Vergangenheit zu informieren. Praktisch war es ihre Aufgabe, ein Wissen, das in China schon bestand, in etwas adaptierter Form dem europäischen Publikum zu vermitteln. Es war eine wichtige Aufgabe, und keineswegs immer eine einfache. Dass das in China entwickelte Wissen nicht darauf angelegt war, Fragen von Europäern über China zu beantworten, konnte zunächst nicht ins Gewicht fallen. Für hermeneutische Fragen, für grundsätzliche Auseinandersetzungen war die Zeit nicht reif.

Seit der Mitte des Jahrhunderts hat sich eine neue Situation entwikkelt. Die Sinologen unternahmen es mehr und mehr, Methoden, Begriffe und Theorien der westlichen Geistes- und Sozialwissenschaften auf chinesische Daten anzuwenden. Es stellt sich nun heraus, dass sie das oft in unkritischer Weise getan haben, d.h. ohne sich über die Relevanz dieser Begriffe und Theorien sowie über die mit ihnen einhergehende Aufteilung in getrennte Disziplinen genügend Fragen gestellt zu haben. Das Ergebnis war (und ist) nur zu oft, dass in vorprogrammierte begriffliche Apparate chinesischer Stoff eingegeben wird, der am anderen Ende entsprechend normiert und formatiert, ja manchmal bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet, wieder herauskommt. Das Ringen um akademische Anerkennung, das einer immer härteren Konkurrenz unterworfen ist, verstärkt diese Tendenz. Die Begegnung mit dem Fremden ist wiederum vereitelt.

Leider kommt aus China keine Kritik, weil dieselben Theorien — mit einer gewissen zeitlichen Verschiebung — nun auch dort Mode werden und zu denselben Ergebnissen führen. Dort wird die Lage noch dadurch kompliziert, dass ein wesentlicher Teil des geistes- und sozialwissenschaftli-

chen Wortschatzes im Chinesischen aus Neubildungen besteht, die Ende des letzten Jahrhunderts oder am Anfang unseres Jahrhunderts, zunächst meist in Japan, aufgrund von westlichen *termini* geschaffen wurden, heute aber nicht mehr als solche kenntlich sind. Die Folge ist, dass die heutigen chinesischen Intellektuellen die Erschliessung ihrer eigenen Gegenwart und Vergangenheit, meist ohne sich dessen bewusst zu sein, mit Begriffen betreiben, deren Herkunft völlig ausserhalb ihrer Tradition liegt. Die begriffliche Verwirrung ist gross und sitzt tief. Daher rührt, dass die abendländische Sinologie, wenn sie sich verirrt, sich kaum rettende Kritik aus China erhoffen kann. Es gibt vorderhand in China keine eigenständige intellektuelle Tradition mehr, mit der sie in ein fruchtbares Spannungsverhältnis treten könnte. Auch hier fehlt eine wirkliche Begegnung mit dem Anderen.

Daher rührt zunächst, glaube ich, das Unbehagen mancher Sinologen. Sie begannen mit einem Aufbruch in eine lockende Welt und bleiben am Ende Gefangene der eigenen. Hier und da schlägt diese Enttäuschung um in Unmut, oder führt gar zu Überheblichkeit gegenüber chinesischen Kollegen. Vom anfänglichen Staunen bleibt kaum etwas übrig. Das persönlich Empfundene, Erfahrene wird nicht verarbeitet, es befruchtet die wissenschaftliche Arbeit nicht. Daher die oft zu beobachtende Situation: einerseits die Sinologen vom Fach, die sich kaum je in persönlicher Weise über China äussern, andererseits Reisende, Journalisten und Schriftsteller, die sich frei aussprechen, oft sinnreich und treffend, aber meist ohne das Wissen und die Bildung, die das natürliche Fundament ihrer entsprechenden Aussagen über europäische Geschichte und Kultur bilden. Ein gewisses unausgesprochenes Unbehagen in der Öffentlichkeit ist ein weiterer Ausdruck dieser misslichen Lage.

Lange habe ich mich vergeblich bemüht, sei es auch nur für mich, so einfache Frage zu beantworten, wie etwa: Was soll uns die chinesische Tradition hier in Europa letztlich bedeuten? Was sollen wir uns von ihr versprechen? Welchen Wert hat sie für den gebildeten Menschen in religiöser, philosophischer, intellektueller, moralischer, politischer Hinsicht? Was kann ich letzten Endes dazu aussagen? Ich sehe hier und da Ansätze zur fundierten Beantwortung solcher Fragen, insbesondere in der jüngeren französischen Sinologie. Heute möchte ich einen eigenen Ansatz vorschlagen.

Mein Ausgangspunkt ist eine Feststellung, eine schlichte Erfahrungstatsache: ich fühle mich erst als freien (ganzen) Menschen, wenn ich die Freiheit habe, und auch ausübe, Werturteile zu fällen und diesen Werturteilen entsprechend zu handeln.

Eine weitere Erfahrungstatsache ist für mich die folgende: ein lebendiges Verhältnis zur Tradition, in der ich stehe, habe ich erst, wenn ich innerhalb dessen, was sie mir anbietet, gewisse Vorbilder, Einstellungen, Auffassungen, Werte gewissen anderen vorziehe und mein Eigen mache, und die anderen unterordne oder verwerfe; wenn ich also innerhalb des vorgegebenen Rahmens Stellung nehme. Das soll nicht heissen, dass ich über Alles und Jedes in dieser Tradition eine Meinung haben muss, sondern dass ich in gewissen, für mich wichtigen Fragen einen persönlichen Entscheid treffe, Selbstbestimmung ausübe.

Ein dritte Feststellung ist, dass ich Freude habe, wenn ich einem Chinesen begegne, der in derselben Weise innerhalb seiner Tradition Selbstbestimmung ausübt und mir sagt, was er darin für gut hält und was nicht. Ich habe dann das Gefühl, ein ganzer Mensch mit einem ganzen Menschen zu sein.

Die Frage ist nun, warum ich diese Freiheit in der Beurteilung, die eine wesentliche Freiheit ist, nicht auch auf die chinesische Tradition anwenden soll. Der Schriftsteller Lu Xun (1881-1936) sagte, dass Chinesen mit Europäern, die alles an der chinesischen Kultur bewundern, nichts anfangen können.[2] Es versteht sich von selbst, dass ich auch hören möchte, was mein chinesischer Gesprächspartner über mich und meine Tradition zu sagen hat.

Die relativistische Auffassung, laut der es keine kulturell neutralen Wertmassstäbe gibt, noch geben kann, und somit Werturteile einer Kultur nicht auf eine andere angewendet werden dürfen, ist heute in den Sozialwissenschaften vorherrschend und gilt auch in Teilen der öffentlichen Meinung als *politically correct*: man soll über die Werte der Anderen nicht diskutieren. Meines Erachtens ist diese Auffassung letztlich nicht haltbar, denn ohne freie Diskussion über Werte ist politisches, ja soziales Leben, zumindest in einer offenen Gesellschaft, nicht möglich. Denn was sind Werte? Es sind letzte Kriterien, wonach ich handle, insbesondere in ex-

2 S. *Werke*, herausgegeben von W. Kubin. Unionsverlag, Zürich: 1994; Bd. 5, S. 294 und folgende.

tremen Situationen, und über die ich, am besten vorher schon, mich mit den Anderen einige.

Das Gute am Relativismus ist, dass er die Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheit der Wertmassstäbe und auf die Funktion verschiedener Wertmasstäbe in verschiedenen Gesellschaften lenkt. Ungenügend ist er, weil er dort stehenbleibt.

Mancher von uns hat erfahren, dass das tatsächliche Verhalten in einer fremden Gesellschaft oft von Werten bestimmt wird, die er nicht teilt, die er vielleicht verwirft, die aber für die Mitglieder der anderen Gesellschaft sinnvoll sind. Mancher von uns hat entdeckt, dass die Werte, auf die *wir* uns absolut verlassen, in der fremden Gesellschaft unbekannt sind oder anders verstanden werden und dass das eigene Verhalten, manchmal eben dort, wo wir es für moralisch bedeutend halten, missverstanden wird. Ich halte diese Erfahrung für menschlich ausserordentlich wichtig. Sie ist eine Erfahrung der Hilflosigkeit in den letzten Dingen, eine moralische Krise, die gedanklich schwer zu meistern ist und die wir dadurch zu bewältigen versuchen, dass wir den Anderen verurteilen, ihn zu bekehren versuchen — oder unter Umständen uns selbst bekehren.

Um eine solche Krise nicht nur pragmatisch, sondern auch intellektuell zu überwinden, ist es glaube ich notwendig, sich und den Anderen als geschichtliche Wesen zu erkennen. Man muss sich zu der Erkenntnis durchringen, dass Werte geschichtlich sind, dass sie in der Geschichte stehen, dass sie in der Geschichte geschaffen wurden, kurz: dass sie menschliche Erfindungen sind. Meine Werte sind für mich absolut, weil ich mich in letzter Instanz nach ihnen richte — aber sie stehen deshalb nicht über der Geschichte. Erst dieser Schritt macht es für mich möglich, die Tradition, in der ich stehe, als eine besondere Tradition zu verstehen, und in ein dialektisches Verhältnis mit einer anderen besonderen Tradition zu bringen, z.B. mit der chinesischen.

Aber ist es denn möglich, zu einem einheitlichen Verständnis einer "Tradition" zu gelangen? Kann man "China" definieren, ich meine: das spezifisch Chinesische verstehen, so wie es in der Geschichte entstanden ist und sich im Empfinden, Verhalten, Denken der (meisten) Chinesen ausdrückt? Auf diese alte Frage sind so viele übereilte, oberflächliche, oft ideologisch motivierte Antworten geliefert worden, dass die Frage selbst in Verruf gekommen ist und fast nicht mehr gestellt werden darf. Sie bleibt

aber in den Köpfen gestellt, sie ist eine bedeutsame Frage — die in China seit einem Jahrhundert hitzig diskutiert wird.

Bis heute wurde meiner Meinung nach aus zwei Gründen keine befriedigende Antwort geliefert: mangels genügender Kenntnisse, und weil die Frage nicht in geeigneter Weise gestellt wurde. Unter den heutigen Bedingungen kann sie kaum in geeigneter Weise gestellt werden, weil die Aufteilung in Disziplinen uns den Blick auf etwas Wesentliches verbaut — ich meine den Blick auf die *innere Einheit* von Werten, Handlungsweisen, sozialen Beziehungen, Institutionen, Verteilung und Ausübung der Macht innerhalb einer Gesellschaft oder einer Kultur. Es gibt in diesen Dingen nie eine widerspruchslose Einheit, aber doch soviel Einheit, dass wir bedenkenlos von *einer* Gesellschaft, *einer* Kultur oder *einer* Zivilisation sprechen, und das mit gutem Grunde tun.

Dieser Blick fürs Ganze einer Gesellschaft, d.h. für die Komplexität des Ganzen und für seine Geschichtlichkeit, findet sich in hohem Grade bei Montesquieu (1698-1755). Ich könnte auch Wang Fuzhi (1619-1692) zitieren, der darin Montesquieu ebenbürtig ist. Heute ziehe ich es aber vor, mich auf Spinoza (1632-1677) zu berufen.

Im *Tractatus theologico-politicus* (1670) unternimmt er es, das Verhältnis von Religion und Politik, von religiöser Autorität und politischer, aber auch philosophischer Freiheit zu klären. Zu diesem Zweck untersucht er das historische Material, das im *Alten Testament* enthalten ist. Im 17. Kapitel erwähnt er die chronische Unfügsamkeit der Juden und fragt sich, woraus sie sich erkläre. Sie aus dem "Volkscharakter" der Juden zu erklären, sei kindisch, sagt er, denn:

> Die Natur schafft nicht Völker, sie schafft nur (natürliche) Individuen. Diese (natürlichen) Individuen unterscheiden sich alsdann durch die Verschiedenheit ihrer Sprachen, ihre ererbten Gesetze und Sitten. Erst durch sie — ich meine seine Gesetze und Sitten — kommt jedes Volk zu seinen besonderen Eigenschaften, seiner eigenen Daseinsweise und seinen eigenen Vorstellungen.[3]

3 Haec [i.e. natura] sane nationes non creat, sed individua, quae quidem in nationes non distinguuntur nisi ex diversitate linguae, legum et morum receptorum; et ex his duobus, legibus scilicet et moribus, tantum oriri potest, quod unaquaeque natio singulare habeat ingenium, singularem conditionem et denique singularia praejudicia.

Diese Aussage hat die Schärfe, die dem ganzen Denken Spinozas eigen ist: die Vorstellungen, die Daseinsweise, die besonderen Eigenschaften eines Volkes sind letztlich durch seine Sitten und Gesetze, mit anderen Worten: durch seine soziale und politische Verfassung bestimmt. Und diese Verfassung ist in jedem Falle eine rein menschliche Einrichtung. Spinoza hat die Kühnheit, das im *Alten Testament* selbst aufzuzeigen. Nachdem Moses auf dem Berg Sinai dem Herrn begegnet war, sagt Spinoza, besass er über sein Volk eine unumschränkte Macht und hätte diese Macht später ungeteilt an einen Nachfolger weitergeben können. Anstatt dessen verfügte er, dass sie nach ihm aufgeteilt werden sollte in eine königliche und in eine priesterliche Macht. Der König sollte Macht über die Stämme des jüdischen Volkes haben, aber nicht gleichzeitig, Zugang zu Gottes Wort. Umgekehrt sollten sich die Priester an Gott richten können, aber keine politische Macht ausüben. Moses erfand die Gewaltenteilung und gab damit den Juden eine Verfassung, die ihnen einen hohen Grad an Freiheit garantierte und erklärt, warum sie seither wiederholt so mutig für ihre Unabhängigkeit gekämpft haben. Aber warum finden wir in ihrer Geschichte so viele unheilvolle Episoden? Spinoza denkt wiederum politisch. Die von Moses entworfene Verfassung war in ihrem Prinzip vorbildlich, erklärt er, aber nicht in allen ihren feineren Bestimmungen vorsichtig genug, so dass es später wiederholt dazu kam, dass die Priester auf die Politik Einfluss nahmen oder gar die politische Macht ergriffen, was zum Unheil führte. In seinem Verständnis ist die gesamte jüdische Geschichte letztlich durch diese Problematik bestimmt — nicht nur in ihren politischen, sondern auch in ihren moralischen und religiösen Aspekten.

Ich bin überzeugt, dass er soweit gegangen ist, die Idee Gottes — die monotheistische Gottesauffassung — also die Auffassung, dass die Autorität in ihrem Prinzip *eine* sei, moralischer Natur sei und über jeglicher menschlicher Gewalt stehe — als eine Erfindung Moses zu verstehen, es aber nicht gewagt hat, diesen Gedanken auszusprechen — wie es zum Beispiel in jüngster Zeit der Historiker des alten Nahen Ostens, Jean Bottéro, in *La naissance de Dieu* [4] getan hat. Meines Erachtens ist aber die Einsicht, dass die monotheistische Idee eine ausserordentlich kluge und wirk-

4 *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien.* Paris, 1986.

same — also in gewissem Sinne *wahre* — Erfindung Moses (und vielleicht Anderer um ihn) gewesen ist, unsichtbar im *Tractatus* enthalten.

Als ich dieses Werk und insbesondere die zitierte Stelle las, fragte ich mich, wie Spinoza die alte chinesische Geschichte behandelt hätte, wenn er sie gekannt hätte. Im Folgenden möchte ich, gleichsam als Gedankenexperiment, den Versuch unternehmen, eine solche Darstellung zu entwerfen.

In der frühen Geschichte Chinas fallen zwei besondere Momente auf. Der eine ist die Gründung des Kaiserreiches durch Qin Shihuang im Jahre 221 vor unserer Zeit, der andere, etwa 800 Jahre zuvor, die Errichtung des Königtums der Zhou, eines Regimes, das mit unserem mittelalterlichen Lehnswesen gemeinsame Züge aufweist, aber auf einen Anhieb, innerhalb kurzer Zeit und von oben nach unten erschaffen wurde und von Anfang an eine bemerkenswerte Organisation besass, die die chinesische Zivilisation in entscheidender Weise geprägt hat und in einigen ihrer Züge noch in der heutigen sozialen und politischen Verfassung Chinas sichtbar ist.

Die meisten heutigen Historiker, sei es in China selbst oder ausserhalb, betrachten diese zwei entscheidenden Momente hauptsächlich als *politische* Ereignisse. Das hindert sie meines Erachtens daran, deren wirkliche Tragweite zu ermessen und somit gewisse wesentliche Züge der chinesischen Geschichte insgesamt zu erfassen. Denn diese Momente sind nicht nur in der Geschichte der politischen Institutionen bestimmend gewesen: sie haben die ganze chinesische Kultur in ihren grundlegenden Strukturen bestimmt. Sie haben diese Strukturen recht eigentlichen *geschaffen*, sie haben der chinesischen Zivilisation ihre innersten Ordnungsprinzipien geliefert. Sie entsprechen in ihrer historischen Bedeutung der Erfindung des Monotheismus durch Moses, die die Geschichte des jüdischen Volkes, des Christentums und Europas bis auf den heutigen Tag so entscheidend bestimmt hat, oder der Erfindung der Demokratie in Athen. Von diesen Momenten, insbesondere vom früheren dieser Momente müssen wir ausgehen, wenn wir die chinesische Zivilisation in ihrer Einheit erfassen und in der Logik ihrer historischen Entwicklung verstehen wollen. Ich möchte den ersten dieser beiden Momente kurz beschreiben.

Die königliche Dynastie des Zhou wurde infolge eines Aufstandes gegen die vorhergehende Dynastie der Shang gegründet. Der erste Zhou-König besiegte die Shang, weil er sich der Unterstützung von mächtigen Verbündeten versichert hatte. Nach seinem Sieg musste er den Preis für

ihren Beistand bezahlen. Er belehnte sie und bemühte sich zudem, seine vorübergehende Allianz mit ihnen in eine dauerhafte Ordnung zu verwandeln. Er und seine Berater lösten diese Aufgabe auf bemerkenswerte Weise. Sie deuteten die Beziehungen des Königs zu seinen Verbündeten in Verwandtschaftsbeziehungen um: sie wurden — nicht in einem übertragenen, sondern im tatsächlichen Sinne — zu Brüdern; fortan bestanden zwischen diesen Brüdern hierarchische Beziehungen und der König übte Macht über die anderen aus, weil er der ältere Bruder war. Dadurch wurden sowohl der Vorrang des Königs als der Zusammenhalt der Gemeinschaft in sehr wirksamer Weise befestigt.

Die Gründer der Zhou-Dynastie begnügten sich nicht damit. Um den Bestand der neuen Ordnung zu sichern, bestimmten sie, nach welchen Regeln die neu verteilten Privilegien in Zukunft übertragen werden sollten. Da abzusehen war, dass die neu gebildete aristokratische Familie anwachsen und sich vermehren würde, und dass die eben geschaffene Ordnung dadurch gefährdet würde, gestalteten sie die neue Struktur in der Weise, dass sie sich im Prinzip ausdehnen konnte, ohne je in Unordnung zu geraten. Sie erfanden ein Verwandtschaftssystem, das mehrere Zehn, ja mehrere Hundert (theoretisch sogar mehrere Tausend) Verwandte aus mindestens vier Generationen verbinden konnte, ohne dass jemals unter zwei Angehörigen die Frage des Vorrangs im Unklaren belassen würde. Sie schufen ein System von Verwandtschaftsbezeichnungen, durch das sich die Stellung jedes Einzelnen in dieser allgemeinen Hierarchie eindeutig bestimmen liess. Die Schaffung dieses Systems ist ohne Zweifel eine der grossen Leistungen des menschlichen Geistes.

Die Errichtung der Zhou-Dynastie war ein Moment der Kristallisierung. Die damals (etwas vor dem Jahr 1000) entstandene Ordnung findet sich danach, in mehr oder minder verwandelter Form, durch die gesamte chinesische Geschichte hindurch. Ich möchte im Folgenden einige Eigenschaften dieser Ordnung hervorheben.

Sie ist ein politisches System und ein Verwandtschaftssystem in Einem. Die Gründer der Zhou-Dynastie bedienten sich eines hierarchisierten Verwandtschaftssystem, um ein politisches Herrschaftssystem zu etablieren. Ihr Verwandtschaftssystem eignete sich dafür, weil es von Anfang an für diesen Zweck konzipiert wurde. So erklärt es sich, dass, als sich später dieses Verwandtschaftssystem nach und nach auf die gesamte Gesellschaft ausdehnte, sich allgemein die Vorstellung aufdrängte, dass die Familie ih-

rem Wesen nach ein durch und durch hierarchisiertes Gebilde sei, dass sie ihrem Wesen nach eine Machtstruktur sei und dass zwischen der Macht in der Familie und der politischen Macht eine natürliche Homologie bestehe. Daher haben die Begriffe, die wir uns vom "Staat", vom "Politischen", vom "Öffentlichen" im Gegensatz zum "Privaten" usw. bilden, in der chinesischen Tradition keinen Platz — oder haben einen anderen Sinn.

Um den Zusammenhalt der Aristokratie noch besser abzusichern, richteten die Gründer der Zhou-Dynastie einen Ahnenkult besonderer Art ein, der aus einer Reihe von kleineren und grösseren Riten bestand, die, je nach Würde des angerufenen Ahnen, kleinere oder grössere Versammlungen einschlossen. Diese Riten zeigten jedem Teilnehmer sinnfällig, welche Stellung er zu einer gegebenen Zeit in der aristokratischen Hierarchie einnahm. Sie setzten jederzeit die jüngeren Teilnehmer unter die Autorität der älteren und die jüngeren Linien unter die Autorität der älteren Linien — denn unter allen Umständen war nur der Älteste, beziehungsweise der Älteste aus der ältesten Linie befugt, sich an den Ahnen zu richten. Dadurch wurden die Ältesten zu notwendigen Vermittlern, dadurch wurde ihre Macht fast absolut. Sie waren recht eigentlich die Priester, und so erklärt es sich, warum sich in China, weder unter der Zhou-Dynastie noch später, nie eine Priesterschaft entwickelte. Priester gab es, aber es waren Berater in Fragen des Rituals, die man hier und da heranzog; sie bildeten niemals einen gesonderten Stand, sie traten nie an die Stelle der Ältesten im Kult. Damit hängt zusammen, dass in China der Gegensatz des "Heiligen" und des "Profanen" nie die Schärfe annahm, die wir kennen, dass den Familienbeziehungen hingegen eine gewisse religiöse Dimension innewohnt.

Man hat oft bemerkt, dass vom Beginn der Zhou bis in die jüngste Vergangenheit die Staatsverfassung in China ausnahmslos monarchisch gewesen ist. Sie ist es auf eine besondere Weise gewesen. Während diesen drei Jahrtausenden ist die Monarchie in China eine *logische* Notwendigkeit gewesen, weil die gesamte gesellschaftliche Wirklichkeit als hierarchisch aufgefasst wurde. Mit besonderer Deutlichkeit ist das im konfuzianischen Denken sichtbar, wo nicht das Individuum oder die Person die grundlegende menschliche Wirklichkeit bildet, sondern die hierarchisierte Assoziation von zwei Personen — eines Herrschers und seines Ministers etwa, oder eines Vaters und seines Sohnes, eines älteren und eines jüngeren Bruders, eines Mannes und seiner Frau. Solche Paare waren das eigentlich Wirkliche. Das Menschliche war im Wesen hierarchisch. Gleichheit war

schlechtweg nicht vorstellbar. In der aristokratischen Hierarchie, die ich eben beschrieben habe, konnte sich ein Fall von Gleichheit unmöglich ereignen. Es ist diese systematisierte Ungleichheit, die die Monarchie in China nicht zu einer Möglichkeit unter anderen, sondern zu einer logischen Notwendigkeit gemacht hat. Dieser kleine Einblick zeigt schon, dass das von den ersten Zhou gegründete System nach Kategorien organisiert war, die ihm eigen waren, und dass wir es nicht verstehen können, solange wir in den unseren denken.

Worin bestand aber die Rolle des Zhou-Königs? Da das System, über das er herrschte, darauf angelegt war, sich selbst zu regulieren und zu perpetuieren, genügte es im Prinzip, dass er seinen rituellen Obliegenheiten nachkam. Das genügte, um den reibungslosen Ablauf aller anderen rituellen Handlung und, *ipso facto*, des gesamten politischen und gesellschaftlichen Lebens zu garantieren, das dem Ablauf der Jahreszeiten oder dem Umlauf der Planeten gleichgesetzt wurde. Seine Handlungen waren rituell, hatten mit Willen oder Willkür nichts zu tun. Auf diese Weise entstand eine Auffassung der Machtausübung, die in der Folge der chinesischen Geschichte eine grosse Rolle gespielt hat und sich von der unseren — oder *den* unseren — sehr unterscheidet.

Wenn irgendwo eine Störung auftrat, war es die Aufgabe des Herrschers, das harmonische Funktionieren des Ganzen baldmöglichst wieder herzustellen. Dafür besass er ein uneingeschränktes Eingriffsrecht. Alle hierarchischen Stellungen waren seinem Dekret unterworfen, er konnte sie ausnahmslos und ohne weiteres Vorgehen widerrufen und Gewalt anwenden, um sich Gehorsam zu verschaffen. Unter solchen Umständen konnte ihm nichts entgegenstellt werden — weder Blutsbande noch irgendein juristisches, moralisches oder religiöses Prinzip. Seine Macht war in solchen Fällen keiner (göttlichen oder anderen) Transzendenz untergeordnet. Wenn er eingriff, war er selbst die Transzendenz. Diese zweite Auffassung der Machtausübung scheint mit der ersten unvereinbar, aber der Widerspruch ist nur scheinbar.

Die Machtergreifung durch die Zhou und ihre Verbündeten hatte auch andere Folgen. Es geschah zum ersten Mal, dass Sieger ihre Macht über die Besiegten institutionalisierten und es unternahmen, ihrer Herrschaft Dauer zu verleihen. Die Gründer der Zhou-Dynastie schufen zu diesem Zweck eine Gesellschaftsordnung, die in zwei Sphären geteilt war: die höhere, die der Aristokratie, in sich durch eine raffinierte Hierarchie und ei-

ne genaue Verteilung der Privilegien, durch Familienbande und religiöse Riten gefestigt — und die untere, die der unterworfenen Gemeinschaften, durch soziale Organisation, Gebräuche und Religion untereinander stark unterschieden. Solange sie den Machtanspruch der Zhou anerkannten, konnten sie leben, wie sie wollten. Wiederum begnügten sich die Zhou nicht damit, ihre Herrschaft *de facto* auszuüben. Sie schufen eine Ordnung, die zur Grundlage der chinesischen Zivilisation wurde und die Weltanschauung, ja die Kategorien des chinesischen Denkens prägte. Um es vereinfacht und mit uns vertrauten Begriffen auszudrücken: von da an stellte die obere, einheitliche und dominierende Sphäre den Bereich des *Einen* und des *Allgemeinen* dar; die untere, uneinheitliche, in sich aufgeteilte und dominierte Sphäre den Bereich des *Vielen* und des *Besonderen*. Die chinesischen Begriffe, die dieses Verhältnis ausdrücken, sind "Himmel" und "Erde" (*tian di*) oder, abstrakter, *yang* und *yin* — oben der "Himmel" oder das *yang*, das prinzipiell einheitlich ist und vereinheitlichend wirkt, unten die "Erde" oder das *yin*, das Uneinheitliche, das von sich aus zum Chaotischen tendiert und auf die Dauer nur bestehen kann, wenn es von oben vereinheitlicht wird. Meines Erachtens kann man diese Kategorien nur verstehen, wenn man sie als sozio-politische Kategorien begreift.

Mir scheint, dass man noch nicht genügend ermessen hat, wie tief die chinesische Zivilisation in ihren Institutionen, d.h. ihren politischen und sozialen Einrichtungen, ihren Vorstellungen, ihrem Denken durch diese Teilung in zwei Sphären geprägt worden ist — in zwei Sphären, die in ständig bewegtem Widerspiel aufeinander einwirken.

Durch diese paradigmatische Darstellung soll keineswegs der historische Charakter der chinesischen Vergangenheit geleugnet werden. Ich bin im Gegenteil überzeugt, dass es uns erst aufgrund eines derartigen Paradigmas gelingen wird, Chinas geschichtliche Erfahrung nach ihren eigenen Kategorien zu verstehen. Ich glaube, dass wir erst dann verstehen werden, wie sich in der Vergangenheit wiederholt, nach technologischen, ökonomischen und sozialen Umwälzungen, erneut Ordnungen herausgebildet haben, die eben deshalb chinesischer Prägung waren, weil sie auf dieser Zweiteilung beruhten. Grob umrissen waren es drei grosse historische Ordnungen: das aristokratische Königtum der Zhou, das von Qin Shihuang begründete bürokratische Kaiserreich und das "empire mandarinal" der

Tang- und, mehr noch, der Song-, Ming- und Qing-Dynastien.[5] Das heutige Regime hat dieselben Grundlagen. Die Kommunistische Partei hat, einmal mehr, die traditionelle Aufteilung der Gesellschaft in zwei Sphären vorgenommen, diesmal aber unter Beimischung bolschewistischer und anderer Elemente westlicher Herkunft, woraus eine (bisher labile) Mischform entstanden ist, deren Zukunft nicht gesichert ist. Die grosse Frage ist, ob die Marktwirtschaft, die sich seit fünfzehn Jahren in China entwickelt, dieser dreitausendjährigen Zweiteilung ein Ende bereiten wird oder nicht.

Ich habe kurz dargestellt, wie die chinesischen Herrscher ihre Macht auf die alte aristokratische, auf die spätere bürokratische Hierarchie und noch später auf die "hiérarchie mandarinale" ausgeübt haben. Ich muss nun erklären, wie sie die untere Sphäre beherrscht haben. Seit dem Beginn der Zhou bis heute ist ihr Verhalten praktisch dasselbe gewesen. Es bestand darin, die beherrschten Gemeinschaften nach ihren eigenen Gepflogenheiten leben zu lassen und nur darauf zu achten, dass keine ethnische, religiöse oder andere soziale Gruppe (oder Klasse) eine Vormachtstellung gegenüber anderen erlangte. Wenn sich eine solche Situation herausbildete, schwächten sie diese Gruppe (oder Klasse), indem sie nach dem Prinzip *divide et impera* vorgingen und in ihrer Mitte Zwietracht stifteten oder andere Gruppen stärkten. Es ist kein Zufall, dass seit alter Zeit das Wort 權 *quan*, das verschiebbare Gewicht einer Laufwaage, dazu benutzt wurde, die Idee der "Macht" (der politischen Macht) auszudrücken: die Macht wurde als eine Regulierung der (Gleich)gewichte aufgefasst. Nicht nur nach aussen richteten sich die chinesischen Herrscher nach dem Grundsatz *divide et impera*, sie taten es auch nach innen: sie herrschten stets über ihre Untertanen, indem sie sie teilten. Und jedesmal, wenn in der unteren Sphäre eine Gruppe mächtig genug wurde, um ihren Regulierungsmassnahmen zu widerstehen, gingen sie mit Gewalt gegen sie vor. Ihr Ziel war dabei immer dasselbe, nämlich

5 Das Königtum der Zhou von etwa -1000 bis -500, das bürokratische Kaiserreich von -221 bis +220 und wiederum ab +581. Das "empire mandarinal" (ich gebrauche diesen französischen Ausdruck, weil es im Deutschen keine entsprechende Bezeichnung für diese Gesellschaftsform gibt) hat während der mittleren Tangzeit (8. Jahrhundert) begonnen, sich herauszubilden, ist zur Songzeit (960-1279) zur Blüte gelangt und hat unter der Mingzeit (1368-1644) und der Qingzeit (1644-1911) weiterbestanden.

ihre Bewegungsfreiheit zurückzugewinnen und erneut souverän die "Gleichgewichte zu regulieren". Anders ausgedrückt war es stets ihr Ziel, die "Transzendenz der Macht" wiederherzustellen.

Aus dieser Kunst der Machtausübung erklärt sich sowohl das, was wir am Tun und Lassen der chinesischen Machthaber von gestern und heute bewundern, als auch das, was uns daran wenig behagt. Wiederholt verstanden sie es, einem riesigen Reich über ein, zwei oder drei Jahrhunderte den inneren Frieden zu sichern. Zu anderen Zeiten nahmen sie einen erstaunlichen Grad von Unordnung hin, weil die Wirren ihre Bewegungsfreiheit mehr förderten als einschränkten. In gewissen kritischen Situationen gingen sie mit unerbittlicher Gewalt gegen ihre eigenen Untertanen vor. Wenn sie scheiterten und eine Dynastie zusammenbrach, führte der darauffolgende Krieg letzten Endes immer dazu, dass eine zentrale Macht der alten Art wiederhergestellt wurde. Das heutige Regime unterscheidet sich darin nicht von den früheren.

Um alle diese historischen Daten in ihrem Zusammenhang zu verstehen, müssen wir meiner Meinung nach grundsätzlich annehmen, dass die Macht in China bisher nicht *politischer* Natur, sondern *strategischer* Natur gewesen ist. Und wir müssen dabei nicht an unseren Begriff des Strategischen denken, sondern an den chinesischen. In der chinesischen Auffassung ist es nicht das Ziel der Strategie, einen Feind zu zerstören oder unschädlich zu machen, sondern Einfluss auf ihn zu nehmen, mit möglichst beschränkten Mitteln eine möglichst unmerkliche Kontrolle auf ihn auszuüben und dadurch eine Herrschaft durch Gewalt überflüssig zu machen. Eine solche Auffassung war in China natürlich, weil die Strategie sich zur Hauptsache dort nicht auf den Kampf zwischen gleichgestellten Mächten bezog, sondern auf die Beherrschung einer vielgestaltigen, bewegten Wirklichkeit durch eine übergeordnete, unabhängige Instanz. Gleich zu Beginn der Zhou-Dynastie drängte sich diese Auffassung des Strategischen auf, und zwar nicht nur als eine praktische Notwendigkeit; sie wurde zur grundlegenden gedanklichen Kategorie schlechthin und ist es bis heute geblieben. Was wir "Politik" nennen, ist in China stets in diesem Rahmen gedacht worden.

Man soll sich nicht scheuen, der Aussage, wonach diese Auffassung des Strategischen die grundlegende Kategorie des chinesischen Denkens bildet, ihre volle Tragweite zu geben. Es scheint mir nicht übertrieben zu sagen, dass das zu Anfang der Zhou geschaffene System zur Matrix

wurde, in der sich nach und nach vieles Wichtige herausgebildet hat: sowohl spezifisch chinesische Vorstellungen über Macht und eine spezifische Kunst der Machtausübung als auch, allgemeiner, gewisse spezifischen Auffassungen von Ordnung schlechthin, vom Handeln, vom handelnden Subjekt und von der Wirklichkeit, auf die es einwirkt. Diese Kategorie des Strategischen, die sich mehr oder minder in fast allen Ausdrucksformen des chinesischen Geistes wiederfindet, namentlich in seinen philosophischen und religiösen Lehren, ist auch die Grundlage der chinesischen Sitten und Gesetze. Alle Teile einer Gesellschaft müssen sich zu einem Ganzen fügen. Aus dem Zusammenspiel der Teile ergibt sich, wie Montesquieu sagte, "un esprit général qui est propre à chacune (chaque société) et la distingue de toutes les autres". Der "esprit général", der für China bezeichnend ist, scheint mir vom Beginn der Zhou bis heute durch diese spezifische Kategorie des Strategischen bestimmt.

Während der drei Jahrtausenden, von denen ich gesprochen habe, wurde China vielen Gefahren von aussen ausgesetzt. Nicht-chinesische Völker fielen mehrmals in das Land ein und unterwarfen es zu Teilen oder ganz. Diese Völker stammten aber aus benachbarten Regionen, sie waren meist mehr oder minder sinisiert und, wenn sie über China herrschten, so taten sie es meist nach chinesischen Regierungsprinzipien. Als die europäischen Kolonialmächte im 19. Jahrhundert China angriffen und seine Souveränität mit Füssen traten, bedeutete das deshalb eine völlig neue Herausforderung. Das lag nicht nur an ihren überlegenen Waffen und ihrer Aggressivität oder an der inneren Krise, die das Land damals schwächte. Die Kolonialmächte drängten dem Reich eine neue Auffassung zwischenstaatlicher Beziehungen, neue wirtschaftliche Verfahrensweisen, neue Techniken und neuartiges Wissen auf. So wie Japan versuchte das chinesische Reich zunächst, sich mit den Waffen der Angreifer gegen die Angreifer zu wehren. Aber im Unterschied zur japanischen bemühte sich die chinesische Elite, die Übernahme fremden Gedankenguts möglichst einzuschränken. Sie fasste ihre Einstellung in der berühmten Formel *zhongti xiyong* zusammen, die man etwas frei mit "chinesisch im Wesen, westlich in äusserlichen Belangen" übersetzen kann: das Wesen des Systems sollte chinesisch bleiben, der westliche Einfluss sollte sich aufs rein Technische beschränken.

Wegen der zunehmenden Eingriffe der Kolonialmächte verlor China um die Jahrhundertwende die Verfügung über sein eigenes Schicksal.

Nunmehr schien das "Wesen" selbst in Frage gestellt. Nach althergebrachter Auffassung hatte das chinesische Reich in seinem Verhältnis zur Aussenwelt das *Allgemeine* (*l'universel*) dargestellt, und nun war es nur noch eine Nation unter vielen. Ebenso hatte es in der Auffassung seiner Untertanen bis jetzt als das *Allgemeine* (*Allgemeingültige*) schlechthin gegolten, nun war es nur noch ein Regime unter anderen, das sie mit anderen vergleichen konnten. Diese neue Situation stellte den Begriff, den die Chinesen von China und von sich selbst hatten, radikal in Frage.

Die hellsichtigsten unter ihren Politikern und Intellektuellen nahmen diesen Sachverhalt sehr wohl wahr. Wollten sie die traditionellen Vorstellungen, wenigstens in ihren zentralen Teilen, retten, so mussten sie die Dimension des Allgemeinen, die im alten System grundlegend war, durch die Idee eines, nun nicht mehr allgemeinen, sondern spezifisch chinesischen Wesens ersetzen. Wenn China nicht mehr in sich allein *das Ganze* war, so sollte es wenigstens *ein* besonderes, einzigartiges *Ganzes* bilden. Aber worin bestand dieses besondere Wesen? Die Frage der chinesischen Identität war gestellt. Es eröffnete sich eine Debatte, die bis heute andauert.

Worüber gestritten wurde, war nicht nur die Definition dieses besonderen Wesens. Es war auch die Frage seines Wertes — des Wertes der chinesischen Tradition. Erklärten sich die Schwäche, die Rückständigkeit Chinas nicht eben aus der Besonderheit seiner Geschichte, seiner Institutionen, seines "esprit général"? Gab es im Innersten seiner Tradition nicht etwas, das es unfähig machte, sich in die von den westlichen Nationen entworfene moderne Welt zu integrieren? Sollte diese Tradition bewahrt, umgestaltet, verworfen werden? Zu diesen Fragen wurden alle möglichen Ansichten vertreten. Die einen feierten das "nationale Wesen", *guocui*, andere verurteilten im Gegenteil rundweg alles Chinesische. Viele waren der Meinung, dass China das Beste, was der Westen anbot, insbesondere die Demokratie, übernehmen sollte und sich auf diese Weise werde verwandeln können, ohne sich selbst zu verleugnen.

Diese Hoffnung wurde enttäuscht. Die Kommunistische Partei, die 1949 seine Einheit und Unabhängigkeit wiederherstellte, brachte, wie sie angekündigt hatte, eine grosse soziale Revolution in Gang, aber stürzte bald darauf das ganze Land in eine Reihe von verheerenden Krisen. Als Mao Zedong im Jahre 1976 starb, war es ein ruiniertes Land. Die Öffnung und die Reformen der achtziger Jahre weckten neue Hoffnungen, die aber

1989 erneut zerschlagen wurden. Alle Chinesen, die sich eine Demokratisierung der Institutionen und der politischen Umgangsformen, eine Entwicklung des Rechts, das Entstehen eines modernen Staates erhofft hatten, mussten sich einmal mehr fragen, warum eine grosse Nation wie die ihre, die über so viele Trümpfe verfügte, scheinbar zum Scheitern verurteilt war. Die Debatte über die chinesische Identität, die in den achtziger Jahren wieder voll in Gang gekommen war, hatte ihnen keine befriedigende Antwort geliefert. Das rührte unter Anderem daher, dass sie, wie ich vorhin erwähnt habe, durch eine tiefsitzende Begriffsverwirrung getrübt war und zum Teil auch daher, dass manche der jüngeren Intellektuellen, die daran massgeblich teilnahmen, die chinesische Vergangenheit nicht mehr genügend kannten. Dadurch wurden die Ratlosigkeit und der Zweifel noch verschärft.

Die rasante wirtschaftliche Entwicklung der letzten Jahre hat die Situation sicherlich verändert, aber die Hebung des Lebensstandards, die daraus resultierte, scheint noch keine wirkliche Modernisierung der staatlichen Institutionen und der politischen Sitten eingeleitet zu haben. Viele Chinesen fragen sich mit Grund, ob die heutige Umwälzung nicht Spannungen und Disproportionen schafft, die zu neuen Tragödien führen werden.

Als die Kommunistische Partei das heutige Regime errichtete, teilte es die chinesische Gesellschaft auf und schottete die Teile gegeneinander ab[6], um sie in der traditionellen Weise beherrschen zu können. Diese systematische Aufteilung und Abschottung gelang ihr, weil sie alten Gewohnheiten entsprach. Die Frage ist, ob China heute weiterhin unter einem Regime leben kann, dessen unausgesprochener Grundsatz es ist, "zu teilen um zu herrschen". Ist ein solches Regime nicht bereits durch die Entwicklung der Kommunikation, durch die ökonomische Integration, durch die Entscheidungsfreiheit, die die Mitglieder einer modernen Gesellschaft haben müssen, also durch ihre Forderung nach sicheren Spielregeln und Schutz vor Willkür — ist ein solches Regime durch all das nicht bereits verurteilt?

Die Chinesen haben zwar im Lauf ihrer langen Geschichte Systeme entwickelte, die es erlaubten, Macht zu kontrollieren, aber was kontrolliert wurde, war immer die Macht der Regierung und der Verwaltung, niemals

6 Französisch "compartimenter"; es scheint im Deutschen keine genaue Entsprechung dieses treffenden Ausdrucks zu geben.

die des Kaisers. *De facto* ist die kaiserliche Macht meist in engen Schranken gehalten worden; *prinzipiell* wurde sie nie eingeschränkt, weder durch Teilung der Macht oder Recht, noch durch irgendwelche ethische oder religiöse Transzendenz, die von seiner Macht unabhängig gewesen wäre und die man hätte gegen sie geltend machen können. Wenn ein Kaiser handeln wollte, konnte er ein strategisches Eingriffsrecht für sich in Anspruch nehmen, das keine andere Schranke kannte, als die Strategie selbst. Wie viele Revolutionen, die das chinesische Reich in der Vergangenheit erschüttert haben, führte die des zwanzigsten Jahrhunderts dazu, erneut eine derartige Macht zu schaffen. Zum ersten Mal in der Geschichte ist diese Macht aber anachronistisch geworden. Die Kunst der souveränen Manipulation, in der so viele chinesische Herrscher, Minister und Generäle Meister gewesen sind, entspricht den heutigen Bedürfnissen nicht mehr. Dank seiner ausserordentlichen strategischen Begabung gelang es Mao Zedong, der chinesischen Nation ihre Unabhängigkeit zu zurückzugeben, aber gleichzeitig zwang er ihr eine strategische Macht der traditionellen Art auf und missbrauchte sie dann selbst in katastrophaler Weise, besonders während der Kulturrevolution (1966-1969). Seine Nachfolger haben das innerste Prinzip dieser Macht bis heute noch nicht in Frage gestellt. Das sieht man an der Innenpolitik, die sie betreiben, und mehr noch, an ihrer Aussenpolitik. Sie akzeptieren nur widerwillig, dass China nach aussen hin durch irgendwelche Regeln, auch solchen die sie gutgeheissen haben, gebunden sein könnte, und fallen immer wieder, auch auf diesem Gebiet, auf die rein strategische Konzeption zurück, die von jeher für sie die natürliche ist.

Somit ist ihre Macht zweifach anachronistisch geworden. Sie ist es in Bezug auf die neue Art der Integration, die die chinesische Gesellschaft im Innern braucht, und in Bezug auf die Integration Chinas in die Weltgesellschaft, die im Entstehen begriffen ist.

Das Problem der Macht, das alle anderen zu bestimmen scheint, ist aber nicht nur ein politisches oder institutionelles Problem. Die Macht ist von Anbeginn mit einer gewissen Organisation der Gesellschaft, mit Verhaltens- und Denkformen verbunden und bildet durch die ganze Geschichte hindurch mit ihnen ein Ganzes. Sie tut es trotz der Krise, in der sich China befindet, auch heute noch. Daraus folgt, dass die Umwandlung des chinesischen Regimes notwendigerweise mit einer tieferen, allgemeineren Umwandlung einhergehen muss.

Da die Staatsmacht in China von jeher "teilt um zu herrschen", ist die innere Teilung zu einem meist verborgenen, aber konstitutiven Zug der chinesischen Gesellschaft geworden. Die Chinesen haben es sich angewöhnt, den Konflikt als der gesellschaftlichen Wirklichkeit notwendig innewohnend zu betrachten — daher die ständige Idealisierung der Harmonie — und anzunehmen, dass er nur durch Vorherrschaft der Einen über die Anderen eingeschränkt werden kann, sei es durch eine zeitweilige, aus der wirksamen Strategie einer Person oder einer Gemeinschaft einer anderen gegenüber resultierende, oder eine mehr dauernde, institutionalisierte, hierarchisch von oben kontrollierte. Ja, sie haben angenommen, dass das Menschliche schlechthin seinem Wesen nach aus Ungleichheit und konfliktuellem Zusammenspiel besteht, und haben sich eine entsprechende Auffassung des menschlichen Subjekts gebildet: sie haben es sich im Wesentlichen als den Ort vorgestellt, wo die strategische Initiative entsteht, gleich ob das in reflektierter oder spontaner Weise geschieht, oder umgekehrt als das Rückzugsgebiet, das unbedingt den strategischen Unterfangen der Anderen entzogen werden muss. Sie sind zur Auffassung gelangt, dass der Konflikt der Wirklichkeit überhaupt zugrundeliegt. Das zeigt ihre Philosophie, die sich stets darum bemüht hat, die Gesetze der Bewegung und der Veränderung zu erfassen und nicht, wie die griechische Philosophie und die intellektuelle Tradition, die aus ihr entstanden ist, das Unveränderliche jenseits des Bewegten, die Idee jenseits des sinnlich Wahrnehmbaren.

Ich frage mich, ob die Geschichte nicht nunmehr von den Chinesen fordert, dass sie sich von der traditionellen Form der Integration lösen, die auf innerer Teilung, Konflikt und Vorherrschaft beruht, und zu einer Integrierungsform übergehen, die sich prinzipiell auf Gleichheit und Kooperation gründet; dass sie sich grundsätzlich anschicken, die Macht einzuschränken und zu kontrollieren; dass sie den sozialen Konflikt, in all seinen Formen, nicht mehr durch Herrschaft der Einen über die Anderen im Zaum halten, sondern durch gemeinsame Regeln; dass sie sich zum Grundsatz bekennen, dass die Mitglieder einer Gesellschaft frei sind, gemeinsam die Regeln aufzustellen, die ihnen genehm sind, aber auch die Pflicht haben, sie zu befolgen und über ihre Privatinteressen zu stellen — bis zum Tag, wo sie sie durch einen neuen gemeinsamen Beschluss ändern. Untrennbar damit verbunden ist der Grundsatz, dass jeder Einzelne grundsätzlich die Autonomie besitzt, mit den Anderen zusammen eine Regel zu setzen, und auch die Autonomie, die ihn befähigt, sie nachher ein-

zuhalten. Es geht darum, zu einer Auffassung des Menschseins zu gelangen, die von der traditionellen verschieden ist.

Ich glaube, dass sich eine solche Umstellung vollziehen wird. Es scheint mir, dass viele Chinesen sie herbeiwünschen. In immer grösserer Zahl haben sie das Gefühl, dass überholte politische Institutionen und Verhaltensweisen einen zu schweren Tribut von ihnen fordern. Die wiederholten Rückschläge, die sie seit einem Jahrhundert erlitten haben, haben ihnen gezeigt, dass sie in gewissen entscheidenden Punkten mit ihrer Vergangenheit brechen müssen. Ihre Landsleute in Taiwan, Hong Kong, Singapur und anderswo beweisen ihnen ja zur Genüge, dass sie unter veränderten Bedingungen erfolgreich sein können. Dazu kommt, dass China nunmehr zunehmend an der sich vereinheitlichenden Weltgesellschaft Teil hat, was auf die Auffassungen in China selbst einwirkt. Mit dem Wandel der Auffassungen reifen die Bedingungen einer grundlegenden Veränderung.

Die Sache ist aber keineswegs entschieden. Die Inhaber der traditionellen Macht, besonders die Inhaber der höchsten Staatsmacht, wehren sich gegen diese Veränderung. Sie tun alles, um die Debatten, die zur Vorbereitung einer solchen Veränderung notwendig sind, zu vereiteln. Zudem müsste die Zentralregierung mit den Bürgern zusammenarbeiten, um die Lokalbehörden unter Kontrolle zu bringen. Aber mächtige Interessen widersetzen sich dieser Kontrolle, und denen, die sie einführen möchten, fehlt es an Erfahrung In dieser grossen Veränderung müsste die öffentliche Erziehung eine entscheidende Rolle spielen, aber anstatt sie zu fördern, hat das heutige Regime sie seit dem Beginn der wirtschaftlichen Reformen zerfallen lassen. Anstatt dessen hat es alle Energien in die Bahnen der Bereicherung und des Konsums geleitet, und hat dadurch einen frenetischen Aktivismus heraufbeschworen, der von der Unsicherheit über die Zukunft noch genährt wird.

Es besteht noch eine andere Schwierigkeit. Der heutige chinesische Staat ist der Nachfolger des Mandschu-Reiches (1644-1911). Er hat praktisch dieselben Grenzen und vereint dieselben Völker. Es wird durch eine ähnlich geartete Macht beherrscht. Als Mao Zedong diese Macht wiederherstellte, rechtfertigte er das damit, dass die neue Staatsmacht das Instrument einer grossen sozialen Revolution werden würde, aber diese Rechtfertigung ist heute diskreditiert. Es ist heute auch schwierig geworden, das Regime dadurch zu rechtfertigen, dass es besser als ein anderes die Stabilität und den wirtschaftlichen Fortschritt garantieren soll. Das Regime beruft

sich heute hauptsächlich auf den chinesischen Nationalismus, was seine Beziehungen zu den anderen Völkern des Reiches erschwert. Es ist in diesem Punkt mit einem Problem konfrontiert, das es nicht lösen kann und das es durch eine Politik des *fait accompli* zu umgehen versucht — durch eine beschleunigte Sinisierung Tibets, Zentralasiens und der inneren Mongolei. Wenn die Chinesen für sich politische Rechte und Freiheiten erringen wollen, werden sie dieses ungelöste Problem ins Auge fassen müssen, was bedeutet, dass sie das Reich, das ihnen zum Erbe wurde, werden in Frage stellen müssen. Sie werden akzeptieren müssen, dass die anderen Völker dieselben Rechte erringen und davon Gebrauch machen, um eine wirkliche Autonomie, ja (in der einen oder anderen Form) ihre Unabhängigkeit zu erlangen. Wenn sie es ihnen verweigern, und somit das Wesen der traditionellen Staatsmacht unverändert bestehen lassen, werden sie selbst keine politische Freiheit erlangen. Zu erhoffen ist, dass sich in China zu diesem Zeitpunkt fähige Staatsmänner finden werden, die eine gewaltlose Lösung dieses entscheidenden Problems befürworten.

Ich habe versucht, die ungewisse Situation, in der sich China befindet, kurz zu beleuchten; zu zeigen, dass diese Ungewissheit mit seiner gesamten Geschichte und den Grundlagen seiner Zivilisation zusammenhängt und dass, aus meiner Sicht, wesentliche Umwertungen notwendig geworden sind.

Aber werden die Umwertungen, wenn sie geschehen, nicht zu einem nicht mehr wieder gutzumachenden Bruch mit der Vergangenheit führen? zu einer Preisgabe der Tradition, zu einem Verlust des historischen Gedächtnisses? Ich bin im Gegenteil überzeugt, dass die Klärung des Verhältnisses zur Vergangenheit, wenn sie einmal in eine entscheidende Phase tritt, unter den Chinesen ein erneutes Interesse an dieser Vergangenheit hervorrufen wird. Ich bin überzeugt, dass dies eine Renaissance im Studium der Vergangenheit, und somit ein neues Aufblühen der chinesischen Kultur herbeiführen wird. Der Bruch mit der Tradition und das Zurückfinden zur Tradition scheinen mir untrennbar.

Ich glaube, dass eine solche Kritik an der Vergangenheit auch ausserhalb Chinas, ganz besonders in Europa, auf grosses Interesse stossen wird, denn eben diese Kritik wird die chinesische Vergangenheit und Gegenwart den Europäern wirklich verständlich machen. Sie wird es ihnen erlauben, die historische Erfahrung Chinas in ihr Verständnis der Geschichte und ihre Auffassung vom Menschen einzubauen. Von da an sollten die Beziehun-

gen zwischen unseren beiden Weltteilen eine intellektuelle, geistige, menschliche Dimension annehmen, die ihnen heute fehlt.

Ich will nicht weiter abschweifen. Meine Absicht war es, ein Gedankenexperiment anzustellen und zu versuchen, eine Darstellung der chinesischen Geschichte im Sinne Spinozas zu entwerfen. Die Frage ist, ob ich in meinem Versuch etwas Wesentliches getroffen habe; ob ich vielleicht sogar auf ein Prinzip gestossen bin, das die innere Einheit der politischen Institutionen, der sozialen Verfassung, der Verhaltensweisen, der Wertvorstellungen, die der chinesischen Zivilisation eigen gewesen sind, erkennen lässt und es ermöglicht, über die chinesische Zivilisation als solcher Aussagen zu machen. Diese Frage steht natürlich zur Diskussion.

Eine Aussage wäre diese: China hat die Gewaltenteilung nie zum obersten Prinzip erhoben, es hat im Gegenteil die Transzendenz der Macht als erstes Prinzip angenommen. Dieser Aussage müssen wir eine besondere Tragweite zumessen, wenn wir Spinoza folgen und annehmen, dass jedes Volk durch seine Gesetze und Sitten — hauptsächlich durch seine Gesetze, d.h. seine politische Verfassung — zu seinen besonderen Eigenschaften, seiner Daseinsweise und seinen Vorstellungen kommt. Mit dem Wesen dieser obersten politischen — oder: "strategischen" — Macht würde zusammenhängen, dass allgemein in der chinesischen Zivilisation die Auffassung gegolten hat, dass ein gesellschaftlicher Konflikt nur durch Vormacht der Einen über die Anderen eingeschränkt werden kann und dass sämtliche gesellschaftlichen Beziehungen, bis hinunter zu den Beziehungen zwischen Individuen, entweder hierarchischer oder strategischer Natur sind.

Hält man diese Aussagen für treffend, so folgt als Erstes daraus, dass diese Auffassung sich in der Vergangenheit als ausserordentlich erfolgreich erwiesen hat. Es ergibt sich auch die Frage, ob sie heute den Erfordernissen der Zeit noch entspricht oder nicht. Wenn nicht, würde uns das unter den heutigen Umständen zu einem negativen Werturteil über ein ganzes Wertsystem führen. Ist ein solches Werturteil zulässig und sinnvoll?

Nein, würde ich sagen, wenn es einseitig gefällt wird. Ich halte hingegen eine derartiges Urteil für sinnvoll, wenn es der Eröffnung eines Dialoges dienen soll. Mir scheint, dass man durchaus Werturteile über die Werte anderer Menschen aussprechen kann, ja dass Dialog in seiner edelster Form eben darin besteht, dass Menschen miteinander frei über ihre

Werte diskutieren. Erst dadurch erweist sich ein Mensch meines Erachtens als wirklich frei, dass er seine eigenen Werte in Frage stellt und das im Dialog mit anderen tut, also dem Anderen dieselbe Freiheit zugesteht, die er selbst ausübt. Seine eigenen Werte in Frage stellen, kann man nur, wenn man sie als geschichtlich Gewordenes erkennen lernt. Diese geschichtliche Betrachtung hat eine befreiende Wirkung, weil sie zur Einsicht führt, dass geschichtlich Gewordenes gegebenenfalls auch geschichtlich verändert werden kann.

Natürlich ist diese Einsicht für uns selbst ebenso wichtig wie für die Chinesen. Dass ich nichts über die Unzulänglichkeiten *unserer* Wertvorstellungen gesagt habe, liegt nur daran, dass das ausserhalb des Themas lag.

Zum Schluss möchte ich die Frage stellen, ob es nicht zur Überwindung des Unbehagens, von dem ich am Anfang sprach, einer entschiedeneren Diskussion solcher Fragen bedarf — unter Sinologen, in der Öffentlichkeit, zwischen Europäern und Chinesen, natürlich auch unter Chinesen.

Eine letzte Bemerkung: für mich versteht es sich von selbst, dass es keinen Dialog zwischen Gemeinschaften, Kulturen oder Zivilisationen gibt, sondern nur zwischen Individuen, und dass diese Individuen nur in ihrem eigenen Namen sprechen können, wie ich das hier getan habe.