

2. Die Autonomie des Herzens

Eine philosophische Deutung

der ersten Hälfte von *Mengzi* 2A2

Der Abschnitt 2A2 des *Mengzi* 孟子 ist wahrscheinlich einer der gedankenreichsten Abschnitte des Buches *Mengzi*. In der ersten Hälfte dieses Abschnitts stellt Menzius seine vieldiskutierten Theorien von *zhiyan* 知言 (Doktrinen verstehen) und *yangqi* 養氣 (*qi* kultivieren) auf. Wegen der Knappheit des Textes ist die genaue Bedeutung der beiden Theorien bisher nicht völlig geklärt, obwohl es fast zu jeder Zeit Interpreten gab, die versucht haben, den Text zu deuten. Seit dem Erscheinen von Zhu Xis 朱熹 Kommentar zum *Mengzi* wird seine Interpretation dieses Textes im allgemeinen für überzeugend gehalten. Sie erscheint mir allerdings nicht zufriedenstellend. In diesem Artikel möchte ich eine neue Interpretation anbieten. Zur Erleichterung des Verständnisses muss ich die Übersetzung des ganzen Textes voranstellen. Sie beruht auf der Übersetzung Richard Wilhelms, weicht aber an wichtigen Stellen erheblich von ihr ab. So liegt der Übersetzung schon eine Deutung zugrunde, die ich im Anschluss ausführlich entwickeln werde.

ÜBERSETZUNG DES TEXTES

Gongsun Chou 公孫丑 [der Schüler von Menzius] fragte Menzius: „Wenn Ihr, Meister, ein hohes Amt in Qi 齊 erhieltet, das Euch die Möglichkeit gäbe, Eure Lehren durchzuführen, so wäre es nicht verwunderlich, wenn Ihr dadurch das Land zum Hegemonat oder gar zum Königtum über die Welt führtet. Werdet Ihr durch diese Aussicht in Eurem Herzen bewegt oder nicht?“

Menzius antwortete: „Nein, seit meinem vierzigsten Jahr habe ich die Unerschütterlichkeit des Herzens (*budongxin* 不動心) erreicht“.

Der Schüler sprach: „Da übertrefft Ihr ja Meng Ben 孟賁 noch weit“.

Menzius sprach: „Das ist nicht schwer. Gaozi 告子 hat sogar noch früher als ich die Unerschütterlichkeit des Herzens erlangt“.

Der Schüler fragte: „Gibt es einen Weg zur Unerschütterlichkeit des Herzens?“

Menzius antwortete: „Ja. Beigong You 北宮黝 handelte wie folgt, um seine Tapferkeit zu kultivieren: Seine Haut zuckte nicht, wenn jemand nach ihm stach, und er wandte seine Augen nicht ab, wenn jemand ihm einen feindseligen Blick zuwarf. Wenn ihm auch nur ein einziges Haar gekrümmt wurde, empfand er es als so schimpflich, als würde er auf dem Markt öffentlich ausgepeitscht. Er ließ sich nichts bieten von einem Menschen im härenen Gewand und ebensowenig vom Fürsten eines großen Staates. Für ihn war es dasselbe, den Fürsten eines großen Staates oder einen Menschen in härenem Gewand zu erstechen. Er hatte keine Angst vor den Fürsten. Traf ihn ein übles Wort, gab er es sicher zurück.“

Meng Shishe 孟施舍 kultivierte seine Tapferkeit auf andere Art. Er sprach: ‚Siegen oder Nichtsiegen gilt mir gleich. Wollte man erst den Feind abschätzen, ehe man darauf geht, und wollte man sich um den Sieg kümmern, ehe man ins Treffen geht, da müsste man sich vor einem großen Heer scheuen. Wie vermag ich unter allen Umständen zu siegen? Was ich vermag, ist nur, keine Furcht zu kennen.‘ Meng Shishe war wie Zengzi 曾子 [ein Schüler von Konfuzius]; Beigong You war wie Zixia 子夏 [ein anderer Schüler von Konfuzius]. Welcher von diesen beiden der Fähigere wäre, wüsste ich nicht. Doch verstand es Meng Shishe, das Wesentliche zu beherrschen.

Zengzi sagte einst zu seinem Schüler Zixiang 子襄: ‚Du willst gerne Deine Tapferkeit zeigen? Ich habe einst vom Meister Kong [sc. Konfuzius] gehört, was große Tapferkeit bedeutet: Wenn ich mich prüfe und nicht im Recht bin, könnte ich dann, selbst wenn mein Gegner nur ein Mensch im härenen Gewand wäre, ihm furchtlos gegenüberreten? Wenn ich mich prüfe und im Recht bin, so trete ich auch Hunderttausenden entgegen.‘ Meng Shishe bewahrte wohl sein *qi* 氣, aber Zeng Zi verstand es noch besser, das Wesentliche zu beherrschen.“

Der Schüler fragte: „Darf ich etwas Näheres über Eure Art der Unerschütterlichkeit des Herzens und die des Gaozi erfahren?“

Menzius antwortete: „Gaozi hat den Grundsatz: ‚Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen (*yan* 言) begründet ist, und von seinem *qi* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann.‘ Dass man von seinem *qi* nicht fordern soll, was dem Herzen nicht gefallen kann, geht an. Aber dass man von seinem Herzen nicht fordern soll, was nicht in den Doktrinen begründet ist, geht nicht an. Die Intention (*zhi* 志) des Herzens ist das, was das *qi* lenkt, und das *qi* ist das, was den Leib erfüllt. Wo die Intention des Herzens ist, folgt das *qi* nach. Darum sage ich: Mache deine Intention fest und lasse dein *qi* nicht erschüttern.“

Der Schüler fragte: „Warum sagt Ihr: ‚Mache deine Intention fest und lasse dein *qi* nicht erschüttern‘, da Ihr gesagt habt: ‚Wo die Intention des Herzens ist, folgt das *qi* nach‘?“

Menzius antwortete: „Ist die Intention des Herzens konzentriert, so bewegt sie das *qi*. Ist das *qi* konzentriert, so bewegt es seinerseits die Intention des Herzens. So ist Springen oder hastiges Laufen eine Äußerung des *qi*, aber es wirkt zurück und erregt das Herz.“

Der Schüler sprach: „Darf ich fragen, worin Eure Überlegenheit liegt, Meister?“

Menzius antwortete: „Ich kann Doktrinen verstehen (*zhiyan* 知言), und ich verstehe es gut, mein flutendes *qi* (*haoran zhi qi* 浩然之氣) zu kultivieren.“

Der Schüler sprach: „Darf ich fragen, was mit dem flutenden *qi* gemeint ist?“

Menzius antwortete: „Darüber lässt sich schwer reden. Als eine Art von *qi* ist dies etwas höchst Großes, höchst Starkes. Wird es durch das Rechte genährt und nicht geschädigt, so wird es den Raum zwischen Himmel und Erde erfüllen. Als eine Art von *qi* gehört es zusammen mit dem Gerechten (*yi* 義) und dem *dao* 道. Ohne diese beiden muss es verkümmern. Es ist etwas, das durch die Ansammlung des Gerechten erzeugt wird, nicht etwas, das von dem Gerechten an sich gerissen wird. Wenn man sich bei seinen Handlungen nicht im Herzen wohlfühlen kann, so muss das *qi* verkümmern. Darum sage ich, dass Gaozi das Gerechte niemals verstanden hat, weil er es für etwas Äußeres hält. Sicherlich gehört dazu Arbeit, aber man soll dabei nicht mit dem Erfolg rechnen. Das Herz soll das Ziel nicht vergessen, aber dem Wachstum nicht künstlich nachhelfen wollen. Man darf es nicht machen wie jener Mann aus dem Staat Song 宋. Es war nämlich ein Mann in Song, der traurig darüber war, dass sein Korn nicht wuchs, und es in die Höhe zog. Erschöpft kam er nach Hause und sagte zu seiner Familie: ‚Heute bin ich aber müde geworden! Ich habe dem Korn beim Wachsen geholfen.‘ Sein Sohn lief schnell hinaus, um nachzusehen, da waren die Pflänzchen schon alle welk.

Es gibt wenige Leute auf der Welt, die nicht dem Korn beim Wachsen helfen wollen. Es gibt Leute, die denken, es komme nichts bei der Kultivierung des *qi* heraus und sich gar nicht darum kümmern. Sie gleichen denjenigen, die das Korn nicht von Unkraut säubern wollen. Die anderen aber, die der Kultivierung des *qi* künstlich nachhelfen wollen, gleichen denjenigen, die dem Korn bei Wachsen helfen wollen. Sie nützen der Sache nicht nur nichts, sondern schaden ihr sogar“.

Der Schüler fragte: „Was heißt ‚Doktrinen verstehen‘?“

Menzius antwortete: „Bei einseitigen Doktrinen weiß ich, was sie verdecken. Bei zügellosen Doktrinen weiß ich, worin sie verstrickt sind. Bei falschen Doktrinen weiß ich, wovon sie abweichen. Bei abweichenden Doktrinen weiß ich, aus welcher Verlegenheit sie kommen. Wenn sie im Herzen auftauchen, so bringen sie Schaden in der Politik. Wenn sie in der Politik auftauchen, so bringen sie Schaden beim Handeln. Wenn wieder ein Heiliger aufstände, würde er mit meinen Worten sicher einverstanden sein“.

* * * * *

Um der Kürze willen werde ich keine wörtliche Interpretation vornehmen und meine Diskussion auf die folgenden Hauptfragen beschränken:

- Was bedeuten die vier Typen der „Unerschütterlichkeit des Herzens“ (*bu dong xin*)?
- Was bedeuten „*zhiyan*“ (Doktrinen verstehen) und „*yangqi*“ (*qi* kultivieren)? Welches Verhältnis besteht zwischen beiden?
- Aus welchen Gründen kritisiert Menzius Gaozis Version der „Unerschütterlichkeit des Herzens“?
- Was bedeutet Gaozis Grundsatz: „Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen begründet ist, und von seinem *qi* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann“? Wieso stimmt Menzius dem zweiten Satz zu, widerlegt aber den ersten Satz?

Unter diesen Fragen ist die letzte Frage die zentrale, aber am schwersten zu lösende. Eine Lösung der ersten drei Fragen bleibt ohne Lösung der vierten Frage unvollständig; dennoch müssen wir zuerst die ersten drei Fragen lösen.

Kommen wir zur ersten Frage. Bei Beigong You, Meng Shishe, Zengzi und Gaozi sieht Menzcius vier Typen von „*bu dong xin*“. Wörtlich bedeutet „*bu dong xin*“ die Unerschütterlichkeit des Herzens, ähnlich wie „*apatheia*“ bei den Stoikern. Der Begriff „*xin*“ 心 (Herz) hat eine zentrale Stellung in der Philosophie Menzcius' inne. Er bezeichnet bei Menzcius das moralische Ich, das zum Vernünftigen gehört.

Beigong You zeigt seine Tapferkeit darin, dass er alle Angriffe schlankweg zurückschlägt, ohne Rücksicht darauf, wie stark die Macht seiner Gegner ist. So erreicht er die Unerschütterlichkeit des Herzens durch die Beseitigung aller äußeren Hindernisse. Tatsächlich aber kann niemand damit rechnen, dass er über alle Gegner siegen wird. Deswegen beruht die Unerschütterlichkeit seines Herzens auf einer Selbsttäuschung.

Solch eine Selbsttäuschung kann Meng Shishe durchschauen, da er weiß, dass niemand unter allen Umständen zu siegen vermag. Seine Tapferkeit zeigt sich in dem Vermögen, seine Furcht vor Niederlagen zu überwinden. Dadurch erlangt auch er die Unerschütterlichkeit des Herzens. Menzcius meint, Meng Shishe habe es verstanden, das Wesentliche zu beherrschen, in dem Sinne, dass er nach dem zu streben wusste, was in seiner eigenen Gewalt war.

Nach Menzcius aber hat Meng Shishe den Kern der Sache noch nicht erfasst, weil seine Tapferkeit nur von seinem *qi* 氣 abhängt. Im chinesischen Altertum war der Begriff *qi* mehrdeutig. Nach Huang Chun-chieh 黃俊傑 hat dieser Begriff in der chinesischen Klassik die folgenden Bedeutungen: 1) Wolkendunst; 2) Atem; 3) physische Vitalkraft.¹ Hier bezieht sich der Begriff *qi* auf die dritte Bedeutung. Wie Xu Fuguan 徐復觀 bemerkt, ist das *qi* „die kollektive Wirkung der physischen Kräfte des menschlichen Körpers, oder die Mächte, die dieser kollektiven Wirkung entspringen“.² Bei Menzcius bildet „*qi*“ – im Gegensatz zu „*xin*“ – das sinnlich bestimmte Ich. Der Gegensatz von „*xin*“ und „*qi*“ entspricht dem von „großem Selbst“ (*dati* 大體) und „kleinem Selbst“ (*xiaoti* 小體) (*Mengzi* 6A15). Nach Menzcius stellt nur „*xin*“ das eigentliche Ich dar.

Hieraus lässt sich nicht schwer erklären, wieso Zengzi – nach Menzcius' Ansicht – es besser als Meng Shishe verstand, das Wesentliche zu beherr-

1 Huang Chun-chieh, *Mengxue sixiangshi lun* 孟學思想史論 [Zur Geistesgeschichte der *Mengzi*-Studien], Bd. 1, Taipei: Dongda tushu gongsi, 1991, S. 369-371.

2 Xu Fuguan 徐復觀, „*Mengzi zhiyan yangqi zhang shishi*“ 孟子知言養氣章試釋 [Versuch das Kapitel 2A2 im *Mengzi* zu interpretieren], in: ders., *Zhongguo sixiangshi lunji* 中國思想史論集 [Gesammelte Abhandlungen zur chinesischen Geistesgeschichte], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1993, S. 146.

schen. Der Grund dafür liegt darin, dass die Tapferkeit Zengzis aus der praktischen Vernunft erwächst, in der Menzius das wahre Selbst sieht. Als Menzius sagte, Meng Shishe bewahre sein „qi“, war stillschweigend impliziert, dass Zengzi sein „xin“ bewahre. Mit Kants Worten: Zengzi, und auch Menzius, haben das Vermögen der Vernunft anerkannt, „für sich selbst“ praktisch zu sein. Hier stellt die Unerschütterlichkeit des Herzens die Konsequenz der praktischen Vernunft dar.

Kommen wir nun zu Gaozis Grundsatz, den Menzius folgendermaßen formuliert: „Man soll von seinem Herzen („xin“) nicht fordern, was nicht in den Doktrinen („yan“) begründet ist, und von seinem qi nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann“. In diesem Grundsatz sind drei Grundbegriffe enthalten: „yan“, „xin“ und „qi“. Gaozis Version der Unerschütterlichkeit des Herzens spiegelt sich in dem von ihm angenommenen Verhältnis der drei Begriffe zueinander wider. Oben habe ich die Begriffe „xin“ und „qi“ erklärt. Was aber bedeutet „yan“ in diesem Zusammenhang? Die meisten Interpreten und Übersetzer, auch Richard Wilhelm, deuten das Wort als „Rede“. Aber diese Deutung ist nicht genau genug. In der Tat bedeutet „yan“ hier nicht die gemeine Rede, sondern eine Doktrin mit normativem Gehalt, wie Prof. Sham Yat Shing 岑溢成 bemerkt.³ In dieser Bedeutung des Wortes sprach Menzius von „Yang Zhu Mo Di zhi yan“, den Doktrinen von Yang Zhu 楊朱 und Mo Di 墨翟, die „die Welt erfüllen“ (*Mengzi* 3B9), und sagte Konfuzius, dass derjenige, der Tugend hätte, auch „yan“ haben müsste (*Lunyu* 14:4). Dass dem Begriff „yan“ hier ein normativer Gehalt anhaftet, wird daraus klar, dass Menzius „yan“ mit Adjektiven wie „einseitig“ (*bi* 詖), „zügellos“ (*yin* 淫), „falsch“ (*xie* 邪), „abweichend“ (*dun* 遁) modifizierte, als er von „zhiyan“ sprach.

Den Interpreten fällt es jedoch noch schwerer, den Sinn der beiden Sätze: „*Bu de yu yan, wu qiu yu xin; bu de yu xin, wu qiu yu qi*“,⁴ zu bestimmen, weil diese der syntaktischen Struktur nach mehrdeutig sind. Eine richtige Lesart der beiden Sätze hängt also von einer wohlbegründeten Interpretation der philosophischen Position Gaozis ab. Um die Notwendigkeit einer neuen Lesart hervorzuheben, ist es zweckmäßig, die einflussreiche Deutung Zhu Xis zu zitieren. Zhu Xi interpretierte diese Sätze wie folgt:

告子謂於言有所不達，則當舍置其言，而不必反求其理於心；於心有所不安，則當力制其心，而不必更求其助於氣。

Gaozi sagte, wenn man die Worte nicht verstehen könne, solle man sie außer acht lassen und brauche nicht ihren Grund in seinem Herzen zu suchen. Wenn man sich

3 Vgl. dazu Sham Yat Shing, „Mengzi zhiyan chutan“ 孟子「知言」初探 [Provisorische Überlegungen zum Begriff „zhiyan“ bei Menzius], *Ehu yuekan* 鵝湖月刊 [Legein Monthly], Bd. 40 (Okt. 1978), S. 39ff.

4 Die beiden Sätze beziehen sich auf den oben zitierten Grundsatz Gaozis: „Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen begründet ist, und von seinem qi nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann.“

im Herzen nicht wohlfühle, solle man versuchen, sein Herz zu beherrschen, und brauche nicht bei seinem *qi* Hilfe zu suchen.⁵

An einer anderen Stelle sagte er erklärend:

「不得於言，勿求於心」，是心與言不相干，「不得於心，勿求於氣」，是心與氣不相貫。此告子說也。告子只去守箇心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。

Der Satz: „*Bu de yu yan, wu qiu yu xin*“, besagt, dass *xin* und *yan* nichts miteinander zu tun haben. Der Satz: „*Bu de yu xin, wu qiu yu qi*“, besagt, dass *xin* und *qi* nicht miteinander verknüpft sind. Das ist Gaozis Doktrin. Er bewahrte nur die Ruhe seines *xin*, ohne sich darum zu kümmern, was draußen passierte. Ihm galt es gleich, ob alles außerhalb seines *xin* in Ordnung war.⁶

Nach der Deutung Zhu Xis erinnert Gaozis Weg zur Unerschütterlichkeit des Herzens an die Methode der Beherrschung des Herzens durch Kontemplation in Taoismus und Buddhismus. Auch Jiao Xun 焦循 und Xu Fuguan vergleichen Gaozis Grundsatz mit der kontemplativen Meditation von Taoisten und Buddhisten,⁷ wenngleich Jiao Xun Zhu Xis Menzius-Interpretation häufig nicht akzeptiert. Guo Moruo 郭沫若 und Pang Pu 龐朴 zählen Gaozi nur zu den Taoisten,⁸ da der Buddhismus erst viel später (etwa um die Zeitenwende) nach China vordrang.

Zhu Xis Interpretation der Textstelle halte ich von vornherein für unhaltbar, obgleich sie den meisten Interpreten plausibel erscheint. Zunächst ist zu bemerken, dass es auf einer unbegründeten Vermutung beruht, Gaozi zu den Taoisten zu zählen. Wie Huang Chun-chieh überzeugend darlegt, liegt der These von Guo Moruo und Pang Pu eine Mißdeutung der philosophischen Position Gaozis zugrunde.⁹

Noch verhängnisvoller ist aber, dass Zhu Xis Interpretation der Textstelle nicht mit der philosophischen Position Gaozis übereinstimmt, welche sich in *Mengzi* 6A4-5 zeigt. Hier stellen Gaozi und Meng Jizi 孟季子 – in Opposi-

5 Zhu Xi 朱熹, *Sishu jizhu* 四書集注 [Gesammelte Kommentare zu den Vier Büchern] (Taipei: Taiwan Zhonghua shuju, Sibuyi 四部備要 Ausgabe), *Mengzi jizhu* 孟子集注 [Gesammelte Kommentare zum *Mengzi*], Buch 2, S. 4b.

6 Zhu Xi, *Zhuzi yulei* 朱子語類 [Die Reden von Meister Zhu nach Kategorien geordnet], Beijing: Zhonghua shuju, 1986, Bd. 4, Buch 52, S. 1235.

7 Vgl. Jiao Xun, *Mengzi zhengyi* 孟子正義 [Kommentar zum *Mengzi*] (Beijing: Zhonghua shuju, 1987), S. 194f.; Xu Fuguan, „*Mengzi zhiyan yangqi zhang shishi*“, a.a.O., S. 147f.

8 Vgl. Guo Moruo, *Shi pipan shu* 十批判書 [Zehn kritische Bücher] (Beijing: Kexue chubanshe, 1956), S. 260; auch Pang Pu, „Gaozi xiaotan“ 告子小探 [Kleine Untersuchung zu Gaozi], in: *Wenshi* 文史 [Literatur und Geschichte], Bd. 1, (Okt. 1962), S. 229f.

9 Huang Chun-chieh, *Mengxue sixiangshi lun*, Bd. 1, S. 214f.

tion zu Menzies und seinem Schüler Gongduzi 公都子 – die These auf, dass das Gerechte etwas Äußeres sei. Diese zwei Abschnitte können als weitere Ausführungen zu Menzies' Behauptung gelten, dass Gaozi das Gerechte niemals verstehe, weil er es für etwas Äußeres halte. Laut *Mengzi* 6A4-5 sucht Gaozi den Ursprung des Gerechten in den Gegenständen bzw. Tatsachen, während Menzies ihn innerlich in unserem „xin“ bzw. moralischen Ich findet. Wie Mou Zongsan 牟宗三 scharfsinnig sieht, ist mit der These von der Innerlichkeit des Gerechten bei Menzies die Autonomie des moralischen Ich gemeint.¹⁰ Dagegen vertritt Gaozi einen Standpunkt, den Jean Piaget als „moralischen Realismus“ bezeichnet.¹¹ So bestreitet Gaozi nicht, wie Zhu Xi's Interpretation impliziert, die Allgemeingültigkeit der moralischen Normen und Werte. Nach der Interpretation Zhu Xi's vertritt Gaozi einen Standpunkt, den man als „moralischen Nihilismus“ bezeichnen könnte. Zwischen dem „moralischen Realismus“ und dem „moralischen Nihilismus“ besteht ein logischer Sprung. Zhu Xi scheint ihn zu übersehen, da er bei der Interpretation von Gaozi's obengenanntem Grundsatz den Leser auf die anderen zwei Abschnitte verweist.¹² Ein Dialog zwischen Zhu Xi und einem seiner Schüler aber zeigt, dass dieser den logischen Sprung bemerkt hat. Hier heißt es:

問外義之意，蓋告子外之而不求，非欲求之於外也。曰：「告子直是將義屏除去，只就心上理會。」

Jemand fragte nach der These von der Äußerlichkeit des Gerechten, da Gaozi [seiner Ansicht nach] sich um dies nicht kümmere und nicht etwa das Gerechte in der Außenwelt suchen wolle. Der Meister sagte: „Gaozi ließ das Gerechte direkt außer acht und nahm nur sein Herz in acht“.¹³

In der Tat aber hat Gaozi moralische Normen keineswegs außer acht gelassen, obwohl er ihren Ursprung in der Außenwelt gesucht hat. Hieraus erhellt, dass Zhu Xi's Interpretation dieser Textstelle nicht überzeugend ist.

10 Zur philosophischen Bedeutung von Gaozi's These vgl. Mou Zongsan, *Yuanshan lun* 圓善論 [Über das höchste Gut], in: *Mou Zongsan Xiansheng quanji* 牟宗三先生全集 [Gesammelte Werke des Herrn Mou Zongsan] (Taipei: Lianjing chubangongsi, 2003), Bd. 22, S. 11-19; vgl. auch Lee Ming-huei 李明輝, *Rujia yu Kangde* 儒家與康德 [Der Konfuzianismus und Kant], Taipei: Lianjing chubangongsi, 1990, S. 53-58.

11 Zum moralischen Realismus vgl. Jean Piaget, *The Moral Judgment of the Child*, übers. Marjorie Gabain, London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1932, chap. 2.

12 Zhu Xi, *Shishu jizhu, Mengzijiyu*, Buch 2, S. 6b.

13 Zhao Shunsun 趙順孫 (Hg.), *Mengzi zhuanshu* 孟子纂疏 [Gesammelte Kommentare zum *Mengzi*], in: *Wenyuange siku quanshu* 文淵閣四庫全書 (photomechanischer Nachd., Taipei: Taiwan shangwu yinshuguan, 1986), Bd. 201, Buch 3, S. 22. Nach *Zhuzi yulei* ist der Fragesteller Liao Deming 廖德明 (vgl. Bd. 4, Buch 52, S. 1264).

Um meine Lesart zu begründen, ist es nötig, die syntaktische Struktur der beiden Sätze zu analysieren, mit denen Gaozi seinen Grundsatz ausdrückt. Die beiden Sätze haben die gleiche Form „bu... wu...“. Das Wort „bu“ bezeichnet eine Negation, und das Wort „wu“ ein Verbot. Diese Form kann semantisch besagen, dass das Antezedens eine Voraussetzung für die Zulässigkeit der Konsequenz bildet. Oben habe ich diese Sätze so übersetzt: „Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen begründet ist, und von seinem *qi* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann“. Das ist gleichbedeutend mit: „Man darf nur von seinem Herzen fordern, was in den Doktrinen begründet ist, und nur von seinem *qi* fordern, was dem Herzen gefallen kann“. Wegen mangelnder Satzanalyse hat kein Interpret bisher – meines Wissens nach – an diese Lesart gedacht.

Dieser Lesart zufolge wird ohne weiteres klar, wieso Menzius dem zweiten Satz zustimmt, den ersten Satz aber bestreitet. Gaozi spricht demzufolge „*yan*“ den Vorrang vor „*xin*“ zu, und „*xin*“ den Vorrang vor „*qi*“. Bei Menzius aber hat „*xin*“ den Vorrang vor „*yan*“ und „*qi*“. Die beiden sind sich einig, dass „*qi*“ für unser moralisches Engagement „*xin*“ untergeordnet sein soll. Der Streit geht um das Verhältnis von „*xin*“ und „*yan*“. Bei Gaozi nimmt „*yan*“ eine Vorrangstellung ein, weil er hierin objektive Kriterien für moralisches Sollen sieht. In diesem Falle stellt „*xin*“ das erkennende Ich, nicht aber das moralische Ich dar, das für moralisches Engagement gesetzgebend ist. Mit Kant gesagt, behauptet Gaozi den Primat der theoretischen Vernunft vor der praktischen. Bei Menzius hingegen fungiert „*xin*“ als Instanz moralischer Gesetzgebung. In der Doktrin, der ein normativer Gehalt anhaftet, spiegelt sich der Gemütszustand ihres Vertreters wider. Wenn man den Gemütszustand eines Menschen anhand der von ihm vertretenen Doktrin durchschauen kann, so bedeutet dies „die Doktrin verstehen“ (*zhiyan*). In Opposition zu Gaozi stimmt Menzius dem Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen zu.

Was die Beziehung von „*xin*“ und „*qi*“ betrifft, so spielt „*qi*“ bei Menzius eine zwar sekundäre, doch unentbehrliche Rolle, da „*xin*“ zur Verwirklichung seiner Forderungen „*qi*“ zu Hilfe nehmen muss. In diesem Sinne kann von der Verkörperung des „*xin*“ im „*qi*“ gesprochen werden. Aus dieser Verkörperung folgt das „flutende *qi*“, das durch die praktische Vernunft transformierte „*qi*“. Die Methode zur Transformation des „*qi*“ durch das „*xin*“ nennt Menzius „*yangqi*“ (die Kultivierung des „*qi*“). Auf diese Weise kann man – Menzius zufolge – sein sinnliches Leben auf den rechten Weg lenken und die Unerschütterlichkeit seines Herzens erreichen. Zengzi ist dies gelungen.

Auch bei Gaozi kann von der Lenkung des „*qi*“ durch das „*xin*“ gesprochen werden. Da aber „*xin*“ bei ihm nicht, wie bei Menzius, moralisch gesetzgebend ist, bedeutet die Lenkung des „*qi*“ durch das „*xin*“ nicht, mit den eigenen Kräften des „*xin*“ das „*qi*“ zu transformieren, sondern dem „*qi*“ heteronome Gesetze und Vorschriften aufzunötigen. Hierdurch kann auch Gaozi die Unerschütterlichkeit seines Herzens erlangen, und zwar noch

schneller. Menzius verglich dies allerdings mit dem Mann aus Song, der sein Korn in die Höhe zog, um ihm beim Wachsen zu helfen. Das besagt, dass mit der Methode Gao Zis erzielten Ergebnisse nicht von langer Dauer sein werden. In diesem Sinne behauptet Menzius, dass Gaozi das Gerechte nicht verstehe, weil er es für etwas Äußeres halte. So stimme ich Heiner Roetz' Fazit über die „Unschütterlichkeit des Herzens“ bei Gaozi und Menzius zu:

Gaozis Version der „Unschütterlichkeit des Herzens“ [...] bedeutet das Akzeptieren seiner Grenzen, das Sichfügen in den objektiven Zwang. [...] Es ist wohl die erzwungene Ausrichtung an diesen heteronomen Vorgaben, die dem Menschen nach dem Modell des Herstellens die Moral auferlegt. Wenn Mengzi [sc. Menzius] gegen diese Heteronomie der „Worte“ das Herz als den Sitz des Denkens und Fühlens stark macht, so stehen im Hintergrund seine bereits dargestellten Vorstellungen von Handlungsautonomie und der Notwendigkeit moralischer Entscheidungen. Die „Unerschütterlichkeit des Herzens“, die er vertritt, ist nicht die demütige, von Einsicht in die menschliche Unzulänglichkeit getragene Bescheidung ins Unvermeidliche. Sie ist die Basis für ein verantwortliches, aber kritisches und nötigenfalls unbotmäßiges Engagement, dem die Überzeugung, das Gute in sich zu besitzen, Ruhe und Rückgrat verleiht.¹⁴

Bei Menzius bildet „xin“ die letzte Instanz für moralische Normen und Werte. Deswegen spiegelt eine Doktrin, der ein unrechter Gehalt anhaftet, ihm zufolge die Perversität des Gemütszustands bzw. Charakters ihres Vertreters wider. Dies war gemeint, als Menzius von den damals herrschenden Doktrinen (mithin von der Doktrin Gaozis) sagte: „Wenn sie im Herzen auftauchen, so bringen sie Schaden in der Politik. Wenn sie in der Politik auftauchen, so bringen sie Schaden beim Handeln“. An einer anderen Stelle tadelte er Gaozi streng: „Es ist sicher Eure Doktrin, die die Menschen der Welt ermutigen wird, die Moral zu untergraben“. (*Mengzi* 6A1)

Menzius' Kritik an Gaozis Doktrin erinnert mich an einen Dialog zwischen zwei Hauptvertretern des modernen Neukonfuzianismus, nämlich Mou Zongsan und Liang Shuming 梁漱溟. Einmal waren die beiden zu Besuch bei Tang Junyi 唐君毅, einem anderen Hauptvertreter dieser Denkrichtung. Da sprach Liang von Mao Zedong 毛澤東 und lobte sein generöses Naturell. Mou erwiderte ihm:

Du sagtest, dass Mao ein generöses Naturell habe. Meiner Meinung nach wird nicht nur Mao, sondern jeder Kommunist diese Eigenschaft haben, wenn er nur durch die Partei ausgebildet wird. Die kommunistische Partei ist fähig, einen neuen Menschen herzustellen, und zwar dadurch, dass er aufgefordert wird, seine Subjektivität gegenüber der Partei völlig aufzugeben und, wie in der Religion, alles der Partei zu beich-

14 Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1992, S. 326.

ten. In diesem Falle braucht man keine moralische Bildung, um seine Pflichten erfüllen zu können. Aber solche Pflichterfüllung ist unwahrhaftig.¹⁵

Ein chinesischer Gelehrter hat über seine Empfindungen bei der „Lei Feng Kampagne“ 學雷鋒運動 zu Anfang der sechziger Jahren berichtet: „Bis heute kann ich mich noch an die Stärke der damaligen moralischen Begeisterung erinnern. Damals bot sich fast ein Bild, als ‚wären alle auf den Straßen Heilige‘ 滿街是聖人.“¹⁶ Die beiden Beispiele verdeutlichen lebhaft das, was Menzius hinsichtlich der möglichen Auswirkungen solcher Doktrinen wie der Gaozis vorhersah.

In unserer Zeit, der sogenannten „Zeit der Ideologien“, haben wir verschiedene politische Ideologien (z.B. die kommunistische, die faschistische, die nazistische) gesehen, die uns Menschen schreckliches Unheil gebracht haben. Diese Ideologien haben versucht, wie auch schon Gaozi, Gemeinsamkeit und Moral nicht auf die Autonomie des moralischen Ich, sondern auf die Heteronomie der theoretischen Vernunft zu gründen. Genauso wie Kant, sieht Menzius scharfsinnig, dass die theoretische Vernunft zwar die Zweckrationalität, nicht aber die Wertrationalität der menschlichen Angelegenheiten begründen kann. Wenn wir bei der Entscheidung der Normen und Werte nicht auf das moralische Ich als letzte Instanz dafür, sondern auf die theoretische Vernunft rekurren, können wir wirklich von unseren eigenen Neigungen oder Vorurteilen gelenkt werden, deren wir uns nicht bewusst sein mögen. Hierin finden alle ideologisierten Doktrinen ihren Ursprung. Daher sieht Menzius Gaozis Grundirrtum darin, an dem Primat der theoretischen Vernunft festzuhalten, und mithin das Wesen der Moral zu verfehlen. Dieser Irrtum muss zur Selbstentfremdung der Vernunft bzw. zur „Dialektik der Aufklärung“ (Theodor W. Adorno/Max Horkheimer) führen. In diesem Sinne bezieht sich Menzius' Kritik an Gaozi auch auf die Ideologien unserer Zeit.

15 Mou Zongsan, „Wo suo renshi de Liang Shuming xiansheng“ 我所認識的梁漱溟先生 [Herr Liang Shuming, wie ich ihn kannte], in: ders., *Shidai yu ganshuo xubian* 時代與感受續編 [Zeitalter und Empfindungen, Ergänzungsband] (=Mou Zongsan Xiansheng quanji, Bd. 24), S. 376.

16 Gan Yang 甘陽, *Women zai chuangzao chuantong* 我們在創造傳統 [Wir sind dabei die Tradition zu erschaffen], Taipei: Lianjing chuban gongsi, 1989, S. 16. Der Ausspruch: „alle auf den Straßen sind Heilige“, stammt von Wang Yang-ming. Hiermit meint Wang, dass alle Menschen mit „liangzhi“ 良知 (ursprünglichem Wissen) begabt und mithin potenzielle Heilige sind. Vgl. dazu Chan Wing-tsit 陳榮捷 (Hg.), *Wang Yangming chuanxilu xiangzhu jiping* 王陽明傳習錄詳註集評 [Ausführliche Anmerkungen und gesammelte Kommentare zu Wang Yangmings *Chuanxilu*], Taipei: Taiwan xuesheng shuju, 1983, Teil 3, Nr. 313, S. 357.