

„Mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr“: Zum Zweifel im Konfuzianismus

Hans-Georg Möller (Bonn)

1 Einleitung

Das Zweifeln ist bekanntermaßen im westlichen Kulturkreis (insbesondere in der Neuzeit) eng mit dem Denken verknüpft, und es steht dem Philosophen hier gut zu Gesicht, zunächst einmal mit einem radikalen Zweifel oder einem großen Verdacht in die Welt zu schauen. Deshalb fällt es kaum jemandem schwer, sich den einen oder anderen älteren oder jüngeren Denker Europas mit zweifelndem Antlitz bildlich dargestellt vorzustellen. Dieses, wie ich denke, immer noch verbreitete Stimmungsbild des Philosophen als nachdenklichem Grübler, eben als *penseur*, sollte jedoch nicht ohne weiteres auf den chinesischen Kulturkreis übertragen werden - auch und gerade dann nicht, wenn, wie in einer berühmten Textstelle aus den „Gesprächen“ (*Lunyu* 論語), Konfuzius die folgenden Worte (in der deutschen Übersetzung Richard Wilhelms) in den Mund gelegt werden:

Ich war fünfzehn, und mein Wille stand aufs Lernen, mit dreißig stand ich fest, mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr, mit fünfzig war mir das Gesetz des Himmels kund, mit sechzig war mein Ohr aufgetan, mit siebzig konnte ich meines Herzens Wünschen folgen, ohne das Maß zu übertreten.¹

Wilhelms Fassung folgt der in China bis heute maßgeblichen Interpretationslinie, die den kurzen Text als autobiographisches Selbstzeugnis über den Werdegang des Konfuzius begreift.² Ich möchte sie wegen ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung im Zusammenhang mit der konfuzianischen Lehre von der Kultivierung der Person zum Ausgangspunkt der anschließenden Überlegungen machen.³

1 *Lunyu* 2.4; Wilhelm, Richard (Übers.): *Kungfutse. Gespräche*. Jena: Diederichs, 1910. S. 8-9.

2 Diese Interpretationslinie faßt der folgende Satz von Cheng Yi 程頤 zusammen, den Zhu Xi 朱熹 im *Sishu zhangju jizhu* 四書章句集注 (Peking: Zhonghua, 1983. S. 54) anführt: „Konfuzius sagt hier selbst aus, daß die Stufenfolge seines Fortschritts in der Tugend ebenso gewesen ist.“

3 Eine völlig andere Lesart ergibt sich, wenn man von der Zahlensymbolik ausgehend den Text nicht „autobiographisch“, sondern im Vergleich mit den legendären Biographien der Urkaiser Yao 堯 und Shun 舜, wie sie im *Shiji* 史記 enthalten sind, als Beschreibung des idealen Werdegangs eines Regenten begreift. Gegen eine allein auf Konfuzius' Lebensweg bezogene Lesart spricht, daß die beschriebenen Lebensmomente kaum mit anderen traditionell überlieferten Daten aus dem Leben des Konfuzius in Übereinstimmung zu bringen sind. Liest man das „ich“ am Beginn des Textes nicht ausschließlich als direkten Selbstbezug des Konfuzius, sondern bezieht es auch allgemein auf die Person eines Lesers bzw. Schülers, der sich mit diesem „ich“ identifizieren soll, kann der Bogen zu Yao, Shun und altchinesischen Zeit- und Zahlenkonzeptionen geschlagen werden. Nach Marcel Granet stellt die Spanne von hundert Jahren als potenzierte Einheit eine geschlossene Zeiteinheit dar, die wiederum symmetrisch in Abschnitte von 30+20+20+30 Jahren eingeteilt wird. Diesem Schema entsprechend wird die Regentschaft von Yao und Shun gegliedert. Granet schreibt: „Shun wurde, kaum daß er sein 30. Jahr vollendet hatte, der

Die Konfuzius zugeschriebene Aussage über den Verlust seiner Zweifel mit dem vierzigsten Lebensjahr hat bei Kommentatoren, Übersetzern und Interpreten wenig Anlaß zu Zweifeln gegeben. Das entscheidende Schriftzeichen *huo* 惑 wird an dieser Stelle recht einmütig - von den frühen chinesischen Kommentaren bis zu den jüngsten westlichen Übersetzungen - als „Zweifel“ bzw. „doubt“ oder *yihuo* 疑惑 aufgefaßt.⁴

Minister des Yao. Mit 50 Jahren übte er die Regierungsgewalt aus, die ihm sein Meister nach einer neuerlichen Zeremonie anvertraut hatte. Nachdem er den Thron bestiegen hatte, war es nun an ihm, die Leitung des Reichs an einen Minister, der sein Nachfolger werden sollte, abzutreten. Nach einer (in den Gepflogenheiten des Hauswesens erhaltenen) Regel gibt ein Gebieter seine Herrschaftsgewalt mit 70 Jahren ab. Damit die Geschichte in allen Punkten stimmte, wäre noch zu berichten gewesen, daß Shun, wie dies vor ihm Yao getan hatte, seine Regierungsgewalt mit 70 Jahren abtrat, um dann noch über 30 in der Zurückgezogenheit vollendete Jahre zu verfügen (wie ja auch zu Beginn des Lebens die Zeit, die man von jedem Amt ledig verbringt, 30 Jahre beträgt), denn Shun lebte genau 100 Jahre, wie es sich für einen vollkommenen Herrscher gehört, dessen Einfluß sich auf einhundert Generationen seiner Nachkommen erstrecken sollte.“ (*Das chinesische Denken*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1985. S. 72-73. Hervorhebungen im Original.) Vergleicht man dies mit der Textstelle aus dem *Lunyu*, so fällt nicht nur die Überschneidung der Jahreszahlen, sondern, wenn man das (natürlich jüngere, aber offenbar hier auf tradierte Stoffe zurückgreifende) *Shiji* (Peking: Zhonghua, 1959. Bd. 1, S. 21-44) einsieht, sogar die Paralleltät in der Beschreibung und der Wortwahl auf: Im *Shiji* wird Shun mit 30 ins Amt berufen (S. 44), daraufhin wird er Prüfungen unterzogen, wobei er sich in der Wildnis „nicht verirrt“ (*bu mi* 不迷, was an *bu huo* 不惑 aus dem *Lunyu* erinnert, man denke an das aus *mi* 迷 und *huo* 惑 zusammengesetzte *mi-huo* 迷惑) bzw. nicht vom rechten Weg abzubringen ist, mit 50 übernimmt er die „Obacht über das himmlische Mandat“ (*guan tianming* 觀天命, was stark an *zhi tianming* 知天命 aus dem *Lunyu* erinnert, vgl. *Shiji*, ebd., S. 24 im Zusammenhang mit S. 30 u. 44). Als Shun 58 ist, stirbt Yao 100-jährig, so daß Shun nach drei Jahren Trauerzeit Yao endgültig ablöst, um dann auch mit 100 Jahren zu sterben (ebd., S. 44). Demnach wird der ideale Herrscher, nachdem er sich in der Jugend in der Tugend geübt hat, mit 30 in ein Amt berufen, muß dann etwa mit 40 zeigen, daß er nicht vom rechten Weg abweicht, kann dann mit 50 Herrschaft ausüben, sie mit 60 ganz an sich nehmen, um dann mit 70 den Platz für seinen Nachfolger zu räumen. So ließe sich dann *Lunyu* 2.4 dieser Matrix entsprechend auch folgendermaßen übersetzen: Der Meister sprach: Ich (soll, als guter „Konfuzianer“ genau wie Shun,) mit 15 das Streben aufs Lernen richten, mit 30 eine Position bekleiden, mit 40 nicht mehr in die Irre gehen, mit 50 das himmlische Mandat anerkennen, mit 60 dem Ruf (zur Herrschaftsnachfolge) folgen und mit 70 dem Wunsch des Herzens folgend (also aus freien Stücken) das Maß (der Amtszeit) nicht überschreiten (und zurücktreten).“ Vgl. insbesondere zum letzten Satz auch die Aussagen über die Lebensaltersstufen im 1. Kapitel des Ritenklassikers (*Liji* 禮記 1.8). Dort heißt es, in der Übersetzung von James Legge (*Li Ki*. Oxford: Oxford University Press, 1885. Bd. 1, S. 66), über den Mann von siebzig Jahren: „He delegates his duties to others.“

- 4 So wird bereits im von He Yan (何晏, 190-249 n. Chr.) edierten *textus receptus* das Zeichen *huo* mit Rückbezug auf Kong Anguo (孔安國, gest. ca. 100 v. Chr.) als *huoyi* 惑疑 gedeutet und dann bei Huang Kan (黃侃, 488-545) synonym als *yihuo* 疑惑 interpretiert (vgl. *Lunyu jijie yishu* 論語集解義疏, in: *Zhongguo xueshu mingzhu* 中國學術名著, Bd. 664. Taibei: Shijie, 1963. S. 11). Zhu Xi weist in seinem Kommentar *Sishu zhangju jizhu* (Peking: Zhonghua, 1983. S. 54) auf die bündige Formulierung der Cheng-Brüder hin: „[Wenn von] *bu huo* 不惑 [die Rede ist], dann gibt es nichts, worüber gezweifelt würde“ (*bu huo ze wu suo yi* 不惑則無所疑). In einer neueren deutschen Übersetzung schreibt Ralf Moritz genau wie Wilhelm: „Mit vierzig hatte ich keine Zweifel mehr.“ (*Konfuzius. Gespräche*. Leipzig: Reclam, 1982. S. 46). James Legge übersetzt: „At forty, I had no doubts.“ (*The Chinese Classics*. Bd. 1, *Confucian Analects*. Oxford: Clarendon Press: 1893. S. 146). D.C. Lau faßt den Satz ähnlich: „At forty I came to be free from doubts“ (*Confucius. The Analects*. (*Lunyu*), Hongkong: Chinese University Press, 1983. S. 11). F.S. Couvreur schreibt in Latein: „quadragesimo, jam nihil dubitabam“ bzw. in Französisch etwas freier: „À quarante ans, j'avais l'intelligence parfaitement éclairée“ (*Les Quatre Livres*, Ho Kien Fou: Mission Catholique, 1910. S. 77). Ein Gegenbeispiel ist der moderne chinesische Übersetzer Yang Bojun 楊伯峻, der in seinem Werk *Lunyu yizhu* 論語譯注 (Peking: Zhonghua, 1980. S. 12) *huo* 惑 ausdrücklich als *mihuo* 迷惑 (verwirrt sein) auffaßt. (Vgl. die Wörterliste im Anhang dieses Buches, die *huo* im *Lunyu* zweimal die Bedeutung „*yihuo*“ 疑惑 zuschreibt, aber achtmal „*mihuo*“, ebd., S. 282). Diese semantische Aspektverschiebung von „Zweifel“ zu „verwirrt sein“ wird, wie ich hoffe, durch meine Ausführungen nachvollziehbar.

Im Folgenden will ich, die zumindest seit der Song-Zeit maßgebliche autobiographische Lesart der Passage voraussetzend, zu klären versuchen, welche Art von Zweifeln Konfuzius in den Augen der sich auf ihn berufenden Tradition nun eigentlich hinter sich ließ, bzw. was die Spezifik jenes Zweifels ausmacht. So gesehen sind die folgenden Ausführungen als Fußnote zu jenem *locus classicus* des konfuzianischen Zweifels gedacht.

Indem die hier thematisierte Sentenz aus den „Gesprächen“ des Konfuzius durchaus zu den bekanntesten des altchinesischen Schrifttums gehört und im Chinesischen zu einem „geflügelten Wort“ geworden ist - man spricht vom vierzigsten Lebensjahr auch als dem „Jahr der Zweifellosigkeit“ (*bu huo nian* 不惑年) - ist der Zweifel, oder besser die „Zweifellosigkeit“, ein fester Bestandteil im Repertoire konfuzianischer „Topoi“. Aber dennoch ist, soweit ich sehe, dem Zweifel oder der Zweifellosigkeit in der Sekundärliteratur bisher keine besondere Beachtung zuteil geworden.⁵ Es mag sein, daß der Zweifel einfach als etwas zu Selbstverständliches empfunden wurde, um zum Gegenstand einer eindringlicheren Reflexion gemacht zu werden. Dementsprechend mögen die folgenden Ausführungen als Anstoß zu einer Überführung des konfuzianischen Zweifels vom Status des Selbstverständlichen in den des wissenschaftlich Begriffenen verstanden werden. Zu diesem Zweck sollen ausgehend von der Frage nach der spezifischen Deutung des Wortes *huo* („Zweifel“) in jener *Lunyu*-Stelle einige andere relevante Belege aus dem *Lunyu* selbst⁶ sowie aus anderen Texten des konfuzianischen Umfelds untersucht werden.

Der Ausdruck *huo* ist zwar nicht der einzige der chinesischen Sprache, der mit „Zweifel“ übersetzt werden kann, weil er aber an einem so prominenten Ort verwendet wird, genießt er gewissermaßen eine konnotative Sonderstellung innerhalb des ihn umgebenden Wortfeldes.⁷ Deshalb will ich, im Ausblick auf eine Phänomenologie des konfuziani-

5 Den m.E. interessantesten Beitrag zur Thematik des Zweifels im Konfuzianismus liefert Thomas A. Metzger mit seiner These vom chinesischen und dabei insbesondere konfuzianischen „epistemological optimism“, der hinsichtlich (moralischer) Erkenntnis Skepsis und somit auch den Zweifel ausgrenzt. Metzger geht dabei auf die hier zu Debatte stehende Textstelle aber nur am Rande ein. Vgl. dessen Aufsatz: „Some Ancient Roots of Modern Chinese Thought: This-Worldliness, Epistemological Optimism, Doctrinality and the Emergence of Reflexivity in the Eastern Chou“, in *Early China*, 11-12 (1985-1987), S. 61-117, siehe insbesondere S. 75. Ebenfalls sehr knapp bezug auf den Zweifel im Konfuzianismus nimmt Herbert Fingarette, der *huo* im Zusammenhang mit *Lunyu* 12.10 und 12.21 (vgl. unten meine Ausführungen dazu) als „deluded or led astray by an un-li inclination or tendency“ definiert und dazu bemerkt: „In both passages, the meaning is not of a mind in doubt as to which course to choose but of a person being inconsistent in his desires or acts“ (*Confucius - The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row, 1972. S. 22). Vgl. dazu auch Graham, Angus C.: *Disputers of the Tao*. La Salle: Open Court, 1989. S. 27-28; Schwartz, Benjamin: *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1985. S. 79-80, und Hall, David und Ames, Roger T.: *Thinking through Confucius*. Albany: State University of New York Press, 1987. S. 55-56. Während Graham und Hall und Ames den Ansatz von Fingarette folgen und den konfuzianischen Zweifel nicht eigentlich als intellektuelle Anstrengung zur Erkundung des Besseren auffassen, sondern als bloße Trübung der Einsicht in den „rechten Weg“ (Hall und Ames verstehen dementsprechend den konfuzianischen Zweifel im Rahmen eines „ästhetischen“ und nicht „rationalen“ Denkmodus), erkennt Schwartz im Ringen um den rechten Weg seitens des Konfuzianers auch „inner struggles and constant confrontation with moral choice“ (ebd., S. 80). Ich persönlich tendiere im Rahmen meiner Ausführungen mehr zu den von Metzger und Fingarette vorgegebenen Interpretationslinien.

6 Das Zeichen *huo* taucht im *Lunyu* insgesamt zehn mal auf: 2.4; 7.29; 9.29; 11.20; 12.10 (zweimal); 12.21 (zweimal); 14.28; 14.36. Vgl. Yang Bojun, *Lunyu yizhu* (siehe Anm. 4), S. 282.

7 Neben *huo* hat auch das Zeichen *yi* 疑 die Bedeutung „Zweifel“. Beide werden auch binominal (vgl. Anm. 2) und häufig synonym verwendet. *Yi* kommt im *Lunyu* allerdings nur dreimal vor (2.18; 12.2; 16.10). Zu anderen Bedeutungen von *huo* („verwirrt sein“, „in Unordnung sein“), vgl. *Zhongwen da*

schen Zweifels, anhand des Wortes *huo* die Funktion oder den Rang des Zweifels im Konfuzianismus, die Gegenstände, worauf er zielt, die Art seiner „Lösung“ sowie den darauffolgenden Zustand der Zweifelsfreiheit oder Zweifellosigkeit zu beschreiben versuchen.

2 Zur Phänomenologie des Zweifels im Konfuzianismus

2.1 Funktion und Rang des Zweifels

Bezüglich der Funktion oder des Ranges des Zweifels im Konfuzianismus möchte ich, im Zusammenhang mit dem Ausspruch des Konfuzius, zwei Aspekte besonders hervorheben.

Zum einen stellt der Zweifel als etwas zu Überwindendes offenbar eine Stufe auf dem Entwicklungsweg des konfuzianischen Idealmenschen dar. Er besitzt somit auch eine gewisse methodische, allerdings rein negative, Funktion, zumindest dann, wenn man, wie ich dies in Anlehnung an Zheng Jiadong 鄭家棟, einen volksrepublikanischen Wissenschaftler, tun möchte, der Selbstkultivierung die Bedeutung einer allgemeinen Methodik für das chinesische Philosophieren zuspricht.⁸ Von einem „methodischen Zweifel“ im engeren Sinne als erkenntnisförderndem Denkmodus kann dabei allerdings, wie sich zeigen wird, keinesfalls die Rede sein.

Zum anderen aber ist der Zweifel im Rahmen der konfuzianischen Art von „Methodik“ weder initial, noch ist mit seiner Überwindung das Ziel schon erreicht. Ungefähr in der Lebensmitte wurde Konfuzius seiner Zweifel ledig. Den Anfang machte er damit, sich dem Lernen zu verschreiben, und das Ende war erreicht, als er den Wünschen seines Herzens folgen konnte, ohne das Maß zu überschreiten. Der Überwindung des Zweifels kommt innerhalb dieses Heilsweges demzufolge nur ein relativ untergeordneter Rang zu.

2.2 Gegenstände konfuzianischen Zweifels

Worauf sich die Zweifel, von denen Konfuzius sich mit vierzig befreit hatte, richteten, erfährt man von ihm selbst - jedenfalls an der besagten Stelle - nicht. Aufschluß über die Gegenstände des konfuzianischen Zweifels kann allerdings der Gebrauch des Wortes „*huo*“ („Zweifel“) in anderen Schriften geben.

cidian 中文大辭典, Taipei: Zhonghua wenhua daxue chubanbu, 1973. Bd. 4, Nr. 11068. Im *Sbuowen jiezi* 說文解字, dem „klassischen“ Wörterbuch (ca. 100 n. Chr.), wird *huo* als *luan* 亂 („in Unordnung sein“) erklärt.

8 Vgl. Zheng Jiadong: „Heraus aus dem Abgrund des Nihilismus. Zur Differenz zwischen traditioneller chinesischer Philosophie und westlicher Postmoderne“, in: *minima sinica*, 1/1997, S. 117-143, hier: S. 127.

Von den Gegenständen des konfuzianischen Zweifels lassen sich, verfolgt man die Wortverwendung von „*huo*“ in chinesischen Texten des Altertums, zwei Arten herausheben, die als besonders relevant erscheinen. Die sozusagen „alltagssprachliche“ Verwendung des Ausdrucks - etwa in der Art performativer Äußerungen der Skepsis gegenüber bestimmten Behauptungen wie der Satz: „Da habe ich aber meine Zweifel“⁹ - einmal außer acht lassend, geben die Texte Auskunft über spezifischere und zugleich komplexere Formen des Zweifels, nämlich einerseits desjenigen Zweifels, der sich bei der Konfrontation mit den menschlichen Begierden entzündet, sowie andererseits desjenigen Zweifels, der sich einstellt, wenn Unklarheit in Bezug auf die Einordnung oder Bewertung von Handlungen, Personen oder Worten besteht. Diese beiden, strukturell vielleicht sogar miteinander identifizierbaren, Bereiche dessen, woraus ein Zweifel erwächst, sind, wie ich zeigen möchte, die für den Konfuzianismus signifikanten.

Daß die Begierden im Konfuzianer Zweifel auszulösen vermochten, erfährt man durch eine schöne Textstelle aus dem *Hou Han shu* 後漢書, der „Geschichte der Späteren Han-Dynastie (25-220 n. Chr.)“. Dort wird von einem Provinzgouverneur namens Yang Bing 楊秉 Folgendes berichtet:

Bing war von Natur aus dem Alkohol abgeneigt, außerdem verlor er früh seine Frau, ohne sich in der Folge nochmals zu verheiraten. So nannte man ihn den „Reinen und Unbescholtenen“. Von sich pflegte er unbefangen zu sagen: „Es gibt drei Dinge, denen gegenüber ich frei von Zweifeln bin: Schnaps, Erotik und Luxus.“¹⁰

Den Konfuzianern galten die menschlichen Triebe und das Genußstreben als große Hindernisse für die Kultivierung des einzelnen, der Gesellschaft und des Weltganzen überhaupt. Die Begierden und Gefühle in Schranken zu halten und zu kanalisieren wurde dementsprechend als wesentliche Voraussetzung zur Begründung von Harmonie und Ordnung verstanden.¹¹ Von den Begierden übermannt zu werden bedeutete, in einen wortwörtlich „zweifelhaften“ Zustand versetzt zu sein. Zu zweifeln heißt in diesem Kontext dann soviel wie Anfechtungen ausgesetzt zu sein, die jemanden vom rechten Weg abbringen können. In diesem Sinne kann *huo* auch als „verführen“ oder „in die Irre leiten“ übersetzt werden.

Bei Xunzi 荀子, also bei demjenigen der frühen Konfuzianer, der sich am detailliertesten mit der Zügelung der menschlichen Regungen und der daraus erwachsenden Ordnung befaßt hat, wird der Zusammenhang von Begierden, Zweifeln und der Abweichung vom rechten Weg so dargestellt:

Dem Dao (hier soviel wie dem „rechten Weg“, H.G.M.) entsprechend die Begierden zu regulieren bewirkt Freude, ohne daß dabei Unordnung aufkommt. Aufgrund der Begierden den rechten Weg zu verlassen, bewirkt „Zweifel“ (*huo*), ohne daß dabei Freude aufkommt.¹²

9 Vgl. etwa *Mengzi* 孟子 2A.1. Richard Wilhelm übersetzt hier eine Aussage des Gongsun Chou so: „Wenn es sich also verhält, so mehren sich doch meine Bedenken (*huo*).“ Vgl. Wilhelm, Richard (Übers.): *Mong Dsi. Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*. Jena: Diederichs, 1916. S. 66.

10 *Hou Han shu*, Peking: Zhonghua, 1971. Bd. 7, S. 1775.

11 Vgl. Kubin, Wolfgang: „Der unstete Affe“, in: Krieger, Silke und Trauzettel, Rolf (Hrsg.): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*. Mainz: von Haase und Köhler, 1990. S. 80-113.

12 *Xunzi yinde* 荀子引得, Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. Bd. 22. Peking: Yenching University Press, o.J. 77/20/31-32.

Die Zweifel, in die der Konfuzianer zu verfallen droht, wenn er sich seinen triebhaften Neigungen hingibt, sind offenbar als Zustand emotionaler Verirrung, als Verlust der Einsicht in den „rechten Weg“ zu begreifen. Die Selbstzucht nicht zu bewältigen führt auf Abwege und in eine gefährliche Unsicherheit in bezug auf das für die Konfuzianer zentrale öffentliche Wohlverhalten. Wenn eine zweifelhafte Lebensführung auftritt, gehen, mit der Verwischung der Grenzen zwischen gut und schlecht, die Ordnung und die temperierte Freude verloren. Im *Hanshu* 漢書 wird dementsprechend das Wort *huo* geradezu als Hingabe an die Verderbtheit definiert: „Vom Rechten abzulassen und das Verderbte zu tun, das nennt man *huo*.“¹³

Wenn der durch die Hingabe an die Begierden ausgelöste Zweifel als Irrweg und Nichtbeachtung der Grenzen zwischen gut und schlecht aufgefaßt wird, dann zeigt sich die Nähe des durch die Begierden ausgelösten Zweifels zu dem Zweifel, der aus der Unsicherheit bei der Einordnung und Bewertung von Handlungen, Personen oder Worten entsteht. Diese Form konfuzianischen Zweifels bezieht sich auf den Verlust der klaren Einsicht in die Kategorisierung der Welt. So gesehen, stellt der durch die Begierden ausgelöste Zweifel nur eine besonders ernst genommene Variante dar innerhalb eines breiten Spektrums von Situationen, in denen der Blick für das Maß der Dinge und damit für die Ordnung des Geschehens verloren gehen könnte.

Das konfuzianische Denken konstruiert die Welt, insbesondere die soziale, als ein Geflecht gegenseitiger Handlungsverpflichtungen. Damit dieses komplexe Geflecht in Ordnung bleibt und effektiv funktioniert, müssen die einzelnen Handlungselemente, die einzelnen Rollen, wenn man so will, sauber voneinander unterschieden werden. Nur wenn die Unterteilung genau abgestimmt ist und Klarheit über die Rollenaufteilung besteht, kann das soziale Geschehen reibungslos vor sich gehen. Wenn Verwirrung über die Rollenaufteilung besteht, dann droht dem harmonischen Miteinander Gefahr. Diese Verwirrung ist, wie ich meine, der Kern dessen, was die Konfuzianer als „Zweifel“ im Sinne von *huo* bezeichnen.

Die konfuzianische Konzeption des Zweifels stellt sich dementsprechend als das Durcheinanderbringen (sozialer) Klassifikationen dar. Menzius schildert in einer kurzen Passage, wie in scheinbar ähnlichen Situationen aufgrund unterschiedlicher Rollenverteilung unterschiedliche Verhaltensweisen gefordert sind. Dabei illustriert er die Vorstellung, wie ein falsches Rollenspiel Zweifel und Unordnung bewirkt, mit einem interessanten, aus dem Leben gegriffenen Beispiel:

Es verhält sich im einen Fall, wie wenn im selben Haus mit uns eine Schlägerei ausbricht. Man kommt zu Hilfe. Man braucht sich nicht erst Zeit zu nehmen, Haar und Kopfbedeckung in Ordnung zu bringen, ehe man zu Hilfe kommt. Im andern Fall ist es, wie wenn in der Nachbarschaft irgendwo eine Schlägerei ist. Wollte man da mit aufgelöstem Haar und ungeordneter Kopfbedeckung hingehen, um zu Hilfe zu kommen, man würde nur Zweifel (*huo*) erregen. Eher mag man die Tür vor dem Lärm schließen.¹⁴

13 *Hanshu*, Peking: Zhonghua, 1970. Bd. 5, S. 1443. Vgl. auch den Ausspruch des Konfuzianers Jia Yi (賈誼, ca. 200-168 v. Chr.) aus dessen *Xinshu* 新書 (Kap. 27): „Das Übel zu kennen, ohne es zu ändern, das nennt man *huo*“ (in: *Zhongguo xueshu mingzhu*, Taibei: Shijie, 1962. Bd. 51, S. 59).

14 *Mengzi* 4B.29. Vgl. die Übersetzung von Richard Wilhelm (siehe Anm. 9), S. 131.

In der eigenen Familie, wo man unter sich ist, kann man in einer Notsituation auch ohne das angemessene Äußere helfen. Außerhalb der Familie aber wird man die aus den Fugen geratene Verhaltensordnung nicht ins Lot bringen, wenn man selbst gegen die Vorschriften verstößt. Hier so einzugreifen hieße, noch mehr „Zweifel“ auszulösen. Was werden die Nachbarn denken, wenn man ungekämmt vor sie tritt? Da würde ihre Verwirrung bezüglich der Regeln des Wohlverhaltens nur noch verstärkt. So mag man lieber zu Hause bleiben, ehe man weitere „Zweifel erregt“.

Dieselbe Vorsicht muß der Konfuzianer auch in anderen Geschäften walten lassen. Im hanzeitlichen Ritenklassiker wird im Kapitel über die den Monaten des Jahres entsprechenden kaiserlichen Anordnungen (*Yueling* 月令) dargestellt, wie der Kaiser die Landwirtschaft zu überwachen hat. Er muß einen Inspektor einsetzen, dessen Aufgabe es unter anderem ist, „zuerst die Grenzlinien (der Felder) festzulegen, damit die Bauern nicht in „Zweifel“ geraten“.¹⁵ Zweifel im konfuzianischen Sinne kommen dann auf, wenn die Grenzziehung unklar ist, sei es in bezug auf die Unterscheidung von gut und schlecht, auf die Wahrung der sozialen Rollen oder auf den Ackerbau.

Nimmt man die beiden vorgestellten Aspekte des konfuzianischen Zweifels, einerseits die Hingabe an die Emotionen, andererseits den Verlust der Unterscheidungskriterien, zusammen, dann erklären sich schließlich auch zwei weitere Passagen aus den *Gesprächen* des Konfuzius, in denen vom Zweifel die Rede ist. An einer Stelle sagt der Meister:

Wenn man etwas liebt, begehren, daß es lebe, und wenn man es haßt, begehren, daß es sterbe: also einmal begehren, daß es lebe, und dann wiederum begehren, daß es sterbe; das ist „Zweifel“.¹⁶

Wer von seinen Gefühlen und den daraus erwachsenden Begierden mitgerissen wird, der verstrickt sich in Emotionen, die ihn schwanken und zweifeln lassen werden. Der konfuzianische „Zweifel“ ist eine durch mangelhafte Gefühlskontrolle bewirkte Verwirrung in bezug auf das angemessene Verhalten. An einer anderen Stelle sagt der Meister:

Um des Zorns eines Morgens willen seine eigene Person vergessen und seine Angehörigen in Verwicklungen bringen, heißt das nicht „Zweifel“ hervorrufen!¹⁷

Hier wird erneut geschildert, wie eine Gefühlsaufwallung zu gesellschaftlichem Fehlverhalten führt. Aus dem Ärger heraus wird jemand dazu verleitet, die sozialen Regeln

15 *Liji* 6.8. Ich folge hier der Interpretation der Textstelle bei Wang Yunwu 王雲五, *Liji jinzhubuyi* 禮記今注今譯, Taipei: Shangwu, 1969. Bd. 1, S. 204-205.

16 *Lunyu* 12.10. Zhu Xi fügt in seinem Kommentar zur Deutung dieses Ausspruchs noch Folgendes hinzu: „Liebe und Haß sind beständige Gefühlsregungen der Menschen. Leben und Tod der Menschen aber liegen in der Hand des Schicksals und sind keinesfalls durch Begehrlichkeit zu erwirken. Aufgrund von Liebe oder Haß Leben oder Tod zu begehren, bedeutet, Zweifel aufkommen zu lassen“ (vgl. Zhu Xi, *Sishu*, S. 136, siehe Anm. 4). Zhu Xi weist offenbar darauf hin, daß „Zweifel“ nicht nur bedeutet, wechselhaft und unsicher in den Urteilen zu werden, indem man haßt, was man liebte, sondern auch, in seinen Begehrlichkeiten das Maß zu verlieren, indem man Leben oder Tod als Gegenstände des Schicksals zu Gegenständen des Wollens macht. Auch dies ist eine Kategorienverwechslung.

17 *Lunyu* 12.21. Vgl. die Übersetzung von Richard Wilhelm (siehe Anm. 1), S. 130.

grob zu verletzen. Indem er die Kontrolle über seine Gefühle verliert, verliert er die gesellschaftliche Zurückhaltung, verhält sich nicht mehr rollenkonform und bringt damit den Familienverband in eine Krise: Wie soll man sich jetzt verhalten? So geht man in die Irre, es entstehen „Zweifel“ an der Ordnung. Konfuzianische „Zweifel“ im Sinne von *huo* beziehen sich auf eine Situation, in der, aufgrund unkontrollierter Emotionen, das rechte Maß und die festen Unterscheidungen verloren gehen, so daß die beständigen Regeln des Wohlverhaltens bedroht oder sogar bereits außer Kraft gesetzt sind. Die rein kognitive Dimension des Zweifelns spielt dabei offenbar keine Rolle.

2.3 Die Lösung des Zweifels

Eine Situation, in der Zweifel aufkommen, ist dementsprechend eine kritische Situation, eine Situation, in der Handlungsbedarf besteht: Die Ordnung muß wiederhergestellt werden. Dazu müssen die Zweifel beseitigt werden, oder, wie man im Chinesischen ähnlich wie im Deutschen sagt, man muß sie „lösen“ (*jie* 解).¹⁸ Man spricht jedoch nicht nur von einer „Lösung“ der Zweifel, sondern auch davon, wie es dann analog im Deutschen wörtlich heißen würde, die Zweifel zu „unterscheiden“ (*bian huo* 辨惑). Gerade diese Wendung wird in den beiden letztgenannten Textstellen aus den „Gesprächen“ des Konfuzius gebraucht.

Beide Male wurde Konfuzius von einem seiner Schüler, nebst anderem, nach der „Unterscheidung“ der Zweifel befragt. Die „Unterscheidung“ der Zweifel bedeutet, wie aus dem bisher Gesagten gefolgert werden kann, dort die Trennlinien wieder zu etablieren, wo sie verwischt sind. Das Schriftzeichen für „Unterscheidung“ hat das Element „Messer“ (刀) in seiner Mitte.

Wenn eine Situation „zweifelhaft“ genannt wird, sobald Unklarheit und Unsicherheit in bezug auf die Einteilung, sei es die der Felder, sei es die moralische zwischen gut und schlecht, sei es die der Rollen in der Gemeinschaft, herrscht, dann liegt die Beseitigung des Zweifels darin, diese Unterteilung wiederherzustellen. Indem der kaiserliche Agrarinspektor die Grenzlinien bestimmt, indem er die Felder voneinander trennt, „unterscheidet“ er in diesem Sinne „die Zweifel“. Und indem man nicht von den Begierden und Emotionen verstört wird, wird man sich der sozialen Unterscheidungen sicher sein und so auch in der Gesellschaft „Zweifel“ unterscheiden. Die „Zweifel zu unterscheiden“ heißt, in zweifelhaften Situationen durch klare Unterscheidungen wieder Ordnung zu schaffen.

Die Bekämpfung der Zweifel muß, wie bei einer Krankheit, möglichst im Frühstadium beginnen. Es ist einfacher, die Unterscheidungen wieder herzustellen, wenn die Verwirrung noch nicht sehr weit vorangeschritten ist. In diesem Sinne verweist Zhu Xi in seinem Kommentar zur oben wiedergegebenen Passage aus den „Gesprächen“ auf die folgende Weisheit eines *Lunyu*-Gelehrten namens Fan Zuyu 范祖禹:

18 Vgl. etwa, wie unten in Anm. 25 zitiert, *Zhuangzi* 莊子 69/24/111 zur Wendung *jie huo* 解惑 - „die Zweifel lösen“.

Wenn man seine eigene Person vergißt und seine Angehörigen in Verwicklungen bringt, so sind damit große Zweifel bewirkt. Große Zweifel beginnen notwendig im Kleinen. Wenn man sie schon früh „unterscheiden“ kann, dann wird es nicht zu großen Zweifeln kommen. Deshalb ist die Unterdrückung des Zorns ein Mittel zur „Unterscheidung“ der Zweifel.¹⁹

Die Kontrolle des Gefühlslebens scheint für die Konfuzianer eine wesentliche Voraussetzung zur Aufrechterhaltung der sozialen Grenzen zu sein, denn von der Kontrolle der Emotionen und der Aufrechterhaltung der korrekten Unterscheidungen verspricht man sich offenbar die Abwendung potentiell ordnungsgefährdender „Zweifel“.

2.4 Die Zweifellosigkeit

Wenn die Zweifel ausgeräumt sind, herrscht Zweifellosigkeit, jener Zustand, den Konfuzius mit vierzig erreicht haben soll. Die Zweifellosigkeit ist eine Eigenschaft des „Wissenden“, wie es in zwei anderen Sprüchen des Konfuzius heißt.²⁰ Nach den bisherigen Überlegungen wird jedoch klar, daß dieses Wissen offenbar nicht durch strenge Reflexion gewonnen ist, sondern sich vielmehr durch Selbstkultivierung, also durch Einübung der gesellschaftlichen Regeln und durch Selbstzucht und Triebkontrolle ergibt. Dieses Wissen besteht in der Affirmation und der Praxis sozialer Konventionen, es ist „Menschenkenntnis“ im Sinne der korrekten gesellschaftlichen Einordnung und des rechten Umgangs mit sich selbst und anderen.²¹ Es ist performativ, nicht mental. Die Zweifel wurden nicht durch eine gedankliche Anstrengung ausgeräumt, durch einen strengen Beweis in Gewißheit überführt, sondern vielmehr durch die Besinnung auf das rechte Maß „unterschieden“, beziehungsweise rückgängig gemacht. Die Zweifel werden gerade nicht durch einen Fortschritt im Denken im mehrdeutigen Wort-sinn in der Gewißheit aufgehoben, sondern durch einen Rückschritt im Verhalten wieder zur Zweifellosigkeit aufgelöst, so wie eine Krankheit durch ihre Behandlung sich wieder in den Zustand der Gesundheit auflöst. In diesem Sinne ist für den Konfuzianismus vielleicht besser von Zweifellosigkeit als von Zweifelsfreiheit zu sprechen, assoziiert man doch mit Zweifelsfreiheit eher eine nach dem Durchgang durchs Zweifeln erreichten Zustand der Gewißheit, der auf sicheren und nicht mehr widerlegbaren Urteilen gründet (und somit die Zweifel sehr wohl noch kennt, aber nicht mehr anerkennt), während die Zweifellosigkeit eher einfach die völlige Abwesenheit eines Zweifels oder, anders formuliert, die perfekte Immunität gegenüber dem Falschen meint, die jede zweiflerische Haltung ab jetzt von vorneherein ausschließt (und insofern überhaupt keinen Zweifel mehr kennt).²² Konfuzius war mit vierzig aller Zweifel ledig, aber nicht weil ihm etwas bewiesen worden wäre, sondern weil er die Unterscheidungen akzeptierte, ohne zu zögern.

¹⁹ Zhu Xi, *Sishu* (siehe Anm. 4), S. 139.

²⁰ Vgl. *Lunyu* 9.29 und 14.8, wobei Konfuzius in dem letzteren Abschnitt sich selbst, in einer ostentativen Bescheidenheit, diese Eigenschaft – im Gegensatz zu *Lunyu* 2.4 – gerade nicht zuspricht.

²¹ Vgl. *Lunyu* 12.22; 1.16; sowie Metzger, Thomas A., „Some Ancient Roots“, S. 65 und S. 94-102 (siehe Anm. 5).

²² Die Bedeutung von „zweifellos“ wird im Grimmschen Wörterbuch (*Deutsches Wörterbuch*, 1852 ff.) mit „keinen Zweifel kennend“ angegeben.

Das Wissen des konfuzianischen Weisen oder Heiligen ist ein Wissen, ohne nachzusinnen. Es ist nicht zu verstehen als der Besitz einer rational letztbegründeten oder wenigstens gut genug begründeten Gewißheit, sondern vielmehr als ein Wissen, das über das Denken hinaus ist. Zhu Xi schreibt zur Stufe, die Konfuzius mit sechzig erreichte, zum Zeitpunkt also, da das „Ohr aufgetan“²³ ist, daß damit der Gipfel des Wissens erreicht sei, indem man „es trifft, ohne zu denken“ (*bu si er de* 不思而得).²⁴

Der Zustand der Zweifellosigkeit ist die Vorstufe zu dieser Art vollkommener Erkenntnis, die als eine spontane Akzeptanz des „rechten Weges“ verstanden werden kann. Der Konfuzianer soll gerade nicht die Herausforderung der Zweifel annehmen, um ihnen nachzugehen und, auf sie aufbauend, die Gewißheit zu gründen, sondern er muß umgekehrt so früh wie möglich gegen die Zweifel ankämpfen, sie durch Anerkennung der Ordnung und der diese manifestierenden Unterscheidungen eliminieren und durch seine Lebenspraxis zu ihrer zukünftigen Verhinderung beitragen. So ist sein Wissen gerade dann auf dem Höhepunkt, wenn er nicht mehr denkt. Die Eliminierung der Zweifel ist die Vorstufe zur „gedankenlosen“ Praxis des „rechten Weges“. Die Zweifel hinter sich zu lassen heißt, die Normen gesellschaftlichen Wohlverhaltens nicht mehr zu verletzen. Indem Konfuzius keine Zweifel mehr hatte, hatte er dementersprechend nicht eigentlich Gewißheit, sondern vielmehr Korrektheit oder perfekte Anpassung erreicht. Er war von den Zweifeln geheilt.

Ähnlich wie für die Konfuzianer, dies sei noch angedeutet, galt auch für die anderen altchinesischen Schulen das Zweifeln nicht allzu viel.²⁵ Das dargestellte Idealbild des Konfuzius kann in dieser Hinsicht auch über die Grenzen der konfuzianischen Tradition hinaus eine gewisse Repräsentativität beanspruchen. Und indem Konfuzius zwar ein Weiser, aber kein Zweifler war - und in diesem Sinne eben auch keiner, der sich den Kopf zerbrochen hat - ist zu folgern, daß es irreführend sein kann, von altchinesischen „Denkern“ zu sprechen, wenn man die Philosophen aus dem alten China meint - jedenfalls die über vierzig.

23 Die Wilhelmse Übersetzung ist - nicht allein an dieser Stelle - voller christlich-religiöser Untertöne.

24 Zhu Xi, *Sishu*, S. 54 (siehe Anm. 4). Menzius spricht - offenbar in Anspielung auf Konfuzius - davon, mit vierzig sei sein Herz-Geist in den Zustand der Unbewegtheit (*sishi bu dong xin* 四十不動心) übergegangen (2A, 2). Auch diese Aussage zeigt, daß die Überwindung der Zweifel mit der Überwindung der (im Herz-Geist angesiedelten) Denkbewegungen gleichgesetzt wird.

25 Die Konzeption einer Weisheit, die gerade im Nicht-Zweifeln und im Nicht-Denken besteht, hat über den Konfuzianismus hinaus insbesondere im Daoismus Bedeutung. Die daoistischen Texte teilen nicht selten der Struktur nach konfuzianische Philosopheme und transponieren sie in den daoistischen Kontext. Dabei wird das Prädikat der Zweifellosigkeit wortwörtlich auf den Entwurf des daoistischen Weisen oder Heiligen übertragen. Im *Zhuangzi* etwa liest man: „Durch das Nicht-Zweifeln die Zweifel lösen und so zurückkehren zum Nicht-Zweifeln: Dies ist das großartige Nicht-Zweifeln.“ (*Zhuangzi yinde*. 莊子引得 Harvard-Yenching Institute Sinological Index Series. Peking: Yenching University Press, 1947. Bd. 20, 69/24/111) Dieser Satz entspricht der Struktur nach ganz der konfuzianischen Lehre der Zweifellosigkeit. Anders als den Konfuzianern ging es den Daoisten sicher weniger um das Nicht-Zweifeln im Feld des Sozialen, aber dennoch übernehmen sie das konfuzianische Ideal: Zweifel werden nicht durch Auseinandersetzung mit dem Bezweifelten überwunden, sondern durch die Haltung des Nicht-Zweifeln und durch die Rückkehr zum Zustand des Nicht-Zweifeln, also durch Beruhigung der Denktätigkeit, gewissermaßen ausgelöscht.