

Das Person-Verständnis im Westen und in China

Eine vergleichende Analyse

Chen Binshan

1. Einführung

Der Person-Begriff ist heutzutage zu einem Schlüsselbegriff geworden, weil er alle menschlichen Bereiche umfasst, von der Individualität und Menschenwürde des einzelnen Menschen bis zu seinen sozialen Lebensformen wie Gemeinschaft, Demokratie etc. Sein Verständnis in der westlichen Kultur hat eine lange Geschichte, die sowohl vom griechisch-philosophischen Geist durchdrungen als auch vom Christentum geprägt ist. Im Unterschied dazu gibt es anscheinend keinen äquivalenten Begriff der Person in der chinesischen Kulturgeschichte. Der im heutigen Sprachgebrauch Chinas verwendete Begriff *renge* 人格 stammt aus der Feder der in den USA Anfang des letzten Jahrhunderts studierenden chinesischen Intellektuellen, die unter dem Einfluss des Personalismus des Amerikaners Albert C. Knudson (1873–1953) standen und *renge* als den korrespondierenden Begriff zur Person der westlichen Sprachen benutzt haben. Das Binom *renge* ist aus zwei Schriftzeichen zusammengesetzt: „*ren* 人 bedeutet *Mensch*, und *ge* 格 bedeutet *Muster, Norm, Stil, Standard*“. Diese Kombination verrät, dass die konfuzianischen Tradition mehr auf die moralische Perfektion des Menschen konzentriert ist.¹

Chen Binshan 陈宾山 wurde 1969 in Qingdao geboren und nach dem Studium der Katholischen Theologie in Shanghai und Sankt Augustin 1998 in Shanghai zum Priester geweiht. Von 1998 bis 2000 war er als Dekan und Dozent des Sheshan-Priesterseminars bei Shanghai tätig. Nach der Erlangung des Doktorgrads für Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Jahr 2004 war er von 2005 bis 2012 Dekan und Dozent am Nationalen Priesterseminar in Beijing. Den Doktorgrad für Philosophie erwarb er 2016 an der Hochschule für Philosophie München. (Red.)

Dieser Aufsatz basiert auf meiner Promotionsarbeit (Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte. Mit einem Dialog zum „Person-Verständnis“ des Konfuzianismus*, St. Ottilien: Eos 2016, 514 Seiten) und soll ein Versuch sein, meine philosophischen Überlegungen zum Person-Verständnis in einer knappen Form transparent darzustellen. An manchen Punkten habe ich im Vergleich zu meiner Promotionsarbeit meinen Gedankengang vertieft und weitergeführt. Der Text soll einen ersten Vorgeschmack für interessierte Leserinnen und Leser geben, so dass sie Mut fassen, sich meiner Promotionsarbeit zuzuwenden.

- 1 Vgl. R. Malek: „*Renge*: Ergänzung oder Ersatz der konfuzianischen Konzeption des *junzi*? Zu einem Versuch aus den ersten Dekaden des 20. Jahrhunderts“, in: Zbigniew Wesolowski (Hrsg.), *Symposium-Beiträge: Drittes Internationales Sinologisches Symposium der Katholischen Fu Jen Universität: Personen- und Individuumsbegriff in China und im Westen – Der Beitrag der Bonner Sinologischen Schule um Professor Rolf Trautzettel (25. und 26. November, 2005)*, Taipei xian Xinzhuang shi: Furen daxue 2006, S. 189–228, hier S. 199f., Zitat S. 199.

Wegen des fehlenden Person-Begriffes in der chinesischen Kulturgeschichte hegen manche Zweifel, ob es analog zum westlichen ein entsprechendes chinesisches Person-Verständnis gibt. Um dieser Problematik nachzugehen, werden im Folgenden drei Schritte vorgenommen: Zuerst wird versucht, den Sinn bzw. die begriffliche Bestimmung des Person-Begriffes herauszustellen; dann wird das Person-Verständnis anhand seiner begrifflichen Bestimmung geschichtlich sowohl im Westen als auch in China dargestellt; der letzte Schritt ist eine vergleichende Analyse des westlichen und des chinesischen Person-Verständnisses.

2. Begriffliche Bestimmung des Person-Begriffes

Heutzutage geht man davon aus, dass das in der abendländischen Philosophiegeschichte beheimatete Wort „Person“ ursprünglich von dem etruskischen Wort *persu* stammt, das Maske, Schauspieler zu bedeuten scheint. Cicero² war der erste, der das griechische Wort *πρόσωπον* mit der ursprünglichen Bedeutung von Maske, Rolle etc. ins Lateinische *persona* übersetzt hat, wobei das lateinische Wort *persona* „in der Antike von *personare*, ‚durchtönen‘, abgeleitet“ wurde und „man sich auf die akustische Wirkung des Sprechens durch die Schauspielermaske berief“.³ Etymologisch betrachtet steht zuerst das chinesische Schriftzeichen *wu* 巫 (Schamane) dem Wort „Person“ mit dessen ursprünglicher Bedeutung von Maske nahe. Das Wort *wu* ist folgendermaßen kombiniert: oben und unten gibt es jeweils einen Strich, der verschiedentlich Himmel und Erde symbolisiert; in der Mitte ist ein vertikaler Strich, der die Verbindung zwischen Himmel und Erde herstellt; dazwischen sind zwei tanzen-den Menschen. Das älteste chinesische paläographische Wörterbuch *Shuowen jiezi* 说文解字⁴ definiert den Begriff *wu* folgendermaßen: „Weibliche Personen vermögen den Gestaltlosen (d.h. den Unsichtbaren) zu dienen, indem sie Geister (zu sich) herabkommen lassen“.⁵ Nach der Meinung

- 2 „[...] quocirca poetae in magna varietate personarum etiam vitiosis quid convenient et quid deceat videbunt [...]“ (Marcus Tullius Cicero, *De Officiis. Vom rechten Handeln. Lateinisch und Deutsch*, herausgegeben und übersetzt von Karl Büchner, München – Zürich: Artemis & Winkler 1994⁴, Bd. 1, S. 98). M. Forscher schrieb dazu: „Ciceros Schrift *De officiis* bietet in den Abschnitten I, 107–121 den ältesten (auf uns gekommenen) zusammenhängenden philosophischen Text, in dem das Wort *persona* eine zentrale Rolle spielt“ [M. Forscher: „Der Begriff der Person in der Stoa“, in: Dieter Sturma (Hrsg.), *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: Mentis 2001, S. 37–59, hier S. 40].
- 3 Vgl. M. Fuhrmann, „Person“, in: Joachim Ritter – Karlfried Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, Sp. 269–283, Zitate Sp. 269f.
- 4 Das Wörterbuch *Shuowen jiezi* wurde vom berühmten chinesischen Philologen und Kommentator zu chinesischen Klassikern, Xu Shen (ca. 58–147), herausgegeben. Zur Vollendung dieses Werkes hat er etwa 20 Jahre benötigt, von 100 bis 121 n.Chr.
- 5 Xu Shen, „*Wu* 巫“, in: *Shuowen jiezi* 说文解字, unter: <http://www.cidianwang.com/shuowenjiezhi/wu1070.htm> (Stand: 09.10.2016). Deut-

von W. Eichhorn geht ein älteres Schriftzeichen dem Zeichen *wu* voraus, das seine Bedeutungen aufzuklären in der Lage ist. Es ist das Zeichen *ling* 靈 (Geister), aus dem das Schriftzeichen des Schamanen abgeleitet ist; es besteht aus drei Komponenten: Regen 雨, drei Münder 口 (Schreien um Regen) und dem Zeichen *wu* 巫. In diesem Schriftzeichen wird der Akt eines Schamanen symbolisch dargestellt: Er fängt die umherfliegenden Seelen der verstorbenen Ahnen ein und lässt sie durch seine eigene Person während des Regenbitttanzes ertönen.⁶ Das Schriftzeichen *wu* ist quasi eine Kurzform des Schriftzeichens *ling*.

Trotz der auf der etymologischen Ebene basierenden Ähnlichkeit zwischen *persona* und *wu* haben diese zwei Begriffe ihre begriffliche Bedeutung jeweils in verschiedenen Kulturkontexten erlangt. Der Begriff der Person in der westlichen Kultur ist in der jüdisch-christlichen Tradition tief verwurzelt und hat davon seine ursprünglichen begrifflichen Bestimmungen gewonnen, die in der Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie weiter entfaltet worden sind und in der abendländischen Philosophiegeschichte ihre volle Entwicklung erlangt haben. In der Bibel handelt es sich um drei Begriffe, die das biblische Menschenbild zum Ausdruck bringen, nämlich Gottebenbildlichkeit, Gewissen und Pneuma. Die Ebenbildlichkeit des Menschen besagt, dass der Mensch nach dem Bild Gottes geschaffen ist und damit in sich die göttliche Wirklichkeit trägt. Gewissen heißt hebräisch *leb* und bedeutet Herz, das geistige Zentrum des Menschen. In der späteren Entwicklung gingen diese zwei Begriffe eine Verbindung ein, so dass die Einheit von immanenter und transzendenter Bestimmung des Menschen zum Ausdruck gebracht ist.⁷ Nach der biblischen Vorstellung ist der ganze Kosmos von Pneuma (Geist) durchdrungen, das von Gott entstammt und der Ursprung oder das Prinzip des Lebens von Pflanzen, Tieren und Menschen ist. Durch den ihm eingeblasenen göttlichen Lebensodem wird der Mensch eine „lebendige Seele“ (Gen 2,7), die ekstatisch und darin geisthaft über das eigene leibliche Dasein hinaus auf die Welt transzendiert.⁸ Diese drei biblischen Begriffe:

sche Übersetzung nach W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, Stuttgart: Kohlhammer 1973, S. 56.

6 Vgl. W. Eichhorn, *Die Religionen Chinas*, S. 56f.

7 Vgl. A. Auer, „Das Gewissen – Chance der Person“, in: Bernhard Welte – Annette Schavan (Hrsg.), *Person und Verantwortung. Zur Bedeutung und Begründung von Personalität*, Düsseldorf: Patmos 1980, S. 26-44, hier S. 27f. Das Gewissen ist der Treffpunkt zwischen Mensch und Gott. Dazu sagte A. Auer zutreffend: „Das Gewissen liegt in diesem ‚tiefsten Seelengrund‘, im ‚Gemüt‘, im ‚Herzen‘. Hier, also in der Mitte oder Tiefe der personalen Existenz, vollzieht sich die ‚Perzeption Gottes‘. Daraus ergibt sich zunächst die ‚Religion im subjektiven Sinn‘, das Abhängigkeitsbewusstsein und -gefühl Gott gegenüber; sodann aber als zweites die Funktion des Gewissens, das ‚Berührtsein von der Heiligkeit Gottes und die Empfindung unseres Pflichtverhältnisses zu Gott“ (ebd., 1980, S. 30f.).

8 Dazu sagte W. Pannenberg Folgendes: „Die Gegenwart des Geistes konstituiert so im Medium der menschlichen Seele und am Ort des besetzten Leibes die Identität der Person als Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich. Identität der Person in zeitüberbrückender Gegenwart aber

*Ebenbildlichkeit, Gewissen und Pneuma, legen das Phänomen der Person aus und zeigen drei Aspekte davon auf: das Getragen-Sein vom transzendenten, personalen Gott; das Berührt-Sein, Angerufen-Sein von Ihm; die exzentrische Seinsweise.*⁹

Im Unterschied dazu hat die antike griechische Philosophie ihr eigenes Menschenbild entwickelt, das den Menschen als „Mikrokosmos“ ansah. Der Mensch befindet sich an der Spitze der Seinsordnung des Kosmos, weil ihm die Seele, die Vernunft, zugeteilt ist. Als Vernunftwesen ist er jenseits aller Wandelbarkeit der Sinnenwelt und hat Zugang zur ewigen und unwandelbaren Ideenwelt. Die tiefste Überzeugung der antiken griechischen Philosophie ist das über Kontingenz erhabene eiserne Vernunftgesetz, das unwandelbar bleibt und alle Ereignisse vorbestimmt. Somit ist das an Geschichte orientierte Denken in den Hintergrund verdrängt.¹⁰ So gesehen kann man sagen: „Das griechische Menschenbild ist vernunftbetont, orientiert sich am Allgemeinen und ist geschichtslos.“¹¹ In der Begegnung zwischen dem Christentum und der griechischen Philosophie kam es seit dem zweiten Jahrhundert zu einem Streitgespräch, in dem es hauptsächlich um das Menschenbild ging. Der Auslöser des Streites war der Begriff der Person, der in der dogmatischen Streitigkeit über die Lehre der Dreifaltigkeit Gottes und der Christologie eine zentrale Rolle gespielt hat. Die kirchliche Erklärung zur Trinitätslehre und Christologie lautet so: Es gibt nur eine göttliche Natur oder Wesenheit, aber drei Personen (Hypostasen); es gibt eine Person des göttlichen Sohnes, aber zwei Naturen: die göttliche und die menschliche. Dabei ist der Begriff der Person von dem der Natur oder Wesenheit zu unterscheiden.¹² Der Begriff der Person, der sich in diesem Prozess allmählich herauskristallisierte, lautet: Person ist ein Subjekt, das eine Natur innehat.¹³ J. Auer erklärt Person als Folgendes: Die Person-

ermöglicht allererst jene Selbständigkeit, die den Menschen als Subjekt verantwortlichen Handelns auszeichnet“ (W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011², S. 513).

9 Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte. Mit einem Dialog zum „Person-Verständnis“ des Konfuzianismus*, St. Ottilien: Eos 2016, S. 23.

10 Vgl. E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Wien: Tyrolia 1986⁴, S. 21f.

11 Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 23.

12 Dazu sagte M. Fuhrman Folgendes: „Um diese Formel mit einem plausiblen Inhalt zu füllen, war man folgerichtig darauf bedacht, den Naturbegriff schärfer von der Hypostase oder Person zu trennen und ihn in eine etwas abstraktere Sphäre zu rücken“ (Fuhrmann, „Person“, S. 279).

13 Vgl. B.Th. Kible, „Person“, in: J. Ritter – K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, Sp. 283-300, hier Sp. 285. M. Müller definierte Person folgendermaßen: „Dieser hier begrifflich zusammengefaßte und als untrennbare Einheit vorher erfahrene Gegensatz ist [...] der Gegensatz von einem unvertauschbaren, einzig-einzelnen, für sich seienden Vollzug einerseits und der gemeinsamen, übereinzeln, universalen Geistigkeit als dem mittelbar gemeinsam-Vollzogenen andererseits. [...] Nicht auf ein Wesen bezieht sich der Personbegriff, sondern auf die Weise, den

haftigkeit des Menschen, begründet auf seine Leibhaftigkeit und Geistseelenhaftigkeit, ist die eigene Seinsweise des freien Sich-Schenkens.¹⁴

*Person ist die eigene Seinsweise, durch das Medium seiner Leibhaftigkeit, in seiner Geistseelenhaftigkeit sich selbst besitzend, sich für das Du zu offenbaren und an das Du wegzuschenken. Der Mensch als Person verhält sich zu seiner Natur und wird zugleich von einer transzendent-personalen Dimension getragen.*¹⁵

So gesehen besitzt das Person-Sein des Menschen drei konstitutive Elemente: Natur, Subjektivität, Transzendenz.

Auf der chinesischen Seite hat das dem westlichen Person-Begriff etymologisch nahestehende Schriftzeichen *wu* 无 seine inhaltliche Bedeutung in der humanistischen Tradition Chinas bzw. dem Konfuzianismus erworben. Das Schriftzeichen *wu* besagt: Der Mensch versucht, durch magische Methoden den Zugang zur göttlichen Dimension zu erlangen; sein Kernelement ist der zwischen Himmel und Erde agierende Mensch. Das älteste Wörterbuch Chinas *Shuowen jiezi* definierte den Begriff des Menschen folgendermaßen: „Der Mensch ist das feinste Produkt des Himmels und der Erde.“¹⁶ Die Entwicklung des Begriffes des Menschen gipfelt im Begriff des *junzi* 君子 (des edlen Menschen):

*Ein Edler, der von der Menschlichkeit lässt, entspricht nicht dem Begriff (des Edlen). Der Edle übertritt nicht während der Dauer einer Mahlzeit die (Gesetze der) Menschlichkeit. In Drang und Hitze bleibt er unentwegt dabei, in Sturm und Gefahr bleibt er unentwegt dabei.*¹⁷

Menzius (372–289 v. Chr.) setzte den Begriff des Edlen mit dem des Menschen gleich, indem er sagte: „Menschlichkeit ist Menschenart. Menschlichkeit ist der Weg des Menschen.“¹⁸ Zhu Xi (1130–1200) kommentierte diese

oben zitierte Stelle des *Mengzi* folgendermaßen: „Menschlichkeit ist das *li* (das Prinzip) des Menschen, das sich in ihm manifestiert.“¹⁹ Das im Jahr 1716 herausgegebene Wörterbuch *Kangxi zidian* 康熙字典 hat die Entwicklungslinie der Definition des Menschen aufgezeigt, die eine kosmische, politische und moralische Phase durchläuft: 1) Der Mensch ist das Produkt von Himmel und Erde, der zusammenwirkenden Kräfte von *yin* und *yang* und der Fünf Wandlungsphasen; 2) Der Mensch ist der Sohn des Himmels; 3) Der Mensch, dessen Tugend es ist, das Leben zu produzieren, bedeutet Menschlichkeit.²⁰ Der Meinung von Yu Yingshi nach war es eine lange Entwicklungsgeschichte, in der der Begriff des Menschen allmählich seine politische Bedeutung abgelegt und sich immer mehr auf die moralische Dimension konzentriert hat und damit in den Begriff des edlen Menschen integriert worden ist. Diese Entwicklungsgeschichte wurde schon vor Konfuzius in Gang gesetzt, aber von Konfuzius vollendet.²¹ Der Begriff des edlen Menschen besagt: Von der vom Himmel an ihn verliehenen Natur aus besitzt der Mensch die Tugend der Menschlichkeit, die seine Wesenheit als Mensch ausmacht; er ist verpflichtet, die in seiner Natur angelegte Menschlichkeit zu entfalten, damit er Mensch wird.²² So gesehen weist der in der chinesischen Kulturgeschichte entwickelte Begriff des edlen Menschen die Kernelemente des westlichen Person-Begriffs auf, nämlich: Natur, Subjektivität, Himmel (Transzendenz).

Nachdem wir in vergleichender Weise die Grundelemente der begrifflichen Bedeutung des Person-Begriffes herausgestellt haben, denen zufolge der Person-Begriff in sich drei Grundelemente enthält, nämlich: Natur, Subjektivität und Transzendenz, sind wir in der Lage, eine vergleichende Analyse des Person-Verständnisses in der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie sowohl im Westen als auch in China in Angriff zu nehmen.

3. Geschichtliche Entfaltung des Person-Verständnisses

3.1 Das westliche Person-Verständnis

Grob betrachtet hat die abendländische Philosophiegeschichte in Bezug auf das Person-Verständnis drei Paradigmen durchgemacht. Das erste ist das „teleologische“ Paradigma, das seit dem Anfang der antiken griechischen

Vorgang, wie hier das Universale des Seins und des Wesens, ohne seine Universalität aufzugeben und zu verlieren, als solches dennoch subsistiert, d.h. ‚Dieses‘, als Seiendes aktuell ist“ (M. Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg – München: Karl Alber 1971, S. 92). Dabei hat er drei Komponenten der Begrifflichkeit der Person herausgehoben, nämlich das unvertauschbare einzig-einzelne Element; die gemeinsame, universale Geistigkeit; den Vollzug.

14 Vgl. J. Auer, *Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Regensburg: Pustet 1979, S. 32f. „Das Personale ist also durch eine Seinsweise bestimmt, die nicht in einer zweifachen Wirkungsweise aufscheint wie die materielle Welt im aktiven und passiven Wirken, die geistig-seelische Welt im Zeugen und Empfangen, sondern vielmehr in einem einzigen mit sich selbst identischen Wirken ruht: im ‚freien Sich-Schenken‘“ (ebd., S. 39).

15 Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 26.

16 Xu Shen, „Ren 人“, in: *Shuowen jiezi* 说文解字, unter: <http://www.cidianwang.com/shuowenjiesi/ren109.htm> (Stand: 09.10.2016).

17 *Lunyu* 论语 (4:5). Deutsche Übersetzung von R. Wilhelm, *Konfuzius Gespräche*, Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft 2011, S. 27, mit geringfügiger Veränderung.

18 *Mengzi* 孟子 (7b:16). Deutsche Übersetzung von R. Wilhelm, *Mengzi. Von der Freiheit des Menschen*, Wiesbaden: Marix 2012, S. 255.

19 Zhu Xi, „Ren ye zhe ren ye zhang 仁也者人也章“, in: *Zhuzi yulei* 朱子语类 (61:3), *Zhongguo zhexue shu dianzihua jihua / Zhu Xi* 中国哲学书电子化计划/朱熹, unter: <http://ctext.org/zhuzi-yulei/zh> (Stand: 09.10.2016).

20 Kangxi, *Dingzheng Kangxi zidian* 订正康熙字典, Bd.1, Taibei: Yiwen yinshuguan 1957, S. 219.

21 Vgl. Yu Yingshi, *Zhongguo sixiang chuantong de xiandai quanshi* 中国思想传统的现代诠释, Nanjing: Jiangsu renmin chubanshe 2003, S. 120.

22 Vgl. Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 333.

Philosophie bis zum Mittelalter vorherrschend war, wonach das Menschenbild kosmisch und mehr am objektiven Seienden orientiert ist; der Mensch ist nur Teil der Natur, die Natur bestimmt die Possibilität und das Ziel (*telos*) der Person-Werdung. Was sein Wesen bestimmt, ist allein seine Seele. Aber seit dem Anbruch der Neuzeit ist das zweite Paradigma eingetreten, das als „mentalistisch“ zu bezeichnen ist. In dieser Epoche ist der Mensch von der Natur losgelöst und hat sich entweder mit dem Selbstbewusstsein oder mit der Vernunft identifiziert. Seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts hat sich erneut ein Paradigmenwechsel hin zum „synthetischen“ Paradigma vollzogen, dessen Hauptziel es ist, die in der Neuzeit aufgerissene Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt, Natur und Geist zu überwinden und den Mensch wieder einheitlich als leibgeistiges Wesen zu betrachten.

Im Folgenden werden wir anhand dieser drei Paradigmen drei Epochen, nämlich das Mittelalter, die Neuzeit und die Gegenwart, voneinander abheben und jeweils das entsprechende Person-Verständnis in einer skizzenhaften Weise analysieren.

3.1.1 Im Mittelalter

Das das Mittelalter kennzeichnende Event ist die Rezeption des aristotelischen Gedankengutes (1100/1150), welches der Philosophiegeschichte des Hochmittelalters eine neue Qualität verliehen hat. Hierzu hat Thomas von Aquin einen wichtigen Beitrag geleistet. Aber seine theologisch-philosophische Leistung hatte er seinen Vorgängern zu verdanken, wie Augustin, Boethius etc. In dieser Epoche ist das philosophische Denken ins theologische integriert worden; die beherrschende trinitarisch-christologische Streitigkeit ist die treibende Kraft für die Überlegungen zum Person-Verständnis, weil darin die potentielle Lösung zu den streitigen theologischen Fragen gesucht wird.²³

Boethius²⁴ (480–524) war der erste, der versuchte, Person begrifflich zu erfassen: Er definiert Person als die in-

dividuelle Substanz einer Vernunftnatur. Dabei spielt der Begriff der Substanz eine wichtige Rolle. Zur Erklärung der Substanz geht Boethius von der absoluten Substanz aus und macht einen Unterschied zwischen dem substantiellen und dem teilnehmenden Guten: „Diejenigen, die sind, sind gut. [...] Aber es ist zu untersuchen, ob durch Teilhabe oder der Substanz nach.“²⁵ Gott als die absolute Substanz ist das Durch-sich-selbst-Sein, die Selbstbewegung, der letzte Ausgangspunkt einer jeden Wesenheit.²⁶ Darum ist die menschliche Substanz ein teilhabendes Gutes; als ein teilhabendes Gutes kann sie etwas (anderes) haben außer dem, was sie selbst ist;²⁷ sie ist eine abhängige bzw. kontingente Substanz, die darauf ausgerichtet ist, die absolute Substanz, das Durch-sich-selbst-Sein, die reine Form anzustreben. Die reine Form ist das innere Wirkprinzip der kontingenten Substanz und zugleich ihr *telos*, das sie zu Gott hinzieht.²⁸ Um den Menschen von anderen Dingen abzuheben, hat Boethius sich dem Begriff der Natur zugewandt, indem er sie als Folgendes definierte: „Natur ist die ein Ding bestimmende spezifische Differenz.“²⁹ In diesem Sinne bedeutet Natur den artbestimmenden Unterschied; der den Menschen ausmachende Art-Unterschied ist seine Vernunftnatur, die auf die Weltvernunft Gottes gegründet ist; darum hat er Freiheit.³⁰ Nach der Eruiierung der Substanz definiert Boethius Person als einzelnes Individuum:

tonischer Färbung der lateinischen Welt zugänglich gemacht. 3) In den theologischen Traktaten (*Opuscula sacra*) werden Themen wie Trinität und Christologie behandelt; besonders im Werk ‚De hebdomadibus‘ hat er unterschieden zwischen Sein (*esse*) und ‚dem, was ist‘ (*quod est*). Dadurch ist das Verhältnis zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen klar definiert“ (Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 62f.).

- 25 Boethius, *Opuscula sacra* (*Die theologischen Traktate*), übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Michael Elsässer, Hamburg: Felix Meiner 1988, S. 37. „Ea quae sunt bona sunt. [...] Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione an substantia?“ (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, 56, 60-61).
- 26 Vgl. H. Brosch, *Der Seinsbegriff bei Boethius mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, Innsbruck 1931, S. 51.
- 27 Boethius, *Opuscula sacra*: „Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest“ (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, 35-36); „Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur“ (*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, 38-40).
- 28 Vgl. Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 67f.
- 29 Boethius, *Opuscula sacra*, S. 71. „Natura est unam quamque rem informans specifica differentia“ (*Contra Eutychem et Nestorium*, I, 57-58).
- 30 Die Freiheit macht die Dimension der Persönlichkeit eines Menschen aus, so wie M. Nédoncelle dazu schrieb: „Ist nicht die Freiheit unter all den allgemeinen Vorzügen unserer Natur derjenige, der uns möglicherweise in besonderem Maße zu Eigen und der zugleich der unzerstörbarste ist? Sie ist das Zentrum unserer inneren Verfassung, da sie unser allgemeines Wesen mit der Einmaligkeit unserer Existenz verbindet“ (M. Nédoncelle: „Variationen über das Thema ‚Person‘ bei Boethius“, in: M. Fuhrmann – J. Gruber (Hrsg.), *Boethius*, aus dem Französischen übersetzt von Eva Beate Fuhrmann, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, S. 197).

23 Zu der inneren Verbundenheit des Person-Begriffes mit der trinitarisch-christologischen Debatte meinte A. Hufnagel zu Recht: „Das metaphysische Personsein liegt in einer solchen (vielleicht ist es erlaubt zu sagen) Tiefenschicht, daß es dazu eines Anstoßes gleichsam von außen bedarf, um diese Forschung in Gang zu bringen und in Gang zu halten. Dieser Anstoß ‚von außen‘ wurde der Philosophie des Mittelalters zuteil von der Theologie, der Aufgabe, das trinitarische und christologische Geheimnis dem Glaubensverständnis nahezubringen“ (A. Hufnagel, *Das Geheimnis der Person*, Stuttgart: Ernst Klett 1949, S. 75).

24 „[Er] gehörte zu einer römischen Familie der Oberschicht. Darum erhielt er eine exzellente Ausbildung. Im Gegensatz zu Augustinus beherrschte er gut Griechisch; dadurch wurde er befähigt, die originalen Werke von Platon und Aristoteles zu lesen und damit seinen Wissenshorizont zu erweitern.

Die von ihm verfassten Werke sind: 1) ‚Consolatio philosophiae‘ (Trost der Philosophie): Darin hat er sich als wahrer Platoniker gezeigt, weil er die dualistische Anthropologie (der Leib als Kerker der Seele), die Erkenntnislehre und die Ethik (Apathie) von Platon voll übernommen hat. 2) Das zusammengesetzte Werk ‚Logica Vetus‘ (die alte Logik). Darin hat er als erster Philosoph das Universalien-Problem ins Bewusstsein gerufen und die wichtigen aristotelischen Begriffe und Konzepte mit pla-

*Der Mensch als Lebewesen oder als Gattungswesen hat keine Person, sondern man spricht von der Person Ciceros, Platons oder denen der einzelnen Individuen.*³¹

[*Persona est*] *naturae rationalis individua substantia.*³²

*Person ist die Realisierung der allgemeinen Vernünftigkeit in einem konkreten Individuum. [...] Es ist das formende Prinzip, die substantiale Form, die das subiectum und die vernünftige Natur eines Menschen zusammensetzt und zur Einheit bildet, damit die „Platonhaftigkeit“ und damit seine Personalität zum Vorschein kommt: Person ist die individuelle Substanz der vernünftigen Natur.*³³

Auf Boethius zurückgreifend hat Thomas von Aquin (1225–1274) das Person-Verständnis als ein Resultat seiner Anthropologie bzw. seiner Ontologie weiterentwickelt. Thomas nennt die transzendente Ursache des Seins das *ipsum esse*,³⁴ weil sie als einzige ihr Sein selber ist, während das Seiende dadurch seiend ist, dass es Sein hat, aber nicht durch sich selbst besitzt. Er fasst das Sein als aktives Prinzip auf. Das Sein wird dem existierenden Ding gemäß verschiedenen Formen der Seelen zugeteilt,³⁵ die in drei Kategorien einzuordnen sind: Pflanzenseele, sinnliche Seele und menschliche Seele.³⁶ Die menschliche Seele hat am meisten am Sein teil, so dass sie Herrin ihrer Handlung ist, „insofern es in ihr liegt, zu wirken oder nicht zu wirken.“³⁷ Der Mensch als Ganzheit besteht aus Leib und Seele; die Zusammensetzung

von Seele und Körper ist nicht Vermischung, sondern eine Vereinigung durch die Seele, die das Prinzip des substantiellen Seins des Menschen ist und als substantielle Form fungiert: „Daß sie (die Seele) aber die substantielle Form des Ganzen und der Teile ist, wird dadurch offenbar, daß sowohl das Ganze als auch die Teile von ihr ihre Artbestimmung erhalten.“³⁸ Trotz der Vereinigung mit dem Körper bewahrt die Seele als substantielle Form des Menschen ihre Selbständigkeit, weil sie nach dem Tod des Leibes weiter existieren kann; ihre Unsterblichkeit liegt in der Kraft ihrer Vernunftnatur:

*Es ist also offenbar, daß der Verstand unzerstörbar ist und folglich die menschliche Seele, die eine Substanz von der Seinsweise des Verstandes ist.*³⁹

Die Seele als das formende Prinzip gibt dem Leib sein aktuelles Sein und ermöglicht so dem Kompositum, dem Individuum, auf seine eigene Weise zu existieren:

*Daß es (das aus Stoff und Form zusammengesetzte Einzelwesen) aber durch sich selbständig ist, verdankt es der Eigentümlichkeit seiner Form, die der für sich bestehenden Wirklichkeit nicht erst hinzukommt, sondern dem Stoff das Wirklichsein gibt, damit so das Einzelwesen für sich bestehen könne.*⁴⁰

Die durch die Seele⁴¹ konstituierte individuelle Subsistenz des Personseins gehört „notwendig zur Würde und Vollendung eines Dinges, als damit erst dessen volles ‚Für-sich-sein‘ gegeben ist.“⁴²

31 Boethius, *Opuscula sacra*, S. 75. „Animalis enim vel generalis hominis nulla persona est, sed vel Ciceronis vel Platonis vel singulorum individuum personae singulae nuncupantur“ (*Contra Eutychem et Nestorium*, II, 49-52).

32 *Contra Eutychem et Nestorium*, III, 4-5.

33 Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 85. „Es fragt sich, welches dieser Momente Träger der Substantialität der Substanz ist. Wenn das Moment Bestimmtheit an der zugrundeliegenden Substanz nicht subsistiert, wenn also das materiell zugrundeliegende die ‚substantia prima‘ ist, ist die Substantialität der körperlichen Einzelsubstanzen als uneinheitlich gezeichnet“ (I. Craemer-Ruegenberg, *Die Substanzmetaphysik des Boethius in den Opuscula sacra*, Köln 1969, S. 42-43).

34 Thomas von Aquin, „Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus“ (*De substantiis separatis seu de angelorum natura*, VIII, n 87).

35 Thomas von Aquin, „Ergo dicendum quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est“ (*Summa theologica*, III, q 17, a 2, ad 1).

36 „Im höheren Sein ist alles unter ihm stehende niedere Sein ‚aufgehoben‘, z.B. im Sein des Menschen ist sowohl das tierische wie das pflanzliche wie das körperliche wie auch das Sein der reinen Möglichkeit in einem echten Sinne ‚aufgehoben‘, [...] in einem völlig neuen Ganzen, das die Selbständigkeit des untergeordneten Seins beseitigt und alle diese Teile zu einem neuen Ganzen vereinigt: es entsteht ein völlig neues Sein“ (A. Hufnagel, *Das Geheimnis der Person*, S. 15). In diesem ganzen Spektrum der verschiedenen Seinstufen liegen zwei logische Pole weiter auseinander: reine Möglichkeit (*materia prima*) und reine Wirklichkeit (das Sein selbst). Sein ist die Möglichkeit realisierende Kraft.

37 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles libri quattuor*, herausgegeben und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt unter Mitarbeit von Leo Dümpfelmann, Darmstadt: Meiner 1982, Bd. 2, S. 189. „Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere“ (*Summa contra gentiles*, II, 47).

38 Ebd., Bd. 2, S. 303. „Quod autem sit forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortiuntur sepicem et totum et partes“ (*Summa contra gentiles*, II, 72).

39 Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles libri quattuor*, Bd. 2, S. 375. „Patet igitur quod intellectus est incorruptibilis. Ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia“ (*Summa contra gentiles*, II, 79).

40 Thomas von Aquin, *Summa theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*. Übersetzt von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Graz – Wien – Köln: Pustet, Bd. 3, 1939, S. 50. „Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actualia materiae, ut sic individuum subsistere possit“ (*Summa theologica*, I, q 29, a 2, ad 5).

41 „Die vernunftbegabte Seele unterscheidet sich von den anderen Formen dadurch, daß diese anderen Formen kein Sein haben, mit dem sie selbst Bestand hätten, sondern vielmehr ein Sein, durch das die von ihnen geformten Dinge Bestand haben. [...] Von daher kommt es, daß die vernunftbegabte Seele die einzige Form ist, die unabhängig von einem Körper existieren kann“ (Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae: Über Gottes Vermögen* I, herausgegeben und übersetzt von Stephan Grotz, Hamburg: Meiner 2009 [vollständige Ausgabe der *Quaestiones* in deutscher Übersetzung, herausgegeben von Rolf Schönberg, Bd. 7], S. 191). „Quia rationalis anima in hoc a ceteris formis differt, quod aliis formis non competit esse in quo ipsae subsistant, sed quo eis res formatae subsistant. [...] Et ex hoc est quod inter formas, sola rationalis anima a corpore separatur“ (*De potentia Dei*, q 3, a 9, resp. 1).

42 Thomas von Aquin, *Summa theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*, Bd. 25, 1934², S. 43. „Dicendum quod personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicujus rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem et perfectionem ejus pertinet quod per se existat“ (*Summa theologica*, III, q 2, a 2, ad 2). „Dicendum quod persona significat id quod est perfectissimum in tota

Die Natur aber, die die Person in ihrer Bestimmung umfaßt, ist von allen Naturen die edelste, nämlich die vernunftbegabte Natur als genus. Ebenso ist die Seinsweise (modus existendi), welche zur Person gehört, die würdigste, diejenige nämlich, wonach etwas durch sich selbst existiert (sit per se existens).⁴³

Person ist bezeichnet als „eine gewisse Natur mit einer gewissen Weise des Existierens“.⁴⁴

Zusammenfassend kann man sagen, dass das Personenverständnis des Mittelalters folgendermaßen zum Ausdruck gebracht ist:

Person ist eine spezifische Weise der Vernunft. Die Vernunft macht den Selbststand der Person aus, der in einer abhängigen Weise das zu-sich-selbst-Kommen und das bei sich-selbst-Sein erreicht, weil sie eine vernehmende Vernunft ist.⁴⁵

Die den Begriff der Person ausmachenden drei Elemente sind vorhanden, aber die Subjektivität bzw. die Existenzweise der Person ist von ihrer Vernunftnatur umfasst. Im Unterschied dazu ist das Element der Subjektivität in der folgenden Neuzeit hervorgehoben.

3.1.2 In der Neuzeit

Seit dem späten Mittelalter gewann durch das Aufkommen des Nominalismus das Konkrete, das Einzelne, mehr philosophisches Gewicht als das Allgemeine; die Konsequenz daraus war die Ablehnung der als Essentialismus abgestempelten scholastischen Philosophie. Außerdem war das christliche Europa durch die Reformation gespalten; der Glaube an den einen Gott als den Grund des Kosmos und der Menschheit war durch die Erschütterung des Konfessionskrieges in Europa ins Wanken geraten. Das dominierende Gefühl in der anbrechenden Neuzeit war die Ungewissheit, der Zweifel. Im Unterschied zum Mittelalter suchte man nach Gewissheit nicht bei Gott, sondern bei dem individuellen Selbst, das zum Maßstab und Fundament der Wahrheit erhoben wurde. Das große Merkmal der Neuzeit ist ihre Aufdeckung des Subjektstatus.

natura, scilicet subsistens in rationali natura“ (*Summa theologica*, I, q 29, a 3, resp.).

43 Zitiert nach M. Philippe: „Person und Interpersonalität – Sein und Geist“, in: Norbert A. Luyten (Hrsg.), *Das Menschenverständnis nach Thomas von Aquin*, Freiburg, Schweiz: Universität 1976, S. 113-131, hier S. 92. Thomas von Aquin: „Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens“ (*De potentia Dei*, q 9, a 3, resp.).

44 Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi (*De potentia Dei*, q 9, a 3).

45 Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 135.

Descartes (1596–1650) geht nicht mehr von einer analogen Seinsordnung,⁴⁶ sondern vom Bewusstseinsinhalt, den Ideen, aus. Sein Grundprinzip lautet: „Es ist offenkundig, daß alles, was wahr ist, etwas ist. [...], alles, was ich klar erkenne, wahr ist.“⁴⁷ Auf dieser ständigen Suche nach dem archimedischen Punkt Klarheit und Gewissheit gelangte Descartes zum Ziel: „Er (boshafter Genius) möge mich täuschen, soviel er kann, niemals wird er bewirken, daß ich nichts bin, solange ich denken werde, daß ich etwas bin.“⁴⁸ Der Satz „Ich denke,⁴⁹ also bin ich“ bildet den Angelpunkt seiner philosophischen Meditationen, woraus seine ganze Philosophie resultiert. Descartes hat das denkende Ich folgendermaßen charakterisiert:

Das Denken ist es; es allein kann nicht von mir getrennt werden. Ich bin, ich existiere; das ist sicher. Wie lange aber? Nun, solange ich denke. [...] Demnach bin ich genaugenommen nur ein denkendes Ding, das heißt: Geist bzw. Gemüt bzw. Verstand bzw. Vernunft;⁵⁰

Der menschliche Geist besteht nicht ebenso aus irgendwelchen Akzidenzien, sondern ist eine reine Substanz. Auch wenn nämlich alle seine Akzidenzien sich verändern – wie wenn er andere Dinge einsieht, andere will, andere sinnlich wahrnimmt usw. – so wird deswegen doch der Geist selbst noch nicht zu einem anderen.⁵¹

46 Vgl. R. Spaemann: „Das ‚sum‘ im ‚cogito sum‘“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41 (1987) 3, S. 373-382, hier S. 374-375.

47 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, übersetzt und herausgegeben von C. Wohlers, Hamburg: Meiner 2008, S. 133. „Patet enim illud omne quod verum est esse aliquid, jam fuse demonstravi illa omnia quae clare cognosco esse vera“ (*Ceuvres de Descartes*, VII, 65).

48 Ebd., S. 49. „Fallat quantum potest, nunquam tamen efficit, ut nihil sim quamdiu me aliquid esse cogitabo“ (*Ceuvres de Descartes*, VII, 25).

49 „Das cartesische cogito ist ein unmittelbares empirisches Selbstbewußtsein von eigenen mentalen Akten. Es ist Ausdruck selbstbezüglichen Wissens von einem präsentischen mentalen Akt aus der Erste-Person-Perspektive“ (G. Mohr, „Descartes über Selbstbewusstsein und Personen“, in: H. Linneweber-Lammerskitten – G. Mohr (Hrsg.), *Interpretation und Argument*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2002, S. 129-144, hier S. 137). Dazu meinte R. Spaemann: „Das ‚Ich denke‘ ist einerseits Horizont alles Gedachten, ‚Grenze der Welt‘, wie Wittgenstein sagt, andererseits aber selbst ein gedachtes Vorkommnis in der Welt“ (R. Spaemann: „Das ‚sum‘ im ‚cogito sum‘“, S. 377).

50 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, S. 53. „Cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est. Quamdiu autem? Nempe quamdiu cogito [...]. Sum igitur praecise tantum res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio“ (*Ceuvres de Descartes*, VII, 27).

51 Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, S. 27. „Mentem vero humanam non ita ex ulla accidentibus constare, sed puram esse substantiam: etsi enim omnia ejus accidentia mutentur, ut quod alias res intelligat, alias velit, alias sentiat, non idcirco ipsa mens alia evadit“ (*Ceuvres de Descartes*, VII, 14). „Aber die Tatsache, daß sich für kein einzelnes der von mir verschiedenen Objekte des Bewußtseins die Gewißheit erreichen läßt, die ich von meiner eigenen Existenz habe, läßt Descartes übersehen, daß dennoch jedes menschliche Selbstbewußtsein ohne Bewußtsein von anderem unmöglich ist, und daß die Welt als ganze unbezweifelbar ist“ (H. Schöndorf: „Rationalismus“, in: E. Coreth – H. Schöndorf [Hrsg.], *Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer 1990², S. 21-53, hier S. 33).

Das bedeutet: Das cartesische denkende Ich ist ein zeitloses und präsentisches Selbst-Bewusstsein, eine reine und inhaltslose Subjektivität, die von der menschlichen Natur losgelöst ist.

Von Descartes inspiriert, ging J. Locke (1632–1704) davon aus, dass alle Erkenntnisse allein aus der Erfahrung stammen, die auf zwei Säulen basiert, nämlich Sensation (Sinneswahrnehmung) und Reflexion:

*From whence it seems probable to me, that the simple ideas we receive from Sensation and Reflexion, are the Boundaries of our thoughts; beyond which, the Mind, whatever efforts it would make, is not able to advance one jot.*⁵²

Aus seiner Epistemologie stellte er die folgende These auf: Die substantiellen Formen sind nur zusammengesetzte einfache Ideen:

*Whatever therefore be the secret and abstract Nature of Substance in general, all the Ideas we have of particular distinct sorts of Substances, are nothing but several Combinations of simple Ideas.*⁵³

Er teilte die Substanz in materielle und geistige ein; die Eigenschaft der materiellen Substanz ist Ausdehnung, aber die der geistigen ist Denken. Weil die menschliche Erkenntnis auf die Erfahrung begrenzt ist, ist es nicht möglich, die Wesenheit der Substanz zu erfassen. Aus der epistemologischen Unmöglichkeit leitete er die beliebige Austauschbarkeit der Wesenheiten der Substanz ab, indem er behauptete:

*But if one venture to go on one Step further, and say, God may give to matter Thought, Reason, and Volition, as well as Sense and spontaneous Motion, there were men ready presently to limit the Power of the omnipotent Creator, and tell us he cannot do it, because it destroys the Essence.*⁵⁴

Dafür lehnte er die Vernunft als die Essenz des Menschen ab und argumentierte: Ein vernünftig redender Papagei ist immer ein Tier, aber ein stumpfsinniger und unvernünftiger Mensch ist trotzdem ein Mensch.⁵⁵ Für Locke bedeutet Person nicht die Substanz, sondern nur das denkende Selbst: „Person [...] is the name for this self.“⁵⁶

*(Person) is thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it.*⁵⁷

52 J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, hrsg. von Peter H. Nidditch, Oxford: Clarendon 1991⁸, S. 312.

53 Ebd., S. 298.

54 J. Locke, *The Works of John Locke*, hrsg. von Thomas Tegg, London: Bye 1963, 10 Bde., hier Bd. IV, S. 460.

55 Vgl. J. Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, S. 8.

56 Ebd., S. 346.

57 Ebd., S. 335. „Lockes Theorie personaler Identität verdichtet sich vom Ansatz her auf den definitorischen Unterschied zwischen Mensch und Person. [...] Wesentliche Bestimmungen des Personbegriffs sind

Das Selbstbewusstsein ist der alleinige Garant der synchronalen und diachronalen Identität des Menschen:

*And thus, by the same consciousness, he finds himself to be the same self which did such or such an Action some Years since, by which he comes to be happy or miserable now. In all which account of self, the same numerical Substance is not considered, as making the same self.*⁵⁸

Für ihn ist das entscheidende Merkmal der Person allein deren Bewusstsein und nicht unbedingt mit der Vernunft verbunden, so dass Person zu einem von der menschlichen Natur losgelösten und freischwebenden Wesen wird.

Kant (1724–1804)⁵⁹ versuchte zwischen dem von Descartes eingeleiteten Rationalismus und dem von J. Locke angebahnten Empirismus eine Brücke zu schlagen, indem er eine Zwei-Welten-Theorie vorschlug: eine phänomenale und eine noumenale Welt. Angesichts dieser Zwei-Welten-Theorie hat er den Menschen als ein „vernunftbegabtes Erdwesen“ bezeichnet.⁶⁰ Die Aufgabe des Menschen liegt darin, sich durch seinen Vernunftgebrauch von der Erde loszulösen und in einen geistigen, sittlichen Bereich einzusteigen. Dazu formuliert Kant Folgendes:

Vernunft, Reflexion und Moralität. Die physiologischen Eigenschaften werden dagegen unter den Begriff des Menschen und mögliche substantiale Eigenschaften unter den Begriff der Seelensubstanz subsumiert, womit sie für die Theorie personaler Identität ihre praktische Bedeutung verlieren“ (D. Sturma, *Philosophie der Person. Die Selbstverständnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn: Mentis 2008², S. 163).

58 J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, S. 346. „In einer gemäßigten Version von Descartes cogito-Argument legt Locke dar, dass aus dem Zweifel in Bezug auf die Natur der Seele doch immerhin abgeleitet werden könne, dass wir etwas in uns haben, das denkt. Dieser bewußtseinsphilosophische Befund könne allerdings kein Argument für eine Seelensubstanz abgeben, weil Selbstbewußtsein kein sachlicher Grund für die Einführung eines Substanzbegriffs sei“ (D. Sturma, *Philosophie der Person*, S. 156). Zusammenfassend hat E. Curley die Theorie der personalen Identität von Locke so dargestellt: „Locke’s theory of personal identity, [...] is a theory about what constitutes a subject of rights and responsibilities, not about what constitutes the referent of personal pronouns, or the ordinary use of the term ‚person‘. It attempts to locate personal identity in a relation of co-consciousness between the states of a thinking substance because this avoids the disadvantages of the main alternative, Platonic-Cartesian dualism, which relies too heavily on the obscure notion of an immaterial substance“ (E. Curley, „Leibniz on Locke on Personal Identity“, in: M. Hooker [Hrsg.], *Critical and Interpretative Essays*, Minneapolis: University of Minnesota 1984, S. 302-326, hier S. 313). Dazu meinte B. Gillitzer: „Über die Identität der Person wissen wir Bescheid, weil uns das Wissen darum unmittelbar in unserem Bewußtsein gegeben ist, während wir über die Identität der immateriellen Substanz, die das Denken und damit das Bewußtsein realisiert, nichts wissen. Aus diesem Grund ist die Identität der immateriellen Substanz auch für die Identität der Person irrelevant“ (B. Gillitzer, *Personen, Menschen und ihre Identität*, Stuttgart: Kohlhammer 2001, S. 112-113).

59 In seiner kritischen Phase, die nach 1780 begann, hat Kant seine Hauptwerke verfasst: „Kritik der reinen Vernunft (1781), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), die zweite Version der Kritik der reinen Vernunft (1787), Kritik der praktischen Vernunft (1788), Kritik der Urteilskraft (1790), Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793), Metaphysik der Sitten (1797), Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)“ (Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 179f.).

60 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaft, 28 Bde., Berlin: Georg Reimer 1910ff., hier Bd. VII, S. 119.

Es bleibt uns also, um den Menschen [...] zu charakterisieren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfektionieren; wodurch er als mit Vernunftfähigkeit begabtes Tier (animal rationabile) aus sich selbst ein vernünftiges Tier (animal rationale) machen kann“⁶¹

In dieser Transformation vom *animal rationabile* zum *animal rationale* spielt die Vorstellung des Ichs eine zentrale Rolle:

Daß der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann, erhebt ihn unendlich über alle andere auf Erden lebende Wesen. Dadurch ist er eine Person und vermöge der Einheit des Bewußtseins bei allen Veränderungen, die ihm zustoßen mögen, eine und dieselbe Person, d.h. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Tiere sind, mit denen man nach Belieben schalten und walten kann, durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen, selbst wenn es das Ich noch nicht sprechen kann [...].⁶²

Kant betrachtet die Person als ein moralisches Wesen:

Ein mit praktischem Vernunftvermögen und Bewußtsein der Freiheit seiner Willkür ausgestattetes Wesen (eine Person) sieht sich in diesem Bewußtsein selbst mitten in den dunkelsten Vorstellungen unter einem Pflichtgesetze und im Gefühl (welches dann das moralische heißt), daß ihm, oder durch ihn anderen recht oder ungerecht geschehe.⁶³

Damit hat Kant eine Abkoppelung der Person-Theorie von der Bewusstseins- und Erkenntnistheorie unternommen und den Person-Begriff fast ausschließlich im Zusammenhang moral- und rechtsphilosophischer Konzeptualisierung

betrachtet.⁶⁴ Die Person als moralisches Wesen hat sich nur dem Vernunftgesetz (der praktischen Vernunft) zu unterwerfen, dadurch ist der Person-Begriff bei Kant wieder in der Natur verankert.

Hegel (1770–1831) hat die von Kant initiierte Entwicklung der moral- und rechtsphilosophischen Konzeptualisierung des Person-Begriffes vorangetrieben; dabei versuchte er, dessen Zwei-Welten-Theorie durch die „Dynamisierung“ und „Historisierung“ des Substanz-Begriffes zu eliminieren. Hegel denkt die Substanz als Subjekt:

Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweigung des Einfachen.⁶⁵

Die sich in der Entwicklung befindende absolute Substanz als Subjekt durchläuft drei Stadien: Bewusstsein, Selbstbewusstsein und absolutes Wissen, und kehrt durch die Entäußerung wieder zu sich selbst zurück:

Diese Substanz aber, die der Geist ist, ist das Werden seiner zu dem, was er an sich ist; und erst als dies sich in sich reflektierende Werden ist er an sich in Wahrheit der Geist. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, – die Verwandlung jenes Ansich in das Fürsich, der Substanz in Subjekt, des Gegenstandes des Bewußtseins in Gegenstand des Selbstbewußtseins, [...]. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der seinen Anfang voraussetzt und ihn nur im Ende erreicht.⁶⁶

Mit der These „Substanz als Subjekt“ wollte Hegel zum Ausdruck bringen, dass es keinen konstanten, in allen Veränderungen durchhaltenden persönlichen Kern, wie das Ich oder das Selbstbewusstsein gibt, sondern alles sich im Fluss der Geschichte befindet.⁶⁷ Für ihn bedeutet Person einen Prozess der Realisierung und Konkretisierung des allgemeinen, freien Willens, der durch drei Stadien hindurchgeht: das abstrakte Recht, den Bereich der Moralität und den Bereich der Sittlichkeit. Das Endziel dieses Prozesses ist die Erlangung der Freiheit. Person als konkrete Freiheit resultiert nicht aus einer statisch-unveränderlichen Natur, sondern aus ihrer dynamischen Selbstentfaltung:

Allein, wie auch Aristoteles die Natur als das zweckmäßige Tun bestimmt, der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist; so ist es

61 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, S. 321f.

62 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, S. 127. Nach der Meinung von G. Mohr machen zwei kognitive Dispositionen die menschliche Person sichtbar: Selbstbezüglichkeit und diachrone Identität, die als hinreichende Bedingungen für die moralische Person gekennzeichnet sind (vgl. G. Mohr: „Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel“, in: D. Sturma [Hrsg.], *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, Paderborn: Mentis 2001, S. 103–141, hier S. 103). Die Formcharaktere des Selbstbewusstseins sind die drei folgenden: die Subjektivität, die Einheit und die Identität. Die Subjektivität besagt, dass alle Gedanken nur dann möglich sind, wenn sie sich auf „das Ich denke“ beziehen; sie sind „meine Gedanken“, weil ich sie denke oder denken kann. Die Einheit besagt, dass ein denkendes Wesen mit dem Bewusstsein, dass es alle seine Gedanken denkt, sie dadurch zu einem Zusammenhang alles von ihm Gedachten zusammenträgt. Die Identität bedeutet, dass alle seine Gedanken durch Selbstbewusstsein demselben denkenden Subjekt zugewiesen werden können (vgl. D. Henrich: „Die Identität des Subjekts in der transzendentalen Deduktion“, in: H. Oberer – G. Seel [Hrsg.], *Kant. Analyse – Probleme – Kritik*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1988, S. 39–70, hier S. 44).

63 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, S. 324. „The concept of accountability provides the link between psychological and moral personhood in Kant. But psychological personhood itself based on the ‚logical‘ unity of self-consciousness“ (L. Siep: „Person and Law in Kant and Hegel“, in: *Graduate Faculty of Philosophy Journal* 10 [1984] 1, S. 63–88, hier S. 65).

64 Vgl. G. Mohr: „Der Begriff der Person bei Kant, Fichte und Hegel“, S. 104.

65 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, herausgegeben von E. Moldenhauer – K.M. Michael, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1969ff., hier Bd. 3, S. 23.

66 Ebd., Bd. 3, S. 585.

67 Vgl. O. Pöggeler, „Selbstbewusstsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes“, in: D. Köhler – O. Pöggeler (Hrsg.), *Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Akademie 2006², S. 131–144, hier S. 142.

*Subjekt. Seine Kraft, zu bewegen, abstrakt genommen, ist das Für-sichsein oder die reine Negativität.*⁶⁸

In der Neuzeit ist das die Natur und die Menschheit tragende Fundament – Gott – in Zweifel gezogen, als Folge davon ist die über den Zweifel erhobene letzte Gewissheit in die Subjektivität zu verlegen. Diese Subjektivität, die entweder als das denkende Ich oder als das Selbstbewusstsein anzusehen ist, ist von der Natur losgelöst; die Konnaturalität von Denken und Sein ist zerrissen. Kant nahm diese Spaltung an, indem er das Selbstbewusstsein als passive Rezeptivität dem Ding an sich gegenüberstellte. Hegel versuchte, diese Spaltung zu überwinden, indem er Denken und Sein zu einer Einheit integriert hat; Denken ist das zu-sich-kommende Sein. Bei ihm sind die die Person ausmachenden konstitutiven Elemente, Natur und Subjektivität, eingeschmolzen und in den Strom des sich entfaltenden absoluten Geistes aufgenommen. Die Gefahr, dem Pantheismus zu verfallen, ist offensichtlich. Das Person-Verständnis in der Neuzeit schwankt zwischen zwei extremen Positionen: Entweder wird die Person mit dem Bewusstsein identifiziert und ist völlig von der Natur losgelöst; oder sie ist in dem absoluten Geist aufgehoben und damit „naturalisiert“.

3.1.3 In der Gegenwart

Das gegenwärtige philosophische Denken des Westens hat hauptsächlich zwei Richtungen eingeschlagen, die hermeneutische und die analytische. Die beiden philosophischen Richtungen streben an, eine Synthese zu erzielen, entweder zwischen Denken und Kontext oder zwischen Denken und Sprache. Die hermeneutische Richtung der Philosophie bzw. die kontinentale Philosophie fügt das Denken in den Kulturkontext bzw. die Geschichte ein; die analytische integriert das Denken in die Sprache. In Bezug auf das Person-Verständnis ist der innerhalb der kontinentalen philosophischen Tradition entstandene Personalismus⁶⁹ erwähnenswert; darunter fällt der katholische Denker R. Guardini (1885–1968), der „dem dialogischen Personalismus“ nahesteht.⁷⁰ Für die analytische Philosophie ist der Philosoph P. Strawson (1919–2006) hervorzuheben, der in

den 1960er Jahren von der metaphysischen Perspektive her auf das Thema der Person einging.

In seinem Person-Verständnis geht Guardini davon aus, dass das Person-Sein des Menschen als Geschöpf Gottes in drei Schichten aufzugliedern ist: Gestalt, Individualität und Persönlichkeit; darin zeigt sich eine aufsteigende konzentrierte Innerlichkeit, die bis zum Selbstbewusstsein vordringt. In der Persönlichkeit ist das Person-Sein substantiell da, als „ein gestaltetes, in Innerlichkeit begründetes, geistig bestimmtes und schaffendes Wesen“.⁷¹ Die Würde des Menschen ist auf sein Person-Sein begründet.⁷² Die Person existiert als ein von Gott ins Dasein gerufenes Wesen:

*Im Grund ist es ein Gedanke, der durchversucht werden soll: daß der Mensch nicht als geschlossener Wirklichkeitsblock oder selbstgenügsame, sich aus sich selbst heraus entwickelnde Gestalt, sondern zum Entgegenkommenden hinüber existiert.*⁷³

Als Person der Ort des Nichts und zugleich die Grenze der Welt, ist der Mensch nur im Anruf Gottes geschaffen und davon getragen,

*so, daß er werdend zum Du Gottes wird und fähig, seinerseits zu Gott „Du“ zu sprechen. Das Ich-Du-Verhältnis vom schöpferischen Gott zum Menschen, auf welches das des Menschen zu Gott antwortet, ist die ontologische Grundform, in welcher der Mensch existiert.*⁷⁴

Diese Grundform ist eine Beziehung:

*Gott hat den Menschen zu seinem Du gemacht und Er hat ihm gegeben, seinerseits in Gott sein Du, sein eigentliches Du zu haben. In diesem Ich-Du-Verhältnis besteht sein Wesen.*⁷⁵

Person-Sein heißt das Angerufen-Sein durch das absolute Du, das die apriorische Grundstruktur der Person bildet. Damit hat Guardini die klassische Person-Definition von Boethius uminterpretiert, indem er die den Selbststand des Menschen ausmachende Vernunft *rationalitas* relational auslegt, wie J. Splett zutreffend formuliert hat:

Auf die klassische Theorie hin besagt dies, daß die „rationalitas“ der Natur von Person nicht eigentlich vom Bei-sich-sein oder Zu-sich-kommen (der „reditio“) aus kon-

68 Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, S. 26.

69 „The term ‚Personalism‘ used to designate a particular philosophical current, was coined by Renouvier in 1903 to describe his philosophy, and also appears in American literature from the early part of twentieth century, such as in B. P. Bowne’s *Personalism*, published in 1908“ (T. Williams, „What Is Thomistic Personalism“, in: *Alpha Omega* VII [2004] 2, S. 163-197, hier S. 168, Fußnote 14). Nach der Forschung von T. Williams hat sich der Personalismus hauptsächlich mit 6 Themen, die sich auf das Person-Verständnis beziehen, befasst: 1) der qualitative Unterschied zwischen Person und Nicht-Person; 2) der Unterschied zwischen Person und Individuum; 3) Innerlichkeit und Subjektivität der Person; 4) Selbstbestimmung der Person; 5) Person als Selbstzweck; 6) Person als Kommunion (vgl. ebd., S. 180-192).

70 Vgl. G. Brüske, *Anruf der Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Paderborn: Schöningh 1998, S. 189, besonders Fußnote 1.

71 R. Guardini, *Welt und Person. Versuch zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz: Matthias-Grünwald 1988, S. 121.

72 R. Guardini, „Sorge um den Menschen, Bd. 1“, in: F. Heinrich (Hrsg.), *Werke / Romano Guardini*, Bd. 9, Würzburg: Werkbund 1988, S. 161.

73 R. Guardini, *Welt und Person*, S. 10.

74 R. Guardini, „Ethik. Vorlesungen an der Universität München. Aus dem Nachlaß herausgegeben von H. Mecker, unter Mitarbeit von M. Marschall, Bd. 2“, in: F. Heinrich (Hrsg.), *Werke / Romano Guardini*, Bd. 17, 1993, S. 1024-1025.

75 R. Guardini, *Die Annahme seiner Selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß*, Ostfildern: Matthias-Grünwald 2010¹⁰, S. 49.

zipiert werden sollte, sondern vom „Außer-sich-sein“, der Ekstase her.⁷⁶

Guardini hat auf eine exzellente Weise die zwei Grundelemente der Person, Natur und Subjektivität, in den personalen Gott eingebettet. Damit befinden sich die drei konstitutiven Elemente der Person in einer harmonischen Beziehung.

Strawson geht in seinem Person-Verständnis von der Sprache aus, deren zugrundeliegende Struktur aus Subjekt und Prädikat gebildet ist, und ist davon überzeugt, dass einzelnen materiellen Dingen die ontologische Priorität zukommt, weil sie abzählbar individuiert und durch einen sortalen Begriff abgegrenzt sind:

*We must somehow make explicit those bases for distinguishing and reidentifying particulars, which are implicit in the use for the sortal universals which particulars exemplify.*⁷⁷

Von dieser metaphysischen Perspektive definiert er Person folgendermaßen:

*What I mean by the concept of a person is the concept of a type of entity such that both predicates ascribing states of consciousness and predicates ascribing corporeal characteristics, a physical situation &c, are equally applicable to a single individual of that single type.*⁷⁸

Der Person als dem primären Begriff kommen gleichzeitig sowohl M- (*material predicate*) als auch P-Prädikate (*person predicate*) zu. Es gilt, die Person als ein leibgeistiges Wesen anzusehen. Aber ohne Mitberücksichtigung der Transzendenz führt der Rekurs von Strawson auf materielle individuelle Substanzen als Prädikationsgrundlage zu „verdinglichenden Tendenzen in der Ontologie“,⁷⁹ so dass dem Person-Begriff das Element der Freiheit fehlt. An diesem Punkt übte H. Frankfurt seine Kritik und meinte, dass Person nicht allein als ein Begriff von notwendig artspezifischen Attributen verstanden werden darf;⁸⁰ ein wesentlicher Unterschied zwischen Personen und anderen Kreaturen ist in der Struktur des Willens einer Person zu finden.⁸¹ Die Willensstruktur der Person beinhaltet nicht

nur „Wünsche erster Stufe“, sondern vielmehr „Wünsche zweiter Stufe“, d.h.:

*Neben wünschen und wählen und bewegt werden, dies oder das zu tun, können Menschen außerdem wünschen, bestimmte Wünsche oder Motive zu haben (oder nicht zu haben).*⁸²

Das Paradigma des Person-Verständnisses der Gegenwart ist „synthetisch“ zu nennen, weil es gilt, der Person als leibgeistigem Wesen sowohl materielle als auch subjektive Eigenschaften zuzuschreiben. Guardini sah den vereinigen Punkt der materiellen und subjektiven Eigenschaften der Person im Anruf Gottes; die Person ist ontologisch auf den Anruf Gottes begründet, so dass in ihr die Ich-Du-Beziehung angelegt ist. Strawson betrachtete die Person als ein einfaches Subjekt, eine Substanz, die mentale und körperliche Eigenschaften besitzt. Aber wegen des fehlenden ontologischen Grundes bleibt bei ihm die nicht analysierbare Einheit zwischen Körper und Geist unerklärt.

3.2 Das chinesische Person-Verständnis

Im Vergleich zur westlichen Philosophiegeschichte hat die chinesische Philosophiegeschichte ihre Kontinuität erhalten, weil der Konfuzianismus ihre Grundlage bildet und ihre Kernideen konstant bewahrt.⁸³ Aus diesem Grund konzentriert sich das Folgende zur Darstellung des chinesischen Person-Verständnisses auf den Konfuzianismus, ohne dabei den Buddhismus und Daoismus zu berücksichtigen. Wir werden anhand von drei Philosophen das konfuzianische Person-Verständnis darstellen: Menzius 孟子 (372–289 v.Chr.), der das von Konfuzius dargestellte Menschenbild vertieft hat und dessen Position zu Konfuzius mit der des Aristoteles zu Platon vergleichbar ist; Zhu Xi 朱熹 (1130–1200), der den humanistisch orientierten Konfuzianismus systematisiert und ihm eine kosmologisch-ontologische Grundlage verliehen hat und dessen Bedeutung in der chinesischen Philosophiegeschichte mit Thomas von Aquin vergleichbar ist, der durch die Anregung des neu entdeckten Aristoteles den christlichen Glauben in ein durchdachtes und komplexes Philosophiesystem eingeführt und ihn damit auf ein höheres Niveau der Vernünftigkeit erhoben hat; Dai Zhen 戴震 (1724–1777), der eine materialistische Richtung vertrat und den von Konfuzius und Menzius initiierten Konfuzianismus zu seinem Ursprung zurückführen wollte, indem er versuchte, die

76 J. Splett, „Zum Person-Begriff Romano Guardinis. Ein ‚Versuch‘ christlich-philosophischen Nach-denken“, in: B. Gerl (Hrsg.), *Person und Bildung. Gibt es ein Erbe Romano Guardinis?*, Burg Rothenfels 1978, S. 52–78, hier S. 73. „Weil die Person ihren ontischen Standort nicht in der Welt hat, sondern in der Beziehung zum Anrufenden, transzendiert sie alles einzelne welthafte Seiende“ (G. Brüske, *Anruf der Freiheit*, S. 225); sie ist als Angerufene „Geist in Welt“.

77 P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, New York: Routledge 2005, S. 218.

78 Ebd., S. 101–102.

79 B. Wald, *Substanzialität und Personalität. Philosophie der Person in Antike und Mittelalter*, Paderborn: Mentis 2005, S. 80.

80 Vgl. H. Frankfurt, „Willensfreiheit und der Begriff der Person“, in: P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes*, Weinheim/Basel: Beltz 2007⁴, S. 287–302, hier S. 287–288.

81 Vgl. ebd., S. 288.

82 Ebd. Die Willensfreiheit macht den Kern der Person aus. Dazu sagte R. Spaemann zutreffend: „Die Frage nach der Freiheit im radikalen Sinn der Selbstbestimmung stellt sich erst dort, [...] wo also über die ‚secondary volition‘, die ich das ‚primäre Wollen‘ nenne, selbst entschieden bzw. neu entschieden wird. Erst in dieser Entscheidung wird der Mensch im eigentlichen Sinn als Person sichtbar“ (R. Spaemann, *Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart: Klett-Cotta 2006³, S. 227).

83 Vgl. Cheng Chung-ying, *Tai Chen's Inquiry into Goodness*, Honolulu: University of Hawaii 1971, S. 3.

konfuzianische Lehre von dem ihr später durch den Neokonfuzianismus aufgeprägten metaphysischen Überbau zu befreien. Sein revolutionärer Gedanke ist vergleichbar mit der gegenwärtigen abendländischen Philosophiegeschichte, die versuchte, eine Synthese zwischen Denken und Sein zu erzielen.⁸⁴

Bevor wir dies in Angriff nehmen, scheint es sinnvoll zu sein, dass wir zuerst Grundzüge der chinesischen Kultur zu skizzieren versuchen, damit das konfuzianische Personenverständnis adäquat in einen kulturellen Hintergrund eingebettet wird.

3.2.1 Grundzüge der chinesischen Kultur

Das Hauptmerkmal des chinesischen Weltbildes ist eine holistische und kosmisch-monistische Weltsicht, wonach das ganze Universum eine Einheit ist und alle Dinge Teil des gesamten Universums sind; zudem ist der Kosmos von einem Prinzip (*dao* 道) beherrscht und von der vitalen Energie (*qi* 气) belebt. Aufgrund dieser Weltsicht ist es für die Chinesen undenkbar, dass ein getrenntes, isoliertes Individuum in der Welt existiert, das seine eigene Einheit besitzt. Zwischen den Dingen gibt es keinen qualitativen, sondern nur einen graduellen Unterschied, alle sind im *dao* vereinigt. Das als Prinzip des Kosmos fungierende *dao* ist bipolar strukturiert; *yin* 阴 und *yang* 阳 als kosmische Kräfte stellen eine Polarität, nicht einen Gegensatz dar und sind Modus der einen Wirklichkeit, des *dao*, das dadurch in der phänomenalen Welt wirkt.⁸⁵ Daraus ableitend haben die Chinesen ungefähr im 5.–3. Jh. v.Chr. die mannigfaltigen Dinge der Erscheinungswelt in letzte, nicht aufeinander reduzierbare fünf Elemente (*wuxing* 五行) klassifiziert. Diese sind keine atomaren Substanzen, sondern Wandlungsphasen (Wasser, Feuer, Holz, Metall und Erde); sie wirken gegenseitig hervorbringend und überwindend zugleich, wie innerhalb eines zyklischen Prozesses stattfindende dialektische Bewegung. Ein Beispiel ist der Jahreskreis: Wenn der Winter seinen Höhepunkt erreicht, d.h. die kälteste Periode des Jahres, wird eine Gegenbewegung eintreten: Die Kälte nimmt ab, die Wärme nimmt zu, so dass der Frühling zustande kommt. Der Winter bringt den Frühling hervor, der Frühling den Sommer, und so weiter. Das bipolar strukturierte Prinzip, das *dao*, bringt oben den Himmel, unten die Erde und dazwischen den Menschen hervor; die drei bilden einen harmonischen Kosmos, der von den kosmischen Kräften *yin* und *yang* und den fünf Elementen, den Wandlungsphasen, zu einem „Prozess“ gemacht wird; die Welt befindet sich im ständigen Wandel.

Von der obengenannten Kosmologie abgeleitet ist der Mensch nur ein Teil, ein Wesen, eine Erscheinungsform in

der Welt neben vielen anderen. Der Mensch als ein integrales Element des ganzen Universums ist vom kosmischen, bipolaren Prinzip (*dao*) strukturiert, ein Produkt von *yin* und *yang*; er ist eine Kombination beider. Gemäß dieser Auffassung gibt es keine substantielle Seele, die im Unterschied zum Leib steht und den persönlichen Kern des Menschen ausmacht und unsterblich ist; der Mensch als das von den kosmischen Kräften *yin* und *yang* hervorgebrachte Produkt besitzt keine Substanz, sondern unterwirft sich dem ewigen Wandel.⁸⁶ Der Mensch besitzt die menschliche Natur (*xing* 性), dieses Zeichen 性 ist aus den zwei Zeichen *xin* 心 (Herz)⁸⁷ und *sheng* 生 (Leben) zusammengesetzt. Das *xin* gilt als Ort der Begegnung zwischen Mensch und Himmel, als Quelle und Prinzip menschlicher Freiheit und menschlicher Verantwortung.⁸⁸ Das bedeutet, dass der Mensch durch seine vom Himmel eingesenkte Natur von anderen Lebewesen abgehoben ist, weil er die Fähigkeit besitzt zu sozialem und moralischem Verhalten. Der Mensch ist verpflichtet, seine eigene Natur zu kultivieren, so dass die Wirkkraft des *dao* ihn durchfließt, ohne behindert zu werden. Das chinesische Menschenbild ist durch die drei Kernbegriffe – das *dao*, das polar strukturiert ist, die Natur und das Herz – konstituiert, und damit in die ganze Seinsordnung eingebettet und eher kosmisch ausgerichtet.

Im Hinblick auf die oben erwähnte chinesische Kosmologie und Anthropologie kann man behaupten: Die konfuzianische Ethik ist nicht auf den inneren freien Willen eines Individuums und seine zu befolgenden Gesetze, sondern auf den richtigen Weg des *dao* konzentriert. Ihr Schwerpunkt ist nicht darauf gelegt, die Autonomie der Moralität des Menschen zu betonen, dieser sollte sich vielmehr vom *dao* leiten lassen. Nach der gängigen Meinung kam es nach dem Altertum Chinas, bis zu Konfuzius, zu einem schrittweisen Übergang von der ursprünglich theistischen Weltsicht zu einer Verinnerlichung des Transzendenten. Wenn das *dao* verinnerlicht und zu einer immanenten Transzendenz des Menschen geworden ist, die die menschliche Natur ontologisch begründet, wird es keinen Dialog zwischen

86 Die Seele als Träger des Karmas, das als Summe der von den menschlichen Handlungen verursachten Folgen anzusehen ist, wurde erst zu Beginn des ersten Jahrhunderts durch den importierten Buddhismus aus Indien in China eingeführt. Gemäß der buddhistischen Auffassung ist das Leiden der menschliche Existenz durch die unaufhörliche Anhäufung von Karma verursacht, das wiederum aus der Illusion resultiert, der Mensch sei wirkliches Selbst und das Ich habe eine permanente Identität. Die Erlösung liegt allein darin, dass man einsieht, dass es kein Selbst gibt und dass folglich das Verlangen und die Befriedigung des Verlangens die illusorischen Produkte der Unwissenheit sind (vgl. E. Conze, *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*, Stuttgart: Kohlhammer 1953, S. 16f.).

87 Das Wort *xin* 心 wird in der deutschen Sprache entweder als „Herz- und Verstand“ oder als „Herz-Geist“, in der englischen Sprache als „mind“ oder als „heart-mind“ übersetzt; es wird in meiner Arbeit einfach als „Herz“ übersetzt und verwendet, das mit dem hebräischen Wort *leb* (Herz) konnotiert und auf das Zentrum aller geistigen Tätigkeiten, auf Kern, Mitte oder Inneres des Menschen verweist.

88 Es ist ursprünglich vom Bild eines Feuers abgeleitet und bezieht sich damit auf Absichten, Gefühle und Akte des Wissens und Urteilens (vgl. J. Ching, *Konfuzianismus und Christentum*, Mainz: Matthias-Grünwald 1989, S. 106).

84 Vgl. Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 335f.

85 Vgl. R. Malek, *Das Tao des Himmels. Die religiöse Tradition Chinas*, Freiburg im Breisgau: Herder 1996, S. 28.

Mensch und Himmel geben. Wird die Person dann nicht zur Notwendigkeit gezwungen, so dass ihre Freiheit aufgehoben wird? Im Folgenden wenden wir uns dieser Frage zu.

3.2.2 Entfaltung des Person-Verständnisses im Konfuzianismus

3.2.2.1 Menzius

Menzius geht davon aus, dass das *qi* die kosmische Lebenskraft ist, die Menschen und alle anderen Dinge hervorbringt; für den Menschen sind seine physische Ausstattung, seine emotionalen und kognitiven Komponenten vom kosmischen *qi* herausgebildet. Das Herz ist auch aus dem *qi* entstanden, ihm wird nur eine besondere Funktion zugesprochen, die darin besteht, dass es durch den Willen das Ziel und die Richtung der Bewegung des *qi* angibt und es damit leitet. Menzius hat die Auffassung von der Kultivierung des *qi* (*yangqi*) aufgestellt:

Der Wille des Herzens (zhi 志) ist der Leiter des qi, qi durchdringt den Leib. Der Wille setzte das Ziel, qi folgte nach. Darum heißt es: „Mache deinen Willen fest und schone dein qi.“⁸⁹

Damit meinte er: 1. *qi* als Lebenskraft erfüllt den ganzen Menschen, ohne *qi* gibt es kein menschliches Leben; 2. *qi* als Lebenskraft braucht Leitung und Orientierung, die der Wille gibt. Der Wille befiehlt, *qi* leistet den Gehorsam dazu. Nur unter der Leitung des Willens kann man sein *qi* kultivieren und missbraucht es nicht; der Wille hat eine ethische Funktion, er setzt das Ziel und die Richtung der Bewegung des *qi*. Dazu sagte Menzius weiter:

Was man unter qi versteht, das ist etwas höchst Großes, höchst Starkes. Wird es durch Integrität (worttreue Übersetzung heißt „Direktheit“) kultiviert und nicht geschädigt, so bildet es die Vermittlung zwischen Himmel und Erde. Was man unter qi versteht, ist verbunden mit Gerechtigkeit (yi 义) und dao. Ohne diese beiden muss es verkümmern. Qi ist etwas, das durch akkumulierte Gerechtigkeit (jiyi 集义) erzeugt wird, nicht etwas, das man durch eine einzelne gerechte Tat an sich reißen kann. Wenn man in einer Weise handelt, die dem im eigenen Herzen gesetzten Kriterium nicht entspricht, so muss qi verkümmern.⁹⁰

Das das *qi* leitende und es transformierende Herz hat in sich die natürliche Tendenz zum Guten.⁹¹ In einer berühmten Textstelle benannte Menzius als die natürliche Tendenz des Herzens die in ihm angelegten vier Keime: das Herz des Mitleids, das Herz des Schamgefühls, das Herz der Beschei-

denheit und das Herz des Unterscheidens zwischen Recht und Unrecht.⁹² Damit wollte er sagen, dass das Gute natürlich aus dem Gefühl (*qing* 情) des Herzens fließt, wie das Wasser aus der Quelle strömt. Das Gefühl des Geschmacks und der Geschmacklosigkeit, des Vergnügens und der Enttäuschung, der Freude und der Trauer ist geboren aus der menschlichen Natur;⁹³ es bildet die Substanz der menschlichen Natur, wie Xunzi meinte:

Die menschliche Natur kommt vom Himmel, das Gefühl ist ihre Substanz, das Begehren ist die Reaktion des Gefühls.⁹⁴

Wegen seiner vom Himmel verliehenen Natur besitzt der Mensch „angeborenes Können“ (*liangneng* 良能) und „angeborenes Wissen“ (*liangzhi* 良知):

Was der Mensch kann, ohne es gelernt zu haben, das ist sein angeborenes Können. Was der Mensch weiß, ohne sich darüber zu besinnen, das ist sein angeborenes Wissen.⁹⁵

Deswegen sollte man die menschliche Natur nicht künstlich gestalten, sondern wie der legendäre König Yu 禹 das überflutende Wasser in den Fluss einleiten, nicht es eindämmen:

Was die Wissenden verächtlich macht, ist ihre Verbohrtheit. Wenn die Wissenden es machten wie Yü (Yu), als er den Wassern ihren Lauf gab, so wäre nichts Verächtliches

89 Mengzi (2A, 2). Der zitierte Text beruht auf der deutschen Übersetzung von R. Wilhelm, Mengzi, 2012³, S. 65.

90 Mengzi (2A, 2). Ebd., S. 66.

91 „The xin ‚likes‘ rightness or propriety, is naturally inclined toward it, just as it naturally prefers certain tastes“ (A. Chan, Mencius. Contexts and Interpretation, Honolulu: University of Hawaii 2002, S. 57).

92 „Ohne Mitleid im Herzen ist kein Mensch, ohne Schamgefühl im Herzen ist kein Mensch, ohne das Unterscheiden zwischen Recht und Unrecht im Herzen ist kein Mensch. Mitleid ist der Anfang der Liebe, Schamgefühl ist der Anfang der Gerechtigkeit, Bescheidenheit ist der Anfang der Riten, Recht und Unrecht zu unterscheiden ist der Anfang der Weisheit. Diese vier Anlagen besitzen alle Menschen, ebenso wie sie ihre vier Glieder besitzen. [...] Wer diese vier Anlagen in seinem Ich besitzt und sie alle zu entfalten und zu erfüllen weiß, der ist wie das Feuer, das angefangen hat, zu brennen, wie die Quelle, die angefangen hat, zu fließen. Wer diese Anlagen erfüllt, der vermag die Welt zu beschützen, wer sie nicht erfüllt, vermag nicht einmal seinen Eltern zu dienen“ (Mengzi, 2A, 6. Der zitierte Text beruht auf der Übersetzung von R. Wilhelm, Mengzi, S. 73).

93 Die Definition der Natur des Philosophen Xunzi 荀子 (300–230 v.Chr.), der die Lehre des Menzius von der Gutheit der menschlichen Natur bekämpfte, lautet: „Das, was durch Geburt so ist, wie es ist, heißt Natur (als Substrat). Was im Einklang mit dieser Natur entsteht, nämlich das genaue Übereinstimmen von Reiz (Eindruck auf die Sinne) und Empfindung (Reaktion der Sinne), heißt auch Natur (als Tätigkeit; d.h. natürliche Tätigkeit der Sinne), sofern es ohne positives Dazutun und ganz von selbst geschieht“ (Xunzi, „Zhengming“ 22. Deutsche Übersetzung von H. Köster, Hsün-tzu, Kaldenkirchen: Steyler 1967, S. 287).

94 Fang Yong 方勇 – Li Bo 李波, Xunzi 荀子, Beijing, Zhonghua shuju 2014⁵, S. 369.

95 Mengzi (7A, 15). Beruht auf der deutschen Übersetzung von R. Wilhelm, Mengzi, S. 235. „Was der Edle als seine eigene Natur erkennt, der kann nichts hinzugefügt werden, auch wenn er noch so großen Erfolg hat; der kann nichts entzogen werden, und wenn er auch in Armut und Misserfolg lebt: denn sie ist sein ihm bestimmtes Teil. Die Natur des Edlen umfasst: Liebe, Gerechtigkeit, Rite und Weisheit, die alle im Herzen verwurzelt sind; und manifestiert sich in der milden Heiterkeit seines Gesichts, zeigt sich in seinem Rücken und verbreitet sich über seine vier Gliedmaßen“ (Mengzi, 7A, 21. Der zitierte Text beruht auf der deutschen Übersetzung von R. Wilhelm, Mengzi, S. 237).

an ihrem Wissen. Yü gab den Wassern ihren Lauf, dass er sie dahin laufen ließ, wo sie keinen Widerstand fanden.⁹⁶

Die ethische Dimension des Herzens liegt innerhalb der menschlichen Natur, weil das Herz die vier Keime des Guten in sich trägt. Deswegen fällt dem Menschen die Aufgabe zu, das *qi* zu kultivieren, indem er den in seinem Herzen vorhandenen gefühlsmäßigen natürlichen Tendenzen den freien Lauf gibt.⁹⁷ Es handelt sich hier um eine Natürlichkeit, eine Spontaneität, „die spontan von innen kommt und etwas unbewußt Lebendig-Aktives an sich hat“.⁹⁸

Das heißt, dass die vom Himmel verliehene menschliche Natur nur ihren Anfang bildet, und sie nur durch Nähren und Kultivierung ihr Ziel erreichen kann. Der Himmel bestimmt sowohl das faktische Dasein als auch das normative Sein-Sollen der menschlichen Natur.⁹⁹ Wenn die menschliche Natur ihr Ziel erreicht, befindet sie sich im Zustand der „Aufrichtigkeit“ (*cheng* 诚): „Aufrichtigkeit (der eigenen Natur gegenüber) ist die Vollendung (der eigenen Natur).“¹⁰⁰ So gesehen verstand Menzius die menschliche Natur im doppelten Sinne: Einerseits ist sie vom Himmel verliehen, aber andererseits wird sie von uns realisiert; d.h. sie ist sowohl außer unserer Kontrolle als auch unter unserer Kontrolle. Wenn er von der vom Himmel verliehenen Natur spricht, denkt er dabei nicht an eine unveränderliche

Essenz in uns, sondern an eine in Entwicklung begriffene Natur.¹⁰¹

Nach der Auffassung von Menzius ist die Person dreidimensional strukturiert: das *qi* bildet die Grundlage des Lebens, die Natur das moralische Prinzip; demgegenüber ist das Herz die Instanz, die gemäß der Natur das Leben führt. Aber *qi*, Natur und Herz sind nicht trennbar, sondern bilden eine Einheit, weil sie alle dem kosmischen *qi* entstammen. Die Person als der edle Mensch ist nicht gegeben, sondern realisiert sich aus dem alltäglichen Kultivierungsprozess des Herzens, aus ihrem pietätvollen Dienst an den Eltern, aus ihrem Respekt vor den Riten, die das gesellschaftliche Leben ordnen. Ihre Realisierung findet nur innerhalb eines gemeinschaftlichen Lebens statt.¹⁰² Zusammenfassend kann man sagen, dass Menzius die Person nicht als „Ding“, sondern als „Ereignis“ verstanden hat; sie ist ein dynamischer Prozess.¹⁰³

3.2.2.2 Zhu Xi

Zhu Xi hat, den Brüdern Cheng folgend, *li* 理 (das Ordnungsprinzip) zum Kernbegriff seiner Philosophie entwickelt, indem er *li* vom *qi* abgelöst und dabei das Ordnungsprinzip der Ebene zugeordnet hat, die oberhalb der Gestaltungsebene liegt, aber *qi* auf der Ebene, die sich unterhalb der Gestaltungsebene befindet, einordnete. Er schrieb dazu:

96 *Mengzi* (4B, 26). Deutsche Übersetzung von R. Wilhelm, *Mengzi*, S. 149. „Die menschliche Natur neigt zum Guten, wie das Wasser nach unten fließt“ (*Mengzi* 6A, 2. Deutsche Übersetzung von R. Wilhelm, *Mengzi*, S. 193).

97 Dazu schrieb A. Chan zutreffend: „After all, heaven produces the ‚six qi‘; the nature of the vital energy that fuels life, including the ethical life, must be properly understood and articulated. Mencius clearly believed that one’s natural delight in rightness and propriety can be nourished to such an extent that it defines the whole person“ (A. Chan, *Mencius*, S. 59).

98 W. Bauer, *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, München: Beck 2009², S. 98. A.C. Graham vertrat eine ähnliche Meinung dazu: „Moral inclinations belong to nature in the same way as the physical growth of the body. [...] He (Mencius) can show that education merely nourishes a spontaneous process with a direction of its own“ (A.C. Graham, „The Background of the Mencian Theory of Human Nature“, in: *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 6 [1967] 1-2, S. 215-274, hier S. 232f.).

99 Mit anderen Worten: „We can conceive a living thing’s nature both as the course it will follow if uninjured and sufficiently nourished and as the course it ought to follow“ (A.C. Graham, „The Background of the Mencian Theory of Human Nature“, S. 255).

100 Gemäß der Übersetzung dieser Stelle von R. Wilhelm: „Die Wahrheit vollendet durch sich selbst“ (R. Wilhelm, *Li Gi. Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche*, Köln: Anaconda 1979², S. 46). Menzius verwendete folgenden Satz (*Mengzi*, 4A, 12): „So gesehen ist die Aufrichtigkeit das dao; sich darauf zu reflektieren ist das dao des Menschen; es gibt niemanden, der mit sich selbst aufrichtig umgeht und nicht in der Lage ist, die anderen zum Guten zu motivieren; aber ein unwahrhaftiger Mensch ist noch nie im Stand gewesen, die anderen zu motivieren“ (Die deutsche Übersetzung beruht auf der englischen Übersetzung von D.C. Lau: *Mencius*, Bd. 1, Hongkong: The Chinese University 1984², S. 149). Zur menschlichen Natur sagte I. Bloom: „As Hsing (xing) came to be distinguished from sheng, a development of the fourth century B.C.E. that is attested in several chapters of the third-century Lüshi chunqiu, it came to have the sense of the proper course of development of a thing during its sheng or process of life“ [I. Bloom, „Mencian Arguments on Human Nature (Jen-Hsing)“, in: *Philosophy East and West*, 44 (1994) 1, S. 19-53, hier S. 24].

101 „It has been suggested that certain passages in Mencius 2A and 6A are most likely to support view of the Mencian idea of xing as shared by all human beings, whereas certain passages in Mencius 7A and 7B, especially those in which xing is used as a verb (7A21, 7A30, and 7B33), are most likely to support a view of xing as a cultural accomplishment attained by high moral achievers (sages, the ideal kings of antiquity, and noble persons).“ (I. Bloom: „Biology and Culture in the Mencian View of Human Nature“, in: Alan K. L. Chan [Hrsg.], *Mencius*, 2002, S. 91-103, hier S. 98).

102 Dazu vertrat R. Ames die Gegenthese, die besagte: „It will be necessary to discover the appropriate distance between the familiar conception of human nature as a psychobiological starting point – an internalization universal, and objectifiable notion of human being – and xing as an historically, culturally, and socially emergent definition of person“ (R. Ames, „The Mencian Conception of renxing: Does It Mean ‚Human Nature‘“, in: H. J. Rosemont [Hrsg.], *Chinese Texts and Philosophical Context. Essay Dedicated to Agnus C. Graham*, La Salle, Illinois: open court 1991, S. 143-179, hier S. 143). Er fasste Mengzis Verständnis der Natur in 8 Punkten zusammen: „1. A dynamic process which covers initial dispositions, growth, and ultimate demise; 2. Holistic, inclusive of both psychical and physical conditions which are distinctly human; 3. Describable in genetic terms as an emergent order which, from initial ‚stirrings‘, is cultivated by appeal to historical modes to constitute oneself through enculturation as the centre of a centripetal field of unique, particular, and concrete circumstances; 4. Describable in morphological terms as a relationally defined matrix of conditions; 5. An achieved order which pursues a harmony defined through the maximization of the participating conditions; 6. An ‚inspirational‘ rather than ‚aspirational‘ process involving an appeal to the achieved quality of historical models rather than the realization of abstract ideals or principles, and hence characterizable more in terms of ‚poetic‘ than practical or theoretically production; 7. Correlative with socio-political and ultimately, cosmic order; 8. Generalizable (like a surname), to identify the participation and contribution of a group of similar particulars“ (ebd., S. 165).

103 Vgl. R. Ames, „Mencius and a Process Notion of Human Nature“, in: A. Chan (Hrsg.), *Mencius*, 2002, S. 82.

Zwischen Himmel und Erde gibt es sowohl li als auch qi. Li ist das dao, es gehört zu der Ebene, die oberhalb der Gestaltungsebene (xing er shang 形而上) liegt; es ist Ursprung eines Dinges. Qi gehört zu der Ebene, die unterhalb der Gestaltungsebene (xing er xia 形而下) liegt; es ist Instrument der Entstehung eines Dinges. Deswegen hängt die Entstehung eines Menschen oder eines Dinges sowohl vom li und der daraus entstammenden Natur als auch vom qi und der daraus entstammenden Gestaltung ab.¹⁰⁴

Dabei meinte Zhu Xi, dass li die Natur (xing 性) aller Dinge und qi die Gestaltung aller Dinge ist; nur wenn li und qi zusammenwirken, entsteht ein konkretes Ding. Er bezeichnete qi als Suppositum für li:

Natur ist li. Wenn es kein himmlisches qi mit der stofflichen Qualität gibt, wo kann li seinen Wohnort finden?¹⁰⁵

Durch das Verdichten oder Zerstreuen des qi entstehen und vergehen die Dinge; die alles Materielle oder Nichtmaterielle in der Welt konstituierende Substanz qi bildet den Wandlungsprozess des Kosmos. Li ist die den Dingen immanente Ordnungsstruktur, die die Wesenheit eines einzelnen Dings ausmacht und seine teleologische Struktur aufstellt. Die Individualität eines Dinges hängt davon ab, wie es von qi bzw. mit welchem Grad der Trübung des qi ausgestattet ist.

Aber wenn alle Dinge an dem einen li teilnehmen, wo liegen ihre Unterschiede? Auf diese Frage antwortete Zhu Xi:

Natur ist das dem Menschen vom Himmel verliehene Ordnungsprinzip; Leben ist ihm von qi Geschenkt. Natur ist oberhalb der Gestaltungsebene, qi unterhalb der Gestaltungsebene. Für Menschen gibt es sowohl Natur als auch qi. Von der Perspektive des qi gesehen besitzt der Mensch wie alle anderen Lebewesen Bewusstsein und Bewegung; von der Perspektive des li gesehen sind in ihm Menschlichkeit, Rechtschaffenheit, Riten und Weisheit veranlagt; aber sie werden auch den anderen Dingen verliehen, nicht im vollen Maß wie dem Menschen. Deswegen ist die Natur des Menschen gut und besitzt die höchste Vollkommenheit.¹⁰⁶

So gesehen erlaubt seine Ontologie von li und qi nicht, einen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier zu behaupten, weil alle Dinge, einschließlich des Menschen, aus li und qi geformt sind. Der Unterschied liegt lediglich darin, dass das sittliche Verhalten bei Tieren nur einen instinktiven Charakter aufweist, aber der Mensch in der Lage ist, die inhärente sittliche Normstruktur zu erkennen und bewusst zu aktualisieren,¹⁰⁷ weil er das Herz hat:

Das Ohr ist zuständig für das Hören, das Auge für das Sehen; die beiden Organe haben ihre eigenen Aufgaben zu erfüllen, können aber nicht denken. Wenn sie nicht denken können, ist es unvermeidlich, von der Außenwelt verdunkelt zu werden und damit nur als ein Ding zu fungieren. Besonders ist es der Fall, wenn sie in Kontakt mit den Außendingen treten; dann werden sie schlicht weggeführt werden und damit verlorengehen. Das Herz ist zuständig für das Denken. Wenn es seine Aufgabe erfüllt, das li zu erkennen, wird es nicht von den Außendingen verdunkelt; wenn es nicht seine Aufgabe erfüllt, wird es davon verdunkelt. Hör- und Sehorgan und das Herz sind mir vom Himmel verliehen; das Herz ist davon das Größte.¹⁰⁸

Der Mensch hebt sich von den Dingen und Tieren ab, dadurch, dass er das Herz besitzt.

Zhu Xi bezeichnete das Herz als „das feinste qi“,¹⁰⁹ es ist auch die Seele des Menschen: „Seele ist das Herz, nicht die Natur des Menschen, weil die Natur nur li ist.“¹¹⁰ Aber im Vergleich zur Natur als li, die gestaltungslos, wirkungslos ist, hat das Herz effiziente Wirkungskraft, die sich in seinen Funktionen zeigt:

Frage: Wenn das Bewusstsein die Wirkungskraft des Herzen ist, wozu braucht man noch qi? Antwort: Das Bewusstsein besteht nicht nur aus qi, sondern auch aus li des Bewusstseins, das natürlich kein Bewusstsein ist; wenn sich qi sammelt, Gestaltung annimmt und mit li vereinigt, entsteht das Bewusstsein.¹¹¹

Das Herz fungiert als Bindestelle von Natur und qi und übt seine Integrationsfunktion zwischen Natur und Gefühl aus.

Zusammenfassend kann man sagen, dass Zhu Xi das Personsein des Menschen in li, Natur und Herz begründet sah: Die der Kategorie des li zugeordnete Natur des Menschen liegt in dem Bereich, der oberhalb der Gestaltungsebene liegt, und hat einen normativen Charakter, gibt dem Herzen das Maß und Ziel an, wie es sich bewegt. Die der

104 Zhu Xi, *Zhu wen gongwenji* 朱文公文集 (58:26), in: Zhongguo zhexueshu dianzihua jihua 中国哲学书电子化计划 / Zhu Xi 朱熹, unter: <http://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=792565> (Stand: 09.10.2016).

105 Zhu Xi, *Ren wu zhi xing qi zhi zhi xing* 人物之性气质之性, in: *Zhu zi yulei* 朱子语类 (4:43), unter: <http://ctext.org/zhuzi-yulei/zh> (Stand: 09.10.2016). „Thus the Great Ultimate involves both principle and material force. The former is necessary to explain the reality and universality of things. It is incorporeal, one, eternal and unchanging, uniform, constituting the essence of things, always good [...]. The latter is necessary to explain physical form, individuality and changeable, unequal in things, constituting their physical substance, involving both good and evil“ (Chan Wing-tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, London: Oxford University 1963, S. 590).

106 Zhu Xi, „Meng zi ji zhu 孟子集注“, in: *Si shu quan shu ji zhu* 四书全书集注, Shanghai: Shanghai guji chubanshe 2012, Bd. 2, S. 410.

107 Vgl. W. Ommerborn, „Das Buch Mengzi und seine Rezeption in China“, in: W. Ommerborn – G. Paul – H. Roetz (Hrsg.), *Das Buch Mengzi im Kontext der Menschenrechtsfrage*, Teilband 1, Münster: Lit 2011, S. 125-639, hier S. 370.

108 Zhu Xi, „Meng zi ji zhu 孟子集注“, Bd. 2, S. 402f.

109 Zhu Xi, *Xing qing xin yi deng ming yi* 性情心意等名义, in: *Zhu zi yulei* 朱子语类 (5:28).

110 Ebd., 5:23.

111 Ebd., 5:24.

Kategorie des *qi* zugeordneten Gefühle liegen im Bereich, der unterhalb der Gestaltungsebene liegt, und entstehen aus dem Kontakt mit weltlichen Dingen, wie Freude, Zorn, Kummer und Fröhlichkeit. Das Herz enthält also einerseits als Träger der Natur in sich das *li*; aber andererseits befindet es sich im Bereich des *qi*, so dass es erkennen, denken und sich bewegen kann. Es hat die Leitungsfunktion auszuüben, indem es Gefühle leitet, gemäß der Natur des Menschen.

3.2.2.3 Dai Zhen

Im Unterschied zu Zhu Xi hat Dai Zhen das *dao* nicht als transzendente Dimension angesehen, sondern es mit den materiellen Kräften von *yin* und *yang* identifiziert und in die phänomenale Ebene eingeordnet. Von seiner ursprünglichen Bedeutung her bezeichnete er das *dao* als die kontinuierliche Wandlung (*xing* 行):

*Dao bedeutet Bewegung und Aktivität; qi operiert und transformiert, produziert und reproduziert, ununterbrochen, dieser Prozess von qi ist das dao.*¹¹²

Dai Zhen hat die Kosmologie nicht auf die dualistischen Prinzipien von *li* und *qi*, sondern allein auf ein monistisches Prinzip, nämlich das *qi*, begründet; das *dao* ist das *qi*, das das Leben hervorruft.¹¹³

Basierend auf seiner monistischen Kosmologie entwickelte er sein Menschenbild:

*Das Buch der Riten des älteren Dai sagte: „Was uns von dao zugewiesen ist, wird das Schicksal genannt; wenn es eine Form aufnimmt, wird es Natur genannt.“ Das bedeutet, dass die Existenz der Menschen und der Dinge der erhaltenen Zuteilung von yin, yang und den Fünf Wandlungsphasen zu verdanken ist, und ihre Natur jeweils nach ihrer begrenzten Zuteilung von yin, yang und den Fünf Wandlungsphasen geformt ist. Yin, yang und die Fünf Wandlungsphasen konstituieren die aktuelle Substanz des dao; das Blut-und-qi (xueqi 血气), das wissende Herz (xinzhi 心智) konstituieren die Substanz der menschlichen Natur.*¹¹⁴

Genauer gesagt bedeutet das, dass der Mensch aus dem Blut-und-qi und dem wissenden Herzen besteht:

Das Blut-und-qi und das wissende Herz des Menschen entstammen der Formation und Transformation des

*Himmels und der Erde. Weil er das Blut-und-qi besitzt, hat er den Wunsch und die Begierde nach etwas, das sein Blut-und-qi unterstützt und ernährt; das sind Klang, Farbe, Geruch und Geschmack. Weil er das wissende Herz besitzt, ist er in der Lage, zu wissen, dass zwischen Vater und Sohn, älterem und jüngerem Bruder, Mann und Frau eine geordnete Beziehung existiert. [...] In solchen Beziehungen herrscht das Prinzip der gegenseitigen Liebe und Regulation; wie er darauf reagiert, hängt davon ab, wie er davon stimuliert wird. Der Prozess von Stimulation und Reaktion bringt Gefühle hervor: Freude, Zorn, Kummer, Fröhlichkeit. Durch die Kombination von Klang, Farbe, Geruch und Geschmack mit den Gefühlen von Freude, Zorn, Kummer und Fröhlichkeit ist das dao des Menschen (rendao 人道) vollendet. Wunsch und Begierde sind im Blut-und-qi verwurzelt und werden Natur genannt; aber Begierde hat ihre Grenze, die zu übertreten nicht erlaubt ist und damit Schicksal genannt wird. Der Mensch hat im unterschiedlichen Grad die Fähigkeit, die Tugend der Menschlichkeit, Riten, Gerechtigkeit und Weisheit zu praktizieren, weil seine geistige Fähigkeit vom Anfang seines Lebens an begrenzt ist; das nennen wir das Schicksal des Menschen.*¹¹⁵

Das wissende Herz ist in der Lage, das *li* zu erkennen, das in den Dingen der Natur existiert. Das in den Dingen angelegte *li* hat Dai Zhen folgendermaßen definiert:

*Alles, was in uns und in den anderen existiert, ist das Gefühl; wenn es nicht exzessiv und inadäquat ist, ist es li. [...] Was der Mensch als konstant hält, sind die Normen; wenn Dinge gemäß ihrer individuellen Natur analysiert sind, sind ihre unterschiedlichen Muster und Ordnungen li; wenn das in den Dingen erkannte li mit Wort und Handlung zum Ausdruck gebracht wird, ist es die herausragende Tugend. Ein Ding ist ein Ereignis; wenn wir über ein Ereignis sprechen, sprechen wir nicht die Dinge an, die über den alltäglichen Aktivitäten des Menschen, wie Essen und Trinken, stehen. Das li, das nicht im Bereich der alltäglichen Aktivität des Menschen liegt, ist nicht das li, von dem die Heiligen und Weisen des Altertums sprachen.*¹¹⁶

Es gibt keinen Gegensatz zwischen dem natürlichen und dem durch die Kultivierung erreichten Zustand. Der notwendige Zustand der Natur ist im natürlichen Zustand angelegt, er ist der zur Vollendung gebrachte natürliche Zustand.¹¹⁷

Einerseits hat Dai Zhen die transzendente Dimension aufgehoben und das Person-Sein als eindimensional

112 Dai Zhen, „Tiandao 天道“, in: *Meng zi ziyi shuzheng 孟子字义疏证*, Beijing: Zhonghua shuju 2011⁶, S. 21.

113 Vgl. Hu Shi, *Dai Dongyuan de zhexue 戴东原的哲学*, Taipei: Yuanliu chuban shiye 1988, S. 24. Die von ihm vertretene Kosmologie hat Hu Shi mit drei Punkten charakterisiert: „1) Das dao ist der ununterbrochene Prozess der Formation und Transformation aller Dinge, der von zwei materiellen Kräften, nämlich von yin und yang, angetrieben wird; 2) dieser Prozess ist eine kreative Aktivität, die kein Ende kennt; 3) dieser als kreative Aktivität bezeichnete ununterbrochene Prozess unterwirft sich dem Ordnungsprinzip und ist damit in eine geordnete Bahn gelenkt“ (ebd., S. 25).

114 Dai Zhen, „Tiandao 天道“, S. 21.

115 Dai Zhen, „Xing 性“, in: *Meng zi ziyi shuzheng 孟子字义疏证*, S. 37.

116 Dai Zhen, „Li 理“, in: *Meng zi ziyi shuzheng 孟子字义疏证*, S. 2f.

117 „Für Dai Zhen ist die Person eine im Prozess zu begreifende Persönlichkeit, die im Blut-und-qi und dem wissenden Herzen verwurzelt und dazu verpflichtet ist, ihren natürlichen Zustand zum notwendigen Zustand zu entfalten“ (Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 416).

betrachtet, das allein aus dem Blut-und-qi und dem wissenden Herz besteht; andererseits hat er das Person-Sein dynamisiert und in Prozess gesetzt: Person-Sein ist ein spontaner Entwicklungsprozess, der sich unter der Leitung des wissenden Herzens gemäß der in der Natur angelegten Struktur entfaltet.

4. Vergleichende Analyse

Das Person-Verständnis in der westlichen Philosophiegeschichte hat drei Paradigmen erlebt. Als erstes Paradigma ist das „teleologische“ zu nennen; zu seinen Anhängern zählen Boethius und Thomas von Aquin. Die das Person-Sein ausmachenden drei Elemente, Natur, Subjektivität und Transzendenz, hängen zusammen; die Subjektivität ist in die Natur eingebettet, die Natur wiederum in der Transzendenz begründet, so dass sie sich in einer harmonischen Beziehung zueinander befinden. Das zweite Paradigma ist als „mentalistisch“ zu bezeichnen. Zu seinen Vertretern gehören Descartes, Locke, Kant und Hegel. Die Neuzeit ist die Zeit der Befreiung des Menschen, befreit von der Natur und der Transzendenz; der Mensch als autonomes geistiges Wesen ist mit der Vernunft oder Freiheit zu identifizieren, das Kernelement des Person-Seins ist seine Subjektivität, seine Freiheit. Ohne Mitberücksichtigung der Natur und der Transzendenz kann dieser Befreiungsprozess jedoch in den Pantheismus oder Materialismus umkippen, so dass die Freiheit des Menschen am Ende aufgehoben wird. Der Begriff „synthetisch“ passt zu dem dritten Paradigma, weil der Mensch nicht mehr als der freischwebende und von seiner Natur abgetrennte Geist, sondern als leibgeistiges Wesen betrachtet wird. Diesem Paradigma sind R. Guardini und P. Strawson zuzuordnen. Aber ohne Mitberücksichtigung der Transzendenz bleibt die Interaktion der materiellen und mentalen Eigenschaften der Person unerklärlich und mysteriös.

Analog kann man das konfuzianische Person-Verständnis, bei der Betrachtung von Menzius, Zhu Xi und Dai Zhen, in das teleologische Paradigma einordnen, weil die das Person-Sein ausmachenden drei Elemente: *li* (Transzendenz), Natur und Herz (Subjektivität), noch vorhanden sind und in einer Beziehung zueinander stehen; Natur ist Norm und Ziel der Person-Werdung. Im Vergleich zur westlichen Philosophiegeschichte, die als Geschichte der Säkularisierung anzusehen ist und zum Vergessen der Transzendenz geführt hat, ist die Geschichte des Konfuzianismus als Geschichte der Verinnerlichung der Transzendenz anzusehen und hat so zur Eliminierung der Transzendenz geführt. Die Konsequenz davon ist die Aufhebung der Freiheit des Menschen und damit die Tilgung des menschlichen Person-Seins. Fallbeispiele dafür sind Hegel und Dai Zhen: Hegel hat die Transzendenz mit der Geschichte identifiziert, den Person-Kern, die Substanz, subjektiviert und in Bewegung gesetzt, so dass die Person in dem notwendigen Entfaltungsprozess des absoluten Geistes aufgehoben wird. Dai Zhen hat die

Transzendenz (den Himmel, das *dao*, *li*) mit dem ununterbrochenen Wandlungsprozess des *qi* identifiziert und das aus dem Blut-und-qi und dem wissenden Herzen bestehende Person-Sein in diesen Wandlungsprozess eingebettet, so dass Person die spontane Entfaltung der Natur ist. „Die Person ist die Spontaneität.“¹¹⁸ Die Folge davon ist die Unterdrückung der Subjektivität.¹¹⁹ Viele Philosophen sind der Meinung, dass der Begriff der Subjektivität in der chinesischen Philosophiegeschichte nur ansatzweise entfaltet wurde.¹²⁰

Person besteht aus drei konstitutiven Elementen: Transzendenz, Natur und Subjektivität; ein zutreffendes Person-Verständnis ist ein Versuch, diese drei Elemente in eine harmonische Beziehung zu bringen. Mit den Worten von M. Müller handelt es sich in Bezug auf das Person-Verständnis um eine gesunde Spannung zwischen Sein und Freiheit.¹²¹ Sein ist das Element der Transzendenz, die den Menschen ins Dasein ruft und ihn kontinuierlich bewahrt;

*Freiheit ist Ausgang der Existenz, um das Wesen in Werk und Welt zu verwirklichen, und Rückkehr zu sich selbst, Heimholung des Wesens in die Existenz hinein.*¹²²

118 Chen Binshan, *Person-Verständnis in der abendländischen Philosophiegeschichte*, S. 438.

119 „It was understood functionally, with reference to certain types of activity, such as judging and directing actions. These were supposedly controlled by the heart, which, although different from the other active organs (mouth, eyes, etc.), did not have any special metaphysical status“ (D. J. Munro, *The Concept of Man in Early China*, California: Stanford University 1969, S. 50).

120 Dazu sagte der chinesische Philosoph Zhang Shiyong Folgendes: „In der späten Ming-Dynastie und am Anfang der Qing-Dynastie hat das chinesische Denken sich hauptsächlich auf die Einheit von Himmel und Mensch konzentriert, so dass die Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt nicht zustande gekommen ist. Die Konsequenz davon ist, dass der mit der Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt zusammenhängende Begriff der Subjektivität fehlt“ (Zhang Shiyong 张世英, *Tian ren zhi ji. Zhong-xi zhixue de kungan yu xuanze* 天人之际. 中西哲学的困惑与选择, Beijing: Renmin chubanshe 2007, S. 14). Zur Illustration seiner These verwendete er folgendes Beispiel eines wichtigen konfuzianischen Moralprinzips (*keji fuli* 克己复礼): „Der Meister sprach: ‚Sich selbst überwinden und sich den Riten zuwenden: dadurch bewirkt man Menschlichkeit. Einen Tag sich selbst überwinden und sich den Riten zuwenden: so würde die ganze Welt sich zu den Riten kehren‘ (Lunyu 论语 12:1). Er kommentierte es mit folgenden Worten: ‚Selbstüberwindung bedeutet, dass man sein Selbst ablegt; Zurückzukehren zu den Riten bedeutet, dass man seine soziale Rolle wahrnimmt und dieser entsprechend handelt. Das Wesen des Menschen stammt nicht von seiner eigenen Individualität und Selbständigkeit, sondern aus seiner mit den anderen Menschen geteilten Sozialität‘ (Zhang Shiyong, *Zhong-xi wenhua yu ziwo* 中西文化与自我, Beijing: Remin chubanshe 2011, S. 75). Sogar in der gegenwärtigen Zeit hat der Psychologe Zhu Ying nach seiner langjährigen Feldforschung die obengenannte These von Zhang bestätigt, indem er sagte: ‚Der Begriff des Selbst ist ein Produkt der Kultur. Die allgemein angenommene These ist: Die ostasiatische Kultur hat den Typ des voneinander abhängigen Selbst (interdependent self) hervorgebracht; im Gegenteil dazu hat die westliche Kultur den Typ des voneinander unabhängigen Selbst (independent self) hervorgebracht‘ (Zhu Ying 朱滢, *Wenhua yu ziwo* 文化与自我, Beijing: Beijing shifan daxue chubanshe 2007, S. 48).

121 M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg: Kerle 1964, S. 164.

122 Ebd., S. 168.

Sein ist nicht ein a-personales Ding, sondern ein personales Du. Die Freiheit, die Subjektivität des Menschen, ist dem transzendenten Du entsprungen; nur das transzendente Du ist der echte Garant der menschlichen Freiheit. Die Person ist die Mitte, die den an sie ergehenden absoluten Anspruch und den darauf antwortenden Entsprechung zu einer Einheit verbindet; sie ist ein Ereignis der Begegnung von Absolutem und Nichtabsolutem.

*Im Hören des unbedingten „Anspruches“ und im endlichen Versuch des Entsprechens diesem Anspruch gegenüber, des „Entspruches“ also, vollzieht sich jedesmal neu jenes Geschehen, das [...] Geburt der Person darstellt.*¹²³

In der Entwicklung der konfuzianischen Tradition verlor der transzendente Himmel immer mehr seinen transzendentalen Charakter und ist zum kosmischen Prinzip oder zum Lebensprinzip des Menschen geworden; damit ist er

zum a-personalen *li* geworden. Aus diesem a-personalen *li* kann keine Subjektivität entspringen. Die radikale Loslösung der Subjektivität von der Natur seit der Neuzeit der abendländischen Philosophiegeschichte ist eine andere Form der zerstörten Beziehung des Menschen zur Transzendenz. Deswegen kann man behaupten: Nur wenn das transzendente Du in der kulturellen Entwicklung nicht in Vergessenheit verdrängt oder total verinnerlicht wird, kommt das Phänomen des Personseins zum Vorschein.¹²⁴

123 M. Müller, „Person und Funktion“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 69 (1961–1962), S. 371–404, hier S. 386.

124 „Wenn die absolute transzendente Wahrheit in einer Kultur nicht vorhanden oder in die Verborgenheit verdrängt ist, ist man gezwungen, sein moralisches Handeln an sich selbst zu orientieren. Dabei besteht die Gefahr, dass das menschliche Selbstvertrauen verabsolutiert und der Mensch vergöttlicht wird“ (Chen Binshan, *Auf dem Weg zu einer chinesischen Soteriologie. Ansätze zu einer Theologie der Erlösung in den christlichen Werken von Yang Tingyun*, St. Ottilien: Eos 2004, S. 291). Dazu siehe auch Chen Binshan, „Shenyulun shi chuantong weige tianzhu de zui hou juemuzhe? – Fenxi, bijiao guocheng zhaxue yiji ruxue dui ci de huiying 神义论是传统位格天主的最后掘墓者? – 分析、比较过程哲学以及儒学对此的回应“, in: Cai Huimin 蔡惠民 – Kang Zhijie 康志杰 (Hrsg.), *Tianzhujiao sixiang yu wenhua 天主教思想与文化*, 4 (2015), S. 119–147.

Monumenta Serica Monograph Series, Vol. LXVII

Hu Qihua

Konfuzianisches Ethos und westliche Wissenschaft

Wang Guowei (1877–1927) und das Ringen um das moderne China

Institut Monumenta Serica, Sankt Augustin
Routledge, Abingdon, Oxon 2016

xxviii, 445 S., Anhänge, Literaturverzeichnis, Index und Glossar

ISBN 978-1-9096-6270-4 (hbk) • 978-1-315-54299-7 (eBook)
• ISSN 0179-261X

Modern werden und zugleich die chinesische kulturelle Identität bewahren – einer der Vorreiter für diese Idee war der Gelehrte Wang Guowei (1877–1927), mit dessen Leben, Denken und Wirkungsgeschichte sich die vorliegende Studie befasst.

Wie viele Intellektuelle der ausgehenden Kaiserzeit spürte Wang die Notwendigkeit von Reformen, um Chinas Position gegenüber den fremden, vor allem den westlichen Mächten zu stärken. Im Gegensatz zu früheren Ansätzen, die entweder eine enge Anlehnung an die konfuzianische Tradition oder eine selektive Aneignung von Elementen der westlichen Zivilisation, insbesondere industrieller und militärischer Technologie, verfolgten, setzte sich Wang für eine Wiederbelebung der traditionellen Kultur Chinas mit westlichen wissen-

schaftlichen Methoden ein. Somit gilt er als Mitbegründer der Disziplin der nationalen Studien (*guoxue*).

Aufgrund seiner Untersuchungen von Quellentexten wie Orakelknochen- und Bronzeinschriften mithilfe von Textkritik und Historiographie machte sich Wang Guowei einen Namen als Pionier der chinesischen Altertumswissenschaft. Er leistete einen maßgeblichen Beitrag zum besseren Verständnis der historischen und kulturellen Geographie der Westgebiete (*Xiyu*). Außerdem trat er als Vermittler der Philosophie Immanuel Kants hervor.

Der zweite Teil der Studie widmet sich der Wirkungsgeschichte Wang Guoweis auf dem Gebiet der chinesischen Historiographie, so auf den in Deutschland ausgebildeten Chen Yinqu (1890–1969), den vor allem in Hongkong wirkenden Qian Mu (1895–1990) und die sino-amerikanischen Historiker Ray Huang (1918–2000) und Hsu Cho-yun (geb. 1930). Im Zuge der Reformpolitik in der Volksrepublik China erlangte Wang Guowei mit seiner Synthese aus kultureller Rückbesinnung und Integration westlicher Ideen neues Ansehen unter chinesischen Intellektuellen. Die vorliegende Monographie skizziert die intensive Beschäftigung mit Wang Guoweis Werk seit den 1990er Jahren. Eine Auswahl von wichtigen Texten Wangs in deutscher Übersetzung wird im Anhang vorgestellt.

Bestellung:

<https://www.routledge.com/Konfuzianisches-Ethos-und-westliche-Wissenschaft-Wang-Guowei-1877-1927/Qihua/p/book/9781909662704>