

SE: Menschenrechte im Kulturvergleich WS 2001/02

Dozent: Dr. Franz Martin Wimmer

Menschenrechte im Mohismus?

von

Ronnie Sambor (9909281 – A 332 296)

Goldtruhenweg 1/2/5

A-2345 Brunn/Geb.

INHALTSVERZEICHNIS

Geschichtlicher Rahmen S. 3

Ausformungen der Menschenrechte im Mohismus S. 4

I. Religionsfreiheit – Verehrung der Geister

1. Die Religiosität Mo Dis S. 4

2. Zweck der Religion S. 5

3. Zwang zur Religion? S. 6

II. Meinungsäußerungsfreiheit – Anpassung nach oben

1. Vom Urzustand zum geordneten Leben S. 7

2. Anpassung nach oben S. 7

3. Recht bzw. Pflicht, die "Oberen" zu kritisieren? S. 8

III. Freiheit des Kulturlebens – Kunst als Luxus

1. Verdammung der Musik und anderer Künste S. 9

2. Zweck der Verdammung S. 9

3. Folgen der Verdammung S. 10

Mo Dis Gegenkonzeption: die Menschenpflicht

I. Allgemeine Menschenliebe S. 11

II. Durchsetzung der allgemeinen Menschenliebe S. 11

Zusammenfassung S. 12

Bibliografie S. 13

Geschichtlicher Rahmen

"Achsenzeit" nannte der deutsche Philosoph Karl Jaspers die Zeit, in der man sich in den bedeutendsten Kulturen (Griechenland, Indien und China) unabhängig voneinander von den Mythen abzuwenden begann und erstmals Philosophen auftraten. Dieser Begriff umfasst etwa den Bereich vom 8. bis zum 2. Jahrhundert vor Christus und fällt in China mit der "Östlichen Zhou-Zeit" (771-221 v.Chr.¹) zusammen, die wiederum in die "Frühlings- und Herbstperiode" (8.-5. Jh.) und in die "Zeit der Streitenden Reiche" (5.-3. Jh.) eingeteilt wird.

Spätestens seit dem 5. Jh.v.Chr. hatte sich zwischen den Landesherrn, die nominell noch immer Vasallen des Zhou-Königs waren, ein durchtriebenes diplomatisches Ränkespiel um die Macht im Staat entwickelt, das eine schier endlose Reihe von Kriegen der Fürstentümer gegeneinander zur Folge hatte. Doch der Zerfall des Zhou-Reiches und die jahrhundertlang andauernden Auseinandersetzungen brachten auch zahlreiche (größtenteils von Fürst zu Fürst reisende und diese beratende) Philosophen hervor, die nach Gründen für das herrschende Chaos und nach Wegen, dieses in den Griff zu bekommen, suchten. Daher wird diese Zeit auch als "Zeit der 100 Schulen" bezeichnet.

Mo Di, der Begründer des Mohismus, lebte etwa von 480-390 v.Chr., d.h. er wurde ein Jahr nach Konfuzius' Tod geboren. Bis zum dritten Jahrhundert waren Mo Dis Lehren denen der Konfuzianer an Einfluss mindestens ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen, und der neben Konfuzius wichtigste Vertreter des Konfuzianismus, Mencius (372-289 v.Chr.), zählte Mo Di zu seinen schärfsten Konkurrenten.

Die späteren Mohisten empfanden die Notwendigkeit, ihrer Lehre eine tragfähige logische Grundlage zu geben, um kritische Einwände der Dialektiker – den griechischen Sophisten vergleichbar – auszuschalten. Wie diese beschäftigten sie sich mit der Logik und der Erkenntnistheorie, jedoch nur um zu beweisen, dass diese zweitrangig seien.

Nach der großen "Bücherverbrennung" von 213 v.Chr. hatte der Mohismus stark an Einfluss verloren und erholte sich im Gegensatz zum Konfuzianismus nicht mehr.

¹ Die Jahreszahlen sind nicht als absolut genaue Daten zu verstehen, da die Literatur, die diesen Zeitabschnitt behandelt, selbst überraschend unterschiedliche Angaben zur Periodisierung macht.

Erst in der zweiten Hälfte der Qing-Dynastie (letzte Dynastie Chinas: 1644-1911) und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts ist das Interesse an der Gedankenwelt des Mo Di wieder neu erwacht.

Ausformungen der Menschenrechte im Mohismus

In diesem Kapitel sollen einige Menschenrechte, wie sie im Dezember 1948 von der UN-Generalversammlung beschlossen wurden, den Lehren Mo Dis gegenübergestellt werden. Dazu bedarf es in den jeweiligen Abschnitten zunächst einer Darstellung der Anschauungen Mo Dis.

I. Religionsfreiheit – Verehrung der Geister

1. Die Religiosität Mo Dis

Mo Di ist der zu seiner Zeit strengste Verfechter der Religion. Das herrschende Chaos führt er auf den Zweifel der Menschen an der Existenz der Geister zurück. Diese Geister besitzen die Fähigkeit die Menschen zu belohnen und zu bestrafen. Über ihnen steht der Himmel bzw. der Wille des Himmels. Ihm untersteht auch der Kaiser, den Mo Di "Sohn des Himmels" nennt. Der Himmel ist allwissend, niemand kann seine Taten vor ihm verbergen. Mo Di gibt keine Hinweise darauf, wie man den Willen des Himmels im Einzelnen erkennen könne, sagt aber:

Der Himmel wünscht Leben und haßt den Tod; er wünscht Reichtum und haßt die Armut, er wünscht Ordnung und haßt Unordnung. [...] Der Himmel will nicht, daß die großen Staaten die kleinen Staaten überfallen, daß die großen und mächtigen Familien die kleinen, ohnmächtigen Familien ins Unheil stürzen, daß die Starken die Unterlegenen überwältigen, die Schlaunen die Dummen betrügen, die Vornehmen die einfachen Leute mit Hochmut behandeln.²

² zitiert nach: Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1990, S. 87, 88.

Obwohl Mo Di öfters seine Überzeugung von der Existenz der Geister wiederholt, findet sich in Kapitel 31 des unter seinem Namen überlieferten Werkes folgende Stelle:

Man vollziehe die Opfer ehrfürchtig. Sofern es Geister gibt, dient man mit den Speisen und Getränken (des Opfers) Vater und Mutter, älteren Schwestern und älteren Brüdern. Wäre das nicht ein großer Gewinn? Wenn aber die Geister (der Verstorbenen) gestorben sind, wären dann nicht Wein und Hirse vergeudet? – Nun, solche Vergeudung bedeutet nicht, daß man (das Opfer) einfach in die Grube geschüttet hat. Denn wie bei einem wirklichen Mahl kommen alle Verwandten und Nachbarn zusammen, und wenn die Geister auch tot sind, so treffen sich doch die Menschen in froher Eintracht und Freundschaft.³

Dies legt zumindest die Vermutung nahe, dass Mo Di selbst nicht so überzeugt von der Existenz der Geister ist, wie er vorgibt. Diese Vermutung wird sich in den späteren Kapiteln noch erhärten.

2. Zweck der Religion

Mo Dis Verfechtung der Religion erfolgt aus zwei Gründen.

Erstens verschafft er seinen Lehren eine Art Legitimation. Denn die Wünsche des Himmels entsprechen denen des Philosophen. "Himmlischer Wille – das ist nichts anderes als die Transformation mohistischer Normen und Ideale ins Überirdische, um dann von dort mit höherer Durchschlagskraft wieder heruntergeholt zu werden."⁴

Und zweitens liefert der Himmel Mo Di ein Instrument, seine Lehren in der Praxis durchzusetzen, denn: "Tue ich, was der Himmel wünscht, dann tut der Himmel auch, was ich wünsche. [...] Tue ich nicht, was der Himmel wünscht, so tut der Himmel etwas, das ich nicht wünsche"⁵, und: "Wenn man heute alle Menschen im Reiche dazu veranlassen könnte, zu glauben, daß die Geister in der Lage sind, die Tüchtigen zu belohnen und die Schlechten zu bestrafen, wie könnte es dann im Reiche Unordnung geben?"⁶

Mit der Allwissenheit und Macht des Himmels, denen nicht einmal der Kaiser entrinnen kann, hält Mo Di ein Mittel zur Durchsetzung seiner Ideen in der Hand, das stärker ist, als

³ zitiert nach: Hubert Schleichert: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, S. 74.

⁴ Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1990, S. 89.

⁵ zitiert nach: Hubert Schleichert: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, S. 71.

⁶ zitiert nach: Franz Martin Wimmer: Geschichte des Philosophierens. China. Achsenzeit. <http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1china1.html>, S. 4, 16.10.2001.

innerweltliche Sanktionen. So schreibt auch Kung-chuan Hsiao: "Mo Tzu, having established the agreement (or identification) with the superior as political sanction [s. nächster Abschnitt], still felt that to be inadequate; he thus proceeded to promote theories of the will of Heaven, and about the existence of spirits, in order to have religious sanctions as well."⁷

Aus all dem spricht nicht die religiöse Überzeugung und der Glaube Mo Dis an die Existenz des Überirdischen, sondern der innerweltliche Nutzen, der daraus entstünde, wenn man die Menschen zu einer solchen Überzeugung bringen könnte.

3. Zwang zur Religion?

Artikel 18 der UN-Erklärung der Menschenrechte lautet:

Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.⁸

Mo Di wäre es eigentlich egal, welchen Glauben die Menschen haben bzw. ausüben, wenn nicht die oben genannten Gründe existierten. So muss er die Religion in der Form, die er für nützlich hält, vertreten. Andere Religionen würden die Autorität seiner Lehre untergraben und gehörten daher abgeschafft. Er schreibt nirgends davon, dass die Herrscher ihren Untergebenen "seine" Religion vorschreiben müssten, doch die Reaktionen des Himmels selbst zwingen einen praktisch dazu, nach seinem Willen zu leben. Würden jedoch alle so zusammenleben, wie Mo Di es für richtig erachtet, würde er ohne Zweifel sofort auf die Religion verzichten, ja sie sogar als Ganzes abschaffen wollen, da sie – ähnlich der Kunst – nur noch unnötiger und schädlicher Luxus wäre.⁹

⁷ Kung-chuan Hsiao: A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. From the Beginnings to the Sixth Century A.D. Princeton University Press 1979, S. 243.

⁸ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Hg.: amnesty international, Österreichische Sektion. Wien: 1997.

⁹ s. Abschnitt III.

II. Meinungsäußerungsfreiheit – Anpassung nach oben

1. Vom Urzustand zum geordneten Leben

Mo Dis Beschreibung des Urzustandes erinnert an die von Thomas Hobbes. Ein Mensch hatte eine Meinung, zwei Menschen hatten zwei Meinungen, zehn Menschen hatten zehn Meinungen. Jeder versuchte seine eigene durchzusetzen, sich selbst Vorteile zu verschaffen und den anderen zu schaden. Es herrschte ein Kampf aller gegen alle, bei dem sich die Menschen gegenseitig mit Wasser, Feuer und Gift Schaden zufügten.

Doch dann wurde der fähigste Mann zum Kaiser ernannt. Wie dies geschehen sein soll, ist bei Mo Di nicht ganz eindeutig, denn im entscheidenden Satz ist kein Subjekt genannt, das diesen Mann auswählen würde. In der Sekundärliteratur finden sich daher zwei unterschiedliche Meinungen: entweder die Menschen konnten sich doch auf einen Herrscher einigen¹⁰, oder der Herrscher wurde vom Himmel eingesetzt¹¹. Jedenfalls bestimmte der Kaiser seine direkten Untergebenen und diese wieder die ihrigen usw., sodass ein kompletter Staatsapparat aufgebaut wurde.

2. Anpassung nach oben

Nachdem dies geschehen war, musste in die gesamte Bevölkerung Ordnung gebracht werden. Dazu sollte das Prinzip der "Anpassung nach oben" dienen: Wenn jemand etwas Gutes oder Schlechtes hört, so soll er es seinem Vorgesetzten berichten. Dieser entscheidet dann, ob das Berichtete als gut oder schlecht aufzufassen ist, und der Untergebene muss diese Meinung – wie alle anderen Menschen – dann übernehmen, auch wenn er vorher anderer Meinung war. Dies bewegt Heiner Roetz zu folgender Aussage: "Mo Di begründet auf diese Weise einen autoritären Obrigkeitsstaat, der die atomistische Meinungsvielfalt des Naturzustandes ein für allemal durch einen rigiden vertikalen Konformismus beendet."¹² Vitaly Rubin, der ein eindeutiger Gegner von Mo Dis Staatslehre ist, bezeichnet diese als "mechanistic system of

¹⁰ vgl. u. a.: Hubert Schleichert: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, S. 60.

¹¹ vgl. u. a.: Kung-chuan Hsiao: A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. From the Beginnings to the Sixth Century A.D. Princeton University Press 1979, S. 236, 246.

¹² Heiner Roetz: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992, S. 381.

universal agreement, denunciation, and obedience" und vergleicht die Bewohner eines solchen Staates mit Soldaten einer Armee, die die Anordnungen ihres Kommandanten zu befolgen haben.¹³ Wichtig ist in diesem Zusammenhang jedoch, dass der Vorgesetzte den anderen keine willkürliche Meinung vorsetzt, sondern die Wertvorstellungen und Begriffe im Land zu vereinheitlichen sucht, indem er untersucht, was für die Allgemeinheit taugt, wovon sie den größten Nutzen hat.

3. Recht bzw. Pflicht die "Oberen" zu kritisieren?

Artikel 19 der UN-Erklärung der Menschenrechte:

Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung; dieses Recht umfaßt die Freiheit, Meinungen unangefochten anzuhängen und Informationen und Ideen mit allen Verständigungsmitteln ohne Rücksicht auf Grenzen zu suchen, zu empfangen und zu verbreiten.¹⁴

Wie steht es nun bei Mo Di mit der Äußerung von Meinungen, wenn der Einzelne stets die Meinung seine Vorgesetzten übernehmen muss? Hsiao zitiert (mit Bezug auf Y.P. Mei) folgende Stelle: "Upon hearing good or evil, everyone shall report it to a superior. What the superior thinks to be right, all shall think to be right; what the superior thinks to be wrong, all shall think to be wrong." – soweit nichts Neues, doch er fährt fort: "When the superior is at fault, there shall be corrective counsel".¹⁵ Wie soll man jedoch den Oberen korrigieren, wenn man doch auf jeden Fall dessen Meinung übernehmen muss? "In this context the demand that an erring superior be corrected becomes the greatest of absurdities", stellt nicht nur Rubin fest.¹⁶ Wie nun die absolute Anpassung nach oben mit der Pflicht – nicht nur dem Recht –, die Oberen zu kritisieren, zusammenpassen soll, bleibt tatsächlich unklar. Franz Martin Wimmer sieht bei Mo Di jedenfalls einen "Prozess der Findung und der Revision von Meinungen bzw. Wertvorstellungen als ein ständiges Hin und Her von 'oben' nach 'unten' und umgekehrt" und spricht von einer "kritischen Artikulation von unten nach oben und der dann erfolgenden einheitlichen Regelung von oben nach unten."¹⁷

¹³ Vitaly A. Rubin: Individual and State in Ancient China. Essays on Four Chinese Philosophers. New York: Columbia University Press 1976, S. 42, 43.

¹⁴ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Hg.: amnesty international, Österreichische Sektion. Wien: 1997.

¹⁵ Kung-chuan Hsiao: A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. From the Beginnings to the Sixth Century A.D. Princeton University Press 1979, S. 236.

¹⁶ Vitaly A. Rubin: Individual and State in Ancient China. Essays on Four Chinese Philosophers. New York: Columbia University Press 1976, S. 42.

¹⁷ Franz Martin Wimmer: Geschichte des Philosophierens. China. Achsenzeit.
<http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1china1.html>, S. 2, 16.10.2001.

III. Freiheit des Kulturlebens – Kunst als Luxus

1. Verdammung der Musik und anderer Künste

Mo Di spricht sich für eine Abschaffung der Musik aus, die stellvertretend für alle Künste steht. Der Grund dafür liegt nicht darin, dass er nicht anerkennen würde, dass die Klänge der Trommeln, Flöten und anderer Instrumente schön sein können, ja er gesteht ihnen sogar zu, dass sie die Menschen erfreuen, genauso wie kunstvolle Schnitzereien, prachtvolle Paläste oder feine Kleidung, sondern darin, dass alle diese Dinge über den eigentlichen Nutzen hinausgehen. So schreibt er:

[The Sage Kings] said: 'All you artisans and workers – carpenters and tanners, potters and smiths – do what each of you has the skill to do. Stop whenever you have adequately supplied the people's needs.' Whatever caused extra expense but adds no benefit to the people the Sage Kings would not undertake.¹⁸

Mo Di verweist darauf, wozu die Dinge ursprünglich gedacht waren und will dem nichts hinzugefügt wissen. Rubin vergleicht ihn mit den Utilitaristen; der Unterschied sei nur, dass es Mo Di nicht um das größte Glück der größten Zahl gehe, sondern "Mo Tzu's universal criterion is the satisfaction of the elementary needs of the greatest number."¹⁹

2. Zweck der Verdammung

Mo Dis Verurteilung der Künste erfolgt aus seiner traditionskritischen Anschauung:

Mozi attacks commonsense traditionalism (Confucianism) as a prelude to his argument for the utility standard. The attack shows that traditionalism is unreliable or *inconstant*. Mozi tells a story of a tribe that kills and eats their first born sons. We cannot, he observes, accept that this tradition is *yi*^{moral} or *ren*^{benevolent}. This illustrates, he argues, the error of treating tradition as a standard for the application of such terms. We need some extra-traditional standard to identify which tradition is right.²⁰

¹⁸ zitiert nach: Kung-chuan Hsiao: A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. From the Beginnings to the Sixth Century A.D. Princeton University Press 1979, S. 258.

¹⁹ Vitaly A. Rubin: Individual and State in Ancient China. Essays on Four Chinese Philosophers. New York: Columbia University Press 1976, S. 51.

²⁰ Chad Hansen's Chinese Philosophy Pages. Mozi (Mo Tzu).
<http://www.hku.hk/philodep/ch/moencyred.html> 16.10.2001, S. 2.

Dieser kultur- und traditionsunabhängige Maßstab ist der Nutzen, und zwar der Nutzen des ganzen Volkes.

Zurück zum Beispiel der Musik. Der Sinn ihrer Verdammung liegt darin, dass sie nicht nur zum Nutzen nichts beiträgt, sondern ihm sogar abträglich ist. Denn man benötigt Menschen, welche die Instrumente herstellen und welche, die auf ihnen spielen. Dazu sind aber nur Menschen in der Lage, die nicht zu jung sind, denn dann fehlt ihnen noch das Können und die Übung, aber auch nicht zu alt, denn dann lässt ihr Gehör bereits nach, wodurch sie beim Spielen beeinträchtigt werden. Kurz gesagt: man benötigt genau die Menschen, die auch zur Arbeit am geeignetsten wären. Durch die Ausübung der Musik werden sie daher von der tatsächlich wichtigen Arbeit abgehalten. Und dies gilt nicht nur für die aktiven Musiker, sondern genauso für die Zuhörer. Ein Regent, der sich den Klängen der Musik hingibt, vernachlässigt automatisch seine Arbeit und schadet somit dem gesamten Volk.

3. Folgen der Verdammung

Artikel 27, Absatz 1 der UN-Erklärung der Menschenrechte:

Jeder Mensch hat das Recht, am kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teilzunehmen, sich der Künste zu erfreuen und am wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Wohltaten teilzuhaben.²¹

Hsiao meint unter anderem, dass Mo Di die menschliche Natur verkenne: "Human beings, after satisfying the minimal livelihood needs, inevitably will want to go further and enlarge their demands."²² Bereits die frühen Konfuzianer und Taoisten verurteilten Mo Dis Prinzipien, denn – wie der Taoist Dschuang Tse sagt: "[they] caused people anxiety, and caused people sadness"²³. Der Grund für Mo Dis Abneigung gegenüber den Künsten liegt aber wohl darin, dass diese hauptsächlich den wenigen Reichen zugute kamen, während der Großteil der Bevölkerung nicht wusste, wie er überleben sollte. Für Mo Di gehörten sie jedenfalls – genauso wie die von den Konfuzianern betriebenen Begräbniszeremonien und Trauerzeiten – keineswegs zu den für das menschliche Leben notwendigen Dingen.

²¹ Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Hg.: amnesty international, Österreichische Sektion. Wien: 1997.

²² Kung-chuan Hsiao: A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. From the Beginnings to the Sixth Century A.D. Princeton University Press 1979, S. 261.

Mo Di Gegenkonzeption: die Menschenpflicht

IV. Allgemeine Menschenliebe

Im China der Achsenzeit wurde kaum von Rechten gesprochen, die jemand in Anspruch nehmen konnte; es ging vielmehr darum, welche Pflichten jemand zu erfüllen hatte, damit ein Zusammenleben möglich war. Diesen Zug der altchinesischen Philosophie finden wir auch bei Mo Di. Dennoch mag es eigenartig erscheinen, dass der Begründer des Mohismus den Menschen die Liebe zur Pflicht machen will. Doch hier ist nicht die Liebe im gebräuchlichen Sinn zu verstehen, denn diese wäre, laut Mo Di, genauso schlecht wie der Hass, da beide parteilich sind, sondern es ist von einer Liebe die Rede, die auf alle Menschen gleich "angewandt" wird, ohne Abstufung der Grade, und die nichts anderes bezeichnet, als dass man andere Länder wie sein eigenes behandeln soll, andere Familien wie seine eigene, andere Menschen wie sich selbst. Durch das Fehlen dieses allgemeinen Wie-sich-selbst-Behandeln (Liebens) ist alles derzeitig herrschende Elend entstanden.

Angenommen, auf Erden herrschte allgemeine gegenseitige Liebe, man würde die anderen Menschen lieben, wie man sich liebt. Gäbe es da noch pietätlose Menschen? Wenn man den Vater, den älteren Bruder oder den Fürsten ansieht wie sich selbst, wen wollte man da noch pietätlos behandeln? [...] Betrachtet man anderer Leute Haus wie das eigene, wer wird noch stehlen? [...] Angenommen, es herrschte auf Erden allgemeine gegenseitige Liebe: kein Reich würde ein anderes angreifen, keine Familie eine andere in Unruhe bringen; es würde keine Diebe und Räuber geben!²⁴

V. Durchsetzung der allgemeinen Menschenliebe

Wie kann man nun aber die Menschen zur Erfüllung dieser Pflicht, der Ausübung der allgemeinen Menschenliebe, bringen? Mo Di hat darauf mehrere Antworten.

Die erste erklärt sich aus dem Verhalten der Untergebenen den Herrschenden gegenüber:

²³ zitiert nach: Kung-chuan Hsiao: A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. From the Beginnings to the Sixth Century A.D. Princeton University Press 1979, S. 261.

²⁴ zitiert nach: Hubert Schleichert: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980, S. 62.

King Ling liked slender waists; therefore his courtiers all ate only one meal a day. King Kou-chien liked bravery; therefore his servitors were all willing to walk into fire for him. How much more would they be willing mutually to love and to benefit each other.²⁵

Kurz gesagt: Wenn man so viele unangenehme und verderbliche Dinge für die Herrschenden auf sich nimmt, wie viel eher müsste man dann dazu bereit sein, andere Menschen zu lieben. Und damit – hier sind wir bereits bei Mo Dis zweitem Argument, der der Ansicht war, dass die Menschen Egoisten seien – nützt man ja nicht nur dem anderen, sondern auch sich selbst. Denn diejenigen, die andere Lieben, werden wieder geliebt werden. Die allgemeine Liebe beruht auf Gegenseitigkeit und ist somit von Nutzen für jeden Einzelnen.

Als dritte Antwort auf die Frage nach der Durchsetzung der allgemeinen Menschenliebe und als letztes Mittel, die Menschen dazu zu bewegen, zieht Mo Di die Religion heran, indem er (wie oben bereits beschrieben) die den Menschen ansonsten wohlgesinnten Geister sowie den prinzipiell ebenso gütigen Himmel als unentrinnbare Instanz der Bestrafung stützt.

Zusammenfassung

Ich habe versucht zu zeigen, wie sich Mo Di gegenüber den im letzten Jahrhundert festgeschriebenen Menschenrechten verhält, um sein höchstes Gut, den Nutzen des Volkes, zu stärken. Während man im Fall der Meinungsäußerungsfreiheit geteilter Ansicht sein kann, da Mo Dis Ausführungen hierzu widersprüchlich sind, muss man feststellen, dass sowohl die Freiheit des Kulturlebens als auch die Religionsfreiheit zugunsten dieses Zweckes auf der Strecke bleiben – die eine, weil sie dem Nutzen direkt entgegenwirkt (wie übrigens auch der Krieg, den Mo Di in dieser Hinsicht ebenfalls als Luxus bezeichnet), die andere, weil Mo Di dadurch ein Mittel zur Durchsetzung seiner allgemeinen Menschenliebe und damit auch des Nutzens des Volkes verlieren würde. Seine eben erwähnte Menschenpflicht hingegen geht mit diesem Hand in Hand und ist daher die logische Alternative zu den Menschenrechten.

²⁵ zitiert nach: Kung-chuan Hsiao: A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. From the Beginnings to the Sixth Century A.D. Princeton University Press 1979, S. 229.

Bibliografie

Allgemeine Erklärung der Menschenrechte. Hg.: amnesty international, Österreichische Sektion. Wien: 1997.

Hsiao, Kung-chuan: A History of Chinese Political Thought. Vol. 1. >From the Beginnings to the Sixth Century A.D. Princeton University Press 1979.

Moritz, Ralf: Die Philosophie im alten China. Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften 1990.

Roetz, Heiner: Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.

Rubin, Vitaly A.: Individual and State in Ancient China. Essays on Four Chinese Philosophers. New York: Columbia University Press 1976.

Schleichert, Hubert: Klassische chinesische Philosophie. Eine Einführung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1980.

Internetquellen:

Chad Hansen's Chinese Philosophy Pages. Mozi (Mo Tzu).
<http://www.hku.hk/philodep/ch/moencyred.html> 16.10.2001.

Martinez, Vincente Vargas: Der Mohismus als Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus. – in: Lobotomia Philosophica. Radiomanuskripte zum Thema Fernöstliche Philosophie. Teil2.
<http://www.stud.uni-hannover.de/user/69332/texte/fernost2.html> 16.10.2001.

Philosophy, Theology and Religion – Encyclopedia.
<http://philtar.uscm.ac.uk/encyclopedia/china/mohism.html> 16.10.2001.

Wimmer, Franz Martin: Geschichte des Philosophierens. China. Achsenzeit.
<http://mailbox.univie.ac.at/Franz.Martin.Wimmer/skriptphg1china1.html> 16.10.2001.