

Elemente traditionellen chinesischen Denkens in Mao Tse-tungs Dialektik

von **Wolfgang Lippert** (Erlangen)

Die kommunistische Revolution in China ist untrennbar mit dem Namen Mao Tse-tungs verbunden; die Schaffung der Volksrepublik war sein Werk, und nahezu drei Jahrzehnte lang hat dieser große Revolutionär der Politik Chinas seinen Stempel aufgedrückt. Seit seinem Tode vor nahezu drei Jahren ist in China auf vielen Gebieten ein frappanter Kurswechsel vollzogen worden, sind Tendenzen einer „Entmaoisierung“ erkennbar geworden. Gleichwohl haben sich die neuen Führer Chinas noch nicht völlig aus dem Schatten Mao Tse-tungs lösen können: Maos Nachfolger im Vorsitz der Kommunistischen Partei Chinas, Hua Kuo-feng, gründet seinen Führungsanspruch darauf, daß Mao selbst ihn zu diesem Amt bestimmt habe, und die Berufung auf eine Mao-Sentenz ist in China bei der Entwicklung innovatorischer Ideen nach wie vor ein übliches Ritual. Auch in der gegenwärtigen Situation verdienen, so scheint mir, Mao Tse-tungs Theorien nicht nur das Interesse des Historikers; sie können vielmehr immer noch einen gewissen Anspruch auf Aktualität erheben.

Mao Tse-tung war der Schöpfer einer Variante des Marxismus, die wir im Westen als „Maoismus“ zu bezeichnen gewohnt sind, für die aber die Chinesen selbst den Terminus „Mao Tse-tung-Ideen“ vorziehen. Liu Shao-ch'i, seinerzeit enger Kampfgefährte Maos, hat dessen Lehre einmal als Marxismus-Leninismus von chinesischem Zuschnitt charakterisiert. Er sagte im Jahre 1946, also drei Jahre vor der Errichtung der Volksrepublik:

Mao Tse-tungs großes Verdienst besteht darin, daß er den Marxismus von einer europäischen in eine asiatische Form geändert hat. Marx und Lenin waren Europäer; sie schrieben in europäischen Sprachen über europäische Geschichte und europäische Probleme, wobei sie selten Asien oder China behandelten... Mao Tse-tung ist Chinese; ... Mao hat den Marxismus nicht nur neuen Bedingungen angepaßt, sondern ihm eine neue Entwicklung gegeben. Er hat eine chinesische oder asiatische Form des Marxismus geschaffen.¹

Sowohl Mao Tse-tungs Revolutionspraxis wie seine theoretischen Positionen unterscheiden sich in signifikanter Weise von der osteuropäischen Ausprägung des Marxismus. Seine Strategie und Taktik der Revolution entwickelte Mao, indem er von Marx, Engels, Lenin und Stalin formulierte Leitsätze für die proletarische Revolution übernahm und sie undogmatisch gemäß den zivilisatorischen und sozialen Bedingungen abwandelte, die er in seinem Land vorfand. Zu den weltanschaulichen Grundlagen seiner revolutionären Praxis, deren zentraler Teil

die dialektische Betrachtungsweise ist, gelangte Mao durch das Studium der europäischen „Klassiker“ des Marxismus-Leninismus, doch war sein Verständnis dieser Quellen durch sein chinesisches geistiges Erbe vorgeprägt.

Mao Tse-tungs charakteristische dialektische Denkweise, entstanden durch Amalgamation europäischer marxistischer und traditionell chinesischer Denkelemente, scheint mir einer Betrachtung wert; steht sie doch in enger Wechselbeziehung zu seinem politischen Handeln. Unser Anliegen soll es sein, die spezifisch „chinesischen“ Merkmale seiner Dialektik herauszuarbeiten.

Die Zahl der Arbeiten Maos, in denen er seine weltanschaulichen Grundüberzeugungen darlegt, ist nicht groß. In der fünfbandigen Ausgabe seiner „Ausgewählten Werke“ finden sich die Schriften „Über die Praxis“ und „Über den Widerspruch“, als deren Entstehungsdatum das Jahr 1937 angegeben wird (in Wirklichkeit erschienen sie erstmals gedruckt in den Jahren 1950 bzw. 1952) sowie die Schrift „Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volke“ (1957). Aus dem Jahr 1963 stammt ein kurzer, kaum mehr als zwei Seiten umfassender Aufsatz „Woher kommen die richtigen Ideen der Menschen?“. In der Kulturrevolution sind noch zwei weitere bis dahin unveröffentlichte theoretische Arbeiten Maos ans Licht gekommen, ein kurzer Aufsatz „Über die Dialektik“ (1959) und eine Arbeit mit dem Titel „Vorlesungsnotizen zum dialektischen Materialismus“, die 1937 entstand; da die letztere aber nicht viel mehr als eine Wiedergabe sowjetischer Darstellungen des dialektischen Materialismus aus den dreißiger Jahren ist, kann sie unberücksichtigt bleiben.

Aus den aufgezählten Schriften gewinnen wir ein Bild der Dialektik Mao Tse-tungs. Bevor wir an die Untersuchung der spezifisch chinesischen Elemente in Maos dialektischer Weltansicht gehen, die diese qualitativ von der europäischen marxistischen Philosophie, insbesondere vom sowjetischen dialektischen Materialismus der Stalin-Zeit, unterscheiden, müssen wir uns Rechenschaft darüber ablegen, in welchem Umfange Mao europäische marxistische Werke studiert hat. Westliche und japanische Forschungen konnten nachweisen, daß Mao seine Kenntnisse der marxistischen Philosophie hauptsächlich aus drei sowjetischen Darstellungen des dialektischen Materialismus geschöpft hat, die in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre unter der Leitung von Mark B. Mitin, einem führenden Philosophen der orthodoxen Richtung der Stalin-Ära, herausgebracht wurden. Es ist bekannt, daß Maos Belesenheit in den Werken der „Klassiker“ des Marxismus-Leninismus begrenzt war. Nach seinen eigenen Anmerkungen in seinen theoretischen Schriften zu urteilen, waren ihm Friedrich Engels' Arbeiten „Anti-Dühring“, „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“, Karl Marx' „Thesen über Feuerbach“, Lenins „Materialismus und Empiriekritizismus“ und dessen „Philosophischer Nachlaß“ sowie Stalins Schrift „Grundlagen des Leninismus“ bekannt.²

In weiten Teilen seines theoretischen Werks stützt sich Mao auf die in diesen Quellen formulierten Gedanken. Unsere Aufmerksamkeit muß nun aber gerade den Teilen seines Werkes gelten, in denen er Ideen vorträgt, die mit denen der „Klassiker“ des Marxismus-Leninismus nicht übereinstimmen; hier dürfen wir

mit einigem Recht Einflüsse der chinesischen geistigen Tradition vermuten. Diese Annahme wird vor allem durch eine Betrachtung des Entwicklungsweges Mao Tse-tungs gestützt: Als Mao in seinen jungen Jahren, nach der nationalistischen Bewegung des 4. Mai 1919, marxistische Ideen in sich aufzunehmen begann, trafen diese bereits auf ein „Substrat“ von klassischer chinesischer Bildung. Mao hatte, wie er in seiner Autobiographie 1936 berichtet, in seiner Kindheit die konfuzianischen Klassiker auswendig gelernt³ und sich später, als er ein Lehrerseminar in Changsha besuchte, mit den Lehren der großen chinesischen Denker vertraut gemacht.⁴ In unserer Vermutung, daß traditionelle chinesische Vorstellungen die Weltanschauung Maos mitgeformt haben, werden wir auch von chinesischer Seite bestärkt. Hou Wai-lu, eine Autorität auf dem Gebiet der Geschichte der chinesischen Philosophie in der Volksrepublik China, weist darauf hin, daß Mao Tse-tung den Marxismus in der Praxis der chinesischen Revolution weiterentwickelt habe, „indem er die hervorragende Tradition der chinesischen Philosophie übernahm“.⁵

Die Praxis

Mao Tse-tung hat in seinen „Ausgewählten Werken“ dem Traktat „Über den Widerspruch“ – der systematischsten Darstellung seiner dialektischen Weltanschauung – die Schrift „Über die Praxis“ vorangestellt, in der er die Frage behandelt, wie der Mensch Erkenntnisse über die Welt gewinnen kann und welchen Wert diese für den Menschen haben. Wie der Titel des Aufsatzes erwarten läßt, ist für ihn die Praxis die alleinige Quelle und der Endzweck aller menschlichen Erkenntnis. Damit, daß Mao die Abhandlung über die Rolle der Praxis, über die Rolle menschlichen Tuns innerhalb der menschlichen Gesellschaft, an den Anfang seiner weltanschaulichen Erörterungen stellt, verrät er, daß er in der Tradition chinesischen Denkens steht; ist es doch ein kennzeichnender Zug der traditionellen chinesischen Philosophie, daß ihr Erkenntnisinteresse ganz vorrangig auf die Lösung praktischer menschlicher Probleme gerichtet war. Nicht metaphysische Spekulation, Fragen nach dem Sinn des Lebens oder dem letztendlichen Wesen des Universums beschäftigten die altchinesischen Denker; ihnen ging es vielmehr, nach den Worten Arthur Waleys, eines Kenners chinesischen Geistes, darum, „wie man den Menschen am besten dazu helfen könne, miteinander in Eintracht und guter Ordnung zu leben.“⁶ Darum entfaltete sich philosophisches Denken in China vor allem als Sozialphilosophie, als politische Philosophie. Man muß die taoistische Schule zwar insofern als einen Sonderfall innerhalb der chinesischen philosophischen Schulen betrachten, als ihr Interesse auch der Natur außerhalb der menschlichen Gesellschaft galt. Ihr Ziel war jedoch nicht die Erkenntnis der Natur, denn die Taoisten trauten ohnehin dem menschlichen Verstand nicht; ihr Streben ging vielmehr dahin, Methoden zu entwickeln, die es möglich machten, in Übereinstimmung mit der natürlichen Ordnung zu leben, um so das Leben vor Schaden zu bewahren. In diesem Sinne lehrt ihre Philosophie wiederum eher praktische Weisheit, Lebenskunst, als wissenschaftliche Erkenntnis der Natur.

Im chinesischen Denken ist bereits vor der Epoche der großen philosophischen Schulen eine skeptisch-rationale Haltung erkennbar, die dazu neigt, Fragen nach dem Transzendenten als nutzlos und unbeantwortbar abzutun. So sind im Tso-chuan, einem im 4. vorchristlichen Jahrhundert entstandenen Annalenwerk, für das 7. und 6. Jahrhundert v.C. solche Aussprüche verzeichnet wie:

Dann, wenn ein Staat im Begriff ist aufzublühen, hört (sein Herrscher) auf das Volk; wenn er im Begriff ist unterzugehen, hört er auf die Geister.

Oder:

Der Weg (Tao) des Himmels ist fern, während der des Menschen nahe ist. Den ersteren können wir nicht erreichen; welche Mittel haben wir, ihn zu erkennen?⁷

Ihren klassischen Ausdruck fand diese ganz diesseitsbezogene, den Menschen in den Mittelpunkt stellende Grundhaltung der chinesischen Philosophie bei Konfuzius. Als ein Schüler den Meister einmal fragte, wie man den Geistern (der Toten) dienen sollte, antwortete der Meister: „*Während wir noch nicht fähig sind, den Menschen zu dienen, wie können wir da ihren Geistern dienen?*“ Als der Schüler daraufhin nach dem Wesen des Todes fragte, erhielt er die Antwort: „*Während wir das Leben noch nicht kennen, wie können wir da den Tod kennen?*“⁸

Vor dem Hintergrund dieser geistigen Überlieferung erscheint es nur allzu natürlich, daß Mao Tse-tung als Marxist der Praxis noch größeres Gewicht beimißt als die europäischen Klassiker des Marxismus. Für Marx, Engels und Lenin hat die Praxis im Erkenntnisprozeß in erster Linie als Kriterium für die Richtigkeit der gewonnenen Erkenntnis in dem Sinne Bedeutung, daß der Wahrheitsgehalt aller aus menschlichen Erkenntnissen abgeleiteten Theorien nur durch die Anwendung dieser Theorien in der Praxis ermittelt werden könne. Mao Tse-tung stimmt mit ihnen darin überein, doch läßt er es nicht dabei bewenden. Indem er allein die Praxis als Grundlage und Quelle aller Erkenntnis gelten läßt und er den einzigen Wert der Erkenntnis darin sieht, wiederum der Praxis zu dienen, erhebt er die Praxis zu einem untrennbaren, ja zum wichtigsten Bestandteil des Erkenntnisprozesses. Dieser Prozeß bietet sich in Maos Vorstellung als eine sich immer höher windende Spirale dar, in der Praxis und Erkenntnis ständig ineinander übergehen und somit eine Einheit bilden. Aus diesem Grund gab Mao seiner Abhandlung „*Über die Praxis*“ den Untertitel „*Über den Zusammenhang von Erkennen und Praxis, von Wissen und Handeln*“, und aus demselben Grund spricht er am Ende der Schrift von der „Einheit von Wissen und Handeln“.

Mit solchen Formulierungen knüpft Mao Tse-tung offenbar bewußt an eine Fragestellung an, die schon viele chinesische Denker vor ihm beschäftigt hat. Die eingehendsten Untersuchungen zum Verhältnis von Erkenntnis und Handeln stammen von den Neokonfuzianern. In der Epistemologie der Anhänger dieser Denkrichtung kam der Erkenntnis Priorität vor der Aktion zu. Sie stützten sich dabei etwa auf folgenden Passus aus dem Chung-yung, einem konfuzianischen Klassiker, der bei ihnen in besonders hohem Ansehen stand:

Betreibte ausgedehnte Studien darüber (nämlich den Weg, aufrichtig zu sein), untersuche ihn genau, denke sorgfältig darüber nach, sondere ihn deutlich aus und praktiziere ihn ernsthaft.⁹

Am berühmtesten wurde die Formel des Neokonfuzianers Wang Yang-ming (um 1500) von der „Einheit von Wissen und Handeln“, die mit Mao Tse-tungs Lehre namensgleich, ihrem Wesen nach ihr jedoch diametral entgegengesetzt ist. Wissen ist für Wang Yang-ming „intuitives Wissen“ oder „Gewissen“, d. h. „die Natur, die der Himmel uns verliehen hat, der ursprüngliche Zustand unseres Geistes, der spontan versteht und der deutlich bewußt ist.“¹⁰ Das intuitive Wissen ist nicht von Selbstsucht verdunkelt, und es zeigt uns auf natürliche, spontane Weise, was recht und unrecht ist; es bekundet sich in unserer unmittelbaren intuitiven Reaktion auf bestimmte Situationen. Wenn wir sehen, daß ein Kind im Begriff ist, in einen Brunnen zu fallen, so empfinden wir augenblicklich ein Gefühl der Bestürzung. Dem spontanen Impuls folgend, stürzen wir hin, um das Kind zu retten. Damit ist die Handlung die automatische Erweiterung unseres Gefühls, unseres intuitiven Wissens, und in diesem Sinne fallen Wissen und Handeln zusammen. Das Verhältnis von Wissen und Handeln in ihrer Einheit wird von Wang Yang-ming folgendermaßen beschrieben: „*Wissen ist der Anfang des Handelns, Handeln ist die Vollendung des Wissens*“.¹¹

Im Gegensatz dazu ist jedoch auch die These von der Priorität des Handelns im Erkenntnisprozeß von den Philosophen des traditionellen China in ihrer Diskussion über das Verhältnis von Wissen und Handeln bereits formuliert worden. Manche Äußerungen des Philosophen Wang Fu-chih (17. Jh.), der sich gegen den Neokonfuzianismus wandte, klingen wie eine Vorwegnahme Maoscher Positionen. Er schreibt z. B.:

Erkenntnis und Handeln dienen einander. Jedes hat seine eigene Funktion und seine eigene Wirkung, die ihren gegenseitigen Dienst möglich machen...

Es ist nicht unbedingt schwer zu wissen, aber es ist sicherlich schwer zu handeln. Was schwer auszuführen ist, kommt zuerst, und das erste, was man ausführt, muß schwer sein. Das Leichte kommt danach, und was danach kommt, ist ein Gewinn...

Die Erkenntnis hängt vom Handeln ab, um wohltätig zu sein, aber das Handeln hängt nicht von der Erkenntnis ab, um wirksam zu sein. Handeln kann Erkenntnis hervorbringen, aber Erkenntnis bringt nicht Handeln hervor... Handeln impliziert Erkenntnis, aber Erkenntnis impliziert nicht Handeln.¹²

Wenn Mao mit seiner Betonung der Praxisorientiertheit der Philosophie sich deutlich auf der Linie traditionellen chinesischen Denkens bewegt, so darf man doch auch nicht übersehen, daß sein Lehrsatz, Erkenntnis sei nur aus dem Handeln zu gewinnen, gleichzeitig auch ein antitraditionalistisches Element enthält. Denn dieser Lehrsatz impliziert die Ablehnung all des Wissens, das durch eine mehrtausendjährige Überlieferung sanktioniert, aber nicht durch eigene praktische Erfahrung getestet ist.

Aus Mao Tse-tungs These von der Vorrangstellung der Praxis im Erkenntnisprozeß erklärt sich auch sein immer wieder zutage tretender Hang zum Experimentieren, der für seine praktische Politik kennzeichnend war, und seine undogmatische Haltung gegenüber der marxistischen Doktrin. Für Mao gilt nichts als erwiesen, er beharrt darauf, daß man in der Praxis immer erneut ausloten muß, wo die Grenzen des Machbaren liegen, daß man ein Experiment bis an den Rand des Mißerfolgs treiben muß; erst dann, wenn sich ein Mißerfolg abzuzeichnen beginnt, so meint er, dürfe man dem Experiment wieder eine neue Richtung geben.¹³ Maos Experimentierfreude ist besonders offensichtlich geworden, seitdem er im Jahre 1958 begann, in Abkehr vom sowjetischen Modell eine neue Entwicklungskonzeption für die Volksrepublik China zu erarbeiten: die auf einen Schlag erfolgende Einführung der Volkskommunen im Jahre 1958, der „Große Sprung nach vorn“ im selben Jahre, durch den China mit einer einzigen Gewaltanstrengung in die Reihe der entwickelten Industriestaaten vorstoßen sollte – all dies waren Experimente, die teilweise mit Fehlschlägen endeten. Ganz zu schweigen von der Kulturrevolution, in der Mao den Versuch unternahm, durch Zerschlagung des Partei- und Staatsapparats mit Hilfe der Roten Garden eine sich bildende neue Oberschicht, die Funktionsärsschicht, wieder unterzupflügen – ein Versuch, der China an den Rand des Chaos führte.

Der Widerspruch

In keinem anderen Bereich von Mao Tse-tungs Philosophie tritt die chinesische Grundfarbe so deutlich zutage wie in seinen Vorstellungen von dem, was die Marxisten als das *Movens* im Kosmos ansehen, vom dialektischen Widerspruch. Friedrich Engels hatte in seiner „*Dialektik der Natur*“ die materialistische Dialektik durch folgende vier „Hauptgesetze“ charakterisiert: 1) Umschlag von Quantität in Qualität, 2) gegenseitiges Durchdringen der polaren Gegensätze und Ineinander-Umschlagen, wenn auf die Spitze getrieben, 3) Entwicklung durch den Widerspruch oder Negation der Negation, und 4) spirale Form der Entwicklung.¹⁴ Für Lenin war der „Kern der Dialektik“ die „Lehre von der Einheit der Gegensätze“.¹⁵ Mao gründet seine Darstellung der Dialektik auf diese letztere Formel, doch geht er mit der Unbedingtheit, mit der er den Gedanken der Ubiquität und Unendlichkeit der Widersprüche in den Dingen betont, weit über das hinaus, was Lenin und die späteren sowjetischen Theoretiker der materialistischen Dialektik darüber ausgesagt haben.

Mao stimmt mit den Klassikern des Marxismus darin überein, daß „*wir die Entwicklung der Dinge als ihre innere, notwendige Selbstbewegung betrachten*“ müssen und daß die Grundursache der Entwicklung der Dinge in ihrer „*inneren Widersprüchlichkeit*“ liegt.¹⁶ Daraus leitet Mao seine Definition der Dialektik ab:

Das Gesetz des den Dingen innewohnenden Widerspruchs oder das Gesetz der Einheit der Gegensätze ist das Grundgesetz der Natur und der Gesellschaft und folglich auch des Denkens.¹⁷

Mao legt jedoch viel stärkeren Nachdruck auf die Allgemeingültigkeit dieses Gesetzes als Lenin oder gar Stalin und seine Theoretiker. Das wird in folgenden Formulierungen von ihm deutlich:

Der Widerspruch ist allgemein, absolut; er existiert in allen Entwicklungsprozessen der Dinge und durchdringt alle Prozesse von Anfang bis Ende.¹⁸

Die Tatsache, daß Mao Tse-tung die Dialektik viel konsequenter anwendet als die sowjetrussischen Marxisten, wird besonders offenbar bei der Behandlung des Problems der Widersprüche im Sozialismus. Mao übernahm von den sowjetischen Theoretikern die von ihnen in den dreißiger Jahren entwickelte, auf Lenin zurückgehende Lehrmeinung, daß es auch in der sozialistischen Gesellschaft Widersprüche gebe, daß diese jedoch nichtantagonistischen Charakter trügen und auf friedliche Weise gelöst werden könnten. Er weitete die Diskussion der Widersprüche im Sozialismus jedoch auf Bereiche aus, die für die sowjetische Orthodoxie tabu sind. In seiner Schrift „Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volk“ erkannte er ausdrücklich an, daß es auch im Sozialismus Widersprüche zwischen der Regierung und dem Volk, zwischen Führenden und Geführten, gebe, die zu den „Widersprüchen im Volk“, also zu den „nichtantagonistischen Widersprüchen“, gehörten.¹⁹ Aber nicht nur dies. Entsprechend seinem Theorem, daß sich unter Umständen nichtantagonistische Widersprüche in antagonistische umwandeln können und umgekehrt, – einem Gedanken, der für die sowjetischen Theoretiker inakzeptabel ist, — traf Mao 1957 die für sowjetische Begriffe unerhörte Feststellung, daß aus Widersprüchen im Volk (also auch aus Widersprüchen in sozialistischen Gesellschaften) bei falscher Behandlung Antagonismen entstehen könnten.²⁰

Aus alledem wird deutlich, daß Mao Tse-tung die Grundideen der Dialektik, die Lehre vom ewigen Wandel und von der Allgegenwart des Widerspruchs, ernst nahm und bereit war, praktische Schlußfolgerungen daraus zu ziehen. Wenn er konsequenter dialektisch dachte als die europäischen Marxisten, so spielte hier zweifellos wieder das chinesische Erbe mit, denn das traditionelle chinesische Weltbild enthält viele Elemente einer naturwüchsigen Dialektik. Um den Einfluß alter chinesischer Vorstellungen auf Maos dialektische Denkweise würdigen zu können, müssen wir uns in Umrissen das Bild der Denker des klassischen China von der Struktur des Kosmos vergegenwärtigen.

Nach altchinesischer Anschauung verdankt das Universum seine Entstehung nicht einem bewußten Schöpfungsakt durch eine göttliche Macht, sondern es ist ein in sich abgeschlossener, selbsttätiger Organismus, der aus einer Hierarchie von wechselseitig verbundenen Teilen und Kräften besteht.²¹ Kosmische Harmonie entsteht nicht durch die von einer obersten, außerhalb des Universums befindlichen Autorität geschaffenen Gesetze, sondern durch das spontane Zusammenwirken aller Teile des Universums, die den inneren Notwendigkeiten ihrer Natur gehorchen.²²

Das Universum der Denker des traditionellen China befindet sich in einem Zustand ständigen Wandels, der durch das gemeinsame Wirken der polaren kos-

mischen Prinzipien Yin und Yang zustande kommt. Von diesen kosmischen Urkräften wurde Yang als Verkörperung von Licht, Wärme, Aktivität, Männlichkeit usw. aufgefaßt, während Yin Dunkelheit, Kälte, Passivität, Weiblichkeit usw. repräsentierte. Yin und Yang sind keine sich feindlich, unversöhnlich gegenüberstehenden Gegensätze; ihr Wechselspiel bringt vielmehr eine höhere Synthese zuwege, so wie Tag und Nacht ineinander übergehen und eine volle Tagesperiode, Sommer und Winter – mit Frühling und Herbst als Übergangsformen – einander abwechseln und das Jahr bilden. In der kosmischen Sphäre finden Yang und Yin ihre Verkörperung in der Zweiheit von Himmel und Erde, in der Welt der Menschen entsprechen ihnen als Prototypen der gesellschaftlichen Ordnung solche auf dem Verhältnis der Über- und Unterordnung basierenden Partnerverhältnisse wie Herrscher und Untertan, Vater und Sohn, Mann und Frau.²³ Ihren prägnantesten Ausdruck fand die Yin-Yang-Lehre in einem Ausspruch, der im Großen Anhang zum „*Buch der Wandlungen*“ aufgezeichnet ist und der lautet:

Der Wechsel von Yin und Yang ist das, was Tao (die Weltordnung) genannt wird.²⁴

Aller Wandel im Universum vollzieht sich nach einem festen Schema, das entweder aus einer ewigen kreisförmigen Bewegung oder einem unaufhörlichen Hin- und Herschwingen zwischen zwei Polen besteht²⁵. Wandel wird also nicht als Vorwärtsentwicklung verstanden.

Der Gedanke der Kreisbewegung findet beispielsweise bei dem taoistischen Philosophen Chuang-tzu (4. Jh. v. C.) folgenden Ausdruck:

Alle Dinge teilen sich in verschiedene Klassen. Sie machen Wandlungen von einer Form zur anderen durch. Ihr Anfang und Ende ist wie ein Ring, so daß beides nicht klar bestimmt werden kann. Dies nennt man das Gleichgewicht der Natur.²⁶

Auch in den Appendizes des „*Buches der Wandlungen*“ hat die Vorstellung des zyklischen Wandels ihren Niederschlag gefunden. Es sei eines von vielen Beispielen angeführt:

Wenn die Sonne geht, kommt der Mond, wenn der Mond geht, kommt die Sonne. Sonne und Mond nehmen abwechselnd ihre Plätze ein, und so entsteht das Licht. Wenn die Kälte geht, kommt die Hitze, und wenn die Hitze geht, kommt die Kälte. Kälte und Hitze nehmen abwechselnd ihre Plätze ein, und so wird das Jahr vollständig. Das, was geht, zieht sich zusammen, und das, was kommt, dehnt sich aus. Durch den Einfluß, den Zusammenziehung und Ausdehnung aufeinander ausüben, wird das Nützliche hervor gebracht.²⁷

In denselben Appendizes finden wir auch die Idee der pendelförmigen Bewegung beschrieben. Eine Stelle lautet:

Eine Tür schließen heißt k'un (graphisches Symbol für Yin). Eine Tür öffnen heißt ch'ien (graph. Symbol für Yang). Ein Öffnen nach einem Schließen heißt Wandel. Das unendliche Hin und Her zwischen diesen Zuständen nennt man den ständigen Lauf (der Dinge).²⁸

Besondere Bedeutung hat die Pendeltheorie bei Lao-tzu (4.–3. Jh. v. C.). Einer der bekanntesten Lehrsätze von ihm lautet:

Die Bewegung des Tao (des kosmischen Laufs oder Weges) besteht in der Umkehr.²⁹

Dieser Satz ist auf folgende Weise zu verstehen: wenn sich ein Ding in einer Richtung bis zum Extrem bewegt, dann bringt ein Wandel, ein Umschlag, mit Notwendigkeit das entgegengesetzte Ergebnis hervor. Dieses ist nach Lao-tzu das allgemeine Prinzip des Wandels der Erscheinungen und erklärt viele seiner scheinbaren Paradoxe wie:

Weite heißt weitergehen, weitergehen heißt in die Ferne gehen, in die Ferne gehen heißt zurückkehren.³⁰

Oder:

Auf Unglück gründet sich Glück, im Glück lauert das Unglück ... Das Normale wandelt sich wieder zum Abnormen, und das Gute wird wieder zum Üblen.³¹

Oder auch:

Indem die Dinge vermindert werden, werden sie manchmal vermehrt, und indem sie vermehrt werden, werden sie manchmal vermindert.³²

Aus den soeben skizzierten Grundzügen der Struktur des Kosmos in der Vorstellungswelt der altchinesischen Philosophen ist ersichtlich, daß die in der marxistischen Dialektik enthaltene Idee der Selbstbewegung, der Autodynamik der Natur, der Gedanke, daß die Bewegung ihren Ursprung in den Dingen selbst hat und nicht von außen in die Welt hingetragen wird, Mao Tse-tung von Hause aus vertraut war.

Mit der Vorstellung vom Wirken der beiden kosmischen Urkräfte Yin und Yang wie auch mit der Idee der zwischen zwei Polen hin- und herschwingenden Bewegung verwandt ist das, was ich als das Grundmuster chinesischen Denkens bezeichnen möchte. Es ist die Neigung, in Gegensätzen, in antithetischen Begriffen zu denken. Anders jedoch als abendländische, auf Konflikt gegründete Dualismen wie gut und böse, Licht und Dunkel haben die Gegensätze in der chinesischen Gedankenwelt die Eigenheit, daß sie sich gegenseitig bedingen und ergänzen. Jeder von zwei Begriffen bedarf des anderen zum Ausdruck der vollständigen Idee, so wie *mǎi* und *mài* „kaufen“ und „verkaufen“ zusammen erst den Geschäftsabschluß, *zhì* und *luan* „gute Ordnung“ und „Chaos“ zusammen die politischen Verhältnisse bezeichnen.³³ Bei Chuang-tzu finden wir den Gedanken auf folgende Weise illustriert:

Wenn wir wissen, daß Ost und West einander entgegengesetzt sind und daß doch das eine nicht ohne das andere sein kann, dann kennen wir den Anteil ihrer gegenseitigen Funktion.³⁴

Über den Ursprung dieser vorzugsweise mit Antonymen operierenden Denkform hat der chinesische Philosoph Chang Tung-sun eine interessante Theorie aufgestellt, die er in einigen in den dreißiger Jahren herausgebrachten Aufsätzen darlegte. Zu derselben Zeit formulierte der amerikanische Ethnolinguist Benjamin Lee Whorf seine berühmte, von ihm als „linguistisches Relativitätsprinzip“ bezeichnete Hypothese, die besagt, daß die Struktur der Sprachen die Art und Weise beeinflusst, wie die Menschen ihre Umwelt auffassen, daß also Beobachter

mit verschiedenartigem sprachlichen Hintergrund zu unterschiedlichen Ansichten von der Welt gelangen.³⁵ Ähnlich wie Whorf, aber unbeeinflusst von diesem, geht Chang von einem engen Zusammenhang zwischen Sprache und Denken und von einer Abhängigkeit der Denkformen von der Sprachstruktur aus.³⁶ Insbesondere bedingt die Grammatik nach Chang die Form der Logik, als deren Objekt er die „Regeln des Denkens, wie sie in der Sprache enthalten sind“, betrachtet.³⁷ Die aristotelische Logik, sagt Chang, beruht auf der griechischen Grammatik und ist für alle Angehörigen der Sprachgemeinschaften der indoeuropäischen Sprachfamilie annehmbar, nicht aber für die Sprecher des Chinesischen. Aus der Subjekt-Prädikat-Form des griechischen Satzes ist nach Meinung Chang Tung-suns eine Form der Logik erwachsen, die auf dem Gesetz der Identität beruht. Chang glaubt weiter, daß die Unentbehrlichkeit des Subjekts im griechischen Satz zur Herausbildung des philosophischen Substanzbegriffs führte, einer fundamentalen Kategorie westlichen Denkens. Wie das Subjekt im Satz durch das Prädikat charakterisiert wird, so werden der Substanz Attribute zugeschrieben.

Den grundlegenden Unterschied zwischen dem Satz im Chinesischen und im Griechischen sieht Chang darin, daß das Subjekt im Chinesischen kein notwendiges Satzglied ist. Infolgedessen konnte sich im chinesischen Sprachbereich keine Logik entwickeln, die auf dem Identitätsgesetz beruht. Beim chinesischen, mit ideographischen Zeichen geschriebenen Satz konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zwischen den Zeichen, ohne daß nach der Substanz gefragt wird, die ihnen zugrunde liegt. Darum, meint Chang Tung-sun, liegt der Ausgangspunkt für chinesisches Denken in der „relativen Orientierung“ oder besser in der Beziehung zwischen Gegensätzen wie oben und unten, etwas und nichts usw. Chang charakterisiert diesen Typ der Logik als „Korrelationslogik“ oder „Logik korrelativer Dualität“.³⁸ Chang weist auch darauf hin, daß das klassische Chinesisch keine Kopula wie das Verb „sein“ in den westlichen Sprachen kennt. Infolgedessen läßt die chinesische Definition nicht wie im Westen ein Gleichheitszeichen zwischen dem Definiendum und dem Definiens zu. Vielmehr wird ein Begriff oft durch sein Gegenteil erklärt, eine Ehefrau z. B. als „eine Frau, die einen Ehemann hat“. Die Besonderheiten der Struktur der chinesischen Sprache heben nach Chang Tung-sun dazu geführt, daß die chinesische Philosophie keinen Substanzbegriff entwickelt und die klassische chinesische Sprache nicht einmal ein Wort dafür geschaffen hat.³⁹

Chang Tung-suns Theorie vom Zusammenhang zwischen Sprachstruktur und Form der Logik ist für unser Thema von großem Interesse. Uns wird deutlich, daß das, was Chang als „Korrelationslogik“ bezeichnet, ein Denkschema ist, das in der Struktur der chinesischen Sprache wurzelt und daher untrennbarer Bestandteil der chinesischen geistigen Tradition ist. Chang zitiert zur Illustration für das Denken in antithetischen Begriffspaaren folgende Stelle aus dem Buch Lao-tzu:

Nur weil alle in der Welt das Schöne als schön erkennen, entsteht die Idee des Häßlichen. Weil alle das Gute als Gutes erkennen, gibt es die Vorstellung des Schlechten. Deshalb bringen das Sein und das Nichtsein einander hervor, das Schwierige und das Leichte ergänzen einander, das Lange und das Kurze vergleichen sich miteinander, das Hohe und das Niedrige stehen

im Kontrast zueinander, Instrument und Stimme harmonieren miteinander, das Vordere und das Hintere folgen einander.⁴⁰

Wie sehr auch Mao Tse-tung unter dem Einfluß dieses Denkmusters stand, wird in einem Passus aus seiner Schrift „*Über den Widerspruch*“ erkennbar, der frappante Ähnlichkeit mit Lao-tzus Formulierungen aufweist. Als Mao Beispiele für die Interdependenz dialektischer Gegensätze anführt, schreibt er:

Ohne Leben kein Tod; ohne Tod kein Leben. Ohne Oben kein Unten; ohne Unten kein Oben. Ohne Unglück kein Glück; ohne Glück kein Unglück. Ohne Leichtes nichts Schwieriges; ohne Schwieriges nichts Leichtes. Ohne Grundherr kein Pächter; ohne Pächter kein Grundherr. Ohne Bourgeoisie kein Proletariat; ohne Proletariat keine Bourgeoisie. Ohne nationale Unterdrückung durch die Imperialisten keine Kolonien und Halbkolonien; ohne Kolonien und Halbkolonien keine nationale Unterdrückung durch die Imperialisten.⁴¹

Die chinesischen Denktraditionen weisen, wie wir feststellen konnten, einige wichtige Übereinstimmungen mit der marxistischen Dialektik auf, nämlich:

- 1) die Vorstellung des ewigen Wandels im Kosmos, den dieser aus sich selbst heraus produziert;
- 2) die Vorstellung, daß jede zum Extrem führende Entwicklung in ihr Gegenteil umschlägt;
- 3) ein Denkmuster, nach dem die Wirklichkeit vorzugsweise in antithetischen Begriffen erfaßt wird.

Gleichzeitig darf man nicht übersehen, daß sich die traditionelle chinesische Weltsicht in einigen wichtigen Punkten von der marxistischen Dialektik unterscheidet. Folgende Unterschiede seien besonders herausgestellt:

- 1) Während Bewegung und Wandel im traditionellen chinesischen Weltbild immer wieder zum Ausgangspunkt zurückführen, nimmt die marxistische Dialektik an, daß die Entwicklung spiralförmig immer höher führt.
- 2) Das chinesische Denken betrachtet die Gegensätze als interdependent, komplementär; in der marxistischen Dialektik werden sie als unversöhnlich, im Konflikt befindlich gedacht.

Trotz dieser zuletztgenannten Unterschiede scheint es mir ganz offensichtlich, daß die naturwüchsige Dialektik des traditionellen China Maos Verständnis der marxistischen Dialektik mitgeformt und seiner Lehre das ihr eigene Gepräge gegeben haben. Da für Mao endlose Veränderung, das unaufhörliche Entstehen neuer Widersprüche innere Notwendigkeit des Universums war, konnte für ihn die Marxsche chiliastische Vision eines kommunistischen Endzustandes, in der die menschliche Gesellschaft ihre Vollendung erreicht, nicht anziehend sein. Es gibt Äußerungen von ihm, die erkennen lassen, daß er auch den Kommunismus nur als eine Entwicklungsphase unter vielen betrachtete. So sagte er 1959:

Der Kapitalismus wird in den Sozialismus umgewandelt, der Sozialismus in den Kommunismus, und sogar auch der Kommunismus wird umgewandelt werden, er wird ebenfalls einen Anfang und ein Ende haben. Er wird in Stadien unterteilt werden, oder er wird einen neuen Namen annehmen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß er ein für allemal eingerichtet wird, indem

er nur noch quantitative, aber keine qualitativen Veränderungen mehr hat, denn das verstieße gegen die Dialektik.⁴²

In einem anderen Artikel vom Jahre 1958 weist Mao darauf hin, daß diese Übergänge immer nur durch inneren Widerspruch und Kampf erfolgen können:

Der Kampf während des Übergangs vom Sozialismus zum Kommunismus wird sich gleichfalls in Form einer Revolution vollziehen. In der kommunistischen Ära wird es viele, viele Entwicklungsphasen geben. Die Entwicklung von einer Phase zur anderen muß zwangsläufig eine Beziehung zwischen quantitativen und qualitativen Veränderungen sein. Alle Mutationen, alle Sprünge vorwärts sind Revolutionen, die durch Kämpfe hindurchgehen müssen.⁴³

Diese Denkweise Mao Tse-tungs bildete die Grundlage für die von ihm verfochtene Lehre von der permanenten oder kontinuierlichen Revolution, die Mao, wie die Geschichte der Volksrepublik China zeigt, bis in sein hohes Alter in die Tat umgesetzt hat.

Materie und Geist

Es bleibt nun noch die Frage zu untersuchen, ob Mao Tse-tungs Dialektik eine „materialistische Dialektik“ genannt werden kann. Marx und Engels hatten erklärt, daß sie ihre dialektische Methode durch „Umstülpung“ der „auf den Kopf stehenden“ idealistischen Dialektik Hegels entwickelt hatten, wodurch ihre Dialektik eine materialistische Basis erhielt.⁴⁴ Maos Haltung zum Problem des Verhältnisses von Sein und Denken, von Geist und Materie, nach Engels die „höchste Frage der gesamten Philosophie“,⁴⁵ zeichnet sich in seinem Werk nur in vagen Umrissen ab. Nirgends hat er diskutiert, was er unter „Materie“ versteht. Nachdem wir von Chang Tung-sun wissen, daß die Substanzidee keine Rolle im chinesischen Denken gespielt hat, darf uns Maos Desinteresse gegenüber dem Begriff der Materie nicht wundernehmen, sind doch beide Begriffe eng miteinander verknüpft.

Da sich Mao über das Wesen der Materie keine Gedanken machte, schenkte er auch der Frage, ob der Materie oder dem Denken das Primat zukomme, keine Beachtung. Marx hatte, von Feuerbachs Philosophie ausgehend, sein materialistisches Glaubensbekenntnis auf die klassisch gewordene Formel gebracht, daß das gesellschaftliche Sein das Bewußtsein bestimme. Für Lenin war die Materie die „objektive Realität“ und das menschliche Bewußtsein weiter nichts als das „fotographische Abbild“, die „Reflexion“ der Materie.⁴⁶ Mao wiederholte an zwei oder drei Stellen seines Werks die Marxsche These, daß das Sein das Bewußtsein bestimme, und hielt sich damit für einen Materialisten. Doch dann floß ihm eine Formulierung in die Feder, die die ganze Frage in eine andere Richtung wendete.

In dem Aufsatz „*Woher kommen die richtigen Ideen der Menschen?*“ vom Jahre 1963, einer Kurzfassung seiner erkenntnistheoretischen Anschauungen, unterscheidet er zwei Phasen des Erkenntnisprozesses, die Stufe der Erkenntnisgewinnung aus der gesellschaftlichen Praxis, die er „*Etappe des Übergangs von der objektiven Materie zum subjektiven Geist, vom Sein zur Idee*“ nennt, und die

Stufe, auf der die gewonnene Erkenntnis wiederum in der Praxis angewendet wird, nach Mao die „*Etappe des Übergangs vom Geist zur Materie, von der Idee zum Sein*“. Den Wechsel zwischen diesen beiden Stadien des Erkenntnisprozesses charakterisiert Mao als „*Erscheinung des Sprungs, durch den sich Materie in Geist und Geist in Materie umwandeln kann*“.

Diese Aussage verrät eine besondere Sicht des Verhältnisses von Sein und Denken. Materie und Geist werden hier plötzlich gemäß dem alten chinesischen Denkmuster als komplementäre Gegensätze erfaßt, der ständige Übergang des einen zum anderen wird analog dem Wirken der Urkräfte Yin und Yang gesehen. Damit wird die Frage nach dem Primat des einen oder anderen, die Frage nach dem Bekenntnis zum Materialismus oder Idealismus, gegenstandslos.

Wenn wir davon ausgehen, daß Sein und Bewußtsein für Mao in einem dialektischen Yin-Yang-Wechselverhältnis stehen, dann wird uns die Rolle verständlich, die das menschliche Denken in Maos Vorstellungswelt spielt: das Denken steht zum Sein in der Beziehung eines komplementären Partners und hat nicht die einseitig-abhängige, passive Funktion im Gesamtprozeß des menschlichen Daseins, die ihm die europäischen Väter des Marxismus zuweisen.

Mit dieser Anschauung befindet sich Mao wieder im Einklang mit der philosophischen Tradition des klassischen China, in der das menschliche Bewußtsein – für die alten Denker standen die moralischen Qualitäten des Menschen im Vordergrund – als eine autonome Sphäre betrachtet wurde, auf die die materiellen Seinsbedingungen keinen Einfluß hatten. Für die Konfuzianer beispielsweise galt, daß die Tugend – ein zentraler Begriff ihrer Lehre – von den äußeren Verhältnissen unabhängig sei, daß Tugendhaftigkeit folglich allein durch Vorbild, Lehre und moralische Selbstvervollkommnung erzielt werden könne.

Auch Mao Tse-tung erkannte dem menschlichen Denken eine autonome Stellung gegenüber dem materiellen Sein und eine aktive Funktion im Prozeß der menschlichen Entwicklung zu.⁴⁸ Die moralische Umformung des Menschen, die Erziehung zu neuen Tugenden, der ständige „Klassenkampf“ gegen die Vertreter der alten Ideologie waren für ihn ebenso wichtig wie die revolutionäre Umgestaltung der sozialen Verhältnisse.

Wir sehen damit, daß Maos Dialektik, die vom Marxismus inspiriert wurde, jedoch mit chinesischem Geist durchtränkt ist, eine Weltsicht sui generis darstellt. Es hieße ihr Gewalt antun, wollte man sie in die aus der europäischen Denktradition stammende Kategorie „materialistisch“ hineinzwängen.

- 1 Anna L. Strong. „*The Thought of Mao Tse-tung*“. Amerasia (New York), Bd. XI, Nr. 6, 1947, S. 161–62.
- 2 S. Vsevolod Holubnychy. „*Mao Tse-tung's Materialistic Dialectics*“. In *China Quarterly* Nr. 19, 1964, S. 11.
- 3 S. Edgar Snow. *Roter Stern über China*. März Verlag Frankfurt 1970, S. 166–67.
- 4 S. Frederic Wakeman, Jr. *History and Will. Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*. University of California Press Berkeley, Los Angeles, London 1973. S. 158. 201.
- 5 Hou Wai-lu. *A Short History of Chinese Philosophy*. Foreign Languages Press Peking 1959, Vorwort S. 3.

- 6 Arthur Waley. *The Way and its Power*. Unwin Paperbacks, George Allen & Unwin Ltd. London 1968, S.64.
- 7 James Legge. *The Chinese Classics*, vol.V: *The Ch'un Ts'ew with the Tso Chuen*. Hong Kong University Press Hongkong 1969, S.120 bzw. 671. Zitiert bei: Fung Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*, vol.I. Princeton University Press Princeton 1952, S.31–32.
- 8 Lun-yü, 11:11.
- 9 Chung-yung 20:19. Zitiert bei: Fung Yu-lan. „Mao Tse-tung's 'On Practice' and Chinese Philosophy“. In: *People's China* (Peking), 16. November 1951, S.7.
- 10 Wang Yang-ming *ch'üan-shu*. Cheng-chung shu-chü Taipei 1955, Bd.I, S.122.
- 11 *Ibd.*, S.4. S. dazu: Fung Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*, vol.II. Princeton University Press Princeton 1953, S.602–05.
- 12 Fung Yu-lan. „Mao Tse-tung's 'On Practice' and Chinese Philosophy“, loc.cit., S.7–8. Französische Fassung: Fung You-lan. *Mao Tse-toung et la philosophie chinoise*“. In: *La pensee* (Paris) Nr.55, Mai-Juni 1954, S.85, Beide Fassungen ohne Quellenangaben.
- 13 Vsevolod Holubnychy. „Der dialektische Materialismus Mao Tse-tungs im Vergleich mit den Klassikern des Marxismus-Leninismus, untersucht als Faktor zur Beurteilung der chinesisch-sowjetischen Beziehungen“. In: *Der Ostblock und die Entwicklungsländer*, September 1962, S.29–30.
- 14 Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke*, Bd.20. Dietz Verlag Berlin 1968, S.307.
- 15 V.I. Lenin. *Filosofskije tetradi*. In: *Lenin. Socinenija*, 4. Ausgabe, Bd.38, Gosudarstvennoje izdatel'stvo politiceskoj literatury Moskau 1958, S.215.
- 16 Mao Tse-tung. „Über den Widerspruch“. In: *Ausgewählte Werke* Bd.1, Verlag für fremdsprachige Literatur Peking 1968, S.367.
- 17 *Ibd.*, S.405.
- 18 *Ibd.*, S.374.
- 19 *Mao Tse-tung hsüan-chi*, Bd.5, Jen-min ch'u-pan-she, Peking 1977, S.365.
- 20 *Ibd.*, S.370.
- 21 S. Derk Bodde. „Harmony and Conflict in Chinese Philosophy“. In: *Studies in Chinese Thought*, hrsg. v. Arthur F. Wright. The University of Chicago Press, Chicago and London 1967. S. besonders S.20–23, 68.
- 22 S. Joseph Needham. „Human Laws and Laws of Nature in China and the West“. In: *Journal of the History of Ideas*, vol.12, 1951, Nr.1, 2.S. Besonders S.213, 230.
- 23 S. Derk Bodde, op.cit., S.61, sowie: Tilemann Grimm. „Tradition und Revolution in China. Überlegungen zur Konsistenz asiatischer Traditionen“. In: *Historische Zeitschrift*, 204/1, 1967, S.84.
- 24 *Chou-i Wang Han chu*, ed. Szu-pu pei-yao, Kap.7, S.3b.
- 25 S. Derk Bodde, op.cit., S.21.
- 26 *Chuang-tzu chi-shih*. In: *Chung-kuo szu-hsiang ming-chu* Bd.5, Shih-chieh shu-chü Taipei 1959, Kap.27, S.409.
- 27 *Chou-i Wang Han chu*, Kap.8, S.3b-4a.
- 28 *Ibd.*, Kap.7, S.9a–9b. Zitiert bei: Derk Bodde, op.cit., S.21.
- 29 *Lao-tzu* Kap.40.
- 30 *Lao-tzu* Kap.25.
- 31 *Lao-tzu* Kap.58.
- 32 *Lao-tzu* Kap.42. Zu Lao-tzu's Theorie von der Umkehr s. a. Fung Yu-lan. *A History of Chinese Philosophy*, vol.I, S.182–83, und Derk Bodde, op.cit., S.21.

- 33 Chu Yu-kuang. „*Interplay between Language and Thought in Chinese*“. In: ETC 22, Nr.3, September 1965, S.316.
- 34 *Chuang-tzu chi-shih* Kap.17, S.255.
- 35 S. *Language, Thought, and Reality. Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Ed. by John B. Carroll. The M.I.T. Press, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts 1972, S.214, 221. S.a. Helmut Gipper. *Gibt es ein sprachliches Relativitätsprinzip? Untersuchungen zur Sapir-Whorf-Hypothese*. S. Fischer Verlag Stuttgart 1972, S.9–10.
- 36 Chang Tung-sun. *Chinese Philosopher's Theory of Knowledge*“. In: Yenching Journal of Social Studies, vol.I No.2, Jan. 1939 (Peking), S.155–189.
- 37 *Ibd.*, S.164.
- 38 *Ibd.*, S.171–72.
- 39 *Ibd.*, S.169–70, 173–74. Eine Zusammenfassung des Aufsatzes von Chang Tung-sun findet sich bei: Helmut Gipper. *Bausteine zur Sprachinhaltsforschung. Neuere Sprachbetrachtung im Austausch mit Geistes- und Naturwissenschaft*. Pädagogischer Verlag Schwann Düsseldorf 1963, S.237–244.
- 40 *Lao-tzu* Kap.2.
- 41 Mao Tse-tung. „*Über den Widerspruch*“. In: *Ausgewählte Werke*, Bd.1, S.397.
- 42 *Translations on Communist China No.109. Selections from Chairman Mao (Part II)*. Joint Publications Research Service Nr.50792, 23. Juni 1970, Department of Commerce, USA, S.32. Teilübersetzung bei: Stuart R. Schram. „*Mao Tse-tung and the Theory of the Permanent Revolution, 1958–69*“. In: *China Quarterly* Nr.46, April-Juni 1971, S.224–25.
- 43 Mao Tse-tung. „*Sechzig Punkte über Arbeitsmethoden – Ein Entschließungsentwurf des Amtes beim Zentralkomitee der KPCh*“ (19.2.1958). In: Jerome Ch'en. *Mao Papers*. Nymphenburger Verlagsbuchhandlung München 1972, S.91.
- 44 Karl Marx. *Das Kapital*, Bd.1, Nachwort zur zweiten Auflage. In: Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke*, Bd.23, Dietz Verlag Berlin 1968, S.27. Friedrich Engels. *Anti-Dühring*. In: Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke*, Bd.20, Dietz Verlag Berlin 1968, S.23–25.
- 45 Friedrich Engels. *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*. Dietz Verlag Berlin 1969, S.26.
- 46 V.I. Lenin. *Materializm i empiriokriticizm*. In: *Lenin. Polnojesobranijesocinenij*, 5. Ausgabe, Bd.18, Izdatel'stvo politiceskoj literatury Moskau 1968, S.131, 115, 346.
- 47 Mao Tse-tung. „*Jen te cheng-ch'üeh szu-hsiangshih ts'ungna-li lai te?*“ (Woher kommen die richtigen Ideen der Menschen?) (1963). In: *Mao Tse-tung chu-tso hsüan-tu*, Ausgabe B, Chungkuo ch'ing-nien ch'u-pan-she Peking 1964, S.249–251.
- 48 S. dazu: Peter Weber-Schäfer. „*Die 'Weltanschauung' Mao Tse-tungs*“. In: *Zeitschrift für Politik*, Jg.19, Heft 4, 1972, S.304–324. S. besonders S.315, 323–24.