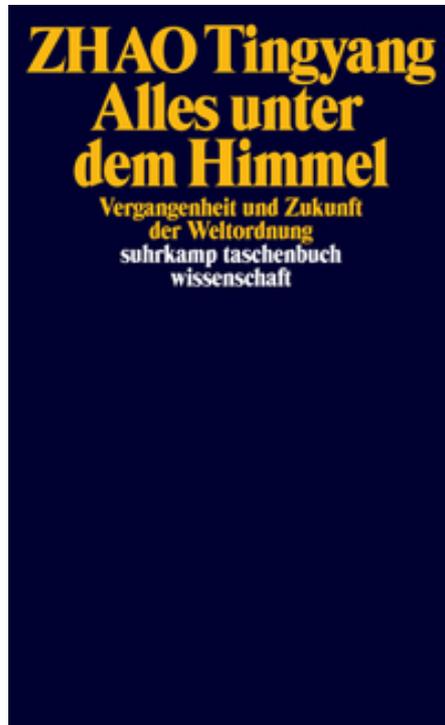


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Tingyang, Zhao
Alles unter dem Himmel

Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung
Aus dem Chinesischen von Michael Kahn-Ackermann

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2282
978-3-518-29882-4

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2282

ZHAO Tingyang gilt als einer der bedeutendsten chinesischen Philosophen der Gegenwart. Mit diesem Hauptwerk liegen nun seine Überlegungen zu einer neuen politischen Weltordnung erstmals in deutscher Übersetzung vor. Sie basieren auf dem alten chinesischen Prinzip des *tianxia* – der Inklusion aller unter dem Himmel. In Auseinandersetzung mit okzidental Theorien des Staates und des Friedens von Hobbes über Kant bis Habermas sowie unter Rückgriff auf die Geschichtswissenschaft, die Ökonomie und die Spieltheorie eröffnet uns ZHAO einen höchst originellen Blick auf die Konzeption der Universalität. Ein wegweisendes Buch, auch um Chinas aktuelles weltpolitisches Denken zu verstehen.

ZHAO Tingyang ist Professor für Philosophie an der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften in Peking.

ZHAO Tingyang
Alles unter dem Himmel

*Vergangenheit und Zukunft
der Weltordnung*

Aus dem Chinesischen
von Michael Kahn-Ackermann

Suhrkamp

Die Originalausgabe erschien 2016 unter dem Titel:
天下的当代性: 世界秩序的实践与想象
© China CITIC Press 2016

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2020
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2282
© dieser Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2020
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-29882-4

Inhalt

Anmerkung des Übersetzers	7
Vorwort	9
Einführung: Die Neudefinition des Politischen durch das Tianxia	13
1. Die Welt als politisches Subjekt	13
2. Die schlechteste und die beste aller möglichen Welten	17
3. Entitäten des Politischen	21
4. Die Inklusion der Welt und die Souveränität der Welt	26
5. Relationale Rationalität	36
6. Ein neuer Ausgangspunkt des Politischen	48
1. Kapitel: Die Geschichte des Tianxia-Konzepts	50
1. Die Welt als Ausgangspunkt der Politik	50
2. Die dreifach geschichtete Welt des Tianxia	59
3. Übereinstimmung mit dem Himmel	61
4. Die Institutionen des Tianxia-Systems	66
5. Allumfassendheit	71
6. Der Isomorphismus von Sippe und Tianxia	75
7. Das Mandat des Himmels	83
8. Tugend und Kompatibilität	97
9. Warum können gute Ordnungen zusammenbrechen?	110
10. Das Tianxia als Methodologie	118
2. Kapitel: Das in China verborgene Tianxia	122
1. Das Mahlstrom-Modell	122
2. Die Miniaturausgabe des Tianxia	136
3. Der Kampf um die Herrschaft über die Zentralebene: Die »Jagd auf den Hirschen«	156
4. Sein durch Veränderung	179
3. Kapitel: Gegenwart und Zukunft des Tianxia	181
1. Die Weltgeschichte hat noch nicht begonnen	181
2. Die Frage Kants und die Frage Huntingtons	189

3. Zwei Arten der Externalität: die natürliche und die konstruierte	196
4. Grenzen und Allumfassenheit	204
5. Die materiellen Voraussetzungen eines neuen Tianxia	213
6. Ein Wörterbuch des neuen Tianxia	227
Anmerkungen	241
Namenregister	265

Anmerkung des Übersetzers

Der Begriff »Tianxia« (天下, Aussprache: Tiānchǐa), wörtlich übersetzt »Unterm Himmel«, ist einer der zentralen Begriffe der klassischen chinesischen Philosophie, insbesondere der politischen Philosophie. Genauer ist er zu übersetzen mit »Alles unter dem Himmel«. Aus zwei Gründen habe ich mich entschieden, statt einer Übersetzung im deutschen Text das chinesische Original beizubehalten. Erstens wegen der mit einer Übersetzung verbundenen sprachlichen Unbeholfenheit, die vier Worte statt zwei Silben benötigt, und zweitens, um irreführende Assoziationen zu vermeiden. Der Begriff »Tian«, lexikalisch je nach Kontext mit »Himmel« oder »Tag« zu übersetzen, unterscheidet sich von unserem, von jüdisch-christlicher Tradition geprägten Begriff des Himmels signifikant. Nur in zwingenden Fällen wird die deutsche Übersetzung verwendet.

Analog wird mit einem anderen grundlegenden Begriff der chinesischen Philosophie verfahren, dem »Dao« (道), für den es keinen adäquaten Begriff im Deutschen gibt. Jede lexikalische Übersetzung bedeutet eine irreführende Einschränkung bzw. einseitige Interpretation. Das »Dao« (lexikalische Übersetzung: »Weg«) ist die bewegende und regulierende Kraft alles Seins. Je nach philosophischer Orientierung wird diese Kraft unterschiedlich interpretiert, im Konfuzianismus eher als moralische, im Daoismus als natürliche Kraft. Im chinesischen Buddhismus steht es oft für das Dharma. Das mit dieser Kraft übereinstimmende richtige Verhalten wird im Konfuzianismus als »Da Yi« (大义) bezeichnet. Auch hier habe ich mich entschieden, den chinesischen Begriff zu verwenden.

Der mit chinesischer Geschichte und Philosophie weniger vertraute Leser sei zudem auf den letzten Abschnitt des 3. Kapitels »Ein Wörterbuch des neuen Tianxia« verwiesen, wo der Autor eine Begriffsklärung einiger zentraler Begriffe seiner Darstellung des Tianxia vornimmt.

Die schwierige und zeitraubende Recherche nach vorhandenen Übersetzungen bzw. die Neuübersetzung der Zitate aus antiken chinesischen philosophischen oder historiographischen Quellen

hat der Sinologe Philipp Schiederer übernommen, dem ich an dieser Stelle von ganzem Herzen danken möchte. Für den größten Teil der vom Autor zitierten Texte liegen keine deutschsprachigen Übersetzungen vor. Vorhandene Übersetzungen, etwa ins Englische, aber auch solche ins moderne Chinesisch, weichen häufig sprachlich, aber auch inhaltlich stark voneinander ab. Die Übersetzung der Zitate wurde daher, wo erforderlich, in Absprache mit dem Autor entsprechend dessen Textverständnis überarbeitet.

Familiennamen werden im Chinesischen dem Vornamen vorangestellt, sie werden der Klarheit halber in Großbuchstaben geschrieben.

Die in Klammern gesetzten englischen Begriffe wurden aus dem Originaltext übernommen.

Vorwort

Das Konzept des Tianxia umfasste im alten China zahlreiche spirituelle Aspekte, etwa die zwischenmenschlichen spirituellen Beziehungen und die spirituellen Beziehungen zwischen dem »Dao des Menschen« und dem »Dao des Himmels«. Der spirituelle Gehalt des Tianxia ist mit dem Himmel selbst nahezu identisch. Ich fühle mich nicht imstande, ihn zu beschreiben, und werde mich daher in dieser Hinsicht kurzhalten. Tianxia ist aber auch das politische Ideal einer Weltordnung. Das vorliegende Buch unternimmt den Versuch, das idealistische Konzept des Tianxia realistisch darzustellen und die Differenz zwischen dem Dao des Tianxia und seiner Implementierung, zwischen Idealität und Realität, zwischen Geschichte und Zukunft, deutlich werden zu lassen. Tianxia ist zudem eine Methodologie, und ich versuche zu zeigen, wie das Konzept des Tianxia zu einem neuen Verständnis der Geschichte, von Institutionen und politischen Räumen, ja sogar zu einer Neudefinition des Politischen schlechthin führt.

Das Konzept des Tianxia ist unerschöpflich und wirft eine Unmenge von Fragen auf. Das nötigt mich, eine Methode zu finden, die dem Konzept möglichst gerecht wird. Die Methode, deren sich das Buch bedient, könnte man als »kombinierte Synthese« bezeichnen. Ein Gegenstand ist eine Gesamtheit, versuchen wir ihn im Detail zu verstehen, müssen wir seine unterschiedlichen Aspekte analysieren, etwa seine politischen, ökonomischen, ethischen, ästhetischen, sozialen, historischen usw. Wir müssen die Gesamtheit des Gegenstandes in Elemente zerlegen, die unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen zuzuordnen sind, jede dieser Disziplinen richtet jeweils ihre spezifischen Fragen an den Gegenstand. Doch ist die jeweilige Disziplin nicht immer in der Lage, die von ihr gestellten Fragen zu beantworten, da Antworten auf manche Fragen auf dem Gebiet anderer Disziplinen zu suchen sind. So finden sich z. B. die Antworten auf manche politische Fragen im Bereich der Ökonomie, umgekehrt Antworten auf ökonomische Fragen im Bereich des Politischen, die Lösung gewisser ethischer Probleme liegt in politischen Fragen, umgekehrt sind gewisse Grundlagen politischer Systeme ethischer Natur. Die Gründe mancher politischer

Entscheidungen ergeben sich nicht aus der Politik, sondern aus der Geschichte, bei manchen historischen Narrativen handelt es sich in Wahrheit um Theologie. Das ließe sich beliebig fortsetzen. Die sogenannte »kombinierte Synthese« ist der Versuch, die Gesamtheit des Gegenstandes wiederherzustellen, die unterschiedlichen an den Gegenstand gerichteten Fragen sollen sich wechselseitig konfrontieren, das Wissen unterschiedlicher Disziplinen zu ihrer Klärung beitragen. Diese Methode ist eine philosophische, bei der Untersuchung des Tianxia dient die Philosophie dazu, die Gesamtheit des Gegenstandes wiederherzustellen. Die Antworten auf die gestellten Fragen werde ich deshalb ebenso aus der Geschichtswissenschaft wie aus der Politischen Wissenschaft, den Wirtschaftswissenschaften, der Spieltheorie oder der Theologie beziehen. Ich erhoffe mir, dass dieses synthetische Vorgehen der Fülle des Tianxia-Konzepts gerecht wird.

Der Begriff des Tianxia selbst ist mit Emotion aufgeladen, er ist besetzt mit Chinas Geschichte, seinen Traditionen, seinen Erfahrungen und seiner Spiritualität. Meine Absicht ist es, die Darstellung der Philosophie des Tianxia auf eine rationale Erläuterung zu reduzieren und jedes emotionale Narrativ und jede antizipierende Wertung so weit als möglich zu vermeiden. Nur die Geisteshaltung einer von Emotion ungetrübten, »unbarmherzigen« Darlegung kann beweisen, dass diese Philosophie tatsächlich universell gültig ist. So spielen zum Beispiel die Bemühungen des Konfuzianismus bei der Konstruktion des Tianxia eine herausragende Rolle, aber das bedeutet nicht, dass die konfuzianische Konstruktion hinreichend ist. Eine der Schwächen des Konfuzianismus besteht darin, dass er unfähig ist, das »Problem des Fremden«¹ zu erklären. Die Konfuzianer haben versucht, diesen Umstand zu rechtfertigen, aber ich bin der Meinung, dass eine Verteidigung, die emotionale Begründungen enthält, nicht hinreicht, den Schwierigkeiten des Problems gerecht zu werden. Ich möchte hier noch einmal mein Verständnis einer »unparteiischen« Analyse erläutern: Unparteiische Analyse meint, auf jede sich auf einen Wertekanon berufende Erklärung, Kritik oder Narration zu verzichten und sich auf eine emotionsfreie, »unbarmherzige« ontologische Analyse zu beschränken: ob nämlich eine Existenz in der Lage ist, auf eine ihr gemäße Art erfolgreich fortzuexistieren. Das heißt, ohne Rücksicht auf emotionale oder weltanschauliche Wertungen allein zu prüfen, ob

eine Handlungslogik Bestand hat, und das unter allen Bedingungen. Das ist eine Voraussetzung. Die Existenz ist den Werten vorangestellt, erst die Fähigkeit fortzuexistieren, ermöglicht ihre Vervollkommnung. Weder kann die Vernunft dazu dienen, Emotion zu widerlegen, noch dient Emotion der Widerlegung der Vernunft. Ich vermute, dass die Mehrzahl der Menschen der Meinung ist, Frieden sei dem Krieg vorzuziehen, dennoch gibt es innerhalb der Ethik den Skandal, dass sie, von ein paar politisch korrekten Gemeinplätzen abgesehen, bis heute die Gültigkeit des Satzes, dass der Schwächere vom Stärkeren gefressen wird, nicht widerlegen kann. Daher kann der Versuch zu beweisen, dass die Logik der Hegemonie fehlerhaft sei, sich nicht auf die Ethik stützen. Hingegen kann die Spieltheorie demonstrieren, dass die Logik der Hegemonie langfristig der Revanche ausgeliefert ist und am Ende das Schicksal der »Tragödie der Nachahmung« erleidet.

Bei der Auswahl der von mir verwendeten Quellen stütze ich mich, was die vorschriftliche Epoche betrifft, auf archäologische Zeugnisse. Für die Zeit nach dem Vorliegen schriftlicher Dokumente halte ich mich vor allem an Texte, die im Lauf der Geschichte die »Bildung des menschlichen Geistes« beeinflusst haben. So stehen zum Beispiel bei der Beschreibung des Tianxia der Zhou-Dynastie (1046-256 v. Chr.) Dokumente aus dieser Zeit zwar an erster Stelle, doch schließe ich Texte aus der Qin- (221-207 v. Chr.) und der Han-Zeit (202 v. Chr.-220 n. Chr.) nicht aus. Obwohl sich darunter einige erwiesenermaßen fälschlich der Zhou-Zeit zugeschriebene Texte befinden, sind die darin enthaltenen Geschichten in den dauerhaften Vorstellungsraum der Menschen eingegangen, d. h., es handelt sich um kollektive Imaginationen mit praktischen Auswirkungen.

Meine früheren Untersuchungen zum System des Tianxia habe ich gesammelt im 2005 erschienenen Buch *Das System des Tianxia* dargelegt,² das erfreulicherweise in der Fachwelt Aufmerksamkeit gefunden und Kritik und Diskussionen ausgelöst hat. Aber es war nur der erste Schritt einer Untersuchung des Tianxia-Systems. Heute, zehn Jahre später, finden sich zwar in *Alles unter dem Himmel* sowohl in Hinsicht auf die behandelten Fragen als auch in Hinblick auf Beweisführung und Narrative erhebliche Unterschiede zu *Das System des Tianxia*, doch bleibt die Grundidee dieselbe. Hinzu kommt, dass es sich bei *Das System des Tianxia* um die Rück-

übersetzung und Bearbeitung zweier im Jahr 2000 auf Englisch verfasster Aufsätze handelt, worin ich aufgrund unzureichender sprachlicher Kenntnisse zahlreiche schwer zu übersetzende klassische Quellen vernachlässigt habe. Dieser Mangel wird bis zu einem gewissen Grad in *Alles unter dem Himmel* behoben. Ich habe allerdings zahlreiche einander inhaltlich ähnliche antike Quellen nicht zitiert, da es sich letztendlich um kein geschichtswissenschaftliches Werk handelt. Ich bitte die Historiker um Nachsicht.

Die Untersuchungen zum System des Tianxia wurden fortlaufend durch Kritik und Anregungen von Freunden und Lesern befördert. An erster Stelle möchte ich Alain Le Pichon danken, der mich 2000 dazu gedrängt hat, meine Überlegungen zum Konzept des Tianxia auf Englisch zu Papier zu bringen. Mein Dank gilt des Weiteren QING Yaqing, TANG Yijie, YUE Daiyun, TONG Shijun, HUANG Ping, WANG Mingming, William Callahan, Fred Dallmayr, Luca M. Scarantino und Peter J. Katzenstein. Sie haben von Beginn an meine Untersuchungen unterstützt und wertvolle Anregungen gegeben. Ebenso danke ich Stephen C. Angle, Regis Debray, Prasentit Duara, GAN Chunsong, ZHANG Feng, XU Xin, WANG Yiwei, GAO Shangtao, ZHOU Fangyin, Elena Barabantseva, Anthony Carty, Sundeep Waslekar, Nicole Lapierre, BAI Tongdong, ZHOU Chicheng, ZHOU Lian, SUN Shu, ZHANG Shuguang, XU Jianxin und JIANG Xiyuan, ihre Kommentare haben viel zur Klärung und Vertiefung unklarer und strittiger Fragen des Themas beigetragen. Zugleich möchte ich all den Freunden danken, die mich mit Fragen und Hilfestellungen unterstützt haben: Jean Paul Tchang, Hans Boller, Elizabeth Perry, Rainer Forst, Joshua Ramo, Francesco Sisci, ZHANG Yuyan, HAN Dongyu, CI Xiwei, LÜ Xiang, LI He, CHENG Guangyun, ZHANG Dun, GUAN Kai, ZHAO Tao, LU Ding, QIAO Liang, WANG Xiangsui, PAN Wei, YAN Xuotong, YUAN Zhengqing, SHENG Hong, ZHAO Quansheng, WANG Jiyanu, Enno Rudolph, Philippe Brunozzi, Daniel Binswanger, Evgeny Grachikov, Joel Thoraval, Michael Pillsbury, Iain Johnston, Jean-Marc Coicaud, In-suk Cha, Moon Chung-in, Han Sang-jin, Mark Siemons, John G. Blair, CHEN Ping, die Stiftung Kunst & Kultur e. V., Zijuan Zaft und Public Space (China) Limited.

ZHAO Tingyang
18. August 2015

Einführung

Die Neudefinition des Politischen durch das Tianxia Fragestellungen, Voraussetzungen und Methoden

I. Die Welt als politisches Subjekt

China ist eine Erzählung, Tianxia dagegen eine Theorie.

Wohin man auch blickt, ergreift die Globalisierung alle Bereiche sämtlicher Weltregionen und gestattet keine Räume für eine unbeschwerter Existenz außerhalb. Vernachlässigen wir diesen neuen politischen Kontext, sind wir schwerlich in der Lage, Aussagen über die Gegenwart zu treffen. Die Globalisierung bringt nicht nur Veränderungen in politischer Hinsicht mit sich, sondern Veränderungen im Existenz-Modus der Welt. Bei der Vorausschau auf die zukünftige Welt benötigen wir eine ihr entsprechende Daseinsordnung (*order of being*), eine Ordnung, welche die Inklusion der Welt realisiert. Das ist es, was ich als das System des »Alles unter dem Himmel« (Tianxia) bezeichne. Ohne Frage ist Tianxia ein Begriff der chinesischen Antike, aber kein Begriff, der sich speziell auf China bezieht, die darin aufgeworfenen Fragen reichen weit über China hinaus, es sind universelle Fragen der gesamten Welt. Tianxia verweist auf eine »Welt der Weltheit« (*a world of worldness*). Begreift man Tianxia als einen dynamischen Prozess, dann bedeutet er die »Verweltlichung der Welt« (*the worldlization of the world*). Das Zhou-zeitliche System des Tianxia gehört der Vergangenheit an, der bis heute lebendige Begriff des Tianxia dagegen ist eine Idee für die Zukunft der Welt. Auch wenn wir die Zukunft nicht kennen, dürfen wir nicht schweigen, was bedeutet, dass wir uns über eine universell positive Weltordnung Gedanken machen müssen.

Das Konzept internationaler Politik, definiert durch die Modelle des Nationalstaaten-Systems, des Imperialismus und des Hegemonialstrebens, gerät allmählich in Widerspruch zu den Tatsachen der Globalisierung. Falls es nicht zu einer Umkehrung der Globalisierung kommt, werden die Nationalstaaten als höchste Machtinstanz und die damit verbundenen Spiele der internationalen Politik früher oder später der Vergangenheit angehören. Die sich abzeichnende Zukunft wird einer die Moderne hinter sich las-

senden globalen Macht der Netzwerke und einer globalen Politik gehören.

Das Konzept des Tianxia zielt auf eine Weltordnung, worin die Welt als Ganzes zum Subjekt der Politik wird, auf eine Ordnung der Koexistenz (*order of coexistence*), welche die ganze Welt als eine politische Entität betrachtet. Die Welt unter dem Aspekt des Tianxia zu begreifen, bedeutet, die Welt als Ganzes zum gedanklichen Ausgangspunkt der Analyse zu machen, um eine der Realität der Globalisierung adäquate politische Ordnung entwerfen zu können. Die vergangene und gegenwärtig fortbestehende Dominierung der Welt durch Imperialmächte beruht auf dem Konzept des Staates und des nationalen Interesses. Diese Mächte hoffen auf den Fortbestand einer vom Imperialismus dominierten Welt und betrachten alles, was sich nicht an deren Aufteilung beteiligt, als zu dominierenden »Rest der Welt« (*the rest of the world*). Die imperialistische Weltanschauung betrachtet die Welt als Objekt der Unterwerfung, Beherrschung und Ausbeutung und keinesfalls als politisches Subjekt. »Die Welt zu reflektieren« und »ausgehend von der Welt zu reflektieren«, sind zwei völlig konträre Grammatiken des Denkens, erstere begreift die Welt als Objekt, letztere als Subjekt. Für die politische Frage der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, »als Welt zu existieren« (*to be or not to be a world*), ist das entscheidend. Ausgangspunkt der Methodologie des Tianxia ist es, die Welt als politisches Subjekt zu betrachten. Diese Methodologie findet sich sowohl im *Guanzi* (管子) als auch bei Laozi (老子, 571-471 v. Chr.): »Behandle die Welt (Tianxia), wie es sich für die Welt (Tianxia) geziemt« (*Guanzi*),¹ bzw. »Nach dem Charakter der Welt (Tianxia) beurteile die Welt (Tianxia)« (Laozi).² Das bedeutet, Weltpolitik muss unter einem größeren Gesichtswinkel als dem des Staates verstanden werden, die Welt als Ganzes muss als Maßstab der Definition politischer Ordnung und politischer Legitimität dienen.

Die Welt als Maßstab für das Verstehen der Welt als einer Gesamtheit politischer Existenz ist das Prinzip des »Tianxia kennt kein Außen«,³ was bedeutet, dass das Tianxia die größte denkbare, jede Art politischer Existenz einschließende politische Welt bezeichnet. Das Prinzip des »Tianxia ohne Außen« stützt sich auf folgende metaphysische Begründung: Da der Himmel die Gesamtheit alles Existierenden umfasst, muss auch »Alles unter dem Himmel« die Gesamtheit des Existierenden umfassen, nur so entspricht es

dem Himmel. Das ist mit dem Satz: »Der Himmel beschirmt alles gleichermaßen ohne eigennützige Bevorzugung, die Erde trägt alles gleichermaßen ohne eigennützige Bevorzugung«⁴ gemeint. Das Prinzip des »Tianxia kennt kein Außen« setzt apriorisch (*transcendentally*) die Welt als politisch Ganzes voraus, das System des Tianxia kennt daher nur ein Innen und kein Außen und lässt damit die Begriffe des »außenstehenden Fremden« und »Feindes« verschwinden: Keine Person kann als untolerierbarer Außenstehender, kein Staat, keine Nationalität und keine Kultur als antagonistischer Feind angesehen werden. Alle Staaten und Gebiete, die sich noch nicht dem System des Tianxia angeschlossen haben, sind eingeladen, der Ordnung der Koexistenz des Tianxia beizutreten. Theoretisch betrachtet, umschließt das Konzept des Tianxia apriorisch die Welt als Ganzes, in der Praxis existiert es noch nicht. Das Tianxia-System der Zhou-Dynastie vor 3000 Jahren war zwar nur ein regional begrenztes Experiment, doch demonstrierte es als Praxismodell, wie das Konzept des Tianxia Äußeres in Inneres umwandelt. Darin besteht das wichtigste Erbe des antiken Tianxia.

Wenn nun das Konzept des Tianxia verspricht, alles Äußere in Inneres umzuwandeln, dann schließt es logischerweise die Konzepte des unversöhnlichen Todfeindes, des absoluten ideologischen bzw. spirituellen Gegners und damit auch das des Heidentums aus. Damit steht es im Gegensatz zu monotheistischen Denkmustern. Auch wenn das Christentum in Europa heute zu einer Art spirituellem Symbol regrediert ist und keine Lebensform mehr darstellt, beeinflusst das Konzept des Heidentums als verfestigtes Denkmuster noch immer die politischen und kulturellen Narrative. Das Fehlen von Abweichlern oder Feinden bedeutet für die westliche Politik offenbar den Kompassverlust, bis hin zum Verlust von Leidenschaft und Motivation. Carl Schmitt ist ein Vertreter dieses auf der klaren Unterscheidung von Freund und Feind und eines Lebens in ewig fortdauerndem Kampf beruhenden Konzepts des Politischen.⁵ Gleichgültig, ob es sich um den Kampf des Christentums gegen das Heidentum oder den innerchristlichen Kampf gegen Häresien, ob es sich um das Hobbes'sche »Gesetz des Dschungels« oder die marxistische Theorie des Klassenkampfes handelt, ob es sich um die auf dem System der Nationalstaaten beruhende Theorie internationaler Politik oder um Huntingtons »clash of civilisations« handelt, alle diese Auffassungen von Kampf stehen mit dem politischen

Freund/Feind-Konzept in engem Zusammenhang. Im Gegensatz dazu beruht das Tianxia-Konzept auf der Annahme, dass es die Möglichkeit geben muss, auf irgend eine Art und Weise jeglichen Anderen in die Ordnung der Koexistenz zu integrieren und auf der Basis gegenseitigen Respekts zu koexistieren. Jede außenstehende Existenz wirft daher die Frage ihrer Integration auf, sie ist kein Objekt der Unterwerfung.

In der Gegenüberstellung der politischen Positionen des antagonistischen Kampfes und der Umwandlung des Äußeren in Inneres wird der philosophische Dissens zwischen zwei Konzepten des Politischen sichtbar. Ich versuche zu zeigen, dass das Konzept des antagonistischen Kampfes keineswegs Ausdruck wahrer Politik ist, sondern Konflikt und Krieg bedeutet. Konflikt und Kampf gehören zu den grundlegenden Fakten der Menschheit. Aber wenn Politik sich darin erschöpft, zu erforschen, wie man bis zur letzten Konsequenz kämpft, dann wird sie nicht nur unfähig, Konflikte zu lösen, sie wird im Gegenteil Konflikte verlängern und verstärken. Eine Theorie, die zu nichts anderem führt, als die Realität zu verschlechtern, ist überflüssig. Das Konzept des antagonistischen Kampfes wird die Probleme der Realität immer nur wiederholen, nie sie lösen. Es handelt sich dabei um einen »grammatikalischen Fehlschluss im Prozess der Theoriebildung« (*grammatical fallacy in theorizing*), ja sogar um einen ontologischen Fehlschluss (*ontological fallacy*), der Menschheitskatastrophen verschlimmert. Krieg oder Kampf sind Ausdruck politischer Ineffektivität, sogar des Scheiterns von Politik. Worin läge der Sinn von Politik, wenn sie nicht dazu diente, das Zusammenleben der Menschheit zu ermöglichen und eine friedliche Welt zu schaffen? Die Politik des Kampfes missachtet Menschheit und Welt gleichermaßen, daher ist es notwendig, Konzepte des Politischen, in deren Mittelpunkt der Kampf steht, in ihr Gegenteil zu verkehren, sie durch Konzepte des Politischen zu ersetzen, die Koexistenz zum Zentrum zu machen. Mit einem Wort: Politik muss Respekt vor der Welt haben.

2. Die schlechteste und die beste aller möglichen Welten

Ohne gemeinsames Leben gäbe es keine Politik. Um den genetischen Code der Politik zu analysieren, konstruierten die Philosophen das theoretische Experiment eines Ausgangspunktes der Politik, den sogenannten »Urzustand« (*original situation*).⁶ Wenn ein Urzustand die Kernelemente, die »Gene« des Politischen enthält, lassen sich die Geheimnisse der Politik entschlüsseln. Ein Urzustand, der universelles Erklärungspotential besitzt, muss in der Lage sein, sämtliche denkbaren Möglichkeiten abzudecken, er kann daher nicht John Rawls' Annahme eines »Schleiers des Nichtwissens« (*veil of ignorance*) oder ähnliche Annahmen verwenden, weil der Schleier des Nichtwissens die schlechteste Möglichkeit ausblendet (z. B. den Hobbes'schen Urzustand), damit die Bedingung von Politik abschwächt und keine universelle Geltung besitzt. Rawls' Annahme ist bestenfalls auf die Frage von Vertragsverhältnissen beschränkt.⁷ Wirklich universelles Erklärungspotential eines Urzustands haben nur die Hypothesen von Hobbes und von Xunzi (荀子, 313-238 v. Chr.). Hobbes' Annahme eines Naturzustands entspricht zwar nicht der Realität, aber sie enthält einige der wichtigsten Elemente von Politik:

1. Der Begriff des Politischen muss die Möglichkeit des Schlimmsten mitbedenken, andernfalls besitzt er kein universelles Erklärungspotential;
2. Sicherheit ist die erste Notwendigkeit, und
3. keinem Anderen ist völlig zu trauen.

Der Vorzug der Hobbes'schen Annahme besteht darin, dass sie das Extrem der schlechtesten aller Welten aufzeigt. Ihre Schwäche besteht darin, dass sie das Gen der Kooperation ausschließt und damit dem Übergang der Menschheit vom Konflikt zur Kooperation die notwendige Basis entzieht. Hobbes' Lösungsvorstellung, dass der Verbund der Starken Ordnung herstellt, ist nach wie vor ein Fehlschluss: Der Verbund der Starken, der die Kraft besitzt, Ordnung herzustellen, ist notwendigerweise ein interner Zusammenschluss. Aber wie soll innerhalb eines solchen Verbunds Kooperation zustande kommen? Wie soll, folgt man der Hobbes'schen Hypothese, dass der Mensch des Menschen Feind sei, ein Verbund der Starken auf der Basis gegenseitigen Vertrauens entstehen? Offensichtlich kann Konflikt sich nicht automatisch in Kooperation

verkehren, es sei denn, es existiert von Beginn an irgendein Grundelement, ein Gen der Kooperation. Darin besteht die von Hobbes vernachlässigte Möglichkeit der Umwandlung des Konflikts in Kooperation.

Möglicherweise als Erster, nahezu zweitausend Jahre vor Hobbes, diskutierte Xunzi die Frage des Urzustands. Anders als Hobbes sah Xunzis Urzustand ein Grundelement, ein Gen der Kooperation vor, er nahm nämlich die Gruppe als dem Individuum vorangehend an. Er wies darauf hin, dass die Fähigkeiten des Einzelnen schwächer seien als selbst die von Ochsen und Pferden, und daher Kooperation innerhalb der Gruppe für den Einzelnen eine Voraussetzung des Überlebens bildet. Daher geht die Kooperation notwendigerweise dem Konflikt voraus: »Die Existenz des Menschen bedarf der Gruppe.«⁸ Ich entwickle aus dieser Annahme ein ontologisches Prinzip: *Die Koexistenz geht der Existenz voran*, mit anderen Worten, *die Koexistenz ist die Voraussetzung der Existenz*. Ausgehend von der Ökonomie analysierte Xunzi die Formierung politischer Ordnung: »Von Geburt an sind den Menschen Begierden gegeben. Werden sie nicht erfüllt, dann können die Menschen nicht anders, als nach deren Befriedigung zu streben. Ist dieses Streben ohne Maß und Grenzen, dann geraten sie notwendig in Streit. Streit führt zu Unordnung, und Unordnung führt zu Armut. Die früheren Könige hassten solche Unordnung, daher führten sie Riten und Prinzipien der Rechtschaffenheit ein, um die Güter zu verteilen.«⁹ Xunzi entdeckte ein anscheinend paradoxes Phänomen: Die Kooperation führt zum Konflikt. Kooperation schafft erhöhtes Einkommen, daraus entwickelt sich ungerechte Verteilung und diese führt zum Konflikt. Die Umsetzung von Kooperation in stabiles Vertrauen erfordert, dass sich das Grundelement, das Gen der Kooperation, zu einem System entwickelt. Xunzi nahm ein Gen der Kooperation an und vermied auf diese Weise Hobbes' Schwierigkeit. Dennoch ist Xunzis Hypothese nicht in der Lage, das Hobbes'sche Problem zur Gänze abzudecken. Die Hobbes'sche Hypothese ist zwar nicht in der Lage, die Voraussetzung interner Kooperation zu erklären, aber sie liefert eine brillante Erklärung des Problems von Konflikten in anarchischen Zuständen. Daher liefert erst eine sich gegenseitig ergänzende Verbindung von Hobbes und Xunzi eine vollständige Theorie des Urzustands, welche die Frage des Politischen formuliert. Man könnte sie als die Xunzi-Hobbes-Hypothese bezeichnen,

nämlich als Urzustand eines Zusammenschlusses der Gruppe nach innen und des Kampfes nach außen.

Der Geltungsbereich des Politischen ist definiert durch den Raum zwischen den Extremen der schlechtesten und der besten aller möglichen Welten. Hobbes lieferte bereits eine Definition der schlechtesten aller möglichen Welten. Was also wäre die beste aller möglichen Welten? Wenn die Hobbes'sche Definition das eine Ende der Reihe aller möglichen Welten (*the set of possible worlds*) beschreibt, dann müsste nach dem symmetrischen Prinzip das andere Ende der Reihe aus einer exakt entgegengesetzten Welt bestehen, nämlich einer Welt, die Unsicherheit, Misstrauen, Nicht-Kooperation, Mangel und Einsamkeit ausschließt. Beachtenswert ist, dass in der menschlichen Phantasie die beste aller möglichen Welten häufig jedoch keineswegs einfach dem Gegenbild der schlechtesten aller möglichen Welten entspricht. In ihrer Gier sehnen sich die Menschen nach einer Welt, in der sämtliche guten Dinge verwirklicht sind, wie zum Beispiel Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit, Güte, Frieden, größtmöglicher materieller Reichtum, Fehlen von Ausbeutung und Unterdrückung, Klassenlosigkeit, Selbstverwirklichung, Abwesenheit von Entfremdung und das Glück eines jeden. Diese märchenhafte Welt benötigt zur Verstärkung die geschichtsphilosophischen Märchenerzählungen der modernen Fortschrittstheorien. Das Problem ist nur, dass diese perfekte Welt keine mögliche ist, und daher die Frage nach der besten aller möglichen Welten ungeklärt bleibt.

Die Freiheit des Menschen ist beschränkt durch die Grenzen der menschlichen Empfindung. Nach Konfuzius (551-479 v. Chr.) bildet die menschliche Empfindung das »Feld der Weisen Herrscher«¹⁰ (圣王之田), das nur innerhalb des Bereichs menschlicher Empfindung und Vernunft kultiviert¹¹ und nicht in eine unmögliche, menschliche Empfindung und Vernunft überschreitende Welt umgewandelt werden kann. Das Feld der Kultivierung menschlicher Empfindung lässt deren Regulierung nur so weit zu, wie diese selbst es zulässt, und erlaubt keine Verstöße dagegen. Konfuzius war Realist, in seinen Augen war die beste aller möglichen Welten eine Welt der »Großen Eintracht«, d. h. eine extrem sichere Welt des gegenseitigen Vertrauens und der Solidarität. Vor allem eine friedliche Welt, in der Konkurrenz und Intrige wirkungslos bleiben: »Als man gemäß dem großen Dao handelte, war alles un-

ter dem Himmel gemeinschaftlicher Besitz [*the world as common property*], die Würdigen und Fähigen wurden [in Ämter] berufen [hier nähert er sich in gewisser Weise den Vorstellungen Platons], ihre Worte waren aufrichtig und ihr Umgang untereinander harmonisch [ein dem Hobbes'schen Dschungel entgegengesetzter Zustand der Sicherheit]. In jener Zeit behandelte man nicht nur die eigenen Eltern wie seine Eltern und nicht nur die eigenen Kinder wie seine Kinder. Man kümmerte sich darum, dass für die Alten bis ans Lebensende gesorgt war, die Kräftigen Verwendung fanden und die Jungen heranwachsen konnten. Man zeigte Mitgefühl mit den Verwitweten, Waisen, Kinderlosen, Verstoßenen und Kranken, so dass für sie alle gesorgt wurde. Die Männer hatten angemessene Arbeit und die Frauen hatten ein Heim, um das sie sich kümmern. Sie verschmähten es, Güter wegzuzwerfen, jedoch nicht, um sie für sich zu horten. Sie verachteten es, nicht hart zu arbeiten, jedoch nicht um des Eigennutzes willen. Es gab keinen Platz für Intrigen und Komplote und sie fanden keinen Nährboden [dies ist ein zentraler Punkt, wenn eine Daseinsordnung dazu führt, dass Konkurrenz und Komplott wirkungslos bleiben, handelt es sich notwendigerweise um eine friedliche Welt], es gab weder Diebstahl noch Verrat, und die Türen wurden nicht verschlossen. Das bezeichnet man als [die Epoche] der großen ›Gemeinschaft‹.¹² Obwohl diese beste aller möglichen Welten nie wirklich bestand, ist sie dennoch realistisch und keineswegs unerreichbar. Die Überlegungen einer Welt der großen Gemeinschaft drehen sich ausschließlich um die Existenzbedingungen für Sicherheit, Frieden, gegenseitiges Vertrauen und Solidarität, sie verlangt jedoch nicht Vereinheitlichung von Kultur oder Religion. Das bedeutet, dass die Welt des Konfuzius Diversität der Lebensformen anerkannte, er forderte lediglich Kompatibilität, nicht aber Gleichschaltung. Wie es im *Buch der Mitte* formuliert wird: »Man kann es vergleichen mit Himmel und Erde, die alle gleichermaßen tragen und beschirmen... Alle Wesen werden gleichermaßen genährt, ohne einander zu schaden. Alles geht gleichermaßen seinen Weg, ohne sich in die Quere zu kommen.«¹³ Gemeint ist damit, dass die Gesellschaft kompatible, jedoch unterschiedliche Lebensformen toleriert, wie auf einem Feld kompatible, doch unterschiedliche Pflanzen gedeihen. Hier dokumentiert sich eine metaphysische Annahme: Das Feld stellt den begrenzten Bereich aller Möglichkeiten dar und zugleich den