

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

RALPH WEBER

Konfuzianische Selbstkultivierung als Philosophem und Politikum¹

Auch wenn in diesem Aufsatz ein Beitrag zur philosophischen Auseinandersetzung mit dem Thema konfuzianischer Selbstkultivierung angestrebt wird, so sollen dennoch zunächst einleitend zwei Sachverhalte aufgeworfen werden, die in unmittelbarer Weise das politische Leben in der Volksrepublik China (VR China) und die Tugend kindlicher Pietät (*xiào* 孝) zum Gegenstand haben.² In den vergangenen

Jahren wurde in der VR China kindliche Pietät auf der politischen Bühne wiederholt zum Thema gemacht. Sowohl im revidierten *Ehegesetz* (10.9.1980, rev. 28.4.2001) wie im *Gesetz zum Schutz der Rechte und Interessen alter Menschen* (29.8.1996) fanden moralische Pflichten

biologisch-genealogisch und geneataktisch unterteilt werden müssen. Letzteres verweist auf die Ahnenfolge, die sich an den Stammahnen orientiert, wobei etwa der Fall eintreten kann, dass ein Neffe als Stammahne zum Objekt der Pietät seines Onkels wird. Siehe: Robert H. GASSMANN: *Verwandtschaft und Gesellschaft im alten China: Begriffe, Strukturen und Prozesse*, Bern: Peter Lang, 2006, S. 66–82; Robert H. GASSMANN: »Two Types of Ancestors. A Note on *xiào* 孝 in Eastern Zhōu Times«, in Xiaobing Wang-Riese und Thomas O. Höllmann (Hrsg.): *Time and Ritual in Early China*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, S. 93–113. Ich spreche in diesem Aufsatz dennoch von »kindlicher Pietät«, da dies die Bedeutung ist, die heutzutage in den von mir angeführten Sachverhalten in der VR China zweifelsfrei im Vordergrund steht.

RALPH WEBER lehrt am UFSP
Asien und Europa der
Universität Zürich

¹ Für Kommentare und allerlei Hilfeleistungen in der Ausarbeitung dieses Textes möchte ich mich bei Philipp Hetmanczyk, Fabian Heubel, Justyna Jaguścik und Rafael Suter herzlich bedanken.

² Die Übersetzung von *xiào* als »kindliche Pietät« ist nicht unproblematisch, da damit das Objekt der Pietät viel enger und vermutlich auch etwas lebendiger gefasst wird als es die überlieferten Texte aus dem alten China nahelegen, wo damit vor allem auch Pietät gegenüber den verstorbenen Eltern und gegenüber Ahnen generell gemeint war, die wiederum in

der Kinder gegenüber ihren Eltern Eingang, die über die üblichen Unterhaltspflichten weit hinausgehen.³ In öffentlichen Dokumenten wurde zudem mehrfach dem Bemühen Ausdruck verliehen, »die traditionelle chinesische Tugend der Achtung vor dem Alter« (*Zhōng huá mín zú jìng lǎo chuán tǒng měi dé* 中華民族敬老傳統美德) befördern zu wollen.⁴ Kürzlich wurde in Běijīng schließlich unter dem Stichwort »geh oft nach Hause zu Besuch« (*cháng huí jiā kàn kàn* 常回家看看) über eine Geset-

3 Cf. *Ehegesetz der VR China*, Kap. I, §4: »Ehegatten müssen einander treu sein und einander achten; die Familienmitglieder müssen die Alten achten und die Kinder lieben [*jìng lǎo ài yòu* 敬老愛幼], einander helfen und gleiche, harmonische und zivilisierte Ehe- und Familienbeziehungen bewahren«; dt. Übersetzung Frank Münzel, siehe: <http://lehrstuhl.jura.uni-goettingen.de/chinarecht/800910.htm> (25.8.2011). *Gesetz der VR China zum Schutz der Rechte und Interessen alter Menschen*, Kap. I, §10–11: Familienmitglieder müssen »sich um die Alten sorgen und sie pflegen [*guān xīn hé zhào liào lǎo nián rén* 關心和照料老年人]«, und dies explizit in wirtschaftlicher wie seelischer Hinsicht. Siehe dazu: Barbara DARIMONT: »Alterssicherung in China vor dem Hintergrund konfuzianischer und marxistischer Lebensvorstellungen«, in *China Analysis* 48, Juli 2005, S. 13–16 (online: www.chinapolitik.de, 25.8.2011). Der Terminus *xiào* wird dabei zwar nirgends verwendet; die Gesetzesstellen werden dennoch oft als Ausdruck »der konfuzianischen Kultur« interpretiert. Siehe z.B. LI Chenyang: »Shifting Perspectives: Filial Morality Revisited«, in *Philosophy East and West* 47, Nr. 2, 1997, S. 218.

4 Siehe z.B. den Bericht zur Vorlage des Gesetzes zum Schutz alter Menschen, Darimont, 2005, S. 13, oder auch die Bekanntmachung des Büros des Staatesrates hinsichtlich des durch die Vereinten Nationen beschlossenen Internationalen Jahres der Senioren 1999.

zesergänzung beraten, mittels derer erwachsene Kinder gezwungen werden könnten, ihre Eltern regelmäßig zu besuchen.⁵ Einzelne Gerichte haben derweil auch schon, wie in den Medien berichtet wird, Fälle in diesem Sinn beurteilt.⁶ Die Thematisierung kindlicher Pietät steht im Kontext einer zunehmenden Überalterung der chinesischen Gesellschaft,⁷ in der Menschen im Pensionsalter zunehmend depressiv sind und weltweit am drittmeisten Suizid begehen.⁸ Der damit verbundenen sozialen Sprengkraft, aber auch anderer Gründe wegen, hat die chinesische Regierung einige Anstrengungen unternommen, um auf ideologischer Ebene die Tugend kindlicher Pietät zu befördern, was dann zuweilen auch explizit in konfuzianischer Terminologie ausgedrückt wird. Hú Jǐn tāo 胡錦濤 zeichnete 2007 in einer breit publizierten Aktion 53 nationale moralische Vorbilder mit einem Preis (*guó*

5 »Filial Piety as Law«, in *China Daily*, 8.1.2011, S. 5.

6 Ein Gericht in Shandong verurteilte drei Töchter zu einer monatlichen Zahlung von 350–500 RMB, nachdem die 80-jährige Mutter beanstandet hatte, dass sie von ihren Töchtern ignoriert und wie eine Last behandelt würde. Siehe: <http://www.nytimes.com/2011/01/30/world/asia/3obeijing.html>

7 Lag das Verhältnis von Menschen im Arbeitsalter zu über 60-jährigen Menschen 1975 noch bei 7,7, so ist die Zahl 2009 bei 1,6. Siehe: »China makes effort to promote filial piety«, in *Taipei Times*, 23.1.2011, <http://www.taipeitimes.net/News/world/archives/2011/01/23/2003494226> (26.8.2011).

8 Siehe: »Depressed emotions on rise in old people«, in *China Daily*, 25.5.2011, S. 5. Die Selbstmordrate älterer Menschen ist nur in Taiwan und Südkorea höher, siehe: <http://www.nytimes.com/2011/01/30/world/asia/3obeijing.html> (26.8.2011).

jiā dàodé kǎimó jiǎng 國家道德楷模獎) aus, wobei eine der fünf Preiskategorien mit kindlicher Pietät überschrieben war (*quánguó shí dà xiàolǎo àiqīn mófàn* 全國十大孝老愛親模範).⁹ Diese vielfältigen gesetzlichen und ideologischen Bemühungen deuten an, dass »kindlicher Pietät« mit Blick auf die gegenwärtige VR China mehr ideell-normative als deskriptive Bedeutung zukommen mag. Dieser Unterschied wird in philosophischen Auseinandersetzungen oft vernachlässigt oder ungenau ausgedrückt, etwa wenn in argumentativer Verkürzung behauptet wird, dass das gegenwärtige China schlicht »konfuzianisch« sei.

Auch auf lokaler Ebene lässt sich mit Blick auf die Tugend kindlicher Pietät eine ähnliche Gemengelage von philosophischen, moralischen und politischen Belangen feststellen. In den letzten Jahren haben eine Reihe von Bezirken Regeln erlassen, laut derer Beamte nur dann befördert werden können, wenn sie in Sachen kindlicher Pietät ein gutes Zeugnis vorzuweisen in der Lage sind: so in der Stadt Jīnchāng 金昌 in der Provinz Gānsù 甘肅 im Jahre 2006, im Bezirk Chángyuán 長垣 in der Provinz Hénán 河南 2007, im Bezirk Shùyáng 流陽 in der Provinz Jiāngsū 江蘇 2010 und neuerdings auch im Bezirk Wēi 威 in der Provinz Héběi 河北. Im Bezirk Wēi, der 900.000 Bewohner umfasst, schreiben die neuen Regeln vor, dass Eltern und Schwiegereltern aber auch Ehepartner und Kinder be-

fragt werden müssen und eine Beförderung nur ausgesprochen werden kann, wenn diese die kindliche Pietät bescheinigen. Sollten die Eltern es bevorzugen, sich nicht zu äußern, so wird auf die öffentliche Meinung rekurriert.¹⁰ Bisher konnten offenbar elf Beamte, die einer Beförderung entgegensahen, ihre kindliche Pietät nicht genügend nachweisen; ihnen blieb eine Beförderung aus diesem Grunde verwehrt.

Die Beförderungspraxis hat eine Debatte losgetreten, in der sich die unterschiedlichsten Stimmen zu Wort gemeldet haben. Qí Jǐnghǎi 齊景海, der Vorsitzende der Kommunistischen Partei des Bezirkes Wēi, begründet die Regeln mit seinem Glauben an den »alten konfuzianischen Lehrsatz, dass kindliche Pietät vor allen anderen Tugenden komme und dass eine Person, die sich nicht um ihre Eltern kümmerge, nicht mit öffentlichen Angelegenheiten betraut werden könne«.¹¹ Zugleich gibt er seiner Hoffnung Ausdruck, dass die neue Maßnah-

¹⁰ Die Lage, in die die Eltern hierbei versetzt werden, entbehrt nicht einer gewissen Ironie. In der mit Blick auf kindliche Pietät viel diskutierten Passage *Lúnǚ* 13:18 spricht sich Konfuzius ja nicht nur dafür aus, dass ein Sohn seinen einer Verfehlung schuldigen Vater decken soll (*zǐ wèi fù yǐn* 子為父隱), sondern dass auch ein Vater seinen Sohn ebenso decken soll (*fù wèi zǐ yǐn* 父為子隱). Die Ironie liegt nun darin, dass in den an *xiào* geknüpften Beförderungsregeln die Eltern nachgerade dazu aufgefordert werden, in einer Demonstration fehlender konfuzianischer Tugend ihrerseits die fehlende konfuzianische Tugend des Kindes zu bezeugen.

¹¹ »Filiäl piety stages controversial comeback in China's official-selection culture«, in *People's Daily*, 18.1.2011.

Der Vorsitzende der Kommunistischen Partei des Bezirkes Wei, begründet die Regeln mit seinem Glauben an den »alten konfuzianischen Lehrsatz, dass kindliche Pietät vor allen anderen Tugenden komme und dass eine Person, die sich nicht um ihre Eltern kümmerge, nicht mit öffentlichen Angelegenheiten betraut werden könne«.

⁹ »China appoints ›moral models‹ to improve citizens' moral standards«, in *People's Daily Online*, 19.9.2007, siehe: <http://english.people.com.cn/90001/90776/6266474.html> (26.8.2011).

me die Gesellschaft ermuntern werde, ältere Menschen mehr zu respektieren. Huáng Yúmíng 黃雲明, Professor für Ethik an der Universität Héběi und Autor auch von Schriften zu Mencius (Mèngzǐ, ca. 372–289) und zum Sòng-Míng Konfuzianismus, befürwortet die Betonung von kindlicher Pietät, zeigt sich aber zugleich besorgt, dass ein besserer Mechanismus gefunden werden müsse, um die Theorie in die Praxis umzusetzen. Während es Qí und Huáng beiden zu einem gewissen Grad an der konfuzianischen Tugend kindlicher Pietät gelegen zu sein scheint, schlägt Rèn Yǔlíng 任玉嶺, Ökonom und Berater des Staatsrates, einen ganz anderen Weg ein, wenn er meint, dass es grundsätzlich viel besser sei, die öffentliche Meinung bei Beamtenbeförderungen heranzuziehen, auch wenn es um den Erweis kindlicher Pietät ginge.¹² Bei Rèn ist nun keine Rede mehr davon, dass die öffentliche Meinung in der Beförderungspraxis im Bezirk Wēi erst dann zum Zuge kommen soll, wenn das nähere Umfeld der geprüften Person nicht willens ist, Auskunft zu geben.

Wie sollen diese Bemühungen, die Beförderung von Beamten an das Kriterium nachzuweisender kindlicher Pietät zu knüpfen, verstanden und bewertet werden? Geht es hier überhaupt in einem bedeutungsvollen Sinn um die *konfuzianische* Tugend kindlicher Pietät oder geht es nicht einfach um einen Anschluss an eine traditionelle Norm, deren

Normativität sich speist nicht aus der philosophischen Rechtfertigung, die ihr vielleicht aus konfuzianischer Warte gegeben werden könnte, sondern einfach aus der Tatsache, dass sie althergebracht ist? Auch dieser Unterschied, der zuweilen vielleicht nur schwierig festzustellen sein mag, wird in philosophischen Auseinandersetzungen häufig unterschlagen oder nur ungenau thematisiert. Laut Gān Chūnsōng 乾春松 – einem zeitgenössischen Konfuzianer, Professor für chinesische Philosophie an der Rénmín-Universität in Běijīng und Autoren einer Monographie zur Institutionalisierung des Konfuzianismus¹³ – bildet diese Beförderungspraxis die traditionellen chinesischen Werte gut ab (was ihn dazu veranlasst, im so ausgestalteten Verfahren eine besonders ausgezeichnete Rationalität zu erkennen). Interessanterweise spricht er in einem Kommentar zur Beförderungspraxis in der Stadt Jīnchāng von kindlicher Pietät an einer Stelle explizit als einem »konfuzianischen politischen Konzept«.¹⁴ Aber ist *xìào* in diesen Beförderungspraxen und in der VR China heute ein konfuzianisches Konzept? Ist es ein philosophisches, moralisches oder – wie Gān wohl meint – ein politisch-philosophisches Konzept? In welchem Sinn politisch? Wie verhält sich Konfuzianismus verstanden als Philosophie zur Politik in der VR China? Wie thematisieren politische Akteure, in der VR

12 »Filial piety stages controversial comeback in China's official-selection culture«, in: *People's Daily*, 18.1.2011; »Does filial piety make a good government official?«, in: *Chinafrica* 3, März 2011.

13 Gān Chūnsōng: *Zhìdù rúxué* (制度儒學), Shàng hǎi: Shàng hǎi Rénmín chūbǎnshè, 2006.

14 »Should filial piety be a gauge or test for official promotion?«, in: *Beijing Review* 49, Nr. 50, 14.12.2006 (meine Hervorhebung).

Aber ist die Tugend der kindlichen Pietät in diesen Beförderungspraxen und in der VR China heute ein konfuzianisches Konzept? Ist es ein philosophisches, moralisches oder ein politisch-philosophisches Konzept? In welchem Sinn politisch? Wie verhält sich Konfuzianismus verstanden als Philosophie zur Politik in der VR China?

China allen voran die Kommunistische Partei, wiederum den Konfuzianismus?

In diesem Aufsatz soll die Gemengelage von philosophischen und politischen Belangen mit Blick auf den im Vergleich zu kindlicher Pietät umfassenderen Begriff von »konfuzianischer Selbstkultivierung« (*rújiā xiūshēn* 儒家修身) aus verschiedenen Richtungen angegangen werden. Dazu muss aber vorerst eine Antwort auf die Frage gefunden werden, wie man denn angesichts dieser Gemengelage überhaupt sinnvoll von konfuzianischer Selbstkultivierung sprechen kann. Ich meine, eine solche Antwort für die Zwecke dieses Aufsatzes geben zu können. Danach werde ich zunächst konfuzianische Selbstkultivierung als Philosophem thematisieren, indem ich die für ein autoritativ-traditionelles Argument notwendige Textgrundlage ausweise und in der Folge einzelne Entwürfe vorstelle, die von Konfuzianern selbst vorgebracht worden sind und die in der VR China Resonanz finden. Anschließend werde ich konfuzianische Selbstkultivierung im Lichte einer klassischen Artikulation seitens der Kommunistischen Partei Chinas diskutieren und dies mit einem Blick in gegenwärtige Parteizeitschriften und Parteiforen im Internet ergänzen. In einer kurzen Schlussfolgerung sollen drei Unterbestimmtheiten festgehalten und hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Philosophie und Politik thematisiert werden.

METHODISCHE VORBEMERKUNG

Ein zweckdienlicher Zugang zum Thema konfuzianischer Selbstkultivierung in philosophi-

scher Absicht mag sich aus folgender Überlegung ergeben: Jede Auseinandersetzung mit »konfuzianischer Selbstkultivierung« scheint notwendigerweise auf einzelnen selektiven Appropriationen aus einem die Selektion je übersteigenden Verweisungszusammenhang zu fußen, der als solcher damit letztlich immer nur behauptet, nie aber umfassend ausgewiesen werden kann. Die Behauptung, dass ein umfassender Verweisungszusammenhang vorliege, wird mit dem Ausdruck »konfuzianische Selbstkultivierung« postuliert, und zwar (vorbehaltlich einer pleonastischen Verwendung) in einem doppelten Sinne. Zum einen wird damit ein *Konfuzianismus* behauptet, zu dem sich das Wort »Selbstkultivierung« einschränkend verhält – d.h. nebst konfuzianischer Selbstkultivierung wird auf etwas verwiesen, welches ebenfalls als konfuzianisch qualifiziert werden kann (z.B. auf konfuzianische Politik, konfuzianische Texte), welches sich je irgendwie zu konfuzianischer Selbstkultivierung verhält und welches eben nie vollständig ausgewiesen werden kann. Zum andern wird damit *Selbstkultivierung* als Thema postuliert, zu dem sich nun wiederum das Wort »konfuzianisch« einschränkend verhält – d.h. nebst konfuzianischer Selbstkultivierung wird eine wie auch immer geartete »nicht-konfuzianische« Selbstkultivierung behauptet (z.B. stoische Selbstkultivierung, daoistische Selbstkultivierung), für welche gleichermaßen ein Verweisungszusammenhang in Anschlag gebracht wird.

Es ist die notwendige Reduktion, die begrifflich durch diese zwei abgrenzenden Ver-

In diesem Aufsatz soll die Gemengelage von philosophischen und politischen Belangen mit Blick auf den im Vergleich zu kindlicher Pietät umfassenderen Begriff von »konfuzianischer Selbstkultivierung« aus verschiedenen Richtungen angegangen werden.

weisungszusammenhänge eingefordert wird, welche die Rede von konfuzianischer Selbstkultivierung als *einem* Philosophem in diesem Aufsatz zulassen soll. Die je verschieden vorgenommene selektive Appropriation wiederum ist, was die *Vielfalt* von Artikulationen begründet, die – und das ist der springende Punkt dieses vielleicht ungewöhnlichen Zugangs – über die begriffliche Abgrenzung hinaus keine Einheit, sondern eine Vielfalt an Verweisungszusammenhängen postuliert. Die verschiedenen Appropriationen unterscheiden sich demnach eben nicht nur in der jeweilig resultierenden Selektion, sondern vor allem auch in dem vermeintlich Ganzen, aus dem ausgewählt und welches als nur behauptetes Ganzes gerade nicht zur Artikulation gebracht wird. Wenn daher in diesem Aufsatz von konfuzianischer Selbstkultivierung als »Philosophem« die Rede ist, dann soll damit die Subsumption verschiedenster Verständnisse (Konfuzianismus als Religion, Philosophie, Weltanschauung, Ideologie, etc.), autoritativer Bezugspunkte (Welche Autoren? Welche Texte?) und pragmatischer Intentionen in einer Art und Weise vorgenommen werden, die den Rückschluss auf einen einheitlich positiv bestimmten Konfuzianismus und einen einheitlich positiv bestimmten Topos der Selbstkultivierung von vornherein mit einem Fragezeichen versieht.

Ein solch vorsichtiger Zugang scheint mir geboten, gerade wenn in diesem Aufsatz auch Artikulationen des Philosophems im Rahmen der Volksrepublik China vorgestellt und diskutiert werden sollen. Das Philosophem kon-

fuzianischer Selbstkultivierung wird in der Volksrepublik China derzeit von verschiedenster Seite her thematisiert und argumentativ verwendet in philosophischer wie politischer Hinsicht. Dabei steht konfuzianische Selbstkultivierung aber keineswegs im Zentrum der politischen Debatte. Dort, wo konfuzianische Selbstkultivierung politische Bedeutung entfaltet, spiegeln sich vielleicht die zentral geführten politischen Debatten in einem Mikrokosmos konkreter politischer Praxis, wie im Falle der in den eingangs erwähnten Beförderungspraxen. Diese subtilere politische Bedeutsamkeit soll mit dem Ausdruck »Politikum« angezeigt werden. Der vorliegende Aufsatz soll demnach im ausgeführten Sinne konfuzianische Selbstkultivierung als Philosophem und Politikum zum Gegenstand haben.

TEXTEVIDENZ UND INTERPRETATION KONFUZIANISCHER SELBSTKULTIVIERUNG

In den Artikulationen konfuzianischer Selbstkultivierung im Gegenwartskontext wird Selbstkultivierung nicht nur als Philosophem verhandelt, sondern sie wird zudem als *konfuzianisch* näher bestimmt, was argumentationstheoretisch oft einem Autoritätsargument gleichkommt (einem *argumentum ad verecundiam*, wie Locke es nannte).¹⁵ Dabei

¹⁵ Vgl. Chaim PERELMAN und Lucie OLBRECHTS-TYTECA: *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1969, S. 305–310; Douglas WALTON: *Informal Logic: A Pragmatic Approach*, 2. Aufl., Cambridge: Cambridge Uni-

Dort, wo konfuzianische Selbstkultivierung politische Bedeutung entfaltet, spiegeln sich vielleicht die zentral geführten politischen Debatten in einem Mikrokosmos konkreter politischer Praxis, wie im Falle der in den eingangs erwähnten Beförderungspraxen.

geht es darum, dass die Überzeugungskraft, die von dem Philosophem ausgeht, auch darin gründet, dass der Appell an die konfuzianische Tradition zu überzeugen vermag, ohne dass der eigentlich adressierte Inhalt des Appells dabei eine entscheidende Rolle spielt. Mit anderen Worten: Dass zum Beispiel Konfuzius (Kǒngzǐ, ca. 551–479) etwas gesagt hat, verleiht dem Gesagten bereits genügend Überzeugungskraft. Die Autorität, an die mit dem Wort »konfuzianisch« appelliert wird, ist die einer Texttradition oder einer anders verstandenen Tradition, die etwa eine Weltanschauung, eine Religion oder eine Philosophie tradiert, die wiederum oft als an eine Kultur, Zivilisation oder gar eine Nation geknüpft verstanden wird. Wird mit dem Philosophem »konfuzianische Selbstkultivierung« an eine Texttradition appelliert, so stellt sich die Frage, um welche traditionsstiftenden konfuzianischen Texte und um welche einschlägigen Textstellen es sich handelt und wie Selbstkultivierung darin terminologisch gefasst ist.¹⁶

Im Altchinesischen wird Selbstkultivierung in konfuzianischen Texten hauptsächlich in den zwei Ausdrücken *xiū shēn* 修身 (den Körper, die Person kultivieren) und *xiū jǐ* 修己 (sich kultivieren) zur Sprache gebracht,

¹⁶ Die Traditionsstiftung wird oft anhand vorkaiserzeitlicher Texte diskutiert, wobei die meisten dieser Texte in ihrer heute vorliegenden Form erst in der Han Dynastie nachgewiesen werden können und vielleicht erst dann als »konfuzianisch« verstanden wurden. Es ist aber unbestritten, dass wesentliche Textbestandteile aus vorkaiserlicher Zeit stammen.

wobei *xiū* 修 für sich genommen etwa »verschönern« oder »ausbessern« bedeuten kann.¹⁷ Im modernen Chinesisch wird zudem oft der Ausdruck *zìwǒ xiūyǎng* 自我修養 und für Kultivierung *xiūyǎng* 修養 oder *péiyǎng* 培養 verwendet. Philosophische Entwürfe, in denen konfuzianische Selbstkultivierung eine zentrale Stellung einnimmt, sind in der gegenwärtigen Volksrepublik zahlreich. Es fällt allerdings auf, dass viele Bezüge in diesen Entwürfen nicht auf die Textstellen gehen, in denen explizit von Selbstkultivierung im Sinne einer der oben erwähnten Ausdrücke die Rede ist, weshalb an dieser Stelle die Textevidenz kurz und grob dargelegt werden soll (d.h. weitgehend ohne Rücksicht auf semantische Entwicklungen auf der Ebene der Begrifflichkeit und ohne kontextuelle Einbettung der Textfragmente oder der Texte).

Wenn in Diskussionen konfuzianischer Selbstkultivierung als Philosophem ein expliziter Bezug vorliegt, dann wird oft eine Stelle im *Dàxué* (大學)¹⁸ angeführt, die wie

¹⁷ Bernhard KARLGREN: *Grammata Serica Recensa*, Taipei: SMC Publishing, 1996, S. 277.

¹⁸ Das *Dàxué* ist ein Kapitel aus den *Ritualaufzeichnungen* (*Lǐjì*), deren Entstehungsgeschichte unklar ist. Die *Lǐjì* wurden vermutlich in der Westlichen Handynastie zusammengestellt. Siehe: Michael NYLAN: *The Five »Confucian« Classics*, New Haven: Yale University Press, 2001, 175; Jeffrey K. RIEGEL: »Li chi 禮記«, in Michael Loewe (Hrsg.): *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley: The Society for the Study of Early China, 1993, 293–297. Ralf Moritz vermutet, dass das *Dàxué* im 3. oder 2. Jahrhundert v. Chr. verfasst worden sein dürfte. Siehe: Ralf MORITZ (Hrsg.): *Das Große Lernen (Daxue)*, Stuttgart: Reclam, 2003, 55.

Im Altchinesischen wird Selbstkultivierung in konfuzianischen Texten hauptsächlich in den zwei Ausdrücken »den Körper, die Person kultivieren« und als »sich kultivieren« zur Sprache gebracht.

folgt lautet: »Die Alten, welche die klare moralische Kraft überall unter dem Himmel zum Strahlen bringen wollten – sie ordneten zunächst ihren Staat. Um ihren Staat ordnen zu können, schufen sie zunächst Ordnung in ihrer Familie. Um in ihrer Familie Ordnung schaffen zu können – dazu entwickelten sie zunächst ihre eigene moralische Qualität [xiū qí shēn]. Um ihre eigene moralische Qualität entwickeln zu können, richteten sie zunächst ihr Herz [xīn] korrekt aus. Um ihr Herz korrekt ausrichten zu können, mussten zunächst ihre Absichten echt und aufrichtig sein. Um echte und aufrichtige Absichten erreichen zu können, mussten sie zunächst Einsicht gewinnen. Das Gewinnen von Einsicht – es besteht darin, dass man den Dingen auf den Grund geht [gé wù].«¹⁹ Selbstkultivierung ist hier als »Entwicklung einer eigenen moralischen Qualität« übersetzt und nimmt eine zentrale Stellung ein, was in der Folge verdeutlicht wird, wenn es heißt, dass alle Menschen – welchen gesellschaftlichen Rang sie auch immer innehaben mögen (zì tiān zǐ yǐ zhì yú shù rén 自天子以至於庶人) – Selbstkultivierung als die Wurzel von allem ansehen sollten (jiē yǐ xiū shēn wéi běn 皆以修身為本).²⁰

19 MORITZ: *Das Große Lernen*, S. 8: 古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。

20 *Ebd.*, S. 9. Eine kommentierende (vielleicht spätere, wie Zhū Xī 朱熹 [1130–1200] glaubte, von Zēngzǐ 曾子 [ca. 505–436] stammende) Stelle im *Dàxué* bestimmt Selbstkultivierung genauer: »Die eigene Qualität entwickeln – das hängt vom korrek-

Eine andere explizite Stelle, die oft angeführt wird, ist den *Lúnyǔ* (*Gesprächen des Konfuzius*) entnommen: »Zi-lu [Zǐ Lù 子路] fragte den Meister, was den Edlen [jūn zǐ] auszeichne. Konfuzius antwortete: »Der Edle erzieht sich selbst [xiū jǐ] zur gewissenhaften Erfüllung seiner Pflichten.« »Ist das alles?« sagte Zi-lu. »Er erzieht sich selbst, um anderen Menschen Ruhe und Frieden zu geben«, war die Antwort. Darauf Zi-lu wieder: »Und das ist alles?« Konfuzius setzte hinzu: »Er erzieht sich selbst, um dem Volk Ruhe und Frieden zu geben. Das aber war sogar für [die alten Kaiser] Yao und Shun schwierig.«²¹ Selbstkultivierung, von Moritz an dieser Stelle als »sich

ten Ausrichten des Herzens ab. Damit ist gemeint: Ist man voll Zorn und Hass, gewinnt das Herz nicht seine korrekte Ausrichtung; ist man voll Furcht und Angst, gewinnt das Herz nicht seine korrekte Ausrichtung; ist man in etwas vernarrt, gewinnt das Herz nicht seine korrekte Ausrichtung; ist man voll Kummer und Sorgen, gewinnt das Herz nicht seine korrekte Ausrichtung. Ist das Herz nicht dabei, so ist es, als schaut man, aber sieht nicht, lauscht man, aber hört nicht, isst man, aber kennt doch den Geschmack nicht. Das heißt: Die eigene moralische Qualität entwickeln – es hängt vom korrekten Ausrichten des Herzens ab.« Siehe: MORITZ: *Das Große Lernen*, S. 20: 所謂修身在正其心者：身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂修身在正其心。

21 Ralf MORITZ (Hrsg.): *Konfuzius: Gespräche (Lunyu)*, Stuttgart: Reclam, 1998, S. 97. *Lúnyǔ* 14:42: 子路問君子。子曰：「脩己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「脩己以安百姓。脩己以安百姓，堯舜其猶病諸！」.

»Um in ihrer Familie Ordnung schaffen zu können – dazu entwickelten sie zunächst ihre eigene moralische Qualität.«

Aus dem *Daxue*

selbst erziehen« übersetzt, wird hier mit der Figur des *jūn zǐ* in Verbindung gebracht, die oft im Sinne eines moralisch Edlen übersetzt wird, die aber möglicherweise auch politisch konnotiert ist.²²

Im *Zhōngyōng* (中庸) (Kap. 20), wo Selbstkultivierung ebenso in Verbindung mit dem *jūn zǐ* Verwendung findet (*jūn zǐ bù kě yǐ bù xiū shēn* 君子不可以不修身), ist der politische Kontext offen angezeigt, wird die Aufforderung, sich selbst zu kultivieren, doch als erster von neun Leitfäden (*jiǔ jīng* 九經) erwähnt, um alles unter dem Himmel, den Staat und die Familie (*tiān xià guó jiā* 天下國家) zu ordnen. Selbstkultivierung wird dabei die Wirkung zugeschrieben, *dào* zu etablieren (*xiū shēn zé dào lì* 修身則道立), und genauer bestimmt, insofern es »Fasten, Selbstreinigung und das Tragen feierlicher Gewänder sowie Konformität mit den Riten« (*zhāi míng shèng fú fēi lǐ bù dòng* 齋明盛服非禮不動) umfasse. James Legge (1815–1897) übersetzt die Stelle in diesem Sinne, aber auch etwas freier, wenn er von der Selbstkultivierung des Herrschers spricht (*the way for a ruler to cultivate his person*), was sich aus anderen Stellen freilich begründen lässt.²³ Hier, wie wohl auch im *Dà xué*, zielt die Rede von Selbstkultivierung vor

allem auf den Herrscher.²⁴ Auch im *Mèngzǐ* wird Selbstkultivierung im Herrscherkontext explizit thematisiert (7B:78), wenn es heißt, dass »Selbstkultivierung das Prinzip des *jūn zǐ* sei, dadurch aber gleichsam Frieden im Reich bewirkt werde« (*jūn zǐ zhī shǒu, xiū qí shēn ér tiān xià píng* 君子之守, 修其身而天下平). Auch im *Xúnzǐ* 荀子 schließlich findet sich eine solche Verwendung, zum Beispiel: »Auf die Frage, wie der Staat regiert werden soll, antwortete ich: Ich habe zwar etwas von Persönlichkeitsbildung [*xiū shēn*] gehört, nichts aber vom Regieren eines Staates. Ein Herrscher ist natürlich wie ein Modell, das Volk wie das Abbild davon; ist das Modell recht, dann ist auch das Abbild recht. Der Herrscher ist wie ein Bassin und das Volk wie das Wasser, das darin ist; hat das Bassin eine runde Form, dann auch das Wasser.«²⁵ An den anderen Stellen im *Xúnzǐ* wird Selbstkultivierung auch im Kontext von Herrscherfiguren (*Yáo* 堯 und *Yǔ* 禹, *Xúnzǐ* 2:2), von *jūn zǐ* (*Xúnzǐ* 28:8), und von *shì* 士 (*Xúnzǐ* 2:7) thematisiert.

Die oben erwähnte genauere Bestimmung von Selbstkultivierung im *Zhōngyōng* ist interessant, da ihr erster Teil (*qí míng shèng fú* 齊明盛服) an anderer Stelle im Text (Kap. 16)

»Auf die Frage, wie der Staat regiert werden soll, antwortete ich: Ich habe zwar etwas von Persönlichkeitsbildung gehört, nichts aber vom Regieren eines Staates.«

XUNZI

22 Robert H. Gassmann vertritt ausdrücklich die Auffassung, dass mit *jūn zǐ* vorrangig jemand im politischen Amt mit einem spezifischen Rang gemeint sei. Siehe: GASSMANN: *Verwandtschaft und Gesellschaft im alten China*, S.495–533.

23 James LEGGE: *Confucius: Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*, New York: Dover, 1971, S.410.

24 Erst mit Zhū Xī wird das *Dàxué* vorrangig als »Leitfaden für jedermann« begriffen, wobei die oben angeführte Stelle, die Selbstkultivierung allen Menschen anempfiehlt, als Grundlage für die Neuinterpretation gedient haben mag. Siehe: MORITZ: *Das Große Lernen*, S. 60.

25 Hermann Köster: Hsün-tzu, Kaldenkirchen: Steyler, 1967, S.156. *Xúnzǐ* 12.4: 請問為國? 曰聞修身, 未嘗聞為國也。君者儀也, 民者景也, 儀正而景正。君者槃也, 民者水也, 槃圓而水圓。

ebenfalls auftaucht, und es dort heißt, dass man dies, also »Fasten, Selbstreinigung und das Tragen feierlicher Gewänder«, der »Geister und Götter« (*guǐ shén* 鬼神) wegen tue, was aber ebenfalls die »Geister der verstorbenen Ahnen« meinen könnte. Hierbei wird nun vielleicht ein anderer Kontext angesprochen, der im *Zhōngyōng* insgesamt im Vergleich zu anderen Texten prominent ist und sich an Schriftzeichen wie *dé* 德, *chéng* 誠, *tiān* 天 und *mìng* 命 orientiert. Auch im *Mèngzǐ* findet sich eine explizite Erwähnung von Selbstkultivierung (7A:1) im Kontext von *xīn* 心, *xìng* 性, *tiān* und *mìng*. Zudem lässt sich ein weiteres Themenfeld an einer bereits erwähnten Stelle im *Xúnzǐ* angeben, welches von »der Regulation des Atems und der Pflege des Lebens« (*zhì qì yǎng shēng* 治氣養生) spricht und damit terminologisch vielleicht spätere populärere Übungspraxen antizipiert, auch wenn die Stelle im Text sich noch direkt auf Herrscherfiguren bezieht.

Weitere explizite Erwähnungen von *xiū shēn* oder *xiū jǐ* in Texten mit vorkaiserzeitlichen Bestandteilen, die aber seltener in exemplifizierender Absicht angeführt werden, finden sich etwa im *Lǐjì* an drei Stellen im Kontext der Riten²⁶, der Musik (nahe an der *Dàxué*-Stufenlogik: *xiū shēn jí jiā, píng jūn tiān xià* 修身及家, 平均天下),²⁷ und des Bogenschießens²⁸ oder an einer Stelle im *Xiàojīng* 孝經 im Kontext der Familie und der Ahnen eines

Himmelsohns (*tiān zǐ* 天子).²⁹ Auch im *Yìjīng* 易經 wird *xiū shēn* zweimal verwendet (bei den Hexagrammen *fù* 復 und *zhèn* 震). Insgesamt lässt sich festhalten, dass beide Ausdrücke nicht sehr häufig vorkommen (insbesondere nicht in den in vorkaiserlichen Zeiten und in der Han Dynastie wirkmächtigeren Texten wie dem *Shūjīng* (書經) oder dem *Shījīng* (詩經)), was insofern erstaunt, als dass Selbstkultivierung von vielen als zentrales Motiv des vorkaiserzeitlichen Konfuzianismus identifiziert wird.³⁰

So wird in der Forschungsliteratur ohne Weiteres von der Theorie der Selbstkultivierung bei Konfuzius oder bei Mencius gesprochen, obwohl der Ausdruck *xiū jǐ* im *Lúnǚ* nur gerade in einer (oben zitierten) Passage und im *Mèngzǐ* der Ausdruck *xiū shēn* nur in zwei Passagen auftaucht. Nimmt man beispielsweise die Monographie von Kwong-Loi Shun (*Xin Guǎnglái* 信廣來) zum *Mèngzǐ* zur Hand, so wird darin ein ganzes Kapitel dem Thema Selbstkultivierung gewidmet, ohne dass *xiū shēn* oder *xiū jǐ* auch nur einmal erwähnt werden.³¹ Die meisten Bezüge, welche die The-

29 Kapitel »Gǎn yìng« (感應).

30 Freilich soll nicht unerwähnt bleiben, dass in anderen, traditionell als *nicht-konfuzianisch* eingestuften Texten *xiū shēn* vergleichsweise oft vorkommt, z.B. im so überschriebenen 2. Kapitel des *Mòzǐ* (墨子) (das spät datiert und dessen Authentizität fraglich ist) oder im 39. Kapitel (»Fēi rú«, 非儒), aber auch wiederholt im *Zhuāngzǐ* (莊子), im *Wénzǐ* (文子), im *Hán fēizǐ* (韓非子), im *Guǎnzǐ* (管子), im *Huáinánzǐ* (淮南子) etc.

31 Kwong-Loi SHUN: *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press, 1997.

26 Kapitel »Qǔ lǐ 1« (曲禮上).

27 Kapitel »Yuè jì« (樂記).

28 Kapitel »Shè yì« (射義).

orie konfuzianischer Selbstkultivierung belegen sollen, führen zu Textstellen, in denen weder von *xiū shēn* noch von *xiū jǐ* explizit die Rede ist. Die Ausdrücke finden sich auch nicht im angehängten umfangreichen Glossar chinesischer Ausdrücke oder im Index der Monographie. Auch wenn Shun der Problematik emischer und etischer Begrifflichkeit im Studium antiken chinesischen Denkens eine sehr differenzierte und ausführliche Vorbemerkung mit zahlreichen Beispielen widmet, so wird das Wort »Selbstkultivierung« an keiner Stelle diesbezüglich thematisiert.

Ähnlich präsentiert sich das einführende Buch von Philip J. Ivanhoe mit dem Titel *Confucian Moral Self Cultivation*, welches in keinem seiner Kapitel *xiū jǐ* oder *xiū shēn* erwähnt (und keinen Verweis auf eine Passage enthält, in der die Ausdrücke vorkommen) und dazu weder das *Dàxué* noch das *Zhōngyōng* überhaupt diesbezüglich thematisiert. Bei Ivanhoe wird das Thema vor allem dadurch zusammengehalten, dass er Selbstkultivierung stark an *dé* 德 und an die Figur des *jūn zǐ* bindet, die er denn auch mit »kultiviertem Individuum« (*cultivated individual*) übersetzt (wodurch sogleich eine Vielzahl Passagen direkt von Selbstkultivierung handeln).³²

Mehrere Erklärungen lassen sich für diesen Befund anführen, die aber alle die Textevi-

denz mit einer interpretatorischen Leistung anreichern, die sich in ausgenommen starkem Masse von textexternen Elementen speist. Selbstkultivierung mag als Wort beispielsweise das auf den Punkt bringen, was als Begriff in verschiedenstem Vokabular in den Texten zum Ausdruck kommt. Shun spricht sich etwa in diesem Sinn aus, wenn er dafür plädiert, dass damit ein Text klarer dargestellt werden könne und implizite Verbindungen von Ideen im Text explizit gemacht werden können.³³ Methodisch bleibt die Frage allerdings im Raum, auf welcher Basis die textexterne Interpretation zustande kommt und welche Textbestandteile und welche Wortfelder den Begriff »Selbstkultivierung« etablieren. Es scheint also der Fall zu sein, dass die selektiven Appropriationen in Artikulationen konfuzianischer Selbstkultivierung nicht nur oder nicht vorrangig die Texte berühren, die argumentativ herangezogen werden, sondern vor allem auch die Textstellen, die als Textstellen zum Topos Selbstkultivierung *gedeutet* werden.

Der interpretatorische Deutungsraum, der damit eröffnet wird, erklärt und unterstreicht zum einen die Verschiedenheit der Artikulationen konfuzianischer Selbstkultivierung. Damit werden aber auch allerlei Deutungen möglich, die versuchen, das autoritativ-traditionelle Argument *konfuzianischer* Selbstkultivierung auf den vorkaiserzeitlichen Konfuzianismus auszudehnen, damit eine in dieser Betonung ungebrochene Tradition eine gesteigerte Überzeugungskraft entfalten kann.

32 Philip J. IVANHOE: *Confucian Moral Self Cultivation*, Indianapolis: Hackett, 2000, S. XIII. Interessant ist, dass Ivanhoe den Ausdruck in *Mèngzǐ* 2A:2, *bì yǒu shì yān* 必有事焉, mit »arbeite stets an der Selbstkultivierung« (*always work at self cultivation*) übersetzt. Siehe: ebd., S. 65.

33 SHUN: *Mencius and Early Chinese Thought*, S. 9.

Selbstkultivierung als zentrales und explizites Thema Sòng- und Míng-zeitlicher konfuzianischer Texte (welche zum Beispiel damit direkt auf daoistische und buddhistische Praxen der »Selbstkultivierung« reagierten) wird dabei gleichsam rückwärts auf vorkaiserzeitlichen Konfuzianismus projiziert. Das heißt freilich nicht, dass die Rede von konfuzianischer Selbstkultivierung in philosophischer Absicht haltlos ist; damit ist nur gesagt, dass einem Autoritätsargument angesichts der Textevidenz nicht ohne Weiteres Selbstkultivierung als Topos eines vorkaiserzeitlichen Konfuzianismus zugrunde gelegt werden kann. Autoritätsargumente scheinen insofern aus einem Graubereich zu schöpfen, im dem philosophische Zulässigkeit und unzulässiger Kunstgriff wie politisch legitime konservative Programmatik und manipulative Instrumentalisierung nahe beieinander liegen.

KONFUZIANISCHE SELBSTKULTIVIERUNG UND IHRE POLITISCHEN IMPLIKATIONEN

Artikulationen konfuzianischer Selbstkultivierung, die in der VR China Resonanz finden, unterscheiden sich nun nicht nur in ihren Bezugsrahmen (und unartikulierten Verweisungszusammenhängen), sondern vor allem auch in der philosophischen Ausrichtung und im philosophischen Anspruch, mit dem das Philosophem Verwendung findet. Nimmt man zum Beispiel die Schriften bekannter Neukonfuzianer wie Cheng Chung-ying 成中英 (Chéng Zhōngyīng) oder Tu Weiming 杜維明 (Dù Wéimíng) zur Hand, so unterschei-

den sich diese etwa darin, dass Cheng seine Diskussion konfuzianischer Selbstkultivierung mit Kant und dessen Ausführungen zum freien Willen sowie generell expliziter im Rahmen einer disziplinär verstandenen Philosophie in Verbindung bringt, während Tu eher und öfters konfuzianische Selbstkultivierung als Alternative zu anderen ethisch-religiösen Traditionen sowie im Rahmen eines weiteren, vor allem auch religiös gefassten Philosophieverständnisses thematisiert.³⁴

34 CHENG Chung-ying: »A Theory of Confucian Selfhood: Self-Cultivation and Free Will in Confucian Philosophy«, in: Kwong-loi Shun and David B. Wong (Hrsg.): *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, S. 124–147; siehe auch CHENG Chung-ying: »From Self-Cultivation to Philosophical Counselling« in *Journal of Chinese Philosophy* 23, 1996, S. 249: »Er [Konfuzius] ist eher ein philosophischer als ein religiöser Führer. Die konfuzianische Lehre der Selbstkultivierung zeigt denn auch, dass Menschen im Leben durch anderes als Religion angeleitet sein können...« und S. 250: »... können wir auch von daoistischen, neukonfuzianischen, (Hinayana oder Mahayana) buddhistischen, Chanbuddhistischen, auch Sokratischen, Platonischen oder Aristotelischen Programmen von Selbstkultivierung sprechen...«. Für Tu Weiming, siehe etwa die Aufsatzsammlungen: *Humanity and Self-Cultivation: Essays in Confucian Thought*, Boston: Cheng & Tsui, 1998 und *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*, Albany: State University of New York Press, 1985 sowie den Essay zum *Zhōngyōng*, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Albany: State University of New York Press, 1989. Der Bezug zu anderen ethisch-religiösen Traditionen findet sich etwa explizit in *Confucian Ethics Today: The Singapore Challenge*, Singapur: Federal Publications, 1984, S. 141: »Lernen Mensch zu sein ist selbstverständlich

Autoritätsargumente scheinen insofern aus einem Graubereich zu schöpfen, im dem philosophische Zulässigkeit und unzulässiger Kunstgriff wie politisch legitime konservative Programmatik und manipulative Instrumentalisierung nahe beieinander liegen.

Aber auch bei Cheng ist Selbstkultivierung letztlich axiologisch-praktisch und auch er sieht dies, im Kontrast zur modernen westlichen Philosophie, als bestimmendes Merkmal chinesischer philosophischer Tradition. »Philosophie im modernen Westen«, so Cheng, neigt zu »rein intellektuellen Diskursen auf der Basis von Logik und der Dialektik spekulativen Denkens«, zur »Sprachanalyse«, zum »Metapraktischen« und zum »Transzendentalen«. So werde Selbstkultivierung aus dem Bereich der Philosophie verdrängt und der Religion überlassen. Auch wenn Cheng Affinitäten zwischen chinesischen Traditionen der Selbstkultivierung und Elementen des Christentums und des Islams sieht, so unterscheiden sich diese dennoch grundlegend, insofern in diesen die angestrebte Kultivierung eher auf ein Anderes gerichtet sei (*other-cultivational*) als auf das Selbst (*self-cultivational*), z.B. auf die Kultivierung eines Glaubens an ein Dogma oder an einen Gott zur Erlösung der eigenen Seele. Während ein Prediger ein Dogma im Rahmen einer machtausübenden Institution lehre, so lehre der konfuzianische Lehrer seinen Schülern sein eigenes Verständnis und seine eigenen Einsichten in die Wahrheit und in die Weisheit in einem akademischen Umfeld ohne den Einfluss einer auf Macht basier-

ein hochkomplexer Prozess, bei dem es viele Wege gibt. Es gibt beispielsweise den christlichen Weg, den islamischen Weg, den buddhistischen Weg oder den hinduistischen Weg; wie es auch den konfuzianischen und den daoistischen Weg gibt. Der konfuzianische Weg ist daher nur einer unter vielen authentischen Optionen und Möglichkeiten, um zu lernen Mensch zu sein«.

ten Organisation.³⁵ Der Versuch, Selbstkultivierung entlang dieser Abgrenzung gegenüber Religion und Machtaspekten als Philosophem einer konfuzianischen Philosophie zu bestimmen, lässt Cheng eine weitverzweigte Metaphysik entwerfen, die er mit dem Adjektiv »onto-generativ« qualifiziert. Damit versucht er letztlich, der modernen westlichen Philosophie Selbstkultivierung als Philosophem gegenüberzustellen – im Sinne der Korrektur einer fehlgeleiteten Ausgrenzung aus der Philosophie eines aus seiner Sicht doch wesentlich philosophischen Topos.

Tu Weiming teilt vermutlich Chengs Befund weitgehend, was die moderne westliche Philosophie und ihre Ausgrenzung der Selbstkultivierung anbelangt. Aber bei ihm ist Philosophie, die den Namen verdient, immer schon religiös verfasst – und das Philosophem konfuzianischer Selbstkultivierung demnach ebenso. Selbstkultivierung bei Tu beruht auf einer »ethisch-religiösen« Einsicht in den grundlegend gemeinschaftlichen Kontext und das Zusammenwirken aller Dinge und Geschehnisse in der Welt und deren Bedeutsamkeit für den Einzelnen und führt zu einer »existentiellen Entscheidung« (*existential decision*), sich fortan ein Leben lang einer Selbstkultivierungspraxis zu verschreiben (wobei die Praxis sich nicht in vom Alltag getrennten Übungen niederschlägt, sondern ganz im Gegenteil der Alltag und das Leben insgesamt zur selbstkultivierenden Übungsfläche werden). Freilich hat man sich zuvor schon in densel-

Damit versucht Cheng letztlich, der modernen westlichen Philosophie Selbstkultivierung als Philosophem gegenüberzustellen – im Sinne der Korrektur einer fehlgeleiteten Ausgrenzung aus der Philosophie eines aus seiner Sicht doch wesentlich philosophischen Topos.

35 CHENG: »From Self-Cultivation to Philosophical Counselling«, S. 251–252.

ben Kontexten bewegt und sich in diesen auch schon in einem gewissen Sinne kultiviert; mit der bewussten Entscheidung zur konfuzianischen Selbstkultivierung verbindet sich eine auf der »ethisch-religiösen« Einsicht beruhende gesteigerte Bereitschaft bezüglich Konsequenz und Dauerhaftigkeit der Hingabe. Ungeachtet dieses neuen *commitment* wird in Tus Konzeption konfuzianischer Selbstkultivierung allerdings eine grundlegende und nicht einfach zu fassende, von Geburt an bestehende Zirkularität nicht aufgelöst, die darin besteht, dass man sich zwar schon kultiviert, aber auch zugleich kultivieren soll. Auch nach der existentiellen Entscheidung bleibt der Imperativ sich zu kultivieren gültig, sorgt etwa die Vielfalt und Dynamik gemeinschaftlicher Kontexte dafür, dass nie ein Endpunkt der Selbstkultivierung erreicht wird. Tu folgt der oben dargelegten Passage aus dem *Dàxué*, und gemeinschaftliches Engagement nimmt bei ihm folglich eine für Selbstkultivierung zentrale Stellung ein. Von diesem Blickwinkel her lassen sich nun Selbstkultivierung und Politik aufeinander beziehen; weit mehr: sie werden bei Tu als voneinander untrennbar bestimmt.³⁶

Bei Chengs wie bei Tus Artikulation konfuzianischer Selbstkultivierung fällt auf, dass sie zwar beide die politischen Implikationen anzeigen, die mit dem Philosophem einher-

gehen, diese aber nie detailliert ausbuchstabieren. Dies ist umso erstaunlicher, als dass etwa bei Tu wie angedeutet keine begriffliche Trennung von Ethik und Politik stattfindet und gemeinschaftliches, politisches Engagement letztlich die Konsequenz einer richtig verstandenen konfuzianischen Selbstkultivierung ist.³⁷ Es bleibt bei einer philosophischen Thematisierung konfuzianischer Selbstkultivierung als ethischem Projekt; die Seite der politischen Philosophie und der Politik im Allgemeinen ist nur implizit und nur in Umrissen formuliert.³⁸

Die einseitige Betonung des Konfuzianismus als ethischem Projekt und die Vernachlässigung des Konfuzianismus als politischem Projekt ist denn auch von gegenwärtigen Konfuzianern auf dem chinesischen Festland den Exponenten des Neukonfuzianismus (*xīn rújiā* 新儒家) bzw. des gegenwärtigen Neokonfuzianismus (*dāngdài xīn rújiā* 當代新儒家) – also Cheng, Tu, aber auch der Generation ihrer Vorgänger, namentlich Táng Jūnyì 唐君毅 (1909–1978) und Móu Zōngsān 牟宗三 (1909–1995) – vorgeworfen worden. Man hätte, so der Vorwurf, zu sehr nur auf die Di-

³⁶ Siehe für eine eingehende Darstellung und Diskussion: Ralph WEBER: »Konfuzianische Selbstkultivierung bei Tu Weiming«, in: Marcus Schmücker und Fabian Heubel (Hrsg.): *Dimensionen der Selbstkultivierung. Beiträge des Forums für Asiatische Philosophie*, Freiburg: Karl Albers Verlag, 2011 (im Erscheinen).

³⁷ Siehe: Tu: *Centrality and Commonality*, S. 50. Tu bestimmt das konfuzianische Politikverständnis entlang der in vielen Textstellen bezeugten Paronomasie von *zhèng* 政 (Politik, Regierung) und *zhèng* 正 (Richtigstellen), was sich etwa mittels *Lúnyǔ* 13:13 auf Selbstkultivierung beziehen lässt, wenn dort von *zhèng qí shēn* 正其身, dem Richtigstellen des Körpers oder der Person die Rede ist.

³⁸ Vgl. Ralph WEBER: *Confucianism in a Pluralistic World: The Political Philosophy of Tu Wei-ming*, Dissertation, Universität St. Gallen, 2007.

... bei Tu keine begriffliche Trennung von Ethik und Politik stattfindet und gemeinschaftliches, politisches Engagement letztlich die Konsequenz einer richtig verstandenen konfuzianischen Selbstkultivierung ist.

mension des *nèi shèng* 內聖 und zu wenig auf die Dimension des *wài wáng* 外王 geachtet. Der Vorwurf ist etwa von Jiǎng Qìng 蔣慶 vorgebracht worden: »Neukonfuzianer neigen dazu, alle sozio-politischen Probleme dem menschlichen Geist zuzuschreiben und sehen diese als eine Angelegenheit moralischen oder geistigen Glaubens. Sie meinen auch, dass es keine objektiven sozio-politischen Probleme unabhängig vom menschlichen subjektiven Bewusstsein gibt, weil diese Probleme allesamt subjektiv von Menschen geschaffen sind. Daher besteht ihre Lösung dieser Probleme in der tugendhaften Selbstkultivierung durch die Anstrengung des Einzelnen. Sie nehmen an, dass solange tugendhafte Selbstkultivierung erreicht wird, alle sozialen und politischen Probleme außerhalb des Geistes gelöst werden können. Überdies glauben Neukonfuzianer, dass tugendhafte Selbstkultivierung auf natürliche Weise ein geordnetes sozio-politisches System hervorbringe, und es gelingt ihnen daher nicht, die wichtige Rolle externer Regeln und Gesetze bei der Lösung verschiedener sozio-politischer Probleme außerhalb des individuellen Geistes in den Blick zu nehmen. Dies ist aber nicht in Übereinstimmung mit der Position des Konfuzius, der rituelle Praktiken für ihre unschätzbare Funktion hochachtet, eine angemessene soziale und politische Ordnung zu bewahren.«³⁹

39 JIANG Qìng: »From Mind Confucianism to Political Confucianism«, in Ruiqing Fan (Hrsg.): *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Dordrecht: Springer, 2011, S. 19–20 (meine Übersetzung aus dem Englischen). Siehe z.B. auch das erste Kapitel

Bei Jiǎng gewinnt Selbstkultivierung einen gänzlich anderen Stellenwert, der mit der im *Dàxué* dargelegten Stufenlogik bricht: »... es gibt verschiedene moralische Standards für *nèi shèng* und *wài wáng*. *Nèi shèng* bedeutet das Erreichen von Weisheit durch Kultivierung der Tugend. *Wài wáng* bedeutet die Befriedung der Welt durch funktionierende und königliche sozio-politische Institutionen. Im Gegensatz zu den Interpretationen gegenwärtiger Neukonfuzianer muss *nèi shèng* (innere Tugenden) nicht das Fundament von *wài wáng* oder der gesellschaftlichen Institutionen sein. *Wài wáng* (sozio-politische Institutionen) haben sozusagen ihre eigene ontologische Unabhängigkeit im Konfuzianismus.«⁴⁰

Jiǎng hat seinerseits einen Entwurf vorgelegt, wie die politischen Institutionen in der VR China reformiert werden könnten, in dem ein Dreikammermodell vorgesehen wäre: eine Kammer der Konfuzianer (*tōngrú yuàn* 通儒院), eine Kammer der Nation (*guó tǐ yuàn* 國體院) und eine Kammer des Volkes (*shù mín yuàn* 庶民院). Die Kammer der Konfuzianer würde konfuzianische Gelehrte versammeln, die teils mittels Volkswahl, teils mittels Nomination durch zivilgesellschaftliche und offizielle konfuzianische Institutionen bestellt würden. Dabei sollten politische Erfahrung sowie geprüftes Wissen über die kon-

von JIANG Qìng: *Zhèngzhì rúxué* (政治儒學): *Dāngdài rúxué de zhuǎnxiàng, tèzhì yǔ fāzhǎn* (當代儒學的轉向特質與發展), Běijīng: Sanlian, 2003, S. 11–57.

40 JIANG: »From Mind Confucianism to Political Confucianism«, S. 31 (meine Übersetzung aus dem Englischen).

Jiang hat seinerseits einen Entwurf vorgelegt, wie die politischen Institutionen in der VR China reformiert werden könnten, in dem ein Dreikammermodell vorgesehen wäre: eine Kammer der Konfuzianer, eine Kammer der Nation und eine Kammer des Volkes.

fuzianischen Klassiker (*sìshū wǔjīng* 四書五經) im Vordergrund stehen. Die Legitimation der Kammer ist denn auch die der »heiligen Schriften«. Die Kammer der Nation soll kulturelle Kontinuität garantieren und sich auf eine historische, traditionale Legitimität stützen. Bestellt würde die Kammer durch Religionsvertreter, etwa des Buddhismus, Daoismus, Islams, Christentums und eben auch des Konfuzianismus (der damit nicht nur als Religion qualifiziert ist, sondern auch unter den Religionen eine Sonderstellung genießt⁴¹), und durch Nachkommen großer Weiser und historischer Figuren. Ein direkter Nachkomme des Konfuzius soll denn auch die Kammer präsidieren. Die Volkskammer repräsentiert die Legitimation der »gewöhnlichen Leute« und würde direktdemokratisch nach Wahlkreisen bestellt.⁴² Nebst dieser Konfuzianisierung von oben (*shàngxíng lùxiàn* 上行路線) setzt Jiǎng auch auf eine Konfuzianisierung von unten (*xiàxíng lùxiàn* 下行路線), bei der Konfuzianismus etwa in den Familien und in Schulen wieder eine zentralere Rolle zukommen soll. Jiǎngs Vorschläge wurden in breiten

Kreisen kontrovers besprochen und kritisiert. Wie populär oder einflussreich die Ansichten von Jiǎng sind, kann kaum abgeschätzt werden. Es scheint aber der Fall zu sein, dass seine Kritik an den Neukonfuzianern und insbesondere an der Vernachlässigung der *wài wáng* Dimension bei einigen auf Zustimmung stößt.

Als Beispiel dafür möchte ich Zhāng Xiánglóng 張祥龍 anführen, der in seinem Buch *Sī xiǎng bìnnàn* (思想避難) (*Refugium des Denkens*), mitunter von Jiǎng ausgehend, einen eigenen Reformvorschlag formuliert hat.⁴³ Für Zhāng stellt sich die Ausgangslage folgendermaßen dar: »Die von den Konfuzianern in Hongkong, Taiwan und Übersee verfolgte Strategie, die die moralische Natur (die innere Heiligkeit) betont, geht mit westlicher Politik (Demokratie) und westlichem Wissen (Wissenschaft) konform, und eröffnet daher umso mehr ein »neues *wài wáng*« aus einer Kombination von chinesischen und westlichen Elementen; wäre das nicht intelligent und die gegenwärtigen Zeiten erkennend? Aber das Problem ist, dass diese Art der Strategie der »Selbstverneinung«⁴⁴ (in der Sprache Móu

»Die von den Konfuzianern in Hongkong, Taiwan und Übersee verfolgte Strategie, die die moralische Natur (die innere Heiligkeit) betont, geht mit westlicher Politik (Demokratie) und westlichem Wissen (Wissenschaft) konform, und eröffnet daher umso mehr ein »neues *wài wáng*« aus einer Kombination von chinesischen und westlichen Elementen;«

ZHANG Xianglong

41 Jiǎng möchte in seiner politischen Vision den Konfuzianismus zur Staatsreligion (*guójiào* 國教) erheben, einer Staatsideologie (*guójiā yìshíxíngtài* 國家意識形態), die etwa vom Status her einem Verfassungsprinzip (*xiànfǎxìng yuánzé* 憲法性原則) entsprechen solle.

42 Für einen kritischen Kommentar zu Jiǎngs Dreikammermodell, siehe Albert CHEN: »Three Political Confucianisms and Half a Century«, in: Ruiping Fan (Hrsg): *The Renaissance of Confucianism in Contemporary China*, Dordrecht: Springer, 2011, S. 206–212.

43 ZHĀNG Xiánglóng: *Sīxiǎng bìnnàn: quánqíhuà zhōng de Zhōngguó gǔdài zhélǐ* (思想避難: 全球化中的中國古代哲理), Běijīng: Běijīng Dàxué chūbǎn shè, 2007, 10–19 und 269–284.

44 Die Übersetzung von *zìwǒ kǎnxiàn* 自我坎陷 ist kompliziert, und der Ausdruck hat bei Móu Zōngsān wohl über sein Werk hinweg auch verschiedene Bedeutungen angenommen. Die Übersetzung als »Selbstverneinung« stützt sich auf Móus Ausführungen in: Móu Zōngsān: *Xiànxìàng yǔ wùzìshēn* (現象與物自身) (Phänomen und Ding an sich) in: *Móu Zōngsān xiānsheng quánjí* (牟宗三先生全集), vol. 21,

Zōngsāns) die Verwestlichung der Sozialpolitik und des Wissens befördert. Das Einzige, was erhalten bleibt, ist die Strategie einer Wiederbelebung des Konfuzianismus eines einzelnen Konfuzianers, der nur die moralische Selbstkultivierung seines Herzens und seiner Natur verfolgt. Und das ist genau ausreichend, um den Konfuzianismus ins Museum der Kulturgeschichte zu senden, um aus dem Konfuzianismus ein Objekt der Untersuchung eines Gelehrten zu machen und um ihn nach außen als Vorzeigobjekt hoch zu reden.«⁴⁵

Zhāng setzt sich jedoch in entscheidender Hinsicht von Jiǎng ab, indem er auf der Mesoebene (*zhōngxíng lùxiàn* 中行路線) ansetzt. Er fordert nichts weniger als kulturelle Schutz-zonen oder Sonderzonen für Konfuzianer (*Rú jiā wénhuà bǎohùqū* 儒家文化保護區, *Rújiā wénhuà tèqū* 儒家文化特區).⁴⁶ Mit der zwei-

ten Formulierung knüpft er terminologisch implizit an die Wirtschafts-sonderzonen an. Explizit hat er der Idee anhand verschiedener Analogien (mit Indianerreservaten, amischen Gemeinschaften und gar Panda Schutzparks) zusätzlich Bildlichkeit verliehen. Zhāngs Forderung nach kulturellen Sonderzonen für Konfuzianer als einzig realistischem Weg kann man wiederum unrealistisch oder anderweitig defizitär finden (so wurde ihm bspw. eine Verbannung des Konfuzianismus ins Museum vorgeworfen). Man kann den Vorschlag aber auch symptomatisch lesen, als Ausdruck eines Eingeständnisses, dass Zhāng im modernen China offenbar nicht die Moral und nicht die soziale Homogenität sieht, die eine Lebensform mit konfuzianischer Selbstkultivierung als zentralem Bestandteil erlauben würde.

... als Ausdruck eines Eingeständnisses, dass Zhang im modernen China offenbar nicht die Moral und nicht die soziale Homogenität sieht, die eine Lebensform mit konfuzianischer Selbstkultivierung als zentralem Bestandteil erlauben würde.

Taipei: Linking, 1975, S. 127–129.

45 ZHĀNG: *Sīxiǎng bìnàn*, S.275: 去採取港臺及海外新儒家的策略，即注重道德心性（內聖），順應西方的政治（民主）與知識（科學）形態，以更開出一個中西合璧的「新外王」，豈不更聰明和識時務得多？可是問題在於，這樣一種「自我坎陷」（牟宗三語）的策略，即將社會政治和知識加以西方化，只保留儒者個人的心性道德修養的復興儒家策略，恰足以將儒家送進文化歷史的博物館，成為學者研究的對象，對外標榜的談資而已。

46 ZHĀNG: *Sīxiǎng bìnàn*, S. 281. Der Vorschlag von konfuzianischen Kulturschutzzonen geht auf einen Aufsatz aus dem Jahr 2001 zurück, der in der 2007 Monographie wiederabgedruckt ist, siehe: ZHĀNG Xiánglóng: »Jiànlì rújiā wénhuà bǎohùqū de lǐyóu yǔ fāngshì« 建立儒家文化保護區的理由與方式, in: *Kē xué Zhōngguórén* (科學中國人), no. 10, 2001, S. 33–35.

CHINESISCHER MARXISMUS-LENINISMUS UND KONFUZIANISCHE SELBSTKULTIVIERUNG

Wenn Überseekonfuzianer wie Tu Weiming, Cheng Chung-ying und Liu Shu-hsien 劉述先 (Liú Shùxiān) den Konfuzianismus auf dem chinesischen Festland in den 1980er Jahren wieder populär gemacht hatten, dann wurde in der Folge von Gelehrten auf dem Festland selbst, etwa von Zhāng Dàinián 張岱年 (1909–2004), Tāng Yījiè 湯一介 oder Cài Fānglù 蔡方鹿, über die Vereinbarkeit von Konfuzianismus und Marxismus geschrieben und eine Reihe von Konferenzen und Workshops zu diesem Thema abgehalten, wie z.B. die akademische Tagung zu Marxismus und Konfuzianismus (*Mǎkèsīzhǔyì hé rúxué xuéshù*

yántǎohuì 馬克思主義和儒學學術研討會) im Jahr 1995, die gemeinsam von der Zentralen Parteischule (*Zhōngguó zhōngyāng dǎng xiào* 中國中央黨校) und der Chinesischen Konfuzius-Stiftung (*Zhōngguó Kǒngzǐ jījīnhuì* 中國孔子基金會) organisiert wurde.⁴⁷ Ein anderes Beispiel sind die zwei großangelegten fünfjährigen Forschungsprojekte unter der Leitung von Fāng Kèlì 方克立 zum Modernen Neukonfuzianismus (*xiàndài xīn rúxué* 現代新儒學), die unter einer explizit marxistischen Perspektive und Methode durchgeführt und mit Mitteln vom siebten und achten Fünfjahresplan für Philosophie und Sozialwissenschaften (1986–1990, 1991–1995) finanziert wurden.⁴⁸

Derweil in diesen konfuzianisch-marxistischen Kooperationen nun auch Selbstkultivierung artikuliert und in die politische Arena getragen wurde, hat die Politik ihrerseits weder den Konfuzianismus noch diesen spezifischen Topos erst seit kurzem entdeckt. Schon früh, im Jahre 1939, hatte etwa Liú Shào qí 劉少奇 (1898–1969), das spätere Staatsoberhaupt der VR China, in seinen Yánān'er Vorlesungen »Wie man ein guter Kommunist wird« (*lùn gòngchǎndǎngyuán de xiūyǎng* 論共產黨員的修養, buchst.: »Von der Selbstkultivierung kommunistischer Parteimitglieder«) Selbstkultivierung im Sinne des Marxismus-Leninismus interpretiert.⁴⁹ Es lohnt sich, Liús

Ausführungen nochmals kurz aufzugreifen, um eine Spannung anzuzeigen, die in gewisser Hinsicht bis heute in Auseinandersetzungen mit Konfuzianismus unter marxistisch-leninistischen Gesichtspunkten währt und die ich im Nachfolgenden anhand einzelner ausgewählter Dokumente im Kontext von Partei-Zeitschriften thematisieren möchte.⁵⁰

Ein guter Kommunist, so Liú, unterzieht sich einer Selbstkultivierung (*jìnxíng xiūyǎng* 進行修養), die in den Vorlesungen entlang einer »marxistisch-leninistischen Methode der Selbstkultivierung« (*Mǎkèsī Lièníngzhǔyì de xiūyǎng fāngfǎ* 馬克思列寧主義的修養方法) genauer spezifiziert wird. Er spricht da-

lierungen abweichende Fassungen vor, die zwischen 1939 und 1965 entstanden sind. Siehe dazu: Theodor BERGMANN, Ulrich MENZEL und Ursula MENZEL-FISCHER (Hrsg.): *Liu Shaoqi: Ausgewählte Schriften und Materialien*, Band 1, Stuttgart: Edition Cordeliers, 1982, S. 41–42. In einer ersten Phase, die vielleicht bis zum Beginn der Kulturrevolution andauerte, waren die chinesischen Kommunisten durchaus bemüht, nach der auf Stalin und Dimitrov zurückgehenden Doktrin der Anpassung des Marxismus-Leninismus an nationale Umstände dem Konfuzianismus eine tragende Rolle zuzuschreiben. Von Máo Zédōng 毛澤東 (1893–1976) ist etwa das oft zitierte Wort vom Oktober 1938 überliefert: »Wir müssen unsere Vergangenheit von Konfuzius bis Sun Yat-sen zusammenfassen und dieses wertvolle Vermächtnis übernehmen« (*Der Platz der Kommunistischen Partei Chinas im nationalen Krieg*).

⁵⁰ Für eine frühe Besprechung von Liús Schrift, die den historischen Kontext darstellt und den Text gekonnt auf seine konfuzianischen Bezüge hin seziert, siehe: David S. NIVISON: »Communist Ethics and Chinese Tradition« in: *The Journal of Asian Studies* 16, no. 1, 1956, S. 51–74.

Derweil in diesen konfuzianisch-marxistischen Kooperationen nun auch Selbstkultivierung artikuliert und in die politische Arena getragen wurde, hat die Politik ihrerseits weder den Konfuzianismus noch diesen spezifischen Topos erst seit kurzem entdeckt.

⁴⁷ Cf. John MAKEHAM: *Lost Soul: »Confucianism« in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Cambridge: Harvard University Press, 2008, S. 238–241.

⁴⁸ MAKEHAM: *Lost Soul*, S. 250–252.

⁴⁹ Vom Text liegen mehrere in gewissen Formu-

her auch von Selbstkultivierung in »proletarischer Ideologie« (*wúchǎnjiējí yìshí de xiūyǎng* 無產階級意識的修養), in der man sich von einem unreifen in einen reifen Revoluti-onär wandelt. Laut Liú bedeutet ideologische Selbstkultivierung, »dass jedes Parteimitglied die proletarische Ideologie benützen soll, um alle bei ihm vorhandenen nichtproletarischen Ideen zu bekämpfen; dass es die kommunistische Weltanschauung benützen soll, um alle bei ihm vorhandenen Spuren einer nichtkommunistischen Weltanschauung zu bekämpfen; dass es das Prinzip des Vorrangs der Interessen des Proletariats, des Volkes und der Partei benützen soll, um seinen Individualismus zu bekämpfen.«⁵¹

Nun hat Liús Text auch deswegen viel Be-rühmtheit erlangt, da er sein Argument für marxistisch-leninistische Selbstkultivierung anhand einer Vielzahl von expliziten Verweisen auf konfuzianische Texte (*Lúnyǔ*, *Mèngzǐ*, *Shījīng*, etc.) und mit terminologischen und thematischen Bezügen zu Wáng Yángmíng 王陽明 (z.B. *zhī xíng hé yī* 知行合一) und einzelnen Qīng-zeitlichen Philologen prä-sentiert. Im Licht des oben Ausgeführten ist dabei interessant, dass auch Liú keine expli-ziten Textstellen heranzieht, sondern sich auf Stellen bezieht, die zunächst als Stellen, die von Selbstkultivierung handeln, interpretiert werden müssen. Zu Beginn seines Textes zi-tiert er etwa die berühmte Passage aus *Lúnyǔ* 2:4: »Kong Qiu (Konfuzius) sagte: »Mit 15 war mein Geist dem Lernen zugeneigt. Mit 30

konnte ich selbständig denken. Mit 40 war ich nicht mehr in Verwirrung zu bringen. Mit 50 kannte ich den Ratschluss des Himmels. Mit 60 war mein Ohr auf die Wahrheit abgestimmt. Mit 70 kann ich jedem Herzenswunsch folgen, ohne die Regel zu überschreiten.« Der Philo-soph des Feudalismus bezog sich damit auf sei-nen eigenen Selbstvervollkommnungsprozess [*zìjǐ xiūjī de guòchéng*]; er betrachtete sich nicht als einen »Weisen« von Geburt an.⁵²

Nebst diesem interpretatorischen Aspekt zeigt die eben zitierte Passage auch die erwähn-te Spannung marxistisch-leninistischer Auseinandersetzungs mit konfuzianischen Texten an. Liú Shàoqí bezieht sich nicht nur oft und promi-nent auf konfuzianische Textstellen; die Be-zugnahme ist durchwegs positiv.⁵³ Teils wer-den die Textstellen gleichsam bruchlos in das übergreifende Argument für marxistisch-le-

Laut Liú bedeutet ideologische Selbstkultivierung, »dass jedes Parteimitglied die proletarische Ideologie benützen soll, um alle bei ihm vorhandenen nichtproletarischen Ideen zu bekämp-fen; dass es die kommunistische Weltanschauung benützen soll, um alle bei ihm vorhandenen Spuren einer nichtkommunistischen Weltanschauung zu bekämpfen; dass es das Prinzip des Vorrangs der Interessen des Proletariats, des Volkes und der Partei benützen soll, um seinen Individualismus zu bekämpfen.«

Liu Shaoqi

52 BERGMANN et al.: *Liu Shaoqi: Ausgewählte Schriften und Materialien*, S. 46–47: 孔子說：「吾十有五而誌於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」這個封建思想家在這裡所說的是他自己修養的過程，他並不承認自己是天生的「聖人」。

53 Beispielsweise folgt auf die zitierte Passage eine Referenz zu Menzius. Anschließend werden beide komparativ in Anschlag gebracht, wenn Liú schreibt, dass Kommunisten »umso mehr« (*gèng bixū* 更必須) als diese um Selbstkultivierung bemühen müssen angesichts ihrer historisch beispiellosen Mission, die Welt zu verändern. An einer anderen Stelle kommentiert Liú einen Ausspruch des Menzius mit den Worten: »Ich glaube, das ist nicht schlecht gesagt« und impliziert dabei eine Parallele zwischen den legendären weisen Königen Yao und Shun und Marx und Lenin. Vgl. BERGMANN et al.: *Liu Shaoqi: Ausgewählte Schriften und Materialien*, S. 51.

51 BERGMANN et al.: *Liu Shaoqi: Ausgewählte Schriften und Materialien*, S. 65.

ministische Selbstkultivierung eingeflochten.⁵⁴ Teils wird aber auch wie in der oben zitierten Passage ein Bruch signalisiert, wenn zwar positiv auf Konfuzius Bezug genommen wird, dieser aber gleichzeitig als »feudaler Denker« (*fēngjiàn sīxiǎngjiā* 封建思想家) taxiert wird. Die Spannung zwischen positiver Bezugnahme und negativer Taxierung wird von Liú erkannt und er versucht ihr zu begegnen, indem er frühere Praktiken der Selbstkultivierung als »idealistisch, formalistisch, abstrakt und von der gesellschaftlichen Praxis losgelöst« (*wéixīn de, xíngshì de, chōuxiàng de, tuōlì shèhuì shíjiànde* 唯心的, 形式的, 抽象的, 脫離社會實踐的) zurückweist. Für diese Qualifizierung führt er freilich keine Belegstellen an. Bezeichnenderweise wird, wie David Nivison festgehalten hat, auch kein Wort über die Betonung von Loyalität der Familie gegenüber, über die Ahnenkulte oder über die moralische Lücke zwischen *jūn zǐ* und dem Volk verloren.⁵⁵

54 So schreibt Liú über das wirklich selbstlose Parteimitglied als jemand, der die höchste kommunistische Moral und den größten revolutionären Mut besitze. Er, also diese Person, wird in Liús Ausführungen mit Zitaten von Fàn Zhōngyān 范仲淹 (989–1052) und aus dem *Mèngzǐ* und den *Lúnyǔ* beschrieben. Dabei ist bezüglich den letzteren interessant, dass dort die Zitate in den Referenztexten selbst den *jūn zǐ* beschreiben und im Lichte der eingangs thematisierten Beförderungspraxen bezüglich Fàn Zhōngyān, einem Sòng-zeitlichen Politiker und Schriftsteller, dass dieser für einen Vorschlag zur Beförderung von Beamten anhand Charakterkriterien just selbst in die Provinz zurückbeordert wurde. Vgl. BERGMANN et al.: *Liu Shaoqi: Ausgewählte Schriften und Materialien*, S. 75.

55 NIVISON: »Communist Ethics and Chinese Tradition«, S. 60.

Nun wurde seit der erwähnten Renaissance des Konfuzianismus auf dem chinesischen Festland auf allen administrativen und sozialen Ebenen aus konfuzianischen Texten zitiert, am Prominentesten wohl bei Wēn Jiābǎo 溫家寶 und Hú Jìntāo (*hé wéi guì* 和為貴, etc.), was in der Forschung gut dokumentiert ist.⁵⁶ Dabei handelt es sich aber nicht um eine konkrete Bezugnahme auf konfuzianische Selbstkultivierung; auch wenn in vielen Kampagnen und Dokumenten Themen verhandelt werden, die man analog zur beschriebenen Situation in Sachen Textevidenz interpretatorisch als von Selbstkultivierung handelnd verstehen könnte, etwa in der im Jahre 2001 losgetretenen »Kampagne zum Aufbau und der Implementierung bürgerlicher Moral« (*gōngmín dàodé jiànshè shíshī gāngyào* 公民道德建設實施綱

56 Auch wenn solche Bezüge frühere Wurzeln haben wie in der Rede von Gǔ Mù 谷牧 (1914–2009) aus dem Jahr 1989, der anlässlich des 2540. Geburtstag des Konfuzius bereits *hé* 和, Harmonie hervorgehoben hatte. Auch bei Jiāng Zémín 江澤民 sind solche Bezüge zu finden: In einer Ansprache vom 14. Mai 2000 mit dem Titel »Das ›dreifache Vertreten« ist das Fundament für den Aufbau der Partei, der Eckpfeiler für die Ausübung der Staatsgewalt und die Quelle seiner Stärke« zitierte Jiāng den Táng-zeitlichen Konfuzianer Hán Yù 韓愈 (768–824), notabene mit einer Passage, in der es heißt, dass die Gelehrtenbeamten von früher strikt mit sich selber, aber tolerant und großzügig mit anderen waren. Andernorts hat Jiāng auch das Thema der Kultivierung im impliziten Rückgriff auf Liú Shàoqí angesprochen und zwischen einem internen und einem externen Faktor der Kultivierung unterschieden. Vgl. JIANG Zemin: *On the »Three Represents«*, Běijīng: Foreign Languages Press, 2002, 33 und 54.

要). Teils wird Selbstkultivierung expliziter angesprochen, wie in den anhaltenden Diskursen rund um den Topos der »Qualität« (*sù zhì* 素質) des Bürgers.⁵⁷ Eine explizite und hauptsächlichliche Thematisierung konfuzianischer Selbstkultivierung findet sich hingegen in Parteizeitschriften und in Parteiforen auf dem Internet.

Dabei begegnet man dem Thema auf verschiedene Weise: Zum einen finden sich Artikel, die Gegenwartskonfuzianer ohne eine direkte Bezugnahme auf Parteibelange geschrieben haben, auf Parteiforen wieder. Guō Qíyǒng 郭齊勇 Artikel zur konfuzianischen Selbstkultivierung und zur Förderung öffentlicher Moral in der gegenwärtigen Gesellschaft wurde beispielsweise zunächst in der Zeitung *Guāngmíng Rìbào* (光明日報) (26.07.2011) abgedruckt und in der Folge vielerorts, etwa auch auf der Homepage von *Qiúshí* 求實, der Monatszeitschrift der KP Chinas, aufgeschaltet. Im Artikel wird Selbstkultivierung weitgehend im historischen Rückblick auf Cǎi Yuánpéi 蔡元培 (1868–1940) und nur gegen

Ende kurz mit Bezug auf die neueren Bemühungen zur Erziehung des Bürgers (*gōngmín jiàoyù* 公民教育) thematisiert. Dabei wird Konfuzianismus als Lebensweisheit und Lehre dargestellt, die anders als das Christentum Moral nicht aus einem transzendenten Äußeren beziehe, sondern aus dem Herzen und der Natur des Menschen, weshalb eine starke Betonung auf die Ausübung (*gōngfu* 工夫) der Selbstkultivierung gelegt werde.⁵⁸

Noch deutlicher ohne Bezug zu Parteibelangen ist ein früheres Dokument mit dem Titel »Der Sinn und die gegenwärtige Bedeutung der Theorie konfuzianischer Selbstkultivierung« (31.7.2009), das auf derselben Homepage aufgeschaltet wurde; Autor ist Chén Yīng 陳瑛, Forscher an der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften und Präsident der Chinesischen Ethikvereinigung.⁵⁹ Chen bespricht Selbstkultivierung mit Blick auf ihre Unerlässlichkeit, ihre Methoden, ihr Ziel und ihren Sinn. Selbstkultivierung wird als universelles Gebot bestimmt, dem jede Person nachkommen sollte. Dabei wird die Stelle im *Dàxué*, gemäß derer Selbstkultivierung vom Himmelssohn bis zum gemeinen Menschen als Wurzel von allem angesehen werden soll, argumentativ in Anschlag gebracht. Der Text

... finden sich Artikel, die Gegenwartskonfuzianer ohne eine direkte Bezugnahme auf Parteibelange geschrieben haben, auf Parteiforen wieder.

57 Für Literatur, welche die Verbindung zwischen *sùzhì* und konfuzianischer Selbstkultivierung explizit macht, siehe etwa: Andrew KIPNIS: »Neoliberalism Reified: Suzhi Discourse and Tropes of Neoliberalism in the People's Republic of China«, in *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13, no. 2, 2007, S. 383–400, besonders 394; Børge BAKKEN: *The Exemplary Society: Human Improvement, Social Control, and the Dangers of Modernity in China*, Oxford: Oxford University Press, 2000, passim. Für eine hilfreiche Übersicht, siehe: Tamara JACKA: »Cultivating Citizens: Suzhi (Quality) Discourse in the PRC« in: *positions: east asia cultures critique* 17, no. 3, 2009, S. 523–535.

58 Guō Qíyǒng: »*Rújiā xiūshēn chéng dé zhī jiào yú dāngdài shèhuì de gōngdé jiànshè*« (儒家修身成德之教與當代社會的公德建設), online: http://www.qstheory.cn/wz/jiangt/201107/t20110726_97405.htm (23.9.2011).

59 CHÉN Yīng: »*Rújiā xiūshēn lǐlùn de nèihán yǔ dāngdài yìyì*« (儒家修身理論的內涵與當代意義), online: http://www.qstheory.cn/wh/sxdl/200907/t20090731_8161.htm (23.9.2011).

endet emphatisch, indem konfuzianische Selbstkultivierung als »wichtige Ressource des Geistes« (*jīngshén de zhòngyào zīyuán* 精神的重要資源) mit Blick auf Patriotismus, Kollektivismus (*qúntǐ zhǔyì* 群體主義) und Sozialismus angepriesen wird.

Bei beiden Texten fällt auf, dass eine übliche wichtige Qualifizierung für konfuzianische Bezugnahmen in marxistischen Kontexten gänzlich fehlt. Weder wird methodologisch eine Abgrenzung zum Gegenstand vorgenommen – etwa entlang wohl etablierter Paradigmen, wie dass man Konfuzianismus im Sinne eines »kritischen Weiterführens« (*pīpàn jìchéng* 批判繼承) in den Gegenwartskontext einbringen müsse – noch werden die Bezugnahmen inhaltlich als von feudalistischen (*fēngjiàn* 封建) Denkern stammend angezeigt.⁶⁰ Aus dieser Perspektive lohnt sich ein Blick in die Parteizeitschriften und auf Autoren, die direkt im institutionellen Rahmen der Partei verortet sind. Wáng Jié 王傑 und Gù Jiànjun 顧建軍 etwa sind beide an der Parteschule des Zentralkomitees der KP Chinas beheimatet, und der hier interessierende Artikel ist in der von dieser Institution herausgegebenen Zeitschrift erschienen.⁶¹ Der Artikel ist übersichtlich strukturiert und folgt dem *Dàxué*, wobei für jeden Schritt dargelegt wird, dass es dabei im

60 Makeham präsentiert eine Zusammenstellung methodologischer Paradigmen, siehe: MAKEHAM: *Lost Soul*, S. 242–250.

61 WÁNG Jié und Gù Jiànjun: »Rújiā zhìguó fāng lüè duì gòujiàn héxié shèhuì de qǐshì« (儒家治國方略對構建和諧社會的啟示), in *Zhōnggòng zhōng yāng dǎngxiào xuébào* (中共中央黨校學報) 13, no. 2, 2009, S. 19–22.

Grunde genommen um Harmonie als konfuzianischem Kernthema geht (wobei *hé* 和, das im *Lǐjì* häufig vorkommt, gerade im *Dàxué* kein einziges Mal auftaucht). Erst in den zwei letzten Abschnitten wird an Wēn Jiābǎo und an Hú Jǐntāo angeknüpft und geschlussfolgert: »Man kann klar sehen, dass die Methode, ein Land zu regieren anhand des konfuzianischen ›Selbstkultivierens, Regels der Familie, Ordens des Staates und des Befriedens von allem unter dem Himmel«, und das Streben nach einer harmonischen historischen Tradition für die Errichtung der gegenwärtigen harmonischen Gesellschaft und harmonischen Welt wie schon zuvor eine Bedeutung als wichtige Referenz hat sowie einen realen Wert aufweist.«⁶² Interessant ist nun, dass Wáng und Gù zwar an zwei, drei Stellen durchaus den nach marxistischer Lesart feudalistischen Charakter des Konfuzianismus erwähnen, aber die dadurch erzeugte Spannung zwischen positiver Bezugnahme und negativer Qualifizierung mit keinem Wort aufzulösen versuchen.

DIE POLITIK DER CHINESISCHEN PHILOSOPHIE

Abschließend möchte ich die auf den ersten Blick sehr verschiedenen Richtungen, aus de-

62 WÁNG und Gù: »Rújiā zhìguó fāng lüè duì gòujiàn héxié shèhuì de qǐshì«, S.22: 可見，儒家修齊治平的治國模式，追求和諧的歷史傳統對於當今和諧社會，和諧世界的建設，仍具有重要的借鑒意義和現實價值。Der Ausdruck *xū qí zhì píng* 修齊治平 verweist in Kurzform auf die in der oben ausgeführten Stelle im *Dàxué* zentralen Termini *xū shēn* 修身, *qí jiā* 齊家, *zhì guó* 治國, *píng tiān xià* 平天下.

nen Selbstkultivierung hier in der eingangs dargelegten doppelten begrifflichen Reduktion als ein Thema behandelt wurde, gegenseitig aufeinander beziehen. Angesichts der lediglich konturhaften und exemplarischen Präsentation der für ein autoritativ-traditionelles Argument notwendigen Texteevidenz für konfuzianische Selbstkultivierung in vorkaiserlicher Zeit, nur einzelner philosophischer Artikulationen seitens von Gegenwartskonfuzianern und weniger ausgewählter Dokumente im Kontext der KP Chinas sollte es offensichtlich sein, dass die nachfolgenden Bemerkungen nicht anders als explorativ ausfallen können.

Insofern Gegenwartskonfuzianer und Akteure der KP Chinas beide gleichermaßen sich argumentativ auf die Figur einer konfuzianischen (oder in Parteidokumenten oft auch einfach chinesischen) Tradition berufen, ist es bemerkenswert, dass Selbstkultivierung dabei als ein Gebot für alle gefasst wird (es geht ja nicht zuletzt um die moralische Qualität des einzelnen Bürgers), auch wenn es in den vorkaiserlichen Dokumenten auf Herrscher oder Angehörige einer Beamtenelite zielte. Etwas polemisch ausgedrückt ergibt sich das Dilemma, dass entweder die Tradition einiges kürzer ausfällt, wenn eine solide textliche Evidenz für konfuzianische Selbstkultivierung den Traditionsbezug stützen soll, oder aber die Tradition sich gar nicht so gut als autoritatives Argument für die Selbstkultivierung eines jeden Menschen eignet. Natürlich darf nicht naiv sozusagen von einem als original bestimmbaren Traditions-kern ausgegangen werden, insofern mit der Bestimmung und

der Fortschreibung einer »Tradition« immer kreative Appropriationen und Hinzufügungen einhergehen. Meines Erachtens zeigt das, was ich mit Bezug auf über die Texteevidenz hinausgehende, notwendige Interpretation den eröffneten Deutungsraum genannt habe, wie solche Traditionsfortschreibungen konkret geschehen können. Freilich zeigt sich damit auch eine Unterbestimmtheit des Begriffes der Selbstkultivierung, die vielleicht die Scharnierstelle zwischen Selbstkultivierung als Philosophem und als Politikum zu bezeichnen vermag.

Insgesamt hat sich aus jeder eingekommenen Blickrichtung eine solche Unterbestimmtheit gezeigt: Nebst der Unterbestimmtheit, die sich aus dem Verhältnis vom autoritativ-traditionellem Argument einer hohen Bedeutung von Selbstkultivierung im Konfuzianismus zur schwachen, nur interpretatorisch kompensierten Texteevidenz ergibt, hat sich auch eine Unterbestimmtheit hinsichtlich der politischen Implikationen konfuzianischer Selbstkultivierung in philosophischen Artikulationen gezeigt sowie eine Unterbestimmtheit bezüglich der Spannung in Publikationsorganen der Partei zwischen positiver Bezugnahme auf Konfuzianismus und seiner weiterhin marxistisch-dogmatisch gültigen feudalistischen Qualifizierung. Natürlich sind diese drei Unterbestimmtheiten für diejenigen, die mit der jeweiligen Materie vertraut sind, keineswegs überraschend, und es finden sich leicht Erklärungen, die je nach Dokument und Akteur verschieden ausfallen dürften.

Insofern Gegenwartskonfuzianer und Akteure der KP Chinas beide gleichermaßen sich argumentativ auf die Figur einer konfuzianischen (oder in Parteidokumenten oft auch einfach chinesischen) Tradition berufen, ist es bemerkenswert, dass Selbstkultivierung dabei als ein Gebot für alle gefasst wird (es geht ja nicht zuletzt um die moralische Qualität des einzelnen Bürgers), auch wenn es in den vorkaiserlichen Dokumenten auf Herrscher oder Angehörige einer Beamtenelite zielte.

In diesem Aufsatz sollte die Komplexität der Gemengelage aus philosophischen, politischen und anderen Aspekten der Rede von konfuzianischer Selbstkultivierung in der gegenwärtigen VR China lediglich dargelegt werden. Als Fazit soll hier in Form einer These behauptet werden, dass eine Behandlung des Topos konfuzianischer Selbstkultivierung in philosophischer Absicht nicht nur in traditionell-autoritativen Argumenten mit Blick auf vorkaiserlichen Konfuzianismus an interpretatorische Grenzen stößt, sondern – vielleicht im Zusammenhang damit – auch an politische Grenzen gelangt, die nicht einer kritischen akademischen Diskussion entzogen sein dürfen. Anders formuliert: Konfuzianische Selbstkultivierung ist nicht nur ein Thema der chinesischen Philosophie, sondern auch ein Thema der chinesischen Politik. Insofern mag sich die Schnittstellenbeschäftigung mit

der »Politik chinesischer Philosophie« lohnen und als kritisches Instrument einer philosophischen Beschäftigung gar aufdrängen. Denn auch Entwürfe, die sich selbstqualifizierend als auf ein Philosophem bezogen verstehen, dürfen und sollten auf scheinbar außerphilosophische Aspekte hin durchleuchtet werden. Damit rücken nicht nur pragmatische Aspekte philosophischer Texte in den Vordergrund, sondern auch gesellschaftlich-politische Belange wie der normative Status konfuzianischer Topoi, sei es nun Selbstkultivierung oder kindliche Pietät. Wie Philosophie und Politik sich zueinander verhalten, kann wohl kaum übergreifend sinnvoll beantwortet werden, aber zweifellos stellt sich die Frage immer wieder – nicht zuletzt mit Blick auf und im Interesse derjenigen, welche sich der Thematik in ihrer philosophischen Dimension zuwenden.