

Der Sinn der menschlichen Existenz in der maoistischen Lehre

Die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz findet sich in Mao Tse-tungs Texten formell nicht ausgesprochen. Aber es wäre doch wohl verwunderlich, wenn der Vorsitzende der mächtigen Kommunistischen Partei die Kernfrage philosophischen Denkens nicht bedacht hätte¹. Mao Tse-tung befaßt sich mit der Sinnfrage nur auf eine indirekte Weise. Das ist begreiflich. Seine Schriften sind aus konkreten Anlässen erwachsen, zu konkreten Tageszwecken verfaßt. Die Sinnfrage hingegen hat keine unmittelbar praktische Bedeutung. Gleichwohl müssen in diesem Zusammenhang drei Essays herangezogen werden: *Bethune*², *Yü Gung versetzt Berge*³ und *Dem Volke dienen*⁴. Alle drei vermitteln Gedanken zum Tod und auf diesem Weg auch zur Kernfrage aller Philosophie, zur Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz⁵.

Sinn wird hier in der Bedeutung von Ziel und Zweck gebraucht; als Zweck, der die Zustimmung des Sinnsuchenden spontan weckt, weil in seinem Licht die Existenz des Sinnsuchenden legitimiert erscheint. Die Sinnfrage hat einen Bezug zum Glück: Wenn der Mensch durch den Besitz des Guten glücklich wird, wie *Diotima* in Platons *Symposium* meint⁶, wenn ferner der Einklang mit den Massen des Volks den Menschen gut werden läßt, wie Mao Tse-tung behauptet⁷, dann ist das Glück mit der Sinnerfülltheit des menschlichen Lebens identisch. Die Sinnfrage hat überdies einen Bezug zum Tod: Wer sie angesichts der vorweggenommenen Erfahrung des Sterbens stellt, will offenbar wissen, ob es sich lohne oder gelohnt habe zu leben. Die Sinnfrage hat auch einen Bezug zur Transzendenz; sie übersteigt den engen Bereich des Menschen, geht über ihn hinaus und – in aller Aufrichtigkeit gestellt – ins Unendliche hinein.

Der Sinn der kosmischen Existenz

Von der gesamten in pulsierender Bewegung begriffenen Wirklichkeit behauptet Mao Tse-tung, sie eile auf ihr Ziel zu. Die Bewegung in den Weisen der Veränderung und Entwicklung bringt immer etwas Neues hervor. Das Neue löst das Alte in der Existenz ab⁸. Der von Mao Tse-tung hochgeschätzte *Chuang-tzu* vergleicht die Wirklichkeit mit einem galoppierenden Pferd. Mit jeder Bewegung ändert es sich⁹. Die Frage nach dem Sinn entzündet sich hier an der Gewißheit der Veränderung, die in ihrer äußersten Form auch Untergang bedeutet. Kurz vor der Kulturrevolution sagt Mao Tse-tung: „Auch für die Menschheit gibt es einen letzten Tag. Die Theologen behaupten, der letzte Tag werde traurig sein. Aber wir sind der Ansicht, der Tod der Menschheit ist nur

der Übergang zu etwas hin, das noch einen größeren Fortschritt bedeutet.“¹⁰ Mao Tse-tung ist überzeugt, daß es mit der Welt weitergeht, daß der letzte Tag nicht als „Jüngster Tag“, nicht als Eingehen ins Nichts begriffen werden darf. Vielmehr ist hier an eine Veränderung zu denken, nicht unähnlich jener, welche die Taoisten am Beispiel des Seidenwurms erläutern, der sich in die Motte verwandelt¹¹.

In chinesisch-traditioneller und maoistischer Sicht ist das Universum von Ewigkeit her existent. Gegenüber einer solchen Wirklichkeit wird die Frage nach dem Sinn selber fragwürdig. Fast unbestreitbar und keiner Widerlegung zugänglich scheint dann der Gedanke, daß das, was keinen Anfang und kein Ende hat, den Sinn seiner Existenz nur in sich selbst haben kann, wie das Absolute auch. Diese kompromißlose Aussage behält ihre Geltung auch dann, wenn man dem Universum eine gewisse Zweckdienlichkeit zuerkennt gerade im Hinblick auf die aus den Tiefen der kosmischen Materie hervorkommenden menschlichen Individuen.

Die Alten im Reich der Mitte haben das Universum nach Art eines lebendigen Organismus und die Menschheitsentwicklung als Fortsetzung der Naturgeschichte des Kosmos gedacht¹². Von hier aus gesehen liegt es gleichermaßen in der Konsequenz maoistischen Denkens, daß das Universum in seinem als Entwicklung beschriebenen Gang auf dem Weg ist zu dem, was wir Geist nennen, Vermögen der Reflexion, Kraft eines vom Stoff befreiten Erkennens, das Raum und Zeit übersteigt – auf dem Weg zu dem, was im begrenzten Rahmen unserer Erfahrung die höchste Stufe des Wirklichen bedeutet. Schließlich weiß man immerhin schon seit zwei Jahrtausenden, daß die vornehmste und wohl auch die höchste Weise zu sein im geistigen Erkennen Wirklichkeit wird.

Kein Zweifel! Wer die Entwicklungslinie vom leblosen Stoff bis zur Existenzstufe des Menschen, zu seiner denkenden, reflektierenden, die stoffliche Realität sich auf geistige Art aneignenden Verhaltensweise nachzieht, wird betroffen entdecken, daß das Schicksal des Kosmos durch die Menschheit geht, daß der Sinn des Kosmos – auch nach Mao Tse-tung – der Mensch ist; ich füge hinzu: das, was den Menschen in seiner humanen Existenz konstituiert: des Menschen Geist.

Der Sinn der kollektiven Existenz

Die Massen des Volks erfahren in der Vorstellung Mao Tse-tungs ein übermenschliches, ein überweltliches Prestige. Und doch ist zu sagen, daß sie sich der Sinnfrage ebensowenig bewußt werden wie der Kosmos auch. Es ist niemals die Vielheit, die denkt, sondern die einzelnen in ihr. Sie sind es, die die Reflexion über sich, über ihr Eingewobensein in die Massen, vielleicht als die einzige Bestätigung ihrer selbständigen Eigenheit auszuüben fähig und auch gewillt sind. Man könnte sich nun denken, daß die Entwicklung, die von ihrem Begriff her eine Zielvorstellung impliziert, im Entwicklungsendpunkt der Menschheit den Sinn der Massen des Volks aufscheinen läßt. Dann erweitert sich die Frage nach dem Sinn des Volks zur Frage nach dem Sinn der

Geschichte überhaupt. Sie wird eine besondere Radikalität erfahren, wenn sie angesichts eines in der Vorstellung antizipierten Endes der Menschheit gestellt wird.

Die Möglichkeit der Vernichtung allen Lebens auf Erden wird heute nicht mehr bestritten. Der Mensch verfügt bereits über Handhaben, das ganze Menschengeschlecht auszulöschen. Mao Tse-tung ist von der Entdeckung dieser Möglichkeit nicht sonderlich beeindruckt. Er wird sie nicht leugnen, wenngleich er ihre Wahrscheinlichkeit gering einschätzt¹³. Zum einen, weil sie in keiner Weise seine Grundüberzeugung erschüttert, daß die Sache der Geschichte auch nach totaler Zerstörung des Kosmos und seiner Menschen weitergeht, zum anderen, weil nichts von der Wirklichkeit verlorengehen kann, auch wenn der atomare Tod als das Ende der Menschheit gedacht wird. „Die Kugel des Seins ist rund, was könnte aus ihr herausfallen.“ Sollte nicht auch für Mao Tse-tung die bedrückende und zugleich trostvolle Einsicht Poincarés Geltung besitzen? „... daß das Leben nur ein kurzer Zeitraum ist zwischen den zwei Ewigkeiten des Todes und daß das bewußte Denken in eben diesem Zeitraum nur einen Augenblick gedauert hat und weiter dauern wird. Das Denken ist nur ein Lichtstrahl mitten in einer langen Nacht, aber dieser Lichtstrahl ist alles.“¹⁴

Auch wenn Mao Tse-tung keineswegs in Abrede stellt, daß die Geschichte der Menschheit in absehbarer Zeit in der bisherigen Form ein Ende finden wird, bleibt er überzeugt, daß die Zukunft glänzend ist. Geschichte ist eben ein Weg, der nur zum Besseren führen kann. Ein unerschütterlicher Optimismus beseelt Mao Tse-tung. Er ist von einem Vertrauen zum Sein erfüllt, das im Grund rührend ist, von einem blinden, unangreifbaren Glauben an das Sein mit seiner Tendenz zum Fortschritt, zur Entfaltung neuer Seinsformen auf dem Weg zu den fernen Gestaden der Großen Harmonie. „Die Welt schreitet vorwärts, die Zukunft ist glänzend, und niemand kann diese allgemeine Tendenz der Geschichte ändern. Wir müssen die Fortschritte in der Welt und die lichten Zukunftsperspektiven ständig unter dem Volk propagieren, damit es Siegeszuversicht gewinnt.“¹⁵

Das Subjekt der Geschichte ist nicht der Einzelmensch. In Mao Tse-tungs Vorstellung sind es nicht die großen Gestalten der Weltgeschichte, die das Antlitz der Welt geprägt haben, sondern die Massen des Volks. „Wir selbst aber sind oft naiv bis zur Lächerlichkeit. Wer das nicht begriffen hat, wird nicht einmal die minimalen Kenntnisse erwerben können.“¹⁶ Wie aber die Volksmassen als Ansammlung von einzelnen, als gesichtslose Vielheit handeln, wie sie in das historische Geschehen im Sinn des Fortschritts, d. h. richtig eingreifen, wie sie das Nichterreichbare, die Zufälle bewältigen und die Harmonisierung von freier, auf begrenzter Kenntnis beruhender Entscheidung und geschichtlicher Notwendigkeit vollziehen sollen, all das wird in der Schwebe gelassen.

Das Objekt der Geschichte ist auch nicht der Einzelmensch, sondern wieder das Volk. Veränderung und Verwandlung sind nur dann als Fortschritt zu begreifen, wenn sie an den Volksmassen vor sich gehen. Fortschritt wird von Mao Tse-tung in Kategorien der Ethik gedacht, weniger in Begriffen der Wirtschaft und Industrie. Fortschritt bedeutet in seinen Augen wachsende Selbstlosigkeit, Loslösung von den Bindungen und

Süchten des Egoismus, innere Freiheit, die zunehmend weitere Räume im Menschen dem Willen zur Selbstlosigkeit erschließt und unterstellt¹⁷.

Geschichte geht auf die vollständige Beseitigung der Finsternis in der Welt und in China und auf die Umwandlung in eine noch nie dagewesene lichtvolle Welt¹⁸. Lichtvoll hell kann sie nur sein, wenn es niemanden mehr gibt, der sich dem Prozeß der Umwandlung widersetzt, niemanden, der nicht die Umwandlung an sich selbst erfahren hat. Diese Umwandlung ist nicht auf das chinesische Volk beschränkt. Die umzugestaltende objektive Welt, von der hier die Rede ist, schließt auch alle Gegner der Umgestaltung ein. Die Gegner müssen zunächst die Etappe einer zwangsweisen Umformung durchlaufen, bevor sie in die Etappe der bewußten Umerziehung eintreten können. Wenn es soweit ist, daß die ganze Menschheit sich selbst und die Welt bewußt umgestaltet, dann wird die Epoche des Kommunismus in der ganzen Welt erreicht sein¹⁹.

Daß es hierbei ohne Zwang nicht gehen wird, weiß Mao Tse-tung genau. Er kalkuliert die entsprechenden Mittel des Zwangs ein, auch wenn er von ihnen nur ungern und selten spricht. Den Weg der Verwandlung charakterisiert Mao Tse-tung mit dem Terminus Revolution. Das Ergebnis der revolutionären, die Welt verwandelnden Bewegung ist die „große Gleichheit“²⁰.

Vorausgeschickt sei, daß den Massen des Volks nach Mao Tse-tungs Ansicht das revolutionäre Bewußtsein innewohnt. Ihr Wille ist maßgebend, auch wenn er sich nur andeutungshaft artikuliert. Die als Andeutung gekennzeichnete Willensäußerung bedarf der Interpretation. Sie wird von jenem Teil der Volksmassen geleistet, den Mao Tse-tung die „kernbildende Kraft“²¹ und Lenin die „Vorhut“ nennt. Die Interpretation kann in die Irre gehen. Sie ist in die Irre gegangen, damals, als die Vorhut sich von den Massen löste und die Kulturrevolution zerschlagen werden mußte. Nicht die Interpretationen, sondern die Äußerungen sind es, von denen man im Sinn Mao Tse-tungs annehmen kann, ja annehmen muß, sie stehen im Einklang mit der Geschichte, sind richtig, moralisch einwandfrei, ethisch im wahrsten Sinn des Wortes.

Das Ziel, worauf die geschichtliche Bewegung zuläuft, ist die klassenlose Gesellschaft, die große Gemeinschaft, die große Gleichheit, die große Harmonie. Ein Zustand, in dem jeder Gegensatz, jeder Widerspruch, jeder Streit aufgehoben ist. Ob der Begriff eines solchen Ziels im Rahmen der Grundposition Mao Tse-tungs überhaupt noch vollzogen werden kann, ohne mit der Logik in Widerspruch zu geraten, sei dahingestellt. Wird einmal alle Wirklichkeit als in Bewegung begriffen konzipiert, so kann das letzte Ziel einer stets sich wandelnden Welt auch nur in Bewegung gedacht werden. Nun ist zu bedenken, daß der Begriff Harmonie als Ausdruck zur Bezeichnung eines subjektiven, glückhaften Zustands verstanden werden muß. Er mag durch die wie immer beschaffenen äußeren Verhältnisse hervorgerufen worden sein und Empfindungslagen anzeigen, die sich vielleicht als Wohlbefinden, als Wohlbehagen, Zustimmung und Einverständnis umschreiben lassen. Mao Tse-tungs ontologische Aussage, seine Lehre von der im Widerspruch fundierten Wirklichkeit, von der Bewegung als ihrer

Seinsform läßt dieses Ziel der großen Einheit nur in diesem subjektiven Sinn als legitim und vielleicht sogar als realisierbar erkennen. Hingegen läßt sich die objektive Wirklichkeit des letzten Ziels nach wie vor nur als etwas Vergängliches begreifen, das aus gegensätzlichen Elementen gebildet und im ständigen Kampf begriffen ist.

Ist in einem so begriffenen Ziel der Sinn der Volksmassen zu suchen? Theoretisch sind die Massen unsterblich. In praktisch konkreter Hinsicht ist die Möglichkeit des Untergangs nicht zu leugnen. Der Untergang ist sogar wahrscheinlich. Ist das Volk in seiner Existenz von der Existenz des Kosmos getragen, so ist es auch mit seinem Schicksal verknüpft. Das Gesetz der Wandlung ist ebenso für die Massen des Volks wie für das Universum gültig. Die Verwandlung auf das Neue hin ist die Folge der Tendenz einer in den Lauf der Entwicklung eingebundenen Welt. Das Neue, das nach dem Zerfall der Massen des Volks zu erwarten ist, zeichnet sich durch zwei Merkmale aus. Es wird den Charakter des Fortschritts haben, also das objektiv Bessere gegenüber dem Vorausgegangenen sein. Es wird den Charakter des absolut Neuen haben, dessen Konzeption eben nicht mehr an Vorstellungen vergangener Zustände orientiert sein wird.

Die Alten haben dieses Neue in die fernste Zukunft verlegt, von der fernsten Zukunft erwartet – nicht für sich, sondern für ihre Kinder und Kindeskinde. Ob freilich eine solche nur im Rahmenhaften verbleibende Gedankenkonstruktion die Massen des Volks zu befriedigen vermag, wird davon abhängen, wie weit die Theorie Mao Tse-tungs dem Gedanken des Überlebens der Volksmassen noch Raum läßt und das Weiterleben nach dem Tod, die Unsterblichkeit einsichtig machen kann.

Die Konzeption befriedigt nur zum Teil. Schließlich sind es nicht die Massen an sich, die Empfindungen hegen, Gedanken denken, Bewußtseinszustände besitzen, sondern die einzelnen in ihnen. Sie sind es, die aus dem Dasein der Massen heraustreten und sterben, bevor sie das Ziel, das Reich der Großen Harmonie erreichen.

Kann denn überhaupt aus der angeblich teleologischen Notwendigkeit der Geschichte die Gewißheit abgeleitet werden, der historische Entwicklungsprozeß werde die Menschheit in den anvisierten Endzustand, in das Reich der Großen Harmonie führen? Selbst wenn die Ableitung gelänge, wie kann der anvisierte Endzustand – er wird als Inbegriff der Vollendung und des Glücks ausgegeben – die innere Erfüllung dem bedeuten, der das Reich der Großen Harmonie nie erleben wird?

Der Sinn der menschlichen Existenz

Das 17. Kapitel der kleinen Mao-Bibel gibt eine indirekte Antwort auf die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz²². Sie ruht auf der immer wieder ausgesprochenen, den Parteigenossen eingehämmerten Erkenntnis, daß der neue Mensch sowohl das Werk der Massen ist, ihrer heilenden, formenden, verwandelnden Einwirkung, als auch das Werk des Willens des einzelnen, der sich bewußt dem wohltätigen, erzieherischen Einfluß der Massen stellt.

Mao Tse-tung spricht vom Dienst der Funktionäre, der Soldaten, der Staatsorgane und der Parteimitglieder²³. Das ist zwar nur eine beispielhafte Aufzählung, die aber doch wohl niemanden ausschließt, der zu den Massen des Volks gehört²⁴. Er spricht in einer erschöpfenden Weise über den Sinn der menschlichen Existenz, insofern er die ganze Zeitspanne des Lebens bis zum letzten Daseinsaugenblick des Menschen in die Aussage einbezieht. Nachdenklich wendet er sich auch dem Sterben, der letzten Existenz Erfahrung des Menschen, seiner Daseinsgrenze, zu und erklärt nachdrücklich, daß kein einziger Augenblick des Lebens vom Dienst an den Massen ausgenommen werden dürfe²⁵.

Seine Aussage wäre unzulänglich, gälte sie nicht überdies für alle Weisen der Lebensgestaltung. Mao Tse-tung führt eine Reihe von einzelnen Tätigkeiten auf und verlangt, daß jedes Wort, jede Handlung, jede politische Richtlinie den Interessen des Volks entsprechen und dienen müsse²⁶.

Auf solche Weise kommen Theorie und Praxis zu Wort, diese beiden als einzig möglich und allein notwendig ausgewiesenen Vollzugsweisen menschlicher Existenz: die Theorie als Denken in der Gestalt der politischen Richtlinie, die Praxis als produzierendes Tun von größerem Gewicht noch als jede unartikulierte oder ins Gespräch eingebundene Reflexion und die Rede schließlich in ihrer das Gemeinschaftliche befördernden Funktion, eine Spielart des Praktischen.

Der Dienst ist im Bewußtsein der Verantwortlichkeit zu leisten²⁷, sagt Mao Tse-tung. Verantwortung schließt das Wissen ein, daß der Dienst dem Menschen aufgegeben ist. Diese Aufgabe ist auferlegt und nicht nur freiwillig übernommen. Sie bedeutet eine Pflicht. Sie bindet den Menschen im buchstäblichen Sinn auf eine geistige Weise. Sie verpflichtet ihn. Verantwortung schließt überdies das Wissen ein, daß die Erfüllung der Aufgabe und die Art, wie die Erfüllung geleistet wurde, gerechtfertigt werden müssen, und zwar ebenso vor der Partei, dem Exponenten der Volksmassen, wie vor den Volksmassen selbst²⁸.

Man wird sich fragen müssen, ob die Gewißheit, das ganze Leben hindurch auf solche Weise in die Pflicht genommen zu sein, noch das Gefühl der Freiheit aufkommen läßt, ob sie mit sorgloser Lebensfreude noch irgendwie vereinbar ist, die sich als Ergebnis der naturhaft erstrebten Entfaltung der Anlagen und so als Ergebnis der inneren Erfüllung des Menschen einstellt. Jedenfalls kann vom heiteren Überschwang im Reich Mao Tse-tungs auf dem Weg zur großen Gleichheit keine Rede sein. Mao Tse-tung wird die Konsequenzen einer solchen Sicht kaum zur Kenntnis nehmen. Kühl und ungerührt stellt er fest: „Der Dienst ist mit Leib und Seele zu verrichten.“ Oder wie der chinesische Text es sagt: „Mit Herz und Geist.“²⁹ Die Kraft des Herzens und des Geistes ist erschöpfend, also doch wohl schonungslos einzusetzen. Man sieht: Was den Rang des Menschen, seinen besonderen Wert ausmacht, wird nur in seiner Instrumentalität anerkannt und auf diesen ihren zweckdienlichen Charakter hin reduziert und angesprochen.

Mao Tse-tung legt Nachdruck auf die besondere Qualifizierung des Dienstes, wenn

er vor Stolz und Gleichgültigkeit warnt³⁰. Er scheint von der Erfahrung auszugehen, daß vielfach, wenn nicht gemeinhin zwischen Leistung und Wissen ein Abgrund klappt; daß der Dienst nur selten im Bewußtsein der gemäßen Stellung des Dienenden gegenüber den Massen des Volks geleistet wird; daß die erbrachte dienende Tätigkeit wie auch das Wissen um die Kompetenz für die Entfaltung einer präzise umrissenen, vielleicht nur einigen wenigen Mitgliedern der Partei gestatteten Aktivität Lust impliziert und zum Genuß eines elitären Gefühls verhilft; daß sie Stimmungs- und Bewußtseinslagen aufkommen läßt, die allerdings gelegentlich in Arroganz, Überheblichkeit wie überhaupt in unbesonnenes Verhalten umschlagen³¹.

Mao Tse-tung weiß, daß der Mensch infolge dieses Zwiespalts gerade in seinem als Dienst qualifizierten Tun für Mängel anfällig ist, für Irrtümer, aber auch für bewußtes Fehlverhalten. So ist nun einmal der Mensch, auch der im „Reich der Harmonie“ angelangte Mensch; wenngleich auch zu sagen ist, und das dürfte versöhnlich stimmen: schon vor dem Eingang in das zukünftige maoistische Reich wird er im Bewußtsein seines dienenden Tuns und im Wissen um sein Bezogensein auf den Adressaten, die Massen des Volks, gern auch Kritik an seiner Tätigkeit hinnehmen.

Aus all diesen Gründen mahnt Mao Tse-tung: „Wir müssen bescheiden und umsichtig sein.“ Ich füge hinzu: im Dienst³². Die Direktive vom 13. Dezember 1963 mit der eindeutigen Überschrift: „Wie man voneinander lernt und Selbstgefälligkeit und Eibildung überwindet“ gibt die Beweggründe zur Bescheidenheit an³³. Sie weist auf die bedeutungslose Rolle des einzelnen im Wissenschaftsbetrieb hin, auf den Wissensstand und die Erfolge des einzelnen, die sich nur als „ein winziger Tropfen in dem Meer der revolutionären Erkenntnis und der revolutionären Arbeit“ der Volksmassen ausnehmen. Sie erinnert daran, „daß alle Arbeit in der chinesischen Volksrepublik einer riesigen Maschine gleicht mit ihrem Räderwerk, ihren Schrauben, ihrem Stahlgerüst und den übrigen Teilen verschiedener Form und Größe“, denen allen zwar keine Unersetzlichkeit, wohl aber Unentbehrlichkeit eigen ist. Sie ruft ins Gedächtnis zurück, daß die Einzelperson nur einen engen begrenzten geistigen Horizont besitzt, „während der Wirkungskreis der revolutionären Arbeit und Erkenntnis der Volksmassen weit und von äußerst reichem und vielschichtigem Gehalt ist“³⁴. Aus all dem geht hervor, „daß ein wahrer Diener des Kollektivs Bescheidenheit“ besitzt, daß ihm überdies als Lohn und Wirkung der Bescheidenheit „ein fortschrittlicher Geist“ und eine realistische Einstellung zuteil geworden sind. Bescheidenheit – so steht im gleichen Text zu lesen – ist Ausdruck einer wirklichkeitsnahen Haltung und einer progressiven Denkweise³⁵. Sie befähigt den Menschen, die Tatsachen objektiv zu sehen; sie ist eine unabdingbare Voraussetzung für die zutreffende Kenntnisnahme der Wirklichkeit und für den rechten Umgang mit ihr³⁶.

Zu der eben genannten Tugend gesellt sich die Umsicht im Dienst³⁷. Der Umsichtige bedenkt, was sich in seiner Umgebung begibt. Das chinesische Wort für Umsicht erinnert an das Schauen der Wahrheit. Umsicht hat es sowohl mit den gegenwärtigen Verhältnissen zu tun als auch mit den kommenden Ereignissen, die die Gegenwart kontu-

rieren. Der Umsichtige nimmt die Umwelt wahr und berücksichtigt sie. Er zieht in sein Kalkül die möglichen Auswirkungen des Gegenwärtigen auf die unmittelbare Zukunft ein, sucht sie in seinem dienenden, die Massen des Volks betreffenden Verhalten zu bedenken³⁸. „Wir dürfen unser Augenmerk nicht nur auf die unmittelbar vor uns liegenden Aufgaben und das Glück der Gegenwart richten, sondern müssen ebenso die Arbeit und das Glück vor Augen haben, die in ferner Zukunft auf uns warten.“³⁹

All diese Eigenschaften stehen dem Begriffsinhalt dessen nahe, was wir Selbstlosigkeit zu nennen gewohnt sind. Ich gebe die Verdeutlichung des Gemeinten mit den Worten Mao Tse-tungs wieder: „Der Selbstlose denkt nicht an sich, denkt nicht an den eigenen Vorteil. Er hat eben nur die Interessen des Volks im Sinn. Er arbeitet nicht um der Belohnung willen“, nicht um persönliche, das eigene Ich betreffende Wünsche zu befriedigen, auch nicht um äußeren Ruhm zu ernten. Er verschwendet keine Gedanken an das Prestige im Dienst. Er prahlt auch nicht mit seiner Arbeit. Sie gilt einzig und allein den Massen des Volks. Aus diesem Grund erschöpft er sich in harter Arbeit für das Wohl der Massen und der Partei. Seine Auszeichnung, seine Position und sein Gehalt nehmen in seinem Denken überhaupt keinen Platz ein. Den Mitmenschen gegenüber brüstet er sich nicht mit seinen Leistungen. Er gestattet sich solche Gedanken nicht einmal insgeheim. Er denkt nur daran, wie er dem Volk noch besser dienen kann⁴⁰. Er weiß, daß seine Person nur ein Schraubchen im revolutionären Getriebe ist⁴¹. Es ist ihm zur Natur geworden, sich selbst zu vergessen. Er wird den Dienst zur Vollkommenheit verrichten, wenn er eben über seine Wünsche und seine Person hinwegblickt. „Wer ... eine solche Gesinnung besitzt“, heißt es bei Mao Tse-tung, „wird ein edler Mensch mit klarem Charakter und hohen moralischen Qualitäten sein, ein Mensch, der von niedrigen Interessen frei ist, der dem Volk nützlich ist“⁴², schon um seiner selbst willen unabhängig von jeder im Interesse des Volks vollbrachten Tat.

Mao Tse-tung reflektiert über den vollkommenen Dienst im Zusammenhang mit dem Ende der menschlichen Existenz. Die Bereitschaft zum Dienst schließt in seiner Vorstellung die Bereitschaft zu sterben ein. Damit ist ein wesentlicher Zug im maoistischen Menschenbild genannt. Der Neue Mensch weiß um seinen Stellenwert im Rahmen der Gesellschaft, er weiß um seine instrumentale Rolle, er weiß, daß er ihr nur gerecht werden kann, wenn er auch in der Grenzsituation des Todes nicht davor zurückschreckt, auf sein Leben zu verzichten⁴³.

Kann Mao Tse-tung Motive namhaft machen, die als zureichende Gründe für den heroischen, die eigene Existenz negierenden Einsatz vor der Vernunft Geltung besitzen? Er verweist auf die Würde des Todes, der als Folge des vollkommenen Dienstes in Kauf genommen wird. In seinen Augen ist das menschliche Leben nichts anderes als Kampf und Revolution, ein permanenter Revolutionskampf und nur als solcher lebenswert. Mao Tse-tung spricht von der Revolution, dem Produktionskampf, dem Klassenkampf und dem wissenschaftlichen Experiment, drei Spielarten der Revolution, denen jede Tätigkeit im Leben zugeordnet werden kann. „Wo es Kampf gibt“, sagt Mao Tse-tung, „gibt es auch Opfer, und der Tod ist keine Seltenheit.“⁴⁴

Die Würde wächst dem Tod von der Größe und von der numinosen Qualität der Volksmassen zu. Für sie wird das Sterben erlitten und im Erleiden bejaht. Der Gedanke, daß es ein Akt verpflichtender Liebe ist, den kommenden Generationen einfachhin Platz zu machen, dürfte im Einklang mit der traditionellen Einstellung der Chinesen sein. Mit Recht betont Mao Tse-tung: „Wenn wir für das Volk sterben, sterben wir einen würdigen Tod.“⁴⁵ Das Wissen um den Rang des Volks und die Würde des Todes gehört zur geistigen Ausstattung des neuen Menschen, der sich auf dem Weg befindet in das Reich der Großen Harmonie. „Der Tod ist jedem beschieden“⁴⁶, meint Mao Tse-tung. Das Wort könnte als Tröstung an jeden Sterbenden gerichtet sein, um die Bitterkeit des Sterbens zu lindern. Aber der Tod verliert nichts von seiner Härte – meinen wir –, wenn der Mensch in seinem Angesicht, etwa vor der Schlacht oder sonst vor einem die Existenz gefährdenden Unternehmen, erinnert wird, daß nicht nur er, sondern jeder andere auch, dem unabänderlichen Los zu sterben ausgeliefert ist. Mao Tse-tung zitiert in seiner Ansprache anlässlich der Trauerfeier für Chang Ssu-te den Historiker Ssu-ma Ch'ien, der berichtet, wie er, zur Strafe der Kastration verurteilt, es vorgezogen habe, anstatt sich selbst den Tod zu geben, die Strafe zu erdulden.

Doch heute spürt man in seinen Sätzen die quälende Untröstlichkeit. „Es stirbt allerdings ein jeder, aber der Tod des einen ist gewichtiger als der Tai-Berg; der Tod des anderen hat weniger Gewicht als Schwanenflaum.“⁴⁷ Der Tod als Flucht vor der Strafe, wie schimpflich sie auch immer sein mag, wäre im Verständnis Ssu-ma Ch'iens unvertretbar und vor der eigenen Gewissensinstanz nicht zu rechtfertigen. Mao Tse-tung greift das Bild Ssu-Ma Ch'iens auf: „Stirbt man für die Interessen des Volks, so ist der Tod gewichtiger als der Tai-Berg.“ Gewichtig im Sinn von bedeutsam, und das so sehr, daß der Tod des einzelnen, wie auch der einzelne selbst und sein Lebensweg, über den Tod hinaus inmitten der Gesellschaft nicht vergessen werden kann, wie man ja auch den Tai-Berg, den höchsten in der Provinz Shantung, nicht übersehen, nicht in Frage stellen, geschweige aus dem Bewußtsein und aus der Existenz verdrängen kann.

Die Würde des Todes wird freilich nur dann ein überzeugendes Motiv für die Hingabe des Lebens sein, wenn der Tod als Akt des Sterbens im Bewußtsein des Sterbenden einen Wert erhält, der die Kostbarkeit des Lebens aufwiegt, ja übertrifft. Das dürfte dort der Fall sein, wo das Weiterleben im Prozeß der Verwandlung nur um den Preis des Sterbens erkaufte werden kann. Mao Tse-tung deutet die Möglichkeit des Weiterlebens an, wenn er auf die enge Beziehung des einzelnen zu den Massen des Volks verweist. „Uns liegen die Interessen des Volks am Herzen. Wir denken an die gewaltigen Leiden der Mehrheit des Volks.“⁴⁹ Diese Mehrheit ist dem Dienenden gefühlsmäßig so ans Herz gewachsen und intellektuell so zu eigen geworden, daß er sich um ihrer Leiden willen mit ihr identifiziert. Das kann bewußt oder unbewußt geschehen, jedenfalls verleiht die Identifikation die Möglichkeit, vom eigenen Selbst abzusehen. Sie befähigt zur Verwirklichung dieser Möglichkeit, zum selbstlosen Dienst. Mao Tse-tung fordert die vorbehaltlose Selbstlosigkeit von seinen Kadern, ja von jedermann, der zum Volk gehört, und proklamiert sie als Kennmal des neuen Menschen.

Hier wäre in der Tat zu fragen, ob man von Selbstlosigkeit noch reden kann, wenn das Ich unter dem Vorwand der Selbstaufgabe auf die Massen übertragen und in sie hineinverlegt wird. Kein Zweifel, daß die in der Vorstellung antizipierte Ineinsetzung mit den Massen des Volks ein zugkräftiges Motiv zum Dienst bedeutet und der auf vollkommene Weise geleistete Dienst die Zugehörigkeit zu den Massen des Volks bestätigt und sichert. Er ist vollkommen, wenn der im Dienst geübte Verzicht auf jedes Eigeninteresse den Willen zur völligen Preisgabe des Selbst im Sterben für das Volk einschließt. Hier müßte die Folgerung naheliegen, daß durch die Übertragung des Ich auf die Massen des Volks dem Einzelmenschen das Sein der Massen zuteil wird. Die Massen sterben nicht, sie können nicht sterben, wie auch der Familienverband, die Geschlechterabfolge, in ihrer Existenz nicht aufhört. An die Stelle der Familie, der sozialen Familie, sind in der maoistischen Lehre die Massen des Volks getreten, die Kommune, die Brigade, die sozialistischen Höfe, die „Höfe zur Sonne“. Kann dieses prekäre, im Grund uneigentliche Weiterleben die Sehnsucht des Menschen nach Unsterblichkeit erfüllen?

Aber auch unabhängig von den Massen, für die das Sterben erlitten wird, ist es mit einer besonderen Würde ausgestattet. Sie rührt von der Selbstüberschreitung des Menschen her. Ihr Glanz fließt auf die Sterbenden über. Er verleiht ihm im Gedächtnis der Zeitgenossen Existenz, die Existenz des Gedenkens. Die Überschreitung vollzieht sich im Werk Mao Tse-tungs ausgesprochenermaßen zunächst auf den Mitmenschen, unreflektiert auf das Absolute hin. Sollte unter dieser Voraussetzung die Möglichkeit einer Art Weiterlebens nicht denkbar sein, einmal aufgrund der Transzendierung des endlichen, einzelhaften Ich, zum anderen aufgrund der Massen des Volks, auf die hin die Überschreitung erfolgt – sie werden in der Parabel vom törichten Alten „Yü Gung versetzt Berge“ nicht nur mit dem Absoluten verglichen, sondern mit ihm identifiziert –, und schließlich aufgrund der Macht und Majestät des Absoluten, das als anfanglos und ohne Ende, als ewig unveränderlich, gedacht werden muß? Die Verwandlungsfähigkeit der Menschen steht offenbar dem Charakter des Absoluten nicht im Weg, wie auch die wechselnden Erscheinungen in der Natur unseres Kosmos ihrem Urgrund, dem unveränderlichen Tao, antiker Vorstellung zufolge nicht im Weg stehen. Allerdings muß sofort auch gesagt werden, daß Mao Tse-tung die Folgerungen aus solchen, von ihm selbst statuierten Voraussetzungen nicht, zumindest nicht *expressis verbis* zieht.

Yao Wen-yüan, einer der Verfemten aus der Viererbande, ist 1963, gewiß im präsumierten vollen Einverständnis mit dem Vorsitzenden der Kommunistischen Partei, der Frage nachgegangen, welchen Sinn das Leben auch dann haben müsse, wenn die Erfahrung der Liebe den Jugendlichen zu überwältigen sucht. „Was ist der Sinn unseres Lebens? Wofür leben wir? ... Der Zweck unseres Lebens ist klar definiert. Wir leben für die Revolution, für das Volk, für das Wohl, für die wachsende Kraft unseres sozialistischen Vaterlandes, für die vollständige Befreiung aller Völker der Welt und für den vollständigen Sieg der Sache des Kommunismus in der Welt. Dies ist die Aufgabe, die die Geschichte der revolutionären Jugend von heute übertragen hat. Alle jun-

gen Leute, die danach streben, wahre proletarische Kämpfer zu werden, werden diesem großen Ziel Herz und Geist widmen und durch fortgesetzte Siege in diesem großen Unternehmen höchstes Glück und höchste Freude finden.“⁵⁰

Das Glück der Sinnerfüllung wird demnach dem zuteil, der sein Ich in den Adressaten des Dienstes verlegt, und zwar im Zug einer Lebensführung, die sich eben in selbstloser Weise für die Massen des Volks erschöpft. Das ausschlaggebende Motiv solchen Tuns ist die bewußte Übertragung des Ich auf die Massen des Volks. In der Vorstellung Mao Tse-tungs scheint die Identifikation des Dienenden mit dem Volk die notwendige Bedingung zu sein für die Möglichkeit des vollkommenen Dienstes. Wird er geleistet, so zeitigt er als Ergebnis, Wirkung und Frucht die bewußt vollzogene Identifikation mit den Massen des Volks. Kein Zweifel, daß ein solcher Dienst das Überleben in der Erinnerung, im Gedächtnis der Zeitgenossen garantiert.

Der selbstlose Dienst besagt aber auch die Transzendierung des einzelhaften, auf das Ich beschränkten Seins. Sie geschieht explizit auf die Massen des Volks hin, unausdrücklich auf das hin, was die Massen in der Lehre Mao Tse-tungs bedeuten, auf das Absolute, das mit dem Volk in eins gesetzt oder doch als in ihm residierend gedacht wird. So kann man begreifen, wenn der in solchem Geist erbrachte Dienst in der Lehre Mao Tse-tungs als Sinn der menschlichen Existenz ausgegeben und verkündet wird.

ANMERKUNGEN

¹ L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (München 1960) 169.

² Mao Tse-tung, *Ausgewählte Werke* (Peking 1968–1969) Bd. 2, 391 (zit.: AW).

³ Ebd. 3, 321.

⁴ Ebd. 3, 205.

⁵ M. Machovec, *Der Sinn des menschlichen Lebens*, in: *Disputation zwischen Christen und Marxisten* (München 1966) 75.

⁶ Platon, *Symposion* 205 a.

⁷ Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung (Peking 1967) 140–158 (zit.: WdV).

⁸ St. R. Schram, *Das politische Denken Mao Tse-tungs* (München 1975) 158.

⁹ Chuang Tzu, Kp. 17.

¹⁰ Fr. Wakeman, *History and Will* (Berkeley 1973) 325.

¹¹ M. Kaltermark, *Lao Tzu and Taoism* (Stanford 1969) 81.

¹² J. Needham, *Science and Civilisation in China*, Bd. 2 (Cambridge 1956) 289.

¹³ Mao intern, hrsg. v. H. Martin (München 1974) 59 (zit. MI).

¹⁴ B. de Solages, *Einführung in das metaphysische Denken* (München 1967) 309.

¹⁵ WdV 85.

¹⁶ Ebd. 140.

¹⁷ Mao Papers (München 1975) 81, 102, 107 ff. (zit.: MP).

¹⁸ AW 1, 363.

¹⁹ Ebd. 363.

²⁰ Ebd. 4, 438, 441.

²¹ WdV 1.

²² Ebd. 201–205.

²³ Ebd. 202, 203, 204.

²⁴ Ebd. 202.

²⁵ Ebd. 201.

²⁶ Ebd. 204.

²⁷ Ebd. 204; MP 110.

²⁸ WdV 204.

²⁹ Ebd. 201.

³⁰ Ebd. 280; MP 110.

³¹ MI 136–137.

³² WdV 201.

³³ MP 107–114.

³⁴ Ebd. 111.

³⁵ Ebd. 112.

³⁶ Ebd. 113.

³⁷ WdV 201.

³⁸ MP 112.

³⁹ Ebd. 113.

⁴⁰ Ebd. 110.

⁴¹ Ebd. 112.

⁴² WdV 203.

⁴³ MP 112.

⁴⁴ AW 3, 206.

⁴⁵ WdV 204.

⁴⁶ AW 3, 205.

⁴⁷ Ebd. 321.

⁴⁸ Ebd. 205.

⁴⁹ WdV 204.

⁵⁰ Yao Wen-yüan, zit. v. H. Opletal, in: *China Report* 30/31, 1976.