

Heideggers Kritik der abendlaendischen, logisch-diskursiven Rationalitaet und Menzius' Beitrag zu einem vollstaendigeren Menschenbild

Thaddaeus T'ui-chieh Hang

Dieser Beitrag wurde urspruenglich fuer die Internationale Tagung ueber "chinesische und europaeische Philosophie" (22.-26. Juli 1991, Akademie fuer politische Bildung, Tutzing, unter der Leitung der Universitaet Muenchen) geschrieben. Die wichtigsten Gedanken dieses Beitrags wurden im Juni 1992 durch die literarische Fakultaet der Nationalen Universitaet Chengchi in der chinesischen Sprache veroeffentlicht. In der jetzigen Form aber ist der Artikel weiter bearbeitet worden, sowohl im Titel, in der sprachlichen Form als auch im gedanklichen Inhalt -

Im Wintersemester des Jahres 1990 hielt ich als Gastprofessor neun Vorlesungen an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universitaet in Frankfurt a.M., und einige von den genannten Vorlesungen auch an sieben anderen deutschen Universitaeten.¹ Aber beim meinen genannten Aufenthalt in Europa handelte es sich keineswegs nur um eingleisige Beziehung. In der Tat wurde ich auch durch die staendige Auseinandersetzungen mit deutschen Gespraespartnern bereichert. Vor allem wurde ich intensiv mit der Frage konfrontiert, inwieweit kann die chinesische Philosophie einen echten Beitrag zur westlichen Philosophie und vielleicht auch zur westlichen Theologie leisten koennte.

Bekanntlich uebt Heidegger staendig Kritik an der abendlaendischen Philosophie: sie sei Resultat der Seinsvergessenheit. Sein Anliegen geht grundsaetzlich darum, das abendlaendische, durch Vernunft und Logik geformte Denken als ein rechnerisches, technisches Machtdenken zu entlarven. In der Tat ist das Abendland durch die Betonung der Vernunft und Rationalitaet gekennzeichnet. Wir werden im ersten Teil diese heideggersche Kritik und ihre gegenwaertige Auswirkung behandeln. Im zweiten Teil werden wir dann Menzius' ergaenzenden Beitrag zum aristotelisch-abendlaendischen Menschenbild eroertern.

I. Heideggers Kritik der logisch-diskursiven Rationalitaet

Heidegger charakterisiert die von den Griechen stammende Philosophie als "episteme theoretike", die durch ein vom praktischen Leben distanziertes Zuschauen und Erstaunen getragen ist.² In seinem ersten grossen Werk "Sein und Zeit" zeigt Heidegger, dass und wie jenes distanzierte Zuschauen die logisch-diskursive Rationalitaet und die Seinsvergessenheit herbeigefuehrt hat.³ Mag dieses Werk auch etwas abstrus erscheinen, wir koennen es nicht umgehen, wenn wir Heideggers Kritik an der logischen Rationalitaet einigermassen begreifen wollen. Um dieses Verstaendnis zu

erleichtern, werde ich versuchen, Heideggers Redeweise so weit wie möglich in die Umgangssprache zu übersetzen.

Wie Heidegger in der Einleitung sagt, Sein besagt Sein von Seiendem, und deshalb ist der rechte Zugang zum Seienden noetig, um das Sein zu verstehen. Er glaubt, den rechten Zugang zum Sein beim "Dasein" gefunden zu haben, naemlich jenem "Seienden, das wir selbst je sind und das die Seinsmöglichkeit des Fragens hat".⁴ Heidegger nennt nie ausdrücklich was er mit "Sein" eigentlich meint. Ziemlich eindeutig ist es, dass er Sein als untrennbar von Zeit auffasst, und diese immer durch menschlichen individuellen "Entwurf" sieht. Der Mensch entwirft ja immer etwas, was noch nicht da und deshalb zukünftig ist, und zwar aus seiner gewesenen und gegenwärtigen Situation. Heidegger nennt den Entwurfscharakter des Menschen "Existenz", die sich immer auf Zukünftiges, Gewesenes und Gegenwärtiges bezieht und deshalb Zeitcharakter hat.

Da jeder Mensch aus seinem individuellen Leben immer auf etwas zielt (ent-wirft), so ist er immer in einer ganz besonderen Art orientiert und unterhält zu irgendeiner Sache einen ganz individuellen "Zugang" und eine ganz individuelle "Sicht", d.h. einen speziellen Betrachtungswinkel. Dieser wird von Heidegger als "Umsicht", "Rücksicht" und "Durchsichtigkeit" bezeichnet,⁵ je nach dem, wie wir unsere Sicht auf etwas Verwendbares (Zeug), oder auf eine andere Person, oder auf uns selber richten. Im ersten Fall haben wir "Umsicht des Besorgens", im zweiten Fall "Rücksicht der Fürsorge", im dritten Fall "Durchsichtigkeit". Die genannten Zugangsarten sind unsere Betrachtungswinkel, von denen aus wir jede Sache in einem ganz besonderen Licht sehen. In diesem Schema ist das reine Zuschauen nur eine besondere Art von "Umsicht des Besorgens", naemlich wenn wir etwas als eine Sache oder "Zeug" betrachten, und zwar in einer distanzierten Art, wo wir mit ihm nicht direkt im praktischen Leben zu tun haben ("Defizienz des besorgenden Zu-tun-haben") und nur unbeteiligt hinsehen.⁶ Da die abendländische Philosophie vorwiegend auf "episteme theoretique" ausgerichtet ist, so befasst sie sich nach Heidegger nur mit dem distanziert geschauten "Seienden" und so ist sie eher geneigt, eigentlich den Menschen angehende Sein zu vergessen.

Dass das abendländische Denken diesen Weg gegangen ist, dafür spielt die Mathematik eine entscheidende Rolle, die durch ihre Beweislogik die Griechen veranlasste, sich von ihrem "ursprünglichen" Denken zum reinen Hinsehen hinzuwenden, mit einem betonnten Nachdruck auf Logik,⁷ wie Gadamer zusammen mit seinem Kollegen Held in einem Fachsymposium im April 1989 in überzeugender Weise darstellte.⁸ Heidegger schätzt die Logik sehr niedrig, obwohl er genau weiß, dass sie für die Entwicklung des Abendlandes und der ganzen Welt eine entscheidende Rolle spielte. Für ihn ist "die Logik die unvollkommenste aller philosophischen Disziplinen", weil sie zeitlich primär am Gegenwärtigen orientiert ist und nur das Gegenwärtige anschaut.⁹ Diesen Gedanken drückt Heidegger in "Einführung in die Metaphysik" noch klarer aus: "Das Denken

bezieht sich auf Kuenftiges sowohl wie auf Gewesenes, aber auch auf das Gegenwaertige. Das Denken bringt etwas vor uns hin, stellt es vor,.... indem wir es zergliedern, auseinander- und wieder zusammenlegen." Seitdem dieses vorstellende Denken vorherrschte, ist "die Logik im Umkreis des Schulbetriebes der platonisch-aristotelischen Schulen entstanden". Noch heute gilt fuer viele die Logik einfach hin als Lehre vom Denken. Fuer Heidegger aber ist das nicht der Fall: die Logik bezieht sich nur auf das Gegenwaertige und auf die Richtigkeit der Aussage, keineswegs auf die "Wahrheit des Seins".¹⁰ Was "Wahrheit des Seins" heisst, darum brauchen wir uns vorlaeufig noch nicht zu kuemmern. Wir wollen zuerst die heideggerschen Gedanken ueber die Logik weiter verfolgen.

Trotz seiner abschaetzigen Auesserungen ueber Logik bedeuten fuer Heidegger die Logik und die damit zusammenhaengende Metaphysik und das rechnerisch exakte Denken im Blick auf das "Ding an sich" nicht eine ungueltige Erkenntnis im Sinne der kantischen Erkenntniskritik.¹¹ Seine Kritik richtet sich vielmehr darauf, dass solches Denken die Wahrheit des "wesentlichen Denkens" nicht zu erfassen vermag.¹² Heidegger sieht durchaus ein, dass die moderne Wissenschaft und das "Atomzeitalter" aus logisch-rationaler Philosophie stammt¹³ und nur dort "die Urkunde ihrer Geburt"¹⁴ erhaelt. Mehr noch: er haelt die Kybernetik als Vollendung und Ende der Philosophie und "als Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt", wo naemlich "das Operationale und Modellhafte des vorstellend-rechnenden Denkens zur Herrschaft gelangt".¹⁵ Trotz aller Leistungen oder gerade deswegen sieht Heidegger in diesem logisch-rational-technischen Denken eine grosse Gefahr fuer die Menschheit, naemlich "dass sich in allem Richtigem das Wahre entzieht". Oder noch klarer ausgedrueckt: "Die Bedrohung des Menschen kommt nicht erst von den moeglicher weise toedlich wirkenden Maschinen und Apparaturen der Technik. Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen. Die Herrschaft des Ge-stells(d.h. Technologie) droht mit der Moeglichkeit, dass dem Menschen versagt sein koennte,.....den Zuspruch einer anfaenglichen Wahrheit zu erfahren."¹⁶ Heideggers Rede ueber die "Ueberwindung der Metaphysik" zielt also nicht darauf, die Metaphysik zu beseitigen. Nach ihm ist der Mensch animal metaphysicum, solange er das animal rationale bleibt. Heidegger wollte nur durch sein Seinsdenken in den Grund der Metaphysik zurueckgehen und die Wahrheit des Seins erreichen.¹⁷ Mit anderen Worten, er wollte Beides aufrecht erhalten, aber die Metaphysik eher in den Dienst des "wesentlichen" Denkens stellen.

Leider ist aus Heideggers Kritik der Metaphysik eine sogenannte postmoderne Philosophie entstanden, die jede Frage um die "Richtigkeit" durch "Dekonstruktionen" à la Derrida als sprachbedingt abtut.¹⁸ Vattimos Versuch, metaphysisches Denken entweder als christlichen Glauben im Dienst der Priesterherrschaft oder als technisches Weltbild im Dienst der Expertenherrschaft hinzustellen, mag wohl auf dieser Linie liegen.¹⁹ Kampers Pretention, dass die Vernunft nur Resultat

der Einbildungskraft sei, geht schon etwas weiter.²⁰ Etwa auf gleicher Linie befindet sich Rorty, der, sich auf Wittgenstein, Heidegger und Dewey stuetzend, die objektive Wahrheit, die Heidegger "Richtigkeit" nennt, ueberhaupt aus dem Bezirk einer "edifying philosophy" herauswirft: fuer ihn gibt es nur pragmatische Konvention, um den Diskurs weiterzufuehren (keep the conversation going) und eine ironische, d.h. radikal skeptische Haltung zu zeigen.²¹

Andererseits gibt es Verteidiger der europaeischen Vernunft. In einer kurzen, aber praegnanten Abhandlung meint der bekannte Theologe Metz, dass die Vernunft als eine Form des Herrschaftswissens und der technischen Modernisierung nur den halbierten europaeischen Geist darstellte, und dass die andere Haelfte jene andere Vernunft sei, "die als subjekthafte und solidarische Freiheit praktisch werden und zu sich selbst kommen will".²²

Alle diese Gedankenversuche laufen nicht darauf hinaus, menschlichen Geist innerhalb der Vernunftsbetaetigung zu beengen oder mit ihr zu identifizieren. Aus diesem Grund verlief die Geschichte des abendlaendischen Denkens in grossen Strichen sehr wechselhaft wie folgt: entweder wollte man die Autoritaet der Vernunft durch reines Vernunftsdenken masslos behaupten und lueckenlose Gedankensysteme bilden, oder man wollte durch das gleiche Vernunftsdenken dessen Gueltigkeit eben so masslos entwerten, ungeachtet der Tatsache, dass solch eine Entwertung notwendig sich selbst widerlegt und so zu neuen und kuehneren Systembildungen anreizt. Die gleiche Erscheinung haben wir bei der abendlaendischen Philosophie immer wieder festgestellt. Diese Geschichte laeuft wie nach einem sich wiederholenden chronischen Muster. Nach der Systembildung von Parmenides begann die Sophistik, die alles Vernunftsdenken als subjektive, als im Dienst der Maechtigen bestellte Vorwaende entwertete. Dann kam die klassische Periode der attischen Philosophie, deren namhafte Systementwuerfe wie Platonismus, Aristotelismus, anschliessend Stoizismus und Epikureismus wiederum vom Skeptizismus als ihrem Schatten in Frage gestellt worden sind. Dieser Skeptizismus war sehr langlebig, denn er dauerte vom dritten Jahrhundert vor Chr. bis zum fuenften Jhd. nach Chr. und beeinflusste noch Augustinus. Sein "si fallor, sum" wurde von Descartes als "cogito ergo sum" umgedacht und als Ausgang zur neuen rationalistischen Systembildung der neuen Zeit gebraucht, dann wieder gefolgt von Skeptizismus eines Hume und von Kritizismus eines Kant. Dann folgten die Vernunftsysteme von Fichte, Schelling, Hegel und Marx, gefolgt von der heutigen totalen Entwertung jedes Vernunftdenkens. Was in Zukunft kommen wird, das kann niemand voraussagen, z.B. ob noch vor dem Ende dieses Jahrhunderts oder am Anfang des naechsten Jhdts. wieder ein neues System entworfen werden wird. Jedenfalls zeigte der vorletzte Weltkongress der Philosophie in Brighton (21-27. August 1988) nicht viel Ermutigendes: alles blieb beim vorherrschenden alten, abendlaendischen Muster. Zwar hofft Habermas einen Paradigmenwechsel herbeizufuehren vom subjekt- und zugleich objekt-zentrierten Paradigma zum Paradigma der intersubjektiven Verstaendigung zwischen Sprach- und

Aktionsfaehigen Subjekten; er geht hier schon einen Schritt weiter, indem er von aktionsfaehigen Subjekten redet.²³ Doch bleibt auch sein Hauptgedanke immer noch im Rahmen der Vernunft und Rationalitaet stecken. Angesichts des oben erwaeahnten "Postmodernen" Denkens laeuft augenscheinlich der abendlaendische Teufelskreis immer weiter.

II. Menzius' Beitrag zum abendlaendischen Menschenbild

Es waere falsch, wenn man mit einem einzigen Nenner das ganze abendlaendische Menschenbild einfach als rational bezeichnen wollte, als ob affektive und unbewusst irrationale Faktoren gar nicht beachtet wuerden. Das ist sicher nicht der Fall. Doch hier kommt es auf die Frage an, ob ratio im Vordergrund steht. In diesem Sinne ist es tatsaechlich wahr, dass das griechische Denken seit Platon und Aristoteles einseitig rational betont war. Schon im ersten Satz seines Buches ueber Metaphysik bemerkte Aristoteles, dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben. Dieses Wissen ist genau das, was Heidegger als reines Hinsehen qualifiziert. Hier muss ich Gadamer zustimmen, der sagt, dass Hinsehen jeweils von einem Interesse getragen ist, das nicht von rein theoretischer Natur ist, sondern praktischen Charakter hat.²⁴ Das bedeutet, dass selbst das Streben zum reinen Hinsehen an sich von praktischer Natur ist und dass es sich hier um ein affektives Interesse zum Hinsehen handelt. Da dies nicht beachtet wurde, so kam es dazu, dass Aristoteles den Menschen einfachhin als "zoon logistikon" (De anima III,11; 434a 7) vorstellte und dass dieser Begriff des "animal rationale" das ganze Mittelalter hindurch die klassische Definition des Menschen war. Gekoppelt mit der aus der Mathematik stammenden Beweislogik, hat sich die Geistesgeschichte des Abendlandes in einem Rhythmus zwischen Aufwertung und Abwertung der ratio entwickelt, und immer mit den Mitteln des logisch-rationalen Denkens.

Wie schon gezeigt, stammen die beiden Haltungen, naemlich die uebertriebene Aufwertung sowie die eben so uebertriebene Abwertung der Vernunft, aus der gleichen Wurzel, naemlich aus einer Ueberbeschaeftigung der Vernunftstaetigkeit. Die Ueberbeschaeftigung der ratio charakterisiert ja die abendlaendische Geistesstaetigkeit und macht sie oft verkrampft, wie C.G.Jung aus seiner langen therapeutischen Erfahrung es so reichlich dokumentierte.²⁵ Trotzdem verbreitet sich diese Haltung durch die Technologie immer mehr ueber die ganze Welt. Neuerdings kommt jedoch eine Einsicht allmaehlich zur Geltung, dass es sich dabei doch hauptsaechlich um abendlaendische Maenner-mentalitaet handelt. Vielleicht hat Brigitte Weishaupt doch Recht, wenn sie erklaert, dass in der Geschichte der abendlaendischen Philosophie bis hin zu der Konsenstheorie von Habermas die allgemeinen Aussagen ueber "den Menschen" und ueber die "Vernunft" zwar den Anspruch erheben, fuer Frauen und Maenner gleicherweise zu gelten, im Grunde aber der Ausdruck einer maennlichen Form von Rationalitaet sind.²⁶ Auf dem XVIII. Weltkongress ueber Philosophie, Brighton (August 1988), drueckte Nina Yulina, Professorin am Moskau Institut fuer Philosophie, einen sehr treffenden

Gedanken zu dieser Frage aus, nämlich, dass die grosse Zahl der gebildeten Frauen allein dieses Grundproblem nicht löse. Nach ihr haben, zum Beispiel, in der damaligen Sowjetunion 60 Prozent der Frauen höhere Bildung; die in Wissenschaft und Ingenieurwesen tätigen Frauen machen auch einen hohen Prozentsatz aus. Doch tun sie es schliesslich alle mit der gleichen männlichen Mentalität und Methode.²⁷ Wir sind uns längst noch nicht des Umfangs dieser männlichen Voreingenommenheit voll bewusst.

Vielleicht bietet sich hier Menzius' Menschenbild als ein gutes Gegenbild an, indem er den Menschen von Natur aus als "jen" (d.h. zur zwischenmenschlichen Güte veranlagt) charakterisiert und zugleich die Jen-Verwirklichung als wesentlich menschliche Aufgabe sieht. Hier handelt es sich nicht um eine Abwertung der Rationalität, sondern nur um eine andere Rangordnung, die dem Grundanliegen aller Männer und Frauen voll Rechnung trägt, aber zugleich mit der vollen Anerkennung der Vernunft: zunächst zwischenmenschliche Güte, dann Rechtschaffenheit und Anständigkeit, und zuletzt auch Weisheit, die als Unterscheidung zwischen dem Richtigen und Nicht-Richtigen eindeutig mit Vernunft zu tun hat.

Hier möchte ich zunächst eine textgetreue Auslegung von Menzius vorlegen, bevor wir seine Gedanken in einem zweiten Schritt mit der aristotelischen Denkweise konfrontieren.

A. Das Menschenbild von Menzius

Eigentlich sprach Menzius nur einmal ausdrücklich seine Meinung über das Wesen des Menschen aus, nämlich im 2. Teil, Nummer 16. des siebten Buches, wo er über die volle Verwirklichung des Hsin (心), d.h. des Herzens durchdachte.²⁸ Das Wort "Hsin" bezeichnet hier das eigentlich menschliche Wesen (本心: Pen-hsin). Mit "Pen-hsin" meint Menzius hier das, was jeder Mensch von Natur aus erhält, aber nur gute Menschen (賢者) aufrechthalten (6A:10). Damit meint Menzius die vier guten Anlagen, vor allem die Jen-Anlage, die ganz besonders das Wesen des Menschen ausmacht. Darüber spricht er in folgender Weise: "Jen ist der Mensch; beides zusammen (Jen und Mensch) macht das Tao aus". Obwohl im ersten Satz das Wort "Jen" als Subjekt und "der Mensch" als Prädikat vorkommen, kommt sinngemäß dieser Satz einer Definition des Menschen gleich, d.h. Jen ist das Wesen des Menschen. Doch gibt es einen beachtlichen Unterschied zwischen dem ersten und dem zweiten Satz. Der erste Satz sagt nur einen Sachverhalt aus, indem er das Faktum der ursprünglichen Neigung, nämlich in einem menschlichen Du einen Partner des Gesprächs und der gegenseitigen Zuneigung zu finden, bestätigt, während der zweite Satz die existentielle Jen-Verwirklichung als wesentliche Aufgabe des Menschen behauptet.

Dass eine Jen-Anlage im Menschen tatsaechlich vorhanden ist, das weiss jeder aus seiner eigenen Erfahrung. Zudem ist dieses Faktum durch ein Experiment bestaetigt worden, das von der Universitaet Muenchen in Zusammenarbeit mit dem Bayerischen Fernsehen durchgefueert wurde. Man untersuchte zwei Gruppen von Saeuglingen in den ersten 365 Tagen ihres Lebens. Die Saeuglinge der ersten Gruppe erhielten die normale Fuersorge einer konstanten muetterlichen Person, die mit dem Kind vertraulich umging. Die Saeuglinge der anderen Gruppe aber wurden in einem Muenchener Kinderzentrum versorgt. Nach einem Jahr war die zweite Gruppe im Sprechen, Sprachverstaendnis und Sozialverhalten im Vergleich zur ersten Gruppe um neun Monate zurueckgeblieben.²⁹

Dieses Beispiel zeigt eindeutig die Vorhandenheit eines anlagemaessigen Beduerfnisses fuer zwischenmenschliche Vertraulichkeit, denn die Saeuglinge haben keine Moeglichkeit, dies gelernt zu haben. Genau das ist im ersten Satz der menzianischen Definition gemeint. So ist der Einwand, dass die Anwesenheit so vieler herzlosen Menschen Menzius' Behauptung einer in allen Menschen vorhandenen allgemeinen Jen-Anlage widerspraeche, eigentlich ein Missverstaendnis, als ob Menzius die Meinung geauessert haette, jeder Mensch muesste notwendigerweise seine Jen-Anlage voll entfalten. Das ist aber nicht der Fall, denn ausdruecklich sagt Menzius, dass der Mensch sich fuer oder gegen seine beste Anlage frei entscheiden kann (6A:10, 14). Menzius' Definition des Menschen ist also nicht nur eine zoologische, wie Heidegger der im Abendland gelaeufigen Definition des Menschen (Zoon logon echon) vorwirft.³⁰ Ausser dem zoologisch-soziologischen Charakter enthaelt die Definition Menzius' durch ihren zweiten Satz noch einen existentialen Charakter, denn hier ist klar ausgedrueckt, dass die beiden Seiten, naemlich der Mensch und die Jen-Anlage durch die existentielle Entscheidung des Menschen entweder zusammen- oder ausseinandergehen koennen, und dass nur durch das Zusammenhalten von beiden Seiten der Mensch einen eigentlich menschlichen Weg (Tao) geht. In dieser Definition ist also der moralische Charakter des Menschen behauptet; dieser Charakter haengt ja wesentlich mit der Jen-Verwirklichung zusammen und schliesst implizit die Vernunft mit ein. Das wird durch den unmittelbar folgenden Text noch ersichtlicher.

Die genannte Definition nennt nur den Jen-Charakter sowohl als faktische als auch als existential Qualifikation des Menschen. Gewoehnlich zaeht Menzius mit Jen zusammen noch drei andere Anlagen auf, naemlich Rechtschaffenheit (義), Anstaendigkeit (禮) und Weisheit (智), einmal zaeht noch Treue (忠) und Wahrhaftigkeit (信) hinzu. Vor allem bei der Nennung der vier Anfaenge (四端) meint Menzius, dass genau wie Jen auch die anderen drei genannten Eigenschaften faktisch und existential zum eigentlichen Menschentum gehoeren. Der I.Teil, N.6. des Buches II (公孫丘上) spricht fast ausschliesslich von der faktischen Seite: "Jeder Mensch hat ein mitfuehlendes Herz, das das Leid anderer Menschen nicht ertragen kann. Wenn jetzt ploetzlich ein

Kind dabei ist, in einen Brunnen zu stuerzen, wird jeder ein Mitleid empfinden.....Deshalb ist ein Mensch ohne Mitleid kein richtiger Mensch; so auch nicht ohne Scham- und Ekelgefuehl, ohne Unterscheidung des Richtigen vom Nicht-Richtigen. Das Mitleid ist der Anfang der zwischenmenschlichen Zuneigung; das Scham- und Ekelgefuehl ist der Anfang der Rechtschaffenheit; das zuruecktretende und nachgiebige Herz ist der Anfang der Anstaendigkeit; die Unterscheidung des Richtigen vom Nicht-Richtigen ist der Anfang der Weisheit. Der Mensch besitzt die vier Anfaenge, genau so wie die vier Glieder." Da die vier Anfaenge genau wie die vier Glieder zum Bestand eines normalen Menschen gehoeren, meint damit Menzius, dass es sich um natuerliche und faktische Anlagen handelt.

In dieser und anderen Stellen behauptet Menzius im Grunde genommen, dass auch die anderen drei Anlagen zum Wesen des Menschen gehoeren: "Die zwischenmenschliche Zuneigung, die Rechtschaffenheit, die Anstaendigkeit und die Weisheit sind uns nicht von aussen her aufgesetzt, sondern wir besitzen sie als Anlagen"(6A:6). Hier nun beginnt Menzius, den existentialen Charakter der gleichen vier Anfaenge zu eroertern: "Nur denken wir nicht daran. Deshalb darf man sagen: Wer sucht, der wird es haben; wer wegwirft, der wird es verlieren..... Das Buch der Gedichte sagt: Der Himmel schafft zahlreiche Menschen und gibt jeder Sache ihre Norm." (6A:6) Mit "Suchen" und "Wegwerfen" drueckt Menzius eindeutig aus, dass es sich hier um eine persoenliche Entscheidung handelt und diese Entscheidung nur zusammen mit dem Denken, also einer Vernunftstaetigkeit, geschehen kann. Die vier Anlagen bilden aber zur gleichen Zeit die vom Himmel stammende Norm, nach der sich die Entscheidung richten sollte.

Menzius zeigt auch unmissverstaendlich, dass ein Mensch seine moralische Guete nicht etwa dadurch erlangt, dass er Anlagen besitzt, sondern weil er sich fuer den groesseren oder edleren Teil, statt fuer den kleineren oder niederen Teil seiner Anlagen entscheidet (6A:14-15). Menzius nimmt durchaus wahr, dass sowohl der Geschmacksinn des Mundes, die Lust der Augen und Ohren, der Nase und der vier Glieder (7B:24) als auch der Geschlechtstrieb (6A:4) zu den Anlagen des Menschen gehoeren. Diese Anlagen sind an sich nicht etwas Boeses, doch gehoeren sie zum kleineren oder niederen Teil des Menschen. Erst dann, wenn man diesen Beduerfnissen zuviel nachgaebe und deswegen den groesseren oder edleren Teil vernachlaessige, wuerde etwas Boeses geschehen (6A:14-15). In diesem Fall wuerden die vier guten Anlagen zu kurz kommen und in extremen Faellen verschwinden, genau so wie die herrlichen Baeume vom Oxenberg (牛山) von Oxen und Ziegen aufgefressen werden (6A:8). In diesem Sinne ist das Boese in den Augen des Menzius genau wie bei Augustinus eine privatio boni: Menzius nennt ja einen boesen Menschen nicht-jen (pu-jen= 不仁) (7A:1).

Dass jeder Mensch zur Jen-Verwirklichung verpflichtet ist, das leuchtet nach Menzius jedem ernst denkenden Menschen ein: dazu ist der Gedanke an Gott oder an einen himmlischen Lohn nicht noetig. Noch weniger sollte man an einen irdischen Lohn denken. Insofern ist die menzianische Moral autonom. Doch zieht Menzius auch gerne den Gottesgedanken mit hinein, um einen groesseren Beweggrund fuer die moralisch gute Aktion zu liefern. Wie ein schon zitiertter Text zeigt, sieht er die vier guten Anlagen zugleich als vom Himmel gegebene Noermen. Anderswo nennt er das Jen (im Kontext: die Jen-Verwirklichung) die Wuerde des Himmels im Unterschied von den Wuerden unter Menschen (z.B. Beamtenposten) (2A:7; 6A:16). Dass hier der "Himmel" eigentlich Gott im Himmel bezeichnet, darueber werden wir spaeter sprechen.

Im Zusammenhang mit der vollen Jen-Verwirklichung muss der sehr charakteristische Gedanke der stetigen Erweiterung genannt werden. Nach Menzius ist sowohl die Jen-Einstellung als auch ihre gegensaetzliche Pu-jen-Einstellung einer staendigen Erweiterung faehig: "Ein Jen-Mensch weitet seine Guete und Sorge von den Menschen, die ihm eng verbunden sind, auf diejenigen aus, um die er sonst nicht besorgt ist, waehrend ein Pu-jen-Mensch sein Unbeteiligtsein von jenen Dingen, die er nicht liebt, auf diejenigen ausweitet, die er sonst liebt." (7B:1) In diesem Zusammenhang meint Menzius auch, dass "wo immer ein Chuen-tzu (Synonymes Wort mit "Jen-Mensch") durchreist, uebt er eine erzieherische Wirkung aus; wo immer er bleibt, uebt er eine ausserordentliche Wirkung (神) aus; er fliesst oben mit dem Himmel und unten mit der Erde zusammen." (7A:13) Hier ist von Wirkung die Rede. Doch eine derartige Wirkung setzt eine ausserordentlich weite Jen-Einstellung voraus. Oft deutet man diesen Text in einem mystischen Sinne, naemlich dass ein Chuen-tzu mit dem Kosmos eins sei. Aber im Kontext spricht Menzius eindeutig ueber schlechte oder gute Wirkung, d.h. Einfluss boeser oder guter Politiker (霸者 und 王者). Eine mystische Deutung scheint hier falsch am Platz zu sein.

Schliesslich wollen wir auch die Frage eroertern, ob sich Menzius noch an den altueberlieferten Glauben an einen hoechsten Gott im Himmel haelt. Die Frage ist mit einem eindeutigen Ja zu beantworten, wenn wir den I.Teil, Nummer 5. des Buches V. genau studieren. Dort heisst es, dass genau so wie ein Vasall einem Kaiser jemanden zum Vasallentum empfehlen kann und der Kaiser nicht gehalten ist, dem empfohlenen das Vasallentum zu uebergeben, auch ein Kaiser dem Himmel jemanden zum Kaisertum empfehlen kann, aber der Himmel nicht gehalten ist, dem Empfohlenen das Reich zu uebergeben. Hier ist mit dem Wort "Himmel" ganz gewiss nicht Kosmos bezeichnet, sondern der hoechste Herrscher ueber dem Himmel. Im gleichen Kontext ist auch ueber Shuen, dem Musterkandidaten fuer den Kaiser durch die Empfehlung des Kaisers Yao, die Rede: Auf die Empfehlung des Kaisers Yao brachte Shuen dem Himmel Opfer dar, die "hundert Geister" (百神) sollen seine Opferung mit Genugtuung empfangen haben. Hier sind mit der Bezeichnung "hundert

Geister" sicher personhafte Wesen im Himmel gemeint. Bekanntlich aber herrscht nach der alten Ueberlieferung ueber allen "Geister" ein hoechster Gott (5A:5).

Wie oben schon gesagt, ist der Gedanke an Gott weder nach Konfuzius noch nach Menzius nicht entscheidend fuer die Moral. Die Moral ist nach den beiden Begruendern des Urkonfuzianismus von autonomer Natur. Doch geht Menzius hier einen eigenen Weg, indem er die Verwirklichung des "Herzens" (心 =Hsin) oder des "eigentlichen Wesens" (本心) als Weg zur Selbsterhellung und als Weg zu Gott ansieht. Das Wort "Hsin" im menzianischen Gebrauch meint meistens die vier guten Anlagen; Menzius mahnt uns, sie voll zu verwirklichen. Erst mit diesen vorlaufenden Erklaerungen wird der folgende Text in seinem eigentlichen Sinn klar: "Man muss sein Herz voll verwirklichen, sich dadurch des eigenen Wesens bewusst werden, den Himmel erkennen und so ihm dienen." (7A:1) Obwohl die Neo-Konfuzianer das Wort "T'ien" (Himmel) im Sinne eines unpersoenlichen kosmischen Gesetzes (Li) auslegen (wie etwa Chu Hsi),³¹ steht diese Auslegung im frontalen Widerspruch zum gerade zitierten Text des Menzius' (5A:5) und ist deshalb unhaltbar. Es ist doch widersinnig, einem Gesetz zu dienen; viel sinnvoller waere das kosmische Gesetz zu erkennen, und davon Gebrauch zu machen, wie hundert Jahre spaeter Hsuen-tzu tatsaechlich so meinte (Ueber den Himmel, 17/44). Das Menschenbild des Menzius ist also ganz eng mit moralischen Selbstverwirklichung und mit der echten Religiositaet verbunden.

B. Eine wesentliche Ergaenzung zur aristotelisch-abendlaendischen Betrachtungsweise des Menschen

Nach dem oben Eroerterten sieht man gleich ein, dass das menzianische Menschenbild ein ergaenzender Beitrag zur Aristotelisch-abendlaendischen Definition des Menschen sein koennte. Wie Gadamer sehr richtig beobachtet, hat Heidegger in einem Typoskript ueber "phaenomenologische Aristoteles-Interpretationen" aus dem Jahre 1922 bereits in der Wendung zum reinen Hinsehen die Grenze des Griechischen gesehen.³² Ganz im Einvernehmen mit dem griechischen Geist, meint Aristoteles nicht nur am Anfang seiner Metaphysik, dass alle Menschen von Natur aus nach Wissen streben, sondern sagt noch dazu am Schluss der Ethik, dass das theoretische Wissen die hoechste Lebensform und das Leben der Goetter sei, und dass es fuer die Menschen nur ein auf Praxis gegrundetes Leben gebe, in dem dann die Erhebung zum theoretischen Leben wie eine Art von Erhoehung moeglich wird.³³ In diesem Licht ist erst die aristotelische Definition des Menschen als "zoon logistikon" und "animal rationale" in ihrem vollen Sinn verstaendlich. In griechischer Sicht ist der Mensch nur dann voll verwirklicht, wenn er sich ganz der "episteme theoretike" (d.h.: reines Hinsehen) widmet. Und diese Erkenntnis geschieht im Mensch durch logisch-diskursives Denken. Dieser Geist zeigte sich im Mittelalter dadurch, dass etwa Thomas von Aquin meinte, dass sich das Wesen der beatitudo als visio in actu intellectus konstituiert.³⁴ Zugegebenerweise gab es innerhalb

der mittelalterlichen Scholastik auch eine entgegengesetzte Richtung von Bonaventura und Duns Scotus. Aber die intellektualistische Richtung war doch die tonangebende. Bei der Renaissance wurde diesem reinen Hinsehen der Machtfaktor hinzugefuegt. Das hat langsam aber sicher zum jetzigen technischen Zeitalter gefuehrt. Im Grunde handelt es sich um gleichartiges Denken, das aus einem logisch-rationalen Hinsehen stammt.

Heidegger zeigt eine gewisse Neigung, in diesem logisch-rationalen Denken nur einen Nachteil zu sehen, mindestens im Rahmen des zwischenmenschlichen Verhaltens. In der Tat traegt dieses Denken auch sehr viel dazu bei, dass ein allgemein geltendes Gesetz und eine objektiv gerechte Norm zur Geltung komme, und wichtige Entscheidungen nicht von jeweiligem Gefuehl oder von der "Entschlossenheit des Gewissens" einiger Individuen oder sogar eines einzigen Individuums getroffen werden. Ganz gemaess dem abendlaendischen Geist sagt Platon, dass "ein jeder Mensch notwendig auf irgendeine Art Anteil an Gerechtigkeit haben muss oder gar nicht unter Menschen leben" kann (Protagoras 323c). Hier nimmt Plato offensichtlich die Gerechtigkeit als zum Wesen des Menschen gehoerig an. In der Tat braucht der Mensch beides: sowohl Jen als auch Gerechtigkeit. Ohne die Herrschaft des allgemein gueltigen Gesetzes kann die Jen-Gesinnung allein nicht viel helfen: unter ihrem Vorwand kommt es in der Tat oft zu Willkuer und zu zuegellosen Privilegien und Ungleichheiten. In diesem Sinne kann ein logisch-rational-gesetzliches Denken viel zur echten Menschlichkeit beitragen. Das war mit der Grund, als Anfang dieses Jahrhunderts, und vor allem in den zwanziger Jahren, China sich so sehr fuer das abendlaendische logisch-rational-gesetzliche Denken begeisterte. Diese Begeisterung zielte nicht nur auf die Wissenschaft und Technik, sondern gleichzeitig auf die demokratische Institution, wonach das Gesetz allgemein ueber alle Menschen herrschen und jede Person in ihren Grundrechten schuetzen sollte. Da China (sowohl auf dem Festland als auch auf der Insel Taiwan) in beiden Sektoren (Wissenschaft und Demokratie) immer noch im Rueckstand ist, streben die heutigen Chinesen tatsaechlich weiterhin nach einem abendlaendischen Ideal. Nach einer Formulierung von Metz sind sie immer noch "die wahren Eurozentristen" geblieben,³⁵ obwohl in letzter Zeit so viel zur Wiederherstellung der Tradition unternommen worden ist.

So sehr dieses Streben nach dem logisch-rational-gesetzlichen Denken verstaendlich und augenblicklich kaum zu umgehen ist, muessen wir endlich einmal einsehen, dass das von Aristoteles so gepriesene theoretische Wissen nicht das goettliche Leben in seiner ganzen Fuelle ausmacht (1074 b 33-34). Ganz im Gegenteil: heute ist die Einsicht Heideggers schon ein Allgemeingut geworden, dass hinter jedem angeblich "reinen" Hinschauen und Wissen ein Interesse und ein Drang stecken. Sachgemaess sagt Gadamer im Anschluss zu Heidegger: "Das Streben ist hier ein erstes, und daraus entwickelt sich erst das reine Hinsehen."³⁶ Wer diese Sachlage nicht sieht, der laeuft Gefahr, in die Sachgasse einer angeblich theoretischen Erkenntnis zu geraten, auf deren Hintergrund doch irgend

ein Interesse vorherrscht und die uns in ein "illusorisches" Bewusstsein hinleitet, wie Karl Marx es so nannte.³⁷ Alles kommt darauf an, welches Interesse uns eigentlich treibt, um jenes oder anderes kennen zu lernen. Ein theoretisches Wissen gehört ja zu einer Art des noetischen Absorbierens, um uns selbst zu bereichern, fast so wie wir in der biologischen Ebene Nahrung zu uns nehmen.³⁸

In diesem Licht können wir die Behauptung von Metz besser verstehen, wenn die moderne technologische Zivilisation als "den halbierten europäischen Geist" charakterisiert; hier sei die Vernunft nur als eine Form des Herrschaftswissens und nicht als "subjektive und solidarische Freiheit" aufgetreten. Alles das ist richtig, doch nicht zureichend gesagt, denn hinter der Vernunft des Herrschaftswissens oder -nach Max Weber- der Zweckrationalität, steckt ein Herrschaftsdrang oder ein "Wille zur Macht", der nicht mehr zur Vernunft gehört. Selbstverständlich muss ein logisch-rationales Denken nicht unbedingt im Dienst des Herrschaftsdrangs sein. Wir haben bereits gesehen, dass derartiges Denken zur Verwirklichung einer gerechteren und guten zwischenmenschlichen Beziehung helfen kann. Manchmal können uns eine präzisere logische Analyse zu einer besseren Selbsterkenntnis und zu einer besseren Erkenntnis der augenblicklichen Lage führen, und uns vor einer Fehlentscheidung hüten. Der Mangel an solchen Analysen hatte seiner Zeit Heidegger zu manch einer politischen Fehlentscheidung geführt und später veranlasst, dass er seine Fehler nie öffentlich eingesehen hat.³⁹

So ist die logische Rationalität an sich neutral. Sie kann dem Herrschaftsdrang, der Eitelkeit und Neugier dienen; sie kann aber aus besseren Absichten entstehen und der wesentlichen Jen-Verwirklichung des Menschen dienen, wie es etwa ein hl. Bernard erläutert hat: "ut aedificant, et caritas est.., ut aedificantur, et prudentia est."⁴⁰ In diesem Fall handelt es sich um Jen-Verwirklichung, die sowohl für den hl. Bernard als auch für Menzius das höchste Ziel des Wissens, also auch der logischen Rationalität darstellt. Selbst wenn man bei der Anwendung seiner logischen Rationalität nicht so edel gesinnt und nur von rein theoretischen Interessen beseelt ist, so ist man doch veranlagt, das theoretisch Geschaute anderen mitzuteilen; Mehr noch: um die Richtigkeit des Geschauten zu sichern, braucht man als Voraussetzung eine kommunikative Gemeinschaft der Diskurspartner und eine gewisse moralische Haltung, indem man andere Diskurspartner nicht belügt und sie als ebenbürtige Menschen behandelt, wie Apel und mit ihm zusammen Habermas so überzeugend zeigen.⁴¹ Hier ist ersichtlich, dass ein volleres Gelingen der logischen Rationalität eine Jen-Haltung voraussetzt. Bevor der Mensch als "animal rationale" auftritt, ist er ein mitmenschlicher Partner, der sowohl anlagemaßig geneigt ist, als individuelles Ich mit einem Du in gegenseitige Beziehungen des Gesprächs und der Zuneigung zu treten, als auch existentiell die Aufgabe in sich trägt, diese Anlage zu verwirklichen.

Hier muss der individuelle Charakter des Jen hervorgehoben werden. Wir haben an dem Muenchner Experiment ueber Saeuglinge gesehen, dass jeder Saeugling ein anlagemaessiges Beduerfnis besitzt, als individuelles "Ich" zu einem anderen individuellen "Du" eine vertraute Beziehung zu entfalten, wie es Martin Buber und Gabriel Marcel schon formuliert haben.⁴² Zur individuellen Beziehung gehoert aber normalerweise, dass jedes Ich das Gesicht des anderen Du ansieht und anerkennt. Hier darf ich von einer persoenlichen Erfahrung und Einsicht erzaehlen. Als ich Anfang Juli 1991 in Kalifornien an einer "Christlich- Konfuzianischen Konferenz" (Graduate Theological Union, Berkeley, 6-11 July 1991) teilnahm, hatte ich Gelegenheit, das Museum ueber "gesichtslose Menschen" in Oakland zu besichtigen. Das Thema war eindringlich und eindrucksvoll dargestellt, um die Situation des modernen Menschen in der technisierten Zeit zu bezeichnen. Doch sah es mir klischeeartig aus, als ob alle Menschen in der technisierten Welt zwangslaeufig "gesichtslos" waeren. Meiner Meinung nach gab es zwar immer und ueberall solche "gesichtslose" Menschen und wird es sie auch immer geben; das heisst aber nicht, dass alle Menschen der technisierten Welt notwendig "gesichtslos" sind.

Was bedeutet eigentlich ein "gesichtsloser" Mensch? Schliesslich hat jeder ein Gesicht, aber nicht immer ein Gesicht fuer mich und dich: solch ein Mensch kommt uns ohne Gesicht vor, wenn er kein mitfuehlendes Interesse fuer unsere dringenden Anliegen zeigt. Dieser Tatbestand leuchtete mir ploetzlich ein, als ich Mitte Juli 1991 in einem Zug in Baden-Baden ungluecklicherweise alles verloren hatte, Geld, Passport, Flugticket, alltaegliche Gebrauchsartikel, sowie den Beitrag fuer die bevorstehende Tagung in Tutzing. Ploetzlich entdeckte ich zwei Arten von Menschen: Menschen mit mitfuehlendem und fuersorglichem Gesicht, und Menschen ohne Gesicht, d.h. die nur Eigeninteresse vertreten. Ein Mensch ohne Gesicht, das konnte ein Mensch mit roter Muetze in Karlsruhe sein, der mit einer gleichgueltigen Miene antwortete, oder irgendeiner Mensch, der das Geld gestohlen hat.... Ein Mensch mit Gesicht, das konnte ein muehsam handelnder Schaffner, ein besorgerter Mitreisender, oder ein pflichtbewusster Beamte im Fundbuero sein. In einem Wort, ein echt menschliches Gesicht ist nur dann zu finden, wo ein Mensch seine Jen-Anlage verwirklicht.

Im Sinne von Menzius ist also der Mensch zuerst in der oben beschriebenen Weise jen: er erhaelt Jen sowohl als Anlage als auch als Aufgabe; und dafuer ist er auch "animal rationale".

Dass das Jen ausser dem existenzialen auch affektiven Charakter hat, liegt auf der Hand. Hier ist die Grundansicht der Philosophin Ghislaine Florival sehr hilfreich, die jedes Erkennen (perception) immer mit Affekten verbunden und die Affektivitaet als "eine fundamentale Disposition des existierenden Seienden" sieht.⁴³ Sicherlich haben Aristoteles und alle abendlaendischen und maennlichen Philosophen den affektiven Charakter des Menschen nie geleugnet. Es ist jedoch nicht zu bestreiten, dass die Erkenntnis und die logische Rationalitaet in der ganzen philosophischen

Tradition des abendlandischen Menschenbildes so sehr hervorgehoben wurde, dass die Affektivitaet kaum zum Zuge kam. Das hat schwerwiegende Konsequenzen. In diesem Licht ist das menzianische Menschenbild bestens geeignet, das aristotelisch-abendlaendische Menschenbild zu ergaenzen, damit es nicht einseitig logisch-rational und maennlich bleibt und einen mehr allgemein-menschlichen Charakter erhaelt. Darnach koennen wir den Menschen vielleicht wie folgt beschreiben:

"Der Mensch ist von Natur aus veranlagt, als individuelles Ich mit einem Du in gegenseitige Beziehungen der Zuneigung, des Gespraeches und der Tat zu treten, und ist beauftragt, durch Vernunft diese Veranlagung immer vielschichtiger und voller zu verwirklichen."⁴⁴

Mit "Vielschichtigkeit" sind alle, einschliesslich kuenstlerische, technische und kreative Taetigkeiten gemeint. Alle diese Taetigkeiten sind aber der Jen-Verwirklichung untergeordnet.

Damit ist die entscheidende Rolle der Vernunft im abendlaendischen Menschenbild nicht geleugnet, auch nicht irgendwie als zweitrangig degradiert, sondern im authentischen Sinne "aufgehoben". In der Tat spielte die christliche Liebe eine ganz entscheidende Rolle in der geschichtlichen Entwicklung des abendlaendischen Menschen, und nicht nur Vernunft. Dieser gewichtigen Tatsache wurde der aristotelische Begriff des Menschen und auch der Personbegriff des Boethius nicht ganz gerecht; das Menschenbild des Menzius aber kommt ihm naeher.

Anmerkungen:

1. Inzwischen sind diese Vortraege in Buchform veroeffentlicht worden: Das kosmische Jen: Eine Begegnung von Christentum und Konfuzianismus, Verlag fuer Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt a.Main, 1993.
2. Martin Heidegger, Was ist das - die Philosophie? Guenther Neske, Pfullingen 1963, S.26, 38.
3. M. Heidegger, Sein und Zeit, Max Niemeyer, Tuebingen 1957, S. 2.
4. Ebenda, S.6-7.
5. Ebenda, S.146-7.
6. Ebenda, S.61.
7. M. Heidegger, Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.Main 1978, S.305-6.
8. Hans-Georg Gadamer, Heidegger und die Griechen, Mitteilungen von der Alexander-Humboldt-Stiftung 1990, S. 33-34.
9. M. Heidegger, Logik: die Frage nach der Wahrheit, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. Main 1976, S. 415.
10. M. Heidegger, Einfuehrung in die Metaphysik, Max Niemeyer, Tuebingen 1966, S. 90-93, 142-3, 147.
11. M. Heidegger, Wegmarken, S. 306.
12. Ebenda, S.307.
13. M. Heidegger, Was ist das - die Philosophie? S. 13-4.
14. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens, Max Niemeyer, Tuebingen 1969, S. 65.
15. Ebenda, S.65.
16. M. Heidegger, Vortraege und Aufsaetze, Teil I, Neske, Pfullingen 1967, S.26-28.
17. M. Heidegger, Wegmarken, S. 363.
18. Jacques Derrida, Margins of Philosophy, Translated, with Additional Notes, by Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1982, pp.175-205.
19. Gianni Vattimo, Jenseits vom Subjekt, Graz 1986; G. Vattimo/ P. Rovatti, Il pensiero debole, Milano 1983.
20. Dietmar Kamper, Zur Geschichte der Einbildungskraft, Muenchen 1981; Zur Soziologie der Imagination, Hanser, Muenchen 1986.
21. Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1979; Contingency, Irony, and Solidarity, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
22. Johann Baptist Metz, Zur Rettung der Vernunft: Der Geist Europas und der Geist des Christentums, Sueddeutsche Zeitung, 27./28. Oktober 1990, S.XXI.

23. Juergen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Twelve Lectures, translated by Frederick Lawrence, Polity Press, Cambridge, Mass. 1987, pp. 296-8, 311-2.
24. Hans-Georg Gadamer, Heidegger und die Griechen, S.33-34.
25. C.G.Jung, Commentary to "The Secret of the Golden Flower" (translated and explained by Richard Wilhelm, Routledge & Kegan Paul, London 1950, pp.80-82.
26. Heinz Robert Schlette, *Gleicheit: Philosophische Bemerkungen zu einem Reizwort*. Orientierung, 31. August 1989, S.184.
27. The Guardian, Saturday, August 27, 1988, p.20.
28. Harvard-Yenching Institute: *Sinological Index Series*, Supplement No.17, A Concordance to Meng Tzu, Authorized Reprint, Taipei 1973. Gewöhnlich zitiere ich den entsprechenden Text vereinfacht etwa in folgender Weise: 7B:16, d.h. siebtes Buch, zweiter Teil, Nummer 16. Die Übersetzungen aus dem Chinesischen sind von mir.
29. Theodor Herbruegge u.a., *Die ersten 365 Tage im Leben eines Kindes: die Entwicklung des Säuglings*, TR-Verlagsunion, Muenchen 1977, S.27-28.
30. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, S.108.
31. Lee Ching-teh (Herausgeber), *Chu-tzu-yue-lei* (Klassifizierte Sentenzen von Chu Hsi), Chung-wen Verlag, Kyoto 1979, S.2261-2268.
32. Hans-Georg Gadamer, Heidegger und die Griechen, S.30, 34.
33. Ebenda, S.34.
34. S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I. Q.26, 2.c.; I. Q.1. 4.c.
35. Johann Baptist Metz, *Zur Rettung der Vernunft*, I.
36. Hans-Georg Gadamer, Heidegger etc., S.34.
37. Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Karl Marx und Fr. Engels, *Ueber Religion*, Dietz Verlag, Berlin 1958, S. 31; *Die deutsche Ideologie*, Ibidem, S. 57-63.
38. Nach einem von mir formulierten Lebensbegriff unterhält jedes lebende Individuum durch Yang/Yin und Perzeption/Appetition Beziehungen mit an deren Dingen: in dieser Konzeption ist das Erkennen eine Art von Perzeption oder Absorbieren. Thaddaeus T.Ch.Hang, *Das kosmische Jen*, S.107-112.
39. Ein Gespräch vom "Journal für Geschichte" mit dem Prof.Dr. Bernd.Martin: Heidegger in seiner Zeit: "Alles Große steht im Sturm", *Journal für Geschichte* 3 /1987, 4-10. Prof. Dr. Martin durchforschte die Archive der Universitäten von Marburg und Freiburg - Staetten, an denen Heidegger lehrte. Bernd Martin: Heidegger und die Reform der deutschen Universität 1933, *Freiburger Universitätsblätter* Juni 1986. Prof.Dr.Bernd Martin hielt im Jahr 1988 einen Vortrag an der Nationalen Chengchi Universität. Zu dieser Gelegenheit stellte er mir zur Verfügung das damals noch nicht veröffentlichte, 49 Seiten starke Manuskript: Martin Heidegger und der Nationalsozialismus - der historische Rahmen.
40. S. Bernardus, *Sermones in Cantica Canticorum*, sermo XXXVI, n.3. Zitiert aus: Ad. Tanquerey, *Précis de Théologie Ascétique et Mystique*, neuvième édition, Desclée et Cie, Paris 1951, p.518.

41. Karl-Otto Apel, Towards a Transformation of Philosophy (Translated by Glyn Adey and David Frisby), Routledge & Kegan Paul, London 1980, pp. 246, 256, 258-9, 263-7 etc; Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Uebergangs zur postkonventionellen Moral, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. Main 1990, S.60-61, 101-2. Juergen Habermas, Communication and the Evolution of Society (Translated and with an Introduction by Th. McCarthy), Beacon Press, Boston 1979, pp.1-3, 22-23, 59 etc.; The Philosophical Discourse of Modernity, pp. 295-7, 310-1, 323-6.
42. Martin Buber, I and Thou, A New Translation, with a Prologue and Notes by W. Kaufmann, Ch. Scribner's Sons, New York 1970. Gabriel Marcel, Journal metaphysique, Gallimard, Paris 1927; Du refus a l'invocation, Gallimard, Paris 1948.
43. Ghislaine Florival, Affective Difference: Sense and Singular Otherness, International Symposium on Phenomenology and the Foundation of Human Sciences, National Chengchi University, Taipei, 29-30, December 1990.
44. Thaddaeus T'ui-chieh Hang, Das kosmische Jen, S.143. In diesem Artikel habe ich aber versucht, den im 8. Kapitel enthaltenen Gedanken etwas weiter zu entwickeln.