

polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN

SELBSTKULTIVIERUNG

Politik und Kritik im
zeitgenössischen
Konfuzianismus



Mit Beiträgen von KAI MARCHAL, RALPH WEBER, RAFAEL SUTER,
FABIAN HEUBEL, MARIA JOSÉ CANELO und anderen

SONDERDRUCK

Selbstkultivierung und Politik im zeitgenössischen Konfuzianismus

5

KAI MARCHAL

*Moralgesetz, Lebenszusammenhänge
und die Verborgenheit eines liberalen
Gemeinwesens.*

*Überlegungen zum Projekt des zeitgenössischen
Neokonfuzianismus*

19

RALPH WEBER

*Konfuzianische Selbstkultivierung als
Philosophem und Politikum*

43

RAFAEL SUTER

*Erkenntniskritik und Selbstreflexion:
Kritik als Praxis*

*Überlegungen zu einem neokonfuzianischen
Begriff der »Kritik« anhand des Frühwerks Mǒu
Zōngsāns (1909–1995)*

91

FABIAN HEUBEL

*Immanente Transzendenz im Spannungsfeld
von europäischer Sinologie,
kritischer Theorie und zeitgenössischem
Konfuzianismus*

115

MARIA JOSÉ CANELO

Übersetzung, Subjektivität und Kulturbürgerschaft

125

REZENSIONEN & TIPPS

166

IMPRESSUM

167

POLYLOG BESTELLEN

RAFAEL SUTER

Erkenntniskritik und Selbstreflexion: Kritik als Praxis

Überlegungen zu einem neukonfuzianischen Begriff der »Kritik«
anhand des Frühwerks Móu Zōngsāns (1909–1995)

I EINLEITUNG: DER BEGRIFF DER KRITIK IN MÓU ZŌNGSĀNS WERK UND SEINE BEZÜGE ZU KANT

Móu Zōngsān 牟宗三 gilt als ein Hauptvertreter des Neukonfuzianismus im 20. Jahrhundert. Er hat ein umfangreiches philosophisches Werk hinterlassen¹, bei dessen Formulierung er sich spätestens seit Beginn der Vierziger Jahre immer wieder auf das Denken Immanuel Kants bezog. Sein Verhältnis zu Kants Philosophie erweist sich dabei als ambivalent: Einerseits erkennt Móu bereits 1941 in der *Norm der Logik*² eine Affinität

nicht nur des eigenen Standpunktes, sondern der »chinesischen Philosophie« überhaupt, zu Kant. Andererseits konstatiert er schon hier gewisse Unzulänglichkeiten in Kants Denken, die er wiederum als symptomatisch für die »westliche Philosophie« bestimmt, und zu deren Behebung die chinesische Philosophie seiner Ansicht nach das Gegenmittel bereithält.³ Zu Móus Kant-Rezeption und ihren Grenzen ist einiges geschrieben worden.⁴ Sie steht im

RAFAEL SUTER lehrt am
Ostasiatischen Seminar der
Universität Zürich.

³ LJDF, S. 705.

⁴ Meistens steht dabei die Funktion Kants bei der Formulierung von Móu Zōngsāns »Moralmeta-physik« im Vordergrund, so etwa in Antje Ehrhardt PIOLETTIS *Die Realität des moralischen Handelns: Mou Zongsans Darstellung des Neokonfuzianismus als Vollen- dung der praktischen Philosophie Kants* (Lang: Frankfurt a. M., u. a. 1997). Die Großzahl der Unters- suchungen wird unter dem Gesichtspunkt von Kants Rolle bei der Modernisierung des Konfuzianismus angestellt. Nach wie vor die umfangreichste Studie

¹ Die 2003 erschienene Werkausgabe umfasst 32 Bände (*Móu Zōngsān xiānshēng quánjí* 牟宗三先生全集, Liánjīng 聯經: Táiběi 台北 2003, fortan: *MZXS-SQJ*).

² Móu Zōngsān: *Luójí diǎnfàn* 邏輯典範 (fortan: *LJDF*), Shāngwù yìnshūguǎn 商務印書館: Hongkong 1941, *MZXSQJ* 11.

Folgenden genauso wenig im Mittelpunkt wie die komparativistische Agenda, welche Mós Schriften zunehmend prägt und nach deren Maßgabe er die Opposition eigener Auffassungen zu jenen Kants oft als Ausdruck eines Gegensatzes zwischen chinesischem Denken und westlicher Philosophie ausgibt.⁵ Die meisten

hierzu dürfte Olf Lehmanns *Zur moralmetaphysischen Grundlegung einer konfuzianischen Moderne* darstellen (Leipziger Universitätsverlag: Leipzig 2003). Kürzere Untersuchungen unter ähnlichen Gesichtspunkten sind Stephan Schmidts »Der große Chinese von Königsberg – Kants Rolle und Funktion im Kontext der Modernisierung konfuzianischen Denkens im 20. Jahrhunderts« (Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 33, 2008, S. 5–29) sowie »Mou Zongsan, Hegel, and Kant: The Quest for Confucian Modernity« (Philosophy East and West 61, 2011, S. 260–302). Jüngst erschienen ist Sébastien Billiouds *Thinking Through Confucian Modernity – A Study of Mou Zongsan’s Moral Metaphysics* (Brill: Leiden 2011). Einen kurzen Überblick zu Kants Rolle im Denken Mós Zōngsāns gibt Joël Thoraval (»Introduction« in Mou Zongsan: *Spécificités de la philosophie chinoise* (trad. Ivan P. Kamenarovic, Jean-Claude Pasteur), Cerf: Paris 2003, S. 34–47). Auch Hans-Rudolf Kantors Einschätzung von Mós Kant-Rezeption ist eher zurückhaltend. Vgl. z.B. dessen »Die Rezeption Kants und die Einheit von Wissen und Handeln bei Mou Zongsan« (in Christiane Hammer und Bernhard Führer (Hrsg.): *Chinesisches Selbstverständnis und kulturelle Identität*. Projekt Verlag: Dortmund 1996, S. 109–126). In den letzten Jahren sind zahlreiche weitere Artikel zu Mós Zōngsāns »Moralmetaphysik« und deren Verhältnis zu Kant erschienen.

5 Der vorliegende Text weist indessen nach, dass die Attraktivität des Begriffes der Kritik für Mós Zōngsān von Beginn an auch darin begründet war, dass er gleichsam dazu angetan schien, genau diese grossen Kontraste zu zeichnen.

Arbeiten zu Mós Beschäftigung mit Kant, zumal in westlichen Sprachen, konzentrieren sich auf sein Spätwerk. Die vorliegende Untersuchung ist insofern komplementär dazu angelegt, als sie demgegenüber besonders das frühe Werk Mós betrachtet.

Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung ist zunächst der Umstand, dass Mós Zōngsāns intensive Beschäftigung mit Kants Denken gerade auch auf dessen *kritischen* Anspruch abhebt. Der Topos der Kritik prägt Mós Frühwerk genauso wie seine späten Schriften. Bereits 1949 schließt Mós ein zweibändiges Werk ab, das er später unter dem Titel *Kritik des erkennenden Bewusstseins*⁶ veröffentlicht, und das er im Vorwort »in einem gewissen Sinne« als den Versuch der Neuschreibung einer *Kritik der reinen Vernunft* bezeichnet.⁷ Im Alter von 74 Jahren gibt Mós 1983 eine eigene Übersetzung von Kants *Kritik der reinen Vernunft* heraus,⁸ 1992 schließlich eine Übertragung der *Kritik der Urteilskraft* ins Chinesische.⁹ Diese Übersetzungen sind einer langjährigen Beschäftigung mit Kants Werk im Rahmen seiner Formulierung einer »Moralmetaphysik« erwachsen. Da der Begriff der Kritik somit Mós Gesamtwerk gleichsam wie ein roter Faden durchzieht, mag es gerade auch im Hinblick auf ein Verständnis seines

6 Mós Zōngsān: *Rènshíxīn zhī pīpàn* 認識心之批判 (fortan: *RSXPP*), Yōulián chūbǎnshè 友聯出版社: Hongkong 1956/7, *MZSXSQJ* 18.

7 *RSXPP*, S. x.

8 Lǐ Míng huī 李明輝: *Mós Zōngsān xiānshēng zhù-zuò biānnián mùlù* 牟宗三先生著作編年目錄, *MZSXSQJ* 32, S. 50f.

9 Ebd., S. 60f.

Einerseits erkennt Mós eine Affinität [...] der »chinesischen Philosophie« zu Kant. Andererseits konstatiert er gewisse Unzulänglichkeiten in Kants Denken, die er wiederum als symptomatisch für die »westliche Philosophie« bestimmt, und zu deren Behebung die chinesische Philosophie seiner Ansicht nach das Gegenmittel bereithält.

»reifen« Denkens umso wichtiger erscheinen, die Anfänge seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Kritik aufzuarbeiten.

Móu Zōngsāns aufkommendes Interesse für den Kritizismus zu Beginn der Vierziger Jahre ist im größeren Kontext zeitgenössischer philosophischer Debatten im China jener Zeit zu sehen, insbesondere steht es unter dem Eindruck von Zhāng Dōngsūns 張東蓀 (1886–1973) sogenanntem epistemologischem Pluralismus¹⁰, vermutlich aber auch von dessen 1931 erschienenem Werk *Moralphilosophie*¹¹.

Bemerkenswert ist jedoch vor allen Dingen, dass Móu seine eigentliche Hinwendung zu Kants Werk in einen direkten Bezug zu seinem Lehrer Xióng Shílì 熊十力 (1885–1968) stellt, den er 1932 kennenlernt, und mit dem ihn ab diesem Zeitpunkt bis zu seinem Gang ins Exil im Sommer 1949 eine freundschaftliche Schüler-Lehrer-Beziehung verbindet.¹²

¹⁰ Für eine Einführung in Zhāngs pluralistische Erkenntnislehre s. Xianyan JIANG: »Zhāng Dōngsūn: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy«, in: Chung-ying Cheng und Nicholas Bunnin: *Contemporary Chinese Philosophy*, Blackwell: Malden 2002, S. 57–81.

¹¹ ZHĀNG Dōngsūn: *Dàodé zhéxué* 道德哲學, Shànghǎi Zhōnghuá shūjú 上海中華書局: Shànghǎi 上海 1931. Auch das Vernunftverständnis des jungen Móu lehnt sich unmittelbar an Zhāngs Vernunftbegriff an, wie er in diesem Werk entwickelt wird, vgl. Móu Zōngsāns »*Máodùn yǔ lèixíngshuō*« 矛盾與類型說 (1933), *MZSXSQJ* 25, S. 52f.

¹² In seinen *Selbstbetrachtungen mit fünfzig* schreibt Móu: »Jene ganze Zeit war aus den Fugen geraten und auch mein persönliches Leben lag in Trümmern. Die Tragödie jener Zeit war auch meine ganz persönliche. Meinen Zeitgenossen fehlte jede Orientierung,

Wenn Móu sich in der *Norm der Logik* erstmals etwas ausführlicher mit Kant beschäftigt, werden die Namen Xióng Shílì und Kant oft in einem Zuge genannt, und Móu scheint eine inhaltliche Verwandtschaft des Denkens beider zu suggerieren.¹³

THESE: DIE UMDEUTUNG VON ERKENNTNIS-KRITIK ZU SELBSTPRÜFUNG

Die These, welche durch die folgenden Ausführungen und Überlegungen erhärtet werden soll, geht davon aus, dass der Weg, auf dem der Begriff der Kritik unter dem Eindruck von Xióng »Neuer Nur-Bewusstseinslehre« in Móu Zōngsāns Werk Eingang findet, nicht nur eine leichte Modifikation des Begriffes sondern eine grundsätzliche Neuinterpretation mit sich bringt.

Kritik wird bei Móu nicht mehr als ein theoretisches Unterfangen verstanden, das die Bedingungen der Möglichkeit gültiger Erkenntnis überhaupt klären soll, sondern sie wird zu einem Modus fortwährender Selbstreflexion, in der das epistemologische Nachdenken über

und sie waren außerstande, das Trauerspiel zu erkennen. Einzig mein Freund Táng Jūnyì war dazu fähig. Zu mir selbst hatte ich damals einmal gesagt: »Auf die Welt gebracht haben mich meine Eltern, Lehrer ist mir Xióng Shílì. Mich wirklich zu kennen vermag nur Táng Jūnyì.« Damals wechselte ich mit meinem Lehrer Xióng Shílì und mit meinem älteren Bruder Táng Jūnyì zahlreiche Briefe über Fragen der Gelehrsamkeit, und es gab auch manche Schreiben, in denen wir offen über unsere Gemütsverfassung schrieben. Das alleine war mir damals Trost.« *Wūshí zìshù* 五十自述 (im Folgenden: *WSZS*), *MZSXSQJ* 32, S. 90.

¹³ Vgl. *LJDF*, S. 593; S. 700.

Kritik wird bei Móu zu einem Modus fortwährender Selbstreflexion, in der das epistemologische Nachdenken über die Bedingungen gegenständlicher Erkenntnis je schon unter dem Gesichtspunkt der ethischen Konsequenzen bestimmter kognitiver Prämissen betrachtet wird, und welche damit Reflexion und Theorie stets in einem Kontext einer Praxis der Selbstpflege verortet.

die Bedingungen gegenständlicher Erkenntnis je schon unter dem Gesichtspunkt der ethischen Konsequenzen bestimmter kognitiver Prämissen betrachtet wird, und welche damit Reflexion und Theorie stets in einem Kontext einer Praxis der Selbstpflege verortet.

Diese Verschiebung erfolgt unter dem Eindruck von Xióng Shílìs nach dem Muster der buddhistischen Bewusstseinsanalyse verfahrenen und ethisch motivierten Kritik am wissenschaftlichen Denken. Erkenntnistheorie wird bei Mów Zōngsān, wie zuvor schon bei Xióng Shílì, analog zur buddhistischen Klärung der Erkenntnismittel (*liànglùn* 量論, *pramāṇa*) gedacht. Sie ist damit auf einen Erkenntnisbereich (*jìng* 境, *viśaya*) jenseits dessen angelegt, was ihrer Überprüfung selbst zugänglich ist, einen Bereich, den Xióng Shílì als *tǐ* 體 bezeichnet, und den ich hier einstweilen und mit der gebotenen Vorsicht als »Substanz« wiedergebe.¹⁴ Durch die Einbindung des von Kant übernommenen Begriffs der Erkenntniskritik in diesen Zusammenhang verändert sich aber auch der Charakter dessen, was unter Erkenntniskritik verstanden wird, von Grund auf.

Das Ziel von Kritik besteht nun nicht mehr darin, die Bedingungen gültiger Erkenntnis

¹⁴ Mów soll 1991 seine erkenntnistheoretischen Schriften, das erwähnte *RSXPP* sowie das 1975 erschienene *Phänomen und Ding an sich* (*Xiànxàng yǔ wùzìshēn* 現象與物自身), als jene Kritik der Erkenntnismittel (*liànglùn* 量論) bezeichnet haben, deren Explizierung Xióng Shílì selber verwehrt geblieben sei. Vgl. ZHÈNG Jiādòng 鄭家棟: *Mów Zōngsān* 牟宗三, Dōngdà túshū gōngsī 東大圖書公司: Táiběi 台北 2000, S. 73.

zu ermitteln, um den Anmaßungen einer dogmatischen Theologie oder Metaphysik entgegenzutreten. Kritik ist hier vielmehr auf die Klärung der Tauglichkeit jener, in Kantischer Sprache, diskursiven Erkenntnismittel, angelegt, welche auf ein Residuum verweisen sollen, das wohl als Bedingung für die Möglichkeit der diskursiven Erkenntnis selbst angenommen werden muss, dessen Erweis aber nicht über den Verstand erfolgen kann, der es nur »negativ«, gleichsam als Grenzbegriff in Kants Sinne, fassen kann. Dennoch soll darin eine »Wahrheit« offenbar werden, die, der Objektivierung durch den Verstand entzogen, auf andere Weise bezeugt werden muss: Diese Bezeugung soll nicht-diskursiv erfolgen, sondern eine unmittelbare Vergewisserung sein. Es ist dies, was Mów in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* als »anschauliche Konstruktion« (*zhíjué gòuzào* 直覺構造) bezeichnet,¹⁵ und was er später meines Erachtens meint, wenn er von »intellektueller Anschauung«, oder wohl richtiger¹⁶: »unmittelbarer geisti-

¹⁵ S. hierzu *RSXPP*, S. 694.

¹⁶ Mów Zōngsān verwendet den Ausdruck *zhì de zhíjué* in seiner späteren Moralmetaphysik zur Übersetzung von Kants Begriff der »intellektuellen Anschauung«. Allerdings fasst Mów seinen Begriff der »Metaphysik« in einer Weise, die ihn von Grund auf anders positioniert als jene vorkritische Metaphysik, gegen die sich Kant abgrenzt. Deshalb ist eine einfache Rückübertragung von *zhì de zhíjué* mit dem deutschen »intellektuelle Anschauung« schon deshalb problematisch, weil sie Bezüge evoziert, die einem Verständnis von Mows Denken alles andere als zuträglich sind. Insbesondere ist sie kaum dazu angetan, die zentrale Stellung des damit verbundenen Begriffs nachvollziehbar zu machen, selbst wenn er heutzutage

Kritik ist hier vielmehr auf die Klärung der Tauglichkeit jener, in Kantischer Sprache, diskursiven Erkenntnismittel, angelegt, welche auf ein Residuum verweisen sollen, das wohl als Bedingung für die Möglichkeit der diskursiven Erkenntnis selbst angenommen werden muss, dessen Erweis aber nicht über den Verstand erfolgen kann, der es nur »negativ«, gleichsam als Grenzbegriff in Kants Sinne, fassen kann.

ger Gewahrung« spricht (*zhì de zhíjué* 智的直覺). Die derart gewährte Wahrheit versteht Mòu, so könnte man verkürzt sagen, als die Einsicht in die *Uneigentlichkeit* der Unterscheidung von Ich und Du als diskreten *Gegenständen*, und somit den unbedingten Auftrag an jedes Erkenntnissubjekt, das sich auch als handelndes zu verwirklichen weiß, in seinem Tun jedes Motiv als falsch zu verwerfen, das sich aus der Hypostasierung des Ich und des Du aufgrund falscher kognitiver Prämissen ergibt. Kritik wird damit wohl beiläufig zur Selbstversicherung einer wissenschaftlichen Praxis der Erkenntnis, sie weist aber immer schon darüber hinaus auf eine moralische, um nicht zu sagen soteriologische, Praxis. Das Subjekt muss zur Einsicht gelangen, dass der kognitive Modus der Objektivierung, dessen es zur Bewältigung seines Alltags bedarf, und den es in seiner wissenschaftlichen Praxis systematisiert und universalisiert, die Gefahr birgt, den sich nicht unmittelbar in den dabei konstruierten Gegenständen widerspiegelnden subjektiven Anteil an der objektiven Welt zu übersehen, und somit einem naiven Realismus zu verfallen, der die Dinge für eigentlich nimmt. Erst die Reflexion, die zunächst eine Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erkenntnis ist, kann dem Subjekt seine gegenstandskonstitutive Rolle erschließen: Sie eröffnet ihm indes zu-

tage im Englischen auch von Neukonfuzianern ohne Zögern als »intellectual intuition« bezeichnet wird (und auch von Mòu immer wieder in Abgrenzung vom Kantschen Begriff der intellektuellen Anschauung angeführt wurde).

gleich, und zwar in einer wesentlich von der gegenständlichen Erkenntnis unterschiedenen Weise, dass es selber einer organischen Einheit mit alledem entspringen muss, das es im Prozess der vergegenständlichenden Erkenntnis außer sich stellt. Damit aber ist für Mòu erwiesen, dass jede erkenntnistheoretische Reflexion zwingend auf eine ethische Dimension des Menschseins abstellt, indem nämlich in der Anerkennung des konstitutiven Anteils des Subjekts an der »Vergegenständlichung« der Welt bereits die Forderung enthalten ist, diese »Entzweiung« des Erlebens nicht für eigentlich zu nehmen, in der Motivierung des eigenen Tuns nicht handlungsbestimmend werden zu lassen.

Die neukonfuzianische Absorption der buddhistischen Nur-Bewusstseinslehre scheint mir somit nicht von der Auffassung begleitet, dass die Bewusstseinsanalyse Wege in ein Heil ausserhalb des Alltäglichen, und somit eine definitive Erlösung eröffnen könne. Vielmehr hebt sie ab auf eine Aporie in der menschlichen Grundverfassung: Der Mensch kann sein Dasein nicht bewältigen, ohne seine Lebenswelt zu vergegenständlichen. Dabei wird er indes gezwungen, etwas von sich loszutrennen, was wesentlich Teil seiner selbst ist. Die konfuzianische Kritik erweist somit, dass der Mensch in einem unüberwindbaren Zwiespalt lebt: In seinem gegenständlichen Bewusstsein erfasst er sich als von seiner Umwelt getrennt, in Opposition zum Anderen. In der Reflexion erkennt er indessen diesen Gegensatz ebenso als Konstrukt seiner kognitiven Prozesse wie die Gegenstände, zu deren Erkenntnis

Kritik weist aber immer schon darüber hinaus auf eine moralische, um nicht zu sagen soteriologische, Praxis.

diese führen. Die *Tatsache des kreativen Aktes* schließlich enthüllt dem Menschen die Faktizität der in der Reflexion erkannten Einheit mit seinem vermeintlichen Gegenüber. Indem er den Gegensatz von Ich und Du in seinem Tun faktisch überwindet, geht er ein in ein Erleben, das die kognitiv unentbehrlichen Grenzziehungen des Eigenen vom Fremden aufhebt. Dies gelingt indes nur für kurze Zeit, denn sein Menschsein hält ihn in diesem Oszillieren zwischen zwei Ebenen des Erfahrens, einer kognitiv-differenzierenden und einer kreativ-synthetisierenden gefangen. Mit anderen Worten: dem Konfuzianer geht es nicht um einen durch die Praxis zu erreichenden *Zustand* des Heils. Er argumentiert vielmehr, dass der Mensch erst dadurch zu sich selbst finden kann, dass er trotz der systematisch bedingten Unentrinnbarkeit der Alltagserfahrung als empirisches Ich im Modus einer kognitiven Spaltung von Subjekt und Objekt, sein Handeln einerseits aus der Grunderfahrung¹⁷ der Einheit des kreativen Vollzugs und andererseits aus der Einsicht in die lediglich kognitiv bedingte Trennung von Ich und Du so zu gestalten strebt, dass es stets auf eine heilende Überwindung aller Gegensätze und Spaltungen angelegt ist. Die menschliche Kondition führt also, mit anderen Worten, dazu, dass das Heil nur im Tun, als *Heilspraxis*, wirklich sein kann, und dass es sich niemals in einen Zustand sedimentiert.

Die menschliche Kondition führt also, mit anderen Worten, dazu, dass das Heil nur im Tun, als *Heilspraxis*, wirklich sein kann, und dass es sich niemals in einen Zustand sedimentiert.

II DER BEGRIFF DER »KRITIK« IN DER EINLEITUNG ZUR »KRITIK DES ERKENNENDEN BEWUSSTSEINS« (1956)

Als Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung des Begriffs der Kritik im Frühwerk Móu Zōngsāns dient mir ein knapp gehalten Text: Es handelt sich um die Einleitung zu seiner 1956/57 in Hongkong herausgegebenen *Kritik des erkennenden Bewusstseins*. Das Bemerkenswerte an dieser Schrift ist hierbei, dass der Begriff der Kritik, wenngleich er an prominenter Stelle im Titel erscheint, ausserhalb der Einleitung im gesamten Text von beinahe 800 Seiten kein einziges Mal Erwähnung findet. Wir müssen also davon ausgehen, dass er dem Autor selbstverständlich oder zumindest durch den allgemeinen Sprachgebrauch soweit bestimmt erschien, dass er auf eine eingehendere Klärung verzichtete.

DIE ANFÄNGE VON MÓUS KRITIZISMUS: DAS GRUNDLAGENPROBLEM DER LOGIK UND MATHEMATIK

An einer Stelle vergleicht Móu seine eigene erkenntnistheoretische Schrift mehr als fünf Jahre nach deren Fertigstellung mit Kants *Kritik der reinen Vernunft*:

»Obwohl ich aber durch meine Erkenntnisse aus der Logik und Mathematik bereits zu einem Apriorismus und Subjektivismus gelangt war, bestand doch die Notwendigkeit einer Überarbeitung der verschiedenen Teile von Kants Philosophie. Wenn ich das vorliegende Werk also als »Kritik des erkennenden Bewusstseins« bezeichne, so schreibe ich da-

¹⁷ So ließe sich der oft benutzte Begriff *tǐrèn* 體認 ins Deutsche übertragen.

mit auch eine Art neuer *Kritik der reinen Vernunft*. Damit stehe ich zwar im Einklang mit Kants Geist und Weg, nicht aber mit den Inhalten seiner Philosophie.«¹⁸

Mit seinem einleitenden Satz bezieht sich Mǒu Zōngsān auf sein Werk *Norm der Logik* (*Luójí diǎnfān*), in dem er einen Weg zu einer Grundlegung von Logik und Mathematik andeutet, der gänzlich ohne Annahmen über die Wirklichkeit auskommen soll. Er wendet sich damit primär gegen Russell, der in seinen *Principia Mathematica* beispielsweise ein Unendlichkeitsaxiom postuliert, um der Arithmetik eine mengentheoretische Grundlage geben zu können; hingegen wendet sich Mǒu in gleichem Maße sowohl gegen den Formalismus David Hilberts, der die Mathematik gänzlich auf Konventionen über den Gebrauch an sich bedeutungsloser Zeichen zurückführen will, als auch gegen den Intuitionismus Luitzen Egbertus Jan Brouwers, der die Konstruierbarkeit mathematischer Gegenstände für eine Voraussetzung ihres theoretischen Status hält.¹⁹ Mǒus früher Standpunkt in dieser Frage geht von der Regularität oder Gesetzlichkeit aus, durch welche logische und mathema-

tische Symbolisierungen sich auszeichnen: Er vertritt die Auffassung, diese Gesetzlichkeit lasse sich selber zwar nicht weiter begründen, erweise sich aber dennoch als Voraussetzung der Denkbarkeit von Referenz und somit jedes sinnvollen Zeichengebrauchs. Wenngleich die Mathematik also nicht auf einer wie auch immer verstandenen Existenz logischer oder mathematischer Entitäten gründe, sei auch die Annahme zu verwerfen, sie sei zur Gänze bloß konventioneller Natur. Da die Grundregeln der Logik und Mathematik ferner auf Gesetze des Denkens verwiesen, könnten sie in ihrer Gültigkeit auch nicht von der anschaulichen Konstruierbarkeit abhängen. Mǒu findet daher in seiner *Norm der Logik* zu einem im Denken stets aktualisierten Vermögen der Gesetzlichkeit, das er in Anlehnung an Zhāng Dōngsūn als Vernunft, chinesisch 理, bezeichnet. Es ist dieses Vermögen, das der junge Mǒu als die apriorische Verfassung des erkennenden Subjekts bestimmt, und durch das er über den Umweg des Grundlagenproblems der Mathematik auf Kants Transzendentalismus aufmerksam wird.²⁰ Mǒu er-

»... Damit stehe ich zwar im Einklang mit Kants Geist und Weg, nicht aber mit den Inhalten seiner Philosophie.«

Mǒu Zongsan

18 *RSXPP*, S. 694.

19 Mǒus erster Abriss der Erkenntnistheorie Kants findet sich im Zusammenhang mit seiner Diskussion des Intuitionismus Brouwers. Seine anfänglichen Vorbehalte gegen die Vorstellung, die Anschauung sei für das Wesen der Mathematik von Belang, sind wohl Teil der Erklärung, weshalb Mǒu sich erst allmählich für das Denken Kants öffnete. Vgl. »Luójí yǔ biànzhèng luójí« 邏輯與辯證邏輯 (fortan: LYBL), 1934, *MZSXSQJ* 25, S. 94; S. 100–106; zu Kant ebd., S. 94–100.

20 Nachdem sich Mǒu 1934 in LYBL für Hilberts Formalismus stark macht, wendet er sich 1942 in einer Rezension zu Bertrand Russells *Meaning and Truth* dem Intuitionismus Brouwers zu. Dieser Wandel vollzieht sich, nachdem Mǒu in Auseinandersetzung mit Kant zur Einsicht gelangt, dass die Arithmetik sowohl das apriorische Gesetzesvermögen der Vernunft als auch die Vergegenständlichung vernunftgeleiteter Denkopoperationen in der Anschauung einbeziehe, dass also die Anschaulichkeit eine wesentliche Voraussetzung wohl nicht der Gesetzmässigkeit der Mathematik, so doch ihrer Gegenstände ist.

kennt somit, dass sein Unterfangen insofern »in Einklang« mit dem »Geist und Denkweg« des Königsberger Philosophen steht, als dass es auf eine transzendente Grundlegung der Mathematik und Logik hin angelegt ist. Zugleich unterstreicht Móu, dass diese Übereinstimmung in der grundlegenden Stoßrichtung nicht bedeutet, dass er deshalb direkt an das Denken Kants anschließt. Diese Feststellung ist durchaus von Belang, da er, wie wir sehen werden, zentrale Termini verwendet, die sich auch bei Kant finden, allerdings ohne diese im Sinne Kants zu deuten. Nennt Móu Zōngsān somit sein Werk eine »Kritik«, so tut er dies in *freier Anlehnung* an Kant: Selbst wenn er eine Erklärung schuldig bleibt, was er genau unter den »Inhalten« von Kants Denksystem versteht, bringt er doch eine klare Distanzierung zum Ausdruck. Er sieht sich damit ganz offensichtlich *nicht* als Kantianer. Wollen wir somit die Frage klären, weshalb Móu Zōngsān sein eigenes Werk als »Kritik« bezeichnet, so müssen wir versuchen nachzuvollziehen, was er genau unter Kants »Geist« und »Denkweg« versteht. Dieser Frage nachzugehen ist somit der Zweck der folgenden Ausführungen.

KRITIK IST PHILOSOPHIE – ECHE PHILOSOPHIE IST KRITISCH

Ausgehend vom Begriff der Kritik kommt Móu Zōngsān auf sein Philosophieverständnis zu sprechen. Das Schicksal der Philosophie aber hängt, wie er zuvor unmissverständlich klar macht, davon ab, ob der Kantische Geist und Weg Bestand haben können. Vermutlich in Anlehnung an eine Differenzierung Zhāng

Dōngsūns²¹ führt Móu Zōngsān hier zunächst eine recht knapp gehaltene methodische Begründung für die Differenzierung von »Philosophie« und »Wissenschaft« an. Sie orientiert sich an einer erkenntnistheoretisch gefassten Opposition zwischen einem »Vermögen« zur Erkenntnis (*néng 能*) und dem Gegenstand derselben (*suǒ 所*). Echte Philosophie hebt sich demnach von der Wissenschaft dadurch ab, dass sie sich mit der Struktur und den Voraussetzungen gegenstandsbezogenen Denkens befasst, nicht aber mit dessen Gegenständen selbst und deren Verhältnissen untereinander. Wendet sich die Philosophie letzterem zu, so verkommt sie in Móus Augen zu letztlich

21 Zhāng Dōngsūns Unterscheidung findet sich in einem Text mit dem Titel »Gònglǐ yǔ shūshì« 共理與殊事 (»Universales Prinzip und partikuläres Faktum«). Seine Formulierung lautet *nìjìn 逆進* »Gegenläufigkeit«, »Reflexivität« als Charakteristikum der Philosophie gegenüber *shùnrù 順趨* »Gleichläufigkeit« als Kennzeichnung der Wissenschaft. Vgl. Zhāng Rùlún 張汝倫: *Lǐxìng yǔ liángzhī – Zhāng Dōngsūn wén xuǎn* 理性與良知 – 張東蓀文選, Yuǎndōng chūbǎnshè 遠東出版社: Shànghǎi 上海 1995, S. 107. Móu hat sich in der zweiten Hälfte der Vierziger Jahre mit Zhāng Dōngsūn überworfen. (S. dazu CÀi Rénhòu 蔡仁厚: *Móu Zōngsān xiānshēng xuésī niánpǔ* 牟宗三先生學思年譜, Xuéshēng shūjú 學生書局: Táiběi 台北 1996, S. 8.) Nach diesem Zeitpunkt hat er ihn m.W. in seinen Schriften nie mehr zitiert oder auch nur erwähnt. So erscheint Zhāngs Name in der gesamten *Kritik des Erkennenden Bewusstseins* kein einziges Mal, obwohl aus früheren Schriften Móus eindeutig hervorgeht, dass er viele seiner Überlegungen in Anlehnung an dessen Denken anstellt. Auch an der vorliegenden Stelle gibt Móu an, sich mit dieser Opposition auf die chinesische Tradition zu berufen, allerdings ohne dies zu präzisieren.

Echte Philosophie hebt sich demnach von der Wissenschaft dadurch ab, dass sie sich mit der Struktur und den Voraussetzungen gegenstandsbezogenen Denkens befasst, nicht aber mit dessen Gegenständen selbst und deren Verhältnissen untereinander.

überflüssigem Beiwerk eines wesentlich wissenschaftlichen Diskurses.²² Philosophische Reflexion zeichnet sich folglich dadurch aus, dass sie dem vergegenständlichenden Denken nicht einfach folgt (*shùn* 順) und das Gegebensein von Gegenständen zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen nimmt, sondern dass sie sich vielmehr zurückwendet (*nì* 逆) und anstelle der Gegenstände die Bedingungen untersucht, welche die Erfassung von Gegenständen zuallererst ermöglichen.

Aus der Bestimmung von »Philosophie« durch den Begriff der »Zurückwendung« ergeben sich nun *Móu Zōngsān* zufolge sowohl die Methode als auch das Gebiet der Philosophie. Bevor wir diesem Gedanken nachgehen, können wir zunächst festhalten, dass *Móu* den Begriff der *Philosophie selbst* durch jene Umkehrung des Augenmerks im Denken bestimmt, die von den konkreten Gegenständen selbst absieht, um stattdessen auf die Bedingungen der Denk- und damit Erkennbarkeit von Gegenständen überhaupt abzuheben. Anerkennen wir dies als den Kerngedanken eines erkenntnistheoretischen Kritizismus, so gelangen wir also zum Schluss, dass für *Móu Zōngsān jegliche Philosophie*, die diesen Namen zurecht trägt, auch stets *kritische Philosophie* sein muss. Obgleich *Móu* dies so nicht sagt: Philosophie und Kritik fallen damit ineins.

DIE GEGENSTÄNDE KRITISCHER PHILOSOPHIE

Doch betrachten wir nun, welche Methoden und welcher Bereich gemäß *Móu* damit noch als genuines Gebiet der Philosophie gelten können:

22 *RSXZPP*, S. x.

»Deshalb muss sich die Philosophie [von den Gegenständen der Erkenntnis lösen und auf die Erkenntnisvermögen selbst] zurückwenden. Durch diese Umkehrung der Ausrichtung des Augenmerks lassen sich die Methode und das Gebiet der Philosophie bestimmen: all ihre Methoden müssen damit reflexive und apriorische Verfahren sein.«²³

Die Aufgabe echter Philosophie besteht also darin, in Reflexion auf die kognitiven Vorgänge der Gegenstandskonstitution zu ergründen, was unabhängig und vor jedem Erfahrungsbezug als deren Voraussetzungen *a priori* gelten muss.

Bemerkenswert ist dabei, dass diese Feststellung anschließend nicht durch einen Kantbezug ergänzt wird, sondern dass *Móu Zōngsān* Wittgensteins *Tractatus* 4.11, 4.112 und 4.111 paraphrasiert, wenn er schreibt: »Die Philosophie ist bloß eine klärende Tätigkeit, die Wissenschaft ist eine Verbindung von Sätzen, die Philosophie ist der Wissenschaft nicht gleichgestellt, sondern entweder über oder unter ihr.«²⁴ *Móu* ordnet denn die Ge-

23 Ebd.

24 Ebd. Vgl. *Tractatus* 4.11 »Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft. [...]«, 4.111 »Die Philosophie ist keine der Naturwissenschaften. (Das Wort »Philosophie« muss etwas bedeuten, was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften steht.)«, 4.112 »Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken. Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.« Vgl. Ludwig WITTGENSTEIN: *Logisch-philosophische Abhandlung*, Ludwig Wittgenstein Werkausgabe, Bd. 1, Suhrkamp: Frankfurt a.M. 1984, S. 32. Es fällt auf, dass *Móu* lediglich von einer »Klärung« spricht und die Bestimmung »logisch« weglässt.

»Die Philosophie ist bloß eine klärende Tätigkeit, die Wissenschaft ist eine Verbindung von Sätzen, die Philosophie ist der Wissenschaft nicht gleichgestellt, sondern entweder über oder unter ihr.«

Móu Zongsan

genstände der Philosophie auch dem Bereich der apriorischen Prinzipien und Axiome zu, gehören doch die wahren Sätze, deren Voraussetzungen diese Prinzipien sind, in die Wissenschaft, welche inhaltliche, oder wie Mǒu sagt, »positive« Erkenntnis darstellt.

Allerdings erschöpft sich in Mǒu Zōngsān Darstellung der Gegenstandsbereich der Philosophie nicht in den apriorischen Prinzipien und Axiomen: »Ihr (= der Philosophie) Gebiet müssen die apriorischen Prinzipien und Axiome, oder die *wirkliche Substanz* (*shítǐ* 實體) [Hervorhebung, R.S.] sein, nicht aber die Welt der Tatsachen oder der Sätze.«²⁵

Eine Untersuchung der begrifflichen Vielschichtigkeit des Ausdrucks *shítǐ* ist an dieser Stelle nicht möglich. Verwendung findet er beispielsweise an einer Stelle in explizitem Kontrast zum aristotelischen Begriff der Substanz, wofür Mǒu dort chinesisch *běntǐ* 本體 schreibt. Mǒu glossiert an dieser Stelle den Ausdruck *shítǐ* englisch als »reality«.²⁶

Der Begriff *tǐ* ist aber auch der Angelpunkt des Denkwurfs von Mǒus Lehrer Xióng Shílì, seine Bewusstwerdung oder Bezeugung (*zhèng* 證) deren erklärtes Ziel. In Anbetracht der Orientierung des jungen Mǒu Zōngsān an seinem Lehrer scheint es somit durchaus angezeigt, den Ausdruck *shítǐ* wörtlich zu nehmen und seine Bestandteile einzeln genauer zu beleuchten. Der Terminus *tǐ* steht in vormodernen chinesischen Texten oft komplementär zu *yòng*, und das Begriffspaar wird dabei oft, eher behelfsmäßig, als »Substanz«

und »Funktion« übersetzt. An einer Stelle bestimmt Mǒu Zōngsān die Erkenntnis der nichtreduzierbaren Korrelativität von *tǐ* 體 und *yòng* 用 explizit als die *spezifische Differenz chinesischer Philosophie*, durch die sie sich vom »westlichen Denken« abheben soll.²⁷

Zhāng Dōngsūn, der in den Dreißiger Jahren eng mit Mǒu Zōngsān befreundet war und in jener Zeit auch eine intensive Korrespondenz mit Xióng Shílì führte, gebraucht den Ausdruck *běntǐ*, der bei Xióng eine alternative Formulierung von *tǐ* darstellt, in seinen Werken, die Xióng bekannt gewesen sein dürften, und die Mǒu nachweislich kannte²⁸, im Rahmen der Schilderung von Kants Philosophie zur Wiedergabe verschiedener Begriffe. In be-

27 Allerdings räumt Mǒu wiederholt ein, dass auch im Westen einige Denker dem Durchbruch zu einer »Bezeugung der Substanz« nahegekommen seien. Während er dieses Verdienst in einem Aufsatz von 1936 noch Henri Bergsons »intuitiver Methode« zuspricht (»Yī nián lái de zhéxuéjiè bīnglùn běnkān« 一年來的哲學界並論本刊, *MZSXQJ* 25, S. 533–546; S. 539), gilt ihm bereits 1941 in der *Norm der Logik* Kants »moralische Metaphysik« als Ansatz zu einer Metaphysik des chinesischen Typus. Seine eigene Metaphysik charakterisiert er dort als »Lehre von Substanz und Funktion«. Die Frage aber, wie Metaphysik möglich ist, habe Kant bereits beantwortet, »denn es geht um eine moralische Metaphysik. Selbst wenn dies Kants Weg ist, ist es doch zugleich auch derjenige Chinas.« Vgl. *LJDF*, S. 733. All dies hindert Mǒu im übrigen nicht daran, die Ausdrücke *tǐ* und *yòng* an anderer Stelle als Übersetzungäquivalente für die aristotelischen Begriffe »Substanz« und »Attribut« zu verwenden, vgl. *LJDF*, S. 57.

28 Er zitiert Zhāngs *Dàodé zhéxué* in seinem Aufsatz »Máodùn yǔ lèixíngshuō« aus dem Jahre 1933, vgl. *MZSXSQJ* 25, S. 52f.

Die Frage aber, wie Metaphysik möglich ist, habe Kant bereits beantwortet, »denn es geht um eine moralische Metaphysik. Selbst wenn dies Kants Weg ist, ist es doch zugleich auch derjenige Chinas.«

25 RSXZPP, S. x.

26 *LJDF*, S. 62.

zug auf die vorkantische Metaphysik erscheint er für »Substanz«²⁹, im Zusammenhang mit Kants Philosophie wird er sowohl als »Noumenon« als auch als »Ding an sich« glossiert.³⁰

Doch welche Bewandnis hat es mit dem ersten Wortbildungsbestandteil des Ausdrucks, »shí«? Diesen Begriff verstehe ich ebenfalls vor dem Hintergrund von Móus ausführlicher Auseinandersetzung mit dem Werk Xióng Shíli in einem buddhistisch geprägten Sinne. Damit steht er in Opposition zu jiǎ 假, das die dinglichen *Gegenstände* als komplexe kognitive Konstrukte bezeichnet und diese als letztlich »uneigentlich« ausweist. Dagegen bezieht sich shí auf die einfachen, unmittelbar gegenwärtigen oder wirklichen Wahrnehmungsgelalte (jìng 境, *viśaya*), welche die materiale Basis jener Gegenstände darstellen. Sie bilden den »unmittelbaren« oder »aktuellen« Stoff, auf den die Denkprozesse operieren. Ohne deshalb dem Bewusstsein äußerlich zu sein, markieren sie als dessen je gegenwärtiger anschaulicher Gehalt den Punkt, hinter den eine Analyse der Bewusstseinsprozesse nicht zurückgehen kann.³¹

Angesichts der oben angedeuteten Schwierigkeiten einer Interpretation des Begriffes

29 Vgl. ZHĀNG Dōngsūn 1931, S. 316.

30 Ebd. S. 319; S. 316.

31 Zum Verhältnis von jiǎ und shí vgl. z.B. XÍÓNG Shíli 熊十力: *Xīn wéishí lùn* 新唯識論 (*Neue Nur-Bewusstseinslehre, XWSL*), Zhōnghuá shūjú 中華書局: Běijīng 北京 1999 ('1932), S. 115. Eine vergleichsweise ausführliche Charakterisierung der Funktion der »gegenwärtigen Wahrnehmungsfelder« (shí jìng 實境) im Erkenntnisprozess gibt Móu in Kapitel 10 von *LJDF*, S. 127.

tǐ, die sich aus der verworrenen rezeptionsgeschichtlichen Gemengelage ergeben, muss hier eine weiterführende Klärung unterbleiben, auch weil der Begriff der »wirklichen Substanz« nicht der Hauptgegenstand der vorliegenden Untersuchung ist. Wichtig ist für den Moment aber die Feststellung, dass Móu Zōngsān den Begriff der Substanz im hiesigen Kontext bewusst *nicht* im Sinne eines aus der kategorischen Relation gewonnenen reinen Verstandesbegriffes interpretiert und ihn damit trotz häufiger Anspielungen auf Kants Kritizismus gerade nicht gemäß der *Kritik der reinen Vernunft* liest.

Was immer wir unter dem Begriff der »wirklichen Substanz« verstehen mögen: Dass in den Untersuchungsbereich einer wesentlich »reflektierenden« Philosophie neben den apriorischen Strukturen des Subjekts auch fallen soll, was wir, wenngleich behelfsmäßig und unter Vorbehalten, als »Substanz« übersetzt haben, ist doch einigermaßen verwunderlich, auch gerade angesichts des Umstandes, dass der dabei angesetzte Philosophiebegriff, wie wir oben zeigten, im wesentlichen mit demjenigen der erkenntnistheoretischen Kritik gleichgesetzt zu werden scheint. Unsere Frage muss daher lauten, was Móu Zōngsān mit dem Begriff einer »wirklichen Substanz« meinen kann, und wie er ihn ausstattet, um dem dringenden Verdacht entgegenzuwirken, genau in jenen rationalistischen Dogmatismus zurückzufallen, gegen den sich das kritische Projekt bei Kant ganz entschieden auch richtet.

Der weitere Verlauf seiner Einleitung macht deutlich, dass sich Móu Zōngsān selber durch-

aus bewusst war, dass ihm seine Behauptung, die »wirkliche Substanz« sei Gegenstand einer *kritischen* Philosophie, sehr leicht den Vorwurf des Dogmatismus und damit des Revisionismus eintragen kann. Jedenfalls bemüht er sich, eine Differenzierung einzuführen, welche seine Philosophie mit kritischem Anspruch von einer rein dogmatischen Philosophie unterscheiden soll.

Vielmehr verzichtet Móu zufolge die analytische Philosophie auf eine *transzendente* Klärung der Voraussetzung logischer Formalisierung, um stattdessen die logische Klärung der Gedanken ausschließlich in den Dienst der Naturwissenschaften zu stellen.

ABGRENZUNGSVERSUCHE GEGENÜBER DEM LOGISCHEN POSITIVISMUS UND DER TRADITIONELLEN METAPHYSIK

Wenngleich Móu Zōngsān eingangs den Begriff der Kritik mit Wittgensteins Definition der Philosophie als »klärender Tätigkeit« einleitet, distanziert er sich sogleich wieder von dem, »was heutzutage als logische Analyse bezeichnet wird«³², da diese kein »positiv« bestimmtes Zuständigkeitsgebiet der Philosophie eröffne. Vielmehr verzichtet Móu zufolge die analytische Philosophie, die er andernorts als logischen Positivismus bezeichnet,³³ auf eine *transzendente* Klärung der Voraussetzung logischer Formalisierung, um stattdessen die logische Klärung der Gedanken ausschließlich in den Dienst der Naturwissenschaften zu stellen. Konsequenterweise lehne sie sowohl jeden Apriorismus als auch jegliche Metaphysik ab. Doch wenn die Philosophie die konstitutive Funktion einer Grundlegung möglicher Wissenschaft verliert, so erweist sich jene »logische Klärung« unter dem wissenschaftlichen Gesichtspunkt

objektiver Geltung in Móu Zōngsāns Augen als überflüssig und behält allenfalls noch auf einer »subjektiven« Ebene ihren »Wert« und ihre »Bedeutung«.³⁴

Für seine Schärfung des Dogmatismusbegriffs bedient sich Móu erneut der zuvor erkenntnistheoretisch begründeten Opposition von »nachfolgendem« (*shùn* 順) und »zurückgewandtem« (*nì* 逆) Denken. Ersteres geht von den Gegenständen des Denkens aus und nimmt diese für gegeben, letzteres dagegen sucht nach den Voraussetzungen oder Bedingungen dieser Gegenstände. Móu führt dabei zwei unterschiedliche Formen »zurückgewandten« oder »reflektierenden« Denkens an, die beide nicht dem kritischen Anspruch genügen: Die erste bestimmt er als »Zurückwendung ausgehend von den Gegenständen« (*yóu suǒ ér nì* 由所而逆), die zweite als »den Gegenständen folgende Zurückwendung« (*shùn suǒ ér nì* 順所而逆).

Diese nicht ohne weiteres verständlichen Charakterisierungen gewinnen aus dem Zusammenhang an Kontur:

1. Den Ausdruck »den Gegenständen folgende Zurückwendung« bringt Móu Zōngsān mit Russells »Prinzip der logischen Konstruktion« in Verbindung, das fordert, »wann immer möglich, Schlüsse auf unbekannte Entitäten durch Konstruktionen aus bekannten Entitäten zu ersetzen.«³⁵ Es ist hier die logi-

32 RSXZPP, S. XI.

33 LJDF, S. 120.

34 RSXZPP, S. XI.

35 »Whenever possible, substitute constructions out of known entities for inferences to unknown entities.« Bertrand RUSSELL: »Logical Atomism« (1924), in: Bertrand Russell: *Logic and Knowledge*, George Al-

sche Konstruktion ausgehend von bekannten Entitäten, auf die sich Móu mit dem Begriff des »Nachfolgens« bezieht, das er ja als die »Konstruktion von Gegenständen des Bewusstseins« versteht. In Russells »logischem Konstruktivismus« hat die »Reflexion« demnach ihren legitimen Ort nur im Rahmen einer Untersuchung der systematischen Zusammenhänge logischer Konstrukte, die vom Gegebenen ausgehen, ohne dieses wiederum auf weitere Gründe zurückzuführen. Der Ausdruck »den Gegenständen folgende Zurückwendung« ist somit eine Umformulierung des Prinzips der logischen Konstruktion, seine Übertragung in die eigentümliche Sprache Móu Zōngsāns.

2. Die »Zurückwendung ausgehend von den Gegenständen« erklärt Móu dagegen zum Merkmal der »Tradition des Alten Griechenland« und des »vorkantischen Rationalismus«. Sie steht damit für ein Philosophieren, »das Kant als dogmatisch und nichtkritisch«³⁶ bezeichnet habe. Durch diese Charakterisierung wird auch dieser Ausdruck verständlicher, der eben jene von der analytischen Philosophie Russells verworfene Inferenz von den Gegenständen auf eine diese verursachende metaphysische *Entität*, auf jenes Unbekannte meint, das Russell zufolge für die philosophische Arbeit gar nicht notwendig ist.

Da Móu Zōngsān beides ablehnt, sowohl die Inferenz auf eine metaphysische Größe – etwa die Materie – welche die Sinnesdaten hervorrufen soll, als auch den gänzlichen

Verzicht auf jegliche Rückschlüsse aus dem Gegebenem, wendet sich sein »Kritizismus«, für den der Schluss von den gegebenen Gegenständen auf die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis ja gerade wesentlich ist, in der Folge in gleicher Weise sowohl *gegen* den Rationalismus als auch *gegen* den Positivismus der jungen analytischen Philosophie.

Móu Zōngsān gibt an, dass es eine Folge seiner intensiven Beschäftigung mit Fragen der Logik war, die ihn zur Einsicht gelangen ließ, dass Logik und Mathematik erst dann eine solide Grundlage erhalten können, wenn ihr apriorischer Charakter anerkannt wird, und sie ihre Begründung in einem transzendentalen »Verstandessubjekt« finden. Damit werden Logik und Mathematik auf eine den subjektiven Denkprozessen inhärente, nicht weiter begründbare Gesetzmäßigkeit zurückgeführt, und legen gleichzeitig ein »objektives Bewusstsein« und ein »logisches Selbst« frei. Dieses soll jenes »formale Netz« bereitstellen, das den Prozess der Erfahrung strukturiert und die Bildung wissenschaftlicher Erkenntnis anleitet.

Eine Erklärung der Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis aus dem Aufbau des Erkenntnissubjekts bezeichnet Móu nun, wiederum in der von ihm entfaltenen Terminologie, als eine »zurückgewandte« oder »reflexive Erklärung« (*ní míng 逆明*), eine »Zurückwendung« die nicht von den »Gegenständen« (*suǒ 所*), sondern »vom Subjekt ausgeht« (*yóu zhǔ ér nì 由主而逆*). Es ist auffällig, dass Móu dabei den anfänglich verwendeten

Móu Zongsan gibt an, dass es eine Folge seiner intensiven Beschäftigung mit Fragen der Logik war, die ihn zur Einsicht gelangen ließ, dass Logik und Mathematik erst dann eine solide Grundlage erhalten können, wenn ihr apriorischer Charakter anerkannt wird, und sie ihre Begründung in einem transzendentalen »Verstandessubjekt« finden.

len and Unwin: London 1956, S. 326.

36 RSXZPP, S. XI.

Begriff des »Erkenntnisvermögens« (*néng 能*), der sich aus der Nur-Bewusstseinslehre ableitet und etwa bei Xióng Shílì häufig Verwendung findet, ersetzt durch den Begriff *zhǔ*, der sich hier offensichtlich am Neologismus *zhǔtǐ 主體* orientiert, dem philosophischen Terminus technicus für »Subjekt«.³⁷

Das Subjekt ist ihm jene Instanz,
die den Gegenständen ihren
Wert verleiht, der vergegen-
ständlichte Wert dagegen
lediglich eine *Projektion*.

SUBJEKTIVITÄT UND WERTHAFTIGKEIT:

KRITIK WIDER ORGANISMISCHE
PHILOSOPHIE

Ungeklärt lässt diese Standortbestimmung Móu Zōngsāns indes nach wie vor die Bedeutung dessen, was er als jene »wirkliche Substanz« bezeichnet, die durch jene kritisch sich zurückwendende Reflexion ebenfalls aufgedeckt werden soll. Auf den Substanzbegriff kommt er in seiner Einleitung zur *Kritik des erkennenden Bewusstseins* im Zusammenhang mit einer Distanzierung von Whiteheads kosmologischem Denken zurück. Nachdem er Whiteheads Philosophie anfänglich sehr zugehen gewesen sei, habe er sie nach Fertigstellung seines Logikbuches verworfen, da sie im Rahmen ihrer, so wörtlich, »panobjektivistischen Kosmologie«³⁸ nichts an die Hand gebe, jene Sphäre zu erreichen, in der sich eine »Substanz grundlegen« (*lì tǐ 立體*) lässt. Mit »tǐ« meint Móu hier zunächst ganz offensichtlich die »apriorischen Prinzipien«, die sich in der »Reflexion« auf den Erkenntnisprozess »zeigen« (*xiǎn 顯*).³⁹

Hiervon weitgehend unabhängig lehnt Móu anschließend Whiteheads Propagierung der Idee des Wertes im Rahmen seiner Kosmologie mit dem Hinweis ab, Whitehead erkenne gar nicht, woraus Werte hervorgingen und wovon sie ursprünglich abhingen. Ohne auf Whiteheads Theorie der Werte einzugehen, verwirft er sie nicht nur, sondern zieht ihr Russells »Positivismus« und »moralischen Neutralismus« vor, die sich einer solchen Diskussion gänzlich enthalten.⁴⁰ Móu fährt fort:

»Es ist das Subjekt (*zhǔtǐ 主體*), von dem der Wert abhängt. Ist eine Umkehr und Zurückwendung dazu nicht möglich, so treten lediglich Projektionen von Wert in den Blick, ohne dass die Quelle erkenntlich würde, der sie entspringen. Der Grund dafür ist das Fehlen einer »transzendentalen Analyse«.⁴¹

Ohne den Begriff des Subjekts vorgängig zu klären, ordnet ihm Móu den Begriff des Wertes zu, wobei auch dies ohne nähere begriffliche Bestimmung erfolgt. Das Subjekt ist ihm jene Instanz, die den Gegenständen ihren Wert verleiht, der vergegenständlichte Wert dagegen lediglich eine *Projektion*. Der Gegenstand für sich genommen ist nicht mit Wert behaftet. Dem Ursprung der Werthaftigkeit der Welt sei aber nur auf die Spur zu kommen, wenn man sich in einer »transzendentalen Analyse« jenem Quell zuwende, der sie in ihrer Gegenständlichkeit konstitutiv bestimmt. Doch bevor Móu erläutert, wie das Subjekt als Ursprung der Werte vorzustellen ist, schlägt sein Text bereits eine neue Richtung ein:

37 RSXZPP, S. XII.

38 WSZS, MZSXSQJ 32, S. 51.

39 RSXZPP, S. XI.

40 RSXZPP, S. XII.

41 Ebd.

»Auch ein moralischer Neutralismus besitzt letztlich notwendig einen Ursprung, aus dem er hervorgeht. Man verhält sich auf der Ebene der empirischen Tatsachen und wissenschaftlichen Sätze neutral, denn jene [Tatsachen] sind stets eine ›Wirklichkeit‹ (*shíyǒu* 實有). Hier eine klare Abgrenzung vorzunehmen, ist zulässig, diese dagegen leichtfertig zu verwischen, geht aber nicht an.«⁴²

Auch die »sachliche« Haltung eines moralischen Neutralismus soll nach diesen Worten auf einen Ursprung zurückverweisen. Wohl ist ein entscheidender Unterschied zu einer wertenden Bezugnahme festzustellen: die Tatsachen, auf die sich wissenschaftliche Sätze, also Aussagen über empirische Gegenstände, beziehen, sind zunächst einmal »unmittelbar gegenwärtig« (*shí*) »gegeben« (*yǒu*), also wirklich in dem Sinne, dass das Bewusstsein von ihnen ein direktes und kein vermitteltes ist. Sie sind also da, sind präsent ganz unabhängig von der Frage, ob sie sich weiter begründen lassen. Móu hat in einem frühen Aufsatz mit dem Titel »Logik und dialektische Logik« (*Luójí yǔ biànzhèng luójí*), angeregt von Zhāng Dōngsūn, die Auffassung vertreten, dass ein neutraler Monismus die Konsequenz sein muss daraus, dass es für die jetzt und hier gegenwärtigen Gegenstände keinen Unterschied macht, ob man sie als materiell oder ideal bezeichnet.⁴³ Diese letztlich positivistische⁴⁴ Auffassung vertritt Móu auch hier.

Es geht also sehr wohl an, eine Grenze zu ziehen zwischen Gegenständen als »wirklichen« Gegebenheiten und Gegenständen als Trägern von »Wert«.

»Fasst man diese Wirklichkeit in den rechten Blick, und reflektiert man sie in Zurückwendung zum Subjekt, so entdeckt man ihre apriorischen Prinzipien, worin ja gerade die Aufgabe einer ›transzendentalen Analyse‹ liegt. Seit Jahren bin ich durch und durch geprägt von der klärenden Tätigkeit nach Russell, Wittgenstein und anderen, schätze ihre Sauberkeit und Distanziertheit im allerhöchsten Maße. Doch ihre klärende Tätigkeit bringt ebenso notwendig in aller Klarheit eine Grenze zum Vorschein, wobei gleichzeitig mit dem Aufscheinen dieser Grenze mit Notwendigkeit auch ein Subjekt hervortritt: Was zu den ›Gegenständen‹ gehört, ist das eine, was zum ›Subjekt‹ gehört, das andere. Warum sollte man dies vermischen können, da beides so klar geschieden ist wie Wasser und Sand [in einem trüben Gewässer]?«⁴⁵

Was in diesem dichten Abschnitt zusammengefasst ist, lässt sich wohl am besten wie folgt auf den Punkt bringen: die »Wirklichkeit« (*shíyǒu*) des Gegebenen ist zu unterscheiden von seiner »Gegenständlichkeit«, und die letztere verweist trotz des neutralen Standes, den man im Hinblick sowohl auf eine Bewertung des Gegebenen, als auch auf die Frage

... die »Wirklichkeit« des Gegebenen ist zu unterscheiden von seiner »Gegenständlichkeit« ...

tik des erkennenden Bewusstseins (RSXYPP) bemerkt Móu selber, er habe bei deren Abfassung noch einen erkenntnistheoretischen Positivismus (*shízàilùn* 實在論) vertreten, vgl. *RSXZPP*, S. II.

⁴⁵ *RSXZPP*, S. XII.

⁴² Ebd.

⁴³ S. Móu *Zōngsān* »Máodùn yǔ lèixíngshuō«, 1933, *MZXSQJ* 25, S. 50.

⁴⁴ Im Vorwort zur redigierten Ausgabe seiner *Kri-*

seines idealen oder materialen Charakters einnimmt, unweigerlich auf jene Prinzipien zurück, welche jeder gegenständlichen Erfassung je schon inhärent und somit a priori eigen sind: Eine sachliche wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit schließt damit eine kritische Überprüfung der Bedingungen möglicher Erkenntnis nicht nur nicht aus, sondern sie fordert vielmehr dazu auf. Damit gibt es aber nicht nur einen legitimen Untersuchungsbereich der Wissenschaft, die sich den Gegenständen und ihren objektiven Zusammenhängen widmet, sondern es gibt genauso, und notwendigerweise, einen legitimen Gegenstand der Philosophie, die als kritische die systematischen Voraussetzungen der Konstruierbarkeit, oder Mós Auffassung nach präziser: Denkbarkeit jener Tatsachen als Gegenstände ergründet.

Obwohl, mit anderen Worten, die Bereiche von »Wert« und »Tatsache« klar getrennt sind, sind sie sich doch darin gleich, dass beide, auf jeweils unterschiedliche Weise, die Konstruktions- bzw. Projektionsleistung des Subjekts einschließen, und somit ohne die Einräumung von dessen Existenz unverständlich bleiben. Obwohl das Gegebene stets als Gegenstand erfasst und mit einem Wert versehen wird, obwohl es also stets gegenständlich gedacht wird, ist in dieser Gegenständlichkeit je schon die konstitutive Rolle des Subjekts enthalten. Wie in einem trüben Gewässer Wasser und Schwebeteilchen trotz ihrer Unterschiedenheit stets als ein homogenes Ganzes erscheinen, ist den Gegenständen immer schon ein subjektiver Anteil eingeschrieben, der indessen gleich

den Sandkörnchen im Schmutzwasser *anschaulich* nicht greifbar ist: Dennoch wäre es ebenso absurd, so das Bild Mós, anzunehmen, das Schmutzwasser ließe sich nicht in eigentliches Wasser und Schwebeteilchen auftrennen, wie es unsinnig ist zu denken, die Gegenstände seien nicht Ausdruck einer konstitutiven Leistung eines Subjekts.

Wenngleich Mós die »Konstruktion« der Gegenstände in der Erkenntnis in seinem Wortgebrauch der »Projektion« des Wertes auf dieselben entgegenstellt, bleibt er zunächst eine Erklärung schuldig, inwiefern sich diese beiden Leistungen des Subjekts unterscheiden sollen.

ERKENNENDES SUBJEKT UND MORALISCHE »SUBSTANZ«

Anstelle einer Klärung des Unterschieds zwischen einem Subjekt als Ursprung und Einheit der Gesetze des Denkens und einem Subjekt als Quelle des Wertes gießt Mós diese Unterscheidung in eine Terminologie und stellt fest, dass es sowohl ein erkenntnistheoretisches (*zhīshí de* 知識的) als auch ein moralisches (*dàodé de* 道德的) Subjekt gebe. Während Mós »transzendente Analyse« das »Erkenntnissubjekt« zumindest greifbar werden lässt, bleibt sein Begriff des Moralsubjekts seltsam konturlos und unscharf.⁴⁶ Statt einer Definition oder Erläuterung verlegt sich Mós hier auf einen *biographischen Exkurs*, erwähnt die enge Beziehung zu seinem Lehrer Xióng Shìlì und

⁴⁶ Zu dieser Unterscheidung in Mós Spätwerk vgl. Stephan SCHMIDT: »Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt«, *polylog* 19, 2008, S. 61–82.

Obwohl, mit anderen Worten, die Bereiche von »Wert« und »Tatsache« klar getrennt sind, sind sie sich doch darin gleich, dass beide, auf jeweils unterschiedliche Weise, die Konstruktions- bzw. Projektionsleistung des Subjekts einschließen, und somit ohne die Einräumung von dessen Existenz unverständlich bleiben.

seinem Freund Táng Jūnyì, um schließlich, recht unvermittelt, mit folgender Feststellung zu enden:

»Erforscht man somit [die Texte] von Menzius bis zu den Konfuzianern der Song- und Mingzeit, so erkennt man in der Tat, dass die Lehre der Heiligen (d.h. der Konfuzianer, R.S.) von Buddhismus und Daoismus unterschieden ist, und dass sie sich zeigt in der *ungebrochenen Fortsetzung* [der Vorstellung] *des Subjekts* (Hervorhebung, R.S), dass also die Hauptader der kulturellen Lebenskraft der chinesischen Nation in der Tat eine herausragende Bedeutung besitzt, und dass jenes einzig aus dem Widerschein der *Substanz (tǐ)* (Hervorhebung, R.S.) errichtete wirkliche Prinzip (*shí lǐ* 實理) nicht schlechtzureden ist.«⁴⁷

An die Stelle philosophischer Klärung tritt hier zuerst ein Bekenntnis, sowohl zu seinen persönlichen Freunden und Lehrern, als auch zur eigenen Tradition: Zunächst ist zu bemerken, dass wir hier keinen Reflex eines Abgrenzungsdiskurses gegenüber der (westlichen) Philosophie erkennen können. Vielmehr ist Móu bemüht, den konfuzianischen Strang der chinesischen Überlieferung über die konkurrierenden buddhistischen und daoistischen Traditionen zu stellen.

Móu klärt hier in keiner Weise, was unter dem moralischen Subjekt zu verstehen ist. Er bringt indessen deutlich zum Ausdruck, dass im Mittelpunkt der konfuzianischen Tradition von Menzius bis in die Mingzeit das *Subjekt (zhǐtǐ)* stehen soll, jener Begriff also, den er zuvor auf dem Wege *kritischer Reflexion* be-

stimmt hatte. Ohne den Begriff des Moralsubjekts näher zu charakterisieren oder gar zu definieren, bedeutet er uns, dass es sich dabei um genau jene *Substanz (tǐ)* handelt, deren praktische »Bezeugung« die Konfuzianer seit alters verfolgt haben sollen. Diese Substanz erfüllt damit genau jene Anforderungen, die Móu eingangs als bestimmend für den Gegenstand echter Philosophie anführte. Gleichzeitig mit dem Subjekt wird also, bildhaft gesprochen, auch die Philosophie der konfuzianischen Tradition eingemeindet. Obwohl wir nach wie vor im Unklaren darüber gelassen werden, wie die kritische Reflexion ein moralisches Subjekt freilegen soll, erfahren wir zugleich, dass es gerade diese Reflexion sein soll, welche die konfuzianische Tradition als die *eigentlich philosophische* in China ausweist.

Der Topos der Kritik dient Móu also erstens auf einer systematischen Ebene der Bestimmung des Philosophiebegriffs, wird aber zweitens auf wenig transparente Weise für die Legitimierung einer bestimmten Lesart der chinesischen Geistesgeschichte nutzbar gemacht.

Für eine Klärung des Begriffs des Moralsubjekts ist indessen die Einleitung zur *Kritik des Erkenntnisbewusstseins* wenig hilfreich. Móu schließt seine Ausführungen hier vielmehr mit der Feststellung, dass das »Erkenntnisbewusstsein« mit der »Kognition«⁴⁸ gleichzusetzen sei (*zhì* 智, auch buddh. *prajñā*), während das »moralische Subjekt« oder »universale

⁴⁸ Auf die übliche Übersetzung als »Weisheit« verzichte ich aus Gründen, die im Verlaufe des vorliegenden Textes offenkundig werden.

Obwohl wir nach wie vor im Unklaren darüber gelassen werden, wie die kritische Reflexion ein moralisches Subjekt freilegen soll, erfahren wir zugleich, dass es gerade diese Reflexion sein soll, welche die konfuzianische Tradition als die *eigentlich philosophische* in China ausweist.

Bewusstsein« (*tiānxīn* 天心) der »Mitmenschlichkeit« (*rén* 仁) entspreche, was nichts weiter als eine Übertragung des zuvor in »philosophischer« Terminologie formulierten Gegensatzes von »erkenntnistheoretischem« und »moralischem Subjekt« in die sprachliche Gewandung der Tradition darstellt. Móu schließt seine Einleitung mit folgenden Worten:

»Was aber die Lehre von der Erhellung der Tugend (*míng dé* 明德)⁴⁹, von der umfassenden Einheit und universalen Wirkkraft (*quán tǐ dà yòng* 全體大用) des moralischen Subjekts anlangt, so sei der Leser auf andere Schriften verwiesen, denn an dieser Stelle kann sie nicht angesprochen werden. Erst nach der Offenlegung des moralischen Subjekts lässt sich von einer Moralreligion, einer geschichtlichen Kultur, ja einer humanen Welt überhaupt sprechen. In den vergangenen Jahren habe ich an anderer Stelle darüber geschrieben. Die rein philosophischen Fundamente aber sind in der vorliegenden Schrift gelegt.«⁵⁰

Móu, dessen Beschäftigung mit logischen und erkenntnistheoretischen Fragen nach 1949 zunächst abbricht, schlägt im vorliegenden Text aus dem Jahre 1956 explizit eine Brücke von seinem systematischen Frühwerk, zu dem die *Kritik des Erkenntnisbewusstseins* ge-

49 Anspielung auf den ersten Satz des *Dàxué* 大學, eines der Vier Bücher des konfuzianischen Kanon, die seit Ende der Mingzeit im Zentrum konfuzianischer Gelehrsamkeit standen. Für eine deutsche Übersetzung vgl. Ralf Moritz' *Das Große Lernen (Daxue)*, Reclam: Stuttgart 2003, S. 7. Er übersetzt den Ausdruck *míng dé* als »klare moralische Kraft«.

50 *RSXZPP*, S. XIII.

zählt werden muss, zu den Themen, die ihn nach diesem Zeitpunkt, der seine Flucht vom Festland markiert, beschäftigen: Moralphilosophie, Geschichte, Humanismus. Sie alle hängen am Begriff des Moralsubjekts. Während Móu eine Klärung dieses Begriffes unterlässt, macht er unmissverständlich klar, dass die philosophischen Grundlagen auch seiner philosophischen Schriften aus der Exilzeit in seiner *Kritik des Erkenntnisbewusstseins* gelegt sind.

SUBJEKT UND SUBSTANZ

Bevor wir einen weiteren Text Móus näher betrachten wollen, in dem er sich zum Kritikbegriff äußert, scheinen mir hier einige Überlegungen über das Verhältnis der Begriffe »Subjekt« und »Substanz« angebracht. Obwohl die Begriffe sachlich nicht unmittelbar zusammenhängen, teilen die entsprechenden Termini im chinesischen Original den gemeinsamen Wortbildungsbestandteil »tǐ« 體: Für »Subjekt« verwendet Móu relativ konsistent den Ausdruck »zhǔtǐ« 主體, für »Substanz« gebraucht er, wie oben kurz angedeutet, die verschiedensten Ausdrücke, häufig »běntǐ« 本體, gerade mit Bezug auf traditionelle chinesische Texte oft aber einfach nur »tǐ« 體. Eine ausführliche Klärung der Bedeutung des Begriffes *tǐ* kann hier angesichts der Komplexität sowohl der etymologischen als auch der systematischen Schwierigkeiten, die sich damit verbinden, nicht erfolgen. Deshalb geben wir an dieser Stelle bloß einen kurzen Abriss der für die hier näher betrachteten Texte Móu Zōngsāns zentralen Aspekte: Gemäß

Obwohl die Begriffe »Subjekt« und »Substanz« sachlich nicht unmittelbar zusammenhängen, teilen die entsprechenden Termini im chinesischen Original den gemeinsamen Wortbildungsbestandteil »tǐ« 體

der Darstellungen in Mós Frühwerk kann der Ausdruck *tǐ* in der Geschichte des chinesischen Denkens für zwei eng verwandte, aber klar unterschiedene Begriffe stehen.

In seiner Diskussion der Logik des Urteils in der *Norm der Logik* hebt Móu auf eine Verwendung des Begriffes beim tangzeitlichen Mönchsgelehrten Kuiji 窥基 (632–682) ab, bei dem der Ausdruck *tǐ* für das logische *Subjekt* steht, dem im Urteil ein Prädikat beigelegt wird, das mit dem chinesischen Terminus *yì* 義, also »Bedeutung«, bezeichnet wird. Die Pointe von Kuijis Analyse, so wie sie Móu Zōngsān vorstellt, liegt nun darin, dass er behauptet, erst der Akt des Urteils, wir könnten auch sagen: der Kategorisierung, erzeuge den Gegenstand. Individuierung als Gegenstand und Unterordnung unter eine semantisch bestimmte Klasse sollen in einem erfolgen. Der Urteilsakt ist demnach der Existenz des Gegenstands, der mit dem *logischen* Subjektbegriff gleichgesetzt wird, vorgeordnet. Hier wird damit der Begriff *tǐ* Mós Darstellung zufolge grundsätzlich im Sinne des aristotelischen *hypokeímenon* verwendet und meint den *Gegenstand* eines Urteils.⁵¹ Móu Zōngsān erkennt in Kuijis Einsicht in die rein formale Natur dieses Gegenstandes die Überwindung einer kategorialen Verwechslung, die ausgehend vom logischen Subjektbegriff in einer blinden Suche nach jenem Begriff, der nur noch Subjekt eines Urteils, niemals aber Prädikat sein kann, einen metaphysischen Substanzbegriff herzuweisen sucht. Bei Kuiji erkennt Móu demnach

die Zurückweisung einer Gleichsetzung von *Subjekt* und *Substanz*. Für beide Begriffe steht hier im Chinesischen dasselbe Wort *tǐ*, das damit etymologisch und problemgeschichtlich sowohl mit dem logischen Subjektbegriff als auch mit dem metaphysischen Substanzbegriff zusammenhängt.

SUBSTANZ UND LOGISCHES ORDNUNGS- PRINZIP

Da Mós Auffassung zufolge die logische Kategorisierung, die im Urteil den Gegenstand konstituiert, einhergeht mit dessen Quantifizierung, erlaubt erst sie die Rede von einem *Einzelgegenstand*, einem Individuum im logischen Sinne. Móu Zōngsān vertritt nun aber weiter die Ansicht, dass Kuiji – er spricht auch oft generell von »den Buddhisten« – etwas Wesentliches übersehen habe: Der Akt der Kategorisierung selbst verweist laut Móu wiederum zurück auf einen letzten Grund, der sich wohl nicht positiv, etwa als Gegenstand eines Urteils, erfassen lässt, auf den aber dennoch aus der faktisch je gegebenen, im Urteilsakt manifesten Bewusstheit des Unterschiedenen als einzelem, rückgeschlossen werden kann. Als diesen Grund macht er ein letztes stets nur in der Ordnung des Denkens sich widerspiegelndes, gesetzgebendes Prinzip aus. Dieses bezeichnet Móu oft mit dem neokonfuzianischen Ausdruck *lǐ* 理 (meist als »Ordnungsprinzip« übersetzt), benennt es aber auch abwechslungsweise mit den Termini »Vernunft« oder »Logik«.

An diesem Punkt erweist sich für den frühen Móu der transzendente und apriorische

Der Akt der Kategorisierung selbst verweist laut Móu wiederum zurück auf einen letzten Grund, der sich wohl nicht positiv, etwa als Gegenstand eines Urteils, erfassen lässt, auf den aber dennoch aus der faktisch je gegebenen, im Urteilsakt manifesten Bewusstheit des Unterschiedenen als einzelem, rückgeschlossen werden kann.

⁵¹ Die entsprechende Diskussion findet sich in *LJDF*, S. 381–395, besonders S. 385–389.

... nicht, dass alles »nur«
 Bewusstsein ist, sondern
 vielmehr, dass, was immer ist,
 nur ist, insofern es stets *auch*
 bewusst ist.

Charakter des »logischen Subjekts«. Wenn-
 gleich es unsinnig ist, darauf den Begriff des
 Gegenstands oder Einzeldinges in derselben
 Weise anzuwenden wie auf den Gegenstand
 eines Urteils, ist doch klar, dass dieses stets
 nur in der Gesetzmäßigkeit des Denkens re-
 flektierte Prinzip, da es die Grundlage der
 Erfassung vom Besonderen ebenso wie vom
 Allgemeinen ist, in allem Denken je schon
 wirksam ist. Wenngleich es sich nur aus sei-
 ner die Denkfunktionen anleitenden Legis-
 lativität, da ihm jede Anschaulichkeit abgeht
 also gleichsam »negativ«, erschließen lässt, ist
 es dennoch die Voraussetzung der Kategori-
 sierung im Urteil und damit auch der Kon-
 zeption als Gegenstand jedes Daseienden. In
 diesem und nur in diesem Sinne ist das Ord-
 nungsprinzip, welches das Subjekt des Den-
 kens in seiner logischen Verfassung konstitu-
 iert, eine »Einheit«, freilich keine quantitativ
 verfasste (und auch nicht eine Einheit der Ap-
 perception). Die Reflexion auf die Prozesse
 des Denkens leitet demnach Móu Zōngsān
 zufolge über zu einem nicht weiter begründ-
 baren Vermögen des Gesetzes, und dieses ist
 in seiner »Einheit« die Grundlage der Ord-
 nung allen Denkens und somit aller bewus-
 ten Unterscheidung. Die *Vernunft*, in diesem
 von Móu diskutierten Sinne, und damit das
logische Selbst sind deshalb *Grenzbegriffe*.

EIN LEGITIMER SUBSTANZBEGRIFF – DIE
 KONFUZIANISCHE HERMENEUTIK DES
 SOWOHL-ALS-AUCH

Wohl anerkennt Móu die buddhistische Kritik
 an einem Substanzbegriff im Sinne eines letz-

ten, von nichts mehr prädzizierbaren, in Kuijis
 Diktion »bedeutungslosen«, Begriffs an. Er
 hält indessen an einem davon verschiedenen
 Begriff der Substanz fest: Was Kuiji zeige, sei
 die Korrelativität von Gegenstand und Be-
 deutung, von logischem Subjekt und Prädikat.
 Mit beidem aber beziehe sich Kuiji auf eine
 Binnenstruktur des *Bewusstseins von Erfahrung*.
 Die im Bewusstsein vermittelten Zusammen-
 hänge aber setzen seiner Auffassung zufolge
 eine *Erfahrung als Akt* oder Vollzug voraus,
 die er bisweilen als Erleben bezeichnet, ist es
 doch für die Sinngebung der Bewusstseinsge-
 halte konstitutiv, dass das Bewusstsein eines
 gegenwärtigen Augenblicks begleitet ist von
 der Gewissheit, dass das augenblickliche Be-
 wusstsein im handelnden Vollzug überwun-
 den, also gleichsam transzendiert wird.

Ohne hier in eine Diskussion des schwie-
 rigen Zusammenhanges von Wirklichkeit als
 Bewusstsein und Wirklichkeit als Vollzug
 eindringen zu wollen, können wir feststellen,
 dass Móu die Relation beider mit den Begrif-
 fen »Substanz« (*tǐ*) und »Funktion« (*yòng*)
 zu erfassen sucht. Das Bewusstsein verhält
 sich zum praktischen Vollzug wie eine Funk-
 tion zu einer sie tragenden »Substanz«. Móu
 Zōngsān folgt in diesem Punkt Xióng Shǐli,
 der in seiner *Neuen Nur-Bewusstseinslehre*⁵² die-
 se Korrelativität der Wirklichkeit zu ihrem
 Bewusstsein als wesentliches Merkmal seiner
 Lehre verfiht: Sie besagt demnach nicht, dass
 alles »nur« Bewusstsein ist, sondern vielmehr,
 dass, was immer ist, nur ist, insofern es stets
auch bewusst ist. Xióng lehnt nicht nur einen

⁵² Chin. *Xīn wéishí lùn* 新唯識論, vgl. Fn. 31, S. 2.

reduktiven Materialismus ab, sondern ebenso jeden reduktiven Idealismus. In seinem in den Sechziger Jahren verfassten Werk *Buddhanatur und Prajna*⁵³ vertritt Móu Zōngsān die Ansicht, dass die Substanz nicht bloß auf eine illegitime Hypostasierung reduziert werden könne, die von der Abstraktion der Struktur des Urteils ausgeht. Sie ist deshalb nicht einfach als »leer« zu verwerfen, sondern in der spezifischen Bedeutung jener *praktischen Lebenswirklichkeit*, welche die Grundlage des »Stromes des kognitiven Erlebens« ausmacht, ist sie sehr wohl »wirklich«. Daher sei sie nicht ein bloßes Phantasma, das als uneigentlich abzulehnen sei. Er erhebt hier diese Behauptung der Wirklichkeit der Substanz (*tī*) im genannten Sinne zum entscheidenden Unterschied des Konfuzianismus vom Buddhismus, der sich dieser Einsicht verschließe.⁵⁴ Schon in einem Aufsatz mit dem Titel »Praktische und theoretische Vernunft« aus dem Jahre 1944 stellt Móu Zōngsān die Frage des Vorrangs der praktischen vor der theoretischen Vernunft in den Kontext des Verhältnisses von Konfuzianismus und Buddhismus.⁵⁵ Das »Ringen zwischen praktischer und theoretischer Vernunft« spiegelt sich demnach im »Wettbewerb zwischen Buddhismus und Konfuzianismus«.

Hier sucht Móu den Gegensatz von Konfuzianismus und Buddhismus präziser zu fassen

53 *Fóxìng yǔ Bōrě* 佛性與般若 (fortan: *FXBR*, '1977), *MZSXSQJ* 3.

54 Vgl. *FXBR*, S. 137.

55 »Chúncuì lǐxìng yǔ shíjiàn lǐxìng« 純粹理性與實踐理性 (fortan: *CLSL*), *MZSXSQJ* 25, S. 369–391; S. 371f.

und auf eine unterschiedlich ausgerichtete Hermeneutik zurückzuführen: Er bedient sich dabei einer buddhistischen Terminologie, die eine negative Hermeneutik (*zhēquán* 遮詮) von einer positiven (*biǎoquán* 表詮) unterscheidet.⁵⁶ Während die Sinnkonstruktion ersterer sich der Negierung positiv gefasster Formulierungen bedient, um im Akt von deren Verwerfung über sie hinausweisen zu können, bemüht sich letztere, die Sinngehalte in ihren positiven Formulierungen zum Ausdruck kommen zu lassen. Die negative Hermeneutik des »Weder-Noch«, der sich der Buddhismus bedient, lehnt die Existenz sowohl der Einzelgegenstände als auch der Substanz ab: Ihr gelten alle sprachlich fassbaren Unterscheidungen als letztlich leer und falsch. Die positive Hermeneutik des »Sowohl-als-auch« im Konfuzianismus erkennt dagegen wohl den unterschiedlichen ontologischen Status von Einzeldingen und deren Verhältnisse zum einen und der Substanz des wirklichen Erlebens zum anderen, betrachtet sie

56 Vgl. William Edward SOOTHILL und Lewis HODOUS: *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*, Kegan Paul: London 1937, S. 30; S. 280. Für *zhēquán* gibt Soothill »latent/negative statement or definition«, für *biǎoquán* »patent/positive statement or definition«. Die Terminologie ordnet er der *dharmalakṣaṇa*-Schule zu, in deren Tradition sich auch das Denken von Mós Lehrer Xióng Shìlì stellt. Vgl. Xióng Shìlì: *Fójiā míngxiāng tōngshì* 佛家名相通釋, 1936, in: *Shìlì cóngshū* 十力叢書 (*SLCS*), Shànghǎi shūdiàn 上海書店, Shànghǎi 上海 2007, S. 19. Als Beispiel nennt Soothill »weder entstehen die Dharma, noch vergehen sie« (*bù shēng bù miè* 不生不滅) (*zhēquán*) bzw. »sehend erkennen und gewährend reflektieren« (*zhī jiàn jué zhào* 知見覺照) (*biǎoquán*).

Das »Ringen zwischen praktischer und theoretischer Vernunft« spiegelt sich nach Móu im »Wettbewerb zwischen Buddhismus und Konfuzianismus«.

aber lediglich als zwei unterschiedliche Ebenen des bewussten Erlebens *einer* Realität. Aus dem genannten Grund kann der Buddhist die »Substanz« nur als sprachliches oder gedankliches Konstrukt fassen, etwas, das durch die fortwährende Überschreitung aller vermeintlich gehaltvollen Rede aufleuchtet, aber letztlich selbst auf der Ebene des Scheins bleibt. Wenn aber, so Móu, die Frage der Vernunft die konkrete Wirklichkeit (*shíjì* 實際) betrifft, dann lässt sich die Substanz nicht nur kognitiv konstruieren, als jener Rest, der stets jenseits des Horizontes jeder positiv gefassten Formulierung bleiben muss, sondern sie ist je schon hineingenommen in das praktische Erleben. Sie verweist damit auf eine Ebene des Gehaltvollen, das sich nicht vollständig in die begriffliche Sprache theoretischer Betrachtung auflösen lässt. Wengleich dieses Erleben der Ort ist, aus dem heraus sämtliche Gehalte sich schöpfen, ist es selbst weder als begriffliche Intension fassbar, noch ein lediglich abstrakt konstruiertes Residuum, eine Art Grenzbe- griff, der dann als bloße Einbildung oder uneigentliche Projektion zu verwerfen wäre.⁵⁷

Erneut begegnet uns hier der Topos der Substanz in einer Diskussion des Begriffes der Kritik als Ausdruck eines Abgrenzungsbemühens gegenüber dem Buddhismus. Anders als das logische Subjekt ist das hier als Substanz erfasste Erleben nicht die formale Bedingung der empirischen Erkenntnis, sondern es ist vielmehr deren *reale Grundlage*.

Die Bewusstseinsanalyse, wie sie Móu unter dem Titel der Kritik betreibt, führt somit

zu zwei Seiten an einen äußersten Punkt: die formale Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung liegt im »logischen Subjekt«, ihre reale oder materiale Bedingung dagegen im Subjekt als »unmittelbarem Erleben«. Obwohl begrifflich klar unterschieden, bezieht sich Móu auf beides mit dem Ausdruck »tí«. Es ist jene zweite Bedeutung, in der sich Móu Zōngsān an Xióng Shìlì anlehnt, der es in seiner Einleitung zur *Neuen Nur-Bewusstseinslehre* als die eigentliche Aufgabe der Philosophie bezeichnet, auf dem Wege der Reflexion (*fǎn fǎn*) die Substanz (oder im Sprachgebrauch Móus wohl auch: das *Subjekt*) zu bezeugen (*zhèng tǐ* 證體).⁵⁸

III DER BEGRIFF DER KRITIK IN »PRAKTISCHE UND THEORETISCHE VERNUNFT« (1944)

Wenden wir uns an dieser Stelle nun Móus bereits erwähntem Aufsatz »Reine und praktische Vernunft« zu, der sich ebenfalls mit dem Begriff der kritischen Philosophie auseinandersetzt.

Der Text ist ein Versuch Móu Zōngsāns, in einem Abriss darzustellen, in welchem Sinne der praktischen Vernunft der Vorrang gegenüber der theoretischen gebührt. Der Charakter des Textes bringt es mit sich, dass Móu viele der Probleme, die seines Erachtens mit einer Aktualisierung des Kritizismus einhergehen, nur andeutet, dass also eine systematische Ausarbeitung der einzelnen Punkte ausbleibt. Trotzdem erlaubt es der Text, zu-

⁵⁷ Vgl. CLSL, S. 372.

⁵⁸ XWSL, S. 43.

mindest die Konturen von Mós Kritikbegriff relativ klar nachzuzeichnen.

Seine Darstellung setzt ein mit einem recht grob skizzierten Bild der Philosophiegeschichte, demzufolge im Westen seit den Anfängen der Philosophie das Theoretische im Vordergrund gestanden habe, wohingegen Chinas Philosophieren stets dem Primat des Praktischen gefolgt sei.⁵⁹ Die Vorzugsstellung des Theoretischen sei im Westen erst mit Kants Philosophie durchbrochen worden, in welcher der praktischen Vernunft die Priorität (*yōuyuèxìng* 優越性)⁶⁰ eingeräumt werde. Diese Einsicht Kants sei indessen für die westlichen Denker »nicht leicht nachvollziehbar gewesen«⁶¹, während sie dem chinesischen Empfinden – Mós spricht vom »Geschmack« (*yǒuwèi* 有味) – nachgerade entsprechen soll.⁶²

Ab Ende der Dreißiger Jahre gesteht Mós Zōngsān Kants Philosophie eine besondere Affinität zum chinesischen Denken in den Dimensionen »Substanz« und »Funktion« zu. Er äußert dabei nicht nur die Überzeugung, dass Kants eigentliche geistige Verwandte unter den Heiligen und Weisen Chinas zu finden sind, sondern auch, dass Kants eigentliches Anliegen im Westen unverstanden blieb.⁶³ Das Narrativ seiner neukonfuzianischen Philosophiegeschichte steht damit in seiner Grundstruktur seit Beginn der Vierzi-

ger Jahre fest und bleibt danach weitgehend unverändert. Das vermeintliche Unvermögen der westlichen Philosophie nach Kant, dessen »kopernikanische Wende« konsequent im Sinne des Primats der praktischen Vernunft weiterzudenken, verweist auf jenen neuralgischen Punkt, an dem das angeblich immer schon praktisch orientierte chinesische Denken organisch in die Philosophiegeschichte greifen zu können scheint, und dabei seine Wirkung als Korrektiv einer verfehlten Entwicklung der westlichen Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts entfalten soll, die sich in dieser Zeit selbst zu verlieren drohte. In dem Maße, wie dieser Brückenschlag zwischen Kants Philosophie und chinesischem Denken über das Begriffspaar »tǐ« und »yòng« vermittelt ist, verschränkt er sich mit Mós Begriff der Kritik selbst, der ja seinerseits, wie oben skizziert, ganz eng an ein »korrektes« Verständnis des Substanzbegriffs geknüpft wird, wie es in der chinesischen Auffassung von »tǐ« seinen Ausdruck finden soll.

Im Folgenden wollen wir aber untersuchen, was uns Mós Text über die erwähnte grobe historische Skizze hinaus über den systematischen Status seines Kritikbegriffes sagt. Er wirft hier in einem großen Bogen drei Probleme auf, die seines Erachtens ein aktualisierter Kritizismus zu lösen hat:

Er muss demnach *erstens* eine transzendente Verankerung (*āndùn* 安頓) des Positivismus (*shízàilùn* 實在論) leisten, damit er »mit dessen Vorzügen vereinbar«⁶⁴ wird.

Er (Mós) äußert dabei nicht nur die Überzeugung, dass Kants eigentliche geistige Verwandte unter den Heiligen und Weisen Chinas zu finden sind, sondern auch, dass Kants eigentliches Anliegen im Westen unverstanden blieb.

59 CLSL, S. 370f.

60 CLSL, S. 370.

61 CLSL, S. 370f.

62 CLSL, S. 371.

63 Vgl. CLSL, S. 370f., s. auch oben Fn. 27, S. 2.

64 CLSL, S. 371: »róngshè shízàilùn de chángchù« 融攝實在論的長處.

Weiter soll er *zweitens* mit einer streng empirischen Theorie wissenschaftlicher Erkenntnis⁶⁵ vereinbar sein. In Móus Worten ist hier danach zu fragen, wie sich die Wirklichkeit (*zhēnshíxìng* 真實性) der Erfahrung mit einem Kritizismus verknüpfen lässt.

Schließlich gilt es *drittens* zu ergründen, welche Form von Dialektik mit dem Kritizismus vereinbar ist. Dies aber ist für Móu gleichbedeutend mit der Frage, ob und in welchem Sinne Dialektik überhaupt möglich ist.⁶⁶

POSITIVISMUS UND KRITIZISMUS

Seine Ausführungen über das Verhältnis von Positivismus und Kritizismus beginnt Móu mit einer Präzisierung seines Positivismusbegriffes⁶⁷. Er geht in seinen Ausführungen aus von Berkeleys Ablehnung des Begriffes eines abstrakten Substrates (wofür er den chinesischen Ausdruck *běntǐ* 本體 verwendet). Die Hypothese der »Materie«, welche als letzter Grund die Reize auf das menschliche Bewusstsein verursachen soll, sei nach Berkeley nicht nur entbehrlich, sondern einem solchen

»Substrat« gehe, im Gegensatz zu den Dingen selbst, die für das Bewusstsein in ihrer Gegenwärtigkeit erkennbar sind, jegliche Erkennbarkeit ab. Kenntnis zu haben von etwas, das nicht erkennbar sei, halte aber Berkeley zurecht für einen Widerspruch. Da Móu zufolge Berkeleys »Idealismus« die Erkennbarkeit nur akzeptiere, insofern sie auf Dinge gehe, denen eine bewusste Gegenwart zukommen könne, sei es zulässig, ihn aus »heutiger Sicht« als »Positivisten« (*shízàilùn* 實在論) zu bezeichnen, selbst wenn Berkeley von »Ideen« und nicht von Dingen spreche.⁶⁸ Was dieser als »Ideen« bezeichne, entspreche schließlich nichts anderem, als was heute gemeinhin unter den Begriff der Tatsache (*shìwù* 事物) gefasst werde. Berkeleys Ideenbegriff richtet sich gemäß Móus Darstellung einzig gegen die Vorstellung, es existiere irgendeine Entität, die prinzipiell nicht erkennbar sei. Berkeleys Behauptung, alles Sein sei Wahrgenommensein (»esse est percipi«),⁶⁹ redet Móu Zōngsān zufolge keineswegs einem Solipsismus das Wort, der für inexistent hält, was das Selbst nicht wahrzunehmen vermag. Sie richte sich vielmehr gegen die Vorstellung grundsätzlich nichterkennbarer Entitäten.

»Es ist selbstverständlich, dass ich nicht sagen kann, nichts existiere, das ich noch nicht wahrgenommen habe. Dies ist aber auch gar nicht, worauf Berkeley hinaus will. Was immer es sein mag, das noch nicht Gegenstand meiner Wahrnehmung geworden ist, es ist mit Sicherheit kein niemals erkennbares ma-

65 Ebd.: »*kēxué zhīshí zhī jīngyànlùn*« 科學知識之經驗論.

66 CLSL, S. 372.

67 Den Begriff *shízàilùn* verwendet Móu nicht eindeutig. Wo er ihn verwendet, bezieht er ihn aber auf die unmittelbare Gegenwärtigkeit der Sinnesgehalte, wobei er keine physikalischen Begriffe wie Raum-Zeit-Koordinaten oder dgl. verwendet. Letztere setzen ihm zufolge den Verstandesgebrauch voraus und kommen damit nicht als Fundamente der Erkenntnis in Frage. Aus diesem Grund verwende ich als Übersetzung für *shízàilùn* einstweilen den Begriff »Positivismus« (anstelle von »Realismus«).

68 CLSL, S. 372.

69 CLSL, S. 373.

Da Móu zufolge Berkeleys »Idealismus« die Erkennbarkeit nur akzeptiere, insofern sie auf Dinge gehe, denen eine bewusste Gegenwart zukommen könne, sei es zulässig, ihn aus »heutiger Sicht« als »Positivisten« zu bezeichnen.

terielles Substrat. Es bleibt damit stets etwas, das vergegenwärtigt (*xiànshí* 現實) und offenbar (*chéngxiàn* 呈現), und damit auch gewahrt werden kann.«⁷⁰ Móu fährt fort: »Doch hinsichtlich unseres erkenntnistheoretischen Standpunktes müssen wir seine Erkenntnisgegenstände im Sinne ihrer ›Gegenwärtigkeit‹ (actuality) und ›Präsenz‹ (*chéngxiàn* 呈現) begreifen; und es ist nun gerade aus dieser Position heraus, dass wir einstweilen von einem erkenntnistheoretischen Positivismus sprechen können. Denn [Berkeley] spricht die Gegenstände nicht an im Sinne von ›Objekten als Hervorbringungen eines Geistes‹ (*wéi xīn suǒ biàn* 唯心所變), sondern [er] behauptet, die Ideen seien Dinge, seien Gegenstände, seien passiv, und sie seien die Objekte, welche das Bewusstsein gewahrt.«⁷¹

Móu hält fest, bei Berkeleys Ideen handle es sich um objektive Entitäten, die er nicht als Offenbarungen eines Geistes verstehe. Die von Berkeley als Ideen angesprochenen Tatsachen werden damit Móu zufolge durch das Bewusstsein lediglich »gewahrt«, nicht aber »geschaffen oder transformiert.«⁷² All dies deutet Móu dahingehend, dass das »esse est percipi« keinesfalls auf ein individuelles, empirisches Bewusstsein zu beziehen sei, sondern dass es in der grundsätzlichen Behauptung bestehe, dass, was überhaupt existiert, nur existiert, insofern ihm auch Aktualität zukommen kann.

Berkeleys Einführung eines »göttlichen Geistes«, der die Ideen gewahrt, bezeichnet

Móu Zōngsān als »sehr problematisch«. Ohne die Möglichkeit dieses Geistes erklären zu können, überführe er damit einen *erkenntnistheoretisch* verfassten »subjektiven Idealismus« in einen »*metaphysischen* objektiven Idealismus«. Móu räumt aber ein, dass ein derartiger objektiver Idealismus durchaus intelligibel bleibe, da seine Behauptung, »der Geist gewahre durch alle Seienden die Ideen«, nichts weiter bedeute, als »dass Bewusstsein und Sein (Idee) stets gemeinsam und als ein unauflösbares Ganzes vorkommen.«⁷³

Den Gegensatz von subjektivem Idealismus und objektivem Idealismus greift Móu anschließend auf, indem er ersteren mit der physiologischen Theorie der Erkenntnis in Verbindung bringt:

»Kann das, was wir erkennen, außerhalb des Gehirns und des Nervensystem liegen? Wäre Berkeleys Wahrnehmung von dieser Art [nämlich physiologisch verfasst, R.S.] so könnten wir überhaupt nicht von einem Idealismus sprechen. Der physiologische Organismus ist ein Naturphänomen. Und wenn ein Naturphänomen auf ein anderes trifft, so besteht zwischen ihnen selbstverständlich eine innere Beziehung. Alle wahrgenommenen Erscheinungen wären also Erscheinungen unter der Bestimmung des physiologischen Organismus.«⁷⁴

Genau dies aber, dass nämlich sämtliche Wahrnehmungen Teil des physiologischen Organismus und damit Naturerscheinungen sind, entspricht Móu Zōngsāns eigener Position,

»Denn [Berkeley] spricht die Gegenstände nicht an im Sinne von ›Objekten als Hervorbringungen eines Geistes‹, sondern [er] behauptet, die Ideen seien Dinge, seien Gegenstände, seien passiv, und sie seien die Objekte, welche das Bewusstsein gewahrt.«

70 Ebd.

71 CLSL, S. 373f.

72 CLSL, S. 374, S. 375.

73 CLSL, S. 374.

74 CLSL, S. 374f.

wie er sie etwa 1937 in »Wahrnehmung und Erkenntnis«⁷⁵, aber auch in der 1949 abgeschlossenen *Kritik des erkennenden Bewusstseins* vertritt. Da die subjektive Wahrnehmung für Móu damit physiologischer Natur ist, würde die Rede vom Idealismus voraussetzen, dass »geistige Gewahrungen« (*xīnjué* 心覺) von »physiologischen« (*shēnglǐjué* 生理覺) unterscheidbar sind, denn nur erstere kommen dann überhaupt noch in Frage für eine Interpretation als Wirkungen eines einzigen, sie transformierenden Geistes. Diese Vorstellung eines Geistes aber lehnt Móu Zōngsān entschieden ab, denn obwohl die »Seienden« Teil der geistigen Gewahrung (*xīn de juézhi* 心的覺知) sind, erzeugt diese geistige Gewahrung seiner Auffassung nach ihre Gegenstände nicht, sondern sie findet sie nur vor.⁷⁶

Da Móu zufolge alle »erkenntnistheoretischen Entitäten grundsätzlich bewusst gewahrte Entitäten (*suǒ juézhi* 所覺知) sind«, ist die Feststellung völlig unproblematisch, »dass bewusst Gewahrtes auch Seiendes ist.«⁷⁷ Wenn man indessen die Reihenfolge der Satzteile umkehrt und wie Berkeley vom Sein statt vom Bewusstsein ausgeht, so ist dies Móu zufolge durchaus problematisch, da die Aussage nun die Ebene der Ontologie und nicht mehr bloß der Epistemologie betreffe.

»Aber auch der heutige Positivismus wird formuliert ausgehend von der Wirklichkeit

des derart bewusst Gewahrten und zieht darüber hinaus keine Schlüsse auf weitere, nicht notwendige Hypothesen. Es ist die Erkenntnistheorie dieses Typs von Positivismus, die wir anerkennen, und von der wir auch überzeugt sind, dass sie nicht im Widerstreit steht zu Berkeleys Grundauffassungen.«⁷⁸

Vermutlich unter dem Eindruck Russells gelangt Móu auf diese Weise von Berkeleys »subjektivem Idealismus« zu einem Positivismus oder neutralen Monismus, der die Sinesindrücke als Tatsachen nimmt und nicht mehr nach ihrer metaphysischen Ursache fragt. Nun ist es aber eine Grundannahme eines so verstandenen Positivismus, dass zwischen den physikalisch verfassten Erscheinungen der Wahrnehmung, welche die Gegenstände der Erkenntnis bilden, genuine kausale Beziehungen bestehen, die unabhängig von der Art und Weise ihrer Repräsentation sind. Móu Zōngsān fragt nun danach, wie ein Positivismus, der die Existenz von Relationen zwischen den Gegenständen selbst behauptet, »grundgelegt« werden, und das heißt hier, transzendental begründet werden kann:

»Wie haben wir Kants Kritizismus zu modifizieren, um einen solchen Positivismus darin aufnehmen zu können? Wenn wir selbst dieses Minimum an positivistischen Überzeugungen nicht übernehmen, so lässt sich unsere empirische Erkenntnis nur schwer erklären. [...] Ein mögliches Verständnis Kants kommt nicht um die Frage herum, ob es eine unabhängige Außenwelt gebe. Denn für Kant gibt es dieses Problem nicht. Kant fragt danach,

⁷⁸ Ebd.

⁷⁵ Móu Zōngsān: »Juézhi dī yīnguǒshuō yǔ zhīshí dī kěnéngshuō« 覺知底因果說與知識底可能說 (1937), MZSXSQJ 25, S. 295–343.

⁷⁶ CLSL, S. 375.

⁷⁷ Ebd.: (所覺知的就是存在的。)

wie empirische Erkenntnis möglich ist. Doch hier können wir weiter fragen: Verfügen jene Daten, auf deren Grundlage die empirische Erkenntnis sich stützt, selber über Beziehungen untereinander (faktische Relationen)? Kant nimmt an, dass dies nicht der Fall ist, *wir aber behaupten, dass es [solche Beziehungen] gibt* (Hervorhebung, R.S).⁷⁹

In diesem Absatz spricht Móu Zōngsān jenen Punkt an, in dem er Kants Erkenntnislehre seines Erachtens am grundsätzlichsten widerspricht: Die Gegenstände der Erkenntnis sind wohl der Form ihrer Darstellung, jedoch nicht ihrem Wesen nach, durch die Kategorien des Verstandes bestimmt. Die Beziehungen zwischen den Gegenständen, wie sie sich bereits auf der Ebene der als physiologisch bestimmten Wahrnehmung manifestieren, sind damit nicht Konstrukte des Verstandes. Verstandeskonstrukt ist hier lediglich ihre Repräsentation. Das Faktum der kausalen Zusammenhänge der Erfahrungsgegenstände dagegen ist nicht der Leistung subjektiver Erkenntnisvermögen geschuldet. Mit anderen Worten: Die transzendente Analyse lässt aufgrund ihres epistemologischen Charakters nur die Erkenntnis der apriorischen Struktur der *Repräsentation* der Wirklichkeit zu, sie eröffnet indessen keine Erkenntnis der Welt in ihrer *Faktizität*, und zu der gehört Móu zufolge beispielsweise auch die Kausalität. Móu Zōngsān ist also bestrebt, mit seinem Entwurf einzulösen, was er bereits in seiner frühen *Yijing*-Monographie Anfang der Dreißiger Jahre als Desiderat bezeichnet hatte und 1937

79 Ebd.

in einem Aufsatz zu skizzieren versucht hatte: Eine Aussöhnung einer kausalen Theorie der Wahrnehmung im Sinne Russells oder Whiteheads mit einer kritischen Theorie der Erkenntnis im Geiste Kants.⁸⁰ In der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* bringt er diese Auffassung wiederholt pointiert als Ablehnung von Kants Behauptung zum Ausdruck, die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis seien zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnisgegenstände selbst.⁸¹

EMPIRISMUS UND KRITIZISMUS

Einleitend zu seinen Ausführungen über das Verhältnis von Empirismus und Kritizismus hält Móu Zōngsān fest, dass Kants Epistemologie auf den Prämissen der Humeschen Theorie der Erfahrung fußt, wonach zwischen den empirischen Daten keine internen Beziehungen bestehen. Erst unter dieser Voraussetzung könne Kant das Fehlen einer angemessenen Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis monieren und diese gemäß dem »subjektivistischen« Prinzip in dem Verstand eigenen Kategorien begründen. Da Móu Zōngsāns Auffassung nach Humes Annahme über den Charakter der Sinnesdaten hinfällig ist, »so ist auch Kants Erkenntnislehre zu modifizieren«.⁸² Móu Zōngsān betont sodann, dass die positivistische Auffassung, die er vertritt, anerkennen müsse, dass die Daten selber interne Be-

80 »Cóng Zhōuyì fāngmiàn yánjiū Zhōngguó de yuánxué jí dàodé zhéxué« 從周易方面研究中國的元學及其道德哲學, 1935, *MZSXSQJ* 1, S. 464.

81 *KrV*, A 111.

82 *CLSL*, S. 376.

Die Gegenstände der Erkenntnis sind wohl der Form ihrer Darstellung, jedoch nicht ihrem Wesen nach, durch die Kategorien des Verstandes bestimmt.

ziehungen besitzen. Den Positivismus und die damit verbundene Einräumung der Existenz von Relationen unter den Daten bezeichnet Móu als die zugleich »minimale« (*zuì xiǎo* 最小) und »grundlegendste« (*zuì yuánshǐ* 最原始)⁸³ Voraussetzung wissenschaftlicher Erkenntnis. Móus Frage lautet nun angesichts dieses Zusammenhanges zwischen Humeschem Empirismus und Kantscher Kritik, ob die Anerkennung von internen Relationen zwischen den Daten auch eine Zurückweisung des Kritizismus nach sich ziehen muss. Die ablehnende Antwort gibt er umgehend selbst.⁸⁴

Móu wendet sich in einem nächsten Schritt dem Charakter wissenschaftlicher Erkenntnis zu. Er beschreibt diese als einen Prozess, der von der Begründung über Induktion und Verifikation zu problematischen Sätzen führe. Die faktischen Resultate dieser forschenden Tätigkeit (*zuò* 作) seien Entdeckungen. Dem Empirismus gelingt Móus Auffassung nach nun zwar die Beschreibung der faktischen Erkenntnisprozesse. Gleichzeitig reflektiert er aber nicht auf »jene Funktionen und Vorgänge, welche die inhärenten Bedingungen dieser Tätigkeit sind.«⁸⁵ Er gebe sich mit der Untersuchung des faktischen Daseins des Entdeckten zufrieden, ohne sich auf das Sein an sich einzulassen, wie dies beispielsweise Husserl in seiner eidetischen Variation verfolge, in der jener das Wesen oder die Idee der Gegenstände zu erschließen suche und erst darin ein festes Fundament wissenschaftlicher Erkennt-

nis sehe.⁸⁶ Für den Empirismus sei es demgegenüber gerade wesentlich, dass er auf diese beiden Schritte verzichtet, welche »Apriorismus« und »Rationalismus« auszeichnen.

Der erste dieser beiden Schritte, die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, gehe auf Kant zurück. Móu spricht von einer auf die Subjektivität oder den Verstand bezogene Reflexion.

Der zweite Schritt, den Husserl gehe, sei im Gegensatz dazu auf die Objektivität und das Seiende bezogen. Während der erste Modus der Reflexion auf eine kritische Erkenntnislehre hin angelegt sei, verfolge der zweite eine letztlich ontologische (*tǐxìngxué de* 體性學的) Reflexion.⁸⁷ Ihre Betrachtung erübrigt sich damit im Zusammenhang mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Empirismus und Kritizismus. Um der vermeintlich drohenden Anomie eines Humeschen Empirismus zu entgehen, habe Kant versucht, ausgehend von der Bestimmung der subjektiven Erkenntnisfakultäten eine Erklärung auch für die Möglichkeit äußerer, objektiver Gegenstände zu liefern. Eine solche Begründung ist aber Móu zufolge keinesfalls notwendig, zumal unter der Voraussetzung, dass wir Humes Auffassung über den isolierten Charakter der Sinnesdaten nicht anerkennen:

»Geht man vom Innern aus und reflektiert in subjektiver Hinsicht auf jene Vorgänge und Operationen, welche die Bedingungen des Verstandes selbst konstituieren, so ist es in keiner Weise notwendig, dass diese auch die

83 Ebd.

84 Ebd.

85 CLSL, S. 377.

86 CLSL, S. 378.

87 CLSL, S. 377.

»Geht man vom Innern aus und reflektiert in subjektiver Hinsicht auf jene Vorgänge und Operationen, welche die Bedingungen des Verstandes selbst konstituieren, so ist es in keiner Weise notwendig, dass diese auch die Außenwelt bestimmen (wörtl. ›durchdringen‹).«

Móu Zongsan

Außenwelt bestimmen (wörtl. ›durchdringen‹). Selbst wenn sie die Außenwelt nicht durchgängig bestimmen, vermag diese Reflexion doch immer noch die Frage nach dem ›Grund der Möglichkeit‹ zu erklären. Da es aber zwischen dem, ›was im Innern entsteht‹, und dem, ›was das Außen durchgängig bestimmt‹, logisch betrachtet keine notwendige Verbindung gibt, bedeutet das Aufbrechen dieser Verbindung auch überhaupt nicht die Unmöglichkeit einer Erklärung der Bedingungen des Verstandes selbst.«⁸⁸

Mit seiner Entflechtung der Analyse der inneren Struktur des Erkenntnissubjekts vom Aufbau der objektiven Welt richtet sich Móu noch einmal gegen Kants Auffassung, die Bedingungen des Verstandes seien sowohl die Bestimmungen der Möglichkeit der Erkenntnis als auch der Erkenntnisgegenstände.⁸⁹ Diese Ansicht Kants bezeichnet Móu als »Theorie des doppelt konstitutiven Charakters der Verstandesbedingungen« (*lǐjiě tiáojiàn jiānchéng shuō* 理解條件兼成說). Sie gilt Móu als entbehrlich, weil sie auf Humes obsoleter Auffassung über den Charakter der Erfahrung gründet.⁹⁰ Die Konsequenz hieraus ist Móus Forderung nach einer Verknüpfung des Kritizismus mit einer positivistischen Theorie der Erfahrung. Das Herzstück seiner »Revision« des Kritizismus ist somit die Zurückweisung der Auffassung, die Gegenstände der Erkenntnis würden vom Verstand konstituiert. Eine Folge seiner empiristischen Auffassung

erkennt Móu darin, dass alle empirische Erkenntnis aufgrund des faktischen Charakters ihrer Gegenstände induktiver Natur und somit problematisch sei.⁹¹

Alle Reflexion auf die Bedingungen des Verstandes muss für Móu Zōngsān damit unter »den beiden Voraussetzungen des Empirismus« erfolgen, einer positivistischen Grundüberzeugung über den physiologischen Charakter der Wahrnehmungsdaten zum ersten, und einer Anerkennung der Existenz interner Relationen in diesen Daten zum zweiten.

Einzig durch den Einbezug einer Analyse des Verstandes in seine Untersuchungen kann der Empirismus Móu zufolge aber zum »Apriorischen« voranschreiten. Gleichzeitig müsse der Kritizismus einen Empirismus im oben genannten Sinne anerkennen, weil er nur auf diese Weise den prozessualen und induktiven Charakter der Erkenntnis zu erfassen in der Lage sei.⁹² Wenngleich Móu Zōngsān damit in einem wesentlichen Punkt von Kant abweicht, scheint er mit diesem dennoch einig zu gehen darin, dass jede valide Erkenntnistheorie auch in der Erfahrung begründet sein muss. Móu unterscheidet sich somit von Kant trotz der erheblichen Unterschiede in der Gewichtung der Verstandesfunktion für die objektive Erkenntnis weniger in seiner grundlegenden Überzeugung als vielmehr der Zurückweisung der Humeschen Prämisse von Kants kritischem Projekt.

Móu unterscheidet sich somit von Kant trotz der erheblichen Unterschiede in der Gewichtung der Verstandesfunktion für die objektive Erkenntnis weniger in seiner grundlegenden Überzeugung als vielmehr der Zurückweisung der Humeschen Prämisse von Kants kritischem Projekt.

88 Ebd.

89 Ebd.

90 CLSL, S. 378f.

91 CLSL, S. 378.

92 Ebd.

An einer Stelle äußert Móu gar die Auffassung, eine revidierte Form des Kritizismus wäre schließlich auch in der Lage, eine »Bewusstseinsontologie« (*shǔ zhì zhī tǐxìngxué* 屬智之體性學) im Sinne von Husserls Phänomenologie in sich aufzunehmen. Móu führt aus:

»Der Positivismus, den wir übernehmen, löst sich zu keiner Zeit von der Sinneswahrnehmung (physiologischen Wahrnehmung) oder vom Bewusstsein (*xīnjué* 心覺). Er ist damit auch niemals losgelöst von der Wirklichkeit der nackten Existenz. Die ideale Entität oder das ideale Wesen, welche diese Bewusstseinsontologie untersucht, sind als solche somit immer schon im Bereich von Sinneswahrnehmung und Bewusstsein. Aus diesem Grund nennt man Husserls reine Phänomenologie auch eine Lehre des reinen Bewusstseins. Unter dem reinen Bewusstsein (*chúncuì yìshí* 純粹意識) versteht man den reinen Bewusstseinsakt (*chúncuì xīnjué* 純粹心覺). Und jeder Bewusstseinsakt besitzt notwendig einen Bewusstseinsgegenstand (*suǒ jué* 所覺). [...] Dieses Verhältnis von reinem Bewusstseinsakt und seinem Gegenstand, der die reine Idee ist, stellt die allgemeine Struktur des Bewusstseins dar. Unter der Voraussetzung, dass wir einen Positivismus im obigen Sinne übernehmen, besteht kein Grund, weshalb eine solche Ontologie unmöglich sein sollte. Das heißt umgekehrt, dass sie auch mit dem Kritizismus nicht unvereinbar ist.«⁹³

93 CLSL, S. 380. Aufgrund des Fehlens jeglicher Referenzen ist dieser Passus schwer zu übersetzen. Ich füge deshalb hier das chinesischen Original an:

Über die Quelle seiner Kenntnisse von Husserls *Phänomenologie* äußert sich Móu Zōngsān hier nicht. Aufgrund des fragmentarischen Charakters der Husserl-Bezüge in Mós Text ist auch schwer festzustellen, wie vertraut er mit der Phänomenologie war.⁹⁴

因為我們所吸收的實在論也並不是離開官覺(生理覺)或心覺而光禿禿存在的實在,而這種屬智的體性學所研究的型式的有或型式的體性也就是在官覺或心覺中的存在之型式的有或型式的體性。所以胡塞爾的純粹現象學亦叫做純粹意識學。純粹意識亦曰純粹心覺。凡覺必有所覺。型式的有即是這種純覺中的所覺之型式的有。純覺與其所覺之純覺之型式是意識的一般結構。如果能吸收實在論,這種體性學的吸收也無理由說不可能。反之講這種體性學也無理由說必不能講批判學。

94 Als erste Publikation zu Husserls Phänomenologie in chinesischer Sprache erscheint offenbar erst 1929 in der Zeitschrift *Mínduó* 民鐸 eine »Einführung in die Phänomenologie« von Yáng Réngēng 楊人梗. Weitere Hinweise auf Husserls Philosophie in den Werken Zhāng Dōngsūn und Hè Líns 賀麟 (1902–1992) bleiben im Vergleich zu den Ausführungen Mós gar noch fragmentarischer. (Vgl. Zhāng Xiánglóng 張祥龍, Dù Xiǎozhēn 杜小真 und HUÁNG Yìngquán 黃應全: *Xiànxànguē sīcháo zài Zhōngguó* 現象學思潮在中國, Shōudū chūbǎnshè 首都出版社: Běijīng 北京 2002, S. 12; zu Zhāng, S. 16f., zu Hè, S. 17–18.) Als erster Phänomenologe Chinas wurde Shěn Yǒudǐng 沈有鼎 (Shen Yu-ting, 1908–1989) bezeichnet, der sich in seinem Werk ab Mitte der Vierziger Jahre erstmals in chinesischer Sprache intensiv mit Husserls Logischen Untersuchungen befasst hat. (Vgl. Xiping JIN: »Shen Youding: The First Phenomenologist in China«, in: Kwok-ying Lau und John J. Drummond (Hrsg.): *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*, Springer: Dordrecht 2007, S. 21–31.) Móu Zōngsān setzt sich

Ganz unabhängig davon bleibt aber fraglich, ob die derart in Móus Kritizismus eingewirkte Phänomenologie sich noch zurecht auf Husserl beruft. Immerhin ist sie nur unter der Prämisse der Geltung eines Positivismus und damit (bei Móu) einer Vorannahme über den physiologischen Ursprung der idealen Entitäten, die sie untersucht, bereit, in das phänomenologische Projekt einzusteigen und hintergeht genau damit die für Husserl wesentliche phänomenologische Reduktion, die ja gerade darauf angelegt ist, die Gefahr eines naiven Realismus zu umgehen – wenngleich man Móu kaum einen *naiven* Realismus unterstellen kann.

DIALEKTIK UND KRITIZISMUS

Ein besonderes Kuriosum ist Móu Zōngsāns Bestreben, Kritizismus und Dialektik zu verbinden, und dies weniger aufgrund prinzipieller Schwierigkeiten auf der gedanklichen Ebene als wegen des zunächst überraschenden Motivs: sein Verhältnis zur Dialektik ist bereits in Kapitel 11 seiner *Norm der Logik* von 1941 (»Sein und Denken«, vgl. *LJDF*, S. 137–143) mit Husserls Phänomenologie auseinander. Seine Kenntnisse über Husserls *Logische Untersuchungen* dürfte er dabei seiner Lektüre von Jørgen JØRGENSENS *A Treatise of Formal Logic* (Levin & Munsgaard: Kopenhagen 1931) verdanken. Desweiteren ist zu bemerken, dass er in den Dreißiger Jahren zusammen mit dem erwähnten Shěn zu den Teilnehmern eines Logikzirkels um den chinesischen Logiker Jīn Yuèlín 金岳霖 (1895–1984) gehörte, dass er also Shěn persönlich kannte. (Vgl. *WSZS*, S. 61.) Móu Zōngsān gehört damit zweifellos zu den Ersten in China, die auf die Phänomenologie Husserls aufmerksam wurden und sich ansatzweise mit ihr auseinandersetzten.

Ausdruck eines Konfliktes zwischen freundschaftlicher Loyalität und philosophischer Konsequenz.

In seinen logischen Schriften der Dreißiger Jahre, in denen er sich vom Standpunkt einer formalen und mathematischen Logik vehement gegen die dialektische Logik der Materialisten wendet, verwirft er die Dialektik konsequent und in bisweilen gehässigem Ton.

Mit dem Beginn seiner Freundschaft mit Táng Jūnyì 唐君毅 (1909–1978) ändert sich die Lage für Móu Ende der Dreißiger Jahre grundlegend. Móu äußert an vielen Stellen seines Werks die größte Hochachtung vor Táng, etwa wenn er feststellt, dass Táng in den Krisenjahren der ausgehenden Dreißiger und der Vierziger Jahre der einzige gewesen sei, der seine tiefe Besorgnis um die chinesische Kultur wahrhaftig zu teilen in der Lage gewesen sei.⁹⁵ Für Táng Jūnyìs Denken aber ist Hegels Dialektik von großer Wichtigkeit. Móu erwähnt Táng wiederholt im Zusammenhang mit seinem Unterfangen, die Legitimität des Dialektikbegriffes zu ermitteln. Móus Problem damit ist offenbar das folgende: Táng Jūnyì scheint es zu gelingen, ausgehend von der Philosophie Hegels eine philosophische Durchdringung des Konfuzianismus zu leisten, welche dem eigenen Ansinnen Móus entgegenkommt. Dies, obwohl Móu selber seine eigene philosophische Position bislang aus einer strengen Ablehnung der Dialektik formulierte, wie er sie von linken Intellektuellen kannte. Móus Bemühen um eine Aussöhnung der Dialektik mit dem, was er unter

95 *WSZS*, S. 90.

Móus Verhältnis zur Dialektik ist Ausdruck eines Konfliktes zwischen freundschaftlicher Loyalität und philosophischer Konsequenz.

Kritizismus versteht, ist also zugleich Ausdruck der Suche nach einer Möglichkeit, die für die eigene Position wesentliche Ablehnung der marxistischen Variante der Dialektik zu vereinbaren mit Táng Jūnyìs Auffassung von Dialektik, der Móu offensichtlich sehr zugegan scheint.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, wenn Móu zu Beginn seines Abschnitts über das Verhältnis von Kritik und Dialektik feststellt, dass das »Problem im Ausdruck »materiell« begründet [liegt], denn das Materielle lässt sich mit der Dialektik nicht vereinbaren. [...] [Die Dialektik ...] betrifft nicht das Verhältnis von Geist und Materie. [...] [Der dialektische Prozess] lässt sich nicht [auf die Materie] beziehen.«⁹⁶

Wir lesen: Der historische Materialismus ist eine philosophisch unhaltbare Position. Eine Auffassung, die Móu in einer Reihe von Aufsätzen in den Dreißiger Jahren wiederholt explizierte, auf die ich an dieser Stelle aber nicht eingehen will.

Im Einklang mit Táng Jūnyìs metaphysischem Verständnis von Dialektik gelangt Móu nach einer nur grob skizzierten Zurückweisung der materialistischen Dialektik zur Frage »wie denn Dialektik möglich sein kann«. Wenig überraschend beschränkt Móu Zōngsān sogleich ihren legitimen Ort auf die Metaphysik.⁹⁷

Doch Mós Problem ist durchaus ein philosophisches und damit grundsätzliches: Offensichtlich sind Kritik und Dialektik un-

vereinbar. Denn wenn alle Begriffe selbst geschichtlichen Charakter haben, so wird die transzendente Suche nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis schwerlich in der rein formalen und abstrakten Konstitution des Subjekts fündig werden, beziehungsweise diese Konstitution selbst wird der historischen Kontingenz anheimfallen. Es ist genau dies, was Móu in seinen frühen Werken vehement bestreitet: Worauf sich sein »formales Subjekt« gründet, ist jene Auffassung, die er in der *Norm der Logik* als Logoentrismus bezeichnet. Sie besagt, dass die Gesetze der Form, wie sie in der formalen Logik am deutlichsten zum Ausdruck kommen, nicht weiter begründbar sind, da jeder Versuch einer Begründung sich der Regeln, auf deren Grundlage sie ja gerade abhebt, unweigerlich wieder wird bedienen müssen. Die Gesetzmäßigkeiten der Logik markieren damit selbst einen letzten Punkt der menschlichen Konstitution, und es ist gänzlich *undenkbar*, dass irgendeine Begründung dafür, sei sie nun geschichtlich, naturwissenschaftlich oder anderweitig verfasst, aufgefunden werden kann. Das »formale Ich« oder »transzendente Subjekt« ist daher der Fluchtpunkt aller Reflexion auf die Gesetze der Form. Diesen Punkt aufzugeben würde bedeuten, das gesamte Fundament von Mós Überlegungen niederzureißen.

Es verwundert deshalb nicht, wenn Móu die Dialektik anders als das »formale Ich«, das er ja, wie wir sahen, auf die Ebene der »Substanz« hebt, auf derjenigen der »Funktion« verortet. Er hält fest:

⁹⁶ CLSL, S. 388.

⁹⁷ Ebd.

»Die Dialektik hat zweierlei Funktionen (yòng 用). Zum einen zeigt sich diese in der Durchbrechung der Beschränkungen durch die Bestimmungen des Verstandes. Zum anderen überwindet sie in der praktischen Ontologie (tǐxìngxué 體性學) die Gewohnheit (xìqì 習氣) und führt zurück zum »wesensmäßigen Anfangsgrund der Ordnung« (xìnglǐ 性理).«⁹⁸

Beide dieser Feststellungen sind auf den ersten Blick reichlich obskur. Was den ersten Punkt anlangt, so wird Mów in der *Kritik des erkennenden Bewusstseins* von einer Art Etymologisierung des geläufigen chinesischen Übersetzungsausdrucks für Dialektik (biànzhèng 辯證) ausgehen, und damit jenen Angelpunkt des Erkenntnisprozesses bezeichnen, bei dem sich im Wahrnehmungsurteil ein anschaulicher Gehalt mit einer logischen Kategorisierungsfunktion verknüpft und damit zum Kriterium einer empirisch gehaltvollen Unterscheidung werden kann. Dies setzt, so Mów, voraus, dass das Bewusstsein Zugang hat zu einer Form von Gegenwärtigkeit, die nicht logisch, sondern anschaulich verfasst ist. Den Moment, in dem dieses anschauliche Merkmal als Unterscheidungsmerkmal einer kategorialen Unterscheidung konzeptualisiert wird, gewissermaßen als »Sinn« oder »Gehalt« dieser Unterscheidung offenbar wird, bestimmt Mów dort als »Erkennen, das die Vernunft überschreitet« (chāo lǐzhì zhī zhīshí 超理智之知識) (nämlich, indem es in die Anschauung eintritt).⁹⁹

Worauf sich Móus Ausdruck von der »Überwindung der Gewohnheit« bezieht, bleibt alleine aufgrund des obigen Zitates ebenfalls unklar. Mit Gewohnheit bezeichnet Mów an anderer Stelle jene im Alltag eingeübten und verinnerlichten Unterscheidungen, die den Menschen dazu führen, seine Welt in einer bestimmten Weise zu konzeptualisieren, und das heißt auch: zu vergegenständlichen. Mów behauptet nun, dass alle diese Konzeptualisierungen lediglich relativ sind, und zwar nicht (nur) bezogen auf die Anschaulichkeit der Erscheinungen, sondern auch auf die Zwecke, die das eigene Tun bewusst oder unbewusst anleiten. Der »wesensmäßige Anfangsgrund der Ordnung« aber, auf den Mów hier abhebt, ist eine alternative Umschreibung für jenen bereits erwähnten, begrifflich niemals gänzlich einholbaren Grund des Erlebens, der oben als »wirkliche Substanz« figurierte, und aus dem heraus sich alle Unterscheidung und Konzeptualisierung erst (re)konstituieren kann.

Mów deutet hier also an, dass es eine Aufgabe der Dialektik ist, uns darauf hinzuweisen, dass die Unterscheidungen, in denen wir die Welt unseres Erlebens begrifflich erfassen, niemals für wesentlich zu nehmen sind: Ein beliebiger Gegenstand *ist* nicht dieser Gegenstand, sondern er ist seinem Wesen nach Teil jenes lebendigen Flusses, aus dem heraus er erst in meinem Bewusstsein in die (vermeintliche) Isolation gehoben wird. Es ist im Übrigen essentiell, dass Mów nicht davon ausgeht, dass es dafür wesentlich ist, dass dieser Prozess der Vergegenständlichung ein

Ein beliebiger Gegenstand *ist* nicht dieser Gegenstand, sondern er ist seinem Wesen nach Teil jenes lebendigen Flusses, aus dem heraus er erst in meinem Bewusstsein in die (vermeintliche) Isolation gehoben wird.

98 CLSL, S. 389.

99 Vgl. *RSXZPP*, S. 643.

subjektiver innerhalb eines Erkenntnissubjekts ist. Vielmehr sind die konventionellen Unterscheidungen, wie der Begriff schon sagt, gesellschaftlicher Natur und werden in der Regel unkritisch über Lebenspraxen (auch sprachliche) weitergetragen. Obwohl es also einerseits zweifellos wahr ist, dass etwas ein Mensch ist, ist es zugleich ebenso wahr, dass es dies nicht ist. Selbstverständlich ist dies aber nur ein *vermeintlicher Widerspruch*, denn die beiden Sätze »Dies ist ein Mensch« und »Dies ist nicht ein Mensch« sind auf zwei unterschiedlichen Stufen anzusetzen: als Aussage im eigentlichen Sinne kann Móu zufolge nur der erste gelten. Der zweite Satz wechselt demgegenüber auf eine andere Ebene. Dabei wird nicht die Proposition des ersten Satzes abgelehnt, sondern es soll lediglich darauf verwiesen werden, dass jede derartige Klassifizierung bloß eine unter vielen möglichen ist, dass sie somit auch nicht wesentlich ist. Damit wird, so Móu, in der Figur des Widerspruchs darauf verwiesen, dass die Geltung der Aussage, die negiert wird, relativiert wird. Der Widerspruch aber ist nur ein uneigentlicher, da er gar nicht zwei Propositionen verknüpft: Denn logisch betrachtet kann er Móu zufolge ausschließlich die Unvereinbarkeit zweier *Aussagen* bedeuten.

Es verwundert daher nicht, dass Móu in der Folge die Aufgabe der Dialektik bestimmt als die »Zerschlagung des Leeren (*xū* 虛) zwecks Offenlegung des Wirklichen (*shí* 實)«. »Leer« bedeutet für Móu dasselbe wie »funktional«, während »wirklich« mit »gehaltvoll« oder »gegenwärtig« umschrieben werden können.

te.¹⁰⁰ Als wirklich bezeichnet Móu lediglich das, was seine Verankerung hat jenseits des bloß repräsentierenden Bewusstseins: empirische Fakten, Naturerscheinungen und die »Wirklichkeit (*shí* 實理) über und jenseits aller Gestalt« (auch übersetzbar als »metaphysisches wirkliches Ordnungsprinzip«). Wirklich ist, in anderen Worten, all das, was auch ohne den Einbezug der Funktion der Repräsentationsmechanismen des Bewusstseins gegenwärtig sein kann. Bei Móus Begriff der Dialektik handelt es sich demnach hauptsächlich um ein Mittel jener kritischen Selbstvergewisserung des Subjekts, die den Anfang einer moralischen Praxis markiert. Es überrascht daher nicht, wenn Móu schließlich gar festhält, dass »alle, die das *Mahāprajñāpāramitā Sūtra* zu lesen verstehen, einsehen, dass genau dies der *wirkliche Sinn von Dialektik* (Hervorhebung, R.S.) ist.«¹⁰¹ Móu fasst die zentralen Punkte abschließend noch einmal zusammen:

1. Die Dialektik gehört nicht in den Bereich der formalen Logik, sondern sie betrifft die Anwendung der formalen Gesetze der Logik auf die anschaulich vermittelte Wirklichkeit. Somit hat sie es nicht mit Widersprüchen im streng logischen Sinn zu tun.

2. Die Dialektik lässt sich nicht auf die Gegenstände der Natur anwenden. Sie kommt daher als (natur)wissenschaftliche Methode (wie von den Kommunisten propagiert) nicht in Frage.

3. Die Dialektik beschreibt Móu zufolge einen Umgang mit Sätzen, welcher dem den-

¹⁰⁰ CLSL, S. 389.

¹⁰¹ Ebd.

Wirklich ist, in anderen Worten,
all das, was auch ohne den
Einbezug der Funktion der
Repräsentationsmechanismen
des Bewusstseins gegenwärtig
sein kann.

kenden Subjekt über *scheinbare* Paradoxa eine Einsicht in jene grundlegende Einheit des Erlebens eröffnet, aus dem es selber erwächst. Sie kann damit den Ausschlag zu einer kritischen Reflexion auf die eigenen kognitiven Prozesse und ihre ethischen Implikationen geben.

Die Dialektik gehört damit weder in die formale Logik, noch ist sie für die (wissenschaftliche) Erkenntnis von Belang. Vielmehr beschreibt sie Prozesse der Bewusstwerdung des erkennenden und handelnden Subjekts. Wenn Móu die Dialektik in dieser Weise auf der Ebene des Bewusstseins eines empirischen Erkenntnissubjekts verortet, so gelingt es ihm zwar, sie mit seinem Begriff der Kritik zu vereinbaren, er bricht ihr aber zugleich auch jene Spitze, mit der sie sich vermittels der Betonung des geschichtlichen und gesellschaftlichen Charakters aller Begriffe gegen jeden Transzendentalismus wenden muss.

ONTOLOGIE (TĪXÌNGXUÉ 體性學¹⁰²) UND
EPISTEMOLOGIE

Zwei Kapitel seines Aufsatzes »Theoretische und Praktische Vernunft« widmet Móu schließlich der Untersuchung der Vereinbar-

102 *Tìxìngxué*, wörtlich die »Lehre von Substanz und Wesen«, ist Móu Zōngsāns Übersetzungsterminus für »Ontologie« im Kontext der traditionellen Metaphysik, die sich der Untersuchung der allgemeinen Struktur der seienden Dinge widmet. Er unterscheidet davon die chinesischen Ausdrücke *cúnyǒulùn* 存有論 und *cúnzàilùn* 存在論, die er ebenfalls mit »Ontologie« glossiert, die aber für eine Auseinandersetzung mit den Bedingungen des Seins im Sinne eines konkreten Erlebens oder in-der-Welt-Seins stehen.

keit von Ontologie und kritischer Erkenntnistheorie. Móus Argumentation nimmt ihren Ausgang dabei von Husserls Phänomenologie, welche er als eine Bewusstseinsontologie bezeichnet, da sie auf dem Wege phänomenologischer Reduktion zur Schau des Wesens der Dinge fortschreiten wolle. Diesen Zugang kritisiert Móu aus zwei Gründen, die vermutlich wenig über die Phänomenologie aussagen, dafür aber umso mehr Aufschluss über seinen eigenen Kritikbegriff geben können.

Eine Bewusstseinsontologie beschreibe erstens nicht den Weg der Kritik, da sie die konstitutiven Bedingungen des Verstandes selbst für die Erkenntnis außer Acht lasse.

Zweitens erschließe sie unmöglich den Bereich der praktischen Vernunft. Von Beginn an nur darauf angelegt, ein Fundament wissenschaftlicher Erkenntnis zu liefern, vermöge sie die Grenze, die sie damit zieht, auch niemals zu überschreiten.¹⁰³

Zum ersten Punkt führt Móu aus, dass für den Weg der Kritik die Behauptung wesentlich sei, dass die Bedingungen des Verstandes *auf Verstandeserkenntnis begrenzt* seien.

»Alle Verstandeserkenntnis erfolgt stets unter den zahlreichen Beschränkungen der Bedingungen des Verstandes, die transzendente Erkenntnis unterliegt demgegenüber diesen Beschränkungen nicht. Auch auf jenes Feld der Substanz, das der transzendentalen (nichtphänomenalen) Erkenntnis entspricht, lassen sich diese Bedingungen nicht anwenden. Auf die Substanz lassen sich die Beschränkungen durch die Bedingungen niemals applizieren,

103 CLSL, S. 379.

Die Dialektik gehört damit weder in die formale Logik, noch ist sie für die (wissenschaftliche) Erkenntnis von Belang.

denn die Substanz ist nicht phänomenal und steht nicht unter den genannten Bedingungen. Dieses Prinzip ist das unveränderliche Kennzeichen jeder kritischen Lehre, was auch immer sie von den Verstandesbedingungen sagen mag. Denn stets bleibt eine Welt, welche dem Zugriff der Verstandeserkenntnis und der reinen Vernunft entzogen ist. Das ist der wesentliche Punkt des Kritizismus.«¹⁰⁴

Das Wesentliche der Kritik liegt für Móu nicht darin, die Bedingungen für gesicherte objektive Erkenntnis zu bestimmen, sondern vielmehr in ihrem Potential, aus der Warte des Verstandes, gewissermaßen *ex negativo*, einen Erkenntnisbereich zu erschließen, der dem Verstand nicht mehr zugänglich ist. Offensichtlich erhofft sich Móu von der transzendentalen Erkenntnis mehr als bloß die Auslotung der Möglichkeit gültiger Erkenntnis. Ihr Wert liegt vielmehr darin, dass sie über diese klare Grenzziehung hinaus die Möglichkeit eröffnen kann, ein – freilich nicht unter den Bedingungen des Verstandes, und das heißt: nicht gegenständlich vorgestelltes – Jenseits zu denken, das befreit ist von den Beschränkungen, denen alle Verstandeserkenntnis unterliegt. Móu fährt denn auch fort mit den Worten:

»[Die Kritik] deutet an, dass die reine Vernunft nicht das äußerste ist, und dass eine Bewusstseinsontologie keine echte Ontologie ist.

Unabhängig von der Frage, was auch immer die »echte Ontologie« sein mag, legt Móu ihren Ort offensichtlich nicht auf die Ebene

eines stets auf der Stufe der Repräsentation verbleibenden Bewusstseins.«¹⁰⁵

Eine Bewusstseinsontologie steckt Móu Zōngsān zufolge unweigerlich in einem Dilemma: Entweder anerkennt sie die transzendentalen Ideen in dogmatischer Weise, oder aber sie verwirft sie. Wenn sie indes letzteres tut, so bleibt lediglich »eine Bewusstseinsontologie«, die aber eben dadurch aufhöre, wirkliche Ontologie zu sein. Jene an der Phänomenologie orientierte Analyse der Inhalte gegenständlicher Erkenntnis, welche Móu als Bewusstseinsontologie (*shū zhì de tǐxìngxué* 屬智的體性學) bezeichnet, bestimmt er als wissenschaftlich, wodurch seiner Ansicht nach aber ein metaphysischer Charakter ausgeschlossen ist.¹⁰⁶ Denn da sie sich mit Phänomenen beschäftigt, unterliegt sie den Bedingungen der Verstandeserkenntnis und kann gerade nicht auf jene Bereiche Bezug nehmen, welche Móus Auffassung zufolge unter die Metaphysik fallen. Diese ist laut ihm ja *per definitionem* auf jenen Bereich bezogen, der gerade nicht mehr phänomenal verfasst ist. Er hält daher fest dass, »die eigentliche Metaphysik notwendigerweise nicht von der reinen Vernunft begriffen (*bǎwò* 把握) werden kann, sondern dass sie in den Bereich der praktischen Vernunft fallen muss.«¹⁰⁷ Darüber hinaus stellt Móu aber auch fest, dass die Ontologie auf der Ebene der Kognition nicht das letzte Wort zur Ontologie sei. Er schreibt wörtlich:

¹⁰⁵ Ebd.

¹⁰⁶ CLSL, S. 381.

¹⁰⁷ CLYSL, S. 381f.

ine Bewusstseinsontologie
steckt Móu Zongsan zufolge
unweigerlich in einem Dilemma:
Entweder anerkennt sie die
transzendentalen Ideen in
dogmatischer Weise, oder aber
sie verwirft sie.

»Wenn wir sie nicht in einen Kritizismus einbinden können, sondern sie für eine letzte [Ontologie] halten, dann fehlt uns jede Möglichkeit, in den Bereich der praktischen Vernunft voranzuschreiten.«¹⁰⁸ Wesentlich für den Begriff der Erkenntniskritik ist somit für Móu weniger die Bestimmung der Grenzen gültiger Verstandeserkenntnis. Dass diese Grenzziehung mögliche Verstandeserkenntnis auf das Phänomenale beschränkt, deutet er nicht so, dass es darüber hinaus gar keine Erkenntnis geben kann. Vielmehr ist ihm dies ein Wegweiser auf der Suche nach einer »richtigen Metaphysik«, die sich dann eben nicht mehr auf den Bereich des Phänomenalen, ja des Gegenständlichen überhaupt, beziehen kann. Als *metaphysisches* Projekt ist die klassische Ontologie, sofern damit die Spekulation über das Wesen der seienden Dinge gemeint ist, somit gescheitert. Sofern die Ontologie sich mit dem Wesen der Dinge beschäftigen soll, muss sie, wie die Phänomenologie, auf ihren metaphysischen Anspruch verzichten. Damit ist aber mit dem Kritizismus noch längst nicht das Ende aller Metaphysik erreicht. Vielmehr verweist dieser darauf, dass die Metaphysik etwas ganz anderes bedeuten muss, als was traditionell darunter verstanden wurde. Sie soll, soviel sagt uns Móu, die Ebene der »praktischen Vernunft« betreffen.

DER BEGRIFF DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

Wenn Móu in seinem Aufsatz sich dem Begriff der »praktischen Vernunft« zu nähern versucht, tut er dies zunächst, indem er

¹⁰⁸ CLYSL, S. 380.

eine prinzipielle Unterscheidung trifft zwischen dem, was er als »dem Bewusstsein« bzw. »dem Kognitiven zugehörig« (*shǔ zhì* 屬智) bezeichnet, und dem, »was zum Tun gehört« (*shǔ xíng* 屬行), eine Differenzierung, die er insofern an seine Unterscheidung von »nachfolgendem« bzw. »gegenstandsbezogenem« (*shùn* 順) und »reflektierendem« bzw. »subjektbezogenem« (*nì* 逆) Bewusstsein zurückbindet, als dass er sich auf die durch ihren Fokus auf ersteres charakterisierte Wissenschaft als Inbegriff des »Gegenstandsbezogenen« bezieht, dagegen aber das »Reflektierende« mit der »Philosophie« gleichsetzt. Während die Wissenschaft somit nach »außen gerichtet« sei, »wende sich« die Philosophie gleichsam »nach innen«. Daraus folgt für Móu, der sodann den Begriff der Philosophie und der Metaphysik gleichsetzt, dass die Methode der Metaphysik somit die »Reflexion auf das Selbst« (*fǎnshēn* 反身) sein müsse. Denn da eine Untersuchung des Seienden auf dem Wege gegenständlicher Erkenntnis Móu zufolge stets von einem Gegebenen abhängt, muss sie immer darauf gefasst sein, dass ihr etwas gegeben wird, dessen sie sich bisher nicht bewusst war. Sie ist, wie Móu sagt, auf etwas Äußeres angewiesen und daher »nicht abgeschlossen«. Der Begriff, den Móu für dieses Wort verwendet, *yóulòu* 有漏 (*āsrava*), bezeichnet im buddhistischen Kontext den Strom von Entstehen und Vergehen.¹⁰⁹ Diesen Ausdruck verwendet Móu in einem logischen Kontext aber auch im Sinne der Nichtdistribuietheit eines Begriffes. Demgegenüber

¹⁰⁹ W. E. SOOTHILL und L. HODOUS, S. 214.

Daraus folgt für Móu, der sodann den Begriff der Philosophie und der Metaphysik gleichsetzt, dass die Methode der Metaphysik somit die »Reflexion auf das Selbst« sein müsse.

verschiebt sich in der »Reflexion« die Ausrichtung dergestalt, dass nun die Bedingungen in den Blick treten, welche die Konzeption eines Äußeren überhaupt denkmöglich werden lassen. Da hier die Abhängigkeit von einem unterstellten Außen wegfällt, gilt Mów Zōngsān die Reflexion als »abgeschlossen« oder »vollständig«, wofür er das buddhistische *wúlòu* 無漏 (*anāsrava*) verwendet, das einen Zustand jenseits des »Flusses von Entstehen und Vergehen« bezeichnet¹¹⁰, und das Mów an anderer Stelle für den logischen Begriff der Distribuertheit verwendet. Diese »Dekontextualisierungen« traditioneller Begrifflichkeit seien hier nur erwähnt, um zu unterstreichen, dass der Rückgriff auf buddhistische Terminologien recht »frei« erfolgt, dass wir also nicht erwarten dürfen, durch eine Untersuchung der ursprünglichen Bedeutung des buddhistischen Ausdrucks mehr Aufschluss über Mów's Verständnis zu gewinnen.¹¹¹ Vielleicht lässt sich diese Begriffsbildung Mów's wie folgt auslegen: Es ist eine bestimmte Perspektive auf unser Erleben, die uns zuallererst in die Lage versetzt, den Begriff des Transzendenten zu denken. Vergewissern wir uns unserer in unserem konkreten Erleben, so fällt, was uns der gegenstandskonstituierende Modus der Referenz als ein »ausserhalb« zu denken zwingt, gleichsam in den Bereich des Immanenten zurück. Die Immanenz ist damit aber eine Entgrenzung, die sich *kognitiv* nicht konzeptualisieren lässt, wenngleich sie von Mów als transzendente Voraussetzung und Grundla-

ge jedes Konzeptualisierungsaktes vorgestellt wird. Da die (gegenstandsbezogene) Erkenntnis in der Kritik in ihre Schranken gewiesen und auf Phänomenales eingegrenzt wurde, ist es auf dem Wege der Erkenntnis, die stets an die symbolische Vermittlung des Modus der Präsentation oder Repräsentation geknüpft wird, nicht möglich, jene Immanenz, aus der heraus wir leben, zum positiven Gegenstand unseres Denkens zu erheben, da wir uns ansonsten davon ja eine Vorstellung zu geben in der Lage sein müssten. Das aber heißt nicht, dass sie damit als bloß formaler Grenzbegriff gelten müsste, da wir, so die Behauptung Mów's, fähig sind, sie unmittelbar zu erfahren. Alles, was wir als Gegenstand objektiver Erfahrung zu konzeptualisieren vermögen, schöpft sich aus diesem Grunde verkörpernden Erlebens, eine Formulierung, mit der ich den Ausdruck *tīyàn* 體驗 zu übersetzen versuche.

Es ist nun, um Mów's weiteres Argument folgen zu können, wesentlich, sich die folgende Voraussetzung seines Denkens noch einmal zu vergegenwärtigen: Bewusstsein von etwas (*jué* 覺) gilt ihm lediglich als eine Funktion (*yòng* 用), welche stets getragen wird von jener Substanz, die er als Erleben bezeichnet. Wenngleich also jeder Bewusstseinsakt auf einen Gegenstand gerichtet ist, trifft es doch nicht zu, dass dieser dem Bewusstsein aus sich selbst gegeben wäre und das Bewusstsein damit den Ausgangspunkt für eine Untersuchung seines Wesens darstellen könnte. Vielmehr schließen wir aus Mów's Positivismus, dass seiner Ansicht nach alles gegenständlich Erfassbare wohl in der Wahrnehmung wur-

Es ist eine bestimmte Perspektive auf unser Erleben, die uns zuallererst in die Lage versetzt, den Begriff des Transzendenten zu denken.

110 W. E. SOOTHILL und L. HODOUS, S. 380.

111 CLSL, S. 382.

zelt, dass diese aber auf eine physiologische Ursache rückführbar ist. Damit schließt Mów aber die Option einer phänomenologischen Epoché bewusst aus.

DAS REINE ICH UND DAS VERHÄLTNISS VON
REINER UND PRAKTISCHER VERNUNFT

Allerdings ist Móus Ansicht nach jene kreative Immanenz, die sich auf dem Wege der kritischen Reflexion erschließen soll, eine durchaus bewusste. Sie soll dies aber gerade nicht sein als ein auf einen Gegenstand bezogenes Bewusstsein von etwas. Allenfalls ließe sich von Bewusstheit oder Bewusst-Sein sprechen. Da es Mów zufolge für das gegenstandsbezogene Bewusstsein gerade wesentlich ist, dass es seine Gehalte von ausserhalb seiner erhält, bezeichnet er es als wesentlich »gehaltlos«, denn die Gehalte speisen sich dieser Auffassung zufolge ja aus der physiologisch verfassten Wahrnehmung. Das aber bedeutet für Mów, dass aus dem Bewusstsein an sich keine Gegenstände abgeleitet werden können.¹¹²

Worauf Mów Zōngsān hinaus will, wird schließlich klarer, wenn er festhält, »dass auch das Bewusstsein von Bewusstsein nach wie vor Bewusstsein [ist], so dass es schlicht und einfach nur ein Bewusstsein gibt. Während Husserl die Ansicht vertritt, aus dem reinen Bewusstsein lasse sich ein reines Ich ableiten, so halte ich dies für unmöglich.«¹¹³

Mów Zōngsān ist offenbar bemüht darum, Husserls Begriff des transzendentalen reinen Ich als unzulässig zu bestimmen. Jeder nicht

nur rein formale Begriff bedarf Mów zufolge der Anschauung seines Gehalts. Diese gehe aber gerade durch die Abstraktion des Bewusstseins von sämtlichen Inhalten verloren. Es ist mir, wie bereits erwähnt, nicht bekannt, welche Quellen Móus Ausführungen über Husserls Denken informieren. Mów selbst macht dazu keine Angaben. Ob Móus Kritik an Husserl sachlich überhaupt korrekt oder gar gerechtfertigt ist, kann im Rahmen der vorliegenden Untersuchung nicht nachgegangen werden. Immerhin führen aber Móus Abgrenzungsversuche von der Phänomenologie zu einem besseren Verständnis seines Begriffs der Kritik, wie aus folgendem Passus erhellt:

»Das ›reine Ich‹ ist ein *transzendentaler* Begriff (*chāoyuè de gài niàn* 超越的概念, Hervorhebung R.S.) Auf dem phänomenologischen Wege der Entdeckung ›idealer Entitäten‹ ausgehend von der Bewusstseinstätigkeit lässt sich ein solcher Begriff nicht gewinnen. Aus dem reinen Bewusstsein (ohne jeden empirischen Bestandteil) selbst jedenfalls lässt er sich nicht ableiten.«

Móus Text setzt sich letztlich mit der Frage auseinander, wie an Kants Kritik im 20. Jahrhundert anzuschließen sei. Unter dieser Prämisse nimmt es nicht wunder, wenn er hier die Möglichkeit verwirft, auf dem Wege der Bewusstseinsanalyse zu einem reinen Ich als transzendentalem Gegenstand vorzustoßen. Mów hält sich in diesem Punkt eng an Kants Kritik: Jede begriffliche Erkenntnis bedarf einer anschaulichen und gegenständlichen Vermittlung. Gerade das aber soll seiner Auffassung nach im Falle von Husserls »reinem

»dass auch das Bewusstsein von Bewusstsein nach wie vor Bewusstsein [ist], so dass es schlicht und einfach nur ein Bewusstsein gibt. Während Husserl die Ansicht vertritt, aus dem reinen Bewusstsein lasse sich ein reines Ich ableiten, so halte ich dies für unmöglich.«

Mów Zōngsān

¹¹² Ebd.

¹¹³ CLSL, S. 383.

Ich« nicht der Fall sein. Damit unterstreicht Móu zugleich den davon grundverschiedenen Charakter seines eigenen Begriffs vom transzendenten Ich: Hierbei handelt es sich um einen rein formalen Begriff, der gerade nicht von der Bewusstseinstätigkeit oder deren Inhalten selbst ausgeht, sondern der jene gesetzgebende Norm meint, welche das Denken anleitet. Es ist zwar durchaus der Fall, dass dieses Ich im konkreten Denkkakt als anleitendes Gesetz gegenwärtig (wirklich, *shí* 實) ist. Es ist aber die Faktizität des Denkaktes durchaus unwesentlich für das Gesetz, das seine Durchführung reguliert. Dagegen ist in Móus Zitat die Überzeugung angedeutet, die Vorstellung eines reinen Bewusstseins losgelöst von jedem Erfahrungsanteil sei lediglich eine Abstraktion, der gerade dadurch jegliche Wirklichkeit abgehe. Über die Einheit der Apperzeption des Bewusstseins kann die transzendente Analyse seiner Ansicht nach nicht hinausgehen. Dennoch hält Móu an einem Begriff des »reinen Ich« fest. Er bezeichnet es als eine »wirkliche Gegebenheit« (*shífǎ* 實法). Während das Bewusstsein eine leere Funktion sei, handele es sich beim »reinen Ich« um eine »wirkliche Gegebenheit an einem wirklichen (also unmittelbar gegenwärtigen) Ort« – also gerade nicht um eine bloß theoretische Abstraktion. Nachdem aber Móu den Modus der empirischen Verstandeserkenntnis auf empirisch gehaltvolle *Gegenstände* beschränkt hat, ist nun ausgeschlossen, dass der Verstand zur Erkenntnis jener »wirklichen Gegebenheit« fähig ist. Vielmehr »[muss] die praktische Vernunft der korrekte Weg sein, dieser wirkli-

chen Gegebenheit [des reinen Ich] teilhaftig zu werden.«¹¹⁴ Móu behauptet nun, auch dieses metaphysische »wirkliche Ich« müsse durch das Bewusstsein bestätigt werden (*yìnzhèng* 印證), und damit komme ihm Objektivität (*kèguānxìng* 客觀性) zu. Es sei jene Instanz, die alle Dinge zu manifestieren vermöge, und die in der wirklichen Gegebenheit zur Wirkung gelangt.¹¹⁵ Was aber in einer Ontologie auf der Ebene des Tuns manifest werden könne, sei von einem anderen Charakter, als das, was sich in einer Bewusstseinsontologie ausdrücken lasse: Im Mittelpunkt steht nicht mehr das »Wesen«, also die Frage, was etwas ist, sondern vielmehr die Frage des »Sinnes«.¹¹⁶

»Dieser Sinn muss vollkommen immanent erörtert werden, die in diesem Absatz angeführten Begriffe reichen hierfür nicht aus. Was ich hier sage, drängt uns lediglich von außen her [zu dieser Einsicht] [...] Ich setze hier lediglich die Methode der Kritik an, um zu diesem Punkt zu gelangen. Doch ich lege hier zwei Prinzipien vor, die ich für das Tor zur Erkenntnis aller wirklichen Gegebenheiten (*shífǎ* 實法) halte: Das erste ist das Prinzip der Anschauung, das zweite dasjenige der Logik. Im vorliegenden Abschnitt erkennen wir ausgehend vom Prinzip der Anschauung das »Bewusstsein«, ausgehend von demjenigen der Logik das »reine Selbst.«¹¹⁷

¹¹⁴ CLSL, S. 384.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ CLSL, S. 385.

¹¹⁷ Ebd.

»Doch ich lege hier zwei Prinzipien vor, die ich für das Tor zur Erkenntnis aller wirklichen Gegebenheiten halte: Das erste ist das Prinzip der Anschauung, das zweite dasjenige der Logik. Im vorliegenden Abschnitt erkennen wir ausgehend vom Prinzip der Anschauung das »Bewusstsein«, ausgehend von demjenigen der Logik das »reine Selbst.«
Móu Zongsan

Die Kritik, so entnehmen wir obigem Zitat, bedient sich zweier Mittel: erstens der Bewusstseinsanalyse, die Móu zufolge dem Prinzip der Anschauung folgt, und damit auf das anschaulich Gegebene als materiale Grundlage wirklicher Erkenntnis abhebt, zweitens der Ergründung der Gesetze des Denkens nach dem Prinzip der Logik, wobei die logischen Regularitäten als formale Voraussetzung wirklicher Erkenntnis in den Blick treten. Beide Wege aber können nur »von außen« hinführen zu einer »metaphysischen Substanz«, einer Wirklichkeit also jenseits der Gestalten der Präsentation und Repräsentation. Sinn erhält diese »metaphysische Substanz« indessen erst aus der Perspektive der Immanenz, die allerdings dem begrifflichen Denken nicht mehr zugänglich ist. Was Móu Zōngsān daher die Methode der Kritik nennt, ist ein Verstandesgebrauch, der durch die Auslotung der eigenen Grenzen ein Residuum eröffnet, das ihm selber nicht mehr zugänglich ist, das einzuräumen er aber deshalb nicht umhin kann, weil er es als die Voraussetzung seiner eigenen Funktion setzen muss, auf das er also kraft der Faktizität seiner selbst als Tätigkeit schließen muss. Móu behauptet deshalb: »Die metaphysische Substanz kann nur ausgehend von der praktischen Vernunft erkannt, begriffen und bestimmt werden.«¹¹⁸

Es ist dies eine Wendung, von der Móu sagt, Kant habe sie nehmen müssen, um seiner Kritik überhaupt den Bereich eines höchsten Guts erschließen zu können. Móu schreibt

hier zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft folgendes:

»Kant zufolge kann die reine Vernunft die transzendentalen Ideen wohl anführen und bestimmen, doch sie kann sie nicht bestätigen (*zhèngshí zhī* 證實之). Wenn hier gesagt wird, [die praktische Vernunft] könne sie ›bestätigen‹, so heißt dies nicht, dass sie sie tatsächlich verwirklichte (*fàngdèxià* 放得下), sondern es heißt nichts weiter, als dass sie einen ›Sinn‹ haben, dass sie für das menschliche Leben bedeutungsvoll sind. Deshalb handelt es sich dabei nach wie vor um Postulate. Denn was er als Bestätigung bezeichnet, ist eine leere, keine wirkliche Bestätigung.«¹¹⁹

Um diesen Passus zu verstehen, ist es wichtig, sich Móus Verwendung der Begriffe »leer« und »wirklich« zu vergegenwärtigen. Kants Bestätigung ist deshalb eine »leere«, weil die Ideen der reinen Vernunft nur *abgeleitet* werden aus der apodiktischen Gewissheit des moralischen Gesetzes. Sie gewinnen Sinn, weil sie der Mensch als Zwecke seines Tuns *denkt*. Als bloß vorgestellte Zwecke entbehren sie aber jener Wirklichkeit (*shí*), die dem moralischen Gesetz selbst durchaus zukommt. Móus Einwand wird noch greifbarer, wenn er im Folgenden festhält:

»Kants Fehler liegt darin, dass er sagt, die reine Vernunft könne die Ideen auffinden und bestimmen, denn dieser Gedanke ist ganz verkehrt.«¹²⁰

Die reine Vernunft ist jenes Regulativ, das Móu zufolge unser Denken anleitet. Sie

»Die metaphysische Substanz kann nur ausgehend von der praktischen Vernunft erkannt, begriffen und bestimmt werden.«

Móu Zōngsān

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd.

¹²⁰ Ebd.

»Kants Fehler liegt darin, dass er sagt, die reine Vernunft könne die Ideen auffinden und bestimmen, denn dieser Gedanke ist ganz verkehrt.«

Móu Zongsan

bezieht sich damit auf den Bereich, der das Wirkliche bloß präsentiert oder repräsentiert, also auf die Wirklichkeit als »Vorstellung« (und nicht als »Tat« oder »Vollzug«). Da aber die reine Vernunft derart kognitiv verfasst ist, »wie sollte sie die transzendentalen Ideen dann aufzufinden und zu bestimmen in der Lage sein?« Móu zieht den Sinn der Konstruktion transzendentaler Ideen durch die reine Vernunft in Zweifel, denn nichts garantiere, dass diese nicht »leere Konstrukte« bleiben, nichts stelle sicher, dass sie »auch tatsächlich durch die wirkliche Substanz« bestimmt werden. Sie laufen folglich Gefahr, »leere Gebilde ohne wirkliche Entsprechung« zu bleiben. Wenn die Gültigkeit des moralischen Gesetzes ohnehin apodiktisch gewiss ist, so benötigt das moralische Subjekt nicht noch zusätzlich transzendente Ideen als Zwecke seines Tuns.

ABSCHIED VON DER TOTALITÄT

Zum Ende seines Aufsatzes verwirft Móu schließlich alle Vorstellungen der metaphysischen Substanz, die auf dem Begriff eines Ganzen gründen.¹²¹ Denn Begriffe wie Totalität, Gott und dergleichen mehr »sind Begriffe einer Ontologie auf der Ebene der [Repräsentation] im Bewusstsein, ganz entschieden sind sie keine wirkliche Substanz jenseits des Gestalthaften (= keine metaphysische wirkliche Substanz).«

Kants grundsätzlicher Irrtum besteht Móu Zōngsān zufolge aber genau darin, dass er sich dem Substanzbegriff mittels seiner von der reinen Vernunft aufgefundenen und bestimmten Ideen nähert, die allesamt Ideen von Totalität seien.¹²²

Gerade darin aber gebe er preis, was er mit seiner Erkenntnis der unbedingten Gültigkeit des moralischen Gesetzes in praktischer Hinsicht gewonnen habe, ordne er doch die praktische Vernunft damit erneut der reinen Vernunft nach. Die Gewissheit der apodiktischen Gültigkeit des moralischen Gesetzes – und damit die wirkliche Substanz – ist, mit anderen Worten, eben gerade keiner Idee der Totalität zuzuordnen, ist davon gänzlich unabhängig. Die Konsequenz aus Móus Auffassung ist daher, dass in einer Metaphysik als Ontologie ausgehend von der praktischen Vernunft auf jeden Weg zur Bestimmung der wirklichen Substanz mittels epistemologischer Begriffe von der Art »synthetischer Totalitäten« zu verzichten ist.¹²³ Móu Zōngsān schließt seine Überlegungen mit folgenden Worten:

»Erst nachdem wir diese [Begriffe synthetischer Totalität] entfernt haben, vermögen wir unserem Antrieb (*jī* 幾) nach oben zu folgen, und sind so in der Lage, die wirkliche metaphysische Gegebenheit einzusehen (*wù* 悟). Erst dann kann gelten, dass wir wahrhaftig (*zhēnzhèng de* 真正地) eine Ontologie auf der Ebene der praktischen Vernunft erreicht haben. Erst zu diesem Zeitpunkt vermögen wir ausgehend von der praktischen Vernunft die metaphysische wirkliche Substanz zu erkennen (sic!, *rènshí* 認識) und zu erlangen (*bǎwò* 把握). Dies ist dann die beste und zugleich eine unvermeidbare Entwicklung und Modifikation des gesamten Systems der Kritik. Hal-

¹²¹ CLSL, S. 386.

¹²² CLSL, S. 387.

¹²³ Ebd.

ten wir an Kants Verdiensten fest, so müssen wir diese Wendung nehmen. Sonst geraten wir in die gleiche Fallgrube wie die moderne (westliche) Philosophie, sind außerstande, an jenem nach oben verweisenden Impuls festzuhalten, den Kant [aufgedeckt hat].«¹²⁴

Mit der Verabschiedung von den Begriffen der Totalität aus der Dialektik der reinen Vernunft löst sich das, was Móu Zōngsān als Metaphysik bezeichnet, sehr grundlegend von jedem herkömmlichen Verständnis. Móu, der selbst den Anspruch erhebt, dass sie mit einer Erkenntniskritik nicht nur vereinbar sein, sondern gleichsam als Konsequenz aus ihr hervorgehen soll, verlegt damit die wirkliche Substanz in die Immanenz, muss aber zugleich einräumen, dass sie damit einer positiven *theoretischen* Bestimmung oder Konstruktion entzogen ist. Erst aus der unmittelbaren Wirklichkeit des Erlebens, so könnte man bildhaft sprechen, gewinnt sie an Substanz.

IV ABSCHLIESSENDES

ZUSAMMENFASSUNG

Móu Zōngsāns Begriff der Kritik erfüllt in den hier näher betrachteten Texten des frühen Móu mehrere unterschiedliche Aufgaben. Den Ausgangspunkt seiner Überlegungen zur Kritik bildet offensichtlich durchaus ein genuines Erkenntnisinteresse, denn er gedenkt den Kritizismus mit ihm geläufigen Auffassungen der zeitgenössischen Philosophie zu versöhnen. Verkürzt gesagt ist er bestrebt, den Empirismus, wie er ihm etwa von Russell her vertraut

ist, um eine transzendente Grundlegung zu ergänzen. Er hält dabei an der positivistischen Position fest, dass sämtliche Wahrnehmungsgelalte physiologisch verfasst sind. Gleichzeitig erkennt er aber an, dass die denkende Durchdringung der Wahrnehmung, die zur Erkenntnis führt, nach Gesetzmäßigkeiten erfolgt, die aus rein formalen Gründen gültig und somit von jeglicher Kausalität unabhängig sind. Auf der Suche nach dem Ursprung der Gültigkeit dieser logischen Gesetze gelangt Móu zur Einsicht in ein rein formal konstituiertes »transzendentes Selbst«. Gleichzeitig impliziert die Anwendbarkeit des Denkens auf die Wahrnehmung, dass wir uns der Gelalte, die wir mithilfe der kategorialen Funktionen zu Kriterien von Begriffen überführen können, auf eine Weise zu vergewissern in der Lage sind, die nicht logisch verfasst ist: Es ist offensichtlich die Anschauung, durch die wir unmittelbaren Zugang zur Welt erhalten. Da ferner unsere Erkenntnis niemals alles zu explizieren vermag, was wir in dieser Weise unmittelbar erleben, muss es eine Grundlage geben, aus der sich alle gegenständliche Erkenntnis speist, die sich aber niemals in eine Menge von Begriffen auflösen lässt.

Es ist dieser Ort des Erlebens, den Móu mit dem Begriff »wirkliche Substanz« bezeichnet. Während das formale »reine Selbst« bloß logischer Natur ist und ohne jede Anschaulichkeit bleibt, ist diese Substanz frei von jeder logischen Durchdringung. Sie ist damit für die (gegenständliche) Erkenntnis, nicht aber für das unmittelbare Erleben, ein Jenseits.

Es ist dieser Ort des Erlebens, den Móu mit dem Begriff »wirkliche Substanz« bezeichnet. Während das formale »reine Selbst« bloß logischer Natur ist und ohne jede Anschaulichkeit bleibt, ist diese Substanz frei von jeder logischen Durchdringung.

¹²⁴ Ebd.

Indem Móu Zōngsān versucht, den Begriff der Transzendenz selbst als Funktion einer Bewusstheit von Welt als »Vorstellung« zu erfassen, lässt er jenes Erleben, das aus der Warte eines verstandesgeleiteten Erkennens stets im Außen bleiben muss, wieder zurück in die Immanenz des tätigen Vollzugs sinken. Móu behauptet also, dass die Gewissheit, im tätigen Vollzug nach Maßgabe des (moralischen) Gesetzes zu handeln, im Akt selbst enthalten ist, und dass sie keiner Vermittlung bedarf. Dies folgt für Móu aufgrund der Bestätigung von Kants Behauptung, die unbedingte Gültigkeit des moralischen Gesetzes in praktischer Hinsicht sei uns unmittelbar bewusst.

Móu Zōngsān stellt anschließend fest, dass Kants transzendente Ideen der reinen Vernunft für die Wirklichkeit des moralischen Gesetzes nicht nur ohne Belang sind, sondern dass sie darüber hinaus den Blick verstellen, da sie den Begriff der Substanz zu demjenigen einer »Totalität« in Bezug setzen. Die Totalität aber ist selbstverständlich ein rein formaler Begriff und hat daher Móu zufolge im unmittelbaren Erleben, von dem er als Substanz spricht, keinen Ort. Es ist hier von äußerster Wichtigkeit, sich vor Augen zu halten, dass das, was Móu mit Substanz bezeichnet, nicht auf den Kantischen Substanzbegriff aus der Kritik der reinen Vernunft abhebt, sondern dass es, wie aus obigen Ausführungen erhellt, sofern es überhaupt in die Sprache Kants gefasst werden soll, allenfalls auf dessen Begriff des Dings an sich zu beziehen wäre. Dass Móu sich trotzdem dieser letztlich verwirlichen Begrifflichkeit bedient, liegt vermutlich ne-

ben rezeptionsgeschichtlichen Zufälligkeiten auch daran, dass er damit einen Bogen zu schlagen vermeint zwischen seinem eigenen, von Kant inspirierten und auf den Subjektbegriff fokussierten Verständnis von Kritik und Xióng Shílìs auf den Begriff der Substanz hin angelegter und nach buddhistischem Vorbild verfahrenender Kritik der Erkenntnismittel. Es verwundert indes nicht, dass Móu später, nach einer systematischeren Untersuchung von Kants Kritiken, sein Augenmerk tatsächlich auf dessen Begriff des Dings an sich legt und damit auch terminologisch dem Wortgebrauch Kants Rechnung zu tragen sucht. Móu verfolgt in den hier vorgestellten frühen Texten darüber hinaus auch den Versuch, der Phänomenologie Husserls die Legitimität abzuspüren, das Erbe von Kants transzendentelem Programm anzutreten.

Schließlich führt Móu seine spezifische Deutung von Kritik ins Feld, um dem, was er als konfuzianische Tradition bestimmt, in der chinesischen Geistesgeschichte eine privilegierte Stellung zu sichern. Wenn Kritik im explizierten Sinne das eigentliche Wesen der Philosophie ist, wie dies Móu behauptet, und wenn sie zugleich das Kennzeichen konfuzianischen Nachdenkens in China ist, so steht damit auch fest, dass der Konfuzianismus die eigentliche Philosophie im vormodernen China war.

Wenn der Konfuzianismus weiter von Anfang an die praktische Vernunft in den Mittelpunkt seiner »kritischen Philosophie« stellte, während dagegen im Westen sogar, wie suggeriert, von Kant selbst *de facto* der theore-

Schließlich führt Móu seine spezifische Deutung von Kritik ins Feld, um dem, was er als konfuzianische Tradition bestimmt, in der chinesischen Geistesgeschichte eine privilegierte Stellung zu sichern.

tischen der Vorrang eingeräumt wird, so ist zudem weiter erwiesen, dass die chinesische Philosophie – sofern man sie als Metaphysik versteht – aus kritischer Sicht von Beginn an den erfolgversprechenderen Weg eingeschlagen hatte als die westliche.

KRITIK UND MORALPHILOSOPHIE – EINIGE VORLÄUFIGE GEDANKEN ZUM SCHLUSS

Bei der Beurteilung des hier dargelegten Begriffes der »Kritik« ist angesichts der weitgehend noch nicht erbrachten Erschließung von Mous Werk gewiss Zurückhaltung geboten. Allerdings scheinen sich mir einige Probleme geradezu aufzudrängen, gerade auch im Hinblick auf Mous späteres Werk, auf das er sich mit dem Ausdruck »Moralmetaphysik« bezieht, und das, wie oben gezeigt wurde, durchaus in einer Kontinuität zu den hier untersuchten frühen Schriften steht. Wohl trennt die in der vorliegenden Untersuchung diskutierten Texte und das im Folgenden erwähnte *Phänomen und Ding an sich* eine zeitliche Distanz von mehr als zwanzig Jahren. Da die folgenden Überlegungen aber ein zentrales Problem der Moralmetaphysik betreffen, das meines Erachtens bereits in Mous frühem Kritikbegriff angelegt und zumindest in Teilen vorweggenommen ist, erscheinen sie mir auch in Anbetracht der sicherlich ungenügenden Aufarbeitung von Mous Werk in der Sache gerechtfertigt.

Kritik, so wurde gezeigt, ist bei Mou ein Philosophieren, das letztlich immer schon im Hinblick auf eine Praxis erfolgt. Die theoretische Reflexion dient dazu, sich die Grenzen

der eigenen Erkenntnis bewusst zu machen, doch keineswegs mit dem Zweck, alsdann die Suche nach gültiger Erkenntnis auf das Innerhalb dieser Grenzen zu beschränken. Vielmehr geht es darum, einen Bereich jenseits dieser Grenzen zu sichern, in dem dann die praktische Vernunft zur Wirkung gelangen soll. Die Reflexion auf die Grenzen des Theoretischen erfolgt damit stets im Hinblick auf ein letztlich therapeutisches Programm der Selbsterkenntnis, welches das Theoretische wohl gelten lässt, jedoch nicht als Selbstzweck, sondern stets hinsichtlich seiner Rolle, auf jenes Eigentliche hinzuführen, als das der praktische Vollzug gilt. Dieser letzte Punkt schlägt sich in Mous Texten bisweilen ganz konkret darin nieder, dass theoretischen Überlegungen nur solange nachgegangen wird, bis sie für die Zwecke des auf die Praxis ausgerichteten konfuzianischen Kultivierungsprogramms hinreichend geklärt scheinen.

Offensichtlich sind Mous Zōngsāns philosophiehistorische Betrachtungen für den Begriff der Kritik ohne Belang. Mous Fragen an die Philosophiegeschichte, genauso wie seine Ausführungen zum gegenseitigen Verhältnis verschiedener chinesischer Denkströmungen wie Konfuzianismus, Buddhismus oder Daoismus, verfolgen kein philosophisches Erkenntnisinteresse. Es werden allenfalls Probleme der Legitimität verhandelt, bestimmten Traditionslinien das Prädikat »philosophisch« zuzusprechen, und dies in aller Regel in Schematisierungen, die der Realität der chinesischen Geistesgeschichte kaum gerecht zu werden vermögen.

Die Reflexion auf die Grenzen des Theoretischen erfolgt damit stets im Hinblick auf ein letztlich therapeutisches Programm der Selbsterkenntnis, welches das Theoretische wohl gelten lässt, jedoch nicht als Selbstzweck, sondern stets hinsichtlich seiner Rolle, auf jenes Eigentliche hinzuführen, als das der praktische Vollzug gilt.

Wenn Móu darüber hinaus die Kritik in den Dienst der sogenannten praktischen Philosophie stellt, so verengt er den Begriff in einer Weise, die das genuine Erkenntnisinteresse, das ja für den von Móu in Anschlag gebrachten epistemologischen Kritikbegriff wesentlich ist, meines Erachtens zu sehr in den Hintergrund drängt. Wenngleich Móu gleichzeitig anklagen lässt, dass die Gewohnheiten und Konventionen, die unser weitgehend unreflektiertes Alltagsleben prägen, und welche sich seines Erachtens der Kritik zu stellen haben, durchaus eine über das Private hinausweisende gesellschaftliche Realität besitzen, gewinnt sein Kritikbegriff auch keine gesellschaftskritische Schärfe. Vielmehr ist nicht zuletzt die Art und Weise, wie Móu den Dialektikbegriff seiner geschichtlichen Dimension entledigt, um ihn mit seinem in den Bereich der moralischen Kultivierung verorteten Kritikbegriff zu versöhnen, ursächlich dafür, dass dieser Kritikbegriff in der Folge seine gesellschaftspolitische Sprengkraft weitgehend einzubüßen scheint.

Móus Zugang, der vermittelt der theoretischen Reflexion auf die kognitiven Bedingungen und Voraussetzungen der Struktur der eigenen Vorstellungen und Erwartungen in eine moralische Praxis der Selbstverbesserung eintreten will, hat aber auch zur Folge, dass sich über den Bereich der Praxis nicht mehr theoretisch oder begrifflich sprechen lässt. Die ethische Praxis erfolgt im Hinblick auf eine Selbstvergewisserung der grundlegenden Einheit allen Erlebens. Hier ist mindestens die Frage aufzuwerfen, wie denn eine bestimmte konkrete moralische Praxis in diesem Rahmen überhaupt noch Gegen-

stand von Reflexion werden kann. Mir scheint die Moralmetaphysik nicht das begriffliche Instrumentarium an die Hand zu geben, die im Zusammenhang mit dem menschlichen Handeln aufkommenden Probleme des richtigen Tuns überhaupt zu explizieren, geschweige denn, moralische Konflikte zu formulieren.

Wenn Móu die Widerspruchsfreiheit der Handlungsmaximen bei Kant ersetzt durch *ein Bild* der grundlegenden Einheit allen Erlebens, das die Gewissheit der Ungeteiltheit allen Seins und somit die Vermeintlichkeit aller Entzweiung und Verwerfung bezeugen soll, so ist er zwar einerseits konsequent, indem er das Begriffliche, das sich in Sätzen manifestiert, aus dem Bereich des Moralischen entfernt, so wie es seine Kritik von ihm fordert, doch er verliert eben damit auch jede Möglichkeit, den Bereich des Moralischen begrifflich fassbar zu machen. Damit bleibt aber Móus Moral in dem befangen, was er als Intuition bezeichnet, so dass nicht unmittelbar nachvollziehbar erscheint, wie im konkreten Fall eine Reflexion auf das moralische Tun überhaupt möglich sein soll – bleibt diese doch stets äußerlich und dem Moralischen unwesentlich. Das aber bedeutet, dass das Kriterium der Konsistenz, das Kant über die Widerspruchsfreiheit von Handlungsmaximen einzuholen gedenkt, gänzlich abhängig wird von einer begrifflich nicht explizier- und einholbaren intuitiven Einheitserfahrung. Damit entbehrt es aber jeder Möglichkeit einer unabhängigen Überprüfung, so dass letztlich die einzelnen Subjekte sich gegenseitig keine Rechenschaft über die Moralität ihres Handelns geben können, zumindest nicht in einer

Damit bleibt aber Móus Moral
in dem befangen, was er als
Intuition bezeichnet, ...

diskursiv-begrifflichen Sprache. Wenn damit aber die neukonfuzianische Moralmetaphysik zu einem *Diskurs* über das Moralische nicht mehr fähig ist, so scheint sie mir Gefahr zu laufen, philosophisch in einer Sackgasse zu enden.

An den wenigen Stellen, an denen Móus Projekt konkrete Züge annimmt, wird genau dieses Problem offenkundig: So manifestiert sich in *Phänomen und Ding an sich* das über die »intellektuelle Anschauung« vermittelte Ding an sich, das als Handlung konzipiert wird, beispielsweise darin, dass ein jüngerer Bruder seinem Vater auch wirklich gehorcht, oder dass ein Sohn seine Eltern auch tatsächlich ehrt. Dazu, was dies in einer konkreten Situation aber bedeuten soll, finden sich allerdings keinerlei Erläuterungen. Sollte die Rede von der praktischen Vernunft letztlich bloß die alten Moralvorstellungen als alternativlose Orientierungssysteme darstellen? Wäre dies der Fall, so stünde uns in der kritischen Philosophie der Moralmetaphysik anstatt eines ethischen Programms der Selbstkultivierung möglicherweise ein Versuch gegenüber, bestehende Vorstellungen von Sittlichkeit und Anstand gegen wirkliche Kritik zu immunisieren.

Die Sprache der Kritik scheint also offenbar gleichsam die exoterische Sprache des Neukonfuzianismus. Mit seinem Verweis auf den bloß relativen Status theoretischer Erkenntnis will Móu den Leser einladen, ihm ins Reich der praktischen Vernunft zu folgen.

Dass Móu in seinen Schriften differenziert Stellung zu zentralen Fragen der Philosophie bezieht, steht außer Frage. Indes scheinen die Standpunkte, die er dabei vertritt, und die Argumente, die dafür Anschlag gebracht werden, weitgehend unabhängig von der Tatsache, dass Móu Zōngsān als Vertreter des Neukonfuzianismus spricht. Sobald es um die Sache geht, rückt das Attribut »neukonfuzianisch« seltsam in den Hintergrund.

Wohl mag mit dem Neukonfuzianismus eine bestimmte Praxis gemeint sein, in der die theoretische Reflexion systematisch an die philosophische Praxis gekoppelt, um nicht zu sagen, in ihren Dienst gestellt werden soll. Inwiefern eine solche moralische Praxis der Selbstkultivierung aber tatsächlich etwas zur Problematisierung von Fragen des richtigen Tuns im Rahmen eines philosophischen Diskurses beitragen kann, hängt wohl nicht zuletzt davon ab, ob sich eine Ebene des Gesprächs finden lässt, auf der ein dem kritischen Programm des Neukonfuzianismus verpflichteter Denker wie Móu Zōngsān ins Gespräch über ethische und moralische Fragen treten kann, davon also, ob es gelingt, eine Sprache zu finden, die den Bereich der Moralität nicht gänzlich in den nicht mehr kommunizierbaren Bereich der Intuition entrückt.

Die Sprache der Kritik scheint also offenbar gleichsam die exoterische Sprache des Neukonfuzianismus.