

Das konfuzianische „Li“ und die Harmonie in der deutschen Klassik

—eine Skizze von der vergleichlichen Geistesgeschichte—

TETSUO OHTA

I

Es könnte eine vergebliche Bemühung sein, daß wir hier untersuchen, welche Einwirkung der eigentümliche Gedanke in China seit 2000 Jahren auf das moderne Europa ausgeübt hatte. Man sieht dort einen großen Unterschied in Gedankenstruktur und Denkweise; der Aufbauunterschied von beiden Gesellschaften wäre größer im Verhältnis zum Unterschied ihres sozialen Zwecks: Chinesen vermochten von keiner Tradition den Blick abzuwenden, während Europäer das Zeichen der Technik stets anerkannte. Das chinesische gesellschaftliche Merkmal besteht gleichsam in der Stille und Stockung;⁽¹⁾ das europäische im Gegenteil in der Bewegung und Entwicklung. Während der Traditionalismus aus einer stockenden Gesellschaft herauskommt, muß ein Prinzip der Entwicklung der Idealismus sein.

Wir müssen hier das methodologisch bestimmen, was der gegenseitige oder einseitige Einfluß der beiden wesentlich Verschiedenen bedeutet; das ist zwar schwierig, aber so wichtig. Hier handelt es sich um das Problem der vergleichenden Geistesgeschichte. Sie setzt die Umfassung des Lebens im weltgeschichtlichen Maßstabe voraus, indem man beide gegensätzlich gestellten Weltanschauungen vergleichlich begreift und darüber untersucht, welche Wirkung jede auf das Leben ausgeübt⁽²⁾ und vor allem was für Bedeutungen und Rollen jede für die Gestaltung der Volksgemeinschaft genommen hatte. Diese Methode soll natürlich trotz aller verschiedenen kulturellen Grundlage wie Sprache und Religion, durch die wechselseitige geschichtliche Berührung irgendeine mögliche innere Einwirkung offenbar machen.

Also ist es, überspitzt gesprochen, nicht so bedeutend, daß China für die neueren Europäer bis zum konkreten kulturellen Vorbild werden oder im Gegenteil nur ein seelisch-moralisches Gegenbild bleiben könnte;⁽³⁾ Bedeutend ist es nur, daß es die chinesische Welt und die europäische Welt einst gab und noch gibt. Die Rede ist es hier auch von

Denken an das innere Menschenleben. Wenn man die beiden Strukturen des Geistes vergleichlich betrachtet, muß er sie natürlich mit ihren geschichtlichen gesellschaftlichen Gründen auch andererseits vergleichen; noch bedeutender ist vor allem, daß es für das Begreifen des Geistes und des Lebens von Menschen einen vielseitigen Anhalt gewinnen lassen kann.

II

Unser Problem ist es zunächst, daß wir China dem Europa in einer beschränkten Periode gegenüberstellen. Das Chinabild ist in Europa erst seit 1600 sichtbar geworden: das ist selbstverständlich von den Briefen der Jesuiten hergebracht worden.⁽⁴⁾ Die Kenntnisse von China und Chinesen waren, die durch die Seidenstraße mitgebracht worden war, sehr unklar, konnte die intellektuellen Interessen der Renaissance-Europäern anreizen; sie zogen doch auf die Aufklärung-Europäer das beträchtliche Interesse. Denn die idealistische Eigenschaft der Aufklärung beruht auf dem rationalistisch nach den weiten Kenntnissen suchenden Gemüt und zugleich auf der rationalistischen Leidenschaft der gesellschaftlich-politischen Maßhaltung.

Ihre Chinavorstellung war in einem Punkte ganz passend. Sie schienen nämlich die Eigenart des Konfuzianismus ziemlich verständlich begreift, der das orthodoxe Prinzip der Volksführung gewesen war.⁽⁵⁾ Daber ließ sich vielerlei Pro und Contra zu China—besonders zum Konfuzianismus veröffentlichen. Zum Beispiel: Leibniz erkannte, wie Voltaire, einerseits die europäische Möglichkeit im Punkte der Vermögenheit von abstrakten Denken an, andererseits beurteilte er außerordentlich hoch die chinesischen Vermögen zur Wirklichkeit und vor allem dieselben in der politischen Seite. Es ist auch nicht zu übersehen, daß das Verständnis des Konfuzianismus zu der physiokratischen Theorie Quesnays einen bestimmten Anlaß gegeben hat. Das könnte die Stimmung des allgemeinen Anti-China auch mit Hilfe des öffentlichen Abstoßens gegen Jesuiten aufgeweckt haben, und umgekehrt das europäische Gefühl nach der Überlegenheit angetrieben haben. Aber solange es eine Wiederfeststellung der europäischen Tradition bedeutete, konnten die damaligen Europäer von dem Konfuzianismus—der chinesischen Naturtheologie keinen Blick abwenden. Jedenfalls sieht man dort die Umstände, wie Creel aus Pinotscher Forschung (Virgile Pinot: *La Chine et la Formation de l'Esprit Philosophique en France* <1640-1740>. Paris: 1932) angeführt hat, daß die Schriftsteller im 18. Jahrhundert über China viel mehr wußten, als dieselben im 20. Jahrhundert.⁽⁶⁾ Wenn die damaligen Jesuiten, wie Max Weber hingewiesen hat, für den altchinesischen Hof auch offenbar die Ketzereien waren und derselbe sie nur wegen ihrer astronomischen Leistungen auch gut

empfang,⁽⁷⁾ sie selber hatten mit ihrer sektiererischen politischen Leidenschaft auf Wissen von China ihre ganzen Gelehrsamkeiten zusammengenommen.

Keinen orthodoxen Konfuzianismus von Chu-tze hatten sie doch den damaligen Europäern vorgestellt, sondern das, was auf ihren vortrefflichen Verstand projiziert und daran zurückgestrahlt worden war; das sollte das oben erwähnte wirkende Echo gefunden haben: d. h. sie hatten eben die Idee des früheren Konfuzianismus mitgebracht und infolgedessen die Europäer in der früheren bürgerlichen demokratischen Periode eine Aufmerksamkeit auf China schenken lassen. Sowohl Matteo Ricci als andere gelehrten Jesuiten untersuchte den Unterschied zwischen dem älteren und neueren Konfuzianismus, und zwar auf seine intellektuelle Überzeugung im Gegensatz zum damaligen geistlichen Strom in China. Daher hätten die Aufklärer, wie Creel erwähnt, noch nur über China im Zeichen von Konfu-tze gekannt.⁽⁸⁾ Es ist aber unsrer Betrachtung am liebsten, weil die wesentliche Gegenüberstellung der beiden Geister zur Abstraktierung der Frage gut passend scheint, wenn man sieht, was für eine Vorstellung über den chinesischen Traditionellen Gedenken die Aufklärung und ihre Nebenströme, wie d'e Klassik und d'e Romantik, aufnahm.

III

Der hauptsächliche Anlaß, worauf der Konfuzianismus von den aufklärerischen Europäern, vor allem von Rousseau und seinen Gefährten, enthusiastisch aufgenommen worden ist besteht darin, daß er an den metaphysischen Momenten fehlt.⁽⁹⁾ Daraus könnte das konfuzianische Motiv der optimistischen Selbstvollendung zur Heilung von der Hypertrophie der intellektuellen europäischen Kultur noch beitragen.⁽¹⁰⁾ Aber es ist hier keinen Zweck, Rousseaus Konfuziusbild darzustellen. Hier handelt es sich darum, Herders geschichtlich-irrationalistische Auffassung des symbolischen Lebens von Menschen und Kantische neue vernünftlich-kritisch motivierte Menscheninterpretation jenem konfuzianischen Lebensanschauung zu kontrastieren: d. h. den Vergleich eines kunstphilosophischen Prinzips von „Ästhetischer Harmonie“—sozusagen eines Leitenden im deutschen Klassike—mit der Idee von „Li“ als der zentrale Zweck der Praxis im Konfuzianismus.

Das „Li“ und das „Tao“⁽¹¹⁾ heißen die beide wesentlichsten Grundlagen im sowohl früheren als auch neueren Konfuzianismus. Weil das Tau, kurz zu sagen, ein methodologisches Prinzip ist, durch das man das Li erringen kann, sollte es für das Praktische als der umfassende zwecke gehalten werden.

Das wird die gemeinsame Möglichkeit aller Menschen und in China einen Wert als die höchste kulturelle Gestalt fordern, der sich die das alltägliche Volksleben herrschende

Funktion hingibt.

Während das eine Gestalt der Kultur ist und daher in der rückständigen Gesellschaft eigentlich nur die Eigenschaft der herrschenden Klasse bleibt, soll das durch jenes berühmte Examenwesen, das eine äußerlich demokratische Eigenart besitzt, der geherrschten Klasse angehören. Daraus könnte man das für ein allgemeines zu erringendes Ziel halten. Es geschieht hier die Erscheinung vom fließenden Charisma. Hier sieht man in dem Li auch eine politische Nützlichkei. Die klassische Bildung muß natürlich vorausgesetzt werden, um das zu erwerben. Die Gelehrten verschafften sich in China als Charisma-Sein das Ansehen des Volkes. Die Ehrfurcht vor solchen Kandidaten für Herrscher bedeutet den Gehorsam zu den Herrschern.

Solch eine politische Nützlichkei im Li würde daraus entstehen, daß es eigentlich dem Konfuzianismus die orientalische—europäisch metaphysische Rettungsidee fehlte.

Der dort zu einzusehende chinesische Realismus stellt ein kulturgeschichtliches Problem zur Verfügung.

Bevor wir die philosophische Eigenschaft des Lis bestimmen, müssen wir die Grundlage solcher kulturgeschichtlichen Eigentümlichkeiten notwendig soziologisch beobachten. Das politische Machtverhältnis gründet sich in China, wie bekannt, auf dasselbe der Gemeinschaft, die eine Familie als die fundamentale Einheit hat. Die chinesische Gesellschaft bestand seit der Periode der abgeteilten Staaten vor Christ aus Familien, die einige Völker in sich hatten, Dörfern und Zünften.⁽²⁾ Sozusagen Eine Vielfamilienstaat. Und diese regierte einzige herrschende Familie.⁽³⁾ Die heimatliche Familienverbindung kommt in der primitivsten Form von dem Ahnenkult heraus. Allzu weites Gebiet, allzu komplizierte Volksmischung und großzügige Naturbedingungen hatten die Entstehung des orientalisches zentralisierten Staates und die Vorstellung des schöpferisch—ethischen Gottes unmöglich gemacht.⁽⁴⁾ So eine Gesellschaft kann daher nicht umhin, daß die magische Glauben ebensoviel wie Familien und Gemeinschaften entstehen lassen. Sogar die herrschende Klasse muß ihren eigenen Ahnengott aufbewahren, denn sie gehört auch zu einer Familie. Es gab hier den Grund, daß man den Glauben an eine herrschende Familie forderte, indem sie durch eine Religion auf die politische Einheit Verzicht leistet und zwar verschiedene Glauben zugestanden hatte.

Das heißt keine Regelung der Religion an sich, sondern die der Glaubensart. Als die Art bis zur Kultur sublimiert wurde, fand man das „Li“. Da der Staat idealistisch eine einzige „Familie“ und infolgedessen noch stockend bleibt, so hindert ein gewisser Traditionalismus an der Entstehung der europäischen „Gesellschaft“.⁽⁵⁾ In diesen Punkten sieht man sowohl die Notwendigkeit in der Entstehung des Konfuzianismus, als auch

den Grund, worauf er eigentlich der Traditionalismus ist und alle seine Tugenden in Verbindung mit der Familienvorstellung stehen. Seine politisch-bürokratische Neigung läßt sich außerdem in dieser Seite gut verstehen.

Das „Li“ soll daher, soziologisch—gesellschaftlich nachgesehen, eine Ordnung im Herrschaftsverhältnis beabsichtigen. In der Gesellschaft, wo eine Familie eine Konstruktionseinheit ist, gibt es die Gefahr, daß sie die Verantwortung auf das Individuum oder die Persönlichkeit aus dem Gesicht verlieren und aus dem gemütlichen Interesse dem Vorteil nach jagen mag. Das Li, das jener Gefahr vorbeugen soll, ist keineswegs humanistisch, sondern nur eine Norm, um das Bewußtsein von Tugenden und Ständen einzurichten. Also gehört es nur einer Klassenform, die etwa mit der Idee von Harmonie der deutschen Klassik in keinen Beziehungen steht.

Die humanistische Harmonie in der deutschen Klassik verbindet sich mit einem symbolischen personalistischen Lebensbilde, das aus der Verheiratung der hebräischen Ontologie mit der hellenistisch-künstlerischen herausgewachsen ist: so ist sie eigentlich das Erlebtes. Sie bedeutet den individualistischen Willen zur Kultur, durch die qualitative Vollendung des „Individuums“ die geistlichen Gemeinschaft festzustellen.⁶⁶ Hieraus findet man, daß die Menschenerziehung zur harmonischen Vollendung eine geistliche Bewegung, um die „Gesellschaft“ bis zur „Gemeinschaft“ zu machen. Das war sozusagen das Zurückrufen der Natur, d. h. eine neue Schätzung des menschlichen Erlebnisses, die aus dem Rousseauschen Kulturpessimismus hergekommen war; dabei sollte sich das europäische traditionelle Gefühl bis auf das griechische Naturgefühl zurückführen lassen. Die Idee der neuen Erziehung des Menschen steht mit dem politischen Ideenbild der Polis⁶⁷ im inneren tiefen Zusammenhang. In der klassischen Harmonie bekommt man die Verschmelzung des Menschen mit der durch die Lebenserweiterung symbolisierte Natur und das Vermögen der menschlichen Verbindung, dasselbe durch die Seelenentwicklung, nicht durch die Liebe als Gnade.

Daraus muß freilich eine Kunstvorliebe im Leben entstehen: eine Bildungsinklination.

Solch eine deutsch-klassische Bildungsinklination ist offenbar ganz anderes als dieselbe des Lis: die letztere stützt sich gleichsam durch das wirkliche Erlebnis auf die gesellschaftliche Grundlage, während die erstere durch dasjenige des sich entwickelnden Lebens auf ein Prinzip der Persönlichkeit. Milde und Maß, die der Konfuzianismus im Namen von Li verachtet, haben nur eine Art Makrobiotik⁶⁸ gesellschaftlich zur Folge, und die Harmonie im Li-Begriff bezieht sich nur auf die physische Versöhnung zwischen Leben und Milieu. Beim früheren Konfuzianismus ist zwar die Harmonie in einem solchen Sinne ein Motiv der politischen Menschenfreundlichkeit, sie hat jedoch

etwa die Praktisierung der Liebe als Gnade als das letzte Ziel. Weil sich die charismatische Abscheidung des „tugendhaften Menschen“ vom „gemeinen Menschen“ hier voraussetzt, deswegen läßt sich dieser Zwingen immer noch ein Gras zu bleiben, über welches der Wind von jenem ständig weht.⁽⁹⁾

Wenn der „mean man“ sich die Möglichkeit auch vorbehalte, bis zu einem „superior man“ zu werden, er muß auch noch eine schwierige und sorgfältig systematisierte Prüfung bestehen—: d.h. das Klassikstudieren und später Beamtenexamen. Die konfuzianischen Bildungsmenschen waren mit einem Wort die Befähigten, die in irgendeiner Form unter dem gesellschaftlichen Wesen anerkannt worden waren.

Rousseaus Verständnis von der konfuzianischen Demokratie könnte also unglücklicherweise nicht angemessen sein; als er seine Eigenart wesentlich verstanden hatte, mußte er auch irgendeine Einsicht über seine Neigung zur geistlichen Macht bekommen. Aber das geschichtlich-pessimistische Interesse Rousseaus richtete sich nach der damaligen Kulturstufe in Europa, die aus der Arbeitsteilung gestammt hatte: seine Augen wandten nicht auf vorn, sondern stets auf hinten. Er stellte sich den Menschen, der außer und vor der Geschichte gelebt hatte, als das ideale Menschensein vor, und daraus ergab sich, daß er Völker und Gesellschaften außer der rationalistischen europäischen Welt⁽¹⁰⁾ besonders für wichtig hielt. Bemerkenswert ist jedoch bei Rousseau nicht seine Worte, sondern seine kulturgeschichtliche Methodologie. Zwar nur ein Anlaß könnte für Rousseau die Berührung mit dem Konfuzianismus—mit einem neuen Gedanken sein, doch gäbe seine Methodologie der Kantischen Anthropologie und der Herderschen relativistischen Geschichtswissenschaft den Grund: Davon würde sich die schöpferische Theorie des deutschen Klassik herausweben lassen.

IV

Der ontologische Grund der deutschen Harmonie besteht, wie oben erwähnt, in der Projektion der hellenischen und christlichen Ontologie auf das Menschenleben, und auch noch in dem Aufheben der logischen und realistischen Gegensätze—z.B. zwischen Natur und Geist, Teufel und Gott. Die ontologische Grundlegung des Konfuzianismus befindet sich in der Idealität der Gegensätzlichkeit. Nach der Äußerung G. Tanabes⁽¹¹⁾ ist die Eigenart jener Ontologie „das, was den realen Gegensatz auf den logischen projiziert“. Hier ist der Gegensatz zwischen beiden Grundsätzen kein realer kämpfender (wie zwischen Gott und Teufel), sondern er erkräftigt sich nur bis zum idealen, d.h. dem Gegensatz der bloßen Befähigungen unter der gleichen Ordnung. Wenn man solch einen Unterschied des ontologischen Entstehungsgrundes sieht, erscheint die Entfernung am

klären.

Diese kleine Behandlung soll damit zum Abschluß gebracht werden, indem die oben erwähnten Unterschieden zunächst schematisiert werden.

(1) In der Seite des Interesses an Bildung: Vor allem fordert das „Li“ im Konfuzianismus eine intellektuelle Anstrengung. Sein Wesen bezieht sich auf den Verstand und richtet sich überhaupt auf Gesellschaft und Politik. Dagegen handelt es sich in der deutsch-klassischen „Harmonie“ hauptsächlich darum, daß das einzelne Mensch das Leben erleben kann. Sie ist kritisch-vernünftig und auch noch anthropologisch.

(2) In der Seite der Verwirklichung: Das Li verkörpert sich in einem tugendhaften Verwaltungsbeamten das ideale charismatische Bild, der wirklich in China die Politik ausführen soll. Da hält man die Nicht-einmischung für einen politischen Grundsatz. Was die Harmonie bringen soll, ist das Bild des schöpfernden Führers als Genie: also ist die Regierung nach den Grundsätzen der positiven Erziehung vollzubringen.

Wenn sich diese positive Selbstentwicklung auf der Basis des aktiven Welterlebnisses verstehen läßt, so ist es noch gleichfalls offenbar, daß die Entstehungsgrundlage jenes alltäglichen Sittenaufbaues für die irdische sinnliche Negativität zu halten ist. Damit könnte man auch erst jenen Prozeß voraussehen, in dem die Romantiker ihr vorige konfuzianische Chinabild aus dem Gesicht verlieren.⁶⁹

Anmerkungen

- (1) Sozusagen die stockende Gemeinschaft; dagegen könnte man die deutsche Geisteskultur in der letzteren Hälfte des 18. Jhd. die entwickelte Gemeinschaft nennen.
- (2) Unentbehrlich ist also nicht das bloß erkenntnistheoretische Betrachten, sondern das Nachdenken an die Ontologie als Selbstinterpretation des Lebens. Vgl. G. Tanabe: Über konfuzianische Ontologie. GW. Bd. 4, S. 299
- (3) Z.B. Schillers Konfuziusbild als gemüthlicher Gegenstand wie in seinem „Konfuzius“. Bei Herder, als ein Stoff zum geschichtlichen Relationalismus. Vgl. Herder: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Aufbau Vgl. Berlin u. Weimar 1965. Bd. 2, S. 2ff. Und sein literaturgeschichtliches Echo: wie „Novalis' Fragmente“. Außerdem Schlegel: Wissenschaft der europäischen Literatur.
- (4) H.G. Creel: Confucius. übersetzt von M. Tadjima, Iwanami Vlg. 1961. S. 387
- (5) A. a. O. S. 384 ff.
- (6) A. a. O. S. 388
- (7) M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 1963 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen. S. 504

- (8) Creel: a. a. O. S. 391
- (9) H. A. Korff: Geist der Goethezeit. Leipzig: Unveränderter Nachdr. der 4., durchgesehenen Aufl. 1958. Bd., 1, S. 87
- (10) G. Tanabe untersucht die metaphysische Seite des Konfuzianismus im Verhältnis zum „Yi“. Vgl. Tanabe: a. a. O. S. 389 ff.
- (11) M. Weber hält das „Tao“ dafür, das dem indischen „Dhamma“ entspricht. Vgl. Weber: a. a. O. S. 441
- (12) Eiichi Kimura: Die Forschung in der chinesischen Realenanschauung. Tokyo: Kohbundo-Vlg. 1959. S. 159 ff.
- (13) Sozusagen die Gesellschaft als Kastenartige Erscheinung. Vgl. Weber: a. a. O. S. 389
- (14) Weber: a. a. O. S. 298 f.
- (15) Vgl. Weber: a. a. O. S. 373 ff.
- (16) Z.B. das „Reich des Geistes“ von Schiller, wie in seinen „ästhetischen Briefen“.
- (17) Schiller betet auch hier die Polis an: er findet die organische Vereinigung des Teils mit dem Ganzen. Vgl. Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen. In: S. W. Meyers klass. Ausg. Leipzig, 7.Bd. S. 282
- M. Weber nimmt auf die freie Bürgerethik in Polis Bezug, wie: „Der hellenische Staat ließ metaphysischen und sozialetischen Spekulationen freien Raum.“ Sie alle waren ja, ihrer innersten Eigenart nach, an den Problemen der freien Polis orientiert: »Bürger«—Pflichten, nicht »Untatanen«—Pflichten, war ihr Grundthema. Es fehlte die innere Verknüpfung mit altgeheiligten religiösen Pietätsgeboten solcher Art, wie sie in den Dienst des Legitimitätsinteresses eines Patrimonialherrschers hätten gestellt werden können. •
- Vgl. Weber: a. a. O. S. 460—462
- (18) Weber: a. a. O. S. 464
- (19) Vgl. Lun-yü. Yen Yeun XII.—19
- (20) Korff: a. a. O. S. 87ff.
- (21) Vgl. Tanabe: a. a. O.
- (22) Dort könnte man noch das Abendrot des Chinabilds von Schlegel anerkennen.
- Vgl. z.B. Schlegel: Die Vorlesungen über Universalgeschichte (1805—1806). In: KRITISCHE FRIEDRICH-SCHLEGEL-AUSGABE, Bd. XIV

(昭和43年9月30日受理)