

Ein chinesischer Sozialreformer : Mo Ti

Autor(en): **Attenhofer, A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde Ostasiatischer Kultur**

Band (Jahr): **8 (1946)**

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-145211>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein chinesischer Sozialreformer: Mo Ti

Nach einem Vortrag¹⁾

von A. Attenhofer

Wenn ich zum Gegenstand den chinesischen Sozialreformer, eher noch Utopisten gewählt habe, so bilde ich mir gar nicht ein, Neues bieten zu können. Ich kann nur hoffen, durch die Art der Darstellung vielleicht zu eigener Beschäftigung mit dem seltsamen, unbedingt bedeutenden Manne, vor allem aber auch mit den Problemen anzuregen, denen alle Utopien gewidmet sind.

Eigenartig und bezeichnend ist es bereits, wie China benannt wurde, „Reich der Mitte“, „das, was unter dem Himmel ist“. Diese Ausdrücke gehen in das graue Altertum zurück, in jene Zeiten, da noch fast jedes Volk sich als Mittelpunkt der Welt empfand, geographisch oder mindestens geistig, und auf die umliegenden Völker als auf „Barbaren“ hinabsah²⁾. Soweit wir zurückgehen vermögen in der Geschichte Chinas, stehen an der Spitze der Staaten Einzelherrscher, Fürsten, Könige, Kaiser. Ein Einheitsstaat ist China nicht immer gewesen, wenn aber, dann machte der oberste Herrscher Anspruch auf den Titel „Himmelssohn“, woraus erhellt, daß Staat- und Weltordnung, sagen wir mit Vorsicht „irdische und himmlische Ordnung“ als irgendwie verbunden betrachtet wurden. „Himmel und Erde“ ist die Bezeichnung für die Gesamtheit aller herrschenden und wirkenden Kräfte, der Ausdruck einer Weltanschauung, die annimmt, daß im Grunde alles auf alles wirke, die Störung des einen unbedingt eine Störung des andern nach sich ziehe³⁾.

¹⁾ Von der S. G. F. O. K. im Oktober 1945 in Zürich und Bern veranstaltet.

²⁾ Also darf man diese Bezeichnungen den Chinesen durchaus nicht, wie das wohl schon geschehen, als Ausdruck einer nur bei ihnen zu findenden Selbstüberschätzung anrechnen.

³⁾ Auch das ist nichts typisch Chinesisches, sondern Ausdruck einer Weltanschauung, wie wir sie im „magischen“ Weltbild aller primitiven Völker finden.

Je weiter wir in der Zeit zurückgehen, um so unsicherer ist unser Wissen. Für China ist das nicht zuletzt auch darin begründet, daß die uns vorliegende älteste Literatur durch die Redaktion von Vertretern einer ganz bestimmten Welt- und Staatsauffassung hindurch gegangen, durch die der Anhänger des Konfuzius (551–479). Es ergibt sich folgendes Bild, dem wir uns zunächst zuwenden müssen. Denn wer Reformen verstehen will, muß zunächst wissen, was denn an zu Reformierendem da war. Konfuzius, der sich selbst auch nur als Reformierender betrachtet hat, findet die Ideale, die er neu beleben will, in der Chou-Zeit, die in der Regel von 1122–255 gerechnet wird. Konfuzius aber ist für die Folgezeit maßgebend geworden; alle andern Auffassungen, an denen es durchaus nicht fehlte, mußten das Feld räumen. Der bedeutendste Apostel des Konfuzianismus wiederum war Meng-tse (372–289); durch ihn vor allem ist die Lehre des Meisters zur herrschenden geworden. Sein Hauptthema ist die rechte Regierung des Staates. In erster Linie kommt das Volk, dem gegenüber der Herrscher zurücktritt. Das Volk hat sogar das Recht, einen ungerechten Fürsten zu beseitigen. Menschenliebe und Rechtlichkeit muß der Fürst vor allem beweisen. Voraussetzung für alle höheren Bestrebungen aber ist die Befriedigung der natürlichen Lebensbedürfnisse des Volkes. Wichtig ist die sorgfältige Pflege der Landwirtschaft. Der Besteuerung ist besonders Aufmerksamkeit zu schenken. Das niederste Maß der Besteuerung ist der Zehnten. Für das Land empfiehlt Meng-tse das überlieferte Neunfeldersystem⁴⁾. Der Fürst soll milde sein in der Anwendung der Gesetze. Für Alte, Witwen, Waisen, Kinderlose soll der Staat unterstützend Sorge tragen. Durch staatlich gewährten Unterricht sind die fünf „Beziehungen“ zu pflegen zwischen: Eltern und Kindern, älterem und jüngerem Bruder,

⁴⁾ Zum „Neunfeldersystem“ meint Birket-Smith: „Die altchinesische Bodenordnung, *tsing-t'ien*, mit ihrer Aufteilung des Bodens in neun Lose um einen gemeinsamen Brunnen, wovon acht den Bauern zufielen und das neunte von ihnen für den Lehensherrn gemeinschaftlich bebaut wurde, war möglicherweise nie viel mehr als ein gesellschaftsphilosophischer Wunschtraum“ (Birket-Smith, *Geschichte der Kultur*, Zürich 1946).

Mann und Frau, Fürst und Untertan, Freund und Freund. Den Mittelpunkt aller sozialen Beziehungen bildet die Familie, womit die Großfamilie gemeint ist. Die „Menschenliebe“ aber ist nicht etwa bedingungslos und allgemein. „Nur der mit Menschenliebe Versehene kann die Menschen richtig lieben und – hassen“, heißt es im „Lun-yü“, einem Werke, das die Gespräche des Konfuzius mit seinen Schülern wiedergeben will und im ganzen sicher zuverlässig ist. Im „Tao-te-king“ des Lao-tse aber steht das Wort: „Vergilt Haß mit Güte!“ Doch Konfuzius wendet ein: „Womit willst du dann Güte vergelten? Vergilt Haß mit Gerechtigkeit und Güte mit Güte!“ Hier setzt nun der Reformers ein, dem dieser Aufsatz gewidmet ist.

Wenn wir Mo Ti – auch Mei Ti oder Mo-tse bzw. Mei-tse, d. h. Meister Mo bzw. Mei (latinisiert: Micius) genannt – als Sozialreformer bezeichnen, müssen wir uns zunächst dem so vieldeutigen und viel mißbrauchten Wort „sozial“ etwas zuwenden. Da das Wort auf das lateinische *societas* zurückgeht, das „Gesellschaft“ bedeutet, so muß es sich bei Mo Ti um einen Versuch zur Umgestaltung des gesellschaftlichen Lebens handeln. Zwei Hauptgebiete dieses Lebens aber sind das Religiös-Sittliche und das Wirtschaftlich-Politische. Auf beiden Gebieten sind im alten China Reformen vorgeschlagen, zum Teil auch in die Praxis umzusetzen versucht worden. Ein Sozialreformer, der ausging vom Wirtschaftlichen, war Wang An-shi (1021–1086). Dem Religiös-Ethischen zugewandt ist Mo Ti, der wohl im 5. Jahrhunderts a. C., vielleicht zwischen 480 und 400, also ungefähr in der Zeit des viel bekannteren Lao-tse gelebt hat. Ueber sein Leben wissen wir wenig. Er stammte aus dem Staate Lu, der Heimat des Konfuzius. Diesen hat er nicht mehr gekannt, seine Lehre heftig bekämpft. Er scheint, nach kurzer Beamten-tätigkeit, ein unruhiges Wanderleben geführt zu haben. Wie Konfuzius fand er zwar großen Anklang, aber niemanden, der den Versuch wagen wollte, seine Grundsätze in die Praxis umzusetzen.

Als echter Wanderprediger hat Mo-Ti selbst wohl nichts geschrieben. Seine Lehren aber sind uns erhalten in dem Werk, das seinen Namen

trägt⁵⁾. In der Mitte seiner Schüler, denen er seine Gedanken entwickelt hatte, hat sich dieses Werk gebildet, in dem Echtes und Unechtes oft nicht leicht zu scheiden ist. Daß sein Werk vor der Verfolgung durch die strengen Konfuzianer erhalten geblieben, verdanken wir jedenfalls dem Umstand, daß es, freilich ganz zu unrecht, von den Taoisten in den Kanon ihrer Schriften aufgenommen worden ist. Der wichtigste Teil des Werkes ist wohl bald nach dem Tode des Meisters aufgezeichnet worden.

Die Lehren Mo Ti's beruhen auf drei Grundbegriffen einer wohlentwickelten metaphysisch-religiösen Weltanschauung. Diese drei Grundbegriffe sind: der Himmel, die Geister, das Schicksal. Ob Mo Ti mehr religiöser Verkünder oder mehr Philosoph gewesen, darüber läßt sich in guten Treuen streiten⁶⁾. Mag man mehr dies, mehr jenes annehmen, wir können nicht zweifeln, daß Mo Ti ein innerlich überzeugter, gläubiger und frommer Mann gewesen.

Betrachten wir den ersten Grundstein, auf den Mo Ti seine Gebäude gründet: den Himmel. Als echter Reformator, nicht Revolutionär, knüpft Mo Ti an Vergangenes an. Aber während Konfuzius seine Ideale in der schon hoch entwickelten, oft fast überfeinerten Chou-Zeit findet, sucht Mo Ti die seinen in der viel weiter zurückliegenden, manchmal noch primitiv anmutenden Zeit der alten Klassiker, des „Shi-king“ und des „Shu-king“. Schon da finden wir ein höchstes Wesen, das „der Herrscher in der Höhe“ (Shang-ti) genannt wird. Die genaue Bedeutung des Wortes ist ungemein umstritten. Manches spricht dafür, daß er als

⁵⁾ Mo Ti ist von Alfred Forke ins Deutsche übersetzt worden: *Mê Ti, des Sozialethikers und seiner Schüler philosophische Werke*, Berlin 1922. Eine jüngere Uebersetzung und Darstellung ist in englischer Sprache erschienen: Y. P. Mei, *Motse*, 2 Bände, London 1929/34. Einzelne Abschnitte wurden früher übersetzt von Legge, Faber, von der Gabelentz, de Harlez.

⁶⁾ In China wie in Indien sind diese Begriffe selten scharf zu trennen, da eine wissenschaftliche Forschung rein um der abstrakten wissenschaftlichen Erkenntnis willen kaum vorkommt, sondern immer die praktische Abzielung den Gedankengang beherrscht und lenkt.

reine „Macht“ irgendwelcher Art, manches dafür, daß er doch auch schon als Person aufgefaßt wurde. Fest steht, daß Kofuzius den Standpunkt, Shang-ti sei ein persönliches Wesen, ablehnte, daß Mo Ti an ihm festhielt⁷⁾. Ihm ist der Himmel nicht nur das Himmelsgewölbe mit den Gestirnen, sondern ein anthropomorphes, menschenähnliches Wesen, das die Guten liebt und die Bösen haßt, das erkennt, was in der Welt vorgeht, und dem entsprechend regiert. Der Himmel spendet dem Menschen Licht, Nahrung, alles Gute. Die Welt ist sein Eigentum und soll nicht durch Zwietracht gestört werden. Daher sollen alle Menschen sich lieben und helfen, nicht aber sich hassen und schädigen. Mo Ti versucht, im Gegensatz zu Konfuzius, der seine Lehren einfach als lapidare Dogmen hinstellt, logische Beweise, die wir wohl als höchst unvollkommen empfinden, die wir aber doch als den Beginn einer wissenschaftlichen Entwicklung in der Denkgeschichte Chinas hoch werten müssen. Woher wissen wir, daß die Menschen sich lieben sollen? Weil der Himmel selbst alle Menschen liebt und ihnen hilft. Woher wissen wir dies? Weil er alle Menschen in seiner Macht hat und sie alle ernährt. „Alle Staaten, große und kleine ohne Unterschied, sind Stätten des Himmels, und alle Menschen, jung und alt, vornehm und gering, sind seine Kinder“, sagt Mo Ti. Der Himmel ist das edelste und weiseste Wesen, dem niemand auf Erden gleichkommt. Er regiert die Menschen mit Wohlwollen und Gerechtigkeit, und diese Tugenden müssen daher auch die Grundlagen der Staatsregierung sein. Der Himmel gibt denen Glück, die ihre Mitmenschen lieben; den Uebeltätern schickt er Unglück. Man kann ihm nicht entfliehen. Das Sprichwort sagt: „Wie hell scheint

⁷⁾ Im *Lun-yü*, der wohl zuverlässigsten Quelle für die Lehre des Konfuzius, findet sich der Name „Shang-ti“ freilich nicht, sondern nur der Ausdruck *T'ien*, „der Himmel“. Ueber das Verhältnis der beiden Bezeichnungen äußert sich Söderblom ausführlich in seinem ausgezeichneten Werke *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig 1926, S. 188 ff. Ueber den „T'ien“ sagt Konfuzius im *Lun-yü*, XVII, 19: „Redet der Himmel etwa? Die vier Jahreszeiten gehen ihren Gang, alle Kreatur wird hervorgebracht, – redet der Himmel etwa? (Wilh. Grube in: Bertholet, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 1. Aufl., Trübingen 1908). Wir dürfen daraus wohl schließen, daß Konfuzius die Auffassung des Himmels als Person ablehnt.

die Sonne! Wie kann, wer ein Verbrechen begeht, vor ihr entfliehen? Das heißt, daß es keinen Zufluchtsort gibt. Dem Himmel gegenüber gibt es kein Waldtal, keinen dunkeln, verborgenen, menschenleeren Ort, sondern sein Licht sieht alles", lautet eine Textstelle.

Eine Mittelstellung zwischen dem Himmel und den Menschen nehmen die Geister ein, wobei darunter Gespenster, Ahnen, aber auch die Geister der Natur, der Berge, Flüsse usw. verstanden sind. Offenbar war zur Zeit Mo Ti's der Glaube an ein Fortleben nach dem Tode weithin, besonders auch in der Schule der Konfuzianer, stark umstritten, wenn nicht gänzlich geschwunden⁸⁾. Wieder versucht Mo Ti zu beweisen: viele Einzelne, aber auch ganze Gruppen zugleich, haben Geister gesehen. Geister- und Spukgeschichten aus alter Zeit, an denen China, und zwar manchmal an entzückend schönen, so reich ist⁹⁾, vor allem aber die Aussagen der großen Weisen des Altertums gelten ihm als Beweise. In diesem Punkt ist also Mo Ti dem Altertum auch viel treuer, als es die Konfuzianer sind. Die Geister haben einen gewissen Anteil an der Weltregierung, und man muß ihnen dienen, wie es ein guter Diener tut, auch wenn er seinen Herrn nicht sieht. Opfer sind auf jeden Fall zu empfehlen. Aber wenn es am Ende doch keine Geister gäbe? Auch dann. Gibt es Geister, so gewinnt man sich ihre Gunst; gäbe es aber keine, so wären die Opfer ja doch nicht weggeworfen, da ja auch die Lebenden daran teilnehmen. Hier zeigt sich ein in allen Ueberlegungen Mo Ti's stark hervortretender Zug: alle seine Lehren zielen auf Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit. Man hat aus diesem Zug geschlossen, daß bei Mo Ti die intellektuelle Ueberlegung doch die schlichte gläubige Frömmigkeit übertreffe, daß er also doch in erster Linie zu den philosophisch-soziologischen Denkern gerechnet werden müsse, nicht zu den

⁸⁾ Denken wir nun an die Vorsicht, den Agnostizismus, mit dem sich Konfuzius selbst (*Lun Yü*, XI, 11) über die Frage nach den Geistern und dem Wesen des Todes äußert.

⁹⁾ Vgl. H. A. Giles, *Strange Stories from a Chinese Studio*; Lo Ta-kang, *Le miroir antique*; C. W. Krieg, *Chinesische Mythen und Legenden* u. a.

eigentlich religiösen Schöpfern. Bei Gelegenheit seiner Gespräche über die Geister aber stellt Mo Ti Ueberlegungen an, die uns zeigen, daß ihm Opfer nicht alles war, ja durchaus nicht in erster Linie kam. Entfernt erinnert die folgende Geschichte an Micha 6, 8¹⁰⁾, so mißlich es auch ist, Texte ganz verschiedener religiöser Ebenen mit einander zu vergleichen. „Der Meister schickte den Ts'ao Kung-tse aus. Dieser hielt sich drei Jahre in Sung auf, kehrte dann zurück und besuchte den Meister Mei-tse, zu welchem er folgendes sprach: Als ich zuerst in deine Schule eintrat, trug ich einen kurzen Rock aus grobem Zeug und lebte von Gemüsesuppe. Wenn ich sie des Morgens hatte, mußte ich sie des Abends entbehren. Ich opferte den Geistern und Dämonen und hielt mich an die Vorschriften des Meisters. Zuerst wurde meine Familie wohlhabender, und als es ihr gut ging, opferte ich den Geistern und Dämonen mit besonderer Sorgfalt. Aber viele meiner Leute starben, die Haustiere gediehen nicht, und ich selbst wurde von Krankheit heimgesucht. Ich weiß nicht, ob die Lehre des Meisters wohl praktisch ist?“ Der Meister Mo Ti entgegnete: „So ist es nicht. Was die Geister und Dämonen besonders von den Menschen erwarten, ist, daß diejenigen, welche in hoher Stellung sind und große Einkünfte beziehen, den Vortrefflichen davon abgeben, und daß, wer Reichtümer besitzt, sie unter die Armen verteilt. Die Geister und Dämonen sind nicht nur darauf bedacht, von der Hirse zu nehmen und Lungenfleisch zu verspeisen.“ Also das Opfer als *opus operatum* ist doch nicht das Letzte, was Mo Ti für die Verehrung der Geister fordert. Den Glauben an die Geister aber hält er auch für unerläßlich, damit die Menschen auf dem rechten Wege gehalten werden. Ohne Furcht vor Bestrafung ist keine Zucht möglich. Für die Verehrung der Ahnengeister aber sprechen noch ganz besondere Gründe. Die Familie ist ja für den Chinesen

¹⁰⁾ „Soll ich vor ihn (den Herrn) treten mit Brandopfern, mit einjährigen Kälbern? Hat der Herr Wohlgefallen an vieltausend Widdern, an ungezählten Bächen Oels? Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: nichts als Recht üben und die Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott.“

der Kern jeglicher Gesellschaftsordnung, die diesen Namen verdient, und es wäre schlimmste Pietätslosigkeit, die Ahnen nicht zu ehren. Die Geister überragen die Menschen an Verstand und Wissen; sie können sogar in die Zukunft sehen. „Wie der Blick des Himmels, so dringt auch der der Geister überall hin, und nichts bleibt ihnen verborgen. Da die Geister alles sehen, so darf man nicht in düstern Schluchten, weiten Sümpfen, Bergwäldern oder tiefen Tälern sich sicher wähnen, denn der Blick der Geister bemerkt alles, und da die Geister das Unrecht strafen, so kann man sich nicht auf Reichtum, Rang, Menge, Macht, Mut, Kraft, Kriegstüchtigkeit, feste Panzer oder scharfe Waffen verlassen; die strafenden Geister besiegen jeden Widerstand.“ Aus diesen Erwägungen heraus beschwört Mo Ti die Fürsten, in den Schulen ja den Glauben an die Ahnen einschärfen zu lassen.

Die dritte Grundfrage, die Mo Ti bewegt, ist die nach dem Schicksal. Man konnte fragen: Wenn der Himmel und die Geister alles regieren, welche Rolle spielt dann noch der Wille des Menschen? Ist der Mensch dann einfach geschoben? Wo bleibt dann die Verantwortlichkeit? Schon bei Konfuzius finden wir Ansätze zum Determinismus oder Fatalismus, und von gewissen Konfuzianern ist die Anschauung entschieden gefördert worden. Mo wandte sich durchaus gegen diese Auffassung und nennt sie geradezu eine „Lehre für Frevler“. Der Determinismus zerrüttet und vernichtet alles Gemeinschaftsleben. Ohne Zweifel ist der Wille des Himmels und der Geister wirksam; aber es handelt sich doch nicht um starre Vorausbestimmung, durch die die Verantwortlichkeit des Menschen aufgehoben würde. Der Mensch schafft sich sein Schicksal selber durch seine Taten. Er erwirbt sich Verdienst und lädt Schuld auf sich; darauf greift die Vergeltung der höheren Mächte als urteil-sprechender und vollziehender Richter ein. Das gilt für den Einzelnen wie auch für das Staatswesen. Ordnung und Verwirrung im Staat hängen nicht, wie offenbar weithin angenommen wurde, von äußern Einflüssen, sondern nur von Fähigkeit oder Unfähigkeit der Regierung ab. Man darf nicht das Schicksal dafür verantwortlich machen. „Wenn

jetzt bei Königen, Fürsten und Herren der Fatalismus ernstlich geschätzt und praktisch betätigt werden sollte, dann würden diese lässig sein bei der Rechtsprechung und Ausübung der Verwaltung, die Minister und hohen Staatsbeamten bei der Erledigung ihrer Amtsgeschäfte, die Bauern beim Pflügen, Säen und Pflanzen und die Frauen beim Spinnen und Weben. Sind Könige, Fürsten und Herren lässig in der Rechtsprechung und Ausübung der Verwaltung und die Minister und Beamten in der Erledigung ihrer Amtsgeschäfte, dann muß meines Dafürhaltens das Reich in Verwirrung geraten. Vernachlässigen die Bauern das Pflügen, Säen und Pflanzen, und die Frauen das Spinnen und Weben, so wird meiner Ansicht nach das Material für Kleidung und Nahrung im Reiche nicht ausreichen. Wird eine solche Regierung auf das Reich ausgedehnt, so haben der Himmel und die Geister keinen Nutzen von den ihnen erwiesenen Ehren, und das Volk hat von der Verpflegung keinen Vorteil. Infolgedessen wird es sich zerstreuen und nicht mehr für Dienste zur Verfügung stehen. Dann läßt sich keine starke Verteidigung des Heimatlandes mehr durchführen, und die Strafexpeditionen sind nicht siegreich. Daher sagt der Meister Mo Ti: „Die Gelehrten und Edlen des Reiches, welche wirklich das Wohl des Reiches erstreben und Mißstände darin beseitigen möchten, reden gerade so, als ob es ein Schicksal gäbe. Dagegen ist zu sagen, daß das Schicksal eine Erfindung der verbrecherischen Herrscher ist. Das elende Volk folgt ihnen nach; aber es ist nur eine Ansicht von nicht tugendhaften Menschen.“

Mo Ti hat sich, wie viele chinesische Denker, auch mit der Frage befaßt, wie wohl der Urzustand gewesen sein möchte. Nicht zuletzt die Möglichkeit, noch mitten im Chinesentum lebende Naturvölker zu beobachten, führte zu oft ganz modern anmutenden Vorstellungen. Die Annahme, daß die Menschen anfänglich, wilden Tieren ähnlich, in Höhlen gelebt hätten, also am Anfang eine große Primitivität gewesen sei, ist uns ja geläufig. Während wir aber heute eine allmähliche Entwicklung annehmen, stehen bei Mo Ti, wie für alle chinesischen Denker,

am Anfang hülfreich eingreifende, sogenannte „Kulturheroen“. Weise Herrscher der Urzeit schenken dem Menschen alle Kulturgüter; sie lehren ihn den Hausbau, die Verfertigung von Kleidern, die Verwendung des Feuers, kurz alles, wofür wir heute eine lange Entwicklungszeit anzunehmen pflegen. Aber noch habe der Kampf aller gegen alle geherrscht, mit schrankenlosem Individualismus und Egoismus. *Bellum omnium contra omnes*. Da habe man den tugendhaftesten Mann zum König gewählt und ihm Gehülfen beigegeben, ein Gedanke, der etwas an die naiven Vorstellungen Rousseaus über die Entstehung des Staates erinnert. Auf diese Weise wären Reichsminister, Fürsten und Einzelstaaten, Beamte und Aelteste geworden. Alles in allem: Mo Ti rückt den Feudalstaat seiner Zeit ganz nahe an die Urzeit hinab.

Damit kommen wir mehr zur praktischen Philosophie Mo Ti's. Im Staate sind die Untertanen zu Treue und Gehorsam verpflichtet; doch soll dieser Gehorsam nicht blind sein. Wohl sollen die Untertanen dem Herrscher Ruhm und Glück gönnen, aber sie dürfen, ja sollen ihm auch Vorstellungen machen, wenn er schlecht, d. h. nicht entsprechend dem Willen des Himmels regiert. Entscheiden freilich sollen die obern, nicht die untern Volksschichten; aber diese obern Schichten sollen auch aus den besten Bürgern bestehen. Der Himmelssohn, der oberste Herrscher, hört auf die Meinungen aller und vereinigt dann diese Meinungen zu einer einzigen, die er in Einklang mit dem Willen des Himmels bringt. Jetzt kommt die entscheidende Frage: „Was fordert denn der Himmel?“ Da treffen wir auf die neue große Idee Mo Ti's, von der wir schon gehört. Der Himmel fordert gegenseitige Liebe, beruhend auf Gerechtigkeit und Wohlwollen.

Zwischen Obern und Untern soll engster Zusammenhang bestehen; keine Seite darf Vorteile und Vergünstigungen für sich allein haben.

Woran aber merken die Menschen, daß der Wille des Himmels nicht richtig befolgt wird? An den Strafen, die er schickt, die sich in Naturkatastrophen: Stürmen, Dürre, Mißernten und Ueberschwemmungen ausdrücken.

Nur die Tüchtigsten sollen Beamte sein. Wenn Mo Ti dann meint, Reichtum und Ansehen seien noch kein Befähigungsnachweis, so dürfen wir daraus schließen, daß dieser Nachweis zu seiner Zeit wohl recht oft als ausreichend angesehen wurde. Es heißt im Text: „Der Meister sagte: ‚Wenn man einen Edlen unserer Zeit als Schweineschlächter verwenden will und er dieses Geschäft nicht versteht, so lehnt er es ab; wenn man ihm aber einen Staatsministerposten überträgt, so übernimmt er ihn, auch wenn er ihm nicht gewachsen ist. Ist das nicht widersinnig?‘” Mo Ti verlangt ausgezeichnete Gelehrte, zugleich charaktervolle Menschen und gute Redner zu Beamten, d. h. ein Beamter soll all diese Eigenschaften in sich vereinigen. Auch die Herkunft des Beamten darf nicht entscheidend sein.

Wenden wir uns zur politischen Ethik Mo Ti's. Er stellt als Ziele auf: Hebung des Volkswohlstandes, Zunahme der Bevölkerung, gute Rechtspflege und Verwaltung. Diese Ziele sind aber nur zu erreichen auf der Grundlage zweier ethischer Mächte: der einigenden, allgemeinen Liebe und der Mäßigkeit.

Hat nun China der Begriff der Liebe im weiteren Sinne vor Mo Ti tatsächlich gefehlt? Durchaus nicht. Wir finden ihn auch bei Konfuzius, wenn wir da auch eher von Wohlwollen in recht zahmem Sinne sprechen müßten. Auch ist die Liebe bei Konfuzius und seiner Schule, wie wir schon gesehen, abgestuft nach Beziehungsgraden, nach den fünf *lun*; wer außerhalb dieser fünf Beziehungen fällt, hat auf „Liebe“ gar keinen Anspruch. Und doch findet sich schon vor Mo Ti bei einem chinesischen Staatsmann des Altertums der Ausdruck *kien-ai* „allgemeine oder umfassende Liebe“; aber erst Mo Ti hat ihn zum Mittelpunkt eines wohl-gebauten Systems gemacht. Nun könnte man eine solche Macht auch rein aus der Erkenntnis ihrer Bedeutung heraus als unerläßliche Grundlage der sozialen Ordnung betrachten. Aber von Mo Ti wird gesagt, er hätte sich gern den ganzen Körper schinden lassen für das Wohl des Reiches. Also war er nicht nur Theoretiker, sondern auch von dem Gefühl, das er als grundlegend betrachtete, selbst durchdrungen. Grade,

Abstufungen der Liebe wollte er nicht gelten lassen; man solle für alle ohne Ausnahme tun, was man gegebenen Falls auch seinen Eltern täte. Die zu seiner Zeit in der ihm bekannten Welt herrschende Wirrnis schreibt er rein dem Mangel an allgemeiner Liebe zu. Nicht das Schicksal, wie wir schon gehört, ist schuld, wie die Literaten fälschlich meinen; die Menschen mit ihrem Egoismus sind schuld, wenn sich die Gunst des Himmels von ihnen wendet. Es finden sich wunderschöne Sätze bei Mo Ti; Sätze, die wir ja auch heute wieder allgemein auf dem geistigen Markte finden: „Jeder sollte das Land des andern mit gleichen Augen betrachten wie das eigene; er sollte für die Familie des andern das gleiche Herz haben wie für die eigene.“ Auch hier fehlt die Nützlichkeitsbegründung nicht. „Einen, der die andern so lieben würde, würden die andern auch so lieben. So wäre die allgemeine Menschenliebe verwirklicht.“ Und weiter: „Infolge des allgemeinen Mangels an gegenseitiger Liebe überwältigen die Starken die Schwachen, verhöhnen die Reichen die Armen, lassen die Vornehmen die Geringen ihren Uebermut fühlen und betrügen die Schlaunen die Dummen. Führen wir alles Elend, alle Uebergriffe, alle Unzufriedenheit und allen Haß in der Welt auf ihren Ursprung zurück, so entspringen sie alle aus dem Mangel an gegenseitiger Liebe.“ Auf den Einwand der Gelehrten, daß ein solcher Zustand einfach nicht durchführbar sei, entgegnet Mo Ti, das sei gar nicht so schwierig, denn: „Wer andere liebt, dem vergilt man mit Liebe; wer ihnen Vorteil bringt, dem vergilt man mit Vorteil; wer andere haßt, dem vergilt man mit Haß und dem, der ihnen schadet, mit Schaden.“ Also auch hier muß Mo Ti zu Nützlichkeits- und Zweckmäßigkeitgründen seine Zuflucht nehmen, also zu intellektueller Ueberlegung. Er ist überzeugt, daß durch allgemeine Liebe überhaupt alle Uebel verschwinden würden. „Wenn man alle Bewohner des Reiches veranlassen könnte, sich zu gegenseitiger Liebe zusammen zu tun und andere ebenso zu lieben wie sich selbst, wird sich dann wohl noch unkundlicher Sinn zeigen? Würde es dann noch unfreundliche Personen geben? Würden noch Diebe und Räuber existieren? Wenn man das Haus anderer wie

sein eigenes ansieht, wer würde es da noch bestehlen? Und wenn man fremde Persönlichkeiten seinem eigenen Ich gleichstellt, wer würde da noch Gewalttätigkeit üben?"¹¹⁾

Nach allem müßte man Mo Ti sicher für einen unbedingten Kriegsgegner, wohl gar für einen Antimilitaristen im Sinne Tolstois halten. Das stimmt durchaus nicht. Natürlich führt Mo Ti die Erscheinung des Krieges auch auf den Mangel an Liebe zurück oder auf den gegenseitigen Haß. Aber er verwirft nur den Angriffskrieg und bestreitet das Recht des Angegriffenen, sich zu verteidigen, durchaus nicht. In ausgesprochen dialektischer Weise lehrt Mo Ti: „Da ist jemand, der in eines andern Obst- und Gemüsegarten eindringt und ihm Pfirsiche und Pflaumen stiehlt. Wenn die Leute davon hören, so verurteilen sie ihn, und wenn die Obrigkeit seiner habhaft wird, so bestraft sie ihn. Warum? Weil er andere schädigt, um sich selbst zu nützen. Geht er so weit, daß er andern ihre Hunde, Schweine, Hühner und Ferkel wegnimmt, so ist seine Ungerechtigkeit noch größer, als wenn er in Gärten eindringt um Pfirsiche und Pflaumen zu stehlen. Weshalb? Weil er andern noch größeren Schaden zufügt, ist sein Mangel an Wohlwollen noch ausgeprägter und die Bestrafung noch schärfer. Wenn er nun sogar in Hürden und Ställe einbricht und andern ihre Pferde und Kühe wegnimmt, dann offenbart er einen noch größeren Mangel an Wohlwollen und Gerechtigkeitsgefühl als bei der Wegnahme von Hunden, Schweinen, Hühnern und Ferkeln. Inwiefern? Er benachteiligt seine Mitmenschen noch mehr und, wenn er sie noch mehr benachteiligt, so muß seine Herzlosigkeit noch schlimmer sein, und es gebührt ihm noch härtere Strafe. Läßt er sich nun gar dazu hinreißen, einen Unschuldigen zu töten, ihn seiner Kleidung und seines Pelzes zu berauben und sich seinen Speer und sein Schwert anzueignen, dann ist seine

¹¹⁾ H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, München 1927, S. 118, weist hin auf Matth. 5, 48 (er hat wohl die ganze Stelle Matth. 5, 43–48 im Auge). Aber schon die durchaus utilitaristische Begründung bei Mo Ti zeigt, daß wir uns doch auf recht verschiedenen Ebenen bewegen.

Ungerechtigkeit noch viel größer, als wenn er in Hürden und Ställe einbricht und den Leuten ihre Kühe und Pferde wegtreibt. Wieso? Weil seine Schädigung anderer noch ernster ist. Dieser höhere Grad von Schadenzufügung zeigt eine noch höhere Stufe von Verworfenheit, und die Strafe muß dementsprechend härter sein. Alle Edlen im Reiche wissen das und verurteilen solche Handlungen, die sie als Ungerechtigkeiten bezeichnen. – Wenn nun die Sache im großen gemacht und ein Staat angegriffen wird, dann sprechen sie nicht mehr ihr Verdammungsurteil, sondern sind im Gegenteil voll des Lobes und nennen es Gerechtigkeit. Kann man da noch sagen, daß sie den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit verstehen? Das Töten eines Menschen gilt als ungerecht, und es steht darauf eine Todesstrafe. Führen wir diese Erwägung weiter, dann ist die Tötung von zehn Menschen eine zehnfache Ungerechtigkeit und sollte mit zehn Todesstrafen geahndet werden, und die Tötung von hundert Menschen ist eine hundertfache Ungerechtigkeit und verdient hundert Todesstrafen. Die Edlen des Reiches verstehen das sehr wohl und nennen es Ungerechtigkeit; kommen wir aber nun zu der Ungerechtigkeit im großen, nämlich dem Angriff auf einen Staat, dann verurteilen sie diese nicht mehr, im Gegenteil, sie rühmen sie und nennen sie gerecht. Sie verstehen die Dinge nicht und wissen nicht, was Gerechtigkeit ist. Daher schreiben sie die Erzählung von den Kämpfen nieder zum Gedächtnis für spätere Geschlechter, denn wenn sie sich der Ungerechtigkeit bewußt wären, wie würden sie diese Ungerechtigkeiten noch aufzeichnen, um sie der Nachwelt zu überliefern? – Da haben wir einen Mann, welcher, wenn er etwas Schwarzes sieht, es schwarz nennt, sieht er dagegen viel Schwarz, so nennt er es weiß. Wir werden von einem solchen annehmen, daß er den Unterschied zwischen weiß und schwarz nicht kennt. Ein anderer kostet etwas Bitteres und nennt es bitter; wenn das Bittere aber in größeren Mengen vorhanden, so nennt er es süß. Von einem solchen Menschen wissen wir, daß ihm der Unterschied zwischen süß und bitter unbekannt ist. Wenn nun jemand ein geringes Unrecht kennt

und es verurteilt, dagegen ein großes Unrecht, wie das Bekriegen eines Staates, nicht erkennt und verurteilt, es vielmehr preist, können wir dann wohl von ihm behaupten, daß er sich des Unterschiedes zwischen Recht und Unrecht bewußt ist? So sehen wir denn, daß die Edlen des Reiches das Unterscheidungsvermögen für Recht und Unrecht verloren haben.”

Als praktisches Mittel gegen den Krieg empfiehlt Mo Ti neben dem Grundprinzip der allgemeinen Liebe und aus ihm erwachsend: diplomatischen Verkehr mit den Nachbarstaaten, die man sich durch entgegenkommendes Verhalten, allenfalls auch durch Geschenke, geneigt machen solle.¹²⁾

Wenn von Mo Ti etwa behauptet wird, er sei ein großer Ingenieur gewesen, habe sogar Erfindungen gemacht und ein ganzes System entworfen, wie man sich im Verteidigungskrieg des Feindes am besten erwehren könne, so ist das höchst unwahrscheinlich. Die Bemerkung Rich. Wilhelms, das ganze Werk Mo Ti's „atme tatsächlich einen Geist der Technik“ kann man nur als gesucht geistreich werten. Die Quellen für diese Seite Mo Ti's sind durchaus widersprechend und zweifelhaft.

Als zweiten Grundpfeiler der politischen Ethik nennt Mo Ti die Mäßigkeit, besser wohl: das Maßhalten. Wir müssen immer an das Ziel denken, das Mo Ti im Auge hat: allgemeinen Frieden, allgemeines Glück. Die Ansicht nun, daß Glück mit Wohlleben oder gar Luxus unvereinbar sei, daß zum wahren Glück sogar ein gewisser asketischer Einschlag nötig sei, finden wir ja auch bei manchen griechischen Philosophen. So wendet sich Mo Ti heftig gegen jede Art von Luxus, weil er in ihm eine Schädigung des Volkes sieht. Dabei zeigt sich Mo Ti

¹²⁾ Daß der Gedanke, den Feind durch Geld zu gewinnen, nicht etwa nur ein chinesischer sonderbarer Einfall ist, zeigt die Bemerkung eines französischen Publizisten, Courtily de Sandras, „der die Bestechung geradezu in das politische System der Staatsräson aufgenommen: ,hätte Kaiser Leopold, statt zu knausern, den Türken Geld gegeben, so wäre der Türkenkrieg nicht ausgebrochen und würde Ludwig XIV. nicht Straßburg und Luxemburg vergewaltigt haben“ (Ermatinger, *Deutsche Kultur im Zeitalter der Aufklärung*, S. 128).

nicht etwa als eifernder Finsterling, sagt er doch, daß ihm Luxus, angenehmes Leben, auch die Freuden der Tafel durchaus nicht zuwider seien, aber das Volkswohl werde eben dadurch geschädigt. Ein nicht zuletzt ausschlaggebender Grund aber ist es für ihn, der seine Vorbilder im grauen Altertum findet: auch die alten weisen Herrscher seien gegen den Luxus gewesen. Alles Tun, das nur die Volkskraft schädigt, den allgemeinen Wohlstand zurückgehen läßt, ist zu verwerfen. Treiben die Obern Luxus, so werden Steuern und Abgaben erhöht. Zum Luxus rechnet Mo Ti aber auch die Kunst. Wie ethischen Fanatikern so häufig, scheint auch ihm etwas vom Bilderstürmer innegewohnt zu haben. Vor allem wendet er sich gegen die von Konfuzius und seinen Anhängern so hoch gewertete Musik. Ob da nicht auch die Abneigung gegen die ganz andere Denkart mitspielt? Die Einwände, die wir kennen, erscheinen uns doch recht fadenscheinig. Durch die Musik würden die Hungrigen nicht satt, die Frierenden nicht gekleidet, die Müden nicht ausgeruht; Ausübende und Zuhörer würden nur nützlichen Tätigkeiten entzogen. Aber es kann außer der merkwürdigen Ueberschätzung der Musik auf konfuzianischer Seite auch noch die Einstellung mitgewirkt haben, die wir ja so häufig bei fanatischen Erlösungskündern finden: „Eines allein ist not, und alles, was ablenkt, ist vom Uebel.“ Vielleicht hat auch der Umstand mitgewirkt, daß es gerade volksausbeutende Fürstenhöfe waren, an denen die Musik mit ungeheurem Aufwand gepflegt wurde. Aber in alle dem sind wir auf bloße Vermutungen angewiesen. Einen andern Kampf, den Mo Ti führte, werden wir eher begreifen. Mo Ti verwirft die teils prunkvollen, teils langwierigen Begräbnisse und Trauerriten, wiederum ganz gegen die ungemein zeremoniellfrohen Konfuzianer. Das ganze Familiengut werde bei diesen Feierlichkeiten oft aufgezehrt; die Trauerbräuche seien oft gesundheitsschädlich, und durch die erzwungene Untätigkeit während drei Trauerjahren gingen dem Staat wertvolle Arbeitskräfte verloren. Wieder beruft sich Mo Ti auf die alten Herrscher, unter denen der Begräbnisbrauch noch ganz einfach, die Trauerzeit noch kurz gewesen sei.

Noch bleibt uns übrig, einen raschen Blick auf die individuelle Ethik zu werfen, die Mo Ti lehrt. Viel bleibt nicht mehr übrig, da Mo Ti ja Sozialreformer, nicht Seelsorger am Einzelnen sein will. Was wir auch an individuell zu nennender Ethik bei ihm finden, ist immer in Beziehung auf den Staat und die menschliche Gesellschaft betrachtet. Systematisches finden wir da überhaupt nicht; alles wird mit Nützlichkeit und Zweckmäßigkeit begründet. Trotz gelegentlicher Berufung auf den Willen des Himmels tritt dieser praktisch ganz zurück. Das Tun des Einzelnen berührt Mo Ti nicht, sofern es sich nicht unmittelbar für das Wohl oder Wehe der menschlichen Gesellschaft auswirkt.

Wie wurde nun Mo Ti in China selbst aufgenommen? Wie wirkten seine Ideen weiter? Wie wird er heute beurteilt?

Daß er trotz dieser oder jener Uebereinstimmung vom konfuzianischen Dogma beträchtlich abwich, haben wir gesehen, und so werden wir uns auch nicht wundern, daß er aufs heftigste von dieser Richtung bekämpft wurde. Auch Mo Ti spricht nicht immer in den freundlichsten Tönen von K'ung-tse, doch sind seine Vorwürfe mehr gegen die Anhänger des älteren Meisters gerichtet, denen er bombastisches Getue, Schmarotzertum, Unfähigkeit für praktische Arbeit und abgeschmackte Altertümelei vorwirft. Vor allem die Forderung der uneingeschränkten, un-abgestuften Menschenliebe erregte den Zorn der Konfuzianer, unter denen Meng-tse der heftigste Kämpfer gegen die ketzerische Lehre war. Meng-tse gibt der Abneigung gegen andere Schulen, nicht nur gegen die Mo Ti's, den heftigsten, durch seine fanatische Haltung fast abstoßenden Ausdruck. Die absurden Lehren hätten das Volk verblendet. Mo, sagt Meng-tse, mit seiner allgemeinen Menschenliebe, kenne keinen Vater. Weder einen Vater noch einen Herrn anzuerkennen, das sei die Art von wilden Tieren. Der rabiate Eifer Meng-tse's ist sicher nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß die ketzerischen Lehren großen Anklang gefunden hatten. Die Anhänger Mo Ti's, die sogenannten Mehisten, haben seine Lehre nach verschiedenen Seiten entwickelt, unter anderm auch nach der wissenschaftlichen, durch bedeutende Beiträge

zur Ausgestaltung der Logik. Vor allem aber wird die allumfassende Liebe immer stärker betont. Mit Recht sagt Forke, die leidenschaftlichen bis gehässigen Angriffe der Konfuzianer trafen nicht so sehr Mo Ti als seine Anhänger. Diese bildeten mit der Zeit eine Art geschlossener Kirche, ja fast einen Mönchsorden mit religiös verehrtem Oberhaupt, das vor dem Tod seine Würde an einen Nachfolger weitergibt. Doch trotz dieser straffen Organisation konnte sich der Mehismus in China nicht halten. Konfuzius siegte. Ob es nur daran lag, daß, wie Wilhelm meint, die mehistische Richtung zu streng und zu asketisch gewesen, ist doch sehr fraglich. Auch eine gewisse Aehnlichkeit der Lehren Mo Ti's mit solchen des Christentums konnte sich doch erst viel zu spät auswirken, als daß sie für den Untergang des Mehismus noch hätte von Bedeutung sein können. Richtiger ist es wohl, den im Volke, vor allem bei den Gebildeten, verwurzelten Familienkult zur Erklärung heranziehen. Auf jeden Fall galt Mo Ti bis ins 19. Jahrhundert herab dem konfuzianischen Chinesen als Erzketzer.

Einige Belege aus neuer Zeit mögen zeigen, wie sich das Bild gewandelt hat. Hu Shih, in seinem vorzüglichen Werk „The Development of the Logical Method in Ancient China“ nennt Mo Ti „vielleicht einen der größten Geister, die China hervorgebracht hat“. Der Japaner Suzuki in „A Brief History of Early Chinese Philosophy“ rühmt Mo Ti als klaren, logischen Kopf, „etwas in der chinesischen Philosophie ganz Ungewöhnliches“. Der erste Europäer, der die Lehre Mo Ti's ausführlicher dargestellt hat, der Missionar Ernst Faber (gest. 1899), nennt ihn einen „edlen und selbstverleugnenden Charakter“. Er spricht auch als erster vom „Sozialismus“ und von der „kommunistischen Liebe“ des Reformers. Der Jesuit Léon Wieger rühmt ihn als „la plus noble figure parmi les penseurs chinois“. Fast schwärmend enthusiastisch wird er von der bekannten und viel umstrittenen Tibetreisenden Alexandra David-Neel in ihrem doch nur mit Vorsicht zu benützenden Buche „Socialisme chinois“ gepriesen. Sie rühmt gerade seine Nüchternheit und Freiheit von allem Theologisch-Religiösen und Mystischen. Seine

„allgemeine Menschenliebe“ entspreche etwa unserm Begriff der Solidarität, womit man schon eher einverstanden sein kann. Den schroffen Gegensatz bildet die Behauptung Suzuki's, Mo Ti's Lehre habe viele Berührungspunkte mit dem Christentum. Er geht so weit zu behaupten, „bei einem idealistischeren, phantasiereichen, religiösen Volke hätte sich seine Lehre (zum Christentum) entwickeln können“. Am klarsten und wertvollsten, weil kritisch und wohlwollend zugleich, ist sicher die Beurteilung durch Alfred Forke in seiner Geschichte der alten chinesischen Philosophie. Zunächst erklärt er, daß die Beurteilung Mo Ti's zu seinen Lebzeiten sicher richtiger gewesen sei als die spätere. Mo Ti sei genialer als Konfuzius und ein mehr philosophischer Kopf. Aber ihm fehlte der elegante Stil des älteren Rivalen oder des Mencius. Aber als richtiger Dogmatiker ist Mo Ti außerordentlich einseitig. Auf keinen Fall ist er Sozialist im politischen Sinne, dachte er doch nicht im entferntesten weder an eine Beseitigung der sozialen Klassen, noch in kommunistischem Sinne an eine Aufhebung des Privateigentums. Ein „erleuchteter Despotismus“ gilt ihm als die beste Regierungsform. Eine Geistesaristokratie von Gelehrten und Edlen soll das Volk regieren, und ihrer Meinung soll das Volk ohne Zaudern folgen. Politisch ist Mo Ti „Sozialaristokrat“; aber von da bis zum Sozialismus ist noch ein weiter Weg, selbst wenn wir die auch heute noch ungeheure Unbestimmtheit des Wortes „Sozialismus“ in Betracht ziehen.

Für mich steht fest, daß die Lehre Mo Ti's von vornherein zum Untergang verurteilt war, weil er nicht erkannte, daß uns Menschen eine solche allgemeine „Liebe“, wie er sie fordert, ganz unmöglich ist. Theoretisch ist das ganz schön. Aber: entweder verliert das Wort „Liebe“ seinen genauen Sinn und es wird darunter eine Art lauwarmen oder leer schwärmerischen Mitfühlens verstanden, oder es entsteht eine Art konventioneller Heuchelei, über die man sich nicht klar ist und nicht klar werden will. Am Ende handelt es sich bei der Untersuchung solcher und verwandter Fragen, wenn die Untersuchung nicht in leeres Gerede, in „verworrenen Wortgebrauch“ (K. O. Erdmann) ausarten

soll, immer darum, sich über die Begriffe, die man verwendet, ganz klar zu werden. Die Gefahr, daß Worte sich einstellen, „eben wo Begriffe fehlen“, ist natürlich um so größer, je abstrakter und vor allem je gefühlsbetonter ein Begriff ist.

Es ist ganz bezeichnend, daß die Bewegungen im heutigen China, die wir mit Recht sozialistisch nennen können, nicht im geringsten den Versuch machen, an die Lehre Mo Ti's anzuknüpfen.