

Rezensionen = Comptes rendus = Reviews

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **72 (2018)**

Heft 2

PDF erstellt am: **27.06.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Heubel, Fabian (2016): *Einführung in die chinesische Gegenwartsphilosophie*. Hamburg: Junius-Verlag, 256 S., ISBN 978-3-88506-745-0.

Besprochen von **Kai Marchal**, Department of Philosophy, National Chengchi University, Zhinan Rd., Sec. 2, No. 64, Wenshan District 116, Taipei, Taiwan (R.O.C.). E-mail: marchal@nccu.edu.tw

<https://doi.org/10.1515/asia-2018-0009>

Fabian Heubels *Einführung in die chinesische Gegenwartsphilosophie* ist ein faszinierendes Buch, das kaum eine Leserin oder einen Leser gleichgültig lassen dürfte. Obwohl dieser Band als „Einführung“ ausgewiesen ist (in der bekannten Reihe im Junius Verlag), verzichtet sein Autor weitgehend auf das in dieser Textgattung übliche Referieren vorhandener Forschungsergebnisse und disziplinärer Konsensmeinungen. Stattdessen schreibt Heubel bei aller Ausdifferenzierung mit einer existentiellen Dringlichkeit über seinen Gegenstand, die wohl eine alte hermeneutische Einsicht zuspitzt: in der Begegnung mit dem Anderen stehen wir selbst auf dem Spiel, weil jenes uns etwas über uns selbst mitteilen kann, das wir in unserem eigenen Horizont nie erfahren würden. Es handelt sich bei diesem Buch mithin um ein Experiment (worauf Heubel uns auch wiederholt hinweist), das sich zudem sehr bewusst an den disziplinären Rändern von Sinologie und Philosophie positioniert – eigentlich *zwischen* beiden Disziplinen – und nicht weniger erreichen möchte als eine radikale Umorientierung, eine Neuausrichtung des philosophischen Diskurses mit Hinblick auf „das Denken in China“. Zweifellos ist dies ein unkonventioneller Ansatz, der jedoch gerade heute, in der krisenhaften Konstellation des Jahres 2018, ernstgenommen zu werden verdient. Wer immer sich in Fächern wie Sinologie, Asienwissenschaft, Philosophie, Religionswissenschaft, Soziologie oder Politikwissenschaft mit der Gegenwart und Zukunft Chinas auseinandersetzen möchte, sollte Heubels *Einführung* gründlich studieren.

Dass dies ein höchst ambitionierter Band ist, der seine Leserinnen und Leser (insbesondere solche ohne besondere China-Kenntnisse) herausfordert, dürfte damit bereits klar geworden sein. Heubel verfolgt eine Doppelstrategie: einerseits möchte er eine ganze Reihe von Theoretikern vorstellen, die exemplarisch für das zeitgenössische Denken im chinesischen Sprachraum sind; andererseits geht es ihm darum, ein Cluster von philosophischen Problemen und Fragestellungen aus einer explizit transkulturellen Perspektive (zwischen Europa und China) neu zu verhandeln: Paradoxie, Subjektivität, Transzendenz, Demokratie, Phänomenologie der Leiblichkeit, künstlerische Erfahrung, usw. Eine solche Doppelstrategie ist nun zweifellos Ausdruck der Überzeugung, dass die Theoriebeiträge moderner chinesischer Denker wie Kāng Yōuwéi 康有為, Sūn Zhōngshān 孫中山 (Sun Yat-sen) oder

Móu Zōngsān 牟宗三, aber auch zeitgenössischer Denker in China und Taiwan wie Wāng Huī 汪暉, Gān Yáng 甘陽, Liú Xiǎofēng 劉小楓, Yáng Rúbīn 楊儒賓 oder Lài Xīsān 賴錫三, nur dann angemessen zu würdigen seien, wenn wir die vermeintliche Sicherheit der sinologisch-historischen Beobachterposition verlassen und uns selbst in den Mahlstrom interkultureller Diskurse stürzen. Die komparative Perspektive, aber auch ein primär „historisch-analytisch[es]“ Verfahren reichen Heubel zufolge keineswegs aus, wenn es darum gehen soll, die „gemeinsame Arbeit an einer geteilten Problemgeschichte“ vorzubereiten (S. 25).

Dies ist sicherlich eine gewagt-provokante These, die nicht bei jeder Leserin und jedem Leser auf Verständnis stoßen wird. Heubels Buch hebt sich gerade deshalb deutlich von reinen Überblicksdarstellungen ab (vgl. etwa Mark Leonhard, *What Does China Think?*, 2008), weil er seine Aufmerksamkeit auf „normative“ Elemente in diesen, außerhalb der chinesischen Welt weitgehend unbekanntem Diskursformationen richtet; damit ist erst einmal gemeint, dass prinzipiell überhaupt nichts dagegen spricht, die chinesische Vergangenheit, ebenso wie unsere euro-amerikanische, als ein Reservoir ethischer und politischer Normen zu betrachten, die in einer zukünftigen, globalen Gesellschaft wirksam werden könnten. Wie auch Leigh Jenco in ihrem jüngsten Buch *Changing Referents. Learning Across Space and Time in China and the West* (2015) möchte Heubel einen Prozess des transkulturellen Austausches initiieren, in dem „wir“ (in Europa oder Nordamerika) etwas von China lernen können – nur dass sich dieser Lernprozess nicht in einer Übernahme fertiger Theoriemodelle aus China erschöpfen, sondern vielmehr eine grundstürzende Transformation von Praktiken, Lebensformen, ja Parametern der Identitätsbildung im Westen zum Ergebnis haben soll. Mit der metaphorischen Rede vom „Eintritt“ (S. 89, 159, vgl. auch 121) ist offensichtlich ein radikaler Perspektivenwechsel gemeint, ein Ortswechsel des Denkens; und eben diesen wird die naive Frage, wer denn nun das bessere Argument habe, immer verfehlen müssen, da „wir“, aufgrund unserer jeweiligen Verankerung in der euro-amerikanischen Forschungs- und Wissenskultur, für bestimmte Argumente aus China gar nicht offen sein können (oder womöglich einfach „taub“ sind, wie Heubel einmal schreibt: S. 125). Das Ergebnis dieser methodischen Haltung ist ein konstantes Oszillieren zwischen der Sichtbarmachung des Anderen und der Dekonstruktion des Eigenen, ein dicht gewebter Teppich von Beobachtungen, Thesen und experimentellen Zuspitzungen, mit denen Heubel in sehr unterschiedlichen Diskussionszusammenhängen intervenieren möchte: in der Sinologie, wie sie sich zwischen Fächern wie Philologie, Geschichtswissenschaft, Soziologie und Ökonomie aufspannt, aber auch in der Philosophie (auf Feldern wie Ethik, Ästhetik und politischer Theorie).

Im Zentrum von Heubels Buch steht ein Gedanke, der in aller unvermeidlichen Verknappung so zusammengefasst werden könnte: das traditionelle, chinesische Weltbild (wie es z.B. in konfuzianischen oder daoistischen Texten artikuliert worden ist) sei mit dem Eindringen westlicher Diskursformen im China des späten 19. Jahrhunderts zwar vielfach erschüttert worden, doch nie gänzlich zusammengebrochen. Vielmehr sei der chinesische Modernisierungsprozess stets im Wechselspiel dreier normativer Traditionen von statten gegangen, die sich nur vor dem Hintergrund dieses Weltbildes zu konstituieren vermochten: der Konservatismus (insbesondere in Form des Konfuzianismus), der Liberalismus (wirtschaftlich und politisch) und der Sozialismus (d.h. der Maoismus). Chinas moderne Geschichte lässt sich Heubel zufolge nur aus diesen drei Traditionen verstehen, die ineinander verflochten, ja verknotet und zugleich gegenläufig sind – ein Wechselspiel, das von Heubel als „normative Paradoxie“ (S. 85) bezeichnet wird. Eine zusätzliche These Heubels besagt, dass sowohl der Geschichtsverlauf, wie auch die Ideen chinesischer Theoretiker und Philosophen im 20. und 21. Jahrhundert aus der Sicht von Paradoxie und paradoxem Denken zu rekonstruieren seien. Den drei normativen Traditionen sollen drei Revolutionen, bzw. „revolutionäre Momente“ (S. 13) entsprechen, die das moderne China entscheidend geprägt hätten: 1898 (der gescheiterte Reformversuch konfuzianisch-konservativer Kräfte um Kāng Yǒuwéi), 1911 (die bürgerlich-liberale Revolution unter Leitung Sūn Zhōngshāns) und 1949 (die sozialistische Revolution unter der Führung Máo Zédōngs 毛澤東). Diese drei „Momente“ bleiben für Heubel in einer Kontinuitätslinie auf die Gegenwart bezogen: ihre Bedeutung ist noch „gegenwärtig“ (S. 14), und es sei auch heute möglich, diese Ereignisse so aufeinander zu beziehen, dass ein „normatives Ideal“ sichtbar werde, „das dem Kommunizieren der drei Traditionen entspringt, ja vielleicht sogar dieses Kommunizieren selber ist.“ (S. 89)

Mit der Idee des Kommunizierens möchte Heubel zweifellos den zutiefst hybriden, bricolageartigen Charakter des chinesischen Denkens in der Moderne einfangen. So wird z.B. bei dem modernen Philosophen Móu Zōngsān (1909–1995) das konfuzianische Denken eines Wáng Yángmíng 王陽明 (1472–1529) aus dem Blickwinkel von Immanuel Kants praktischer Philosophie rekonstruiert; und der zeitgenössische Literaturwissenschaftler und Theoretiker Wáng Huī (geb. 1959) artikuliert seine Kritik am Neoliberalismus mithilfe daoistischer Gedankengänge über die „Gleichstellung der Dinge“ (*qí wù* 齊物). Während solche Neudeutungen uralter Texte und Motive in der sinologischen Forschung oft als forciert, anachronistisch oder gar aggressiv apologetisch kritisiert werden, möchte Heubel in der chinesischen Adaption des Fremden (d.h. der westlichen Theorien und Begriffe) zur Neugestaltung des Eigenen eine innovative Leistung,

bzw. eine höchst wertvolle Erfahrung erkennen, die chinesische Theoretiker befähige, den zwiespältigen Charakter der Moderne trennschärfer zu erfassen als viele Theoretiker und Theoretikerinnen im Westen (in der Tat, Heubel behandelt in seinem Buch ausschließlich *männliche* Theoretiker). Wer auch immer bereit ist, sich in diese Dreierkonstellation (Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus) hineinzugeben, werde sich der Vorteile einer solchen „transkulturelle[n] und trans-positionale[n] Kommunikation von Altem und Neuem, von Östlichem und Westlichem“ (S. 45) gewahr. Insbesondere in den Kapiteln „Immanente Transzendenz“, „Das transformative Subjekt“ und „Gleichheit anders denken“ (Kapitel IV–VI) sucht Heubel den westlichen Leserinnen und Lesern die Stärken der klassischen, chinesischen Philosophie vor Augen zu führen: menschliche Subjektivität werde im Daoismus im Modus der „Offenheit für das Zufällige, für unvorhersehbare Wandlungen“ (S. 127) gedacht. Durch die Kultivierung des Selbst, also eine fortschreitende Umgestaltung der Subjektivität durch Meditation und verwandte Praktiken, könne ein Zustand des „*Hin-und-Her zwischen der Leere und den Dingen*“ (S. 121) erreicht werden. Auf diese Weise soll es u.a. möglich werden, revolutionäre Brüche und Verwerfungen nicht über- oder gar auszublenden, sondern vielmehr „in eine[r] Logik der (Selbst-)Transformation“ aufzuheben (S. 109).

Ob sich Leserinnen und Leser ohne sinologisches Vorwissen in Heubels Thesen wiedererkennen, dürfte ein wichtiger Maßstab für den Erfolg einer solchen *Einführung* sein. Interessant und flüssig geschrieben ist sie fast immer, oft sogar augenöffnend; theoriebegeisterte Menschen werden hier ihre Freude haben (dass der Autor sein Material mitunter etwas gedrängt vorstellt, muss nicht unbedingt als störend empfunden werden). Die sinologische Fachwelt mag da kritischer denken – allein schon deshalb, weil ein so dezidiert philosophischer Ansatz in der deutschsprachigen China-Forschung selten geworden ist. Im Rahmen der vorliegenden Rezension ein umfassendes Urteil zu formulieren, ist auch deshalb schwierig, weil Heubels einzelne Kapitel in so unterschiedliche Richtungen ausstrahlen und sich eben nicht mit der Zusammenfassung vorhandener Forschungsmeinungen begnügen, vielmehr einen ganzen neuen konzeptuellen Rahmen entwerfen, mit dessen Hilfe die Philosophie sich in Zukunft den Gegenstand „China“ erschließen soll. Im Folgenden möchte ich deshalb kurz zwei Aspekte genauer diskutieren: (1) die hermeneutischen Implikationen von Heubels These einer „geteilten Problemgeschichte“ zwischen Ost und West; und (2) die Idee der „drei Traditionen“ und das „neue Paradigma der Subjektivität“.

(1)

Die eigentliche Pointe von Heubels *Einführung* dürfte darin zu suchen sein, dass er im Namen einer „geteilten Problemgeschichte“ den Verstehenshorizont gegenwärtiger, chinesischer Leser favorisiert, genau deshalb aber auch den

diskursiven Horizont einer stärker historisch und philologisch arbeitenden Sino-logie marginalisieren muss. So wird dem „Klassizismus“ eines Kē Xiǎogāng 柯小刚 oder Liú Xiǎofēng viel Raum gewährt, obwohl diese, geschult an Nietzsche, Heidegger und Strauss, konfuzianische Texte durch bewusste Umgehung des hermeneutischen Zirkels für die gegenwärtige Kritik am Universalismus moderner Theorien in den Dienst zu stellen suchen. Früher oder später stellt sich hier die Frage nach der Plausibilität ihrer Neulektüren. Heubels *Einführung* versteht sich nun zwar als postkomparativ, indem er sie auf das Ziel der Wahrheitsfindung ausrichtet (und nicht das der bloßen Vergleichung), doch entkommt auch sie natürlich nicht dem Vergleich: die ersten chinesischen Übersetzer westlicher Theorien mussten diese erst einmal in Bezug setzen auf Elemente der eigenen Kultur, später wurden westliche Sinnzusammenhänge auch immer wieder gezielt mithilfe eigener Begrifflichkeiten artikuliert (etwa bei dem bereits erwähnten Móu Zōngsān); und indem Heubel diese chinesischen Diskussionen nun rückübersetzt in eine westliche Sprache, vollzieht er erneut eine Vermittlungsleistung, für die der Vergleich konstitutiv ist. Die philosophische Frage (z.B. nach der Subjektivität) kann gewiss auch im interkulturellen Bereich als vorrangig angesehen werden, doch muss sich eine Antwort immer auch daran messen, wie plausibel die In-Bezug-Setzung der diversen kulturellen Phänomene, Positionen und Werte überhaupt ist. Indem das Vokabular der klassischen chinesischen Philosophie (*dào* 道, *lǐ* 理, *qì* 氣, *tiān* 天, usw.) etwa unter direkter Bezugnahme auf Adorno oder Foucault, d.h. nicht mehr aus internen, ideengeschichtlichen Zusammenhängen heraus gedeutet wird, gerät es in den Sog zeitgenössischer epistemologischer Zwänge – und irgendwann ist nicht mehr leicht zu unterscheiden, wo wir uns tatsächlich dem ursprünglichen Horizont von Texten wie dem Buch *Zhuāngzǐ* 莊子 angenähert haben und wo wir uns nur in den eigenen, höchst modernen Diskursformen spiegeln.

Offenbar funktioniert in Heubels *Einführung* die Idee der „geteilten Problemgeschichte“ als eine Art regulatives Ideal für die Deutung chinesischer Texte; jedoch bleiben ihre Umrisse eher unscharf. Das Problem der Subjektivität mag heute ein Problem sein, an dem einige deutsch- und chinesischsprachige Forscher gemeinsam arbeiten, doch belegt dies allein noch keineswegs die These einer geteilten *Problemgeschichte*. Wir starren vielmehr doch sehr schnell wieder in einen „gähnende[n] Abgrund“, da eine „Kontinuität des Herkommens und der Tradition“ zwischen Europa und China nicht einfach vorausgesetzt werden kann.¹ Und so führt uns etwa der von Wāng Huī inszenierte Kontrast zwischen einer „neoliberalen“ und einer daoistischen Gleichheit, d.h. ein „allgemeiner Gleichheitsbegriff, der von der Ding-Perspektive ausgeht“ (S. 143), an eine reale

1 vgl. Gadamer 1990: 302.

Grenze des Verstehens: es ist nicht leicht zu sehen, wie ein solches Gleichheitskonzept in einer modernen, liberaldemokratischen Gesellschaft überhaupt mit Inhalt ausgefüllt werden könnte (dafür sind liberaldemokratische und daoistische Praktiken – zumindest so, wie wir sie aus der Geschichte kennen – einfach zu divergent; und Wāng Huīs Texte helfen uns hier nur bedingt weiter, weil dieser Denker die Realität einer offenen Gesellschaft nicht ernsthaft durchdenkt). Und wie gerechtfertigt ist der Anspruch von Kē und Liú, *für* die konfuzianische Tradition, oder gar *für China*, zu sprechen? Wer spricht hier eigentlich für wen oder was? Sind die Verstehenshorizonte von Gān Yáng und Móu Zōngsān wirklich so ähnlich, wie Heubel vorgibt? Der in China heute weit verbreitete „Klassizismus“ wird ja auch in China durchaus kritisch gesehen (z.B. von stärker historisch arbeitenden Forschern wie Gě Zhàoguāng 葛兆光 oder Yáng Lihuá 楊立華). Heubel ist solche Kritik natürlich nicht unbekannt; wahrscheinlich würde er darauf mit Verweis auf ein noch nicht ausgeschöpftes Sinnpotential klassischer, chinesischer Texte antworten, das erst in einer globalen Zukunft erschlossen werden könne. In diesem Sinne sucht er wiederholt ein utopisches Potential chinesischen Denkens herauszuarbeiten (insbesondere in den Kapiteln V und VI). Gewiss: Heubel darf all dies mit Fug und Recht tun, gerade im Jahr 2018, wenn unsere globale Zukunft zum ersten Mal wieder radikal offen zu sein scheint (zum ersten Mal hat das moderne China die Mittel, seine Wertorientierungen und Praktiken in großem Stil in der Welt einzubringen und sich von der westlich-neuzeitlichen Tradition abzusetzen). Nur wird unsere globale Zukunft – auch und insbesondere in China – eben durchaus von Innovationen, Experimenten und Einsichten geprägt, die mit dem kulturellen Horizont des vormodernen Chinas wenig zu tun haben und m.E. auch nicht aus ihm heraus verstanden werden können. Angesichts solcher grundsätzlicher Einwände wäre es hilfreich gewesen, wenn Heubel der hermeneutischen Selbstreflexion mehr Raum gegeben hätte.

(2)

Ein Grund, warum westliche Leserinnen und Leser so wenig Interesse an chinesischer Philosophie an den Tag legen, dürften die sozialen, politischen und kulturellen Unterschiede zwischen Euro-Amerika und China sein. China wird heute auch deshalb als bedrohlich wahrgenommen, weil sich die Kommunistische Partei Chinas und der ihr untergeordnete Propaganda-Apparat immer schärfer von sogenannten „westlichen Werten“ (Menschenrechte, Meinungsfreiheit, liberaler Verfassungsstaat) absetzen. Heubel sieht keineswegs über solche Schattenseiten der chinesischen Gegenwart hinweg, sondern weist seine Leser immer wieder auf sie hin – und möchte doch zugleich die Gewissheiten seiner Leser erschüttern. Falls Chinas kommunistisches Regime in naher Zukunft zusammenbrechen sollte (S. 93), plädiert Heubel, anders als so mancher liberale

Denker, nicht für einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit: Praktiken und Wertorientierungen, die im 20. Jahrhundert in Form der drei Traditionen (Konservatismus, Liberalismus, Sozialismus) entwickelt worden seien, sollen auch in einem zukünftigen China normativ relevant bleiben.

An dieser Stelle dürfte Heubels *Einführung* die meisten Einsprüche provozieren: wie soll es denn überhaupt möglich sein, die drei Traditionen in irgendeiner Weise zusammenzudenken, wo sich die sozialen Bewegungen im 20. Jahrhundert erbittert bekämpft haben und die dahinter stehenden, theoretischen Positionen zutiefst widersprüchlich sind?! Anders als z.B. Axel Honneth in seinem Buch *Das Recht der Freiheit* (2011) legt Heubel wenig Interesse für soziale und politische Wirklichkeiten an den Tag. Er sucht sein Heil vielmehr in dem Begriff der Paradoxie, den er, wie spätestens in Kapitel V deutlich wird, daoistisch fassen möchte: Paradoxie nicht als Widerspruch zwischen Verwirklichungsabsicht (von bestimmten normativen Idealen) und einer Verwirklichung, die genau diesen Idealen zuwiderläuft, vielmehr im Sinne eines (individuellen) Aushaltenkönnens von widersprüchlichen Positionen, die nicht mehr als wechselseitig ausschließend angesehen werden, sondern aufeinander bezogen werden in multiplen Szenarien möglicher Zukünfte. Obgleich die Paradoxie in Heubels *Einführung* zuerst in einen politisch-geschichtsphilosophischen Kontext gestellt wird, buchstabiert Heubel sie im Weiteren primär unter Bezugnahme auf ethische und ästhetische Praktiken aus. Das Beispiel der Kalligraphie ist besonders erhellend, dient sie Heubel doch zur inhaltlichen Ausfüllung seines „Paradigmas transformativer Subjektivität“: der Übende soll sich im Prozess des Schreibens mit dem Pinsel von der zwecksetzenden Vernunft ablösen; er oder sie kultiviert eine „lebendige Spontaneität“ und öffnet sich, jenseits der Logik des Sich-Steigern-Wollens, für eine unendlich komplexe Welt. So werde nicht weniger verwirklicht als ein „Tun-ohne-zu-tun“ (Heubels Übersetzung für den Ausdruck *wú wéi* 無為; S. 124, 147). Heubel möchte im „Tun-ohne-zu-tun“ ein utopisches Potential erkennen, nämlich die „Kultivierung einer Lebenshaltung, die durch die Positionen hindurch zu wandeln und zu wandern (*yóu* 遊) vermag, ohne jedoch vor lauter Wandelbarkeit positionsunfähig zu werden“ (S. 157).

Dies ist zweifellos eine höchst interessante Perspektive. Ähnliche Gedanken haben neuerdings auch Slingerland (2014) und Puett/Gross-Loh (2017) formuliert, wenngleich mit deutlich weniger raffiniertem theoretischen Rüstzeug. Heubel ist überhaupt in vieler Hinsicht konsequenter als Slingerland und Puett. Doch stellt sich auch bei ihm früher oder später die Frage, ob dieses alternative „Paradigma der Subjektivität“ in einer modernen Gesellschaft überhaupt noch weitreichende Wirksamkeit und damit auch normative Relevanz erlangen kann, bzw. ob es unter diesen Umständen tatsächlich ein utopisches Potential besitzt. Die von Puett (frei nach Hans Vaihinger) geprägte Formel von

der konfuzianischen Ritualwelt als einer „Als-ob“-Welt hat immerhin den Vorteil, dass hier offenbar bewusst epistemische Tugenden wie Skepsis oder Wahrhaftigkeit eingeklammert werden sollen. Aber wie überzeugend ist das? Und lässt sich ein gelungener Charakter in kapitalistischen Gesellschaften überhaupt mithilfe „daoistischer Werte“ aufbauen? Wie würde sich das „Tun-ohne-zu-tun“ mit dem modernen Wert der Authentizität vertragen, dem ja schließlich auch von Individuen in Taiwan oder China große Bedeutung zugeschrieben wird? Heubel zeigt nicht wirklich, wie solche Rückfragen beantwortet werden könnten; er scheint vielmehr einer wahrscheinlich von Foucault abgelesenen, genealogisch-kritischen Grundhaltung verpflichtet, die auf die Analyse von Diskursen und Denkhorizonten abzielt, weniger auf die Wirklichkeit gegenwärtigen Handelns. Interessant wäre sicher auch der Vergleich mit dem von Leigh Jenco rekonstruierten Ideal des „Chinese culturalism“: wie im vormodernen China Vergangenheitsnarrative immer verhandelbar blieben und damit auch offen für die Beiträge von Nichtchinesen, wie klassische Texte in einer Welt des Lernens stets mit gemeinschaftlichen Praktiken der „Bildung“ (*wén* 文) verschränkt wurden (wenn dies denn tatsächlich so gewesen ist). Sowohl bei Jenco,² wie auch bei Heubel soll der transkulturelle Lernprozess die Bedingungen der Wissensproduktion in Europa und Nordamerika verändern. Doch wäre es wohl auch schon deshalb wichtig, hier stärker auf die empirische Wirklichkeit moderner Individuen abzuheben, um den Einwand der Selbstexotisierung zurückzuweisen: dass hier also womöglich eine „Kolonialisierung des Imaginären“ stattfindet, bei der China zur Projektionsfläche kulturalistischer oder ideologischer Phantasien wird – nur dass es sich hier ironischerweise um die Phantasien *chinesischer*, nicht westlicher, Intellektueller handeln könnte (vgl. Slavoj Žižeks Kritik am romantischen Tibet-Bild westlicher Intellektueller³).

Ein Buch über das gegenwärtige, chinesische Denken zu schreiben, das sich radikal für die Möglichkeit öffnet, die Wissensansprüche des Anderen könnten wahr sein, wird immer ein schwieriger Balanceakt sein. Es ist Heubel hoch anzurechnen, dass er einen solchen hier einmal vorgeführt hat. Sinologische Standardwerke zur modernen Geschichte Chinas mögen an zahlreichen Stellen historisch trennschärfer sein, doch dürfte vielen Leserinnen und Lesern erst bei Heubels *Einführung* deutlich werden, warum wir in einer Welt, in der China eine zentrale Stellung einnehmen wird, mit chinesischsprachiger Theorie neue Fragen stellen müssen.

² Jenco 2015: 227.

³ siehe Žižek 2001: 110ff.

Bibliographie

- Gadamer, Hans-Georg (1990): *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Jenco, Leigh (2015): *Changing Referents. Learning Across Space and Time in China and the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Leonhard, Mark (2008): *What Does China Think?*. London: Fourth Estate.
- Puett, Michael / Gross-Loh, Christine (2017): *Das Wichtigste von allem: Die Geheimnisse der großen chinesischen Denker und wie sie unser Leben bereichern – Die legendären Vorlesungen*. Übers. von Isabel Gräfin Bülow, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Slingerland, Edward (2014): *Wie wir mehr erreichen, wenn wir weniger wollen: Das Wu-Wei-Prinzip*. Übers. von Bernhard Kleinschmidt, Berlin: Berlin Verlag.
- Žižek, Slavoj (2001): *Die gnadenlose Liebe*. Übers. von Nikolaus G. Schneider, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Otter, Felix: *Grundkurs Sanskrit: Eine Einführung in die Sprache der altindischen Erzählliteratur*. Bremen: Hempen Verlag, 2017, 324 S., ISBN 978-3-944312-44-6

Reviewed by **Sadananda Das**, Institute of Indology and Central Asian Studies, Leipzig University, Schillerstraße 6, 04109 Leipzig, Germany. E-mail: sdas@uni-leipzig.de

<https://doi.org/10.1515/asia-2018-0006>

It gave me pleasure to read the textbook *Grundkurs Sanskrit* (Basic course in Sanskrit), an introduction to the basic grammar of the language of ancient Indian narrative literature. Several books have been written in the last decade for learning Sanskrit, and this book by Felix Otter increases the stock of options for learning it through German.

I shall begin with some initial observations on structure and conventions. Firstly, the book's paper quality, printing and Devanāgarī font are of appropriately high quality. The main content of the book, in turn, is divided into twenty lessons in which the author has dealt with most major grammar points. Before the lessons are a table of contents, a list of abbreviations, a *subhāṣita* verse and an introduction. A “pre-course” functions as a preparatory lesson, and there is a small “excursus” on metrics between lessons 7 and 8. After lesson 20 is found a collection of appendices, reference tables, bibliographic suggestions, a Sanskrit glossary and a grammatical index.

In the “Vorkurs” (pre-course) preceding the lessons, the author introduces the Devanāgarī script. Throughout the book, this script is used side by side with Roman transliteration. I agree that this a good idea; readers need knowledge of both scripts, including proper use of diacritical marks. Also already in this pre-course, the topic of *sandhi* is introduced, to be continued further in several following lessons. Here I must disagree with the author's choice to leave out optional *sandhi*. For example, while discussing the *sandhi* of *vane + iva*, the author has explained the result as *vanai iva > vanayiva > vana iva*. I believe it would have been more proper to give this as वने इव > वनय् इव > वनयिव and optionally वन इव. Similarly, rather than *vane + eva > vanai eva > vanaiyeva > vana eva*, I would prefer वने एव > वनय् एव > वनयेव and optionally वन एव. Instead, the optional *sandhis* are simply not mentioned. In my own teaching, I find it necessary to discuss such optional *sandhi* rules, giving multiple forms of *sandhi* wherever possible so that learners can be aware of the possibilities. In addition, it might have been better to give more examples from each category of vowel, consonant and *visarga sandhis*.

Each of the twenty lessons begins with a list of vocabulary items, followed then by grammar points, which are further divided into smaller subsections. After this is included some material for practice although the nature of this latter aspect changes about halfway through the book: at the end of each of the lessons 1 through 8, the author presents exercises, which I agree make for good practice for the readers; the subsequent lessons 9 through 20, on the other hand, do not contain any exercises but rather a reading passage taken from the fables of the Hitopadeśa or Pañcatantra.

As for introducing a list of vocabulary items for each lesson, written in Devanāgarī, I agree that this is good practice. The author has a particular method of giving the word's gender and part of speech, including sometimes simply declining nouns in the nominative singular (e. g., “*meghaḥ*”, “*sarpaḥ*”, “*bhāryā*”, “*ambaraṃ*” etc., lesson 6, page 87), sometimes using notation like “*ambu -n*”, “*kavi -m*”, “*tanu -f*” etc., (also on the same page), adjectives without using any notation like “*bahu*”, “*laghu*” and “*sādhu*” etc., (also on the same page). The author explains in the first lesson how to understand these words. However, the neuter *a*-stem nouns ending in *-m* have all been written as ending in an *anusvāra*. Normal *sandhi* would dictate that these should have been written with *-m*: see for example *kautūhalaṃ*, *dravyaṃ*, *bhojanaṃ* and *mukhaṃ* in lesson 5, page 77. Why the author has chosen not to follow *sandhi* in these words, I do not understand.

Another issue in these vocabulary lists is how roots with one or more prefixes are presented in the two scripts: While the author has clearly separated these prefixes from the root in Roman script with a root symbol and lack of sandhi (e. g., *pravnam*), he neither separates additional prefixes, as would have been better, with a hyphen and no sandhi, (e. g., better *sam-āvḥṛ-* and *vi-āvpad-* than *samāvḥṛ* and *vyāvpad*), nor does he show any separation whatsoever in Devanāgarī script, as would have been more clear for showing the structure (e. g., better प्र√नम्, सम्-आ√हृ, वि-आ√पद्, and अनु√स्था than प्रणम्, समाहृ, व्यापद्, and अनुष्ठा) (see pages 69, 130, 131, 201 and 223).

A noteworthy feature found at the end of many lessons (e. g., 1–3, 6–7, 9–11, 13–16 and 20) which I very much like are the diagrams or images with an accompanying sentence in Sanskrit, some of which are connected with the lesson's respective reading passage. Such visual elements bring novelty to the book and will likely enhance readers' attention by creating some fun. One only wishes that every lesson might have had this feature, if only as a matter of consistency.

Having so far dealt with general issues of structure and convention, in the rest of my review, I will offer observations and suggestions for each grammar

lesson and appendix in turn, followed at the end by some concluding observations and minor corrections.

Lesson 1 deals with the declension of *a*- and *ā*-stem nouns and adjectives and also the pronominal adjectives *tad* and *etad* – the latter only in the nominative case at this point, but for all three genders and all three numbers; the full declensions are given in table-form only from lesson 5 onwards. Introducing the use of adjectives in the very first lesson is noteworthy, but so is the fact that the author gives the feminine of the adjective *sundara* in a somewhat unusual way, as the *ā*-stem *sundarā* (see pages 38, 50, 64); he then corrects this in lesson 10 (page 155), giving the more common *ī*-stem, i. e. *sundarī*. Before this lesson, I find no instructions concerning the syntax of Sanskrit sentences, which I find regrettable.

It is indeed good to introduce roots and their conjugated verbal forms in the very beginning, since they are the basis of the Sanskrit language. In lesson 2, the author has given some brief information on the overall verbal system, already discussing vowel gradation, and mentioning the ten classes of roots, although he focuses then on the thematic ones. Among the latter, the author has here mentioned classes 1, 4 and 6; he omits class 10, which I see as a mistake. Also, in the further discussion of the thematic verbal forms later in the book, these roots should better also have been arranged according to their classes, rather than only here. The athematic verbal classes might also have better been mentioned here, which the author does not in order to avoid an excess of, as he puts it, “dry grammatical theory”. Similarly, the author touches here on the concepts of *parasmaipada* and *ātmanepada* without giving further explanation concerning their meaning and use, instead waiting until lesson 7 to do so. Even there, however, he has avoided mentioning the other term *ubhayapada* (used for roots having both *parasmaipada* and *ātmanepada* verbal forms, such as *vyaj-* and *vpac-*) which would have been appropriate. While discussing the fourth class of verbs, the author begins by speaking of the root *√dṛś-* but then goes on to designate it as a root *√paś-*. He mentions, rightly, that, traditionally, this root belongs to the first class according to traditional Sanskrit grammar, yet he uses it as an example of the fourth class. Any number of other roots belonging to this class might therefore have been better suited for this role than the root *√dṛś-*; for example, *√div-*, from which the fourth class traditionally takes its name, could have been used instead. In this lesson also an example conjugation from each class should have been given, rather than waiting, as the author does, until lesson 4 (page 70) with the conjugation of *√bhū-*.

After a brief presentation of roots and thematic verbal forms, the author discusses past passive participles (ppp) in lesson 3. These forms could have been

discussed step by step, illustrating individual elements of their formation and thereby producing a resulting spectrum of forms ranging from easy to difficult. Other ppp verbal forms ending in *-na* are discussed in lesson 8. Lesson 4 covers more pronouns, thematic verbal forms, basics of relative and indefinite pronouns and cardinal numbers.

Starting in lesson 5, the reader encounters full declensions tables for nouns and pronouns of various stems, as well as conjugation tables for *parasmaipada* and *ātmanepada* verbs, all using both Devanāgarī and Roman. The German translations given alongside the verb conjugations are appreciated. Similarly, one also finds such German glosses of nominal cases in several lessons. The author mentions “Präverben” under lesson 5 in the list of contents. However, he has forgotten to deal with the pre-verbs, prefixes, or prepositions (*upasargas*) in this lesson, which I find a serious omission.

In lesson 6, the author discusses in detail two of the four major types of compounds, namely, *karmadhāraya* and *tatpuruṣa* compounds. In lesson 7, he discusses the other two, *dvandva* and *bahuvrīhi* compounds, along with examples. Besides the given German names, the traditional terminology of *samāhāra-dvandva* and *itaretara-dvandva*, as found in some other books, would have supplied further clarity. Meanwhile, the author has explained what makes *bahuvrīhi* compounds different from *karmadhāraya* and *tatpuruṣa* compounds. He has also given examples of longer compounds with more members in them. The other major compound type, *avyayībhāva*, is explained in lesson 9, and the important *upapadatatpuruṣa* is discussed in lesson 11. In my view, it would have been more convenient to just treat all these types one after the other, in two or three continuous lessons.

After lesson 7, the author introduces a small section named “Exkurs: Zur Metrik”, on the basics of Sanskrit meters. In it, he discusses the simplest meter, the well-known *śloka* or *anuṣṭup/bh*, including its standard (*pathyā*) and variant forms (*vīpulā*), the definitions of these and their technical aspects, all with example verses taken from *Bhagavadgītā* and *subhāṣitas*. I find this mini-lesson very important. Since more than half of Sanskrit literature is composed in the form of poetry, it is very necessary to have some knowledge and understanding of Sanskrit prosody.

In lesson 8 some consonant-stem declensions have been introduced. For the *s*-stem nouns and adjectives, the author has mentioned *sumanas* (f/m) and *apsaras* (f) and for these given only nominative singular forms. I feel the complete declensions would have provided more clarity, or, at the least, the nominative, accusative and vocative cases would have been helpful, for this would better illustrate how the masculine and feminine forms differ from those of the neuter. The gerund forms have been also discussed in this lesson. It is

good to see that the author has given a long list of roots with their present-tense 3rd person singular forms, ppp forms and gerund forms together in a table. Such tables and lists of verbal forms help the reader to understand the forms better. However, there are certain verbs having two forms such as *āgamyā* and *āgatya* from $\sqrt{\text{gam-}}$, *vardhitvā* and *vṛddhvā* from $\sqrt{\text{vṛdh-}}$ or *likhitvā* and *lekhitvā* from $\sqrt{\text{likh-}}$. In such cases, it is generally better to give both forms or the most commonly used form.

Lesson 9 discusses future-tense verbs and noun formation with the *-ana* suffix. The author gives a list of future tense verbs, which is good practice, but the table has not been systematically arranged, nor is it clear on what basis the roots in this list were selected. Some forms, too, may be grammatically correct but are not in common or frequent use. Similarly, $\sqrt{\text{bhakṣ-}}$ is given as a class-1 root with its present- and future-tense forms *bhakṣati* and *bhakṣyati*; it is instead usually found as a class-10 root with present *bhakṣayati* and future *bhakṣayiṣyati*, which the author has also included in the list. Also, future forms such as *tyajiṣyati* from $\sqrt{\text{tyaj-}}$, *vartsyati* from $\sqrt{\text{vṛdh-}}$, *sakṣati/sahiṣyati* from $\sqrt{\text{sah-}}$ and *likhiṣyati* from $\sqrt{\text{likh-}}$ are not so common in use compared to *tyakṣati*, *vardhiṣyate*, *sahiṣyate* and *lekhiṣyati*. In such situations, it is perhaps best to give all possible forms, so as to avoid ambiguity. Besides this, it would have been preferable to discuss the future passive forms here as well.

Lesson 10 discusses the use of adjectives as nouns, formation of present passive verbs and their use, imperative verbal forms in the 2nd-person singular *parasmaipada* (only), more relative clauses, additional syntactic constructions with the ablative case and compounds in *-artham*, *-gata*, *-madhye*, *-samīpam*, *-samīpe*, etc. The discussion of these grammar points looks good. However, a list of roots with their present passive forms is missing here.

Lesson 11 discusses past active participles (pap), 10th-class verbs, causative forms of verbs, their gerund forms, their use in sentences, and conditional sentences with the use of *yadi*, *ced* and *tarhi*. It seems that the pap topic could have been covered more effectively with more examples of feminine and neuter forms. Again, a list of roots with present and ppp verbal forms together with causative verbs is provided here. Besides this, ordinal numbers have been dealt with very briefly in this lesson.

Lesson 12 deals with the topics of gerundives, present active participles, further discussion of the use of the locative case, including the locative absolute, and the use of *bhavant* as an honorific term. Here also the author gives a list of gerundive forms with their roots, which is appreciated.

Lesson 13 discusses verbs in past imperfect, infinitive and denominative forms. The infinitive forms are very easy in comparison with other verbal

forms. The formation of infinitives could have been dealt with step by step in a proper manner according to the roots, and a list of roots with infinitive forms would have been very useful here for the readers. As mentioned earlier, here again one notices the example of \sqrt{likh} - whose infinitive form with its *guṇa* grade *lekhitum* is more common than *likhitum*. Meanwhile, there appears the *parasmaipada* participial form *varataḥ* from \sqrt{vrt} - (page 198), in the sentence “*tasya dvau putrau varataḥ*”, although the root generally takes *ātmanepada* forms. At the same time, the author has also given the *ātmanepada* form of this root on page 191. This will simply be confusing for readers. As far as I understand, \sqrt{vrt} - takes *parasmaipada* forms also in the aorist, second future, desiderative and conditional forms (See Apte Sanskrit-English Dictionary, under *vṛt*, page 1489).

The next point in this same lesson is denominatives. It is an important part of Sanskrit grammar and one full lesson can be easily devoted to it. However, the author has discussed the topic very briefly here, without proper treatment of formation, uses or examples. Furthermore, this lesson contains two readings at the end of the lesson whereas in all other lessons only one reading is given.

Lesson 14 discusses some more pronominal declensions such as *idam* and *adas*, in all three genders, but their stems are instead named as *ayam* and *asau*.

In lesson 15 are discussed *in*- and *vin*-stem nouns, along with their derivation from other nouns, for example, *mantrin* from *mantraḥ* and *pakṣin* from *pakṣaḥ*. However, the author also states that *svāmin* derives from *sva*, without explaining where, if this is true, the additional *-ma-* comes from, nor how the root is lengthened to *svā*. This is unnecessarily confusing.

Also in this lesson, having previously discussed imperative 2. Sg. P. forms in lesson 10, the author comes back to this topic again and gives complete conjugations of $\sqrt{bhū}$ - (P) and \sqrt{labh} - (Ā). However, example sentences are missing here. Further, the author goes on to discuss imperative passive, also only briefly.

In lessons 16 to 19 are discussed the athematic conjugations, i. e. verb classes 2, 3, 5, 7, 8 and 9, as well as aorists and perfects, the conditional, and future participles. Lesson 20, the final lesson, deals with desiderative forms, the benedictive mood, injunctives, intensives and periphrastic future forms, but in very brief manner, without examples, as if in a hurry. There is not even any mention of desiderative nouns.

At the end of the book the author has provided several appendixes. In the first one, he has given a list of 131 roots and their various verbal forms, which is good for the students. In the second appendix, he has listed 16 prefixes (*upa-sargas*) and their meanings, despite the traditional enumeration of 20 (or 22); no explanation is given for omitting the rest (*parā*, *dus/dur*, *api* and *su*). The third

appendix suggests some supplementary literature on Sanskrit language and grammar, including dictionaries, followed by a bibliography. From the bibliography, it looks as though the author has not consulted any traditional accounts of Sanskrit grammar, but rather only modern secondary literature. A glossary of Sanskrit roots and words, arranged in alphabetical order, is also given, followed by a grammatical index. Finally, the author provides several tables: of ligatures, of ordinal and cardinal numbers and of *sandhi* rules at-a-glance.

In my view, the author has covered almost all aspects of Sanskrit grammar in this book. Some are explained well, some briefly and others very briefly. A few points are left aside: gerunds in –am, ditransitive verbs, prefixes (*upasargas*) and a few irregular declensions of nouns. Having made it through this book, the reader will have an overall knowledge of Sanskrit grammar. Given the many brief explanations, it seems that the book merits its name “Grundkurs Sanskrit”, or Basic course in Sanskrit. Irrespective of its shortcomings, however, I appreciate the efforts of the author to compose such a book for learners of Sanskrit, and I congratulate him for it. I wish that the book attracts the attention of potential students of Sanskrit and helps them in their endeavor.