

ISSN 1560-6325 | ISBN 978-3-901989-17-9 € 15,-

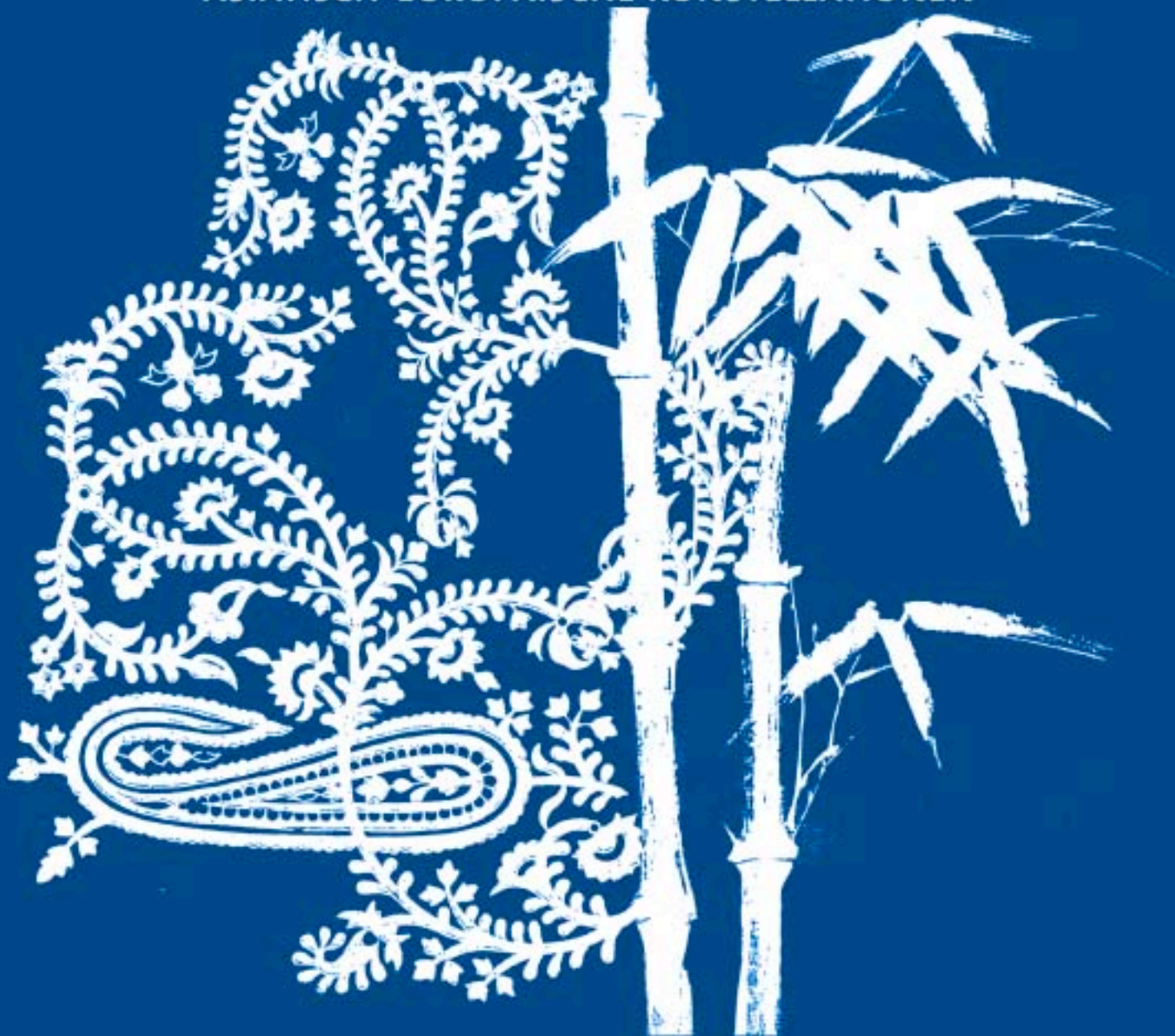
polylog

19₂₀₀₈

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

SUBJEKTIVITÄT

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN



MIT BEITRÄGEN VON

SVEN SELLMER, FABIAN HEUBEL, RAFAEL SUTER, STEPHAN SCHMIDT,

RICHARD A. H. KING, HEINZ KIMMERLE

SONDERDRUCK



SUBJEKTIVITÄT

112

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN

5

SVEN SELLMER

*Subjektivität – das therapeutisch-
soteriologische Paradigma in der indischen
und griechischen Philosophie*

19

FABIAN HEUBEL

*Foucault auf Chinesisch
Transkulturelle Kritik und Philosophie der Kultivie-
rung*

37

RAFAEL SUTER

*Das ungenannte »Subjekt«
Die Ambiguität einer Konstruktion des Altchine-
sischen: Nachdenken über Sprechen und Handeln im
Gongsunlongzi und Yinwenzi*

61

STEPHAN SCHMIDT

*Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt
Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des
modernen Konfuzianismus*

83

RICHARD A. H. KING

*Aristoteles und Xun Kuang über das Wissen,
wie man handeln soll*

99

HEINZ KIMMERLE

*Die schwere Last der Komplementarität
Antwort auf Innocent I. Asouzus Kritik an der inter-
kulturellen Philosophie*

FORUM



STEPHAN SCHMIDT

Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt

Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des modernen Konfuzianismus

EINLEITUNG

Der moderne oder zeitgenössische Neukonfuzianismus (*dangdai xinrujia* 當代新儒家¹)

¹ Im vorliegenden Aufsatz benutze ich die Ausdrücke »moderner Konfuzianismus«, »zeitgenössischer Konfuzianismus« und »Neu-Konfuzianismus« synonym. Zu beachten ist aber erstens, dass unter sie keineswegs alles Denken fällt, das sich im Laufe des 20. Jahrhunderts das Attribut »konfuzianisch« gegeben hat, und zweitens, dass auch die Zugehörigkeit zur Bewegung des Neu-Konfuzianismus im engeren Sinne in vielen Fällen umstritten ist. Da die beiden Denker, auf die ich mich im Folgenden ausschließlich stütze – Tang Junyi (唐君毅 1909–1978) und Mou Zongsan (牟宗三 1909–1995) – allgemein als die wichtigsten Vertreter der sogenannten »zweiten Generation« des Neu-Konfuzianismus angesehen werden, können sämtliche die Zugehörigkeit anderer Denker betreffende Streitfragen hier unberücksichtigt bleiben. Tang Junyi und Mou Zongsan waren Freunde und Kollegen, die vor allem in den 1930er und 40er Jahren eng zusammengearbeitet haben. Die

ist entstanden aus dem Versuch traditionalistisch gesinnter chinesischer Philosophen des 20. Jahrhunderts, eine Antwort auf die Herausforderungen der vom Westen nach China importierten Moderne zu finden. Angesichts der in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts offensichtlich gewordenen wissenschaftlichen, technischen und militärischen Unterlegenheit

Position, die ich im vorliegenden Aufsatz herausarbeiten möchte, kann daher als eine von beiden gemeinsam entwickelte gelten, auch wenn im Einzelnen Unterschiede verbleiben, auf die ich hinweise, wo sie von Belang sind. Auf die Position dieser beiden Denker jedenfalls kommt es mir nicht aus philosophiehistorischem, sondern aus sachlichem Interesse an – inwiefern sich auf sie ein kohärenter Schulbegriff des modernen Konfuzianismus gründen ließe, d. h. für wen die Unterscheidung von Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt sonst noch als repräsentativ angesehen werden könnte, interessiert mich an dieser Stelle nicht.

Stephan SCHMIDT ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sonderforschungsbereich East Asian Classics and Cultures der National Taiwan University in Taipei.

polylog 19
SEITE 61





Der Grundintention nach handelt es sich beim modernen Konfuzianismus um ein Unternehmen kultureller Selbstbehauptung, doch wäre es verfehlt, ihn auf diese Rolle zu reduzieren.

Chinas gegenüber den imperialistischen westlichen Mächten, für welche die auf Reform drängenden Kräfte in China zunehmend das konfuzianische Erbe verantwortlich machten, sahen sich konfuzianische Intellektuelle vor die Aufgabe gestellt, die Modernitätsfähigkeit der eigenen Tradition unter Beweis zu stellen. Sie taten dies ab der Mitte des 20. Jahrhunderts vor allem auf dem Wege einer intensiven Auseinandersetzung mit westlicher Philosophie,² welche im neukonfuzianischen Diskurs die komplexe Rolle eines Anregers und Antipoden, eines Ideen- und Stichwortgebers und nicht zuletzt die einer Kontrastfolie für das eigene Denken spielt.³

² Philosophisch ernstzunehmende Vermittlungsversuche entstehen erst im Verlauf der 1940er und 50er Jahre. Bis dahin überwiegen drei Typen der Auseinandersetzung: (I) Die vollständige Unterwerfung unter das westliche Vokabular bzw. unter die als sein Äquivalent gesetzten chinesischen Neologismen; (II) die kühne Behauptung, alle wesentlichen Errungenschaften westlichen Denkens seien auch in der chinesischen Tradition auffindbar; schließlich (III) die eher wahllose Wiedergabe eigener Gehalte mit westlichen Begriffen. Keine dieser drei Strategien lässt sich in einem philosophisch anspruchsvollen Sinne als Vermittlung begreifen, doch waren diese vorläufigen und im Rückblick häufig bizarr anmutenden Versuche notwendige Zwischenschritte, um zu einer tatsächlichen Vermittlung mit westlichem Denken kommen zu können, wie sie im Denken von Tang Junyi und Mou Zongsan dann Gestalt annimmt.

³ Hilfreiche Ausführungen zum Entstehungskontext sowie einige allgemeine Charakterisierungen des neukonfuzianischen Denkens finden sich in folgenden Publikationen: Chang HAO: »New Confucianism and the Intellectual Crisis in Contemporary China«, in: Charlotte FURTH (Hg.): *The Limits of Change – Essays on*

Der Grundintention nach handelt es sich beim modernen Konfuzianismus um ein Unternehmen kultureller Selbstbehauptung, doch wäre es verfehlt, ihn auf diese Rolle zu reduzieren. Neukonfuzianisches Denken beinhaltet nicht nur eine kritische Analyse der westlichen, sondern auch eine Überprüfung, Revision und Weiterentwicklung der eigenen chinesischen Philosophietradition(en). Im Ergebnis erweist sich der Traditionalismus der modernen Konfuzianer daher als durchaus innovativ:⁴ Im Rückgriff auf neu erworbene konzeptionelle Mittel und Theorieansätze haben Denker wie Tang Junyi und Mou Zongsan zur Entwicklung einer neuartigen chinesischen Begriffssprache beigetragen, in der sich die vermeintlich klaren Grenzen zwischen dem Eigenen und Fremden, China und dem Westen nicht mehr trennscharf ziehen lassen – ein Sachverhalt, den vor allem

Conservative Alternatives in Republican China, Harvard University Press: Cambridge/MA 1976, S. 276–302; Thomas A. METZGER: *Escape from Predicament – Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*, Columbia University Press: New York 1977; Umberto BRESCIANI: *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*, Ricci Institute: Taipei 2001; John MAKEHAM (Hg.): *New Confucianism: A Critical Examination*, Palgrave MacMillan: New York 2003; GUO Qiyong: »An Overview of the New Confucian Intellectual Movement«, in *Contemporary Chinese Thought*, vol. 36, no. 2, 2004/5, S. 18–48.

⁴ Inwiefern dieses Ergebnis bewusst angestrebt wurde oder sich der nicht zu steuernden Dynamik der Auseinandersetzung selbst verdankt, ist rückblickend kaum zu entscheiden. Möglicherweise war die Treue der Neukonfuzianer zu ihrer Tradition in der Intention größer als im Resultat.





westliche Kommentatoren gerne mit dem Ausdruck der »Hybridität« belegen. Der Ausdruck ist m. E. angemessen, wo er auf die Unmöglichkeit verweist, modernes Denken in China und auf Chinesisch alleine als Fortsetzung von vormodernen indigenen Traditionen des Denkens zu verstehen; abzulehnen ist er hingegen, wenn das »hybrid« genannte Denken damit als unauthentisch, haltlos, »in der Luft hängend« oder sonstwie defizient und außerhalb des Bereichs ernsthafter Philosophie stehend apostrophiert werden soll. Vielmehr gilt es zu erkennen, dass gerade in seiner Hybridität das beachtliche und größtenteils noch unentdeckte Potenzial des modernen chinesischsprachigen Denkens liegt. Konfuzianische Denker des 20. Jahrhunderts haben einerseits versucht, sich von bestimmten prominenten Positionen innerhalb des westlichen Diskurses abzusetzen, haben andererseits aber durch die Anverwandlung konzeptioneller Mittel Verbindungen hergestellt, die zu einer vertieften Auseinandersetzung und zu einem interkulturellen Dialog zwischen Philosophen verschiedener Herkunft einladen.⁵ Der vorliegende Aufsatz versucht, innerhalb des Themengebietes »Subjektivität« eine solche Auseinandersetzung zu führen. Das Themengebiet ist für einen philosophischen Ost-West-Dialog insofern besonders geeignet, als gerade die Unterscheidung zwischen Moralsubjekt

(*daode zhuti* 道德主體) und Erkenntnissubjekt (*renshi zhuti* 認識主體) einerseits erkennbar von der europäischen Begriffssprache geprägt ist, andererseits aber auf einen blinden Fleck der westlichen Moralphilosophie insgesamt verweisen soll, welche es nach Ansicht der modernen Konfuzianer nämlich versäumt habe, diese Unterscheidung zu treffen bzw. ihre systematische Bedeutung zu erkennen. Der zentrale Kategorienfehler der philosophischen Ethik des Westens besteht demnach darin, dass sie mit dem falschen Subjekt operiert – denn als handelnde und mit anderen menschlichen Subjekten interagierende Wesen sind wir nach neukonfuzianischer Auffassung Moralsubjekte, während die Tätigkeit des Erkenntnissubjekts im erkennenden Umgang mit *Objekten* besteht. Insofern Menschen aber niemals Objekte sein bzw. zu Objekten gemacht werden dürfen,⁶ muss ein ethisches Denken, dessen Träger das objektivierende Erkenntnissubjekt ist, sich notwendig selbst konterkarieren.

In den folgenden Abschnitten wird es darum gehen, diese zentrale Position des modernen Konfuzianismus in vier Schritten genauer zu umreißen, und zwar zunächst hinsichtlich ihrer *Genese*: Es gilt nachzuvollziehen, wie die Konfuzianer zu dieser Position kommen,

6 Dies formuliert Tang Junyi apodiktisch als »humanistische Grundüberzeugung« (*renwen zhuyi zhi jiben xinnian* 人文主義之基本心念), der alles konfuzianische Denken verpflichtet sei. Siehe TANG Junyi: *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan* 中國人文精神之發展 [Die Entwicklung des chinesischen humanistischen Geistes], Xuesheng Shuju: Taipei, Neudruck 2000, S. 61.

Vielmehr gilt es zu erkennen, dass gerade in seiner Hybridität das beachtliche und größtenteils noch unentdeckte Potenzial des modernen chinesischsprachigen Denkens liegt.

5 Vgl. Stephan SCHMIDT: »Der große Chinese von Königsberg« – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhundert«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 33/1, 2008 (erscheint in Kürze).



Inwiefern kann von den moral-
philosophischen Reflexionen
der modernen Konfuzianer eine
Anregung auch für ethisches
Denken ausgehen, das sich nicht
als konfuzianisch versteht?

d. h. wir müssen fragen, welche Gehalte ihrer traditionellen Lehre uns hier in neuer Gestalt begegnen und warum sie im 20. Jahrhundert genau diese Gestalt angenommen haben. Wir werden sehen, dass es vor allem die Auffassung von Philosophie als einem Unternehmen der *moralischen Kultivierung* ist, welche die Unterscheidung zwischen Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt motiviert. Zweitens ist die Position zu bestimmen hinsichtlich ihrer *Implikationen* und ihrer *Reichweite*: Die Unterscheidung zwischen zwei Subjektbegriffen ist keineswegs nur Ausdruck einer ethischen Maxime – Menschliche Subjekte dürfen nicht objektiviert werden! – sondern wird getroffen im Kontext einer umfassenden philosophischen Weltanschauung, die ihren prägnantesten Ausdruck in Mou Zongsans sogenannter »doppelter Ontologie« (*liangceng cunyoulun* 兩層存有論) gefunden hat. Sie basiert auf einer Unterscheidung zwischen der objektiven Realität, welche es zu erkennen gilt, und einer Sphäre der zwischenmenschlichen »moralischen Wirklichkeit« (*daode shiti* 道德實體⁷), welche der Mensch durch sein

Handeln selbst hervorbringt. Nach den Ausführungen zu diesem wichtigen Aspekt werde ich im dritten Abschnitt die Unterscheidung von Moral- und Erkenntnissubjekt noch einmal zusammenfassend auf den Begriff bringen, bevor schließlich viertens und abschließend das *Potenzial* der Unterscheidung untersucht und bewertet werden soll: Inwiefern kann von den moralphilosophischen Reflexionen der modernen Konfuzianer eine Anregung auch für ethisches Denken ausgehen, das sich nicht als konfuzianisch versteht? Zu welchen Positionen und Denkern des abendländischen Diskurses besteht hier eine Nähe, die weitere Reflexion und Ausformulierung lohnt? Meines Erachtens ist in diesem Zusammenhang der Name Emmanuel Levinas zu nennen, der sowohl hinsichtlich seiner Kritik an der abendländischen Ontologie als auch hinsichtlich seines Versuchs einer Etablierung der Ethik als *prima philosophia* den modernen Konfuzianern nahe steht.

1. DER »EDLE« (SHENGRÉN 聖人) DER TRADITION ALS VORLÄUFER DES MORALSUBJEKTS

Wenngleich der Konfuzianismus im Verlauf seiner über zweitausendfünfhundertjährigen Geschichte sehr verschiedene Erscheinungsformen angenommen hat, darf das Bemühen um die Errichtung einer stabilen, harmonischen Sozialordnung als zentrales Moment seines Denkens gelten. Anders gesagt: Der Konfuzianismus lässt sich bestimmen über

Leipziger Universitätsverlag; Leipzig 2003, S. 253.

7 Die Übersetzung von shiti (實體) mit »Wirklichkeit« ist eingeständenermaßen prekär, scheint mir aber besser zu sein als Lehmanns übersetzerische Angleichung des Ausdrucks an den abendländischen Begriff der »Substanz«. Zwar übernimmt shiti bei Mou Zongsan in gewissem Sinne die Systemstelle des Substanzbegriffs, gerade deshalb aber ist es notwendig, die ganz andere Semantik des chinesischen Ausdrucks kenntlich zu machen. Vgl. Olf LEHMANN: *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne – ›Philosophisierung‹ der Tradition und ›Konfuzianisierung‹ der Aufklärung bei Mou Zongsan (1909–1995)*,





ein praktisches Ziel, welches er auf zwei miteinander verschränkten Wegen verfolgt: Einerseits durch die moralische Kultivierung der einzelnen Person und andererseits durch die Beschreibung eines alle Menschen umfassenden Netzes aus sozialen Beziehungen, welche den Einzelnen mit bestimmten Handlungsverpflichtungen belegen, die sich aus der jeweils gespielten Rolle ergeben. Die individuelle Kultivierung – auch konkret »Bemühung« (*gongfu* 工夫) genannt – ist also stets auf die Gemeinschaft gerichtet und orientiert sich am Rollenvorbild des vollendet kultivierten »Edlen« (*shengren* 聖人), der in der kanonischen Literatur in vielen Facetten beschrieben wird. Sein Antipode ist der selbstsüchtige und stets die Befriedigung der eigenen Begierden verfolgende »kleine Mensch« (*xiao ren* 小人). Diese Unterscheidung ist ursprünglich behaftet mit Momenten einer traditionellen sozialen Hierarchie, doch gehört zu den wichtigsten Neuerungen des Altertums der von Konfuzius und Menzius etablierte allgemeine Begriff des Menschen (*ren* 人), der von sozialem Rang und anderen Äußerlichkeiten abstrahiert und sich stattdessen eben auf die Fähigkeit zur vollendeten moralischen Kultivierung stützt: Als eigentliches *humanum* des Menschen gilt fortan seine Fähigkeit, ein *shengren* zu werden und damit zu realisieren, was die Konfuzianer als das »wahre Selbst« (*zhen wo* 真我) bezeichnen. Der konfuzianische Kultivierungsweg ließe sich demzufolge unter die Maxime »Werde, was du bist!« stellen – zu klären bleibt allerdings, inwiefern wir je schon sind, was wir werden sollen, wie wir uns dieses So-

Seins versichern und wie wir es schließlich zur vollendeten Gestalt des *shengren* (聖人) entwickeln können.

Die für den modernen Konfuzianismus und seine Moralphilosophie entscheidende Entwicklungslinie reicht zurück über die ming- und songzeitlichen Neokonfuzianer Wang Yangming (王陽明 1472–1529) und Lu Xiangshan (陸象山 1139–1193) bis hin zu Menzius (孟子 372–281 v. Chr.) selbst. In ihr spielt der Ausdruck *xin* (心) eine entscheidende Rolle, welcher ursprünglich im organischen Sinne »Herz« bedeutet, von den Konfuzianern aber vor allem als Zentrum sowohl der intellektuell-kognitiven als auch der emotional-intuitiven Tätigkeiten bzw. Fähigkeiten des Menschen angesprochen wird. Ich gebe ihn behelfsweise mit »Herzgeist« wieder. Der Herzgeist ist im Konfuzianismus *das* Organ der menschlichen Moralität.⁸ Genauer: Er ist das Organ eines moralischen Intuitionismus, das uns die Bedürftigkeit anderer Menschen und damit unsere praktische Verpflichtung ihnen gegenüber unmittelbar einsehen lässt. Anhand eines simplen, aber für die konfuzianische Ethik zentralen Gedankenexperiments im kanonischen Buch *Mengzi* (孟子 Buch 2A, 6) lässt sich der Gedanke illustrieren: Ein Mann sieht auf dem Rand eines Brunnens ein Kind sitzen und spürt dabei unweigerlich einen bestimmten Impuls in seinem Herzgeist, nämlich den Drang, nach vorne zu stürzen und das

Der Herzgeist ist im Konfuzianismus das Organ der menschlichen Moralität.

⁸ Entsprechend lautet eine der vielen Umschreibungen für »moralische Kultivierung« im konfuzianischen Schrifttum auch »Ausschöpfen des Herzgeistes« (*jin xin* 盡心).



... unsere moralische Intuition
liefert uns in eins mit der
Wahrnehmung der Situation
die Richtung des verlangten
Handelns

Kind vor dem Fall in den Brunnen zu bewahren. Ausdrücklich wird von Menzius betont, dass dabei kein Kalkül eine Rolle spielt, sich etwa die Dankbarkeit der Eltern oder eine andere Art von Belohnung zu verdienen. Auch von einer verwandtschaftlichen Beziehung zwischen Mann und Kind ist nicht die Rede. Das Beispiel ist so gewählt, dass vom Brunnen abgesehen aller Kontext ausgeblendet und nur die gleichsam »nackte« Begegnung von Mensch und Mensch übriggelassen wird. Was sich in dieser Situation im Herzgeist des Mannes einstellt, ist keine objektive Konstatierung eines Sachverhalts – »Das Kind schwebt in Gefahr« –, sondern ein unmittelbarer, spontaner Impuls, d. h. der Anstoß zu einer Bewegung und Handlung. Mou Zongsan in seiner Kommentierung der Stelle spricht von einem »erschreckten Erwachen« (*jingxing* 驚醒) und »plötzlichem Bewegtwerden« (*zhendong* 震動) und stellt fest: »Es handelt sich nicht um eine Aufschlüsselung durch den Verstand und um die begriffliche Reflexion des Geschehens, sondern der unsprünghliche Herzgeist (*ben xin* 本心) wird wirklich in der bedingungslosen Vorgabe einer Handlungsrichtung.«⁹ Man

9 「不是辨解知性在作概念的思考以思考那事象，而乃是本心呈現自決一無條件的行動之方向。」Mou Zongsan: *Xianxiang yu wuzhishen* 現象與物自身 [Erscheinung und Ding an sich], Xue-sheng Shuju: Taipei, Neudruck, 1990, S. 101. Tang Junyi kommentiert das Gedankenexperiment in ganz ähnlicher Weise in seiner Schrift *Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi* 中國文化之精神價值 [Die geistigen Werte der chinesischen Kultur], Zhengzhong Shuju: Taipei, Neudruck, 2000, S. 143 und passim. Zu beachten ist, dass Mou Zongsans Erwähnung

könnte auch sagen, es begegnet uns in diesem Gedankenexperiment eine Situation von vollständiger Transparenz, in der sich keine Frage stellt, was nun zu tun und wie am besten vorzugehen sei; unsere moralische Intuition liefert uns in eins mit der Wahrnehmung der Situation die Richtung des verlangten Handelns, in diesem Fall »hin zum Kind«.¹⁰

Durchaus bemerkenswert angesichts der Transparenz der Situation ist allerdings, dass Mou Zongsan in Abweichung von der Situation der Mengzi-Stelle im Kontext seines Versuchs steht, die moralische Intuition des Herzgeistes als »intellektuelle Anschauung« (*zhi de zhijue* 智的直覺) im Sinne Kants auszuweisen und also gegen Kant einen positiven konfuzianischen Begriff von intellektueller Anschauung zu etablieren. Einen solchen Versuch unternimmt Tang Junyi nicht. Mou Zongsans Eigenart, seine Gedanken in ein von Kant übernommenes Vokabular zu kleiden, erschwert das Verständnis seiner Gedanken bisweilen erheblich.

10 Zu ergänzen ist, dass Menzius an der entsprechenden Stelle nicht behauptet, dass der Mann tatsächlich und in jedem Fall dem Impuls in seinem Herzgeist folgt und das Kind rettet. Es ist der Impuls selbst, auf den es hier ankommt, und von dem Menzius behauptet, dass jeder Mensch ihn hat. Offen bleibt die Möglichkeit, die Regung im eigenen Herzgeist zu unterdrücken, sich abzuwenden und den Appellcharakter der Situation zu ignorieren – was aber bereits eine Reaktion auf den sich meldenden Impuls ist. Von demjenigen, der angesichts des Kindes nicht einmal den Impuls zu seiner Rettung verspürt, kann Menzius nur sagen: *fei ren ye* (非人也) – derjenige »ist kein Mensch« (Mengzi 孟子 2A, 6). Die moralische Intuition ist die eine Voraussetzung, auf der das gesamte Kultivierungsprogramm des Konfuzianismus gründet; sie selbst kann nicht erlernt werden, und wer über sie nicht verfügt, ist nicht menschlich im Sinne der Fähigkeit, sich zu einem *shengren* (聖人) zu kultivieren.





tionsbeschreibung des Originals von einem »widerständigen Gewahren« (*nijue* 逆覺) bzw. einem gegen Widerstand sich durchsetzenden Wissen (*nijue er zhi* 逆覺而知) spricht. Die moralische Intuition stößt auf einen gegenstrebigen Impuls, der sich in der konkreten Situation sogar als der stärkere erweisen und dafür sorgen kann, dass die intuitiv anvisierte Handlung unterbleibt. Damit ist zunächst dem schwerlich bestreitbaren Tatbestand Rechnung getragen, dass moralisches Handeln keineswegs automatisch und in der blinden Befolgung eines uns mit Sicherheit anleitenden moralischen Instinkts verläuft. Zu fragen ist aber, wie die modernen Konfuzianer diesem Tatbestand konzeptionell Rechnung tragen, d. h. wie sie ihn in ihre moralphilosophischen Reflexionen einfügen und mit dem Faktum der moralischen Intuition vereinbaren. Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir im folgenden Abschnitt den Fokus etwas erweitern und die ontologischen Implikationen der hier zu klärenden moralphilosophischen Problematik ans Licht bringen. Einstweilen sei festgestellt, dass im konfuzianischen Denken von jeher eine spannungsvolle Polarität angelegt ist, die bereits in den Daseinsformen des »kleinen Menschen« und des »Edlen« in Erscheinung tritt – das Bemühen, sich zu einem Edlen zu kultivieren, wird behindert von jenem kleinen Menschen in uns, dessen Handlungsmaxime der zu steigernde Eigennutz und nicht die Bedürftigkeit seiner Mitmenschen ist. Zwar neigt das konfuzianische Schrifttum zur Darstellung dieser Polarität in Form von sich ausschließenden Alternativen, doch dürfte

die Lebenserfahrung der meisten Konfuzianer – wie auch aller anderen Menschen – eher eine Gleichzeitigkeit von widerstreitenden Handlungstendenzen und damit eine Spannung beinhaltet haben, welche jedes Bemühen um moralisches Handeln durchzieht.

2. DIE »DOPPELTE ONTOLOGIE« (*liangceng cunyou lun* 兩層存有論)

Ein wichtiger Terminus, welcher den Konfuzianern dabei hilft, die *common-sense*-Erfahrung von widerstreitenden Handlungsimpulsen in eine spezifische ontologisch fundierte Moralphilosophie zu überführen, ist buddhistischen Ursprungs und lautet schlicht »Festhalten« (*zhi* 執) bzw. in der negativen Form »Nicht-Festhalten« (*wu zhi* 無執).¹¹ Dahinter verbirgt sich jedoch kein einzelner handgreiflicher Akt, sondern eine Opposition von Existenzweisen.

Wir können den buddhistischen Ursprung der Unterscheidung an dieser Stelle beiseite lassen und uns auf die neukonfuzianische Adaption beschränken: Tang Junyi beschreibt die Existenzweise des Festhaltens als ein habitualisiertes Leben gemäß eigenen Bedürfnissen und Begierden (*si yu* 私欲),¹² also als

... dass im konfuzianischen Denken von jeher eine spannungsvolle Polarität angelegt ist, die bereits in den Daseinsformen des »kleinen Menschen« und des »Edlen« in Erscheinung tritt – das Bemühen, sich zu einem Edlen zu kultivieren, wird behindert von jenem kleinen Menschen in uns, dessen Handlungsmaxime der zu steigernde Eigennutz und nicht die Bedürftigkeit seiner Mitmenschen ist.

¹¹ Eine kritische Untersuchung von Mou Zongsans Aufnahme des tiantai-buddhistischen Denkens, in dem die Unterscheidung von Festhalten und Nicht-Festhalten systematisch wichtig ist, liefert Hans Rudolf KANTOR: »*Ontological Indeterminacy and its Soteriological Relevance: An Assessment of Mou Zongsan's (1909–1995) Interpretation of Zhi Yi's (538–597) Tiantai Buddhism*«, in: *Philosophy East & West*, Honolulu 2006, S. 18–68.

¹² TANG Junyi: *Geistige Werte* (Fn 9), S. 162f.



Das so verstandene Individuum bezeichnet also kein Faktum, sondern eine *Interpretation*, und zwar nach Ansicht der Neukonfuzianer eine höchst abstrakte, gleichsam die einseitige Verfehlung der vollen Bedeutung des Ausdrucks »Mensch«.

eine Form der Egozentrik und des Egoismus, und er behauptet von dieser Lebensform, sie sei zugleich die Wurzel eines Festhaltens auf der kognitiven (*zhishi* 知識) und begrifflichen (*gainian* 概念) Ebene.¹³ Zusammenfassend belegt Tang diese Lebensform auch mit dem Ausdruck »Begrenztheit« (*youxianxing* 有限性). Die andere Seite der Opposition, also das Nicht-Festhalten, wird charakterisiert als »meine Konstitution eines höherstufigen selbstbewussten moralischen Lebens und einer selbstbewussten Person«.¹⁴ Selbstbewusstheit (*zijue* 自覺) hat hier den kognitiv moralischen Doppelsinn eines Bewusstseins von meiner moralischen Natur und einer Lebensführung, die dem entspricht. Für beides steht auch der Ausdruck »Unbegrenztheit« (*wuxianxing* 無限性).

Wie sind diese Unterscheidungen zu verstehen? Ich werde für die Existenzweise des Festhaltens an dieser Stelle den Begriff des *Individuums* einsetzen, nicht im Sinne der faktischen Existenz einzelner Menschen, sondern im Sinne eines Selbst- und Menschenbildes, das die Individualität zum grundlegenden Faktum der menschlichen Existenz erklärt. Man könnte auch sagen: Ein Menschenbild, in dem Ich und Du zwei absolut voneinander getrennte Entitäten sind. Das so verstandene Individuum bezeichnet also kein Faktum, sondern eine *Interpretation*, und zwar nach Ansicht der Neukonfuzianer eine höchst abstrakte, gleichsam die einseitige Verfehlung der vollen

Bedeutung des Ausdrucks »Mensch«.¹⁵ Dessen volle Bedeutung liegt nämlich gerade in der menschlichen *Unbegrenztheit*, worin, wie wir sehen werden, der Gedanke einer Durchlässigkeit der Grenzen zwischen Menschen und damit die Möglichkeit des Überschreitens

¹⁵ Die hier vorgenommene Interpretation ist angelehnt an einen moralphilosophischen Entwurf aus dem Umkreis der japanischen Kyoto-Schule, namentlich an die Ethik von Watsuji Tetsuro (和辻哲郎 1889–1960), in der ich viele Berührungspunkte zum neukonfuzianischen Denken sehe. Vgl. WATSUJI: Rinrigaku 倫理学 [Ethik], veröffentlicht als Bände 10 und 11 von *Watsuji Tetsuro Zenshu* 和辻哲郎全集 [Watsuji Tetsuro Gesamtausgabe], Iwanami Shoten: Tokyo 1962. Eine frühere und knappere Darlegung von Watsujis philosophischer Ethik (人間の学としての倫理学, Tokyo 1962) ist deutschen Lesern zugänglich in der von Martin Krämer besorgten Übersetzung: Ethik als Wissenschaft vom Menschen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2005. Zu beachten ist zweierlei: Erstens gibt es trotz der inhaltlichen Nähe keinen Hinweis auf eine Rezeption Watsujis (oder anderer Kyoto-Denker) durch die modernen Konfuzianer. Zweitens richten anders als Watsuji Tang Junyi und Mou Zongsan ihre Gedanken nicht explizit gegen den westlichen Begriff des Individuums. Ich glaube aber dennoch, dass ihre Position in einer an Watsuji angelehnten Begrifflichkeit gut darstellbar ist, da diese sich teilweise aus denselben kulturellen Quellen speist, dazu aber noch eine philosophische Schärfe besitzt, wie sie dem neukonfuzianischen Vokabular an vielen Stellen fehlt. Watsuji selbst weist wiederholt auf die Bedeutung der chinesischen konfuzianischen Tradition für seine Ethik hin. Zudem steht seine Unterscheidung zweier Begriffe des Subjekts – nämlich *shutai* (主体) und *shukan* (主観) – der neukonfuzianischen Unterscheidung zwischen Moral- und Erkenntnissubjekt in vielerlei Hinsicht nahe.

¹³ Ebd.

¹⁴ 「形成吾人之高一階段之自覺的道德生活與自覺的人格」 Ebd.





eines bloßen individuellen Für-sich-Seins impliziert ist. Auch hier handelt es sich wieder um die Aufnahme einer traditionellen Ausdrucksweise, die vor allem dem menschlichen Herzgeist Unbegrenztheit zugesprochen und mit diesem Ausdruck die Vorstellung eines Sensoriums für die moralische Signifikanz von Situationen und eine direkte Einsicht¹⁶ in die Bedürftigkeit anderer Menschen verbunden hat – exemplarisch dargestellt im erwähnten Brunnenbeispiel. Was der Mann mittels seiner moralischen Intuition wahrnimmt, ist kein Arrangement von Objekten – Brunnen und Kind in einer Gefahr signalisierenden Konstellation¹⁷ – sondern der unmittelbare Imperativ des »Hilf mir!«, der (in Levinas'scher Diktion) aus dem Antlitz des Kindes spricht.

16 »Unbegrenzter Herzgeist« (*wuxianxin* 無限心) ist ein zentraler Ausdruck in der für den Neukonfuzianismus wichtigen Traditionslinie, die ich oben kurz skizziert habe. Ein verwandter Ausdruck lautet wörtlich übersetzt »gutes Wissen« (*liangzhi* 良知) und meint das direkte, unmittelbare Gewahren von moralischer Signifikanz. In Abhebung vom durch sinnliche Wahrnehmung erlangten Wissen – wörtl. »Wissen des Sehens und Hörens« (*jian wen zhi zhi* 見聞之知) – findet sich beim songzeitlichen Neo-Konfuzianer Zhang Zai (1020–1077) ferner der Ausdruck »Moralwissen« (*dexing zhi zhi* 德性之知) – der Intention nach enthält Zhang Zais Gegenüberstellung bereits die spätere Unterscheidung von Moral- und Erkenntnissubjekt.

17 Die Wahrnehmung dieser Konstellation ist sinnlich, weshalb Mou Zongsan in seiner Auseinandersetzung mit Kant für die moralische Intuition den Kantischen Gegenbegriff »intellektuell« in Anspruch nimmt. Vgl. Mou Zongsan: *Erscheinung* (Fn 9), S. 1–17 (Einleitung).

Die Unmittelbarkeit dieser Einsicht und ihr von Mou Zongsan herausgestrichener schockartig aufrüttelnder Charakter sind nach Ansicht der Neukonfuzianer nicht zu erklären, solange man den Menschen als bloßes Individuum versteht. Individualität abstrahiert von einer fundamentalen Verbindung *zwischen* Menschen, welche wir in Situationen wie der des Brunnenbeispiels in besonderer Weise erfahren, die aber immer besteht und die für das Menschsein grundlegender ist als bloße Individualität.¹⁸ Mehr noch: Das bloße Individuum ist seinerseits erst das Produkt der Negation dieser Erfahrung, d. h. es konstituiert sich in der Abschließung gegen die Bedürfnisse seiner Mitmenschen und der schließlich habitualisierten Betäubung seines moralischen Sinnes.

Was ich bis hierher rekonstruiert habe, ist eine bestimmte moralphilosophische Orientierung des konfuzianischen Denkens, die sich vom Altertum bis in die Neuzeit zieht. Diese Orientierung geriet allerdings unter Druck und bedurfte einer neuartigen Weise

18 Mein Sprachgebrauch ist wiederum an Watsuji angelehnt, der das »Zwischen-sein« (*aidagara* 間柄) der menschlichen Existenz betont und ins Zentrum seiner Ethik einen Begriff des Menschen stellt, der aus den beiden Schriftzeichen für »Mensch« (*hito* 人) und »zwischen« (*aida* 間) zusammengesetzt ist, in der Kombination *ningen* (人間) im Alltagsjapanisch aber einfach »Mensch« bedeutet. Vgl. die Vorbemerkung des Übersetzers in Watsuji: *Wissenschaft vom Menschen* (Fn 15), S. VI–VII. Auch hier glaube ich, dass Watsujis Terminologie geeignet ist, die Intentionen der modernen Konfuzianer wiederzugeben – eine Erhärtung dieser These würde freilich vergleichende Analysen erfordern, wie ich sie an dieser Stelle nicht vornehmen kann.

Individualität abstrahiert von einer fundamentalen Verbindung *zwischen* Menschen



Menschliches Leben spielt sich
in einer Sphäre ab, die nicht
einfach zusammenfällt mit der
objektiven Realität

der Artikulation, als mit dem Hereinbrechen der Moderne das konfuzianische Denken in Kontakt kam mit der westlichen Philosophie. Vis-à-vis der stringent formulierten, systematisch aufgebauten und logisch schlüssigen¹⁹ westlichen Philosophie erschien das konfuzianische Denken vielen Zeitgenossen innerhalb wie außerhalb Chinas zunehmend vage und »unphilosophisch«. Die Neukonfuzianer teilen diesen Eindruck zwar so nicht, sind aber bemüht, ihm entgegen zu wirken, und zwar durch Vermittlung, d. h. durch die Herstellung inhaltlicher und sprachlicher Verbindungen und die dadurch mögliche Reformulierung der konfuzianischen Position.

Die westliche Philosophie ist für die modernen Konfuzianer in erster Linie Erkenntnistheorie, d. h. ein philosophischer Entwurf, der ausgeht vom Konzept einer objektiven Realität, die der Mensch versucht zu erkennen und zu beschreiben. Das Gelingen dieses Versuchs nennt der Westen traditionell »Wahrheit«. Es ist, mit anderen Worten, das Leitbild von der Philosophie als dem »Spiegel der Natur« (Rorty), an dem die Neukonfuzianer sich orientieren, und das sie akzeptieren, soweit es eben um Erkenntnis geht. Von einer Verwerfung der westlichen Philosophie insgesamt kann im Neukonfuzianismus also keine Rede sein – gleichwohl bestehen Tang Junyi und Mou Zongsan aber darauf, dass das hier skizzierte Paradigma nur bedingt geeignet ist,

die menschliche Lebenswelt denkerisch zu durchdringen. Menschliches Leben spielt sich in einer Sphäre ab, die nicht einfach zusammenfällt mit der objektiven Realität, denn sie wird nicht nur bevölkert von Gegenständen, die Objekte unserer Erkenntnis sind, und sie ist nicht vorhanden im Modus des bloßen »es gibt«. Den Menschen konfuzianisch zuerst und vor allem als Moralwesen zu denken, bedeutet, dass die Philosophie der menschlichen Lebenswelt den Primat einräumen und deren Eigenständigkeit begreifen muss. Es handelt sich, wie eingangs angedeutet, um die Sphäre der (moralischen) *Wirklichkeit* (*shiti* 實體). Diese hat prozessualen Charakter, d. h. sie entsteht fortwährend und befindet sich in einem permanenten Modus der *Verwirklichung*, nämlich einer Verwirklichung durch den Menschen oder genauer: durch menschliches *Handeln*. *Handeln bringt Wirklichkeit hervor*. Die Beziehung des Menschen zu dieser Wirklichkeit kann folglich keine bloß theoretische (anschauend erkennende), sondern muss eine praktische und schöpferische sein. Ferner: Während die Realität bzw. die in ihr vorkommenden Gegenstände bestimmte sinnlich wahrnehmbare Qualitäten haben, besteht der Grundzug der Wirklichkeit in ihrer moralischen Signifikanz, welche wir nicht mit den Sinnen, sondern mittels unserer moralischen Intuition gewahren – und das heißt: Wir verstehen, was die Wirklichkeit uns zu tun bedeutet. Die Dichotomie von Sein und Sollen, folglich die Trennung der philosophischen Disziplinen Ontologie und Ethik, hat in der Sphäre der neukonfuzianisch gedachten Wirklichkeit also keinen Platz. Im

¹⁹ Mit diesen Attributen versuche ich keine Wertung vorzunehmen, sondern stichworthaft einen Eindruck wiederzugeben, den westliches Denken auf viele chinesische Interpreten der Zeit gemacht hat.





Gegenteil: In bestimmter Weise handeln zu *sollen* ist ein Grundzug menschlichen *Seins*. Die Wirklichkeit selbst ist daher auch nicht moralisch neutral, sondern kann besser oder schlechter sein, und sie ist nach konfuzianischer Auffassung dann am besten, wenn alles Handeln den in der kanonischen Literatur beschriebenen »Bahnen des Verhaltens« (*li* 禮)²⁰ folgt und alle Akteure ihre spezifischen und zueinander komplementären Rollenverpflichtungen erfüllen.

In seinem bereits angeführten Hauptwerk *Erscheinung und Ding an sich* (*Xianxiang yu wuzhi* 現象與物自身) arbeitet Mou Zongsan die Trennung zwischen Realität und Wirklichkeit terminologisch aus zu einer »doppelten (wörtl. »zweistöckigen«) Ontologie« (*liangceng cunyoulun* 兩層存有論), deren zwei Ebenen er bezeichnet als »Ontologie des Festhaltens« (*zhi de cunyoulun* 執的存有論) und »Ontologie des Nicht-Festhaltens« (*wuzhi de cunyoulun* 無執的存有論).²¹ Er-

20 Dieser Ausdruck wird zumeist mit »Riten« übersetzt, was zwar seiner Herkunft aus dem Bereich vor allem des höfischen Zeremoniells entspricht, in philosophischer Hinsicht die Semantik aber zu sehr einengt. Vgl. Stephan SCHMIDT: *Die Herausforderung des Fremden – Interkulturelle Hermeneutik und konfuzianisches Denken*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 2005, S. 135ff.

21 Die Unterscheidung durchzieht die gesamte Untersuchung und wird im letzten Abschnitt noch einmal zusammenfassend präsentiert. Siehe Mou Zongsan: *Erscheinung* (Fn 9), S. 369–469. Tang Junyis Gebrauch der Opposition von Festhalten und Nicht-Festhalten ist nicht in gleicher Weise systematisch ausgeführt, ich sehe aber keinen inhaltlichen Widerspruch zu Mous Position. Vgl. noch einmal TANG Ju-

kennbar bezieht sich der Ausdruck »Ontologie« hier auf die Lehre von zwei bestimmtem »Existenzweisen« oder »Lebensformen«, wobei die Ebene des Festhaltens bildlich als die untere und die des Nicht-Festhaltens als die obere gedacht wird. Der Gedanke eines aufsteigenden Überschreitens – im Modus des »Loslassens« – und damit eine ethische Maxime findet sich also als wesentliches Moment in das »ontologische« Schema integriert. Der anvisierte Schritt kommt einer Transzendierung der bloßen partikularen Individualität des Menschen gleich, d. h. einer Überschreitung seiner Begrenztheit, die sich vollzieht im moralischen Handeln. Dem Faktum, dass der Mensch zunächst als bio-physisches Lebewesen Individuum ist, sich als Moralwesen aber stets um Überschreitung seiner Individualität zu bemühen hat, fasst Mou Zongsan in sein berühmtes Diktum »der Mensch ist begrenzt, kann seine Begrenztheit aber überwinden« (*ren sui you xian er ke wu xian* 人雖有限而可無限).²² Diese Fähigkeit zur *Selbsttranszendenz*

nyi: *Geistige Werte* (Fn 9), vor allem S. 147–165.

22 Siehe Mou Zongsan: *Erscheinung* (Fn. 9), S. 3 (Einleitung). Auch hier setzt Mou Zongsan die konfuzianische Position wieder der westlichen entgegen, die er paradigmatisch ausgedrückt sieht in Kants kritischer Philosophie. Sein Blick auf Kant ist an dieser Stelle stark geprägt von HEIDEGGERS das Moment der Endlichkeit des Menschen betonenden Interpretation in *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1998. Die Lektüre von Heideggers Kant-Buch bedeutete den wesentlichen Durchbruch zu Mou Zongsans spätem konfuzianischem Systementwurf. Vgl. sein Vorwort zu *Zhi de zhijue yu zhongguo zhexue* 智的直覺與中國哲學 [Intellektuelle Anschauung und chinesische Philo-

... dass der Mensch zunächst als bio-physisches Lebewesen Individuum ist, sich als Moralwesen aber stets um Überschreitung seiner Individualität zu bemühen hat, ...



Es handelt sich um die Überschreitung der Grenzen bloßer Individualität und damit um die Verwirklichung einer genuin moralischen Gemeinschaft mit anderen Menschen.

ist die spezifisch neokonfuzianische Adaption des Gedankens, dass jeder Mensch ein moralischer Virtuose nach dem Vorbild des traditionellen *shengren* (聖人) werden kann. Es handelt sich um die Überschreitung der Grenzen bloßer Individualität und damit um die Verwirklichung einer genuin moralischen Gemeinschaft mit anderen Menschen. Der Moment, da der Mann in unserem Beispiel nach vorne stürzt und das Kind vor dem Fall in den Brunnen bewahrt, kann als Augenblick einer solchen Verwirklichung gelten: Der Impuls, dem der Mann folgt, kommt ganz und gar aus ihm selbst – seinem Herzgeist – und gilt doch ganz und gar dem Kind. Aufgerüttelt in seinem innersten Selbst ist der Mann in diesem

sophie], Taipei: Taiwan Shangwu Yingshuguan 1971, S. 1–5. Zu beachten ist, dass der Ausdruck »Endlichkeit«, der bei Kant und Heidegger eindeutig die Sterblichkeit des Menschen konnotiert, diese Konnotation durch die Übersetzung zu *youxianxing* 有限性 (»Begrenztheit«) weitgehend verliert. Entsprechend sieht Mou in der Betonung der (als Begrenztheit verstandenen) Endlichkeit bei Kant und Heidegger ein theologisch-dogmatisches Erbe: Der begrenzte Mensch ist für ihn primär der christliche Mensch, der als Nicht-Gott verstanden und mit denjenigen Attributen belegt wurde, deren jeweiliges Gegenteil eine Eigenschaft Gottes ist: Der christliche Mensch ist folglich endlich, unwissend, sündhaft etc. Nach Mou Zongsans Verständnis hat diese Befangenheit in der Leitunterscheidung von Gott und Mensch dazu geführt, dass dem Menschen bestimmte Eigenschaften abgesprochen werden mussten, aus dogmatischen Gründen, während der Konfuzianismus – der keinen Schöpfergott kennt – genau diese Qualitäten als die eigentlich menschlichen erkannt und kultiviert hat. »Selbsttranszendenz« ist so etwas wie der Oberbegriff für diese Qualitäten.

Moment dennoch nichts anderes als der Retter des Kindes, in dessen Handlungsmotivierung kein Rest von egoistischer Selbstbezüglichkeit bleibt. Der ursprüngliche Herzgeist, den Mou Zongsans Kommentar der *Mengzi*-Stelle hier »wirklich werden« (*chengxian* 呈現) sieht, ist nicht meiner oder deiner, sondern ein geteilter und über-individueller – eben darin liegt seine Wirklichkeit. Damit es zur Verwirklichung aber auch tatsächlich kommt, bedarf es außer dem Faktum des Herzgeistes einer weiteren Prädisposition auf Seiten des handelnden Subjekts: Dieses muss sich der eigenen moralischen, überindividuellen Natur bewusst sein – was Tang Junyi oben in den Ausdruck der »Selbstbewusstheit« (*zijue* 自覺)²³ gefasst hat

23 Hinter diesem Ausdruck steckt nicht das aus der westlichen Philosophie bekannte Problem des *Selbstbewusstseins*, sondern der Gedanke eines im reflektierten Handeln zu erlangenden Gewahrens des eigenen Selbst, und das heißt für die Konfuzianer immer: der eigenen moralischen Natur. Indem ich beispielsweise mein Aufgerüttelt-werden durch die Not des Kindes auf dem Brunnen registriere und reflektiere, gelange ich zu einem Bild meiner selbst als eines Wesens, für das die Not seiner Mitmenschen eine Angelegenheit von moralischer Nicht-Indifferenz ist, und zwar nicht aufgrund eigener Entscheidung, sondern konstitutionell. Dieser Prozess der Erlangung von Selbstbewusstheit kann aber behindert werden durch das »Festhalten« an verfehlten oder einseitigen Selbstbildern, wie etwa dem des bloßen Individuums, die sich dann zwischen mich und meine Erfahrung schieben, so dass deren Evidenz verunklärt wird und die Notwendigkeit alternativer Erklärungen entsteht. Beispielsweise können wir dann darauf verfallen, das Handeln des Mannes im Brunnenbeispiel – gesetzt den Fall, er hilft dem Kind tatsächlich – als Ausdruck der Einsicht in ein moralisches Gesetz zu verstehen,





und was nach seiner und Mou Zongsans Auffassung entscheidend erschwert wird, wenn das Denken durchdrungen ist vom Begriff und Selbstbild des bloßen Individuums. Im Zusammenhang dieses letzteren Gedankens gewinnt der neukonfuzianische Entwurf erst seine volle Prägnanz, die in der Unterscheidung von Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt zum Ausdruck kommt.

3. MORALSUBJEKT UND ERKENNTNISUBJEKT

Es dürfte nach den bisherigen Ausführungen klar geworden sein, in welchen Kontext die Neukonfuzianer die Unterscheidung von Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt einschreiben. Angesichts der Herausforderung durch die westliche Philosophie reicht es zur Verteidigung der konfuzianischen Position nicht mehr aus, an die Bemühung des Einzelnen zu appellieren, sich zu einem Edlen zu kultivieren, sondern es muss explizit gemacht werden, wie das hinter dem Appell stehende Menschenbild sich verhält zum ganz anders akzentuierten Menschenbild der westlichen Kultur.

das der Mann als Vernunftwesen kennt und aus dem er nach hypothetischer Verallgemeinerung seines Falles die Maxime seines Handelns gewinnt. In neukonfuzianischer Sicht verdankt sich die Notwendigkeit dieses Kantischen Umweges einer Verkennung der Ausgangslage – das Erkenntnissubjekt muss sich erst herleiten, was das Moralsubjekt unmittelbar, nämlich kraft seiner moralischen Intuition weiß. Grund: Das Sein des Erkenntnissubjekts beruht auf einem Selbstbild, das die Fähigkeit zur moralischen Intuition übersieht.

Letzteres abstrahiert nach neukonfuzianischer Auffassung gerade von den eigentlich fundamentalen menschlichen Eigenschaften, die den Menschen als Moralwesen ausmachen, was sich schließlich in der Neigung der westlichen Philosophie widerspiegelt, den Umgang des Menschen mit anderen Menschen in Analogie zu setzen zum Umgang des Subjekts mit Objekten. Diese Analogie halten Tang Junyi und Mou Zongsan für grundfalsch und für den zentralen Kategorienfehler der westlichen Philosophie.

Das Erkenntnissubjekt westlicher Provenienz gilt den Neukonfuzianern als paradigmatischer Akteur einer Ontologie des Festhaltens, und dies keineswegs nur im Bereich der Philosophie, sondern auch in dem der alltäglichen, natürlichen Welteinstellung jedes Menschen. Letzere lässt sich grob so skizzieren: Das Erkenntnissubjekt befindet sich im Zentrum seiner Welt, um welches Zentrum herum Objekte angeordnet sind, die es im Sinne praktischer Alltagsbewältigung wahrzunehmen und einzuordnen, eben: zu erkennen gilt.²⁴ Der Vorgang des Erkennens ist wesentlich ein Objektivieren: Im Blickfeld des Subjekts tauchen Gegenstände auf, denen es durch Anwendung von Begriffen eine Identität zuweist. Jeder dieser Akte bestätigt die

24 Diese Beschreibung der Ausgangssituation weist Parallelen auf etwa zu Husserls Analysen des Leibes als »Nullpunkt der Orientierung«, ebenso zu phänomenologischen Beschreibungen bei Sartre, auf die ich gleich eingehen werde. Explizite Verweise auf Autoren der phänomenologischen Richtung finden sich in diesem Zusammenhang aber weder bei Tang Junyi noch bei Mou Zongsan.

Angesichts der Herausforderung durch die westliche Philosophie reicht es zur Verteidigung der konfuzianischen Position nicht mehr aus, an die Bemühung des Einzelnen zu appellieren, sich zu einem Edlen zu kultivieren ...



Die existenzialistische Dramatisierung der Situation verrät das Herrschaftsstreben, das dem abendländischen Erkenntnissubjekt immer schon eigen ist.

Position des Subjekts, und sie alle lassen sich verstehen als Beispiele eines Agierens im Modus des Festhaltens – nämlich gleichsam am Subjektsein des Subjekts. Die Ausführungen hierzu bei Tang Junyi und Mou Zongsan sind keineswegs besonders elaboriert, denn es ist nicht diese Konstellation, der ihrer beider philosophisches Interesse gilt. Der für die Neukonfuzianer interessante Fall tritt erst dann ein, wenn das Subjekt einem »Objekt« begegnet, das gar kein Objekt ist, sondern ebenfalls ein Subjekt: der andere Mensch. Es lohnt sich für unsere Zwecke, diesen Fall anhand einer Beschreibung zu verfolgen, die Jean-Paul Sartre in seiner berühmten Analyse des Blicks im dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* gegeben hat, und die einen engen Anschluss an Husserls Phänomenologie ebenso erkennen lässt wie eine Inspiration durch Hegels Dialektik von Herr und Knecht: Es geht um genau den Moment, da in meinem Blickfeld, in dessen Zentrum ich stehe und von welchem Zentrum aus ich allen mir begegnenden Gegenständen einen Platz zuweise, ein anderer Mensch auftaucht und mich mit der Möglichkeit konfrontiert, von ihm gesehen, d. h. meinerseits von ihm zum Gegenstand gemacht zu werden und einen Platz zugewiesen zu bekommen. Das Gesehenwerden bezeichnet Sartre als »Verhärtung und Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten«, als »die Entfremdung der Welt, die ich organisiere« und damit als »Selbstentfremdung«. ²⁵ »Mit dem Blick

des Anderen entgeht mir die ›Situation‹, oder, um einen banalen, aber unsern Gedanken gut wiedergebenden Ausdruck zu gebrauchen: ich bin nicht mehr Herr der Situation«. ²⁶ Die letzte Formulierung kommt nach neukonfuzianischer Lesart einer Entlarvung gleich: Die Situation des Erkenntnissubjekts ist wesentlich gekennzeichnet durch das Bemühen, *Herr der Situation* zu sein, d. h. durch ein Festhalten an der eigenen dominierenden und zentralen Stellung. Die existenzialistische Dramatisierung der Situation verrät das Herrschaftsstreben, das dem abendländischen Erkenntnissubjekt immer schon eigen ist. Die Position, in der es sich zu halten versucht, dient nicht primär dem Erkennen der Objekte, sondern dem Verfügen über sie. Was aber im Falle von gegenständlichen Objekten notwendig sein mag und die abendländischen Hervorbringungen von Wissenschaft und Technik ermöglicht hat, bedeutet für den Bereich der Zwischenmenschlichkeit und der Ethik eine fatale Verstellung des eigenen Blicks, die im Westen zu einer Ideologie des partikularen Individuums

burg 1993, S. 474f.

²⁶ Ebd. S. 478. Eine Kritik dieser Beschreibung hinsichtlich ihrer sozialontologischen Implikationen liefert Michael THEUNISSEN: *Der Andere – Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter: Berlin/New York 1977, S. 213ff. Auch Theunissen allerdings sieht im Moment des Gesehenwerdens vor allem »eine eigentümliche Entmächtigung meiner Transzendenz« (im Sartreschen Sinn des Übersteigens meines faktischen Seins) (ebd.), während die Konfuzianer in der Begegnung mit dem Mitmenschen eher eine Eröffnung von Transzendenz (als Überwindung bloßer Individualität) sehen möchten.

²⁵ Jean-Paul SARTRE: *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. von Traugott König, Rowohlt Verlag: Reinbek bei Ham-





und zu einer komplementären Verkenntung moralischer Subjektivität geführt hat.²⁷

Die neukonfuzianische Lesart der Begegnung von Mensch und Mensch innerhalb der Sphäre der moralischen Wirklichkeit ist die oben anhand des Brunnenbeispiels vorgestellte: Keine Bedrohung durch den Blick des Anderen, keine Verhärtung und Abschließung meiner Subjektivität gegen die des Anderen, und auch kein Konkurrieren um die Hoheit über das Vergegenständlichen finden darin statt. Stattdessen eröffnet die Interaktion mit dem Anderen mir überhaupt erst die Möglichkeit, die Grenzen meiner bloßen Individualität zu transzendieren und Subjektivität im Vollsinn, nämlich moralische Subjektivität zu erlangen. Nicht der Blick – *der* Leitsinn des Erkenntnissubjekts –, sondern die moralische Intuition vermittelt den Kontakt und leitet mein Handeln. Statt den Anderen meiner Welt einzuverleiben und ihn der Herrschaft meiner Subjektivität zu unterwerfen, vermittelt das konfuzianische Beispiel die Erfahrung einer

27 Ich kann an dieser Stelle die ideologie- und machtkritischen Momente nicht weiter herausarbeiten, aber es dürfte auf der Hand liegen, dass für die modernen Konfuzianer durchaus ein Zusammenhang besteht zwischen dem um Herrschaft bemühten Erkenntnissubjekt, das in der westlichen Philosophie die Position von Subjektivität überhaupt usurpiert, und jenen konkreten menschlichen Subjekten, die im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts versucht haben, China der Herrschaft der westlichen Mächte zu unterwerfen. Das führt dann zur wenigstens tendenziellen Identifikation des Westens mit dem Erkenntnis- und Chinas mit dem Moralsubjekt – eine Deutung, die ihrerseits wieder einer ideologiekritischen Durchleuchtung bedürfte.

durch eigenes Handeln in ihrer moralischen Qualität zu befördernden Wirklichkeit, die qua Wirklichkeit nur eine gemeinsame, vor allem eine gemeinsam zu verantwortende sein kann.

Wie wir gesehen haben, entsteht die neukonfuzianische Unterscheidung zwischen Erkenntnis- und Moralsubjekt aus einer komplexen Kollision von Kontexten und verfügt dementsprechend über verschiedene Momente. Vor allem der Begriff des Moralsubjekts enthüllt sich bei näherem Hinsehen als facettenreiches Konstrukt – er ist Bestandteil einer Anthropologie, die gerade nicht nach dem Muster der philosophischen Anthropologie des Westens verfährt, also nicht Anschluss an die Wissenschaften vom Menschen sucht und auch nicht die Faktizität eines so und so verfassten bio-physischen Lebewesens Mensch zu beschreiben trachtet. Vielmehr wird der Mensch konsequent »von oben«, d. h. von seinen moralisch und kulturell höchsten Möglichkeiten her in den Blick genommen und als »potentieller *shengren* (聖人)« gefasst. Es ist nach neukonfuzianischer Auffassung das *Ideal* des Menschen, das uns darüber Aufschluss gibt, was der Mensch ist, nämlich: Agent einer harmonischen zwischenmenschlichen Ordnung, die er durch eigenes Handeln ins Werk setzt. Der Mensch hat eine Mission, die man als *handelnde Verwirklichung seiner Menschlichkeit* bezeichnen könnte. Folglich kommt allenfalls zu einem verkürzten Begriff des Menschen, wer ihn unter Absehung von dieser Mission betrachtet und auf seine individuelle Faktizität reduziert. Diese Reduktion aber ist

Der Mensch hat eine Mission, die man als *handelnde Verwirklichung seiner Menschlichkeit* bezeichnen könnte.



Die globale Herrschaft der westlichen Kultur ist dann nur die folgerichtige Konsequenz der innerhalb des Westens erfolgten Durchsetzung der Herrschaft des Erkenntnissubjekts.

eine, die innerhalb der westlichen Kultur und insbesondere im Kontext der westlichen Moderne Gestalt angenommen und so den verkürzten Begriff des Menschen zu *dem* Begriff des Menschen gemacht hat – zum Leitbild einer Kultur und Epoche. Die globale Herrschaft der westlichen Kultur ist dann nur die folgerichtige Konsequenz der innerhalb des Westens erfolgten Durchsetzung der Herrschaft des Erkenntnissubjekts. Dieses nämlich hat ebenfalls eine Mission, aber eine, die nach neukonfuzianischer Auffassung einer Negation der moralischen Dimension menschlicher Existenz gleichkommt und auf Verdinglichung anderer Subjekte ausgerichtet ist. Angesichts dieser Gegenüberstellung gewinnt bereits der bloße Begriff des Moralsubjekts einen ähnlichen Appellcharakter, wie ihn im Brunnenbeispiel das Kind besitzt – gegen eine verdinglichende und reduktionistische Interpretation des Menschen dient der Begriff als Hinweis auf eine Dimension menschlicher Erfahrung, die nur gemacht werden kann, wo die Kultivierung eines anderen Selbstbildes die nötige Sensibilität geschaffen hat und erhält. Im Kontext der Auseinandersetzung zwischen China und dem Westen wandelt sich daher die Mission des je einzelnen Moralsubjekts (die persönliche Verfolgung des Kultivierungsweges) zur kulturellen Mission des Moralsubjekts China, als dessen Avantgarde sich die Neukonfuzianer verstehen und dessen Ziel die Korrektur der westlichen Moralvergessenheit im Zeichen einer heraufzuführenden »konfuzianischen Moderne« ist.²⁸

²⁸ Das wird von den Neukonfuzianern zwar so

4. DAS POTENZIAL DES NEUKONFUZIANISMUS UND DIE NÄHE ZUR ETHIK VON E. LEVINAS

Die Moralphilosophie des modernen Konfuzianismus speist sich aus einer kraftvollen, tief in der chinesischen Tradition verwurzelten Überzeugung von der Bestimmung des Menschen, und sie gewinnt ihre Dringlichkeit aus der Bedrängnis, in der sich die Konfuzianer im 20. Jahrhundert gefühlt und auch tatsächlich befunden haben. Der faktische Untergang der eigenen Tradition und damit die Entbindung des Menschen von seiner leitenden Bestimmung zugunsten einer Preisgabe an die materiellen Verlockungen der Moderne – das ist das Szenario, gegen das Tang Junyi, Mou Zongsan und ihre Mitstreiter anschreiben und andenken. Philosophisch gereicht das ihren Schriften nicht immer zum Vorteil; an vielen Stellen scheint eher strategisches Kalkül als argumentative Sorgfalt die Auseinandersetzung zu leiten, und ebenso häufig gerät die Darstellung *des Westens* zum groben Holzschnitt, besonders dort, wo er in kritischer Kontrastierung zur chinesischen Tradition eingesetzt

nicht gesagt, aber wer etwa das berühmte Manifest von 1958 liest, dessen Zweck darin besteht, »to benefit Western intellectuals in aiding them to appreciate Chinese culture«, der wird schnell von einem gewissen missionarischen Eifer angeweht. Das Manifest ist überschrieben »A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture« und ist in englischer Übersetzung abgedruckt als Appendix I in T'ANG Chun-i (TANG Junyi): *Essays on Chinese Philosophy and Culture*, Student Book Co.: Taipei (o. J.), S. 492–562. Das Zitat findet sich auf S. 492.





wird. Die genuin konfuzianische Perspektive auf den Menschen – nämlich von seinem Ideal und den Möglichkeiten der Selbsttranszendenz her – übersetzt sich zudem immer wieder in eine idealisierte Perspektive auf das konfuzianische China der Tradition und sein schier unbegrenztes Potenzial zur Befriedung der Menschheit. Wenngleich solche Überzeichnungen psychologisch verständlich sind als Versuche der Selbstbestätigung von Denkern, die gewissermaßen mit dem Rücken zur Wand (oder besser: zum Abgrund) stehen, bedürfen sie philosophisch dennoch der Korrektur. Im vorliegenden Aufsatz habe ich eine solche eher implizit vorgenommen, indem ich die neokonfuzianische Position in möglichst nüchterner Form rekonstruiert habe, ohne Rückgriff auf Leitvorstellungen von »kosmischer Harmonie« und dergleichen. Dennoch dürfte deutlich geworden sein, dass zentrale Begriffe der neokonfuzianischen Ethik unterbestimmt sind; von einem Ausdruck wie dem des Moralsubjekts scheint einstweilen klarer zu sein, was er *nicht sein soll* als was er tatsächlich *ist*. Und der Grund, warum er nicht sein soll, was er nicht sein soll, liegt im Kontext der Auseinandersetzung häufig darin, dass andernfalls die als Faktum längst akzeptierte und als Beweisziel stets mitverfolgte Überlegenheit der konfuzianischen Position sich nicht darlegen ließe.

Derartige Schwächen machen die Auseinandersetzung mit dem modernen Konfuzianismus nicht leichter, sollten aber nicht vorschnell als Entschuldigung für deren gänzliches Unterbleiben angeführt werden. Denn die lei-

tenden Intuitionen und Intentionen des Neokonfuzianismus sind es wert, philosophisch ernst genommen zu werden. Seine ethischen Reflexionen setzen ausgesprochen tief an, bei Fragen der menschlichen Natur und Bestimmung. Der neokonfuzianische Moralbegriff ist höchst komplex und auch deshalb so schwer fassbar, weil sich in ihm konkrete Phänomene und Erfahrungsgehalte mit spekulativen Entwürfen treffen, die dann wiederum in eine spezifisch vorgeprägte, aber nicht unbedingt im Sinne dieser Spezifik gebrauchte westliche Begriffssprache übersetzt werden. Die Entschlüsselungsarbeit, die noch geleistet werden muss, bevor das, was die Neokonfuzianer zu sagen versuchen, in einer adäquaten und für nicht-chinesische Interpreten verständlichen Form artikuliert werden kann, ist immens. Der vorliegende Aufsatz konnte dazu nur einen skizzenhaften ersten Beitrag leisten.

Die hier entwickelte Lesart versteht den modernen Konfuzianismus als eine Philosophie, die einen bestimmten Wirklichkeits- und Existenzbereich freihalten will von der als unangemessen und verdinglichend empfundenen Sprache der westlichen Erkenntnisphilosophie. Die Konfuzianer bestehen auf der Eigenständigkeit der moralischen Dimension, d. h. der Sphäre der zwischenmenschlichen Wirklichkeit, die in keiner Analogie zur Situation der objektiven Erkenntnis steht und deren Eigenständigkeit Schaden nimmt, wenn sprachliche Gewalt solche Analogisierungen vornimmt – damit unter Umständen realer Gewalt den Weg bereitend. Der oben beschriebene Kategorienfehler – die Nicht-Unterscheidung von

Derartige Schwächen machen die Auseinandersetzung mit dem modernen Konfuzianismus nicht leichter, sollten aber nicht vorschnell als Entschuldigung für deren gänzliches Unterbleiben angeführt werden.



Moral- und Erkenntnissubjekt – ist daher nicht nur ein theoretischer Faux pas, sondern wenigstens potenziell ein praktisches Unglück.

In seiner Grundausrichtung trifft sich der Neukonfuzianismus mit einer ganzen Reihe von Bemühungen im Kontext der metaphysikkritischen Wendung der westlichen Philosophie im 20. Jahrhundert. Zugleich unterscheidet er sich von den meisten der westlichen Ansätze durch sein konsequentes Vertreten eines Primats der Moral. Unter denjenigen Ansätzen, von denen er sich gerade in dieser Hinsicht *nicht* unterscheidet, dürfte die Ethik von Emmanuel Levinas die derzeit bekannteste sein. Freilich handelt es sich auch bei Levinas' Ethik um einen komplexen Entwurf, den ich an dieser Stelle nicht in der notwendigen Ausführlichkeit darstellen kann. Ich beschränke mich auf einige illustrierende und cursorische Angaben, deren Sinn lediglich darin besteht, hinsichtlich der leitenden Intuitionen eine Art »Familienähnlichkeit zwischen Fremden« aufscheinen zu lassen, als Anreiz für weiterführende Analysen.

Wie die modernen Konfuzianer sieht auch Levinas sich gezwungen, für den positiven Gehalt seines Entwurfs den Boden zu bereiten, indem er sich kritisch und dekonstruktiv absetzt vom *mainstream* der europäischen Philosophie. Diese Absetzung geschieht in einer Vielzahl von terminologischen Oppositionen: *Beschreibung* versus *Existenz*, *Primat der Ontologie* versus *Primat der Ethik*, *Philosophie des Selben* versus *Philosophie des Anderen*, *Herrschaft des Subjekts* versus *Verantwortung* usw. Treffend konstatiert ein Kommentator eine

»Zweidimensionalität« bei Levinas und führt aus: »Dem Menschen muss seine Identität auf der ontologischen Ebene, der Ebene der Selbstbehauptung, entrissen werden, um ihn in der Dimension der Ethik mit einer neuen Identität zu bekleiden.«²⁹ Die Identifikation von Ontologie und Selbstbehauptung bezieht sich auf den Status eines Subjekts, das sich in einer gewaltsam unterwerfenden Weise auf Seiendes bezieht; zu diesen Weisen zählt Levinas auch die theoretischen Modi des Weltbezugs des philosophischen Erkenntnissubjekts: Verstehen, Erkennen, Beschreiben – sie alle sind gleichsam intellektuelle Substitute für das *Besitzen*, und von diesem gilt: »Der Besitz ist der Modus, in dem ein Seiendes, ohne zu existieren aufzuhören, teilweise verneint ist.«³⁰ Natürlich geht es hier nicht darum, das philosophische Erkenntnissubjekt der Gewalt gegen unbelebte Dinge zu beschuldigen, sondern darum, einsichtig zu machen, warum die Sphäre der Zwischenmenschlichkeit – in Levinas' Diktion: Die Begegnung mit dem

29 Ludwig Wenzler in seiner Einleitung in Emmanuel LEVINAS: *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg: Meiner Verlag 2005, S. XVII. Sehr nah kommt Levinas der Unterscheidung von Erkenntnis- und Moralsubjekt in seiner Gegenüberstellung einer *relation de savoir* (zwischen Mensch und Gegenstand) und einer *relation éthique* (zwischen Menschen). Siehe Emmanuel LEVINAS: *Totalité et Infini*, Kluwer Academic Publishers: Dordrecht 1988, S. 45.

30 Emmanuel LEVINAS: »Ist die Ontologie fundamental?«, in ders.: *Die Spur des Anderen – Studien zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Verlag Karl Alber: Freiburg/München 1999: S. 103–119, hier S. 115.

Die Konfuzianer bestehen auf der Eigenständigkeit der moralischen Dimension.





Antlitz des Anderen – nicht innerhalb desselben philosophischen Paradigmas verhandelt werden darf. Hier haben der »Protest gegen den Primat der Ontologie«,³¹ »der Bruch mit der theoretischen Struktur des europäischen Denkens«³² und der »Widerstand gegen den klassischen Intellektualismus«³³ ihren Ort: In der »Bemühung der gegenwärtigen Philosophie, den Menschen aus Kategorien, die allein den Dingen angemessen sind, zu befreien.«³⁴ Hier zeigt sich Levinas' Anschluss an Heideggers Kritik der abendländischen Metaphysik – genauer: der aristotelischen Tradition der Metaphysik der Naturdinge³⁵ – und gleich-

zeitig die kritische Absetzung von Heideggers Preisgabe des so errungenen Freiraums an die Anonymität des Seins, d. h. Levinas' Kritik an seiner, Heideggers, erneuter Verfehlung der ethischen Dimension der Existenz. Diese steht bei Levinas unter der Überschrift »Das Antlitz«³⁶ des Anderen« und meint eine Begegnung mit der Verwundbarkeit unserer Mitmenschen und einer Übernahme von Verantwortung für sie: »Die Menschlichkeit des Menschen,

»Dem Menschen muss seine Identität auf der ontologischen Ebene, der Ebene der Selbstbehauptung, entrissen werden, um ihn in der Dimension der Ethik mit einer neuen Identität zu bekleiden.«

Debatten des 13. Jahrhunderts. »Ihr Gegenstand ist das, was in der Ethik aristotelischer Prägung schon vorausgesetzt war und in ihr niemals eigens thematisiert wurde: der Mensch als Wesen der Freiheit, in der seine Personalität begründet liegt. Durch diesen Typus der Metaphysik ist das Denken der Neuzeit in seinem Kern bestimmt und beeinflusst worden.« (S. 20). Kobusch weiter: »Diese These von der Entstehung des modernen Freiheits- und Personenverständnisses aus dem Geist, ja sogar aus dem Buchstaben der mittelalterlichen Christologie, ist reich belegbar.« (S. 23). Die interessante Frage, warum Heidegger, der als Student der katholischen Theologie und Verfasser einer Habilitationsschrift über Duns Scotus mit der angesprochenen Tradition bekannt gewesen sein muss, diese nicht zum Gegenstand seiner Metaphysikkritik gemacht hat, wird von von Kobusch leider nicht diskutiert. Er beschränkt sich auf den Hinweis: »Die Diskreditierung der Metaphysik durch die Verfallstheorie Heideggers war nur möglich, weil die Metaphysik der Freiheit gar nicht in den Blick kam.« (S. 22).

Ludwig WENZLER

36 Es hat sich im Deutschen die Wiedergabe des französischen *visage* bei Levinas mit »Antlitz« eingebürgert, auch wenn der Ausdruck dadurch eine bestimmte Aura bekommt, die er im Original nicht hat. Vgl. die Anmerkung des deutschen Übersetzers Thomas Wiemer in LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Verlag Karl Alber: Freiburg/München 1998, S. 43.

31 Ebd. S. 118.

32 Ebd. S. 106.

33 Ebd. S. 106.

34 Ebd. S. 115. Mit »gegenwärtiger Philosophie« meint Levinas hier das Denken von Husserl und Heidegger und ihren Nachfolgern; Phänomenologie und Existenzphilosophie sind für ihn bei aller kritischen Distanz die entscheidenden Kulminations- und Umschlagspunkte in der philosophiehistorischen Wendung *Von der Beschreibung zur Existenz* – ein Aufsatz dieses Titels findet sich in der Sammlung *Die Spur des Anderen*, (Fn 30), S. 53–80.

35 Die Spezifizierung ist im hier verhandelten Kontext wichtig, denn wie Theo Kobusch in seiner Studie *Die Entdeckung der Person – Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1996, gezeigt hat, bezieht sich die gesamte Metaphysikkritik des 20. Jahrhunderts im Gefolge Heideggers lediglich auf diesen Traditionsstrang, demgegenüber Kobusch eine unabhängige bzw. ihrerseits kritisch gegen Aristoteles eingestellte Metaphysiktradition rekonstruiert, die er »Metaphysik der Freiheit«, »Metaphysik des moralischen Seins« (*ens morale*) oder *metaphysica moralis* nennt. Sie hat ihren Ursprung in den christologischen



... *individualgeschichtlich* steht jeder Mensch vor der Herausforderung, sich aus einer Art von »Seinsverstrickung« zu befreien, die dem oben beschriebenen »Festhalten« bei Mou Zongsan und Tang Junyi sehr ähnlich sieht.

die Subjektivität, ist Verantwortung für die Anderen, eine äußerste Verwundbarkeit.«³⁷ Kurz darauf heißt es vom Menschen: »Er ist aus Verantwortlichkeiten gewirkt. Durch sie zerreißt er den Seinsakt (*l'essence*).«³⁸ Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die reichhaltigen Implikationen dieses Entwurfs zu klären; klar dürfte aber geworden sein, dass Levinas' Denken einen Übergang anvisiert, und zwar einen doppelten: *Philosophiegeschichtlich* ergibt sich im Anschluss an die Destruktion der abendländischen Metaphysik die Möglichkeit, eine bisher von der Ontologie verdrängte Dimension der Existenz denkerisch zu erschließen, und *individualgeschichtlich* steht jeder Mensch vor der Herausforderung, sich aus einer Art von »Seinsverstrickung« zu befreien, die dem oben beschriebenen »Festhalten« bei Mou Zongsan und Tang Junyi sehr ähnlich sieht. Auch Levinas spricht negativ von einem »Beharren im Sein« (*conatus essendi*) und stellt ihm den in seine Bestandteile aufzuschlüsselnden Ausdruck des *Des-inter-esses* (*désintéressement*) gegenüber, also eine Abkehr vom inter-esse, davon, im Sein zu sein und am Sein festzuhalten, mit anderen Worten: »den Abschied von der Seinsverhaftetheit als ethischen Modus.«³⁹ Der französische Ausdruck *désintéressement* hat wiederum weitreichende Implikationen, insofern das von ihm negierte Nomen *intéressement*

nicht vorwiegend das deutsche (geistige) *Intéresse* meint, sondern vor allem die materielle »Gewinnbeteiligung«. Der Ausdruck schlägt also eine Brücke von den ontologischen Konzepten zur Sphäre von Ökonomie, Politik und Gesellschaft, und das keineswegs zufällig: »Das Interessiertsein am Sein und das Interessiertsein des Seinsaktes findet seinen dramatischen Ausdruck in den miteinander im Kampf liegenden Egoismen, im Kampf aller gegen alle (...). Der Krieg ist der Vollzug oder das Drama des Interessiertseins am Sein.«⁴⁰ Ähnlich wie die Konfuzianer thematisiert Levinas den Zusammenhang der theoretischen Konzeption des Subjekts und der praktischen Konsequenz des Egoismus⁴¹ und fordert »eine Subjektivität, die von der Verantwortung aus und gegen den Begriff des Seins definiert wird.«⁴² Es handelt sich folglich um eine primär moralische Subjektivität, welche ihrerseits nicht aus einer theoretischen Konzeption, sondern aus der praktischen Übernahme von Verantwortung entsteht: »Das Subjekt, das nicht mehr ein Ich ist – sondern das ich bin –, ist nicht generalisierbar, ist nicht ein Subjekt im allgemeinen (...). Die Identität des Subjekts hat hier in der Tat ihren Grund in der Unmöglichkeit, sich der Verantwortung, der

40 Ebd. S. 26.

41 Derrida nennt es im Anschluss an Levinas »the ancient complicity between theoretical objectivity and techno-political possession«. Jacques DERRIDA: *Violence and Metaphysics – An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas*, in ders.: *Writing and Difference*, trans. Alan Bass, Chicago: The University of Chicago Press 1978, S. 79–153, hier S. 91.

42 LEVINAS: *Ohne Identität* (Fn 37), S. 102.

37 LEVINAS: »Ohne Identität«, in ders.: *Humanismus* (Fn 29), S. 84–104, hier S. 100.

38 Ebd. S. 100.

39 Letzteres sind wiederum die Worte des deutschen Übersetzers und Kommentators, Thomas Wimmer. Vgl. *Jenseits* (Fn 36), S. 24.





Sorge und des Einstehens für den Anderen zu entziehen.«⁴³

In einer treffenden und die Nähe zum konfuzianischen Brunnenbeispiel aufzeigenden Weise hat auch Hilary Putnam den Ausgangspunkt der Ethik von Levinas charakterisiert: »Levinas's thought experiment is always to imagine myself confronted with *one* single suffering human being (...). I am supposed to feel the obligation to help *this* human being, an obligation which I am to experience not as the obligation to obey a *principle*, as a Kantian would, but as an obligation *to that human being*.«⁴⁴ Die moralphilosophischen Reflexionen sowohl von Levinas als auch von Tang Junyi und Mou Zongsan, laufen demzufolge auf eine »Ethik der Unmittelbarkeit« hinaus, deren Ort der direkte Kontakt zwischen Mensch und Mensch ist. Dieser Ort hat allerdings paradigmatische Bedeutung, insofern sich an ihm zeigt, was für ein Wesen der Mensch ist, nämlich ein Moralwesen, ausgestattet mit moralischer Intuition und deshalb befähigt zum Agenten einer die Grenze zwischen vermeintlich bloßen Individuen überschreitenden Transzendenz.⁴⁵

Weder Levinas noch die modernen Konfuzianer gehen ihre Aufhellung der moralischen Dimension menschlicher Existenz im strengen Sinne argumentativ an. Stattdessen liefern sie Beschreibungen, in denen die Leser ihrer Schriften sich wiedererkennen können und damit eingeladen werden, sich die vom Text vermittelte Perspektive anzueignen. Es wird also eine Art von »moralischer Vision« entfaltet, die wesentliche Momente einer uns prinzipiell zugänglichen, aber von falschen Selbstbildern verstellten Erfahrung enthält, welche im lesenden Nachvollzug wiederum neu eröffnet wird. Erfahrungen aber haben streng genommen keinen Beweischarakter, sie sind nicht im theoretischen Sinne wahr oder falsch; der Bericht oder die beschreibende Evokation einer Erfahrung kann uns eher *authentisch* oder *unauthentisch* erscheinen, und das Machen einer Erfahrung sowie die Reflexion auf sie mag für uns *lehrreich* sein, weil wir dadurch klarer sehen, wer wir sind und was für uns wichtig ist. In diesem Sinne lassen sich die Schriften von Levinas und den modernen Konfuzianern ihrem Anspruch nach als reflektierte Anlei-

Die moralphilosophischen Reflexionen sowohl von Levinas als auch von Tang Junyi und Mou Zongsan, laufen demzufolge auf eine »Ethik der Unmittelbarkeit« hinaus, deren Ort der direkte Kontakt zwischen Mensch und Mensch ist.

43 Levinas: Jenseits (Fn 36), S. 48.

44 Hilary PUTNAM: *Ethics without Ontology*, Harvard University Press: Cambridge/MA 2005, S. 26f.

45 Der Transzendenzbegriff eröffnet sicherlich die Möglichkeit und Notwendigkeit, die Unterschiede zwischen Levinas und den Neukonfuzianern zu thematisieren, etwa bezüglich der deutlich unterschiedlichen religiösen Obertöne beider Entwürfe – eine schwierige Aufgabe, der ich mich in diesem Aufsatz entziehen muss. Einen interessanten Versuch, den religiösen Charakter des Konfuzianismus mittels des

Kantischen Begriffs der »Moralreligion« zu bestimmen, unternimmt Mou Zongsans Schüler Li Minghui (李明輝 LEE Ming-huei): »Cong Kangde de ›daode zongjiao‹ lun rujia de zongjiaoxing« 从康德的「道德宗教」论儒家的宗教性 [Eine Diskussion der Religiosität des Konfuzianismus ausgehend von Kants »Moralreligion«] in Harvard Yen-ching Institute (Hg.): *Rujia chuantong yu qimeng xintai* 儒家与启蒙心态 [Konfuzianische Tradition und der Geist der Aufklärung], Jiangsu Jiaoyu Chubanshe: Nanjing 2005, S. 228–269.



SUBJEKTIVITÄT

STEPHAN SCHMIDT: *Moralsubjekt und Erkenntnisobjekt*

In diesem Sinne lassen sich die Schriften von Levinas und den modernen Konfuzianern ihrem Anspruch nach als reflektierte Anleitungen zu authentischen und lehrreichen Erfahrungen verstehen.

tungen zu authentischen und lehrreichen Erfahrungen verstehen.

Es ließen sich noch viele weitere Berührungspunkte zwischen Levinas und dem modernen Konfuzianismus benennen, aber es ist an dieser Stelle Vollständigkeit weder möglich noch nötig. Mir kam es darauf an, mit Levinas einen aus der westlichen Philosophietradition kommenden Kronzeugen dafür anzuführen, dass die oben herausgearbeiteten Denkansätze der modernen Konfuzianer philosophische Relevanz besitzen und innerhalb des Versuchs fruchtbar gemacht werden können, gegen den Reduktionismus einer primär erkenntnistheoretischen Philosophie westlicher Provenienz die Dimension der Moral in ihrer ganzen Vielschichtigkeit zu erschließen. Dass Levinas und die Neukon-

fuzianer, ausgehend von unterschiedlichen kulturellen Voraussetzungen und inspiriert von unterschiedlichen geistigen Traditionen, zu einem sehr ähnlichen Blick auf das Moralwesen Mensch kommen, halte ich an sich bereits für einen bedeutsamen Fund. Von hier aus könnte sowohl das intellektuelle Potenzial der konfuzianischen Tradition in die spätmoderne metaphysikkritische Moralphilosophie des Westens eingebracht als auch die neukonfuzianische Kritik an der westlichen Tradition mit neuen Argumenten und Anregungen versehen werden – vorausgesetzt freilich, dass die vor über hundert Jahren in China begonnene Auseinandersetzung auch innerhalb der akademischen Philosophie des Westens aufgenommen und weitergeführt wird.

