

Freiheit und das *Dao des Zhong Yong* (*Zhong Yong zhi Dao* 中庸之道) – Eine Antwort auf die Kritik Hegels an Konfuzius

LI Jianjun

Freedom and the Dao of Zhong Yong: A Response to Hegel's Critique of Confucius

With this paper I try a discussion about the relationship between freedom and the *Dao of Zhong Yong* (*Zhong Yong zhi Dao* 中庸之道) as a response to Hegel's criticism of Confucius. Hegel's philosophy is centered on the thinking of freedom. According to him, the dialectical development of the consciousness of freedom is concretely embodied in the directed progress of world history. He has therefore graded the history of different peoples of the world in respect of the degree of freedom. Behind his philosophy of history and the history of philosophy lurks the everlasting tension between freedom and time. This makes up the background of his critique of Confucius. Confucius' way to freedom is characteristic of *Zhong Yong*, which is rooted in daily life, in the time. The Confucian comprehension of freedom on the way of *Zhong Yong* proves to be wisdom of dealing with the time.

„Konfuzius hat mir großen Eindruck gemacht. Ich wollte ihn nicht nur gegen die Banalisierung sogar seitens der meisten Sinologen schützen, sondern er war mir *für uns ergiebig*.“

Karl Jaspers¹

Einleitung

Mit dieser Arbeit werde ich auf die folgenschwere Kritik Hegels an Konfuzius eingehen und zu erklären versuchen, wie man den Geist des Konfuzianismus, der aus einer tiefen Lebenspraxis stammt und zur Lebensfreiheit führt, begreifen kann. Es besteht kein Zweifel an Hegels Größe und dem Tiefgang seines Denkens – umso erstaunlicher ist das hegelsche Missverständnis von Konfuzius, welcher die Freiheit des Menschen nicht weniger als Hegel begriffen und den menschlichen Weg dazu offengelegt hat.

1 Lotte Köhler, Hans Saner (Hrsg.): *Hannah Arendt / Karl Jaspers. Briefwechsel 1926–1969* (München, Zürich: Piper, 1985), S. 361. Hervorhebungen im Original.

Zunächst gebe ich ganz kurz die hegelsche Kritik an Konfuzius und seine diesbezüglichen Gründe wieder; anschließend beleuchte ich den historischen Hintergrund, um die tief in jedem Gedanken verwurzelte Spannung aufzeigen zu können – es ist die Spannung zwischen Freiheit und Geschichtlichkeit. Hegel selbst gibt zu, dass dies eine ewige Spannung in der Bewusstseinsbewegung ist, welche nicht ein für alle Mal aufgelöst werden kann. Die konkrete Freiheit im Leben, in der Zeit, bleibt immer ein quälendes Problem für Hegel. Gerade bezüglich dieses ewigen Sich-Herumtreibens in der Suche nach Freiheit ist das *Dao des Zhong Yong* (*Zhong Yong zhi Dao* 中庸之道) von Konfuzius von großer Bedeutung. Das *Dao des Zhong Yong* sehe ich als eine Antwort auf die Kritik von Hegel an Konfuzius und die Erläuterung dieses Gedankens bildet den Hauptteil des vorliegenden Textes.

Hegels Urteil über Konfuzius und sein Begriff von Freiheit

Der Begriff bzw. die Idee der Freiheit hat Hegels gesamtes philosophisches Denken durchzogen. Ich nehme sein Urteil über Konfuzius, der in der europäischen Aufklärung eine nicht unerhebliche Rolle gespielt hat, als einen aufschlussreichen Zugang einerseits zur Erläuterung des Freiheitsbegriffes bei Hegel und andererseits zum Begreifen der Kernlehre von Konfuzius in Form des *Dao des Zhong Yong*. Was Hegel an Konfuzius grundsätzlich bemängelt, ist das Fehlen des spekulativ begreifenden Denkens der Freiheit des Geistes. Konfuzius hingegen habe hinsichtlich der subtilen Zeitlichkeit des alltäglichen Lebens die konkrete, wahre Freiheit in Sittlichkeit² durch die unermüdliche *Kultivierung des leiblichen Selbst* (*xiushen* 修身) begriffen und ausdrücklich betont. Bei der folgenden aus der Perspektive des Dritten auszuführenden Auseinandersetzung zwischen Hegel und Konfuzius versuche ich, mit Konfuzius und Hegel zusammen auch die Freiheit selbst mitzudenken.

Hegels Urteil über Konfuzius

Was Hegel in Bezug auf die chinesische Philosophie im Allgemeinen gesagt hat, ist in der prägnanten Zusammenfassung von Young Kun Kim³ und in ei-

2 Mit *Sittlichkeit* meint Hegel die konkrete Freiheit in Familie, Staat und Gesellschaft, die eben auch der Inhalt der konfuzianischen Ethik ist.

3 Young Kun Kim: „Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy“, in: *Philosophy East and West* 28.2 (1978), S. 173–180.

ner detaillierten Analyse von Eun-Jeung Lee⁴ nachzulesen. In diesem kleinen Paper konzentriere ich mich nur auf das Urteil Hegels über Konfuzius. Seine Hauptmeinungen über Konfuzius hat Hegel jeweils in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, über die Philosophie der Religion* und *über die Geschichte der Philosophie* ausgedrückt. Mit den folgenden Zitaten aus den genannten drei Vorlesungen Hegels beginne ich, auf diesen Sachverhalt einzugehen.

Mit den Werken des Konfuzius sind wir nun auch näher bekannt geworden; ihm verdankt China die Redaktion der *Kings* [*jing* 經]; außerdem aber viele eigene Werke über Moral, die die Grundlage für die Lebensweise und das Betragen der Chinesen bilden. In dem Hauptwerk des Konfuzius, welches ins Englische übersetzt wurde, finden sich zwar richtige moralische Aussprüche, aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt.⁵

Konfuzius ist durchaus moralisch, kein spekulativer Philosoph. Der *Tien* [*tian* 天], diese allgemeine Naturmacht, welche Wirklichkeit durch die Gewalt des Kaisers ist, ist verbunden mit moralischem Zusammenhang, und diese moralische Seite hat Konfuzius vornehmlich ausgebildet.⁶

Wir haben die Unterredungen von Konfuzius mit seinen Schülern, es ist populäre Moral darin; diese finden wir allenthalben, in jedem Volke, und besser; es ist nichts Ausgezeichnetes. Konfuzius ist praktischer Weltweiser; spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei ihm, nur gute, tüchtige, moralische Lehren, worin wir aber nichts Besonderes gewinnen können. Ciceros *De officiis*, ein moralisches Predigtbuch, gibt uns mehr und Besseres als alle Bücher des Konfuzius [sic]. Aus seinen Originalwerken kann man das Urteil fällen, dass es für den Ruhm des Konfuzius besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.⁷

4 Eun-Jeung Lee: „Anti-Europa“ – *Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung. Eine ideengeschichtliche Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung* (Münster, Hamburg, London: LIT Verlag, 2003), S. 274–320.

5 Georg W. F. Hegel: *Werke 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), S. 170.

6 Georg W. F. Hegel: *Werke 16. Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), S. 328.

7 Georg W. F. Hegel: *Werke 18. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), S. 142f.

Aus diesen Zitaten können wir einiges ablesen. Erstens, dass Hegels Kritik sehr emotional gefärbt ist. Zweitens können wir das hegelsche Gefühl der Überlegenheit des entwickelten europäischen Geistes gegen andere Kulturen heute noch nachfühlen. Drittens wird deutlich, dass Konfuzius in Hegels Augen kein spekulativer Philosoph ist und seine Lehre durchweg eine moralische. Hegels Wahrnehmung des Konfuzius ergibt sich aus seinem Begriff der Freiheit, wie wir gleich sehen werden. Daher werde ich im Folgenden zuerst Hegels Idee der Freiheit skizzieren und versuchen, die unlösbare Spannung zwischen Freiheit und Zeitlichkeit, nämlich dem zeitlichen Dasein des Menschen, das das Geschichtsbewusstsein und die leibliche Existenz (Emotionen, Überlegenheitsgefühl usw.) betrifft, aufzulösen, bevor ich im Zusammenhang mit der Darstellung des *Dao des Zhong Yong* direkt auf die hegelsche Kritik an Konfuzius eingehe.

Hegels Begriff von Freiheit

Hinter Hegels Urteil über Konfuzius steht das gesamte System seiner Philosophie, das um die Idee der Freiheit kreist und letztendlich zum *absoluten Geist* (Kunst, Religion und Philosophie) gelangt. Im Gegensatz zur innerlichen Moralität als abstrakter Freiheit hat Hegel den Prozess der geistigen Befreiung (die konkrete Freiheit) in der Weltgeschichte gesehen, die in seinen Augen eigentlich der Erscheinungs- und Entfaltungsprozess des Geistes in Recht, Moralität und Sittlichkeit (Familie, Staat und Gesellschaft) ist.

Hinsichtlich frühzeitiger geistiger Aktivitäten in Indien, China und allgemein in der orientalischen Welt hat Hegel seine Kritik nicht nur gegen Konfuzius, sondern gegen die ganze orientalische Geisteswelt gerichtet, ohne dass er den unübersehbaren Unterschied zwischen den Kulturen z. B. Indiens und Chinas berücksichtigt hat, um die Kompliziertheit und Mannigfaltigkeit des menschlichen Lebens in seinen einzelnen Erscheinungen in seine relativ einfache Theorie der Geschichte integrieren zu können. Für Hegel ist die Geschichte im Grunde genommen die Geschichte des Geistes, weil sich der freie Geist im Verlauf der Geschichte entfaltet. Die ganze Weltgeschichte ist daher der Erscheinungs- und Entfaltungsprozess des Geistes. Demnach ist die Philosophie ein spezifisches Produkt einer bestimmten Entwicklungsphase der Geschichte.

„Die Geschichte der Philosophie fängt da an“, schreibt Hegel, „wo der Gedanke in seiner Freiheit zur Existenz kommt, wo er sich losreißt von seinem Versenktsein in die Natur, von seiner Einheit mit ihr, sich für sich konstituiert,

wo das Denken in sich geht und bei sich ist.“⁸ Für Hegel war dies erst in Griechenland der Fall, „in der orientalischen Welt kann aber von eigentlicher Philosophie nicht die Rede sein.“ Im Orient geht der Geist zwar auf, aber das Subjekt, die Individualität ist für Hegel hier noch nicht als Person, sondern als „untergehend im Objektiven bestimmt“: „Das Höchste, wozu ein solches Individuum kommen kann, ist die ewige Seligkeit, welche nur ein Versinken in dieser Substanz, ein Vergehen des Bewusstseins, also Vernichtung des Subjekts und somit des Unterschieds zwischen Substanz und Subjekt ist. Das höchste Verhältnis ist so die Bewußtlosigkeit.“⁹ Eigentlich hat Hegel hiermit hauptsächlich über seinen Eindruck von der indischen Geisteswelt gesprochen, obwohl *der Orient* als ein dienlicher Begriff in Hegels globaler Einstufung der Weltgeschichte und Philosophie undifferenziert gebraucht worden ist.

Vor diesem Hintergrund hängt nach Hegel alles in China „mit diesem Mangel eigentümlicher Innerlichkeit“ zusammen. Von den Chinesen sagt er: „Die Chinesen sind einem unendlichen Aberglauben ergeben; dieser beruht eben auf der Unselbständigkeit des Innern und setzt das Gegenteil von der Freiheit des Geistes voraus.“¹⁰ In Hegels Augen zeichnet sich das chinesische Volk dadurch aus, „daß alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst, entfernt ist.“¹¹

Dies sind die philosophischen Gründe Hegels für sein auffälliges Urteil über die gesamte chinesische Philosophie inklusive Konfuzius. Wir wissen nicht genau, wie viel und wie weit Hegel sich mit der orientalischen Philosophie beschäftigt hat, aber nach Eun-Jeung Lees Erschließung der Literaturen zu Hegels Zeit zu urteilen stand Hegel nicht nur eine umfangreiche, sondern auch eine qualitativ gute Materialsammlung in Bezug auf China und die chinesische Philosophie zur Verfügung.¹² Was Hegel an Konfuzius bemängelt, ist eben das, was bei Konfuzius am reichsten ist: die konkrete Freiheit aus und in der *Kultivierung des leiblichen Selbst*, die niemals abstrakt in inhaltslose Moralität gerät und immer das Verbundensein des zwischenmenschlichen Lebens berücksichtigt hat, das sich in Familie, Gesellschaft, Staat und *Tianxia* 天下 (unter dem Himmel, d. h. die ganze Menschenwelt betreffend) verkör-

8 Georg W. F. Hegel: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von J. Hoffmeister (Hamburg: Verlag Felix Meiner, 1940), S. 224.

9 Ebd., S. 227.

10 Hegel: *Werke 12*, S. 168.

11 Ebd., S. 173f.

12 Lee: „*Anti-Europa*“, S. 304.

pert, – also gerade die Seele des Konfuzianismus. Außer der von Konfuzius begriffenen Freiheit, dem beachtlichsten Punkt in der Lehre des Konfuzius, fehlt es hier aber auch nicht an der von Hegel gleichfalls erhobenen Innerlichkeit. Denn nach dem typisch chinesischen Universalismus können Innen und Außen im Allgemeinen niemals voneinander getrennt werden.

Anders als in der Versprachlichungsweise der westlichen Philosophie haben die großen Denker in China und Indien jeweils auf eigene Weise philosophiert. Hier zeigt sich ein anderes großes Thema hinsichtlich der Interkulturalität und der Begegnung mit dem Fremden, aber auch darauf kann ich hier nicht näher eingehen. Ebenso kann ich in der gebotenen Kürze hier auch nicht die hegelsche Missdeutung der gesamten chinesischen Philosophie erläutern. Die hegelsche Unwissenheit und Geringschätzung gegenüber Konfuzius ist aber auch bei Berücksichtigung dieser allgemeinen Missdeutung sehr irritierend und widerspricht eigentlich der Ernsthaftigkeit eines großen Philosophen. Wir müssen fragen: Wie ist Hegel mit solcher Sicherheit zu diesem diffamierenden Urteil gelangt? Ganz deutlich hat die europäische Geschichte der „Weltbeherrschung“ ihn hierbei am meisten motiviert. Daher möchte ich zunächst kurz auf das Rätsel der Geschichte eingehen, bevor ich mein Gegenargument vorbringe.

Freiheit und Geschichte

Geschichte als Thema der Philosophie zur Konkretisierung der Freiheit

Zur Konkretisierung der Freiheit des Geistes hat Hegel die Geschichte thematisiert. Die konkrete Entwicklung der Geschichte beschreibt die verschiedenen Stufen der Freiheit des Geistes. Den Zusammenhang zwischen der Entfaltung der geistigen Freiheit und dem Verlauf der Geschichte hat Hegel so erläutert:

Der Geist ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtsein, sondern als in sich allgemeiner, konkreter Geist. Diese konkrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sich-Erfassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung – eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in einem einzelnen Bewußtsein darstellt, sondern der als in dem Reichtum seiner Gestaltung, in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist. In dieser Entwicklung geschieht es daher, daß eine Form, eine Stufe der Idee in einem Volke zum Bewußtsein kommt, so daß *dieses* Volk und *diese* Zeit nur *diese*

Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet, die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem anderen Volke sich auf tut.¹³

Für die heutigen Menschen ist es ziemlich schwierig geworden, die Fortschreitung des Menschengeschlechts als das denkende Sich-Erfassen des in der Weltgeschichte sich darstellenden allgemeinen Geistes nachzuvollziehen. Natürlich passt es auch nicht, die These von der Fortschreitung lediglich im Hinblick auf die brutale Kriegsgeschichte in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts emotional zu kritisieren. Was mir an Hegels Auffassung der Geschichte allerdings sehr ergiebig scheint, ist ihr innerer Zusammenhang mit dem Begriff von Freiheit. Gerade darin können wir die Kernlehre jeweils von Konfuzius und von Hegel berühren und die Problematik der hegelschen Kritik an Konfuzius ersehen.

In Hegels Konkretisierung der Freiheit tauchen Worte wie Geschichte, Volk, Staat, allgemeiner Geist und allgemeiner Wille fast synonym auf. An den meisten Stellen durchdringen die Bedeutungen dieser Begriffe einander. In seiner Rede von konkreter Freiheit spricht Hegel die tief verwurzelte Spannung zwischen der individuellen Freiheit und der geistigen Befreiung in zwischenmenschlichen Verhältnissen an. Dahinter stehen die uralten Fragen: Was bedeutet ein Mensch? Wer bin ich? Um wessen Freiheit geht es hier? Wenn wir über die individuelle Freiheit sprechen, dann bleibt dies immer abstrakt, weil die Menschen eng miteinander verwoben sind. Dahingehend hat Hegel auch die kantische moralische Freiheit kritisiert und so stark wie möglich die Sittlichkeit (Familie, Gesellschaft, Staat) als wahre Freiheit betont.¹⁴ Wenn wir dennoch über den allgemeinen Geist sprechen, bleibt dies ebenfalls abstrakt in dem Sinne, dass er sich wie ein Gespenst jenseits der Erfahrung befindet. Geschichte, Volk und Staat sind im Grunde genommen nur Konstrukte: solche allgemeinen Gegenstände leiden niemals, leiden können nur

13 Hegel: *Werke* 18, S. 52. Hervorhebungen im Original.

14 „Die wahre Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Wille nicht subjektiven, d.i. eigensüchtigen, sondern allgemeinen Inhalt zu Zwecken hat.“ Georg W. F. Hegel: *Werke* 10. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), S. 288.

die konkreten einzelnen Menschen.¹⁵ Die von Hegel auf eine solche Weise behauptete Allgemeinheit des Geistes wirkt insofern entweder plump oder mystisch; der große Sprung vom einzelnen Bewusstsein zu dem eines Volkes geschieht hier auch zu plötzlich. Daher bleibt auch Hegels Einebnung der Unterschiede zwischen der konkreten, wahren Freiheit des Geistes eines individuellen Menschen und der kollektiv von außen her bestimmten Freiheit auf der politischen Ebene sehr fragwürdig.

Andererseits muss Hegel diese Spannung zwischen Einzelheit und Allgemeinheit zwangsläufig hinter sich gelassen haben, um zum absoluten Geist vorzustoßen. „Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität.“¹⁶ Nach Hegel ist der Geist *von Natur aus* frei. Die Erkenntnis der Freiheit des Geistes ist dessen Verwirklichung als der absolute Geist. Seinem Begriff nach ist der freie Geist „vollkommene Einheit des Subjektiven und Objektiven, der Form und des Inhalts, folglich absolute Totalität und somit unendlich, ewig.“¹⁷ In dem Sinne ist Hegels Philosophie sehr tief von der mystischen Erfahrung der Einheit der Wirklichkeit geprägt, wie sie in unterschiedlichen Religionen zum Ausdruck kommt. Das begreifende, spekulative Denken der Unendlichkeit bzw. der Freiheit des Geistes stimmt nach Hegel tatsächlich auch mit der Wahrheit in der Religion überein. Das Verhältnis der Philosophie zur Religion hat Hegel immer wieder thematisiert und stellt fest: „Worauf es ganz allein ankommt, ist der Unterschied der Formen des spekulativen Denkens von den Formen der Vorstellung und des reflektierenden Verstandes.“¹⁸ Er betont ausdrücklich,

15 Diese innere Spannung ist Hegel selbst völlig bewusst: „Zur Freiheit gehört einerseits das in sich selbst Allgemeine und Selbstständige, die allgemeinen Gesetze des Rechts, des Guten, Wahren usf., auf der anderen Seite stellen sich die Triebe des Menschen, die Empfindungen, die Neigungen, Leidenschaften und alles, was das konkrete Herz des Menschen als einzelnen in sich faßt. Auch dieser Gegensatz geht zum Kampfe, zum Widerspruche fort, und in diesem Streite entsteht dann alle Sehnsucht, der tiefste Schmerz, die Plage und Befriedigungslosigkeit überhaupt. [...] Die Philosophie denkt den Gegensatz [...] seiner durchgreifenden Allgemeinheit nach und geht auch zur Aufhebung desselben in gleich *allgemeiner* Weise fort; der Mensch aber in der Unmittelbarkeit des Lebens dringt auf eine unmittelbare Befriedigung.“ Georg W. F. Hegel: *Werke 13. Vorlesungen über die Ästhetik 1* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), S. 134f. Hervorhebungen im Original.

16 Hegel: *Werke 10*, S. 366.

17 Ebd., S. 232.

18 Ebd., S. 379.

„dass der Inhalt der Philosophie und der Religion derselbe ist. [...] Die Religion ist die Wahrheit für alle Menschen, der Glaube beruht auf dem Zeugnis des Geistes, der als zeugend der Geist im Menschen ist.“¹⁹ An jener Stelle dient die Erwähnung der Gleichheit des Inhalts der Philosophie mit dem der Religion zur Erklärung dessen, was er die *höchste Wahrheit* nennt. Die Wahrheit als solche „ist die Auflösung des höchsten Gegensatzes und Widerspruchs. In ihr hat der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit, von Geist und Natur, von Wissen und Gegenstand, Gesetz und Trieb, der Gegensatz und Widerspruch überhaupt, welche Form er auch annehmen möge, als Gegensatz und Widerspruch keine Geltung und Macht mehr.“²⁰ Deshalb ist es auch von Hegel begriffen, dass das Staatsleben als eine Wirklichkeit der Freiheit „dennoch ebensowohl wieder *einseitig* und abstrakt in sich selbst“ ist, denn der Mensch fühlt auch, „daß die Rechte und Verpflichtungen in diesen Gebieten und ihrer weltlichen und selbst wieder endlichen Weise des Daseins nicht ausreichend sind; daß sie in ihrer Objektivität wie in Beziehung auf das Subjekt noch einer höheren Bewährung und Sanktionierung bedürfen.“²¹ Nach Hegel können erst in der Region der höchsten Wahrheit alle Gegensätze und Widersprüche des Endlichen ihre *letzte Lösung* und kann erst hier die Freiheit ihre *volle Befriedigung* finden. Eine so von Religion inspirierte, nicht-dualistische und mystische Freiheit des wahren, an und für sich seienden Geistes transzendiert den verfänglichen Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt.

Hieran anknüpfend ist zu fragen, wie diese mystische Einheit der Wirklichkeit im Einklang mit der These vom *Fortschritt* der erschienenen und erscheinenden Geschichte der Völker steht. Hegel erklärt hierzu:

Die Menschen sind alle vernünftig; das Formelle dieser Vernünftigkeit ist, daß der Mensch frei ist; dies ist seine Natur. Doch ist bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und ist zum Teil noch vorhanden, und die Völker sind damit zufrieden. Der einzige Unterschied zwischen den afrikanischen und asiatischen Völkern und den Griechen, Römern und der modernen Zeit ist nur, daß diese wissen, es für sie ist, daß sie frei sind. Jene sind es auch, aber sie wissen es nicht, existieren nicht als frei.²²

Erstens: Hat die Einsicht der nicht-dualistischen Freiheit dennoch etwas mit dem Volk bzw. dem allgemeinen Geist zu tun? Die wiederhergestellte

19 Ebd., S. 379.

20 Hegel: *Werke* 13, S. 137f.

21 Ebd., S. 137.

22 Hegel: *Werke* 18, S. 40.

Unmittelbarkeit der Wahrheit im Unterschied zur natürlichen, tierischen Unmittelbarkeit kann nicht durch *das sittliche Leben* durchgängig vermittelt und beliebig erlangt werden. Die Sittlichkeit als bestimmtes kulturelles Phänomen spielt zwar zweifelsohne eine große Rolle bei der Entwicklung der Persönlichkeit und die jeweiligen Eigenschaften und Charakteristika verschiedener Kulturräume und Völker sind deutlich erfahrbar. Aber ist es bezüglich der höchsten Freiheit nicht so, dass man sich mit Bewusstheit von eigenen kulturellen Prägungen befreien kann? Auch für Hegel selbst ist die im Staat gesetzte und kulturell bedingte Freiheit einseitig, endlich und vermittelt. Die von Hegel erahnte absolute, nicht-dualistische Freiheit ist dagegen von einer völlig anderen Qualität und impliziert einen Durchbruch durch die Dualität des Bewusstseins und einen wahren und lebendigen Begriff des Geistes.

Zweitens: Nach der Theorie vom *Fortschritt der Geschichte* sollten die Menschen heute in den entwickelten Ländern, wo das Wort *Freiheit* bereits zum Klischee geworden ist, eigentlich mehr über Freiheit wissen und freier existieren als Konfuzius, Buddha, Sokrates, Jesus usw. Oder verkörpert sich der freie Geist in Form des allgemeinen Volksgeistes sprunghaft von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort? Es ist nicht zu übersehen, dass bis heute überall auf der Welt die faktische Unfreiheit des Geistes im Alltag existiert und dass selbst heute und gerade in hinsichtlich der politischen Freiheit hochentwickelten Staaten die zwischenmenschlichen Verhältnisse auch von der Faktizität gekennzeichnet sind, die sich in zahllosen Formen des Leidens und der Reibungen zwischen den Menschen ausdrückt. Der Befreiungsprozess ist zwar von Anfang an und immer schon angelegt in einer menschlichen Gesellschaft, die klein wie ein Kloster oder groß wie die globalisierte Welt sein kann, und jeder sich in der Zeit befreiende Mensch bedenkt nach wie vor seine Beziehungen zu sich selbst, zu den Anderen und zur Natur als unerlässliche Komponenten auf dem Weg zur Freiheit, aber die wahre Freiheit als existentielle Wirklichkeit hängt immer mit der konkreten Existenz eines Einzelnen zusammen. Wie kann man dann allgemein und abstrakt vom Volksgeist sprechen?

Das Durcheinander zwischen der höchsten, absoluten Freiheit und der politischen, relativen Freiheit hat Hegels Denken geprägt. Hegel betrachtet die Weltgeschichte im Hinblick auf die politische, relative Freiheit und diese Betrachtungsweise überzeugt ihn davon, dass Konfuzius und das konfuzianische China sich noch auf einer relativ niedrigen Entwicklungsstufe befinden sollten. In diesem Urteil wird das hegelsche Durcheinander hinsichtlich der rätselhaften Spannung zwischen Freiheit und Zeitlichkeit (das Leben in der

Zeit und die Erscheinung der menschlichen Geschichte) sowie zwischen Einzelheit (einzelnes Bewusstsein) und Allgemeinheit (allgemeiner Geist) deutlich. Konfuzius geht es eben um die Überwindung /Harmonisierung dieses theoretisch beinahe unlösbaren Widerspruchs durch die Kultivierung des leiblichen Selbst auf dem Weg des *Zhong Yong*, wie ich im Folgenden gleich darstellen werde. Hegel als einem hervorragenden Philosophen ist diese Spannung vollkommen bewusst. Weshalb konnte Hegels Denken dennoch diesen mythischen Parallelismus zwischen der fortgehenden Geschichte und der geistigen Freiheit annehmen? Den Einfluss der abendländischen Wahrnehmung der Zeit – insbesondere der Apokalyptik des Christentums und des Fortschritts-Mythos der Moderne – auf Hegel sollte man nicht ignorieren. Außerdem hat auch die faktische europäische Macht über andere Völker deutliche Spuren in der *Philosophie der Geschichte* Hegels hinterlassen.

Das Sich-Erheben Europas über andere Völker und das Zurücktreten Chinas in der Weltgeschichte haben einerseits Hegel motiviert und inspiriert, eine solche Betrachtung mit Betonung der europäischen Überlegenheit zu vollziehen, und andererseits hat derselbe starke Kontrast zwischen China und Europa die Menschen in China zutiefst beunruhigt. Wie Young Kun Kim am Ende seines Artikels *Hegel's Criticism of Chinese Philosophy* berichtet, wurde der Konfuzianismus seit der *Bewegung des Vierten Mai* 1919 in China sehr heftig kritisiert und missverstanden.²³ Die Menschen brauchten einen Sündenbock, um den damaligen chaotischen Zustand Chinas erklären zu können, aber auch heute stimmen viele der chinesischen Gelehrten diesbezüglich mit Hegel überein. Der Bezugspunkt dieser Kritik am Konfuzianismus war und ist eben die vermeintliche radikale Rückständigkeit chinesischer Gesellschaft, vor allem aber die Rückständigkeit der Wissenschaften und Ökonomie Chinas im Vergleich mit dem Westen. Hochinteressant ist, dass Hegel selbst zugesteht, dass China eigentlich wesentlich früher schon und sehr vielfältig große Beiträge zu den Wissenschaften geleistet hat: „Wenn wir von den chinesischen Wissenschaften sprechen, so tritt uns ein großer Ruf hinsichtlich der Ausbildung und des Altertums derselben entgegen.“²⁴ An dieser Stelle ist ganz deutlich zu sehen, dass Hegel von der zeitgenössischen chinesischen Rückständigkeit ermutigt wurde, wenn er China und chinesische Philosophie sodann ganz anders beurteilt, indem er fortfährt: „Indessen ist man jetzt von der hohen Meinung

23 Yong Kun Kim: „Hegel's Criticism of Chinese Philosophy“, S. 179.

24 Georg W. F. Hegel: *Philosophie der Weltgeschichte* (Leipzig: Verlag Felix Meiner, 1923), S. 311–322.

zurückgekommen, die man früher von ihnen hegte.“²⁵ Eun-Jeung Lee fasst dies folgendermaßen zusammen:

Das Bild Hegels von China und vom Konfuzianismus war ein Produkt seiner Zeit und ist deshalb nur in seinem historischen Kontext zu verstehen. Mit den politischen und industriellen Revolutionen in Europa hatte sich das Bewußtsein von der Überlegenheit der europäischen Zivilisation gegenüber den anderen Kulturen verallgemeinert. Hegel zweifelte in keinem Augenblick daran. Seine ausführliche Erklärung über die Rückständigkeit der Wissenschaft und Technik Chinas zeigt, wie stolz er auf die technischen und naturwissenschaftlichen Errungenschaften Europas war. Er orientierte sich stets an der europäischen Kultur und sie diente ihm bei seiner Beschäftigung mit China und seiner Philosophie als Maßstab. Dabei wird die von ihm gemeinte *Substantialität* der chinesischen Religion, Wissenschaft und Sittlichkeit [...] als das niedrigste Moment in der nacheinander folgenden Stufenreihe des dialektischen Entwicklungsprozesses angesehen.²⁶

Die im Zuge der kapitalistischen Expansion verstärkte Wahrnehmung einer Hierarchie der Kulturen hat das Denken vieler Philosophen angeregt und bestimmend beeinflusst. Dieser unübersehbare Hintergrund des Denkens zieht sich spätestens von Hegel über Karl Marx, Max Weber, Edmund Husserl usw. hindurch bis in die heutige Zeit.

In Anbetracht der verschiedenen Grade der Entwicklung von Kulturen, insbesondere angesichts *des Fortschritts Europas* im Vergleich zu Indien und China, sucht Hegel eine Erklärung im Geisteszustand der Chinesen: „Die Wissenschaften sind das direkte Interesse der Intelligenz, die sich in ihnen selbst einen Reichtum von Besitz verschafft. Es ist das Interesse, eine innere Welt zu haben, sich in sich zu befriedigen; und dieser Boden geht in China ganz ab“²⁷ und „es fehlt ihr [der Wissenschaft in China] der freie Boden der Innerlichkeit.“²⁸ Also geht es hier bezüglich der Wissenschaften um die *Innerlichkeit* (die Subjektivität, die Freiheit, die Selbstbestimmung usw.): „Die innere Unfreiheit, der Mangel an eigentümlicher Innerlichkeit ist auch das Kennzeichen der chinesischen Wissenschaft. Freie liberale Wissenschaft ist nicht vorhanden.“²⁹ Dies ist nur ein Beispiel dafür, wie Hegel seine Philoso-

25 Ebd., S. 322.

26 Lee: „*Anti-Europa*“, S. 310f.

27 Georg W. F. Hegel: *Philosophie der Weltgeschichte* (Leipzig: Verlag Felix Meiner, 1923), S. 311.

28 Ebd., S. 313.

29 Ebd., S. 311.

phie auf den konkreten Fall anwendet – oder auch umgekehrt. Insofern könnte man sich hier die Frage stellen: Hat Hegel tatsächlich die Geschichte philosophisch erklärt oder ist nicht vielmehr die Geschichte hier zu den Fußnoten von Hegels Philosophie geworden?

Zweifellos hat sich Hegels Denken stark von den Erscheinungen der Geschichte prägen lassen, insbesondere von dem radikalen ökonomischen und politischen Aufstieg Europas. Hegels Philosophie der Geschichte hat, durch die Vermittlung der Marxisten, die Wahrnehmung der modernen Chinesen von ihrer eigenen Geschichte zutiefst beeinflusst. Dies hatte die Herabsetzung und Zerstörung der traditionellen Kultur zur Folge, wobei Konfuzius zum Sündenbock wurde. Daraus ergibt sich eine relevante Frage: Welche Rolle spielt eigentlich der Machtanspruch im Denken der Freiheit, insbesondere angesichts der anderen Menschen und Länder? Auch heute sehen wir das Zusammenspiel zwischen Freiheit und Macht in der internationalen Politik. Aber wie bereits angedeutet, würde Hegel auch hier wieder in das Durcheinander zweier Freiheiten von verschiedenen Qualitäten geraten, wenn er wirklich so machtorientiert wäre. Der Machtanspruch bezieht sich immer auf die Anderen, und Hegel selbst hat in Bezug auf das tiefgreifende Herr-Knecht-Verhältnis erkannt, dass hinsichtlich der Idee der Freiheit auch der Machtinhaber die Freiheit des Geistes für sich noch nicht verwirklichen kann.

Die Problematik der Thematisierung des Zusammenhangs zwischen Freiheit und Geschichte

Bei Hegel gehen die Geschichte der Philosophie und die Philosophie der Geschichte Hand in Hand. Die These zu diesem Zusammenhang ist sehr einfach: Die menschliche Geschichte entwickelt sich teleologisch zur Entwicklung der Freiheit des Geistes hin. Es ist nicht notwendig und auch ganz unmöglich, diese These zu bejahen oder zu verneinen. Allerdings ist es interessant, danach zu fragen, welche Unklarheiten sich darin verstecken. Ist es die Unklarheit in dem Verhältnis zwischen einem Individuum und der Allgemeinheit? Um wessen Freiheit geht es hier? Und worin genau besteht eigentlich die Geschichte, wenn wir uns nicht von den vulgären Geschichtserzählungen ablenken lassen? Wenn man wirklich eine wahrhafte und totale Betrachtung der Geschichte haben wollte, müsste man alle Hindernisse und Grenzen des menschlichen Daseins überschreiten und zum Gott (bzw. nach Hegel dem ewigen absoluten Geist) werden. Die Möglichkeit einer Erleuchtung bzw. eines Erwachens im Sinne der religiösen Diskurse aus aller Welt kann man nicht pauschal

ausschließen. Dennoch enthält jede Rede davon stets ein unlösbares Paradox und die hierüber philosophierenden Menschen geraten in unendliche metaphysische Verstrickungen. Im *Dao des Zhong Yong* jedoch geht es vielmehr darum, die großen phantastischen Diskurse loszulassen und die Probleme hier und jetzt im konkret situierten Leben zu lösen.

Nachdem Marx die Geschichte, insbesondere hinsichtlich des Unterschieds zwischen Westen und Osten, im Gegensatz zu Hegel, aus der ökonomischen Existenz der Menschheit zu erklären versuchte, gab Max Weber eine religionssoziologische Auslegung.³⁰ Ich werde hier die verschiedenen Erklärungsmodelle nicht im Detail wiedergeben und möchte mit der kurzen Anführung lediglich aufzeigen, dass der Unterschied von Osten und Westen viele große Denker beunruhigt hat. In diesbezüglichen Diskussionen hat Hegel eine bahnbrechende und entscheidende Rolle gespielt. Als Kontrast skizziere ich im Folgenden die Gedanken des chinesischen Philosophen Liang Shuming 梁漱溟 (1893–1988), der das Zusammenspiel zwischen Geschichte und Geistesfreiheit ganz anders wahrgenommen hat als Hegel, um sodann zu der konfuzianischen Einsicht des *Dao des Zhong Yong* überzugehen.³¹

Angesichts der Herausforderungen aus dem Westen und der Problemfelder im chinesischen Lebensraum hat Liang Shuming das kulturelle Schicksal Chinas, mit Berücksichtigung des Westens und Indiens, lebenslang gründlich

30 Am Anfang der *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie Band 1* von Max Weber steht die von ihm lebenslang behandelte Fragestellung: „Universalgeschichtliche Probleme wird der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt unvermeidlicher- und berechtigterweise unter der Fragestellung behandeln: welche Verkettung von Umständen hat dazu geführt, daß gerade auf dem Boden des Okzidents, und nur hier, Kulturerscheinungen auftraten, welche doch – wie wenigstens wir uns gern vorstellen – in einer Entwicklungsrichtung von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen?“ Max Weber: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1963), S. 1. Die Betrachtung der Geschichte von Max Weber geht aus von und basiert auf einer Analyse des Kapitalismus. Den Zusammenhang z. B. zwischen der protestantischen Ethik, die sich als eine innerweltliche Askese auf die calvinistische und die ihr folgende puritanische Theologie von der Prädestination stützt und dem Geist des Kapitalismus hat Weber so formuliert: „Einer der konstitutiven Bestandteile des modernen kapitalistischen Geistes, nicht nur dieses, sondern der modernen Kultur: die rationale Lebensführung auf Grundlage der Berufsidee, ist [...] geboren aus dem Geist der christlichen Askese.“ (Ebd., S. 202).

31 Karl Jaspers Theorie der *Achsenzeit* würde die hier vertretene These ebenfalls stark untermauern; um aber den Rahmen nicht zu sehr auszuweiten, beziehe ich mich hier nicht darauf.

bedacht. Er liest das Charakteristikum des Geistes einer Kultur an der sichtbaren Leistung einer Kultur ab, wobei er die unterschiedlichen Gesichter der Kulturen als die jeweiligen Verkörperungen eines bestimmten Geistes wahrnimmt. In diesem Sinne steht Liang im Einklang mit Hegel. Aber die spannende Beziehung zwischen Geist und Geschichte interpretiert Liang Shuming ganz anders. Nach Hegel entwickelt die Geschichte sich in einer bestimmten Richtung, nämlich zur Verwirklichung des Geistes hin, wobei die Geschichte selbst die Qualität des Geistes beweist. China und Indien befinden sich für Hegel dementsprechend auf einer relativ primitiven Stufe. Nach Liang hingegen entsprechen die kulturellen Leistungen als äußerlicher Ausdruck des Geistes nur den zeitlich und geschichtlich bedingten Bedürfnissen im Leben, die zu den zu überwindenden Hauptproblemen der jeweiligen Kultur geworden sind. Bei der Frage nach der Verschiedenheit der Kulturen muss man nach Liang diesen bestimmten Bedürfnissen in den einzelnen Kulturräumen, die sich jeweils als Hauptprobleme der Gesellschaft ausdrücken, mehr Aufmerksamkeit schenken. Ohne ein bestimmtes Bedürfnis gibt es auch kein diesbezügliches Problem; ohne diesbezügliches Problem gibt es natürlich auch keine entsprechende kulturelle Entwicklung zur Lösung des bestimmten Problems, die als Leistung dieser Kultur angesehen werden kann. Aus den spezifischen Eigenschaften einer Kultur kann man spezifische Bemühungen ablesen, die vom Volk erbracht wurden, um seine spezifischen Probleme zu überwinden.³²

Meines Erachtens integriert Liangs Philosophie der Geschichte die Zeitlichkeit besser in den Begriff der Freiheit als die Hegels: Der leibliche Mensch lebt in der Zeit und alle Probleme sind zeitlich bedingt. Die Freiheit besteht eben darin, mit der Zeit Hand in Hand zu gehen (*yu shi xie xing* 與時偕行)³³ und die zeitlich bedingten Probleme zu lösen. Ist dies nicht konkrete Freiheit? Eine Philosophie der Geschichte ist eben eine Philosophie der Zeit und eine Philosophie der Zeit ist untrennbar von einer Philosophie der Freiheit. Im *Dao des Zhong Yong* geht es um die Freiheit inmitten der Zeit.

32 Siehe Liang Shuming 梁漱溟: *Dongxi wenhua ji qi zhexue* 東西文化及其哲學 (Beijing: Shangwu chubanshe, 1997).

33 Diese Redewendung stammt aus den Hexagrammen *Sun* 損 und *Yi* 益 im Buch *Zhouyi* 周易. Siehe *Zhouyi*, in: *Sishu Wujing* 四書五經 (Beijing: Beijing guji chubanshe, 1996), S. 294f.

Das Dao des Zhong Yong als Weg zur Freiheit

In gewissem Sinne kann man am *Dao des Zhong Yong* ein Grundmerkmal des chinesischen Denkens begreifen. *Zhong Yong* impliziert zuerst die Alltäglichkeit und den lebensnahen Charakter des Dao, was das Wort *Yong* ausdrückt: Das Dao ist untrennbar vom alltäglichen Leben.³⁴ Die Alltäglichkeit wird in der konfuzianischen Tradition als Zeitlichkeit begriffen. Bei dem Begriff *zhong* geht es im Grunde genommen um eine tiefgreifende Besinnung auf die Zeitlichkeit, die die Dynamik des Lebens und die Unerschöpflichkeit des Alltags betrifft. Wörtlich bedeutet *zhong* Mitte und kann sich, Zhu Xi 朱熹 zufolge, als *weder voreingenommen noch tendenziös, weder zuviel noch zu wenig* (*bupian buyi, wuguo buji* 不偏不倚, 無過不及) entfalten.³⁵ Aber diese Mitte hat nichts mit festgesetzten, toten Prinzipien zu tun. Erst im Zusammenhang mit *shi* 時 (Zeitlichkeit) betrachtet, kann die Subtilität des *zhong* ans Licht gebracht werden. *Zhong* impliziert einen sehr feinen Bewusstseinszustand vor der Entstehung der Emotionen bzw. vor der Verunreinigung des Bewusstseins durch die Emotionen. Das menschliche Leben in der Zeit bzw. im Alltag ist dennoch unvermeidlich dem Getroffensein, dem Angesprochensein und den daraus entstandenen Emotionen ausgesetzt. Das heißt, ein abstrakt ruhiger und die Zeit transzendierender Zustand des *zhong* ist unalltäglich und unmenschlich. Dahingegen wird eine dynamische Zurückbesinnung des zeitlichen Bewusstseins auf den Zustand des *zhong* als *he* 和 (Harmonie)

34 „Das Dao kann in keinem Augenblick [von uns] getrennt werden, sonst ist es kein Dao.“ 道也者，不可須臾離也，可離非道也。 *Zhongyong* 中庸, in: *Sishu Wujing*, S. 17. Die Implikation der Alltäglichkeit und des lebensnahen Charakters des Dao in dem Wort *yong* wird bestätigt durch die Redewendungen alltägliche Tugenden (*yong de* 庸德) und alltägliche Reden (*yong yan* 庸言) in demselben Text. Zhu Xis 朱熹 Kommentar stimmt dieser Interpretation zu (ebd., S. 21.). Andere implizite Bedeutungen des Wortes *yong* findet man u. a. in: Guo Qiyong 郭齊勇: *Zhongguo ruxue zhi jingshen* 中國儒學之精神 (Shanghai: Fudan daxue chubanshe, 2009), S. 226, 302.

35 Zhu Xi 朱熹: *Zhongyong zhangju* 中庸章句, in: *Sishu wujing*, S. 17.

bezeichnet.³⁶ Harmonisieren als eine subtile Weisheit, das *zhong* im alltäglichen Leben zu begreifen, hängt an einer tiefgreifenden Besinnung auf die Zeitlichkeit (*shizhong* 時中).³⁷ Die konfuzianische Tradition belegt eine besondere Empfindlichkeit für die Zeit. Deshalb wird der Konfuzianer auch *der Mensch der Zeit* genannt.³⁸ Und das Buch *Zhouyi* 周易 (*Yijing* 易經, *Buch der Wandlungen*), eine der allerersten klassischen konfuzianischen Schriften, ist in der Tat ein Weisheitsbuch über die Zeit. Meng Zi 孟子 sieht Konfuzius als *den Heiligen, der die Zeitlichkeit begriffen hat* (*sheng zhi shi zhe* 聖之時者).³⁹ Der Alltag ist da, wo alles sich ereignet und wo wir ihm verfallen oder uns befreien können. Ein Alltag, in dem unser Geist immer wieder herausgefordert, beunruhigt und daher leicht fremdbestimmt wird, deutet hin auf die Zeitlichkeit in einem subtilen Sinne. Als Antwort auf die Kritik von Hegel an Konfuzius zeigt sich das *Dao des Zhong Yong* als ein Weg zur Freiheit inmitten der Zeit.

Das Dao des Zhong Yong und die Lehre von Ren (Menschlichkeit)

Der chinesischen Philosophie fehlt es nach Hegels Meinung an Subjektivität, Innerlichkeit und Freiheit, bzw. an der dialektischen Bewegung im Geist. Dennoch kann man gerade im Gegenteil dazu die Vitalität der unermüdlischen Kultivierung des leiblichen Selbst in der Zeit im Konfuzianismus klar sehen. Die Freiheit und die Lebendigkeit eines jeden Individuums sind das

36 Die obige Explikation des Zusammenspiels zwischen *zhong* und *he* beruht auf dem folgenden Textabschnitt: 喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。 *Zhongyong*, in: *Sishu Wujing*, S. 17. Die Übersetzung von James Legge: „While there is no stirrings of pleasure, anger, sorrow, or joy, the mind may be said to be in the state of EQUILIBRIUM. When those feelings have been stirred, and they act in their due degree, there ensues what may be called the state of HARMONY. This EQUILIBRIUM is the great root from which grow all the human actings in the world, and this HARMONY is the universal path which they all should pursue. Let the states of equilibrium and harmony exist in perfection, and a happy order will prevail throughout heaven and earth, and all things will be nourished and flourish.“ James Legge (Übers.): *The Doctrine of the Mean (The Chinese Classics*, Bd. 1, Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960), S. 384f.

37 君子之中庸也，君子而時中。 *Zhongyong*, in: *Sishu Wujing*, S. 18. „The superior man [exemplifies] the Mean because, as a superior man, he can maintain the Mean at any time.“ Wing-tsit Chan: *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1969), S. 98f.

38 Guo Qiyong: *Ruxue Jingshen*, S. 1.

39 *Mengzi* 孟子, in: *Sishu Wujing*, S. 202.

Kernthema des Konfuzianismus. Demnach konkretisiert sich das *Dao des Zhong Yong* als das sich Befreien in der Zeit bzw. im Alltag. Sich befreien in der Zeit als eine Weisheit des *zhong he* 中和 (Harmonisierung bzw. Balancierung nach dem zeitlichen Prinzip) verwirklicht sich in der Entwicklung der Menschlichkeit. *Zhi zhong he* 致中和 (das *zhong he* verwirklichen)⁴⁰ geht Hand in Hand mit *wei ren* 為仁 (die Menschlichkeit entwickeln), das sich als *xiu shen* 修身 (Kultivierung des leiblichen Selbst) ausdrückt. Der innere Zusammenhang zwischen dem *Dao des Zhong Yong* und der Lehre von *Ren* ist im Folgenden zu erläutern.

Ein Mensch lebt immer in bestimmten Beziehungen, von denen es hauptsächlich drei Sorten gibt, nämlich, die Beziehung zur Natur, die Beziehung zu anderen Menschen und die Beziehung zu sich selbst. Im konkreten Leben befinden wir uns in einem komplizierten Beziehungsnetz. Beziehungen bedeuten einerseits Verbindungen: Wir sind unvermeidlich mit zahllosen Dingen und Menschen – bewusst oder unbewusst, intensiv oder locker – verbunden. Andererseits implizieren Beziehungen die unaufhebbare Situiertheit des menschlichen Seins. Das ist das Leben in Zeit und Raum, in der Geschichte, mit bestimmten Horizonten und Gesichtspunkten. Was Hegel am tiefsten gequält hat, ist eben diese ewige Spannung zwischen geistiger Freiheit und geschichtlichem Leben – genau das bildet die dialektische Bewegung aus. Die von Hegel immer wieder beschworene konkrete Freiheit kann nur in der Geschichte verwirklicht werden, aber die in Geschichte situierte Freiheit wird sofort aufgehoben. Das ist eben das Leben – Konfuzius hatte diesen Punkt begriffen. Angesichts eines strömenden Flusses hat er einmal gesagt: „Das Vergehende vergeht eben so, Tag und Nacht unaufhörlich!“⁴¹ Das Kernthema des von ihm kommentierten *Zhouyi* befasst sich gleichfalls damit, wie die Menschen die Vitalität bzw. die Freiheit des Geistes im Angesicht der unaufhaltsamen Vergänglichkeit und der Unbegreiflichkeit der Dinge fördern können.⁴² Kurz gesagt: Mit der Erkenntnis des Verbundenseins (das impli-

40 Siehe Fußnote 36, S. 31.

41 子在川上曰：逝者如斯夫，不舍晝夜！*Lunyu* 論語，in: *Sishu Wujing*, S. 76. Die Übersetzung von Richard Wilhelm lautet: „Der Meister stand an einem Fluß und sprach: So fließt alles dahin, wie dieser Fluß, ohne Aufhalten, Tag und Nacht.“ Richard Wilhelm (Übers.): *Gespräche* (Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1955), S. 102.

42 天行健，君子以自強不息！*Zhouyi*，in: *Sishu Wujing*, S.260. Die Übersetzung von R. Wilhelm: „Des Himmels Bewegung ist kraftvoll. So macht der Edle sich stark und unermüdlich.“ Richard Wilhelm (Übers.): *Das Buch der Wandlungen*, (Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag, 1970), S. 27.

ziert Leben, Geschichte und ewige subtile Dynamik in Geist und Beziehungen – das ist auch die Voraussetzung der hegelschen Dialektik) fängt hier die konkrete Freiheit erst an.

Ein leiblicher Mensch kann sich nicht aus dem Verbundensein lösen. Grundsätzlich kann er die zeitlich und räumlich unendlichen Beziehungen nicht einseitig verändern, obwohl die Menschen oberflächlich viele große Veränderungen durchführen können, zum Beispiel die Demokratisierung als Umgestaltung der Gesellschaft und die Technisierung als Umsetzung der Wissenschaften, die auf die Erschließung der Natur hinauslaufen. Aber das Verbundensein der Menschen mit der Natur, mit anderen Menschen und mit sich selbst ist nicht aufzuheben. Leben in Verbundenheit bedeutet, dass die Freiheit des Lebens darin liegt, dieses *transzendente* Verbundensein zu erkennen und in die Idee der Freiheit zu integrieren.⁴³ Die wirklich konkrete Freiheit eines Menschen ist nur darin zu verwirklichen, dass er sich selbst unermüdlich kultiviert. Konfuzius hat die Idee der *Kultivierung des leiblichen Selbst* am tiefsten in die chinesische Kultur eingepflanzt. Die Freiheit in der Selbstkultivierung ist darin zu sehen, dass jedermann seine eigene Wahrnehmung in die ursprüngliche Harmonie zurückziehen, die Qualität der eigenen individuellen Existenz durch die Selbstkultivierung in Einklang mit dem Ganzen bringen und daher das Leben in jedem Augenblick intensiv leben und genießen kann. Freiheit von einer solchen Art hat nichts mit der von Hegel bemängelten abstrakten Moralität zu tun. Und die Konfuzianer sind auch nicht die gleichfalls von ihm bemängelten Stoiker, die unbewegt bleiben und auch nichts bewegen können. Denn die ideale Persönlichkeit der Konfuzianer ist die des „Inner Sage and Outer King“ (*nei sheng wai wang* 內聖外王). „Most Chinese philosophic schools have taught the same way of what is called the *Inner Sage and Outer King*. The inner Sage is a person who has established virtue in himself; the Outer King is one who has accomplished great deeds in the world. The highest idea for a man is at once to possess the virtue of a Sage and the accomplishment of a ruler, and so become what is called a Sa-

43 Was für eine Gesellschaft war das alte China? Meines Erachtens muss man dieses Thema so ernst wie möglich nehmen, um eine heuristische Perspektive auf die Geschichte herauszuarbeiten. Sicherlich war das alte China nicht einfach despotisch, wie Hegel, Marx und die chinesische kommunistische Partei es wahrgenommen haben. Es war nicht wie der Westen heute demokratisch, aber es war auch nicht brutal undemokratisch. Mein Exkurs hier soll lediglich verdeutlichen, dass es einer anderen Sichtweise als der hegelsch-marxsschen bedarf, um die Geschichte neu zu sehen.

ge-King, or what Plato would term the Philosopher-King.⁴⁴ Insofern geht es bei der Selbstkultivierung, die Gewicht auf den alltäglichen Umgang mit den Anderen, mit der Natur und mit sich selbst legt, überhaupt nicht um abstrakte Moralität. Hieraus ergibt sich die grundlegende Idee von *ren* (Menschlichkeit) als der Inhalt der Selbstkultivierung, die wiederum das Verbundensein zum Ausdruck bringt.

Nach Konfuzius kann jeder Mensch seine Menschlichkeit entwickeln. Die Idee der Menschlichkeit ist ein führendes Thema im *Lunyu* 論語 (*Gespräche von Konfuzius*) und ist mit der Explikation des *Dao des Zhong Yong* eng verknüpft. Aber der Inhalt des Begriffes kann nicht durch ein paar Worte und Sätze einseitig bestimmt werden. Den Begriff als „eine abstrakte Bestimmtheit und Einseitigkeit des Vorstellens oder des verständigen Denkens“⁴⁵ sieht man bei Konfuzius nicht. Die abstrakte Anhaftung an den Begriffsworten hat Hegel selbst auch bedauert: „Freilich ist es in neuerer Zeit keinem Begriff schlechter gegangen als dem Begriffe selber, dem Begriffe an und für sich.“⁴⁶ Die Denk- und Redeweise von Konfuzius hat vielmehr mit einer subtilen geistigen Tätigkeit des lebendigen Begreifens zu tun, die untrennbar von der Transformation des Lebens sein muss.

Hier in der Entwicklung der Menschlichkeit versteckt sich ein großes Thema des chinesischen Philosophierens. Ganz deutlich ist hier zu sehen, dass die Chinesen der Antike sich im Denken vollkommen anders orientierten. Wie könnte man diese Denkweise bzw. Mentalität herausarbeiten? Das bleibt noch eine große Aufgabe.⁴⁷ Die Menschlichkeit als ein *lebendiger Begriff* entzieht sich jeder trockenen Definition. Alle Worte werden nur vorläufig verwendet, denn jeder ausgesprochene Begriff ist eine Form der Verdinglichung, die letztlich zu einem rein sprachlichen Spiel im Kopf führt. Das Leben erschöpft sich aber nicht in Aussagen und in diesem Sinne kann man gar keine endgültige Definition von Menschlichkeit geben. Man kann sich nur immer wieder kreativ darauf zurückbesinnen, was in der Versprachlichung wie ein Herumreden, ein Sichherumwenden aussieht.

Je nach der Zeit, dem Ort und dem Gesprächspartner sprach Konfuzius unermüdlich über die möglichen Qualitäten eines menschlichen Menschen, um

44 Fung Yu-lan (übers. von Derk Bodde): *A History of Chinese Philosophy*, Bd. 1 (Princeton: Princeton University Press, 1952), S. 2.

45 Hegel: *Werke* 13, S. 127.

46 Ebd.

47 Liang Shuming: *Dongxi wenhua*, S. 122f.

eine innerliche, lebendige Besinnung des Betroffenen darauf zu erwecken. Er sagt z. B. „ein menschlicher Mensch bleibt unbesorgt“,⁴⁸ „[ein menschlicher Mensch] liebt Menschen“,⁴⁹ „ein Mensch kann nur von sich selbst aus die eigene Menschlichkeit entwickeln, darum können die Anderen nicht helfen“⁵⁰ usw. Im den *Lunyu* wird die freie Bewegung des Geistes zur Entfaltung der Menschlichkeit am stärksten betont und die Selbstkultivierung als der Weg zur Freiheit des Geistes und letztlich zur Freiheit der individuellen Existenz überhaupt wird stark befürwortet. „Im Alter von siebzig Jahren tue ich einfach alles nach den inneren Impulsen des Geistes, ohne das Maß zu übertreten.“⁵¹ Das ist der Ausdruck der Reife des Geistes bzw. der Verwirklichung der Freiheit im Prozess der Menschwerdung – und zwar im Leben, im Verlauf der Zeit.

Das Dao des Zhong Yong als eine Philosophie des Lebens

Mit Rücksicht auf die Textform des *Lunyu* und auch auf die Eigenschaft des chinesischen Philosophierens können wir jetzt direkt auf die hegelsche Kritik an der konfuzianischen Lehre reagieren. Hegels Philosophie ist ein großes systematisches Gebäude, sowohl inhaltlich als auch formal. Das Hauptwerk des Konfuzius betrachtet er als „ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt“.⁵² Angesichts dieser Worte ist leicht zu sehen, dass die Form des Hauptwerkes von Konfuzius Hegels Eindruck von der konfuzianischen Philosophie geprägt hat. Es sieht tatsächlich wie ein Herumreden aus, aber wir müssen uns der Tatsache bewusst werden, dass das *Lunyu* kein formales Buch im modernen Sinne ist. Konfuzius ist auch kein Professor der Philosophie, der sich philosophisch betätigen muss. Außerdem sieht es, wie Fung Yu-lan allgemein über die chinesischen Texte gesagt hat, in Bezug auf die Form der chinesischen philosophischen Texte so aus, dass der chinesischen Philosophie ein System fehlt

48 仁者不憂。 *Lunyu*, in: *Sishu Wujing*, S. 77.

49 樊遲問仁。子曰：愛人。 *Lunyu*, in: *Sishu Wujing*, S. 91.

50 為仁由己，而由人乎哉！ *Lunyu*, in: *Sishu Wujing*, S. 87. „Is the practice of perfect virtue from a man himself, or is it from others?“ James Legge (Übers.): *Confucian Analects (The Chinese Classics*, Bd. 1, Hong Kong: Hong Kong University Press 1960), S. 250.

51 七十而從心所欲不逾矩。 *Lunyu*, in: *Sishu Wujing*, S. 43. „Mit siebzig konnte ich meines Herzens Wünschen folgen, ohne das Maß zu übertreten.“ Wilhelm (Übers.): *Gespräche*, S. 43.

52 Hegel: *Werke* 12, S. 170.

– was aber nicht bedeutet, dass es kein inneres, die Form transzendierendes System im chinesischen Denken gebe.⁵³ Natürlich hat Konfuzius auf eine ganz andere Weise als Hegel philosophiert. Das konfuzianische Philosophieren basiert einerseits auf dem Lernen und Praktizieren der überlieferten Schriften und andererseits auf der Entwicklung des eigenen Lebens und es zielt auf die Erweiterung der persönlichen Horizonte, auf die Befreiung des Geistes von der Ego-Schranke und auf die unermüdliche Selbstkultivierung ab. Die Texte sind inspirierend und bewegend, und sie sollen nicht nur auf der Ebene der Erkenntnisse wirken, sondern auf das ganze Leben.

Nicht nur Hegel misslang es, sich mit dem Geist in diesem Text von Konfuzius ehrlich auseinanderzusetzen. Es ist von alters her kein seltenes Phänomen, dass Menschen beim Lesen dieses Textes das eigene Leben außer Betracht gelassen haben. Darüber hat Cheng Yi 程頤 (1033–1107) sehr treffend gesagt:

Nach dem Lesen des *Lunyu* sind manche gar nicht berührt, manche haben einen oder zwei Sätze darin mit Freude begriffen, manche sind in den Text ganz verliebt, und manche können nicht umhin, vor Freude außer sich zu tanzen. Viele Menschen können das *Lunyu* nicht lesen. Wenn du nach dem Lesen noch als derselbe Mensch lebst wie vor dem Lesen, dann gleicht das dem Nicht-gelesen Haben.⁵⁴

53 „What is called system may be divided into two categories, the formal and the real, which have no necessary connection with one another. It may be admitted that Chinese philosophy lacks formal system; but if one were to say that it therefore lacks any real system, meaning that there is no organic unity of ideas to be found in Chinese philosophy, it would be equivalent to saying that Chinese philosophy is not philosophy, and that China has no philosophy. The earlier Greek philosophy also lacked formal system. Thus Socrates wrote no books himself, Plato used the dialogue form in his writings, and it was not until Aristotle that a clear and ordered exposition was given on every problem. Hence if we judge from the point of view of formal presentation, Aristotle’s philosophy is comparatively systematic, yet in so far as the actual content of the philosophy is concerned, Plato’s philosophy is equally systematic. According to what has just been said, philosophy in order to be philosophy, must have real system, and although Chinese Philosophy, formally speaking, is less systematic than that of the West, in its actual content it has just as much system as does western philosophy.“ Fung Yu-lan: *A History of Chinese Philosophy*, Bd. 1, S. 4.

54 程子曰：讀論語，有讀了全然無事者，有讀了後其中得一兩句喜者，有讀了後知好之者，有讀了後直有不知手之舞之足之蹈之者。” “今人不會讀書。如讀論語，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。” Zitiert nach Zhu Xi: *Lunyu Xushuo* 論語序說, in: *Sishu Wujing*, S. 38.

Er sagt dazu noch:

Seit dem Alter von siebzehn oder achtzehn Jahren habe ich angefangen, das *Lunyu* zu lesen und konnte schon die buchstäblichen Bedeutungen im Text begreifen. Im Laufe der Zeit, je mehr ich den Text lese, desto geschmackvoller und bedeutungsvoller finde ich ihn.⁵⁵

Daraus resultiert erstens, dass der Text des Konfuzius nicht von der Entwicklung und Entfaltung eines konkreten Lebens getrennt gelesen werden sollte.⁵⁶ Eigentlich hat Konfuzius selbst sehr wenig geschrieben. Er hat selbst gesagt, „die Erkenntnisse sind nur an mich überliefert und ich habe nichts Neues geschaffen.“⁵⁷ In Bezug auf das Leben kann man nichts Neues für die anderen schaffen und ihnen geben, jeder muss das Leben selbst leben und das bedeutet schon immer etwas Neues und Kreatives, was auch die Freiheit des Lebens impliziert. Es gibt im chinesischen Denken überhaupt keine solchen Anstrengungen, die Wahrheit in Bezug auf das Leben ein für allemal auszusagen oder niederzuschreiben. Zweitens können wir auch sehen, dass Hegel selbst mit Konfuzius eigentlich hätte einverstanden sein müssen. Nach Hegels Philosophie des Geistes muss das Leben sich in eine dialektische Bewegung setzen. In diesem Sinne könnte der Prozess einer dialektischen Bewegung des Geistes als Selbstkultivierung im Leben angesehen werden. Es geht hier letztlich um die Differenz der Versprachlichung.

Wieso haben die Menschen so sehr Acht auf die *Form* gegeben? Mit *Form* meine ich hier alles in Worten Präsentierte: Wenn die Menschen sich nur auf die Worte konzentrieren, dann könnten eigentlich alle Gedanken, alle Philosophien nur als Wortspiele angesehen werden. Mit den Worten kann man zweifellos unendlich weiter spielen – deshalb sind zahllose Lehren und Theorien entstanden, die immer komplizierter und auffälliger, aber inhaltlich nicht unbedingt reicher und tiefgreifender sind. Eigentlich ist dies kein spezifisches Phänomen von heute; das Phänomen ist seit jeher mit einer grundsätzlich problematischen Seite des menschlichen Charakters verknüpft: Die Menschen lassen sich jederzeit gerne von etwas Neuem und Außergewöhnlichem faszinieren und das Leben ist immer anderswo. Im Unterschied zu dieser

55 頤自十七八讀論語，當時已曉文義，讀之愈久，但覺意味深長。Ebd.

56 Siehe Fußnote 34, S. 30. Zusätzlich dazu vgl.: „Der Weg ist nicht weit entfernt vom Menschen. Wenn man einen Weg, der wenig mit [dem alltäglichen Leben] des Menschen zu tun hat, geht, ist es kein Weg [des Zhong Yong].“ 道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。Zhongyong, in: *Sishu Wujing* S. 21.

57 述而不作。Lunyu, in: *Sishu Wujing*, S. 65.

Lebenshaltung hat Konfuzius auf einen anderen Lebensweg hingedeutet, der lebensnah ist und sich auf den kreativen Umgang mit der zeitlichen Wandlung konzentriert. Entsprechend fördert Konfuzius eine Philosophie, die auf die Unerschöpflichkeit des Alltags eingeht und deren wesentlicher Kern die Praxis der geistigen Reifung zum Gegenstand hat. Diesen Weg (*Dao*) nennt Konfuzius „*Zhong Yong*“.

Das *Dao* ist nicht etwas jenseits des Lebens, sondern es ist das Leben selbst. Diesbezüglich gibt Konfuzius ein Beispiel: „Jedermann isst und trinkt, aber nur wenige Leute können den Geschmack wirklich erfahren.“⁵⁸ Auch in einer solchen Kleinigkeit verbirgt sich das große *Dao*. Es geht um Achtsamkeit, um eine subtile Beziehung zwischen Menschen und äußeren Dingen und letztlich um das Wesen der Begierde. Nichts ist unbedeutend im alltäglichen Leben – deshalb hat Konfuzius über viele Kleinigkeiten wie Essen, Reden, Verhalten, Gesichtsausdrücke, Denken, Blickrichtung usw. gesprochen, die sich in den Augen Hegels natürlich nicht über das Gewöhnliche erheben. In allen Kleinigkeiten des Lebens kann aber der Mensch das *Dao* erfahren – etwas sehr Tiefes, Ungewöhnliches und Religiöses.

Wenn man diesen Weg geht, nämlich wenn man versucht, die Tiefe des und das Unalltägliche im Alltäglichen zu entdecken und zu begreifen, kann man immer weiter gehen, d. h., die Entwicklungsmöglichkeiten im Alltag sind unerschöpflich. In demselben Text ist dies so beschrieben:

Das *Dao* der geistig weit fortgeschrittenen Menschen (*junzi* 君子) ist überall erfahrbar, aber wegen der Subtilität des *Dao* ist es unerschöpflich. Selbst die Einfältigen unter den gewöhnlichen Eheleuten können das *Dao* einigermaßen begreifen, aber wegen seiner Subtilität müssen sogar die Weisen vor einer bestimmten Grenze unwissend stehen bleiben; selbst die Unvermögenden unter den gewöhnlichen Eheleuten können das *Dao* einigermaßen praktizieren, aber wegen seiner Subtilität müssen sogar die Weisen vor einer bestimmten Grenze unfähig bleiben. [...] Das *Dao* der geistig weit fortgeschrittenen Menschen sehen wir schon bei den gewöhnlichen Eheleuten, aber man kann den Weg im ganzen Universum (von der Erde bis zum Himmel) und bei allen Dingen unendlich weiter gehen und unerschöpflich erforschen.

58 人莫不飲食也，鮮能知味也。 *Zhongyong*, in: *Sishu Wujing*, S. 18.

君子之道，費而隱。夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人亦有所不能焉。[...] 君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。⁵⁹

Dieser lebensnahe Weg wurzelt im Alltag und kann die Menschen unendlich weit führen. Trotz der Alltäglichkeit aber kann oder will der Mensch den Weg nicht gehen. Konfuzius seufzt: „*Zhong Yong*, der höchste Weg! Aber leider konnte der Mensch ihn lange Zeit nicht mehr gehen!“⁶⁰ „Das Dao [*des Zhong Yong*] wird nicht begangen, das weiß ich schon: ein Schlauer geht zu weit, ein Dummkopf tut es aber nicht ausreichend. Das Dao ist nicht begriffen, das weiß ich schon: ein Fähiger geht zu weit, ein Unvermögender tut es aber nicht ausreichend.“⁶¹ Konfuzius hat noch andere Beispiele gegeben mit Tätigkeiten, die offensichtlich sehr schwierig zu erledigen sind: „Selbst wenn ein Mensch einen Staat oder sogar die Welt gut regieren und auf hohe politische Stellung und gutes Einkommen verzichten und Kopf und Kragen riskieren kann, kann er nicht unbedingt den *Weg des Zhong Yong* gehen.“⁶² Der Praxis gemäß ist der *Weg des Zhong Yong* eigentlich alltäglich und lebensnah – wieso ist er dann dennoch so schwierig geworden? Dass das menschliche Denken und Verhalten entweder übermäßig oder nicht ausreichend ist, ist ein universelles Phänomen. Damit könnten wir auch über die Tradition der Gelehrsamkeit reflektieren – insbesondere in Bereichen, wo das Philosophieren zum reinen Konstruieren geworden ist. Dem *Dao des Zhong Yong* zufolge ist die unendliche Tiefe und Unerschöpflichkeit des Alltags von den Philosophen vergessen

59 *Zhongyong*, in: *Sishu Wujing*, S. 21. „The way which the superior man pursues, reaches wide and far, and yet is secret. Common men and women, however ignorant, may intermeddle with the knowledge of it (the way of the superior man); yet in its utmost reaches, there is that which even the sage does not know. Common men and women, however much below the ordinary standard of character, can carry it into practice; yet in its utmost reaches, there is that which even the sage is not able to carry into practice. [...] The way of the superior man may be found, in its simple elements, in the intercourse of common men and women; but in its utmost reaches, it shines brightly through heaven and earth.“ Legge (Übers.): *The Doctrine of the Mean*, S. 391–393.

60 子曰：中庸之為德也，其至也乎！民鮮久矣。Lunyu, in: *Sishu Wujing*, S. 64. 子曰：中庸其至矣乎，民鮮能久矣。Zhongyong, in: *Sishu Wujing*, S. 18.

61 子曰：道之不行，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。Zhongyong, in: *Sishu Wujing*, S. 18.

62 子曰：天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。Zhongyong, in: *Sishu Wujing*, S. 19.

worden. Gehen die abstrakt denkenden Philosophen nicht oft übermäßig weit? Damit ist auch das Problem mit Freiheit und Glückseligkeit verknüpft.

Bevor ich auf Hegel zurückkomme, möchte ich mich ganz kurz auf die hermeneutische Philosophie des 20. Jahrhunderts beziehen, um den Wert des *Dao des Zhong Yong* aus einer anderen Perspektive zu verdeutlichen. Diese Übermäßigkeit in der Philosophie oder dieses Zu-weit-Gehen im Philosophieren verkörpert sich in der Suche nach der absoluten Wahrheit, nach etwas Festem bzw. etwas begrifflich vollkommen Kontrollierbarem. Das durch Festhalten an etwas Substanziellem hervorgerufene Scheitern ist der prinzipielle Hintergrund für die Entstehung des Historismus, weil er in den Bereichen der Geisteswissenschaften zu ähnlichen Erkenntnissen wie in den Naturwissenschaften gelangen wollte. Das ist auch der Hintergrund für die große Panik und Enttäuschung im Post-Modernismus, im Relativismus, nämlich in der „everything goes“-Verwirrung. In diesem Sinne kann ein Aspekt der Hermeneutik als eine Art des „Zurückziehens“ des Zu-weit-Gehens angesehen werden:

Eine nicht relative Wahrheit müßte eine absolute sein. Aus dem Fehlen einer absoluten Wahrheit folgt aber nicht, dass wir keine Wahrheit hätten. Wie die unzweifelhaften Erfahrungen der Lüge und der Falschheit bezeugen, erheben wir dauernd Ansprüche auf Wahrheit, d. h. auf Sinnhaftes, das mit den Sachen, wie wir sie in Erfahrung bringen können, in Einklang steht und wofür sich Argumente, Beweise, Zeugnisse, Feststellungen usw. mobilisieren lassen. Das zu leugnen wäre sophistisches Hirngespinnst. Die Wahrheiten, an denen wir faktisch teilhaben und für die wir uns mit Recht einsetzen können, sind aber weder beliebige noch absolut gesicherte.⁶³

Alles, was im Bewusstsein gegeben ist, ist weder beliebig noch absolut gesichert. Es lässt eben dadurch Raum für Freiheit und Kreativität. Auch dadurch wird die Unerschöpflichkeit des alltäglichen Ereignisses, die im *Dao des Zhong Yong* zur Sprache kommt, ans Licht gezogen.

Die hegelsche Geringschätzung der Lehre des Konfuzius als *populäre Moral* deutet darauf hin, dass Hegel die subtile Besinnung der Zeitlichkeit bzw. der Wandlung, die in der konfuzianischen Tradition im Mittelpunkt steht und die Unerschöpflichkeit des Alltags impliziert und daher die Vitalität des Lebens fördert, nicht schätzen konnte: „Spekulative Philosophie findet sich durchaus nicht bei [Konfuzius].“⁶⁴ Nach Hegel ist alles Spekulative dem Ver-

63 Jean Grondin: *Einführung in die Philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001), S. 197.

64 Hegel: *Werke 18*, S. 142.

stand ein Mysterium⁶⁵ und „der spekulative Gedanke ist immer dunkel für den Verstand.“⁶⁶ Insofern müsste Hegel mit Konfuzius in Bezug auf das Mysterium des Geschehens völlig einverstanden sein, denn das Mystische als ein spekulativer Inhalt kann „nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden.“⁶⁷ Das Spekulative bzw. das Mystische, das notwendigerweise mit einer tiefgründigen Besinnung der Zeitlichkeit bzw. der Kreativität des Seins Hand in Hand geht, hat Konfuzius einmal so angedeutet: „Ich wollte nichts mehr sagen. Wann hat der Himmel mal etwas gesagt? Die Jahreszeiten laufen im Wechsel, die Lebewesen leben da. Wann hat der Himmel mal etwas gesagt?“⁶⁸ Wie bei Hegel ist die konfuzianische Mystik eine denkende Mystik, im Unterschied zur primitiven Mystik, die oft mit einem blinden Glauben an etwas Substanzielles zusammenhängt und durch das Versenktsein in die Natur, die Vernichtung des Subjekts und die Bewusstlosigkeit gekennzeichnet ist. Was Konfuzius von Hegel allerdings unterscheidet, ist die Gewichtsverlagerung des Philosophierens von der begrifflichen Konstruktion auf die alltägliche unermüdliche Besinnung des Mysteriums der Zeitlichkeit. Der höchste Weg besteht im alltäglichen Leben, das stets der Wandlung ausgesetzt ist und dessen Subtilität sich deswegen jeder Versprachlichungsbemühung entzieht. Konfuzius sagt: „Ich habe das Leben selbst noch nicht verstanden, wie kann ich über den Tod reden?“⁶⁹ Und: „Ich bin noch nicht dazu fähig, richtig mit den Menschen umzugehen, geschweige denn mit den Geistern.“⁷⁰ „Konfuzius spricht niemals über das Unheimliche, das Gewalttame, das Verwirrende und das Mystische.“⁷¹ Hier wird ganz klar, dass Konfuzius zurückhaltend geblieben ist und sich kein zügelloses Denken gestattet hat. Ein großer Schüler

65 Siehe Hegel: *Werke 17. Vorlesungen über die Philosophie der Religion 2* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), S. 535.

66 Hegel: *Werke 18*, S. 323.

67 Hegel: *Werke 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), S. 178.

68 予欲無言。天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？*Lunyu*, in: *Sishu Wujing*, S. 113f. *Tian* (天, Himmel) in der konfuzianischen Tradition ist weder materieller Kosmos noch personaler Gott, sondern bringt *ein Wunder der Zeitigung* zum Ausdruck, das paradoxerweise jede Sinnzuschreibung herausfordert. Damit hängt auch die konfuzianische Religiösität zusammen. Hier ist aber nicht der rechte Ort, diesen Punkt im Detail auszuführen.

69 未知生，焉知死。*Lunyu*, in: *Sishu Wujing*, S. 83.

70 未能事人，焉能事鬼。*Lunyu*, in: *Sishu Wujing*, S. 83.

71 子不語怪、力、亂、神。*Lunyu*, in: *Sishu Wujing*, S. 67.

von ihm sagte: „Ein Mensch von edlem Charakter denkt nicht zügellos und entgleisend.“⁷² Diese Achtsamkeit hinsichtlich des Denkens selbst entspricht ebenfalls dem *Dao des Zhong Yong*.

Das *Dao des Zhong Yong* als eine Antwort auf die hegelsche Kritik an Konfuzius

Zusammenfassend können wir zu Hegels Kritik an Konfuzius erstens bemerken, dass sie sehr emotional gefärbt ist. In Berücksichtigung auf die vorherige Bejahung von Konfuzius durch die Aufklärer steht Hegel emotional im Gegensatz zu ihnen. Lobpreis und Diffamierung entfernen sich jedoch beide von der Sache. Diese beiden emotionalen Wahrnehmungen von Konfuzius sind im Grunde genommen Projektionen der eigenen Bedürfnisse, die durch den damaligen europäischen *Zeitgeist* bedingt sind, und sie haben den Kernpunkt des Konfuzianismus, nämlich das *Dao des Zhong Yong*, nicht begriffen. Außerdem zeigt die Emotionalität in der Rede eines Philosophen wie Hegel deutlich, dass intelligent und mächtig reden und denken zu können nicht unbedingt der Entwicklung, der Reifung und der Vervollkommnung bzw. der Freiheit des Lebens gleicht – dies ist ein Punkt, den Konfuzius und die konfuzianische Tradition im allgemeinen fokussiert haben. Sie haben deswegen immer versucht, den möglichen Missbrauch des Wortes im zwischenmenschlichen Leben aufzudecken. Nach dem *Dao des Zhong Yong* ist es wichtig, eine Achtsamkeit hinsichtlich der Emotionen im Alltag sowie auch in der Philosophie zu entwickeln – was allerdings nicht bedeutet, dass die Emotionen unterdrückt werden sollten.⁷³

Zweitens ist in Hegels Kritik sehr deutlich ein Gefühl der Überlegenheit gegenüber anderen Kulturen spürbar. Ein solches Überlegenheitsgefühl ist ein universales menschliches Phänomen; es geht hierbei grundsätzlich um die Bestätigung der eigenen Identität. Nicht nur zwischen den Kulturen, Religionen und Staaten, sondern grundlegender zwischen den Menschen allgemein geschieht es andauernd, dass man das Fremde und Andere beurteilen, ausschließen, ausgrenzen, herabsetzen usw. will, um sich vom Anderen zu unterscheiden oder um das Andere sich anzueignen, damit die eigene Identität

72 曾子曰：君子思不出其位。Lunyu, in: *Sishu Wujing*, S. 100. „Meister Dsong [Zeng] sprach: Der Edle geht in seinem Denken nicht über seine Stellung hinaus.“ R. Wilhelm (Übers.): *Gespräche*, S. 102; „The philosopher Tsang [Zeng] said: The superior man, in his thoughts, does not go out of his places.“ Legge (Übers.): *Confucian Analects*, S. 286.

73 Siehe Fußnote 36, S. Seite 31.

immer wieder bestätigt werden kann. Hegel vollzieht in seiner Philosophie der Freiheit eine sehr komplizierte Analyse des Selbstbewusstseins, nach der auf dem Weg zur wahren Freiheit das gegenseitige Anerkennen der aufeinander bezogenen Subjekte eine entscheidende Rolle spielt. Dabei geht es im Grunde genommen um die Identifikation eines Subjekts als freies Subjekt. Auf dieser Basis ist nach Hegel ein jedes Selbstbewusstsein mit jedem anderen Selbstbewusstsein hinsichtlich der Freiheit *identisch*. Eine derzufolge durch Recht in einem Staat gesicherte politische Freiheit ist selbst für Hegel noch nicht die ganze Sache, denn das Leiden an der Unidentifizierbarkeit eines menschlichen Lebens und an den zwischenmenschlichen Problemen vermindert sich dadurch überhaupt nicht. Im Unterschied dazu legt das *Dao des Zhong Yong*, auf dem Weg zur Befreiung, den Schwerpunkt auf die konkrete Befreiung im Alltag. Versklavtsein im alltäglichen Leben zeigt sich in zahlreichen Formen der Fremdbestimmung, z. B. Fremdbestimmtheit in Emotionen, in Begierden, im Umgang mit anderen Menschen (ein Beispiel hierfür ist die von Hegel aufgezeigte bekannte Realität im Herr-Knecht-Verhältnis, in dem beide die wahre Freiheit noch nicht erreicht haben) usw. Die auf den ersten Blick gesehen gewöhnlichen Lehren von Konfuzius treffen insofern die Subtilität der Freiheit besser als die systematischen Überlegungen Hegels. Auf das Überlegenheitsgefühl zurückkommend bemerkt das *Dao des Zhong Yong*, dass ein solches Überlegenheitsgefühl, um sich selbst zu bestätigen und zu bejahen und die damit verbundene Abhängigkeit von der Anerkennung durch Andere wenig mit der wahren Freiheit zu tun haben. Das *Dao des Zhong Yong* lehrt, dass das Leben hier und jetzt unendliche Tiefe in sich birgt und die wahre Freiheit nicht andernorts und anderntags ist.

Drittens ist Hegels Rede von der Moralität nicht widerspruchsfrei. Um dies nachzuvollziehen, muss man den Unterschied zwischen Moralität und Sittlichkeit in Hegels Philosophie berücksichtigen. Hegel zufolge bleibt die Moralität (nämlich die moralische Willensbestimmung im kantischen Sinne) abstrakt, sofern sie innerlich ist und in der Wirklichkeit nirgends aufgefunden werden kann. Dies gilt im gleichen Sinne für die Freiheit. Erst in der Sittlichkeit und schließlich im Staat sieht Hegel die wahre Freiheit und die wirkliche Seite der Moralität bewahrt. Nur wenn die Freiheit eine Wirklichkeit gewinnen kann, ist sie konkret und lebendig. Hiermit versteht Hegel, einfach gesagt, die politische Freiheit, nämlich die Freiheit im zwischenmenschlichen Verhältnis, als die wahre Freiheit: Im politischen Leben eines Staates, in Sitten und Gebräuchen, in Institutionen verkörpert sich die wahre Freiheit. In der

Tat ist Hegels Kritik an Konfuzius (und auch an Kant) in einem Widerspruch verhaftet: Einerseits bemängelt Hegel das Fehlen der geistigen Innerlichkeit in China überhaupt und andererseits bemängelt er die Lehre des Konfuzius als *durchaus moralisch*. Meint Hegel mit *durchaus moralisch*, dass die Innerlichkeit des Geistes für die Lehre von Konfuzius charakteristisch ist? Nach dem Kontext zu urteilen hat er dies hier nicht so gemeint und bleibt konsequent mit seinem Urteil über die ganze chinesische Geisteswelt, ansonsten würden wir sofort den deutlichen Widerspruch erkennen. Hier geht es jedoch um einen anderen, noch tieferen Widerspruch in Hegels Hochhalten der Sittlichkeit: Die vulgäre Sittlichkeit führt oft zur Erstarrung des moralischen Lebens. In seiner Bemängelung des Konfuzius als *durchaus moralisch* meint Hegel augenfällig die Erstarrung des moralischen Lebens. Die äußerliche Befolgung der moralischen Regeln ohne innere Besinnung entbehrt selbstverständlich der Freiheit – diese Einsicht gehört nicht nur zur chinesischen, sondern seit jeher allgemein zur menschlichen Welt, und auch Konfuzius ist sich dieser Tatsache des menschlichen Lebens vollkommen bewusst. Daraus ergibt sich die Frage an Hegel, ob die Sittengesetze und der Staat, die der Normalisierung und Regulierung des alltäglichen Lebens dienen, nicht letztendlich eher wenig mit der geistigen Freiheit des Menschen zu tun haben und ob sie nicht im Gegenteil sogar die Freiheit bedrohen. Auf diese Fragen, die wir aus heutiger Perspektive an Hegel richten möchten, gibt das *Dao des Zhong Yong* bereits Antwort.

Fazit

Der von Hegel vertretene Parallelismus zwischen dem gerichteten Fortschritt der Geschichte und dem Grad der Geistesfreiheit ist problematisch. Es gibt einige offenbar kaum geprüft angenommene Sprünge in dieser These, z. B. den Sprung vom einzelnen Bewusstsein zum Volksgeist. Die Unklarheit im Verhältnis zwischen geistiger Freiheit und Zeitlichkeit der leiblichen Existenz ist ebenfalls unübersehbar. Auf der Grundlage dieser intuitiven Annahme des engen Zusammenhangs von Geschichte und Geistesfreiheit überblickte Hegel die Weltgeschichte und musste Konfuzius offenbar notwendigerweise deformieren, um an seiner Annahme festhalten zu können.

Tatsächlich hat Hegel das Bild von Konfuzius für die Welt folgenscher verzerrt und das Urteil Hegels über Konfuzius ist in weiten Kreisen zum *common sense* geworden. Daran können wir sehen, wie schwierig es für die

normalen Menschen ist, wirklich frei zu denken und zu leben. Nach der konfuzianischen Lehre muss jeder sich die Freiheit des eigenen Lebens in eigener Lebenspraxis selbst schaffen: Die Freiheit des Lebens ist nicht einfach da und sie kann uns nicht von anderen ein für alle Mal gegeben werden, sondern sie ist das in jedem alltäglichen Augenblick zu Gewinnende. Ein ins natürliche Bewusstsein versunkener Mensch sucht oft naiv nach Freiheit; in dieser Haltung verwechseln solche Menschen die Freiheit oft mit einer handfesten Sache, einem Begriff oder einer Idee – sei es eine Erfahrung der Erleuchtung, sei es eine Gottesoffenbarung usw. – und wollen eine derart verdinglichte Freiheit dann haben oder besitzen. Aber nach Konfuzius kann man am authentischsten nur im Prozess der Selbstkultivierung, im alltäglichen Leben auf dem Weg des *Zhong Yong*, die Freiheit verwirklichen und genießen. Es geht um die unermüdliche Selbstbefreiung in der Zeit. Trotz der Tiefe seines Denkens und obgleich er in anderen Bereichen Konfuzius unwissentlich inhaltlich oft recht nahe kam, konnte Hegel diesen Kernpunkt der konfuzianischen Lehre nicht erfassen, was seine Fehleinschätzung des Konfuzius umso verständlicher macht.

