

ISSN 1560-6325 | ISBN 978-3-901989-17-9 € 15,-

polylog

19<sub>2008</sub>

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN

# SUBJEKTIVITÄT

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN



MIT BEITRÄGEN VON

SVEN SELLMER, FABIAN HEUBEL, RAFAEL SUTER, STEPHAN SCHMIDT,

RICHARD A. H. KING, HEINZ KIMMERLE

SONDERDRUCK



# SUBJEKTIVITÄT

112

REZENSIONEN & TIPPS

136

IMPRESSUM

137

POLYLOG BESTELLEN

ASIATISCH-EUROPÄISCHE KONSTELLATIONEN

5

SVEN SELLMER

*Subjektivität – das therapeutisch-  
soteriologische Paradigma in der indischen  
und griechischen Philosophie*

19

FABIAN HEUBEL

*Foucault auf Chinesisch  
Transkulturelle Kritik und Philosophie der Kultivie-  
rung*

37

RAFAEL SUTER

*Das ungenannte »Subjekt«  
Die Ambiguität einer Konstruktion des Altchine-  
sischen: Nachdenken über Sprechen und Handeln im  
Gongsunlongzi und Yinwenzi*

61

STEPHAN SCHMIDT

*Moralsubjekt und Erkenntnissubjekt  
Zu einer kategorialen Unterscheidung im Denken des  
modernen Konfuzianismus*

83

RICHARD A. H. KING

*Aristoteles und Xun Kuang über das Wissen,  
wie man handeln soll*

99

HEINZ KIMMERLE

*Die schwere Last der Komplementarität  
Antwort auf Innocent I. Asouzus Kritik an der inter-  
kulturellen Philosophie*

FORUM



RICHARD A. H. KING

## Aristoteles und Xun Kuang über das Wissen, wie man handeln soll

Übersetzung aus dem Englischen Karl Baier'

---

### I EINLEITUNG

---

Wenn wir richtig handeln, folgen wir dann einer Norm, von der gesagt werden kann, dass sie als objektive Wirklichkeit feststeht? Gibt es Fakten in dieser Welt, die bestimmte Handlungen gebieten und andere untersagen? Christine Korsgaard<sup>2</sup> nennt dies die normative

<sup>1</sup> Der Übersetzer dankt Rafael Suter für hilfreiche Tipps.

<sup>2</sup> Frühere Versionen dieser Arbeit wurden an der Wuhan Universität im Rahmen der 15. Konferenz der International Society for Chinese Philosophy und beim Forum für Asiatische Philosophie, Akademie der Wissenschaften, Wien vorgetragen. Mein Dank gilt Prof. Guo Qiyong 郭齐勇, Rolf Eberfeld und Markus Schmücker als Organisatoren dieser Veranstaltungen und den Teilnehmenden für ihre hilfreichen Diskussionsbeiträge.

Eine Bemerkung zu den Texten: Für *Xunzi: Xunzi*, Harvard Yenching Institute Series, Supplement 22, Beijing 1950 zit. als *HY pian* und Nummer der Zeile; John KNOBLOCK: *Xunzi, A Translation and Study of*

Frage, die aufbricht, wenn wir nach der Quelle der Normativität fragen. Ich möchte diesem Problem nachgehen, indem ich Aristoteles und Xun Kuang (荀况), »Meister Xun« (Xunzi), den dritten konfuzianischen Denker nach Konfuzius und Menzius, dessen Werk erhalten

*the Complete Works*. III Vols. Stanford University Press: Stanford 1988, 1990, 1994 zit. als K; alle Übersetzungen stammen vom Autor. Für Aristoteles: *Aristotelis Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater Oxford University Press: Oxford 1894. Alle Angaben zu Aristoteles beziehen sich auf diesen Text, außer es wird ein anderes Werk angegeben. Es wird nach der deutschen Übersetzung von Olof GIGON zitiert. Christine M. KORSGAARD: *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press: Cambridge 1996, Lecture 1,16: »When you want to know what a philosopher's theory of normativity is, you must place yourself in the position of an agent on whom morality is making a difficult claim. You then ask the philosopher: must I really do this? Why must I do it? And his answer is his answer to the normative question.«

Richard A. H. KING unterrichtet am Institut für Philosophie der Ludwig-Maximilians-Universität, München

polylog 19  
SEITE 83





blieb, miteinander vergleiche. Beide glauben, dass Normen zum »Mobiliar« unserer Welt gehören, und sind deshalb zu den Realisten zu zählen. Die vorliegende Arbeit legt besonderes Gewicht auf die verschiedene Form, die ihr normativer Realismus annimmt.

Es soll gezeigt werden, dass beide Denker ein kognitives Element beim Fällen von Entscheidungen annehmen. Wenn es zu einem Normen-Realisten gehört, dass für ihn die Normen, die seine Entscheidungen leiten, einen Teil der Welt bilden, dann sind sie auch mögliche Erkenntnisgegenstände. Nun kann für die griechischen Denker, und auch für das moderne westliche Denken, nur eine Wahrheit Gegenstand des Wissens sein. Zu sagen, dass Normen Gegenstände des Wissens sind, impliziert also, dass Normen wahr sein können. Deshalb gehört zum Realismus des Aristoteles ein wenigstens minimales Verhältnis zur Wahrheit.<sup>3</sup> Nun ist für eine komparative Philosophie die Voraussetzung, dass jemand die Wahrheit von Normen als Gegenständen der Erkenntnis behaupten kann, nicht unproblematisch, denn die Verbindung von Wissen und Wahrheit ist im alten China überhaupt nicht fest verankert.<sup>4</sup> Stattdessen haben wir

<sup>3</sup> Vgl. zur Beziehung von Realismus und Wahrheit in der Ethik Sabine LOVIBOND: *Aristotelian Ethics and the enlargement of thought*. In: Robert HEINAMAN (Hg.): *Aristotle and moral realism*. UCL Press: London 1995, 99–134, hier 99; Anthony W. PRICE: *Aristotelian Virtue and Practical Judgement*. In: Christopher GILL (Hg.): *Virtue, Norms and Objectivity*, Oxford University Press: Oxford 2005, 257–278, hier 257–8.

<sup>4</sup> Es geht hier darum, ob Xun Kuang ein Konzept von Wahrheit verwendet, wenn er den Weg als

es mit dem Wissen des Weges (道 *dao*) zu tun. Für Xun Kuang, ist der Weg »der Weg der Könige der Frühzeit« und eine Weise zu herrschen.<sup>5</sup> Er besteht v. a. in Riten, welche die Hierarchien in der Familie und am Hof festlegen. Der »Weg« hat für ihn autoritative Geltung, denn er denkt, dass es nur diesen einen Weg gibt, auf dem Menschen in Harmonie zusammenleben und ihre unausrottbaren Wünsche erfüllen können. Der Weg der Könige der Frühzeit ist jedoch nicht einfach bloß Tradition, denn Xun Kuang denkt, dass

Norm diskutiert, nicht ob das alte Chinesisch die Mittel hatte um Wahrheits-Konzepte zu formulieren, denn ohne Zweifel gab es diese Mittel. Vgl. z. B. den Vergleich zwischen Xun Kuang und Aristoteles *Metaphysik Q 10* in Christoph HARBSMEIER, Joseph NEEDHAM: *Science and Civilisation in China*, Volume VIII: *1 Language and Logic*, Cambridge University Press: Cambridge 1998, 193–209, hier 194; G.E.R. LLOYD: *Ancient Worlds, Modern reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture*. Cambridge University Press: Cambridge 2004: Ch. 5 *Searching for Truth*, hier 59. Während Aristoteles sich darum bemüht, in Gestalt einer Korrespondenztheorie formal zu definieren, welche Aussagen wahr sind, ist Xun Kuang an der Beziehung zwischen einer Art von Charakter und dem Sagen dessen, was der Fall ist, interessiert: HY II 12 K 2.3: 是謂是, 非謂非曰直。 »Zu sagen, dass, das, was ist (oder was richtig ist), ist, und zu sagen, dass das, was nicht ist (oder nicht richtig ist), nicht ist (nicht richtig ist), das nennt man Aufrichtigkeit.« 是 *shi* und 非 *fei* sind doppeldeutig in Bezug auf der »Fall sein/nicht der Fall sein« und »recht/unrecht« sein. Siehe dazu auch Fn. 7.

<sup>5</sup> Zum Begriff des Wegs in Xunzi vgl. Paul R. GOLDIN: *Rituals of the Way. The Philosophy of Xunzi*. Open Court Press: La Salle, IL 1999: Ch. 4: *Language and the Way*, bes. 101–5.

Nun ist für eine komparative Philosophie die Voraussetzung, dass jemand die Wahrheit von Normen als Gegenständen der Erkenntnis behaupten kann, nicht unproblematisch, denn die Verbindung von Wissen und Wahrheit ist im alten China überhaupt nicht fest verankert.





es Gründe für die Gültigkeit dieser Form des Zusammenlebens gibt. Er beinhaltet also ein Wissen, das in der Form von Riten tradiert wurde, in denen sich die Herrschaftsform verkörpert.

Es mag erstaunen, dass hier Aristoteles und Xun Kuang als moralische Realisten miteinander verglichen werden, wenn man bedenkt, dass der aristotelische Realismus auf der menschlichen Natur beruht, während Xun Kuang für seine Auffassung berühmt ist, dass »die menschliche Natur schlecht ist« (性惡).<sup>6</sup> In dieser Hinsicht könnte der Gegensatz zwischen beiden Denkern kaum größer sein. Aristoteles gründet seine Ansicht darüber, was gut ist, in einem gewissen Ausmaß auf die menschliche Natur, während gerade sie es ist, die für Yun Xi für das verantwortlich ist, was überwunden werden muss.

Natürlich ist das Bild, das ich soeben präsentierte, eine Karikatur beider Denker. Bei genauerer Betrachtung ist es nicht die menschliche Natur, ob man sie nun als gut oder schlecht ansetzt, die uns Zugang zu den Quellen der Normativität gibt. Sie erlaubt es nicht einmal, die Tugenden zu deduzieren, die man haben sollte.<sup>7</sup> Es ist das Erkennen der Si-

tuation des Handelnden, das für Aristoteles den absolut ausschlaggebenden Zugang zur Normativität darstellt, nicht die menschliche Natur im Allgemeinen. Es gibt keine argumentative Linie vom aristotelischen Konzept menschlicher Natur zu dem, was ein Akteur in einer gegebenen Situation tun sollte. Deshalb ist ein Vergleich mit Xun Kuang in Bezug auf den kognitiven Aspekt der Handlung möglich, auch wenn der eine die menschliche Natur für gut und der andere für schlecht erachtet.

Der Intellektualismus ist natürlich ein hervorstechender Charakterzug griechischer Ethik. Doch waren die Chinesen genauso, wenn auch auf andere Weise, an Erkenntnis interessiert.<sup>8</sup> Deshalb entsteht die Frage, wie ihre Zugangsweisen sich in dieser Hinsicht zu-

Der Intellektualismus ist natürlich ein hervorstechender Charakterzug griechischer Ethik. Doch waren die Chinesen genauso, wenn auch auf andere Weise, an Erkenntnis interessiert.

6 Zur Interpretation seines Natur-Begriffs siehe Eric Hutton: *Does Xunzi have a consistent theory of human nature?*, in: T. C. KLINE III and Philip. J. IVANHOE (Hg.): *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Hackett: Indianapolis 2000, 221–236.

7 Vgl. z.B. Timothy CHAPPELL: *'The Good Man is the Measure of all Things'*, in: Christopher GILL (Hg.): *Virtue, Norms and Objectivity*, Oxford University Press: Oxford 2005, 233–256, hier 248–9.

8 Christoph HARBSMEIER: *Concepts of knowledge in ancient Chinese thought*, in: Hans LENK, Gregor PAUL (Hg.): *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*, SUNY Press: Albany 1993, 11–30, hier S. 16: »The Chinese might never entertain any belief concerning a statement. He might never claim to know anything regarding a statement. He might only know about things. The only thing he might do is learn to treat X as Y, and if he does so successfully, he will use the word *zhi*, know to indicate this success.« Xun Kuang macht eine sehr interessante Unterscheidung zwischen Erkenntnisvermögen und aktuellem Wissen in Chapter XXII Berichtigung der Namen: 所以知之在人者謂之知; 知有所合謂之智。»Das in Menschen, durch das man weiß, wird Erkennen genannt; und das am Erkennen, das korrespondiert, nenne Wissen.« (HY XXII 5, K. 22.1b). Ein weiterer Text über das Erkennen ist HY II 12, K 2.2: 是是非非謂之知, 非是是非謂之愚。»Zu denken, dass das, was (recht) ist, nicht (recht) ist, oder dass, das was nicht (recht) ist, (recht) ist, ist Dummheit«.





»Das Unglück aller Menschen liegt darin, dass sie in einem Punkt verblendet und im Dunkel über die große Ordnung sind. Wenn das berichtigt wird, kehren sie zum Zusammenhang

zurück.«

Xun Kuang

einander verhalten. Der vorliegende Aufsatz ist ein kleiner Beitrag zu diesem großen Thema. Unsere beiden Philosophen wurden auf vielfache Weise und von vielen Interpreten miteinander verglichen.<sup>9</sup> Ich beschränke mich auf den angegebenen Aspekt und eine kleine Zahl von Texten. Außerdem setze ich, ohne es zu beweisen, voraus, dass die Frage nach den Quellen der Normativität etwas ist, das sowohl Aristoteles wie auch Xun Yang interessiert. Doch nun zu einigen Texten.

## II. XUN KUANG

Ich möchte mit Xun Kuang beginnen und mich auf das Kapitel XXI 解蔽 *Jiebi* »Auflösung von Verblendungen« beschränken. Dieser Text stellt verschiedene Faktoren dar, die das Fällen von Entscheidungen verdunkeln oder behindern und gibt Xun Kuang Gelegenheit, seinen eigenen Standpunkt zu präsentieren, indem er den »Weg der Könige der Frühzeit« anwendet.<sup>10</sup> Ein großer Teil des Kapitels beschäftigt

<sup>9</sup> Vgl. dazu die Hinweise in Eric L. HUTTON: *Moral Reasoning in Aristotle and Xunzi*, in: *Journal of Chinese Philosophy* 29/3 (2002) 355–384, hier: 376. 1. Sowie Antonio S. CUA: *The ethical significance of shame: insights of Aristotle and Xunzi*, in: *Philosophy East and West* 53/2 (2003) 147–202 und A. CUA: *Human Nature, Ritual, And History: Studies In Xunzi And Chinese Philosophy* (Studies in Philosophy and the History of Philosophy). Catholic University of America Press: Washington 2005.

<sup>10</sup> Vgl. HY XVII 46–50, K 17.11. Wir werden sehen, dass die Entscheidungen, um die es hier geht, hauptsächlich politische sind, und dass Ethik und Politik ein Kontinuum bilden.

sich mit den Verblendungen, mit denen verschiedene Arten von Menschen behaftet sind. Zwei Gruppen ragen heraus: die herrschenden Prinzen und Xun Kuangs Rivalen als Ratgeber am Hof (HY XXI 21–24, K 21.4), z. B. die Mohisten mit ihrer Konzentration auf den Nutzen (hier 用 *yong*, »Gebrauch« genannt). Xun Kuangs Konkurrenten als Ratgeber am Hof werden als verblendet hingestellt, weil sie bruchstückhafte Lehren verkünden und nicht den ganzen Weg der Könige der Frühzeit. Es gibt verschiedene Aspekte dieses Weges: z. B. Macht, Nutzen, Wünsche. Beachtet man nur einen von ihnen, so blockiert man den Zugang zum Weg als Ganzem.<sup>11</sup> Der Text beginnt: 凡人之患, 蔽於一曲, 而闇於大理。治則復經, 兩疑則惑矣。天下無二道, 聖人無兩心。 Ich übersetze: »Das Unglück aller Menschen liegt darin, dass sie in einem Punkt verblendet und im Dunkel über die große Ordnung sind. Wenn das berichtigt wird, kehren sie zum Zusammenhang zurück. Doch wenn sie durch Zweifel mit sich uneins sind, werden sie in die Irre geführt. Das Reich hat nicht zwei Wege und der Weise hat nicht zwei Herzen.« (HY XXI 1, K 21.1) Jeder der Aspekte, auf den sich die verschiedenen Ratgeber konzentrieren, wird von Xunzi ein Weg genannt, der aber schlecht ist, weil er nur einen Aspekt der »Großen Ordnung« darstellt und blind macht für das Ganze. Diese »Große Ordnung« ist die Ordnung der Dinge, die als Norm der Herr-

<sup>11</sup> Wie bei vielen Diskussionen im Yunzi handelt es sich um die Entwicklung eines traditionellen konfuzianischen Themas. Vgl. *Lunyu* XVII 8.





schaft fungiert. Man kann sie *de facto* mit dem »Weg der Könige der Frühzeit« identifizieren.

Durch die Erwähnung des Reiches (天下 *tianxia*) und des Weisen ist klar, dass wir es mit dem Kontext des Herrschens zu tun haben. Es geht also darum, zu handeln. Natürlich gibt es Konzepte des Herrschens im alten China, die es in gewissem Sinn vorwiegend als *Nicht-Tun* betrachten. Aber das ist hier nicht der Fall. Eines von den Beispielen die Xun Kuang gibt, ist Jie aus der Xia Dynastie. Sein Urteilsvermögen wurde durch seine Geliebte Mo Xi (末喜) und einen Ratgeber Si Guan (斯觀) getrübt (HY XXI 7–9, K 21.2), so dass er den Ratgeber Guan Longfeng »nicht erkannte« (關龍逢), d. h. die seine Verdienste nicht würdigte. Deshalb war sein Geist irreführt und sein Verhalten chaotisch (亂其行 *luan qi xing*). Wir haben hier die explizite Erwähnung von *Verhalten*.

Zu Beginn des Textes wird noch ein anderes Beispiel dafür gegeben, wie man darin versagen kann, offensichtliche Dinge zu registrieren, wenn das »Herz« (心 *xin*) aus dem Spiel bleibt: 心不使焉, 則白黑在前而目不見, 雷鼓在側而耳不聞, 況於蔽<sup>12</sup>者乎? (HY XXI 4–5, K 21.1). »Wenn das Herz nicht gebraucht wird, dann sieht das Auge nicht das Schwarz und Weiß, das es vor sich hat, das Ohr hört nicht Donner und Trommelschlag neben ihm: Wieviel mehr mit jemand, der verblendet ist?« Wie aus diesem Text und vielen anderen klar hervorgeht, ist das Herz

verantwortlich für die Erkenntnis. In gleicher Weise verhindert die Verblendung das Wahrnehmen von Dingen in unmittelbarer Nähe, die man normalerweise registrieren würde. Deshalb ist es offensichtlich, dass eine Form von Erkenntnis nötig ist, um die Verblendung zu überwinden oder »aufzulösen«.

In den ersten Zeilen dieses Kapitels haben wir, wie gezeigt, zwei zentrale Konzepte, nämlich die Große Ordnung (大理 *dali*) und Weg (道 *dao*). Der verblendete Zustand aller Menschen resultiert aus der Blindheit gegenüber der Großen Ordnung. Nun haben offenbar die Große Ordnung und der Weg eine vergleichbare Stellung in Xun Kuangs Auffassung davon, was man erkennt, wenn man nicht verblendet ist. In diesem Sinn ist der Weg die Große Ordnung.<sup>13</sup> Doch sagt uns das noch nicht viel darüber, was der Weg selbst ist. Leser des Xun Kuang erwarten von ihm als Konfuzianer natürlich, dass der Weg in diesem Fall den Weg der Früheren Könige meint, der Riten vorschreibt. Xun Kuang denkt nicht, dass alle Dinge eine einzige Norm haben, und dass alles, was wir zu tun haben, sich darin erschöpft, dieser Norm zu folgen. Eher hat jede und jeder von uns eine eigene, spezielle Norm, bedingt durch den Umstand, dass wir Wünsche haben, die nur in einer hierarchisch organisierten Gesellschaft befriedigt werden können. Man beachte den Abschnitt von Kapitel XXI, in dem Xun Kuang Konfuzius als den einzigen Denker einführt, der nicht unter

»Wenn das Herz nicht gebraucht wird, dann sieht das Auge nicht das Schwarz und Weiß, das es vor sich hat, das Ohr hört nicht Donner und Trommelschlag neben ihm: Wieviel mehr mit jemand, der verblendet ist?«

Xun Kuang

12 Yu Yue folgend in Bezug auf das 使 des Texts mit Knoblock und Burton Watson: *The Basic Writings of Hsün Tzu*, Columbia University: New York 1963.

13 Vgl. Eric L. HUTTON: *Moral Reasoning in Aristotle and Xunzi* (Fn. 8) und Paul R. Goldin: *Rituals of the Way*, (Fn. 4), 98.





Verblendungen litt, im Gegensatz zu den anderen Ratgebern: 孔子仁知且不蔽，故學亂術足以為先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。»Kongzi war wohlmeinend, weise und unbefangen; deshalb ist die Methode gegen das Chaos (*luanshu*), die er lernte, genug, um [ihn wie] die Könige der Frühzeit zu machen. Eine [einzige] Familie (*jia*) erkannte den Weg von Zhou (*zhuodao*), führte ihn ein und gebrauchte ihn; und sie wurde nicht verblendet durch ihre eigene Perfektion und Leistung (*chengji*).« (HY XXI 26, K III 21.4).



Xun Kuang

Dieser Text erlaubt uns, den Weg zu identifizieren, den Xun Kuang übernimmt, und von dem er glaubt, er müsse bekannt gemacht werden, so dass er in Entscheidungsfällen als Norm fungieren kann. Konfuzius und seine »Familie«, d. h. eine Abstammungslinie von Schülern, die möglicherweise auch biologisch voneinander abstammen, anerkennen den »Zhoudao«. Dieser Ausdruck ist mehrdeutig. Er kann, so wie ich übersetzte, »Weg des Zhou« bedeuten, das meint den Weg desjenigen Staates, der, bis zur Vereinigung des Reiches unter dem ersten Herrscher Qin, nominales Oberhaupt der verschiedenen Staaten war. Ich glaube, das ist die richtige Art, das Wort in diesem Kontext zu verstehen. Aber es ist genauso möglich, 周道 *Zhou dao* mit »universellem Weg« zu übersetzen. Der springende Punkt dieser Übersetzung würde sein, dass dieser Weg, anders als der seiner Rivalen Mo Di, Song Xing, Shen Dao, Shen Buhai, Hu Shi und Zhuang Zu, universal ist, d. h. nicht eingeschränkt auf einen Aspekt der Situation und deshalb auch das Handeln nicht

behindernd. Der Weg des Zhou ist, dadurch ausgezeichnet, dass er, und zwar aufgrund der Riten, alle Gesichtspunkte der anderen Wege umfasst.<sup>14</sup>

*Jiebi* beinhaltet eine faszinierende und schwierige Darstellung des Herzens, und damit von Xun Kuangs Psychologie. Aber mein Thema ist die Natur und der Status des Erkenntnisobjekts, nicht der Erkenntnisapparat. Ich möchte deshalb kurz darauf eingehen, wie nach Xun Kuang Verblendung verhindert werden kann. Dazu ist eine Interpretation der berühmten Stelle nötig, in der er sagt, dass der Weg eine Waage (衡 *heng*) ist. Bevor wir uns der Stelle selbst zuwenden, sind einige Worte zum Kontext hilfreich. Die Waage zu benutzen ist das Vorrecht des Weisen (聖人 *sheng ren*). Von ihm wird gesagt, dass er keine Vielzahl von Eigenschaften hat (Zu- und Abneigungen z. B.), wobei vermutlich solche gemeint sind, die seine Entscheidung durcheinander bringen könnten. Es wird hauptsächlich das Auswählen von Menschen (取人 *qu ren*) thematisiert. Die Frage ist, wie man als Herrscher, vielleicht auch als Minister, die richtigen Leute für eine bestimmte Aufgabe aussucht (wie aus HY XXI 31–34, K 21.5b, 5c ersichtlich). Es handelt sich um eine politische Handlung, bei der Verblendung vermieden wird, indem man die richtigen Normen oder Maße verwendet. Das Maß, schlage ich vor, ist der Weg.<sup>15</sup> Anders gesagt, die Herrscher be-

<sup>14</sup> HY XVII 46–50, K 17.11.

<sup>15</sup> Nicht das Ziel oder *telos*: der Weg wird nicht als Ergebnis des Handelns angestrebt, sondern schreibt vor, wie vorzugehen ist. Vgl. 知道察, 知道行, 體



nutzen den Weg, um die Entscheidung zu fällen, wer auszuwählen ist. Die Menschen, die ausgewählt werden, entsprechen der Norm und eignen sich deshalb dafür, am Herrschen teilzunehmen. Nun der Text: 兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。何謂衡? 曰: 道。故心不可以不知道; 心不知道, 則不可道, 而可非道。Ich übersetze: »Er ordnet die zehntausend Dinge und errichtet die Waage in ihrer Mitte. Deshalb vermag es die Vielzahl von Differenzen nicht, die Beziehungen (*lun*) (von einem Ding zum anderen) zu behindern und durcheinander zu bringen (*luan*). Was ist die Waage? Ich sage: Der Weg. Deshalb ist es für das Herz nicht erlaubt (*bu ke*) den Weg nicht zu kennen (*zhi dao*): Wenn das Herz den Weg nicht kennt, dann denkt es, dass er unerlaubt ist, und dass, was nicht der Weg, erlaubt ist.« (HY XXI 29, K 21.5a, b).

Der gesamte Entscheidungsprozess kann in zwei Stufen unterteilt werden. Die erste wird in der zitierten Passage beschrieben und die zweite in der folgenden. Beginnen wir mit Stufe eins: Die zehntausend Dinge werden in Ordnung gebracht und die Waage in ihrer Mitte errichtet.<sup>16</sup> Vermutlich heißt das, dass

道者也。虛壹而靜, 謂之大清明。»Den Weg kennen und Einblick nehmen, den Weg kennen und handeln: das ist das Verkörpern des Weges.« (HY 21.40, K.21.5d)

<sup>16</sup> Knoblock (K21.5a) gibt 中縣衡焉 sehr kompliziert wieder mit: »causes himself to exactly match how each settles on the suspended balance.« WATSON: *The Basic Writings of Hsün Tzu* (siehe Fn. 11), 126 ist eher eine Interpretation der Stelle, als eine Übersetzung: »searches and examines all things and weighs them impartially in a balance« (126).

die relevanten Faktoren (vor allem die Menschen) so angeordnet werden, dass die Waage benutzt werden kann, um zwischen ihnen abzuwägen. Xun Kuang will zeigen, dass beim wechselseitigen Abwägen der Dinge ihre vielen Verschiedenheiten nicht Verblendung hervorrufen und damit die Dinge untereinander in Unordnung bringen. Wesentlich ist, dass wir hier einen Prozess des Unterscheidens der Dinge auf der Basis ihrer Verschiedenheiten haben. Ich möchte die Unterschiede zwischen den Dingen betonen, die wahrgenommen werden müssen, und zweitens, dass es eine Ordnung (*lun*) unter ihnen gibt. Wichtig in unserem Kontext ist bloß, dass das Erkennen die Verschiedenheiten bewahrt.

Wie die Waage benutzt wird, um die Dinge abzuwägen, ist unklar. Aber es ist ziemlich deutlich, dass der Herrscher keine Gesetze hat, wie sie Xun Kuangs Rivalen aus dem einen Faktor, der für sie jeweils relevant ist, sei es Nutzen, Verlangen, Gesetz, Kunst, Sprichwörter oder der Himmel, ableiten. Stattdessen müssen all diese Aspekte, und vielleicht noch mehr, vom Herrscher berücksichtigt werden, der dem Weg folgt. Bringt man sie alle zur Geltung und benutzt die Waage, dann bedeutet das, dass es kein einzelnes Kriterium für die Entscheidung gibt. Es ist also eine Entscheidung, aber ohne Regeln<sup>17</sup>, die es erlauben würden, die verschiedenen (unvereinbaren) Werte gegeneinander abzuwägen. Wie wir sehen werden, hat diese Zurückwei-

<sup>17</sup> Hutton hat dies in seinem Vergleich von Aristoteles und Xunzi (siehe Fn. 8) überzeugend herausgearbeitet. Siehe v. a. Hutton a. a. O., 363, 367.

»Deshalb ist es für das Herz nicht erlaubt den Weg nicht zu kennen«

Xun Kuang





In unserem Text wird gesagt, dass wir unter der Verpflichtung stehen den Weg zu kennen. Was für eine Verpflichtung ist das? Wenn der Weg mit Ethik zu tun hat, dann kann dieses Sollen kein ethisches sein.

sung von Regeln zu Gunsten der vom Weisen durchgeführten Abwägung aller Faktoren der Situation Ähnlichkeiten mit der Auffassung des Aristoteles von einer rationalen Vorschrift, deren Anwendung eine in praktischen Belangen weise Person verlangt.

Es ist auch nicht die Rede davon, die Anwendung dieser Prozedur sich selbst oder anderen gegenüber zu rechtfertigen. In unserem Text wird gesagt, dass wir unter der Verpflichtung stehen den Weg zu kennen. Was für eine Verpflichtung ist das? Wenn der Weg mit Ethik zu tun hat, dann kann dieses Sollen kein ethisches sein, will man Zirkularität vermeiden. Das Argument, dass der Weg hier ethisch ist, kann folgendermaßen erläutert werden. Die Entscheidung über Ratgeber oder Lehrer am Hof ist eine in einem weiten Sinn politische und spielt eine Schlüsselrolle für das künftige Wohlergehen des Staates oder der belehrten Menschen. Dieses Wohlergehen kann ethisch genannt werden. Aber worin die Verpflichtung besteht, den Weg zu kennen, ist unklar. Offensichtlich können wir auf der Basis dieses Wissens unterscheiden, was dem Weg folgt und was nicht.

Wie gesagt, besteht der Entscheidungsprozess aus zwei Stufen. Wir haben die erste kennengelernt, die darin besteht, den Weg als Waage zu verwenden, um die zur Wahl stehenden Optionen abzuwägen. Nun wenden wir uns Stufe zwei in der darauffolgenden Passage des Textes zu. Es handelt sich um die ebenso berühmte, oben schon erwähnte Stelle, die mit virtuoser Psychologie die Qualitäten des Herzens erklärt. Sie sind für das Thema rele-

vant, denn es ist das Herz, das den Weg kennt. Um ihn zu kennen, muss es drei Qualitäten haben: Leere (虛 *xu*), Einheit (壹 *yi*) und Stille (靜 *jing*) (HY XXI 34, K 21.5d). Wir brauchen jetzt nicht die Theorie des Herzens zu entfalten.<sup>18</sup> Worauf es mir ankommt, wurde bereits deutlich: Es gibt einen Maßstab, den der Weise oder Herrscher (聖人 *sheng ren*) kennt, wenn er eine Entscheidung fällt. Dieser Maßstab ist der Weg, der eine Vielzahl von Werten umfasst. Er ist deshalb, wie wir gesehen haben, nicht einfach eine die Entscheidung bestimmende Regel. Denn jede mögliche Regel würde nicht alle möglichen Perspektiven umfassen, die der Weg enthält. Eine spätere Stelle im Buch *Jiebi* (HY XXI 50, K 21,6b) impliziert, dass nur einige Arten von Menschen und darunter v. a. 君子 *junzi*, die Edlen, sich auf den Weg konzentrieren und nicht auf partikuläre Angelegenheiten. Es geht dabei offensichtlich mehr darum, den Kontext, in dem die Dinge situiert sind, zu erfassen, als diese selbst. Dort wird gesagt, dass es dem Edlen zukommt, eins mit dem Weg werden zu können, nicht bloß dem Weisen wie in unserer Passage über die Eigenschaften des Herzens (HY XXI 28, K. 21.5a). Immer noch hängt die Entscheidung auch vom Herzen ab, d. h. vom Wissen des Handelnden. Das zeigt, dass wir mit Handlung in einem ziemlich weiten

18 Siehe Eric L. HUTTON: *Virtue and Reason in Xunzi*. PhD Dissertation, Stanford 2001. Ch. III. *Piecing Together the Dao: Moral Epistemology in Xunzi A*: Ich pflichtete Hutton darin bei, dass Leere, Einheit und Stille »kinds of perfection arising out of ritual cultivation« (247) darstellen.





Sinn zu tun haben, indem eine umfassendere Kategorie von Handelnden einbezogen wird, nämlich »die Edlen« und nicht bloß der Herrscher. Obwohl Xun Kuang also über eine ganz bestimmten Fall von Handlung (Auswählen von Untergebenen) spricht, scheint es mir möglich, ihn zu verallgemeinern und zu sagen, dass er denkt, dass alles, was wir tun, vom Herzen abhängt.

Ich möchte jetzt einige Schlüsse aus dieser Theorie der Handlung ziehen. Drei Punkte sind wichtig und stellen Parallelen zu Aristoteles dar. Erstens, was getan wird, hängt nicht ausschließlich, aber, wenigstens in den zentralen Fällen, entscheidend vom Handelnden ab. Für Aristoteles entspringt die Handlung ebenfalls dem Charakter und der Erkenntnis des Handelnden. Zweitens fungiert der Weg als Maßstab ohne doch eine restriktive, ausformulierbare Norm zu sein. Er ist vielmehr flexibel und kann auf verschiedene Situationen angewandt werden. Darin ist er der aristotelischen *phronêsis* vergleichbar, die nicht einfach die kognitive Fähigkeit Regeln anzuwenden ist, sondern ebenfalls die Erfahrung impliziert, die nötig ist, um die individuelle Situation einzuschätzen. Und schließlich gibt es Alternativen, die zur Wahl stehen. Das Herz wägt sie ab, wobei der Weg als Waage benutzt wird. Für Aristoteles stehen dem Handelnden ebenfalls genuine Alternativen offen. Es mag zu weit gehen zu sagen, dass damit alle Formen von Handlung in unserem Sinn, nämlich grob gesprochen, alles, was Personen tun, erfasst wird. Aber mit Sicherheit gilt, dass sowohl nach Ansicht von Xun Kuang als auch

von Aristoteles die Handlungen, die ein gutes Leben begründen oder entscheidend zu ihm beitragen, die Struktur der Wahl zwischen Alternativen haben.

Wir sind von einer Diskussion der Beziehung zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit ausgegangen und haben jetzt gesehen, dass Xun Kuang denkt, wir sollten den Weg wissen. Was für Konsequenzen kann man daraus für den Status des Weges ziehen? Xun Kuang spricht nicht von Wahrheit<sup>19</sup>, noch bezieht sich die interessante Psychologie, die *Jiebi* beschreibt, auf die Wahrheit. Aber möglicherweise stellt das kein Hindernis für eine realistische Lesart von Xunzi dar. Es gibt alles in allem keinen Grund zu denken, dass der Weg eine reine Erfindung ist, schon gar nicht eine der gerade eben vor die Wahl gestellten Person. Natürlich geht aus Kapitel XXII, 性惡 *Xing' e*, hervor, dass die Riten und darum auch der Weg in gewissem Sinn das Produkt einer Aktivität 偽 *wèi*, und, so gesehen, erfunden sind. Aber das Wesentliche an diesen Erfindungen ist, dass sie eine menschliche Lebensweise zur Darstellung bringen, die, während

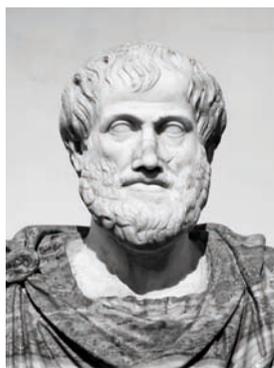
Aber mit Sicherheit gilt, dass sowohl nach Ansicht von Xun Kuang als auch von Aristoteles die Handlungen, die ein gutes Leben begründen oder entscheidend zu ihm beitragen, die Struktur der Wahl zwischen Alternativen haben.

19 Im Gegensatz zu Knoblocks Übersetzung des ersten Satzes des Kapitels, der oben zitiert und übersetzt wurde: »It is the common flaw of men to be blinded by some small point of the truth« sowie von HY XXI 26: 此蔽塞之禍也。 »Such are the misfortunes of blindness and being closed to the truth« in K. 21.4 und zu Watsons Übersetzung von HYXXI 4 豈不蔽於一曲·而失正求也哉! in *Basic Writings* (Fn. 11), 122: »Is this not what it means to be obsessed by a small corner of truth and fail in the search for proper ways?« sowie in ähnlicher Weise gegen seine Übersetzung der das Kapitel eröffnenden Worte.





sie weder vom Himmel noch von der Natur vorgeschrieben ist, doch die einzige Weise darstellt, in der Menschen miteinander leben können. Nur durch sie können Menschen das erlangen, was Xun Kuang das nennt, »dem jeder immer als gut zustimmte: eine intakte Ordnung und eine friedliche Regierung.« (凡古今天下之所謂善者, 正理平治也。HY XXIII 37, K 23. 3a). Nun ist die Regierungsform, die ihm dabei vorschwebt, nach unseren Begriffen ein extrem autoritärer Staat und es erheben sich eine Reihe von Fragen, die bei anderer Gelegenheit diskutiert werden müssen; so z. B. warum Xun Kuang denkt, dass sie die einzige Weise ist, in der Menschen friedlich koexistieren können.




---

### III ARISTOTELES

---

Xun Kuangs Ansicht vom menschlichen Handeln wurde in aller Kürze skizziert. Wenn wir uns nun Aristoteles und zwar ausschließlich seiner Nikomachischen Ethik zuwenden, dann müssen wir zu Beginn festhalten, dass es wie bei Xun Kuang keinen einzelnen Begriff gibt, der die Bandbreite der Bedeutung des Begriffs »Handlung« deckt. Wir würden sagen, dass sowohl das Hervorbringen (*ποιήσις*, *poiêsis*) wie auch *praxis* *πραξις* Handlungen sind, eben solche, die ein Ergebnis jenseits ihrer selbst hervorbringen, und solche, die dies nicht tun. Aristoteles hat keinen Ausdruck für die Gattung, von der diese beiden Handlungsformen Arten sind.<sup>20</sup> Aber beide sind bei ihm für ein

gutes menschliches Leben notwendig: Die Hervorbringungen der Künste, *poiêsis*, tragen zu ihm bei, während *εὐπραξία* »gutes Handeln«, dafür konstitutiv ist.<sup>21</sup>

Nach Aristoteles gibt es drei Bedingungen, die vom Handelnden erfüllt sein müssen, damit eine Handlung als tugendhaft gelten kann:

*τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα οὐκ ἐὰν αὐτὰ πῶς ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων (30) πῶς ἔχῃ πράττει, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδῶς, ἔπειτ' ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι' αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινίῃτως ἔχῃν πράττει.*

»Im Bereich der Tugenden geschieht etwas nicht schon dann auf gerechte oder besonnene Weise, wenn die Tat sich irgendwie verhält, sondern erst wenn auch der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung handelt: erstens wissentlich, dann auf Grund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache selbst willen, und drittens wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist.« (II 4 1105a28–33)

Um ethisch relevant zu sein, müssen Handlungen Gegenstand von Lob oder Tadel, d. h.

---

*on Action*, in: A. O. RORTY (Hg.): *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press: Berkeley 1980; und (auch für weiterführende Literatur) R. A. H. KING: *Changing things. Aristotle on action and the capacity for action in Metaphysics Q5*. In: *Dynamis. Autour de la Puissance chez Aristote*. Ed. M. CRUBELLIER, A. JAULIN, D. LEFEBRE, P.-M. MOREL; éditions Peeters, collection »Aristote. Traductions et Etudes«, Paris. 2007.

<sup>21</sup> VI 1139a34, b3, 1140b7.

<sup>20</sup> Vgl. VI 4, 5 1140b3–4; zum aristotelischen Begriff der Handlung siehe John ACKRILL: *Aristotle*





dem Handelnden zurechenbar sein. Das bedeutet, so Aristoteles, dass der Ursprung der Handlung in den Personen selbst liegt. Nach der berühmten aristotelischen Formulierung ist das die Art von Ursprung, die ein Mensch ist.<sup>22</sup> Hierin liegt die erste Parallele, die ich zu Xunzi ziehen möchte: Wir haben gesehen, dass für ihn ebenfalls die Handlung vom Handelnden abhängt.

Was wir nach Aristoteles *wissen*, wenn wir handeln, wird klarer, wenn wir Handlungen betrachten, die wir vollziehen, ohne es wirklich zu wollen. Handlungen, die der Handelnde nicht als solche wählen würde, nennt Aristoteles gemischt (III 1–3). Die Situation, oder unvollständiges Wissen von ihr, lässt uns etwas Unakzeptables tun: Beispielsweise wenn etwas, das wir sagten, ein Geheimnis war, oder jemand verletzt und dieser jemand mein Vater war (NE 1111a8, 1135a28), oder wenn ein Sturm uns zwingt, die Ladung über Bord zu werfen. In diesen Fällen ist immer noch der Handelnde die Ursache der Handlung, denn sie geht auf eine Wahl zurück, die wir getroffen haben (NE 1113a5). Zwei Gründe können dazu beitragen, dass eine solche Handlung unfreiwillig ist: Unwissenheit oder Gewalt. Sie kann unfreiwillig sein, wenn wir nicht ihr Grund sind, das heißt, wenn wir gezwungen werden, sie zu tun. Oder sie ist unfreiwillig, weil wir nicht wissen, was wir tun. Aristoteles gibt eine Liste von Faktoren an, die man wissen sollte: Was sie ist, in welcher Beziehung sie erfolgt, in was, mit was, aus welchem Grund und nach welcher Art.

22 III 1, 1110a15, 3, 1112b31, VI 2 1139b4–5.

Klarerweise haben wir es hier mit einem zentralen Konzept in Bezug auf unser Thema zu tun. Aristoteles sagt, dass wir uns irren können, wenn wir eine Entscheidung treffen. Bis jetzt haben wir es anscheinend eher mit Tatsachen zu tun gehabt, als mit handlungsleitenden Normen. Aber für Aristoteles enthält sowohl das Wissen um die Situation wie auch das Normenwissen einen Wahrheitsanspruch. Für unser gegenwärtiges Thema ist das normative Wissen ausschlaggebender als das Situations-Wissen. Wir können uns der Normenfrage nähern, indem wir eine andere wichtige Unterscheidung, die Aristoteles diesbezüglich macht, in Betracht ziehen: die zwischen einer Unwissenheit, die unser Fehler ist, namentlich wenn sie sich auf Normen bezieht, und einer Unwissenheit, die keine Verfehlung darstellt, besonders wenn sie sich auf Fakten bezieht (III 7 1113b32). So mag es nicht unser Fehler sein, dass wir nicht wussten, dass es ein Geheimnis war, das wir allen erzählt haben; aber es wäre unser Fehler, würden wir denken, dass es in Ordnung war, das Geheimnis herum zu erzählen. Das heißt: Jeder sollte wissen, was die tugendhafte Person *de facto* weiß. Es gibt keine Entschuldigung dafür, dieses Wissen nicht zu besitzen. Es gibt keine Entschuldigung: Weißt Du es nicht, so bist Du böse. Dieses Wissen wird uns in unbedingter Weise abverlangt.

Die Unterscheidung zwischen einem allgemeinen Wissen von Normen und einzelnen Fakten ist auch für den sog. praktischen Syllogismus von Bedeutung, den Aristoteles in Buch VII (3 1147a25) entwickelt, um die Frage der unkontrollierten Handlung ἀκρασία,

»Im Bereich der Tugenden geschieht etwas nicht schon dann auf gerechte oder besonnene Weise, wenn die Tat sich irgendwie verhält, sondern erst wenn auch der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung handelt: erstens wissentlich, dann auf Grund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache selbst willen, und drittens wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist.«

Aristoteles





*akrasia* zu diskutieren.<sup>23</sup> Wir haben in diesem Schluss ein generelles normatives Urteil, dem ein partikuläres Urteil über die Situation folgt:

P<sub>1</sub>: Alles Süße soll gekostet werden.

P<sub>2</sub>: a ist süß.

P<sub>3</sub>: a sollte gekostet werden.

»Wir entscheiden uns für das,  
von dem wir am sichersten  
wissen, dass es gut ist«

Aristoteles

Als Handelnde kennen wir eine universale Prämisse (P<sub>1</sub>) und eine partikuläre (P<sub>2</sub>). Unwissenheit ist nur bezüglich der partikulären Prämisse (P<sub>2</sub>) entschuldbar. Für unseren Zweck ist es wichtig, dass wir es mit einer Form des Argumentierens zu tun haben. Damit das Argument gültig ist, müssen beide Prämissen wahr sein. In anderen Worten, wir müssen sagen können, dass wir den allgemeinen normativen Satz kennen, wenn wir korrekt handeln wollen.

Diese Auffassung wird bestätigt, wenn man sich dem Konzept der Vorzugswahl (*προαίρεσις*, *prohairesis*) zuwendet. Man versteht sie am besten als ein Ereignis, in dem ein Handlungsablauf einem anderen vorgezogen wird. Der Handelnde ist also mit Alternativen konfrontiert. Wie bei Xun Kuang der Weise, der die Alternativen mit dem Weg abwägt, ist auch der aristotelische Mensch der praktischen Intelligenz, der *φρόνιμος*, *phronimos*, mit Alternativen befasst.

Was hat nun die Wahl zwischen Alternativen mit der Wahrheit von Normen zu tun? Aristoteles sagt: »Wir entscheiden uns für das, von dem wir am sichersten wissen, dass

es gut ist« (III 2 1112a7–8). Anders gesagt: Es gibt eine Norm (das, »was gut ist«), die wir kennen und die konsequenter Weise wahr ist. Eine Wahl, die auf einer solchen Norm beruht, kann richtig sein. Anders als Wünsche, betreffen Wahlakte Dinge, die in unserer Macht stehen (III 2 1111b22) und ausführbar sind (III 3 1112a28, 30). Es handelt sich um einen Prozess des Überlegens, welche Mittel benutzt werden können, um das Ziel zu erzielen, ausgehend von einem gegenwärtigen Stand der Dinge, über den man verfügen kann (1112b15–20, Metaphysik VII 7 1032b18–26).

Aristoteles definiert *prohairesis* als Überlegung, die zu einer Entscheidung oder einem Urteil führt (III 3 1113a4–12): Wir wählen den Weg, der am sichersten gut ist. Die Entscheidung ist ein Streben (*ὄρεξις*, *orexis*) nach dem Ergebnis, das der Überlegung entspricht, und betrifft die Mittel, durch die ein bestimmtes Ergebnis erreicht werden kann. Er verbindet diese Elemente seines Konzepts in der Formel »das überlegende Streben nach den Dingen, die in unserer Macht stehen« (III 3 1113a10). In etwas anderen Begriffen könnte man sagen, dass der Handelnde in der ersten Person agiert, indem er die Optionen, die sie/er hat, abwägt. In gewisser Weise werden nur Dinge, die das Ergebnis betreffen, bedacht, aber sie kommen im Verein mit den Zielen in Betracht, die aus einer gegebenen Situation erreichbar sind.

Bevor daraus einige Schlüsse für die Frage nach dem Status der Entscheidung gezogen werden, noch eine kurze Anmerkung zu einem anderen oft diskutierten Punkt: Kann

<sup>23</sup> Vgl. auch *Über die Bewegung der Tiere* 7 701a29–36.





man auch die Zwecke überlegen? Ich glaube, dass es unmöglich ist, Mittel ohne Zwecke abzuwägen. Die verfügbaren Mittel suggerieren, diktieren, empfehlen oder verbieten bestimmte Zwecke. Die Mittelabschätzung selektiert mehr oder weniger streng die Zwecke. Man hat von einem bestimmten Stand der Dinge, der in der eigenen Macht steht, auszugehen und deshalb müssen Mittel und Zwecke, oder besser: was sich auf die Zwecke bezieht (*τὰ πρὸς τὰ τέλη, ta pros ta telê*) und Zwecke (*τέλη, telê*, III 3 1112b11–28) miteinander überlegt werden. Zwecke können nicht unabhängig von den gegebenen Wegen, sie zu erreichen, reflektiert werden.<sup>24</sup> Die Auffassungsgabe in Bezug auf sie ist eine Frage des Charakters (VI 13 1144a7).

Wie steht es hier mit dem Normen-Realismus? Wie bekannt, ist das Wissen der praktischen Klugheit (*φρόνησις, phrônesis*) keine systematische Wissenschaft, die mit Dingen zu tun hat, die unveränderlich sind. Aristoteles denkt, dass man im Abwägen gut sein kann, wenn man es richtig macht, d. h. wenn die Ziele, die man ins Auge fasst, solche sind, die ein tugendhafter Charakter verfolgt. Während er bekanntlich nicht der Auffassung ist, dass Tugenden Erkenntnis sind, müssen sie doch von Wissen begleitet sein (VI 13 1144b18–32).

<sup>24</sup> Aus diesem Grund bin ich nicht der Auffassung, dass die Reflexion sich in der Ethik primär um die Konstitution der *eudaimonia*, d. h. des guten Lebens dreht, für die David Wiggins eintritt und die Eric Hutton in seinem Vergleich von Xun Kuang und Aristoteles (siehe Fn. 8) heranzieht. Vgl. David WIGGINS: *Deliberation and Practical Reason*, in: A. O. RORTY (Hg.): *Essays on Aristotle's Ethics* (Fn. 19), 221–40.

Sie müssen nicht bloß tun, was die Erkenntnis anzeigt, sondern sie müssen dem Diktat der normativen Erkenntnis gegenüber empfänglich oder fügsam sein. Er definiert praktische Klugheit als wahre Disposition in Bezug auf menschliche Güter, begleitet von einer rationalen Vorschrift und verbunden mit Handeln (VI 5 1140b20–21): *ὥστ' ἀνάγκη τὴν φρόνησιν ἕξιν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθοῦς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν*.

Es gäbe viel zu dieser intellektuellen Tugend zu sagen. Der Umstand, dass sie wahr ist, weist jedenfalls darauf hin, dass Aristoteles denkt, dass sie auf die Wirklichkeit hingeordnet ist. Das ist der Kern seines Realismus hinsichtlich der Normen. Denken im Allgemeinen hat die Funktion wahr zu sein. Theoretisches Denken erfüllt seine Funktion, wenn es wahr ist. Praktisches Denken muss wahr sein und darüber hinaus mit dem rechten Verlangen übereinstimmen (VI 2 1139a22–31).<sup>25</sup> Im Gegensatz dazu denkt Xun Kuang nicht, dass der Weg wahr ist, selbst wenn man ihn wissen kann. Wie zu Beginn unserer Untersuchung angedeutet, ist die Verbindung von Wahrheit und Erkenntnis im chinesischen Denken nicht so gut verwurzelt wie bei den Griechen. Nichtsdestoweniger ist Xun Kuangs *Weg* kein bloßes Ideal. Es handelt sich um eine wirkliche geschichtliche Leistung, der man anhängen oder die man verlieren kann, und die deshalb einen Anspruch auf Wirklichkeit hat.

<sup>25</sup> Ein Thema, das ebenfalls behandelt gehörte, ist die Beziehung zwischen Denken und Wahrnehmen in der aristotelischen Ethik. Vgl. VI 11, 1143b5 und Anthony Price: *Aristotelian Virtue* (Fn. 2), 272–77.

Nichtsdestoweniger ist Xun Kuangs *Weg* kein bloßes Ideal. Es handelt sich um eine wirkliche geschichtliche Leistung, der man anhängen oder die man verlieren kann, und die deshalb einen Anspruch auf Wirklichkeit hat.





Hat es etwas von einem unakzeptablen Paradox zu behaupten, dass Aristoteles und Xun Kuang moralische Realisten sind?

Außerdem sahen wir, dass bei Xun Kuang die Entscheidungen primär politische Entscheidungen sind. Bis jetzt begegneten wir bei Aristoteles hauptsächlich Entscheidungen, die von Individuen aufgrund ihres Charakters getroffen werden und den Optionen, die in ihrer besonderen Situation für sie verfügbar sind. Aber es gibt einen weiteren Kontext der Aristotelischen Ethik, sowohl was autonome zivile Verbände (Staatsgebilde) anlangt wie auch kleinere soziale Einheiten. Hier besteht eine weitere Parallele zu Xunzi. Beide Denker sehen das richtige Handeln in einem politischen Kontext, wenn auch auf verschiedene Weise. Sicher, für Aristoteles ist es das Individuum, das tugendhaft und als solches Ort des guten Lebens ist. Es ist sein Charakter, der ihm ermöglicht, ein glückliches Leben zu führen. Aber wenigstens drei voneinander unabhängige Überlegungen führen zu der Annahme, dass das glückliche Individuum bei Aristoteles als Teil einer glücklichen Gemeinschaft gedacht wird. Erstens ist seine Ethik für gut erzogene junge Männer (sic!) geschrieben, die sehr wahrscheinlich einmal zu Politikern werden.<sup>26</sup> Der zweite Punkt hängt mit dem ersten eng zusammen. Die geistige Fähigkeit sein eigenes Leben auf richtige Weise zu führen (*phronêsis*) ist identisch mit politischer Kompetenz, wenn auch in der Ausübung (im Sein, das heißt, meiner Meinung nach, im Vollzug) von ihr unterschieden (VI 8 1141b23–

1142a2): in praktischer Hinsicht weise (*phronimos*) zu sein, ist jeweils dasselbe, bringt aber verschiedene Wirkungen im Privatleben und in der Gemeinschaft hervor. Das deutet auf eine fundamentale Affinität zwischen Ethik und Politik im aristotelischen Denken hin. Und schließlich diskutiert die Nikomachische Ethik keine politischen Aspekte<sup>27</sup>, weil, wie das letzte Kapitel (X, 9) darlegt, vorgesehen ist, dass der Schüler erst nach dem Studium der Ethik zur Politik fortschreiten soll.

---

#### IV SCHLUSS: ÜBEREINSTIMMUNGEN UND UNTERSCHIEDE

---

Hat es etwas von einem unakzeptablen Paradox zu behaupten, dass Aristoteles und Xun Kuang moralische Realisten sind? Die Problematik des moralischen Realismus ist bei beiden Denkern kompliziert.<sup>28</sup> Aristoteles glaubt einerseits nicht wie Platon an *das* Gute, denkt aber andererseits ein Gutes, das von Menschen erreicht werden kann, indem sie

---

<sup>27</sup> Diesen Punkt führte HUTTON: *Aristotle and Xunzi* (Fn. 8), 374 als Grund dafür an, dass Aristoteles die sozialen Aspekte des guten Lebens außer Acht läßt. Es ist beachtlich, dass selbst im Text der Nikomachischen Ethik drei von zehn Büchern zwischenmenschliche Beziehungen behandeln: zwei die Freundschaft (VIII und IX) und eines Gerechtigkeit (V).

<sup>28</sup> Zu Aristoteles siehe die Beiträge in Robert HEINAMAN (Hg.): *Aristotle on moral realism*, UCL Press: London 1995. Zu Xun Kuangs Wahrheitsverständnis und sein Verhältnis zum Handeln vgl. LLOYD: *Ancient Worlds, Modern reflections*. (Fn. 3), 59, HARBSMEIER, NEEDHAM: *Science and Civilisation in China* (Fn. 3), 194.

---

<sup>26</sup> Zu den Schülern, auf die die Ethik abzielt, vgl. M. F. BURNYEAT: *Aristotle on learning to be good*, in: A. O. RORTY (Hg.): *Essays on Aristotle's Ethics* (Fn. 19), 69–82.





ihr *ergon* vollbringen, eine Aktivität der Seele, die zumindest nicht ohne Rationalität ist (I 7 1097b25–1098a10). Xun Kuang argumentiert ausführlich, dass die Regulierung des menschlichen Lebens weder von der menschlichen Natur (性 *xìng*) abhängt, noch vom Himmel (天 *tiān*), sondern eher von 偽 *wèi*, dem Tun der weisen Könige, Riten ins Leben gerufen zu haben.<sup>29</sup> Doch sind diese Riten einmal etabliert, so sind sie sowohl instrumentell wie auch konstitutiv für ein gutes Leben notwendig. Man kann sich in Bezug auf sie irren oder richtig liegen.<sup>30</sup>

Um etwas Licht in diese schwierige Frage zu bringen, möchte ich mit der aristotelischen Definition von Tugend abschließen (II 6 1106b36–1107a2): »Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde.« Ich kann nur zwei Punkte aufgreifen und mit Xun Kuang vergleichen. In den letzten Jahren wurde der Formulierung »durch Vernunft bestimmt« viel Aufmerksamkeit geschenkt, denn man nimmt, zu Recht, wie ich meine, an, dass Aristoteles Gesetzen nicht die zentrale Rolle beimisst, die sie in kantianischen oder utilitaristischen Moraltheorien haben. Des-

<sup>29</sup> Siehe z.B. K 17.1a, HY XVII.1, K 23.1a, HY XXIII.1.

<sup>30</sup> Antonio S. CUA: *Ethical Argumentation. A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*. University of Hawaii Press: Honolulu, 1985 meint, dass 理 *li*, »Ordnung«, in Xun Zi als Grundprinzip verstanden werden muss; Hutton: *Virtue and Reason* (Fn. 9), 368–370 bringt Gegenargumente.

halb hat die vernünftige Bestimmung hier keinen Gesetzescharakter. Aber sie muss, würde ich urgieren, wahr sein. Das impliziert, dass die Normen, die Tugenden leiten, die Normen, die für diese Dispositionen konstitutiv sind, wirklich sind.

In *Jie bi* möchte Xun Kuang zeigen, dass es möglich ist, auf den richtigen oder falschen Weg geleitet zu werden, und zwar, wie ich behaupten möchte, besonders durch Entscheidungen. Es ist wichtig, dass es möglich ist, sich in solchen Prozessen zu irren. Irrtümer können verhindert werden, indem man dem Weg folgt. Wie immer man den Weg versteht – für mich scheint es sich um den Weg der Könige der Vorzeit zu handeln –, er ist etwas, das man ergreifen und dem gegenüber man nicht verblendet sein soll.<sup>31</sup> Wie Xun Kuang sagt: 心知道, 然後可道; 可道然後守道以禁非道. »Das Herz kennt den Weg. Nur wenn das Herz den Weg kennt, heißt es den Weg gut. Nur wenn es den Weg gutheißt, kann es am Weg festhalten und verhindern, was dem Weg widerspricht.« (HY XXI 32–33, K 21.5c9)

Der Weg ist also jedenfalls erkennbar. Dieses Erkennen ist eine notwendige Bedin-

»Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde.«

Aristoteles

<sup>31</sup> »Nor can Xunzi hold that the mind can act on an approval based on perception of irreducible moral properties, because he does not think there are such properties.« (David B. WONG: *Xunzi on Moral Motivation*, in: *Chinese Language, Thought and Culture. Nivison and His Critics*. Ed. By Philip J. IVANHOE, Open Court Press, La Salle, Il.: 1996. p. 209) Ich stimme dem zu, bin aber zugleich der Auffassung, dass moralischer Intuitionismus nicht die einzige Art des Normen-Realismus darstellt. Aristoteles ist ein Beispiel dafür.





gung dafür, Normen anzuerkennen.<sup>32</sup> (Hier stellen sich wichtige Fragen in Bezug auf Elemente der Erziehung und wie sie sich zum Erkennen verhalten.) Ist das *dao* eine Proposition oder etwas, das propositionale Struktur hat? Wenn man es kennt, kennt man dann bestimmte Normen, oder ist das Wissen von ihm mehr wie das Kennen einer Person (*connaître*, nicht *savoir*)? Wie auch immer wir das Bild von der Waage konstruieren, es scheint keinen Raum für die argumentative Rechtfertigung dieses Modells im Gespräch mit ande-

<sup>32</sup> Zur Bedeutung von Anerkennung (可 ke) im Gegensatz zum Wünschen (欲 yu) bei Xun Kuang siehe Bryan VAN NORDEN: *Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency*, in: T. C. KLINE III and Philip J. IVANHOE (Hg.): *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Hackett: Indianapolis 2000, 103–134, hier 117–125.

ren und sich selbst zu geben. Xun Kuang ist nicht durch dieses sehr sokratische Anliegen motiviert. Trotzdem ist der Weg ganz klar ein Maßstab, den man erkennen kann. Vermutlich gibt es Experten, die einem Anleitungen geben können. Immerhin war Yun Kuang ein Ratgeber am Hof.

Wie also können wir nach Xun Kuang und Aristoteles wissen, wie wir uns zu verhalten haben? Wir haben Alternativen, die gegeneinander abzuwiegen sind. Dieses Abwägen hängt von uns als den Handelnden ab und die Wahl wird von Normen geleitet, die wir erkennen. Für Aristoteles sind die Normen wahr, für Xun Kuang sind sie im Lauf der Geschichte entstanden. Für beide stehen solche Entscheidungen in einem politischen Kontext.

