

Die Autonomie des Herzens

Eine philosophische Deutung der ersten Hälfte von

Meng-tzu 2A:2

Ming-huei Lee (Academia Sinica, Taipei)

Der Abschnitt 2A:2 des *Meng-tzu* ist wahrscheinlich einer der gedankenreichsten Abschnitte des *Meng-tzu*. In der ersten Hälfte dieses Abschnitts stellt Menzius seine viel diskutierten Theorien von *chih yen* 知言 und *yang ch'i* 養氣 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. Im allgemeinen wird Chu Hsi Interpretation dieses Textes 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 Wilhelm's, 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

Kung-sun Ch'ou fragte Menzius: „Wenn Ihr, Meister, ein hohes Amt in Ch'i 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 (不動心) erreicht.“

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

Menzius sprach: „Das ist nicht schwer. Kao Tzu 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. Pei-kung Yu 北宮黜 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 Shih-she 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 Shih-she war wie Tseng Tzu 曾子; Pei-kung Yu war wie Tzu Hsia 子夏. Welcher von diesen beiden der Fähigere wäre, wüßte ich nicht. Doch verstand es Meng Shih-she, das Wesentliche zu beherrschen.

Tseng Tzu sagte einst zu seinem Schüler Tzu Hsiang 子襄: ‚Du willst gerne Deine Tapferkeit zeigen? Ich habe einst vom Meister K’ung 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 ist, ihm furchtlos gegenüberreten? Wenn ich mich prüfe und im Recht bin, so trete ich auch Hunderttausenden entgegen.‘ Meng Shih-she bewahrte wohl sein *ch’i* 氣, aber Tseng Tzu 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 Kao Tzu erfahren?“

Menzius antwortete: „Kao Tzu hat den Grundsatz: ‚Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen (言) begründet ist, und von seinem *ch’i* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann.‘ Daß man von seinem *ch’i* 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 (志) des Herzens ist das, was das *ch’i* lenkt, und das *ch’i* ist das, was den Leib erfüllt. Wo die Intention des Herzens ist, folgt das *ch’i* nach. Darum sage ich: Mache deine Intention fest und lasse dein *ch’i* nicht erschüttern.“

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

Menzius antwortete: „Ist die Intention des Herzens konzentriert, so bewegt sie das *ch’i*. Ist das *ch’i* konzentriert, so bewegt es seinerseits die Intention des Herzens. So ist Springen oder hastiges Laufen eine Äußerung des *ch’i*, 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 (知言), und ich verstehe es gut, mein flutendes *ch’i* (浩然之氣) zu kultivieren.“

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

Menzius antwortete: „Darüber läßt sich schwer reden. Als eine Art von *ch'i* 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 *ch'i* gehört es zusammen mit dem Gerechten (義) und dem Tao 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 *ch'i* verkümmern. Darum sage ich, daß Kao Tzu 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 Sung. Es war nämlich ein Mann in Sung, 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 *ch'i* 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 *ch'i* 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:

1. Was bedeuten die vier Typen der Unerschütterlichkeit des Herzens?
2. Was bedeuten *chih yen* und *yang ch'i*? Welches Verhältnis besteht zwischen beiden?
3. Aus welchen Gründen kritisiert Menzius Kao Tzus Version der Unerschütterlichkeit des Herzens?

4. Was bedeutet Kao Tzus Grundsatz: „Man soll von seinem Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen begründet ist, und von seinem *ch'i* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann“? Wieso stimmt Menzius dem zweiten Satz zu, widerlegt aber den ersten?

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

Kommen wir zur ersten Frage. Bei Pei-kung Yu, Meng Shih-she, Tseng Tzu und Kao Tzu sieht Menzius vier Typen von *pu tung hsin* 不動心. Wörtlich bedeutet *pu tung hsin* „Unerschütterlichkeit des Herzens“, ähnlich wie *apatheia* bei den Stoikern. Der Begriff *hsin* (Herz) hat eine zentrale Stellung in der Philosophie des Menzius inne: Er bezeichnet das moralische Ich, das zum Vernünftigen gehört.

Pei-kung Yu 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 werde. Deswegen beruht die Unerschütterlichkeit seines Herzens auf einer Selbsttäuschung.

Solch eine Selbsttäuschung kann Meng Shih-she 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. Menzius meint, Meng Shih-she habe es verstanden, das Wesentliche zu beherrschen, in dem Sinne, daß er nach dem zu streben wußte, was in seiner eigenen Gewalt war.

Nach Menzius aber hat Meng Shih-she den Kern der Sache noch nicht erfaßt, weil seine Tapferkeit nur von seinem *ch'i* 氣 abhängt. Im chinesischen Altertum war der Begriff *ch'i* mehrdeutig. Nach Prof. Huang Chün-chieh beinhaltet dieser Begriff in der chinesischen Klassik die folgenden drei Bedeutungen: Wolkendunst; Atem; physische Vitalkraft.¹ Hier bezieht sich der Begriff *ch'i* auf die dritte Bedeutung. Wie Hsü Fu-kuan bemerkt, ist das *ch'i* „die kollektive Wirkung der physischen Kräfte des menschlichen Körpers, oder die Mächte, die dieser kollektiven Wirkung entspringen“.² Bei Menzius bildet *ch'i* – im Gegensatz zu *hsin* – das sinnlich bestimmte Ich. Der Gegensatz von *hsin* und *ch'i* entspricht dem von „großem Selbst“ (大體) und „kleinem Selbst“ (小體) (*Meng-tzu* 6A:15). Nach Menzius stellt nur *hsin* das eigentliche Ich dar.

1 Huang Chün-chieh 黃俊傑: *Meng-hsüeh szu-hsiang-shih lun* 孟學思想史論, Bd.1 (Taipei: Tung-ta 1991), S.369–371.

2 Hsü Fu-kuan 徐復觀: „Meng-tzu chih-yen-yang-ch'i-chang shih-shih“ 孟子知言義氣章試釋, in: ders., *Chung-kuo szu-hsiang-shih lun-chi* 中國思想史論集 (Taipei: T'ai-wan hsüeh-sheng 1993), S.146.

Hieraus läßt sich nicht schwer erklären, wieso Tseng Tzu – nach Menzius' Ansicht – es besser als Meng Shih-she verstand, das Wesentliche zu beherrschen. Der Grund dafür liegt darin, daß die Tapferkeit Tseng Tzus aus der praktischen Vernunft erwächst, in der Menzius das wahre Selbst sieht. Als Menzius sagte, Meng Shih-she bewahre sein *ch'i*, war stillschweigend impliziert, daß Tseng Tzu sein *hsin* bewahre. Mit Kants Worten: Tseng Tzu, und auch Menzius, anerkannten das Vermögen der Vernunft, „für sich selbst“ praktisch zu sein. Hier stellt die Unerschütterlichkeit des Herzens die Konsequenz der praktischen Vernunft dar.

Kommen wir nun zu Kao Tzus Grundsatz, den Menzius folgendermaßen formuliert: „Man soll von seinem Herzen (*hsin*) nicht fordern, was nicht in den Doktrinen (*yen*) begründet ist, und von seinem *ch'i* nicht fordern, was dem Herzen nicht gefallen kann.“ In diesem Grundsatz sind drei Grundbegriffe enthalten: *yen*, *hsin* und *ch'i*. Kao Tzus Version der Unerschütterlichkeit des Herzens spiegelt sich in dem von ihm angenommenen Verhältnis der drei Begriffe zueinander wider. Oben habe ich die Begriffe *hsin* und *ch'i* erklärt. Was aber bedeutet *yen* 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 *yen* hier nicht die gemeine Rede, sondern eine Doktrin mit normativem Gehalt, wie Prof. Sham Yat Shing bemerkt.³ In dieser Bedeutung des Wortes sprach Menzius von *Yang Chu Mo Ti chih yen*, den „Doktrinen von Yang Chu und Mo Ti“, die „die Welt erfüllen“ (*Meng-tzu* 3B:9), und sagte Konfuzius, daß derjenige, der Tugend hätte, auch *yen* haben müßte (*Lun yü* 14:4). Daß dem Begriff *yen* hier ein normativer Gehalt anhaftet, wird daraus klar, daß Menzius *yen* mit Adjektiven wie „einseitig“, „zügellos“, „falsch“, „abweichend“ modifizierte, als er von *chih yen* 知言 sprach.

Den Interpreten fällt es jedoch noch schwerer, den Sinn der beiden Sätze *pu te yü yen*, *wu ch'iu yü hsin*; *pu te yü hsin*, *wu ch'iu yü ch'i*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 Kao Tzus ab. Um die Notwendigkeit einer neuen Lesart hervorzuheben, ist es zweckmäßig, die einflußreichste Deutung Chu Hsis zu zitieren. Chu Hsi interpretierte diese Sätze so:

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。

3 Vgl. dazu Sham Yat Shing 岑溢成: „Meng-tzu chih-yen ch'u-t'an“ 孟子<知言>初探, in: *Eh-hu yüeh-k'an* 鵝湖月刊, Bd. 40 (Okt. 1978), S.39ff.

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

Kao Tzu 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 im Herzen nicht wohlfühle, solle man versuchen, sein Herz zu beherrschen, und brauche nicht bei seinem *ch'i* 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 *pu te yü yen, wu ch'iu yü hsin* besagt, daß *hsin* und *yen* nichts miteinander zu tun haben. Der Satz *pu te yü hsin, wu ch'iu yü ch'i* besagt, daß *hsin* und *ch'i* nicht miteinander verknüpft sind. Das ist Kao Tzus Doktrin. Er bewahrte nur die Ruhe seines *hsin*, ohne sich darum zu kümmern, was draußen passierte. Ihm galt es gleich, ob alles außerhalb seines *hsin* in Ordnung war.⁶

Nach der Deutung Chu Hsis erinnert Kao Tzus Weg zur Unerschütterlichkeit des Herzens an die Methode der Beherrschung des Herzens durch Kontemplation im Taoismus und Buddhismus. Auch Chiao Hsün und Hsü Fu-kuan vergleichen Kao Tzus Grundsatz mit der kontemplativen Meditation der Taoisten und der Buddhisten,⁷ wengleich Chiao Hsün Chu Hsis Menzius-Interpretation häufig nicht akzeptiert. Kuo Mo-jo und P'ang P'u zählen Kao Tzu aber zu den Taoisten,⁸ da der Buddhismus erst viel später (etwa um die Zeitenwende) nach China vordrang.

Chu Hsis 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, Kao Tzu zu den Taoisten zu zählen. Wie Prof. Huang Chün-chieh überzeugend darlegt, liegt der These von Kuo Mo-jo und P'ang P'u eine Mißdeutung der philosophischen Position Kao Tzus zugrunde.⁹

Noch verhängnisvoller ist aber, daß Chu Hsis Interpretation der Textstelle nicht mit der philosophischen Position Kao Tzus übereinstimmt, welche sich in *Meng-tzu* 6A:4–5 zeigt. Hier stellen Kao Tzu und Meng Chi-tzu 孟季子 – in Opposition zu Menzius und seinem Schüler Kung-tu Tzu 公都子 – die These

5 Chu Hsi 朱熹: *Szu-shu chi-chu* 四書集注 (Taipei: T'ai-wan chung-hua, *Szu-pu pei-yao* Ausgabe), *Meng-tzu chi-chu* 孟子集注, Buch 2, S.4b.

6 Chu Hsi: *Chu-tzu yü-lei* 朱子語類 (Taipei: Wen-chin ch'u-pan-she 1986), Bd.4, Buch 52, S.1235.

7 Vgl. Chiao Hsün 焦循: *Meng-tzu cheng-i* 孟子正義 (Taipei: Wen-chin 1988), S.194f.; Hsü Fu-kuan: „Meng-tzu chih-yen-yang-ch'i-chang shih-shih“, a.a.O., S.147f.

8 Vgl. Kuo Mo-jo 郭沫若: *Shih p'i-p'an shu* 十批判書 (Peking: K'o-hsüeh 1956), S.260; auch P'ang P'u 龐樸: „Kao-tzu hsiao-t'an“ 告子小探, in: *Wen-shih* 文史, Bd.1 (Peking: Chung-hua, Okt. 1962), S.229f.

9 Huang Chün-chieh: *Meng-hsüeh szu-hsiang-shih lun*, Bd.1, S.214f.

auf, daß das Gerechte etwas Äußeres sei. Diese zwei Abschnitte können als weitere Ausführungen zu Menzius' Behauptung gelten, daß Kao Tzu das Gerechte niemals verstehe, weil er es für etwas Äußeres halte. Laut *Meng-tzu* 6A:4–5 sucht Kao Tzu den Ursprung des Gerechten in den Gegenständen bzw. Tatsachen, während Menzius ihn innerlich in unserem *hsin* bzw. moralischen Ich findet. Wie Prof. Mou Tsung-san scharfsinnig sieht, ist mit der These von der Innerlichkeit des Gerechten bei Menzius die Autonomie des moralischen Ich gemeint.¹⁰ Dagegen vertritt Kao Tzu einen Standpunkt, den Jean Piaget als „moralischen Realismus“ bezeichnet.¹¹ So bestreitet Kao Tzu nicht, wie Chu Hsi's Interpretation impliziert, die Allgemeingültigkeit der moralischen Normen und Werte. Nach der Interpretation Chu Hsi's vertritt Kao Tzu einen Standpunkt, den man als „moralischen Nihilismus“ bezeichnen könnte. Zwischen dem „moralischen Realismus“ und dem „moralischen Nihilismus“ besteht ein logischer Sprung. Chu Hsi scheint ihn zu übersehen, da er bei der Interpretation von Kao Tz's obengenanntem Grundsatz den Leser auf die anderen zwei Abschnitte verweist.¹² Ein Dialog zwischen Chu Hsi und seinem Schüler aber zeigt, daß dieser den logischen Sprung bemerkt hat. Hier heißt es:

問外義之義，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 Kao Tzu (seiner Ansicht nach) sich um dies nicht kümmere und nicht etwa das Gerechte in der Außenwelt suchen wolle. Der Meister sagte: „Kao Tzu ließ das Gerechte direkt außer acht und nahm nur sein Herz in acht.“¹³

In der Tat aber hat Kao Tzu moralische Normen keineswegs außer acht gelassen, obwohl er ihren Ursprung in der Außenwelt gesucht hat. Hieraus erhellt, daß Chu Hsi's Interpretation dieser Textstelle nicht überzeugend ist.

Um meine Lesart zu begründen, ist es nötig, die syntaktische Struktur der beiden Sätze zu analysieren, mit denen Kao Tzu seinen Grundsatz ausdrückt. Die beiden Sätze haben die gleiche Form „不...勿...“. Das Wort 不 bezeichnet eine Negation, und das Wort 勿 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

10 Zur philosophischen Bedeutung von Kao Tz's These vgl. Mou Tsung-san 牟宗三: *Yüan-shan lun* 圓善論 (Taipei: T'ai-wan hsüeh-sheng 1985), S. 12–19; vgl. auch Lee Ming-huei 李明輝: *Ju-chia yü K'ang-te* 儒家與康德 (Taipei: Lien-ching 1990), S. 53–58.

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

12 Chu Hsi: *Szu-shu chi-chu, Meng-tzu chi-chu*, Buch 2, S. 6b.

13 Chao Shun-sun 趙順孫 (Hg.): *Meng-tzu tsuan-shu* 孟子纂疏, Ausgabe: *Wen-yüan-ko szu-k'u ch'üan-shu* 文淵閣四庫全書 (photomechanischer Nachd. Taipei: T'ai-wan shang-wu 1986), Bd. 201, Buch 3, S. 22. Nach *Chu-tzu yü-lei* (Bd. 4, Buch 52, S. 1264) ist der Fragesteller Liao Te-ming 廖德明.

Herzen nicht fordern, was nicht in den Doktrinen begründet ist, und von seinem *ch'i* 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 *ch'i* fordern, was dem Herzen gefallen kann.“ Wegen mangelnder Satzanalyse hat kein Interpret bisher – meines Wissens – an diese Lesart gedacht.

Dieser Lesart zufolge wird ohne weiteres klar, wieso Menzius dem zweiten Satz zustimmt, den ersten Satz aber bestreitet. Kao Tzu spricht demzufolge *yen* den Vorrang vor *hsin* zu, und *hsin* den Vorrang vor *ch'i*. Bei Menzius aber hat *hsin* den Vorrang vor *yen* und *ch'i*. Die beiden sind sich einig, daß *ch'i* für unser moralisches Engagement *hsin* untergeordnet sein soll. Der Streit geht um das Verhältnis von *hsin* und *yen*. Bei Kao Tzu nimmt *yen* eine Vorrangstellung ein, weil er hierin objektive Kriterien für moralisches Sollen sieht. In diesem Falle stellt *hsin* das erkennende Ich, nicht aber das moralische Ich dar, das für moralisches Engagement gesetzgebend ist. In Kants Sprechweise anerkennt Kao Tzu den Primat der theoretischen Vernunft vor der praktischen. Hingegen fungiert *hsin* bei Menzius als Instanz für moralische Gesetzgebung. In der Doktrin, der ein normativer Gehalt anhaftet, spiegelt sich der Gemütszustand ihres Vertreters wider. Wenn man durch jemandes Doktrin seinen Gemütszustand durchschauen kann, so kann man „die Doktrin verstehen“ (*chih yen*). In Opposition zu Kao Tzu stimmt Menzius dem Primat der praktischen Vernunft vor der theoretischen zu.

Was die Beziehung von *hsin* und *ch'i* betrifft, so spielt *ch'i* bei Menzius eine zwar sekundäre, doch unentbehrliche Rolle, da *hsin* zur Verwirklichung seiner Forderungen *ch'i* zu Hilfe nehmen muß. In diesem Sinne kann von der Verkörperung des *hsin* im *ch'i* gesprochen werden. Aus dieser Verkörperung folgt das „flutende *ch'i*“, das durch die praktische Vernunft transformierte *ch'i*. Die Methode zur Transformation des *ch'i* durch das *hsin* nennt Menzius *yang ch'i* („Kultivierung des *ch'i*“). Dadurch kann man – Menzius zufolge – sein sinnliches Leben zum rechten Weg lenken und die Unerschütterlichkeit seines Herzens erreichen, wie es bei Tseng Tzu der Fall ist.

Auch bei Kao Tzu kann von der Lenkung des *ch'i* durch das *hsin* gesprochen werden. Da aber *hsin* bei ihm nicht, wie bei Menzius, moralisch gesetzgebend ist, bedeutet die Lenkung des *ch'i* durch das *hsin* nicht, mit den eigenen Kräften des *hsin* das *ch'i* zu transformieren, sondern dem *ch'i* die heteronomen Gesetze und Vorschriften aufzunötigen. Hierdurch kann auch Kao Tzu die Unerschütterlichkeit seines Herzens erlangen, und zwar noch schneller. Dies verglich Menzius mit dem Mann aus Sung, der sein Korn in die Höhe zog, um ihm beim Wachsen zu helfen. Das besagt, daß mit der Methode Kao Tzus erzielte Ergebnisse nicht von langer Dauer sein werden. In diesem Sinne behauptet Menzius, daß Kao Tzu das Gerechte nicht verstehe, weil er es für etwas Äußeres halte. So

stimme ich Heiner Roetz' Fazit über die „Unschütterlichkeit des Herzens“ bei Kao Tzu und Menzius zu:

Gaozis (sc. Kao Tzus) 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 „Unschütterlichkeit 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 *hsin* 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 Kao Tzus) sprach: „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 (*Meng-tzu* 6A:1) tadelte er Kao Tzu so streng: „Es ist sicher Eure Doktrin, die die Menschen der Welt ermutigen wird, die Moral zu untergraben.“

Menzius' Kritik an Kao Tzus Doktrin erinnert mich an einen Dialog zwischen zwei Hauptvertretern des modernen Neokonfuzianismus, nämlich Mou Tsung-san und Liang Shu-ming 梁漱溟. Einmal waren die beiden bei T'ang Chün-i 唐君毅, einem anderen Vertreter dieser Denkrichtung, zu Besuch. Da sprach Liang von Mao Tse-tung 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 gefordert wird, seine Subjektivität vor der Partei völlig aufzugeben und, wie in der Religion, alles der Partei zu beichten. 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“ zu Anfang der sechziger Jahren berichtet: „Bis heute kann ich mich

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

15 Mou Tsung-san: „Wo suo jen-shih te Liang Shu-ming hsien-sheng“ 我所認識的梁漱溟先生, in: *Eh-hu yüeh-k'an*, Bd. 157 (Juli 1988), S. 4.

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 Kao Tzus vorhersah.

In unserer Zeit, der sogenannten „Zeit der Ideologien“, haben wir verschiedene politische Ideologien (wie z.B. die kommunistische, die faschistische, die nazistische) gesehen, die uns Menschen schreckliches Unheil gebracht haben. Diesen Ideologien ist gemeinsam, daß sie die Moral nicht auf die Autonomie des moralischen Ich, sondern auf die Heteronomie der theoretischen Vernunft gründen, wie es bei Kao Tzu der Fall ist. 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 Bestimmung der Normen und Werte nicht auf das moralische Ich als letzte Instanz, 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 Kao Tzus 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 Adorno/Max Horkheimer) führen. In diesem Sinne erstreckt sich Menzius' Kritik an Kao Tzu auch auf die Ideologien unserer Zeit.

16 Kan Yang 甘陽: *Wo-men tsai ch'uang-tsau ch'uan-t'ung* 我們在創造傳統 (Taipei: Lien-ching ch'u-pan kung-szu 1989), S.16. Der Ausspruch „alle auf den Straßen sind Heilige“ stammt von Wang Yang-ming. Hiermit meint Wang, daß alle Menschen mit *liang-chih* begabt sind, und mithin potentielle Heilige sind. Vgl. dazu Chan Wing-tsit 陳榮捷 (Hg.): *Wang Yang-ming ch'uan-hsi-lu hsiang-chu chi-p'ing* 王陽明傳習錄詳註集評 (Taipei: T'ai-wan hsüeh-sheng 1983), Teil 3, Nr.313, S.357.