

# Eine Vertiefte Interpretation Des Konfuzianistischen Begriffs “Ren” im Horizont Der Strukturphänomenologie

**Jun WANG**

Institute of Philosophy Zhejiang-University, Xixi Campus  
Hangzhou, Zhejiang 310028 PR China  
wang\_jun@zju.edu.cn

**(An in-depth interpretation of the Confucian concept “Ren” in the  
horizon of the structural phenomenology)**

**Abstract.** In Heinrich Rombach’s structural thought the phenomenological tradition has been extended to an intercultural dimension. In Rombach’s opinion the idea of structure has been developed in the East much earlier and much further than in the West. In the following paper I will show from an Eastern perspective that the philosophy of Confucius in terms of “Ren” or “concrete humanity” has an affinity with the Structural Phenomenology, which strives toward the living situations as the original aim. The Structural phenomenology concepts here the “human person” (menschlicher Mensch): people should live with the return back to the life-world, in the origin of the construction of interpersonal relationships, “I” melts in the concrete life history, and the special relationship between people will be placed before the entity or personal “I”. This idea highly matches the concept “Ren” in the Confucian philosophy. Through the understanding of structural thought, we can get a new dimension of comprehension for the Confucian concept “Ren”. By this comparison, we can see the phenomenology and its latest development trends are included in the potential of linking eastern and western cultures. This potential does not come from the single texts, but from the fundamental recognition and understanding in the inter-cultural interaction.

**Keywords:** structural phenomenology, structural anthropology, subject, menschlicher mensch, Ren

In seinem Aufsatz “Das Tao der Phänomenologie” hat Heinrich Rombach (1923-2004) die phänomenologische Tradition wie folgt skizziert: “Husserl ist nicht der erste und Heidegger nicht der letzte Phänomenologe. Die Phänomenologie ist ein Grundgedanke der Philosophie, der eine lange Vorgeschichte hat und eine lange Nachgeschichte haben wird.” (Rombach, *Die Welt* S. 51). Mit starkem

Selbstbewußtsein betrachtet Rombach seinen Strukturansatz als Erbe dieser phänomenologischen Tradition, wie sie von Husserls Bewußtseinsphänomenologie bis Heideggers Existenzphänomenologie entwickelt worden ist. In einer phänomenologischen Strukturanalytik für die gegenwärtige Menschheit erstellt Rombach die Konzeption der “Strukturphänomenologie”, die den Horizont der “klassischen” phänomenologischen Forschung erweitert und vertieft. Im “Das Tao der Phänomenologie” heißt es: “Mit dem Strukturgedanken löst sich die Phänomenologie aus der Fixation auf das Menschsein. Das Strukturgeschehen selbst ist ja weder daseinsmäßig noch nichtdaseinsmäßig bestimmt, es ist ein Hervorgang, in dem sich überhaupt erst Dinge als Natur oder Mensch oder Übernatur auseinandersetzen.” (Rombach, *Die Welt* S. 62). Hiermit werden sowohl der Bewußtseins-zentrismus von Husserl als auch der Dasein-zentrismus von Heidegger überwunden. Also ist die Struktur “nicht ontisch und nicht ontologisch, sie steht jenseits dieses Unterschieds. Ihren Hervorgang nennen wir ‚Strukturgenese‘. Diese ist das Thema der Phänomenologie auf neuer Stufe”(Rombach, *Die Welt* S. 57).

Nicht nur den Horizont der phänomenologischen Betrachtung, sondern auch den der ganzen philosophischen Geschichte hat Rombachs Konzeption der “Struktur” bzw. die Strukturphänomenologie um wichtige Aspekte erweitert. Bei ihm sollte die ganze europäische Geistesgeschichte sich an den drei Grundworten: Substanz, System und Struktur orientieren. Die Phase von der griechischen Zeit bis zum Mittelalter wird durch den Ansatz der Substanz charakterisiert. Von der “Idee” der griechischen Philosophen, Materie, Wesen bis zum Gottesbegriff im Mittelalter – alle verbleiben diese innerhalb des Ansatzes der Substanz. Mit Descartes beginnend betritt die Philosophiegeschichte schließend die Phase des Ansatzes des Systems, wobei die Philosophen die Welt innerhalb eines ganzen, alles übergreifenden Systems zu verstehen versuchen, in dem die materielle und physische Natur dem Geist bzw. dem Bewußtsein gegenüber steht. Mit dem Systemansatz geht der Erkenntnisgegenstand nicht mehr in einem einzelnen Wesen oder Seienden auf, sondern sieht sich in einem System integriert, das alle Einzelheiten umgrenzt und beherrscht. Alle einzelnen Elemente fungieren so nicht mehr unter der ontologischen Bestimmung der Substanz, sondern der Funktion. Das letzte Telos solcher Erkenntnisbetätigung ist ein umfassendes und einheitliches Weltsystem, welches Descartes als “mathesis universalis” bezeichnet, und das bis in die heutigen Denkformen der Naturwissenschaft hinein reicht – was sich daran zeigt, dass die Erkenntnismuster der Systematisierung der

Welt bis heute als fraglose Voraussetzung für die moderne Wissenschaft in Geltung sind. Dem einheitlichen Weltsystem unterliegt alles in der Form funktioneller Bestimmungen, weshalb auch kein weiteres System jenseits des Bereiches des Weltsystems oder parallel zu ihm stehen kann. Angesichts des Problems der Interkulturalität kümmert sich der Systemansatz nicht um die Wahrheit, sondern – was ein dimensionaler Unterschied ist – nur um die Geltung. Dies führt direkt zu jenen gedanklichen Grundtendenzen, wie sie mit dem Europäischen Zentralismus und Szientismus des 20. Jahrhunderts auftreten.

Faktisch blieb [die europäische Kultur] jedoch unfähig, andere Kulturen als andere Weisen des Wahrheitens (aletheuein) zu erkennen und ihnen dadurch menschlich und friedlich zu begegnen. Wo sie auftrat, wurde sie zerstörerisch. [...] "Aufklärung" [ist] ein Prinzip, das zwar sehr effektiv und im Kulturvergleich immer siegreich war, das aber dem eigenen Wahrheitsanspruch, ohne es zu merken, zuwiderlief. (Rombach, *Die Welt* S. 10).

Die kritische, auf die Grundkonzeptionen abzielende Reflexion der Philosophiegeschichte hat Rombach zur Konzeption der "Struktur" geführt. Bei ihm bleibt der Strukturansatz immer mit der Denkgeschichte verbunden, aber mit der Einsicht, dass er deren apokryphe Denktradition herausarbeitet, welche die klassischen Begriffsfassungen fundiert. Dieser Strukturansatz findet heraus, dass die Beziehung zwischen Ganzem und Einzelem nicht mehr auf den klassischen Determinanten der Substanz- sowie der Systemontologie beharrt, sondern auf der "ontologischen Identität" der Strukturontologie fußt. Das Grundbild der Struktur ist so, dass die Ganzheit nicht höher als das Einzelne, sondern nur innerhalb des letzteren steht, und das Einzelne kann auch nur innerhalb der Wirklichkeit einer Ganzheit als das Einzelne aufgebaut werden. Daher ist die Trennung von Einzelem und Ganzem eigentlich unmöglich. In der Substanz- und Systemkonzeption, besonders mit dem Aufblühen der Logik der traditionellen Philosophiegeschichte, wird der Unterschied zwischen Ganzheit und Einzelem verabsolutiert, indessen der philosophische Ansatz der "Struktur", der von Nicolaus von Kues im Ausgang des Mittelalters entdeckt wurde, die bei den vorhergehenden Denkkonzeptionen als Heterodox aufzuweisen in der Lage ist. (Rombach, *Substanz* S.206-228) In der neuzeitlichen Systemkonzeption steht die Ganzheit höher als das Einzelne und beherrscht dieses. In der

Strukturkonzeption hingegen wird deutlich, dass das Ganze sich im Einzelnen enthüllt und erfüllt. Struktur hat keine Erscheinung oder Existenz für sich, die über den Einzelnen stünde. Sie geht allererst als das funktionale und relationale Gefüge von Einzelnen und Ganzem auf. Struktur ist so als eine ursprüngliche konstitutive Genese zu verstehen, während dessen das System in der Tat eine Veräußerlichung und ein starres Verständnis darstellt. Rombach hat darauf verwiesen, dass die Verständnisweise der Substanz auf die Ackerbaukenntnis von Kern und Erscheinen zurückgeht, während der neuzeitliche Systemkonzept in Technik und Maschine seine Grundbilder hat. Demgegenüber liegt das Gegenwärtige und Zukünftige der Strukturkonzeption darin, dass sie auf eine echt menschliche und lebendige Genese zuläuft.

In strukturontologischer Hinsicht erscheinen so auch das menschliche Sein und das subjektive "Ich" unter gänzlich anderen und neuen Vorzeichen. In der Substanzkonzeption ist das Subjekt "Ich" nur ein statisches und feststehendes Sein. In der Systemkonzeption, wie etwa Fichte gesagt hat, ist das menschliche Sein oder das "Ich" eine "Tat" und eine "Tathandlung"; "Ich" entsteht aus der Selbstbestimmung der Tathandlung bzw. der Tatsache, bzw. es ist nicht mehr "das rein Gegebene", sondern "das Selbstgegebene", die "Ich-Setzung" (Rombach, *Ich* S. 24). In der Systemkonzeption ist die Selbstbestimmung noch ein unabhängiger Prozess, weshalb "Ich" vor allem gesetzt werden muss. Das Bewusstsein geht in meiner Denktätigkeit auf und die Welt wird erst in diesem Horizont des Bewusstseins erfassbar, womit der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt, zwischen "Ich" und "Nicht-Ich" ausgebildet wird. Demgegenüber ist der Strukturansatz doch in ganz anderer Weise aufzufassen: Die Tat der "Ich-Setzung" in der Systemkonzeption ist eine Tat, die den Aufbau des "Ich" als ihren Endpunkt enthält; aber im Strukturansatz tritt kein "Ich" als ein Endpunkt oder Zentrum auf, und es gibt nur eine Genese *vor* den Unterschieden zwischen "Ich" und "Nicht-Ich". Die Priorität des "Ich" und die daraus entstehenden kategorialen Unterschiede werden hier aufgehoben. Ewig strukturiert sich "Ich" wie alle anderen Seienden autogenetisch, vom Aufbauen zum Zerfallen. Der Inhalt der Strukturierung ist nämlich die ganze Welt, alles geht innerhalb dieser Struktur auf; die Strukturiertheit selbst ist ein einziger Gang und ein einziges Geschehen. Dieser Gang geschieht vor allen objektivierenden Akten wie der Erkenntnis, und ist das ursprünglichste genetische Ereignis. Deshalb wird innerhalb der Struktur das "Ich" nicht mehr am menschlichen "Ich" oder Subjekt festgemacht, sondern es entfaltet sich ein

jedes Geschöpf als "Ich" in einem spezifischen Raum. Zum Beispiel kann die Pflanze ohne den Eingriff des menschlichen Bewusstseins immer schon eine sinnvolle Reaktion durchführen, worin sie sich als Pflanze verhält. Daher verliert der Mensch sein Privileg, und das menschliche Sein wird in die Ganzheit der Natur und Welt zurückgestellt. Mensch, Pflanze und Tier, jeder/jedes verhält sich nach seiner ihm spezifischen Eigentümlichkeit. Diese Erweiterung und Vertiefung der Ich-Struktur nennt Rombach "Strukturanthropologie", deren Sinn nicht nur in einer "strukturalen" Anthropologie eingeschlossen wird, sondern "die Anthropologie geht selber in der Struktur" auf.

Bei Rombach geht das "Ich" in der Struktur gleichzeitig mit der Konstitution des Körpers auf. In diesem Prozess entfaltet sich der Körper stets in einer Kontinuität nach Außen hin zu einer Welt, ohne vorweg gesetzte Grenzen. Das "Ich" meint hier nicht mehr ein feststehendes menschliches Sein oder ein einziges "Ich", sondern eine Pluralität des "Ich" in mannigfaltigen Phasen seiner Struktur. Durch eine ständige Rückmeldung werden solche "Ich"-Phasen zu einem einheitlichen "Ich". Was aber geschieht auf der Stufe der sozialen Konstitutionen mit der Beziehung zwischen mannigfaltigen "Ichen"? Der Strukturanthropologie zufolge gehören die mannigfaltigen "Iche" von Anderen wiederum zum Gang der Verwirklichung des eigenen "Ich". "Wir" ist daher eine ursprünglichere Dimension als "Ich". Die mehrstufigen "Wir"-Gestalten bilden und bringen das individuelle "Ich" hervor. Hier betont Rombach die Pluralität der "Wir" und deren Entsprechungen:

Man befindet sich nie nur in einem Wir, sondern man befindet sich in gestuften Wirheiten, wie sie etwa durch Begriffe wie Familie, Betrieb, Stamm, Volk, Menschheit charakterisiert sind. Der Schritt ins jeweilige weitere Wir hebt das engere nicht auf, [...].(Rombach, *Ich* S. 29)

Ferner können wir das menschliche Bewusstsein dahingehend erweitern, dass es für jedes Sein des Lebens auf seine je bestimmte Weise gilt: "Wir", das sind nicht nur wir Menschen, das sind wir Lebewesen überhaupt. Und dazu gehören die Tiere und die Pflanzen, die Erde und die Elemente und alles, was ist. Und dies darf nicht nur ‚bewusst‘ sein, sondern es muss erlebt und belebt sein, und der Mensch ist erst dann wirklich ‚menschlich‘, wenn er all dies in Stufen erreicht, durchlebt, mit sich selbst verbindet und in den Konstitutionsgang seiner eigensten Selbstheit einbringt." (Rombach, *Ich* S. 30)

Je mehr solche "Menschlichkeit" ein Mensch hat, desto besser kann er in andere "Ich" und "Wir" eintreten, desto besser sich darin bewegen. Dieser Gang der Vermenschlichung ist ein ewiger Prozess der Konkretion des Zusammenspiels der Geschöpfe. "Für die Strukturanthropologie besteht jedoch kein Unterschied zwischen Allgemeinheit und Besonderheit, und "die Struktur schlechthin" gibt es überhaupt nur in konkreter Strukturierung und in der ständigen Erneuerung der Konkretion durch den genetischen Umlauf aller Momente in ihrer Relationalität." (Rombach, *Ich* S. 38) Dabei ist die Menschlichkeit "eine genetische und dynamische Kategorie, die durch nichts festgelegt ist und die man nicht ohne eine konkrete Fragestellung (in einer endlichen Situation) beantworten kann", so ist die Menschlichkeit "wesentlich eine konkreative Qualität" und "nur ein Prinzip der Meliorisation, kein Prinzip der Perfektion" (Rombach *Strukturanthropologie* S. 425). Durch diese Konkretion versteht der Mensch "die Menschheit nicht nur um sich, sondern sich als sie und sie als sich zu leben, zu sehen und zu genießen [...]. In diesem Fall erst, von dem wir noch epochenweit entfernt sind, könnten wir vom 'menschlichen Menschen' sprechen." (Rombach *Strukturanthropologie* S. 35f)

Rombachs Begriff des "menschlichen Menschen" steht vor allem im Kontrast zu dem des "menschenartigen Menschen". Der Erstere handelt nicht "im Begriffe des Menschen und (seiner Art-Gesetze), sondern im Geiste des Menschen (und seiner geschichtlichen Lebensform)" (Rombach *Strukturanthropologie* S. 421f). Dieser Geist ist konkretes, bestimmtes und endliches Gebilde, und stammt nicht aus einem überzeitlichen einzigen Wesen. Aber der letztere bzw. der "menschenartige Mensch" ist der einzelne Mensch "unter" dem Wesen des Menschen; der Einzelne hat nicht an dem geschichtlichen Gang der Konstitution teilgenommen. Zweitens steht der Begriff des "menschlichen Menschen" auch im Kontrast zu dem Ausdruck der "vernünftigen Menschen". Der Strukturanthropologie zufolge gibt es nicht eine einzige Vernunft, die höher als alle Geschöpfe ist und auf die alle Menschen gebracht werden können und müssen, sondern nur eine Konkretion. Der konkrete Geist oder die Menschlichkeit in der Struktur ist universal und grundlegend wie der Begriff der "Vernunft" in der Systemkonzeption. Der Unterschied beider liegt darin, dass die Allgemeinheit des Begriffs "Vernunft" die universale Geltungswirkung ist, die Allgemeinheit des konkreten Geistes jedoch nicht in seiner Geltung besteht, sondern selbst ein Weg ist. Mit anderen Worten, auf der Stufe des vernünftigen Menschen ist "Vernunft" als kategoriales Wesen *über* dem individuellen Menschen angesetzt. Aber

auf der Stufe des menschlichen Menschen fungiert kein kategoriales, allgemeines Wesen jenseits des konkreten Menschseins, sondern die Menschen selbst sind sich hier im Wesenhaften einig. Als der menschliche Mensch versteht man sich vielleicht nicht, aber man verständigt sich.

Mit der Strukturanthropologie und besonders dem Begriff des "menschlichen Menschen" können wir versuchen, den Begriff "Ren" der konfuzianischen Philosophie genauer und vertiefter verstehen. "Ren" hat einige Übersetzungsmöglichkeiten, z.B. wie Wohlwollen, Gut, höchste Tugend, Mitmenschlichkeit. Im Hinblick auf die Verbindung von Figur und Bedeutung des chinesischen Zeichens ist die "Mitmenschlichkeit" eigentlich die beste Übersetzung. Natürlich gibt es noch eine Möglichkeit, bzw., wie Feng Youlan gesagt hat, ist der Begriff eigentlich unübersetzbar. Von der Bildungsweise des Zeichens her gesehen wird "Ren" (仁) von Mensch (人) und Zwei (二) gebildet; aber hier sind nicht einfach zwei gleichrangig und gleichsinnig existierende Individuen gemeint, denn wenn es so wäre, könnte es direkt als "doppelter Mensch" (𠤎) geschrieben werden. Die "Zwei" im Zeichen "Ren" (仁) meint also nicht die Verdopplung des aktuellen Seins, sondern eine sinnliche Zweistufigkeit, einen verdoppelten menschlichen Sinn. Im Hinblick auf die Zeichenbildung hat "Ren" hier mit dem Begriff der "menschlichen Menschen" eine offenkundige Entsprechung.

Abgesehen von der sprachlichen Entsprechung betrachten wir die sinnreiche Ähnlichkeit der zwei Begriffe.

Im *Lunyu* (Aussprüche des Konfuzius) hat Meister Konfuzius zwei grundlegende Definitionen für "Ren" erstellt: die erste heißt: "sich selbst überwinden und die schicklichen Ritualen wiederherstellen, ist Ren"; die andere besagt: "Was Ren ist, ist Menschen zu lieben"<sup>iii</sup>. Hier betrachten wir die zwei Definitionen nacheinander.

Die Bedeutung der These "sich selbst überwinden und die Rituale wiederherstellen" stand von alters her immer im Fokus des Streites zwischen Konfuzianismen und den Interpreten der Klassiker. Meister Zhu Xi in der Song-Zeit (c.a. 12. bis 13. Jh.) hat die These so erklärt: "Was Ren ist, ist das völlige Eigenwesen aus dem eigenen Herz. ‚Überwindung‘ heißt besiegen. Das ‚Selbst‘ meint die privaten Begierden des Körpers. ‚Wiederherstellen‘ heißt zurückkehren. Was ‚Ritual‘ bedeutet, sind die konkreten Gesetze der vorgegebenen Wahrheit. Wer ‚Ren‘ praktiziert, kann damit das Eigenwesen seines Herzens aufrechterhalten. Das Eigenwesen des Herzens ist nichts anders als die vorgegebene Wahrheit, dennoch kann es von den menschlichen Begierden durchaus zerstört werden. Deshalb,

wer Ren durchführt, muss die privaten Begierden besiegen und in die Rituale zurückkehren; dann entsprechen alle Verhältnisse der vorgegebenen Wahrheit, und das Eigenwesen des eigenen Herzen geht in mir wieder völlig auf.”<sup>3</sup> Hier wird das “Selbst” als private Begierden interpretiert, das “Selbst zu überwinden” heißt nämlich die privaten Begierden zu überwinden; “Ritual” meint die konkreten Gesetze, und die Handlungsregeln der menschlichen Ereignisse.<sup>4</sup> Nur wenn man sich selbst überwindet, kann man in das “Ritual” zurückkehren. Aber die klassischen Interpreten kritisieren Zhu Xis Erklärung. Sie finden, dass Konfuzius niemals gesagt habe, dass das “Selbst” die privaten und körperlichen Begierden meint. Die Erklärung der mit den Texten streng vertrauten klassischen Interpreten verbleibt innerhalb der originalen Texte. Danach ist “Selbst” das Bewusstsein des “Ich”, “selbst zu überwinden” heißt das “Ich” zu bezwingen (wie etwa bei Ma, Rong).<sup>5</sup> Hier ist unsere Aufgabe jedoch nicht den hermeneutischen Streit zwischen der Han-Schule und der Song-Schule eingehend zu untersuchen, sondern zu dem konfuzianischen Text *Lunyu* zurückzukehren, um die ursprünglichen Bedeutungen von Ren und seinen Thesen zu erkennen.

Zunächst betrachten wir eine Erklärung von Konfuzius selbst über die These “sich selbst zu überwinden und in die Rituale zurückzukehren”:

Yen Hui fragte nach dem Wesen des Ren. Der Meister antwortet: ‚Sich selbst überwinden und in die Rituale zurückkehren, das ist Ren. Wer sich einen ganzen Tag lang selbst überwinden und in die Rituale zurückkehren kann, wird von der ganzen Welt für Ren gehalten. Dann kommt Ren aus dem eigenen Selbst, nicht von anderen!‘ Yen Hui sprach: ‚Ich bitte noch nach näheren Erläuterungen fragen zu dürfen.‘ Da sprach der Meister: ‚Nichts, was gegen die Rituale verstößt, sehen. Nichts, was gegen die Rituale verstößt, hören. Nichts, was gegen die Rituale verstößt, reden, und Nichts, was gegen die Rituale verstößt, tun.‘ Yen Hui sprach: ‚Wenn ich sie auch nicht ganz begreife, möchte ich doch gern nach diesen Worten handeln.‘<sup>6</sup>

Zum konkreten Inhalt der These “sich selbst zu überwinden und in die Rituale zurückzukehren” hat Meister Konfuzius Antworten in vier kurzen Sätzen gegeben: Sehen, Hören, Reden und Handeln, sind die elementarsten und konkretesten Details im alltäglichen Leben des Menschen.

Hier meint “Ritual” die ethischen Forderungen im alltäglichen Leben. Ursprünglicher betrachtet bedeutet “Ritual” eine grundlegende

Unterscheidungskraft im Kosmos. So heißt es beispielsweise im Kapitel "Ritual in Qu" in "Vom Ritual": "Was Ritual ist, ist damit als Intimität und Fremdheit zu bestimmen, das Fragliche zu beurteilen, Gleichheit und Unterschiedlichkeit zu differenzieren."<sup>7</sup> Das Kapitel "Von der Musik" definiert "Ritual" und "Musik" als ein paralleles, sich gegenseitig verdeutlichendes Begriffspaar: "Was Musik ist, ist die Vereinigung; was Ritual ist, ist die Unterscheidung", "was Musik ist, ist die harmonische Einheit von Himmel und Erde; was Ritual ist, die Ordnung von Himmel und Erde. Durch Harmonie werden alle vereinigt, durch Ordnung werden alle differenziert."<sup>8</sup> "Ritual" unterscheidet alle Geschöpfe, und legt alles in eine Ordnungsstruktur ein. Nach unten hin realisiert diese Kraft des Rituals sich im konkreten und individuellen Leben. In diesem Sinn kann man sagen, dass "Ritual" einen Gang der sinnlichen Genese beschreibt. Andererseits, nach oben hin gesehen hat eine solche Kraft einen transzendentalen Ursprung, worin die fundamentalste Öffnungskraft und die ursprünglichste sinnliche Genese miteinander identisch sind, wie das Kapitel "Der Gang des Rituals" (Li-Yün) in "Vom Ritual" besagt:

Also haben die Rituale ihren Grund in der Grossen Einheit. Diese spaltet sich und wird zu Himmel und Erde. Indem sie sich im Kreise dreht, gehen daraus Yin und Yang hervor, durch tätigen Wechsel entstehen die vier Jahrzeiten und durch Scheidung Geister und Dämonen. Ihre Durchführung heißt Schicksal, ihre Gerechtigkeit kommt aus dem Himmel.<sup>9</sup>

Das "Ritual" geht aus der "Großen Einheit" hervor. Einerseits ist es eine größere und breitere Struktur als das individuelle "Ich", andererseits vertritt es eine sinnliche genetische Kraft, und in diesem genetischen Prozess werden Geschöpfe unterschieden. Nach der Strukturkonzeption wäre dennoch "Ritual" selbst eine Struktur und weder ein statischer noch ein verschlossener abstrakter Begriff, auch kein Gebilde, das von vielen Individuen einfach erbracht würde, noch eine kausale logische Voraussetzung für ein individuelles Sein. Als eine Megastruktur schließt "Ritual" einerseits das individuelle Ich ein, andererseits kann das Ritual bzw. diese Megastruktur nur konkret im Individuum sich realisieren. Deshalb kann "Ritual" nur konkret in den Details sich realisieren, wie etwa in den "Riten für einen neuen Erwachsenen, der Hochzeitsriten, der Trauerfeier, der Opferriten, der Versammlungsriten, der Begegnungsriten"<sup>10</sup>, werden diese doch alle von den Individuen getragen. Auch wegen dieser

Festlegung auf das konkrete Leben führt die konfuzianische Philosophie in diesem Sinn letztendlich nicht zur Sphäre des “Selbstlosen” des Taoismus.

Nach dem Abschnitt “YenYuan fragt über Ren”, den wir oben schon aus dem *Lunyu* zitiert haben, folgt ein weiterer Abschnitt, in dem Konfuzius den Begriff Ren eingehender erklärt hat:

Zhong Gong fragte nach dem Wesen des Ren, und der Meister sprach: „Wenn du unter Menschen kommst, sei zu ihnen so, als ob du einen hochgeehrten Gast empfindest, dann wird das Volk sich so wie bei einem feierlichen Opfer benehmen. Was du nicht wünschst, das man dir tut, das füge auch keinem anderen zu. Dann wirst du in deinem Heimatlande und in deiner Familie niemandes Unwillen erregen.“ Zhong Gong sprach: „Wenn ich sie auch nicht ganz begreife, möchte ich doch gern nach diesen Worten handeln.“<sup>11</sup>

In diesem Gespräch hat Konfuzius die weiteren Details des Lebens innerhalb der Kategorie des Ren bestimmt. Die kleinen konkreten ethischen Forderungen wie die Kommunikationsriten, die Vorsichtigkeit, Toleranz, Bescheidenheit usw. gelten auch für die konkreten Forderungen des “sich selbst Überwindens”. Dadurch vermag man erst wirklich in das konkrete Leben, in den Ursprung, der durch das Ritual erreichbar wird, zurückzukehren. Daraus wird klar, dass das “Selbst”, das man überwinden muss, hier eine Entfremdungskraft bedeutet, die den Menschen von dem ursprünglichen Leben entfernt. “Selbst” meint nicht nur die privaten Begierden, sondern auch die übermäßige Hervorhebung für der eigenen Person und nicht zuletzt Überheblichkeit. Eine solche Persönlichkeit wird, indem sie sich so realisiert und überhebt, zu einem “unabhängigen” und völlig verschlossenen privaten “Ich”, das in seiner Selbstisolierung gegen die Struktur selber läuft. Rombach sagt hierzu: “[Der simple Personalismus] verallgemeinert das Menschsein und setzt die Individualität zu einem Sonderfall, überhaupt zu einem Fall herab. [...] Getreu dem Substanzialismus, der seine Grundlage ist, macht er die Persönlichkeit zu einer allgemeinen Wesenheit, die durch die konkrete Realisierung nur noch ‚individuiert‘ wird.” (Rombach, *Ich*, S. 38) Was mit der personalistischen Selbstauffassung geschieht, ist nichts anderes als eine Objektivierungstendenz, woraus wiederum die absolute Trennung von Subjekt und Objekt entsteht, die sich zunehmend verstärkt. Meister Konfuzius hat auf eine mildere Weise den Objektivierungsakt, der sich sowohl als Folge der Trennung wie als bloß objektive Erkenntnis erweist, kritisiert: “Besser als

etwas kennen ist: es lieben. Besser als es lieben ist: Freude an ihm zu haben."<sup>12</sup>

Wie wir bereits erwähnt haben, ist einerseits das wirkliche "Ich" das offene und pluralische "Ich", z.B. das Berufs-Ich, Glaubens-Ich, Familie-Ich usw. Und tatsächlich wird eine Variante des chinesischen Zeichens "Ren" in der Antike so gebildet: oben steht "Tausend", unten "Herz" (上千下心),<sup>13</sup> "die tausend Herzen" heißt die Mannigfaltigkeit des Ich und der Ichbewusstseins. Andererseits wird durch die Leiblichkeit das individuelle "Ich" selbst in die konkrete Lebensstruktur hineingebracht, wodurch diese Struktur in einer gewissen Form eine Selbstkonstitution des Ich als dem zeitweiligen Zentrum darstellt. Um diese Entsprechung zu realisieren, muss man vor allem das "unabhängige" und verschlossene "Ich" überwinden: Das feststehende personale Ich zu überwinden und in die ursprüngliche konkrete Struktur zurückzukehren, darin wird der Mensch zum "menschlichen Menschen", was zugleich bedeutet, dass er in die Sphäre des Ren gelangt ist. Dies meint die These "sich selbst zu überwinden und ins Ritual zurückzukehren". Aber nur wenn einem die offene Sphäre des "menschlichen Menschen" oder des "Ren" aufgeht, kann die originäre Struktur des Rituals (sowie der Musik) aufgehen. So sagt Konfuzius: "Was sagt einem Menschen ohne Ren das Ritual? Was sagt einem Menschen ohne Ren die Musik?"<sup>14</sup> Hier beschreibt Ritual den ursprünglichen Zustand der menschlichen Existenz: Es gibt kein einziges feststehendes Ich oder Subjekt, sondern vielfältige Iche, die jeweils seiner Situation konstitutiv verhaftet sind. Aus diesen Konstellationen würde sich also unschwer ergeben, dass die Strukturkonzeption von Rombach gewissermaßen als direkte, phänomenologisch erhellte "Übersetzung" des Denkens von Konfuzius gelten kann. Zumindest stellt sie die philosophischen Einsichten bereit, die für die konfuzianische Philosophie theoretisch von Bedeutung sein können. Demgegenüber bleiben die Begriffe "vorgegebene Wahrheit" und "menschliche Begierden", wie sie bei Zhu, Xi Anwendung finden, einer oberflächlichen Interpretation verhaftet, was zur Folge hat, dass der Grundgedanke des "Ren" von Konfuzius in Richtung der Systemkonzeption abgeleitet.

Die andere Erklärung für "Ren" lautet nach Konfuzius "die Menschen zu lieben"; dabei wird der Begriff Ren nicht nur dem individuellen Verhalten, sondern konkret der sozialen Beziehung und der sozialen Gestalt unterlegt. Einerseits meint die These "die Menschen zu lieben", die Ren charakterisiert, eine positive Einstellung und Handlungsweise; andererseits bleibt sie nicht nur eine oberflächliche Gemütsbewegung, etwa

im Sinne des “Mögens”, sondern gilt als ein tieferes Bewusstseinsgebilde, von dem aus die verschiedenen Gemütsbewegungen und die moralischen Strebungen nach dem Guten erst entstehen können, wie etwa “Nur Menschen mit Ren sind imstande, zu lieben und zu hassen”, oder “Würden alle ihren Willen auf Ren richten, gäbe es nichts Böses mehr.”<sup>15</sup> “Die Menschen zu lieben” meint eine intersubjektive Einstellung, die der Menschlichkeit entspricht. Konfuzius beschreibt dies sehr genau an folgenden Beispielen:

1. “Ren strebt danach, anderen eine Stütze zu sein, wie er selbst gestützt zu werden wünscht, und anderen fortzuhelfen, wie er selbst es wünscht.”
2. “Als Fan Tsch’i nach dem Wesen des Ren fragte, sprach der Meister: ‚Im Hause ehrerbietig, im Beruf achtsam und anderen treu sein, davon darf man selbst unter rohen Barbaren nicht lassen.‘“
3. “Tsi Chang fragte Meister Konfuzius über Ren. Der Meister sprach: ‚Wenn die Fünf in der Welt durchgeführt werden könne, ist es Ren.‘ ‚Darf ich darüber genauer fragen?‘ Der Meister sagte: ‚Höflichkeit, Großzügigkeit, Aufrichtigkeit, Hingabe, Liebenswürdigkeit: mit Höflichkeit vermeidet man Beleidigungen, mit Großzügigkeit wird man die Menge gewinnen, mit Aufrichtigkeit findet man Vertrauen, durch Hingabe wird man Erfolg haben, und mit Liebenswürdigkeit wird man andere leiten können.‘“<sup>16</sup>

Im Bereich der sozialen Beziehungen stellt sich Ren als konkrete moralische Forderungen und Handlungsregeln heraus, wie etwa Höflichkeit, Großzügigkeit, Aufrichtigkeit, Hingabe, Liebenswürdigkeit. Dies ist der konkrete Inhalt für die These “die Menschen zu lieben”. Wie früher bereits erwähnt hat in der mannigfaltig gestuften Welt das individuelle “Ich” mit den anderen “Ichen” an den verschiedenen “Wirheiten” teil, das heißt, dass unter “Wir” weder die Stimme der Teile einer “Idee” noch deren nachträgliche Zusammenfassung gemeint ist, sondern dass das “Wir” eine fundamentale Sinnkonstitution von “Ich” ist:

Irgendein ‚Wir‘ braucht jeder Mensch. Hat er das große Wir verloren, so vermag ihn vielleicht ein ganz kleines ‚wir‘, wie es sich zwischen zwei Menschen oder in einem ganz kleinen Freundes- und Familienkreis ergibt, zu retten. Ohne solche Rettung ist niemand.  
(Rombach, *Ich* S. 29)

Struktural gesehen hält auf der Stufe der sozialen Gestaltung das Individuum konstitutiv und aktiv die mannigfaltigen “Wir”-Einheiten

aufrecht und erweitert sie zugleich, was für das einzelne "Ich" den einzigen Weg bedeutet, seinen eigenwesentlichen Sinn zu erlangen. Dies ist auch der theoretische Ausgangspunkt für die konfuzianische These "die Menschen zu lieben". Hier können wir zwischen Rombachs Denken und der konfuzianischen These "die Menschen zu lieben" eine große Nähe feststellen, geht es doch bei beiden um ein stetig sich struktural entfaltendes Geschehen, welches sich über das Familien-Wir, das von besonderer Bedeutung ist, das Nationen-, Volks- und Menschlichkeitsbewusstsein, und schließlich gar über jedes Geschöpflichkeitsbewusstsein konstitutiv hervorbringt. Der menschliche Mensch existiert stets im "Wir" bzw. in einer lebendigen Struktur, die von vielfältigen Situationen und Beziehungen erfüllt wird. Am Anfang des *Lunyu* hat Konfuzius zunächst klar gemacht: "Darum bemüht sich der Edle um die Grundlagen. Erst wenn die Grundlagen feststehen, können Grundsätze entstehen. Ehrfürchtige Liebe zu den Eltern, brüderliche Liebe zu den Brüdern, das sind die Grundlagen der Sittlichkeit."<sup>17</sup> Für das einzelne "Ich" gilt die Familie als das fundamentalste und elementarste "Wir", und die Kinderpflicht und die brüderliche Liebe halten das Familie-Wir aufrecht. Deshalb dienen die beiden Lieben als Grundlage für Ren sowie für die These "die Menschen zu lieben". Daraus entfaltet sich "Ren", oder, um es mit Menzius zu sagen: "Er liebt seine Eltern innig und ist mitmenschlich zu den Menschen; er ist mitmenschlich zu den Menschen und freundlich zu den Tieren".<sup>18</sup> Hier findet eine stufenartige, oder besser, dimensionale Erweiterung des menschlichen Menschen statt. Wir konnten schon zeigen, dass nur dann, wenn über den Menschen hinaus ein jedes Lebewesen als dieses Entfaltungsgeschehen der Struktur selbst sich bekundet, der Sinn des "menschlichen Menschen" erst wirklich aufzugehen vermag. Rombach hat dies mit Rückgriff auf Hölderlin so formuliert: "Die Zukunft ist erst dann menschlich, wenn es uns in der Tat gelingt ,einig zu sein mit allem was lebt"<sup>19</sup>.

Wie diese Erklärung der These "Selbst überwinden und in Ritual zurückführen" gezeigt hat, bedeutet das, "ins Ritual Zurückzukehren", welches die ursprüngliche Differenzierungskraft bezüglich der Geschöpfe hervorhebt, das Aufgehen des Geschöpflichkeitsbewusstseins. Daher führt der Weg vom Topos "die Menschen zu lieben" bis zum Topos "alle Lebenswesen zu lieben" in jene Struktur, die vom Ritual bestimmt wird; in Rombachs Sprache ist dieser Weg das Aufgehen des "menschlichen Menschen".

Was “Ren” selbst uns zeigt, sind die konkreten Lebensdetails. So müssen alle, die Ren anstreben möchten, weg vom sinnentleerten abstrakten Denken oder einer metaphysischen Form hin zu einer Lebenspraxis der konkreten Erfahrungen sich begeben. “Ren” selbst meint ein lebendiges Geschehen, das nur durch ein aus dem Herzen stammendes persönliches Verhalten erreichbar ist. Meister Konfuzius sagt: “Ist Ren etwa so fern von mir? Ich wünsche Ren, und siehe, Ren kommt herbei.” Ren ist also kein abstraktes Dogma, sondern ein unmittelbares Handlungsprinzip: Wenn man wünscht, kann man es sofort praktizieren. Solch ein unmittelbares und konkretes Handlungsprinzip vermittelt uns den ursprünglichsten Lebenszustand. Rombach sagt ähnlich: “Wer die [menschliche] Gattungswesenheit als lebendiges Ichzentrum und aktives, unmittelbares Handlungsprinzip in sich trägt, ist ‚menschlicher‘ Mensch.”<sup>20</sup> “Ren” sowie der “menschliche Mensch” kommen in diesem ursprünglichsten Lebensgeschehen zu Wort; und eine solche Ursprünglichkeit steht sowohl jenseits der kategorialen Trennung von Subjekt und Objekt, Mensch und Welt als auch jenseits des Gegensatzes westlicher und östlicher Kulturen. In diesem sinngenetischen Ursprung tritt eine Wahrheit hervor, die für beide Gedankenstraditionen einen so bislang nicht gekannten gemeinsamen Grund aufweist, der von einer überraschenden Einstimmigkeit und gegenseitiger Entsprechung ist.

## References

- Rombach, Heinrich. *Substanz System Struktur*. Freiburg/München: Karl-Alber) Bd.1, 1981. Print
- . *Die Welt als lebendige Struktur*. Freiburg: Rombach, 2003. Print.
- . ‚Ich‘, *Paradoxien des Ich*. V. Fröhlich und R. Göppel(hrsg). Würzburg: K&N, 1998. Print.
- . *Strukturanthropologie*. Freiburg/München: Karl-Alber, 1987. Print.

## Notes

- <sup>1</sup> Im chinesischen klassischen Wörterbuch „Shuowen jiezi“ (《说文解字》) bedeutet das Zeichen „Ren“ „Mensch und Zwei zu folgen“ (从人从二) .
- <sup>2</sup> Ich füge den originalen chinesischen Text in der Fußnote an. Die erste Definition ist“克己 礼, 仁” ; Die zweite ist“仁者, 人”.Vgl. *Lunyu*, Kap. 12 „Yanyuan“.
- <sup>3</sup> Vgl. Zhu, Xi: *Lunyu jizhu*. (朱熹:《··集注》). Der chinesische Text : “仁者, 本心之全德。克, 也。己, · 身之私欲也。 , 反也。礼

，天理之·文也。仁者，所以全其心之德也。盖心之全德，莫非天理，而亦不能不坏于人欲。故仁者必有以私欲而于礼，·事皆天理，而本心之德全于我矣。”

<sup>4</sup> Ebd. Der chinesische Text: “礼者，天理之·文，人事之··也。”

<sup>5</sup> Eine solche Diskussion ist in der Tat der Streit zwischen den hermeneutischen Interpretationsweisen. Diese zwei Weisen sind zwei verschiedene Interpretationstraditionen des Konfuzianismus, bzw. der Han-Schule und der Song-Schule. Die erste heißt auch „die schlichte Schule“(朴学); sie interpretieren sehr streng nach den originalen Klassikern und legen sehr viel Wert auf die Sprache. Damit versuchen sie die ursprünglichen Gedanken der klassischen Meistern wieder zu erstellen, ohne Eingriff in die Meinungen der Erklärenden. Diese Tradition blüht besonders in der Han-Zeit und Qing-Zeit auf. Dagegen versucht die andere von den Klassikern auszugehen, um die eigenen Gedanken zu bestätigen. Die Kommentare für die Klassiker sind nur die Mittel, wodurch die eigenen Gedanken weiter entwickelt werden können. Die Neo-Konfuzianismen der Song-Zeit sind Vertreter dieser Schule.

<sup>6</sup> *Lunyü*, Kap. 12. Der chinesische Text:

·渊·“仁”。子曰：“克己礼，仁。一日克己礼，天下仁焉。仁由己，而由仁乎哉？”·渊曰：“··其目？”子曰：“非礼勿·，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿·。”·渊曰：“回·不敏，·事斯·矣！”(《··》·渊第十二)。

<sup>7</sup> *Liji (Vom Ritual)*, Kap. „Quli“. Der chinesische Text:

《礼·》“曲礼”，“夫礼者，所以定疏，决嫌疑，同·。”

<sup>8</sup> *Liji (Vom Ritual)*, Kap. „Yueji“. Der chinesische Text:

《礼·》“··”，“·者同，礼者·”，“·者，天地之和也，礼者，天地之序也，和故百物皆化，序故群物皆·”。

<sup>9</sup> Vgl. *Liji (Vom Ritual)*, Kap. „Liyun“. Der chinesische

Text: 《礼·》“礼·”，“是故夫礼，必本于大一，分而天地，·而··，而四·，列而鬼神，其降曰命，其官于天也。”

<sup>10</sup> Die sind sechs grundlegende Riten. Vgl. *Liji (Vom Ritual)*, Kap. „Wangzhi“. Der chinesische Text: 六礼：“冠、昏、·、祭、·、相·”(《礼·》“王制”)。

<sup>11</sup> *Lunyü*, Kap. 12. Der chinesische Text:

《··》“·渊第十二”：仲弓·“仁”。子曰：“出·如·大·；使民如承大祭；己所不欲，勿施於人；在邦无怨，在家无怨。”仲弓曰：“雍·不敏，·事斯·矣！”

<sup>12</sup> *Lunyü*, Kap. 6. Der chinesische

Text: 《··》雍也第六：“知之者不如好之者，好之者不如·之者”。

<sup>13</sup> *Shuowen jiezi* ist ein klassisches chinesisches Wörterbuch. Der chinesische Text:

《·文解字》“古文仁从千从心”。

<sup>14</sup> *Lunyü*, Kap.3. Der chinesische Text:

《··》八第三，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如·何？”

<sup>15</sup> *Lunyü*, Kap.4. Der chinesische

Text:

《··》里仁第四，“唯仁者，能好人，能·人”，“苟志於仁矣，无·也”。

- <sup>16</sup> *Lunyu*, Kap.6. Der chinesische Text:  
《· · 》雍也第六:“夫仁者, 己欲立而立人, 己欲 而 人。”  
*Lunyu*, Kap.12. Der chinesische Text:  
《· · 》· 渊第十二:樊· · 仁。子曰:“居· 恭, · 事敬, 与人忠; · 之夷狄, 不可弃也。”  
*Lunyu*, Kap.17. Der chinesische Text: 《· · 》· · 第十七: 子 · “仁”於孔子。孔子曰:“能行五者於天下, 仁矣。”“· · 之?”曰:“恭、· 、信、敏、惠: 恭· 不侮, · · 得· , 信· 人任焉, 敏· 有功, 惠· 足以使人。”
- <sup>17</sup> *Lunyu*, Kap.1. Der chinesische Text:  
《· · 》学而第一:“君子 本, 本立而道生。孝弟也者, 其 仁之本与!”
- <sup>18</sup> Vgl. *Menzjus*. Der chinesische Text: 《孟子》:“ 而仁民, 仁民而 物”。
- <sup>19</sup> Rombach 1985. „Völkerbegegnung im Zeichen der Philosophie“, in: *Partnerschaftsfeier Unoke-Meißkirch. Symposium „Heimat der Philosophie“: Reden und Vorträge am 3. und 4. Mai 1985 in Meißkirch*, hrsg. von der Stadt Meißkirch, Meißkirch o. J., S. 48.
- <sup>20</sup> Im chinesischen klassischen Wörterbuch „Shuowen jiezi“ (《· 文解字》) bedeutet das Zeichen „Ren“ „Mensch und Zwei zu folgen“ (从人从二) .