

KATHRIN AUDEHM, IRIS CLEMENS (Hg.)

GemeinSinn

Chinazentrum 中国中心
der Christian Albrechts Universität zu Kiel
Leibnizstr.10 - 24118 Kiel

Imprimiert unter
No. 1359,14
Gedruckt durch
02.05.2014 LE

Die *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* erscheint zweimal jährlich und kostet 8,50 €. Wir senden Ihnen Ihr Exemplar gerne portofrei zu.

So abonnieren Sie die *Zeitschrift für Kulturwissenschaften*:
bestellung.zfk@transcript-verlag.de

Selbstverständlich ist die *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* auch über jede Buchhandlung erhältlich und kann dort ebenfalls abonniert werden.

Die Drucklegung wurde von der Stiftung Universität Hildesheim, dem Institut für Bildungswissenschaft der Leuphana Universität Lüneburg, dem Arbeitsbereich Anthropologie und Erziehung der Freien Universität Berlin, dem Institut für Europäische Ethnologie der Humboldt-Universität zu Berlin, dem Institut für deutsche Literatur der Humboldt-Universität zu Berlin sowie dem Arbeitsgebiet Stadtanthropologie/-ethnologie der HafenCity Universität Hamburg unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2013 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Umschlagabbildung: o.T., fotografiert von Kathrin Audehm

Satz: Harry Adler, Berlin

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 978-3-8376-2322-2

ISSN 9783-9331

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Gefühlswissen und Gemeinsinn im Chinesischen und was darunter zu verstehen ist¹

ANGELIKA C. MESSNER

Beginnend mit dem späten 19. Jahrhundert bemerken Gelehrte und Beobachter westlicher und chinesischer Provenienz, dass den Chinesen jegliche Vorstellung von Gemeinsinn fremd sei, denn deren Priorität sei von jeher der Familienverband gewesen. Diese Perspektive wirkt bis heute in populärwissenschaftlich, aber auch akademisch verfassten Arbeiten zu China nach.

Der vorliegende Beitrag changiert zwischen Studien kanonischer Quellen, die genau das Gegenteil belegen, nämlich, dass Menschen im chinesischen historischen Kontext sehr gut um das Konzept Gemeinsinn Bescheid wussten, einerseits, und andererseits den Verweisen auf solche chinesischen Konzeptionen in der deutschsprachigen Philosophie der Aufklärung im 18. Jahrhundert. Außerdem verfolgt er Spuren diskursiv verfasster Bemühungen im chinesischen frühen 20. Jahrhundert, westlich orientierte Formen von Gemeinsinn und Bürgertum im chinesischen Kontext zu implementieren.

Chinesen besitzen keinen Gemeinsinn

Chinesen ermangelten jeder Vorstellung von Gemeinsinn, weil die Familie bzw. der größere Familienverband der primäre Ort von Sorge, Verantwortung und ethischer Verpflichtung sei: Dies ist ein gern bemühtes Stereotyp, das von Beobachtern und Denkern westlicher wie auch chinesischer Provenienz seit dem frühen 20. Jahrhundert bemüht wird (Trauzettel 1977: 344, Schmidt-Glintzner 1983, kritisch

1 Ich danke Iris Clemens für Inspiration und wertvolle Hinweise.

Rötz 1992: 215). So bescheinigt der in der westlichen Hemisphäre vielbeachtete Gelehrte Lin Yutang 林語堂 (1895-1976) seinen Landsleuten im Werk »My Country and My People« 吾國與吾民 (1936)² das Fehlen jeglicher sozialen Gesinnung. Weder existiere in der chinesischen Gesellschaft ein Gemeinschaftsgeist noch der Gedanke des Dienstes an der Gemeinschaft. Er untermauert diese Sicht zudem mit dem Faktum, dass beide Begrifflichkeiten (Gemeinsinn und soziale Gesinnung) als Neologismen (公共精神, 社會服務) erst um die Wende zum 20. Jahrhundert *via* Japan Eingang in die chinesische Sprache gefunden haben (vgl. Liu 1995). Als Wurzel der chinesischen Gesellschaft habe man von jeher das Familiensystem angesehen,³ weshalb es den Chinesen an sozialer Gesinnung mangle, »wie es dem Europäer des 20. Jahrhunderts wahrhaft unvorstellbar erscheinen«⁴ müsse. Dieses Urteil beruht auf einer reduktionistischen Sicht, die dem epistemischen Horizont im chinesischen Kontext des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts geschuldet war. Die politische und militärische Schwäche des dynastischen China wurde von chinesischen und westlichen Beobachtern durchgängig mit dem Attribut »krank« versehen. »Wissenschaft« und »Technik« sowie »Hygiene« und »Medizin« figurierten als Schlüsseldomänen für die Überführung Chinas in einen modernen, gesunden Zustand. Damit sollte die Transformation in eine andere politische Struktur einhergehen. Dieser Transformationsprozess währte, beginnend mit 1912, als die chinesische Republik ausgerufen wurde, viele Jahrzehnte, und war auch nach der Übernahme der Führung Chinas durch die kommunistische Partei im Jahre 1949 nicht abgeschlossen.

Gleichzeitig erhoben chinesische Intellektuelle ihre kritischen Stimmen gegen die totale Verwestlichung bzw. gegen den Raubbau an den traditionellen chinesischen Sitten und Gebräuche. Sie sahen ein gravierendes Spannungsverhältnis zwischen Fortschritt und Moralität, in dem sich China nun befand, und forderten, die »überkommenen« Werte der chinesischen Kultur neu zu überdenken, sie aber nicht gänzlich über Bord zu werfen (z.B. Gong Fazi 1903: 107-108).

Diese kritischen Anmerkungen können als Antwort auf die Tatsache angesehen werden, dass die traditionellen Konzepte von Gelehrsamkeit und Wissen, die nicht ohne die ethische Komponente ausgekommen waren, im Zuge der Übernahme westlich orientierter Curricula für den Schulunterricht nach 1905 weitgehend verabschiedet wurden. Sie untermauerten ihre Kritik mit einer konzeptionellen Differenzierung von materialer Zivilisation und geistiger bzw. spiritueller Zivilisation (*jingshen wenming* 精神文明). Während die westlichen Zivilisationen plakativ mit materialer Zivilisation gleichgesetzt wurden, galt die chinesische Kultur dichotomisch dazu, als Verkörperung geistiger Zivilisation. Diese Dichotomie wurde flankiert von der zu dieser Zeit neu entstehenden Dichotomie »Ost« und

2 Das Büchlein wurde bereits 1936 ins Deutsche übertragen: *Mein Land und mein Volk*. Aus dem Amerikanischen übertragen von W. E. Süskind. Deutsche Verleger Anstalt Stuttgart, Berlin 1936, hier zitiert aus dem Nachdruck von 1946.

3 Vgl. in der deutschen Übersetzung (Nachdruck 1946): 217.

4 Ebd: 219-220.

»West«. Psychologische und ethische Zuschreibungen zeichneten den Westen bis heute als individualistisch in seiner Ausrichtung und den Osten als kollektivistisch und familienzentriert. Hierzu gehörte die Sicht, wonach Chinesen nicht wirklich wüssten, was Liebe sei, und man deshalb eine grundlegende psychologische Neuordnung vorantreiben müsse, um im Wettstreit der Zivilisationen bestehen zu können. Der erste provisorische Präsident der neugegründeten Republik (1911), Sun Yatsen (1866-1925), forderte dezidiert die Totalerneuerung der Herzen als Voraussetzung für die gelingende Umformung des Staates. Anvisiert war die Revolution der moralischen Ausrichtung, die grundlegende Ummodellierung des Gefühlshaushaltes des Einzelnen, um die Vision der »neuen Bürgerschaft« (*xinmin* 新民) verwirklichen zu können. Chinesische Intellektuelle, die im europäischen Ausland gelebt hatten, stellten übereinstimmend mit einem deutschen Sinologen fest, dass Chinesen nicht in derselben Weise empfinden würden wie Bewohner der mitteleuropäischen und nordamerikanischen Regionen, sie seien nicht fähig, tief zu lieben »[...] sie können nie sehr leidenschaftlich lieben, nie sich ganz hingeben, und der chinesische Liebesbegriff ist viel zu eng, um eine Verehrung oder eine Anbetung in sich zu schließen« (Dauling Hsü 1929: 1929).

In der westlichen Sinologie hallten diese Dichotomien noch lange nach. So spricht man von einer »reine[n] Nah-Ethik« (Trauzettel 1977: 344, Hang 1993) oder von »Sippenpartikularismus« (Schmidt-Glitzner 1983: 306), was darauf hinweisen würde, dass »das Wohlergehen anderer [außerhalb der Familie] nicht mehr in den eigenen Verantwortungsbereich fällt« (Seiwert 1984: 146, Roetz 1992: 214).

In einem Prozess der chinesischen Appropriation westlicher Vorstellungen wurden althergebrachte Wissensbestände sowie moralische und emotionale Praktiken obsolet. Gefühls- und Moralpraktiken hatten sich unter dem Vorzeichen von Aufklärung, Fortschritt, Nationalismus und Individualismus zu adjustieren. Das moderne Selbst sollte lernen, was romantische Liebe, was freie Liebe und was sexuelle Lust sei, und vor allem auch was Freiheit sei. Es handelte sich um eine Agenda, die zweierlei beinhaltet: Erstens die gefühlsmäßige Appropriation westlich orientierter Konzepte von individueller Freiheit, die auch in der Forderung nach Befreiung der Frauen von den über viele Jahrhunderte durchgeführten Praktiken des Flachbindens der weiblichen Brüste und des Füße-Bindens der jungen Mädchen bestand (vgl. Finnane 2007: 77-80). Zweitens, die Appropriation von (neuartigen) Gefühlszuständen wie etwa der romantischen Liebe, auch wenn es Belege für romantische Liebe schon aus der späten Kaiserzeit gibt (vgl. Lee 2007).

Chinesische Sittenlehren als Vorbild europäischer Aufklärer

Philosophische Reflektionen europäischer Provenienz des 18. Jahrhunderts fokussieren den Gemeinsinn (engl. *common sense*) im Zusammenhang mit den neuen sozialen Formen der Bürgerlichkeit, die sich im Verlaufe der Ablösung aristokrati-

scher Machtsysteme herausbilden. Die Frage schottischer Moralphilosophen nach der moralischen Grundkonstitution des Menschen ist auf die Rolle des Gemeinsinns hinsichtlich des praktischen Lebens gerichtet. Der Gemeinsinn sei eine wichtige Quelle von Wahrheit und Sittlichkeit. Im Zuge der Emanzipation der Philosophie als von der Theologie unabhängigen Disziplin sollte die Offenbarung zunehmend an Überzeugungskraft gegenüber der Domäne der »*cultura intellectus*« (Pflege der Vernunft) verlieren. Die chinesische Philosophie, wie sie durch die Übersetzungen und Briefe jesuitischer (europäischer) Gelehrter im 17. und 18. Jahrhundert zugänglich war, wurde zu einem integralen Bestandteil des Begründungshorizontes mitteleuropäischer Aufklärer. Der radikalste Entwurf in dieser Hinsicht stammt von Christian Wolff, dessen *Philosophia Practica Universalis*⁵ der aufmerksamen Lektüre lateinischer Übersetzungen der konfuzianischen Klassiker geschuldet ist. Die Wolff'sche Argumentation fokussierte die Praxis des Lernens und die Sittenlehre der Chinesen. Hier kommt die Rede vom Gemeinsinn als Grundlage eines harmonischen Staatengefüges zum Tragen: Die von Wolff perzipierten chinesischen Sichtweisen auf die Sittenlehre banden die Kultivierung der Persönlichkeit (*xiu shen* 修身) wesentlich an die Gefühle. Damit wurde der Grad der Bürgerlichkeit an die Tugenden und gleichermaßen an die Gefühle rückgebunden.

Dies ist der Augenblick, in dem chinesische Perspektiven zum politischen Weltwissen ins Zentrum des europäischen Interesses rücken. Die Selbstkultivierungs-Praxis der Chinesen diente den europäischen Aufklärern, allen voran Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716),⁶ im frühen 18. Jahrhundert als gedankliche Ermöglichung eines aufgeklärten Denkens und Verhaltens der Menschen (vgl. Jäger 2012), das sich unabhängig von geoffenbarter Religion entwickelt habe. Leibniz stand in regem Briefkontakt mit jesuitischen Gelehrten, die als Missionare im Reich der Mitte weilten. Diese Gelehrten verband eine positive Sicht auf die chinesische Gelehrsamkeit und die Lebensgepflogenheiten. Und Leibniz war beseelt von der Vorstellung, dass man im Umkehrverfahren auch Missionare nach Europa schicken möge, damit man von ihnen einen hohen Grad an Sittlichkeit und Gemeinsinn lernen möge⁷. Diese außerordentlich positive Perzeption der »chinesischen Welt« (sprich einer Staatsorganisation mit einem allumfassend gebildeten Philosophen-Kaiser an der Spitze) diente als Vorlage der künftigen Staatsorganisation im deutschen Kontext: Die allgemeine Wohlfahrt wurde zu einer Hauptaufgabe der deutschen Politik (vgl. Wolff 1963, Zempliner 1962).

Ob der Sinn für die Allgemeinheit und die gemeinschaftlichen Überzeugungen und Grundsätze nun angeboren war oder ob der Gemeinsinn erst durch Erziehung und rechte Lenkung herausgebildet werden musste, war jedoch keineswegs übereinstimmend geklärt. So heißt es beispielsweise in der 1810er Ausgabe der Ency-

5 Vgl. *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, 1985.

6 Siehe seine *Novissima Sinica* (1697), 2010; Brancaccio, 2007: 86ff.

7 Vgl. *Novissima Sinica* [1697] 2010, §10: 19: »[...] dass es beinahe notwendig erscheint, dass man Missionare der Chinesen zu uns schickt, die uns Anwendung und Praxis einer natürlichen Theologie lehren könnten.«

clopedia Britannica, dass der »Public sense« in außereuropäischen Kontexten, bei den sogenannten Wilden (»savages«), nicht anzutreffen sei. Im Kehrschluss: Weil die »savages« keinen Gemeinsinn besäßen, würden diese auch keine bürgerschaftlich organisierten Gesellschaften entwickeln. Mit solchen Perspektiven korrelierten sehr bald auch die negativen Urteile über das chinesische Staatswesen, so etwa bei Hegel (1770-1831), der China eines chinesischen theokratischen Despotismus bezichtigt.

Als das chinesische Kaiserreich gegen Ende des 19. Jahrhunderts seinem Ende zusteuerte, insistierten chinesische Intellektuelle auf den durchgreifenden Wandel der politischen und gesellschaftlichen Strukturen in China, und nach der Revolution von 1911, als China sich in einen Nationalstaat wandeln sollte, ging es wesentlich darum, die emotionale Verfasstheit der Chinesen, ihre »Mentalität« zu ändern. Der erste Präsident der Republik, Sun Yatsen, spricht von der Reformierung der Herzen als die Bedingung der Möglichkeit für den Neuaufbau Chinas. Ähnlich äußert sich Li Dazhao (1889-1927), einer der radikalsten marxistischen Denker im chinesischen Kontext, im Jahre 1915, als er seine Kollegen und Freunde daran erinnerte, dass »zumal der Geist eines modernen Bürgers Mut und Unerschrockenheit in sich birgt, können wir diesen Geist beherzigen um unseren Kampfesgeist zu stärken« (Li Dazhao 1915: 148-149).

Der Umbau des chinesischen Kaiserreiches hin zu einem republikanisch verfassten Staat verlangte eine Neuorientierung auf mehreren Ebenen: Bereits im Jahre 1905, noch vor dem Ende des Kaiserreichs, wurde in China per decretum das 1300 Jahre lang währende traditionelle Prüfungssystem abgeschafft. Es sollte durch westliche Edukationsmethoden und Lerncurricula ersetzt werden. Gleichzeitig sollte *via* Japan das deutsche Rechtssystem integral für die chinesische Rechtsprechung werden. Dies sollte die Trennung von Recht und Moral besiegeln. Im traditionellen chinesischen Sozialgefüge stellte Moral einen hohen, Recht einen vergleichsweise niederen Wert dar (vgl. Spengler 1980).

Was ist Gemeinsinn in chinesischen Kontexten?

Dass sich China mit der Herausbildung von bürgerschaftlichem Engagement jenseits von Familie oder der unmittelbaren Subsistenzgemeinschaft auch im späten 20. und im frühen 21. Jahrhundert nach wie vor schwer tut, werten Soziologen und Ethnologen als Zeichen traditionaler Verhaltensschemata wie »Egozentrismus« und »Selbstsucht«. ⁸ Diese Befunde sind aber zumindest ansatzweise der Vorannahme geschuldet, dass Gemeinsinn als Zeichen zivilgesellschaftlicher Strukturen immer unabhängig von staatlichen Strukturen entsteht. Neueste Forschung zeigt hingegen, dass sich im chinesischen Kontext gegenwärtig Gemeinsinn nicht unabhängig vom Staat, sondern im Gegenteil, gerade unter der Obhut des Staates

8 So zum Beispiel der bekannte Sozialanthropologe Fei Xiaotong 1992.

und im Rahmen staatlicher Vorgaben und Hilfestellungen herausbildet. Gemeinsinn wird im chinesischen Kontext gewissermaßen »von oben« induziert (Heberer 2010).

Es ist die gegenwärtig im chinesischen Kontext geäußerte Notwendigkeit einer Stärkung von Gemeinsinn in der Bevölkerung, die eine Spurensuche im alten China verlangt. Die offiziellen Appelle der chinesischen Regierung an die Bevölkerung, sich um die Nachbarschaft, um die alten Eltern und andere bedürftige Menschen zu kümmern, rekurren vage auf ein historisches Reservoir an Handlungsorientierung. Als prominenter begrifflicher Bezug von Gemeinsinn und entsprechenden sozialen Praktiken lassen sich mehrere Passagen im *Daxue* 大學 (*Das Große Lernen*) ausmachen, einem Basistext des Konfuzianismus, der auf das 3. bis 2. vorchristliche Jahrhundert zurückgeht. Dieses, einst dem Konfuzius zugeschriebene kleine Büchlein hat das gesamte letzte Jahrtausend hindurch die Texturen des Denkens und damit die sozialen Praktiken der chinesischen Elite auch in politischer Hinsicht beeinflusst, zumal es integraler Bestandteil des Prüfungscurriculums war. Jeder, der sich für die offiziellen Prüfungen, die potentiell jedem offen standen (außer Frauen), qualifizieren wollte, memorierte den gesamten Inhalt dieses Werkes. Ursprünglich Teil des *Liji* »Ritualaufzeichnungen« (1. Jh. v. Chr.) wollte es ein Ratgeber für den Herrscher für gutes Regieren sein, ähnlich einem Fürstenspiegel. Später, ab dem 12. Jahrhundert, nachdem es in das allgemeine Prüfungscurriculum integriert worden war, sollte es ein Ratgeber für Jedermann sein.⁹ Die vor dem Hintergrund einer stratifizierten Gesellschaft niedergeschriebenen Richtlinien stellen *ren* (Menschlichkeit, Mitmenschlichkeit, Sinn für Gemeinschaft/Gemeinsinn) in den Mittelpunkt der sozialen Praxis. Die Grundidee ist durchgängig, dass ein moralisch gebildeter Mensch/Herrscher wie von selbst um das Wohl seiner Mitmenschen bemüht ist, denn er weiß, dass er ansonsten alles verlieren würde. Die moralische Wirkkraft, die es beständig zu entwickeln gilt, fungiert dabei als Gewähr dafür, dass ein guter Herrscher den Sinn für die Gemeinschaft zur Richtschnur seines Regierens nimmt und nicht den eigenen, privaten Nutzen. Hier figuriert der Sinn für die anderen in enger Übereinstimmung mit dem Sinn für die Kultivierung des Selbst. »Für alle, vom Sohn des Himmels (Herrscher) bis zum einfachen Mann, gilt gleichermaßen, dass die Entwicklung der eigenen moralischen Qualität (*xiu shen*) die Wurzel ist. Dass die Wurzel in Unordnung, die Zweige (das soziale Leben der Menschen und der Zustand des Staates) in Ordnung sind, das gibt es nicht« (Moritz 2003: 9). Wenn sich ein jeder im Reich dem Lernen und der Weiterentwicklung der eigenen moralischen Qualität hingibt, so wird es keine Unordnung (im sozialen Gefüge) geben. Die eigene moralische Qualität zu entwickeln bedeutet das stetige, unermüdliche Bemühen um Verfeinerung und Kultivierung der moralischen Persönlichkeit.

Was bedeutet Menschlichkeit auszuüben in einer hierarchisch organisierten Gesellschaft? Das Zeichen für *ren* (Menschlichkeit) besteht aus den Signifikanten

9 Vgl. *Das Große Lernen*: 47-79.

Mensch und der Zahl »Zwei«, womit das »Miteinander« bzw. der Fakt, dass ein Mensch (in unserem Falle der Herrscher) niemals ohne den anderen (in unserem Fall, sein Gegenüber: das Volk) existiert. Wahre Mitmenschlichkeit zeichnet sich dadurch aus, dass sie einen »einzigsten Leib mit allen Dingen [auf der Welt] bilde, ohne jede Differenzierung.«¹⁰ Was dies konkret bedeutet, beschreibt die folgende Passage: »Der Mensch des *ren* 仁 betrachtet Himmel und Erde und alle Dinge als einen einzigen Leib. Für ihn gibt es nichts, was nicht er selbst wäre. Da er alle Dinge als sich selbst erkannt hat: kann es für seine Humanität irgendeine Grenze geben? Wenn Dinge keine Bestandteile des Selbst sind, haben sie natürlicherweise nichts mit ihm zu tun. [Es ist] wie im Falle der Lähmung der vier Gliedmaßen: die Lebenskraft strömt nicht mehr durch sie, und so sind sie nicht länger Teile des Selbst.«¹¹

Der Zusammenhang zwischen den Dingen (und anderen Menschen) der Welt und des Einzelnen ist dem zwischen Rumpf und Gliedmaßen eines menschlichen Leibes gleichgesetzt. Der Autor aus dem 11. Jahrhundert bemüht eine medizinische Perspektive aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, nämlich »nicht fühlen/gefühllos/empfindungslos (Lähmung)« (*bu ren* 不仁). Er argumentiert, dass die Gefühllosigkeit/Lähmung Folge von unterbrochenem Qi-Fluss (Lebensodem/Lebenskraft) sei. Wenn der Lebensodem nicht durch die Glieder zirkuliert, herrscht Lähmung: Wenn die Verbindung zwischen dem Einzelnen und zu den Dingen der Welt (den Gliedmaßen) unterbrochen ist, ist die Mitmenschlichkeit aufgehoben. Die Erklärung, was unter Menschlichkeit zu verstehen ist, ist nicht nur anschaulich, sondern höchst konkret und konzeptionell integral in das leibliche Geschehen eingeschrieben als spezifische Praktiken. Emotionspraktiken und ethische Haltungen haben ihre Verankerung in körperlichen Vorgängen und Dynamiken, wie wir noch sehen werden.

Da viele der Texte für die Beamtenprüfungen relevant wurden, fanden sie eine großflächige Verbreitung in der Bevölkerung, und wurden dementsprechend gewissermaßen für jeden Einzelnen bindend. Die Leser sind damit zumeist Kinder und Jugendliche, die sich auf die Prüfungen vorbereiteten, sowie auch Lehrer und Mütter, die in die Erziehung eingebunden waren. Dementsprechend darf hier grundsätzlich gleichermaßen vom Herrscher die Rede sein als auch vom Einzelnen, der sich einem Herrscher gleich kultivieren will. Der Herrscher sollte nicht darauf aus sein, Reichtum anzuhäufen, sondern ihn mit seinem Volk teilen. Er achtet zuallererst darauf, seine moralische Wirkkraft (*de* 德) zu entwickeln, denn wenn er diese entwickelt hat, so kann er die Menschen für sich gewinnen. Hat er wiederum die Menschen für sich gewonnen, so kann er das Land gewinnen, über dessen Reichtum verfügen und ihn nutzen. Wenn die moralische Wirkkraft die Wurzel eines Baumes ist, so ist der Reichtum gleichbedeutend mit den Zweigen.

10 Vgl. *Shi ren* 識仁 (Über das Verständnis von Mitmenschlichkeit) von Cheng Hao (1032-1085), in der Übersetzung von Wing-tsit Chan 1963: 530.

11 Vgl. die Übersetzung in Tu Wei-ming 1983: 271-297, hier 285.

Ein Herrscher, der die Zweige mit der Wurzel verwechselt, also den Reichtum mit der Wurzel (als dem Inneren, der moralischen Wirkkraft), gerät in Widerspruch und Streit mit dem Volk und lehrt es Raub und Plünderi. »Darum: Wer (als Herrscher) Reichtum sammelt, der teilt die Menschen. Wer (als Herrscher) Reichtum teilt, der sammelt die Menschen.«

Das Spannungsverhältnis zwischen Eigennutz und Sinn für die Gemeinschaft wird durchgängig zu Gunsten des Gemeinsinns aufgelöst: Denn das hohe Prinzip, das letztendliche Ziel eines jeden Menschen müsse darin bestehen, sein moralisches Wesen für die Gemeinschaft voll zur Wirkung zu bringen, und für die Menschen vertrauenswürdig zu sein; dann gewinnt er alles. Durch Arroganz und Verschwendung hingegen verliert er alles. Auch hier: Ein Herrscher, der den Sinn für die Gemeinschaft (*ren*) zur Richtschnur nimmt, entwickelt sein Selbst (*shen* 身) auf Kosten seines Reichtums. Wer ohne Sinn für die Gemeinschaft ist, vermehrt seinen Reichtum auf Kosten seines Selbst (*Das Große Lernen*: 31). Auch der Auftrag zum Regieren ist nicht unabänderlich, denn »handelt man mit Sinn für die Gemeinschaft, gewinnt man (den Auftrag zum Regieren); durch unrechtes Tun verliert man ihn« (ebd.: 28-29). Es wird konstatiert: »Nur wer die Gemeinschaft zur Richtschnur nimmt, hat das richtige Maß, um andere zu lieben und zu hassen. Wer einen würdigen und verdienstvollen Menschen kennt und ihn nicht mit einem Amt zu betrauen vermag oder wer ihn zwar mit einem Amt betraut, dies aber nicht schleunigst zu tun vermag, der handelt nachlässig« (ebd.).

Ähnlich argumentiert Mengzi (372-289 v. Chr.), ein Denker aus dem 3. vorchristlichen Jahrhundert, der ebenfalls gegenwärtig im chinesischen Kontext eine herausragende Rolle spielt. Er weitet den Gemeinsinn/Mitmenschlichkeit (*ren*) und die Rechtlichkeit (*yi* 義) grundsätzlich auf das Volk aus. Jeder Mensch, ungeachtet seiner sozialen Stellung, wird in seiner Beziehungshaftigkeit zum anderen gesehen und steht damit in einem Verpflichtungsverhältnis dem anderen gegenüber. Er soll sein Selbst kultivieren und vervollkommen, indem er moralisches Wissen akkumuliert und in diesbezügliche Praxis umsetzt.

Wie ist das mitfühlende Herz beschaffen?

Ein immer wieder und bis heute gern zitiertes Beispiel des vollkommenen Welt-Moral-Wissens, das ein jeder quasi vermittelt seiner eingeborenen Menschlichkeit/Mitmenschlichkeit/Gemeinsinn (*ren*) erreichen kann, stammt von Mengzi:

»Alle Menschen haben ein Herz, welches das Leiden der Mitmenschen nicht hinnehmen kann. Die Könige der Vorzeit hatten eben dieses Herz, welches das Leiden der Untertanen nicht ertragen wollte, und so war ihre Regierung eine Regierung der Barmherzigkeit. Dank Barmherzigkeit barmherzig regieren bedeutet nicht weniger, als die Herrschaft der Welt [leichterhand] auf seinem Handteller kreisen zu lassen. Der Grund, warum hier von einem Herzen die Rede ist, welches das Leiden eines Menschen nicht duldet, ist der folgende: Wer auch immer heute ein Kind sieht, das im Begriffe ist, in einen Brunnen zu

fallen, wird in seinem Herzen Angst und Mitleid verspüren. Und dies nicht etwa deshalb, weil er die Bekanntschaft der Eltern sucht, nicht deshalb, weil er sich einen Namen zu machen wünscht unter den Nachbarn und Freunden, und auch nicht, weil er das Weinen des Kindes [im Brunnen] als lästig empfindet« (Mengzi 2012: 33).

War dieses Herz, das intrinsisch zum Mitleiden befähigt ist, ähnlich dem beschaffen, das im mitteleuropäischen Denkhorizont des frühen 18. Jahrhunderts als Gewähr für die Empfindung von Sympathie und Mitleid und damit zu den Kardinaltugenden auserkoren wurde? Auch wenn diese Frage letztendlich müßig erscheint, führt sie uns doch in den eingangs angedeuteten *Horizont der Emotionspraktiken im chinesischen Kontext*. Wir fragen dementsprechend weiter: Wie sieht es aus, dieses Herz, wie ist es beschaffen?

Wenn ein menschlicher Leib, wie die oben zitierte Passage besagt, dessen *Qi* (Lebensodem) nicht durch den Rumpf und die vier Gliedmaßen strömt, Lähmungserscheinungen aufweist, und dies als argumentative Grundlage von Menschlichkeit dient, so ist die intrinsische Verbundenheit des Einzelnen mit allen Dingen dieser Welt als grundlegende Eigenschaft von Menschlichkeit anzusehen. Diese konkrete materiale Beschaffenheit von Menschlichkeit/Gemeinsinn wird uns im Folgenden beschäftigen. Unzählige Texte im kanonischen Genre wie auch in der Kommentarliteratur verweisen auf anschauliche Beispiele. So spricht der herausragende Gelehrte Wang Yangming (1472-1529) davon, dass dieses Gefühl (des mitleidigen Herzens) sich immer weiter ausdehnen wird. Wang Yangming gilt als wichtigster Vertreter der Lehre vom Herzen (*xinxue* 心學), in deren Mittelpunkt die Einheit von Wissen und Handeln steht. Ganz in der Nachfolge von Mengzi ist hier kein Erkenntnisgewinn als Vorbereitung der Selbstkultivierung vorgeschaltet. Das Gefühl des mitleidigen Herzens wird nicht Halt machen vor Menschen und Tieren, sondern es erstreckt sich auch auf Dinge (Wang Yangming 1978: 327-328), weil dieses Herz einen einzigen Leib mit der ganzen Welt formt.

Die konkrete materiale Beschaffenheit dieses Gemeinsinns kann nur über Emotionsgeschehen ergründet werden. Emotionen erscheinen in chinesischen Wissensdomänen wie der Medizin bereits sehr früh charakterisiert als *Qi* (Lebensodem-) Prozesse, die sich in inneren Leibesinseln, vorzugsweise in den Yin-Organen (Herz, Leber, Lunge, Milz und Nieren) herausbilden. Die Qi-Prozesse, d.h. die Bewegungsrichtung/en, die Konsistenz/en, die Ausgewogenheit/en, die Gleich- (*ping* 平) oder Ungleichmäßigkeiten (*bu ping* 不平), die der »natürlichen« Richtung folgenden (*shun* 順) und die gegenläufigen (*ni* 逆) Bewegungsprozesse erscheinen als maßgeblich verantwortlich für das ausbalancierte Verhältnis aller beteiligten Prozesse, Substanzen und Organe¹² im Körperleben. Diese Prozesse sind den

12 Im Folgenden wird zwar von durchgängig von Organen gesprochen, jedoch sind damit durchgängig »Organsysteme« gemeint. Der Terminus Organsystem verweist darauf, dass mit einem Yin-Organ auch immer das entsprechende Yang-Organ mitgedacht werden sollte und umgekehrt. Siehe hierzu Sivin 1987: 124ff. So auch bei Porkert 1973.

beteiligten Substanzen und Organen im Körper nicht einfach »nur« zugeordnet, sondern vielfach mit ihnen verschränkt, weshalb es sich um ein multifaktorielles Geschehen handelt: Die beteiligten Vorgänge, Substanzen und Organe sind nicht außerhalb der Qi-Prozesse verortet, sondern generieren diese Prozesse und agieren inmitten diesen bzw. durch diese.

Die Erklärungsmatrix der Emotionen besteht weitestgehend darin, diese als Prozesse anzusehen, die nicht mit einem einzelnen Ort im Menschen, wie in der philosophischen Denktradition (McGrath 1995, Linck 1996, Enzinger 1997, Im 1997), mit dem Herzen assoziiert sind; sie »geschehen« vielmehr an bzw. in mindestens fünf Organen. Gemeint sind die fünf Yin-Organen (Leber, Herz, Lunge, Niere, Milz), die in der westlichen Forschungsliteratur mitunter als Systeme bzw. Funktionskreise oder »Organsysteme« bezeichnet werden, weil zu jedem der fünf Yin-Organen immer gleichzeitig auch das entsprechende Yang-Organ mitgedacht werden muss: Zur Leber gehört die Gallenblase, zum Herzen der Dünndarm, zur Lunge der Dickdarm, zur Niere die Harnblase und zur Milz der Magen.

Fazit

Die Wissenstexte sprechen eine deutliche Sprache der innerleiblichen Verschränkungs Zustände und -prozesse. Diese Zustände werden durchgängig als intrinsisch mit außerleiblichen Zuständen und Prozessen verbunden, und sich gegenseitig beeinflussend verstanden. Diese Wissensbestände um die Arten und Weisen der Emotionsvorgänge und -prozesse gehörten wesentlich zum Allgemeinwissen. Die hier beschriebenen physiopsychischen Prozesse sind den argumentativen Perspektiven zu Gemeinsinn, wie sie uns sowohl in sehr frühen, vorchristlichen Texten, wie dem »Großen Lernen« (*Daxue*), dem Mengzi (3. Jh. v. Chr.) als auch in Texten der späten Kaiserzeit, bei Wang Yangming (15. Jahrhundert) vorliegen, implizit.

Sie werden erst im frühen 20. Jahrhundert, als der Gefühlshaushalt der Chinesen grundlegend transformiert werden sollte, gründlich infrage gestellt und es wird den Chinesen nun attestiert, dass sie keinerlei Vorstellung von bürgerlichen Attributen wie dem Gemeinsinn haben.

Literatur

- Albrecht, Michael (Hg.) (1985): *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*. Lat.-dt. Übers. v. Michael Albrecht. Hamburg: Meiner Verlag.
- Brancaccio, Lavinia (2007): *China accommodata. Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*. [Literaturwissenschaft, Band 9]. Berlin: Frank & Timme, Verlag für wissenschaftliche Literatur.
- Chan, Wing-tsit (1963): *A Source Book in Chinese Philosophy*. Translated and compiled by Wing-Tsit Chan. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

- Chen Shiduo 陳士鐸(1627-1707) (1999): *Waijing weiyan* 外經衛言 [handschriftliche Kopie von 1816] reprint in Liu Zhanghua 柳長華 et al. (Hrsg.). *Chen Shiduo yixue quan shu* 陳士鐸醫學全書. Beijing: Zhongguo zhongyiyao chubanshe.
- Enzinger, Irmgard (1997): *Bedeutungen des Begriffes »Herz« in der klassischen chinesischen Philosophie. Das Körper-Denken in den Büchern Menzius und Zhuangzi*. Magisterarbeit.
- Fei Xiaotong (1992): *From the Soil: The Foundations of Chinese Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Finnane, Antonia (2007): *Changing Clothes in China. Fashion, History, Nation*. London: HURST Publishers.
- Frevert, Ute. u.a. (2011): *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Gong Fazi (1903): *Wuzhi wenming biyao* 物質文明必要 (Die Notwendigkeit materialer Zivilisation). *Yishu huibian* 译书汇编, 2, 11.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (2010): *Novissima Sinica (1697). Das Neueste von China, mit ergänzenden Dokumentationen herausgegeben, übersetzt und erläutert von Heinz-Günther Nesselrath und Hermann Reinbothe*. Nachdruck der Ausgabe von 1979, mit einem Vorwort, aktualisiertem Literaturverzeichnis und Register von Gregor Paul und Adolf Grünert. München: IUDICUM Verlag GmbH.
- Hang, Thaddaeus T'ui-chieh (1993): *Das kosmische Jen. Die Begegnung von Christentum und Konfuzianismus*. Frankfurt a. M.
- Heberer, Thomas (2010): »Chinas zivilgesellschaftliche Entwicklung: Von Massen zu Bürgern?« *Politik und Zeitgeschichte* 39/2010, 27. September 2010, S. 3-9.
- Hsü, Dauling (1929): »Die chinesische Liebe.« *SINICA, Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung*. Herausgeber: Professor Dr. Richard Wilhelm. 4, 6, S. 241-251.
- [*Huangdi neiijing Suwen*] Cheng Shide 程士德 et.al. (Hrsg.) (1982) : *Suwen zhushi huicui* 素問注粹, Beijing: Renmin weisheng chubanshe.
- Hutcheson, Francis (2002): *Constitution of our Nature, An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense* (1728), hg. V. Aaron Garrett, Indianapolis: Liberty Fund.
- Im, Manyul 1997: *Emotion and Ethical Theory in Mencius*. Ph.D. Thesis, UMI.
- Jäger, Henrik (2012): »Konfuzius als Katalysator der Aufklärung.« *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11. August 2012, Nr. 186.
- Lee, Haiyan (2007): *Revolution of the Heart. A Genealogy of Love in China, 1900-1950*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Li Dazhao (1984): »Yanshi xin yu zijue xin« (»Entfremdung und Erweckung«). In: Li Dazhao, *Li Dazhao wenji* (Ausgewählte Werke von Li Dazhao). Vol. 1, Beijing: Renmin chubanshe, S. 145-152.
- Lin Yutang (1936): *My Country and My People*. Reynal & Hitchcock (A John Day Book), 1935. Siehe: *Mein Land und mein Volk*. Aus dem Amerikanischen übertragen von W. E. Süskind. Deutsche Verleger Anstalt Stuttgart, Berlin.

- Linck, Gudula (1996): »Das Zeichen für Herz/Xin – Gedanken zu einem chinesischen Begriff.« In: *Das Herz im Kulturvergleich*, hg. v. Georg Berkemer/ Guido Rappe. Berlin: Akademie Verlag, S. 71-81.
- Liu, Lydia H. (1995): *Translingual Practice. Literature, National Culture, and Translated Modernity China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press.
- McGrath, Martha D. (1995): *Emotions in the »Zhuangzi«*. Ph.D. Thesis, UMI.
- Mengzi. *Reden und Gleichnisse*. Ausgewählt, übersetzt und kommentiert von Wolfgang Kubin. [Klassiker des chinesischen Denkens, Band 3]. Freiburg, Basel, Wien: Herder Verlag, 2012.
- Messner, Angelika C. (2000): *Medizinische Diskurse zu Irresein in China (1600-1930)*. Münchener Ostasiatische Studien 78. Stuttgart. Franz Steiner Verlag.
- Moritz, Ralf (2003): *Das Große Lernen (Daxue)*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Ralf Moritz. Stuttgart: Reclam.
- Porkert, Manfred (1973): *Die theoretischen Grundlagen der chinesischen Medizin*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Rötz, Heiner (1992). *Die chinesische Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schmidt-Glintzer, Helwig (1983): »Viele Pfade oder ein Weg? Betrachtungen zur Durchsetzung der konfuzianischen Orthopraxie«. In: *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretationen und Kritik*, hg. v. Wolfgang Schluchter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 298-341.
- Seiwert, Hubert (1984): »Ethik in der chinesischen Kulturtradition.« In: *Ethik in nichtchristlichen Kulturen*, hg. v. Peter Antes u.a. Stuttgart: Kohlhammer.
- Sivin, Nathan (1987): *Traditional Medicine in Contemporary China*. [Science, Medicine, & Technology in East Asia, 2] Ann Arbor, Center for Chinese Studies, The University of Michigan.
- Sivin, Nathan (1995): »Research on the History of Chinese Alchemy.« In: *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China. Researches and reflections*, hg. v. Nathan Sivin [Variorum Collected Studies Series, CS 512] Great Yarmouth, Norfolk, Galliard, VIII. S. 3-20.
- Spengler, Tilman (1980): »Modernität und Fremdbestimmung: Chinas Auseinandersetzung mit dem »Westen« und der eigenen Vergangenheit. (19. und 20. Jahrhundert)«. In: *China und die Fremden. 3000 Jahre Auseinandersetzung in Krieg und Frieden*, hg. v. Wolfgang Bauer. München: Verlag C.H. Beck, S. 197-237.
- Trauzettel, Rolf (1977): »Individuum und Heteronomie, Historische Aspekte des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in China.« *Saeculum* 28, S. 366-383.
- Tu Wei-ming (1983): »Die neokonfuzianische Ontologie.« In: *Max Webers Studie Der Konfuzianismus und Taoismus. Interpretationen und Kritik*, hg. v. Wolfgang Schluchter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 271-297.

- Unschuld, Paul U. (2003): *Huang Di nei jing su wen. Nature, Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text. With an Appendix. The Doctrine of the Five Periods and Six Qi in the Huang Di nei jing su wen.* Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2003.
- Wang Yangming 王陽明 (1978): *Wang Yangming quanji* 王陽明全集 (Gesammelte Schriften von Wang Yangming). Taipei: He Luo tushu chubanshe.
- Wilhelm, Richard (1929): »Die Weltanschaulichen Grundlagen der Liebe in Europa und China.« *SINICA, Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung.* Herausgeber: Professor Dr. Richard Wilhelm. 4, 6, S. 251-258.
- Wolff, Christian (1721): *Rede von der Sittenlehre der Sinsenser* (Wolffs eigene Übersetzung seiner »Oratio de Sinarum philosophia practica« vom 12. 7. 1721), in Wolff, *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Bd. 6, Halle 1740 (Neuübersetzung auch Hamburg, 1985).
- Wolff, Christian (1962ff.): *Jus Naturae. Gesammelte Werke* II. Abt., Bd. 24. Hildesheim u.a.
- Zhang Hude 張湖德 und Wang Yifu 王毅德 (2001): »Huangdi neijing« *yangsheng quanshu. Qingzhi yangsheng* 黃帝內經 養生全書. 情志養生. Beijing: Zhongguo Qinggongye chubanshe.
- Zhang Hongying 章紅英 (1998): »Neijing« *qingzhi zhibing tedian gaishu* »內經« 情志致病特点概述. *Beijing zhongyi* 2, S. 47-48.
- Zhang Jiebin 張介賓 (ca.1563-1640) (1964): *Jingyue quanshu* 景岳全書. Vorwort 1593. Druck 1624. 2 Bände. Shanghai: Kexue jishu chubanshe.
- Zempliner, Artur (1962): »Die chinesische Philosophie und J. Chr. Wolff.« *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 10, 1, S. 758-778.