

# Tang Junyi, Max Weber und die Mächte des Dämonischen : zum Politikverständnis eines modernen Konfuzianers

Autor(en): **Fröhlich, Thomas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **57 (2003)**

Heft 4

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147618>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# TANG JUNYI, MAX WEBER UND DIE MÄCHTE DES DÄMONISCHEN

## Zum Politikverständnis eines modernen Konfuzianers

Thomas Fröhlich, Universität Zürich

### *Abstract*

In exile after 1949, the Confucian philosopher Tang Junyi (1909-1978) reflects extensively on the intellectual foundations of 20<sup>th</sup>-century China's political, social and economic "modernization" (*xiandaihua*), as well as on its "cultural reconstruction" (*wenhua chongjian*). The establishment of a modern parliamentary democracy requires, according to Tang, first of all a modern-time differentiation between spheres of value and practice (e.g. political, moral, epistemological spheres). Since he assumes that these spheres were conflated in pre-1911 China, he attempts to expound the autonomy of the political sphere. His critical hermeneutic approach reveals, on the one hand, that previous Confucian thinkers failed to fully recognize the individuals' sense of power as a motivational force of political activity leading to the foundation of democratic institutions; on the other hand, he contradicts Max Weber's interpretation of Confucianism as being a political religion upholding a naive belief in man's ability to fully develop his innate goodness by adapting to ethical regulations. Tang Junyi gains, in this process, an understanding of the political sphere and of political behaviour, which lays theoretical ground for a position critical of Communist China's thorough politicization of society and culture on the Mainland, as well as of the nationalist regime's Confucianization of politics on Taiwan during the 1950's.

### Einleitung

Klares Wetter. Webers Sozial- und Wirtschaftsgeschichte gelesen. Das letzte Kapitel, in dem die Ursprünge des modernen Kapitalismus erörtert werden, ist ausgesprochen gut.<sup>1</sup>

- 1 Tang, *Riji*, 日記, Bd. 27, S. 38; für zwei weitere Einträge: s. ebd., S. 39. Tang bezieht sich hier mit grösster Wahrscheinlichkeit auf Webers *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (1923). Dieses Werk wurde 1934 von Zhou Xiantang 周咸堂 unter dem Titel *Shijie de shehui ji jingji shi da gang* (世界的社會及經濟史大綱) und 1937 von Zheng Taipu 鄭太朴 als *Shehui jingji shi* (社會經濟史) ins Chinesische übersetzt. Eine englischsprachige Übersetzung legte Frank H. Knight 1927 vor (*General Economic History*). Sun, "Weibo zhuzuo mulu ji Yingwen Zhongwen fanyi", S. 68f. Es geht aus den Einträgen in Tangs Tagebuch nicht hervor, ob er sich an eine chinesische oder englische

Dieser schlichte Tagebucheintrag des Philosophen Tang Junyi 唐君毅 (1909-1978) vom 1. August 1949 war für die chinesische Rezeption des Werks von Max Weber von geringer Bedeutung, und dass Tang so kurz nach seiner Ankunft im Hongkonger Exil Weber las, geriet in der Folgezeit beinahe völlig in Vergessenheit.<sup>2</sup> Das hängt wesentlich damit zusammen, dass sich im umfangreichen Werk von Tang Junyi keine systematische Beschäftigung mit Max Weber nachweisen lässt. Schriften von anderen Vertretern eines so genannten modernen oder zeitgenössischen (Neo-)Konfuzianismus – einer Richtung, der auch Tang zugerechnet wird – erweisen sich in dieser Hinsicht als ergiebiger; beispielsweise die Arbeiten von Yu Yingshi 余英時 zur religiösen Ethik und dem “Geist der Kaufleute” im spätkaiserzeitlichen China.<sup>3</sup> Für eine Einordnung Tang Junyis in die *systematische Rezeption* von Webers Werk, wie sie sich in den 80er Jahren in der Volksrepublik anbahnte, und Jahre zuvor schon in Taiwan und Hongkong eingesetzt hatte, besteht daher kaum Notwendigkeit.

Es bietet sich dennoch Anlass, der Frage nachzugehen, was Tang Junyi und Max Weber verbindet – ausser dem allzu Offensichtlichen, ihrem gemeinsamen Interesse am Konfuzianismus. Der Anlass lässt sich zunächst an einem Manifest festmachen, das Tang Junyi entwirft und zusammen mit Zhang Junmai 張君勱, Mou Zongsan 牟宗三 und Xu Fuguan 徐復觀 1958 veröffentlicht.<sup>4</sup> Der recht umfangreiche Text trägt den Titel *Die chinesische Kultur und die Welt* (fortan: *Manifest*) und erscheint zuerst in einigen chinesischsprachigen Zeitschriften ausserhalb der Volksrepublik, danach als selbständige Publikation.<sup>5</sup> Max Weber

---

Übersetzung hielt. Der Titel der Übersetzung von Zheng Taipu legt jedoch nahe, dass Tang diesen Text las.

- 2 Tang Junyi erwähnt Weber, entgegen einer Vermutung Metzgers, auch in einem in der Zeitschrift *Minzhu Pinglun* 民主評論 (*The Democratic Review*, Hongkong) 1953 erschienenen Artikel. Er vermerkt dort, Max Webers Schrift über die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus untersuche, wie die protestantischen Tugenden die industrielle Entwicklung Amerikas voranbrachten. Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 409. Metzger, “Max Webers Analyse der konfuzianischen Tradition”, S. 241.
- 3 Trauzettel, “Die chinesische Rezeption von Max Webers Studien zur Wirtschaftsethik und die Renaissance des Neokonfuzianismus”, S. 37f.
- 4 Tang, *Riji*, Bd. 27, S. 281-283, 360. Ders., “Cong kexue yu xuanxue lunzhan tan Zhang Junmai xiansheng de sixiang”, S. 19.
- 5 Zur Erscheinungsweise: s. die Angaben in der “Literatur” unter: Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*. Die Wirkung des *Manifests* wurde bislang nicht untersucht; ich halte mich daher an die Aussagen von Kramers (den man durchaus als Zeitzeugen bezeichnen darf), wonach das *Manifest* nur auf verhaltene Resonanz stiess. Kramers, “Confucian Apologetics in Modern Times”, S. 188.

wird im *Manifest* zwar nicht namentlich erwähnt, es liegt aber, wie zu zeigen sein wird, trotzdem nahe, einen Bezug zwischen jenen Teilen des *Manifests*, in denen die Frage der metaphysischen Verankerung des Konfuzianismus verhandelt wird, und Webers Studie zum Konfuzianismus herzustellen. Der Hintergrund, vor dem das *Manifest* dieser Frage nachgeht, ist das Anliegen der Verfasser, die Modernisierungsfähigkeit der nach ihrem Verständnis konfuzianisch geprägten chinesischen Kultur nachzuweisen.<sup>6</sup>

Im Folgenden soll zunächst in einem kurzen Überblick dargestellt werden, inwiefern die Verfasser des *Manifests* eine "Modernisierung" Chinas – sie schliessen das kommunistisch regierte Festland noch unentwegt ein – als notwendig erachten und zugleich gravierende Hindernisse hierfür ausmachen. Dabei geht es ihnen wesentlich auch darum, Missverständnisse zu beseitigen, und zwar insbesondere dort, wo in ihren Augen andere chinesische und westliche Interpreten der geistigen Kultur Chinas der vom *Manifest* identifizierten konfuzianischen "Hauptströmung" nicht gerecht werden.

Das *Manifest* konstatiert verschiedene Erscheinungen mangelnder Modernisierung und Industrialisierung in China. Diese werden nicht nur mit der geringen Präsenz moderner Wissenschaften und Technik in China erklärt.<sup>7</sup> Auch Demokratiedefizite institutioneller Natur, wie sie sich laut *Manifest* bereits unmittelbar nach der Ausrufung der Republik 1912 im Scheitern des Parlamentarismus, in der unzulänglichen politischen Repräsentation gesellschaftlicher Interessen und in einem Mangel an lokaler Autonomie bemerkbar machten, seien zu beheben. Gleiches gilt für die unklaren "Vorstellungen von Volksrechten und Demokratie", die im chinesischen Volk nach der Gründung der Republik vorhanden gewesen seien.<sup>8</sup> Es steht für die Verfasser deshalb ausser Frage, dass China sich Errungenschaften westlicher Zivilisation aneignen muss. Eine institutionelle und normative Ausdifferenzierung von "wechselseitig unabhängigen Gebieten von Wissenschaft und Kultur", das heisst von Religion, Politik, Recht, Philosophie, Wissenschaften und Ethik, sei daher auch dort nach westlichen Vorgaben zu vollziehen, wo es zu einem Bruch mit älteren chinesi-

6 Es könnte in diesem Zusammenhang bedeutsam sein, dass in den 50er Jahren Talcott Parsons modernisierungstheoretische Rezeption von Max Webers Werk in Amerika Eingang in die wissenschaftliche Beschäftigung mit China gefunden hatte. Gransow, "Die chinesische Rezeption des Werkes von Max Weber oder Fremdverstehen und Selbstverstehen als Kategorien der Chinaforschung", S. 63.

7 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 32-33.

8 Ebd., S. 33, 41f.

schen Traditionen komme.<sup>9</sup> Dieses Verständnis der Herausbildung von (westlicher) Modernität erinnert an die entsprechende Konzeption von Max Weber. Nach Webers Auffassung führte die “Rationalisierung abendländischer Kultur” zur “Differenzierung zwischen ‘Wertsphären’” (Wissenschaft, Recht, Moral, Kunst), die jeweils ihre eigene “Logik von Tatsachen-, Gerechtigkeits- und Geschmacksfragen” hatten.<sup>10</sup>

Zugleich wollen die Verfasser des *Manifests* verhindern, dass Fehltriteile über die chinesische Kultur bei westlichen und chinesischen Denkern weiter um sich greifen. In der Überzeugung der Verfasser handelt es sich dabei um Missverständnisse, die, so sie unwidersprochen blieben, nicht nur den Fortbestand der chinesischen Nationalkultur gefährden würden, sondern zugleich den Versuch einer zeitgenössischen Neuinterpretation des konfuzianischen Denkens der späten Kaiserzeit als abwegig erscheinen liessen: Das *Manifest* bestreitet daher, erstens, dass die chinesische Kultur ohne “transzendente Gefühle religiöser Natur” sei.<sup>11</sup> Zweitens kritisieren die Verfasser Ansätze europäischer und chinesischer Denker, die ihren Ausgang im 17. Jahrhundert haben und in denen die konfuzianischen Strömungen der späten Kaiserzeit mit bekannten Denkrichtungen der abendländischen Philosophie, wie etwa dem Materialismus, Naturalismus oder Rationalismus, gleichgesetzt werden.<sup>12</sup> Drittens monieren sie, zeitgenössische Tendenzen in der Erforschung der chinesischen Kultur seien von einem szientistischen, positivistischen Wissenschaftsverständnis geprägt. Dadurch werde die chinesische Kultur auf den Status eines Artefakts oder Relikts reduziert und so gewissermassen für tot erklärt.<sup>13</sup>

Schliesslich übt das *Manifest* Kritik an der Auffassung, China habe vor dem 20. Jahrhundert deshalb kein demokratisches Staatswesen gekannt, weil es den geistigen Traditionen Chinas grundsätzlich an demokratischem Gedankengut fehle. Dass China erst unter westlichem Einfluss, und nicht schon zuvor, aus eigenen Traditionen heraus, demokratische Institutionen entwickelt habe, führen die Verfasser zum Teil auf historische Kontingenz zurück: Weil China seit dem

9 Ebd., S. 4f., 18, 32f., 35.

10 Habermas zu Weber in: Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 206. In ähnlicher Weise spricht Habermas, mit Blick auf den Westen, von “Sphären des Wissens” und von “kulturellen Sphären von Wissenschaft und Forschung, Moral und Recht, Kunst und Kunstkritik”, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts “institutionell voneinander differenziert[en]”. Ebd., S. 200.

11 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 16.

12 Ebd., S. 6, 22.

13 Ebd., S. 9-11.

Ende des 19. Jahrhunderts eine "Invasion durch den westlichen Kapitalismus und Unterdrückung durch den Imperialismus" erlitt, habe sich das kommunistische Denken verbreiten können:<sup>14</sup> Tatsächlich würde der geistigen "Hauptströmung" des spätkaiserzeitlichen Konfuzianismus dem Wesen nach aber eine demokratische Staatsordnung entsprechen.<sup>15</sup>

Im Zusammenhang mit der Frage einer Modernisierung Chinas ergeben sich aus dem *Manifest* demnach zwei Aspekte, die implizit auf Weber verweisen: Erstens jener der metaphysischen Verankerung des Konfuzianismus und zweitens jener der Ausdifferenzierung von Wertsphären in der chinesischen Kultur. Hinsichtlich des letzteren fordert das *Manifest* die Etablierung verschiedener Handlungssphären des Individuums. Daher sollte das Handeln des Individuums in den verschiedenen Wertsphären laut *Manifest* nicht einzig unter Vorgaben stehen, die an ein "Subjekt moralischer Praxis" gestellt werden. Vielmehr müsse sich das Individuum in der Politik als "politisches Subjekt" etablieren.<sup>16</sup>

Damit ist die Frage aufgeworfen, wodurch und in welchem Masse dem Bereich der Politik Autonomie gegenüber anderen Wertsphären zukommt beziehungsweise zukommen soll. In diesem Zusammenhang finden sich Überlegungen von Tang Junyi, die sich auf Webers berühmte Schrift *Politik als Beruf* beziehen lassen. Ergeben sich daraus auch keine neuen Einträge in die Geschichte der chinesischen *Rezeption* von Webers Werk, so doch ein systematisch relevanter Zugang zum politischen Denken von Tang und Weber, der allem Anschein nach bisher weder in der chinesischesprachigen Weber-Rezeption noch in der Forschung zum politischen Denken von Tang grössere Beachtung fand. Das *Manifest* wird dabei als Textgrundlage nicht ausreichen, denn es enthält, wie bei einem Manifest kaum anders zu erwarten, zahlreiche Stellen, wo die Verfasser ihre Argumentation straffen oder – teilweise polemisch – zuspitzen. Andere Schriften von Tang aus den 50er Jahren sind deshalb heranzuziehen.

14 Ebd., S. 43.

15 Ebd., S. 39.

16 Ebd., S. 32f. Zugleich soll es sich als Erkenntnissubjekt und als Subjekt "angewandter Technik" wissen; dadurch erreiche es eine noch höhere Vervollkommnung seiner Persönlichkeit. Ebd.

## Fehlende “Spannung” in der konfuzianischen Ethik?

Da über Max Webers Studien zum Konfuzianismus, zumal über seine These von der fehlenden “Spannung”, schon sehr viel geschrieben wurde, sollen im Folgenden lediglich die Grundzüge der These kurz skizziert werden.

Im Verständnis von Max Weber kann der typologische Ort des Konfuzianismus zunächst durch die Differenzierung von Religion und Magie bestimmt werden. Wie in anderen Religionen kommt es demnach auch im Konfuzianismus zu einer gewissen “Ethisierung” sozialer Beziehungen. Das Schicksal des Einzelnen hängt nun nicht mehr ausschliesslich von Zauber ab, sondern wird auch durch die Lebensführung bestimmt.<sup>17</sup> An diesem typologischen Ort nimmt Weber weitere systematische Unterscheidungen vor, die es ihm schliesslich erlauben, den Konfuzianismus als Typus einer politischen Religion zu bestimmen, die sich vom asketischen Protestantismus dadurch unterscheidet, dass sie keine Erlösungslehre kennt.<sup>18</sup> Der Konfuzianismus betreibt demnach eine “Systematisierung und Institutionalisierung einer politischen und sozialen Standesethik, ein[e] Art Ziviltheologie”.<sup>19</sup>

Mit dieser typologischen Differenzierung gehen Aussagen Webers über geistige und lebenspraktische Konsequenzen einher, deren Reichweite sich über das gesamte Kulturgebiet, in dem der Einfluss des jeweiligen Religionstypus dominant ist, erstreckt.<sup>20</sup> In geistiger Hinsicht konstatiert Weber, dass dem Konfuzianismus “jede transzendente Verankerung der Ethik, jede Spannung zwischen Geboten eines überweltlichen Gottes und einer kreatürlichen Welt, jede Ausgerichtetheit auf ein jenseitiges Ziel und jede Konzeption eines radikal Bösen [fehlt]. Wer die auf das Durchschnittskönnen des Menschen zugeschnittenen Gebote innehielt, war frei von Sünden”.<sup>21</sup> Die konfuzianische Ethik ist für Weber daher “eine rationale Ethik, welche die Spannung gegen die Welt, sowohl ihre religiöse Entwertung wie ihre praktische Ablehnung, auf ein absolutes

17 Schluchter, “Einleitung”, S. 19.

18 Schluchter weist darauf hin, dass der Begriff der Erlösung, um den es hier geht, nicht auf Vorstellungen der Gnadenspendung abhebt, sondern Erlösung als “Folge ‘eigener Leistung’”, vor allem in Mystik oder Askese, zu verstehen ist. Schluchter, “Einleitung”, S. 19.

19 Ebd., S. 26. Sowohl im Konfuzianismus, der laut Weber innerhalb der asiatischen Weltreligionen den Typus einer politischen Religion am reinsten repräsentiert, als auch im asketischen Protestantismus sieht Weber Vertreter eines praktischen Rationalismus. Ebd., S. 22, 26.

20 Ebd., S. 22.

21 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, S. 515.

Minimum reduzier[t]”,<sup>22</sup> mit anderen Worten, eine “Ethik der unbedingten Weltbejahung und Weltanpassung”.<sup>23</sup>

Dass die Ethik des Konfuzianismus diese Spannung gegen die Welt reduziert, wirkt sich in Webers Verständnis sowohl auf die Wirtschaftsethik als auch auf das Wirtschaftsleben des konfuzianisch bestimmten Kulturgebiets aus. Worin diese Folgen bestehen, lässt sich vielleicht am klarsten anhand der entsprechenden Konsequenzen aufzeigen, die Weber dem asketischen Protestantismus zurechnet. Diesem Typus einer Erlösungsreligion fehle weder eine transzendente Grundlage der Ethik noch die Spannung gegen die Welt noch ein Begriff des Bösen.<sup>24</sup> Das hat weitreichende Folgen, denn “nur die überweltlich orientierte puritanische rationale Ethik führte den innerweltlichen ökonomischen Rationalismus in seinen Konsequenzen durch, gerade weil ihr an sich nichts ferner lag als eben dies, gerade weil ihr die innerweltliche Arbeit nur Ausdruck des Strebens nach einem transzendenten Ziel war”.<sup>25</sup> Eine konfuzianisch geprägte Kultur bliebe demnach ohne jene “wertrationale Verankerung”, die von der Ethik “protestantischer Sekten” bereitgestellt wurde; damit entfielen aber zugleich die “motivationale Grundlage”, auf der “zweckrationale Verhaltensweisen” einen Modernisierungsprozess hin zu Bürokratisierung, Verrechtlichung und kapitalistischer Wirtschaftsordnung tragen konnten. Eine Ablösung von dieser ethischen Grundlage, wie sie schliesslich im Fortgang abendländischer Modernisierung stattfand, wäre im konfuzianischen Kulturgebiet daher von vornherein ausgeschlossen: Zwischen Konfuzianismus und dem “Geist des Kapitalismus” bestünde keinerlei “Wahlverwandtschaft”.<sup>26</sup>

22 Ebd., S. 514.

23 Ebd., S. 515.

24 Es ist kein Zufall, dass hier der Umweg über den asketischen Protestantismus nahe liegt. Wer in einer Rekonstruktion von Webers These die Frage möglicher Auswirkungen der *konfuzianischen* Ethik auf Wirtschaftsethik und Wirtschaftsleben ins Zentrum rückt, bewegt sich in gewisser Weise auf Webers Gegenfahrbahn. Für Weber hatte die Untersuchung des Konfuzianismus Mittelcharakter, denn sein hauptsächliches Interesse galt der Bedeutung protestantischer Ethik für die Herausbildung eines modernen Kapitalismus. Nach der Bedeutung des Konfuzianismus als Konstituente einer chinesischen oder asiatischen Moderne fragte er nicht.

25 Ebd., S. 534.

26 Die zitierten Begriffe stammen aus einem Vortrag, den Jürgen Habermas 1996 vor der Koreanischen Gesellschaft für Philosophie in Seoul hielt. Habermas bezieht sich darin allerdings nicht auf den Konfuzianismus. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 208.



Tang Junyi tritt dem Weberschen Diktum von der Weltangepasstheit durch eine Analyse doktrinärer und praktischer Aspekte der metaphysischen, religiösen Dimension des Konfuzianismus entgegen.<sup>27</sup> Dieser Argumentationslinie folgend, versucht er zunächst, die metaphysische Verankerung des Konfuzianismus aufzuweisen, wie sie sich in den von ihm als Hauptstrom der chinesischen Kultur behaupteten Lehren von Geist und Wesen (*xin xing zhi xue* 心性之學) historisch ausprägte. Das *Manifest* weist ausdrücklich darauf hin, dass jene Menschen, die diese Lehren verstehen, es nicht länger zulassen können, dass die chinesische Kultur so betrachtet werde, als ob in ihr das Augenmerk nur auf einer “äusserlichen, praktischen Regulierung menschlicher Beziehungen” liege, und dabei eine “geistige Lebensweise” und “Gefühle für religiöse und metaphysische Transzendenz” fehlten.<sup>28</sup> Seinen systematischen Ausgangspunkt bringt Tang dort auf eine konzise Formel, wo er meint, bevor man über die Doktrinen (*jiao* 教) der Konfuzianer befinden könne, müsse man ihre Lehren, das heisst den Hauptstrom erläutern.<sup>29</sup>

In den “Lehren von Geist und Wesen” gibt es nach Tang keinerlei Vorstellung einer Erbsünde, im Gegenteil gehört der Glaube des Konfuzianers daran, dass das Wesen aller Menschen in gleicher Weise von “Menschlichkeit” geprägt und “gut” ist, zum religiösen Kern der konfuzianischen Lehren.<sup>30</sup> Dabei handelt es sich nicht um eine anthropologische Annahme, sondern, wie Tang betont, um einen Glauben, für den man nach Beweisen aus unmittelbarer Erfahrung vergeblich suche.<sup>31</sup> Tang spricht im Zusammenhang mit diesem

27 Die Überlegungen Tangs zur konfuzianischen Religiosität beschränken sich allerdings nicht auf die Frage, ob es nun, wie von Weber behauptet, im Konfuzianismus tatsächlich keine Spannung gegen die Welt gibt. Die Reflexion der religiösen Transzendenz konfuzianischen Denkens ist auch für gegenwärtige Vertreter des modernen Konfuzianismus, etwa Liu Shuxian 劉述先 und Tu Wei-ming (Du Weiming) 杜維明 ein zentrales Anliegen.

28 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 25.

29 Tang, *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan*, S. 366.

30 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 21; vgl. auch: Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 416.

31 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 418. Die Tiefe dieses konfuzianischen Glaubens – der im *Manifest* auch als Glauben an die Werte der Menschlichkeit und Gerechtigkeit bezeichnet wird – kann offenbar bis zur Bereitschaft des Einzelnen reichen, für den Glauben sein Leben zu lassen. Die Verfasser des *Manifests* bemerken dazu suggestiv, im Westen sei es anerkannt, dass Märtyrer einen transzendenten Glauben religiöser Natur haben. Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 19f.

Glauben von einer “Geistigkeit der grossen Gleichwertigkeit”, wie sie im chinesischen Konfuzianismus gegenwärtig sei.<sup>32</sup>

Die metaphysische Verankerung des Konfuzianismus erörtert Tang durch eine umfassende Interpretation des Glaubens daran, dass der Mensch im “Auslegen des Geistes und Erkennen des Wesens” das “Erkennen des Himmels” vollziehen kann (*Menzius* VIIA.1).<sup>33</sup> Die Begriffe “Geist” und “Wesen” beziehen sich auf den menschlichen Geist beziehungsweise das Wesen des Menschen. Zugleich handelt es sich aber um metaphysische Begriffe, die dem “Himmel”, der die gesamte Wirklichkeit trägt – auch die gestalthafte, die er aus sich heraustreten lässt – zugeordnet sind. Auf die metaphysischen Konzeptionen, die Tang im Ausgang zu dieser Stelle im *Menzius* entwickelt, wird im Folgenden nur selektiv eingegangen.<sup>34</sup> Zur Erläuterung der entsprechenden religiösen Praxis des Konfuzianismus führt Tang die “rituellen Ehrbezeugungen” für Himmel und Erde, Ahnen, Berufene und Weise und historische Persönlichkeiten

32 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 418. Die Übersetzung von “*jingshen*” 精神 mit “Geistigkeit” soll dem Umstand Rechnung tragen, dass Tang mit “*jingshen*” den sich objektivierenden Geist bezeichnet: Politik, Literatur, Religion, Kultur etc. können Ausdruck von “Geistigkeit” sein. “*Xin*” 心 hingegen bezeichnet den menschlichen Geist, das Bewusstsein (Tang spricht auch von “*yishi*” 意識) und zugleich “Geist” im metaphysischen Sinn höchster Wirklichkeit; “*xin*” ist – um eine interpretative Annäherung anzudeuten – Identitätsprinzip. Diese Vorschläge der Übersetzung müssen allerdings als vorläufig gelten, und zwar insbesondere deshalb, weil bisher keine Untersuchung darüber vorliegt, welche terminologischen Beziehungen zwischen Tangs populärwissenschaftlich-publizistischen, essayistischen und fachphilosophischen Schriften bestehen.

33 Hier zitiert nach: Ebd., S. 60. Die religiöse Dimension des Konfuzianismus, wie Tang sie versteht, kann durch die Lektüre des hier angeführten Textes nicht vollständig rekonstruiert werden, und auch das *Manifest* bietet in dieser Hinsicht keine ausreichende Interpretationsgrundlage.

34 Seine Ausführungen in *Die geistigen Werte der chinesischen Kultur* bieten einen zwar sperrigen, jedoch recht systematischen Zugang zu metaphysischen Konzepten, die er in den 50er Jahren formuliert. Tang, *Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi*, S. 75-173. Eine parallele Lektüre der analytischen Kommentare von Michael Friedrich, Michael Lackner und Friedrich Reimann zu Zhang Zais 張載 (1020-1078) *Rechtem Auflichten* (*Zheng Meng* 正蒙) erweist sich in mancher Hinsicht als lohnend; Übersetzungen wie “Wesen”, “auslegen”, “erkennen”, aber auch “Himmelsruf”, “Grundmuster” oder “ausgezeichnetes Erkennen” stammen aus der kommentierten Übersetzung. Friedrich, *Rechtes Auflichten*, S. 145-152, 159-162, 184-188.

als Elemente an, die über einen langen historischen Zeitraum hinweg für ein breites soziales Spektrum Bestand hatten.<sup>35</sup>

Bedeutsamer ist für unseren Zusammenhang, dass Tang die Praxis der “Lehren von Geist und Wesen” mit einer moralischen Praxis koppelt. Im *Manifest* werden die Lehren als die Grundlage moralischer Praxis des Menschen bestimmt: Das Erkennen des Wesens, und damit das Erkennen des Himmels kann in Form eines theoretischen Wissens nicht vollendet werden. Die Konfuzianer müssen daher das “Auslegen des Geistes und Erkennen des Wesens” in einer autonomen moralischen Praxis vollziehen, so dass zwischen Erkenntnis und Handeln eine wechselseitige, prozesshafte Beziehung besteht. Wissen, wie es in (konfuzianischen) Schriften gegenwärtig ist, und moralische Praxis sollen dabei ineinander greifen. Im Vollzug dieses dualen Erkenntnisprozesses können Konfuzianer die Fähigkeit erlangen, den Geist auszulegen, das Wesen zu erkennen und schliesslich zu “Bewusstsein zu kommen”.<sup>36</sup> In dieser Prozesshaftigkeit entspricht die Aktualisierung des menschlichen Wesens dem metaphysischen Begriff vom Wesen einer Wirklichkeit, die als beständiger Wandlungsprozess gestalthafter Wirklichkeit gedacht ist.

Auslegen und Erkennen sind den Konfuzianern auferlegt, ohne dass sie sich des Erkennens des Himmels gewiss sein könnten.<sup>37</sup> Gewissheit dürfen sie sich auch nicht dadurch verschaffen, dass sie sich, einem rein konventionalen Habitus folgend, einzig auf das Befolgen tradierter Normen der Sittlichkeit verlegen. Die Form von Konfuzianismus, die sich – “anti-religiös und anti-metaphysisch” – auf das “reale Dasein” beschränkt, bricht nach Tangs Verständnis mit dem konfuzianischen Geist von Konfuzius, Menzius und den Konfuzianern der Song- und Mingzeit. Tang geißelt den dogmatischen Konfuzianismus – vielleicht in Hinsicht auf Webers Thesen – als “diesseitigen

35 Tang, *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan*, S. 374. Tang fordert dazu auf, die Praxis der rituellen Ehrbezeugungen zu erneuern und beispielsweise Bestattungs- und Hochzeitszeremonien nicht gänzlich den Anhängern anderer Glaubensrichtungen zu überlassen. Ebd., S. 390.

36 Zhang, *Zhongguo wenhua yu shijie*, S. 23f.

37 Jeder Mensch habe sich selbst zum Ziel und sollte daher stets versuchen, seine Persönlichkeit dadurch zu vollenden, dass er sein Wesen selbst auslegt. Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 62. Das moralische Wesen des Menschen soll dadurch weitestmöglich entfaltet werden, wie Tang etwas weiter unten erläutert. Auch Zheng Shunjia weist in Bezug auf Tangs Begriff des menschlichen Wesens darauf hin, dass “Wesen” dem metaphysischen Bereich zugehöre und die Aussage, das Wesen des Menschen sei gut, demnach metaphysischen Status habe. Es sei Tang zufolge nicht jedem Menschen möglich, zu einem klaren Verständnis seines Wesens zu kommen. Zheng, *Tang Junyi yu Bate*, S. 2f.

Utilitarismus und Positivismus”.<sup>38</sup> Gegenüber dieser Verfallsform betont Tang die moralische Autonomie, die das Subjekt angesichts der geringen Aussicht auf Vollendung des “Erkennens” wahren müsse. Die Spannung, die sich in der Innerlichkeit des Subjekts aus der Möglichkeit des Scheiterns beim Erkennen des eigenen Wesens aufbaut, zeitigt allerdings keine Weltverneinung, von einer solchen ist bei Tang jedenfalls nicht die Rede. Der Bezug zur Welt, der sich hier einstellt, ist ein anderer: Indem die Konfuzianer das Erkennen des Wesens durch theoretische, kontemplative und moralisch-praktische Handlungen zu vollziehen versuchen, entfalten sich fortschreitend ihr Selbstbewusstsein und ihr Vermögen, religiöse, ökonomische, ästhetische, politische, ethische, sittliche oder wissenschaftliche Werte anderer Menschen in einem “Geist der Menschlichkeit und Gerechtigkeit” zu anerkennen.<sup>39</sup> Das Wesen des Menschen ist demnach nicht in einem ethisch naiven Sinn “gut”. Es ist vielmehr auf das Gute – für Tang die Entfaltung des Geistes der Menschlichkeit und Gerechtigkeit – hin angelegt und muss vom Menschen in einem reflexiven, kontemplativen und moralisch-praktischen Vermittlungsprozess beständig aktualisiert werden. Die Gewissheit des Glaubens, das Wesen des Menschen sei gut, gewährt dem Einzelnen somit nicht die Sicherheit, den Prozess vollenden zu können, sondern die Überzeugung, auf die Entfaltung seines Wesens hin ausgerichtet und darin mit allen Menschen gleich zu sein.

Die Kardinaltugenden der Menschlichkeit und Gerechtigkeit aus dem *Menzius* stellen auch für Tang die höchsten Tugenden dar.<sup>40</sup> Der Mensch bringt diese Tugenden aber nicht dadurch zum Ausdruck, dass er sich einem aus substantiellen Elementen bestehenden Ethos ein- oder unterordnet, sondern als sein Vermögen, Wertbehauptungen anderer Menschen zu anerkennen. Dieses Vermögen gründet nach Tang in einem moralischen Gefühl beziehungsweise einer moralischen Intuition. Weder der “allererste Schritt” beim Erkennen und Gewahrwerden von Werten noch das Erreichen des “letzten Horizonts”<sup>41</sup> des

38 Tang, *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan*, S. 370.

39 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 391f., 416-418.

40 Sittlichkeit und Weisheit, die im *Menzius* ebenfalls zu den vier Kardinaltugenden gehören, sind bei Tang Tugenden, die zur Entfaltung des Geistes von Menschlichkeit und Gerechtigkeit hinführen.

41 Die Übersetzung von “*jingjie*” 境界 mit “Horizont” folgt: Ng, “T’ang Chun-i on Transcendence”.

Lernens von Berufenen und Weisen beruhen demnach ausschliesslich auf Reflexion.<sup>42</sup>

Tang setzt sich mit Webers These zum Konfuzianismus allerdings nicht nur dort auseinander, wo er die “Gefühle religiöser und metaphysischer Transzendenz” im Konfuzianismus aufzuweisen versucht. In seiner 1958 in zwei Bänden veröffentlichten Monographie *Kulturelles Bewusstsein und moralische Vernunft* (*Wenhua yishi yu daode lixing*) und in Aufsätzen, die 1955 in Buchform unter dem Titel *Der Wiederaufbau der humanistischen Geistigkeit* (*Renwen jingshen zhi chongjian*) erschienen,<sup>43</sup> legt er dar, wie politisch handelnde Subjekte in ihren Machttrieb verstrickt sind. Weber äusserte sich zum selben Thema in seinem berühmten Vortrag *Politik als Beruf* von 1919. Dieser Text lag Tang

- 42 Ebd., S. 380. Durch reflexive, kontemplative und moralisch-praktische Übung entfaltet sich laut Tang die Fähigkeit des Menschen, im Gebrauch der Vernunft (*lixing* 理性) sein “Selbstbewusstsein zu überschreiten” und zu einem “unmittelbaren” Erkennen des Guten als Gutem und des Schlechten als Schlechtem zu gelangen. Tang schlägt daher vor, in diesem Zusammenhang nicht von Vernunft, sondern von ausgezeichnetem Erkennen (*liang zhi* 良知) oder vom Geist der Menschlichkeit zu sprechen. Ebd. Zum Zusammenhang von “*liang zhi*” und moralischer Intuition: Zheng, *Tang Junyi yu Bate*, S. 79. Tangs Erklärung zur “Vernunft” liefert ein anschauliches Beispiel für die Verstehens- und Übersetzungsprobleme, die sich bei der Interpretation seiner Schriften ergeben: Der Begriff “ausgezeichnetes Erkennen” legt nahe, dass Tang den Neologismus “*lixing*” (Vernunft) mit Bezug zur philosophischen Schule von Wang Yangming 王陽明 (1472-1529), der so genannten “*Xin xue*” 心學, einführt. Es stellt sich daher die Frage, ob die Bestandteile des Neologismus “*li-xing*” in einer Übersetzung nicht einzeln, beispielsweise mit “Grundmuster” (*li*) und “Wesen” (*xing*), sichtbar gemacht werden müssten. Tang liefert an anderer Stelle mit einer Interpretation von “*li-xing*” einen expliziten Hinweis, der in diese Richtung weist. Tang, *Wenhua yishi yu daode lixing*, S. 19. In Tangs Schriften finden sich zahlreiche weitere Stellen, die nahe legen, dass er philosophische Neologismen aus dem zeitgenössischen Sprachgebrauch auf solche Weise aufbricht, um ihnen dadurch gänzlich andere Bedeutungsebenen zu eröffnen. Diese Vermutung findet auch dort eine Bestätigung, wo Tang Wörter aus der chinesischen Philosophie, z.B. das erwähnte “*liang zhi*”, als Übersetzungstermini gebraucht (hier: “conscience”), umgekehrt das betreffende englische Wort aber nicht verwendet, um den chinesischen Begriff, wie er im Kontext chinesischer Philosophie auftaucht, ins Englische zu übersetzen: vgl. Tang, *Zhexue gailun*, Bd. 2, Index S. 39 und ders., “The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang Ming to Wang Lung Chi”.
- 43 Es handelt sich um die folgenden Aufsätze: “Die ideale humanistische Welt” (in: *Minzhu Pinglun. The Democratic Review* [Hongkong], 1, Nr. 2 [Juli 1949]), “Die grundlegende Erkenntnis von Humanismus und Demokratie” (in: *Minzhu Pinglun*, 3, Nr. 24 [Dezember 1952]) und “Gesellschaftlicher Humanismus und die Geistigkeit der Demokratie in China und im Westen” (in: *Minzhu Pinglun*, 4, Nr. 4 [Januar 1953]).

wahrscheinlich nicht vor; jedenfalls kann hier nicht endgültig geklärt werden, ob sich Tang in Form einer Replik auf Weber bezieht, oder ob er der Frage nach dem Dämonischen in der Politik aus anderem Anlass nachgeht. Es sind womöglich die eingangs zitierten Passagen aus Webers Studie zum Konfuzianismus, in denen dieser das Fehlen einer konfuzianischen Konzeption des radikal Bösen behauptet, die Tang aufgreift.<sup>44</sup> So oder so lassen sich aber durch eine vergleichende Lektüre aufschlussreiche Querverbindungen ziehen.

## Das Dämonische in der Politik

Gegen Ende der Schrift *Politik als Beruf* zieht Max Weber den folgenden Schluss:

Wer Politik ... betreiben will, hat sich jener ethischen Paradoxien und seiner Verantwortung für das, was aus ihm selbst, unter ihrem Druck werden kann, bewusst zu sein. Er lässt sich ... mit den diabolischen Mächten ein, die in jeder Gewaltsamkeit lauern. (...) Wer das Heil seiner Seele und die Rettung anderer Seelen sucht, der sucht das nicht auf dem Wege der Politik, die ganz andere Aufgaben hat: solche, die nur mit Gewalt zu lösen sind. Der Genius, oder Dämon der Politik lebt mit dem Gott der Liebe, auch mit dem Christengott in seiner kirchlichen Ausprägung, in einer inneren Spannung, die jederzeit in unaustragbarem Konflikt ausbrechen kann.<sup>45</sup>

Weber fordert von Politikern, insbesondere von denjenigen, die Politik als Beruf betreiben wollen, dass sie eine spezifische Bedrohung zur Kenntnis nehmen: Diese geht aber nicht ausschliesslich davon aus, dass die Folgen politischen Handelns, auch in ethischer Hinsicht, niemals vollständig berechenbar sind. Das Faktum unabsehbarer Konsequenzen trifft vor allem jene empfindlich, die es in der Politik mit dem gesinnungsethischen Credo, wonach "aus Gutem nur Gutes,

44 Hierzu gehört auch die Stelle, wo Weber mit Blick auf den konfuzianischen Staatskult und den Daoismus meint, der "chinesischen Religiosität" fehle "jede Spur einer satanischen Macht des Bösen, mit welcher der im chinesischen Sinn fromme Mensch ... um sein Heil zu ringen hätte". Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, S. 490. Es gilt in diesem Zusammenhang aber zu beachten, dass Weber in der Studie zum Konfuzianismus den Begriff des Bösen im Kontext der rationalen Ethik von Religionen gebraucht. Tang hingegen erörtert in den erwähnten Texten das Diabolische, wie es für *politisches* Handeln bedeutsam ist. Die sozusagen korrespondierende Schrift Webers ist demnach *Politik als Beruf*.

45 Weber, *Politik als Beruf*, S. 64.

aus Bösem nur Böses kommen könne”, halten.<sup>46</sup> Die Spitze von *Politik als Beruf* richtet sich denn auch gegen den Typus von Politiker, der sich einer Gesinnungsethik verschrieben hat. Weber spricht in den zitierten Passagen jedoch nicht nur von Gesinnungspolitikern. Bedroht sind alle politisch Handelnden, und damit auch solche, die sich darüber im Klaren sind, dass sie allein kraft ihrer womöglich reinen Gesinnung nicht in der Lage sein werden, das Gute zu tun. Denn die Gefährdung, von der bei Weber die Rede ist, geht von der unvermeidbaren Anwendung der Mittel aus, die der Politik eigen sind – Macht und Gewaltsamkeit.<sup>47</sup> Unter Politik versteht Weber “Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschliesst”.<sup>48</sup> Die motivationale Grundlage für dieses Streben nach Macht enthält zwei unterschiedliche Momente: Entweder will man Macht, um sie als Mittel zum Erreichen von Zielen einsetzen zu können, oder man strebt nach Macht um der Macht willen, um das “Prestigegefühl, das sie gibt, zu geniessen”.<sup>49</sup> Machtstreben als Antrieb zur Politik konzipiert Weber hier von einer bestimmten Perspektive aus, nämlich jener des Staates. Daraus erschliesst sich ein besonderer Zusammenhang von Machtstreben und Gewalt: Insofern sich Machtstreben auf den Staat bezieht, orientiert es sich an dessen *spezifischem* Mittel, der Gewaltsamkeit, über deren legitime Anwendung der Staat das Monopol hat.<sup>50</sup>

Politisches Handeln enthält im Verständnis Webers nun insofern ein irrationales Moment, als jene, die politische Mittel gebrauchen, nicht wissen können, wie sie sich *selber* unter dem womöglich diabolischen Einfluss dieser Mittel verändern werden. Politik kann, mit anderen Worten, dazu führen, dass weder die vollzogenen Handlungen oder deren Ergebnisse noch die im Handlungsvollzug letztlich unbestimmbar affizierten Subjekte ethische Vorgaben erfüllen.<sup>51</sup> Hierin bewahrt politisches Handeln gegenüber ethisch-religiösem

46 Ebd., S. 60.

47 Ebd.

48 Ebd., S. 8: Zu Webers Begriff der Macht: “Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.” Ders., *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 28. Hier findet sich auch der oft zitierte Zusatz, der Begriff der Macht sei “soziologisch amorph”.

49 Weber, *Politik als Beruf*, S. 9.

50 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 29; s. auch: Lenk, “Max Weber”, S. 310f.

51 Weber weist nachdrücklich darauf hin, dass das “Resultat politischen Handelns... geradezu regelmässi[g] in völlig unadäquatem, oft geradezu paradoxem Verhältnis zu seinem ursprünglichen Sinn steht.” Weber, *Politik als Beruf*, S. 53.

Handeln eine Ursprünglichkeit und Eigengesetzlichkeit: Anders als die kapitalistische Wirtschaftsethik und das ihr zugehörige Gewinnstreben, die von der Weltverneinung des asketischen Protestantismus – wenn auch sozusagen unbeabsichtigt – hervorgetrieben wurden, sind die potentiellen Konflikte zwischen dem “Dämon der Politik” und dem “Christengott” “unaustragbar”: Politik verfügt nach Weber über ein ihr spezifisches Potential an diabolischen Mächten.<sup>52</sup>

Es sind die reinen Gesinnungsethiker, denen Weber in *Politik als Beruf* bekanntlich in aller Schärfe die Befähigung zu verantwortungsvollem politischen Handeln abspricht: Wer nicht zu erkennen vermag, dass das erwähnte gesinnungsethische Credo für politisches Handeln keine Wahrheit darstellt, der ist laut Weber “in der Tat politisch ein Kind”.<sup>53</sup> Die mangelnde politische Reife gesinnungsethisch eingestellter Menschen zeigt sich nachgerade darin, dass sie glauben, es spiele für die “ethischen Anforderungen an die Politik” keine Rolle, dass die Politik “mit einem sehr spezifischen Mittel: der Macht, hinter der die Gewaltsamkeit steht, arbeitet”.<sup>54</sup> Nun verhält es sich jedoch nicht so, dass die der reinen Gesinnungsethik Verfallenen grundsätzlich nicht in der Lage sind, Gewaltsamkeit als Mittel zur Durchsetzung ethischer Forderungen wahrzunehmen. Vielmehr scheitern sie gerade dort an der Realität, wo sich ihnen das “Problem der Heiligung der Mittel durch den Zweck”, und damit der Heiligung von Gewaltanwendung stellt: An diesem Punkt können nach gesinnungsethischen Maximen Handelnde plötzlich zu “chiliastischen Propheten” werden, die zur letzten Gewaltanwendung zwecks Überwindung aller Gewaltsamkeit aufrufen.<sup>55</sup> Dass die gesinnungsethischen Politiker die “ethische Irrationalität der Welt” nicht ertragen, zeigt sich dann am deutlichsten, wenn sie auf der Suche nach ihrem Seelenheil alle Gewalt zu *heiligen* suchen, ohne sich der diabolischen Bedrohung bewusst zu sein, die von Gewalt als spezifischem Mittel der Politik ausgeht.

Der Typus des Berufspolitikers, für den Weber optiert, folgt in seinem ethisch orientierten Handeln der Maxime der Verantwortungsethik. Den Gegensatz zwischen den beiden Maximen der Gesinnungs- und Verantwortungsethik hält Weber zwar für “unaustragbar”<sup>56</sup>, dennoch sollen Gesinnungs- und Verantwortungsethik für den Berufspolitiker nicht unversöhnliche Gegensätze

52 Vgl. hierzu auch: Von Ferber, *Die Gewalt in der Politik*, S. 68-75.

53 Weber, *Politik als Beruf*, S. 60.

54 Ebd., S. 55.

55 Ebd., S. 59.

56 Ebd., S. 57.



bilden, sondern "Ergänzungen, die zusammen den echten Menschen ausmachen"<sup>57</sup>. Der Berufspolitiker ist damit aufgerufen, diese ethische Spannung auszuhalten, und zwar mit der "geschulte[n] Rücksichtslosigkeit des Blickes in die Realitäten des Lebens"<sup>58</sup>. Dabei hat er mit den "durchschnittlichen Defekten der Menschen" zu rechnen, und darf nicht von deren "Güte und Vollkommenheit" ausgehen.<sup>59</sup> Genau dies tut aber im Verständnis von Weber der Konfuzianer: Dessen Welt sei "die beste der möglichen Welten" und "die menschliche Natur der Anlage nach ethisch gut und ... schrankenlos vervollkommnungsfähig und zulänglich zur Erfüllung des Sittengesetzes".<sup>60</sup>

Tang Junyi bestimmt in der Tat den Glauben an die Fähigkeit des Menschen, sich moralisch zu vervollkommen, als zentrales Dogma konfuzianischer Religiosität. Der Mensch ist Tang zufolge allerdings nicht schon dadurch "zur Erfüllung des Sittengesetzes" fähig, dass er sich in sittliche Konventionen fügt. Sittliche Zulänglichkeit ist dem Menschen als Möglichkeit aufgegeben, die sich aus der Praxis des "Erkennens" seines Wesens ergibt, vielmehr ergeben könnte, so er das "Erkennen" zu vollenden vermag. Der Mensch, der seiner Bestimmung folgt und versucht, seinen Geist auszulegen und sein Wesen zu erkennen, vollzieht den Erkenntnisprozess nicht nur in seiner Innerlichkeit, kontemplativ, meditativ oder durch Reflexion, sondern immer auch dadurch, dass er als gesellschaftliches Wesen handelt. Daher muss er seine Triebhaftigkeit als motivationale Grundlage von Handeln in die Selbstreflexion einbeziehen. Das taten nach Tang Junyi zwar schon die alten Konfuzianer, den *Machttrieb* des Menschen nahmen sie allerdings nur unvollständig wahr: Vom Altertum bis zur Gegenwart hatten die Berufenen und Weisen kaum bedacht, dass die "Wandlung durch die Lehren", die sie den Menschen angedeihen lassen wollten, durch den menschlichen Machtwillen "grundsätzlich verachtet" werden könnte.<sup>61</sup> Ohnehin

57 Ebd., S. 66.

58 Ebd., S. 65. Die Rede von der Rücksichtslosigkeit bedeutet nicht, dass Weber den Typus des Machtpolitikers favorisiert. Der Berufspolitiker soll Macht nicht um der Macht willen anstreben. Ebd., S. 52.

59 Ebd., S. 58.

60 Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, S. 514.

61 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 396. Dass der Machttrieb zum Menschsein gehört, bedeutet für Tang jedoch nicht, dass der Machtwille den Menschen in einer Weise bestimmt, die eine Entfaltung seines Wesens zum Guten grundsätzlich ausschliesst. Jenen Denkern und Theorien, von denen er annimmt, dass sie dies behaupten, begegnet er mit scharfer Ablehnung. Hierzu gehören Han Fei, Hobbes, Machiavelli und die Vertragstheorien; in letzteren erkennt Tang eine pessimistische Sicht der menschlichen Natur, die gegenseitige Anerkennung von Menschen nur auf Vertragsbasis, und damit hinsichtlich

rechneten sie nicht mit dem “tiefsten egoistischen Begehren” des Menschen, dem “reinen Machtwillen”. Tang bestimmt den reinen Machtwillen wie Weber als den Willen, Macht um ihrer selbst willen auszuüben. Der reine Machtwille strebe danach, über “Leben[lassen] und Töten, Geben und Nehmen, Belohnen und Strafen” zu entscheiden, und lasse alles Zerstören zur Tugend Satans (*sadan* 撒旦) werden. Darin dringe das menschliche Bewusstsein zu Satan durch, so dass sich der Mensch als Subjekt dieses Willens grossartiger als die Berufenen und Weisen fühle und diese verachte. Während die Berufenen und Weisen gegenüber den “Werten des menschlichen Daseins und der Kultur”<sup>62</sup> ausschliesslich Anerkennung üben können, stehe es dem reinen Machtwillen stets offen, diese Werte nicht zu anerkennen.<sup>63</sup>

Diesen blinden Fleck im politischen Denken der früheren Konfuzianer will Tang eliminieren. Das Machtstreben, auch in seiner dämonischen Ausprägung, ist seinem Verständnis nach eine Antriebskraft für politisches Handeln: Das Ringen um politische Macht sei das Herzstück der politischen Geschichte der Menschheit und der Machttrieb eine sich deutlich enthüllende Motivation für politisches Handeln.<sup>64</sup> Machtstreben ist auch bei Tang ein spezifisches Moment von Politik; wie Weber bestimmt er Politik vom Mittel der physischen Gewalt-samkeit her und bezieht sie auf den Staat: Politik gewährleiste die Existenz des Staates und halte mit Zwangsgewalt die gesellschaftliche Ordnung aufrecht.<sup>65</sup> Die Forderung aus dem *Manifest*, dem politisch handelnden Menschen eine eigene, politische Subjektivität zuzugestehen, nimmt Tang hier auf, indem er Politik als Bereich konzipiert, in dem Handlungen durch Machtstreben und den Gebrauch spezifischer – gewaltsamer – Mittel konstituiert werden.

Die Gefährdung, welcher politisch Handelnde ausgesetzt sind, reflektiert Tang jedoch nicht wie Weber als Bedrohung, die vom unvermeidlichen Gebrauch der Gewalt-samkeit als spezifischem Mittel von Politik ausgeht.

Reichweite und Dauer begrenzt, zulässt. Ebd., S. 392, 416f. Ders., *Wenhua yishi yu daode lixing*, S. 245-249.

62 Die von Tang häufig gebrauchte Formulierung von den Werten des menschlichen Daseins und der Kultur bezieht sich auf Werte aus den Bereichen der Ethik und Moral, Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, des Bildungswesens, der Ökonomie sowie der Familie: s. unten.

63 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 395. Tang führt den Begriff des Satanischen hier offenbar nicht in einer christlich-theologischen Bedeutung ein. Es finden sich im Text jedenfalls keine Hinweise auf eine derartige Verwendung des Begriffs. Tang hätte demnach wohl ebenso von “dämonisch” sprechen können.

64 Tang, *Wenhua yishi yu daode lixing*, S. 182.

65 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 390.

Vielmehr beschäftigt ihn das "Satanische" als jener Teil des menschlichen Wesens, der im politischen Handeln manifest werden kann. Tang spürt dem Satanischen, mit anderen Worten, im Kontext seines Glaubens an die Güte des menschlichen Wesens nach. Politik und politisches Handeln konzipiert er zwar von den irrationalen, dämonischen Momenten her, die im menschlichen Machtwillen anwesend sind, zugleich will er aber nachweisen, dass Machtwillen und -streben Möglichkeiten für die Entfaltung des "guten" Wesens des Menschen offen lassen. Er versucht sodann zu zeigen, dass die Bereitschaft des Menschen, andere als gleichwertige Persönlichkeiten zu anerkennen, dem politischen Handeln ebenfalls *ursprünglich* zugehörig ist. Dazu analysiert er das Bewusstsein des nach Macht strebenden Menschen so, dass eine Dialektik des menschlichen Machtwillens zum Vorschein kommt, die mit der Struktur der Hegelschen Dialektik von Herr und Knecht übereinstimmt.<sup>66</sup> Im Folgenden wird Tangs Gedankengang nachgezeichnet, wobei die Idee von der dialektischen Selbstbezüglichkeit des Machtbewusstseins als zentral für Tangs Analyse des menschlichen Machtwillens angesehen wird.<sup>67</sup>

Tang versteht den menschlichen Machtwillen als das Begehren, andere zu unterwerfen.<sup>68</sup> Im Machtwillen offenbart sich das Selbstbewusstsein durch ein "doppeltes Selbst": Zum einen als "reales Selbst", das auf sich selbst bezogenes, animalisches, "blindes Anhaften" an dem Begehren ist, andere in die Unterwerfung zu zwingen;<sup>69</sup> zum anderen als "transzendentes Selbst", das die Bereitschaft aufbringt, im Kampf mit dem Gegner das Leben des wirklichen Selbst zu riskieren. Das transzendente Selbst strebt danach, den Machtwillen des Gegners niederzuringen und ihn zu zwingen, es als überlegenen Machtwillen zu

66 Tang, *Wenhua yishi yu daode lixing*, S. 185-197. Tang erwähnt Hegel nicht namentlich, der Bezug zu ihm wird aber dort offensichtlich, wo von Herr (*zhuren* 主人) und Sklave (*nuli* 奴隸) die Rede ist. Ebd., S. 189, 192.

67 Liu Guoqiang geht nicht auf die Bezüge zu "Herr und Knecht" ein, was dazu führt, dass in Lius Darstellung derselben Passagen Tangs Reflexionen so präsentiert werden, als ob Tang von einer Art Dogma ausgegangen wäre, das besagt, es liege im Wesen des Menschen, in seinem Bewusstsein sein "Selbst" zu transzendieren. Liu, "Tang Junyi de zhengzhi zhixue", S. 59-61. Dass für Tangs Denken der Begriff des Transzendierens tatsächlich grundlegende Bedeutung hat, bestätigt zwar auch Zheng Shunjia, dennoch wird man meines Erachtens seiner Untersuchung des menschlichen Machtbewusstseins nicht gerecht, wenn man die dialektischen Momente ausblendet. Zheng, *Tang Junyi yu Bate*, S. 3, 8. Für eine bedenkenswerte Kritik an Tangs Begriff von Transzendenz: s. Chan, "Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture", S. 316-318.

68 Tang, *Wenhua yishi yu daode lixing*, S. 182.

69 Ebd., S. 182-184.

anerkennen. Der "allererste Antrieb" des transzendenten Selbst, den Gegner zu unterwerfen, besteht nach Tang darin, die Anerkennung des Gegners zu erlangen. Das bedeutet, so Tang weiter, dass das transzendente Selbst das gegnerische Machtbewusstsein als gleichwertig anerkennt, ansonsten wäre dessen Anerkennung wertlos.<sup>70</sup> Die Befriedigung des Machtwillens durch die Unterwerfung des gegnerischen Machtwillens ist umso tiefer, je stärker dessen Machtwille war.<sup>71</sup> Die Anerkennung durch den einmal unterworfenen Machtwillen vermag das siegreiche Machtbewusstsein aber nicht mehr zu befriedigen, denn es kann das unterlegene Machtbewusstsein nicht länger als gleichwertiges anerkennen.<sup>72</sup> Das überlegene Machtbewusstsein sieht sich in dieser Lage einer "grossen Leere" gegenüber: Sein Machtwille kann sich nicht weiter ausdehnen. In einer "Umkehr" gelangt es nun zur Erkenntnis, dass es seine eigene Absicherung nur in der Anerkennung durch anderes Selbstbewusstsein erreichen kann und dieses daher als gleichwertiges anerkennen muss. Indem es nun, in der Umkehr, das andere Selbstbewusstsein anerkennt, betrachtet es dessen Willen nicht mehr als antagonistisch und begehrt nicht mehr, ihn zu unterwerfen. An diesem Punkt angelangt, kann sich das Machtbewusstsein des Menschen zu einem moralischen Bewusstsein wandeln.<sup>73</sup>

In einem zweiten Schritt untersucht Tang, wie sich der Machtwille den Gehorsam des unterworfenen Willens sichern kann. Wenn sich der siegreiche Machtwille nur als blinder, animalischer, triebhafter Wille äussert, wird er auf Dauer keinen Gehorsam finden. Er muss seine Befehle daher in normierter und regelmässiger Form erlassen. Im Laufe seiner Herrschaft wird er zu einem Machtwillen, der den Gehorsam des besiegtten Willens dadurch zu vertiefen sucht, dass er nach Ehre und Reichtum strebt, um der Bewunderung des unterlegenen Willens gewiss zu sein. Als ein nach Ehre und Reichtum strebender Wille ist er jedoch darauf angewiesen, dass dieses Streben und die damit gesetzten Werte auch vom unterlegenen Willen als Erstrebenswertes erkannt werden.<sup>74</sup> Die Befriedigung dieses Strebens nach Ehre und Reichtum vollzieht sich in Gütern, die ausserhalb des Willens selbst liegen und nicht von allen zu gleichen Teilen genossen werden können. Unweigerlich entsteht Neid, so dass der siegreiche Wille sich den Gehorsam des unterlegenen Willens weder vollständig noch dauerhaft sichern kann. Er muss deshalb seinen Eigensinn (*si*

70 Ebd., S. 183-185.

71 Ebd., S. 186.

72 Ebd., S. 187.

73 Ebd., S. 187f.

74 Ebd., S. 188-196.

*xin* 私心) nach aussen hin verdecken.<sup>75</sup> Dauerhaften und “tiefen” Gehorsam kann er nur dort finden, wo sich die Bewunderung, die ihm der unterlegene Wille entgegenbringt, auf etwas bezieht, das innerhalb des siegreichen Willens selbst liegt und eben darin gegenüber allen Willen gleichermassen offen bleibt. Hierzu gehören die Fähigkeiten, Werte des Wahren, Schönen oder Nützlichen zu erkennen und zu verwirklichen. Weil sich diese Fähigkeiten nicht auf äussere, begrenzte Güter, nicht auf das Eigentum des siegreichen Willens beziehen, wird der unterlegene Wille den siegreichen Willen nicht um sie beneiden, sondern ihn als vorbildlich anerkennen. Diese Fähigkeiten beziehen sich jedoch auf Dinge, die dem Willen noch äusserlich und daher nicht von “allgemeiner Objektivität” sind.<sup>76</sup> Es besteht daher immer auch die Möglichkeit, dass die Fähigkeiten des siegreichen Willens nicht als solche anerkannt werden. Auch hier handelt es sich somit noch nicht um höchste Anerkennung. Letztere stellt sich erst dort ein, wo die Vorbildhaftigkeit des siegreichen Willens so konstituiert ist, dass ihre Grundlagen vollständig innerhalb dieses Willens liegen und gerade dadurch von höchster Allgemeinheit sind.<sup>77</sup> Dies ist nur dort der Fall, wo der “Entscheidung” des Willens über sein Handeln ein *allgemeines* Gesetz zu Grunde liegt, demzufolge von jedem, der sich in derselben Situation befindet, zu jeder Zeit so entschieden werden sollte. Die “moralischen Werte”, die sich im Willen sodann manifestieren, können immer und von allen als “objektive Werte” anerkannt werden.<sup>78</sup> Den tiefsten, das heisst freiwilligen Gehorsam als Grundlage einer Machtposition können daher einzig jene finden, die diese Machtposition als “moralische Persönlichkeit” ausfüllen.<sup>79</sup>

Diese Skizze von Tangs Überlegungen zum menschlichen Machtwillen lässt erahnen, dass Tang, so er sich hier überhaupt auf Nietzsche bezieht, in gewisser Weise ein Gegenprojekt zu dessen Konzeption des Willens zur Macht zu entwerfen versucht: In Tangs Dialektik verweist der Machtwille letztlich auf das moralische Bewusstsein, es geht ihm also nicht darum zu zeigen, dass das moralische Bewusstsein unmittelbar am Willen zur Macht orientiert ist.<sup>80</sup> Ebenso

75 Ebd., S. 197-200.

76 Ebd., S. 199-200.

77 Ebd., S. 201.

78 Ebd., S. 202.

79 Ebd., S. 203. Der Bezug zu Kant ist offensichtlich, braucht hier aber nicht weiter ausgeführt werden; vgl. dazu: He, *Ruxue yu xiandai minzhu*, S. 119.

80 In Tangs Tagebüchern aus der Zeit nach 1948, in denen er seine Lektüren minutiös vermerkt, lassen sich keine Hinweise auf eine Rezeption von Nietzsche finden.

wenig ist Tangs Argumentation darauf angelegt, die motivationale Grundlage moralischen Handelns gänzlich im menschlichen Machttrieb anzusiedeln.

## Politik ohne Repräsentationswert

Den inneren Konflikt zwischen der Glaubensüberzeugung von der Perfektibilität des menschlichen Wesens und dem "Dämon der Politik" kann der Mensch letztlich überwinden. Die Chancen dazu sind im Verständnis von Tang Junyi jedoch ebenso gering wie die Aussicht, die moralische Vervollkommnung zum Berufenen zu vollenden. Um die Möglichkeit offen zu halten, diesen Konflikt in sich auszutragen, muss der Mensch die diabolische Seite seines Wesens erkennen. Er darf daher gerade nicht, um mit Weber zu sprechen, von seiner "Güte und Vollkommenheit" ausgehen. Tang kommt zwar nicht ausdrücklich auf die Gesinnungsethik zu sprechen, man braucht ihm aber keine interpretatorische Gewalt anzutun, um nachzuvollziehen, dass er ihr ablehnend gegenübersteht: Das Fortschreiten des "Erkennens des Wesens" wird, wenn auch nicht ausschliesslich, vom inneren Konflikt zwischen dem Anspruch des Menschen auf moralische Vervollkommnung und der Präsenz der diabolischen Seite seines Wesens getragen. Die *Auflösung* dieses Konflikts, wie sie die gesinnungsethische Gewissheit von der vollkommenen Moralität der eigenen Handlungsantriebe dem Menschen gewährt, würde ihn jeder Möglichkeit zum Erkennen seines Wesens berauben. Tang weist denn auch nachdrücklich darauf hin, dass politisches Handeln nicht nur als "unmittelbare Extension des moralischen Bewusstseins" verstanden werden könne:<sup>81</sup> Aufgrund ihres moralischen Bewusstseins seien die Menschen zwar befähigt, in der Politik das Gute zu wollen, aber unfähig, das Schlechte restlos zu eliminieren.<sup>82</sup>

Politisches Handeln erlangt Ursprünglichkeit, indem es den Menschen seiner diabolischen Seite aussetzt und es ihm damit ermöglicht, sein Wesen im

81 Genau das haben nach Tang aber die Konfuzianer ursprünglich getan. Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 419. Im Altertum waren Tang zufolge die geistigen Grundlagen von Demokratie daher lediglich in verborgener Weise in der "moralischen Geistigkeit" des Konfuzianismus gegenwärtig, konnten sich aber noch nicht in einer "politischen Geistigkeit" erfüllen. Ebd., S. 420.

82 Ebd., S. 396. Vor dem Hintergrund solcher Überlegungen Tangs erscheint He Xinquans Kritik, Tang habe Politik und Ethik nicht klar genug getrennt, überzogen. He, *Ruxue yu xiandai minzhu*, S. 128f.

Ganzen zu erkennen. Wie die Dialektik von Macht und Gehorsam zeigen soll, begibt sich der Mensch auch dann nicht der Möglichkeit dieses "Erkennens", und damit der Entfaltung seines moralischen Bewusstseins, wenn er sich auf seinen Machtwillen einlässt. Würde politisches Handeln hingegen auf stumpfes Einfügen in sittliche Konventionen, auf schrankenlose Traditionsgebundenheit oder blosse Triebunterdrückung reduziert, wäre das Handlungssubjekt nicht mehr in der Lage, sein Wesen zu erkennen. Die subjektive Gewissheit, durch blosse Fügsamkeit moralische Vervollkommnung erreichen zu können, würde das moralische Bewusstsein des Individuums entleeren und wahre "Harmonie" menschlichen Zusammenlebens verhindern. Gäbe es, so Tang, überhaupt keine Möglichkeit, eigennützig zu handeln, würden "moralische Bemühungen gänzlich verschwinden: dies wäre der "Tod der humanistischen Welt". Nur in einer Welt, in der das "Abweichende" vorhanden sei, bestünden Einander-Anregen (*xiang gan* 相感) und Harmonie. Die ideale humanistische Welt sieht Tang als eine solche von "höchster Harmonie", nicht als Welt der "Grossen Gleichheit".<sup>83</sup> Diese Betonung der persönlichen Leistung des Einzelnen ist in Bezug auf Weber als liberal bezeichnet worden;<sup>84</sup> auf Tang trifft dies wohl ebenso zu.

Als diejenige politische Ordnung, in der sich die Menschen ihrem Machttrieb aussetzen können, ohne dadurch ihre eigene Existenz zu gefährden, identifiziert Tang die parlamentarische Demokratie. Die Normativität "demokratischer Politik" sei daran festzumachen, dass das politische Bewusstsein des Menschen im Machtstreben – allerdings nicht ausschliesslich hierin – zum Ausdruck komme.<sup>85</sup> Demokratie lässt sich Tang zufolge durch die Annahme, das politische Bewusstsein entstamme unmittelbar einem moralischen Bewusstsein, normativ nur unzulänglich begründen: Solange nämlich das Gute getan würde, wären numerische Differenzen bei der politischen Partizipation ohne Belang, so dass es für eine (parlamentarische) Demokratie keine grössere Notwendigkeit

83 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 71. Diese Spitze richtet sich wohl nicht nur, und auch nicht in erster Linie gegen Kang Youweis utopischen Entwurf einer "Grossen Gleichheit"; Tang richtet seinen Blick hier vermutlich auf die Volksrepublik, aber vielleicht auch auf die Republik China, schliesslich pries schon Sun Yat-sen 孫中山 in den *Drei Volkprinzipien* das Ideal der Grossen Gleichheit. Sun, *San minzhuyi*, S. 50.

84 Mommsen kommt zum Schluss, dass Weber einer älteren liberalen Auffassung anhing, wonach eine Elite von ökonomisch und sozial eigenständigen, zur Politik berufenen Persönlichkeiten für die Nation sprechen sollte. Hierin zeige sich ein aristokratischer Grundzug von Webers Denken. Mommsen, *Max Weber*, S. 46f.; vgl. auch Lenk, "Max Weber", S. 307.

85 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 394f., 398.

gäbe als für eine Monarchie.<sup>86</sup> Demgegenüber geht Tang zur Begründung von Demokratie davon aus, dass im demokratischen Prozess politischer Willensbildung die Machtwillen der Einzelnen dadurch ihre lebensbedrohliche Spitze verlieren, dass sie in ein Gleichgewicht gegenseitiger Beschränkung gelangen. Nur in einer Demokratie kann das "Schlechte" – Tang spricht hier nicht vom Dämonischen – allmählich reduziert werden, und zwar durch eine Begrenzung der Anwendung politischer Macht. Indem sich die Machtwillen der Menschen in den Institutionen der Gesetzgebung und Wahlen gegenseitig begrenzen, werde es mit der Zeit unwahrscheinlich, dass "Werte des menschlichen Daseins und der Kultur" durch den reinen Machtwillen zerstört würden.<sup>87</sup> Demokratische Politik ist an ihrem Ursprung daher nicht "vollkommen heilig":<sup>88</sup> Aus dem Gleichgewicht der Machtwillen kann Gutes entstehen – Tang hält auch in dieser Hinsicht Distanz zur Gesinnungsethik.

Die Demokratie wird nach Überzeugung von Tang allerdings nicht allein durch verfassungsrechtlich-institutionelle Vorkehrungen zum Zusammenwirken politischer Machtwillen äquilibriert. Sie beruht zugleich auf zwei weiteren Voraussetzungen: erstens auf der Bereitschaft der Einzelnen zur Anerkennung der Persönlichkeit und Wertbehauptungen anderer, wie sie sich in Ethik und Moral, Religion, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Bildungswesen, Ökonomie oder im privaten Bereich formieren.<sup>89</sup> Dementsprechend behauptet er, innerhalb der "humanistischen Geistigkeit" Chinas stelle die "konfuzianische Geistigkeit", welche die Persönlichkeit des Menschen als das Würdigste und Kostbarste respektiere, die geistige Grundlage von Demokratie dar.<sup>90</sup> Zweitens müssen in der Gesellschaft verschiedene zivile, darunter auch kulturelle Kräfte in organisierter Form vorhanden sein und nebeneinander bestehen. Auf diese Weise bekämen "Position und Würde" der Einzelnen "objektive politische Bedeutung", und es wären dadurch in der chinesischen Politik die "effektiven" Voraussetzungen für Demokratie erfüllt.<sup>91</sup> Dazu braucht es nach Tang in der öffentlichen Meinung eine spezifische Wahrnehmung von Politik, Gesellschaft

86 Ebd., S. 394.

87 Ebd., S. 396f.

88 Ebd., S. 397.

89 Ebd., S. 403, 409f. Diese Gebiete gehören, so Tang, zum "humanistischen Territorium". Ebd., S. 403.

90 Ebd., S. 416.

91 Ebd., S. 401, 423f. Er spricht in diesem Zusammenhang auch von "humanistischen Kräften" (ebd., S. 423) und von "gesellschaftlichen und kulturellen Kräften und Organisationen" (ebd., S. 401).



und Kultur: Die Positionen von "Persönlichkeiten aus der Gesellschaft", wie etwa Unternehmern, Gelehrten, Lehrern und in der Wohltätigkeit Engagierten, seien als gleich wichtig zu betrachten wie jene der Politiker.<sup>92</sup> Die normative Aussage, gesellschaftliche und kulturelle Elemente sollten für das menschliche Zusammenleben gleichermaßen beachtet werden wie politische Kräfte, stützt sich auf die Einsicht, dass das Streben nach Anerkennung sowohl in gesellschaftlichen und kulturellen wie auch in politischen Kontexten handlungsorientierend wirkt. Das Moment der Anerkennung bleibt nämlich, wie Tangs Analyse des Machtwillens aufweisen soll, im politischen Handeln ebenfalls präsent: Es ist nachgerade die motivationale Verankerung im Machtrieb, die politisches Handeln dialektisch an das Moment der Anerkennung von Wertbehauptungen und der "Würde der Persönlichkeit" bindet.

Im Bereich der Politik werden Werte aber nur in einem *mittelbaren* Sinn verwirklicht. Tang vergleicht in diesem Zusammenhang die Funktion der Politik mit der Aufgabe eines Polizisten, der vor dem Eingang eines Theaters die Sicherheit der Theaterbesucher zu gewährleisten hat. Indem der Polizist verhindere, dass die Verwirklichung von gesellschaftlichen und kulturellen Werten beeinträchtigt werde, verwirkliche er Werte "mittelbar",<sup>93</sup> denn er selbst hat an der Aufführung nicht Teil, weder als Zuschauer noch als Kritiker. Tang konzediert zwar, dass die Politik auch "aktive Aufgaben" habe, beispielsweise im Bildungswesen, in der Kulturpolitik oder in der Sozialfürsorge, und dass diese Aufgaben alle Bereiche von Gesellschaft und Kultur betreffen können. Er erkennt darin aber lediglich die Funktion, soziale, geistige und kulturelle Kräfte zu organisieren und betont demgegenüber den Mittelcharakter von Politik.<sup>94</sup> Politik ist daher nur ein Teilbereich des "Gebiets menschlicher Kultur";<sup>95</sup> es sind andere Bereiche menschlichen Zusammenlebens, in denen Werte unmittelbar verwirklicht werden. Von einem normativen Kulturbegriff ausgehend identifiziert Tang einen zentralen humanistischen Kernbereich von Kultur, der Moral und Ethik, Philosophie, Kunst, Musik, Literatur und Religion umfasst. Wissenschaften und Ökonomie gehören noch zum erweiterten Feld des Kern-

92 Ebd., S. 424. Es steht Tang denn auch fern, das demokratische Verfassungssystem so weit zu formalisieren, dass jegliche wertrationale Begründung entfallen kann, wie es bei Weber der Fall ist.

93 Ebd., S. 390.

94 Ebd., S. 391; vgl. auch: ebd., S. 66f.

95 Ebd., S. 389. "Kultur" gebraucht Tang hier in einem deskriptiven und weiten Sinn menschlicher Tätigkeit.

bereichs, während der Politik nur “abgeleitete” Bedeutung zukomme.<sup>96</sup> Nach Tang kann der Mensch in diesen Bereichen, insbesondere aber im humanistischen Kernbereich, seine Befähigung zur Anerkennung von Wertbehauptungen und Persönlichkeit anderer vervollkommen und seinen Geist der Menschlichkeit und Gerechtigkeit entfalten.

Den “Grund” des politischen Bewusstseins sieht er in einem Bewusstsein, das die “Werte des menschlichen Daseins und der Kultur”, wie sie in der Gesellschaft vorhanden sind, anerkennt.<sup>97</sup> Während der menschliche Machtwille Anerkennung erst im Vollzug einer dialektischen Selbstvermittlung leistet, wird im Geist der Menschlichkeit und Gerechtigkeit das Vermögen, Anerkennung zu zollen, unmittelbar freigesetzt. Tang identifiziert den Geist der Menschlichkeit und Gerechtigkeit deshalb als den ursprünglichsten Antrieb zur Politik und betont, dass es sich dabei nicht um ein Ideal, sondern um eine psychische Tatsache handle.<sup>98</sup> Darum gelte es zu verhindern, dass die Menschen Politik kontrafaktisch so betrachteten, als ob es in ihr einzig darum gehe, um Macht zu kämpfen.<sup>99</sup>

Dass Tang mit seinem Begriff von Politik und politischem Handeln den “Repräsentationswert des Politischen”<sup>100</sup> entleert, ist nicht zuletzt im zeitgeschichtlichen Horizont bedeutsam: Prägend ist für ihn zum einen die kommunistische Herrschaft in der Volksrepublik China. Dort ist in seinen Augen das Politische auf totalitäre Weise in jene humanistischen Bereiche hineingewachsen, die essentiell für die moralische Vervollkommnung des Menschen sind. Die KP China hebe die Politik auf die höchste Position innerhalb der Kultur, so dass die “humanistische Welt” politisch beherrscht werde. Die sozialistische Kunst- und Wissenschaftstheorie lehnt er denn auch in erster Linie deshalb ab, weil sie Kunst und Wissenschaften politischen und ökonomischen Normen unterwerfe.<sup>101</sup>

96 Ebd., S. 63-66.

97 Ebd., S. 391f. Die konfuzianischen Berufenen machten laut Tang die Menschlichkeit und Gerechtigkeit zu ihrem “Grund” und übten so gegenüber Werten aus dem menschlichen Dasein und der Kultur Anerkennung. Der “Lehre von der Güte des [menschlichen] Wesens” zufolge sei auch der Mensch zu dieser Art von Anerkennung fähig. Ebd., S. 416, 418.

98 Ebd., S. 391f.

99 Ebd., S. 424.

100 Bolz gebraucht diesen Begriff in Bezug auf Walter Benjamin: Bolz, “Charisma und Souveränität”, S. 251.

101 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 65, 388.

Zum anderen hat er auch die Republik China mit ihrem gescheiterten Parlamentarismus vor 1949 und den Legitimationsdefiziten der Herrschaft des Regimes nach 1949 vor Augen.<sup>102</sup> Es steht zu vermuten, dass er jene Fassungen eines sozusagen offiziellen Konfuzianismus, der unter dem Regime auf Taiwan zum geistigen Fundament der autoritären Herrschaft gehörte, als eine Verfallsform betrachtete.<sup>103</sup> Gewissermassen im Kontrast zu seiner Kritik der totalitären Entgrenzung des Politischen in der Volksrepublik enthüllt Tang die Konfuzianisierung von Politik unter dem autoritären Regime auf Taiwan als ideologisches Konstrukt, mit dem die Bürger auf die Bewahrung einer vermeintlich konfuzianischen Sittlichkeit verpflichtet werden sollen.

Ein dritter zeitgeschichtlicher Hintergrund zeigt sich in der Feststellung des *Manifests*, zur Modernisierung Chinas sei eine institutionelle und normative Ausdifferenzierung von "wechselseitig unabhängigen Gebieten von Wissenschaft und Kultur" nötig. Tangs Betonung des Mittelcharakters von Politik erweist sich in diesem Kontext als grundlegend: zum einen für den Entwurf eines humanistischen Kernbereichs, in dem die Einzelnen zur Anerkennung von Wertbehauptungen gelangen können; zum anderen für den Versuch, normative Kohäsion, Reintegration und Stabilisierung der chinesischen Gesellschaft zu gewährleisten. Dass Tang dabei die normative Bedeutung des humanistischen Kulturbereichs stark in den Vordergrund rückt, mag Ausdruck einer bildungsaristokratischen Haltung sein, in der die Bedingungen und Wirkungen moderner Massenkommunikation keine Berücksichtigung finden. So interpretiert er die Akzeptanz, die Politiker in einem demokratischen Wahlverfahren erlangen, schlicht als Zeichen dafür, dass die von ihnen vertretenen Werte von anderen geteilt werden.<sup>104</sup> Dies steht in einem aufschlussreichen Gegensatz zu Walter Benjamins rund zwei Jahrzehnte älterem Vergleich des Parlaments mit einem Publikum. Benjamin sah dabei die technischen Neuerungen von Rundfunk und Film, die "Neuerungen der Aufnahmeapparatur", als Ursache für eine

102 Vgl. die eingangs erwähnte, kritische Einschätzung des Parlamentarismus der Anfangsjahre der Republik im *Manifest*. Zu Tangs Kritik am Regime in Taiwan: Tang, *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan*, S. 177.

103 Für eine Analyse der ideologischen Vereinnahmung des Konfuzianismus durch das Regime s. Chun, "From Nationalism to Nationalizing", S. 136-141.

104 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 399. Bezeichnenderweise reflektiert Tang auch nicht die Möglichkeit einer Vereinnahmung des Politikers durch Pressure groups oder durch bürokratische Mechanismen, sondern hofft ungebrochen, dass jene, die auf den höchsten politischen Positionen stehen, unparteiisch in ihrem Urteil und auch sonst ohne Parteibindung sind. Ebd., S. 394.

wesentliche Veränderung der politischen Auslese an: Die "Anstellung des politischen Menschen vor dieser Aufnahmeapparatur" rücke nun so weit in den Vordergrund, dass Parlamente und Theater zugleich verödeten. In der neuen "Auslese vor der Apparatur" würden sich nur noch der Filmstar und der Diktator durchsetzen können.<sup>105</sup>

Bei seiner Reflexion demokratischer *Institutionen* kann Tang nach eigenem Bekunden auf keine chinesischen Traditionen zurückgreifen, zumal sich vor der Republikzeit keine Institutionen politischer Demokratie herausbildeten, obschon China seit langem über die *geistigen* Grundlagen von Demokratie verfügte.<sup>106</sup> Diese These von der unvollkommenen politischen Form stützt sich auf Tangs Diktum, wonach die früheren Konfuzianer den menschlichen Machtwillen in ihrem politischen Denken unzureichend reflektierten. Indem sie in ihren Überlegungen zur politischen Ordnung die spezifisch politischen Mittel des Machtstrebens und der Gewaltsamkeit ausblendeten, bekamen sie die demokratischen Institutionen des Gleichgewichts politischer Machtwillen nie in den Blick.

Unter den modernen Konfuzianern steht Tang mit dieser Diagnose nicht allein. Allerdings erreicht die politische Hermeneutik, wie sie beispielsweise Mou Zongsan betreibt, nicht die Radikalität von Tangs Ansatz. Mou Zongsan kommt in *Das Prinzip der Souveränität und das Prinzip des Regierens* zum Schluss, in China habe man hinsichtlich der Macht zu regieren (*zhi quan* 治權), nicht aber der Souveränität (*zheng quan* 政權) "höchstes Selbstbewusstsein" erreicht.<sup>107</sup> Mou versteht "Regieren" ähnlich wie Sun Yat-sen als Administrieren, als Verwalten und "Handhaben von Angelegenheiten, welche die Menschen gemeinsam betreffen".<sup>108</sup> Das China der Kaiserzeit kannte, so Mou, im Bereich des Verwaltens demokratische Institutionen, beispielsweise in Form des Beamtenprüfungswesens.<sup>109</sup> Die Souveränität aber sei erblich gewesen oder im Kampf um die Oikumene errungen worden, ohne dass demokratische Verfahren

105 Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, S. 27f.

106 Tang, *Wenhua yishi yu daode lixing*, S. 289-291 (China ohne Entwicklung von Gesetzes-herrschaft, die sich mit jener des Westens vergleichen lässt). Ders., *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 413 (Geistigkeit der Demokratie in China).

107 Mou, *Zheng dao yu zhi dao*, S. 1.

108 Mou, *Zheng dao yu zhi dao*, S. 24, 26. Sun, *San minzhuyi*, S. 51. Unter Souveränität (*zheng quan*) listet Sun Folgendes auf: Wahlrecht, Referendums- und Initiativrecht sowie das Recht zum Abberufen von Regierenden. Die Macht zu regieren (*zhi quan*) bezieht sich bei Sun auf die fünf Gewalten, die er einführen will: Gesetzgebung, Rechtssprechung, Exekutive, Kontrolle der Administration und Abhalten von Beamtenprüfungen. Ebd., S. 119.

109 Mou, *Zheng dao yu zhi dao*, Vorwort zur erweiterten Neuauflage 1991, S. 24.

angewandt worden wären.<sup>110</sup> Das Prinzip der Souveränität (*zheng dao* 政道) war somit nicht bekannt. Das Souveränitätsprinzip versteht Mou als “Gestell” oder “Schiene der Verfassung”, und damit als Prinzip, mit dem die Aufrechterhaltung von Souveränität und das Hervorbringen der Regierungsmacht geregelt wird. In dieser Bedeutung bestehe das Prinzip der Souveränität nur in einer Demokratie, nicht aber in einer autokratischen Monarchie.<sup>111</sup> Manchmal sei deshalb gar die Rede davon, dass es in China früher lediglich Verwaltung (*lizhi* 吏治), aber keine Politik (*zhengzhi* 政治) gegeben habe, denn Politik habe immer mit dem Prinzip der Souveränität zu tun.<sup>112</sup> Demnach wäre also *jede* (nicht-konstitutionelle) Monarchie, nicht nur die chinesische, ohne “Politik”, das heisst ohne Verfassungsprinzipien zur Regelung der Souveränitätsfrage. Mou Zongsans scheinbar radikales Diktum von der Inexistenz von Politik trägt zwar dem Umstand Rechnung, dass der im 20. Jahrhundert gebräuchliche chinesische Terminus für “Politik” erst im 19. Jahrhundert als Neologismus eingeführt wurde, letztlich bringt Mou aber lediglich das politikgeschichtliche Faktum zum Ausdruck, dass es in China bis zum Ende der Kaiserzeit keine konstitutionelle Monarchie gab.

Tang Junyi beschreitet bei seiner Suche nach den Gründen für die Inexistenz demokratischer Institutionen im vorrepublikanischen China einen anderen Weg. Er identifiziert einen reduktionistischen Begriff politischen Handelns, demgemäss frühere Konfuzianer nur solches Handeln als politisch verstanden, das sich direkt und bruchlos als Ausdruck des moralischen Bewusstseins, als Sorge um das Gemeinwohl bestimmen liess. Tang setzt sich von diesem vormodernen Begriff ab, indem er Politik als Handlungsbereich mit eigenen Gesetzmässigkeiten wahrnimmt und davon ausgeht, dass Politik seit dem Ende der Kaiserzeit *ohne* Repräsentationswert ist. Für die vorrepublikanischen Konfuzianer hingegen besass die dynastisch-institutionelle Ordnung noch Repräsentationswert: Tang weist exemplarisch darauf hin, dass die früheren Konfuzianer die Beziehung zwischen Herrscher und Minister unter ausschliesslich ethischen Gesichtspunkten als eine der “fünf menschlichen Beziehungen”<sup>113</sup> fassten, und dass sie noch glaubten, politische Macht durch historische und

110 Ebd., S. 1, 3 sowie Vorwort zur erweiterten Neuauflage 1991, S. 24.

111 Ebd., S. 21, 24. Shi Yuankang zufolge dient das Prinzip der Souveränität im Verständnis von Mou Zongsan zur Regelung von Legitimität und Legitimation. Shi, “Tian ming yu zhengdangxing”, S. 27.

112 Mou, *Zheng dao yu zhi dao*, S. 1.

113 Die anderen vier sind die Beziehungen zwischen Vater und Sohn, Mann und Frau, älterem und jüngerem Bruder und zwischen Freunden verschiedenen Alters.

kulturelle Kenntnisse, durch konfuzianische Lehren und durch Moralbegriffe vollständig normieren zu können. So hätten beispielsweise die Konfuzianer der Hanzeit versucht, die Politik durch eine "religiöse Geistigkeit" zu begrenzen, indem sie die Kaiser dazu bringen wollten, Konfuzius als Gottheit zu verehren. In der Song- und der Mingzeit seien die Konfuzianer in Akademien und Vereinigungen von Gelehrten bestrebt gewesen, einerseits die Unabhängigkeit der Bildung von der Politik zu erreichen, andererseits die Politik durch Bildung, Reden und Schriften anzuleiten. Auch in Formen lokaler Selbstregierung, etwa dem alten Modell der Brunnenfelder oder den songzeitlichen Gemeinschaftsverträgen sieht Tang den (konfuzianischen) Versuch, "reale politische Macht" durch die Geistigkeit eines "gesellschaftlichen Humanismus" zu normieren.<sup>114</sup> Dies geschieht, so Tang, im Horizont des konfuzianischen Glaubens an die Güte des menschlichen Wesens: Politik und die sittliche "Wandlung durch die Lehren" beschränken sich im konfuzianischen Denken darauf, den Menschen dabei zu unterstützen, sein ursprüngliches Wesen "aufscheinen" zu lassen.<sup>115</sup>

Tangs "Modernisierung" des konfuzianischen politischen Denkens besteht somit auch darin, nach dem Ende der Kaiserzeit Politik als Bereich zu denken, der seinen Repräsentationswert verloren hat: in der Politik werden "Werte" fortan nur noch mittelbar verwirklicht. Die konfuzianische Saat der Demokratie, von der er spricht und die es zu aktualisieren gilt, besteht demnach in der Konzipierung eines humanistischen Kernbereichs menschlichen Zusammenlebens. Im Kernbereich sollen sich die Einzelnen, die nun im Kontext einer parlamentarischen Demokratie politisch handeln, in der "Würde ihrer Persönlichkeit" anerkennen und moralisch vervollkommen können. Diesen vermeintlichen Rückzug des Handlungssubjekts in den humanistischen Bereich versteht Tang daher keinesfalls als Ausdruck einer *Privatisierung* aller Werte. Vielmehr findet sich hier eine wesentliche Bedingung der politischen Ordnung der Demokratie, für die es eine spezifische begriffliche Voraussetzung gibt: "Alles Denken und alle Begriffe aus der Politik" müssen unter das humanistische Denken und seine Begriffe gestellt werden, und zwar so, dass auch der Begriff von Demokratie von humanistischen Begriffen her verstanden wird.<sup>116</sup>

114 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 422. Tang verzichtet, was erstaunen mag, in diesem Zusammenhang explizit darauf, die Vorstellungen vom "Mandat des Himmels" als spekulative Grundlage dynastischer Ordnung zu erörtern. Ebd., S. 421.

115 Ebd., S. 417. "Wandlung durch die Lehren" hebt demnach auf Selbstbestimmung des Menschen ab; eine Übersetzung von "jiao" 教 mit "Doktrin" wäre an dieser Stelle daher irreführend. Vgl. dazu auch Mou, *Zheng dao yu zhi dao*, S. 124f.

116 Tang, *Renwen jingshen zhi chongjian*, S. 388.

Damit geht bei Tang ein gänzlich anderes Bild des idealen Politikers als bei Weber einher, auch wenn es sich bei Tang, wie erwähnt, ebenfalls nicht um einen gesinnungsethisch eingestellten Politiker handelt: Der ideale Politiker gehört nicht zum Typus des Berufspolitikers, der von der Politik und für sie lebt. Tang schwebt eher eine Art von Politiker wider Willen vor, der sich "gewissenhaft" darüber im Klaren ist, dass in der Politik Werte nicht unmittelbar verwirklicht werden, der es aber dennoch auf sich nimmt, das Metier der Politik zu betreiben.<sup>117</sup> Eine solche politische "Persönlichkeit" muss über eine breite humanistische Bildung verfügen und setzt ihre politische Macht nicht zur Unterdrückung anderer ein, sondern zum "Hegen der Kultur".<sup>118</sup> Der ideale Politiker ist ein zur humanistischen Kultur "Berufener", der ein politisches Engagement zu erdulden vermag. Obschon Tang ausdrücklich von einer Idealvorstellung spricht, zeigt sich hier doch, dass sein politisches Denken der Kritik, es sei bildungsaristokratisch verklärt, nur schwerlich entgehen kann.

Das bedeutet allerdings nicht, dass Tang einer (konfuzianischen) Ästhetisierung oder Ethisierung politischen Handelns das Wort redet. Eine konfuzianische Erneuerung des Repräsentationswerts von Politik widerspräche seinem Ziel, den Rückfall in die vormoderne, vorrepublikanische politische Ordnungsspekulation zu verhindern. Es geht ihm vielmehr um eine Eingrenzung des Bereichs politischen Handelns vor dem Hintergrund der Totalisierung des Politischen auf dem Festland und der autoritären Konfuzianisierung auf Taiwan. Diese Eingrenzung unternimmt er in zweierlei Hinsicht: einerseits durch sein Verständnis von politischem Handeln als einem dissoziativen Ringen um Macht, das spezifisch politische Institutionen und Verfahren zeitigt, andererseits durch seine Konzeption einer gesellschaftlich-humanistischen Wertsphäre, in der das assoziative Potential von Politik aktualisiert wird. Sein Versuch einer Vermittlung von dissoziativen und assoziativen Momenten bringt ihn jedoch nur ansatzweise über den Bereich der Innerlichkeit des Einzelnen hinaus. Würde man Tangs eigenem, essentialistischen Kulturverständnis folgen, so müsste man dies wohl als Anzeichen dafür deuten, dass auch er vom konfuzianischen "Hauptstrom" der chinesischen Kultur getragen wird. Eine wohl plausiblere Deutung ist jene, dass Tang, hier nochmals in Übereinstimmung mit Weber, die Wirklichkeit einer modernen, funktionierenden parlamentarischen Demokratie aus eigener Erfahrung nicht kannte.

117 Ebd., S. 390.

118 Ebd., S. 67, 394.

## Literatur

BENJAMIN, Walter

1977 *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (edition suhrkamp).

BOLZ, Norbert

1983 "Charisma und Souveränität. Carl Schmitt und Walter Benjamin im Schatten Max Webers". *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen.* Jacob Taubes (Hg.). München u.a.: Wilhelm Fink Verlag, Verlag Ferdinand Schöningh, S. 249-262.

CHAN Sin Yee

2002 "Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture". *Contemporary Chinese Philosophy.* Chung-ying Cheng, Nicholas Bunnin (Hg.). Malden, Massachusetts: Blackwell Publishers, S. 305-326.

CHUN, Allen

1996 "From Nationalism to Nationalizing: Cultural Imagination and State Formation in Postwar Taiwan". *Chinese Nationalism.* Unger, Jonathan (Hg.). Armonk, New York u.a.: M.E. Sharpe, S. 126-147.

FRIEDRICH, Michael; Michael LACKNER, Friedrich REIMANN

1996 *Chang Tsai. Rechtes Auflichten / Cheng-meng.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

GRANSOW, Bettina

1999 "Die chinesische Rezeption des Werkes von Max Weber oder Fremdverstehen und Selbstverstehen als Kategorien der Chinaforschung". *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung. Ostasien verstehen. Peter Weber-Schäfer zu Ehren. Festschrift aus Anlass seiner Emeritierung.* Fakultät für Ostasienwissenschaften der Ruhr-Universität Bochum (Hg.). München: Iudicium Verlag, Bd. 23, S. 59-75.

HABERMAS, Jürgen

1993 *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HE Xinquan 何信全

1996 *Ruxue yu xiandai minzhu. Dangdai xin rujia zhengzhi zhaxue yanjiu* 儒學與現代民主 - 當代新儒家政治哲學研究 (Konfuzianismus und moderne Demokratie. Forschung zur politischen Philosophie zeitgenössischer Neokonfuzianer). Taipei: Zhongyanyuan Wenzhesuo.



KRAMERS, Robert P.

- 1981 "Confucian Apologetics in Modern Times". *Leyden Studies in Sinology. Papers Presented at the Conference held in Celebration of the Fiftieth Anniversary of the Sinological Institute of Leyden University, December 8-12, 1980*. Idema, W. L. (Hg.). Leiden: E.J. Brill, S. 177-190.

LENK, Kurt

- 1987 "Max Weber". *Klassiker des politischen Denkens. Zweiter Band: von Locke bis Max Weber*. Hans Maier u.a. (Hg.). München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, S. 296-313.

LIU Guoqiang 劉國強 (= Lau Kwok-keung)

- 1991 "Tang Junyi de zhengzhi zhaxue 唐君毅的政治哲學 (Die politische Philosophie von Tang Junyi)". *Dangdai xin ruxue lunwen ji. Wai wang pian 當代新儒學論文集 - 外王篇* (Beiträge zum neuen Konfuzianismus der Gegenwart. Teil: Nach aussen ein König). Liu Shuxian 劉述先 u.a. Taipei: Wenjin Chubanshe, S. 45-75.

METZGER, Thomas

- 1983 "Max Webers Analyse der konfuzianischen Tradition. Eine Kritik". *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*. Wolfgang Schluchter (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 229-270.

MOMMSEN, Wolfgang

- 1982 *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MOU Zongsan 牟宗三

- 1991 *Zheng dao yu zhi dao 政道與治道* (Das Prinzip der Souveränität und das Prinzip des Regierens). Taipei: Xuesheng Shuju, (1961).

NG, William (= Ng Yau-nang = Wu Youneng)

- 1998 "T'ang Chun-i on Transcendence: Foundations of a New-Confucian Religious Humanism". *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies*, 46, S. 291-322.

SCHLUCHTER, Wolfgang

- 1983 "Einleitung. Max Webers Konfuzianismusstudie – Versuch einer Einordnung". *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*. Wolfgang Schluchter (Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11-54.

SCHMIDT-GLINTZER, Helwig

1990 "Max Webers Interesse am Konfuzianismus. Überlegungen zur Aktualität von Max Webers Studie über den Konfuzianismus". *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*. Silke Krieger, Rolf Trauzettel (Hg.). Mainz: v. Hase u. Koehler, S. 281-286.

SHI Yuankang 石元康

2001 "Tian ming yu zhengdangxing – cong Weibo de fenlei kan rujia de zhengdao 天命與正當性 – 從韋伯的分類看儒家的政道 (Himmelsruf und Legitimität. Das konfuzianische Prinzip der Souveränität von Webers Kategorien her betrachtet)". Chen Zuwei 陳祖為, Liang Wentao 梁文韜 (Hg.). *Zhengzhi lilun zai Zhongguo* 政治理論在中國 (Politische Theorie in China). Hongkong: Oxford University Press, S. 26-64.

SUN Yat-sen (= Sun Zhongshan) 孫中山

1965 *San minzhuyi* 三民主義 (Die drei Volksprinzipien). *Guofu quanji* 國父全集 (Die gesammelten Schriften des Vaters der Republik). 3 Bde. Xueshu Lunzhu Bianzuan Weiyuanhui 學術論著編纂委員會 (Hg.). Taibei: Zhonghua Minguo Ge Jie Jinian Guofu Bai Nian Danchen Choubi Weiyuanhui, Bd. 1 (1924).

SUN Zhongxing 孫中興

1990 "Weibo zhuzuo mulu ji Yingwen Zhongwen fanyi 韋伯著作目錄及英文中文翻譯 (Verzeichnis von Webers Werken sowie englischen und chinesischen Übersetzungen). *Si yu Yan. Renwen yu Shehuikexue Zazhi* 思與言. 人文與社會科學雜誌 (Sept. 1990), 28, Nr. 3, S. 53-72.

TANG Junyi 唐君毅

1955 *Renwen jingshen zhi chongjian* 人文精神之重建 (Der Wiederaufbau der humanistischen Geistigkeit). *Tang Junyi quanji quan wu* 唐君毅全集 卷五 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 5. Ders. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju, 2000 (1989). (Hongkong: Xin Ya Yanjiusuo, 1955).

1957 *Zhongguo renwen jingshen zhi fazhan* 中國人文精神之發展 (Die Entwicklung der humanistischen Geistigkeit Chinas). *Tang Junyi quanji quan liu* 唐君毅全集 卷六 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 6. Ders. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju, 2000 (1989). (Hongkong: Rensheng Chubanshe, 1957; überarb. Nachdruck: Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1974).

- 1958 *Wenhua yishi yu daode lixing* 文化意識與道德理性 (Kulturelles Bewusstsein und moralische Vernunft). *Tang Junyi quanji quan ershi* 唐君毅全集 卷二十 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 20. Ders. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1986 (Hongkong: Youlian Chubanshe, 1958; Nachdruck: Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1975).
- 1961 *Zhexue gailun. Shang, xia* 哲學概論 上下 (Grundriss der Philosophie). *Tang Junyi quanji quan ershiyi, ershier* 唐君毅全集 卷二十一、二十二 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 21, 22. Ders. 2 Bde. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju, 1996 (Hongkong [?]: Meng Shi Jiaoyu Jijinhui, 1961; erweiterter Nachdruck: Taibei: Hongkong: Youlian Chubanshe, 1974 und: Taiwan Xuesheng Shuju, 1974).
- 1970 “The Development of the Concept of Moral Mind from Wang Yang Ming to Wang Lung Chi”. *Self and Society in Ming Thought*. William Theodore de Bary (Hg.). New York: Columbia University Press, S. 93-119.
- 1976 “Cong kexue yu xuanxue lunzhan tan Zhang Junmai xiansheng de sixiang 從科學與玄學論戰談張君勳先生的思想 (Zum Denken von Zhang Junmai, ausgehend von der Debatte über Wissenschaft und Metaphysik)”. *Zhuanji Wenxue* 傳記文學, 28, Nr. 3 (März 1976), S. 17-20.
- 1988 *Riji. Shang, xia* 日記 上下 (Tagebücher). *Tang Junyi quanji quan ershiqi, ershiba* 唐君毅全集 卷二十七、二十八 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 27, 28. Ders. 2 Bde. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju.
- 1988 *Yingwen lunzhu huibian* 英文論著匯編 (engl. Titel: Essays on Chinese Philosophy and Culture). *Tang Junyi quanji quan shijiu* 唐君毅全集 卷十九 (Gesammelte Schriften von Tang Junyi), Bd. 19. Ders. Taibei: Taiwan Xuesheng Shuju.
- 1997 *Zhongguo wenhua zhi jingshen jiazhi* 中國文化之精神價值 (Die geistigen Werte der chinesischen Kultur). Taibei: Zhongzheng Shuju. (Zhongzheng Shuju, 1953).

TRAUZETTEL, Rolf

- 1993 “Die chinesische Rezeption von Max Webers Studien zur Wirtschaftsethik und die Renaissance des Neokonfuzianismus – Ein Überblick”. *Sinologische Traditionen im Spiegel neuer Forschung*. Ralf Moritz (Hg.). Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 30-40.

VON KROCKOW, Christian, M. Rainer LEPSIUS, Hans MAIER

1988 "Politik als Kampf – Politik als Beruf. Eine Diskussion mit Christian von Krockow, M. Rainer Lepsius und Hans Maier". *Max Weber. Ein Symposium*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 25-46.

VON FERBER, Christian

1970 *Die Gewalt in der Politik*. Stuttgart: Kohlhammer.

WEBER, Max

1919 *Politik als Beruf*. Berlin: Duncker und Humblot, 1991 (1919).

1920 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen: Mohr, 1988 (1920).

1921 *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Fünfte, revidierte Auflage besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1980 (1921).

ZHANG Junmai 張君勱 (gez. Carsun Chang)

1957-62 *The Development of Neo-Confucian Thought*. 2 Bde. New York: Bookman Associates, 1957-1962. (Bd. 2, S. 1-29 enthält eine Paraphrase von: Zhang Junmai 張君勱, Tang Junyi 唐君毅, Xu Fuguan 徐復觀, Mou Zongsan 牟宗三. *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界 unter dem Titel: "A Manifesto for a Re-appraisal of Sinology and Reconstruction of Chinese Culture". [Warner Fan, Übers.]).

ZHANG Junmai (gez. Carsun Chang), HSIEH Yu-wei, HSU Foo-kwan, MOU Chung-san and TANG Chun-i

1960 "A Manifesto on the Reappraisal of Chinese Culture. Our Joint Understanding of the Sinological Study Relating to World Cultural Outlook". *Chinese Culture. A Quarterly Review*, 3, Nr. 1 (Oktober 1960), S. 1-71. (Übersetzung von: Zhang Junmai 張君勱, Tang Junyi 唐君毅, Xu Fuguan 徐復觀, Mou Zongsan 牟宗三. *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界).

ZHANG Junmai (gez. Dr. Carson Chang), Tang Junyi (gez. Tang Chun-i), Xu Fuguan (gez. Shu Fu-Kwan), Mou Zongsan (gez. Mou Chun-san)

1958 *Zhongguo wenhua yu shijie* 中國文化與世界 (engl. Titel: A Declaration to the World for Chinese Culture). Hongkong: Minzhu Pinglun, 1958. (zuerst unter dem Titel: "Wei Zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan – women dui Zhongguo xueshu yanjiu ji Zhongguo wenhua yu shijie wenhua qiantu zhi gongtong renshi 為中國文化敬告世界人士宣言 — 我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識 [Ein Manifest mit einer Botschaft zur chinesischen Kultur für Persönlichkeiten weltweit – unsere gemeinsamen

Erkenntnisse zur Erforschung Chinas sowie zur Zukunft der chinesischen Kultur und der Weltkultur]” in: *Minzhu Pinglun. Democratic Critique* 民主評論, 9, Nr. 1 [1.1.1958], S. 2-21. Der Text erschien zugleich in den Zeitschriften *Zaisheng* 再生 und *Zuguo Zhoukan* 祖國周刊).

ZHENG Shunjia 鄭順佳

2002 *Tang Junyi yu Bate. Yi ge lunlixue de bijiao* 唐君毅與巴特. 一個倫理學的比較 (Tang Junyi und Barth. Ein Vergleich [ihrer] Ethik). Übersetzt von Guo Weilian. Hongkong: Sanlian Shudian (Joint Publishing).