

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft =
Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 52 (1998)

Heft: 3

Artikel: Der weise Herrscher und die Regeln der gesellschaftlichen Ordnung :
Instrumente der Herrschaft in den Theorien der Neo-Konfuzianer und
Platons

Autor: Ommerborn, Wolfgang

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-147434>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

**DER WEISE HERRSCHER UND DIE REGELN
DER GESELLSCHAFTLICHEN ORDNUNG**
**Instrumente der Herrschaft in den Theorien
der Neo-Konfuzianer und Platons**

Wolfgang Ommerborn, Ruhr-Universität Bochum

1. Vorbemerkung

Die Idee des weisen und tugendhaften Herrschers spielt innerhalb des Konfuzianismus eine zentrale Rolle. Sie spiegelt sich deutlich in den an vielen Stellen in den Schriften hervorgehobenen Hinweisen auf das Wirken sagenhafter Herrschergestalten aus frühester Zeit wider. Diese verkörpern den Weisen schlechthin und werden als Paradigmen menschlichen Denkens und Handelns überhaupt verstanden. Sie sind Schöpfer und Garanten der Ordnung in dem von Menschen konstituierten Gemeinwesen, wobei ihr für diese Aufgabe notwendiges Wissen als von universalen Prinzipien abgeleitet verstanden wird.

Das Ideal des weisen Herrschers als Verkörperung übergeordneter Prinzipien ist aber keine Besonderheit des konfuzianischen Denkens, vielmehr finden sich auch in der westlichen Geistesgeschichte seit der Antike entsprechende Vorstellungen. Es ist darum interessant, die aus unterschiedlichen Kulturräumen stammenden Konzeptionen einmal gegenüberzustellen. Exemplarisch soll das an den Theorien des Neo-Konfuzianers Zhang Zai 張載 (1020-1077) und Platons (427-347 v.u.Z.) durchgeführt werden. Auch wenn Zhang Zai nicht die Prominenz erlangt hat, die z.B. Neo-Konfuzianern der Song-Zeit (960-1276) wie Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) oder Cheng Yi 程頤 (1033-1107) zugebilligt wird, zählt er doch zu den wichtigsten Gestaltern dieser Schule und wird als einer der “Fünf Meister” des Konfuzianismus der Song-Zeit genannt. Seine grundlegenden Vorstellungen in den Bereichen der Ethik und des politischen Denkens sind von denen anderer Vertreter dieser Schule nicht verschieden, so daß sie einen beispielhaften Charakter für den Neo-Konfuzianismus der Song-Zeit haben. Es soll in dem Zusammenhang außerdem aufgezeigt werden, daß schon im frühen Konfuzianismus, auf den sich die Neo-Konfuzianer explizit berufen, die ersten Ansätze für die entsprechenden

politischen Theorien zu finden sind. In der Tat handelt es sich um Vorstellungen, die im gesamten Konfuzianismus eine wichtige Rolle spielen.

2. Das Problem des angemessenen Instruments der Herrschaft bei Platon: der Weise oder die Gesetze?

Eine wichtige Stellung innerhalb der politischen Theorie Platons nimmt die Frage ein, auf welchen Säulen ein geordnetes Staatswesen (i.e. der Stadtstaat der Polis) aufgebaut werden muß, i.e. ob die Herrschaft ausschließlich bzw. in erster Linie auf Gesetze oder auf qualifizierte Personen beruhen soll. In dem Zusammenhang ist es notwendig, auf das Ziel seines idealen Staates hinzuweisen: die Formung des tugendhaften Bürgers, der „sich selbst beherrscht und ordnet und Freund seiner selbst ist ... und auf alle Weise *einer* wird aus vielen, besonnen und wohlgestimmt“.¹ Dieser muß das Gute erkennen und zum Maßstab seines Handelns machen. Anzustreben ist darum die Schaffung eines nach Kriterien der Sittlichkeit ausgerichteten Staates, denn daß der Mensch nur in der Gemeinschaft mit anderen Vervollkommnung anstreben kann, steht für Platon außer Frage. „Er geht ganz selbstverständlich davon aus, daß wir soziale Wesen sind und unsere natürliche Erfüllung im politischen Leben finden, und fragt von da aus, wie es am besten organisiert werden kann.“² Wie aber ist es möglich, das politische und gleichsam philosophische Ziel eines von tugendhaften Menschen gebildeten und geordneten Staatswesens am besten zu erreichen und zu bewahren? In den platonischen Schriften wird diese Frage nicht einheitlich beantwortet. Vielmehr läßt sich eine gewisse Entwicklung in der Haltung gegenüber der jeweiligen Priorität der genannten Instrumente der Herrschaft feststellen, die von der Betonung der Gesetze in früheren Dialogen wie dem *Kriton* über die einseitige Hervorhebung der wissenden Herrscher in der *Politeia* zu einer ausgleichenden Auffassung in den späteren Dialogen *Politikos* und *Nomoi* führt, welche offensichtlich auf die Einsicht in das politisch Machbare gründet.

In der *Politeia* entwirft Platon die Theorie der Regentschaft weiser Herrscher als Grundlage des Staates. Grundsätzlich geht er davon aus, daß

1 *Politeia* 443d f.

2 Annas, J., „Platon“, S.374.

eine Regierung nur dann optimal ist, wenn sie von Philosophen ausgeübt wird: "Wenn nicht, ..., entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren ..., eher gibt es keine Erholung von den Übeln des Staates."³ Ausschlaggebend für die Legitimation des Herrschers sind weder eine königliche Herkunft noch die Ausübung von Gewalt zur Erlangung eines Thrones. "Der wahre Herrscher ist nicht derjenige, der zufällig an der Macht ist, sondern derjenige, der über ein philosophisch begründetes Wissen verfügt".⁴ Dieses Wissen ist die Erkenntnis "von dem höchsten Ziel alles menschlichen Handelns", und das "ist nichts anderes als die Idee des Guten"⁵, denn, anders als die Mehrheit, sind die Philosophenkönige in der Lage, "die göttliche Wahrheit zu schauen".⁶ Sie fungieren mit ihrem speziellen Wissen darum auch als Erzieher der Menschen, und es ist ihre Aufgabe, die Bürger der Polis besser zu machen.⁷ Da die wirklich Wissenden immer nur wenige sein können, gelten Platon als beste Staatsformen die Monarchie oder die Aristokratie.⁸ Im optimalen Fall wird die Herrschaft von einem "wissenden" Alleinherrschер ausgeübt. Er ist ein "Wissender", der "weder nach dem Gesetz noch nach Gewohnheiten handelt".⁹ "Denn gäbe es nur einen, wie wir meinen, so würde er wohl empfangen werden und glückselig sein Leben verbringen, indem er den genau genommenen allein richtigen Staat beherrschte."¹⁰

3 *Politeia* 473c f.

4 Annas, a.a.O., S.379.

5 Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Bd. 3, S.3.

6 *Sophistes* 254a.

7 *Gorgias* 514a ff.

8 *Politeia* 445d f.

9 *Politikos* 301c.

10 Ibid., 301d. Görögemanns weist darauf hin, daß Platon in der *Politeia* nicht eindeutig sagt, ob er sich nur auf einen Philosophenkönig oder mehrere bezieht: Das "monarchische Ideal wird oft als Königtum (...) bezeichnet, und historisch gesessen wird hier intellektuell der Boden bereitet für den Siegeszug der Monarchie. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß der Begriff 'König' bei Platon ohne weitere Erklärung auftritt; in der *Politeia* bleibt offen, ob mit dem Philosophen-König ein einzelner gemeint ist oder eine Gruppe von Regenten." Görögemanns, H., *Platon*, S.152.

Wie aber manifestiert sich das richtige Wissen in der politischen Praxis? Eine zentrale Forderung ist, daß die exponierten Persönlichkeiten nicht ihren eigenen Nutzen, sondern immer den der Allgemeinheit im Auge haben müssen, denn nur so sei Gerechtigkeit realisierbar. Mit dieser Haltung heben sie sich aus der Masse der normalen Mitglieder der Gesellschaft heraus, die in der Hauptsache nur ihre individuellen Interessen verfolgen wollen. Um das Postulat des Verzichts auf das Streben nach privatem Nutzen zu erfüllen, sollen die Regierenden kein eigenes Privat- und Familienleben und auch keinen Besitz haben. Auf dieses Weise können sie ihre ganze Kraft dem allgemeinen Wohl widmen.¹¹ Sie üben eine unumschränkte Macht gegenüber ihren Untertanen aus, denn sie wissen immer, was für die Allgemeinheit gut ist, d.h. sie stehen bei ihren politischen Entscheidungen über den Gesetzen und Institutionen. Gesetze sind im Grunde überflüssig, da die Herrscher stets die richtigen Entschlüsse treffen, indem sie mit ihrem überlegenen Wissen auf konkrete Situationen adäquat reagieren können. Die anderen Mitglieder der Polis haben keine Möglichkeit, sich den Entscheidungen zu widersetzen, was auch überflüssig ist, wenn diese stets objektiv gerecht sind: "Der platonische Philosoph ist unkorrumptierbar, die Form seiner Herrschaft notwendig gerecht."¹²

Eine wichtige Frage ist zunächst, woher die weisen Herrscher ihr spezifisches Wissen haben, durch das sie sich von den anderen Mitgliedern der Polis abheben und die Qualifikation zur Regierung erlangen. Es soll durch eine langjährige Phase der angemessenen Erziehung und des Studiums vermittelt werden, wobei auch körperliche und kriegerische Schulungen eine Rolle spielen. Die diesen Prozeß durchlaufenden Personen sollen sich von "Wächtern" (Phylakes), die als Kriegerstand fungieren und den Schutz des Staates im Inneren und nach außen gewährleisten, zu "Herrschern" (Archontes) entwickeln und am Ende der harten und langjährigen Ausbildung Philosophenkönige sein, die das für den Einzelnen und die Gemeinschaft Gute erkannt haben.

Dies setzt freilich voraus, daß es immer schon Personen gibt, die ein entsprechendes Wissen vermitteln können. In dem platonischen Dialog *Menon* wird aber im Zusammenhang mit der Anamnesis-Lehre das Wissen

11 *Politeia* 415d-417b.

12 Graeser, A., *Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, S.186.

um die Tugend – im Unterschied zum anderen Wissen – als nicht angeboren und somit auch nicht lehrbar bezeichnet.¹³ Darum gäbe es auch keine Lehrer der Tugend. Vielmehr werde sie nur wenigen auserwählten Menschen durch „göttliche Schickung“ zuteil.¹⁴ Dieser Gedanke – auch wenn er die Existenz einer Elite der Wissenden nicht negiert – steht in gewisser Weise im Widerspruch zu den oben genannten Ausführungen des *Gorgias*, welche auf die pädagogische Tätigkeit des Politikers rekurrieren. Die Vorstellung des im ethischen Sinne erzieherisch wirkenden Staatsmannes und seine Aufgabe der Erziehung begabter junger Männer zu weisen Regierenden findet sich vor allem auch in der *Politeia* formuliert. Der größte Teil der *Politeia* (376e-427c) beschäftigt sich mit dieser, im *Menon* als nicht durchführbar bezeichneten Erziehung.

Die Negation der Erlernbarkeit der Tugend im *Menon* kollidiert auch mit dem erkenntnistheoretischen Aspekt der platonischen Ideenlehre. Wenn davon ausgegangen wird, daß die Seelen aller Menschen vor der Geburt die Ideen schauen, ihnen also „Erkenntnis einwohnte und richtige Einsicht“¹⁵, und Lernen darum nur das „Wiederaufnehmen einer uns schon angehörigen Erkenntnis“¹⁶ bedeutet, nämlich das der früher erblickten Ideen, warum soll die Idee des Guten für die meisten Menschen davon ausgeklammert sein? Auch wenn die Idee des Guten eine besondere Position neben allen anderen Ideen einnimmt, da alles „Sein und Wesen“ von ihr kommt und sie „noch über das Sein an Würde und Kraft hinausragt“¹⁷, so ist sie doch ebenfalls etwas, das Gegenstand der Erkenntnis ist. In der Tat wird dann im *Phaidon* auch „das Schöne und Gute ... als ein vorher Gehabtes, was wir als das unsrige wieder auffinden“¹⁸ bezeichnet. Damit wird das Gute ebenfalls sowohl in die Anamnesis- als auch in die Ideenlehre integriert. In seinem Schlußwort im *Menon* zeigt sich außerdem, daß Platon diese Frage hier als noch nicht gelöst betrachtet, denn er läßt Sokrates sagen, es „scheint die Tugend durch eine göttliche Schickung denen einzuwohnen, denen sie einwohnt. Das Bestimmtere darüber werden

13 *Menon* 88d-95d.

14 Ibid., 99e.

15 *Phaidon* 73a.

16 Ibid., 75e.

17 *Politeia* 509b.

18 *Phaidon* 76d f.

wir aber erst dann wissen, wenn wir, ehe wir fragen, auf welche Art und Weise die Menschen zur Tugend gelangen, zuvor an und für sich untersuchen, was die Tugend ist.“¹⁹ Der Gedanke der “göttlichen Schickung” im *Menon* bedeutet also zuletzt nicht die Negation des Schauens der Idee des Guten durch alle Seelen, sondern ist als Hinweis darauf zu verstehen, daß nur wenige Menschen, die von einer höheren Instanz selegiert werden, in der Lage sind, die innenwohnende Idee des Guten zu aktualisieren und andere – ebenso begabte Personen – entsprechend zu belehren.

Diese Überzeugung findet sich bei Platon in der Theorie der Philosophenkönige deutlich formuliert. Ihre “von der Schau des Guten geprägte Seele”²⁰ weiß selbst um die Ordnung der idealen Polis und sucht sie darum auf die Realität zu übertragen. In der Tat bezeichnet Platon im *Gorgias* die Staatskunst als die der Seele zukommende Kunst.²¹ Grundsätzlich bedeutet Erziehung sogar “die Rückkehr der Seele in ihre wahre Natur, an der *alle* Menschen teilhaben.”²² Im Zusammenhang mit der Seelentheorie weist Platon aber auch gleich auf das erkenntnistheoretische Dilemma des seienden Menschen hin, das gleichzeitig das Problem der Verwirklichung der optimalen Polis impliziert, denn “solange wir noch den Leib haben neben der Vernunft bei dem Erforschen und unserer Seele mit diesem Übel in Gemenge ist, wir nie befriedigend erreichen können, wonach uns verlangt; und dieses, sagen wir doch, sei das Wahre.”²³ Der mit einem Leib behaftete Mensch wird niemals das Gute vollständig verwirklichen können. Im Höhlengleichnis der *Politeia* macht Platon außerdem auf das pädagogische Problem der Vermittlung der Wahrheit aufmerksam, denn wenn man einen Menschen “in das Licht selbst zu sehen nötigte, würden ihm wohl die Augen schmerzen, und er würde fliehen und zu jenem zurückkehren, was er anzusehen imstande ist, fest überzeugt, dies sei in der Tat deutlicher als das zuletzt gezeigte”.²⁴ Damit wird auch hier der Gedanke des *Phaidon* unterstrichen, daß nur wenige Menschen überhaupt in der Lage sind, sich dem Guten zuzuwenden.

19 *Menon* 100b.

20 Weber-Schäfer, P., “Platons Politeia”, S.83.

21 *Gorgias* 464b.

22 Hentschke, A.B., *Politik und Philosophie bei Platon*, S.147.

23 *Phaidon* 66b.

24 *Politeia* 515d f.

In der *Politeia* wird aber zugleich auf die nur paradigmatische Bedeutung der idealen Polis, der „Schönen Stadt“, verwiesen, denn – heißt es dort – „auf der Erde glaube ich nicht, daß er (i.e. der ideale Staat) irgendwo zu finden sei. – Aber, sprach ich, im Himmel ist doch vielleicht ein Muster aufgestellt, für den, der sehen will und nach dem, was er sieht, sich selbst einrichtet“.²⁵ Weber-Schäfer schreibt: „Hier wird die im eigentlichen Sinn politische Bedeutung des Modells der Schönen Stadt deutlich: Sie, ..., ist das unsichtbare Maß, an dem die Ordnung der real existenten Gesellschaft gemessen werden kann, und das Maß wird nicht weniger zuverlässig, wenn die Dinge, die an ihm gemessen werden, es nicht erreichen.“²⁶ Die Einsicht, daß diese Form des Staates nicht vollständig, sondern nur approximativ realisierbar ist, klingt somit schon in der *Politeia* ganz deutlich an. Das Modell selbst stellt eine Aufforderung dar, die existierenden Poleis so gut es geht nach den Kriterien eines idealen Vorbildes auszurichten, denn „wenn wir nur imstande sind zu finden, daß ein Staat der Beschreibung so nahe als möglich eingerichtet wäre, wollen wir uns schon rühmen gefunden zu haben, was du forderst“.²⁷

Die Frage ist nun, welche Bedeutung Platon den Gesetzen für die Ordnung der Polis zuweist, denn die Darstellung des Staates in der *Politeia* ist – wie gezeigt – nur ein Ideal, dessen vollständige Realisierung nicht möglich ist. Im *Politikos* gibt Platon zu, daß es „in den Staaten keinen König so gibt, wie in den Bienenschwärmern einer aufwächst, der sich gleich nach Leib und Seele als einziger unterscheidet“²⁸, und in den *Nomoi* sagt er, er glaube selbst nicht an das Auftreten völlig von Korruption freier Personen, da „von Natur kein Mensch befähigt ist, das zur Staatseinrichtung den Menschen Zuträgliche zu erkennen, noch nachdem er es erkannte, den Willen und das Vermögen hat, das Beste stets zu vollbringen“.²⁹ Er unterstellt damit, „daß sich die Menschen für eine derartige – nur an den Primat des philosophischen Wissens gebundene – Form der Herrschaft nicht eignen“.³⁰ Platon plädiert darum für den „zweiten Weg“³¹, mit dem

25 Ibid., 592a f.

26 Weber-Schäfer, a.a.O., S.82

27 *Politeia* 473a f.

28 *Politikos* 301d f.

29 *Nomoi* 875a ff.

30 Graeser, a.a.O., S.187.

er die Notwendigkeit festgeschriebener Gesetze als Herrschaftsinstrument in den Vordergrund stellt. Aber er ist sich auch der Gefahr der Anwendung starrer Gesetze bewußt, wenn er im *Politikos* kritisch feststellt: „Das Gesetz aber sehen wir doch, daß es eben hiernach strebt, wie ein selbstgefälliger und ungelehriger Mensch, der nichts will anderes als nach seiner eigenen Anordnung tun und auch niemanden weiter anfragen lassen, auch nicht, wenn für jemand etwas Neues etwa besser ist außer der Ordnung, die er selbst festgestellt hat.“³² Den von den Menschen formulierten Gesetzen wird hier vorgeworfen, auf konkrete Lebenssituationen nicht in jedem Fall adäquat anwendbar zu sein. Sie sind, einmal vom Gesetzgeber festgelegt, nicht flexibel genug, um die vielfältigen, sich ändernden Ereignisse immer richtig zu erfassen und zu regeln.

Schon in Platons früheren Dialogen ist jedoch der Glaube an die Wirksamkeit der Autorität der Gesetze deutlich zu erkennen. Im *Kriton* z.B., der davon berichtet, daß Sokrates – mittlerweile zum Tode verurteilt – sich weigert, der Aufforderung seiner Freunde zur Flucht Folge zu leisten und als Begründung für diese Weigerung auf die Autorität der Gesetze und der Regierung Athens verweist, zeigt sich diese Auffassung. Platon läßt den Sokrates auf das entsprechende Ansinnen des Kriton folgendermaßen antworten: „Wenn, indem wir von hier davonlaufen wollten, ... die Gesetze kämen ... und, uns in den Weg tretend, fragten: ... Ist es nicht so, daß du (i.e. Sokrates) durch diese Tat, welche du unternimmst, uns den Gesetzen und also dem ganzen Staat den Untergang zu bereiten gedenkst, soviel an dir ist? Oder dünkt es dich möglich, daß jener Staat noch bestehe und nicht in gänzliche Zerrüttung gerate, in welchem die abgetanen Rechtssachen keine Kraft haben, sondern von Einzelpersonen können ungültig gemacht und umgestoßen werden?“³³ Hier wird die existentielle Bedeutung der Gesetze für die Bewahrung der staatlichen Ordnung konstatiert. Ein einzelner Bürger, mag er sich auch ungerecht behandelt fühlen, darf sich den Bestimmungen der Gesetze nicht widersetzen, um das Ganze nicht zu gefährden. Mit einem solchen Verhalten würde er sich über das Gesetz stellen und seine eigenen Interessen über die

31 *Politikos* 300c.

32 *Ibid.*, 294b f.

33 *Kriton* 50a f.

des Staates, was nicht akzeptiert werden kann. In einem Vergleich wird von Sokrates der Gehorsam gegenüber den Gesetzen bzw. dem Staat mit dem unbedingten Gehorsam der Kinder gegenüber den Eltern verglichen. Wird ein Sohn von seinen Eltern bestraft, darf er sich nicht dagegen auflehnen.³⁴ In der gleichen Weise sei es dem verurteilten Bürger Sokrates nicht gestattet, sich gegen die Gesetze zu stellen, nur um sein Leben zu retten. Schließlich – und das ist ein weiteres Argument – habe er sieben Jahrzehnte mit diesen Gesetzen gelebt und sie akzeptiert.³⁵ Die Möglichkeit, in einem Staat zu leben, aber nicht mit allen seinen Gesetzen einverstanden zu sein, zumal sie angewandt werden, um einem selbst Schaden zuzufügen, wird im *Kriton* offensichtlich nicht erwogen. Jeder Bürger muß sich der Autorität der von dem Gesetzgeber verfaßten Gesetze unterordnen. Die Gesetze stellen die Grundlage der staatlichen Ordnung dar.

In seinem späteren Werk verweist Platon zwar auf den relativen Charakter der Gesetze, stellt aber deren grundsätzliche Bedeutung nicht in Frage. Dies wird in dem oben genannten Zitat aus dem *Politikos* deutlich, in dem die mangelnde Flexibilität der Gesetze beklagt wird, und in dem Tatbestand, daß gerade der *Politikos* eine Hervorhebung der Relevanz der Gesetze enthält, die vor allem in den *Nomoi* ihren Niederschlag findet. Die beiden Dialoge *Politikos* und *Nomoi* stellen gegenüber der einseitigen Hervorhebung der Funktion der weisen Herrscher in der *Politeia* eine Korrektur im Hinblick auf das politisch Machbare dar. Die Tatsache, daß die *Nomoi* für eine auf der Insel Kreta zu gründende Stadt bestimmt sind, „zeigt schon, daß Platon äußere Realitäten berücksichtigen will“.³⁶ In den *Nomoi* dominiert die Darstellung der Gesetze und ihrer Bedeutung für die Polis den gesamten Dialog. Sie sind – wie Görgemanns schreibt – „der Entwurf eines vollständigen, systematisch aufgebauten Gesetzbuches einschließlich der Regelung über Ämter, Erziehungswesen und Religion“.³⁷ Auf der Basis der Gesetze ist demnach ein akzeptables Staatswesen zu verwirklichen: „Denn demjenigen Staate ... in welchem es (i.e. das Gesetz) aber Herr der Obrigkeiten und diese Sklaven der Gesetze sind, da erkenne

34 Ibid., 51c.

35 Ibid., 52a-53a.

36 Görgemanns, a.a.O., S.160.

37 Ibid.

ich, daß Fortbestehen und alle Güter, welche irgend die Götter dem Staate verleihen, demselben zuteil werden.“³⁸

Am Schluß des Dialogs³⁹ wird jedoch auf eine “nächtliche Versammlung” erfahrener Persönlichkeiten verwiesen, welche die Gesetze überprüfen, und zwar unter dem Aspekt der Einheit der sich in vielen Formen manifestierenden Tugend.⁴⁰ Damit knüpft er offensichtlich wieder an die Idee der weisen Herrscher der *Politeia* an. Sowohl der *Politikos* als auch die *Nomoi* sind Ergebnis der nüchternen Erkenntnis, daß eine Umsetzung der in der *Politeia* konstruierten Theorie der weisen Herrscher nicht möglich ist. Sie sollen also die Theorie des realisierbaren Staates formulieren. Gesetze, deren Anwendung von besonders fähigen Personen kontrolliert wird, stellen demnach die beste Möglichkeit dar, sich dem Ideal der Regierung durch einen oder mehrere weise Herrscher zu nähern. Für Platon bildet im *Politikos* und in den *Nomoi* der Philosophenkönig also ebenfalls weiterhin die optimale Form der Herrschaftsausübung. Selbst in den *Nomoi* sagt er darum, “denn vorzüglicher als das Wissen ist weder ein Gesetz noch eine Einrichtung noch ist es dem göttlichen Willen gemäß, daß der Geist, wenn er seiner Natur nach ein wahrhaft freier ist, von irgend etwas abhängig oder dessen Sklave sei, sondern vielmehr alles beherrsche”.⁴¹ Der Gesetzesstaat ist ihm auch hier nur ein Staat “der zweiten Ordnung”.⁴²

Die Alternative zu dem Ideal der Philosophenherrschaft ist gemäß Platon demnach ein von Gesetzen reglementiertes Gemeinschaftswesen, wobei als Komplement zu den festgelegten Regulationen eine Versammlung besonders erfahrener und kluger Männer fungiert, die diese ständig auf ihre Nützlichkeit für das nach Kriterien der Tugendhaftigkeit ausgerichtete Gemeinschaftswesen überprüfen. Damit soll ein auch in die Realität umsetzbares Modell der Polis vorgestellt werden, das weder nur auf der Herrschaft der Philosophenkönige basiert noch die von Menschen zur Ordnung der Gesellschaft niedergeschriebenen Gesetze zum einzigen Kriterium der Regierung erhebt. Beide Instrumente erweisen sich in der

38 *Nomoi* 715d.

39 Ibid., 962b ff.

40 Ibid., 965d.

41 Ibid., 875c f.

42 Ibid., 739a.

Praxis als nicht durchführbar bzw. unzulänglich, wobei die Ursache in beiden Fällen aber in der Beschränktheit des Menschen selbst zu suchen ist. Wenn der leibgebundene Mensch in seinem Streben, das Gute vollständig zu erreichen, unvollkommen ist, so müssen es auch die von ihm festgelegten Gesetze sein.

Die grundlegenden Gesetze sind für Platon schließlich etwas, über das der Mensch nicht nach eigenem Gutdünken verfügen kann.⁴³ Sie verkörpern Prinzipien, die über den Bereich der Polis hinausweisen. In diesem Zusammenhang wird der Kosmos als "ein beseeltes und in Wahrheit mit Vernunft begabtes Lebewesen"⁴⁴ verstanden. Der Mensch und die menschliche Gesellschaft müssen mit der Weltseele, i.e. der kosmischen Vernunftordnung, in Übereinstimmung sein: "Die Weisen aber behaupten, ..., daß auch Himmel und Erde, Götter und Menschen nur durch Gemeinschaft bestehen bleiben und durch Freundschaft und Schicklichkeit und Besonnenheit und Gerechtigkeit, und betrachten deshalb, ..., die Welt als Ganzes und Geordnetes, nicht als Verwirrung und Zügellosigkeit."⁴⁵ Die Einzelseele soll der Weltseele folgen, i.e. der Mensch soll sich unmittelbar an der kosmischen Ordnung orientieren, denn ebenso wie die Menschenseele von einem Leib umgeben ist, hat der Demiurg die Weltseele mit einem Körper versehen. Er verlieh "der Seele Vernunft und dem Körper die Seele und gestaltete daraus das Weltall".⁴⁶ Der Kosmos ist dem Menschen überlegen, da bei ihm zwischen Seele und Körper vollkommene Harmonie besteht, so daß er der idealen Ordnung näher ist als der Mensch. Dies wird im *Timaios* z.B. mit seiner Kugelgestalt und Rotationsbewegung erklärt.⁴⁷ Aufgabe der Erziehung beim Menschen ist darum, "die Harmonie zwischen Seele und Körper herzustellen, damit der Mensch den Kosmos als vollkommenes Lebewesen nachahmt".⁴⁸ In diesem Zusammenhang wird die Beobachtung der Ordnung in der Natur nicht zum Selbstzweck, sondern als nützlich für die Erkenntnis der menschlichen Ordnung begriffen: "Gott habe das Sehvermögen uns ersonnen und verliehen, damit

43 Ibid., 889d ff.

44 *Timaios* 30b f.

45 *Gorgias* 507e f.

46 *Timaios* 30b.

47 Ibid., 33b-34a.

48 Hentschke, a.a.O., S.183.

wir beim Erschauen der Kreisläufe der Vernunft am Himmel (i.e. der Bewegungen der Himmelskörper) sie für die Umschwünge unserer eigenen Denkkraft benutzten, welche jenen, die regellosen den geregelten, verwandt sind, und, nachdem wir sie begriffen und zur naturmäßigen Richtigkeit unseres Nachdenkens gelangten, durch Nachahmung der durchaus von allen Abschweifen freien Bahn Gottes unsere eigenen, dem Abschweifen unterworfenen danach ordnen möchten.“⁴⁹ Der Hinweis auf die vernünftige Ordnung des Kosmos, die Platon insbesondere durch astronomische Erscheinungen bestätigt zu finden glaubt, soll die Auffassung stützen, daß es auch eine vernünftige Ordnung für den Menschen und die von ihm bewohnte Polis gibt.

Die gute Polis wäre also Widerspiegelung einer das ganze Universum umgreifenden Ordnung, und das für die Polis von qualifizierten Personen formulierte positive Recht muß sich an den als vernünftig und gut verstandenen Gesetzen des Kosmos orientieren. In seiner Ontologie geht Platon aber über diese Ordnung hinaus. Sie ist ihm nur ein Fingerzeig, der auf eine noch höhere Seinsebene verweist. Indem von einer vernünftigen Ordnung des sichtbaren Kosmos ausgegangen wird, schreibt Hentschke, „kann den Menschen gegenüber, die an der sinnlichen Welt niemals zweifelten, durch dieses selbst der Hinweis auf etwas nicht mehr Sinnliches gegeben werden“.⁵⁰ Die Gesetze des Universums sind selbst Widerspiegelungen dieser höchsten Ordnung, denn die gesamte physische Welt, heißt es im *Timaios*, ist nur „Abbild von etwas“.⁵¹ Dieses ist die Welt der Ideen, hinter der „alles so in den Wahrnehmungen Vorkommende“ zurückbleibt.⁵² Die Ideen stellen die „obersten Strukturpläne der Welt“ dar, sie sind „das Sein der Seienden“.⁵³ Ideenwelt und empirische Welt verweisen jeweils auf voneinander getrennte Bereiche, i.e. – wie Aristoteles sagt – „die Sinnesdinge existieren neben diesen“ Ideen⁵⁴, und somit unterscheidet

49 *Timaios* 47b f.

50 Hentschke, a.a.O., S.32.

51 *Timaios* 29b.

52 *Phaidon* 75b.

53 Hirschberger, J., *Geschichte der Philosophie*. Bd. 1, S.99.

54 *Metaph.* I 6, 987b8.

Platon "zwischen einer raum-zeitlichen Welt des Werdens und einer jenseits von Raum und Zeit befindlichen Welt des Seins."⁵⁵

Der durch die Weltseele geordnete Kosmos ist darum zwar nicht identisch mit der Ideenwelt, aber der Demiurg des *Timaios* "schafft die Welt im Hinblick auf die ewigen Ideen"⁵⁶, indem er die mit Vernunft versohne Seele zu ihrem Ordnungsprinzip macht. Die Weltseele ist folglich die Instanz, welche die Verbindung zwischen physischer Welt und Ideenwelt gewährleistet, ebenso wie die Einzelseele vor der Geburt die Ideen schaut und somit beim körperlichen Menschen zu "einem Mittleren zwischen Idee und Sinnlichkeit" wird.⁵⁷ Diese exponierte Funktion der Seele unterstreicht gleichsam ihre Relevanz für die Verwirklichung der richtigen Ordnung des Staates. Aus diesem Grund wird auch – wie schon erwähnt – im *Gorgias* das Führen eines Staates als die der Seele zukommende Kunst bezeichnet.

55 Graeser, a.a.O., S.129. Hirschberger (S.100) meint, man dürfe die Zwei-Welten-Lehre, von der auch Graeser (S.132) sagt, sie stünde "auf schwachen Füßen", aber nicht im Sinne einer totalen Trennung von Ideenwelt und Dingwelt verstehen. In der Tat ist der Gedanke der Teilhabe der Dinge an den Ideen, den Platon ausspricht (*Phaidon* 100c), mit einer völligen Trennung beider Welten nicht vereinbar. Hirschberger zieht es darum vor, von verschiedenen Modalitäten des Seins zu sprechen. Die Probleme der Ideenlehre spiegeln sich deutlich im *Parmenides* wider. Görgemanns schreibt hierzu, Parmenides "bringt zu Anfang des Gesprächs Einwände gegen dessen (i.e. Sokrates) These von den Ideen vor, die Sokrates nicht überzeugend beantworten kann. Die Interpreten stehen vor der Frage, ob Platon damit der Ideenlehre eine Absage erteilen wollte, um dann im Alterswerk andere Wege einzuschlagen, oder ob er die Einwände für widerlegbar hielt. Es wäre auch möglich, daß er nur eine Modifikation der Theorie fordern wollte. ... Platon hat vielleicht Möglichkeiten gesehen, den Argumenten des Parmenides zu begegnen; dieser deutet selbst an, daß Sokrates, wenn er älter und reifer werde, weiterkommen würde (...). Das würde aber eine Modifikation der Vorstellungen von Phaidon und Politeia erfordern; der Chorismus der Ideen dürfte nicht so radikal aufgefaßt werden. Solche Modifikationen hat Platon nie ausdrücklich ausgeführt. Man kann nur vermuten, daß sie den Spätdialogen stillschweigend zugrunde gelegt sind." Görgemanns, a.a.O., S.107 f.

56 Hirschberger, a.a.O., S.142.

57 Ibid., S.122.

3. Der Weise und die universalen Prinzipien im Neo-Konfuzianismus

Die konfuzianischen Schriften rekurrieren immer wieder auf die Gestalt des weisen Herrschers. In der Hauptsache werden dabei die legendären Könige Yao 堯, Shun 舜, Yu 禹 und Tang 湯 genannt, deren Existenz nicht in Zweifel gezogen wird, aber auch historisch greifbarere Personen, wie die Begründer der Zhou-Dynastie (11.-3.Jh.v.u.Z.), die Könige Wen 文 und Wu 武 und der Herzog von Zhou 周公, finden in diesem Zusammenhang Erwähnung. Diese Namen, sowie die des Konfuzius 孔子 (trad. 551-479 v.u.Z.) und des Menzius 孟子 (ca. 372-289 v.u.Z.), erscheinen in der erstmals von Han Yu 韩愈 (768-824) formulierten Idee der “Tradition der wahren Lehre” (*daotong* 道統)⁵⁸, die von den Neo-Konfuzianern übernommen wird, wobei Zhu Xi überzeugt ist, daß diese Tradition erstmals wieder von seinen Vorläufern im 11.Jh. fortgesetzt worden sei. Die Neo-Konfuzianer reihen sich somit in eine geistige Linie ein, die ihren Anfang in den weisen Herrschern des Altertums hat und die nach dem Tod des Menzius bis zum 11.Jh. unterbrochen gewesen sein soll.

Schon in den frühen Schriften des Konfuzianismus taucht der Hinweis auf die legendären Herrscher des Altertums auf. Sie Verkörpern das Ideal des Weisen, und ihr Charakteristikum ist eine fundamental altruistische Haltung, da sie “nicht für sich selbst, sondern für andere leben”.⁵⁹ Als Exempel des Altruismus dient Menzius z.B. die Geschichte von Yu, der in jahrelanger selbstloser Arbeit die Flüsse regulierte und so die Grundlage für die Ernährung der Menschen schuf.⁶⁰ Im *Meng zi* 孟子 wird außerdem erwähnt, daß die Könige des Altertums den Thron nicht erbten, sondern aufgrund ihrer Sittlichkeit erhielten, welche sie befähigte, die Menschen richtig zu führen und die Welt zu ordnen.⁶¹ Das die Lehre des Konfuzius enthaltene *Lunyu* 論語 preist die Herrschaft von Shun und Yu als erhaben, da sie die Welt beherrschten, ohne sich übermäßig in den Gang der Dinge einzumischen.⁶² Dies war möglich, weil sie durch die Wirkkraft ihrer Tugend (*de* 德) regierten, die in alle Richtungen ausstrahlte. In dem zum

58 *Han Changli quanji*, Kap.11, S.4b.

59 Ching, J., “Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics”, S.30.

60 *Meng zi* 3A4, S.124.

61 Ibid., 3A4, S.124 f; 3B9, S.154 f; 5A1-5, S.206-221.

62 *Lunyu* 8.18, S.83; 15.5, S.162.

konfuzianischen Kanon zählenden *Shujing* 書經 heißt es, daß König Wen seine Tugendkraft erstrahlen ließ und auf diese Weise angemessen regierte.⁶³ Die Emanation der Tugendkraft bedeutet, daß die Untertanen von dem sittlichen Vorbild ihres Monarchen beeinflußt und selbst zu tugendhaften Menschen geformt werden. Damit wird die paradigmatische Funktion des Herrschers unterstrichen. Auch im *Lunyu* stützt der wahre Herrscher seine Autorität auf diese immanente Tugendkraft, denn ihr Vorbild bewirkt, daß das Volk Scham empfindet und das Gute zu erlangen trachtet.⁶⁴ Der Fürst wird mit dem Polarstern verglichen, der in unveränderlicher Position den Mittelpunkt des Himmels bildet und um den alle anderen Sterne in ihrer Ordnung kreisen.⁶⁵ Der Herrscher, der sich durch seine innere Fähigkeit tugendhaft zu sein qualifiziert und die Welt durch Sittlichkeit gewinnt⁶⁶, steht darum im Zentrum der Welt und ist, wie es von Yao heißt, in Übereinstimmung mit der Ordnung des *tian*⁶⁷ 天.⁶⁸

Die den Bereich der menschlichen Gesellschaft übersteigende Begründung, welche der Regentschaft der Könige der Vorzeit hier zugewiesen

63 *Shujing*, Kap. *Kang gao* 3,4. Legge, J., *The Chinese Classics*. Vol. 3, S.383.

64 *Lunyu* 2,3, S.12.

65 Ibid., 2,1., S.11.

66 *Meng zi* 4A3, S.166.

67 Die ursprüngliche Bedeutung von *tian* ist "Himmel", "Himmelsgott". Obwohl in den frühen konfuzianischen Schriften der alte religiöse Inhalt des Begriffs gelegentlich auftaucht, vor allem im Zusammenhang mit der Theorie vom "Mandat des Himmels", ist er aber nicht im Sinne einer willentlich handelnden personalen Gottheit zu verstehen. Zwar wird im *Lunyu* z.B. an einer Stelle (3,13, S.27) zum *tian* gebetet oder im *Meng zi* (5A5, S.219) erwähnt, daß *tian* dem Shun die Welt zur Regierung übergab; doch heißt es im *Meng zi* an der gleichen Stelle auch, *tian* rede nicht und manifestiere sich nur durch Handlungen und Ereignisse, und im *Lunyu* (17,19, S.188) wird *tian* ebenfalls als nicht redend bezeichnet und mit dem natürlichen Prozeß der Dinge gleichgesetzt. *Tian* ist hier vor allem im Sinne einer übergeordneten, moralischen Kriterien entsprechenden Ordnungsinstanz zu verstehen, mit welcher der Mensch und seine Gesellschaft übereinstimmen müssen. Für die Neo-Konfuzianer hat *tian* in diesem Zusammenhang die umfassende Bedeutung "Universum". Siehe: Ommerborn, W., *Die Einheit der Welt. Die Qi-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020-1077)*, S.68, Fn.166.

68 *Lunyu* 8,19, S.83.

wird, spiegelt sich noch früher in der im *Shujing* erstmals auftauchenden Theorie vom “Mandat des Himmels” (*tianming* 天命) wider: “Die Könige Wen und Wu breiteten ihre große Tugendkraft in der Welt aus und erlangten so das Mandat (des Himmels), das (vorher) die Yin (-Herrschter) ausübten.”⁶⁹ Diese Theorie wird zwar im *Lunyu* nicht explizit ausgeführt, findet dort aber ihren Niederschlag, wenn an einer Stelle dem Yao bei der Thronübergabe an Shun die Worte in den Mund gelegt werden: “Oh Shun! Die Ordnung des *tian* geht nun an dich. Ergreife vollständig ihr Wesen.”⁷⁰ Im *Meng zi* wird deutlich gesagt, daß Shun den Auftrag zur Regierung der Welt von *tian* empfangen hat.⁷¹ Die Herrschter treten hier als Persönlichkeiten auf, deren sittliches Handeln Widerspiegelung einer höheren Ordnung ist, von der sie die Legitimation zur Regierung der Menschenwelt empfangen. Ihre Herrschaft wird darum als die optimale Form politischen Handelns verstanden.

Der Begriff *tianming* taucht ebenfalls im *Lunyu* auf, wird an dieser Stelle aber nicht genauer erklärt. Konfuzius behauptet jedoch von sich, er selbst habe dieses im Alter von fünfzig Jahren erkannt.⁷² Wie das oben genannte Zitat aus dem *Lunyu* zeigt, handelt es sich hierbei auch im Verständnis des Konfuzius um das einen Herrschter legitimierende Wissen der für die Regierung der Menschengemeinschaft gültigen Ordnungsprinzipien. Konfuzius selbst, der diese Normen erkennt, befindet sich aber in einem Dilemma. Er ist zwar ein Weiser, der, wie er selbst sagt, darum die Ursache seiner Tugendkraft (*de*) unmittelbar auf *tian* zurückführt⁷³, doch er ist – anders als seine Vorgänger – kein weltlicher Herrschter mehr.⁷⁴ Das Wissen alleine legitimiert ihn in den Augen seiner Zeitgenossen offensichtlich nicht, selbst einen Staat zu leiten und zu ordnen. Und es gelingt ihm auch nicht, in einer Zeit zunehmender gewalttätiger Auseinandersetzungen, einen Fürsten zu finden, der bereit ist, seine ethischen

69 *Shujing*, Kap. *Bi ming* 2. Legge, Bd. 3, a.a.O. S.572.

70 *Lunyu* 20.1, S.207.

71 *Meng zi* 5A5, S.219.

72 *Lunyu* 2.4, S.12.

73 *Ibid.*, 7.23, S.72.

74 Konfuzianer der Han-Zeit versuchen diesen Mangel nachträglich zu korrigieren, indem sie Konfuzius als den “ungekrönten König” bezeichnen oder in ihm den Begründer einer fiktiven Dynastie sehen. Ching, a.a.O., S.30.

Prinzipien beim politischen Handeln umzusetzen. Darum kann in seiner Epoche, die in ihm einen Wissenden besitzt, die universale Ordnung nicht wieder in der menschlichen Gesellschaft verwirklicht werden. Das gleiche Schicksal teilt Menzius, der sich nach dem Tod des Konfuzius selbst die besondere Fähigkeit bescheinigt, der Welt die wahre Ordnung zurückgeben zu können.⁷⁵

Mit dem Ende der Regierung der frühen Zhou-Herrscher findet demnach der ideale Zustand der von einem weisen Herrscher ausgeübten Regierung sein Ende. Insgesamt ist hier ein Gedanke impliziert, der auch von den Neo-Konfuzianern vertreten wird, i.e. daß die ideale politische Gemeinschaft in der Vergangenheit tatsächlich einmal verwirklicht gewesen ist. In dem Ritenbuch *Liji* 禮記 aus der Han-Zeit wird z.B. auf eine solche Epoche verwiesen. Sie heißt dort Zeitalter der „Großen Einheit“ und bezieht sich offensichtlich auf die Regentschaft von Herrschern wie Yao und Shun. In dieser Zeit, so heißt es, war die Welt der Besitz aller Menschen, und die Fähigsten wurden als Herrscher ausgewählt.⁷⁶ Die folgende Phase der drei Erbdynastien Xia, Shang und Zhou wird darin zwar noch immer als eine besondere Epoche hervorgehoben, doch bedeutet sie schon eine gewisse Abweichung von der idealen Ordnung.⁷⁷ Dennoch verstehen die späteren Konfuzianer vor allem die politische Ordnung der frühen Zhou-Zeit als ihre Form des optimalen Staatswesens. Das zeigt sich z.B. auch deutlich in Zhang Zais Äußerungen zu konkreten politischen Forderungen, auf die noch eingegangen werden soll. Die grundsätzliche Überzeugung, daß mit dem Verlauf der Geschichte eine zunehmende Tendenz der Deterioration von der idealen Regierung und Gesellschaftsordnung stattfindet, findet auch im *Meng zi* ihren Niederschlag, wenn es dort im Hinblick auf die Herrschertugenden heißt: „Yao und Shun besaßen sie als Wesen; (die Dynastiengründer) Tang und Wu verkörperten sie; die Fünf Hegemonen borgten sie (nur noch)“⁷⁸, und an anderer Stelle gesagt wird: „Die Fürsten unserer Zeit sind Verbrecher gegenüber den Hegemonen“.⁷⁹ Damit wird deutlich, daß Menzius den

75 *Meng zi* 2B13, S.109.

76 *Liji*, Kap.4.9, S.120.

77 *Ibid.*, S.121.

78 *Meng zi* 7A30, S.314.

79 *Ibid.*, 6B7, S.287.

Fürsten seiner Zeit die Fähigkeit abspricht, auch nur annähernd dem Ideal der richtigen Herrschaft zu entsprechen. Der wahre Regent hat die Tugendprinzipien als sein Wesen realisiert, denn nur derjenige, der sich, sobald er am frühen Morgen aufgewacht ist, um das Gute bemüht, kann als ein Schüler des weisen Königs Shun bezeichnet werden⁸⁰, und einziger Herrscher, der, von seiner Tugendkraft ausgehend, Sittlichkeit praktiziert, darf wahrhaftig ein König genannt werden.⁸¹

Im Gegensatz zur pessimistischen Einschätzung hinsichtlich der Machthaber seiner Zeit, bringt Menzius im Rahmen seiner Theorie vom guten Wesen (*xing* 性) des Menschen, die von der Immanenz der sittlichen Prinzipien ausgeht, aber schließlich eine grundsätzlich optimistische Einstellung zum Ausdruck. Die Struktur der sittlichen Ordnung findet sich im Menschen selbst keimartig angelegt, darum ist der Mensch wesentlich gut. So heißt es im *Meng zi*: "Wer seinen Geist ausschöpft, der erkennt sein Wesen (*xing*); wer sein Wesen erkennt, erkennt *tian*."⁸² Der Mensch und die übergeordnete Ordnung sind den gleichen Prinzipien unterworfen, und der Mensch trägt diese als Wesen in sich. Hier wird zudem die Möglichkeit eingeräumt, daß der Mensch in der Lage ist, die Prinzipien in sich zu erkennen und so schließlich die Ordnung des Gesamten zu verstehen. Wie gezeigt, waren Konfuzius und Menzius von sich überzeugt, das entsprechende Wissen erlangt zu haben.

Gemäß der Auffassung des Menzius bleibt die Möglichkeit dieser Erkenntnis aber nicht nur wenigen Auserwählten vorbehalten, vielmehr kann sie grundsätzlich jeder Mensch erreichen, denn das innere Wesen ist bei allen Menschen gleich. In der Tat betont Menzius dann auch, jeder Mensch könne ein Weiser wie Yao oder Shun werden.⁸³ Diese Auffassung impliziert die Möglichkeit der Wiederherstellung der alten Ordnung und nährt so die Hoffnung, daß eines Tages tatsächlich wieder ein Weiser auf dem Thron sitzt. Das Bemühen der Konfuzianer ist darum in erster Linie darauf gerichtet, als Lehrer oder Berater einem Herrscher die Erkenntnis der immanenten Ordnungsprinzipien zu vermitteln. Im *Meng zi* wird das in der Geschichte des Einsiedlers Yi Yin 伊尹 verdeutlicht, der, in der Er-

80 Ibid., 7A25, S.312.

81 Ibid., 2A3, S.74.

82 Ibid., 7A1, S.271.

83 Ibid., 6B2, S.276.

wartung, einen Fürsten zu einem Yao oder Shun zu machen, eine hohe politische Funktion in einem Staat annimmt. Yi Yin begründet diesen Schritt mit der Überzeugung, daß „derjenige, der zuerst Erkenntnis gewinnt, diejenigen erwecken muß, die erst später erwachen“.⁸⁴ Die Aufgabe des Weisen gegenüber dem Herrscher ist – um mit Platon zu sprechen – die des „Geburtshelfers“ bei der Erkenntnis der sittlichen Prinzipien. Da der Weise, in dem „die geistige Ordnung der Menschheit ihre paradigmatische Verkörperung findet“, in der Epoche des Menzius nicht mehr identisch mit dem Herrscher ist, muß seine vorrangige Aufgabe „die Vereinigung der beiden Gewalten in der einen Person des ‘weisen Königs’“ sein.⁸⁵ Nur so kann die Ordnung in der Gesellschaft wieder hergestellt werden. Ist der Fürst, heißt es bei Menzius, durch den Weisen richtiggestellt, dann ist das ganze Reich gefestigt, und alle Dinge sind richtiggestellt.⁸⁶

Die im frühen Konfuzianismus im *Lunyu* und *Meng zi* formulierten Gedanken zum weisen Herrscher und den schließlich im Rahmen einer übergreifenden Ordnungskonzeption begründeten Normen seiner Herrschaftsausübung bilden auch die Grundlage der entsprechenden Theorien der folgenden Konfuzianer. Xun Zi 荀子 (ca. 313-238 v.u.Z.) z.B., der bei den Neo-Konfuzianern aber weniger Ansehen genießt, betont ebenfalls sehr deutlich die Aufgabe der weisen Herrscher, die Welt richtig zu ordnen und ihre daraus resultierende besondere Position gegenüber den anderen Menschen, deren Erzieher sie sind⁸⁷; und er glaubt, daß das gesamte Universum sittlichen Normen folgt, mit denen die Ordnung der menschlichen Gesellschaft in Einklang sein muß.⁸⁸ Diese Auffassung zeigt sich gleichsam sehr ausgeprägt bei Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104 v.u.Z.), dem wohl wichtigsten Konfuzianer der frühen Han-Zeit.⁸⁹ Er ist überzeugt, daß es die von der übergeordneten Instanz des *tian* verliehene eigentliche Aufgabe des Herrschers ist, seine Untertanen im Sinne der dem Menschen immanenten universalen Sittlichkeitsnormen zu erziehen: „Wenn *tian* die Menschen erzeugt, hat ihre Natur die Ausstattung des

84 Ibid., 5A7, S.225.

85 Weber-Schäfer, P., „Platons Politeia“, S.99.

86 *Meng zi* 4A20, S.180.

87 Z.B. *Xun zi*, Kap.3, S.33; Kap.19, S.322.

88 Z.B. *ibid.*, Kap.9, S.126; Kap.19, S.313.

89 Z.B. *Chunqiu fanlu*, Kap.11.44, S.6; Kap.17.80, S.5.

Guten; aber die (Menschen) sind unfähig, selbst gut zu sein. (*Tian*) errichtete (darum die Herrschaft) des Königs, um sie gut zu machen. Das ist die Bedeutung des *tian*.⁹⁰

Auch nach Auffassung des Neo-Konfuzianers Zhang Zai bildet die Errichtung und Bewahrung der gesellschaftlichen Ordnung die spezifische Aufgabe des Weisen. Dabei ist er ebenfalls überzeugt, daß die ideale Ordnung während der Regentschaft der weisen Könige des Altertums tatsächlich einmal verwirklicht wurde. Zhangs Forderung an die Politiker seiner Zeit lautet darum, „die verlorene Lehre der früheren Weisen (wieder) fortsetzen und für alle Zeiten den großen Frieden eröffnen“.⁹¹ Ebenso wie Dong Zhongshu die Legitimation des weisen Monarchen in seiner Fähigkeit begründet sieht, den Menschen das Gute zu vermitteln, ist auch für Zhang der für ihn in keiner Weise mit der idealen Ordnung übereinstimmende Zustand der Gesellschaft der Grund für die Notwendigkeit des Auftretens des Weisen: „Müßte der Weise die Welt nicht durch Nachdenken und Besorgnis regulieren, welchen Nutzen hätte er dann? Die Ordnung des Universums würde sich selbst genügen.“⁹²

Der Tatbestand, daß in der existierenden menschlichen Gesellschaft ständig Abweichungen von dieser Ordnung auftreten, wird mit der Beschaffenheit des seienden Menschen erklärt. Der Mensch folgt nicht einfach spontan den Ordnungsprinzipien, da seine Wesen nicht nur den Aspekt des Guten, sondern auch den des Bösen in sich faßt. So hat er häufig aus selbstsüchtigen Motiven die Neigung, die Normen zu ignorieren. Das heißt, der Mensch trägt zwar die sittlichen Prinzipien und die Fähigkeit diese zu erkennen natürlich in sich, sie bilden seine innere Struktur – aus diesem Grund betonen die Neo-Konfuzianer die *xing*-Theorie des Menzius –, aber der Mensch ist als ein stets mit Körperlichkeit ausgestattetes Wesen gleichzeitig nie ohne das Böse, i.e. er besitzt die Anlage, Böses zu tun.⁹³ Die Grundlage für den Gedanken, daß der Mensch immer auch die Fähigkeit Schlechtes zu tun als eine Wesenseigenschaft in sich trägt, liefert die sowohl in den Lehren von Denkern wie Zhang Zai als auch Zhu Xi zu

90 Ibid., Kap. 10.35, S.5.

91 *Shiyi. Jinsilu shiyi. Zhang Zai ji*, S.376.

92 *Hengqu Yishuo. Xici, shang. Zhang Zai ji*, S.189.

93 Ommerborn, W., „Die Idee der Immanenz des Guten und Bösen in der *Xing*-Theorie der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit.“

findende ontologische Relevanz der materiellen Substanz *qi* 氣 neben dem universalen sittlichen Ordnungsprinzip *li* 理. *Qi* ist ebenso wie *li* im seien-den Menschen immer vorhanden.⁹⁴ Von Ausnahmen abgesehen, und hierzu zählen die weisen Herrscher des Altertums, sind die mit der Geburt gegebenen immanenten sittlichen Prinzipien nicht klar im Bewußtsein, sondern sie müssen erst in einem mühseligen Kultivierungsprozeß deutlich gemacht werden: "Der große Nutzen des Lernens liegt darin, daß man seine materielle *qi*-Ausstattung (*qi-zhi* 氣質) ändern kann. (Wenn du nicht lernst,) wirst du nie Klarheit zum Ausdruck bringen und nicht die Tiefgründigkeit des Weisen erkennen."⁹⁵ Die Weisen werden zu Autoritäten dieses Wissens erhoben, zu Vorbildern, denen die Menschen nacheifern müssen. Der Weise ist darum der Lehrer der Menschen: "Den noch Unwissenden (*meng* 蒙) kultivieren, um ihn richtigzustellen (*zheng* 正), das ist die Tätigkeit des Weisen."⁹⁶ Die Tatsache, daß Zhang Zais Hauptwerk den Titel *Zhengmeng* trägt, macht deutlich, wie sehr er sich selbst mit der Rolle des zur Tugendhaftigkeit erziehenden Lehrers identifiziert.

Die Tätigkeit des Weisen transzendierte aber selbst die Grenzen der menschlichen Gesellschaft: "Der Weise leitet die unzähligen Dinge im Universum; ferner umfaßt sein Wissen die unzähligen Dinge, und er ordnet die Welt (*tianxia* 天下)."⁹⁷ Auch wenn Zhang Zai bei dieser Äußerung in erster Linie die Welt ins Auge faßt, die sich der Mensch selbst angeeignet hat, so klingt darin jedoch die schließlich universale Bedeutung der für die Gesellschaft grundlegenden Normen an. In Übereinstimmung mit bestimmten – wie gezeigt schon im frühen Konfuzianismus allmählich Konturen annehmenden – Gedanken, sind die Neo-Konfuzianer überzeugt, daß Menschenwelt und Naturwelt den gleichen grundlegenden Gesetzen folgen müssen, wenn in ihnen die optimale Struktur der Ordnung verwirklicht sein soll. Darum sagt Zhang: "Was das Volk im allgemeinen anstreben muß, sind die universalen Prinzipien (*li*)."⁹⁸ Der Mensch trägt die kosmische Ordnungsstruktur als sein Wesen in sich. So heißt es bei

94 Ommerborn, W., "Zum Stellenwert der Ontologie und der Frage nach dem ersten Seienden im Neo-Konfuzianismus."

95 *Jingxue liku. Yili. Zhang Zai ji*, S.274.

96 *Hengqu Yishuo. Shangjing, meng. Zhang Zai ji*, S.85.

97 Ibid., *Xici, shang. Zhang Zai ji*, S.185.

98 *Jingxue liku, shishu. Zhang Zai ji*, S.257.

Zhang in Anknüpfung an eine oben zitierte Äußerung des Menzius: „Das *dao* 道 des Universums ist das Wesen (des Menschen). Wer darum über den Menschen reflektiert, der muß das Universum kennen. Wer das Universum erkennen kann, der kann den Menschen erkennen.“⁹⁹ Der Weise soll die Menschen zu diesem Wissen führen; seine Erziehung „hält nur die Prinzipien (*li*) des Universums aufrecht und offenbart sie.“¹⁰⁰ Er hat eine Bewußtseinsstufe erlangt, in der er die Einheit von kosmischer und menschlicher Ordnungsstruktur erkannt hat: „Wenn (der Weise) die Welt betrachtet, (erkennt er, daß) es kein Ding gibt, das nicht er selbst ist.“¹⁰¹ „Der Mensch muß die Dinge und sich als gleich (erkennen) und (so mit seinem Geist) Inneres und Äußeres vereinen.“¹⁰²

Im Zusammenhang mit Zhang Zai ist nun ebenfalls die Frage zu stellen, wie die Weisen des Altertums das im Menschen verborgene Wissen aktualisieren konnten. Offensichtlich haben sie im Unterschied zu andern schon seit ihrer Geburt das Bewußtsein des Guten viel deutlicher vor Augen gehabt. Zhang Zai kann diesen Tatbestand vor dem Hintergrund seiner *qi*-Lehre erklären.¹⁰³ Die weisen Könige besaßen aufgrund einer günstigeren *qi*-Ausstattung die besondere Fähigkeit, die ihnen selbst immanenten Ordnungsprinzipien und deren universale Bedeutung zu erkennen. Die entsprechende *qi*-Ausstattung ist dabei nur ein zufälliges Ergebnis des spontanen Transformationsprozesses der Dinge im Universum. Es gibt hier keine übergeordnete Instanz, die das Entstehen eines Weisen bewußt manipulieren kann: „Das Universum kann nicht all die guten Menschen hervorbringen, denn das Universum ist ohne Absichten.“¹⁰⁴

Die Weisen des Altertums erlangten das Wissen der Prinzipien auch nicht durch eine meditative Innenschau, obwohl dies möglich ist, vielmehr waren sie besonders in der Lage, die natürlichen Phänomene im Universum zu beobachten und in deren Wirken die universalen Prinzipien zu erkennen: „Der Weise paßt sich den Transformationen des Universums an und errichtet die Gesetze, um das Volk den Wechsel von Kälte und Hitze

99 *Hengqu Yishuo. Shuogua. Zhang Zai ji*, S.234.

100 *Zhengmeng*, Kap. *Chengming*. *Zhang Zai ji*, S.23.

101 *Ibid.*, Kap. *Daxin*. *Zhang Zai ji*, S.25.

102 *Jingxue liku. Xue dayuan, xia*. *Zhang Zai ji*, S.285.

103 Ommerborn, *Die Einheit der Welt*.

104 *Hengqu Yishuo. Xici, shang*. *Zhang Zai ji*, S.189.

erkennen zu lassen, welcher Frühling, Sommer, Herbst und Winter entstehen läßt.“¹⁰⁵ In den in der Naturwelt ablaufenden Prozessen spiegelt sich die für den Menschen notwendige Ordnung wider. Zhang Zai greift hier auf einen Gedanken zurück, der schon im *Yijing* 易經 (Buch der Wandlungen) formuliert wird. Er kommentiert den darin auftauchenden Satz: “Das Universum transformiert sich, die Weisen imitieren dies” mit folgenden Worten: “Das Universum transformiert sich, und die Weisen schreiben das *Yi* (*jing*), um dieses beim Orakel zu imitieren.”¹⁰⁶ Das *Yijing* enthält eine auf den beiden komplementären Wirkprinzipien *yin* und *yang* beruhende symbolische Darstellung der Struktur und der Prozesse im Universum und ist somit ein Mittel zum Erkennen der Welt. Es bildet auch das von den Weisen den Menschen hinterlassene Lehrbuch zur Errichtung und Bewahrung der Ordnung in der menschlichen Gesellschaft: “Die Weisen schufen für die Menschen ein Buch mit Regeln, damit sie erkennen, was sie anstreben und was sie meiden sollen; das ist die Bedeutung des *Yi* (*jing*).”¹⁰⁷

Zhang fordert darum, daß die im *Yijing* in verschlüsselter Form vorliegenden universalen Prinzipien als Normen richtig auf die menschliche Gesellschaft übertragen werden müssen: “Weil das Universum die Dinge hervorbringt, gibt es die Erscheinungen von Ehrwürdigem und Niedrigem, Großem und Kleinem. Der Mensch hat diesem nur zu folgen. Aus diesem Grund entstanden die Riten.”¹⁰⁸ Die gesellschaftlichen Normen, i.e. die “Riten”, haben ihr Fundament in den grundlegenden Gesetzen des Kosmos. Aus diesem Grund sind sie in einem prinzipiellen Sinn keine von den Menschen selbst geschaffenen Regeln: “Selbst wenn es keine Menschen gäbe, wären die Riten des Universums spontan vorhanden.”¹⁰⁹ Die Bezeichnung “Riten” (*li* 禮) steht somit für die von den Weisen verwirklichte Anwendung des universalen Ordnungsprinzips (*li* 理) im Bereich der menschlichen Gesellschaft. Zhang Zai betont mit seinen Gedanken ganz deutlich die Verbundenheit zwischen menschlicher und kosmischer Ordnung.

105 Ibid., *Xici*, *xia*. *Zhang Zai ji*, S.208.

106 Ibid., *Xici*, *shang*. *Zhang Zai ji*, S.204

107 Ibid., S.182.

108 *Jingxue liku. Qizhi*. *Zhang Zai ji*, S.264.

109 *Hengqu Yishuo. Qizhi*. *Zhang Zai ji*, S.264.

Neben dem *Yijing* werden auch den anderen Büchern des traditionellen konfuzianischen Kanons wichtige Rollen bei der Vermittlung des richtigen Wissens zugewiesen. Zhang hebt hierbei besonders die frühkonfuzianischen Werke *Lunyu* und *Meng zi* hervor.¹¹⁰ Aber auch das *Zhouli* 周禮 (Riten der Zhou), dem er eine kleinere Abhandlung widmet¹¹¹, spielt als Darstellung der in der frühen Zhou-Zeit angeblich verwirklichten politischen Ordnung eine wichtige Rolle.¹¹² Wenn er den Lernenden diese Werke besonders ans Herz legt, hat das seinen Grund auch darin, daß das *Yijing* für den normalen Menschen ein schwieriges Buch ist. Die verschlüsselte Form der Darstellung kann leicht zu Mißverständnissen führen. Insgesamt wird aber deutlich, daß die alten konfuzianischen Schriften eine wichtige Position bei der Vermittlung der Wahrheit erhalten. Andererseits ist Zhang überzeugt, daß diese Bücher, er nennt hier namentlich neben Werken wie dem *Shujing* und dem *Shijing* 詩經¹¹³ auch das *Lunyu* und das *Meng zi*¹¹⁴, durchaus Fehler enthalten; und er warnt davor, sich von den Worten in den Schriften in die Irre leiten zu lassen, ohne ihren eigentlichen Sinn zu erfassen, weil den Menschen die Prinzipien, die sie verdeutlichen sollen, nicht klar seien.¹¹⁵ Damit verweist Zhang wieder auf die Bedeutung der besonders qualifizierten Lehrer für den Kultivierungsprozeß, die den Lernenden die richtige Anleitung geben müssen, indem sie die in den Werken zum Ausdruck kommenden wesentlichen Intentionen erklären. Grundsätzlich ist er davon überzeugt, daß "Weisheit durch Lernen zu erlangen ist".¹¹⁶

110 *Jingxue liku. Yili. Zhang Zai ji*, S.278.

111 Ibid., *Zhouli. Zhang Zai ji*, S.248-255.

112 Das *Zhouli* wird traditionell als ein Werk des Herzogs von Zhou verstanden, seine Entstehungszeit somit in das 11.Jh. v.u.Z. gelegt. Schon im 2.Jh. traten in China Zweifel an dieser Datierung auf, und es wurde vermutet, daß es erst im 3.Jh.v.u.Z. verfaßt wurde. Karlgren, B., "The Early History of the Chou Li and the Tso Chuan Texts", S.5. Selbst Zhang Zai ist überzeugt, daß zumindest Teile des *Zhouli* aus der Endphase der Zhou-Zeit stammen. *Jingxue liku. Zhouli. Zhang Zai ji*, S.248.

113 *Jingxue liku. Xue dayuan, xia. Zhang Zai ji*, S.284.

114 Ibid., *Yili. Zhang Zai ji*, S.277.

115 Ibid.

116 Ibid., *Ziao. Zhang Zai ji*, S.289.

Den optimalen Tatbestand würde freilich das Auftreten eines wirklichen Weisen bilden. Auch Zhang betont in dem Zusammenhang die Vorbildfunktion des tugendhaften Menschen, insbesondere des Herrschers, für das gesamte Volk: "(Der Edle) fehlt nicht die Mitte zu erlangen. Darum bildet er in Bewegung und in Ruhe ein Beispiel für die Massen."¹¹⁷ "Wer in sich selbst Freude findet und (anderen) ein Muster ist, ist ein Weiser."¹¹⁸ Er trägt auch ein konkretes Beispiel für die Vorbildfunktion des Weisen vor, wobei er eine Stelle aus dem *Meng zi* zitiert: "Wenn der Weise 'Die alten Menschen in seiner Familie ehrwürdig behandelt und dies auf die alten Menschen anderer ausdehnt'¹¹⁹, dann werden die Menschen wünschen, alte Menschen ehrwürdig zu behandeln. So kann er mit seinem Verhalten andere beeinflussen."¹²⁰ Das vorbildliche Denken und Handeln ist eine wichtige Methode andere Menschen umzuformen. In diesem Satz spiegelt sich zugleich die für die Konfuzianer zentrale Relevanz des angemessenen Verhaltens in der Familie wider, das auf die gesamte Gesellschaft übertragen werden muß. Die Familie übernimmt auf diese Weise die Funktion eines mikroskopischen Staates, in der die Menschen auf ihre Rolle in der Gesellschaft vorbereitet werden. Diese Parallelität zwischen Familie und Staat findet sich – wie gezeigt – auch bei Platon.

Wie ist aber die Möglichkeit, daß tatsächlich ein Weiser auftritt, einzuschätzen? Immerhin ist auch Zhang überzeugt, daß seit einer sehr langen Zeit kein Weiser mehr geboren wurde. Er kann dieses Faktum ohne weiteres auf der Basis seiner Lehre von der natürlichen, i.e. zufälligen, *qi*-Ausstattung erklären. Seit Menzius hat demnach kein Mensch mehr eine den Weisen entsprechende Ausstattung mit *qi* erhalten. Seine Menzius folgende Theorie der Immanenz der sittlichen Prinzipien, deren Bewußtheit durch die unterschiedliche Intensität des *qi* beeinflußt wird, bildet jedoch die Grundlage für die Hoffnung, daß jederzeit ein mit den entsprechenden Fähigkeiten versehener Mensch geboren werden kann. Er zeigt sich vor allem in bezug auf seine eigene Epoche zuversichtlich: "Das *dao* ist nach Menzius für mehr als tausend Jahre verlorengegangen. Heute gibt es wie-

¹¹⁷ *Hengqu Yishuo. Xici, xia. Zhang Zai ji*, S.223.

¹¹⁸ *Zhengmeng*, Kap. *Youde*. *Zhang Zai ji*, S.46.

¹¹⁹ *Meng zi* 1A7, S.16.

¹²⁰ *Hengqu Yishuo. Xiajing, xian. Zhang Zai ji*, S.125.

der Menschen, die es verstehen.”¹²¹ “Die Prinzipien sind heute (wieder) klar. Selbst wenn Konfuzius wieder geboren würde, könnte er nicht mehr tun. Die Lernenden praktizieren auf der Ebene unteren Verstehens die Riten, später werden sie die Natur und das *dao* des Universums erkennen und eines Tages gewiß Menzius übertreffen.”¹²²

Im Grunde bezieht sich dieser Optimismus aber nur auf wenige Personen, denn die meisten Lernenden und gelehrten Amtsträger seiner Zeit hält Zhang für verdorben, da sie nur ihre eigene Karriere im Sinn hätten, aber nicht das Erlangen der nach seiner Auffassung wahren Prinzipien.¹²³ Zhang Zai versteht sich dabei selbst als jemanden, der die universalen Prinzipien zu erkennen trachtet: “Früher war mein Geist weitschweifig, jetzt ist er (auf Wesentliches) beschränkt. Bald wird er sich noch mehr beschränken. Er muß sich besonders auf das Wesentliche beschränken.”¹²⁴ “In der Vergangenheit wurde ich oft von (schlechtem) *qi* geleitet, dann wurde das reduziert. Ich hoffe sehr, in einem Jahr davon befreit zu sein.”¹²⁵ Er sieht sich offensichtlich auf dem richtigen Weg zur Weisheit vorwärts schreiten. Aber es handelt sich hierbei *de facto* um einen individuellen Kultivierungsprozeß, der nur wenige Menschen in seiner unmittelbaren Umgebung beeinflussen kann. In bezug auf die Verwirklichung der Prinzipien in einem größeren Umfang, zeigt er sich eher pessimistisch. Als er einmal feststellt, daß die wahre Lehre lange Zeit verloren war, sagt er besorgt: “Heute kann das *dao* aber wieder vernommen werden. (Aber) wird es (wieder) verschwinden oder wird es (tatsächlich) verwirklicht werden?”¹²⁶ In dieser Äußerung manifestiert sich das Dilemma des Weisen, der keine politische Macht besitzt, i.e. dessen paradigmatische Funktion sich nur auf einen kleinen Kreis von Anhängern erstreckt, und der

121 *Jingxue liku. Yili. Zhang Zai ji*, S.274.

122 Ibid., *Xue dayuan, shang. Zhang Zai ji*, S.281. Offensichtlich hat Zhang das Wissen des Menzius nicht mehr so hoch eingestuft wie das des Konfuzius. An einer Stelle bezeichnet er Menzius im Vergleich zu den Weisen sogar als grob. *Shiyi. Xingli shiyi. Zhang Zai ji*, S.375.

123 *Zhang zi yulu. Yulu, xia. Zhang Zai ji*, S.329.

124 Ibid., *Yulu, zhong. Zhang Zai ji*, S.317.

125 *Jingxue liku. Xue dayuan, shang. Zhang Zai ji*, S.281.

126 Ibid., *Zidao. Zhang Zai ji*, S.291.

darum die universalen Ordnungsprinzipien nicht in einem für den gesamten Staat relevanten Umfang realisieren kann.

Daß Zhang zumindest versucht, Einfluß in der praktischen Politik zu erlangen, zeigt sich daran, daß er bei den staatlichen Prüfungen den höchsten akademischen Grad erwirbt, verschiedene Ämter ausübt und sich immer wieder zu öffentlichen Angelegenheiten äußert. In seiner Idealisierung des politischen Systems der frühen Zhou-Zeit plädiert er z.B. grundsätzlich für die Errichtung des überlieferten Zhou-Feudalismus¹²⁷, i.e. für eine gewisse Dezentralisierung der Macht, die aber die grundsätzliche Vormachtstellung des Kaisers nicht erschüttern darf. Ebenso wie die Beamten am Hof, deren Funktionen im *Zhouli* genau beschrieben werden, dienen auch die Lehensträger als Vermittler der Tugenden des Zentralherrschers. Daß in erster Linie der Kaiser für die Errichtung und den Erhalt der rechten Ordnung verantwortlich ist, zeigt Zhang, wenn er die Herrschaft durch eine Person als den Weg des Tugendhaften, i.e. des Edlen (*junzi* 君子), und die Herrschaft durch viele als das Prinzip des Untugendhaften (*xiaoren* 小人) bezeichnet: "Wenn darum zwei Fürsten ein Volk beherrschen und ein Volk zwei Fürsten dient, dann (herrscht) bei den oberen und unteren (Schichten) der Weg des Untugendhaften. Wenn (hingegen) ein Fürst zwei Völker beherrscht und zwei Völker einen Fürsten verehren, dann (herrscht) bei den oberen und den unteren (Schichten) der Weg des Tugendhaften."¹²⁸ Eine besondere Rolle in der Zentralregierung wird neben dem Kaiser aber den hohen Beamten, wie z.B. dem Kanzler (*zai-xiang* 宰相), zugewiesen.¹²⁹ Darin spiegelt sich auch die vor dem Hintergrund der Erfahrungen mit den Herrschen seiner Zeit realistische Überzeugung wider, daß eine Person alleine, zumal wenn sie kein Weiser ist, die gesellschaftliche Ordnung nicht sichern kann.

Außerdem plädiert Zhang für die Durchführung des sogenannten "Brunnenfeldsystems" (*jingtian* 井田)¹³⁰, das angeblich in der frühen Zhou-Zeit praktiziert worden sein soll. Mit diesem strebt er eine gerechte Landverteilung an, von der alle Teile der Bevölkerung profitieren sollen. Insgesamt fordert er, wie andere Neo-Konfuzianer auch, das gründ-

127 Ibid., *Zhouli. Zhang Zai ji*, S.251.

128 *Hengqu Yishuo, Xici, xia. Zhang Zai ji*, S.214.

129 *Jingxue liku. Zhouli. Zhang Zai ji*, S.251.

130 Ibid., S.258 ff.

liche Studium des *Zhouli*, um die darin enthaltenen politischen Ordnungsvorstellungen in der eigenen Epoche zu verwirklichen.¹³¹ Ein Zeitgenosse empfiehlt ihn darum sogar beim Kaiser mit den Worten, seine Ansichten zur Theorie des Regierens hätten ihr Fundament im Altertum.¹³² Zhang gerät aber aufgrund seiner Vorstellungen immer wieder in Konflikt mit anderen Amtsinhabern, so daß er entweder entlassen wird oder seine Ämter selbst nach kurzer Zeit niederlegt.¹³³ Daß er auch als Privatmann bestrebt ist, die Möglichkeit der Verwirklichung seines Gesellschaftsideals

131 Im *Zhouli* finden sich zwar auch Hinweise auf ein Lehnswesen, in der „Hauptsache beschäftigt es sich aber nicht mit der Organisation des Reiches als Ganzes, sondern mit der königlichen Domäne“. Wu Kuo-cheng, *Ancient Chinese Political Thought*, S.39. Es enthält vor allem detaillierte Beschreibungen der Aufgaben der am Hof des Königs tätigen Beamten. Die Idee des „Brunnenfeldsystems“ wird im *Zhouli* nur angedeutet, wenn es dort heißt, „teile die Felder in *jing* ein; neun Bauern besitzen ein *jing*“. *Zhouli*, Kap.3, S.23a; siehe auch: Kap.12, S.18b. Der Begriff selbst und eine detailliertere Beschreibung zeigt sich aber erstmals im *Mengzi* (3A3, S.118 f). Dort teilen sich acht Familien ein aus neun Feldern bestehendes *jing*. Das neunte Feld wird von den acht Familien für den Staat bearbeitet. Das *Zhouli* liefert somit nur begrenzt Informationen zur Organisation eines ganzen Staates. In der Hauptsache inspiriert es die Neo-Konfuzianer bei ihren Überlegungen hinsichtlich des Aufbaus der Zentralregierung in der Hauptstadt. Das wird von Zhu Xi in einem Memorandum an den Kaiser deutlich zum Ausdruck gebracht. *Zhu Wengong wenji*, Kap.11, S.22a. Anders als Zhang Zai zeigt sich Zhu Xi an einigen Stellen skeptisch in bezug auf die Umsetzung des Zhou-Feudalismus und des „Brunnenfeldsystems“ in der Gegenwart. Er hebt jedoch deren Funktion unter der Herrschaft der weisen Könige hervor und glaubt ebenfalls, daß im Altertum eine ideale Gesellschaft verwirklicht war, die seiner Epoche als Vorbild dienen muß. *Zhu zi yulei*, Kap.108, S.2b f; *Zhu Wengong wenji*, Kap.15, S.1a f. Es ist außerdem überliefert, daß Zhu Xi während seiner Amtszeit in Zhangzhou versuchte, eine am „Brunnenfeldsystem“ angelehnte gerechtere Verteilung der Bodenflächen durchzuführen. *Song lun*, Kap.12, S.216; siehe hierzu: Ommerborn, W., „Der Versuch der Realisierung einer Utopie: Das ‘Brunnenfeldsystem’ in der politischen Theorie und Praxis der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit“.

132 *Songshi*, Kap.427. *Liezuan* 168, S.8.

133 *Ibid.*, S.9.

zu beweisen, ist daran zu erkennen, daß er – wie sein Biograph und Schüler Lü Dalin 呂大臨 (1044-1093) berichtet – das oben genannte “Brunnenfeldsystem” selbst durch Landkauf und Landverteilung an seine Schüler zu praktizieren sucht; doch stirbt er, bevor er diesen Plan vollständig in die Tat umsetzen kann.¹³⁴

Der Weise hat die Aufgabe, die universalen Ordnungsprinzipien in der Gesellschaft anzuwenden. Er übernimmt damit eine aktive politische Funktion. Wenn Zhang Zai den höchsten Erkenntnisstand des Weisen charakterisiert, dann tauchen aber Formulierungen auf, die auch daoistische und buddhistische Färbungen zeigen. So spricht er von der geistigen Stufe des “stillen Einhaltens”¹³⁵ und dem Zustand des “leeren Geistes”, die der Weise erlangt hat. Der “leere Geist” ist frei von Denkbewegungen, er ist der in sich ruhende Geist: “Wenn (dein Geist) ständig in Bewegung und Veränderung ist, wie (kann er) Licht und Klarheit erkennen? ... Nur wenn er innehält, gibt es Licht und Klarheit.”¹³⁶ Dieser Geist entzieht sich auch der sprachlichen Darstellung, da er eine Bewußtseinsebene bildet, die “mit Worten nicht ausgesagt werden kann.”¹³⁷ Auf dieser Erkenntnisstufe wird das Wesentliche erfaßt, denn “erst wenn man mit dem leeren Geist sucht, ist das Richtige tatsächlich das Richtige”¹³⁸, dann sind “Richtiges und Falsches leicht zu erkennen, und (man) weiß spontan, was getan werden soll und was nicht.”¹³⁹ Daß damit das sittlich Richtige gemeint ist, sagt Zhang deutlich: “Leere (des Geistes) ist die Grundlage des Innehaltens beim Guten.”¹⁴⁰

Der Weise ist hier eine Person, die sich in der Erkenntnis der grundlegenden Einheit der Welt in einem Zustand der “Mitte” (*zhong* 中) befindet. Auf das Erlangen dieser “Mitte”, schreibt Zhang, haben die Könige Yao, Shun und Wen und der Weise Konfuzius sich konzentriert.¹⁴¹ Das bedeutet für ihn aber auf keinen Fall einen Rückzug aus dem politi-

134 *Zhang Hengqu xiānshèng xíngzhuāng. Zhang Zai ji*, S.384.

135 *Hengqu Yishuo. Shangjing, qian. Zhang Zai ji*, S.75.

136 *Jinsilu*, Kap.4.68, S.19.

137 *Shiyi. Jinsilu shiyi. Zhang Zai ji*, S.377.

138 *Jīngxué likù. Xue dayuan, shàng. Zhang Zai ji*, S.279.

139 *Ibid.*, S.280.

140 *Zhang zi yulu. Yulu, shàng. Zhang Zai ji*, S.307.

141 *Jīngxué likù. Qizhi. Zhang Zai ji*, S.276.

schen Leben. Darin liegt der entscheidende Unterschied zu den Lehren bestimmter daoistischer Strömungen und vor allem des Buddhismus. Im Grunde sind die hier von Zhang geäußerten Gedanken zum erleuchteten Herrscher schon im frühen Konfuzianismus in der Idee der Regierung durch die immanente Tugendkraft angelegt. Im *Lunyu* – darauf wurde verwiesen – wird der weise Herrscher z.B. mit dem in der Mitte des Himmels ruhenden Polarstern verglichen. Er greift eigentlich nicht mehr aktiv in den Lauf der politischen Ereignisse ein, vielmehr bewirkt die von ihm emanierende Tugendkraft, daß die universale Ordnung auch in der Gesellschaft in höchster Form bewahrt bleibt. In der spontan ausstrahlenden immanenten Tugendkraft des weisen Herrschers spiegelt sich die gute Ordnungsstruktur des gesamten Kosmos wider.

Aus diesem Grund bildet für die Neo-Konfuzianer der die Tugendprinzipien kennende und praktizierende Monarch, dem freilich – hier wird wieder die Funktion des konfuzianischen Lehrers und Beraters betont – kongeniale Amtsträger zur Seite stehen können, das optimale Instrument politischer Herrschaftsausübung. Im Grunde benötigt dieser Herrscher, falls er wirklich ein Weiser ist, keine schriftlich genau formulierten Gesetze (*fa* 法), denn er handelt stets in Übereinstimmung mit der universalen Ordnung, die in den “Riten” und nicht in der Form positiven Rechts ihren angemessenen Ausdruck findet.¹⁴² Tatsächlich haben die Konfuzianer häufig die Verwendung von Gesetzen im Gegensatz zu den “Riten” als unbrauchbar zurückgewiesen.¹⁴³ Die “Riten” stellen kein starres Sy-

142 Interessant ist hier anzumerken, daß in der Rechtspraxis auch klassische Ritenbücher wie das *Zhou li* und das *Liji* zu Rate gezogen wurden. Bünger führt einige Beispiele aus der Tang-Zeit an und bemerkt dazu, dies sei gemacht worden, “weil die Vorschriften des Gesetzesbuches als zu starr und ihre Anwendung offenbar als ungerecht empfunden wurde”. Bei den aus diesen Büchern zitierten Normen, “handelt es sich um eine Art allgemeiner Rechtsgrundsätze” und nicht um präzis festgelegte Gesetze. Bünger, K., *Quellen zur Rechtsgeschichte der T'ang-Zeit*, S.62.

143 Erinnert sei an die Konfuzius zugeschriebene Kritik an der Kodifizierung von Strafgesetzen im Staat Jin aus dem Jahre 536 v.u.Z. *Zuozhuan*, Herzog Zhao, 29. Jahr. Legge, J., *The Chinese Classics. Vol. 5. The Ch'un ts'ew with the Tso-chuen*, S.732. Dieser Hinweis wäre gleichzeitig der älteste in bezug auf ein geschriebenes Gesetz in China. Creel sucht nachzuweisen, daß es schon vorher

stem fixierter Regeln dar, sondern heben die persönliche Integrität der Regierenden hervor. Sie haben ihr Fundament in den sittlichen Normen und „leiten ihre universale Gültigkeit von dem Faktum ab, daß sie von den klugen Weisen des Altertums in Übereinstimmung mit der menschlichen Natur und der kosmischen Ordnung geschaffen wurden“.¹⁴⁴ Die Gesetze hingegen sind nach konfuzianischer Auffassung meist nur „Ausdruck des Willens eines Herrschers“, der seine privaten Interessen in den Vordergrund stellt.¹⁴⁵ Wenn Bünger schreibt, daß es in der Auseinandersetzung zwischen Gesetzen und „Riten“ darum ging, entweder „mit einer objektiven Rechtsordnung zu regieren oder mit einer nach subjektiven Maßstäben arbeitenden Verwaltung, die nach bestem Ermessen handelt und den Nachdruck auf die Erziehung und die Leitung des Volkes durch das Vorbild legt“¹⁴⁶, dann muß aber hinzugefügt werden, daß die Neo-Konfuzianer gerade die „subjektiven Maßstäbe“ ihres Handelns, die sich an den sittlichen Prinzipien orientieren sollen, durch die universale Ordnungs-

geschriebene Gesetzeswerke gegeben hat. Er kann hierzu aber nur Vermutungen äußern. Im kaiserlichen China hat es nachweislich Gesetzbücher gegeben. Creel, H.G., *The Origin of Statecraft in China. Vol. I. The Western Chou Empire*, S.165. Der älteste Beweis für die Existenz solcher Bücher bildet das Gesetzbuch der Qin-Dynastie aus dem 3.Jh.v.u.Z., das, auf Bambus geschrieben, im Jahre 1975 bei Ausgrabungen gefunden wurde. Siehe: „Yunmeng Qin jian shiwen“. Das Gesetzbuch der Han-Dynastie baut auf diesem auf, existiert heute aber nur noch in Fragmenten. Hulsewé, A.F.P., *Remnants of Han Law. Vol. 1.* Die wichtigste Quelle für die Geschichte des chinesischen Rechts bildet das Gesetzeswerk der Tang-Zeit, „das uns vollständig erhalten geblieben ist“ und das späteren Kodizes „ausdrücklich als Muster“ dient. Bünger, a.a.O., S.1. Vor allem die Song-Dynastie „akzeptierte den Kodex mit nur unwesentlichen Veränderungen.“ Johnson, W., *The T'ang Code. Vol. 1. General Principles*, S.9. Es ist offensichtlich, daß die in der politisch Praxis Tätigen im alten China, auch in der Song-Zeit, dem geschriebenen Gesetz bei ihrer Regierungsarbeit eine wichtige Funktion zuweisen.

144 Bodde, D./Morris, C., *Law in Imperial China*, S.20 f.

145 Ching, a.a.O., S.5.

146 Bünger, a.a.O. , S.66.

struktur legitimiert sehen und nicht die Gesetze. Letztere werden viel offensichtlicher als von Menschen gemacht aufgefaßt.

Auch die Neo-Konfuzianer sind darum der Überzeugung, daß es keine vollkommenen Gesetze gibt, selbst wenn sie diese weniger rigoros ablehnen als z.B. Konfuzius es getan haben soll. Bei Zhang Zai zeigt sich letzteres in seiner Forderung nach Strafgesetzen, in denen bestimmte Verbrechen mit Verstümmlungen der Täter geahndet werden sollen.¹⁴⁷ Gemäß der grundsätzlichen Auffassung der Konfuzianer ist es aber weitaus wichtiger, fähige Regierende zu haben. Dieser Gedanke wird schon im frühen Konfuzianismus, z.B. von Xun Zi¹⁴⁸, klar zum Ausdruck gebracht. Zhu Xi sagt dies ebenfalls sehr deutlich, wenn er von den Politikern verlangt, schlechten Gesetzen nicht Folge zu leisten, und meint, daß selbst gute Gesetze nicht ausreichen, den Mangel unfähiger Staatsmänner zu kompensieren.¹⁴⁹

In diesen Äußerungen manifestiert sich die grundsätzliche Skepsis der Konfuzianer gegenüber den von einem Gesetzgeber formulierten und schriftlich fixierten Gesetzen. Die Anwendung von Gesetzen kann nur in Übereinstimmung mit den "Riten" erfolgen¹⁵⁰, i.e. die Gesetze müssen selbst mit den sittlichen Normen in Einklang sein¹⁵¹, deren Praktizieren wiederum eng mit der Persönlichkeit des tugendhaften Herrschers bzw. Amtsinhabers verbunden ist. Durch die Einbeziehung der Gesetze wird seitens der Neo-Konfuzianer versucht, angemessener auf die reale politische und gesellschaftliche Situation zu reagieren, denn auch sie sahen und erfuhren selbst sehr deutlich, daß sie in einer von der idealen Ordnung abweichenden Epoche lebten. Sie akzeptieren die Gesetze aber nur als ein "notwendiges Übel" und halten daran fest, "daß die öffentliche Anwen-

147 *Jingxue liku. Zhouli. Zhang Zai ji*, S.158. Zhang glaubte, daß diese Form der Bestrafung wirkungsvoller als die Androhung der Todesstrafe sei.

148 *Xun zi*, Kap.9, S.116; Kap.12, S.190.

149 *Zhu zi yulei*, Kap.108, S.4261.

150 Schirokauer, C., "Chu Hsi's Political Thought", S.140.

151 Dieser Gedanke findet z.B. auch in dem "Tang-Kodex" seinen Niederschlag, wenn dort die "Riten" als ethische Grundlage der Erziehung durch die Regierung und die Bestrafung durch Strafgesetze als Instrumente der Erziehung durch die Regierung bezeichnet werden. Beide werden hier als komplementäre Elemente für die Bewahrung staatlicher Ordnung verstanden. Johnson, a.a.O., S.54.

dung von Gesetzen in dem idealen Staat nicht notwendig ist, und selbst in den minderwertigen Regierungen ihrer Zeit die Regierung durch Gesetze immer zweitrangig gegenüber der Regierung durch moralische Unterweisung und moralisches Vorbild sein sollte".¹⁵²

Gerade das rigorose Eintreten für ihre philosophischen und politischen Prinzipien verschaffte ihnen selbst zu Lebzeiten viele Feinde in der die politische Macht konstituierenden Staatsbürokratie. Auf die Probleme Zhang Zais ist schon verwiesen worden. Andere Neo-Konfuzianer erfuhren dabei noch viel größere Schwierigkeiten. Cheng Yi, der ein Verwandter Zhangs und der wichtigste Vorgänger Zhu Xis war, starb z.B. als in Ungnade gefallener Mann, dessen Lehren zweimal verboten wurden, und Zhu Xis Theorien wurden zu seinen Lebzeiten als häretisch gebrandmarkt.¹⁵³ Ihre eigene politische Machtlosigkeit gegenüber den die reale Politik am Hof bestimmenden hohen Beamten und die persönlichen Probleme als Folge ihrer Kritik an den politisch Verantwortlichen, die selbst vor dem Kaiser nicht haltmachte¹⁵⁴, offenbart auch bei den Neo-Konfuzianern deutlich das alte Problem und die Tragik des keinen nennenswerten Einfluß auf den Herrscher und das politische Geschehen ausübenden Wissenden. In ihrem Selbstverständnis als konfuzianische Philosophen sehen sie sich verpflichtet, an dem Ideal des tugendhaften Herrschers und der tugendhaften Amtsträger als optimales Instrument politischer Machtausübung festzuhalten und dieses unbeirrt einzufordern. Die Realisierung dieses Ideals scheitert aber an der politischen Wirklichkeit, und mit diesem Scheitern wird auch die Möglichkeit der Errichtung ihrer idealen Gesellschaftsordnung *ad absurdum* geführt.

4. Schlußbemerkung

Eine Gegenüberstellung der Theorien zur optimalen Gesellschaftsordnung und der diese tragenden Instrumente der Herrschaft bei Platon und Zhang Zai zeigt deutliche Parallelen in wichtigen Aspekten. Daß der Mensch in einem Staatswesen lebt, wird von beiden vorausgesetzt, wobei impliziert

152 Bodde/Morris, a.a.O., S.18.

153 Ching, a.a.O., S.55.

154 Schirokauer, a.a.O., S.133.

ist, daß darin bestimmte Formen der Herrschaft ausgeübt werden müssen. Der beste Fall wäre die von einem Monarchen geleitete Regierung. Grundsätzlich gehen sie also davon aus, daß der Mensch ein *zoon politikon* ist und nur in der Gemeinschaft mit anderen, angeführt von wenigen exponierten politischen Führern, vernünftig bestehen kann. Alternativen zur Verwirklichung dieses für den Menschen existentiellen Ziels, z.B. im Sinne der Errichtung einer Gemeinschaft, deren Herrscherautorität nicht nur auf entweder eine einzelne Person oder eine relativ kleine elitäre Gruppe konzentriert ist, oder sogar im Sinne einer Flucht aus der Gesellschaft, werden von beiden nicht erwogen. Hierzu ist zu bemerken, daß Zhang Zai zwar das Problem der Gesellschaftsflucht aufgrund entsprechender daoistischer und buddhistischer Vorstellungen kennt, demokratische Konzepte, mit denen Platon zu seiner Zeit konfrontiert ist, und die dieser im Grunde ablehnt¹⁵⁵, ihm aber unbekannt sind.

Wichtiges Kriterium des geordneten Staates ist das sittliche Denken und Handeln seiner Mitglieder, i.e. das Verhalten der einzelnen Bürger und die von ihnen konstituierte Gemeinschaft werden von ethischen Normen determiniert. Verhalten sich die Bürger des Staates gut, dann ist auch der Staat gut. Es geht also darum, jeden einzelnen in einen sittlichen denkenden und handelnden Menschen umzuformen, der die Interessen der Allgemeinheit und nicht die eigenen in den Vordergrund stellt. Die Tatsache aber, daß die Menschen häufig zu einem von Egoismus getriebenen Verhalten neigen, bei dem nicht die Interessen der Gemeinschaft, sondern des privaten Nutzens das Denken und Handeln bestimmen, konnten beide Denker sowohl aus der jeweils vorangehenden Geschichte als auch aus der eigenen Epoche unmißverständlich ablesen. Ihre Hoffnung der Erziehbarkeit des Menschen zum Guten basiert aber auf der optimistischen Überzeugung, daß jeder das Bewußtsein der sittlichen Prinzipien in sich trägt. Es ist nur unklar und muß durch das richtige Lernen wieder hervorgeholt werden.

Tatsächlich glauben beide aber auch, daß im Grunde nur wenige Menschen wirklich in der Lage sind, das entsprechende Wissen in einer hohen, zur Führung des Staates berechtigenden Form zu aktualisieren. Darum betonen sie die Herrschaft durch einen oder wenige Regenten. Diese sind prädestiniert, sowohl Lehrer als auch politische Führer der

155 Annas, a.a.O., S.378.

anderen Mitglieder des Gemeinschaftswesens zu sein. Sie stellen die wissenden, die weisen Herrscher dar. Ihre Aufgabe ist es, die in bezug auf die Realisierung der sittlichen Normen weniger fähigen Mitglieder der Gemeinschaft so gut es geht zur Tugendhaftigkeit zu erziehen und auf diese Weise ein geordnetes Staatswesen zu errichten und zu bewahren. Die Legitimation der staatlichen Ordnung leiten sie zuletzt von dem Menschen und seiner Gesellschaft übergeordneten Prinzipien ab. Die Ordnung des Menschen und seiner Gemeinschaft ist somit Widerspiegelung einer umfassenderen Ordnung. Das Wissen um diese Ordnung ist das Charakteristikum des weisen Herrschers.

Zhang Zai und Platon betonen die entscheidende Funktion des tugendhaften und weisen Herrschers für die Realisierung des optimalen Staates. Beide erkennen jedoch auch das Problem der Verwirklichung dieses Ideals, das in den Schwächen der konkreten Menschen selbst begründet ist. Gemäß Platon bildet die Ursache dieser Schwäche die Leiblichkeit des Menschen, für Zhang Zai hat der Mensch – solange er existiert – neben dem Aspekt des Guten stets den Aspekt des Bösen als Wesenseigenschaft in sich. Platon plädiert darum für ein komplexes System von Gesetzen als Instrument eines realisierbaren Staates. Dies soll aber von einer Gruppe besonders fähiger Personen immer wieder überprüft werden soll. Auch Zhang Zai und die anderen Neo-Konfuzianer lehnen die Verwendung festgeschriebener Gesetze nicht vollständig ab. In Übereinstimmung mit der konfuzianischen Tradition findet sich bei ihnen als Komplement zu den Gesetzen aber eine Hervorhebung der „Riten“, die als den Kriterien der Sittlichkeit folgende Handlungsanleitungen zu verstehen sind, welche dem politisch Verantwortlichen relativ viel Spielraum lassen, so daß bei den Entscheidungen die Integrität des Entscheidenden eine viel größere Rolle spielt. Das Postulat ist, daß die Gesetze mit den „Riten“ in Einklang gebracht werden müssen. Auf der Grundlage der „Riten“ können die Regierenden angemessener auf konkrete Situationen reagieren. Das funktioniert aber nur, wenn die politisch Verantwortlichen auch wirklich tugendhaft sind. Insgesamt zeigt sich in diesen Gedanken, daß sowohl Platon als auch Zhang Zai das Problem der Anwendung kodifizierter Gesetze auf die Vielfalt konkreter Situationen erkennen. Sie wissen jedoch auch, daß Gesetze zur Aufrechterhaltung der Ordnung des Staates unabdingbar sind, solange keine weisen Herrscher an seiner Spitze stehen. Platons Ausgleich zu den im realen Staat notwendigen Gesetzen ist darum

der "nächtliche Rat" erfahrener und tugendhafter Personen, welche die Anwendbarkeit der Gesetze überwachen; Zhang Zai will die Gesetze durch die "Riten" flexibler machen, deren konkrete Verwendung vom Herrscher und entsprechend ausgebildeten Amtsträgern bestimmt wird. In beiden Fällen soll grundsätzlich der sittlich in besonderer Weise geformte Mensch die Unzulänglichkeiten festgeschriebener Gesetze korrigieren.

Unübersehbar sind aber auch die Unterschiede zwischen den beiden Denkern hinsichtlich ihrer Vorstellung des idealen Staates. Zwar sehen sie die Monarchie als optimale Regierungsform an, doch bezieht sich Platon nur auf den relativ kleinen und überschaubaren, von Stadtbürgern geprägten Stadtstaat der Polis, denn ein "eng begrenzter, aber fest in sich geschlossener Staat wird nach Platos Ansicht eine vollkommenere Einheit bilden als jeder andere Staat von größerem Flächenraum oder stärkerer Bevölkerung".¹⁵⁶ Zhang Zai geht hingegen von einem großen, lebensrechtlich strukturierten, hauptsächlich agrarisch ausgerichteten Staat aus, an dessen Spitze der Zentralherrscher steht und dessen Untertanen in der Hauptsache Bauern sind. Bei Zhang Zai findet sich weder das Postulat, daß die Regierenden auf Privatbesitz und Familienleben verzichten müssen, noch bezieht das von ihm geforderte Erziehungsprogramm kriegerische Schulungen bzw. eine Betonung des Militärischen ein, wie sie sich in Platons Idee der "Wächter" widerspiegelt. Platons Hervorhebung eines Kriegerstandes ist auch vor dem Hintergrund der unmittelbaren Erlebnissen des Peloponnesischen Krieges (431-404 v.u.Z.) zu sehen und der daraus resultierenden unsicheren politischen Situation Athens, nachdem die Stadt "einen völligen Zusammenbruch seiner Moral und des Vertrauens in die demokratischen Institutionen erlebte."¹⁵⁷ In der Haltung des Neo-Konfuzianers manifestieren sich ebenfalls Erfahrungen bestimmter historischer Ereignisse. Obwohl das Song-Reich "unter der Bedrohung ständiger Invasionen" lebte und "dem Verteidigungsproblem vordringliches Interesse entgegenbrachte"¹⁵⁸, führte z.B. das Faktum, daß in der vorangegangenen Tang-Zeit der Machtausbau der regionalen Militärmachthaber entscheidend zum Untergang dieser Dynastie beigetragen hatte, zu einer Einschränkung ihrer Befugnisse durch den ersten Song-Kaiser und zu einer allgemeinen

156 Jaeger,W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* Bd.2, S.329.

157 Annas, a.a.O., S.369.

158 Gernet, J., *Die chinesische Welt*, S.256 u. S.263.

Dominanz der Zivilbeamten gegenüber den Militärbeamten in der Zentrale und in der Provinz während der gesamten Song-Zeit.¹⁵⁹ Hinzu kommt die dem Konfuzianismus traditionell eigene Abneigung gegenüber dem Kriegerischen als Mittel politischen Handelns.

Offensichtlich ist, daß Platon die Fähigkeit der Menschen, beim politischen Tun wirklich den Prinzipien der Sittlichkeit zu folgen, insgesamt viel skeptischer einschätzt als die Konfuzianer. Das zeigt sich, wenn Platon sein letztes umfangreiches Werk, in dem er Abstand von der in der *Politeia* formulierten Idee der Philosophenkönige und dem damit verknüpften Gedanken des idealen Staates nimmt, fast ausschließlich den Gesetzen widmet und Zhang Zai und andere Neo-Konfuzianer kaum auf die Gesetze selbst rekurrieren. Auffällig ist bei letzteren darum die viel stärkere Hervorhebung des Menschen als Herrschaftsinstrument. In extremer Form manifestiert sich dieser Gedanke in dem Bild des weisen, in der "Mitte" ruhenden Herrschers, dessen Geist "leer" ist, und der selbst nicht mehr wirklich politisch handelt, sondern einzig durch die Ausstrahlung seiner Tugendkraft regiert. Der Glaube an die paradigmatische Funktion des tugendhaften Menschen, der *de facto* ohne Ausübung politischer Zwangsmittel sein Amt versieht, spielt in den Ordnungsvorstellungen der konfuzianischen Philosophen eine besonders zentrale Rolle.

Anders als Platon, der sein Modell der Polis in der *Politeia* nur als ein zuletzt unerreichbares, auch in einer früheren Zeit nie verwirklichtes Ideal versteht, an dem sich aber die Poleis seiner Zeit orientieren sollen, ist Zhang Zai überzeugt, daß in der Vergangenheit eine ideale Ordnung tatsächlich einmal zur Ausführung kam und es so eine kontinuierliche Leitfunktion der politischen Ordnung des Altertums gibt.¹⁶⁰ Er glaubt sogar, daß die namentlich genannten und in ihrer Existenz nicht angezweifelten Weisen des Altertums Bücher hinterlassen haben, in denen die Prinzipien

159 Wiethoff, B., *Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte*, S.121 u.126.

160 Platons phantastische Erzählung von einem "Goldenen Zeitalter" im *Politikos* (268e ff), in dem "die damaligen Menschen tausendmal glückseliger daran waren als die jetzigen" (272c), stellt nur einen Mythos dar, der nicht mit dem der idealen Polis gleichgesetzt werden darf. "Die Ikonographie des Goldenen Zeitalters wird nur ironisch verwendet, um die 'Stadt von Schweinen' zu charakterisieren." Annas, a.a.O., S.386. In der *Politeia* ist die "Stadt der Schweine" nur die erste Stufe der Entwicklung zur idealen Polis.

des Ordnungswissens in mehr oder weniger verschlüsselter Form niedergeschrieben sind. Darum fordert er von den Lernenden ein gründliches Studium dieser Schriften. Der Hinweis auf die alten Bücher bestärkt die Überzeugung der Existenz dieses Wissens und seiner praktischen Umsetzung in der Vergangenheit. Zhang geht darum auch von der Möglichkeit der prinzipiellen Realisierung des Ordnungswissens in der Gegenwart und Zukunft aus und beabsichtigt, dieses selbst experimentell am Beispiel des sogenannten “Brunnenfeldsystems” zu beweisen.¹⁶¹ Das bedeutet aber nicht, daß Zhang eine vollständige Kongruenz mit den in der Vergangenheit nach seiner Meinung angeblich verwirklichten Institutionen anstrebt. In seinen Überlegungen zum “Brunnenfeldsystem” z.B. manifestiert sich vielmehr deutlich die Überzeugung, daß bei dessen Durchführung auch veränderte gesellschaftspolitische Bedingungen berücksichtigt werden müssen.¹⁶² Es kommt vielmehr darauf an, in den Einrichtungen des Altertums deren prinzipielle und zeitlose Wesensstruktur zu erkennen und entsprechend in der Gegenwart anzuwenden.

Der jeweilige Glaube an die Möglichkeit der tatsächlichen Errichtung des idealen Staates wird vor dem Hintergrund eines grundlegenden philosophischen Unterschiedes zwischen den beiden Denkern deutlich. In der Lehre Platons haben die vom Menschen zu erkennenden und für ihn, die Gesellschaft und den gesamten Kosmos gültigen Normen ihr Fundament in transzendenten Prinzipien, welche die Seele in einer Präexistenz mit göttlicher Hilfe *a priori* schaut. Der Aspekt des Göttlichen, wie wichtig er Platon auch tatsächlich gewesen sein mag, sowie der Gedanke einer präexistierenden Seele und des transzendenten Seins der Prinzipien fehlt bei Zhang Zai gänzlich. Das Bewußtsein von den sittlichen Prinzipien ist nicht *a priori*, vielmehr entsteht es gemäß seiner Auffassung immer erst mit der Geburt des körperlichen Menschen, wobei der jeweilige Grad der Klarheit dieses Bewußtseins zufällig vom Wirken des natürlichen *qi*-Prozesses ab-

161 Ob Platon selbst versucht hat, sein Ideal in irgendeiner Form in die Praxis umzusetzen, ist fraglich. Die Authentizität des “Siebenten Briefes”, in dem von einer Reise Platons nach Sizilien berichtet wird, die er in der Überzeugung durchgeführt haben soll, der dortige Herrscher Dionysios II. besitze die Fähigkeit ein Philosophenkönig zu werden und er selbst könne diesem seine Vorstellungen zur Regierung vermitteln (VII. Brief 328b f), ist umstritten. Annas, a.a.O., S.372 f.

162 *Jingxue liku. Zhouli. Zhang Zai ji*, S.251 ff.

hängt. Eine von einer übergeordneten Instanz durchgeführte Manipulation in bezug auf die Möglichkeit, das Gute zu wissen, findet nicht statt. Ebenso hat das Prinzip des Gute für Zhang keine metaphysische Ebene. Während die Ideen in der Lehre Platons vom Körperlichen getrennt sind und eine von der Welt der Dinge völlig unabhängige und verschiedene Sphäre für sich bilden, sind für ihn die Prinzipien aber immer mit der Welt untrennbar verknüpft. Das sittliche Prinzip *li* stellt für ihn die Eigenschaft der Ordnung der einen Grundsubstanz *qi* dar, aus der alles Materielle und Nicht-Materielle, i.e. das gesamte Universum, konstituiert ist. *Qi* bzw. der *qi*-Prozeß ist nichts anderes als die eine Welt, i.e. der Weltprozeß, und *li* ist ihr immanentes Ordnungsprinzip. Es gibt kein *li* außerhalb und unabhängig von *qi*. Auch wenn der wichtigste Vertreter des Neo-Konfuzianismus, Zhu Xi, *li* gegenüber *qi* eine ontologische Eigenständigkeit zuweist – und darin von der monistischen Ontologie Zhang Zais abweicht –, vertritt er in bezug auf diesen Aspekt aber keine von Zhang verschiedene Auffassung. Gemäß seiner Ansicht ist die Welt ebenfalls ein permanenter Prozeß, der von *li* und *qi* bestimmt wird. *Li* ist zwar vor den konkreten Einzeldingen, aber es ist immer zusammen mit *qi*. Weder Zhang Zai noch Zhu Xi kennen eine den permanenten Weltprozeß, i.e. Raum und Zeit, transzendernde Ebene des *li*.¹⁶³

Die Welt, i.e. der Weltprozeß, ist also bei den Neo-Konfuzianer nicht Abbild einer ontologisch höheren, von ihr völlig verschiedenen Entität, sondern die einzige Wirklichkeit. Darin manifestieren sich die Prinzipien vollständig, denn sie haben keinen anderen Ort. Die Neo-Konfuzianer können darum auch davon ausgehen, daß die Weisen des Altertums die universalen Prinzipien, die bei den Institutionen der menschlichen Gesellschaft zur Geltung kommen müssen, unmittelbar durch die Beobachtung der Prozesse und Phänomene im Universum erfaßt und in der Gesellschaft verwirklicht haben. Die Realisierbarkeit des mit der universalen Ordnungsstruktur in Einklang stehenden Staates besitzt für sie aus diesem Grund einen viel höheren Wahrscheinlichkeitsgrad. In diesem Zusammenhang fällt auch auf, daß weder Zhang Zai noch andere Konfuzianer versuchen, ein verbindlicheres Bild ihres idealen Gesamtstaates zu zeichnen.¹⁶⁴ Der häufige vage Charakter entsprechender Schilde-

163 Ommerborn, "Zum Stellenwert der Ontologie".

164 Ching, a.a.O., S.2.

rungen – selbst das hierfür von den Neo-Konfuzianern immer wieder erwähnte *Zhouli* enthält nur marginale Hinweise zur Struktur eines Gesamtstaates – räumt den politisch Handelnden bei der konkreten Gestaltung der idealen Ordnung ohne Zweifel die Möglichkeit ein, relativ flexibel auf die historischen Besonderheiten der jeweiligen Zeit einzugehen, ohne den prinzipiellen Gedanken der Leitfunktion des Altertums aufzugeben zu müssen. Impliziert ist hier aber unübersehbar das Problem der Projektion der eigenen politischen Ideen auf die Vergangenheit, um ihnen auf diese Weise eine zeitlose Legitimation zu verschaffen.

Insgesamt spiegelt sich in den Lehren Platons und der Neo-Konfuzianer wie Zhang Zai auch eine unterschiedliche Gewichtung der Relevanz und Relation der ethischen und ontologischen Problemsphären wider. Mit dieser Feststellung soll weder die zentrale Bedeutung des menschlichen Handelns bei Platon noch die Relevanz ontologischer Reflexionen bei den Neo-Konfuzianern bestritten werden. Die von den Neo-Konfuzianern immer wieder besonders hervorgehobene Funktion des in der Praxis wirkenden tugendhaften und vorbildlichen Menschen verdeutlicht aber, daß für sie der ethische Aspekt des konkret sittlich Handelnden noch mehr im Vordergrund steht, der stets einen starken situativen Bezug hat, und die die ontologische Begründungen für dieses Verhalten insgesamt eine weniger relevante Rolle spielen läßt. In der Lehre Platons wird – auf der Grundlage seiner Ideenlehre – der ontologische Aspekt des Seins einer Sache hingegen viel stärker in den Mittelpunkt gestellt. Im Grunde muß konkretes sittliches Verhalten immer aus diesem Aspekt abgeleitet werden, d.h. bevor von tugendhaftem Handeln gesprochen werden kann, muß erst theoretisch genau geklärt werden, was Tugend an sich ist. Als Menon dem Sokrates die Frage stellt, ob die Ausübung der Tugend gelehrt werden könne, läßt Platon seinen Lehrer darum antworten, daß er „nicht einmal dieses, was die Tugend überhaupt ist, ordentlich weiß“. „Wovon ich aber gar nicht weiß, was es ist“, fragt Sokrates schließlich, „wie soll ich davon irgendeine besondere Beschaffenheit wissen?“¹⁶⁵

165 *Menon* 71a f.

BIBLIOGRAPHIE

ANNAS, J. 1988, "Platon", in: Fetscher I. und Münkler, H. (Hrsg.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen. Bd.1. Frühe Hochkulturen und europäische Antike*, München/Zürich, S.369-396.

Aristoteles Metaphysik 1984. Übersetzt und herausgegeben von F.F.Schwarz, Stuttgart.

BODDE, D. / C. MORRIS, 1967, *Law in Imperial China*, Cambridge, Mass.

BÜNGER, K. 1946, *Quellen zur Rechtsgeschichte der T'ang-Zeit*, Peiping.

Chunqiu fanlu 春秋繁露 [Reichhaltiger Tau der Frühlings- und Herbstannalen]. Ausgabe: *Sibu beiyao*.

CHING, Julia 1972-73, "Neo-Confucian Utopian Theories and Political Ethics", in: *Monumenta Serica*, 30, S.1-56.

CREEL, H.G. 1970, *The Origins of Statecraft in China. Vol.1. The Western Chou Empire*, Chicago.

GERNET, J. 1988, *Die chinesische Welt*, Frankfurt am Main.

GÖRGEMANNS, H. 1994, *Platon*, Heidelberg.

GRAESER, A. 1983, *Die Philosophie der Antike 2. Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*, München.

Han Changli quanji 韓昌黎全集 [Gesamtausgabe des Han Changli]. Ausgabe: *Sibu beiyao*.

HENTSCHKE, A.B. 1971, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*, Frankfurt am Main.

HIRSCHBERGER, J. 1991, *Geschichte der Philosophie. Bd. 1*, Freiburg/Basel/Wien.

HULSEWÉ, A.F.P. 1955, *Remnants of Han Law. Vol. 1*, Leiden.

JAEGER, W. 1959, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen.* Bde. 2, 3. Berlin.

Jinsilu 近思錄 [Aufzeichnung neuer Reflexionen] 1967, Taibei.

JOHNSON, W. 1979, *The T'ang Code. Vol. I. General Principles*, Princeton, New Jersey.

KARLGREN, B. 1931, "The Early History of the Chou Li and the Tso Chuan Texts", in: *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, No.3, S.1-62.

LEGGE, J. 1960, *The Chinese Classics. Vol. 3. The Shoo King*, Hongkong.

—, 1960, *The Chinese Classics. Vol. 5. The Ch'un ts'ew with the Tso-chuen*, Hongkong.

Liji 禮記 [Aufzeichnung der Riten] 1987. Ausgabe: Shanghai guji chubanshe.

Lunyu yizhu 論語譯注 [Übersetzung und Erläuterung des Lunyu] 1980. Von Yang Bojun. Ausgabe: Zhonghua shuju, Beijing.

Meng zi yizhu 孟子譯注 [Übersetzung und Erläuterung des Meng zi] 1984. Von Yang Bojun. Ausgabe: Zhonghua shuju, Beijing..

OMMERBORN, W. 1997, "Der Versuch der Realisierung einer Utopie: Das 'Brunnenfeldsystem' in der politischen Theorie und Praxis der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit", in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 1996. Bd.20, S.67-85.

—, 1996, *Die Einheit der Welt. Die qi-Theorie des Neo-Konfuzianers Zhang Zai (1020-1077)*, Amsterdam/Philadelphia.

—, 1998, "Die Idee der Immanenz des Guten und Bösen in der *xing*-Theorie der Neo-Konfuzianer der Song-Zeit" (erscheint in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 1998. Bd.22).

—, 1996, "Zum Stellenwert der Ontologie und der Frage nach dem ersten Seienden im Neo-Konfuzianismus", in: *Bochumer Jahrbuch zur Ostasienforschung* 1995. Bd.19, S.71-89.

Platon. Sämtliche Werke. 6 Bde. Nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher und Hieronymus Müller mit der Stephanus-Numerierung herausgegeben von W.F. OTTO, E.Grassi, G.Plamböck. 1983, Hamburg.

SCHIROKAUER, C. 1978, "Chu Hsi's Political Thought", in: *Journal of Chinese Philosophy*, 5, S.127-148.

Song lun 宋論 [Über die Song-Dynastie] 1964. Ausgabe: Zhonghua shuju, Beijing.

Songshi 宋史 [Geschichte der Song-Dynastie]. Ausgabe: *Sibu beiyao*.

Yunmeng Qin jian shiwen 雲夢秦簡釋文 [Erläuterungen zu den Inschriften auf den Bambustäfelchen der Qin-Zeit aus Yunmeng] 1976, in: *Wen Wu*, No.6, S.11-14; No.7, S.1-11; No.8, S.27-44.

WEBER-SCHÄFER, P. 1968, "Menzius", in: Opitz, P.J. (Hrsg.), *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik*, München, S.69-100.

—, 1969, "Platons Politeia", in: Derselbe (Hrsg.), *Das politische Denken der Griechen*, München, S.65-94.

WIETHOFF, B. 1971, *Grundzüge der älteren chinesischen Geschichte*, Darmstadt.

WU, Kuo-cheng, 1928, *Ancient Chinese Political Thought*, Shanghai.

Xun zi xinzhru 荀子新注 [Neue Erläuterungen zum *Xun zi*] 1979. Ausgabe: Zhonghua shuju, Beijing.

Zhang Zai ji 張載集 [Gesammelte Werke des Zhang Zai] 1987. Ausgabe: Zhonghua shuju, Beijing.

Zhouli 周禮 [Die Riten der Zhou]. Ausgabe: *Sibu congkan, chubian*.

Zhu Wengong wen ji 朱文公文集 [Die gesammelten Schriften des Zhu Xi]. Ausgabe:
Sibu congkan, chubian.

Zhu zi yulei 朱子語類 [Die klassifizierten Konversationen des Zhu Xi] 1962. 8 Bde.
Ausgabe: Zhengzhong shuju, Taibei.