Günter Wohlfart · Die Kunst des Lebens

GÜNTER WOHLFART

Die Kunst des Lebens und andere Künste

Skurrile Skizzen zu einem eurodaoistischen Ethos ohne Moral

PARERGA

Die Kalligraphie *xin* (Herz-Geist) ist geschrieben von Arifuku Kogaku. Die poetische Imagination kann in dem chin. Schriftzeichen *xin* die Darstellung des gelösten Herz-Geistes des Zhuangzi erkennen: ein Mensch treibt frei und leicht [*xiao yao*] in einem Boot dahin, dessen Ruder gelöst sind, ganz selbstverständlich folgt er dem Lauf des Wassers. Vgl. Zhuangzi, Kap. 32.1. Ende. B. Watson übersetzt: »Drifting like an unmoored boat [*bu ji zhi zhou*], emptily and idly he wanders along.« *The Complete Works of Chuang Tzu*, translated by B. Watson, Columbia University Press, New York and London 1968, 354. Vgl. H. Chen, *Daoismus erleben*, Bielefeld 2001, 39.

Das Motto für David Hawkes: Vgl. *Brother Stone, A Birthday Book for David Hawkes*, ed. by R. May and J. Minford, Hongkong 2003, 95.

für David Hawkes

loosened oars
free and easy floating
of course

›Dieses Buch ist für solche geschrieben, die seinem Geist freundlich gegenüberstehen. Dieser Geist ist ein anderer als der des großen Stromes der europäischen und amerikanischen Zivilisation, in dem wir alle stehen.‹

Ludwig Wittgenstein,
Philosophische Bemerkungen, *Vorwort*

›Wenn es denn eine Philosophie der Zukunft gibt, muß sie […] aus Begegnungen und Zusammenstößen zwischen Europa und Nicht-Europa hervorgehen‹

Michel Foucault
im Gespräch mit einem Zen-Meister

Inhalt

VORWORT
Über das Geschriebene und den Schreiber 11
Der Maulwurf. 11

VORREDE
Auf dem Weg: Sackgassen, Holzwege und anderes unwegsames Gelände 21
1. Wilder Ginster, Wildschwein- und Weisheitsjagd . . . .
2. Scheiße und Pisse: Pandaoistische Wegmarken . . . . .
3. Brunnenfrösche und Stubenhocker . . . . . .
4. Confessiones: Morgensonne aus dem Osten . . . . . .

EINLEITUNG
Über die Wörter – unter den Wörtern – durch die Wörter 49
1. Fischreusen, Hasenfallen und Wortsteller . . . . . .
2. Becherworte mit Nebenbemerkungen über Falken, Schildkröten und Drachen . . . . . .
3. Die Stinke-Quassia . . . . . .
4. Der Schattenflüchter . . . . . .

NEGATIVE ETHIK – ETHOS OHNE MORAL. SKIZZEN ZU EINER EURODAOISTISCHEN ÄSTH-ETHIK IM AUSSERMORALISCHEN SINN: EINE KLEINE VORSCHULE ZUR KUNST DES HANDELNS 73

Moralistische Propädeutik. 75
1. Über die französische Revolution und die deutsche Revolution der Denkungsart 75
2. Das Geschwätz über Ethik und das Gute 88

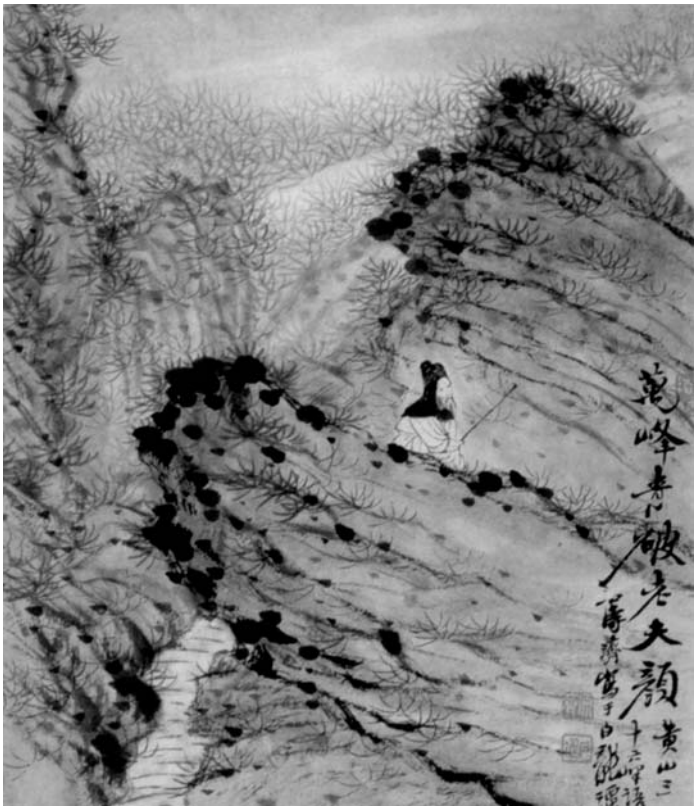
1. Die Dinge
Zerstreute Bemerkungen über die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn: im Umgang mit den Dingen . 95
Über Tennisspiele im Besonderen und Handlungsspiele im Allgemeinen 95
Über Wasserläufe im Besonderen und Handlungsabläufe im Allgemeinen 99
1.1 Die Kunst des alltäglichen Handelns 103
Der Stromschnellenschwimmer 103
Der Tausendfüßler 107
1.2 Die Kunst des Handwerks 114
Der Metzgermeister 114
Der Wagenradmacher 118
1.3 Die Kunst der Kunst 129
Der Schnitzkünstler 129
Der Nackt-Maler 136
Der Frei-Zeichner 140
1.4 Conclusio. Die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn 146

2. Die Anderen
Vermischte Bemerkungen über die Kunst des Handelns im sog. moralischen Sinn: Im Umgang mit den Anderen 153
2.1. Die Kriegskunst und die Kunst der Politik 153
Der Kampfhahn und der Schwertmeister 153
Über das Elend der Politik: Götterschildkröten und Gottesanbeterinnen 163
2.2. Ars vivendi – Die Kunst des friedlichen Zusammenlebens 176
Die Freude der Fische 176
Das Miteinander-So und die gegenseitige Entsprechung 184
Der Trockenfisch oder: das Notwendige. 186
2.3 Ars amatoria – Die Kunst des Liebens 192
Spaziergang auf dem Wortfeld ‚Liebe' 192
Das christliche Abendland: Die Spaltung von amor carnalis und amor spiritualis 193

Die alten Sino-Daoisten: Was Laozi und Zhuangzi über ai und qing, über Liebe und Leidenschaft zu sagen haben 196
Eurodaoistische Questionen und Konjekturen 200
2.4 Ars moriendi – Die Kunst des Sterbens 208
Der Tod des Anderen 208
2.5 Die Kunst des Handelns
Der ›große Daot‹ als Mann ohne Eigenheiten – ein Scherenschnitt 212
Hundun – das Kuddelmuddel 212
Ohne Ego? 214
Ohne Wollen? 216
Ohne Aktion? 220
Ohne Intention? 221
Ohne ratio? 224
Ohne Emotion? 231
Exkurs: regula aurea 235
Ohne Moral? 244
2.6 Der ästh-ethische Augenblick 247
Die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn: Der ästhetisch-artistische Augenblick 248
Die Kunst des Handelns im ‚moralischen' Sinn: Der ethische Kairos 249
Der ästh-ethische Augenblick und die Nicht-ich-keit des Ich 251

NACHWORT
Der Tod – der Tod des Ego 259
1. Thanatologische Questionen 259
2. Ego-Nekrolog – eine überflüssige Schlußbemerkung. 266

BILDNACHWEIS 275
LITERATURHINWEISE 277
PERSONENREGISTER 283



SHITAO
Huangshan Nr. 13

VORWORT

Über das Geschriebene und den Schreiber

Die Kunst ist schön, aber macht viel Arbeit.
Karl Valentin

Der Maulwurf

Es war einmal ein gelehrter alter Maulwurf. Tagaus tagein wühlte und grübelte er in den dunklen Gängen seiner Höhle – überaus gründlich, stets strebend nach dem Licht.

Ermüdet von seinem Unter-Tagewerk schlief er schließlich am Ausgang des letzten Grabhügels seines Hauptwerks ein. Und glücklich träumte er wieder seinen Maulwurfstraum von jener groooßen Lichtung.

Plötzlich wachte er auf und siehe da: er lag tatsächlich am Ausgang seiner Höhle genau auf jener groooßen Lichtung auf dem Rücken. Verwundert rieb er sich seine Augen und erblickte: Nichts!

Nun, viele Leute meinten, daß es sicher mitten in der Nacht war, als er erwachte. Andere meinten, er sei mitten am Tag erwacht, als die Sonne gerade in ihrem blendendsten Mittagslicht am Himmel stand.

Da gab es aber auch einen uralten schrulligen Maulwurf, der völlig blind war und den man ›den Seher‹ nannte. Als man ihn fragte, lachte er und sagte: »Nichts, klare Sache –«

An dieser Stelle bricht der korrumpierte in einem alten Hügelgrab entdeckte Text ab. Offenbar handelt es sich um ein apokryphes Fragment eines jener illustren Nachsokratiker …

Gut, daß der Verfasser des folgenden Büchleins als Mundwerker und Maulheld, ermüdet vom Grübeln, auf die tiefschürfenden Arbeiten am ›Weg‹ zurückblicken kann. Geblieben ist freilich nur ein kleines Grab-Hügelchen. Aus der *summa daoistica*, dem geplanten Mundwerksgesellenstück des Weisheitslehrlings sind nur *parva daoistica* geworden, besser gesagt *minima moralia eurodaoistica*: seltsame Hügelchen auf dem großen ›Weg‹ nach dem Osten. Klein, aber doch groß genug, daß der Eine oder Andere darüber stolpern könnte.[1] Denn es sind eurodaoistische Mischgebilde mit viel gelber Erde darin. Es ist ein Gelb, das auch in unserem Gedankenverkehr noch immer Gefahr signalisiert. –

Dennoch würde der Grübler sich freuen, wenn der gebückte Leser dem Häuflein altchinesischer Ausgrabungen freundlich gegenüberstünde, ohne sogleich Anstoß zu nehmen. Es geht um Scherben eines lange schon zerbrochenen großen Ganzen.

Der humile Sino-philo-soph sitzt auf der Erde zwischen den Lehrstühlen, den sinologischen und den philosophischen, er hockt im Niemandsland zwischen Ost und West, er treibt sich herum zwischen Philosophie und Poesie und pfeift dabei auf die Schiedsrichter der Disziplinen mit ihren Entweder-Oder-Drohungen.

Was kommt auf den Leser zu?

Ein Stil-Gemüse-Potpourri, oder besser gesagt ein hot(ch)-pot(ch) aus heißen Geschmackssachen, bestehend aus östlicher-Weisheits-Feinkost (viel Sōshi, chin.: Zhuangzi), alten und klugen Sprüchen, schwer verdaulicher *dao*-Rohkost, leichten Geschichtchen und Gedichtchen, zungenfertigen spitzfindigen Sinologismen, ausgekochten Sottisen und Possen – mit etwas faden germanischen Denkzutaten. Aber es

1 Merke: Über Berge stolpert man nicht.

sind vielleicht auch ein paar philosophische Bröckchen dabei, die der Leser als ›Weg‹-Zehrung mitnehmen kann. Jedenfalls: ausgesprochen leicht bekömmlich ist dieser euro-*dao*-digest mit seiner stilistischen Intransigenz nicht gerade. Der Verfasser zählt nicht zu den ›Lesefutterknechten‹. –

Die Wiederholungen im Text sind die Folgen der Gewohnheiten eines alten Gedankenwiederkäuers, inspiriert von der altchinesischen Vorliebe für Textwiederholungen.

Die Übersetzungen der chinesischen Texte, insbesondere der Zhuangzi-Geschichten stammen vom Verfasser. Ob sie ›das Wahre‹ sind? Ganz klar: truth lies (!) in translation.

Die harte Fügung des Satzbaus in trockenen Worten verzichtet bewußt auf Rundungs-Putz und Schönmacher-Mörtel. Denn es geht weniger darum, das Chinesische in das traute Heimsprachspiel des Lesers zu übersetzen, sondern vielmehr umgekehrt, ihn in das unheimliche Chinesisch hineinzuversetzen. – Möge es ihm ruhig ziemlich Chinesisch vorkommen.

Mit dem vollen Verständnis des Chinesischen ist es sowieso so eine Sache. Ein kleiner Trost des Amateurs ist, daß nicht nur die Liebe des Sinophilen, sondern manchmal auch der Logos des Voll-Sinologen blind macht und er bloß ›sinesisch‹ versteht.

Als grenzgängerischer Vokativus hofft der Verfasser jedenfalls, daß er in den folgenden Essays provokativ genug war, die …logen und …ianer aus dem Busch zu locken und sie zu verlocken, ihr Revier zu verteidigen.

Die auf dieses Vorwort folgende *Vorrede* enthält Wegskizzen von einem der auszog, die Künste des *dao* zu lernen. Es geht um Sackgassen, Holzwege und anderes unwegsames Gelände.

Die *Einleitung ›Über die Wörter‹* beginnt mit einem Ausflug zu Fischreusenlegern, Hasenfallenstellern und Wortstellern.

Der *Hauptteil ›Negative Ethik – Ethos ohne Moral‹* ist der Versuch einer eurodaoistischen Ästh-Ethik (sic!) im außermoralischen Sinn und könnte auch als Essay zur Kunst des Handelns verstanden werden.

Im 1. Teil, der vom Umgang mit den Dingen handelt, werden alte Geschichten über Stromschnellenschwimmer, Metzgermeister, Wagenradmacher, Glockenständerschnitzer und andere seltsame Typen erzählt. Der Verfasser versucht jeweils dem befremdeten Leser die ›Moral von der Geschicht‹ näher zu bringen. In diesem 1. Teil geht es nicht nur um die hohe Kunst der Kunst, sondern auch um die Kunst des Handwerks und die Kunst in den Niederungen des alltäglichen Handelns.

Im 2. Teil, der vom Umgang mit den Anderen handelt, werden wieder fabelhafte Geschichten über Kampfhähne, Götterschildkröten, Gottesanbeterinnen, kleine Fische und andere nicht sehr hohe Tiere erzählt. In diesem 2. Teil geht es u.a. um die Kriegskunst, die Kunst des friedlichen Zusammenlebens, die Kunst der Liebe und die Kunst des Sterbens.

Die hohlen ›Becher-Worte‹ des *Zhuangzi*, dieses altchinesischen Serenissimus der Dichter-Denker sind sozusagen der Resonanzboden für den folgenden tractatus poetico-philosophicus more sinico. In ihm wird – mehr oder weniger vergeblich – versucht, das gelehrte Räsonieren unterwegs zu vergessen und in geleerten Gedanken zu resonieren – wie ein gebrochenes Echo. Aber bekanntlich wird ja die Schwierigkeit ein Gelehrter zu werden nur noch übertroffen von derjenigen, keiner mehr zu sein. – Dennoch: die sino-daoistischen Fabeln und Parabeln insbes. des Zhuangzi sowie einiger anderer daoistischer Altmeister wie Laozi, Huainanzi und Liezi sind gleichsam der Spiegel für die folgenden euro-

daoistischen Reflexionen, die vielleicht nichts weiter sind als leere Spekulationen, eitle Spiegelungen. Wer weiß …

Der sprachvernarrte Verfasser fragt sich bang, ob der strenge Leser auch jene sublim(iert)e heteroerotische Sehnsucht verspürt, mit Wörtern fremdzugehen ins Andere und ob er wohl dem homophonophilen Silbengeklingel des passionierten Wortspielers sein Gehör schenkt???

O si tacuisses!

Zu den Geschichtchen wurden zwei Bilder von Altmeister Liang Kai (1140–1210), sechs Bilder aus den gelben Bergen von dem ‚grossen ›Tuschedummkopf‹ Shitao (1630–1717?)[2] und vier Bilder seines vom Daoismus inspirierten Zeitgenossen Gao Qipei (1660–1734) ausgesucht. Dieser war einer von den Wilden, der schließlich auf linientreue Pinselstriche verzichtet hat und seine Tuschespuren mit den Fingern bzw. Fingernägeln hinterließ. Das Cover-*enso* sowie die Kalligraphien des Schriftzeichens *xin*, *Herz-Geist*, auf dem Titelblatt und des Zhuangzi-Wortes *zhi ren wu ji*, *der höchste Mensch ist ohne ego* am Ende des Buches stammen von meinem alten japanischen Freund Arifuku Kogaku, Emeritus der Kyōto-Universität, der seit einigen Jahren Oberpriester im Kozanji in der Yamaguchi-Präfektur in Japan ist.

Die in das vorliegende Weißbuch verirrten Haikühe stammen aus eigener Gedankenzucht. Ein abgeneigter Leser dieser verrückten Verse bemerkte einmal, daß die Maßnahmen zur Bekämpfung des Rinderwahnsinns wohl doch nicht streng genug gewesen seien …

Trotz der Bemühung, den Schreibtisch so weit wie möglich vom Bücherschrank wegzurücken, konnte der Versuchung,

2 Huangshan tu ce, Nr. 13, 98, 100, 103, 105 u. 108.

gelehrte Anmerkungen zu machen, nicht widerstanden werden. Der Verfasser kann es einfach nicht lassen. Er befindet sich noch immer in der unverbesserlichen Lage jenes Gelehrten, von dem im *Zhuangzi* berichtet wird[3], daß er eines Tages den Laozi besucht habe. Als er schließlich nach einer Reise von sieben Tagen und sieben Nächten allein bei ihm ankam, stellte Laozi dem verdutzten Ankömmling, den er an seinem Kopfschmuck gleich als Mitglied der hehren Gelehrtengemeinde erkannte, die Frage: ›Warum kommt ihr mit so vielen Leuten in Eurer Begleitung?‹

Mit dem Schreiben ist es nämlich so ähnlich wie mit dem Schwimmen. Beim Schwimmen ist es gut, nach längerer Übung, seinen Freischwimmer zu machen. Beim Schreiben ist es gut, nach längerer Übung, seinen ›Freischreiber‹ zu machen. Freilich braucht man dazu Mut.

Der Wunschtraum eines Bücherwurms: Mit den Büchern – als Fußbänkchen – über die Bücher und die Mauer der Bücherweisheiten hinauszuklettern, ins Freie. Sich leichtfüßig und frei vom Fußnotenvolk allein auf den Weg zu machen …

Es möchte aber wohl sein, daß der eurodaoistische Wandersmann bei seinen Gedankengängen, behindert von einem lästigen Fußnotenapparat und dergestalt hinterherhinkend hinter dem Heer akkreditierter Gelehrter zu viel Staub aufgewirbelt hat auf dem Weg. – Macht nichts, auch dieser *dao*-Staub wird verwehen.

Apropos ›sich auf den Weg machen‹.

Da es in diesem Büchlein um die Kunst des Lebens geht, und da der Verfasser darin um sein eigenes Leben schreibt – und drum-rum-redet – möge ihm der Leser noch ein Wörtchen in eigener Sache gestatten.

3 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 23.1.

Der Verfasser ist unterwegs vom Lese- und Lehrmeister zum Lebe- und Leermeister. Sehr weit ist er noch nicht gekommen, aber wenigstens hat er sich aufgemacht und guckt in die Luft. Es heißt, der Herz-Geist sei ein Spiegel des Himmels und der Himmel hier im Midi ist meist heiter, von einigen weißen Wolken abgesehen oft fast wolkenleer.

Ja, der Verfasser hat sich als eremitierter Anachoret ins südfranzösische Reich des Midi zurückgezogen und lebt hier im philosophischen outback im Verborgenen in seinem Wolkenkuckucksheim. Ein Freund hat den alten Berghof *Shanzhuang* genannt in Erinnerung an den südchinesischen Altmeister Zhuang vom Blumenberg. Am Morgen sieht der ›Orientalist‹ wie die Sonne über dem Mittelmeer aufgeht und den Grau-in-Grau-Maler auslacht. Hier lebt er nicht als sorgenvoll pastoral-ontologischer ›Hüter des Seins‹, sondern als wanderlustiger Hüter seiner Bergschafe und als Ziegenhirtengehilfe, chevrier auxiliaire. Weil viel Mist anfällt folgt er dem eudämonistischen Imperativ: »Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.«[4]: »Il faut cultiver notre jardin.«[5] Ins Deutsche frei übersetzt mit den Worten eines altchinesischen ›Feld- und Gartendichters‹: »Nun gehe ich und gieße meinen Garten.«[6]

Ich danke meiner Schwiegertochter Chen Yan-Wen für ihre Hilfe bei den Übersetzungen und meinem Doktoranden Chung Chen-Yu für seine Korrekturen.

Ich danke den jungen Kollegen Rolf Elberfeld, Henrik Jäger und Hans-Georg Möller, von denen ich viel gelernt habe.

4 Kant, *Träume eines Geistersehers*, Schlußsatz.

5 Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, Schlußsatz.

6 Tao Yuanming, *Der Pfirsichblütenquell*, hrsg. v. K.-H. Pohl, Bochumer Universitätsverlag 2002, 28. Vgl. dagegen *Lunyu* 13.4. Konfuzius war in so niederen Dingen wie im Gartenbau nicht bewandert. Er wandte sich den Höheren und den Oberen zu.

Ich danke meinem Verleger Thomas Egel für seine gute Zusammenarbeit. Insbesondere danke ich ihm für seinen Verzicht auf das Ansinnen, die harten Linien meiner Skizzen weichzuzeichnen und um des sogenannten consumers willen das Schwierige des Buches auf wohlfeile wisdom light zu trimmen. Zudem hat er die Parerga und Paralipomena in den Fußnoten vor der Verbannung in einen Anhang bewahrt.

Schließlich noch ein Wort des Dankes an meinen Mitarbeiter Filippo Smerilli, der die Kärrner-Arbeit der Eingabe in den PC und der Korrekturen auf sich nahm. Vermutlich sind in diesem verwickelten Text trotzdem immer noch Fehler versteckt. Dies ist die Alleinschuld des sprachverspielten Verfassers.

Alles nur senile Kindereien, alt-klug dummes Zeug? Wer weiß … Nach all den Jahren kommt es dem Ex-Prof. de Philo auf seine alten Tage wirklich so vor, als würde er immer dümmer. Oft steht er wie ein Ochs vor seinem Weisheitsberg. Hoffentlich wird es dem Leser nicht zu dumm. Immerhin bleibt ihm ein Trost:

»Il faut que nous abêtir pour nous assagier.«

»sWir müssen uns dumm machen, um uns klug zu machen.«[7]

Wo
der *dao*-Trottel vom Tauch
Tuchan im Frühsommer 2005[8]

7 Montaigne, *Essais II*, 12.

8 ›*Wo*‹, die Abkürzung des Nachnamens des Verfassers, bedeutet im Chinesischen, im 3. Ton gesprochen, ›*ich*‹. Dieses *wo* begegnet uns u.a. in der Meditationsformel ›*wu sang wo*‹, ›*ich verliere mich, ich begrabe mich*‹ im 2. Kap. des *Zhuangzi*. Das Ich, listiger Totengräber und Wiederauferstehungsmännchen spielt in dem folgenden Büchlein eine *wicht-ige* Rolle.
Tauch ist der Name des Berges bei Tuchan, einem Dorf in den Corbières. An diesem Berg liegt die Bergerie des Verfassers.

LIANG KAI
Hanshan und Shide

Auf dem Weg: Sackgassen, Holzwege und anderes unwegsames Gelände

zhao wen dao
xi si ke yi[1]

morgens riechen Weg
abends sterben können

1. Wilder Ginster, Wildschwein- und Weisheitsjagd

Lassen Sie mich mit jenem ziellosen Morgenspaziergang beginnen.

Ich ging einfach raus ins Freie, immer weiter bis ich müde wurde. Ich setzte mich unter einen großen knorrigen Baum – so muß jener Götterbaum, die ›stinkende Quassia‹ ausgesehen haben, von dem im *Zhuangzi* erzählt wird – und machte ein Nickerchen. Da hatte ich einen seltsamen Traum.

Ich war im Gebirge verirrt. Wie aus dem Nichts stand plötzlich ein schrulliger Alter vor mir, der mich an die zwei alten Närrchen auf dem Bild von Liang Kai erinnerte, Hanshan und Shide: aus leeren Herzen albern die Alten am kalten Berg.

Ich fragte ihn: ›Kennst du den Weg?‹ Der alte *dao*-Schrat antwortete: ›Nach dem Weg soll man nicht fragen und auf Fragen nach dem Weg soll man nicht antworten. Denn wer

1 Kongzi, *Lunyu* IV, 8. Chin. *wen* wird gewöhnlich durch *hören* übersetzt, bedeutet aber auch *riechen*.

so was macht, kann nicht über den Kunlun[2] gehen und sich in völliger Leere herumtreiben.‹ Und dann sagte er noch: ›Der Weg sammelt sich in der Leere‹ – oder so etwas Ähnliches. Verwirrt wollte ich gerade fragen, was das alles zu bedeuten habe, als er kichernd wisperte: ›Da, da, riechst du es nicht? Riechst du nicht den wilden Ginster am Weg? Mach dich auf und geh, geh deines Weges!‹ – Und wie Nichts war er wieder spurlos verschwunden, der verrückte alte Dadaoist.[3]

Da wachte ich auf. Verwirrt fragte ich mich, ob ich nur geträumt hatte, mich verirrt zu haben …

Ich mußte an mein *dao*-Motto vom Sterben-Können aus dem *Lunyu* des Kongzi denken[4] und an eine andere Stelle aus dem *Zhuangzi*, wo eine bucklige Alte gefragt wird, wie das denn zugehe, daß sie trotz ihres hohen Alters aussehe wie ein kleines Kind und sie darauf antwortet: *wu wen dao*[5]: *ich höre (das) dao*, oder besser vielleicht: *ich rieche (das) dao*, *je sens (la) dao*, also: *ich sinne (den) Weg*?

Hatte die bucklige Alte wie der schrullige Alte in meinem Traum *dao* ›gerochen‹, den verwehenden Duft des So-Seins der Dinge? Hatten sie einen Sinn für die vergehenden Dinge

2 Es heißt, das Kunlun-Gebirge sei der Wohnsitz von Hundun gewesen, dem großen Kuddelmuddel. Vgl. weiter unten Kap. 2.5.

3 Wahrscheinlich habe ich im Traum eine Stelle aus Kap. 20.4. des *Zhuangzi* verarbeitet, die ich tags zuvor übersetzt hatte: *›chun chun chang chang nai bi yu kuang xue ji …‹*. Wörtlich etwa: ›simpel simpel, gewöhnlich gewöhnlich ähnelt [er einem] Verrückten [oder Wilden] [und] hinterläßt keine Spur …‹. Wenn er überhaupt Worte macht, dann sind es ›*kuang yan*‹, ›verrückte Worte‹, wie es in Kapitel 22.7 des *Zhuangzi* heißt.

4 Besagtes Motto – *zhao wen dao xi si ke yi*, *morgens hören Weg, abends sterben können* – im Ohr, schöpft der betagte Verfasser Hoffnung, eingedenk einer anderen *Lunyu*-Stelle, an der es heißt: *liu shi er er shun*, *mit* 60 *hatte ich ein gehorsames Ohr*.

5 *Zhuangzi*, Kap. 6.4.

›durchduftet von ihrem So-Sein‹? Hatten sie den richtigen Riecher, das Gespür für die spurlose Spur, für die Spur der Fische im Wasser und die Spur der Vögel im Himmel? – Folgten sie vielleicht dem *tian dao*, dem *Weg des Himmels*, dem Weg der weißen Wolken?

Für Großspuriges hatten sie wohl keinen Sinn. Ich vermute, sie hatten einen Sinn für das Selbst-So der 10 000 Dinge, für die Dinge, insofern sie an nichts erinnern – als an sich selbst. Nichts als wilder Ginster – die Leere des Weges in Form von wildem Ginster … So hatte der alte Simpel wohl Nichts im Sinn, Nichts als Ginster, der sinnende ›Nihilist‹ (!?).[6] Dem sorgenden Seinssinnsucher klingt sein ›Hi-Hi-Gekicher‹ noch im Ohr. Er muß einer von jenen alten *dao*-Stromern gewesen sein, von denen es heißt, daß sie sich frei in der Mitte von Nirgendwo herumtreiben, leeren und leichten Herzens; leer und leicht vom vielen Herz-Geist-Fasten, einer von diesen Schmetterlingstraumtänzern. Es heißt, daß sie lachen beim Erwachen. Das Lachen ist nämlich ›ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts.‹[7]

Aber ganz ernsthaft: was ist denn nun dieses *dao*? – das ist die Frage. Unsagbar sagt man – und nennt es Weg. Aber wenn schon in *daos* Namen vom Weg die Rede ist, sollte ein pluralistisch-agnostischer Daologe eingedenk der vielen theologischen Hasen, die missionarische Übersetzungskünstler schon aus dem alten *dao*-Hut gezaubert haben[8], anstelle von dem ›TAO‹ nicht poly-taoistischer von *daos* sprechen, von

6 Zum Leserschreckgespenst des Nihilismus vgl. weiter unten die thanatologischen Questionen im Nachwort dieses Büchleins.

7 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 54 Anm.

8 Man bedenke, daß in den chinesischen Bibelübersetzungen *logos* meistens durch *dao* wiedergegeben wurde.

Wegen[9], um jegliche mono-theistischen Reminiszenzen zu vermeiden? ›Den Weg nämlich, den gibt es nicht‹[10], sagte schon der ›wilde Weise‹ Nietzsche, der gottlose Großvater der Postmoderne und empfahl jedem die Suche nach *seinem* Weg. – Aber wäre die Suche nach *meinem* Weg nicht ein possessiver Individual-Daoismus für Selbstverwirklicher, also eine contradictio in adiecto? Bleiben wir trotz der vielsagenden Bedeutungsvielfalt des Passwortes *dao*[11], diesem Mantra für exzentrische Exotiker, die sich auf der Suche nach ihrer verlorenen Mitte in jenes alte Reich der Mitte aufmachen, noch ein Weilchen auf dem üblichen Übersetzungs-›Weg‹. Metaphern machen Sinn, sie tragen uns hinüber … *Dao*-Romantikern auf dem Weg zurück zur Natur würde bei dem ›Weg‹ vielleicht ein Feldweg in den Sinn kommen, freilich endet dieser Feldweg als Holzweg in einer ›Lichtung des Nichts‹.[12]

Also, wo ist denn nun der rechte Weg? Die Frage stellt sich, wenn unklar ist, wie der Weg weitergeht, d.h. wenn der Weg weg ist. Nun soll das *dao* ja ursprünglich auch der vom Jäger in unwegsamem Gelände zu erspürende Weg gewesen sein.[13] Der Jäger, ganz gleich, ob er nach wilden Schweinen jagt oder nach wilder Weisheit, geht den Weg dort, wo er noch weglos ist. Er geht den Weg ohne Weg.

9 Vgl. Chad Hansen, u.a.: *A Tao of Tao in Chuang-Tzu*, in: *Experimental Essays on Chuang-Tzu*, ed. by V. H. Mair, University of Hawaii Press, 1983, S. 24 ff.

10 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, 245.

11 Vgl. J. F. Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Editions Allia, Paris 2002, 38, der allein im *Zhuangzi* zwanzig verschiedene Bedeutungen unterscheidet.

12 Vgl. vom Verfasser, *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001, Kap. 2 *Wu* (*Nichts*), insbes. S. 69 ff. *›Heidegger und die Lichtung des Nichts.‹*

13 Vgl. Henrik Jäger, *Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße …*, Herder Spektrum Bd. 5037, Freiburg 2003, 151.

Wie? Wenn er nicht den ausgetretenen, gemachten Weg geht, dann macht er also, bahnt er also seinen Weg selbst? Von wegen! Das macht zuviel Lärm und wirbelt zuviel *dao*-Staub auf. Nur wenn es gar nicht anders geht, schlägt er sich durch, ganz gleich ob mit der Machete oder sonstigen Formen von Schneid. Wenn es irgend geht, folgt er bei seinen Bewegungen ganz unauffällig und lautlos den natürlichen Gegebenheiten. Unterwegs läßt er vorübergehend den Weg Weg sein und achtet bloß auf die Zeichen. Der Wildschweinjäger wie der Weisheitsjäger (*sheng ren*) ist hellhörig und weiß die Zeichen zu deuten. So ›dringt er durch‹ zum ›Weg‹. Mit wachen Sinnen sinnt er vor sich hin.[14] Deswegen ›vollendet sich der Weg beim Gehen‹[15], – ganz von selbst so. Ein japanisches Zen-Wort lautet: *Ho Ho Kore Dojo*, *Schritt für Schritt, das ist der Weg-Ort*.

Natürlich ist das Ende des Weges ungewiß. Alte Reiseweisheit: ›je weiter Du gehst, desto weniger kennst Du das Ende‹. »Plus loin tu iras, moins tu connaitras.«[16] Von dem alten *dao*-Knaben Liezi, der ein rechter Luftikus gewesen sein muß – im *Zhuangzi* wird berichtet, daß er auf dem Wind reiten konnte, auf wunderbare Weise dahintrieb und erst nach fünfzehn Tagen zurückkehrte[17] – hören wir, daß der große Reisende nicht wisse, wohin die Reise gehe. – Anderes ist übrigens von dem listenreichen Zielstreber Odysseus überliefert, der zuvor seinen Weg mit verstopften Ohren (sic!) machte, aber als Spätheimkehrer sein Ziel schließlich auch nur im Schlaf erreicht haben soll.

14 Das Wort *sinnen* bedeutete ursprünglich soviel wie *gehen*.

15 *Zhuangzi*, Kap. 2.6. Vgl. dazu vom Verfasser *Zhuangzi*, Herder Spektrum Bd. 5097, Freiburg 2002, S. 56 ff. *Dao: einen Weg gehen*.

16 *Huainanzi*, VII, 4a, Übersetzung Ch. Le Blanc / R. Mathieu, *Philosophes taoïstes*, II, Editions Gallimard, Paris 2003, 303.

17 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 1.1.

Eine Reise ins Ungewisse also … kein Grund zur Unsicherheit! Denn eins ist am Ende sicher.

Nun, was kann ich letzten Endes tun, wenn die Dämmerung kommt, am Abend?

Weggehen – weiter nichts.

2. Scheiße und Pisse: Pandaoistische Wegmarken

Aber noch einmal ganz dumm gefragt – und die Frage stellt sich immer wieder von neuem:

›Wo ist denn der Weg?‹

Fragen wir wieder Zhuangzi, den alten *dao*-Pfadfinder.

»Dongguozi fragte den Zhuangzi: ›Das sogenannte *dao* – wo ist es?‹ Zhuangzi antwortete. ›Es gibt keinen Ort [lat. *locus*], wo es nicht ist.‹ Dongguozi sagte: ›Du mußt konkreter sein!‹ Zhuangzi antwortete: ›Es ist in den Ameisen [– und sicher auch in den Zikaden. Zusatz eines La-Fontaine-Lesers].‹ ›In so niedrigen Dingen?‹ ›Es ist im Hirsegras, im Grassamen.‹ ›Noch niedriger?‹ ›Es ist in Ziegeln und Scherben [auch in denen unseres Glücks!].‹ ›In noch niederen Dingen?‹ ›Es ist in der Scheiße und der Pisse [*shi ni*].‹ Da sagte Dongguozi nichts mehr.«[18] – – – Was soll man auf solche anrüchigen Reden auch erwidern?

Kleiner Zeitsprung:

In einem Gong'an des *Wumenguan* fragt ein Mönch den Meister: ›Was ist Buddha?‹ Der Meister antwortet: ›Ein Kotspatel.‹[19]

18 *Zhuangzi*, Kap. 22.6.

19 Es handelt sich um Gong'an (jap. Kōan) 21 des *Wumenguan* (jap. *Mumonkan*). Anstelle von *Buddha* könnte hier – wie in anderen Gong'ans – z. B. 19, 34 und 36 – *dao* stehen.

Entscheidend in den beiden Dialogen ist, daß man Buddha bzw. das *dao* nicht für ›das Höchste‹ hält, da er bzw. es doch ›wie das Loch in der Latrine‹ ist, um an die provokativen Worte des chinesischen Chan-Meisters Linji (jap. Rinzai) zu erinnern.[20]

Wollte man *dao* durch *sagen*, *nennen*, *zeigen* verdeutschen, was ja eine der vielen Übersetzungsmöglichkeiten ist, dann wäre das *dao*-Wort kein Wort zum Sonntag, keine salbungsvolle Pastoralsalbaderei und keine obskure Mystagogie. Es wäre vielmehr taghelle Montagsmystik, das Wort zum stinknormalen Dienstag und Mittwoch, d. h. ein Wort zum Alltag. ›*Dao* ist alltäglicher Geist.‹[21] *Dao* ist das alltägliche, gewöhnliche *dao*, nicht das ›ewige‹ *dao* wie man das *chang dao* in der bekannten Anfangsparallele des *Laozi* vielfach überschwenglich – äternalistisch – übersetzt hat.[22] *Dao* ist – kraß gesagt – auch in dem verdammten Mist, mit dem wir unvermeidlich immer wieder – nicht nur beim täglichen Ziegenstallmisten – zu tun haben. *Shit happens*. Es ist ›ewig‹ dasselbe. Es kommt darauf an, ob wir den Mist – nicht nur mit der Mistgabel – aufnehmen und damit umgehen können. Der Öko-Daoist merke: Mist – nicht nur der Ziegenmist – kann gut sein zum Düngen, besser als künstlicher Dünger …

Also: *dao* ist nichts Übersinnliches, über allem, sondern überall. Es ist da und da und unter den Füßen. Sollte man deshalb von ›Pandaoismus‹ sprechen, wie gelegentlich geschehen? Oder ist das eine ›präfiguristische‹ Mogel-Packung: Pandaoismus als Protopantheismus? Wie seine Hypothese *deus sive natura* Spinoza in Teufels Küche brachte, so führt die Missionars-Hypostase *dao sive deus* in eine himmlische

20 N.b.: Pu – war das ein ungehobelter Klotz, ein ›Rohholz‹-Kopf!

21 Gong'an 19 des *Wumenguan*.

22 Vgl. vom Verfasser *Der Philosophische Daoismus*, Kap. 1, Konjekturen zur Übersetzung der Anfangspassage in Kap. 1 des *Daodejing*.

Irre. Wer sagt, daß wir ohne Bedenken das *dao* »mit dem Absoluten […], dem reinen oder transzendenten Sein unserer Philosophie gleichsetzen [können]«[23], der irrt.

Die Moral des Dialogs zwischen Zhuangzi und Dongguozi ist, – um sie in die Worte eines verrückt gewordenen deutschen Dichters zu fassen: »Bleibt unten, ihr Kinder des Augenblicks! strebt nicht in diese Höhen herauf, denn es ist nichts hier oben.«[24] Beim Transzendieren der Türschwelle zum Lokus zeigt sich beim Anblick dessen, was man dort sieht, daß von einem ›reinen Sein‹ wohl keine Rede sein kann. –

Dao ist, oder polydaoistischer gesprochen: *daos* sind nichts Ab-solutes, nichts Abgelöstes, durch das uns Absolution erteilt und Erlösung zuteil würde. Wenn man *dao* partout als etwas Absolutes ansehen wollte – sollte man das wollen??? –, dann als die Bewegung der Absolvenz seiner selbst, als Bewegung des Sich-Ablösens von sich als etwas Absolutem, Ewigem, Übernatürlichem. Es wäre die Bewegung des Einlösens ins Alltägliche, in den alltäglichen, natürlichen Lauf der Dinge. Kurz: *dao* ist nicht Transzendenz sondern Transformation. Die daoistischen alten Weisheits-Knaben, die ›Laozis‹, wären also diejenigen, die ihren Weisenstein los- und zurückgelassen haben, um freier und leichter ›wandeln‹ und sich verwandeln zu können.

Apropos: *dao* im Mist. Könnte man da nicht an Herakleitos denken, den ›Dunklen aus Ephesos‹? Warum an Heraklit? Nun, zunächst einmal haben berufene Kenner die Auffassung vertreten, China sei »characteristically Heraclitian.«[25] Man

23 Alfred Forke, zitiert nach Chuang-tse, *Die Welt*, hg. v. Karl Albert und Hua Xue, Dettelbach 1996, 36 Anm. 19.

24 Hölderlin, *Hyperion*, in: *Sämtliche Werke*, hg. v. F. Beißner, Frankfurt a. M. 1961, 529 f. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Johann Kreuzer.

25 R. T. Ames u. D. L. Hall, *Anticipating China*, Albany/NY 1995, 40.

hat Heraklit einen ›Greek Daoist‹ genannt[26] und Heraklit mit Zhuangzi verglichen[27] und mit Laozi.[28] Aber kommen solche Vergleiche nicht einem Vergleich zweier Kühe in schwarzer Nacht gleich? Ja, aber trotzdem, da sind trotz himmelweiter Verschiedenheit wirklich verblüffende Familienähnlichkeiten, z. B. hinsichtlich der irdisch-physischen Konkretheit des analogischen Denkens dieser großen Anfänger der Dialektik. Sie ließen sich ein auf die Niederungen der 10 000 Dinge ›unter dem Himmel‹. So ist von dem ›Dunklen‹ jenes unmittelbar einleuchtende Fragment überliefert: »Wie ein wüst hingeschütteter Misthaufen ist die schönste, vollkommenste Welt.«[29] Er hatte ein Auge, der alte Ephesier. Es wäre sehr verführerisch, auf der Seidenstraße der Weisheit vom nahöstlichen Ephesos ins fernöstliche *Zhongguo* zu reisen und dabei komparative Studien anzustellen zwischen dem Kosmos Heraklits und dem Caosmos Zhuangzis.[30] Kein Zweifel, wir brauchen den freien, unbeschränkten Gedankenhandel – und Wandel auf jener alten eurasischen Verbindungsstraße. Er ist bereichernd und lehrreich. Aber reicht dieser Geistreichtum, um sich damit auf den ›Weg‹ zu machen??? Es ist eine gute Sache, jene alten Gedanken neu zu fassen und noch besser, sie dann zu lassen und mit ihnen die ganze Schreibweisheit. Denn steht nicht geschrieben: ›Wer sich auf den Weg macht, nimmt jeden Tag ab, vermindert …‹?[31] *Dao*-Diät.

26 F. Capra, *The Tao of Physics*, London ³1992, 128.

27 P. Woo, *Begriffsgeschichtlicher Vergleich zwischen dao, hodos und logos bei Chuang-tzu, Parmenides und Heraklit*, Taipei 1969.

28 G. Wohlfart, *Heraklit und Laozi*, in: *Der Philosophische Daoismus*, Kap. 8, 165 ff.

29 Heraklit Fragment B 124, Übersetzung von B. Snell in Heraklit, *Fragmente*, hg. v. B. Snell, München ⁸1983, 36 f. Gr. *sarma* könnte im Kontext dieses Fragments sowohl durch *Misthaufen* wie durch *Kehricht(haufen)* übersetzt werden.

30 Vgl. die Geschichte von Hundun in Kap. 7.7 des *Zhuangzi*.

31 ›*Wei xue ri yi, wei dao ri sun*,‹ *Laozi*, Kap. 48. *Betreiben Lernen täglich mehren, betreiben Weg täglich mindern*. Daoistische docta ignorantia.

Apropos *dao* und pandaoistische Wegmarken. Es muß noch ein Wort gesagt werden zu dem ›Meister aus Deutschland‹, dem neo-mystischen Meister Heidegger. Heidegger, dessen Affinität zu ostasiatischem Denken – was ist das? – immer wieder betont und überbetont[32] wurde, war einer der wenigen, die sich etwas eingehender mit der *dao*-Schule beschäftigt haben. Vielleicht ist es das größte Verdienst Heideggers, daß er, trotz aller dunkel-munkelnden Worthuberei und adventistischer Seinsgeheimnistuerei einen Anstoß gab für das »unausweichliche Gespräch mit der ostasiatischen Welt«.[33] In einem späten Vortrag aus dem Jahr 1958 über *Das Wesen der Sprache* findet sich eine der ganz wenigen Stellen, an denen Heidegger expressis verbis auf das *dao* eingeht. Er sagt: »Vermutlich ist das Wort ›Weg‹ ein Urwort der Sprache, das sich dem sinnenden Menschen zuspricht. Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet ›eigentlich‹ Weg. Weil man jedoch den Weg leicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort ›Weg‹ für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos.«[34] Bis hierher kann man Heidegger auf seinem Denkweg unbesorgt folgen. In der Folge wird es bedenklicher: »Indes könnte der Tao [sic! Läßt das Maskulinum nicht – wenn auch nur verschwommen – erkennen, daß sich hinter dem Weg der große

32 Ich denke, daß die Ähnlichkeiten der Gedankenstellung des späten Wittgenstein mit dem Daoismus und dem Zenismus weitaus größer sind als diejenigen des späten Heidegger.

33 M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 21959, 47 sowie derselbe *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 21960, 87. Zu Heideggers Beschäftigung insbes. mit Laozi vgl. im einzelnen vom Verfasser: *Der Philosophische Daoismus*, Kap. 2, 55 ff.

34 Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 21959, 198.

›unbekannte Gott‹ verbirgt? Der Tao??? Besser: das *dao*, mit kleinem, weichem *d*. ›Ein *yin*, ein *yang*, das ist *dao*‹ – heißt es im *Großen Kommentar* zum *Yijing* (A, 5)] der alles bewëgende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich, d. h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort ›Weg‹ Tao das Geheimnis aller Geheimnisse [Heidegger denkt vermutlich an die ihm bekannte Übersetzung des Endes von Kapitel 1 des *Laozi* durch Richard Wilhelm: *xuan zhi you xuan*, *des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis*] des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen. Vielleicht stammt auch noch und gerade die rätselhafte Gewalt der heutigen Herrschaft der Methode daher, daß die Methoden, unbeschadet ihrer Leistungskraft, doch nur die Abwässer sind eines großen verborgenen Stromes, des alles be-wëgenden, allem seine Bahn reißenden Weges. Alles ist Weg.«[35] Ist dieses pandaoistische Wort und die Rede vom , sit venia verbo, *dao absconditus* nicht insgeheim doch krypto-kat-holisch?

Alles ist Weg – die große Route und die alltägliche Routine.

»A monk asked Joshu, ›What is the way?‹ Joshu said, ›The one outside the hedge.‹ ›I'm not asking about that!‹ said the monk. ›What way are you asking about?‹ said Joshu. ›About the Great Way‹, said the monk. ›Oh, the Great Road leads to Choan (Ch'ang-an) [Xi'An, die frühere Hauptstadt Chinas]‹, said Joshu.«[36] Alles ist Weg – der große Strom und die kleinen Abwässer, die Kloaken-*daos*. So berechtigt Heideggers Kritik an der Methode ist und so berechtigt die Unterscheidung dieser Methode vom *dao-hodos*, so verfehlt

35 Heidegger, ebd.

36 Zitiert nach: *Zen and Zen Classics*, selected from R. H. Blyth, Tokyo 1991, 51.

ist doch der bildliche Vergleich. *Dao* gleicht – von der Zeit der Herbstfluten einmal abgesehen – wohl weniger einem großen (verborgenen) Strom, der sich wie Hölderlins ›rasender Halbgott‹[37] mit maskulin-roher Gewalt seine Bahn reißt. In Erinnerung an *Laozi*[38], wo das Wasser als Schwächstes auf Erden mit weiblich-sanfter Gewalt das Starke und Harte besiegt, könnte man eher an einen stetigen Wasserlauf denken und an die kleinen *dao*-Rinnsale, die ihn speisen, die reinen Quellwässer wie die unreinen Abwässer. Nicht nur im großen Ozean und in den großen Strömen, auch im Kleinsten und Unscheinbarsten, in jedem Tropfen, der den Stein höhlt, ist *dao* unverborgen da – *dao revelatus* … Alles liegt offen da. In jedem Tropfen, in dem Tropfen, der an unserer Rotznase hängt, ebenso wie in jenem Tautropfen am Schnabel der Wildente, in dem sich der Mond spiegelt.[39]

Da
ist der Mond
im Tautropfen
nicht mehr

3. Brunnenfrösche und Stubenhocker

Denkwürdig ist auch jener Dialog zwischen dem Grafen des Gelben Flusses und dem Herrn des Nordmeers. Die Herbstfluten lassen den Gelben Fluß anschwellen, der in Gestalt des ›Grafen des Gelben Flusses‹ stolzgeschwellt dahineilt, bis er

37 Vgl. Hölderlin, *Der Rhein*.
38 Vgl. insbes. Kap. 78.
39 Ich denke an das bekannte Gedicht des japanischen Zen-Meisters Dōgen, das im Jahr seines Todes (1253) entstand.

schließlich das Nordmeer erreicht und seine Kleinheit erkennen muß. Mit den Herbstfluten, die den Gelben Fluß anschwellen lassen, steht es, so erfahren wir, wie mit der Gelehrsamkeit des Konfuzius, der mit seinem Redefluß und seinem Wortschwall bei Vorträgen die Leute überschwemmte und zu beeinflussen versuchte. Das Nordmeer dagegen, das den Gelben Fluß in sich aufnimmt, ohne dadurch anzuschwellen, gleicht dem stillen Ozean des *dao*[40], das von den Einflüssen der Rede unbeeindruckt bleibt. Der Herr des Nordmeers gibt das folgende vielzitierte Gleichnis:

»Man kann mit einem Brunnenfrosch nicht vom Ozean reden, er ist beschränkt auf sein Loch. Man kann mit einem Sommerinsekt nicht vom Eis reden, es ist begrenzt durch seine Jahreszeit. Man kann mit einem [den Rücken über seine Bücher] gekrümmten Gelehrten[41], d.h. mit einem Bücherweisen nicht über den Lauf der Welt (*dao*) reden, er ist eingeschnürt von seiner Schulweisheit.[42] Nun bist du über deine Ufer hinausgetreten, hast den großen Ozean erblickt

40 Die Beschreibung des *dao* im *Huainanzi*, Kap. 1, 16b/17a ist eine Beschreibung des Ozeans. N.b. Der *dao*-Taucher sei vor dem Tiefenrausch ozeanischer Gefühle gewarnt!

41 Chin. *qu shi*. *Qu* mit dem Radikal *yue*, *sagen*, bedeutet wörtlich *gekrümmt*, *gebeugt*, im übertragenen Sinn auch *Unrecht* (gebeugtes Recht) etc. *Shi* ist der Gelehrte. Einige Übersetzer haben *Bücherwurm* oder *Doktor der Philosophie* übersetzt. Im Blick auf den Krümmungswinkel und die eigenen Rückenschmerzen würde ich *Professor der Philosophie* bevorzugen.

42 Der Bücherweise (*qu shi*) entspricht dem Sommerinsekt (*xia chong*) und dem Brunnenfrosch (*jing wa*). Der Weltlauf (*dao*) entspricht dem Eis (*bing*) und dem Ozean (*hai*). Die Lehre (*jiao*) entspricht der Jahreszeit (*shi*) und dem Brunnenloch (*xu*). Es handelt sich um eine der im Zhuangzi beliebten Parallelen bzw. Analogien. Zhuangzi denkt streng analogisch.

und deine Ärmlichkeit erkannt; so kann man mit dir über die großen Grundlinien[43] reden.«[44]

Sommerinsekten sind in ihrer Lebensdauer zeitlich begrenzt, der Horizont der Brunnenfrösche ist räumlich beschränkt. Sie sind wie die Schulweisen Stuben- bzw. Lochhocker, ihr Horizont ist ihre Bücherwand bzw. ihr Brunnenrand.[45]

Als hätte der alte Zhuangzi mit seinem Weitblick in den fernen Westen und in die ferne Zukunft geguckt! Kann man sein Gleichnis nicht als Parodie auf die Brunnenfroschborniertheit des westzentrischen Gelehrten verstehen, der sein eigenes Denk-Lokal für ganz global hält und es nicht wagt, das Festland seiner Denk-Feststellungen hinter sich zu lassen und sich aus seiner Isolation hinauszuwagen auf den offenen und ›stürmischen Ozean‹ des Lebens?[46]

Hallt einem nicht das Universal-Gequake jenes deutschen Projekt-Leiters der Moderne in den Ohren, dessen Universal-

43 Chin. *da li*. *Li* mit dem Radikal *yu*, Jade bedeutet die Maserung im Edelstein, Holz oder Fleisch. Der Metzger Ding, ein Meister seines Fachs, paßt sich beim Zerlegen seiner Ochsen der himmlischen Maserung (*tian li*) an. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 3.2.

44 *Zhuangzi*, Kap. 17.1.

45 Erstaunliche Fern- und Einblicke gewährt der *Philosophie-Atlas* von E. Holenstein, Zürich 2004. – Aufschlußreich ist übrigens die strukturale Ähnlichkeit eines mittelalterlich-europäischen Diagramms der Welt, entstanden um das Jahr 818, mit dem Weber-Habermasschen Diagramm der Einstellungen zur Welt. Ebd. S. 54 f. ›Überhaupt hat der Fortschritt das an sich, daß er viel größer ausschaut, als er wirklich ist.‹ (Nestroy, zitiert nach dem Motto von Witttgensteins *Philosophischen Untersuchungen*.)

46 Für Kant war das ›Land der Wahrheit‹ eine Insel, »umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt« und »den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht …« Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 294/5. Dies sei allen *dao*-Abenteurern eine Lehre!

Anspruch ein untrügliches Indiz einer philosophischen Brunnenfrosch-Doktrin sowie interkultureller kommunikativer Inkompetenz[47] ist? Der Frankfurter Froschkönig, der auf der *via regia* seiner universalistischen Diskursethik in den Fußstapfen der universalistischen Aufklärungsmoral des Königsberger ›Königs der Aufklärung‹ tritt, ist, wie dieser, noch nicht aus dem tiefen Schlummer seines dogmatischen Kritizismus geweckt worden, wachgeküßt von der Muse der Metakritik. Jener altmoderne, ›detranszendentalisierte‹ Nachkantianer[48] und Vorwittgensteinianer ist ein Prachtexemplar der wohl bald vom Aussterben bedrohten Spezies des philosophischen Groß-Frosches (*rana magna philosophia*). Doch kein Grund zur Sorge für Denkungsartenschützer! Der Artenreichtum germanischer Philosophen-Frösche ist erstaunlich. Vergleichende Brunnen-Forschung hat folgende Gemeinsamkeiten zu Tage gebracht: Der ordentliche Brunnenfrosch ›gründelt‹, er geht mit dem schon vom deutschen Dichterfürsten gerügten ›Dünkel der Gründlichkeit‹ der Sache diskursiv auf den

47 Im Universalismusstreit – ist der Universalismus ein aufgeblasener Ethnozentrismus oder nicht? – wimmelt es von großen schillernden universal-moral-geschwollenen Sprechblasen. Ventilierungen allgemein ethischer Art finden sich in der mit spätwittgensteinischen Denkmitteln operierenden keynote speech des Verfassers, die wenige Tage nach Beginn der Invasion im Irak in Al Ain (VAE) gehalten wurde. Vgl. G. Wohlfart, *Global Ethos? – Some politico-philosophical-remarks*, in: Journal of the New Korean Philosophical Association, Vol. 33, 2003, No 3, 193-208. – Anstöße zu einer sinophobiefreien Diskussion der Menschenrechtsfrage im Blick auf China im besonderen finden sich bei H. v. Senger, *Die Uno-Konzeption der Menschenrechte und die offizielle Menschenrechts-Position der Volksrepublik China*, in: *Die Menschenrechtsfrage, Diskussion über China – Dialog mit China*, Nr. 6 der Schriften der deutschen China-Gesellschaft, Göttingen 1998, 62–115.

48 Vgl. J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart 2001 sowie ders. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*, Leipzig 1990.

Grund. Denn wer wollte denn schon den ›Geist der Gründlichkeit in Deutschland durch den Modeton einer geniemäßigen Freiheit im Denken überschreien‹?[49] Sind wir treudeutschen Denker in puncto Gründlichkeit nicht alle Kantianer, auch wenn es nie einen Kant gegeben hätte?

Nun, noch einmal zurück zu unserem Brunnenfrosch. Er sitzt auf dem Brunnengrund und räsoniert und rationalisiert. Kraft seiner profunden ratio beeindruckt er im Kreis der Krebse und Kaulquappen. Aber im Grunde ist er in seinem Brunnenuniversum allein. Doch dieses Glück im Diskurs-Winkel ist für ihn das Größte.

»Habt ihr noch nicht von dem Frosch in dem verfallenen Brunnenloch gehört? ›Hier ist wirklich gut sein‹, sagte er zu einer Schildkröte vom Ostmeer. ›Will ich mal ausgehen, dann hüpfe ich auf dem Brunnenrand umher […]. Schaue ich mich um, dann sehe ich Krebse und Kaulquappen, doch keiner von denen könnte es mit mir aufnehmen. Außerdem gehört das ganze Wasser in diesem Loch mir allein, und alle Freuden dieses verlassenen Brunnens stehen mir zur Verfügung. Das ist wirklich das Größte.«[50]

Zungenfertig sind diese Langzungen zweifelsohne. Ihren Feinsinn entwickeln sie beim ›Tresterlecken‹. »Jetzt philosophiert man, wie man lackiert nach Rezepten. Oder so wie wir Musikanten haben, und keine Musiker, so haben wir auch bloß [Kantianische G. W.] Philosophanten […], und keine Philosophen […] mehr.« – Wie schon der Hell-Seher Lichtenberg bis in die dürftigen Zeiten der philosophischen Moderne vorausblickend sagte.[51] Philosophanten sind ›Ge-

49 Vgl. Kant, Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft*, B XLII/III.

50 *Zhuangzi*, Kap. 17.4, Übersetzung von Schuhmacher / Mair, S. 246.

51 G. Chr. Lichtenberg, *Von den Kriegs- und Fast-Schulen der Schinesen, neben einigen anderen Neuigkeiten von daher*, in: *Deutsche Denker über China*, hg. v. A. Hsia, Frankfurt a. M. 1985, 113.

danken-Gaffer‹. »Gleich solchen, die auf der Straße stehen und die Leute angaffen, welche vorübergehen: also warten sie auch und gaffen Gedanken an, die Andre gedacht haben. / Greift man sie mit Händen, so stäuben sie um sich gleich Mehlsäcken, und unfreiwillig: aber wer erriethe wohl, daß ihr Staub vom Korne stammt und von der gelben Wonne der Sommerfelder? / Geben sie sich weise, so fröstelt mich ihrer kleinen Sprüche und Wahrheiten: ein Geruch ist oft an ihrer Weisheit, als ob sie aus dem Sumpfe stamme: und wahrlich, ich hörte auch schon den Frosch aus ihr quaken!«[52] Diese vom Buch-Halten gekrümmten Bücher-Weisen sind Archivare und Bibliothekare, philosophische Krümel-Klauber für die die Geschichte der Philosophie zur Philosophie selbst geworden ist. Der Verfasser spricht aus eigener Erfahrung. Doch mögen auch die Quellen der Vernunft in den Bergen der Geschichte entspringen, ohne die Einflüsse in der Ebene der Alltags-Geschichten würde ihr Wasser nicht seinen Weg zum großen Ozean des Weltgeschehens finden. Nun, jene ›Philosophanten‹ machen viel Wort-Wind im sekundär- und tertiärliterarischen Blattwerk mit ihren ›artigen Betrachtungen‹, aber sie produzieren nur mikrologische Scholien, d. h. ›philosophisches Zwergobst‹, um noch einmal ein bonmot des hellen Lichtenberg auszuborgen. Da oben stehen sie, die Oberlehrer auf den Schultern der Riesen. Die gelehrten ›…ianer‹ sind gelehrte Esel, die ›ja‹ rufen, wenn der Meister gesprochen hat. Ja, so sind sie! Sie? Besser gesagt: wir – der Leser beachte den selbstkritischen Wechsel von der 3. Person in die 1. Person Plural – sind in der Gefahr, voller Stolz die germanischen Helden-Sagen und die ›großen Erzählungen‹ der alten Meister-Denker nachzuquaken und uns dabei in aufgeblasene Brunnenfrösche zu verwandeln.

52 Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, *Von den Gelehrten*, KSA 4, 161.

Also: sehen wir die Dinge nicht zu eng und fremdeln nicht. Kleine Ziegenzüchterweisheit: Inzucht ist auf Dauer nicht fruchtbar. Keine Angst vor intellektueller Promiskuität! Keine Angst vor sinophilosophischen Mischlingen und unkontrollierten Horizontverschmelzungen. Pro domo gesprochen: Keine Angst vor euro-daoistischem Synkretismus! Keine eurozentrische Daophobie! Lassen wir ruhig den Blick über den engen Denkkreis unseres ideologischen Biotops frei schweifen bis zu den Sternen – oder wenigstens bis in die Ferne des Ostens, wo die Sonne aufgeht. Dies ist kein ›esoterisches Blinzeln hinüber ins alte China‹,[53] wie dies in neuheidnischer Zeit immer häufiger bei westlichen Lebenssinnsuchern zu beobachten ist, die sich, geblendet von den plötzlichen Erleuchtungen östlicher Weisheit an den ›altfremden quietistischen Tönen des fernen Ostens‹ ergötzen.[54] Es stimmt schon: nichts ist unerträglicher als jene parareligiösen Gurus, die sich im postchristlichen Sinnvakuum tummeln, auf dem westöstlichen Diwan lümmeln, mit verlockenden Eso-Cocktails ihre Adep(p)ten trunken machen – und damit die Auseinandersetzung mit asiatischem Denken insgesamt

53 Vgl. Peter Sloterdijk, *Eurotaoismus*, Frankfurt a.M. 1989, 211.

54 Vgl. a.a.O. 90 u. 94. Das *Eurotaoismus*-Buch Sloterdijks hat bissigen Witz, eine Seltenheit unter den lustlosen Produkten teutonischer Profi-Weisheitsliebhaber. Es ist nicht ohne Pfiff – auch da noch, wo Sloterdijk, der ehrgeizig-Geistreiche mit der scharfen Zunge, berauscht vom eigenen Oral-Eros beim Aufblasen seiner schön-schillernden Sprechblasen – der Splitter im Auge des Verfassers ist ein scharfes Vergrößerungsglas – ein bißchen zu weit geht und beim Zerplatzen dieser Seifenblasen auf seinen Schäumen ausrutscht – in Quatsch. Die Prämissen z.B. (vgl. 7ff.) sind brilliant und blitzgescheit – und falsch. Dem potzblitz-gescheiten Schnellmerker Sloterdijk – ein Gedankenblitz jagt den anderen beim Wetterleuchten vor fernen Denkhorizonten – fehlt die *dao*-Langsamkeit beim vorsichtigen Verkosten klassischer *dao*-Feinkost wie dem *Zhuangzi*. Meine Empfehlung: langes Herz-Geist-Fasten und laangsaames Durchkauen.

diskreditieren. Aber so ist es nun mal. Der Esoterik-Verdacht, bei dem die Zhuangzis und Laozis, die alten *dao*-Knaben, mit ihrem exotischen Bad, d.h. mit dem dünnen Aufguß, nach dem die geistig Führungslosen dürsten, ausgeschüttet werden, ist zum beliebten Alibi der faulen Vernunft philosophischer West-Nesthocker geworden. Immer nur sichere Heim-Denkspiele? Am besten denkt sichs doch im Westen? Treiben wir uns ruhig trotz des Esoterik-Soupçons ein wenig im Freien und in der Fremde herum – wie einstens der alte Zhuangzi. Es ist an der Zeit.

Sollte der Geist einem Spiegel gleichen, wie es im *Zhuangzi* heißt[55], gliche dann nicht der Geist der Philosophie einem Spiegel des Geistes der Zeit, nicht einem, der für Hegelsche Spekulationen taugt, sondern einem jener Brennspiegel, die zu Zeiten Zhuangzis und Huainanzis im Gebrauch gewesen sein sollen? Sie konnten durch die bloße Reflexion des Lichts, in dem eine Situation erscheint, ein kleines Feuer entfachen, ein Leuchtfeuer zum Beispiel.[56] Heißt das, die praktischen Philosophen sollten die brennenden Probleme der Zeit anpacken?? Keineswegs! Dabei haben sie sich bisher meistens die Finger verbrannt. Die Verantwortung des Gangs der Gedanken bestünde wohl nicht darin, aktiv die Welt verändern und verbessern zu wollen bzw. zu belehren über das, was sein soll – dabei kommt sie in der Tat immer schon zu spät – sondern eher darin, auf den Gang der Dinge in ihrer Vielfalt und Veränderung zu reagieren, zu antworten, zu respondieren,

55 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 7.6.

56 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 14.4. Vgl. *Huainanzi*, Kap. III, 2b: »un miroir solaire exposé à l'astre brûle et fait du feu …« Le Blanc / Mathieu, a.a.O. 103 f. Vgl. auch a.a.O. Kap. VI, 4a: »Le miroir solaire *fusui* recueille [sammelt G. W.] le feu du soleil …« Le Blanc merkt zur Erklärung an: »*Fusui*: genre de miroir de métal (et non de verre) en forme de cuvette [Schale G. W.] capable de focaliser les rayons du soleil et d'allumer des brindilles [Reisig G. W.]«, ebd. 267.

zu resonieren, statt zu räsonieren, sprich: zu vernünfteln. Das hohle Echo des Philosophen? Vielleicht könnte es ja sogar hilfreich sein bei der Standortbestimmung. Ein großes, offenes Ohr braucht er wohl, unser philosophos und er muß ein guter Resonanzboden sein, nicht von sich und seiner eigenen West-Welt-Weisheit erfüllt, sondern hohl, leer, frei und offen für andere Weisen.

Confessio: würde ein Leser nach der altbewährten Art deutscher Denker über China[57] fragen: ›Was können wir denn schon von den Chinesen lernen, und insbesondere von diesem Zhuangzi, dessen Namen man nicht einmal aussprechen kann, um von seinen skurrilen Schriften ganz zu schweigen?‹, dann würde der Verfasser antworten, daß er vom altchinesischen Realismus und insbesondere von diesem ›verrückten‹ Zhuangzi mehr für sein eigenes Leben und über die Welt gelernt hat als während des zehnjährigen Studiums des deutschen Idealismus.

Im monolateralen eurasischen Gedankenhandel ist seit langem Wandel angesagt. Leibniz sagt im Vorwort zu seinen *Novissima Sinica*: »Wenn das so weitergeht, fürchte ich, daß wir bald auf jedem anerkennenswerten Gebiet den Chinesen unterlegen sein werden. Dies sage ich […] deshalb, […] weil

57 Vgl. A. Hsia, Hg., *Deutsche Denker über China*, Frankfurt a.M. 1985 sowie vom Verfasser: *Hegel und China*, in: *Jahrbuch für Hegelforschung*, 3/97, 135ff. Nach Hegels Meinung sind die Chinesen zu stolz, »um etwas von den Europäern zu lernen, obgleich sie oft deren Vorzüge anerkennen müssen.« Hegel, *Sämtliche Werke*, Bd. 11, 190. Welche Projektion! Wie lautet doch das erste, für das gesamte weitere chinesische Denken maßgebende Wort in den *Lunyu* des Kongzi: »Lernen und fortwährend üben: Ist das denn nicht auch befriedigend? Freunde haben, die aus fernen Gegenden kommen: Ist das nicht auch fröhlich?« Übersetzung von R. Wilhelm.

es zu wünschen wäre, daß wir auch unsererseits von ihnen Dinge lernten, die mehr noch in unserem Interesse liegen würden, nämlich vor allem die Anwendung einer praktischen Philosophie und eine vernunftgemäßere Lebensweise, um von ihren anderen Errungenschaften jetzt nichts zu sagen.«[58] Nach 300 Jahren ideologischer Xenophobie noch immer ein philosophisches novissimum, und dies obgleich das real existierende Reich der Mitte wahrlich kein Reich der ganz reinen praktischen Vernunft ist.

Wir wissen es ja: ›die Eulen der Minerva beginnen ihren Flug in der Dämmerung‹, in der Dämmerung des Abendlandes. Aber in der Morgenröte, wenn die Sonne noch hinter dem Horizont lacht, verfliegt vielleicht eines Tages der Nacht-Eulen-Ernst unserer *pensée allemande* und es öffnet sich plötzlich ein anderer Horizont. Allen Ernstes – und ich sage *allen Ernstes*, weil für einen deutschen Denker auch das Lachen zu den ernsten Sachen zählt –: lernen wir vom alten Zhuangzi, dem komischen Vogel, zu lachen. Lernen wir zu philosophieren und zugleich zu lachen, wie der alte Epikur sagte, zu lachen vor allem über die eigenen Gedanken-Sachen. Philosophieren hieße dann: sich mokieren über das Sich-Bornieren beim Philosophieren.
Also sagt sich der schreibende Feigling: Nur Mut! Sei kein Frosch! Komm ins Offene und mach dich auf!

58 Zitiert nach: *Deutsche Denker über China*, hg. v. Adrian Hsia, Frankfurt a.M. 1985, 17.

4. Confessiones: Morgensonne aus dem Osten

»Wenn der kleine Gelehrte vom *dao* hört, bricht er in ein großes Gelächter aus.«

»Was nicht verspottet wird [von den Kleingeistern G. W.] ist nicht wert, daß es zum ›Weg‹ gemacht wird.«[59]

Also: trotzdem lachend, spottend des Spotts der daophoben West-Nest-Hocker outet sich der Verfasser dieser Euro-*dao*-Glosse als bekennender Sino-philo-soph. Aber das heißt doch wohl immerhin: er ist ein Philosoph? Was auch immer für einer, wenn es ein praktischer sein soll (weil die Chinesen es ja von alters her mit der Praxis haben) und vor allem ein seriöser – das Wort ist seiner Herkunft nach verwandt mit *schwer*, *schwerwiegend*, *schwierig* –, also einer, der es nicht zu leicht nimmt mit der Weisheit und dem Leben, muß es dann nicht einer sein, der es mit dem Ernst des Lebens zu tun hat? Oder was soll das sein – ein Philosoph?

Machen wir einfach mit beim heiteren Beruferaten und gehen bei der Beantwortung dieser guten Frage von der naheliegenden lokalen Weinbauerndefinition aus: ein Philosoph ist ein Lebenskünstler. Unter Lebenskunst ist dabei durchaus auch – einmal ganz privatissime gesprochen – an die Lebensart eines *bon vivant* gedacht, mit dem *saveur* für einen guten Tropfen – und der in ihm liegenden Wahrheit. Man kann ihn nicht nur beim platonischen Sym-posion finden. Der Lebenskünstler, der mit dem Leben klarkommt, sagt sich: *sapere aude! wage zu schmecken*, wage das Leben zu kosten, so wie es ist.

Der ob dieses Abgleitens der hohen Moral der Philosophie in die Niederungen des Hedonistisch-Kulinarischen befremdete Leser möge immerhin bedenken, daß es zumindest in einem Punkt mit dem Leben ist wie mit dem Wein: ein ›guter

59 *Laozi*, Kap. 41: ›*xia shi wen dao – da xiao zhi.*‹

Abgang‹ ist entscheidend, ein bitterer Nachgeschmack z. B. macht sich nicht gut. Soll heißen: für den *studiosus sapientiae* mit dem guten *sapor* gehören *savoir vivre* und *savoir mourir* zusammen. »Was mein Leben gut macht, macht auch meinen Tod gut.«[60] Gutes Leben, gutes Sterben, eine Sache. Eine ernste Sache. Ja, sehr ernst, aber sooo ernst auch wieder nicht. In seinem letzten Interview in *Le Monde* vom 19. August 2004 sagte J. Derrida, wohl doch der originellste unter den philosophierenden Zeitgenossen: »… non; je n'ai jamais *appris-à-vivre*. Mais alors, pas du tout. Apprendre à vivre, cela devrait signifier apprendre à mourir, à prendre en compte, pour l'accepter, la mortalité absolue …« […] »Je n'ai pas appris à l'accepter la mort.« […] »je reste inéducable quant à la sagesse du savoir-mourir.« ›Was die Weisheit des Sterbens betrifft, bleibe ich unerziehbar.‹!!! – Die Ehrlichkeit ehrt ihn, aber ist die Philosophie wirklich die ›sorgenvolle Vorwegnahme des Todes‹ (l'anticipation soucieuse de la mort)? Man erinnert sich an den Jargon der Fundamentalontologie: »*Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit* in der Sorge.«[61] »Die Sorge ist Sein zum Tode.«[62] Möchte man da den besorgten Denkern nicht mehr ›Dichtermut‹[63] zusprechen? Bon courage!

Also: gutes Leben, gutes Sterben – guten Mutes. Gut, aber warum die philosophischen Chinoiserien, wieso diese Sinophilie? Die Lebens-Sterbens-Weisheit schien dem Schreiber ein guter Grund dafür zu sein, warum er sich als in die Jahre gekommener, aber immer noch unreifer Weisheitslehrling voller Sorgen eines Morgens als eurodaoistischer Wanders-

60 *Zhuangzi*, Kap. 6.5: ›*shan wu sheng shan wu si*.‹
61 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 50.
62 Ebd. § 65.
63 Vgl. Hölderlin, *Dichtermut*, 1. Fassung sowie *Blödigkeit*.

mann auf den weiten Weg ins Reich der Mitte machte. Es war eine Orient-Reise ins äußere und ins innere Ausland, eine *dao*-Tour in das, was offen vor Augen ist und doch so fern. Aber man muß kein ›old China-hand‹ sein, um zu wissen: mit *Zhongguo*, dem *Reich der Mitte*, ist es wie mit dem *dao* in der Mitte, inmitten der Dinge[64]: je mehr du verstehst, um so mehr verstehst du auch, daß du nichts verstehst. Verstehst du?

Also noch einmal gefragt: Warum dann der Umweg über China? Warum sich im Denken – und im Leben – orientieren? Ist das bloß metaphysisches Aussteigertum eines West-Nestflüchters oder ist diese *dao*-Romantik eine sublime exotische Erotik, der heimliche Traum von der schönen Fremde(n), der wilden Fremde(n) und ihren *pensées sauvages*, die sich am Ende aber doch bloß als *Stiefmütterchen* erweisen? Ist die China-Liebe, dieses Fern-Ost-Weh, die Sehnsucht nach dem Anderen, nach der ›Heterotopie‹[65] im Grunde Hetero-Kultur-Erotik? Mag sein. – Vielleicht führt ja der verführerischste Weg zu uns selbst gerade rund um die Welt, – und mitten durch China.

Für den ungeübten Lebenskünstler und Weisheitsliebeslehrling ist eine solche Wanderschaft jedenfalls eine Erfahrung, eine ›Umkehrung des Bewußtseins‹.

Die deutschen Meister-Denker und ihre pensée allemande – eine humorfreie Denkzone – sind dagegen wohl eher Lese- als Lebemeister, Mundwerker, bei denen Hand und Fuß eine untergeordnete Rolle spielen. Mit dem Lesen von philosophischen Texten steht es aber wie mit dem Lesen einer Speisekarte: es regt bestenfalls den Appetit an, reicht

64 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 2.5, *Laozi* Kap. 11 sowie Hans-Georg Möller, *In der Mitte des Kreises*, Frankfurt a. M. 2001.

65 Vgl. François Jullien, *Der Umweg über China*, Berlin 2002, 96. Jullien nimmt das Wort *Heterotopie* von Michel Foucault auf.

aber nicht zur ›Lebensernährung‹.[66] Wie heißt es? Wer wissen will, wie Reis schmeckt, der muß Reis essen. Der Appetit ist dem fleißigen Speisekartenleser im Laufe der Jahre an der alma mater zwar nicht vergangen, der Lebensweisheitshunger aber ist noch immer ungestillt. Die akademische *philosophie pour philosophie* ist trostlos.

Die chinesischen Altmeister, allen voran Zhuangzi, verstanden sich darauf, das ›Leben zu nähren‹. Aber das hieße ja dann doch wieder lesen; nur an Stelle unserer eigenen Alten jene fremden Alten!? Ja, aber das Lesen allein reicht nicht hin. In die *dao*-Schule gehen heißt: leben lernen. Es heißt, sich einzuüben in die Kunst des Lebens, zu üben, zu üben und zu üben. Bei dieser Kunst des Lebens ist das Leben übrigens weniger das Objekt, das das Ich als Subjekt zu führen und zu beherrschen hat, vielmehr ist das Leben selbst das Subjekt in diesem Genitiv. Es gilt zweiäugig zuzusehen, wie das Leben so spielt und ihm seine Kunst abzugucken. Es gilt, mit beiden Ohren auf die große Weisheit des Leibes zu hören, anstatt nur auf die kleine Vernunft des sogenannten Ich, dieses großkopferten Hirn-Wichts. Weniger Kopfakrobatik, mehr Herz-Geist-Fasten und Lebens-Atem-Übungen. Was helfen uns schon reine Vernunftwahrheiten, die sich nicht bewähren im Schmutz von Leib und Leben? Es gilt, dem Wechsel der Töne des Lebens genauer zuzuhören, um genauer antworten und resonieren zu können. Listen to ›the sound from the ground‹.

Vielleicht ist es ja für unsere Lebensreise – diese Ochsentour[67] – besser, beim Ritt auf dem Augenblick in manchen Passagen die Zügel der raison etwas lockerer zu lassen und

66 Chin. *yang sheng*. Die geläufige Wendung *yang sheng* findet sich im Titel des dritten Kapitels des *Zhuangzi*: *yangsheng zhu*, *Regeln der Lebenspflege*. Das Kapitel beginnt mit der bekannten Geschichte vom Metzgermeister Ding (vgl. weiter unten).

67 Der Verfasser ist noch immer beim ›Zähmen des Ochsen‹. Er sehnt sich nach der ›Heimkehr auf dem Rücken des Ochsen‹.

den Ochsen seinen Weg nach Hause von selbst so finden zu lassen. So könnten wir vielleicht ohne weil und warum einstweilen ›besser drauf sein‹; freier und leichter reisen, sorgloser und leichteren Herzens …[68] ›Nur derjenige wird wohl den ›Weg‹, die ›schwarze Perle‹[69] des ›alleinigen Sinns des Lebens‹ finden, der ihn nicht sucht. Dann findet er sich vielleicht unterwegs ganz von alleine ..?

Also was bedeutet denn nun *dao*? Das Wort *dao* zu knacken, seinen Inhalt durchzukauen, zu schlucken und sich auf den Weg zu machen.

68 *Xiao yao you*, freies, leichtes Treiben ist der Titel des 1. Kapitels des Zhuangzi und kann als Motto des ganzen Zhuangzi angesehen werden.

69 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 12.4.

SHITAO
Huangshan Nr. 98

EINLEITUNG

Über die Wörter – unter den Wörtern – durch die Wörter

zhi yan ri chu

Becherworte fließen über Tag für Tag[1]

La vraie éloquence se moque de l'éloquence …
Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher.[2]

1. Fischreusen, Hasenfallen und Wortsteller

Es gibt ein Gleichnis, das man als parva *dao*-linguistica ansehen kann. Es schließt mit einem paradoxen Satz, der auch als *gongan* bzw. Koan verwendet wurde. Eine wörtliche Übersetzung des Gleichnisses[3] könnte lauten:

1 *Zhuangzi*, 27.1. Ist *zhi* ein antikes Weingefäß? Es handelt sich anscheinend um einen altchinesischen Meßbecher, der kippt, wenn er voll ist und sich von selbst wieder aufrichtet, wenn er leer ist. – Das zunächst rätselhafte Motto stammt aus dem ersten Satz des 27. Kap. des *Zhuangzi* (vgl. auch Kap. 33.6) und schließt an das Gleichnis von den Fischreusen und Hasenfallen am Ende des 26. Kap. an, von dem nun auch zunächst die Rede sein wird.

2 Pascal, *Pensées*, Sect. I, Fragm. 4.

3 *Zhuangzi*, Kap. 26.13 Ende.

»Fischreusen[4] gibt es wegen der Fische[5] [d.h. Fischreusen gebraucht man, um Fische zu fangen]. Wenn man die Fische[6] bekommen [gefangen] hat, kann man die Reusen[7] vergessen.

Hasenfallen[8] gibt es wegen der Hasen[9] [d.h. Hasenfallen gebraucht man, um Hasen zu fangen]. Wenn man die Hasen[10] bekommen [gefangen] hat, kann man die Fallen[11] vergessen.

Wörter[12] gibt es wegen der Bedeutung[13] [d.h. Wörter gebraucht man, um Bedeutungen zu fangen bzw. etwas mit ihnen anfangen zu können]. Wenn man die Bedeutung[14] mitbekommen hat [d.h. wenn man auf das gekommen ist, worauf die Wörter deuten bzw. den Sinn der Sache erfaßt hat und insofern zufrieden[15] ist] kann man die Wörter[16] vergessen[17].«

4 *quan*.
5 *yu*.
6 *yu*.
7 *quan*.
8 *ti*.
9 *tu*.
10 *tu*.
11 *ti*.
12 *yan*. Das Piktogramm des Zeichens *yan*, *Wort*, kann man übrigens so verstehen, daß es einen Mund zeigt, dem ein Fehler entweicht!
13 *yi*. *Yi* hat sowohl die Bedeutung von *Bedeutung*, *Sinn*, als auch von *Wunsch*, *Verlangen*, *Absicht*.
14 *yi*.
15 *de yi*. *De yi* bedeutet wörtlich *erfassen* (*de*), *Bedeutung* (*yi*). Als Binom bedeutet *deyi* aber auch einfach soviel wie *zufrieden*, *vergnügt*. Offenbar spielt der große Wortspieler Zhuangzi hier mit dieser Doppeldeutigkeit. Darauf hat bereits Hans-Georg Möller hingewiesen. *In der Mitte des Kreises*, Frankfurt a.M. 2001, 65 ff.
16 *yan*.
17 *wang*. Das Zeichen *wang* kommt auch in der Verbindung *zuo wang*, *sitzen vergessen* vor. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 6.9. Dort wird eine Meditationsübung beschrieben, die als Vorform des *zazen* angesehen werden kann.

Der chinesische Text ohne den Schlußsatz zeigt die Parallelität des Gleichnisses, die seine analogische Logik gleichsam graphisch vor Augen führt.[18] Verglichen werden einerseits die Fischreusen[19] und Hasenfallen[20] mit den Wörtern[21] und andererseits die Fische[22] und die Hasen[23] mit den Bedeutungen[24]. Bei den Bedeutungen kommt es also offenbar auf das an, worauf die Wörter – durch ihre Bedeutung – deuten, die vom jeweiligen Sprachgebrauch abhängig ist. Es kommt an auf den Sinn der Sache, auf die ich unter Umständen komme, wenn ich ein Wort in einem bestimmten Sinn gebrauche, d. h. wenn ich dabei etwas im Sinn habe. Es geht nicht darum, die Wörter zu vergessen, um auf Gedanken zu kommen[25], sondern vielmehr darum, die Wörter sowie die Gedanken zu vergessen, um – transitorisch mit den Wörtern über die Wörter hinausgehend – zum Sinn der Sache vorzudringen, also zur ›Sache‹ zu kommen. Der Sinn der ›Sache‹ zeigt sich aber erst dann, wenn sich das, was ich im Sinn hatte (der Wunsch, die Absicht) erfüllt hat und ich es insofern vergessen kann. Wenn ich wirklich ganz bei der ›Sache‹ bin, habe ich nichts mehr im Sinn – außer der ›Sache‹.

18 *quan zhe suoyi zai yu, de yu er wang quan*
ti zhe suoyi zai tu, de tu er wang ti
yan zhe suoyi zai yi, de yi er wang yan
Der Parallelismus ist eine auch im *Laozi* und *Huainanzi* häufig anzutreffende Stilfigur, die bis auf das *Shijing*, das *Buch der Lieder,* zurückgeht. Es handelt sich bei ihr weniger um einen Syllogismus, als um eine Form poetischer Responsion.

19 *quan*.

20 *ti*.

21 *yan*.

22 *yu*.

23 *tu*.

24 *yi*.

25 Vgl die Übersetzung von Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi* …, 283 und dazu die Kritik von H.-G. Möller, *In der Mitte des Kreises*, a.a.O., 65 ff.

Wohlgemerkt, die sog. Sache ist eine Sache des Wortes. Nur *durch* das Wort (hindurch) zeigt sich die ›Sache‹. Sie versteckt sich mitten *unter* den Wörtern, wenn wir sie mit transverbalem Überschwang *über* den Wörtern suchen. Doch Wörter sind nur Fußspuren[26], nicht dasjenige, was die Spuren hinterlassen hat. Fußspuren werden z. B. von Schuhen hinterlassen, sind aber keineswegs die Schuhe selbst. Spuren lesen heißt, der Sache nachzuspüren, die die Fußabdrücke hinterlassen hat. Spuren sind Wegweiser, doch wer die eindrucksvolle Sache aufgespürt hat, der kann die Spuren vergessen, die sie hinterlassen hat. Er kann die ›sechs Klassiker‹ zusammen mit dem *Zhuangzi* zufrieden zuschlagen. Denn kann die blumigste Beschreibung des Geschmacks eines Weins sein Verkosten ersetzen?

Bevor im *Zhuangzi* die Geschichte erzählt wird vom Wagenradmacher Flach und von Herzog Huan, dem Tresterlecker, der die Worte der Weisen verschlingt[27], heißt es, daß sich die Menschen, die das *dao* wertschätzen, gewöhnlich den Büchern zuwenden: »Bücher gehen nicht über Wörter hinaus. Wörter haben wohl auch einen Wert. Was aber den Wert der Wörter ausmacht, ist der Sinn[28]. Der Sinn hat etwas, dem er folgt [d. h. der Sinn ist der Sinn von etwas, mit dem er übereinstimmt]. Dasjenige, dem der Sinn folgt, kann nicht durch Worte wiedergegeben werden.«[29] Es bleibt auch in den fabelhaftesten Worten ineffabel, es ist ausgesprochen unaussprechlich. Dennoch haben Wörter ihren Wert. Sie vermitteln das Unmittelbare, sie machen Mitteilung vom Unmitteil-

26 *ji*. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 14.7.

27 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 13.8. Wir werden den beiden im Hauptteil dieses Büchleins wieder begegnen.

28 *yi*. Es handelt sich um das gleiche Schriftzeichen, das auch im Gleichnis von den Fischreusen und den Hasenfallen vorkommt.

29 *Zhuangzi*, Kap. 13.7.

baren. Reden ist nicht nur Ausstoßen von Luft.[30] Wörter sind nicht nur *flatus vocis,* Sprachflatulenz, – wie bei der ventosa loquacitas politicorum, bei der windigen Geschwätzigkeit der Politiker bzw. bei den Blähungen im politischen ›Geschäft‹ –. Wörter sind nicht nur Sprechblasen. Das Fischreusengleichnis lehrt uns mitnichten, die Sprache zu ›ignorieren‹, wie H. A. Giles meinte.[31] Es lehrt uns, sie richtig zu gebrauchen. Die Sprache zu gebrauchen bedeutet ebensowenig die Sprache zu ignorieren, wie der Gebrauch von Reusen und Fallen ihr Ignorieren bedeutet. Vielmehr muß man, um etwas zu fangen und den Inhalt zu erfassen, wissen, wie man es anfängt. Man muß genau auf sie achten, auf die Fallen und Reusen – ebenso wie auf die Wörter. Freilich sollte man nicht zu sehr an ihnen hängen …

Die Wörter gleichen Reusen. Wenn wir von dem, was alles ins Netz gegangen ist, den Fisch herausgenommen haben, dann können wir, während des Sinnen-Genusses beim Verzehr des Fisches die Reusen und Netze vergnügten Sinnes vergessen. Auf den Tisch gehören sie nicht, sonst verfangen wir uns noch in ihnen.

Die Wörter gleichen Fallen. Wenn wir von dem, was alles ›der Fall war‹, den Hasen herausgenommen haben, dann können wir während des sinnlichen Genusses beim Verzehr des Hasen die Fallen vergnügten Sinnes vergessen. Neben den Tisch sollten wir sie nicht stellen, sonst fallen wir noch selbst auf sie herein.

Den Mund voller Wörter nehmen, und sich an der Beschreibung der Zubereitung von Hasenbraten und Fischfilet zu ergötzen, macht noch nicht satt. Vor dem Genuß

30 *Fu yan fei chui*. *Zhuangzi*, Kap. 2.5.

31 H. A. Giles, *Chuang Tzu, Mystic, Moralist, and Social Reformer*, London 1926, 362. Zhuangzi war kein Misologe, kein Wortverächter. Dürfte man hier überhaupt von Ignoranz reden, so wohl nur von einer docta ignorantia!

der Speisen sollte man den Mund leermachen, die Wörter (r)aussprechen und – nach dem *bon appetit!* erst einmal vergessen. Freilich werden die Fischreusenleger, die Hasenfallensteller wie die Wortsteller sich zu gegebener Zeit wieder an ihre Hilfsmittel erinnern müssen …

Das Wortsteller-Gleichnis schließt mit einem paradoxen Schlußsatz[32], – er sperrt sich gegen die doxa des dogmatischen Hausverstands. Der Satz wird gewöhnlich so übersetzt: »Wo finde ich nur einen Menschen, der die Wörter zu vergessen weiß, so daß ich einige Worte mit ihm wechseln könnte?«[33] Oder ist der Schlußsatz vielleicht als rhetorische Frage so zu verstehen: »Wie sollte ich mit jemandem reden können, der die Worte [bzw. Wörter G. W.] vergessen hat?«[34] Die Antwort wäre dann: ›Unmöglich!‹ – Fangen diese Übersetzungen den Sinn richtig ein, oder schlüpft er durch die Maschen der Übersetzungs-Textur? Nach einem zweiten Blick auf das chinesische Schriftzeichen *yu* in der zweiten Satzhälfte, das u.a. *teilnehmen*, *sich beteiligen* bzw. *to share in*, *to give to* bedeutet, wäre wohl auch die folgende Übersetzung möglich: »wo finde ich einen Menschen, der die Wörter vergessen hat und ich *mit* ihm diese Wörter [bzw. ihren Sinn] *teilen* kann?«

Zur Verdeutlichung dessen, wie man sich eine solche wortlose Mitteilung bzw. Teilnahme vorstellen könnte, seien drei triviale Beispiele aus verschiedenen Bereichen des Alltagslebens gegeben.[35]

32 *wu an de fu wang yan zhi ren er yu zhi yan zai*.

33 Übersetzung v. Schuhmacher / Mair, 380. Ganz ähnlich übersetzen Wilhelm, Watson, Graham, Giles, Lafitte etc. etc.

34 H.-G. Möller, *In der Mitte des Kreises*, 72.

35 Der Leser möge nachsichtig sein mit dem Verfasser, wenn dieser ihn aus Angst vor dem Tiefenrausch beim Eintauchen in die dunklen Fahrwasser ›östlicher Weisheit‹ in die philosophischen Untiefen des Alltags führt. Aber bekanntlich ist das Tiefste ja ohnehin an der Oberfläche versteckt.

Drei Trivialdialoge

1. EIN FISCHER-DIALOG

Zwei Fischer legen Reusen. Wortlos gehen sie ihrer Arbeit nach. Der eine fängt einige kleine Fische, der andere guckt in die Röhre. Die Politiker haben zwar einen ›großen Sprung nach vorne‹ versprochen, groß ist aber in Wahrheit nur die Hungersnot des kleinen Mannes. Der erfolglose Hungerleider fängt an, seine kaputte Reuse zu flicken. Der andere macht Feuer und brät behutsam seine kleinen Fische – ohne sie zuviel zu wenden, versteht sich. – Schließlich gibt er dem Reusenflicker einen Wink, der so viel sagen will, wie: ›Komm, vergiß die Reusen und iß!‹ Dann teilen sie die gebratenen Fische miteinander und essen schweigend. Als der erfolglose Reusenleger später ansetzt, dem anderen ein Wort des Dankes zu sagen, gebietet dieser ihm wortlos Einhalt und gibt ihm mit einem Handzeichen zu verstehen: ›vergiß es!‹ In stillschweigendem Einvernehmen setzen sie sich unter eine Weide und machen ein kleines Nickerchen. – – –

Was soll das alles?: ›*da bien bu yan*‹, soll heißen: ›großer Dialog ohne Worte‹.[36]

2. DAS GESPRÄCH EINES GÄRTNERS MIT SEINEM GEHILFEN.

Der Gärtner. ›Wo ist der Mond?‹

Der Gehilfe: ›Da ist der Mond!‹ Er zeigt auf den Mond. Der Gärtner guckt einen Moment auf den Finger und dann in die Richtung, in die der Finger zeigt. Dann vergißt er den Finger und das Wort ›Mond‹. Er wirft einen wortlosen Blick auf den Mond und nimmt seine Hacke.

Der Gehilfe: ›Was ist mit dem Mond?‹

Der Gärtner: ›Der Mond ist nicht ohne.‹

Der Gehilfe: ›Was soll das heißen?‹

Der Gärtner: ›Der Mond ist nicht ohne Einfluß auf das

36 *Zhuangzi*, Kap. 2.9.

Wachstum der Pflanzen. Siehst du den Halbmond. Er sagt mir, daß es heute noch zu früh ist, die Bohnen zu ernten. Aus unseren Hammelkoteletten mit Bohnen wird heute nichts.‹ Beide gucken in den Mond. Dann gießen sie ihren Garten und gehen gemeinsam schweigend nach Hause. Der Gärtner hat die Hacke geschultert – und die Mondsichel, wie damals Tao Yuanming.[37]

3. DIE ZWEI WEISEN AUS DEM MORGENLAND IN EINEM FELDWEG-GESPRÄCH.

Der Weiseste: ›Wo ist der Mond?‹

Der Zweitweiseste: ›Da ist der Mond!‹ Er zeigt auf den Mond. Der Weiseste guckt einen Moment auf den Finger und dann in die Richtung, in die der Finger zeigt. Dann vergißt er den Finger und das Wort ›Mond‹. Er schaut mehrere Augenblicke wortlos zum Mond und rührt sich nicht.

Der Zweitweiseste. ›Was ist mit dem Mond?‹

Der Weiseste: ›Nichts ist mit dem Mond.‹

Der Zweitweiseste: ›Sagt dir der Mond nichts?‹

Der Weiseste: ›Doch, der Mond sagt mir sich selbst; sonst nichts.‹ Beide sitzen selbstvergessen – wortvergessen und bewundern gemeinsam ins Schweigen vertieft den vollen Mond in weißer Nacht. – Was sagt Guo Xiang in seinem Kommentar zum Schlußsatz des Wortsteller-Gleichnisses?: »Wenn zwei Weise erst einmal nichts mehr im Sinn haben, dann haben sie auch nichts mehr, worüber sie reden.«[38] – so wie Hanshan und Shide.

37 Vgl. *Classical Chinese Literature*, ed. by John Minford and Joseph S.M. Lau, Columbia University Press, The Chinese University Press, Hongkong 2000, 501.

38 H.-G. Möller, *In der Mitte des Kreises*, 72.

Die Moral von der Geschicht: der Mann im Mond lehrt, ohne Worte zu machen.[39] Lehrt er uns den Mythos vom Zimtbaum im Hof des Mondpalastes, der den Glanz des Mondes überschattet?[40]

2. Becherworte
Mit Nebenbemerkungen über Falken, Schildkröten und Drachen

Die Wörter gleichen Bechern. Becher sind Gefäße, sie fassen einen Inhalt, z. B. Wasser oder Wein. Wohlgemerkt: die Becher, von denen hier die Rede ist, sind von jenen Spucknäpfen zu unterscheiden, die das Gesabbere und Gelabere anderer sammeln. – Es gibt einen besonderen Meßbecher, der im Chinesischen *zhi* heißt. Füllt man Flüssigkeit in ihn ein, kippt er, wenn er voll ist, fließt über und richtet sich von selbst wieder auf, sobald er leer ist. Dann kann er sich erneut füllen.

Wörter sind Fassungen, sie fassen einen Inhalt in Worte. Der Inhalt ist die Bedeutung oder der Sinn des Wortes. Die Bedeutung des Wortes richtet sich nach seinem Gebrauch, nach dem alltäglichen Handlungszusammenhang. Sie fluktuiert. Die äußeren Umstände, unter denen es gebraucht wird, üben einen Einfluß auf seinen Sinn aus, der sich ständig än-

39 *xing bu yan zhi jiao*. (*Laozi* Kap. 2, vgl. auch Kap. 43) Im *Zhuangzi* ist es freilich der *sheng ren*, der Weise, von dem gesagt wird, daß er ohne Worte lehre: ›*sheng ren xing bu yan zhi jiao*.‹ (*Zhuangzi*, Kap. 22.1) Im *Zhuangzi* heißt es im Satz davor: ›*zhi zhe bu yan, yan zhe bu zhi*‹ (*Zhuangzi*, Kap. 22.1 und ebenso Kap. 13.7): ›Wer schaut redet nicht, wer redet schaut nicht.‹ Zu dieser ungewöhnlichen Übersetzung vgl. weiter unten die Geschichte vom Wagenradmacher Flach.

40 Vgl. W. Eberhard, *Lexikon chinesischer Symbole*, München ³1990, 313.

dern kann. Wenn das Wort ganz natürlich in den Fluß der Dinge eintaucht und darauf antwortet, ist es ›sinnschöpfend‹. Wenn das Wort sinnvoll ist, wenn sein Sinn unter den jeweils gegebenen Umständen erfüllt ist, kann es möglicherweise kippen.[41] Das Wort kann vexieren, z. B. bei der Doppeldeutigkeit in einem Wortspiel oder einem Wortwitz. Dann kann es zu einem überraschenden Bedeutungs-Aspektwechsel kommen. So wie es Springbilder gibt[42], so gibt es Springwörter.[43] Auch in einem Wortstreit kann das Wort ›kippen‹, wenn das ›Maß voll ist‹, z. B. weil zuviel gesagt wurde, etwas, das besser ungesagt geblieben wäre. Kurzum: Wenn sich der Bedeutungsschwerpunkt eines Wortes aus diesem oder jenem Grund so stark verlagert, daß es zum ›Kippen‹ kommt, kann es ›überflüssig‹ werden und seinen bisherigen Sinn verlieren. Es kann zu einem sinnlosen bzw. zu einem ›leeren‹ Wort werden. Und hat das Wort als solches, indem es mir über die Lippen kommt, nicht von sich aus eine Neigung, sich zu überholen? »Wofür wir Worte haben, darüber sind wir auch schon hinaus.«[44] –

Wörter können Sinn übertragen, sie können zu Metaphern werden. Wörter sind verblaßte Metaphern. Oder eine Metapher kann plötzlich wörtlich genommen werden, z. B. das Wort *Überfluß*. – ›Becherworte fließen über Tag für Tag.‹

Der Schönschreiber und der Falke

Ein Beispiel für die Überflüssigkeit von Worten: wenn mir jemand die Kunst bzw. die Technik der Pinselführung beim Schreiben einer Kalligraphie zeigt mit den Worten: ›Frag nicht viel, sondern schau!‹, kann ich besser lernen, wie es geht, wenn ich mich konzentriere, anstatt viele Worte zu machen

41 Vom Wein sagt man, daß er kippt, wenn er zu Essig wird.
42 Man denke an den Wittgensteinschen Hasen-Enten-Kopf.
43 Man denke an das Hegelsche Wort *aufheben*.
44 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 6, 128.

und drumherum zu reden. ›Wer schaut redet nicht, wer redet schaut nicht.‹ Man erfaßt ja auch die Bedeutung des Wortes *schau*, wenn man das Wort *schau* als Wort vergißt und schaut. Wenn ich den Mund zu und die Augen aufmache, macht sich das Wort selbst überflüssig, indem ich seinem Imperativ folge. Wenn ich dem Schönschreiber genau zugucke, sehe ich vielleicht, wie sich ›Wind unter den Ellbogen erhebt‹, der Pinsel einen Augenblick über dem Papier stillsteht, um dann spontan ganz von allein so herabzustoßen wie ein Falke. – ›Siehst du, – so geht's!‹

Die Schönheit und die Schildkröte

Und zu allem Überfluß noch ein Beispiel. Wenn mir jemand ein Kunstwerk zeigt, z. B. eine gelungene ›Tuschespur‹, – wir nennen sie Kalli-graphie –, was soll ich dann sagen? ›Schön geschrieben‹?? Schon für das Wort *schön* schäme ich mich und möchte es am liebsten zurücknehmen in die Obhut des Wortlosen. Das Wort *schön* ist eine ›desecration of silence‹ (Beckett), es zerstört die ›Schönheit‹, d. h. das wortlose So-Sein, das begrifflose Nichts-als-dies-Sein.

Das Reden über die Schönheit wie das Reden über die Stille gleicht dem Tun jener Schildkröte, die mit dem Schwanz ihre Spuren verwischen wollte … Sich über die Schönheit verbreiten? ›Du kannst darüber reden, du kannst darüber nachdenken, aber je mehr du darüber redest, desto weiter kommst du davon ab.‹[45] Schon ein falsches Wort kann dich zum Narren machen.[46] ›Wahre Worte sind nicht schön, schöne Worte sind nicht wahr.‹[47] Sie sind zu schön, um wahr zu sein. Mit schönen Worten, mit koketten Worten kann man

45 *Zhuangzi*, Kap. 25.10.

46 Vgl. Kongzi, *Lunyu*, Kap. XIX, 25. Der sprachvernarrte Verfasser stockt betroffen.

47 *Laozi*, Kap. 81: ›*xin yan bu mei, mei yan bu xin*‹.

nur auf dem Marktplatz der Eitelkeiten Ehre einlegen.[48] Der Dichter als Wortminimalist aber macht keine schönen Worte. Er *macht* gar keine Worte. Die kargen Worte geben einander ganz von alleine.[49] Indem die Schönheit nämlich als solche ausgesprochen und benannt wird, wird sie auch schon rausgesprochen und verschüttet. Das Wort *schön* wird gerade dann überflüssig, wenn es zutrifft. Es tötet die Sache, die es trifft. Das Wort *schööön*, besonders gesprochen aus vollem Herzen, überfließend von schönen Gefühlen, widerlegt sich selbst, es übertönt die Schönheit.

Dichter und Drachen

Das Wort der Dichtung nimmt sich aus freien Stücken ins Schweigen zurück, es hört auf – die Töne der Stille. Als geäußertes erinnert es das ›stille Leben‹ der Dinge. Es antwortet, resoniert, wenn sie uns ansprechen. Es ist aufgehobene Rede, voll-endete Rede. Das Wort der Dichtung ist als konzentriertes, verdichtetes Alltagswort das Wort der Wörter. Insofern läßt sich an ihm par excellence die Eigenart des Wortes als ›Becherwort‹ erkennen. Deshalb seien noch ein paar Worte darüber verloren, inwiefern das Wort der Dichtung im eminenten Sinn – anders als das ›schöne Wort‹ im defizienten Sinn – als Becherwort aufgefaßt werden kann: überfließend und am Ende überflüssig!?

Ist das Wort der Dichtung nicht in gewisser Hinsicht ein ›Kipp-Wort‹? Steht es nicht immer auf der Kippe? Hat es nicht in schönster Ordnung von sich aus eine Neigung zu kippen, umzuschlagen und sich zu verschütten, wüst wie Müll? Gerade seine äußerste semantische Dichte führt zu einem Sinnüberfluß, durch den es sich selbst gleichsam ver-

48 Vgl. *Laozi*, Kap. 62: ›*mei yan ke yi shi zun*‹. Schon wieder stockt der Verfasser.

49 Vgl. *Laozi*, Kap. 23: ›*xi yan ziran*‹.

schüttet und sinnentleert. Es ist seine Bestimmung, sich von selbst überflüssig zu machen, sich als bloßes Wort zu decouvrieren. Wenn es stimmt, verklingt es als Wort, wird leer. Das Wort der Dichtung zeigt so zunächst die Sinnfülle des Worts, darüberhinaus aber weist es auf seine Leere, in der sich der Sinn der Sache sammelt. Es sagt: ›ich bin bloß ein Wort, ein leeres Wort, vergiß mich!‹

Es sagt nicht: ›apprends moi par coeur!‹[50] In diesem springenden Punkt muß gegen Derridas poetische Lehre des Herzens zugunsten von Zhuangzis Leere des Herzens Einspruch erhoben werden. Trotz einiger entfernter Familienähnlichkeiten etwa in puncto ›laisser traverser le coeur‹[51] sei vor der mesalliance eines ›Derridaoismus‹ gewarnt. – Vive la Derridance!, – aber hier müssen pour et contre coeur die Differenzen akzentuiert werden.

Leere[52] ist das Fasten des Herz-Geistes[53]. Allein in der Leere sammelt sich das *dao*[54] – wie der Sinn.[55] ›Vollendetes Wort wird das Wort los.‹[56] Auf dieses Wort-los-werden kommt es dem Wort der Dichtung an. Indem es ins Wortlose kippt und sich zunichte macht, macht es sich wahr, hält es Wort. Es zeigt durch sich über sich hinaus bzw. unter sich auf den Grund des Wortlosen, aus dem es kommt und zu dem es geht. Es macht sich selbst vergessen und erinnert das

50 J. Derrida, *Qu'est-ce que la poésie?*, Brinkmann u. Bose, Berlin 1990, ohne Seitenzahlen.

51 Vgl. Derrida ebd: ›[le poème] se laisse faire sans activité, […] dans le plus sobre pathos [ich würde übersetzen: *in nüchterner Trunkenheit*], étranger à toute production …‹ ›Sans sujet: il y a peut-être du poème et qui se laisse, mais je n'en écris jamais.‹

52 *xu*.

53 *xin zhai*.

54 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 4.1.

55 R. Wilhelm, der große Missionar des Daoismus, hat *dao*, wie bereits bemerkt, durch *Sinn* übertragen.

56 *Zhuangzi*, Kap. 22.1: *zhi yan qu yan*.

Begriffslose, Namenlose. Indem es sich überflüssig macht und zum ›wortlosen Wort‹ wird, zu einem geleerten Wort, durchdringt es die stille Leere, in der nicht mehr der Dichter spricht, sondern die Stimme der Dinge. Das Gesicht der Dinge zeigt sich, sagt sich, ohne daß es etwas ausspricht.[57]

Der Augenblick der Dinge spricht mich an, stellt einen Anspruch an mich (z. B.: ›Du mußt dein Leben ändern!‹ (Rilke)). Diesem Anspruch muß der Dichter entsprechen. Er entspricht ihm, indem er selbst keine Worte macht – Gedichte kann man nicht *machen* –, sondern indem er antwortet auf das, was sich von sich aus zeigt: ›Es ist das Mystische‹.[58] Keine Angst vor religiösen Höhenflügen! Hier geht es ganz offensichtlich nicht um obskure Sonntagsmystik, sondern um sonnenklare Alltagsmystik. Mystik und Klarheit, geht das zusammen? Ja, denn was ist schon mystischer als das Klare, das sich in den Gassen offenbart – und in der Gosse? Profane Erleuchtung, wenn das späte Sonnenlicht auf das Dach der Kirchtürme fällt – es müssen nicht die von Martinville sein.

57 *wu wei you wei – you wei wu wei*, *Zhuangzi* Kap. 2.12 (Das hier viermal vorkommende *wei* wird im Unterschied zu *wei*, *handeln*, *sein*, nicht im 1., sondern im 4. Ton gesprochen). Wörtlich könnte man übersetzen: ›nicht gesprochen [und doch] gesagt haben – gesagt haben [aber] nicht gesprochen‹. – In Kap. 27.1 des *Zhuangzi* ist kurz nach dem im Motto zitierten Passus über die Becherworte, die in Harmonie mit dem ›himmlischen Mahlstein‹ sind (*he yi tian ni*) vom ›Wort ohne Wort‹ (*yan bu yan*) die Rede. Im Anschluß daran heißt es: ›*zhong shen yan, wei chang yan – zhong shen bu yan, wei chang bu yan*‹. Ich verstehe den Text im Unterschied zu anderen Übersetzern (vgl. z. B. Schuhmacher / Mair 382 und Watson 304) so: ›Du kannst bis ans Ende deiner Tage etwas sagen, ohne zu sprechen (ohne Worte zu machen) – du kannst bis ans Ende deiner Tage nicht sprechen, ohne nichtssagend zu sein‹. D. h.: Etwas kann vielsagend sein, ohne Worte zu machen, so wie etwas nichtssagend sein kann, obwohl viele Worte gemacht werden. Vgl. auch *Zhuangzi*, Kap. 24.10, wo vom ›wortlosen Wort‹ bzw. vom ›Wort des Wortlosen‹ die Rede ist: ›*bu yan zhi yan*‹.

58 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.522.

Hier geht es weder um eine kryptische *visio dei*, noch um eine pseudodaoistische Mystagogie, sondern bloß um einen semantischen Aspektwechsel in der *visio rei*. Es geht nicht um eine *Transzendenz* des Verbalen – es sei denn eine immanente –, es geht um die grammatische *Transition* vom genitivus obiectivus in der Sicht *der* Dinge, in der sie das Objekt meines Sehens sind, zum genitivus subiectivus in der Sicht *der* Dinge, in der sie mich sehen. ›Don't look at the objekt, but as the object‹: das ist der Augenblick des Gesichts der Dinge. Zur nochmaligen Metaphysik-Prophylaxe sei noch einmal betont: es geht nicht um eine Transzendenz ins Übersinnliche, sondern um eine ›Transzendenz‹ ins Sinnliche, in den Sinn der Sache. Diese agnostische ›umgekehrte Himmelfahrt‹ ins Diesseitige ist also kein Überflug in ein Jenseits von Worten, sondern lediglich der Übergang von der eloquentia verborum zur eloquentia rerum, zum beredten Schweigen dessen, was sich zeigt. An die Stelle des transitiven ›ich sehe es‹ tritt das mediale ›es sieht sich‹, ›es zeigt sich‹, ›es versteht sich‹ – selbstverständlich. Der Dichter hört auf zu reden von dem, was er im Sinn hat. Er hört auf die ›middle voice‹, auf das stillschweigende Gespräch der Dinge untereinander. Die Dinge geben uns einen Wink, sie sagen sich, der Dichter sagt es weiter. Sein Wort ist die Resonanz, das Echo des wortlosen Worts der Dinge, ihrer stummen figürlichen Sprache. Seine Stummen-Sprache ist Zeichen-Sprache. Er zeigt. Er bedeutet. Er deutet an. Der Wink, die Andeutung ist bedeutender als die Ausführung. Winke sind von alters her die Sprache der Dichter. Das Wort der Dichtung gleicht jenem dämonischen Drachen[59]: Aus den Wolken lugt manchmal nur eine Klaue oder eine Schuppe hervor, und doch scheint der ganze Drache von Kopf bis Schwanz um so machtvoller da zu sein.[60]

59 *shen long*.

60 Vgl. *minima sinica*, *Zeitschrift zum chinesischen Geist*, Hg. v. W. Kubin und Suzi Zhang-Kubin, Bd. 2, 2002, 107.

Das Wort der Dichtung gleicht dem Drachen, der ›still ist wie tiefes Wasser‹[61], aber doch spricht wie die ›Stimme des Donners‹[62]. Der Dichter verschweigt nichts, er erschweigt es. Sein Aussprechen ist ein Ausschweigen, damit die Dinge sich von alleine zeigen. Wenn er schweigt, redet er – wenn er redet, schweigt er. Er verliert seine Worte unterwegs zum Wortlosen. Er ist im Wort beim Schweigen. Er gibt dem Wortlosen sein Wort. Deshalb kommt es auf das Wort an. Er will beim Wort genommen werden, überwörtlich sozusagen; und damit weist er schon über das Wörtliche hinaus. Sein Sinn fließt über den Rand des Wortes und kippt es. Das Wort des Dichters läßt das Wort Wort sein. So ist es im Wort beim Wortlosen. So ist es im Begriff zum Begriffslosen. So entspricht es dem Sprachlosen. So ernennt es das Namenlose. Also: der Dichter ist ein Becher-Wort-Schöpfer, einer der es als Sinnschöpfer darauf anlegt, die Worte leerzumachen, – offenbar deshalb, weil sich erst inmitten der Leere das sehen lassen kann, worum es sich bei ihm dreht. Mitten aus gehaltener Stille entspringt das Wort der Dichtung.

Aber genug nun der Worthuberei. Vielleicht liegt der ganze Tiefsinn dieser Becher-Worte ja einfach darin, daß im alten China unter den Versedrechslern bekanntlich einige waren, die gerne gebechert haben. Man sieht sie, ganz vertieft in den Wein und seine Wahrheit, sich gegenseitig *ganbei* (wörtlich: *leerer Becher*) zuprostend … Ob Altmeister Zhuang wohl auch so einer war?

Jedenfalls wird berichtet, er sei der Auffassung gewesen, daß es keinen Sinn habe, mit den Leuten ernsthaft und in nüchternen Worten zu reden. Deshalb habe er ›Becherwor-

61 *yuan mo*.

62 *lei sheng*. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 11.1: ›*yuan mo er lei sheng*‹ und Kap. 14.6: ›*lei sheng er yuan mo*‹.

te‹[63] benutzt für seine ›überflüssigen Ausschweifungen‹[64], ›wiederholte Worte‹ (Zitate)[65] und ›Logier-Worte‹ (Metaphern).[66]

Die Becherworte richten sich im Fluß der Rede von selbst nach dem Einfluß der Dinge. Sie werden nicht vom Dichter hergestellt oder verfertigt. Sie stellen sich von selbst ein, sie verfertigen sich selbst, um das treffende Wort eines Dichters aus dem fernen Westen auszuborgen: ›l'idee vient on parlant‹.[67] Die Idee kommt beim Sprechen wie der Appetit beim Essen. Der Flußlauf der Rede des dichtend-denkenden Lackbaumgartenaufsehers Zhuangzi folgt frei den natürlichen Gegebenheiten, ganz von selbst so[68], spontan, impromptu. Durch mehr als drei Schluchten und Abgründe des Denkens verläuft er ungebändigt und unaufgestaut. So mag er manchmal unklar und dunkel sein, faulig oder abgestanden ist er nie. Von alters her war sein Redefluß fruchtbringend, nicht nur für ›Feld- und Gartendichter‹, sondern für freie Geister aller Art. Aber von alters her haben Staats- und Würdenträger auch vor der Gefahr einer Überschwemmung durch die Flut seiner Worte gewarnt. – Schließlich mündet der Lauf seiner Rede in den Ozean der Stille.

Dem Leser des *Zhuangzi* mag es passieren, daß ihm auf einmal von dem Wortschwall[69] des alten Daoten ganz zhu-

63 *zhi yan*.
64 *man yan*.
65 *chong yan*.
66 *yu yan*. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 33.6. Unter Logier-Worten verstehe ich Worte, denen ein über-tragener, d.h. meta-phorischer Sinn innewohnt.
67 Kleist, *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*, in: *Sämtliche Werke und Briefe in 4 Bänden*, Frankfurt a.M. 1990, 535.
68 *ziran*.
69 Im *Zhuangzi* heißt es, der Zhuangzi habe ›unsinnige, weithergeholte Reden‹ (*miu you zhi shuo*) geführt, mit ›übertriebenen Worten‹ (*huang tang zhi yan*) und ›ausufernden Ausdrücken‹ (*wu duan ya zhi ci*)

angzig wird und daß ihn der Leichtsinn eines Schmetterlings überkommt, der am Ufer eines Flusses sein Spiel treibt. Vielleicht denkt er sich dann – so wie Dai Wangshu – über alle Cartesischen Zweifel erhaben: ich denke, also bin ich – ein Schmetterling.[70]

Jedenfalls sollten wir die Fabeln und Wort-Witze des lachend-fabulierenden Alten nicht zu tierisch ernst nehmen. Aber trotz allem: warum – so mag sich der daoistische Minimalist im Blick auf Altmeister Laozi und seine ›kargen Worte‹[71] fragen: warum diese ausufernde Rede des Zhuangzi, die es von Zeit zu Zeit nötig macht, den Herz-Geist zu e-vakuieren?

Lassen wir dazu Zhuangzi noch einmal selbst zu Wort kommen.

3. Die Stinke-Quassia

Huizi sagte zum Zhuangzi: »Ich habe einen großen Baum, den die Leute *shu* nennen.«[72]

Huizi beschreibt nun diesen Baum, dessen Stamm zu knorrig ist, um ihn mit einer Tintenschnur messen zu können

(*Zhuangzi*, Kap. 33.6). Zhuangzis Worte sind ›verrückte Worte‹ (*kuang yan*) (*Zhuangzi*, Kap. 22.7). Der große japanische Haikai-Dichter Bashō, der vom *Zhuangzi* beeinflußt war, hat seine Verse als ›*kyōku*‹, als ›verrückte Verse‹ verstanden. Vgl. Nishitani Keiji, *Die Verrücktheit beim Dichter Bashō*, in: *Die Philosophie der Kyōto-Schule*, hg. v. Ryōsuke Ohashi, Freiburg / München 1990, 275 ff.

70 Vgl. Hanne Chen, *Daoismus erleben*, Bielefeld 2001, 3.

71 Vgl. den bereits zitierten Anfang des 23. Kapitels des *Laozi*: *xi yan ziran*, ›wenige Worte von selbst so‹.

72 Dieser Baum (lat. *ailanthus glandulosa*), dessen Blüten einen sehr unangenehmen Geruch verbreiten, gehört zur Familie der Quassia. Er wird auch als Baum des Himmels bezeichnet. Sein Holz ist als Nutzholz unbrauchbar.

und dessen Äste zu krumm sind, um ein Winkelmaß anlegen zu können. Die Zimmerleute würdigen ihn keines Blickes, obwohl er direkt am Weg steht. Er ist groß und ohne Nutzen. Nachdem Huizi den Baum beschrieben hat, sagt er schließlich zum Zhuangzi: »Deine Worte sind wie mein Baum – groß und ohne Nutzen[73], so daß sie jeder verschmäht.«[74] Aus Zhuangzis knorrigem Baum der Erkenntnis lassen sich eben keine geraden Bretter und ›Kant‹-Hölzer sägen. Bleibt aber im Blick auf das doch recht voluminöse *Zhuangzi* immer noch die Utilitaristen-Frage: cui bono? Wozu ist der Wälzer gut?

Stinkt es nicht auch dem Leser, sich mit dem nutzlosen Gequassel und dem alten Gedanken-Kram rumzuschlagen? Stellen wir Zhuangzis Antwort auf Huizis Vorwurf noch einen Moment zurück und blenden einen anderen Dialog zwischen den beiden ein, in dem es auch um die Nutzlosigkeit der Wörter geht.

Huizi sagte zum Zhuangzi: »Deine Worte sind ohne Nutzen.«[75]

Zhuangzi sagte: »Du mußt das Nutzlose kennen, dann kannst du anfangen, über den Nutzen zu reden. Die Erde ist sicherlich weit und groß, der Mensch aber benutzt davon nur soviel, wie seine Füße bedecken. Also, würde man die Erde um seine Füße herum abgraben bis zu den gelben Quellen[76], hätte der Mensch dann noch einen Nutzen davon?«

Huizi sagte: »Nein, keinen Nutzen.«

Zhuangzi sagte: »Also, dann ist es ganz klar, daß das Nutzlose von Nutzen ist.«[77] –

73 *da er wu yong*, *Zhuangzi*, Kap. 1.5.

74 N.b.: Vielleicht hat dem Huizi auch manches an Zhuangzis Worten ›gestunken‹.

75 *zi yan wu yong*, *Zhuangzi*, Kap. 26.7.

76 D.h. bis zur Unterwelt.

77 *wu yong zhi wei yong*, *Zhuangzi*, Kap. 26.7.

Und was sagt uns das?

Es geht nicht um die Nutzlosigkeit des Worts, sondern um den Nutzen der Nutzlosigkeit des Worts. Damit kommen wir auf die Geschichte von der Stinke-Quassia zurück. Dort klärt Zhuangzi den Huizi mit folgenden Worten über den Nutzen des Nutzlosen auf: »Nun hast du diesen großen Baum und sorgst dich wegen seiner Nutzlosigkeit.[78] Warum pflanzt du ihn nicht im Lande ›Ohne-Warum‹[79] in die offene Weite der Wildnis? Streife nichtstuend[80] an seiner Seite umher und leg dich hin zu einem sorglosen Schläfchen unter ihn. Er wird nicht durch die Axt jung sterben, kein Ding fügt ihm Schaden zu. Da er zu nichts nutze ist, wie könnte er da Not leiden?«[81]

Da man, wie gesagt, aus dem knorrigen Baum keine geraden Bretter sägen kann, sollte man ihn so lassen, wie er ist, sich unter ihn hocken, über den Nutzen der Nutzlosigkeit nachsinnen und ein bißchen träumen. Man könnte das *Zhuangzi* dabei als Kopfkissen-Buch, oder besser gesagt als Nackenrolle benutzen, ein Nickerchen machen und die vielen Wörter darin vergessen. – – –

Wo ist der *Zhuangzi*-Leser, der das *Zhuangzi* ›gar gelesen‹[82] und die Wörter darin vergessen hat, auf das wir das, was er uns zur ›Ernährung des Lebens‹[83] gibt, vergnügten Sinnes mit ihm teilen können?

78 *wu yong*.
79 *wu he*.
80 *wuwei*. Von diesem Schlüsselbegriff wird noch öfter die Rede sein.
81 *Zhuangzi*, Kap. 1.5. Der Text beschließt das erste Kapitel des *Zhuangzi*. Vgl. dazu näher vom Verfasser, *Herumtreiber und Müßiggänger*, in: *Zhuangzi*, Herder spectrum Nr. 5097, Freiburg 2002, 36 ff.
82 *shu du*. Vgl. H. Jäger, *Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße* …, Herder spectrum Nr. 5037, Freiburg 2003, 9.
83 *yangsheng*.

4. Der Schattenflüchter

Und noch eine letzte Kurz-Geschichte zum Ausklang dieser Einleitung, in der dem begriffsstutzigen Konfuzius eine Lehre erteilt wird – und uns auch.

»Es war einmal ein Mann, der fürchtete sich vor seinem Schatten und verabscheute seine eigenen Fußspuren; deshalb versuchte er, vor ihnen davonzulaufen. Doch je öfter er den Fuß hob, desto mehr Fußspuren hinterließ er, und je schneller er rannte, desto dichter blieb ihm sein Schatten auf den Fersen. Also dachte er, er liefe noch zu langsam; so rannte er denn immer schneller, bis er erschöpft zusammenbrach und starb. Er begriff nicht, daß er nur hätte im Schatten bleiben müssen, um seinen eigenen Schatten auszulöschen, und daß er nur hätte stillstehen müssen, um keine Fußspuren zu erzeugen. Wie unendlich dumm von ihm!«[84]

Könnte man das nicht auch als eine versteckte Kritik am Fortschrittsglauben lesen, der in Form des Glaubens an den Nutzen technischer Fortschritte offenbar schon zu Zhuangzis Zeiten anzutreffen war?[85] Bleiben wir bei der Geschichte selbst.

Kongzi begriff nicht, daß er im Schatten hätte bleiben müssen, um seinen eigenen Schatten loszuwerden. Und er begriff auch nicht, daß er in Ruhe hätte bleiben müssen, um seine Fußspuren verschwinden zu lassen.

Zunächst zum ›Lob des Schattens‹.[86] Wo viel *yang* ist, folgt das *yin* auf den Fersen. Wo viel Licht ist, ist viel Schatten. Wer sich dagegen nicht ins Licht setzt, nicht im Rampenlicht steht und sich im Licht der Öffentlichkeit blicken läßt, der braucht sich auch nicht vor den Schatten zu fürchten. *Lathe*

84 *Zhuangzi*, Kap. 31, Übersetzung Schuhmacher / Mair, 432.
89 Vgl. die Geschichte vom Ziehbrunnen, *Zhuangzi*, Kap. 12.11.
86 Vgl. Tanizaki Jun'ichiro, *Lob des Schattens*, Tokyo 1933, Zürich ^{9}1996.

biosas – ›Lebe im Verborgenen‹.[87] ›Wünsche nicht zu sein wie der schöne Schein der Jade‹ – heißt es im *Laozi*.[88]

Sind die dunkelsten Schatten nicht die Schatten des Todes? Aus Angst vor dem Schatten des Todes vor diesem Schatten wegzulaufen, das ist der schnellste Weg zum Reich der Schatten. Dagegen gilt es, den Lebenslauf als Rücklauf zum Tod zu begreifen und auf den Tod zuzugehen. Am Ende kommt es darauf an, vor dem leiblichen Tod den Tod des Ego zu sterben und im Schatten des Todes des Ego in Ruhe zu rasten, um den Schatten des ins flackernde Licht fliegenden Ich loszuwerden.[89] –

Wer große Taten tut, große Worte macht und ›eindrucksvolle Bücher‹ veröffentlicht, der hinterläßt große Spuren. Wörter gleichen, wie wir gehört haben, Fußspuren[90]. Es kommt, wie gesagt, nicht auf die Spuren an, sondern darauf, dem nachzuspüren, was sie hinterlassen. Wenn man dem Sinn auf die Spur gekommen ist, kann man die Spur vergessen. D.h., es gilt Worte zu finden, die ihre Spuren vergessen machen, verschwinden lassen – wortlos werdende, still werdende Worte. Wie bei der geglückten Tuschespur fände sich bei ihnen keine Spur vom Worte-Macher selbst, keine Spur von selbst-gemachten Worten. Diese wortlosen Worte wären Worte, die ebensowenig Spuren hinterließen wie die Fische

87 Epikur, Fragment 551.

88 *Laozi*, Kap. 39: *bu yu lu lu ru yu*. Merkspruch für Ruhmsucher: »Celui-là seul est digne de la renommée qui ne se précipite pas pour l'acquérir.« *Huainanzi*, II, 17b, Le Blanc / Mathieu 76.

89 Vgl. dazu das Nachwort.

90 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 14.7. Eine Konfession Derridas lautet: »Laisser des traces dans l'histoire de la langue française, voilà ce qui m'intéresse. Je vis de cette passion, …« (Derrida in seinem letzten Interview in *Le Monde* vom 19. August 2004). – Doch da ist die Angst vor der Spurlosigkeit: »… quinze jours ou un mois après ma mort, il ne restera plus rien. Sauf ce qui est gardé par le dépot legal en bibliothèque.« (Ebd.) Ist die Angst begründet? Keine Spur!

im Wasser und die Vögel in der Luft, oder wie jene Gazelle, die sich des Nachts an ihren Hörnern in einen Baum hängte. Die Jagdhunde mochten wohl ihre Anwesenheit wittern, doch entdecken konnten sie sie nicht.[91]

91 Vgl. Karl-Heinz Pohl, *Bilder jenseits der Bilder. – Ein Streifzug durch die chinesische Ästhetik*, in: P. M. Kuhfus (Hg.), *China – Dimensionen der Geschichte*, Tübingen 1990, 228.

SHITAO
Huangshan Nr. 100

Negative Ethik – Ethos ohne Moral

Skizzen
zu einer eurodaoistischen Ästh-Ethik
im außermoralischen Sinn:
eine kleine Vorschule zur Kunst des Handelns.

»Entweder / Oder«
Kierkegaard, GW 1 u. 2. Abt.

»Unsere *Gegensätze* verlernen – ist die Aufgabe.«
Nietzsche, *Kritische Studienausgabe,* Bd. 10, 10

»Ethik und Ästhetik sind Eins.«
Wittgenstein, *Tractatus* 6.421

Moralistische Propädeutik

»shang de bu de […]
shang de wuwei«

»Hohe Wirkkraft ohne Wirkkraft
Hohe Wirkkraft ohne (Zu)Tun.«[1]

1. Über die französische Revolution und die deutsche Revolution der Denkungsart

»Von allen Auseinandersetzungen am Unerfreulichsten sind diejenigen mit Personen, die auf ihren Prinzipien starrsinnig beharren.«[2]

»Wir wollen in unserem Lande den Egoismus durch die Moral ersetzen […], die Gewohnheiten durch Prinzipien,

1 *Laozi*, Kap. 38. – Herkömmliche Übersetzungen lauten z. B.: ›Hohe Tugend (tut) keine Tugend […] / Hohe Tugend (tut) Nicht-Tun.‹ (V. v. Strauß): Oder: ›Höchste Tugend weiß von der Tugend nicht […] / Höchste Tugend ist ohne Tun.‹ (G. Debon). – Zum Schlüsselbegriff *de*, bekannt vor allem aus der Verbindung *daode-jing* vgl. weiter unten das Kapitel über den ›Kampfhahn‹. *Shang de* wird hier – kurz gesagt – verstanden als *daode*, d. h. als die Wirkkraft des *dao*. Zum Schlüsselbegriff *wuwei* vgl. vom Verfasser: *Der Philosophische Daoismus*, Köln 2001, Kap. 3, 81ff: *Wuwei – Tun ohne Tun*. Dort werden zur Verdeutlichung der Polysemie dieses Begriffs zentrale Textstellen aus dem *Yijing*, dem *Kongzi*, dem *Laozi*, dem *Zhuangzi* und dem *Huainanzi* betrachtet. *Wuwei* wird hier – kurz gesagt – verstanden als *wei wuwei*, d. h. als Tun ohne (eigenes Zu-) Tun.

2 Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, dt. *Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral*, 1. Satz des 1. Abschnitts.

die Schicklichkeit durch die Pflicht, den Zwang der Tradition durch die Herrschaft der Vernunft …«[3]

Dies sind die Worte von Maximilien de Robespièrre, des Scharfrichters der französischen Revolution, der sich, besessen von der Idee, die ›Tugend‹ wiederherzustellen, ausdrücklich dazu bekannte, für so hohe Zwecke auch den Terror [sic!] und die Guillotine einzusetzen. Dies hat er ausgiebig getan, bis er 1794 selbst hingerichtet wurde.[4] Er war einer jener hochtrabenden Prinzipien-Reiter, vor denen uns Hume warnt.

Der Grundleger der modernen Philosophie, Immanuel Kant, war ein Zeitgenosse Robespièrres. Für Kant, den ›moralischen Messias‹, gibt es eine Begebenheit seiner Zeit, ›welche die moralische Tendenz des Menschengeschlechts beweiset‹: die Denkungsart der Zuschauer der französischen Revolution.[5]

Der ›absoluten Freiheit und dem Schrecken‹ folgt die ›moralische Weltanschauung‹ und das, was Alexander von Humboldt über Hegel sagte, gilt wohl mehr noch für andere Großmeister des Denkens: ›Die gefährlichste Weltanschauung ist die Weltanschauung derer, die die Welt nicht angeschaut haben.‹

Was heißt Moral? Suchen wir Aufklärung beim König der Aufklärer, dem Großphilosophen Kant. Kant hat versucht, den Deutschen Mores zu lehren. Seine Lehre ist, wie der blutige Boden der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts am au-

3 M. d. Robespièrre, zitiert nach H. Mainusch, *Auf dem Weg zu einem Weltethos*, in: *Dao in China und im Westen*, Bonn 1999, 200, Anm. 2.

4 Seyss-Inquart, zuletzt Reichskommissar der Niederlande, sagte zum Gerichtspsychologen der Nürnberger Prozesse: »Die Zahl der Menschen, die man aus Haß oder Lust am Massaker töten kann, ist begrenzt, aber die Zahl derer, die man kalt und systematisch im Namen eines militärischen ›kategorischen Imperativs‹ töten kann, ist unbegrenzt.« W. Stegmaier, zitiert nach H. Mainusch, a.a.O., 205.

5 Kant, *Der Streit der Fakultäten*, 2. Abschn. 6.

genfälligsten zeigt, in Deutschland nicht auf fruchtbaren Boden gefallen. Dieser Niederungen der Geschichte, in all ihrer Unreinheit ungeachtet, sind auch 200 Jahre nach seinem Tod Kants hohe Gedankenflüge zur reinen praktischen Vernunft – sie kommen in immer neuen Update-Versionen in den Gedanken-Handel – maßgeblich in Sachen Moral. Unser Zeitalter ist das Zeitalter der Kant-Epigonen. Ein Großteil der zeitgenössischen ordentlichen deutschen Philosphieprofessoren sind ›Käntchen‹ (Jean Paul). Wie in China die Konfuzianer und Neokonfuzianer von alters her staatstragend waren und neuerdings als Neoneokonfuzianer zunehmend wieder zu werden scheinen, so sind in Deutschland die Neokantianer die Staats-Kulturphilosophen. Die kantische Morallehre ist die Leit-Morallehre. Diese Leit-Moral spinnt ihre Leitfäden bis ins ferne China.[6] Die kantische Morallehre schickt sich an zu einer Global-Moral in kritischer Absicht zu werden.

Noch immer zeitgemäß ist die kantische Feststellung. »Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß.«[7] Noch immer an der Zeit ist aber ebenso der metakritische Zusatz: – auch die Kritik selbst.

Kritik ist gut, Kritik der Kritik ist besser. Aufklärung ist gut, denn wir leben in der Tat noch immer nicht in einem

6 Zhou Derong schreibt in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 21.07.04, 33: »Die geistigen Errungenschaften der Chinesen aus den vergangenen beiden Jahrzehnten […] basieren allein auf Kants Vernunfttheorie. Kant hatte in China zunächst ein unglückliches Schicksal. Die *Kritik der reinen Vernunft* wurde zwar schon 1931 übersetzt, aber wegen der schlechten Übersetzung kaum gelesen. Nach 1949 dominierte in China dann die Hegelsche Philosophie. Um so stärker aber fiel Kants Comeback Anfang der achtziger Jahre aus. Und ironischerweise hing es ausgerechnet mit einem pragmatischen Spruch Deng Xiaopings zusammen: ›Praxis ist das einzige Kriterium zur Überprüfung der Wahrheit.‹«

7 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XI Anm.

aufgeklärten Zeitalter. Und dies gilt nach wie vor vor allem in Sachen Religion, wie ein Blick ins Wunderland der wiedergeborenen Evangelicals mit ihren heillosen Eingebungen lehrt. »… *wenn ein hypochondrischer Wind in den Eingeweiden tobet, so kommt es darauf an, welche Richtung er nimmt, geht er abwärts, so wird daraus ein F–, steigt er aber aufwärts, so ist er eine Erscheinung oder eine heilige Eingebung*.«[8] So ist es. Wer daran glaubt hats nötig. Um jeglichen Beifall von falscher Seite zu vermeiden, sei deshalb noch einmal wiederholt: Aufklärung tut immer noch not! Aufklärung ist gut. Aufklärung über die Aufklärung aber ist besser, trotz des immer wieder gegen sie gehegten Obskurantismus-Verdachts.

Aufklärung über die Aufklärung ist der Ausgang des Menschen »aus der *allerhöchst selbst verschuldeten* Vormundschaft.«[9] Der Wahlspruch der Meta-Aufklärung lautet: ›Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes – ohne kantische Leitung – zu bedienen.‹ Auch in Sachen Moralphilosophie.

Also: was heißt Moral? Das Prinzip der Moral ist nach Kant die Autonomie des Willens, d.h. die Freiheit. Das Prinzip der Autonomie ist der kategorische Imperativ. Der kategorische Imperativ ist das Prinzip der Sittlichkeit. Das Sittengesetz ist das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft. Dieses Grundgesetz formuliert sich als kategorischer Imperativ. Der kategorische Imperativ lautet: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.«[10] Umformuliert heißt das: ›Du sollst so handeln, daß die Maxime deines Willens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht werden kann.‹ Wenn ich mir diesen Imperativ zu eigen ma-

8 Kant, *Träume eines Geistersehers*, Ende des dritten Hauptstücks des ersten Teils.

9 J. G. Hamann, *Schriften*, hg. v. F. Roth, 7 Th. Leipzig 1825, 191.

10 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, § 7.

che und damit gewissermaßen zum inneren Imperator des moralischen Gesetzes in seiner ›feierlichen Majestät‹ und ›Herrlichkeit‹[11] werde, sage ich mir: ›Ich will so handeln, daß die Maxime meines Willens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht werden kann.‹ Kürzer gesagt: › Ich will so handeln, daß mein Wille als guter Wille gelten kann.‹ Gut ist nämlich der Wille, insofern er ein allgemeingültiger Wille sein kann. »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben [wo denkt er nur hin? G. W.] zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*«, sagt Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.[12] Der Moralist sagt sich – noch kürzer gesagt – ›Ich will mit gutem Willen handeln‹ – aus Pflicht. Nur dann hat die Handlung einen echten moralischen Wert. So Kant der Deontologe. Ohne alle Neigung lediglich aus Pflicht handeln heißt nämlich, aus Achtung vor dem moralischen Gesetz, i.e. dem Sittengesetz zu handeln. Die Gesetzgebung der Vernunft selbst ist die Grundlage der Pflicht. Tugend ist die Stärke der Maxime des Menschen in Befolgung seiner Pflicht. »*Pflicht!* du erhabener großer Name …«[13]

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt des Verfassers mit immer neuer und zunehmender *Verwunderung* und *Furcht*, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: das ›ich denke‹, dieser ›Polarstern‹ der reinen theoretischen Vernunft, an dem sie sich im Denken orientiert und das ›ich will‹, dieses innere Licht des moralischen Gesetzes der reinen praktischen Vernunft, an dem sie sich im Handeln orientiert.[14] Wieso mit Furcht? Die Maxime meines Willens

11 Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, a.a.O., 137 f.
12 Erster Satz des ersten Abschnitts.
13 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 154.
14 Vgl. dagegen den *Beschluß* der *Kritik der praktischen Vernunft*.

soll ohne *Selbstwiderspruch* als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gedacht werden können. (Die Widerspruchslosigkeit des Wollens ist nach Kant das negative, die Verallgemeinerbarkeit das positive Kriterium der Pflicht.) Prüfen wir metakritisch an einem praktischen Beispiel. Gesetzt meine Maxime wäre: ›Du sollst töten!‹ Diese Maxime führte, zum allgemeinen Gesetz erhoben, in letzter Konsequenz dazu, daß überhaupt keine Menschen mehr leben – mich selbst eingeschlossen. Nun, diese Menschenleere mag der anthropophile Gedankenexperimentator höchst bedauerlich finden, *einen Widerspruch aber enthält sie nicht*, es sei denn, der Fortbestand der menschlichen Rasse auf unserem Globus würde als unhinterfragbares Gut präsupponiert. Man muß kein Hegel sein, um dies zu sehen.[15] Stellt sich da nicht die in der Tat furchtbare Frage: Kann die totale globale Massenvernichtung widerspruchsfrei als Konsequenz aus Handlungen gemäß dem kategorischen Imperativ gedacht werden?

Also noch einmal gefragt: was heißt Moral?: ich will, daß *mein* guter *Wille geschehe*, aus Pflicht.

›*Dein Wille geschehe*‹, das war im Zeitalter der Vorkritik das Wort in Gottes Ohr beim christlichen Gottesdienst. Doch ›Gott ist tot‹, so lautet später die jede Hoffnung auf einen spekulativen Karfreitag zerstörende Diagnose in Nietzsches Nekrolog auf das Christentum. Und in Sachen Moral bedeutet diese unfrohe Botschaft: ›Paradigm lost‹ (N. Luhmann). Doch geht es nicht auch ohne Gott? Hatte sich in vorkritischer Zeit alles um Gott als Licht des Glaubens gedreht, so dreht sich nach der Kantischen Wende, nach seiner Revolution der Denkungsart in Sachen Moral alles um das Ego als Licht der Aufklärung.

15 Vgl. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 135.

›*Mein Wille geschehe*‹, das ist im Zeitalter der Kritik die Stimme des Ich beim moralischen Pflichtdienst, – mein *guter* Wille, versteht sich. Volo ergo sum. Aber ist das Janus-Gesicht des idealen *Egotismus* des gut meinenden Willens nicht der real existierende *Egoismus*, i.e. der Egoismus meines eigenen Willens, der als allgemeingültiger auftritt? Ist dieses Gesicht nicht das Doppelgesicht des Torhüters jener ›engen Pforte‹ der Dialektik der Tat, durch die jeder geht, der von der guten Absicht der reinen praktischen Vernunft zur Tat schreitet, der handelt und sich dabei die Hände schmutzig macht? Ist das Porträt dieses Doppelgesichts des Ego nicht ein Vexierbild, in dem das Gute in meiner Person umspringt und erstarrt zur Fratze der Egomanie, in der postmoderne Propheten eines Zeitalters der Metakritik schon die Totenmaske des Ego erkennen? Ist das Ego, durch die eigene Egozentrifugalkraft nicht schon aus seinem Egozentrum ›ins X gerollt‹? Ist das Ich[16], das vermeintlich identische, infiziert vom Nichtidentischen, nicht schon verschieden und geistert nur als Wiedergänger und Hirngespenst in unserem Kopf herum? Aber diese postmoderne Botschaft von der Krankheit zum Tode des Ego als Erbe Gottes ist noch nicht auf offene Ohren derer gestoßen, die noch immer das Projekt einer Moderne ›reloaded‹ im Kopf haben. Wenn sie ihr sanctissimum, das subiectum in Gefahr sehen, sammeln die neokonservativen Inquisitoren der Moderne mit dem Feuereifer des Glaubens der Aufklärung gemeinsam Indizien für den Prozeß gegen die Unmoral postmoderner Häretiker, zu denen strenggenommen sogar die kritisch-metakritischen Theoretiker einer Dialektik der Aufklärung gerechnet werden müssen. O sancta simplicitas!

Steht es vielleicht mit dem Tod des Ego wie mit dem Tod Gottes? Das Licht des Glaubens an Gott ist noch immer

16 Die Begriffe *Ich* und *Ego* werden synonym verwendet.

zu uns unterwegs – und wirft lange Schatten – obgleich die strahlende Sonne, von dem dies Licht[17] einst ausging, längst zu einem schwarzen Loch wurde. Mit Descartes, dem Anfänger der Moderne übernimmt seine ›Majestät des Ich‹ die Thronfolge des christlichen Gottes. Das Ego ist das wahre credo der Moderne. Das Licht des Glaubens an das Ego – cogito et volo –, dieses Licht der Aufklärung leuchtet noch viel klarer und distinkter als jenes lumen divinum. Aber dennoch sieht Nietzsche, der Über-Christ, auch hier schwarz. Er hat die Totenfeier Gottes als Totenfeier seines irdischen Ebenbildes, des Ego, weitergeführt.[18] Das Ich, nach der Demissionierung des Christentums die höchste Instanz, dieses Ich, so müssen die Moral-Apologeten empört hören, sei auch nur ein ›Volks-Aberglaube‹, eine ›Fiktion‹, ein ›Phantom‹.[19] Kurz: »Es gibt das Ego gar nicht.«!?[20] – Freilich könnte der einfache Hausverstand da einwenden: ›Klar gibt es das Ich!‹ ›Wir führen es doch ständig im Munde!‹ – –

Grammatisch gesprochen: Das Ich ist ein Personalpronomen. Das Ich steht für den Namen meiner Person. Das Ich nennt stellvertretend meine Person. Doch meine Person ist eine Maske, hinter der sich viele Gesichter verbergen. ›Ich‹ tritt als gemeinsamer Nenner all dieser mehr oder weniger

17 Um Hegel ein Wort im Mund umzudrehen: es scheint, als sei die christliche Religion ihrer höchsten Bestimmung nach für uns ein Vergangenes. Der missionarische Eifer einiger christlicher Splittergruppen ist das beste Mikroskop unter dem man den christlichen Fundamentalismus und die Setzrisse in den Fundamenten der christlichen Mission selbst im Detail beobachten kann.

18 Vgl. dazu den ›Ego-Nekrolog‹ im Nachwort dieses Büchleins sowie ausführlicher in : G. Wohlfart, *Das spielende Kind, Nietzsche: Postvorsokratiker – Vorpostmoderner*, Kap. 7: *Der Tod des Ego*.

19 Vgl. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, 11; Bd. 12, 398 u. Bd. 8, 561.

20 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 12, 398.

ähnlichen bzw. unähnlichen, verschiedenen und unbekannten Gesichter auf. Doch dieser Auftritt ist, so perfekt die Inszenierung prima vista auch erscheinen mag, ein verblüffender Schwindel. Bei genauer Betrachtung zeigt sich, daß sich ein solcher gemeinsamer Nenner in Wahrheit nicht finden läßt. Der Ich-Schauspieler läßt unbewußt, ganz auto-matisch, die Nicht-Identitäten verschwinden: geschickter Ich-Spieler-Trick! Er läßt uns glauben an den Zauber der Autonomie. Aber mit dem vorgeblichen gemeinsamen Nenner verrechnet sich das Ich auch immer wieder.

Arithmetisch gesprochen: Das Ich tritt fälschlicherweise als gemeinsamer Nenner in den ›Brüchen‹ meiner Person auf, in den ›Quotienten‹, die das fragliche Ergebnis der Division eines sog. Individuums sind. Doch in diesem Quotienten sind zu viele Unbekannte. Das Ergebnis: ein Fragezeichen. Das Pronomen ›Ich‹ ist ein Pseudonym eines x, eines N.N. – nomen nescio. Quid enim est ego? … Nescio quid.

Und wie steht es mit dem Willen – dem freien? Ist er eine ›verhängnisvolle Philosophen-Erfindung‹[21] – auch nur philosophy fiction? ›Es gibt gar keinen Willen‹[22] – weder einen freien noch einen unfreien, weder einen guten noch einen bösen! Aber das hieße ja – horribile dictu –: es gibt in Wirklichkeit keine Autonomie des Willens!? Es gibt in Wirklichkeit nur einen Automatismus des Willens!? Und unsere sogenannte Freiheit, z. B. beim Versuch, eine Sache zum Guten zu wenden, gliche in Wirklichkeit doch nur der ›Freiheit eines Bratenwenders‹?[23] Unisono schlossen da die Moralisten messerscharf, daß nicht sein kann, was nicht sein darf.

21 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, 305.
22 Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 9, 420; Bd. 11, 216, 275; Bd. 12, 391; Bd. 13, 36 f., 394 u. 414.
23 Vgl. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 174.

Der brave Menschenverstand wendet ein: die Abläufe der Natur mögen uns ja als notwendige erscheinen, als determinierte, als Handelnde aber erfahren wir uns als frei. Wir können dies oder jenes tun. Wir können tun was wir wollen: z.B. jetzt die Hand heben und eben diesen zunächst sehr überzeugend klingenden Satz niederschreiben, oder auch nicht. So scheint es.

Aber sind wir auch frei zu wollen, was wir tun wollen? Können wir unser Wollen wollen, frei wollen, oder werden wir gewollt? Zeigt sich dem gründlich prüfenden Blick auf das, was hinter dem Rücken der sogenannten Willensfreiheit vor sich geht nicht, daß es sich bei ihr in Wirklichkeit um die Resultante aus Vektoren handelt, die uns z.T. völlig unbekannt sind, aber gerade deshalb unser Handeln determinieren? Ist die sog. Freiheit, dieses Vermögen, einen Zustand von selbst (*sponte*) anzufangen, im Grunde ein notwendiges Resultat? Ist diese Spontaneität wirklich eine ›Spontaneität des Subjekts‹, ist diese Freiheit wirklich ›absolute Selbsttätigkeit‹, oder tut sich das, was das Selbst vorgibt zu tun, nicht in Wirklichkeit von selbst? Sind wir *in Wirklichkeit* nicht bloß die Handlanger der Zwangsläufigkeit ›unseres‹ Handelns? Den Einschlag eines Blitzes durch die Tätigkeit des Zeus zu begründen (göttlicher Ursprung), gehörte für den altgriechischen Menschen nicht ins Reich der griechischen Mythologie.

Den Schlag meiner Faust durch die Selbsttätigkeit des Subjekts zu begründen (›Vernunftursprung‹), gehört für den modernen Menschen nicht ins Reich der modernen Mythologie.

Ist es in Wirklichkeit so, daß wir nicht – ›aus freien Stücken‹ – *tun, was wir wollen*, sondern vielmehr so, daß wir nolens volens *wollen, was wir tun*? (W. Prinz) Ist der sog. freie Wille, dieser vermeintliche Handlungsvorläufer in der Tat ein Nachzügler, der sich bloß als Vorreiter aufspielt? Oder um das Bild zu variieren: gleicht das angeblich ›freie Stück‹ im Willensakt dem Reiterkunststück in einer stampede, bei

der sich der Reiter mit knapper Not auf dem Rücken eines wilden Tieres hält – wenigstens für kurze Zeit!? Macht sich das Subjekt selbst die Täuschung, daß ihm das, was hinter seinem Rücken als multikausaler Prozeß vor sich geht, so vorkommt, als komme es auf das Subjekt als monokausalen ›Prozessor‹ an? Ist ›Freiheit‹ die Bezeichnung für ein handlungsermöglichendes Selbsttäuschungsmanöver? Aber muß das Subjekt nicht notwendigerweise *so tun, als ob* es das, was sich von selbst, d.h. von alleine (auto-matisch) als komplexes Zusammenspiel vieler Faktoren abspielt, von selbst, d.h. von sich aus (auto-nom) als Spielleiter dirigierte? Besteht unsere ganze Willensfreiheit nur darin, beim Handeln notwendigerweise *so tun zu müssen, als ob wir frei wären* und macht uns dieses *als ob* wirklich eo ipso frei? Ist ›Freiheit‹ nur ein Pseudonym bzw. ein Deckname der Notwendigkeit? Ist Freiheit vielleicht nichts als ein ›Kunst-Stück‹ der Notwendigkeit? – Ist die Freiheit vielleicht in Wahrheit das Vermögen, oder besser gesagt die Kunst, einen Zustand bzw. einen Vorgang notwendigerweise von selbst (*sponte*, d.h. hier *ziran*[24]) anfangen zu *lassen*?

Ist unser Tun in Wirklichkeit nicht selbst ein Lassen, insofern nämlich, als wir uns in dem Maße, in dem wir uns auf unser Tun wirklich einlassen, es als ›unser‹ Tun seinlassen? Ist unser Tun nicht selbst ein *Tun-Lassen*? Ist die Freiheit ›Einsicht in die Notwendigkeit‹, oder besser gesagt: Einigkeit mit der Notwendigkeit, eine Einigkeit, in der die Spontaneität und Selbsttätigkeit des Subjekts in dem, was sich von selbst so tut und sich wendet, *aufgehoben* ist?

Also noch einmal gefragt – und der Verfasser wird diese Frage so lange wie möglich vor einer selbstbefriedigenden Antwort in Schutz nehmen –: ist die Freiheit des Willens nur eine transzendentale Illusion?

24 Auf den Schlüsselbegriff *ziran*, *von selbst so*, werden wir immer wieder zurückkommen müssen.

Ist es nicht so: wie die Sonne am Morgen aufzugehen scheint, so scheint unser Ich, dieser virtuelle Akteur und Kontrolleur unser Denken und Handeln initiieren, kontrollieren und beherrschen zu können? Dies ist die Herrlichkeit und der Glanz – und die Scheinbarkeit (Virtualität) unseres Ich.

Ich scheine frei zu sein, wenn ich mich z.B. entschließe meine Hand zu heben. Ich fühle mich frei in meiner Willensentscheidung. Aber der Schein und das Gefühl trügen. Ich kann mich frei fühlen, ohne frei zu sein. Doch der Ego-Advokat läßt nicht locker und plädiert auf Freiheit: mein Wille mag ja von diesem oder jenem determiniert sein, ›*frei* aber ist mein Wille dann, wenn ich denkend Kontrolle über ihn ausübe‹. Denn wie heißt es in dem alten Lied: ›Die Gedanken sind frei‹. Und nun der circulus virtuosus: ich kann denken, was ich will – also kann ich auch wollen, was ich denke. Das ist die Freiheit, die ich meine: Gedankenfreiheit – Willensfreiheit. Man beachte den doppelten Boden in der Trickkiste der onto-egologischen Metaphysik.

Die Ego-Apologeten unter unseren Philosophen versuchen in modernen Zeiten das liebe Ich und seinen Willen so vor den häretischen Hirnforschern in Schutz zu nehmen, wie in vormodernen Zeiten einst die Theologen den lieben Gott und seinen Willen vor den häretischen Himmelsforschern in Schutz zu nehmen suchten.

Aber um Egos Willen: nach dem Tod Gottes jetzt auch noch der Tod des Ego!? Das darf nicht sein!

Wo bliebe dann die Moral?

Friedrich Nietzsche, der Wüterich, der ›Vernichter der Tartüfferie, welche Moral heißt‹, leugnet, daß es überhaupt moralische Handlungen gibt. Er glaubt nicht mehr an die Freiheit des Willens, also glaubt er auch nicht mehr an die Moral.[25] Doch was sollen wir tun, nachdem Nietzsche, der

25 Vgl. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, u.a. Bd. 6, 94 ff.

›Immoralist‹, nicht nur die Kamele aus dem Gehorsam des dogmatisch-dekalogischen ›du sollst‹ entlassen hat, sondern uns auch aus dem kritischen Schlummer der Kantischen Pflicht-Ethik geweckt hat und das Löwengebrüll ›ich will!‹ verhallt ist?

Folgt nun die ›dritte Verwandlung des Geistes‹ zum spielenden Kind?, – die ›Unschuld des Werdens‹, ›ein Vergessen und heiliges Ja-Sagen‹??[26] Ist das nicht infantile moralische Regression ins Märchenland ›jenseits von Gut und Böse‹? ›Anything goes‹? – und in Sachen Moral des großen Kindes bei seinem ›Welt-Spiel‹: rien ne va plus? Geht das Gespenst des moralischen Nihilismus um in den obskuren, von profanen Erleuchtungen durchzuckten Gedankengängen des Großvaters der Postmoderne und seiner poststrukturalistischen Enkel? Muß sich da der erschrockene Moralist nicht fragen: Meine Güte, was soll ich bloß tun in postmoralischer Zeit?

Von meiner Güte werden um des Guten willen in puncto Moral wohl Abstriche gemacht werden müssen und vielleicht bleibt mir in Wirklichkeit nichts anderes übrig als das Gute im außermoralischen Sinn.

26 Vgl. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, 31.

2. Das Geschwätz über Ethik und das Gute

»… das transzendentale Geschwätz der gesetzlichen und reinen Vernunft [scheint] […] am Ende […] auf Schulfuchserei und leeren Wortkram hinauszulaufen.«[27]

»Nur kein transzendentales Geschwätz, wenn alles so klar ist wie eine Watschen.«[28]

Was bedeutet: ›das Gute‹?

›If you don't know the meaning look for the use.‹ Machen wir einen kleinen metaethischen Spaziergang auf dem weiten Bedeutungsfeld des Wortes ›gut‹ und sehen zu, wie es gebraucht wird.

Die etymologische Grundbedeutung des Wortes *gut* ist offenbar: (*in ein Baugefüge*, *in eine menschliche Gemeinschaft*) *passend*.[29]

Das Bedeutungsspektrum des Wortes ist sehr breit und reicht von *tauglich*, *brauchbar*, *tüchtig*, *günstig*, *glücklich*, *angenehm*, *vorteilhaft*, *schön*, *freundlich* etc. bis zur Bedeutung *moralisch wertvoll*. So sprechen wir z. B. von gutem, scil. schönem Wetter, von einem guten Tranchiermesser, einem guten Schwimmer, Schnitzer oder Maler sowie von einem guten Kämpfer – d. h. sie verstehen sich gut auf die Kunst des Kämpfens, Malens etc. – Wir sprechen aber auch von einem guten Nachbarn und schließlich von einem guten Menschen. Man denke auch an Wendungen wie: *es paßt gut*, *es geht gut*, *gut gemacht*, aber auch an die Gegenüberstellung von *gut und böse*.

27 J. G. Hamann, in: G. H. Gildemeister (Hg.): *Johann Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften*, Gotha 1875, Bd. 2, 371, 373.

28 Ludwig Wittgenstein, *Briefwechsel*, hg. v. B. F. McGuiness u. G. H. von Wright, Frankfurt a. M. 1980, 81.

29 Ein gutes Hilfsmittel beim Nachdenken über das, was die Sprache in ihrer Weisheit vorgedacht hat, ist auch hier das *Grimmsche Wörterbuch*.

Die Bedeutungen des Wortes *gut* bilden eine große Familie mehr oder weniger ähnlicher bzw. unähnlicher Bedeutungen. Eine davon – das Sonntags-Schulkind – ist die moralische. Die Bedeutungen sind miteinander in vielen veschiedenen Weisen verwandt – wobei einige entfernte Verwandte uns etwas fremd vorkommen mögen. Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen.[30] Der allen gemeinsame Nenner, durch den sich alle Familienmitglieder charakterisieren ließen, findet sich allerdings nicht. – ›Also läßt sich das Gute nicht definieren?‹ ›Lassen sich keine genauen Grenzen der Bedeutung des Begriffs *gut* angeben?‹ ›Du kannst welche ziehen – oder auch andere.‹ Es gibt in Wirklichkeit nicht *die* Definition, sondern Definitionen. Der Begriff *gut* ist offenbar ein Begriff mit ›verschwommenen Rändern‹. (Dieses Schicksal der Ungewißheit teilt er mit anderen prominenten Termini der Philosophie – sie selbst eingeschlossen.[31]) Interessant ist das Changieren der Bedeutungen in den Übergangsbereichen. Besondere Beachtung aber zollen wir den Grenzübergängen von den außermoralischen Bedeutungen in die moralische Bedeutung. Es sind die gesicherten Grenzen des Territoriums, in dem das Sittengesetz herrscht.

Die Kantische Pflicht-Ethik war der Versuch, feste, definitive Grenzlinien zu ziehen, um alles auszugrenzen, was nicht innerhalb der Grenzen der reinen praktischen Vernunft gelegen ist. Um ein Kantisches Bild[32] aufzunehmen und etwas zu retuschieren: Wie das ›Land des reinen Verstandes‹ als ›Land der Wahrheit‹ ist auch das ›Land der reinen praktischen Vernunft‹ als ›Land des Guten‹ in ›unveränderliche Grenzen eingeschlossen‹. ›Dieses Land aber ist eine Insel …‹ – und diese

30 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § § 65 ff.
31 Vgl. weiter unten Kap. 2.3 die Ausführungen zum Begriff *Liebe*.
32 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 235 f. / B 294 f.

Insel ist unbewohnbar. Der kategorische Imperator bewacht nämlich als strenger Sittenwächter das reine Land der praktischen Vernunft und diskriminiert als Purist der Pflicht alle Unreinen. Die meisten Bedeutungsfamilienmitglieder werden so nach gründlicher Prüfung ihrer Gesinnungs-Abstammung des Landes verwiesen und als moralische ›Abenteurer‹ auf dem ›stürmischen Ozean‹ der Sittenlosigkeit ausgesetzt. Das Land der puren praktischen Vernunft ist kein Land, in dem sich gut leben läßt. Es ist ein Land, in dem sich *praktisch* gar nicht leben läßt.

»Konsequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen.«[33] Dem ethischen Konsequentialisten obliegt es festzustellen:

In der *Tat* schlägt die absolute Freiheit um in den Schrecken[34], sei es der Schrecken einer französischen, einer russischen oder einer chinesischen Revolution.

In der *Tat* schlägt die Fundamentalmoral um in den Terror.

In der *Tat* schlägt das ›radikal Gute‹ um in das ›radikal Böse‹. – Und die ›Wahrheit der Absicht ist nur die Tat selbst‹.[35]

Die puristische Revolution der reinen praktischen Denkungsart führt zu einem Radikal-Moralismus, der sich allein aus der Wurzel meines guten Willens speisen soll. Doch die real existierende Moral, die in praxi aus dieser Wurzel des Guten erwächst, trägt immer wieder üble Früchte. Das ist die immanente Dialektik pflichtbewußter Ich-Gutwilligkeit. An diesen Früchten mögen wir erkennen, daß es besser ist, im außermoralischen Ausland Zuflucht zu suchen, auch wenn uns dies zunächst etwas unheimlich erscheinen mag.

33 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 44.

34 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Kap. VI, Bc, *Die absolute Freiheit und der Schrecken*.

35 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Phil. Bibliothek, F. Meiner, Bd. 114, 123.

Machen wir uns also auf die Suche nach einem Ethos ohne Moral, ohne moralisches Gesetz, d.h. ohne kategorischen Imperativ. Nach dem Verlassen des isolierten Imperiums moralischen Sollens und Wollens kommt uns auf dem ›stürmischen Ozean‹ des Lebens eine kybernetische Kunst zugute: das ›ethische Können‹.[36] Beim Verlassen des Hoheitsgebiets des moralischen Sollens und Wollens und beim Sich-Einlassen auf das ethische Können überschreiten wir gleichzeitig die streng bewachte Demarkationslinie zwischen Ethik und Ästhetik bzw. Artistik im weiteren Sinne. Ethisches Können ist nämlich nicht die Sache einer sog. praktischen *Vernunft*, sondern eine *Kunst*. Als gut werden wir nicht mehr das ansehen, was wir, idealiter, tun *sollen* (auch wenn es in der Tat niemals dazu kommen sollte), sondern was wir, realiter, tun *können*. Der Steuermanns-Künstler mit seinem ethischen know-how begrüßt den hochfliegenden moralischen Idealisten salopp: ›welcome to reality‹. In der Realität gilt eine andere Währung. Als wahr gilt hier nur eine Moral, die sich bewährt – in der Tat. Deshalb gilt es, das ›reine Gold‹ purer Vernunft – Schelling sprach in einem Zeitungsnachruf vom ›reinen Gold‹ der Kantischen Philosophie –, die kategorischen Worte des Sollens und die großen Scheine des Wollens in die bare Münze des Könnens einzulösen. (N.b.: Vorsicht wenn –

36 Vgl. F. J. Varela, *Ethisches Können*, Frankfurt a.M. 1994. Varela erkennt die Notwendigkeit, »eine nichtmoralistische Ethik zu kultivieren.« (Ebd., 8) Er sieht, »daß die Wiederentdeckung der asiatischen Philosophie […] für die Kulturgeschichte des Westens einer zweiten Renaissance gleichkommt.« (Ebd., 31) In diesem Zusammenhang geht er sowohl auf die buddhistische wie die daoistische Tradition ein. Vgl. Kap.II. 3, *Pragmatik als Schlüssel zum ethischen Können*, ebd., 37ff. Beim Entwickeln der treffenden Bilder Varelas läßt sich in puncto Daoismus wohl noch ein wenig mehr Tiefenschärfe erreichen. – Den Kern seiner Vorlesungen faßt Varela in der treffenden These zusammen: »Ethisches Können besteht in dem fortschreitenden unmittelbaren Vertrautwerden mit der Virtualität des Selbst.« (Ebd., 68)

vor allem in der Politik – zu viele große Scheine von Moralgeneralisten oder gar von Moraluniversalisten im Umlauf sind! Dann droht oft eine Moralinflation.) Je höher das moralische Ideal, desto geringer ist oft die ethische Bodenhaftung. »Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dazu brauchen wir die Reibung. Zurück auf den rauhen Boden!«[37]

Je raffinierter die Kasuistik, desto größer ist oft die Gefahr des Schwindels beim Balanceakt der notwendigen Handlungsentscheidungen von Fall zu Fall.

Ceterum censeo: ›die Wahrheit der Absicht ist die Tat‹. Die Wahrheit der Moralistik ist die Kasuistik. Oder als Kinderreim: ›Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.‹ (E. Kästner) Die Bedeutung einer Handlungsmaxime ist ihr Gebrauch im Handlungskontext. Es geht darum, näher zuzusehen, was es bedeutet, wenn wir sagen, daß jemand etwas wirklich *gut kann*. Die Hauptfrage des folgenden Hauptteils ist es, ob dieses *gut Können eines Tuns* in außermoralischen Handlungsbereichen auch ein Licht wirft auf das *Tun-Können des ›Guten‹*.

Vielleicht verdient ja in Wahrheit auch in ethischer Hinsicht nicht dasjenige *gut* genannt zu werden, was im Wissen um das Sittengesetz und voller Pflichtbewußtsein getan werden *soll*, sondern vielmehr dasjenige, was ohne Willensmaximen und ohne Wissen um das Gute als etwas ›Gutes‹, d.h. ohne es selbst als solches zu verstehen, ganz selbstverständlich, von selbst so[38] getan *wird*.

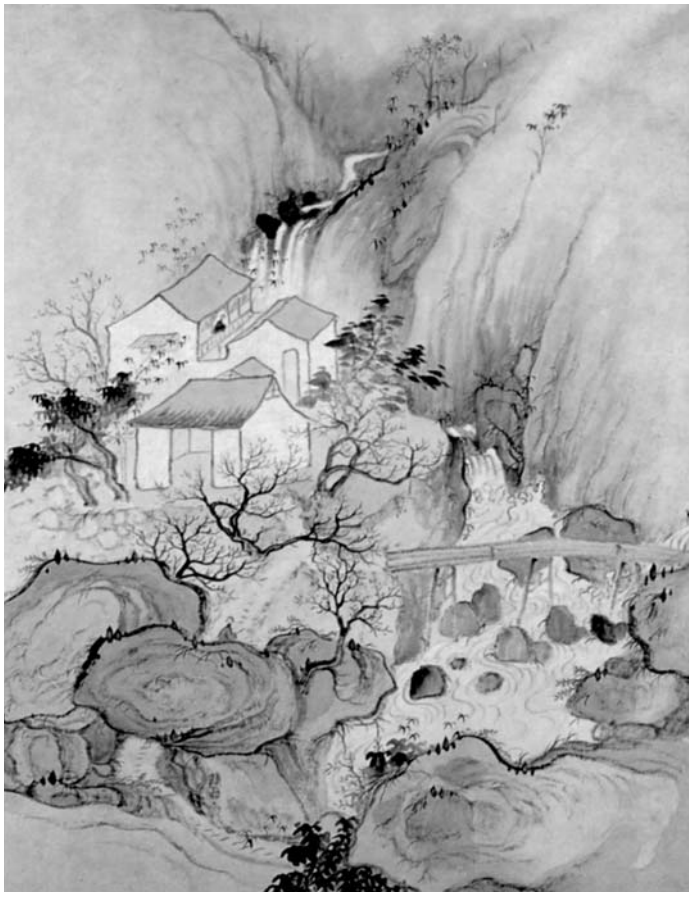
Wo ein Wille ist, ist noch lange kein Weg. Umgekehrt: erst da, wo mein Wille aufhört, läßt sich der ›Weg‹ vernehmen.

37 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 107.
38 *ziran*, häufig übersetzt durch *spontan*.

›Aber meine Güte: wo bleibt denn dann mein *guter Wille*?‹ ›Laß ihn bleiben, um des *Guten willen*!‹ – Negative Ethik wäre eine Ethik ohne Moral, eine Ethik ohne guten Willen. Negative Ethik hieße, das Gute um des Guten willen *sein zu lassen*, so wie in der negativen Theologie Gott um Gottes willen *gelassen* wird. Über das Gute sollte man am besten nicht reden. Es zeigt sich – in der Tat.

»Ich halte es für sehr wichtig, daß man all dem Geschwätz über Ethik – ob es eine Erkenntnis gebe, ob es Werte gebe, ob sich das Gute definieren lasse etc. – ein Ende macht. […] Was, du Mistvieh, du willst keinen Unsinn reden? Rede nur einen Unsinn, es macht nichts!«[39]

39 Wittgenstein, *Schriften*, Frankfurt a.M. 1967, Bd. 3, 68 f.



SHITAO
Huangshan Nr. 103

1. Die Dinge

Zerstreute Bemerkungen über die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn: im Umgang mit den Dingen

»Denk nicht, sondern schau.«[1]

Über Tennisspiele im Besonderen und Handlungsspiele im Allgemeinen

Es geht um die Kunst des Handelns.

Bei der Kunst des Handelns kommt es an auf den Gegenstoß, der im Genitiv des Artikels *des* steckt: auf den Gegenstoß des genitivus subiectivus gegen den genitivus obiectivus, durch den wir gewöhnlich das Handeln bzw. das, worum es sich handelt, als Objekt eines Handelnden ansehen. Doch sehen wir genauer zu.

Versuchen wir, das sog. Ego als Handlungsursache vorübergehend außer Acht zu lassen, so wie wir das ja in der Tat auch tun, wenn wir sagen: ›Wir gehen jetzt‹ und dann einfach gehen. Achten wir genauer darauf, wie es wirklich geht, dieses Gehen. Bei genauerem Zusehen zeigt sich nämlich: das Gehen geht.

Das Handeln handelt, die Aktion kommt beim Agieren: l'action vient en agissant, so wie das Denken denkt und ›die Sprache spricht‹[2]: ›l'idee vient on parlant‹. Wir meinen wohl, daß *wir* handeln. In der Tat aber zeigt sich, daß *mein* vermeintliches Handeln in Wirklichkeit ein Handeln des Handelns selbst ist. Die Aktion führt in actu selbst Regie und

1 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66.

2 Diese – wenn ich richtig gezählt habe – vierzehnmal wiederholte figura etymologica ist das Leitmotiv in Heideggers Aufsatz *Die Sprache*, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959.

ich spiele bestenfalls die Nebenrolle eines Regieassistenten, – der allerdings gut daran tut, dem Regisseur nicht zu viel reinzureden.

Also noch einmal: das Handeln handelt. Handlungen spielen sich ab als ein Zusammenspiel vieler Faktoren, die als Kräfte in einem gegebenen Situationskontext zusammenwirken. Die jeweilige Situation, die Lage der Dinge, ist gleichsam das Kraftfeld bzw. das Spielfeld der Kräfte, auf dem sich die jeweilige Angelegenheit abspielt. Auf ihm zeigt sich, ob der Handelnde in der Lage ist, sich so auf das einzulassen, worum es sich handelt, daß es sich gut macht bzw. daß es gut geht. ›Aber‹ – so wird der Selbstbestimmte bestimmt einwenden – ›das Handlungsspiel wird doch von Regeln begrenzt und von mir selbst als Handlungsspielleiter überwacht.‹ – Was die Regeln betrifft sei zunächst einmal bemerkt: »Es ist nicht überall von Regeln begrenzt; […] es gibt ja auch keine Regel dafür, z. B., wie hoch man im Tennis den Ball werfen darf oder wie stark, aber Tennis ist doch ein Spiel und es hat auch Regeln.«[3] Und vor allem: die Kunst des Tennisspiels besteht wohl darin, sich ohne Verletzung der Regeln von jeder Regelversteifung freizumachen und die Regeln Regeln *sein zu lassen*. So scheint sich der gute Spieler regel(ge)recht freizuspielen.

Und außerdem: das Handlungsspiel ist in seinen großen und kleinen ›Würfen‹ und Zufällen oft ähnlich ungeregelt wie die Würfe beim Tennisspiel. Oft sind wir gezwungen zu improvisieren und ›to make up the rules as we go along‹.[4] Und für dieses rule-making gibt es keine Meta-Regel. Aber manchmal bedarf es ja auch gar keiner Regelgebung, denn der Handlungsverlauf ist eine Art Regel-Kreislauf, der sich selbst regelt. Etc. etc. …

3 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 68.
4 Vgl. ebd., § 83.

Und nun ein Wort zum vermeintlichen Handlungsspielleiter. Wiederholen wir: Handlungen sind Handlungsspiele, die sich in einem Handlungsspielraum als Medium abspielen. Sie resultieren aus einem Zusammenspiel von Vektoren bzw. Faktoren, die das bestimmen, worum es *sich* handelt, ob *sich* etwas tut, ob es *sich* gut macht etc. (Listen to the middle voice!) Diese Vektoren sind *Momente* im Handlungsablauf. Sie treten oft auf als Beweggründe bzw. *Motive* des Willens des Handelnden. Dieser versteht sich dann als Regisseur seiner Aktionen. Doch Vorsicht!

Kommen wir noch einmal auf das Tennisspiel zurück. Voraussetzung: der Spieler spielt gut, *er* ist gut eingespielt. *Er* stellt sich gut auf die sich ständig ändernde Spielsituation ein, d. h. *er* paßt sich gut an sie an. *Er* paßt gut auf. *Er* bleibt am Ball. *Er* antwortet im Handumdrehen. Das Spiel geht ihm gut von der Hand. Also ist *er*, der Spieler, offenbar doch spielentscheidend.

Doch warum? Er gibt sich ganz ins Spiel, er geht ganz im Spiel auf, er reagiert spontan, ganz *von selbst* ohne *selbst* lange zu überlegen, was er tun soll. Nachdenken kann er nachher, sonst hat er im Nu das Nachsehen und die gute Chance ist verpaßt. In den spielentscheidenden Augenblicken ist der passionierte Spieler nicht in Gedanken, sondern in Re-Aktion. Sein *know-how*, sein *savoir-faire* ist ihm ganz in Fleisch und Blut bzw. in Hand und Fuß übergegangen. Der Ballkünstler sieht wie der Ball fliegt und bevor er recht weiß, wie ihm geschieht und welche Schläge in Frage kommen, hat er schon spontan auf das geantwortet, was passiert. Dann spielt er besser als ›er‹ selbst. (Im Französischen fragt man: ›qu'est-ce qui *se* passe?‹ ›Was ist los?‹ Das, was von *sich* aus, *von selbst so* passiert, ist der Lauf, der Wandel der Dinge.) Die gute Hand handelt *von selbst*, ganz auto-matisch, im Handumdrehen, spielend. Die gute Hand hat schon gehandelt, noch bevor ein vermeintlicher Handlungsträger sich Gedanken machen könnte über den Bewegungsablauf seines Schlägers. Der

Kopf denkt und die Hand lenkt. Die lenkende Hand handelt schneller als der Handelnde denkt. Wenn sie gut ist, antwortet sie *leicht* auf die sich wandelnde Lage. Sie weiß, was sie mit dem Ball anfängt. Aller guter Anfang ist leicht. Das ist die motile, sensitive Intelligenz der Hand, ihre Physio-Logik.[5] Um sie zu studieren, braucht man kein Neurophysiologe zu sein. Der wahre Ballkünstler ist nicht der, als der er zunächst erscheinen mag: der souveräne, sozusagen auto-kratische Ball-Beherrscher, der Akteur, der alles *selbst* in der Hand hat. Vielmehr ist er derjenige, der auto-matisch, *von selbst so*, reagiert mit perfekter selbstbewußtloser Motorik. Der wirkliche Könner hat das Spiel gerade in dem Maße gut in der Hand, in dem er das Handeln der Hand überlassen kann.

Man denke auch an das Fahren eines Autos.Denn auch hier zeigt sich, daß das mit dem Selbst und seiner Sicherheit eine zweischneidige Sache ist. Im Unterschied zum unsicheren Anfänger wird der gute Autofahrer nämlich nicht in jeder neuen Situation und vor allem nicht in einer plötzlich entstehenden gefährlichen Situation überlegen, was er tun soll. Vielmehr hat der erfahrene Fahrer je schon spontan reagiert, und wenn er ein Könner ist, richtig, bevor ihm recht zu Bewußtsein kommt, warum er was und wie gemacht hat. Je größer der Auto-Fahrkünstler, umsomehr gleicht er einem Auto-Piloten: sein Auto fährt gleichsam *automatisch*. Er ist so eins mit seinem Auto, daß alles spielend wie von alleine geht, *von selbst so*. Im Unterschied zum Anfänger, der durch sein über-bedachtes Fahrverhalten auffällt und unter Umständen einen Unfall verursacht, ist der gute Fahrer so gut in den Verkehrsfluß eingepaßt und reagiert so spielend auf die Veränderungen der Verkehrslage, daß er sich ganz unauffällig im Verkehr bewegt und als einzelner Verkehrsteilnehmer gleichsam im Gesamtverkehr verschwindet. Der

5 Den guten Gedankenstrich verdanke ich F. Smerilli.

verantwortungsvolle Fahrer ist nicht derjenige, der sich starr an die Verkehrsregeln hält. Er antwortet auf die jeweilige Situation, auch wenn er sich dabei notfalls über die Verkehrsregeln hinwegsetzen muß. Er meistert die Situation spielend.

Wie gesagt: Der wahre Ballkünstler ist ganz Spiel. So spielt sich das Spiel spielend. Über dem Spiel vergißt man ganz die Spieler. Wie der Ball in seinem himmlischen Flug von selbst der Schwerkraft der Erde folgt, so folgt der gute Spieler bei seinem Zusammenspiel spielend leicht der Entwicklung der Dinge. Der eigene Wille wäre hier nur im Weg. Wie der Lauf des Wassers von selbst der Schwerkraft der Erde folgt, so antwortet der Handelnde, wenn er es gut macht, bei seinem Tun ganz selbstverständlich auf den Lauf der Dinge.

Doch genug der sportphilosophischen Untersuchungen.

Über Wasserläufe im Besonderen und Handlungsabläufe im Allgemeinen

> »Der Rhein fließt nach Norden, die Rhone nach Süden. Und doch entspringen beide aus *demselben* Berg und werden auch, in ihren verschiedenen Richtungen, von *demselben* Prinzip der Schwerkraft in Bewegung gesetzt. Die verschiedenen Neigungen des Bodens, auf dem sie fließen, verursachen den ganzen Unterschied ihres Laufes.«[6]

Apropos ›Lauf des Wassers‹.

Im Daoismus wird der Lauf des Wassers mit dem *dao* verglichen, d.h. mit dem Lauf der Dinge, des Lebens, der Zeit, der Natur.[7] Das Wasser folgt in seinem Lauf ohne eigenes

6 Hume, *Eine Untersuchung über die Moral*, übers. und hg. v. Gerhard Streminger, Stuttgart ³2002, 269.

7 Vgl. z.B. *Laozi*, Kap. 32 Ende.

Zutun[8] von selbst so[9] den natürlichen Gegebenheiten.[10] Es tut etwas, z.B. den Stein aushöhlen[11], ohne dies absichtlich zu tun. Es tut (sich) etwas ohne eigenes Zutun[12]. Da ist kein Täter, kein handelndes Subjekt, kein Ich[13].

Der den Lauf seines Lebens vervollkommnende Mensch[14] nimmt sich in seinem Tun und Lassen, und vor allem in seinem gelassenen Tun ein Beispiel am Lauf des Wassers. Er ist wie fließendes Wasser[15] und ohne Form[16]. Er ist – so heißt es – ohne Ich[17]. Er hat seinen Ich-Begleiter verloren, sein Ego ist gestorben. So heißt es.[18] Das wäre – der noch immer nicht gänzlich egolose Eurodaoist zieht den Konjunktiv vor –, das

8 *wuwei*.
9 *ziran*.
10 Am Ende von Kap. 25 des *Laozi* heißt es, daß das Gesetz des *dao* das *ziran* ist (*dao fa ziran*). D.h. sowohl, daß das *dao* sich selbst folgt als auch, daß es dem ›Selbst-So‹ bzw. der Natur folgt. Zur Schwierigkeit der Übersetzung vgl. vom Verfasser *Der Philosophische Daoismus*, Kap. 4 *Ziran: Von-selbst-so*, 101 ff.
11 Vgl. *Laozi*, Kap. 78. Dort heißt es, daß es auf der ganzen Welt nichts Weicheres und Schwächeres gebe als das Wasser und daß ihm doch in der Art, wie es dem Harten zusetze, nichts gleichkomme. Vgl. *Laozi*, Kap. 43, wo wir darüber belehrt werden, daß das Weichste in der Welt in das Härteste in der Welt eindringen könne. Vgl. auch die ausführliche Darstellung im *Huainanzi*, Kap. 16b u. 17a, Le Blanc / Mathieu, 30 f. In seiner Weichheit, heißt es hier, liegt seine höchste Wirkkraft (*de*).
12 *wei wuwei*.
13 *wu ji*.
14 *zhi ren*.
15 *shui liu*.
16 *wu xing*. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 32.4.
17 *wu ji*. Vgl. a.a.O. Kap. 1.1: *zhi ren wu ji*. Feng Youlan hat in dieser Einsicht in die Nicht-ich-keit des Ich zu Recht die Mitte der Philosophie des Zhuangzi gesehen. Vgl. vom Verfasser, *Zhuangzi*, Freiburg 2002, Kap. 2: *Der egolose Daoist*, 41 ff.
18 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 2.1 und dazu vom Verfasser, *Zhuangzi*, Freiburg 2002, Kap. 3: *Der Tod des Ego und das Flötenspiel des Himmels*, 46 ff.

wäre zugleich das ›Begräbnis des Gegenüber‹, das Begräbnis der Dinge als Gegenstände (meines Verstandes) und der Natur bzw. der Mitmenschen als Gegenspieler.

Wer sich ›unterwegs‹ so leicht wandelt und anpaßt wie das Wasser – ganz von selbst so freilich –, der hätte die Verzweiflung über die Entzweiung von Subjekt und Objekt sowie von Subjekt und Subjekt überwunden. Er wäre ganz von alleine zur Unzweiheit gekommen. Er hätte sein Ich *sein lassen*, er hätte sein Selbst – um seiner selbst willen – gelassen. Er hätte sich eingelassen auf den natürlichen Lauf der Dinge. Das wäre sie, die große *dao*-Selbst-Los-Lösung. Die Angst und Enttäuschung über den vermeintlichen Verlust des Subjekts erwiese sich dann als Verlust einer Täuschung. Denn das Subjekt mag zwar als Hirngespenst noch in unserem Kopf und als gegenstandsloser Satzgegenstand in unserer Grammatik herumspuken. In Wirklichkeit aber ist das Subjekt eine Subreption, so wie sein Gegenstück, das Objekt. Subjekt und Objekt sind zwei Seiten ein- und derselben (Gedanken)Sache.[19] Dem sich als no-body erkennenden Subjekt entspricht das als no-thing erkannte Objekt.[20] – Im Reich der großen Ich-Freiheit (sic!) des *sans sujet* wäre der Subjekt-Regent als Marionette erkannt. Sein Regime wäre als Scheinregime durchschaut. Nur noch die ich-schwachen Subalternen fänden Halt an ihm. Die ›Unterwerfung‹ des Subjekts – genitivus subiectivus! – wäre zu Ende!?

19 Das kommt übrigens in der Doppeldeutigkeit des frz. *sujet* zum Ausdruck. Das derridaoistische Motto *sans sujet* bedeutet: *ohne Subjekt* und *ohne Objekt*.

20 Vgl. D. Loy, *Zhuangzi and Nagarjuna on the Truth of No Truth*, in: P. Kjellberg and Ph. J. Ivanhoe (Ed.), *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi*, State University of New York Press, 1996, 50 ff. Die Unzweiheit von Subjekt und Objekt erweist sich als *no difference between nobody and nothing*. Etwas mystischer ausgedrückt: *nihil nihilum invocat*.

Doch der selbstsichere Menschenverstand beharrt auf seiner Frage: Wie soll Handeln denn überhaupt möglich sein ohne einen Handelnden, ohne ein Ich, das handelt? Und vor allem: wie soll verantwortungsvolles Handeln möglich sein ohne ein Ich, das die Verantwortung übernimmt? Wie soll in einem solchen moralischen Niemandsland gegebenenfalls ein Prozeß geführt und Recht gesprochen werden??

Vorsicht vor zu kurzen Prozessen!

Sollte nicht am Gerichtshof der praktischen Vernunft und des gesunden Menschenverstandes die Unschuldsvermutung gelten, auch hinsichtlich eines so dubiosen ›Subjekts‹ ohne Subjekt? Keine Aburteilung aufgrund von Scheinbeweisen, auch wenn sie auf den ersten Blick noch so überzeugend zu sein scheinen. Überprüfen wir gründlich das Alibi dieses fragwürdigen ›Subjekts‹ daraufhin, ob es als Täter in Frage kommt.

Betrachten wir also den ›Fall‹ des Subjekts genauer. Rekonstruieren wir genauer den angeblichen ›Tatverlauf‹ und suchen nach Spuren des vermeintlichen ›Täters‹. Machen wir zunächst einige vergleichende Fallstudien.

Bei den ersten Fällen[21] geht es um verschiedene Formen des Handelns im außermoralischen Sinn. Mit den darauffolgenden Fällen[22] überschreiten wir die Grenze zu einem Territorium, das als Gebiet der Moral gilt. Größtenteils handelt es sich um ein Sumpfgebiet, in dem der von großen apostolischen Worten irregeführte Wanderer nur wenig Halt findet.

Die Frage ist, ob hier nicht tatsächlich eine strenge Grenzbefestigung zwischen dem Gebiet der Moral einerseits und dem außermoralischen Gelände ›Jenseits von Gut und Böse‹ andererseits geboten ist. Denn selbst wenn sich herausstellen sollte, daß wir im außermoralischen Umgang mit den Dingen

21 Vgl. Teil 1, Die Dinge.
22 Vgl. Teil 2, Die Anderen.

gut auf ein Subjekt verzichten können, können wir dann auch im Gebiet der Moral bei den sog. moralischen Handlungen im Umgang mit den Anderen wie mit uns selbst ohne Ich-Gebieter und Gebote auskommen, ohne Selbstbestimmung und freien Willen?

Beginnen wir auf dem weniger verfänglichen außermoralischen Gelände in den Niederungen des Alltags. Hier wie dort, in der Enklave der Moral, wird es um die Kunst des Handelns gehen. Wird es eine Kunst ohne Künstler sein – *sans sujet*? Wird es ein Handeln ohne Handeln(den) sein – *wuwei*?

1.1. Die Kunst des alltäglichen Handelns

Der Stromschnellenschwimmer

»Kongzi betrachtete den Wasserfall bei Lü-liang, wo das Wasser aus einer Höhe von 30 Faden abstürzte und über 40 Li tobte und sprühte. Keine Schildkröte, kein Alligator und kein Fisch konnten dort schwimmen (*you*).[23] Er sah einen Mann im Wasser schwimmen (treiben) (*you*) und dachte, ihm sei ein Unglück zugestoßen und er wolle [aus Kummer?] ›ins Wasser gehen‹. Deshalb wies er seinen Schüler an, sich längs der Strömung aufzustellen und ihn herauszuziehen. Aber nachdem der Mann ein paar hundert Meter zurückgelegt hatte, kam er aus dem Wasser. Mit herabhängendem Haar bummelte (*you*) er am Ufer entlang und sang ein Liedchen.

23 Das Schriftzeichen *you*, das an exponierter Stelle im Titel des 1. Kapitels des *Zhuangzi*, *xiao yao you*, *sich frei treiben lassen* bzw. *frei und sorglos wandern* vorkommt, ist zusammen mit dem *dao* einer der beiden Schlüsselbegriffe dieses Textes. *You* bedeutet sowohl *schwimmen*, *im Wasser treiben*, *sich im Wasser tummeln*, als auch *wandern*, *sich (an Land) herumtreiben*, *bummeln* etc.

Kongzi lief ihm nach und sagte: ›Erst dachte ich, Ihr wärt ein Geist, aber jetzt sehe ich, daß Ihr ein Mensch seid. Darf ich fragen, ob ihr einen besonderen Weg (*dao*)[24] habt mit dem Wasser zu gehen (*dao*)[25] [ohne unterzugehen]?‹ Der Mann sagte: ›Nein, ich habe keinen besonderen Weg (*dao*). Ich habe mit dem begonnen, an das ich gewöhnt war bzw. was mir angeboren war, wuchs auf mit meiner Natur (mit dem, was für mich natürlich war) und erfüllte das, was mir bestimmt war (mein Los[26]). Ich tauche ein mit dem Hereinstrudelnden und komme heraus mit dem Heraussprudelnden. Ich folge dem Lauf (*dao*) des Wassers[27] ohne eigenes Zutun.[28] So gehe ich mit bzw. so folge ich (*dao*).‹ Kongzi sagte. ›Was meint Ihr mit ›beginnen mit dem Angeborenen, aufwachsen mit dem Natürlichen und die Bestimmung vollenden‹?‹ ›Ich wurde auf dem trockenen Land geboren und fühle mich sicher und wohl an Land, daran war ich gewöhnt. Ich wuchs auf mit dem Wasser und fühlte mich sicher und wohl im Wasser, es war für mich ganz natürlich. Ich weiß nicht, warum es so ist, wie es ist[29], es ist mein Los bzw. meine Notwendigkeit[30].‹«

24 Der Schlüsselbegriff *dao* kommt dreimal in diesem Text vor, die ersten beiden Male im übertragenen Sinn und ein drittes Mal im wörtlichen Sinn als *Lauf* des Wassers.

25 Dieses im Text zweimal vorkommende Schriftzeichen bedeutet *treten*, *gehen*, *folgen* und wird im Unterschied zu dem bekannten *dao*, *Weg*, *Lauf* nicht im vierten, abfallenden Ton betont, sondern im dritten, abfallend-aufsteigenden und wird auch anders geschrieben.

26 *ming*.

27 *cong shui zhi dao*.

28 *bu wei si*. Das *bu wei* ist ähnlich wie das *wuwei* eine Negation des *wei*, d.h. des absichtlichen Handelns.

29 *ran er ran*. *Ran*, *so*, ist der zweite, im *Zhuangzi* häufig vorkommende Teil des Binoms *ziran*, *von selbst so*, das von grundlegender Bedeutung im Daoismus ist.

30 *ming*. Mit der Übersetzung von *ming* durch *Notwendigkeit* folge ich Billeter. Vgl. J.-F. Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris 2002, 29. Wollte man *ming*, wie üblich, durch *Schicksal* übersetzen, so sollte

Die Freiheit dieses gewandten alten *dao*-Stromers besteht darin, daß er der Notwendigkeit folgt. Seine Freiheit ist ein natürliches Eintauchen in die Notwendigkeit. Er bewegt sich auf der Grenze, an der Freiheit und Natürlichkeit bzw. Notwendigkeit verschwimmen. Er ist im Wasser ganz in seinem Element. Er folgt dem Lauf des Wassers ohne eigenes Zutun. Das Wasser ist für ihn etwas ganz Natürliches, er bewegt sich in ihm ganz von selbst so, einfach so, ohne warum, mit selbstverständlicher – sit venia verbo – Freilichkeit. Das *dao* hat wie das Wasser keine feste Form. *Dao* ist die laufende Transformation der 10 000 Dinge. ›Gut in Form‹ ist, wer sich dieser Transformation anpaßt, sich in sie fügt und ihr in seinem Tun und Lassen zu entsprechen und auf sie zu antworten vermag.[31] Das Einlegen auch von kurzen Denkpausen zur Beantwortung der Frage: ›Was soll ich tun?‹, könnte fatale Folgen haben. Sinnliche Informationen über den sich verändernden Situations-Strudel sind vom geübten Schwimmer jeweils schon verarbeitet worden und ohne weil und warum in sein spontanes Verhalten eingeflossen. Seine Reflexionen verkörpern sich in Form reflexartiger Reaktionen. Er braucht nicht mehr seinen Verstand zu bemühen, um das Schwimmen zum Gegenstand seines Nach- oder Vordenkens zu machen. Vielmehr vergißt er sowohl das Wasser als auch sich selbst und ist ganz eins mit ihm. Er ist am Wasser aufgewachsen und hat das Schwimmen nicht durch Trockenübungen, sondern beim Schwimmen gelernt. *Savoir nager* heißt nicht: er weiß etwas über das schwimmen, *savoir nager* heißt: er weiß zu schwimmen, er kann schwimmen – gewußt wie. Er hat das *know-how*.[32]

man erklärend hinzufügen, daß das Geschick des Schwimmers darin bestünde, sich in sein ›Schicksal‹ zu schicken.

31 Auf diese Korrespondenz und Responsabilität wird später noch näher einzugehen sein.

32 Dieses know-how steckt übrigens auch im engl. Wort *realization*. Es bedeutet in einem: ›*Sich-etwas-klarmachen*‹ und: ›*Etwas-wahrmachen*‹.

Kurzum: jener alte *dao*-Stromer verstand sich auf die Kunst des Schwimmens, eine Kunst von der er keinerlei Aufhebens machte und die er nicht für eine besondere Kunst hielt. Sie bestand ganz einfach darin, daß er von seinen Absichten absehen konnte und zusah, daß er sich laufend, oder besser gesagt, tauchend dem Lauf des Wassers so gut wie möglich anpaßte. Er verstand selbst nicht genau, was er tat, er tat einfach das Selbstverständliche, einfach so, ganz von alleine. Das Wasser war eben sein ›Ein und Alles‹.

Nun, mit dem Schwimmen und Treiben im Lauf des wilden Wassers ist es ähnlich wie mit dem, was wir im Lauf des Lebens so treiben. Was uns umtreibt im Strudel und Trubel sich überstürzender, uns mitreißender Ereignisse in den Wirbeln und Wirren des ›wilden Lebens‹. Was können wir schon tun, wenn wir den festen *Grund* und Boden unter den Füßen verlieren und – ohne *Raison* – ins ›Schwimmen‹ geraten? Was können wir noch tun, wenn die moralischen Leitplanken keinen Halt mehr bieten und wir mitgerissen werden vom reißenden Fluß der Dinge – außer schwimmen? Aber das hieße doch, daß der Daoist ein Konformist, ein Mitläufer, ein Mitschwimmer ist, der immer bloß mit dem Strom schwimmt? ›Go with the flow??‹ Muß derjenige, der zur Quelle vordringen will, nicht gerade gegen den Strom schwimmen? – Ein altes lachendes Schlitzauge belehrte den individualistischen Verfasser mit den folgenden Worten:

›Stell dir unsere Szene vom Wildwasser und vom Stromschnellenschwimmer vor. Mit von der Partie sind aber diesmal außer dem daoistischen Schwimmer und dem Konfuzianer noch ein Buddhist und ein langnaseweiser Individualist. Wie werden sie sich wohl verhalten?

Der *Individualist* ist zweifellos Nonkonformist. Der tolle Hecht wird sich dadurch hervortun, daß er sich von den anderen absondert, kopfüber ins Wasser springt und selbstsicher

gegen den Strom schwimmt, um seine Kraft mit der Kraft der Natur zu messen. Wie lange das wohl gutgeht?

Der *Konfuzianer* versucht, den im Wasser Treibenden an Land zu ziehen. Wenn dies mißlingt, zieht er ein kleines, am Ufer liegendes Boot ins Wasser und hilft seinem Mitmenschen an Bord zu kommen. Man rudert aktiv und zielstrebig. Man lernt, das Boot in gemeinsamer Anstrengung um die gefährlichen Strudel zu steuern und in den Stromschnellen in die gewünschte Richtung zu lenken.

Der *Buddhist* stakt mit seinem Floß, einem ›großen Fahrzeug‹, geduldig durch die Fluten, behutsam und nahezu passiv, stets darauf bedacht, alle anderen hilflos im Strom Treibenden zu retten und mit ihnen das andere Ufer zu erreichen.

Und der *Daoist* – unser *dao*-Stromer? Er gleitet leicht ins Wasser und zeigt den anderen, wie es geht. Er treibt keineswegs wie ein toter Fisch im Wasser. Doch was treibt er da – flowing self-so-ing? Er tummelt sich frei und sehr lebendig im Wasser. Zur Not macht er eine schnelle Wende. Gekonnt nutzt er in aktiver Passivität – oder in passiver Aktivität? – die Strömung. Wer weiß!? Wie ein Fisch im Wasser ist er ganz in seinem Element, der alte Wassernarr. Geschickt taucht er ins Wasser ein und ist spurlos verschwunden.

Der Tausendfüßler

»Kui, das einbeinige Monster, sagte zum Tausendfüßler: ›Ich hüpfe und hopse mit einem Bein herum und komme nicht recht zurande. Nein, wie könnt Ihr mit 10 000 Beinen zurechtkommen?‹ Der Zehntausendfüßler sagte: ›Nicht doch! Habt Ihr noch nie jemanden spucken sehen? Ausgespuckt sind die großen Partikel wie Perlen, die kleinen wie Nebel. Sie fallen durcheinander nach unten und können nicht gezählt werden. – Nun, ich bewege einfach die ›himmlische

Maschine/Triebfeder‹[33], d.h. ich lasse den natürlichen Mechanismen/Automatismen ihren Lauf und weiß nicht, warum es so ist.‹«[34]

Diese etwas unappetitliche Passage über den Tausendfüßler und den spuckenden Chinesen zeigt uns an einem konkreten Beispiel, ›wie es geht‹. – Manchmal fragt man jemanden: ›Wie geht's?‹ und erhält die Antwort: ›Es geht so.‹ Nehmen wir diese Antwort einmal wörtlicher und tiefsinniger, als sie gemeint ist. Das Wahre ist konkreter als man denkt. Betrachten wir das Gehen – zu Fuß. Der Weg ist unter den Füßen und er vollendet sich durchs Gehen.[35] Doch wie gehe ich am besten, oder besser gesagt: Wie geht es am besten? Am besten geht es, wenn nicht ich gehe, sondern wenn ich beim Gehen das Gehen dem Gehen überlasse und mich vorübergehend auf die Klugheit des Fußes verlasse. Dann geht es schon, meistens wenigstens. Das Gehen geht. Wie bei der Kunst des Handwerks – und des Handelns – kommt es auch bei der ›Kunst des Fußes‹ und des Gehens darauf an, soweit es geht, auf die Virtuosität des Fußes zu vertrauen. Wenn wir dagegen ständig ängstlich auf den Weg gucken, anstatt den Weg Weg sein zu lassen, dann wird es kaum gutgehen. Man muß kein Tausendfüßler sein, sondern nur ein ›zweibeinig ungeflügeltes Lebewesen‹, um zu wissen, daß man gut daran tut, die Beine besser zu vergessen, wenn man schnell eine Treppe runterlaufen will – ohne runterzufliegen. Um nicht zu fallen, tut man gut daran, sich möglichst ohne eigenes Zutun und plötzliche ›Einfälle‹ zu bewegen. Selbstvergessen geht es ganz von selbst so, ganz automatisch. Der Versuch, jede Bewegung der Füße selbst bewußt zu kontrollieren,

33 *tian ji.*
34 *Zhuangzi*, Kap. 17.2.
35 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 2.6: *dao xing zhi er cheng*, ein Weg entsteht/vollendet sich beim Gehen.

anstatt sich darauf zu verlassen, daß es sich laufend schon von selbst regelt, führt unter Umständen dazu, daß der Bewegungsablauf außer Kontrolle gerät. Der Beinbehinderte weiß: noch hinderlicher als ein steifes Bein ist ein steifes Bewußtsein, versteift auf sein vermeintlich sicheres Selbst. Der bewegliche Läufer, dessen Bewegungen gut eingespielt und aufeinander abgestimmt sind, heftet seine Augen nicht fest auf die Erde, sondern folgt seiner ›himmlischen Triebfeder‹. Er denkt nicht – ›für die Füße‹. Er vergißt seine Füße und die Füße bewegen sich ›miteinander so‹[36], indem sie ›einander vergessen‹[37]. Die Kontrolle überläßt er dem natürlichen Ge-fühl der Füße, ihren ›kleinen Perzeptionen‹, die verhindern, daß wir über die kleinen Dinge stolpern. Das Paradox *unserer* Kunstfertigkeit mit Hand und Fuß besteht gerade darin, daß wir *uns* vergessen.

Das offene Geheimnis dieser intuitiven Spontaneität besteht nun keineswegs darin, daß wir, anstatt vorsichtig und vorbedacht zu sein, dem pseudo-daoistischen Imperativ ›handle spontan‹ folgen. Das gewissenhafte Befolgen dieses Sponti-Imperativs würde uns gewiß bei der Spontaneität des Handelns und Wandelns im Weg sein. Der daoistische Imperativ ist in Wahrheit ein Indikativ. Es ist nämlich in der Tat so, daß wir unwissentlich immer schon spontan gehandelt bzw. geantwortet[38] und auf die veränderte Lage der 10 000 Dinge entsprechend reagiert haben, wenn wir uns nicht selbst durch eigene Besserwissereien ein Bein stellen. Unsere Vor-Sicht und die besten Vor-Sätze reichen oft nicht aus bzw. unser Nach-Denken kommt der sich verändernden Lage nur in einem bedenklichen Abstand nach – und in manchen ›Fällen‹ kommt es zu spät. Doch wie jener abgeschlagene

36 *xiang ran*.
37 *xiang wang*.
38 *ziran ying*.

Radrennfahrer, der bereits eine ganze Runde zurückliegt und gleich wieder von den Konkurrenten überholt werden wird, erweckt unser Ego, überfordert und überholt von dem was passiert, als Gernegroß dennoch den Anschein, der Spitzenreiter und Anführer zu sein. Die List der kleinen Vernunft unseres Köpfchens macht uns glauben, daß wir selbst es seien, die bestimmen und befehlen, wo es langgeht. Sie macht uns glauben, daß es unser autonomer Ego-Direktor ist, der unser Handeln und Laufen bzw. den Ablauf unserer Handlungen koordiniert. In Wahrheit aber hat die ›große Vernunft des Leibes‹ schon ganz von selbst dafür gesorgt, daß ›es stimmt‹ und daß ›es geht‹. Die große Vernunft hat schon spontan geantwortet – je nachdem. Dann kommt der kleine Ich-Wicht hinterher, springt geschickt dem beleibten ›Es‹ auf die Schulter und ruft mit selbst-bewußter Stimme wie ein Riese: ›Ich bin's!‹ So bleibt die unverzichtbare Illusion unseres überlegen-überlegenden, überheblichen Ich erhalten und unser Selbstbewußtsein ist erhöht.

Also unser absichtliches Tun[39] funktioniert in der Tat am besten als ein von der jeweiligen Absicht absehendes Tun ohne Tun.[40] Dann geht das große selbstvergessene Selbst dem kleinen selbstischen Selbst bei seinen selbstbewußten Handlungen gut zur Hand. Es spielt ihm sozusagen das Geschick und das Gelingen in die Hände. Man denke immer an das Verdikt des Pseudo-Cartesius-Laureatus: Ich denke, also bin ich – ungeschickt. Ich verheddere mich in mich, weil ich mich zu viel um mich drehe.

Wir sind allemal Tausendfüßler, auch wenn wir tausendmal vorüberlegen. In der Tat wissen wir beim besten Wissen nicht mit Gewißheit, was wir tun. Dies können wir uns nicht

39 *you wei*.
40 *wei wuwei*.

vergeben. Wir wissen nicht genau, was vor sich geht und wie es kommt. Es kommt ganz darauf an … Und es kommt meistens anders als man denkt. (Merkspruch für west-östliche Tiefsinns-Liebhaber.) Da spielen gewisse ungewisse Dinge zusammen. Sie wandeln sich laufend. Da müssen 10 000 Füße zusammengehen …

Apropos:

Es gibt noch eine andere apokryphe Version der Geschichte vom Tausendfüßler – ihre Echtheit ist äußerst zweifelhaft.

Es war einmal ein Tausendfüßler, der ein großer Tanzkünstler war. ›Frei und unbeschwert‹[41] tanzte er zu den ›Tönen des Himmels‹.[42] Er bewegte sich spielend, ganz von alleine[43] wie eine ›himmlische Maschine‹.[44] Kurzum: sein Tanz war einfach himmlisch.

Eines Tages kam ein seltsamer Vogel vorbei, ein zweibeinig ungeflügeltes Erdwesen, das sich stolz als denkendes Tier bezeichnete. Neidisch – invidia radix malorum – sagte es zu dem Tausendfüßler: ›Ich schreite gemessenen Schrittes in geregeltem Gang einher. So gehe ich meinen Gedanken nach, mache Fortschritte im Bewußtsein meiner Freiheit und alles hat seine Ordnung. Du aber hampelst mit deinen tausend Füßen herum, machst unkontrollierte Luftsprünge und leichtsinnige Sätze, du Leichtfuß, anstatt auf dem Boden der Tatsachen zu bleiben, und nennst das alberne Getue ›Tanz‹! Weißt du eigentlich, was du da tust und warum? Und wozu soll das gut sein? Ich hoffe, das gibt dir zu denken und du hast gute Argumente, du Tausendsassa!‹ Also sprach das animal rationale.

41 *xiao yao*.
42 *tian lai*.
43 *ziran*.
44 *tian ji*.

Betroffen hielt der Tänzer in seinem leichtfüßigen Tanz inne. Zu Ende war sein leichter Wandel. Schweren Herzens begann er nachzudenken über die Gesetze des Tanzes: wie setzte er eigentlich seine Füße und unter welchen Voraussetzungen?? So saß er, stützte den Kopf mit der Hand und dachte. Doch immer wenn er dachte, er habe nun einen guten Grundsatz gefunden, mußte er ihn auch schon wieder verwerfen. Es war entsetzlich. Er dachte und dachte und wenn er nicht gestorben ist, dann sitzt er noch immer und denkt, unser Denker.

GAO QIPEI
Three buffaloes on the shore with willows

1.2. Die Kunst des Handwerks

Der Metzgermeister

»Der Metzger Ding zerteilte einen Ochsen für den Fürsten Wen Hui. Was seine Hand berührte, wo seine Schulter sich anlehnte, wo sein Fuß sich hinbewegte, wo sein Knie anstieß[45], ritsch–ratsch; sein Messer[46] spielte so zischend.«[47] Die *Bewegung* des Messers ist eine Manifestation des (*Wegs* des) *dao*. Das Spiel der Klinge[48] entspricht dem freien Spiel des Lebens. Die berühmte Geschichte geht so weiter: »Alles war ganz in Einklang, so als ob er den Sanglin-Tanz (d. h. den Tanz des Maulbeerbaumhains) aufführte und er befand sich im Einklang mit der Jingshou-Musik.

Fürst Wen-Hui sagte: ›Sehr gut! Daß die Kunstfertigkeit eine solche Höhe erreichen kann.‹

Metzger Ding legte sein Messer nieder und antwortete: ›Wozu euer Diener neigt, ist das *dao*, es ist hineingegangen (eingedrungen)[49] in die Kunstfertigkeit (Geschicklichkeit)[50].‹«

45 Die poetische Parallelität der vier Sätze:
shou zhi suo chu
jian zhi suo yi
zu zhi suo lü
xi zhi suo yi
verdeutlicht bereits, daß das Tun des Metzgers Hand und Fuß hat und gut aufeinander abgestimmt ist.

46 *dao*, Messer und *dao*, Weg/Lauf unterscheiden sich durch den Ton. *Dao*, Messer wird im 1., gleichbleibenden Ton, *dao*, Weg/Lauf im 4., abfallenden Ton gesprochen.

47 *hua ran*. *Hua ran* spielt lautmalend mit *hua ran xiang ran* zusammen.

48 *you ren*. Das aus dem Titel des 1. Kapitels, *xiao yao you*, frei und ungezwungen herumtreiben, bekannte Schriftzeichen *you* bedeutet hier spielen.

49 *jin*.

50 *ji*.

Dadurch geht es gut voran. Dadurch erreicht die Kunstfertigkeit als bloße Kunstfertigkeit ihre Voll-endung und wird zu einer Kunst ohne Kunst. Der Metzgermeister hat in diesem Sinne die bloße Geschicklichkeit hinter sich gelassen. Er hat die Methode Methode sein lassen und ist ganz auf den Ochsen eingegangen.

Dann heißt es weiter:

»›Als Euer Diener anfing, Ochsen zu zerlegen und ihr Fleisch auszulösen[51], sah er nichts als den ganzen Ochsen. Drei Jahre später sah er nicht mehr den ganzen Ochsen. Nun begegnet Euer Diener ihm mit In-spiration.[52] Sinne und Wissen hören auf und die Inspiration[53] nimmt ihren Lauf. Euer Diener fügt sich der natürlichen Struktur[54], dringt ein in die großen Fugen, führt[55] das Messer durch die großen Höhlungen und folgt entschlossen dem, was so ist, wie es

51 *jie*, trennen / lösen ist das 40. Hexagramm im *Yijing*, dem Buch der Wandlungen. Es bedeutet Befreiung von Spannungen. Der rechte Teil des Schriftzeichens *jie* ist zusammengesetzt aus dem Zeichen *dao*, Messer, und *niu*, Ochse.

52 *shen*. Der Schlüsselbegriff *shen*, verwandt mit dem jap. *shin*, bekannt aus der Zusammensetzung *shinto*, Weg der Götter, bedeutet zunächst Gott (Götter), Geist (Geister), sowohl im Sinne von Lebens- wie von Totengeistern oder Gespenstern. Geist und Geisteskraft bedeutet *shen* im Sinne eines spirituellen Vermögens und der Bereitschaft, sich dem Göttlich-Numinosen zu öffnen. *Shen* bedeutet also eine (spirituelle) *Inspiration* durch ein Dämonisches, Göttlich-Numinoses, *Geisterhaftes* bzw. etwas *Intuitives*, das sich als eine Form der *Begeisterung* vom menschlichen Geist im Sinne einer intellektuell-diskursiven Fähigkeit unterscheidet. Übersetzt man *shen*, wie üblich, durch Geist, so besteht die Gefahr, dabei vor allem an *meinen* Geist im Sinne von Intellekt zu denken und damit den springenden Punkt der Geschichte zu verfehlen. Inspiration, Intuition, Eingebung ist etwas, das nicht (nur) von *mir* ausgeht.

53 *shen*.

54 Wörtlich: der himmlischen Maserung, *tian li*.

55 *dao*.

ist.‹« Das Messer[56] wird gemäß dem Weg[57] geführt.[58] – Es folgt eine längere Ausführung des Metzgermeisters, in der er das Spiel seiner Klinge und seine Kunst der Fleischauslösung beschreibt. Darauf antwortet schließlich der Fürst Wen Hui: »›Sehr gut! Wir hörten die Worte des Metzgers Ding, wie man das Leben nähren[59] muß.‹«[60]

Nicht nur durch das Essen von Ochsenbraten! Die niedere Kunst der Führung des Messers durch den Metzger Ding – der Metzger war auch im alten China kein sehr angesehener Beruf – unterweist den Fürsten in der hohen Kunst der Führung des Lebens: es kommt darauf an, sich nicht als Führer aufzuspielen, sondern sich einzulassen auf das, was sich abspielt.

Noch einmal: bei der Kunst der Messerführung geht es darum, daß der Meister nach langer Übung auf dem Gipfel seiner Kunstfertigkeit angekommen aufhört, der Führungskraft *seines* Geistes bzw. *seines* Willens zu vertrauen, um sich ganz dem Geist der Sache anzuvertrauen und sich auf den Ochsen einzulassen. ›Wer sich dem Weg widmet, der vergißt den Herz-Geist.‹[61] Der ›Sachverstand‹ des Meisters steht dem Ochsen nicht mehr als Gegenstand gegenüber. Vielmehr ist beim Spiel seiner Klinge alles im Einklang mit ihm. So inspiriert, so begeistert von der Sache des Fleisch-Auslösens, geht alles ganz von alleine, wie von Geisterhand. Die überlegene Kunst der Messerführung besteht gerade darin, daß dem Meister nach langer Übung am Ende das Fleisch-Auslösen ohne rationale Analyse glückt, daß er ohne Überlegung, was er tun soll, bei seiner Handhabung des Messers der ›himmli-

56 *dao*, 1. Ton.
57 *dao*, 4. Ton.
58 *dao*, 3. Ton.
59 *yangsheng*.
60 *Zhuangzi*, Kap. 3.2.
61 *zhi dao zhe wang xin*, *Zhuangzi*, Kap. 28.9.

schen Maserung‹ folgt und sich auf seine gute Hand verläßt, die spielend ganz von selbst handelt.[62] Sein Können ist ihm so in Fleisch und Blut übergegangen, daß er schneidet, ohne – willentlich, absichtlich – zu schneiden. So schneidet es sich gleichsam von selbst, so geht es gut. Dies bringt er ›zu Wege‹, indem er sich dem *dao* bzw. der natürlichen Struktur, den großen Höhlungen und Fugen fügt. Die Klinge spielt übrigens da, wo nichts ist – in den Zwischenräumen als Spielräumen.

Das offene Geheimnis des Meisters ist nicht seine eigene Schneidigkeit, seine Energie, sondern die ›Synergie‹[63], das Zusammenspiel bei der Zerlegung des Ochsens. Kurzum: die Kunst seines Handwerks besteht in der Aufhebung der Zweiheit bzw. des Gegenüber der Ochsenglieder und des Ochsenzergliederers. Da ist nur noch der eine ›Ochsen-Tanz‹ zum Lied der Zergliederung. Da ist nur noch die Melodie[64] des Ochsen.

Und bei dem, wie das Leben so spielt – und uns mitspielt – wird es darum gehen, ob wir bei dieser Ochsentour einstim-

62 Angus Graham bemerkt dazu treffend: »People who really know what they are doing, such as a cook carving an ox, or a carpenter or an angler, do not precede each move by weighing the arguments for different alternatives. They spread attention over the whole situation, let its focus roam freely, forget themselves in their total absorption in the object, and then the trained hand reacts spontaneously with a confidence and precision impossible to anyone who is applying rules and thinking out moves.« A. C. Graham, *Chuang-tzu, The Seven Inner Chapters and Other Writings from the Book Chuang-tzu*, London 1981, 6.
J. F. Billeter zitiert Valéry: »Ce que je pense gêne ce que je vois – et réciproquement.« Cahiers, Bibliothèque de Pléiade, Gallimard, Paris, 2. vol., 1973/74, vol. 1, S. 795. Zitiert nach Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, Paris 2002, 26. –
Strenggenommen müßte man hier wohl ergänzen: es geht nicht um das, was *ich* sehe, sondern um das, was *sich* zeigt.

63 Vgl. Billeter, *Leçons*, 15 ff.

64 Das griechische *mélos* bedeutet sowohl *Glied*, *Gelenk* als auch *Lied*.

men können in das Lied, das in den 10 000 Dingen erklingt und verklingt, so wie jener Hirte bei der Heimkehr auf dem Rücken des Ochsen …[65]

Der Wagenradmacher

»Die Menschen in der Welt, die den Weg wertschätzen, wenden sich den Büchern zu. Bücher gehen nicht über Worte hinaus. Worte haben einen Wert. Was den Wert der Worte ausmacht, ist der Sinn, die Bedeutung.[66] Der Sinn[67] hat etwas, dem er folgt bzw. mit dem er übereinstimmt. Dasjenige, dem der Sinn[68] folgt, kann nicht durch Worte wiedergegeben werden.«[69] Die Erörterung endet mit einem bekannten Spruch, der mehrfach im *Zhuangzi* vorkommt[70] und der sich auch im *Laozi* findet. Er lautet:

»Wer schaut redet nicht,
wer redet schaut nicht.«[71]

65 Zur Geschichte vom Metzgermeister Ding, die eine der bekanntesten im Zhuangzi ist und im Lauf der Zeiten insbesondere Künstler inspirierte, vgl. die sehr gründlichen Interpretationen von Kuang-ming Wu, *The Butterfly as Companion*, State University of New York Press, 1990, 279-359, und von Claude Larre et Elisabeth Rochat de la Valée, *Zhuangzi, La Conduite de la Vie, De vide en vide*, Paris 1995, 37-72.

66 *yi*.

67 *yi*.

68 *yi*.

69 *Zhuangzi*, Kap. 13.7. ›Wörter‹, heißt es in der Geschichte von den Fischreusen, den Hasenfallen und den Wörtern, Wörter gibt es wegen der Bedeutung (*yi*).

70 Vgl. Kap. 13.7 u. 22.1.

71 *zhi zhe bu yan*
yan zhe bu zhi.
Die Übersetzung des ›*zhi*‹ durch ›*schauen*‹, ›*wahrnehmen*‹ oder ›*aufpassen*‹ in diesem altchinesischen Chiasmus ist ungewöhnlich. Sie folgt Jean François Billeter. Er übersetzt:

Dazu eine kleine hausgemachte Geschichte zur Veranschaulichung.

Mundwerksmeister Schreiber wollte seine beiden Mundwerksgesellen Großmund und Schnellippe und den Lehrling Begriffsstutzer prüfen.

›Wer mir die Nebelschleier draußen in den gelben Bergen so bildhaft vor Augen führen kann, daß ich sie vor mir sehe, der hat den Sprachtest für werdende Dichter bestanden.‹

Geselle Großmund, der Lingualakrobat, beschrieb die Berge mit vielen schönen Worten, schön und nebulös.

›Gut‹, sagte der Meister.

Hilfsgeselle Schnellippe, der zungenfertige, beschrieb die Berge mit wenigen kargen Worten, die viel Leerraum ließen für die Phantasie des Zuhörers. Dieser glaubte, die Linien der Berge vor dem inneren Auge zu sehen.

›Sehr gut‹, sagte der Meister.

Lehrling Begriffsstutzer – auf sein häufiges Stummsein machten sich die anderen den Reim des Dummseins –, Lehrling Begriffsstutzer stotterte[72]: ›Ich weiß nicht recht …‹ Dann nahm er in seiner Hölderlinschen ›Blödigkeit‹ seinen ganzen ›Dichtermut‹ zusammen, faßte den Meister am Arm, führte ihn nach draußen und zeigte ihm schweigend die gel-

»quand on perçoit, on ne parle pas,
quand on parle, on ne perçoit pas.«
(Billeter, *Leçons*, 28.) Die gewöhnliche Übersetzung des Spruchs lautet:
»One who knows does not speak
One who speaks does not know.«
(Victor H. Mair, *Wandering on the Way*, 128 u. 211.)
»Der Erkennende redet nicht,
Der Redende erkennt nicht.«
(Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi*, 153.)

72 Der in Sachen *dao* gewitzte Leser denkt sicherlich an *Laozi*, Kap. 45: ›*da bien ruo ne*‹, ›ein großer Denker stockt wie stumm‹ (Übersetzung G. Debon).

ben Berge.[73] Da sagte der sprachverschlagene Meister nichts mehr.

Und die Moral von der Geschicht?

›Red nicht, sondern schau!‹

Um diese Moral der Ineffabilität des Individuellen geht es auch in der folgenden Geschichte vom Wagenradmacher, die im *Zhuangzi* auf den zitierten Spruch über das Schauen und das Reden folgt. Sie besteht aus einem Dialog zwischen Herzog Huan, dem ersten Fürsten zur ›Zeit der streitenden Reiche‹ und Lun Bian, dem Radmacher Flach. Ähnlich wie in der Geschichte vom Fürsten Wen Hui und dem Metzgermeister Ding ist es der einfache Mann, der ausgehend von der Praxis seines Handwerks dem hohen Herrn eine Lehre fürs Leben erteilt.

Während Herzog Huan oben in einem Buch liest, fertigt der Radmacher Bian unten ein Rad an. Der Radmacher fragt den Herzog, was er da lese und dieser antwortet ihm: ›Die Worte eines Weisen.‹[74] ›Lebt der Weise noch?‹ fragt der Radmacher, worauf der Herzog ihm antwortet: ›Nein, er ist schon tot.‹ ›Dann ist das, was ihr da lest, also nur der Abfall[75] der Alten‹, erwidert der Radmacher. Der wegen dieser Dreistigkeit aufgebrachte Herzog fordert den Radmacher auf, eine plausible Erklärung abzugeben, andernfalls sei er des Todes. Darauf antwortet der Radmacher mit folgenden Worten: ›Euer Untergebener betrachtet die Sache vom Standpunkt eines Wagenradmachers, d. h. vom Standpunkt seiner eigenen Arbeit. Wenn er ein Rad ausstemmt (ausbeitelt) und geht

73 Der in Sachen ›Vorsokratik‹ gewitzte Leser denkt sicherlich an Heraklit, Fragment B 93, wo es vom Musenführer Apollo heißt, daß er ›*oúte légei, oúte krýptei, alla semaínei*‹, d. h. daß er (es) ›weder ausspreche, noch verberge, sondern daß er (es) zeige‹.

74 *sheng ren*.

75 *zaopo*, *Trester*, *Bodensatz*.

zu langsam vor, ist die Arbeit zwar einfach (süß), aber nicht solide.[76] Wenn er zu schnell vorgeht, ist die Arbeit bitter und nicht passend.[77] Weder zu langsam vorzugehen noch zu schnell: so geht es von der Hand (so entwickelt man ein Fingerspitzengefühl dafür) und *antwortet* (*entspricht*)[78] (den Gegebenheiten) mit dem Herz-Geist[79].‹

Der entscheidende Begriff *ying* kommt mehrfach im *Zhuangzi* vor. So heißt es an einer bekannten Stelle[80], daß der ›höchste Mensch‹ auf die Dinge antworte (*ying*), indem er seinen Herz-Geist wie einen leeren Spiegel gebrauche.[81]Konnte die scheinbar bloß passive Re-flexion des Herz-Geist-Spiegels Leuchtfeuer entzünden und den rechten Weg weisen?

76 Gemeint sein könnte: wenn das Zapfenloch zu weit ist bzw. die Speichen zu viel Spiel haben, kann man die Zapfen bzw. die Speichen zwar leicht einpassen, aber das ganze ist zu locker und nicht solide.

77 Wenn das Zapfenloch zu eng ist bzw. wenn die Speichen zu wenig Spiel haben, kann man die Zapfen bzw. die Speichen nur schwer einpassen und das ganze ist zu straff. Eine andere Interpretation ist: Wenn die Schläge des Hammers zu langsam, zu behutsam sind, rutscht das Stemmeisen ab und findet keinen Halt. Wenn sie zu schnell, zu hart sind, blockiert das Stemmeisen im Holz. Es handelt sich um eine schwierige Textstelle, die ohne genaue Kenntnis der damaligen Radherstellung nicht sicher zu deuten ist.

78 *ying*. Der Schlüsselbegriff *ying*, der ein Grundbegriff ostasiatischer Ethik ist, bedeutet im 1. Ton gesprochen u.a. *müssen*, *passen* etc. im 4. Ton u.a. *entsprechend*, *sich anpassen*, *antworten*, *Erwiderung*, *Echo*, *Resonanz*. Der Begriff *ying* hat seinen Ursprung im akustischen Bereich. Er wird im 2. Teil dieser Essays eine entscheidende Rolle spielen.

79 *xin*.

80 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 7.6.

81 H. H. Oshima hat darauf hingewiesen, daß es sich bei einem solchen Spiegel unter Umständen um einen zu Zhuangzis Zeiten gebräuchlichen Konkav-Bronze-Spiegel zur Erzeugung von Feuer (sic!!!) gehandelt habe. H. H. Oshima, *A Metaphorical Analysis of the Concept of Mind in the Chuang-tzu*, in: V. H. Mair (Ed.), *Experimental Essays on Chuang-tzu*, 63 ff., insbes. 74 ff. Vgl. die weiter oben bereits erwähnten Stellen: *Huainanzi*, Kap. III, 2b und Kap. VI, 4a.

›Zündende‹ Spekulation als unquietistisch-daoistische Antwort (*ying*) ohne Aktion (*wuwei*)? – als ›entflammendes‹ Tun ohne eigenes Zutun (*wei wuwei*)?

An einer anderen *Zhuangzi*-Stelle[82], die sich auch im *Liezi* findet[83], heißt es, daß die Bewegung desjenigen, der innerlich nicht rigide ist und dem sich die äußeren Dinge enthüllen, wie die des Wassers sei, seine Stille wie die eines Spiegels und seine Antwort (*ying*) wie die eines Echos.

Kleiner Seitenblick in den fernen Westen. Daß der Begriff *ying* nicht nur ein Leitbegriff ostasistischer Ethik ist, sondern auch in der westeuropäischen Ästhetik für Artisten tauglich wäre, zeigt ein Wort Cézannes: »Sein [des Malers G. W.] ganzes Wollen muß Schweigen sein. Er soll in sich verstummen lassen, alle Stimmen der Voreingenommenheit, vergessen, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein.«[84]

Noch einige Bemerkungen zum *ying*. Im *Sunzi* steht, daß nur dasjenige Unternehmen erfolgreich bzw. siegreich sei, bei dem es gelinge, auf die unendliche Vielfalt der Umstände zu antworten (*ying*).[85]

Und im *Laozi*[86] heißt es, daß das *dao* des Himmels keine Worte mache, aber gut im Antworten (*ying*) sei.[87]

Vom *Huainanzi* schließlich, den man als eine Art Enzyklopädia Daoistica ansehen kann, sagen die Übersetzer der

82 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 33.5.

83 Vgl. *The Book of Lieh-tzu*, transl. by A. C. Graham, Columbia University Press, New York 1990, 7 u. 90.

84 P. Cézanne, *Über die Kunst*, *Gespräche mit Gasquet*, Hamburg 1957, 9.

85 Vgl. *The Art of War*, transl. by J. Minford, New York 2002, 37.

86 Vgl. *Laozi*, Kap. 73.

87 *tian zhi dao* […] *bu yan er shan ying*. – In der Han-Zeit wird *ying* allgemein gebraucht als Ausdruck für die reziproke Relation zwischen *tian dao*, dem himmlischen Weg und den menschlichen Angelegenheiten.

kürzlich erschienenen französischen Ausgabe in ihrer Einleitung: »Pour le *Huainanzi*, cette notion [*ying* bzw. *ganying*, *Reiz-Reaktion*] est un aspect essentiel de la spontanéité naturelle, *ziran*, et du non-agir, *wuwei*, des idées taoistes. Dans ›l'homme véritable‹, la synthese entre la résonance [*ying* G. W.] et le non-agir se réalize pleinement.«[88]

Um die Resonanz und die gegenseitige Harmonie[89], um das Zusammenklingen und Übereinstimmen als eine Form

88 *Philosophes taoistes II*, *Huainanzi*, Text traduit, presenté et annoté sous la direction de Charles Le Blanc et de Rémi Mathieu, Paris 2003, XXI. Vgl. ebd. XXXVII ff. La résonance. Ein schönes Beispiel für die action à distance des *ganying* aus dem musikalischen Bereich findet sich in Kap. VI. des *Huainanzi*, das sich ausführlich mit dem *ganying* beschäftigt. Dort heißt es: »Quand l'accordeur de cithare heurte le *gong* sur un instrument, le *gong* de l'autre résonne, quand il pince le *jue* sur un instrument, le *jue* de l'autre vibre. [*gong* ist der erste Ton in der pentatonischen chinesischen Tonleiter, *jue* der dritte. G. W.] Cela résulte du fait, que des notes semblables sont en harmonie mutuelle.« A.a.O., XXXIX f. u. 271. Aufschlußreich ist das gesamte Kap. VI. des *Huainanzi*, in dem die Begriffe *ziran ying*, *spontane Resonanz* (VI, 6a) und *xiang ying*, *gegenseitige Resonanz* (VI, 3a) eine bedeutende Rolle spielen. Vgl. dazu die Einleitung von Le Blanc in der frz. Übersetzung des *Huainanzi*, *Résonance et non-agir*, a.a.O., 257 ff. sowie die minuziöse Studie von Le Blanc in engl. Sprache: *Huai-nan Tzu*, *Philosophical Synthesis in Early Han-Thought*, *The Idea of Resonance (kan-ying) with a Translation and Analysis of Chapter Six*, Hong Kong University Press, 1985, insbes. 123 ff. sowie 139 ff. *Musical Resonance*.
In Kap. VI des *Huainanzi* wird deutlich, daß das *wuwei*, das Tun ohne (eigenes Zu-)Tun, als *ziran ying*, *spontanes Antworten,* bzw. als *xiang ying*, *gegenseitiges Antworten* (*Entsprechen*, *Resonieren*), verstanden werden kann. Ohne eigenes Zutun (*wuwei*) den Umständen von selbst so (*ziran*) zu entsprechen (*ying*), das heißt mit dem *dao* einig zu sein.

89 Das griechische Wort *harmonía* stammt übrigens aus dem Bereich der Holzverarbeitung. Ursprünglich ging es wohl um die Zusammenfügung von Schiffsplanken. Vgl. z. B. Homer, *Odyssee*, 5. Gesang, V. 228 ff.

praeverbaler Kommunikation geht es nicht nur in der Musik, sondern im übertragenen Sinne auch bei der Übereinstimmung von Menschen miteinander und bei dem Aufeinanderabstimmen ihrer Handlungen.[90]

Um eine solche Kunst der Fuge geht es auch bei der ›widerspänstigen Harmonie‹[91] des Holzes – z. B. bei der feinen Kunst des Wagenradbeitelns. Und damit zurück zu unserer Geschichte vom Radmacher Flach.

Dem Radmacher fehlen die Worte zur Beschreibung seines Tuns, aber er ist gut darin, bei den fraglichen Handlungen bzw. Handhabungen richtig zu ›antworten‹: Er antwortet gut, indem er sich beim Ausstemmen des Rades an die sich ständig verändernde Radlage anpaßt. Alles dreht sich darum, daß er nur dann entsprechend antworten kann, wenn er nicht starr an vorgefaßten Maßgaben festhält, sondern, je nachdem worum es sich dreht, wendig reagiert. Die Kunst seines Handwerks besteht darin, daß er über das *gewisse* Etwas – *je ne sais quoi* – verfügt, ohne mit *Gewißheit* sagen zu können, worin dieses *know-how* genau besteht.[92] ›Gewußt wie‹ heißt eben nicht ›gewußt warum‹.

In unserer Geschichte im *Zhuangzi* sagt der Radmacher zum Herzog: ›Man (wörtlich: der Mund) findet nicht die

90 Vgl. weiter unten Teil 2.

91 Vgl. Heraklit, Fragment B, 8.

92 Ausgehend vom Begriff *ying* versucht Rolf Elberfeld die Grundlagen einer ›Resonanz-Ethik‹ herauszuarbeiten. Er sagt ganz richtig: »Ein gelingendes Handeln ist […] immer auf ein antwortendes, resonierendes Eingehen auf die verschiedenen Situationen und Ebenen angewiesen, da keine absolut übergeordnete Regelinstanz angenommen wird.« R. Elberfeld, *Resonanz als Grundmotiv ostasiatischer Ethik*, in: R. Elberfeld u. G. Wohlfart (Hg.), *Komparative Ethik*, Köln 2002, 136 f. Vgl. auch den Aufsatz von H. Köster, *Über eine Grundidee der chinesischen Kultur*, *Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin* Nr. 1, Kaldenkirchen 1957, 7-28.

Worte dafür, es liegt eine Kunst (ein Kniff, ein gewisses Etwas, ein know-how)[93] darin.‹[94] Das Reden über eine Sache, die Überlegung, das Vorplanen und Nachdenken ist eine Sache. Das Hineingehen in das ›inzwischen‹, das ›hier und jetzt‹, bei dem es auf das know-how ankommt, ist eine andere Sache. Dieses know-how ist das ungewisse, gewisse Etwas, das sich nicht in Worte fassen läßt.

Leibniz sagt in seinen frühen *Meditationen*, man könne beobachten, »daß Maler und andere Künstler ganz vortrefflich erkennen, was richtig und was fehlerhaft gemacht ist, häufig aber nicht imstande sind, von ihrem Urteil Rechenschaft zu geben und auf Befragen nur antworten, sie vermißten in der Sache, die ihnen mißfällt, irgend etwas, sie wüßten selbst nicht was.«[95]

So schreibt Vincent van Gogh – der Japaner, wie er sich selbst bezeichnete (er war von den Holzschnitten des japanischen Künstlers Andō Hiroshíge sowie von Hokusai inspiriert) – an seinen Bruder Theo: »Es muß ein je ne sais quoi in jemandem sein, das ihm den Mund verschließt und ihn tätig macht, etwas Schweigendes, auch wenn er spricht, inwendig schweigend, meine ich, etwas das ihn zur Tat, zum Handeln treibt. Damit vollbringt man Großes … weil man arbeitet – et après? – Ich weiß es nicht.«[96]

93 *shu*.

94 Genauer: hier in diesem Zwischenraum (*jian*). Das chin. Schriftzeichen *jian* bezeichnet eine zweiflüglige, leicht offenstehende Tür, durch deren Öffnung die Strahlen der Sonne oder des Mondes fallen. Gemeint ist in unserer Geschichte vermutlich der Spielraum zwischen Zapfen und Zapfenloch. Es handelt sich um ein schönes Beispiel dafür, daß man auf den Sprachspielraum im *Zhuangzi* genau achten sollte. Oft fällt durch die Philo-logie als enge Pforte zur Philo-sophie ein erhellendes Licht …

95 Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1966, 23.

96 Vincent van Gogh, *Briefe an den Bruder Theo*, Zürich 1982, Bd. 1, 120, 322 u. 324.

So ähnlich ist es auch bei der Kunst des Handelns im *Zhuangzi*. Der Handelnde handelt *comme il faut*, wie es sich gehört (wörtl. *wie er muß*), indem er ohne lange zu räsonieren resoniert. Er hört auf zu räsonieren, er hört auf die Schwingungen der fraglichen Situation und antwortet entsprechend, – dann geht es gut, weiß der Himmel warum. Wie der Tausendfüßler einfach der ›himmlischen Maschine‹[97] ihren Lauf läßt und der Metzgermeister der ›himmlischen Maserung‹[98] folgt, so paßt sich der Radmacher bei seinen Handhabungen dem ›himmlischen Weg‹[99] an. Er folgt ihm einfach, ohne ihn beschreiben zu können.

Abschließend erklärt der Radmacher dem Herzog, daß er seinem eigenen Sohn diese Kunst nicht lehren könne und dieser nicht imstande sei, sie von ihm zu lernen, weshalb er im Alter von siebzig Jahren noch immer Räder machen müsse.[100] Und so stehe es auch mit den Alten, die das, was sie nicht vermitteln konnten, mit ins Grab genommen haben. ›Deshalb ist das, was Ihr lest, nur der Plunder der Alten.‹ Der Radmacher Flach hat keine Worte, aber er hat ein ›Händchen‹.[101] Der Wagenradmacher, dieses große Vorbild aller nachgeborenen ›Spin-Doktoren‹, hat nach jahrzehntelanger Übung den

97 *tian ji*.

98 *tian li*.

99 *tian dao*. Bei der Übersetzung von *tian* durch *Himmel* überkommt den Verfasser ein Unbehagen. Unser *Himmel* ist semantisch besetzt. *Tian* ist *toto coelo* von christlichen himmlischen Gefilden entfernt!

100 Dennoch ist es verfehlt, hierhin ›some mysterious art‹ zu sehen, wie H. A. Giles. Vgl. Herbert A. Giles, *Chuang-tzu, Mystic, Moralist and Social Reformer*, London 1926, 171. Das – *sit venia verbo* – trinitarische Mysterium dieser Kunst ist: Übung, Übung, Übung. – Im Übrigen war Zhuangzi weder Mystiker noch Moralist noch Sozialreformer.

101 So die treffende Übersetzung von Stephan Schuhmacher, *Zhuangzi*, a.a.O., 208.

Dreh raus. Die Arbeit geht ihm gut von der Hand, sie geht im Handumdrehn, mit leichter Hand.

Noch einmal: das, worauf es ankommt, hat der Radmacher nicht im Kopf – kein Gedanke! –, sondern im Gefühl, in den Fingerspitzen. Seine geübte Hand reagiert bzw. antwortet spontan (*ziran ying*) mit einer selbstvergessenen Sicherheit, die ein streng regelgeleitetes Handeln übertrifft. Er versteht nicht genau, was er tut, aber er versteht sich genau auf das, was er tut bzw. was er tun muß. Er tut, was zu tun ist.[102] Mehr nicht. Das ist der Handlungsminimalismus des Handlungskünstlers. Er entspricht dem Sprachminimalismus des Sprachkünstlers. Der Radmacher hat ein Gefühl für das, was er tun und was er lassen muß: *faire et laisser faire – faire et défaire*.[103]

Im intuitiven Vertrauen auf das Gedächtnis seiner Hände entscheidet sich jeweils hier und jetzt, ob da zuviel oder zuwenig Spiel ist. Es handelt sich um diesen Handlungsspielraum. In ihm zeigt sich, ob es sich gut macht – oder nicht. Der planende Gedankenmacher wird bei seinen Handgriffen mit dem Beitel von seinen Konzepten und Begriffen sicherlich ›im Stich‹ gelassen. Gut gedacht – schlecht gemacht.

Das was der alte Radmacher seinem Sohn gesagt hat, hat offenbar nicht viel geholfen. Vielleicht hätte er es ihm mit noch mehr Geduld zeigen sollen. Denn man weiß ja: der Meister zeigt und schweigt. Und der Sohn hätte als Vorwittgensteinianer beherzigen sollen: ›Red nicht und denk nicht – sondern schau!‹[104] – und schau genau. Dann kannst du dem Alten seine Kunst vielleicht abgucken.

102 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 23 Ende: *bu de yi zhi lei, sheng ren zhi dao*, ›das Unvermeidliche tun, das ist der Weg des Weisen‹. B. Watson übersetzt: ›Those things that you cannot help doing – they represent the Way of the sage.‹ *The Complete Works of Chuang Tzu*, transl. by Burton Watson, Columbia University Press, New York and London 1968, 260.

103 Frz. *défaire*, *losmachen*, *wegmachen*, *auflösen*.

104 Vgl. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66.

Das ist die Lehre die der Wagenradmacher anhand seiner Kärrnerarbeit dem belesenen Herzog erteilt. Es ist eine Lehre über frühkluge Bücherweisheiten, die auch praxisferne Ethikdiskurse in einem schlechten Licht erscheinen läßt. Die Bücherweisen und Bücherschreiber, unter denen sich die Praxis- und Ethiktheoretiker als besonders gewissen-hafte Besserwisser hervortun (der Schreiber dieser Zeilen sitzt in seinem Glashaus und schreibt und schreibt), die Bücherweisen sind Tresterlecker, keine Weinschmecker, die den Wein der Wahrheit hier und heute kosten. Im *Biyanlu* heißt es: »Huang-bo sagte bei der Unterweisung seiner Bruderschaft: Ihr Leute hier seid alle samt und sonders Tresterlecker. Das ist die Art, wie ihr als fahrende Scholaren von Ort zu Orte pilgert. Wo aber habt ihr euer Heute?«[105] Ob zu dieser Bruderschaft wohl auch einige konfuzianische Schulgelehrte gehörten?

Nun, für die Bücherleser im Allgemeinen und die Leser dieses Büchleins im Besonderen bedeutet diese Tresterleckerlehre, daß es ja ganz gut sein mag, manchmal ein Buch zu lesen, seine Lehren zu beherzigen, zu verdauen und nach dem Lehrstuhlgang dann zu vergessen. Merke: Man muß am Ende auch noch den Stein der Weisen aus dem ›Weg‹ rollen, sonst stolpert man darüber.

105 *Bi-yän-Lu*, *Meister Yüan-wu's Niederschrift von der smaragdenen Felswand*, verdeutscht und erläutert von Wilhelm Gundert, München 1983, 221.

1.3. Die Kunst der Kunst

Der Schnitzkünstler

Der Holzschnitzer Qing schnitzte Glockenständer aus einem Stamm.[106] Er war ein solcher Schnitzkünstler, daß seine Glockenständer aussahen, als seien sie von Götter- oder Geisterhand[107] geschaffen. Als der Herzog von Lu ihn fragte, was das Geheimnis seiner Kunst[108] sei, antwortete der bescheidene Holzschnitzer: »Ich bin nur ein einfacher Handwerker, welche Kunst sollte ich schon besitzen? Aber da ist ein Sache. Wenn ich anfange Glockenständer zu schnitzen, erlaube ich mir nicht, meine Energie[109] zu verschwenden. Ich betreibe Herz-Geist-Fasten.[110] Nachdem ich drei Tage gefastet habe, wage ich es nicht, einen Gedanken an Lohn und Rang zu verschwenden. Nach fünf Tagen erlaube ich mir keinen Gedanken mehr an Lob und Tadel.« Nach sieben Tagen des Herz-Geist-Fastens vergißt[111] er schließlich sogar seinen eigenen Körper und der Herrscher und sein Hof existieren

106 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 19.9. Die Gestelle einiger in einem Grab gefundenen Glockenspiele sind kunstvoll mit Tiger- und Menschenplastiken geschmückt. Vermutlich war die Verzierung mit Tigermotiven üblich, da das Schriftzeichen für *Glockengestell* einen Bestandteil enthält, der einen ein Schwein packenden Tiger darstellt. Vgl. Chang Tsung-Tung, *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu*, Frankfurt a. M. 1982, 203 Anm. 16.

107 *gui shen*. Das Schriftzeichen *shen* kommt auch in dem Stück über den *inspirierten* Metzgermeister vor.

108 *shu*.

109 *qi*.

110 *xin zhai*. Vgl. dazu die Passage im *Zhuangzi*, Kap. 4.1. Dort heißt es, daß die Leere (*xu*) bzw. das Leerwerden das Fasten des Herz-Geistes sei.

111 *wang*. Vgl. dazu die Episode über das *zuo wang*, *sitzen und vergessen*, in Kap. 6.9 des *Zhuangzi*.

nicht mehr für ihn. Jetzt ist er ganz konzentriert. Dann erst geht er in den Bergwald, der asketische[112] Dao-Schrat und betrachtet die ›himmlische Natur‹[113] der Bäume. Wenn einer vollkommen ist, zeigt sich in ihm schon das Glockengestell. Dann legt er Hand an, sonst läßt er es sein. So gelingt es ihm, wie er sagt, daß sich das ›Himmlische mit dem Himmlischen verbindet‹.[114] Anders gesagt: Nach langer Übung war es ihm am Ende geglückt, das ›Natürliche mit dem Natürlichen‹ zu verbinden.[115] Seine eigene (innere) Natur in Entsprechung zu bringen mit der (äußeren) Natur und das in Form eines Ständers herauszustellen, was in der Natur der Sache, d.h. hier des Baumes liegt, das ist die Kunst, die die Leute vermuten läßt, seine Glockenständer seien von Geisterhand gemacht. Und dabei sind sie doch bloß von Meisterhand gemacht.[116] Diese Kunst des Schnitzens ohne einen Schnitzer zu machen erreicht der Schnitzer nur dadurch, daß er Herz-Geist-Fasten praktiziert. Er leert seinen Geist, sein Herz und seinen Bauch, er vergißt sich und seinen eigenen Körper, der wie ›verdorrtes Holz‹[117] wird. Er hat Körper und Geist fallen

112 Gr. *askein*: 1. *künstlich*, *bearbeiten*, *verzieren*; 2. *üben*.

113 *tian xing*.

114 *yi tian he tian*. Im *Zhuangzi* kann der Begriff *tian* oft als Synonym für *ziran*, *selbst-so*, angesehen werden, das auch durch *Natur* übersetzt wird. Erinnert sei hier nochmals an die Verbindungen *tian ji*, *tian li* und *tian dao*. Man denke auch an das Stück vom ›Flötenspiel des Himmels‹, *tian lai*, zu Anfang des 2. Kap. des *Zhuangzi*.

115 So die Übersetzung von Chang Tsung-Tung, *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu*, a.a.O., 193. Der Kommentar des *Zhuangzi*-Editors und Kompilators Guo Xiang zu dieser Stelle lautet: »Es besteht keine Trennung mehr von der Natürlichkeit (*ziran*).« (Übersetzung von Hans-Georg Möller, in: *In der Mitte des Kreises*, a.a.O., 200).

116 Zum *yi tian he tian* als Prinzip der künstlerischen Kreativität vgl. Tsao Chu-ki, *Chuang-tzu Chien-lun*, Kanton: Kuangtung Yen-ming 1987, 75 ff.

117 *gao mu*. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 2.1.

gelassen – wie es bei Zen-Meister Dōgen heißt. So entspricht die innere Natur des Holzschnitzens – sozusagen das Holz, aus dem er geschnitzt ist – dem Holz, das er schnitzt.[118] Jetzt kann man von ihm sagen: ›he doesn't look at the object but as the object‹.[119]

In einem Gedicht über Bambusbilder seines Freundes *Wen Tong* schreibt der chinesische Dichter *Su Dongpo* (1036-1101) die Verse:

»Wenn Wen Tong Bambus malte,
Sah er nur Bambus, aber keine Menschen.

118 In Wang Bi's Kommentar zur Schlußpassage des 25. Kap. des *Laozi*: *dao fa ziran*, *dao richtet sich nach dem selbst-so* bzw. *nach sich selbst,* heißt es: »Tao does not oppose Tzu-jan [scil. *ziran* G. W.] and therefore it attains its nature. To follow Nature as its standard is to model after the sqare while within the square and the circle while within the circle, and not to oppose Nature in any way. By Nature is meant something that cannot be labeled and something ultimate.« *Commentary on the Lao Tzu by Wang Bi*, transl. Ariane Rump, University of Hawaii Press, 1979, 78. – Der Kreis steht im Chinesischen übrigens von alters her für den Himmel und das Quadrat für die Erde. Das ›Himmlische‹ ist sozusagen eine runde Sache.

119 Vgl. dazu die folgende Passage bei dem Kyōto-›Schüler‹ Nishitani: »In dem ursprünglichen Ort, der die sogenannte Sinnlichkeit hervorbringt, bzw. im Ort des Erscheinens, in dem Sinnlichkeit in reiner Einfachheit, so wie sie von sich her ist, anfänglich entsteht, ist kein Unterschied zwischen dem empfindenden ›Etwas‹ und dem empfundenen ›Etwas › enthalten. Die Tätigkeit des Sehens ist mit dem Sichtbarsein des Dinges (*mono ga mieru*) und die Tätigkeit des Hörens ist mit dem Hörbarsein des Tones (*oto ga kokoeru*) unmittelbar eins. Wenn es früher hieß, Subjekt und Objekt sind ungeschieden oder Dinge und Ich vergessen einander, so verwies das auf diesen Ort. Wir sagen: ›Das Meer ist sichtbar‹ (*umi ga mieru*) oder: ›Die Glocke ist hörbar‹ (*kane ga kikoeru*). In diesem Falle ist ›… sichtbar‹ (*ga mieru*) etwas anderes als das Meer ›sehen‹ oder das Meer ›wird gesehen‹. Vielmehr drückt [es] beide Seiten ungeschieden in eins aus.« Nishitani Keiji, *Über das Gewahren*, 87, 89. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Rolf Elberfeld. Zitiert nach R. Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 116.

Nicht nur sah er keinen Menschen,
Wie in Trance hatte er auch sein Körper-Ich verlassen.
Sein Körper-Ich verschmolz mit dem Bambus,
Auf unergründliche Weise brachte er [des Bambus'] reine Frische hervor.«[120]

Von Bashō, dem Großen, Haiku-Meister aus dem 17. Jahrhundert, wird ein Wort überliefert, das jeder Haiku-Dichter und jeder Glockenständerschnitzer par coeur, by heart, inwendig lernen und beherzigen sollte. Der Bashō-Schüler Hattori Dohō erklärt es so: »The master said: ›Learn about a pine tree from a pine tree, and about a bamboo plant from a bamboo plant.‹ What he meant was that a poet should detach the mind from his own personal self. Nevertheless some poets interpret the word ›learn‹ in their own ways and never really ›learn‹. For ›learn‹ means to enter into the object, perceive its delicate life and feel its feelings, whereupon a poem forms itself. A lucid description of the object is not enough; unless the poem contains feelings which have spontaneously emerged from the object, it will show the object and the poet's self as two separate entities, making it impossible to attain a true poetic sentiment. The poem will be artificial, for it is composed by the poet's personal self.«[121] – Dao-Tautologie: die Dinge durch die Dinge kennenlernen und die Menschen durch die Menschen.

120 Zitiert nach R. Trauzettel, *Verlust der Peripherie*, in: *minima sinica* 1 / 2002, 59.
»The art of writing prose, according to him [scil. Su Dongpo, G. W.], was no more than letting words flow where they should flow and stop where they should stop. Su often compared the art of painting to that of poetry, saying that both should, like streaming water, run spontaneously.« *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, W. H. Nienhauser Jr., Editor and Compiler, Su Shih, 729.

121 Zitiert nach Makoto Ueda, *Matsuo Bashō*, Tokyo / New York / London 1982, 167 f.

Wie der Dichter, so löst sich auch der Schnitzer von seinem subjektiven Geist und antwortet[122] ganz natürlich, ganz von alleine[123] auf das sog. Objekt, das aufgehört hat, ein bloßes Objekt zu sein. Indem er dies tut und sich ganz natürlich dem naturbelassenen Rohholz anpaßt, formt sich das Kunstwerk ohne alle Künstlichkeit und ohne sein eigenes Zutun[124] ganz von selbst so. Alle Spuren selbstbewußter Kunstfertigkeit sind verschwunden, so wie die jener bereits erwähnten Gazelle, die sich des Nachts an ihren Hörnern in einen Baum hängt.

Nach der Geschichte über den wunderlichen Glockenständerschnitzer zum Abschluß noch eine Geschichte über eine Wunderharfe. In seinem *Buch vom Tee* erzählt Kakuzo Okakura die folgende daoistische Geschichte von der Wunderharfe:

»In grauer Vorzeit stand in der Bergschlucht von Lungmen ein Kiribaum, ein wahrer König des Waldes. Sein Haupt hob er, um mit den Sternen zu sprechen; seine Wurzeln drangen tief in die Erde und verflochten ihre bronzefarbenen Locken mit denen des silbernen Drachens, der darunter schlief. Und es geschah, daß ein mächtiger Zauberer aus diesem Baum eine Wunderharfe machte, deren störrische Natur nur von dem größten aller Musiker bezwungen werden sollte. Lange Zeit hindurch wurde das Instrument vom Kaiser von China wie ein Schatz gehütet, vergeblich aber war die Mühe derer, die nacheinander versuchten, ihren Saiten eine Melodie zu entlocken. […] Endlich kam Peh-Ya, der König der Harfner. Mit zarter Hand liebkoste er die Harfe, wie man wohl ein ungebärdiges Pferd zu besänftigen sucht, und weich schlug er die Akkorde an. Von der Natur sang er und von den Jahreszeiten, von hohen Bergen und fließenden Wassern, und alle

122 *ying*.
123 *ziran*.
124 *wuwei*.

Erinnerungen des Baumes erwachten. Der süße Hauch des Frühlings wehte noch einmal durch seine Zweige. Die jungen Wasserfälle lachten die Bergschlucht hinabplätschernd den knospenden Blumen zu. […] Dann änderte Peh-Ya die Tonart und sang von Liebe. Der Wald neigte sich wie ein feuriger Liebhaber, tief in Gedanken verloren. Oben, wie eine starke Maid, glitt eine schöne lichte Wolke dahin, aber im Vorüberfliegen zeichnete sie lange Schatten auf den Boden, dunkel wie die Verzweiflung. Wieder wechselte Peh-Ya die Tonart. Er sang von Krieg, von klirrendem Stahl und dampfenden Rossen. Und in der Harfe erhob sich der Sturm von Lungmen, der Drache ritt den Blitz, donnernde Lawinen hallten durch die Berge.

Hingerissen fragte der Kaiser des Himmels Peh-Ya, worin das Geheimnis seines Sieges läge. ›Herr‹, erwiderte er, ›anderen ist es mißlungen, weil sie nur von sich selber sangen. Ich überließ es der Harfe, ihr Thema zu wählen, und wußte in Wahrheit nicht, ob die Harfe Peh-Ya oder Peh-Ya die Harfe war.«[125]

125 Kakuzo Okakura, *Das Buch vom Tee*, übertragen und mit einem Nachwort versehen von Horst Hammitzsch, Frankfurt a.M. 1979, 73 ff.

GAO QIPEI
The demon queller

Der Nackt-Maler

»Prinz Yuan von Song wollte ein Bild malen lassen. Alle Hofmaler versammelten sich vor ihm, erhielten ihre Instruktionen und ihre Malutensilien, standen in einer Reihe, leckten ihre Pinsel und mischten ihre Tusche. Es waren so viele, daß die Hälfte von ihnen draußen warten mußte.

Ein Maler aber kam zu spät und schlenderte schlapsig (anstandslos) einfach so herein[126], ohne jede Hast.

Nachdem er seine Instruktionen und Utensilien erhalten hatte, stellte er sich nicht in der Reihe an, sondern ging direkt zu seinem Quartier. Als der Prinz jemanden schickte, um nach ihm zu sehen, fand man ihn dort mit geöffneter, gelöster Kleidung[127] und gespreizten bzw. ausgestreckten Beinen[128] nackt auf dem Boden hocken. Prinz Yuan sagte: ›Der kann's! Das ist ein wahrer Maler!‹«[129]

Herbert A. Giles merkt an, daß die Kommentatoren nicht zum Kern der Sache vorgedrungen seien und James Legge

126 Das chin. *tantanran* wurde hier durch ›schlenderte schlapsig so‹ wiedergegeben, um durch den Gleichklang der deutschen Worte eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Chinesischen zu erreichen. Bei *tantanran* handelt es sich um eine der im *Zhuangzi* beliebten Reduplikationen. Vgl. z. B. Kap. 2.14 die Geschichte vom Schmetterlingstraum, die onomatopoetischen Reduplikationen *xuxuran* und *ququran*. – Die Aussprache von *tantanran* (*tantan* jeweils im dritten, abfallend-aufsteigenden Ton) scheint ein lautliches Bild von der lässigen Bewegung des Schlenderns zu geben. Offenbar kümmert sich der beschriebene Maler nicht um den Anstand, der es geboten hätte, geduldig anzustehen und nicht um die Höflichkeit, die es geboten hätte, sich in devoter Eilfertigkeit zu nähern.

127 *jie yi*. *Yi* heißt *Kleidung*, *jie* bedeutet *trennen*, *öffnen*, *aufbinden*, *lösen*. Das Schlüsselwort ist *jie* geöffnet, gelöst.

128 *pau bo*. Es soll zum Ausdruck gebracht werden, daß der Maler in lokkerer, entspannter Haltung saß.

129 *Zhuangzi*, Kap. 21.7.

bemerkt kurz, daß der springende Punkt der Geschichte nicht klar sei. Der springende Punkt ist folgender: »In this simple story lies a basic principle of Chinese art. It is expressed in the phrase ›taking off clothes and squatting down bare-backed,‹ which has become a key phrase in essays on Chinese aesthetics. It means that […] painting should be a spontaneous and instantaneous flow of the brush.«[130]

Ein gutes Beispiel dafür ist das Werk des chinesischen Malers und Kalligraphen Shitao oder Daoji[131], des ›großen Tuschedummkopfs‹, wie er sich selbst nannte. Er war vom Daoismus inspiriert. In den von ihm überlieferten *Gesprächen des Mönchs Bittermelone*[132], die zu den aufschlußreichsten Traktaten über chinesische Malerei zählen, beschreibt er seine Ein-Strich[133]-Methode als eine Methode der Nicht-Methode.[134] Diese Nicht-Methode[135], die er als höchste Methode versteht, kann als eine Form des Nicht-Handelns[136] angesehen werden. Die von ihm praktizierte Ein-Strich-Methode ohne Methode ist eine Form des Tuns, ohne (absichtlich / willentlich) zu tun.[137] Der Weg des Malens, den man zur Methode machen kann, ist nicht der wahre, der beständige Weg, wie man im Anschluß an die Eingangspassage von Kap. 1 des *Laozi* sagen kann.[138] Wo noch eine Met-hode ist, da ist noch nicht der *hodos*, der ›Weg‹. Der wahre Weg folgt keiner Methode, der ›vollkommene Mensch hat keine

130 *A Source Book in Chinese Philosophy*, translated and compiled by Wing-Tsit Chan, Princeton University Press 1963, 210.
131 1630-1717?
132 *hua pu*.
133 *yi hua*.
134 *wu fa er fa*.
135 *wu fa*.
136 *wuwei*.
137 *wei wuwei*.
138 *dao ke dao fei chang dao*. Vgl. vom Verfasser *Der Philosophische Daoismus*, a.a.O., Kap. 1, *Dao – Weg ohne Weg*, 27 ff.

Methode‹, wie Shitao sagt.[139] Bei dieser freien Ein-Strich-Methode kommt der Pinselstrich freiheraus, der Pinsel bewegt sich spontan, ganz natürlich, ganz von alleine. In dieser einfachen Bewegung ›von-selbst-so‹[140], folgt der Maler dem ›Gesetz des Weges‹.[141] Seine Kunst wird ganz von alleine ein Teil des Wirkens der alleinigen Natur, er ist eingestimmt auf den Einklang mit der Natur. Der lebendige Pinselstrich des Malers stimmt – mit der Natur zusammen. Er stimmt, indem er resoniert, er antwortet[142] auf den ›Wechsel der Töne‹.

Shitao sagt: »Der Strich schießt heraus, hält inne; er kann viereckig oder rund, gerade oder gewunden sein, aufwärts oder abwärts verlaufen, nach rechts oder nach links. So steigt er auf und sinkt herab in jähem Wechsel, reißt sich los oder schlägt einen kürzeren Weg ein wie die Schwerkraft des Wassers oder das Aufflackern einer Flamme, ganz von selbst und nicht im Geringsten auf Wirkung bedacht. Auf diese Weise erfaßt er die innere Natur der Dinge …«[143] Die Berge und Flüsse sind in ihm und er ist in ihnen. Die Tusche des Malers »ist wie von selbst da, und der Pinsel scheint sich ohne sein Zutun fortzubewegen.«[144] Er läßt seinem Pinsel freien Lauf und »schon werden tausend Berge und Täler sichtbar, prächtigen Wolken gleich und eindrucksvollen Blitzen, die auf dem Papier aufflammen.«[145] Es ist so, als ob sich ein Wind unter dem Ellbogen der pinselführenden Hand erhoben habe, der Pinselstrich ist leicht und doch kraftvoll wie ein tanzender

139 Lin Yutang, *Chinesische Malerei – Eine Schule der Lebenskunst*, Stuttgart 1967, 149.
140 *ziran*.
141 »Das Gesetz des Weges ist das von-selbst-so«, *dao fa ziran*.
142 *ying*.
143 Lin Yutang, *Chinesische Malerei – Eine Schule der Lebenskunst*, a.a.O., 147 f. Vgl. die Studie von E. J. Coleman, *Philosophy of Painting by Shih-T'ao, A Translation and Exposition of his Hua-P'u*, The Hague 1978.
144 Lin Yutang a.a.O., 161.
145 A.a.O., 166.

Drache. Aus heiterem Himmel: tanzende Drachen fliegen im Licht. Wie ein Raubvogel stößt der Pinsel nieder, wie der Raubvogel, wenn der Hase in die Lichtung tritt. Er zögert nicht einen Augenblick. Die ›Inspiration‹ stellt sich so schnell ein, wie ein Bild in einem Spiegel.

Noch non-konformistischer, noch weiter entfernt von jeder Schreibregel bzw. von jedem ›Schreibgesetz‹[146], noch wilder war der wenig später lebende Gao Qipei.[147] Er machte sich vor allem durch seine Fingermalerei einen Namen. Vom daoistischen Standpunkt aus betrachtet hat er den Pinsel wohl als Hindernis im freien Fluß zwischen dem Herz-Geist des Künstlers und dem Papier bzw. der Seide angesehen. Gao Qipei sagte, seine Hand selbst solle unvermittelt den Weg finden.[148] Die Form der ›automatischen Schrift‹ und Malerei, die er im Sinn hatte, findet ihren natürlichen, direkten Ausdruck besser durch die Finger – und Fingernägel – als vermittels eines Pinsels. So schreibt der Maler unmittelbar und unvermittelt, frei von den Konventionen der Pinselmalerei und den überkommenen Schriftregeln.

Der frei und allein fliegende Drache, dieses wilde Wolkentier, mag den an-ständig in Reih und Glied stehenden Pinselleckern als loser Vogel erscheinen. Sein Schlendrian mag ihnen anstößig erscheinen. Er mag ihnen vorkommen wie ein grober Klotz.[149] Er ist ungezwungen, ungekünstelt, ungebunden, gelöst, entblößt. Ungewollt geht es bloß so, von selbst so. Seine Schrift ist ›automatisch‹. Dabei ist freilich gerade nicht an eine *écriture automatique* im Sinne eines in-

146 *shufa*, *Kalligraphie*, wörtl. *Schreibgesetz*.

147 1660-1734.

148 Gao Qipei, *Discarding the Brush*, Rijksmuseum Amsterdam, Snoeck-Ducaju u. Zoon, Gent 1992, 24. Den Hinweis auf Gao Qipei verdanke ich Pieter Holstein.

149 *pu*.

dividuellen Psychogramms gedacht. In seiner ›automatischen Schrift‹ setzt sich die ›himmlische Maschine‹[150] ganz von alleine in Bewegung. So verbindet er ›das Himmlische mit dem Himmlischen‹[151]. Beide sind in reziproker Resonanz.[152] In der höchsten, der ›himmlischen‹ Kunst der ›Tuschespur‹ sind die Spuren des Künstlers verschwunden. Sie hat die sog. individuelle ›Kreativität‹ – der große Künstler schöpft aus der Quelle des Vergessens – des Künstlers aufgesaugt – und ausgelöscht. Sie ist eine Kunst ohne Künstler. Sie läßt den Künstler vergessen. Und sie ist eine Kunst ohne Kunst. Sie ist sozusagen ganz ohne, bloß so …

Der Frei-Zeichner

»Handwerker Chui konnte freihändig so gut zeichnen, als benutzte er Zirkel und Winkel, weil seine Finger mit der Entwicklung (Veränderung) der Dinge mitgingen bzw. sich genau an ihren Verlauf anpaßten[153], sie unterstützten und er mit seinem Herz-Geist[154] keine Kontrolle ausübte. Deshalb blieb sein geistiger Ruhepol eins mit sich und ungestört.

Du vergißt[155] den Fuß, wenn der Schuh paßt.[156] Du vergißt die Taille, wenn der Gürtel paßt.[157] Du vergißt richtig

150 *tian ji*.
151 *yi tian he tian*.
152 *xiang ying*.
153 *yu wu hua*.
154 *xin*.
155 *wang*.
156 *shi*, *angenehm*, *angemessen*, (*zusammen*), *passen*, *zusammengehen*, hat die Grundbedeutung *gehen* und hat denselben Radikal *gehen* wie das Zeichen *dao*. Der Schlüsselbegriff *shi* kommt achtmal in der hier zitierten Passage vor.
157 *shi*: »We know that the belt of our situation fits us, when we forget ourselves in it.« Wu Kuang-Ming, *The Butterfly as Companion*, State University of New York Press, 1990, 78.

und falsch (für und wider), wenn der Herz-Geist[158] paßt.[159] Du bist ohne innere Bewegung (ohne Wankelmütigkeit) und ohne äußere Folgsamkeit (Gefügigkeit), wenn das Zusammentreffen paßt[160], d.h. wenn es sich gut trifft. Wenn du mit dem Passenden[161] anfängst (wenn du es richtig anfängst) und nicht das Unpassende[162] erfahren (wörtl. schmecken) mußt, vergißt du das Passen des Passens[163], d.h. du vergißt, daß das Passende das Passende ist.«[164]

Es geht um das Passende. Ein Schuh paßt gut, ebenso wie ein Gürtel, wenn er weder zu eng ist, noch zu locker. In diesem Punkt steht es mit guten Schuhen und Gürteln wie mit guten Wagenrädern.

Was das Passende im ›lapidarsten‹ Sinn des Wortes angeht, denkt der Verfasser an den Bau seiner Trockensteinmauern. Dabei kommt es zunächst auf die Findigkeit an, die passenden Steine zu finden. Lange Passungs-Unter-Suchungen

158 *xin*.
159 *shi*.
160 *shi*.
161 *shi*.
162 *bu shi*.
163 *shi zhi shi*.
164 *Zhuangzi*, Kap. 19.11. Als Beispiel für eine sehr ›zwanglose‹ und ›freie‹, aber *unpassende* Übersetzung sei hier die Übertragung von Schellenberger / Merton genannt: »Kein Zwang, kein Druck, kein Mangel, keine Verlockung: all das Deine ist unter Kontrolle. [Die Übersetzung ist es offenbar nicht mehr G. W.] Du bist ein freier Mann. Sei locker, dann machst du es recht. Mache es recht, dann wirst du locker. Bleibe locker, und du handelst recht. Der rechte Weg, locker zu werden, ist, den rechten Weg zu vergessen und auch zu vergessen, daß es dich lokker macht.« Thomas Merton, *Sinfonie für einen Seevogel, Weisheitstexte des Tschuang-tse*, aus dem Englischen von Bernardin Schellenberger, Freiburg 1986, 89f. Der nach der Lektüre dieser Übersetzung völlig verkrampfte Verfasser hofft, daß der geneigte Leser bei ihr locker bleibt und sie dann vergißt. Der so verdeutschte Zhuangzi steht in der Esoterik-Ecke und schämt sich.

bringen meist nicht viel. Wer schon mal eine Trockenmauer gesetzt hat – im übrigen wirklich eine erbauliche Tätigkeit – der weiß: der Ungeübte *sucht* passende Steine, er kontrolliert, schätzt ab, schwankt ständig bei der Auswahl, läuft hin und her und kommt mit der Arbeit kaum voran. Der Geübte *findet* passende Steine, er plant und kalkuliert nicht lange. Kurz und gut – er denkt nicht an das, was wohl passen könnte, er sieht, was paßt. ›Den finde ich gut!‹ Er folgt mit dem Auge der Entwicklung der Dinge, dem Aufbau der Mauer und hat zu seinem eigenen Erstaunen oft augenblicklich den passenden Stein gefunden, noch bevor er umständlich anfängt zu suchen. Auch für den guten Trockenmauerbauer gilt eben: er ist besser als er selbst. – Wenn er es richtig anfängt, findet sich schon ein Stein ganz von alleine. Das ist die Kunst der Trockenmauerfuge, daß es sich fügt, daß es sich trifft, daß es paßt. Wenn er einmal richtig dabei ist, geht es ihm gut von der Hand und es geht spielend voran. Am besten sind dann die Steine eingepaßt, die nicht mehr als gut eingepaßt auffallen. Dann kann man mit Fug und Recht sagen: ›So ist es gut.‹ Es läßt uns vergessen, daß das Passende das Passende ist. Das gilt für die Kunst der Trockenmauerfuge, für die Kunst des Schusters und des Wagenradmachers. Es gilt für das ›Gut-Gemachte‹ im außermoralischen Sinn. Wird es auch für das Gute im moralischen Sinn gelten?[165]

Klar ist: du vergißt deine Zeichentechnik und deine Methode beim Zeichnen gerade dann, wenn du wirklich gut zeichnen kannst. Ein veritabler Frei-Zeichner zeichnet ohne Lineal und Richtschnur – ohne Kanon. Dann ist es nicht mehr *er selbst*, der die Dinge richtet und sichtet, sondern die Dinge *daselbst* sehen sich gleichsam in ihm und zeichnen sich wie *von selbst*.

165 Der gespannte Leser wird auf den zweiten Teil dieses Traktats verwiesen.

Und ist es nicht auch so: du vergißt deine Moralität beim Handeln gerade dann, wenn du es wirklich gut machst, wenn du das Passende und Angemessene tust: Nicht bei der Handlung selbst, aber im Nachhinein kommt dann vielleicht das Lob ›gut gemacht‹.

Alles kommt auf die Passung an. Es gilt gut aufzupassen, um nicht den rechten Augenblick zu verpassen. Es gilt ex tempore und ex loco zu handeln, improvisiert, impromptu – trotz aller Vision und Vor(her)sicht. Es kommt darauf an, die gute, d.h. die passende Gelegenheit beim Schopf zu fassen.[166] Es ist gut, die passende Antwort zu geben auf das, was passiert. Um das ohne Getue tun zu können, muß man gut auf die momentane Situation eingespielt sein. ›Fit‹ ist, wer an- und einpassungsfähig ist beim Handlungsspiel, dem puzzling puzzle der Lage der Dinge. Dazu braucht er einen klaren Herz-Geist. Ein klarer Herz-Geist ist ein leerer Herz-Geist. Nur er kann die Sachlage klar widerspiegeln. Ein leerer Herz-Geist ist ein Herz-Geist, der die Prinzipien, Maximen, Richtlinien und Regeln verinnerlicht (erinnert) und vergessen hat. Er braucht keine bewußte Kontrolle mehr auszuüben, mehr noch: er darf als Kontrollinstanz nicht mehr intervenieren, denn das, was sich gut macht, regelt sich dann in einem Regelkreislauf selbst. Da sollte er nicht mit seinen Regeln dazwischen kommen. Dieses Nicht-Intervenieren[167] ist offenbar bei der Kunst des freien Zeichnens von entscheidender Bedeutung. Sollte es dies womöglich bei der Kunst des freien Handelns im moralischen Sinne auch sein? »… the rightness of an action is always determined by a particular

166 Die Redensart geht auf den griechischen Gott des passenden Augenblicks des Handelns, Kairos, zurück. Der Bildhauer Lysipp hatte ihn mit Locken über der Stirn und kahlem Hinterkopf dargestellt. Dort konnte man ihn also, nachdem sich das Blatt gewendet hatte, nicht mehr fassen.

167 *wuwei*.

context or situation, rather than by rules or principles.« »And the best way for us to attend to the situation [and to respond to what the situation demands G. W.], paradoxically, involves a sort of inattention to moral principles and rules.« »The notion of right and wrong as expounded by various moral doctrines, in this way, possess merely ›credit value‹. They are bills to be filled.«[168]

Wie gesagt: es kommt auf die Passung an. D. h., es kommt in erster Linie weniger darauf an, ob die Handlung mir paßt, oder dir paßt, sondern ob die Handlung in den Handlungskontext paßt. Davon hängt ab, ob es gut geht oder daneben. Und wenn es gut geht, und das was paßt wirklich paßt, dann ›vergißt du, daß das Passende das Passende‹ ist. Wenn das, was gut ist, wirklich gut ist, dann vergißt du, daß das Gute das Gute ist. Es ist selbstverständlich. Nicht du verstehst es als solches, sondern es versteht sich von selbst. In der Tat geht das, was man tut, dann am besten, wenn man die Handlungsanweisungen nicht mehr memorieren und repetieren muß, sondern wenn man die Anweisungen Anweisungen sein lassen kann, wenn man sie als Anweisungen und Regeln vergessen kann, weil sie im Handeln selbst erinnert oder verinnerlicht sind. Im optimalen Falle geht das, was sich dann tut, regelrecht automatisch. Der Handelnde kann sich darauf verlassen, daß es sich schon weisen wird.

Was soll ich tun? Die Frage stellt sich dann, wenn ich nicht weiß, was ich tun muß und wie ich es tun kann. Im gekonnten Handeln dagegen, in der Kunst des Handelns ist das Sollen – wie das Wollen – *aufgehoben* im Können.[169] Handlungsmaximen sind eingelöst und aufgelöst in den Handlungsablauf.

168 A. S. Cua, *Forgetting Morality: Reflexions on a Theme in Chuang Tzu*, in: *Journal of Chinese Philosophy*, 4, 1977, 312 u. 314.

169 *Aufgehoben* im dreifachen Hegelschen Sinne des Wortes: *bewahrt*, *negiert* und *erhöht*.

Handlungsmaximen sind sozusagen diminuiert, um sie kompatibel zu machen mit dem Minutiösen, auf das es beim Handlungsgeschick manchmal ankommt. Die Tauglichkeit von Handlungsleitfäden zeigt sich daran, ob und wie sie sich einfädeln lassen ins Nadelöhr des hic et nunc des Handelns. Dazu braucht es eine ruhige Hand und ein gutes Auge.

Der gute Wille allein tuts nicht. Ohne jenes ›gewußt wie‹ geht es auch beim besten Willen nicht. Ceterum censeo: Wo ein guter Wille ist, ist noch lange kein guter Weg. Wer sich wirklich auf den ›Weg‹ macht und gut auf ihn aufpaßt, dem muß sich unterwegs auch ohne Wegweiser, Generalstabskarte und Moralkompaß zeigen, wo es lang geht. Freilich gibt es plötzliche Wegkehren, Umwege, Holzwege und das schier undurchdringliche Unterholz der Niederungen alltäglicher Geschäfte … Aber gerade deshalb: wer sich wirklich auf den ›Weg‹ macht und sich, und seine Augen und Ohren, aufmacht, der muß Abschied nehmen von Prinzipien und Maximen. Er ist kein Prinzipien-, sondern ein Zeit-Reiter. Beim Ritt auf dem Augenblick hat sich dem Zeit-Rittmeister je schon gezeigt, was an der Zeit ist. Nur wenn er ex tempore reagiert und spontan auf das antwortet[170] was passiert, zeitigt sein Tun ein gutes Ergebnis. Er braucht keine Prinzipien mehr und keine Richtschnur eines Moral-Kanons, um zu wissen, wie er es richtig anfängt. Unnötig sind die Sporen des Sollens und locker-gelassen müssen die Zügel des Wollens sein beim Galopp auf dem ›weißen Fohlen‹ des Augenblicks.

Ob das Reiter-Kunststück glückt? Vielleicht. Und wenn es ein Reinfall ist? Nur Mut und Geduld. – Übung macht den Meister der Zeit – mit der Zeit und mit der Gunst des Augenblicks.

170 *ziran ying*.

1.4. Conclusio: Die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn

Blicken wir zurück auf die Beispiele für die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn.

Zunächst: in der Tat ist das Gute bei dieser Kunst nicht der gute Wille, nicht das gut Gemeinte oder das gut Gedachte, sondern das gut Gemachte. Was zählt es schon, wieviel ich mit guten Absichten und Vorsätzen an Eigenenergie in eine gute Sache hineingesteckt habe, wenn durch das schlecht Gemachte nachher nicht viel oder gar nichts dabei herauskommt? Um es noch einmal mit Hegels Worten zu wiederholen: ›Die Wahrheit der Absicht ist die Tat.‹ – Das nur gut Gemeinte ist nicht gut genug. Kleine etymologische Hegelei: Es ist zu ›meinig‹, zu sehr nur das meinige Gut.[171]

Die Kunst der Kunst als hervorragendes Beispiel für die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn zeigt sich nicht an dem, was der Künstler gewollt und gemeint hat. Sie zeigt sich daran, daß er das, was er gemacht hat, gut gemacht hat. Wenn es gut ist, dann ist es gekonnt, nicht gewollt. Im verkitschten Wort des schlechten Dichters etwa spürt man noch den Gefühls-Wulst als Rückstand des gehobenen Busens und der schönen Gefühle, die er ausdrücken wollte: sein Wort ist geschwollen.

Worum also handelt es sich beim gekonnten Handeln? Die Kunst des Handelns – man denke wieder an den doppelten Genitiv –, die Kunst des Handelns besteht in ihrer Vollendung darin, das von mir selbst bewußt initiierte Handeln am Ende sein zu lassen. D.h., das Handeln handeln zu lassen. Der glückliche Handlungsverlauf ist nicht dadurch

171 Vgl. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Kap.I, *Die sinnliche Gewißheit; oder das Diese und das Meinen*.

ausgezeichnet, daß ich die Sache immer fest im Griff habe, sondern daß ich im entscheidenden Augenblick den Griff lockern und loslassen kann. Es braucht das offene Auge und die offene Hand für die Sache. Nur so zeigt sich mir, was auf der Hand liegt. Der glückliche Handlungsverlauf erweist sich als ein sich selbst regelnder Handlungskreislauf zwischen dem handelnden ›Subjekt‹ und dem behandelten ›Objekt‹. Dieser Handlungsspielverlauf ist ein solcher, daß die Zweiheit im Wechselspiel, in der ›Synergie‹ (dem Zusammenwirken), in der gegenseitigen Resonanz (Entsprechung) und der Harmonie (der Zusammenfügung bzw. Passung) beider aufgehoben wird. Als ein genau in den Handlungszusammenhang passendes ist das Handeln ohne Gewalt und Zwang, es gelingt spielend. Es scheint ganz automatisch abzulaufen, ganz selbstverständlich, ganz von alleine. Das kommt von der Einigkeit bzw. der Unzweiheit von ›Subjekt‹ und ›Objekt‹. Das selbstsichere und selbstbewußte Subjekt vergißt im gekonnten Handeln sich selbst. Es läßt sein Selbst Selbst sein und geht ein auf das Objekt und in das Objekt. So geht es in ihm auf. Ego's wake … So findet sich das Subjekt ins Objekt und im Objekt. Dadurch verliert das Subjekt seinen Subjektcharakter und das Objekt seinen Objektcharakter. Der Verstand ist ganz in den Gegenstand versunken. Der unselbstgespiegelte Herz-Geist ist nichts als der leere Spiegel der Dinge. Das ist die Intuition der Dinge. Sie inspirieren ihn. Sein Wort ist Antwort, Resonanz, Echo; seine Aktion ist spontan – Reaktion. Sein Selbst ist ohne (bewußtes) Selbst, es ist frei von sich. Es hat sich von selbst gelassen. Seine Handlung ist schließlich ohne (absichtliches) Handeln. Da mögen wohl anfangs eine Absicht und ein Wille gewesen sein, aber freilich müssen sie im Lauf des Handelns gerade um der Erreichung dieser Absicht willen gelassen werden. Also: gekonntes Handeln löst sich im Handlungsverlauf von seiner Intention. Gekonntes Handeln ist vollendet als selbstvergessenes. Das vollkommen Gemachte, das Perfekte, macht sich ohne Macher, es macht

den Macher vergessen. Große Kunst ist ohne Ego. Das Ego ist im ›Weg‹. Der ›Weg‹-Mensch ist nicht einer, der seinen eigenen Weg macht. Er ist nicht auf dem ›Ego-Trip‹. Selbst ist der Mann? Der Mann, der sich auf den ›Weg des Himmels‹ macht, ist ein Drache, ein ego-loser Vogel. Die Frau, die sich auf den ›Weg des Himmels‹ macht, ist ein Phönix. Dieser tanzt auf der kalten Asche seines Ichs und schwingt sich auf zum Flug ins Freie.[172] Sie folgen dem Weg der weißen Wolken … ins außermoralische cloud-cuckoo-land???

Blicken wir aus der Vogelperspektive in das streng bewachte Protektorat der Moral. Ist das gut Gemachte im außermoralischen Sinn ein Analogon der guten Tat im moralischen Sinn? Ähnelt das gut Gemachte ohne Macher der guten Tat ohne Täter? Ist das *gute Können des Tuns*, das praktische bzw. artistische Können bei der Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn ein Analogon des *Könnens des Tuns des Guten*, des ethischen Könnens bei der Kunst des Handelns im moralischen Sinn? Läßt sich das, was wir aus dem Umgang mit Dingen und mit der Natur in der Subjekt-Objekt-Beziehung gesehen haben, auf den Umgang mit anderen Menschen, d. h. auf die Subjekt-Subjekt-Beziehung übertragen?

Aber gehört diese Beziehung nicht zur Schonung der Moral und ist von jener streng zu scheiden?

Oder gibt es doch ein Ethos, das die Kunst des Handelns im alltäglich-praktischen wie im ästhetisch-künstlerischen Sinn mit der Kunst des Handelns im moralischen Sinn verbindet? Verdient es die Moral angesichts des real existierenden Moralismus nur als sog. Moral bezeichnet zu werden? Oder dürfen wir die Moralisten nicht an ihren bitteren Früchtchen

172 Daraus, daß sich der Phönix aus seiner Asche erhebt, mag der Kenner der Mythologie entnehmen, daß es sich nicht um den chinesischen Phönix, sondern um jenen seltsamen westlichen Vogel handelt.

erkennen: Sollen wir uns im Staub der Welt zu den pragmatischen ›Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre‹[173] herablassen, oder sollen wir uns als leichte Moral-Taube in die Höhen einer reinen (scil. luftleeren) praktischen Vernunft aufschwingen, um uns in unendlichem Flug einer Ideal-Moral-Asymptote zu nähern, ohne sie in Wirklichkeit je zu erreichen? Zählt nur die ideal existierende Moral, eine kategorische Hoch-Moral, die in der Tat hienieden nie praktizierbar ist? Macht nichts!? Nun: beim Durchqueren des Flußlaufs des Lebens können wir diese kostbare Moral wohl eine zeitlang hochhalten, um sie so vor der Gefahr einer möglichen Verwässerung und Auflösung zu bewahren. Wenn das Wasser aber tiefer und wilder wird, werden wir wohl oder übel mit ihr eintauchen müssen, in vivo. Dann werden wir sehen, ob noch etwas von ihr und ihren Tugenden übrig bleibt, oder ob sie nur für Trockenübungen taugt, in vitro. – Was in Wahrheit an einer Moral ist, zeigt sich allein daran, ob sie sich in der Tat bewährt. Bei dieser Bewährungsprobe müssen wir uns und unsere Moral wohl oder übel auf den Lauf – und die überraschenden Wenden und Stromschnellen – des Lebens einlassen und dabei mitunter notwendigerweise die Moral Moral *sein* lassen. Wir müssen sie sein lassen, indem wir sie seinlassen.

Müssen wir, sollen wir, als Deontologen? Nein, das haben wir in der Tat immer schon getan als Moral-Praktikanten in der Praxis des Lebens! Zeigt sich am Ende nicht, daß die Moral dort, wo sie von der Absicht und der Maxime zur wirklich guten Tat kommt, den Moral(in)-Geschmack verloren hat und sich als eine – horribile dictu – Moral ohne Moral, oder weniger paradox gesagt, als ein Ethos ohne Moral erweist?

173 Vgl. Kant, *Zum ewigen Frieden*, hg. v. R. Malter, Stuttgart 1984, 42.

Gehört dieses außermoralische Ethos womöglich zu einer Ästh-Ethik, die die Familienähnlichkeit der auf getrenntesten Bergen lebenden Geschwister namens ›Ästhetik‹ und ›Ethik‹ erkennen läßt? Aber ist eine Ästh-Ethik nicht eine Sphinx, eine Sphinx deren Rätsel jene verlorene *kalokagathía* unserer Alten ist? Um es zu lösen, werden wir bedenken müssen, ob der Gedankenstrich in dem Reizwort ›Ästh-Ethik‹ ein Bindestrich ist oder ein Trennungsstrich – oder beides.

SHITAO
Huangshan Nr. 105

2. Die Anderen

Vermischte Bemerkungen über die Kunst des Handelns im sog. moralischen Sinn: im Umgang mit den Anderen

2.1. Die Kriegskunst und die Kunst der Politik

»Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt die Philosophie immer zu spät.«[1]

Der Kampfhahn und der Schwertmeister

»Meister Recardo Reductio trainierte einen Kampfhahn für den König. Nach zehn Tagen fragte man ihn: ›Ist dein Hahn bereit zum Kämpfen?‹ ›Noch nicht. Er ist gerade in dem Stadium, wo er voller eitlen Stolzes ist und sich etwas auf seine Kraft einbildet.‹ Nach weiteren zehn Tagen fragte man ihn wieder, und er sagte: ›Noch nicht. Er reagiert immer noch auf Echos und Schatten.‹ Nach wiederum zehn Tagen fragte man ihn erneut, und er sagte: ›Noch nicht. Sein Blick ist noch zu angespannt, und er ist zu energiegeladen.‹ Als weitere zehn Tage vergangen waren, fragte man ihn wieder, und er sagte: ›Beinahe. Auch wenn ein anderer Hahn kräht, rührt sich nichts in seinem Inneren. Wenn du ihn ansiehst, denkst du, er sei aus Holz geschnitzt, seine Tugend[2] ist vollkommen.

1 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede XXIII/XXIV.

2 *de*. Der hier durch *Tugend* übersetzte Begriff ist der Schlüsselbegriff *de*, die inkorporierte oder individuierte Wirkkraft des *dao*. Der von einigen namhaften deutschen Übersetzern, wie z. B. von M. Buber, G. Debon u. St. Schuhmacher verwendete Begriff *Tugend* führt unvermittelt ins Territorium der Moral und ist insofern irreführend. Wenn überhaupt, sollte eingedenk der Etymologie des Wortes *Tugend* in dieser Passage von der *Tauglichkeit* des Hahns zum Kampf die Rede

Andere Hähne wagen es nicht, ihm entgegenzutreten; sie machen kehrt und laufen davon.«[3]

Worin besteht die sog. Tugend dieses Kampfhahns? Besser gesagt: worin besteht seine Kampftauglichkeit? Dieser ganz besondere Vogel blickt nicht mehr feurig und wild umher. Sein Blick ist starr geworden. Sein Herz-Geist ist wie ›kalte Asche‹, sein Körper ist wie ›verdorrtes Holz‹. Er sieht aus, als

sein. Unverfänglicher erscheint übrigens V. H. Mairs Übersetzung des *de* durch *integrity*. Das aus dem Lateinischen, von *tangere* = *berühren*, stammende Wort bedeutet wörtlich etwa *unberührt* bzw. *ungerührt*. – Das Verständnis des Begriffs *de* im Kontext dieser Geschichte macht einen kurzen Rückblick erforderlich. Die ursprüngliche Bedeutung des Schriftzeichens *de* ist eine magisch-religiöse, die rudimentär ethische Elemente enthält. Vgl. die eingehende Studie von W. Ommerborn, *Die Relevanz der grundlegenden Begriffe des traditionellen chinesischen Denkens für die Erforschung der chinesischen Philosophiegeschichte und ihre Bearbeitung am Beispiel der Entwicklung des Begriffs* de *bis zum 6. Jh. v.u.Z.*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd. XL, 1997/1998, 7ff. Vgl. auch W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1971, 47. E. Schwarz sagt: »Es ist nicht schwer zu erkennen, daß der Begriff *de* sich von animistischen Vorstellungen herleitete. Nicht nur der Mensch hat *de*, sondern auch Holz und Metall, ja selbst die Jahreszeiten haben *de*. Als eine Art mana oder virtus […] wirkt es in der Natur und im Menschen und bildet so das unsichtbare Bindeglied zwischen allen Angehörigen des großen Stammes.« *Laudse*, *Daudesching*, aus dem Chinesischen übersetzt von E. Schwarz, München ²1985, 33. *De* hatte möglicherweise die Grundbedeutung *starrer Augen-blick*, *bannen*, woraus sich die magische Kraft ableiten ließe. *De* bedeutete ursprünglich wohl die im Herrscher individuierte bzw. focussirte charismatische, magische Wirkkraft bzw. Ausstrahlung, durch die er Macht ausübte und bei seinem Regierungsgeschäft wie bei seinen Kampfhandlungen Erfolg hatte. Das Zeichen *de* ist gleichlautend mit einem anderen Schriftzeichen *de*, das u.a. *erreichen*, *bekommen*, *gewinnen* bedeutet. Vgl. z.B. *Laozi*, Kap. 23, wo beide Schriftzeichen vorkommen und ihre Bedeutungen in einem Sinnzusammenhang zusammenspielen.

3 *Zhuangzi*, Kap. 19.7. *Zhuangzi. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, Frankfurt a.M. 1998, 267. Übersetzung Schuhmacher/Mair.

sei er aus Holz geschnitzt. Seine Gefechts-Hitzigkeit ist abgekühlt. Sein Ehrgeiz ist verbrannt. Seine Selbstherrlichkeit ist vergessen. Sein Kampfhahn-Gebaren ist begraben. Erst als seine Kampflustigkeit überwunden und an ihr Ende gekommen ist, ist seine Kampftauglichkeit vollendet. Er strahlt eine vollkommene Ungerührtheit und Unberührbarkeit aus, er verkörpert den Erfolg des Kampfes vollkommen. Er will nicht siegen. Er wird siegen; mehr noch: er hat schon gesiegt – ohne überhaupt zu kämpfen. Der erfolgreichste Kämpfer kämpft und siegt – ohne zu kämpfen. Dies ist die höchste Kampfkunst.

Das *Taiaki* des jap. Zen-Meisters Takuan beginnt mit den Worten:

»In der Kunst des Kämpfens geht es nicht um Sieg oder Niederlage, nicht um stärker oder schwächer, nicht um einen Schritt vorwärts oder rückwärts, sondern darum, ganz einfach auf derselben Stelle stehend, siegen zu können.«[4]

Im *Sunzi*, dem altchinesischen Klassiker der Kriegskunst, findet sich der folgende, immer noch, und gerade in unseren Tagen immer wieder bedenkenswerte Satz, den man zurecht als dessen springenden Herz-Punkt angesehen hat: »Ultimate excellence lies not in winning every battle but in defeating the enemy without ever fighting.«[5]

Ähnlich auch die Passage im *Laozi*, wo es heißt, daß der ›Weg des Himmels‹[6] gut sei im Siegen ohne zu kämpfen.[7] Man denke auch an die hier als Motto gewählte *Laozi*-Sen-

4 Zitiert nach P. Zürn, *Erleuchtung ist überall*, Aitrang 2002, 65.

5 *The Art of War*, *Sun-Tzu*, transl. with an Introduction and Commentary by John Minford, New York 2002, XI, XXVII, 133. Vgl. auch *Sun-tzu*, *The Art of Warfare*, The first English Translation Incorporating the Recently Discovered Yin-ch'üeh-shan Texts, transl. with an Introduction and Commentary by Roger Ames, New York 1993.

6 *tian dao*.

7 *bu zheng er shan sheng*, *Laozi*, Kap.73.

tenz: ›Hohe Wirkkraft ist ohne [eigenes] [Zu-]Tun.‹[8] Das Kämpfen – und Siegen –, ohne zu kämpfen, ist eine Form des Tuns ohne eigenes Zutun.[9] Dieses Tun ist ohne Ego[10] und ohne Ratio.[11] Im *Zhuangzi* heißt es, daß der Mensch, der etwas ›taugt‹[12] – gemeint ist nicht der Tugendbold, der Gutmensch, sondern der Mensch mit einer guten Ausstrahlung –, der Mensch, dessen Verhalten eine gute Auswirkung hat, verharrt, ohne sich Gedanken zu machen und ohne Pläne zu schmieden.[13] Der gute Daot antwortet nicht planmäßig, sondern plan-los und doch sehr treffsicher, situationsgerecht. Er respondiert[14] spontan[15] auf den Anspruch, den die jeweilige Lage an ihn stellt. Die Unmittelbarkeit seines Handelns ist nur durch die Situation vermittelt. Der Grund seines Handelns ist die innere Kausalität der Situation: Ihm geht es nicht um abstrakte Gerechtigkeit, ihm kommt es vielmehr darauf an, den konkreten Umständen gerecht zu werden. Seine Verantwortung besteht nicht darin, daß er mit gutem Willen und bestem Wissen und Gewissen – und womöglich aus vollstem Herzen? – agiert. Er reagiert und antwortet vielmehr – horribile dictu – mit leerem Herz-Geist. Klar und ungetrübt von eigenen Spekulationen und subjektiven Reflexionen, unbewegt von eigenen Willensregungen und Gewissensbissen reflektiert er und bündelt die ›Energieschwingungen‹ der Situation wie in einem Brennspiegel. Er reagiert prompt, inpromptu. Er improvisiert das Unvorhergesehene und das Unvorhersehbare. Doch die Vorsichtigkeit und Gewissenhaftigkeit der Ant-

8 *shang de wuwei*, *Laozi*, Kap. 38.
9 *wei wuwei*.
10 *wu ji*.
11 *wu si*, *ohne Denken*.
12 *de ren*.
13 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 12.12.
14 *ying*.
15 *ziran*.

wort dieses gewissen-losen und herz-losen Daoisten besteht darin, so genau wie möglich dem spiritus loci, dem Geist der Situation, zu entsprechen und sich ex tempore vom Geist des Augenblicks inspirieren zu lassen. Nur eine solche Antwort, die die Gunst der Stunde und Minute, genaugenommen die Gunst der Sekunde nutzt, nur diese punktgenaue Antwort ist *passend*. Sie taugt etwas. Sie ist eine *gute* Antwort.

Im *Zhuangzi* lesen wir etwas, das wir gut beherzigen sollten: »Sei leer, das ist alles. Der höchste Mensch[16] [d.h. der wahre Mensch] gebraucht seinen Herz-Geist wie einen Spiegel. Er hängt den Dingen nicht nach und geht ihnen nicht entgegen, er antwortet[17], aber bewahrt nichts auf, deshalb kann er über die Dinge siegen, ohne zu verletzen bzw. verletzt zu werden.«[18] So steht es geschrieben. Müde Bücherweisheiten?:

Das Defensive besiegt das Offensive.

Das Schwache besiegt das Starke.

Das Weiche und Zarte besiegt das Harte …:

Femininer Daoismus??? Dao-Slogans für Schwächlinge und Weich-Zeichner! – so mögen die virilen Krieger höhnen. – Aber ist derjenige, der einen Blitz-Krieg gewinnt und in Folge seines ›Kriegens‹ den Frieden, den *enduring peace* verliert, wirklich siegreich??? Mission accomplished??? Es kommt auf die Folgen an.

Der *Erfolg* des Dao*de*isten[19] besteht darin, daß er dem Lauf der Dinge folgt wie das Wasser. Das Geheimnis seines

16 *zhi ren*.

17 *ying*.

18 *Zhuangzi*, Kap.7.6. Entsprechend heißt es im *Huainanzi*, Kap.14b: »Ainsi, la volonté de celui qui a obtenu le dao est faible, mais son action est puissante; son cœur est vide, mais sa reponse juste.« Übersetzung v. Le Blanc/Mathieu, 28.

19 *dao de ren* bzw. *zhi ren*.

Erfolges ist seine Folgsamkeit – nisi non parendo vincitur. Oder daoistischer gesprochen: Das Glucksen von Wasser ist ohne absichtliches Tun[20] und geschieht von ganz alleine bzw. ist ganz natürlich[21]. So steht es auch mit der Wirkkraft[22] bzw. mit dem Erfolg des höchsten (wahren) Menschen[23], d.h. hier des tauglichsten Menschen. Das Gute an ihm strahlt, es ›lacht‹ – wie die Sonne, ohne Worte, ohne Moral. Seine Amoral ist keine Unmoral, sondern wiedergewonnene, ›zweite‹ Vor-Moral.

In seiner Natürlichkeit, d.h. Gebürtlichkeit, in seinem Wie-neu-geboren-Sein gleicht der ›wahre Mensch‹ einem kleinen Kind. Das Kleinkind ›hat Teil an der Wirkkraft‹.[24] Wie? »Es [reitet] leicht mit den Dingen auf derselben Welle.«[25] *Dao* in der Kunst des Surfens? – »Federleicht einfach so (weg)gehen[26], unbedarft/unbefangen/unwissend einfach so (an)kommen.«[27] Das ist die Kinderleichtigkeit des Kindmeisters[28], seine wiedergefundene Kindlichkeit, seine Unschuld des Werdens und Vergehens. Auf die Frage, ob dies nun das Höchste bzw. das Beste ist, das der ›höchste Mensch‹ erreichen kann, wiederholt der alte Knabe, Laozi: »Das kleine Kind[29] weiß nicht, was es tut, es weiß nicht, wohin es geht,

20 *wuwei*.
21 *ziran*.
22 *de*.
23 *zhi ren*. *Zhuangzi*, Kap. 21.4. Vgl. auch die vielzitierte Stelle im *Laozi*, Kap. 78, wo es heißt, daß das weiche, schwache Wasser im Angriff auf das Feste, Starke durch nichts besiegt wird. Wasser höhlt den Stein.
24 *gong qi de*, *Zhuangzi*, Kap. 23.1.
25 *bo*.
26 *xiao ran er wang*, *Zhuangzi*, ebd.
27 *tong ran er lai*, *Zhuangzi*, ebd.
28 *zi*, bedeutet sowohl *Kind* als auch *Meister*. *Laozi*, der *alte Knabe* ist ein *alter Meister*.
29 *erzi*.

sein Körper ist wie trockenes Holz[30], sein Herz-Geist ist wie kalte Asche.«[31]

Als Meister ›Buntgescheckt vom Südweiler‹ in Trance bzw. in Meditation saß und langsam ausatmete, fragte ihn sein Begleiter, wie dies denn möglich sei, daß sein Körper wie verdorrtes Holz und sein Herz-Geist wie kalte Asche sei. Seine Antwort: ›Ich habe mein Ego verloren – mein Ego ist gestorben.‹[32] Er hat langsam ausgeatmet[33] und sich leer[34] gemacht. Er hat sich selbst besiegt und diesen Sieg als seinen Sieg vergessen. Die Evakuierung des Herz-Geistes ist bei der erfolgreichen Kampfhandlung ebenso notwendig wie das tiefe Ausatmen bzw. Aushauchen des Ego. Die (stolz) geschwellte Brust und das volle Herz dagegen sind ebenso hinderlich wie ein voller Bauch. Erfolgversprechender ist eine Motivation ohne Emotion. Diese Emotions- bzw. Egolosigkeit, die Trocken-Holzigkeit und Herz-Geist-Leere ist es, die die ›Tauglichkeit‹ des ›höchsten Menschen‹ ausmachen.

Ist das für den westlichen Ethiker nicht höchst erstaunlich und befremdlich? Nun, vom Erstaunen heißt es ja von alters her, daß es am Anfang der Philosophie stehe, und was die Fremde angeht, so ist die West-Nest-Hockerei das Ende der Philosophie. – Jene daoistische Emotions- bzw. Egolosigkeit des ›höchsten Menschen‹ gilt als seine höchste ›Tugend‹[35], die

30 *gao mu*.

31 Diese bekannte und häufig vorkommende Metapher ist für den West-Menschen befremdlich. Das ›Hölzerne‹ und das ›Ausgebranntsein‹ erscheint uns ebensowenig erstrebenswert wie die Herz-Geist-Leere. Wir assoziieren zunächst Gefühlskälte, Herzlosigkeit und Geistlosigkeit und sind sehr befremdet. Never mind!

32 *wu sang wo*. *Zhuangzi*, Kap. 2.1 und dazu vom Verfasser, *Zhuangzi*, Der Tod des Ego und das Flötenspiel des Himmels, 46 ff.

33 *xu*.

34 *xu*. Die Schriftzeichen werden beide im 1. Ton gesprochen und sind auch graphisch verwandt.

35 *de*.

er erstaunlicherweise gemeinsam hat mit dem Kleinkind, wie mit dem Kampfhahn – und dem Schwertmeister.

Die Kunst des Kämpfens ohne zu kämpfen ist eine Kunst des Lebens. Sie bewährt sich im Lebenskampf. Der Schwertmeister ist ein Lebemeister.

»Der Schwertmeister zeigt Leere, öffnet sich für den Vorteil des Gegners; er fängt als letzter an und kommt als Erster an.«[36] Er hält dem Gegner, metaphorisch gesprochen – ›die andere Backe hin‹ und weicht so gekonnt aus, daß dieser durch die Wucht seines eigenen Angriffs zu Fall kommt (nota bene: der Daoist ist kein Christ!). Er siegt ohne anzugreifen, im günstigsten Fall ohne ›Feindberührung‹. Klar ist: der wahre Verteidigungsmeister macht nie die ›erste Bewegung‹, wie einige sog. Verteidigungsminister. Er agiert nicht aggressiv, er ›geht‹ nicht als erster ›ran‹. Er reagiert defensiv. Spontan und ohne Zögern folgt er flexibel, der jeweiligen Situation entsprechend, von selbst so den Bewegungen des Angreifers und paßt sich ihnen an, anstatt rigide an irgendwelchen vorgefaßten Plänen oder Prinzipien festzuhalten. Diese Be*weg*lichkeit ist das Geheimnis seines Erfolgs. Anstatt allein auf seine *eigene Energie* zu setzen, nutzt er *synergetisch* die situative Energie des Augenblicks.[37]

Dieses außermoralische Situationsethos läßt sich in drei Sätzen zusammenfassen: »Right and wrong are situational. In the appropriate situation nothing is wrong. Without the appropriate situation, nothing is right.«[38] Ein Markknochen für

36 *Zhuangzi*, Kap. 30.1.

37 Zum *shi* als dem Energiepotential der Situation vgl. *Sunzi*, a.a.O., 161 ff. Ho Tschih Min hat diese Lektion des *Sunzi* besser gelernt als seine amerikanischen Widersacher.

38 *The Tao of Politics – Lessons of the Masters of Huainan*, transl. by Th. Cleary, Kuala Lumpur 1992, 39.

Moralisten mit Biß! Und als Zugabe noch ein Brocken eines daoistischen Realos für Moral-Universalisten und -Äternalisten, die sich aus Angst, in der Wildnis des wirklichen Lebens von der Realität infiziert zu werden, nicht aus der Quarantäne ihrer Aprioritäten und Purismen wagen.

»In any case, nowhere is there a principle which is right in all circumstances, or an action that is wrong in all circumstances. The method we used yesterday we may discard today and use again in the future, there are no fixed right and wrong to decide whether we use it or not.«[39] Dies ist das Prinzip des Nicht-Prinzips, die Methode ohne Methode. Ihr gilt es zu folgen. Nichts woran wir uns ein für allemal halten könnten. Daran können wir uns halten im anhaltenden Fließen der Dinge, im Fluß der Zeit.

In den von Lü Buwei zusammengestellten historischen Schriften[40] findet sich eine denkwürdige kleine Geschichte über einen nicht allzu fixen Kopf mit einer fixen Idee:

»Ein Mann überquerte mit einem Boot einen Fluß. Unterwegs fiel ihm das Schwert ins Wasser. Bestürzt machte er eine Markierung am Boot und sagte: ›Hier ist mein Schwert ins Wasser gefallen.‹ Am anderen Ufer angekommen stieg er ins Wasser und schaute genau an der Stelle nach seinem Schwert, die er am Boot markiert hatte …«

Ein Schwertmeister oder ein Lebemeister wäre aus ihm wohl kaum geworden. Der Schwertmeister weiß, wann es Zeit ist. Der Schwertmeister kennt den rechten Augenblick, in dem er *ganz da* sein muß und – vor allem – den Augenblick, in dem er *nicht da* sein darf. So gelingt es ihm, den Angreifer ins Leere laufen zu lassen.

39 *The Book of Lie-tzu*, transl. by A. C. Graham, New York, Columbia University Press 1990, 163.

40 *Lü shi Chunqiu*.

So erging es einst auch Napoleon bei seinem gescheiterten Rußlandfeldzug 1812. Hier hat sich gezeigt, welchen Vorzug ein Rückzug haben kann. Angriff ist die schlechteste Verteidigung. Die beste Verteidigung ist diejenige, bei der es glückt, den Angriff auf den Angreifer zurückfallen zu lassen, ihn in die Grube fallen zu lassen, die er für andere gegraben hat, ihn in die eigenen Waffen laufen zu lassen. Das glückt dem Verteidigungsmeister, der Glück hat und Übung. »Prendre l'initiative, c'est le chemin de la ruine, réagir en dernier, c'est l'origine du succés.«[41] Also: nicht die Kriegsinitiative und – um Gottes Willen – nicht als Erster das Schwert ergreifen, no preemptive strikes! – so lautet der ›defensorische‹ Imperativ für Imperatoren und warlords, die aus sog. moralischen Gründen um des ›Guten‹ (scil. des guten Geldes) und um Gottes Willen bigotte Kreuzzüge gegen die ›Achse des Bösen‹ unternehmen. Ihre doppelte Dollar-Moral lautet: ›in God we trust‹.[42] Don't trust them! Vor allem dann nicht, wenn Kriegsbeil und Moralkeule zusammen geschwungen werden.

Von Xunzi, dem alten Konfuzianer, ist das Wort überliefert: ›Folge dem *dao*, nicht dem Fürsten‹ – oder dem Führer, der – den Frieden im Munde – Krieg führt. In der damaligen wie in der heutigen ›Zeit der kämpfenden Staaten‹ scheint das Kämpfen ohne zu kämpfen, der Weg zu sein, der zwischen der Skylla eines unguten Bellizismus und der Charybdis eines allzuguten Pazifismus noch am erfolgversprechendsten zu sein scheint. Es ist der durch unwegsames – oder auswegloses? – Gelände führende Weg eines daodeistischen Ethos ohne Moral. Er führt durch das Sumpfgebiet der Politik, in dem immer wieder Polit-Stars als Irrlichter erscheinen, die die Vielen blenden und ins Verderben führen.

41 *Huainanzi*, Kap. 15a, Le Blanc/Mathieu, 29.

42 Dieser fromme Spruch findet sich bekanntlich auf jeder US-Dollarnote: Dollar-Schein-Heiligkeit.

Über das Elend der Politik: Götterschildkröten und Gottesanbeterinnen

Der heitere Meister Zhuang war keineswegs verdrießlich, aber er war politikverdrossen – schon damals. Wäre er heute vielleicht noch verdrossener?

»Meister Zhuang fischte einst am Pu-Fluß. Der König von Chu entsandte zwei hochrangige Beamte mit folgender Botschaft zu ihm: ›Ich möchte Euch mit der Verwaltung meines Reiches beladen.‹

Mit der Angelrute in der Hand sagte Meister Zhuang, ohne sich auch nur umzudrehen: ›Ich habe gehört, daß es in Chu eine heilige Schildkröte gibt, die schon seit dreitausend Jahren tot ist. Der König verwahrt sie in seinem Ahnentempel in einem mit Tuch umwickelten Korb. Was glaubt ihr wohl, wäre dieser Schildkröte lieber: daß sie tot ist und ihre Knochen als Objekt der Anbetung aufbewahrt werden, oder lebendig zu sein und ihren Schwanz durch den Schlamm zu ziehen?‹ ›Sie wäre sicher lieber lebendig und zöge ihren Schwanz durch den Schlamm.‹ – sagten die beiden Beamten. ›Also fort mit euch!‹ sagte Meister Zhuang. ›Ich will meinen Schwanz lieber weiter durch den Schlamm ziehen!‹«[43] Und sogar in den *Gesprächen* des ›Justizministers‹ Konfuzius ist folgende daoistisch anmutende Geschichte überliefert.

Als Kongzi vier seiner Schüler nach ihren Herzenswünschen fragt, und drei von ihnen Wünsche nennen, die mit Staatsangelegenheiten zu tun haben, tanzt der vierte aus der Reihe und sagt: »Ich möchte im Spätfrühling, wenn wir die leichteren Frühlingskleider tragen, mit fünf oder sechs erwachsenen Freunden und ein paar Knaben im Flusse baden und im heiligen Hain des Lufthauchs Kühlung genießen. Dann würden wir ein Lied zusammen singen und heimwärts

43 *Zhuangzi*, Kap. 17.5, Übersetzung v. Schuhmacher / Mair, 248.

ziehen. »[44] Darauf seufzte Meister Kong und sagte: »Ich halte es mit dir [*Dian*].«

Doch zurück zu Meister Zhuang. Was ist die ›Moral‹ der Geschichte von der Götterschildkröte:

Lieber Weltflucht als Weltsucht?

Ja, lieber eine niedere Schildkröte als ein hohes Tier. Lieber ein Idiot als ein adorierter und hochdekorierter Politiker, d.h.: lieber ein der Herrschaft beraubter Privatmann als ein Staatsmann. Besonders die Potentaten, die hochfliegendsten Machthaber in der Polit-Hautevoleé tarnen sich gern als Friedenstauben. In der Tat aber buchstabiert man Politik am Anfang und am Ende ebenso wie Polemik. Der *polemós*, der Krieg ist von alters her der Vater aller politischen Dinge, und der Frieden die Mutter, die freilich in immer noch patriarchalischen Zeiten meist verspätet nachkommt und das Nachsehen hat.

Ja, lieber in Frieden seinen Schwanz ganz profan durch den Schlamm ziehen, als in einen ›heiligen Krieg‹ zu ziehen, oder in einen scheinheiligen Kreuzzug gegen das Böse. Lieber ein Friedensgewinner als ein Kriegsgewinner oder -gewinnler. Der Kampf der Staaten und Kulturen entbrennt immer wieder aufs Neue. Die Bellizisten entzünden ›Bush-feuer‹, aus denen Flächenbrände werden. Es ist ein Kreuz mit diesen war-lords. Sie sind Staats-Schurken, die sich der Bomben-Erfolge ihrer Kreuzzüge rühmen, geführt im Namen der Freiheit: eine schmierig-geschmierte Doppelmoral, eine bigotte Form der Staats-Gewalt. Terror und ›Antiterror‹-Terror im Namen Gottes und auf Kosten des Volkes. Diese Kriegs-Führer sind Mis-leader … Sie führen das Volk mit Lügen an der Nase herum und versuchen es zusammenzutrommeln, indem

44 Kungfutse, *Gespräche*, *LunYü*, übers. von Richard Wilhelm, München 1955, 120 [*Lunyu* XI, 26].

sie ihm die eigenen Vorurteile als Marschmusik vorspielen. Reimt sich in der Politik nicht *klug* meist auf *Lug und Trug*? Und am klügsten sind die, die mit der Wahrheit lügen.

Von einigen bösen Polit-Buben hört man gar, daß sie korrupt seien! Unerhört! Aber natürlich sollte man wegen dieser wenigen ertappten schwarzen Schafe – Pech gehabt! – nicht den ganzen Stall verdächtigen. Keine Pauschalabrechnungen aufgrund von Dunkelziffern! Seht doch die vielen strahlend weißen Schafspelze – und Westen. Man muß doch auch an das Gute im Polit-Menschen glauben! Oder nicht? Herrschsucht, Ruhmsucht, Habsucht allenthalben??? Letztere ist nicht der Hauptgrund für das Unbehagen an der Politik. Doch der Hellhörige hört hinter dem politischen ›Engagement‹ der Profis, die auf der Polit-Bühne tingeln, immer wieder dieses störende Klingeln: die ›Gagen‹-Kasse. Anrüchige Geldgeschäfte? I wo, non olet! – Und doch ist da dieser durchdringende Polit-Stallgeruch.

Bei dem Polit-Abstinenzler Zhuangzi[45] findet sich das Beispiel von den Ameisen, die Hammelfleisch mögen, weil es einen so scharfen Geruch hat. Das stinkende Hammelfleisch verhält sich zu den Ameisen, wie das Verhalten des ›populistischen‹ Poll-itikers zum Stimmvieh: es stinkt zum Himmel. Und riecht die Popularität eines Politikers nicht immer ein wenig nach Populismus? Also: lieber angeln und Fische fangen als Stimmen!

Aber ist diese Politiker-Schelte nicht nur undifferenziert, sondern auch ungerecht? Sollten wir dieses moralisierende Lamento nicht durch eine Selbst-Schelte ersetzen? Warum sollten die ›Volksvertreter‹ denn besser sein als diejenigen, die sie vertreten? Hat nicht jedes Volk – zumindest jedes in einer ›Volksherrschaft‹ – die Politiker, die es verdient? An ihren Politikern sollt ihr sie erkennen, an ihren Führern und

45 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 24.13.

Machthabern und anderen ›Ermächtigungen‹.[46] Anstelle der Macht des Rechts vertreten sie allzuoft das Recht der Macht. Wie heißt es doch so treffend: »Kleine Räuber verhaftet man […] und die großen werden Feudalherren.«[47] Feudalherren oder sogar Präsidenten. Offenbar hat sich im Lauf der vergangenen 2000 Jahre daran wenig geändert.

Und für die nächsten beiden Millenien besteht wohl kaum Grund zur Hoffnung auf einen ewigen Frieden – es sei denn

46 Am 2. November – ob wohl 11/2 noch ver-heer-endere Auswirkungen auf den Welt(un)frieden haben wird als 9/11? –, am 2. November 2004 hat das amerikanische Volk in freier demokratischer Wahl seinen Repräsentanten, den amerikanischen Präsidenten, ›Nr. 43‹, wiedergewählt. Diese trotz aller seit Beginn des Irak-Krieges gewonnener Erkenntnisse erfolgte Wiederwahl läßt berechtigte Zweifel an der politischen Mündigkeit der Mehrheit des amerikanischen Volkes aufkommen. Diese fatale Wiederwahl wird die sich bereits seit einiger Zeit abzeichnende weltweite Wende vom Anti-Bushismus zum Anti-Amerikanismus befördern. Der alles übertönende Ruf nach einem *strong leader* (auf deutsch: nach einem *starken Führer*) weckt die schlimmsten Erinnerungen. Wächst nicht die Gefahr, daß durch die schon durchgeführten und durch die noch zu befürchtenden Kreuzzüge der Evangelicals, die es als ihre Mission ansehen, die Schurkenstaaten dieser Welt von ihren Tyrannen zu befreien und ihnen das Heil der Demokratie zu bringen, wächst nicht die Gefahr, daß dabei Zug um Zug die Demokratie in *God's own country* selbst in eine Tyrannis umschlägt?
N.b. Von all dem konnte Platon in jener Passage seines Dialogs *Politeia*, 562a ff. selbstverständlich noch nichts wissen. Nicht nur die »normative Autorität Amerikas liegt in Trümmern«, wie J. Habermas richtig bemerkte (J. Habermas, *Der gespaltene Westen*, Frankfurt a.M. 2004, 34 u. 52), der wiedergewählte Kriegspräsident wird den Fall des amerikanischen Imperiums mit Supermacht befördern. – Das 19. Jh. war das Jahrhundert der europäischen Kolonialmächte, das 20 Jh. war das Jahrhundert des amerikanischen Neokolonialismus, das 21 Jh. wird das Jahrhundert Ostasiens werden. – Der Verfasser bittet den Leser um Nachsicht für diese durch einen zornigen Blick zurück inspirierte, moralisierende (!), futuristische Schwarzmalerei, in der der schöne *American dream* zu einem düsteren apokalyptischen Alptraum geriet.

auf dem großen Weltfriedhof. Wir können aus der gegenwärtigen Weltpolitik lernen, daß die Groß-Politiker dieser Welt aus der Weltpolitik seit Zhuangzis Zeiten offenbar nicht gelernt haben, die ›10 000 Dinge unter dem Himmel‹ zum Besseren zu wenden. Daß der ewige Friede eine Aufgabe ist, die in den mehr als 200 Jahren seit der Publikation von Kants philosophischem Entwurf (1795) ›ihrem Ziele beständig näher gekommen‹ ist[48], muß leider bezweifelt werden. Ein Blick auf den letzten Krieg (2003) zeigt vielmehr, daß die Machthaber bei ihrer Kriegsführung wieder einmal von folgenden ›sophistischen Maximen‹ ausgegangen sind:

»1. *Fac et excusa*. Ergreife die günstige Gelegenheit zu eigenmächtiger Besitznehmung […]; die Rechtfertigung wird sich weit leichter und zierlicher *nach der Tat* vortragen und die Gewalt beschönigen lassen […], als wenn man zuvor auf überzeugende Gründe sinnen und die Gegengründe darüber erst noch abwarten wollte. […]

2. *Si fecisti*, *nega*. Was du selbst verbrochen hast […], das leugne ab, daß es *deine* Schuld sei […]

3. *Divide et impera*.«[49]

Den modernen Cäsaren des imperium americanum ist es geglückt, die Vasallen der ›brave new world‹ von good ›old Europe‹ abzuspalten.

Der anno 2004/05 mächtigste Mann der Welt ist ein ›unlawful warrior‹. Dieser ›stupid white man‹ auf dem Kriegspfad ist das schlagendste Gegenbeispiel jenes Alten auf dem *dao*-

47 *Zhuangzi*, Kap. 29.2, Übersetzung v. Schuhmacher / Mair, 415. Und was antwortete ein ertappter Seeräuber Alexander dem Großen, als dieser ihn fragte, wie er dazu komme, das Meer unsicher zu machen. »Machst du es mit dem Erdkreis anders? Ich freilich mit meinem winzigen Schiff werde Räuber genannt, aber dich mit der großen Flotte nennen sie den siegreichen Feldherrn.« Augustinus, *De civitate dei*, 4.4.

48 Anhang, Schlußsatz.

49 Kant, *Zum ewigen Frieden*, hg. v. R. Malter, Stuttgart 1984, 41 f.

Schlammpfad, der sich nichts gemacht hat aus der Macht. Sie sind die wahren Antipoden.

Ergo: lieber Escapist als Macher und Mit-Macher!? Beispiele für diese Flüchtlings-Weisheit sind die vielen alten Geschichten vom einfachen *dao*-Anachoreten, der ein Angebot, in die Politik zu gehen, ablehnt und lieber seiner Wege in die Berge geht.[50] Ganz ehrlich: kann der den Machthabern, ihren Machenschaften und Kapital-Verbrechen in ohnmächtigem Zorn Zusehende es ihm wirklich verdenken? Schlimmer als die Arroganz der Macht ist der Zynismus der Macht.[51] Bleibt uns etwas anderes übrig als der müde Ekel vor der Macht? – Gibt es denn gar keinen guten Willen zur Macht? Aber was macht die Macht mit denen, die an die Macht wollen und – schlimmer noch – sogar an die Macht kommen bzw. die Macht *kriegen*? Die Macht richtet in der Tat viel ›Kollateral-Schaden‹ an. Heiligt der hehre Zweck die Mittel und den Tod von 100 000 Zivilisten seit Beginn des Irak-Krieges – nach ›vorsichtiger Schätzung‹[52] – oder entweihen die unmenschlichen Mittel den Zweck? Der Hegemon will, wie er hat verlauten lassen, ›große Fußabdrücke in der Geschichte hinterlassen‹. Wen wird er dabei noch zertreten?

Was tun? In Zeiten des Irrsinns und der Wirren jener vielen ›Friedens‹- und ›Freiheits‹-Kriege kann es notwendig sein, dem politischen Sog des mainstream durchs äußere oder

50 Vgl. z. B. *Zhuangzi*, Kap. 28.1, Übersetzung v. Schuhmacher / Mair, 389.

51 Daß der Gulag *Guantanamo* gerade durch die Inhaftierung sog. ›unlawful warriors‹, für die die Genfer Konvention ungültig sei, indirekt dem Schutz der Genfer Konvention diene und daß *Abu Ghureib* durch die ›Aufklärung‹ der Torturen und die Opferung einiger Folter-Kleinknechte doch gerade der Beweis für das gute Funktionieren einer transparenten Demokratie seien, dieser Zynismus ist die pervertierte Form des vergleichsweise verschämten Kynismus jener armen Hunde von einst.

52 *Le Monde* vom 30.10.04 nach: *The Lancet* vom 29.10.04.

innere Exil zu entgehen. Lieber als feige feminine Friedens-Pfeife dastehen und seinen Garten kultivieren als ein viriler Kriegsheld sein mit rauchendem Colt. Sicher hat der Lackbaumgartenaufseher Zhuangzi von jener Gottesanbeterin gelernt – vermutlich war sie eine Fundamentalistin –, die sich voller Wut und Mut einem heranrollenden Ochsenkarren in den Weg stellte …[53] – »Jetzt, wenn im Hofe ein Wasserbecken ist und man es den ganzen Tag hindurch klärt, so kann man doch Augenbrauen und Wimpern (darin) nicht (wie im Spiegel) sehen[54], trübt man es aber nur mit einer Handbewegung, so vermag man das Eckige vom Runden nicht mehr zu unterscheiden. Darin, daß der menschliche Geist leicht zu trüben, aber schwer zu klären ist, ist er doch von der Art des Wassers im Becken. Wie kann er nur einen Augenblick des Gleichgewichts erlangen, wenn erst die ganze Zeitwelt ihn in Verwirrung bringt?«[55]

Also in wirren Zeiten doch besser Politikverzicht üben und epikureisch-zhuangzistisch im Verborgenen leben und ›nicht politisieren‹?[56] Lieber in die Berge fliehen und im Wolkenkuckucksheim dem ›Weg des Himmels‹ folgen als hienieden auf dem ›Platz des himmlischen Friedens‹ von Panzern überrollt zu werden? Lieber unpolitisch als Revolutionär? Lieber Anachoret als Archont?

Ist diese Politik-Kritik ein Plädoyer für Apolitie oder gar für Anarchie? Doch wäre diese Polit-Exhorte als Plädoyer

53 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 4.3 u. 12.10.

54 Vgl. die abweichende Übersetzung v. Le Blanc/Mathieu, *Huainanzi*, II, 20b, 79.

55 Eva Kraft, *Zum Huainan-tzu, Einführung, Übersetzung (Kap. I u. II) und Interpretation*, Monumenta Serica 16, 1957, 283.

56 Vgl. das bereits zitierte Epikur-Fragment 551 mit *Zhuangzi*, Kap. 19.4: »Ziehe dich von der Welt zurück, um im Verborgenen zu leben.« Schuhmacher/Mair, 264.

für Apolitie nicht selbstwidersprüchlich? Ist ihr Tenor nicht viel zu politisch, viel zu ›engagiert‹, viel zu – horribile dictu – ›moralisch‹? Zugegeben: würde man nicht gerne manchmal aufstehen und ein empörtes ›Nein‹ moralischer Ent-Rüstung brüllen? – ein vergebliches Nein … Also bleibt nur der defätistische Ausweg Apolitie? Aber das sog. unpolitische Verhalten ist ja bekanntlich selbst ein politicum. Ist also der vermeintliche Ausweg Apolitie in Wahrheit nur ein weiterer Irrweg im Irrgarten politischer Verwirrungen? Ist Apolitie eine Aporie? Kein Zweifel: Politik ist ein notwendiges Übel – übel, übel, übel. Kein Ausweg?

Eins ist klar: der ›Weg‹ ist kein Kriegspfad. Und der, der auf dem ›Weg‹ ist, ist kein Kriegsherr[57] und auch kein Kriegsknecht. Als Regent macht er keine Furore.[58] Ihm fehlt der *furor politicus*. Und wir, die Regierten? Was tun?

Nun, was wäre denn unsere Kunst des politischen Tuns und Lassens in einem daoistisch inspirierten Sinn? Haben wir eine Wahl, – außer der freien Wahl des kleinsten Übels: minima politica? Müßte es sich bei jenem Tun und Lassen nicht um ein politisches Tun ohne (eigenes Zu-)Tun[59] handeln, also um ein politisches Wirken ohne (auf Eigenwohl – im Politikerjargon meist ›Volkswohl‹ genannt – bedachtes) Wirken (Wollen)? Vielleicht sollten ja nur diejenigen Politik machen, die keine Politik machen wollen. Aber kann man politisch *sein*, ohne selbst Politik *machen* zu wollen, ohne zu politisieren? Wie soll das gehn?

Müßte es nicht ähnlich sein wie beim Kämpfen, ohne zu kämpfen, d.h. beim kampflosen Kampf bzw. bei der kämp-

57 Vgl. *Laozi*, Kap. 30 u. 31.
58 Vgl. *Laozi*, Kap. 17.
59 *wei wuwei*.

fenden Kampflosigkeit? Also eine apolitische Politik bzw. eine politische Apolitie? Diese aktive Passivität bzw. passive Aktivität in politicis wäre ein Weg zwischen der Skylla des fatalen *furor politicus* einerseits und der Charybdis einer fatalistischen *apathia politica*, der totalen Politikverdrossenheit andererseits. Das wäre so etwas wie ein ›dégagiertes‹[60] politisches Engagement.

Eine weitere contradictio in adiecto, ein weiteres Paradoxon! Entweder – Oder, oder? Solch ein freies ›dégagiertes‹ Engagement wäre (man beachte den wiederholten Konjunktiv II!) ein Engagement, das nicht mit allem Todernst an sich selbst hängt, das befreit wäre nicht nur vom Eigennutz einer Gage, sondern von Geiz und Ehrgeiz, von Ruhm und Heldentum. Zu schön, um wahr zu sein? Es wäre eine von sich selbst absehende, die Lage der Dinge *wider-spiegelnde*, auf die politische Sachlage sachlich *ant-wortende*, der Situation angemessene *Reaktivität*. Sie würde pragmatisch das Situationspotential des Sich-von-selbst-Ergebenden, Sich-Zeigenden, Sich-Wendenden nutzen und wie ein Brennspiegel gewaltlos gegen die Gewalt *wirken lassen*. Diese Wirk-Kraft wäre ein agens der Notwendigkeit. Diese Gewalt wäre gewaltlose Gewalt, demonstrativer gewaltloser Widerstand. – Wem käme hier nicht die ›große Seele‹ Gandhi in den Sinn?

Apropos ›demonstrativ‹, und damit zurück zum desillusionierten Indikativ. Anno 2004 entspann sich folgender Dialog bei einer Friedensdemonstration: ›Wir sind nur zwei Tropfen auf einem heißen Stein.‹ ›Sieh dich um, sieht doch nach Regen aus!‹ ›Ja, nach einem Regenschauer in einer heißen Steinwüste.‹ Und wächst die Wüste nicht immer weiter?

60 Das hier als Gegenbegriff zum *Engagement* gewählte frz. *dégagement* bedeutet *Freimachen*, *Lösen*. Das Verb *dégager* bedeutet *freimachen*, *aus-*, *einlösen*, in reflektierter Form *se dégager*, *sich befreien*, im übertragenen Sinn *sich ergeben*, *sich zeigen*. *Le ciel dégagé* ist der *klare Himmel*, der *heitere Himmel*.

Wie dem auch sei: was können wir Machtlosen anderes machen, als die Spannung der Lage wahrzunehmen, gleichsam den Ton der Situation zu hören und anzuschlagen, den Dingen ihr eigenes Lied vorzuspielen und sie dadurch – hört, hört – zum Tanzen zu bringen? In politicis gilt wie beim Bogenschießen: treffliches Tun ist gelassen. Die Kunst des Bogenschießens besteht nämlich darin, die Spannung lange genug auszuhalten und am Ende dann im richtigen Augenblick: loszulassen. Wir können nur reagieren, respondieren, reflektieren – aber das konzentriert, brennpunktgenau.

Einer, der nicht der Heeresstraße militärischer Machtdemonstration, sondern dem Weg im Verborgenen folgte und Erfolg hatte, war ein Poet und ein Herr der Strategeme[61]; jener Ho-Tschi-Min-Pfad-finder, dem es gelang, nach und nach die Macht der Invasoren zu ›untergraben‹.

Apropos *pragmatisch*. *Dao*-Pragmatik, ein Oxymoron? *Pragma* heißt doch *Handeln*, *Tat* und heißt es vom *dao* nicht, es sei *ohne Tun*[62]? Ja, aber es heißt auch: ›Das Unvermeidliche tun, das ist der Weg des Weisen.‹[63] Der ›praktizierende‹ Daoist ist keineswegs handlungsunfähig. Er ist Handlungsminimalist, auch in politicis. »Rosed by something outside himself, only then does he respond; pressed, only then does he move; finding he has no choice, only then does he rise up.«[64] Wenn es Not tut, tut er das Nötigste, *comme il faut*. Mehr nicht. Er ist ebenso handlungs- wie wortkarg. ›Sparsames Wort – von selbst so‹[65], sparsame Handlung – von selbst so, antwortend

61 Vgl. H. v. Senger, *Strategeme – Anleitung zum Überleben*, München 1996.

62 *wuwei*. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 6.3.

63 *bu de yi zhi lei, sheng ren zhi dao*, *Zhuangzi*, Kap. 23 Ende. B. Watson übersetzt: ›Those things, that you cannot help doing, they represent the Way of the sage.‹ B. Watson, *The Complete Works of Chuang-Tzu*, 260.

64 *Zhuangzi*, Kap. 15, Watson, a.a.O., 168.

65 *xi yan ziran*, *Laozi*, Kap. 23.

auf das, worum es sich handelt. Dieser Handlungs-Minimalismus ist *dao*-Pragmatismus.

Der Daoist ist ein *Pragmatiker*, wenn man unter *pragmatisch* so viel versteht wie *lebenspraxisbezogen*.[66] Der Daoist achtet bei den Kreuzfahrten seines Lebens auf die gute Fahrt, er achtet vor allem in politicis auf gefährliche Strömungen, Strudel, Stromschnellen und auf Sumpfgebiete. Der Daoist ist ein Pragmatiker ohne *prágmata* zu haben und ohne *pragmatikós* zu sein.[67] Er weiß um die Stürme des Ozeans und um die geschützten Häfen, in denen man das ›Leben nähren‹ kann.

Ist der Daoist ein *Opportunist*?[68] Ja, er nutzt die Gunst der Stunde, damit sein Tun glückt.[69] »L'homme saint suit le moment ópportun et exerce ainsi paisiblement sa fonction.«[70] Aber er nutzt nicht die Gunst anderer, um sie dadurch auszu-

66 In diesem Sinn versteht übrigens bereits Chr. Wolff das Wort, wenn er von seiner Philosophie sagt, ›daß sie ganz pragmatisch ist‹, d. h. daß sie sich auch im menschlichen Leben gebrauchen lasse. Für Kant bedeutet *pragmatisch* im Unterschied zu *kategorisch*: *zur Wohlfahrt gehörig* – eine den Verfasser dieses Büchleins besonders ansprechende Definition. R. Ames spricht zu Recht von der ›resolutely pragmatic nature of classical Chinese philosophy‹. *Sun-Tzu*, *The Art of Warfare*, transl. with an Introduction and Commentary by R. Ames, New York 1993, 41.

67 *Ta prágmata echein* kann im Griechischen sowohl bedeuten *zu tun haben*, *Not haben* als auch *die Macht in Händen haben*. *Koina prágmata* sind *Staatsangelegenheiten*. *Pragmatikós* bedeutet *geschäftig*, insbes. *Staatsgeschäfte betreibend*.

68 Die Etymologie des lat. *opportunus*, *zugänglich*, *günstig gelegen*, *passend* etc. ist unsicher. Es könnte sich ursprünglich um einen Terminus der Seemannssprache gehandelt haben, der aus *ob portum* (*portus*, *der Hafen*) entstanden ist. Vgl. dazu auch F. Jullien, *Über die Wirksamkeit*, Berlin 1999, darin *Struktur der günstigen Gelegenheit*, 91 ff. Sowie ders. *Der Umweg über China*, Berlin 2002, 111.

69 Il arrive à l'heure. Er kommt – mit seinem Tun – rechtzeitig an.

70 *Huainanzi*, Kap. VII, 6a, Le Blanc / Mathieu, 305.

nutzen. Er ist kein Günstling. Er ist ein egoloser Opportunist. Er steht nicht im Dienst des Ich, oder im Dienst von Macht und Mammon. Er weiß, woher der Wind weht, aber das heißt nicht, daß er in jedem Fall sein Fähnchen nach dem Wind hängt. Er läuft in stürmischen Zeiten den schützenden Hafen an, aber er weiß auch, wann es Zeit ist, sein Boot wieder loszumachen und hinauszusegeln aufs offene Meer.

Man kann übrigens im Wind gegen den Wind kreuzen – wenn es kein Sturm ist. Man kann im Strom gegen den Strom schwimmen – wenn es keine Stromschnelle ist, es sei denn man wäre ein *dao*-Lachs. (N.b.: Waren die Daoisten den politischen Machthabern in China deshalb von alters her als potentielle Revolutionäre suspekt, weil sie es oft vorzogen gegen den Strom zu schwimmen?) Aber es muß keine Lachsforelle sein, die kraftvoll die Stromschnellen (des Lebens) und die Wildwasser (der Politik) überwindet. Es kann einfach nur eine kleine Elritze sein, die zusammen mit anderen Elritzen kreuz und quer durchs Wasser flitzt. Go with the flow? Ein Stück weit schon. Aber wie gesagt nur tote Fische treiben immer weiter mit dem Strom. Also wäre die Elritze das wirkliche *zoon politicón*, der wirkliche *dao*-politicus!? Vorsicht! Auf diesem Bindestrich sollte nur balancieren, wer schwindelfrei ist, und der *dao*-Akrobat möge bedenken: je mehr er sich dem *politicus* nähert, umso größer wird der Schwindel.

GAO QIPEI
Two fish and two shrimps

2.2. Ars vivendi – Die Kunst des friedlichen Zusammenlebens

›Uti ridentibus arrident, ita flentibus adflent Humani vultus.‹

›Mit den Lachenden lachen und mit den
Weinenden weinen immer die Menschen.‹[71]

Die Freude der Fische

»Zhuangzi und Huizi[72] bummelten (lustwandelten)[73] oberhalb des Flusses *Hao* (auf einem Damm oder über eine Brücke). Zhuangzi sagte: ›Die Elritzen[74] kommen heraus und tummeln[75] sich lustig. Das ist die Freude[76] der Fische.‹ Huizi sagte: ›Ihr seid kein Fisch. Wie könnt Ihr um die Freude der Fische wissen?‹ Zhuangzi sagte: ›Ihr seid nicht ich. Wie könnt Ihr wissen, daß ich nicht um die Freude der Fische weiß?‹ Huizi sagte: ›Ich bin nicht Ihr. Gewiß weiß ich nichts von Euch. Aber gewiß seid Ihr kein Fisch, so könnt Ihr nicht um die Freude der Fische wissen. Ganz klar!‹ Zhuangzi sagte: ›Bitte entsprechen wir dem Ursprung (wörtlich: kehren wir zurück zur Wurzel[77]). Ihr sagtet: ›Wie könnt ihr um die Freude der Fische wissen?‹ Als Ihr dies sagtet, wußtet Ihr bereits,

71 Horaz, *Über die Dichtkunst*, 101.
72 Der Logiker und Sophist Huizi tritt mehrfach als Gesprächspartner des Zhuangzi auf. Vgl. z. B. Kap. 1.5 u. 5.6.
73 *you*.
74 *tiao* oder *you*. Die Aussprache dieses Zeichens *you* ist gleichlautend mit der des Zeichens *you*, *bummeln*, *tummeln*.
75 *you*.
76 *le*.
77 *ben*. Die Rückkehr zur Wurzel (*ben*) ist eine vielgebrauchte metaphorische Redewendung. Sie bedeutet oft soviel wie: Rückkehr zum Ursprung des *dao*.

daß ich um sie weiß und habt trotzdem gefragt. Ich weiß es (vom Bummeln) oberhalb des Flusses.‹«[78]

Zhuangzi bummelt mit seinem Freund am Ufer, drunten tummeln sich die Fische. Die Freunde lustwandeln am Ufer und nehmen Teil an dem lustigen Treiben im Wasser. Ist es nicht eine Lust leicht durchs Wasser zu gleiten? Zhuangzi konnte sich offenbar gut in die Fische einfühlen und als er sie sah, fühlte er sich auch wie ein Fisch im Wasser.

Was ist besonderes an dieser Geschichte, die eine der bekanntesten im *Zhuangzi* ist? Sehen wir etwas genauer zu und achten auf den ›Witz‹, der – wie so oft – in der ›Grammatik‹ sitzt.

Betrachten wir in der Verbindung der drei Schriftzeichen, die als Titel dienen[79], zunächst das auf den ersten Blick völlig unbedeutend erscheinende *zhi*, das den Genitiv markiert: die Freude *der* Fische.[80] Sollte man den Genitiv nicht nur – wie üblich – als Genitivus subiectivus lesen können (die von den Fischen empfundene Freude), sondern zugleich als Genitivus obiectivus (die Freude an den Fischen), so würde die Ambivalenz des Genitivs bereits einen ersten Hinweis enthalten auf die ›Unzweiheit‹ von Subjekt und Objekt, einen Hinweis auf die Art des freudigen Miteinander von Mensch und Tier, um das es in der Geschichte geht.

Einen zweiten Hinweis enthält das Schlüsselwort *you*, das das *Zhuangzi* gleichsam als Leitmotiv durchzieht und gleich im Titel des ersten Kapitels, *xiao yao you*, *unbekümmertes Wandern*, vorkommt und uns sowohl in der Geschichte vom Schwimmer wie in der vom Metzgermeister begegnet

78 *Zhuangzi*, Kap. 17.7.

79 *yu zhi le*, wörtl. *Fische deren Freude*.

80 P. Hoffmann hat darauf hingewiesen, daß *yu zhi le* grammatisch auch *die Freude an den Fischen* bedeuten könnte. Vgl. P. Hoffmann, *Die Freude der Fische oder Vom Spiel der Worte*, in: *Asiatische Studien*, Bd. 48 (1994), Heft 4, 1108.

ist.[81] Die Pointe unserer Geschichte von der Freude der Fische ist die, daß Zhuangzi deshalb von der Freude der Fische weiß, weil er mit Huizi am Ufer dasselbe tut, was die Fische im Wasser tun: *you*, *bummeln*, *sich tummeln*, *spielen*.[82] Das sich Tummeln der Fische entspricht dem Bummeln der Freunde. Es gibt eine gegenseitige Entsprechung[83], ein Miteinander nicht nur der im Wasser spielenden Fische untereinander und der beiden mit der Sprache spielenden Freunde, sondern auch eine Symbiose im Zusammenspiel zwischen den beiden Altmeistern mit ihren Sprachspielen und den Wasserspiele treibenden Elritzen. Der rationale Diskurs zwischen Zhuangzi und Huizi dagegen zeigt, daß dessen sophistisches Vernünfteln scharfsinnig an der Sache vorbeiargumentiert und ihr nicht auf den Grund geht. Zhuangzis Mitfreude, seine Teilnahme an dem, was ihm die Fische ohne Worte mitteilen, seine Einfühlung und Eingelassenheit auf ihre Ausgelassenheit ist eine intuitive.[84] Während Huizis Kommunikation mit Zhuangzi diskursiv ist, abstrakt-begriff-

81 Wu Kuang-ming hat darauf hingewiesen, daß *you* ursprünglich sowohl das ungehinderte Flattern eines Banners im Wind wie das spielende Schwimmen eines Fisches im Wasser bedeutete. Vgl. Wu Kuang-ming, *The Butterfly as Companion*, New York 1990, 85. *You* bedeutet – wie gesagt – sowohl *wandern*, *bummeln* (an Land) als auch *schwimmen*, *sich tummeln* (im Wasser) sowie *spielen*. Mit dieser Doppeldeutigkeit spielt die Geschichte. Darauf hat auch H.-G. Möller hingewiesen. Vgl. H.-G. Möller, *In der Mitte des Kreises*, Frankfurt a.M. 2001, 74 ff.

82 Vielleicht haben die beiden ja am Ufer auch gemeinsam *Taijiquan*-Übungen gemacht und sind ›in der Luft geschwommen‹. *Taijiquan* wird von einigen Lehrern als ein Schwimmen in der Luft bezeichnet. Darauf hat H. Jäger hingewiesen. Vgl. H. Jäger, *Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße*, Freiburg 2003, 94.

83 *xiang ying*.

84 Bei der Intuition geht es nicht um etwas von mir Ausgedachtes, sondern um etwas mir Eingegebenes.

lich, ist Zhuangzis Kommunikation mit den Fischen intuitiv, konkret-anschaulich. Bei Zhuangzis Mahnung an Huizi, zur Wurzel der Sache zurückzukehren, nämlich zur Freude der Fische, könnte man wieder an Wittgensteins aisthetischen Imperativ denken: ›Denk nicht – sondern schau!‹

Mitgefühl (Sympathie) – Mitfreude wie Mit-Leiden-Können und Mitleid – erfordert Einfühlung (Empathie). Ohne sie ist ein glückendes Miteinander und fragloses Aufeinander-Eingespieltsein nicht möglich. Dieses wortlose ›kommunikative Handeln‹, dieses allen sprachlichen Auslassungen und allem rationalen Schließen vorausgehende Sich-Aufeinander-Einlassen öffnet allererst den Spielraum verbal-sprachlicher Kommunikation. Diese Eingelassenheit ist eine Weise der ›Unzweiheit‹, in der zwei einander sein-lassen bzw. freilassen. Zu dieser ›Unzweiheit‹ von Mensch und Tier bzw. von Mensch und Natur gibt es eine andere Geschichte im *Liezi*.

Die verstörten Seemöwen

»Am Meer lebte ein Fischer, der die Seemöwen liebte. Wenn er am Morgen mit seinem Boot auf das Meer hinausfuhr, ließ er sich den Möwen [hinterher] treiben[85], und sie ließen sich zu Hunderten zum Boot herab und hörten nicht auf damit. Da sagte sein Vater eines Tages: ›Ich habe gehört, daß die Seemöwen sich hinter dir hertreiben lassen[86]. Fang mir doch ein paar und bring sie mir, damit ich mich an ihnen erfreuen kann.‹ Als nun der Fischer am nächsten Tag wieder auf das Meer hinausfuhr, da tanzten sie kreisend in der Luft, kamen aber nicht mehr zum Boot herunter.«[87]

85 *you*.

86 *you*.

87 Zitiert nach H. Jäger, *Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße*, a.a.O., 94. Vgl. auch *The Book of Lieh-tzu*, transl. by A. C. Graham, New York 1990, 45.

Die Möwen bemerkten die Absicht und waren verstört. Die Übereinstimmung der Möwen und des Fischers dagegen, ebenso wie diejenige zwischen den Fischen und den Spaziergängern war eine absichtslose. Ihr gemeinsames Tun und Lassen war ein aufeinander eingelassenes Tun ohne absichtliches eigenes Zutun[88]. Willentliches, zweckrationales Tun (zer)stört hier offenbar das gute Zusammenspiel und das gegenseitige Vertrauen. Die Absicht hat die Freude am unbefangenen Sich-Aufeinander-Verlassen verdorben.

Kommen wir noch einmal zur Freude der Fische zurück und betrachten das Schriftzeichen *le*, *Freude*, das fünfmal in unserer Geschichte vorkommt. Dasselbe chinesische Schriftzeichen bedeutet sowohl *le*, *Freude,* als auch *yue*, *Musik*.[89] Verstünde man unter *dao* die Musik der Dinge, die Stimme der 10 000 Dinge, so wäre der *dao ren* derjenige, der sich auf die stimmlose Stimme der Dinge so einstimmt, daß ›es stimmt‹. – Er hört den tonlosen Ton, der die Musik der Dinge macht.

Könnte man nicht sogar auch von einer ›Musik der Fische‹ sprechen?

Musik ist ein Miteinander der Töne, wobei die *Töne* die Stille *spannen* und bewegen. Eine ›Musik der Fische‹ wäre demnach ein Miteinander der – unhörbaren – Töne der Fische. Wir sehen diese Töne an der Freude ihrer Bewegungen: ›da ist Musik drin.‹ Vielleicht könnte man sich ja mit der

88 *wei wuwei*.

89 Im *Zhuangzi* ist an vielen Stellen von der Musik die Rede, z. B. in dem Stück über das Flötenspiel des Himmels zu Anfang des zweiten Kapitels und in dem schönen Stück über die Musik des gelben Kaisers in Kapitel 14.3. Ohne die Freude an der Musik wäre das *Zhuangzi* nicht das *Zhuangzi*. Anne Cheng merkt im *Zhuangzi*-Kapitel *Zhuangzi à l'écoute du Dao* (romantisch übersetzt: *Zhuangzi, wie er auf das Lied der Dinge hört*) an: »A noter, dans la littérature taoïste, le Dao est souvant symbolisé par la musique«. A. Cheng, *Histoire de la pensée Chinoise*, Paris 1997, 102.

Rede von einem ›harmonischen Ensemble‹ der Fische behelfen. Jedenfalls ist es ein Vorbild für das harmonische Miteinander der Menschen.

Das chinesische Zeichen für Harmonie ist *he*.[90] Im *Zhuangzi*[91] heißt es, daß einer, den man als *dao de ren* bezeichnen könnte, d.h. einer der wirklich etwas taugt, weil er das *dao* verwirklicht hat, seinen Herz-Geist[92] in der Harmonie[93] der Wirkkraft[94] spielen[95] lasse. Und an anderer Stelle[96] wird das *de*, die *dao*-›Tugend‹ – oder besser gesagt die *dao*-Wirkkraft – als Kultivierung vollendeter Harmonie[97] bestimmt. Der *sheng ren*, der ›durchdringende‹, weise Mensch ist nicht nur derjenige, dessen *de* sich den Anderen durch seine ›gute Ausstrahlung‹ *mitteilt*, sondern auch derjenige, der sein *de mit anderen teilt*.[98] Den *de ren* darf man sich also keineswegs als moralinsauren, bitterguten Tugendbold oder Moralapostel vorstellen. Eher kann man sich ihn vorstellen als einen der ›strahlt‹ vor Freude, die Sonne im Bauch und im Herz-Geist. »Quelle joie d'obtenir la vertu [*de*] parfaite!«[99] Wie vom

90 Vgl. Mathews' *Chinese-English Dictionary* Nr. 2115. *He* bedeutet u.a.: *harmony*, *peace*, *conciliation*, *to be on good terms with*, *to harmonize*, *to rehearse ensemble music* etc.

91 *Zhuangzi*, Kap. 5.1.

92 *xin*.

93 *he*.

94 *de*.

95 *you*.

96 *Zhuangzi*, Kap. 5.4.

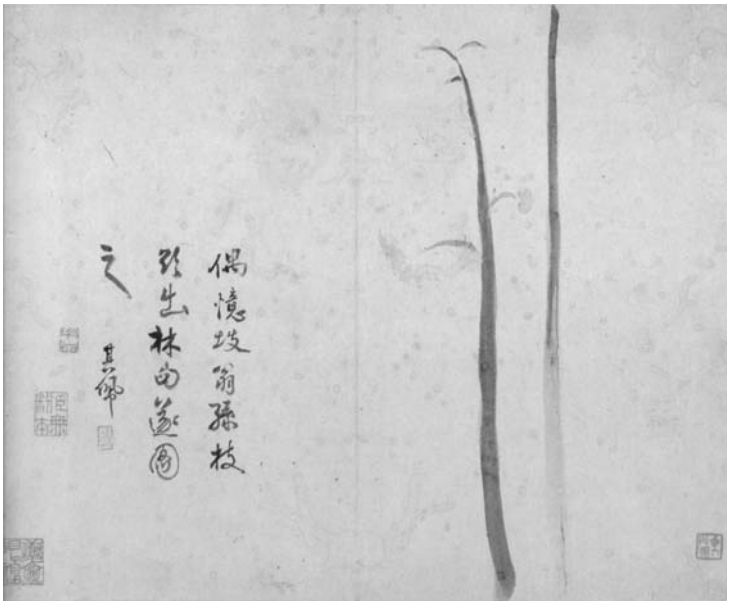
97 *he*.

98 *yi de fen ren, wei zhi sheng*, *Zhuangzi*, Kap. 24.7. In Kap. 54 des *Laozi* wird die Ausdehnung der Strahlungskraft des *de* beschrieben, die mit der Kultivierung des eigenen Leibes beginnt und über die Kultivierung der Familie und der Dorfgemeinschaft bis zur Kultivierung des Staates und der Welt reicht. – Ob Laozi und Kongzi nicht doch irgendwann ein konspiratives Treffen hatten???

99 *Huainanzi*, Kap. I, 20a, Le Blanc/Mathieu, 35.

de ren, dem *Tauglichen* heißt es auch vom *sheng ren*, vom *Weisen*: ›er strahlt, aber er glänzt/blendet nicht‹.[100] Das ist die ›strahlende Wirkkraft‹[101] des *dao*. Die daoistische Mitmenschlichkeit[102] des *dao de ren* bestünde dann darin, daß er sein *de* mitteilt, indem er es durch sein Verhalten ausstrahlt und der klare Herz-Geist-Spiegel des Anderen, der daran teilnimmt, dieses Strahlen intuitiv rezipiert und spontan reflektiert, zurückstrahlt: eine freudige ›entente cordiale‹ aus leerstem – aber offenem – Herzen: sans mots et sans ratio, d.h. nicht schiere Irrationalität, sondern aufgegebene, aufgehobene (O)-Rationalität. (Beide Adjektive verstehen sich im doppelten Sinn des Wortes.) So, wie zwei gut gestimmte Musik-Instrumente zusammenstimmen und aufeinander antworten.[103] Der *de ren*, der Mensch, der etwas taugt und eine gute Ausstrahlung hat, wäre also derjenige, der für ein harmonisches[104] Miteinander taugt. Er versteht es, sich auf den/die Andere(n) einzustimmen, einzuspielen, in sie einzufühlen und auf sie zu antworten[105]. Dieses *Mit-Gefühl* ist sein *Ver-antwortungs-Gefühl*. Und dabei ist sein Herz-Geist leer, hohl – so ist der sorglose *dao*-Hohlkopf, dieses gedanken-lose Schilfrohr, ein guter Resonanzboden: er resoniert ohne zu räsonieren: c'est la résonance du cœur.

100 *guang er bu yao*, *Laozi*, Kap. 58.
101 *ming de*.
102 *ren*. Das vor allem aus konfuzianischen Schriften bekannte Schriftzeichen *ren*, *Mitmenschlichkeit*, das auch durch *Humanität* übersetzt wird, besteht bekanntlich aus den Zeichen *ren*, *Mensch* und *er*, *zwei*.
103 Vgl. nochmals *Huainanzi*, Kap. VI, 6b, Le Blanc/Mathieu, 271.
104 *he*.
105 *ying*.



GAO QIPEI
Twigs

Das Miteinander-So und die gegenseitige Entsprechung

Wie kann ich von selbst mit den Anderen ganz selbstverständlich im Einklang sein? – Überall herrscht Zwietracht. Wie kann ich dennoch mit dem anderen *zu zweit* in Unzweiheit sein, *selbander* wie man früher sagte?

Im *Huainanzi* finden sich zwei treffende Ausdrücke für dieses Miteinander: *xiang ran*, wörtlich: *miteinander so*, *gegenseitig so* und *xiang ying*, *miteinander resonieren*, *reziproke Resonanz*, *gegenseitige Entsprechung*. Beide Begriffe, *xiang ran* und *xiang ying*, können durch *gegenseitige Entsprechung* übersetzt werden und sind in ihrer Bedeutung eng miteinander verwandt.[106] Das ›Gesetz‹[107] des *dao*, d.h. des Gangs der Dinge, ist das *ziran*, das *von-all-eine-so* (*von-selbst-so*).[108] Das ›Gesetz‹ des Umgangs der Menschen miteinander wie mit anderen Lebewesen ist das *xiang ran*, das *mit-ein-ander-so* bzw. das *xiang ying*, das *mit-ein-ander resonieren*. Dieses Miteinander, diese *résonance mutuelle*, diese *connaturalité*

106 *xiang* bedeutet *einander*, *gegenseitig*. Eva Kraft übersetzt *gegenseitige Entsprechung der Dinge*. Vgl. E. Kraft, *Zum Huai-nan-tzu, Einführung, Übersetzung* (Kap.I u. II) und *Interpretationen*, *Monumenta Serica* 16 (1957), 227. An der entsprechenden Stelle geht es um die Analogie von *ziran*, das E. Kraft als *Selbstentsprechung* deutet und *xiang ran*. Das *ziran*, *von-alleine-so* ist von zentraler Bedeutung nicht nur im *Huainanzi*, sondern u.a. auch bei dem *Zhuangzi*-Editor und Kommentator Guo Xiang. Vgl. R. L. van Houten, *The Concept of Nature (Tzujan) in Kuo Hsiang and its Antecedents*, University of British Columbia 1981. I. Robinet, *Kouo Siang ou le Monde comme absolu*, T'oung Pao LXIX, 1-3 (1983) und B. Ziporyn, *The Self-So and its Traces in the Thought of Guo Xiang*, *Philosophy East and West*, 43:3, July 1993, 511-539. Le Blanc/Mathieu übersetzen *xiang ran* durch *connaturalité des êtres*, *ziran* durch *la nature des êtres*. (Vgl. *Huainanzi*, Le Blanc/Mathieu, 28) und *xiang ying* durch *résonance mutuelle*, ebd. 266.

107 *fa*.

108 Vgl. *Laozi*, Kap. 25 Ende: *dao fa ziran*.

bzw. *convivialité* im wörtlichen Sinne der Mit-Lebendigkeit bzw. des Miteinanderlebens ist die daoistische Form des Gemein-Sinns, die sich von der ruistischen (konfuzianischen) Mitmenschlichkeit[109] unterscheidet. Sie unterscheidet sich als ›kosmozentrische‹ Mit-Natürlichkeit bzw. Mit-Lebendigkeit nicht nur dem Begriffsumfang nach von der ›sozio- bzw. anthropozentrischen‹ Mit-Menschlichkeit. Sie betrifft nicht nur das Verhältnis von Mensch zu Mensch, sondern auch das von Mensch und Tier – das *Zhuangzi* ist ein wahrer *dao*-Zoo –[110] sowie das aller Lebewesen untereinander. Diese *connaturalité* unterscheidet sich auch dem Inhalt nach von der Mit-Menschlichkeit. Darauf wird noch kurz zurückzukommen sein.

Zunächst eine nähere Begriffsbestimmung des Schlüsselbegriffs *xiang ran* anhand zweier Passagen aus dem *Zhuangzi*. In der zweiten wird ausdrücklich das Verhalten der Fische mit dem der Menschen verglichen. In beiden Texten wird das *xiang ran*, das Mit-einander-so, als *xiang wang*, als Mit-einander-Vergessen beschrieben und höher bewertet als das Aneinander-denken, Sich-umeinander-Kümmern und Füreinander-Sorgen.

»Wenn die Quellen versiegen, dann drängen sich die Fische auf dem Trockenen eng zusammen. Sie spucken sich gegenseitig an und halten einander mit ihrem Schleim feucht. Doch besser wäre es, sie könnten einander vergessen[111] in den Flüssen und Seen.«[112]

Wenig später werden dann die Fische mit den Menschen verglichen.

109 *ren*.

110 Vgl. Kap. 1.1, wo uns gleich zu Anfang des *Zhuangzi* ein sehr seltsamer Vogel begegnet, der sagenhafte Vogel Peng.

111 *xiang wang*.

112 *Zhuangzi*, Kap. 6.2, Übersetzung v. Schuhmacher/Mair, 121.

»Confucius said: ›Fish thrive[113] in water, man thrives in the Way[114]. For those that thrive in water, dig a pond and they will find nourishment enough. For those that thrive in the Way, don't bother about them and their lives will be secure. So it is said, the fish forget each other[115] in the rivers and lakes, and men forget each other[116] in the arts of the way.«[117]

Dies ist das daoistische ›Sorge nicht!‹ Ist diese daoistische Unbesorgtheit nicht asozial, *sans souci* in einer bukolischen Idylle?

Der Trockenfisch oder: das Notwendige

Im *Zhuangzi* findet sich die folgende Geschichte, in der es um die Zeiten der Not geht, in denen die ›Quellen versiegen‹. Keine Freude der Fische, keine Freude der Menschen.

»Die Familie von Zhuang Zhou litt Not, und so ging er zu einem Marquis, der Aufseher des Gelben Flusses war, um von ihm etwas Getreide zu borgen.

›Geht in Ordnung‹, sagte der Aufseher des Gelben Flusses. ›Ich bekomme demnächst Steuergelder aus meinem Lehen, und dann werde ich Euch dreihundert Goldstücke leihen. Ist Euch das recht?‹

Zhuang Zhou stieg die Zornesröte ins Gesicht, und er sagte: ›Als ich gestern hierherkam, hörte ich von der Straße her eine Stimme rufen. Als ich mich umdrehte und genauer

113 *zao*, *gedeihen gut*.
114 *dao*.
115 *xiang wang*.
116 *xiang wang*.
117 *xiang wang hu dao shu*. *Zhuangzi*, Kap. 6.6, Übersetzung v. B. Watson, *The Complete Works of Zhuangzi*, 87. Vgl. auch die Zusammenstellung der beiden Passagen bei A. Graham, *Chuang*-tzu, *The Seven Inner Chapters and other Writings from the Book Chuang-tzu*, London 1981, 90.

hinsah, da fand ich einen Goldbarsch in einer Wagenspur. ›Na so etwas, Goldbarsch‹, sagte ich, ›was machst du denn hier?‹ Er antwortete darauf: ›Ich bin Minister der Wellen im Ostmeer. Habt ihr nicht einen Eimer oder eine Schale Wasser, um mich am Leben zu erhalten?‹ ›Aber ja‹, sagte ich, ›ich bin gerade auf dem Weg nach Süden in die Länder Ngwa und Viet; von dort werde ich einen Kanal mit Wasser aus dem Westfluß herleiten. Ist Euch das recht?‹ Dem Goldbarsch stieg die Zornesröte ins Gesicht[118] und er sagte: ›Ich habe meine natürliche Umgebung verloren und weiß nicht mehr ein noch aus. Bekomme ich einen Eimer oder eine Schale Wasser, so würde mich das am Leben erhalten. Wenn es nach Ihnen geht, mein Herr, dann können Sie bald in einem Laden für Trockenfisch nach mir suchen.‹«[119]

Moral: In Not-Zeiten, wenn wir ›auf dem Trockenen sind‹, tut es not, das Not-Wendige zu tun, das Notwendigste, nicht mehr und nicht weniger. Eine Schale Wasser tuts unter Umständen. Noch einmal: ›Das Unvermeidliche tun, das ist der Weg des Weisen.‹[120]

Was das Unvermeidliche, das Erforderliche ist, zeigt sich dem, der nicht blind ist oder geblendet durch Spekulationen und Reflexionen ganz von selbst. Ist er weder blind noch taub, dann ruft es ihn unmittelbar auf, es fordert ihn auf, das Erforderliche zu tun. (Diese Unmittelbarkeit mag selbst vielfach vermittelt sein.) Die Antwort auf das, was da einen

118 Man beachte die Parallele zwischen Zhuang Zhou und dem Barsch:

Zhuang	*Zhou*	*fen*	*ran*	*zuo*	*se*	*yue*
Fu		*fen*	*ran*	*zuo*	*se*	*yue.*

119 *Zhuangzi*, Kap. 26.2, Übersetzung v. Schuhmacher / Mair, 370 f.

120 *bu de yi zhi lei sheng ren zhi dao*, *Zhuangzi*, Kap. 23 Ende. B. Watson übersetzt: »Those things that you cannot help doing – they represent the Way of the sage.« B. Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, a.a.O., 260. *Bu de yi* bedeutet soviel wie *cannot help it*; *obliged to*. Vgl. Mathews' *Chinese-English Dictionary*, Nr. 2930.

Handlungsanspruch an ihn stellt, erfolgt spontan, sie ergibt sich von selbst, sie versteht sich von selbst. Sie ist eine spontane Resonanz[121]. Um diese Antwort zu geben, z. B. um jenes Kind des Mengzi zu retten, das in den Brunnen gefallen ist, muß er keine Verhaltens-Regeln verstehen und anwenden, weder ›goldene‹ noch ›eiserne‹, er muß keine Schlüsse ziehen und keine Entschlüsse fassen. Bevor er sich selbst und anderen über die Gründe und Zwecke seines Handelns Rechenschaft ablegen kann, hat er schon gehandelt, oder sollte man besser sagen: ist es schon zur Handlung gekommen, vielleicht zur eigenen Überraschung, vielleicht sogar zum eigenen Schaden oder gar Verderben. Und es kann auch geschehen, daß die Antwort falsch ist oder unpassend. Der dem Lauf des Geschehens spontan folgende, ihm entsprechende und auf ihn antwortende Handlungsverlauf, bei dem der ›Handelnde‹ oft selbst nicht weiß, wie ihm geschieht, vollzieht sich jedenfalls – wenn man genauer schaut – ohne eigenes Wollen, das dann unter Umständen erst nachträglich vor den Handlungskarren gespannt wird, um ihn als eigenen zu deklarieren: ›Ich wollte bloß …‹ Doch in Wahrheit war es zu Anfang – und vielleicht auch am Ende – gar nicht sein Wille, der hier geschah.

Kein freier Wille also? Keine Freiheit, die ich meine? Keine vermeintliche Freiheit von der Notwendigkeit, nein! Die Freiheit der Notwendigkeit ist es, worauf es in *Wirklichkeit* ankommt, auf die ›Freilichkeit‹ und Selbstverständlichkeit beim Tun des Notwendigen. Sie setzt die Freiheit von der (Schein-)Freiheit des Willens voraus. Die selbstverständliche, *spontane* (Handlungs-)*Resonanz*[122] ist eine *spontane Notwendigkeit*, etwas, das sich von selbst so als das Passende bzw. Entsprechende aus der Situation selbst ergibt, aus ihr folgt. Es ist aufschlußreich, daß *ying* auch *ought, should, must, suitab-*

121 *ziran ying*.
122 *ziran ying*.

le, right, proper, fitting, necessary bedeutet.[123] Die spontane Resonanz ist die selbst-vergessene, spontane Antwort auf den Wandel der Dinge, die ›Wendung des Blattes‹. Sie ist richtig, wenn sie sich passgenau nach den Erfordernissen der jeweiligen Situation richtet und frei ist von eigenwilligem Zutun. Freiheit ist – so gesehen – nicht (vernünftige) ›Einsicht in die Notwendigkeit‹ (Hegel), keine bloße Erinnerung an die Notwendigkeit, sondern eine Verinnerlichung ihrer und mehr noch: ein Sich-selbst-Vergessen in einer Notwendigkeit, in der der eigene freie Wille gut ›aufgehoben‹ ist.

Kein guter Wille also, so mag sich der wohlwollende Moralist wieder fragen. Noch einmal: der *de ren*, der ›integre Mensch‹, der wirklich etwas taugt und zu etwas bzw. zu jemandem ›gut‹ ist, *will* nicht das Gute, er *tut* es einfach so, von selbst so. Er hat seinen *guten Willen* abgetan, um des *Guten Willen*.[124] Indem er etwas gut gemacht hat oder etwas Gutes getan hat, hat er es als Gutes – mit großem *G* – schon abgetan und vergessen. Menschen, die einander wirklich gut *sind*, vergessen einander als ›Gutmenschen‹. Sie vergessen einander in den ›Künsten des Weges‹, wie Hanshan und Shide, die zwei ›Verrückten‹ in dem Bild von Liang Kai. Sie sind gut eingeübt in die Lebens-Künste des Weges. Sie wissen, ›miteinanderso‹ zusammenzuspielen darin, wie das Leben so spielt und uns mitspielt. In diesem zweisamen Handlungsspiel und aufeinander Verlassensein vergessen sie einander. Diese ›Einandervergessenheit‹ ist eine gemeinsame Selbstvergessenheit. So wie sich die Selbstvergessenheit diametral von dem Sich-Vergessen eines seine Gelassenheit verlierenden, sich emotional aufblasenden Selbst unterscheidet, so unterscheidet sich dieses Einandervergessen von der Nichtbeachtung oder Miß-

123 Vgl. Mathews' *Chinese-English Dictionary* Nr. 7477.

124 *qu shan er zhi shan*, wörtl. etwa: *Gutes abtun und von selbst gut*, *Zhuangzi*, Kap. 26.6.

achtung des Anderen durch ein selbstsüchtiges Selbst. Wie die Selbstvergessenheit geübt werden muß – man denke an das Sitzen und Vergessen[125] – so auch das Einandervergessen. Zusammensitzen – und Vergessen? Zusammenstehen – und Vergessen?? Zusammengehen???[126]

Es geht nicht anders: ›unterwegs‹ müssen wir uns – (aufeinander) – verlassen, ohne große Auftritte zu machen und ohne große Spuren zu hinterlassen. Wie die Fische im Wasser schwimmen, ohne eine Spur zu hinterlassen, so ist das Gute am *de ren*, daß er ohne eine Spur von Guttuerei ist. Er macht vom Guten ›kein Aufheben‹ und doch ist es bei ihm ›gut aufgehoben‹. Mit dem Besten, das der ›beste Mensch‹[127] tut, ist es, wie gesagt, wie mit dem Glucksen von Wasser: es ist keine absichtliche Handlung, sondern es geschieht ganz natürlich, von-selbst-so-verlaufend.[128]

Mit der Güte und dem ›Ehrenwert‹ der Guten steht es wie mit der Schönheit.

Dazu gibt es die Geschichte von den zwei Konkubinen: die eine war schön, die andere häßlich. Die Häßliche war beliebt, die Schöne nicht, und zwar deshalb nicht, weil sie sich ihrer Schönheit zu sehr bewußt war. Meister Yang zog daraus die Lehre: »Denkt daran meine Schüler! Wenn ihr euch ehrenwert[129] verhaltet, aber keinen Gedanken daran verschwendet, daß ihr der Ehre wert seid, wie sollte man euch nicht lieben, wohin auch immer ihr geht?«[130] Merke: die Ehre derer, die sich selbst für ehrenwert halten, ist nicht viel wert. Dies gilt vor allem für die Aller-Ehrenwertesten.

125 *zuo wang*.
126 Zu letzterem vgl. das folgende Kapitel.
127 *zhi ren*.
128 *ziran*. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 21.4, Übersetzung v. Schuhmacher/Mair, 291.
129 *xian*.
130 *Zhuangzi*, Kap. 20.9, Übersetzung v. Schuhmacher/Mair, 284.

»In einem Zeitalter höchster Tugend[131] braucht man die Ehrenwerten[132] nicht zu preisen […] Die Menschen lieben einander[133] ohne sich für menschlich[134] zu halten; sie sind ehrlich, ohne sich für loyal zu halten, sie sind verläßlich, ohne sich für vertrauenswürdig zu halten. Sie bewegen sich ganz spontan [bzw. verhalten sich einfältig G. W.] und stehen einander bei[135], ohne sich deshalb für großzügig zu halten [bzw. ohne zu denken, daß sie ein Lob[136] verdienen G. W.]. Aus diesem Grunde hinterläßt ihr Tun keine Spuren[137] und von ihren Angelegenheiten gibt es keine Aufzeichnungen.«[138]

Nun sind ja glücklicherweise diese weisen Aufzeichnungen von den Angelegenheiten der Menschen in jenem goldenen Zeitalter auf uns gekommen.

Als gute Spuren-Sucher nach der verlorenen Zeit machen wir uns einen Reim drauf:

Der Gutmensch saß und sann,
was denn zu tun sei, wie und wann –
Zu seinem Willen sprach er dann:
Machs gut und denk nicht dran!

131 *de*.
132 *xian*.
133 *xiang ai*.
134 *ren*.
135 *xiang shi*.
136 *ci*.
137 *ji*.
138 *Zhuangzi*, Kap. 12.13, Übersetzung v. Schuhmacher / Mair, 190 f.

2.3 Ars amatoria – Die Kunst des Liebens

»Die Sphinx fragt: Was ist das ewige Geheimnis? […] die Liebe.«[139]

Spaziergang auf dem Wortfeld ›Liebe‹

Was bedeutet das, ›was man Liebe nennt‹, ›die sog. Liebe‹, ›ton legoménon eróton‹?[140] What is love? – A ›four-letter-word‹ (Bob Dylan)?

›If you don't know the meaning, look for the use!‹ – Also schlagen wir nach im *Grimmschen Wörterbuch*, Bd. 12, Sp. 896-981. Die Polysemie der Wörter *lieb*, *lieben*, *Liebe* etc. ist aufschlußreich. ›Liebe‹ ist ein Wort mit sehr verschwommenen Rändern: *Liebe* ist – frei nach Wittgenstein II – eine Familie mehr oder weniger ähnlicher bzw. unähnlicher Liebes-Sprach-Spiele. Dazu gehört der Mc Donald's Slogan *I'm lovin it* ebenso wie die Liebeserklärung *I love you*, *I've fallen in love*.[141]

Betrachten wir den Familienstammbaum des Wortes *Liebe* etwas näher, so begegnen uns Familienangehörige, die einander scheinbar fremd und z.T. auch in ernste Familienzwistigkeiten verwickelt sind: *Eros* und *Agape*; *amor* – dem Verfasser schwebt ein barocker Fleischeslustengel vor – und *caritas; libido sexualis* und die ›herzinnigliche Jesusminne‹. Ein Spät- und Lieblingskind – die Frucht einer Mesalliance? – ist die *l'amour passion* mit all ihren Liebes-Passions-Geschichten.[142]

Apropos *libido*: ein Blick auf die semantische Vorgeschichte des Wortes *Liebe* zeigt, daß es verwandt ist mit

139 Novalis, *Werke*, hg. v. Minor (1907), 4. 202. 195.
140 Platon, *Nomoi*, 837a.
141 N.b.: wie im frz. *tombé amoureux* ist da offenbar jemand *gefallen*.
142 Zur historischen Semantik der Liebe vgl. N. Luhmann, *Liebe als Passion*, *Zur Codierung der Intimität*, stw, Frankfurt a.M. 1994.

Sanskrit *lubh*, *begehren*, *verlangen* sowie mit lat. *libido*. Nur etymo-logisch oder auch onto-logisch?

Freud, der vielgescholtene und totgesagte Großvater der Psychoanalyse, hat sich anheischig gemacht, *alle* Erscheinungsweisen der Liebe auf ihre Wurzel in der *libido sexualis* zurückzuführen. Und in der Tat – trotz der empörten Zwischenrufe aus der Lobby der libido-Spiritualisten scheint eine gründliche Untersuchung des stolzen Familienstammbaumes der *Liebe* zu bestätigen, denn je höher seine sublimen Äste ins Himmlisch-Lichte hinaufreichen, um so tiefer reichen seine Wurzeln ins Irdisch-Dunkle hinab, in den dunklen Grund sinnlicher Lust. Heißt das im Klartext: Sex ist im Grunde das ›Wesen‹ – bzw. Unwesen – der Liebe – sozusagen ihre Pfahlwurzel?

Nein, so ist es nicht. Die Reduktion von *love* auf das three-letter-word *sex* wäre eine Verkürzung und eine essentialistische zudem. Wenn man sich denn unbedingt auf Wesens- bzw. Wurzelsuche machen will, so sollte neben der Hauptwurzel *libido* – abgesehen von all jenen himmlischen Luftwurzeln, von denen jetzt gleich kurz die Rede sein wird – zumindest noch dem *appetitus* Beachtung geschenkt werden, wobei hier zunächst durchaus an den Appetit im kulinarischen Sinn gedacht ist. ›Food and sex are the basics‹, wie es im *Mengzi* heißt: *shi se xing ye*, *Essen und Sex, das ist die menschliche Natur*.[143]

Das christliche Abendland: Die Spaltung von amor carnalis *und* amor spiritualis

Das Christentum hat den Stamm des Eros gespalten, der bei Platon noch von der Päderastie bis zur *kalokagathía* des

143 *Mengzi*, 6A4.

erasmiótaton reicht.[144] Das Abfall-Spaltprodukt heißt: *amor carnalis*, die unreine Fleischeslust. Um es mit den Worten des Anti-Christen Nietzsche zu sagen: »Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber er entartete zum Laster.«[145] Rein soll im Christentum allein die rein geistige Liebe sein, der *amor spiritualis*, vor allem der *amor dei*, die Gottesliebe.

Im *Alten Testament*, 5. Buch Mose, steht der amatorisch-theistische Imperativ: »Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele, mit aller Macht.«[146] Bei diesem Machtwort wird dem Verfasser himmelangst – besser gesagt: es überkommt ihn eine Heidenangst.

Im *Alten Testament*, 3. Buch Mose, kommt dazu das mit dem Gebot der Gottesliebe eng verbundene Gebot der Nächstenliebe: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, denn ich bin der Herr.«[147] (Man beachte übrigens den aufschlußreichen Vergleich der Nächstenliebe mit der Selbstliebe, die auch in der sog. Liebeserklärung ›*Ich* liebe *dich*‹ noch nachklingt.) Von der Nächstenliebe, dieser im real existierenden Christentum der alten und der neuen Kreuzzüge gegen das Böse – hier müßte man einigen Kreuzzüglern und ›wiedergeborenen Christen‹ gründlich die Leviten lesen – so gut wie nicht anzutreffenden Spezies der Liebe, sagt Pascal: »L'unique objét de l'Écriture est la charité.«[148]

Im *Neuen Testament* erhebt Paulus in seiner Lobeshymne der Agape die Liebe noch über Glaube und Hoffnung.[149] »Dilige [scil. ama] et quod vis fac!« – »Liebe, und tu was du

144 Vgl. Platon, *Symposion*, 212a und *Phaidros*, 250d.
145 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 168.
146 Deuteronomium, 6.5.
147 Leviticus, 19.18.
148 B. Pascal, *Pensées*, Oeuvres complètes, Paris 1954, 1274.
149 1. Kor. 13.13.

willst!« (und es ist gut G. W.) – so lautet der Liebesbefehl des Augustinus.[150] Liebe *Gott* – versteht sich.

Und im 1. Brief des Johannes findet sich der ›spekulative Satz‹: »Gott ist Liebe.«[151]

Kurzum: die Liebe ist – um es mit einem Wort Schellings zu sagen – für uns West-Menschen »das Höchste«[152] und deshalb – so möchte man ergänzen – stürzt sie uns – die ›bitter-süße‹, um an das treffende Oxymoron der Sappho zu erinnern – mitunter auch in tiefstes Leid. Ist in der Liebesleidenschaft, der *l'amour passion*, nicht jene christliche Passion aufgehoben? Die Liebe als *Passion*: Nietzsche nannte sie »unsere europäische Spezialität«.[153] Stimmt das?

Werfen wir einen Blick über den Rand des Brunnens unserer westlichen Kultur. Dieser Brunnen speist sich bekanntlich aus den Quellen des Juden- und Christentums einerseits und des Griechentums andererseits. Beide fließen spätestens seit Beginn des Neu-Platonismus trotz aller Aspektdifferenzen in der Hochschätzung der Liebe zusammen. Aus diesem dunklen Brunnen schöpfen wir liebesdurstigen Westler bis heute. Auch die meisten von denen unter uns, für die der Glaube an Gott längst mit einem großen *Aber* verbunden ist und für die *hope* zu *dope* geworden ist. But love – a four letter word like *lust* and *fuck*? – for heaven's sake no! Die Liebe des Menschen ist unantastbar!?

Machen wir eine kleine Reise ins Ausland. Jenseits des Ural gelangen wir in den *oriens extremus* – nach China.[154] Wie steht es mit der exotischen Erotik? Lieben bzw. liebten die Chinesen anders?

150 Augustinus, in: Ep. Joh. 78, MPL 35, 2033.
151 1. Joh. Brief, 4.8.
152 F. W. J. Schelling, *Gesammelte Werke* (1856-61), I/7, 406.
153 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, Nr. 260.
154 Diese Reise ist zugleich eine Reise ins innere Ausland. Überschreiten wir den ›inneren Ural‹, gelangen wir in den ›oriens extremus internus‹.

Die alten Sino-Daoisten: Was Laozi und Zhuangzi über ai *und* qing, *über* Liebe *und* Leidenschaft *zu sagen haben.*

Die Liebe im Sinne des *amor spiritualis* (resp. *amor dei*) hat als ethischer *spiritus rector* keine nennenswerte Rolle im alten China gespielt. Ist das nicht bemerkenswert? Als regelbestätigende Ausnahme könnte man Mozis Propaganda einer *jian ai*, einer sog. *universal love* denken, die an die christliche Nächstenliebe erinnert und in China schon bei seinem Zeitgenossen Zhuangzi weniger Anklang fand, als später im Westen.[155] Demgegenüber spielt der *amor carnalis*, d.h. die Sexualität offenbar schon im alten China eine bedeutende Rolle.[156] Hier sei lediglich noch einmal an Mengzis bekanntes Wort erinnert *shi se xing*, *Essen und Sex, das ist die menschliche Natur*.[157] Die Geschichte der *ars amatoria* zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte Chinas.[158]

Nun ein Wort zu den beiden Altvätern des Daoismus. Zunächst zum *Laozi*. Es ist richtig, »daß die Fülle der un-

155 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 33.2. Das Kapitel ist vermutlich einige Zeit nach dem *Zhuangzi* der ›sieben inneren Kapitel‹ entstanden. – Vom Buch *Mozi* bis zum sog. spätmohistischen Kanon hat mohistisches Gedankengut zunächst vormodernen christlichen und später dann modernen ›syllogistischen‹ Brückenbauern aus dem fernen Westen als Ost-Brückenkopf gedient.

156 N.b.: Auch der von späteren Daoisten propagierte *coitus reservatus* war offenbar kein großes Hindernis für das Wachstum der chinesischen Bevölkerung.

157 *Mengzi*, 6A4. Freilich bleibt Mengzi keineswegs bei dieser menschlichen Natur stehen. Dem Philanthropen, der an das Gute im Menschen und an dessen Kultivierung glaubte, war die *ai ren*, die Menschenliebe, nicht fremd.

158 Vgl. das Standardwerk von R. H. van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, Leiden 1961. Wenn hier vom ›roten Faden‹ die Rede ist, ist dabei nicht zuletzt an das *Hongloumeng* (*The Dream of the Red Chamber*) gedacht.

mittelbar und mittelbar auf Fruchtbarkeit und Fortpflanzung bezogenen Bilder im *Laozi* unzweifelhaft belegt, daß Sexualität und Geschlechtlichkeit wichtige Themen des frühen Daoismus waren.«[159] Eine Dissoziation oder gar Opposition von Sex scil. inferiorem *amor carnalis* einerseits und superiorem *amor spiritualis* andererseits ist im *Laozi* dagegen ebensowenig anzutreffen wie im *Zhuangzi* oder im *Huainanzi*.

Repräsentativ ist die folgende Passage im *Laozi*: *shen ai bi da fei*, *äußerste Liebe ist sicher eine große Verausgabung*.[160] Was folgt daraus? *Zhi zu bu ru*, *wer weiß, wann er genug hat, macht keine Schande*, heißt es kurz darauf im *Laozi*.[161] Es ist gut zu wissen, wann man aufhören muß, bei der Liebe wie beim Essen und Trinken.

Werfen wir noch einen Blick in das *Zhuangzi*, den Lieblingstext des Verfassers.[162] Im *Zhuangzi*[163] findet sich der folgende Dialog:

»Der Huizi fragte den Zhuangzi: ›Kann ein Mensch tatsächlich ohne Eigenheiten bzw. ohne Neigungen und

159 H.-G. Möller, *Laozi*, Freiburg 2003, 49.

160 *Laozi*, Kap. 44. Diese Übersetzung von *ai* schließt an die alte Übersetzung von V. v. Strauß an: »Wer zu sehr liebt, notwendig groß ausgibt.« Lao-Tse, *Tao Te King*, Nachdruck Zürich 1959, 117. R. G. Henricks übersetzt *ai* durch *desires*. Lao-Tzu, *Te-Tao-Ching*, transl. with an Introduction and Commentary by Robert G. Henricks, New York 1989, 110. Ähnlich H.-G. Möller, ebenfalls ausgehend von den Mawangdui-Texten: »Wo tiefe Hingabe ist, wird große Verausgabung sein.« Laozi, *TaoTeKing*, Frankfurt a. M. 1995, 48. – Die Übersetzung von *ai* durch *stinginess* (*Geiz*) oder Sparsamkeit (e.g. Debon et al.) scheint mir hier auch im Blick auf andere Kapitel im *Laozi*, in denen von *ai* die Rede ist (Kap. 10, 13, 27, 72) abwegig zu sein.

161 *Laozi*, Kap. 44. Dort wird noch einmal wiederholt: *zhi zhi bu dai*, *wer weiß, wann er aufhören muß, läuft keine Gefahr*.

162 Der Ausdruck ›Lieblingstext‹ wurde mit Bedacht gewählt, um zum Ausdruck zu bringen, wie gefährlich dieser Text werden kann, wenn man bei seiner Lektüre nicht weiß, wann man aufhören muß.

163 *Zhuangzi*, Kap. 5.6.

Leidenschaften (*wu qing*) sein?‹[164] Zhuangzi sagte: ›(Ja,) So ist es.‹ Huizi fragte: ›Aber ein Mensch ohne Leidenschaften (*wu qing*), wie kann man ihn einen Menschen nennen?‹ […] Zhuangzi sagte: ›Wenn ich von *wu qing* spreche, meine ich damit, daß ein Mensch nicht mit Zuneigungen und Abneigungen bzw. mit Liebe und Haß[165] sich selbst [d.h. seinen Leib und sein Leben][166] verletzt. Er folgt immer dem von-selbst-so-Verlaufenden[167] und fügt dem natürlichen Leben[168] nichts hinzu.‹«[169]

164 *Qing* wird gewöhnlich durch *Emotionen* (Schuhmacher/Mair) oder *Leidenschaften* (Wilhelm) übersetzt. A. Graham hat dagegen zu zeigen versucht, daß *qing* zur Zeit der Entstehung des *Zhuangzi* noch nicht *emotions* bedeutete und übersetzt *qing* durch *essentials*. A. Yu übersetzt *disposition*, macht jedoch auf die ›emotive overtones enshrined in the word's usage‹ aufmerksam (Anthony C. Yu, *Rereading the Stone,* Princeton University Press, 1997, 67). »As can be seen in the discussions of other ancient writers, however, the semantic field of *qing* has a reach and range far beyond Graham's limited philological excursions …«, a.a.O., 102. – Der Verfasser hat hier, wie bereits an anderem Ort (vgl. G. Wohlfart, *Zhuangzi*, Freiburg 2002, 83 ff.) *qing* durch *Eigenheiten* übersetzt, wobei dies allerdings als Oberbegriff zu verstehen ist, der auch die eigenen Leidenschaften und Emotionen einschließt. Daß es hier wohl tatsächlich auch um letztere geht wird in der Folge des Dialogs deutlich.

165 *hao e*. Der Übersetzung *Zuneigung* und *Abneigung* schließt sich Wilhelm, Watson und Graham an. Waley und Pastor übersetzen *Liebe und Haß*.

166 *shen*.

167 *ziran*.

168 *sheng*.

169 Watson übersetzt: »When I talk about having no feelings [*wu qing*], I mean that a man doesn't allow likes or dislikes [*hao e*] to get in and do him harm. He just let's things be the way they are and doesn't try to help life along.« (Chuang Tzu, *Basic Writings*, transl. by B. Watson, Columbia University Press 1964, 72.) Fung Yu-Lan übersetzt: »When I say a man is without affection [*wu qing*], I mean one who does not inflict internal injury upon himself with desires and aversions [*hao e*],

In diesem Sinne heißt es dann auch später im *Huainanzi*: »l'amour et la haine violentent le coeur […] Lorsqu'on se laisse emporter par des sentiments excessifs d'amour et de haine, on s'attire une suite infinie de malheurs.«[170]

Unsere liebe Liebe soll zu einem Malheur führen?? Nach diesem unhappy end, wendet sich da der liebe Leser nicht enttäuscht von jenen lieblosen *dao*-Altmeistern ab? Waren die alten Daoisten – der Verfasser stockt erschrocken – *ohne Liebe*? Im *Zhuangzi* wird doch der Weise, der *sheng ren* durchaus auch als einer verstanden, der andere liebt![171]

Ja schon, aber als ein Liebender, der nicht um seine eigene Liebe weiß. Er ist ohne Eigenliebe und auch ohne Nächstenliebe (sic!). Er liebt seinen Nächsten nicht wie sich selbst. Im Miteinander-So, *xiang ran*, im Einander-Entsprechen, *xiang ying*, vergessen der Eine und der Andere einander, *xiang wang*. Das Einander-Lieben, *xiang ai*, ist ein sich miteinander vergessendes Lieben. Es ist eine Liebe, die sich als Liebe vergißt. Selbstvergessenheit?[172] Liebesvergessenheit? Haben wir Liebesromantiker nicht eher Vergißmeinnicht und andere ›blaue Blumen‹ im Sinn? Können wir liebesversessenen Westler mit Liebesvergessenheit etwas anfangen?

who is always in accordance with nature and does nothing to increase artificially what is already in his life.« (*A Taoist Classic*, *Chuang-Tzu*, Beijing 1989, 87f.) – J. C. Pastor übersetzt: »Voilà ce que j'entends par penchants [*qing*]. Celui qui n'est atteint ni par l'amour ni par la haine [*hao e*] qui suit avec constance la nature et n'ajoute rien à la vie.« (*Zhuangzi*, *Les Chapitres intérieurs*, trad. par J. C. Pastor, Paris 1990, 74.)

170 *Philosophes taoistes II*, *Huainanzi*, Paris Gallimard 2003, 34; *Huainanzi*, Kap. I, 19a/b.

171 *ai ren*. *Zhuangzi*, Kap. 25.2.

172 Es versteht sich: Selbstvergessenheit meint weder zügellose Unbeherrschtheit noch karitative Selbstlosigkeit.

Eurodaoistische Questionen und Konjekturen

Also, noch einmal zurück zu unseren eigenen Euro-Altmeistern! Im *Hohelied*, dem Lied aller Liebeslieder, das im übrigen wirklich zum Singen bestimmt war, findet sich die bekannte Stelle, an der es in der Lutherübersetzung heißt: »Liebe ist stark wie der Tod.«[173] Und in der Tat: Liebe und Tod, Eros und Thanatos, sind wohl wirklich die beiden Brennpunkte in der Ellipse unseres Lebens, die beiden Nüsse, die man am besten aneinander knacken sollte.[174] In der Tat: die – unter Umständen lebenserzeugende – Liebe vermag die Angst vor dem Tod zu besiegen. Liebe kann, wenn sie stark genug ist, die Angst vor dem Tod besiegen. Wenn sie stirbt, kann sie selbst in Angst ›kippen‹, konvertieren, – so wie Wein zu Essig werden kann.

Die Angst vor dem Tod ist nun im Grunde die Angst vor dem Tod des Ego.[175] Das Ich ist, wie Freud treffend sagte – manchmal hat er, trotz einiger ›phallacies‹, *doch* recht –: das Ich ist die »alleinige Angststätte«.[176] Die Liebe vermag die Angst vor dem Tod des Ego zu besiegen. Denn die Liebe, die ›große Liebe‹ – bei diesem Wort wird dem Verfasser Angst und Bange – ereignet sich offenbar selbst als Tod des Ego.

Als Beleg dafür zunächst zwei Zitate zum *amor spiritualis* als Tod des Ego.

1. *Meister Eckhart* formuliert in seiner Rede der Unterweisung *Von ungelassenen Leuten, die voll Eigenwillens sind*

173 Hohelied, 8.6.

174 Ein kleines Problem dabei scheint freilich zu sein, daß – um im Bild zu bleiben – dabei meist eine Nuß ungeknackt bleibt.

175 Vgl. vom Verfasser *Philosophieren über den Tod*, hg. v. H.-G. Möller u. G. Wohlfart, Reihe für asiatische und komparative Philosophie Bd. 8, Köln 2004.

176 Zitiert nach *C. G. Jung und der östliche Weg*, hg. v. J. J. Clarke, Zürich und Düsseldorf 1997, 254.

die *conditio sine qua non* der ›Nachfolge Christi‹[177] »… fang zuerst bei dir selbst an, und *laß dich*!«[178] Dieser mystische Imperativ ›laß dich‹ bedeutet: laß dich, um Gottes Willen, um der Liebe Gottes Willen – nicht dein eigener, sondern sein Wille geschehe: *fiat voluntas tua*. – Eingedenk von Meister Eckharts Rede von ungelassenen Leuten, möchte man etwas säkularer sagen: es kommt alles darauf an, daß man sein Ich gelassen hat, wobei der Akzent mehr auf dem *gelassen* liegt, als auf dem *hat*, aber nicht indem man sich mit Gott einläßt, sondern auf einen geliebten Menschen, und zwar nicht auf einen beliebigen ›Nächsten‹.

2. *Meister Hegel*, der größte typisch deutsche Philosoph – wir deutschen Philosophen sind alle Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte, wie ein deutscher Philosoph einmal sagte –, gibt in seinen Ästhetik-Vorlesungen im Kapitel *Der religiöse Kreis der romantischen Kunst* (sic!) folgende Definition der Liebe: »Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtsein seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber zu haben und zu besitzen.«[179] Das *haben* im Schlußteil dieser essentialistischen Definition mag man Hegel vielleicht gerade noch durchgehen lassen, das possessive *besitzen* dagegen würde man doch lieber durch ein *finden* substituieren.

Kurzum: In der Liebe ereignet sich offenbar eine *Aufhebung* des Selbst. Es ereignet sich so etwas wie ein Tod des Ego und dessen Resurrektion bzw. Transsubstantiation im *alter ego* des geliebten anderen Menschen.

177 Vgl. Math. 16.24.

178 Meister Eckehart, *Deutsche Predigten und Traktate*, hg. v. J. Quint, ohne Ortsangabe 1955, 55.

179 Hegel, *Sämtliche Werke,* Bd. 13, 149.

Doch de-theologisieren wir diesen Diskurs über die Liebesstärke wieder etwas und führen ihn in sozusagen ›geerdeter‹ Form einiger Bemerkungen zum *amor carnalis* und seinem Verhältnis zum Tod fort.[180]

Der Verfasser fragt sich und den Leser: berühren wir in der körperlichen Liebe, im fleischlichen Zeugen bzw. Empfangen neuen Lebens nicht den Tod? Ist der Orgasmus, der Höhepunkt fleischlicher Lust, diese *vollendetste* Form und Erfüllung der *libido sexualis* im leiblichen *Eingehen* auf den anderen Menschen und Einswerden mit ihm nicht zugleich auch ein instantanes *Eingehen* und *Verenden* des Ego und seiner Begierde? Ist er insofern nicht *une petite mort*? Ist der Orgasmus nicht der höchste Augenblick der Liebe, *der dem* Augenblick des Todes gleich ist und *dem der* Augenblick des Todes gleich ist? Er gleicht ihm insofern, als im Augenblick der Liebe wie in dem des Todes das Ego eingeht, sich einlöst, auflöst, aufhebt, vergißt … Und der höchste Augenblick der Liebe ist so stark, daß ihm, instantan, der eigene Tod gleich ist, gleich-gültig.

Also fassen wir zusammen: sowohl die Betrachtung der höchsten sog. ›göttlichen‹ Form des *amor spiritualis*, i.e. der *amor dei*, wie auch der Blick auf die irdische, sog. ›tierische‹ Form des *amor carnalis* scheint zu zeigen, daß Liebe und Tod, die beiden Gegensätzlichen, einander berühren. Der Berührungspunkt ist der Tod des Ego, oder weniger dramatisch gesagt: die Selbstvergessenheit.

Kleine Nebenbemerkung zur Selbstvergessenheit: ein Blick vom Liebesakt zur Liebeserklärung. In unserer deutschen Standard-Liebeserklärung ›Ich liebe dich‹, die in ihrer Frontalität ein wenig an eine Kriegserklärung erinnert, ist von dieser Selbstvergessenheit wenig zu spüren. Dies ist im

180 Aus heuristischen Gründen wurde hier die fatale Spaltung des Fleischlichen vom Geistigen beibehalten.

Japanischen und Chinesischen etwas anders. Okochi Ryogi erzählt, daß man im Japanischen statt *I love you* einfach sagt: *aishiteruyo*, was zwar gewöhnlich durch *ich liebe dich* übersetzt wird, genaugenommen aber nur *lieben* heißt. Er erwähnt, daß man auch im Persischen nicht *ich liebe dich* sagt, sondern nur *liebe dich*. Er resümiert: »Ich verstand, daß das Lieben von sich aus im Grunde ein Vergessen des Ich beinhaltet …«[181] Im Chinesischen sagen verliebte junge Leute heute (nicht zueinander im Sinne einer Liebeserklärung): *tan lian ai*, was man wörtlich durch *sagen, sich verlieben* übersetzen könnte. Hier ist keine Rede von einem Ich. Freilich gebraucht man neuerdings auch *wo ai ni*, *ich liebe Dich*.[182]

Zurück zur sog. ›großen Liebe‹ und zu unserem Kontrapost bzw. Kontrapunkt von Eros und Thanatos. Kann man so weit gehen und sagen: die ›große Liebe‹ gleicht dem ›großen Tod‹ – oder ist ihm zumindest ähnlich? Der sog. ›große Tod‹ ist der Tod des Ego und die Geburt eines ›Selbst ohne Selbst‹. Ohne selbst[183] zu sein, ist das Ziel des ›*Weges*‹ des Daoisten wie des Zen-Buddhisten.[184] Dieses Ziel ist in Wahrheit freilich insofern immer schon erreicht, als das Ich nur eine Denkspiegelung, eine Illusion ist, die immer wieder von Neuem ihr täuschendes Spiegel-Spiel treibt.

181 Okochi Ryogi, *Wie man wird was man ist*, Darmstadt 1975, 36.

182 Darf man in der von Grammatologen konstatierten Präponderanz subjektloser Sätze im Altchinesischen eine syntaktische Wegbereitung des altchinesischen Weisheitideals der Ichlosigkeit, des *wu wo* (*Kongzi*, *Lunyu*, IX, 4) bzw. *wu ji* (*Zhuangzi*, Kap. 1.1.) sehen?

183 *wu ji* bzw. *wu wo*, jap. *muga*.

184 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 1.1: *zhi ren wu ji*, der höchste Mensch ist ohne selbst sowie Kap. 2.1 *wu sang wo*, ich verliere mein Ich und dazu vom Verfasser *Zhuangzi*, a.a.O., 41 ff.: *Der egolose Daoist* u. 46 ff.: *Der Tod des Ego und das Flötenspiel des Himmels*. Feng Youlan sagt zurecht: »To be without self is the essence of Chuang Tzu's doctrine.« Yu-Lan Fung, *Chuang-Tzu*, New York 1964, 81.

Also – auf dem daoistisch-zenistischen *Weg*-Weiser steht: ›*Stirb* – und tu was du willst!‹ Die Familienähnlichkeit mit dem christlich-augustinischen Imperativ ›*Liebe* – und tu was du willst!‹ ist wohl nicht bloß zufällig.

Fassen wir zusammen:

Die ›große Liebe‹ wäre also entsprechend dem ›großen Tod‹ ein Tod des Ego und die Geburt eines ›Selbst ohne Selbst‹. Dieses Selbst ohne Selbst wäre so etwas wie das Subjekt einer Liebe *sans sujet*, ohne Subjekt – und ohne Objekt. Diese Liebe wäre eine Liebe ohne Liebe.

Genug Paradoxien! Aber das Gute an Paradoxien ist ja, daß sie die Orthodoxie paralysieren.

Nun, was soll das heißen: Liebe ohne Liebe? Gedacht ist dabei weder an den daoistischen *coitus reservatus*[185] noch an die ›platonische Liebe‹. Liebe ohne Liebe wäre vielmehr so etwas wie eine Liebe, die ohne ein Ich ist, das sich *ver*-liebt und leidenschaftlich der Liebe *ver-fällt* (fall in love – tomber amoureux). Liebe ohne Liebe im Sinne eines *qing bu qing* bzw. *ai bu ai* wäre eine Entsprechung zum daoistischen *wei wuwei*, zum Tun ohne (eigenes) Zutun; zu einem Tun, das sich ohne Selbst[186] von selbst so[187] ereignet.

›Große Liebe‹ als Liebe ohne Liebe wäre eine Liebe, die sich selbst als Liebe am liebsten vergißt. Sie wäre himmelweit verschieden von dem, was wir ›Über-beide-Ohren-Verliebtsein‹ nennen. Sie ist eine leiden-schaftsfreie, ich-freie, liebesver-

185 Ihrer Unnatürlichkeit wegen erscheint dem Verfasser die Praxis des *coitus reservatus* nicht als eine Form des *wei wuwei* bzw. des *wuwei ziran*. Ebenso unnatürlich ist das mit dieser Sexualpraxis in Zusammenhang stehende und gewöhnlich mit dem späteren sog. religiösen Daoismus in Verbindung gebrachte Streben nach Langlebigkeit und körperlicher Unsterblichkeit. Zumindest letzteres scheint dem *Zhuangzi* fremd gewesen zu sein.

186 *wu ji*.

187 *ziran*.

gessene Liebe, in der die Liebenden *miteinandervergessen*[188] sind. Diese ›freie Liebe‹[189] hat beide Ohren und beide Augen offen. Diese ›freie Liebe‹ macht nicht blind, im Gegenteil, sie öffnet die Augen.

Ist dieses Plädoyer gegen das ›Fallen in Liebe‹ und der damit verbundenen Verletzungsgefahr nun am Ende doch ein Plädoyer für den Höhenflug ins Übersinnliche, rein Geistige? Um Himmelswillen, nein! – Was sonst?

Am Ende fragt sich der Verfasser, er fragt sich wirklich und möchte die Offenheit der Frage vor vorwitzigen Antworten in Schutz nehmen:

Ist das, wofür diese freie, liebesvergessene Liebe die Augen öffnet nicht – der Verfasser zögert – das Schöne? Er zögert angesichts der Gefahr einer einseitigen ästhetischen Verkürzung. Um sie zu vermeiden, müßte man, bei unseren Alten Zuflucht suchend, hilfsweise von einem ästh-ethischen *kalokagathón* sprechen, von einem *Schön-Guten*, das allerdings – schön und gut – ein wenig wie ein semantischer Kentauros einhertrabt. Von einigen Ausnahmen, wie z. B. dem schönen resp. guten Wetter abgesehen, scheint es, als klafften Schönes und Gutes und mehr noch die ›Disziplinen‹ Ästhetik und Ethik im Lauf der Zeiten soweit auseinander, daß ein fadenscheiniger Bindestrich für eine neue semantische Allianz nicht mehr ausreicht. ›Nah wohnen sie auf getrenntesten Bergen‹, um von weither an *Patmos* zu denken?[190]

Und doch: Ist der Blick-Treff-Punkt des Augenblicks der Gut- wie der Schönheit nicht die So-heit, die Selbigkeit, die

188 *xiang wang*.

189 Kann diese ›freie Liebe‹, die nicht mit wilder Promiskuität verwechselt werden sollte, im *coniugum*, ins ›Joch der Ehe‹, der ›sittlichen Liebe‹ gehen? Sie kann, aber freilich kommt es darauf an, inwieweit das Joch aus ›freien Stücken‹ zusammengefügt ist …

190 Vgl. Hölderlin, *Patmos*.

Selbst-So-heit der Dinge wie der menschlichen Angelegenheiten? Es ist der Augenblick zurück, in dem wir sehen, daß es *gut so* ist. Es ist der ›weiße Augenblick‹ des *so ist es*. Wie ist das *dao*? So, so ist es. Es ist das ›schneeweiße Ja‹ zum *Da*! Es ist das schreckliche Ja zu dem was da ist, der numinose, schrecklich-faszinierende Augen-Blitz, des Einleuchtens, daß ›alles schön ist und gut und gerecht …‹[191], während wir Menschen wähnen, das eine sei unrecht, das andere recht. Es ist der Augenblick des Erwachens, in dem der Misthaufen dieser Welt als *kállistos kósmos*, als *schönster Schmuck*, als *schönste Weltordnung* erscheint.[192]

Der größte Lebenskünstler wäre derjenige, von dem man sagen könnte: ›He *realized* it.‹

Und was hat das alles mit der freien, der liebes-freien Liebe zu tun?

Nun, ist der plötzliche Augenblick des Schönen, in dem vom ›Schönen‹ keine Rede mehr sein kann, ist dieser Augenblick nicht das Ereignis der *Aufhebung* der Liebe, d.h. ihrer Aufbewahrung und zugleich ihrer Negation? Profaner gefragt: Ist im Augenblick des Zeugens[193] wie des Zeuge-Seins des Schönen nicht ein Moment von sublimiertem Orgasmus? Erinnert im Übrigen nicht gerade das *Ingeniöse*, das *Geniale* einer künstlerischen Kreation an die geschlechtliche *Generation* bzw. Zeugung? Ja, und zwar nicht nur etymologisch. Im Augenblick des ›Schönen‹ – bleiben wir noch einen Augenblick bei diesem unschönen Wort, das hier in Hasenöhrchen gesetzt wurde, damit es besser auf sein eigenes Verklingen hören kann –, in diesem Augenblick ist die sinnliche Liebe zur

191 Vgl. Heraklit, Fragment B 102: *to mèn theo kalà pánta kaì agathà kaì díkaia …*

192 Vgl. Heraklit, Fragment B 124.

193 Vgl. Platon, *Symposion*, 206b-e.

Spur geworden, sie selbst ist verschwunden, aber doch noch spürbar, sinnlich-unsinnlich.

In diesem Augenblick der Erfüllung des Sinns verfliegt, verweht die Angst vor dem Tod, aber sein Hauch der Vergänglichkeit ist doch noch spürbar.

Der hier schreibende *Feuilletonist* und Liebhaber der Kirschblüte fragt sich: sind die *Blätter* des Schönen – durchduftet vom So – nicht Lösch-blätter, die Liebe und Tod aufgesaugt, erinnert haben – und zugleich ausgelöscht, vergessen? Und um noch einmal eine Vokabel von Platon auszuborgen: ist das *ekphanéstaton*, das *Evidenteste* des *kalokagathón* nicht das transitorische Spiel des Lichts der Liebe mit dem Schatten des Todes? Oder was ist das? ›Je ne sais quoi.‹

Vielleicht sind es ja bloß altdeutsche Liebes- und Todesromantik-Gefühle gemischt mit einem verblassenden Sehnen nach den alten Hellenen und einem bißchen ›ostalgischem‹ Fernostweh???

Vielleicht …

2.4 Ars moriendi – Die Kunst des Sterbens

Der Tod des Anderen

»… no thinker in Chinese literature, nor for all I know in the literature of the world, has experienced it [scil. the problem of death G. W.] as deeply and expressed it as eloquently as Chuang-Tzu.«[194]

Der Gedanke an den eigenen Tod ist der ›schwerste Gedanke‹. Ebenso schwer kann der Gedanke an den Tod eines geliebten Menschen sein, der Gedanke an das eigene Leben nach dem Tod eines geliebten Menschen.

»Zhuangzis Ehefrau war gestorben. Als Huizi kam, um ihm zu kondolieren, fand er Zhuangzi, der mit ausgestreckten Beinen auf dem Boden hockte, auf einer Schüssel bzw. auf einem Topf trommelte und sang.[195] Huizi sagte: ›Ihr habt mit ihr zusammengelebt, sie hat Eure Kinder aufgezogen und wurde alt. Ist es nicht schon genug, daß Ihr bei ihrem Tod nicht um sie klagt, aber auf einem Topf zu trommeln und zu singen, geht das nicht zu weit?‹ Zhuangzi sagte: ›Nicht doch! Als sie gerade gestorben war, wie sollte es mir da anders ergangen sein wie jedem anderen auch? Aber dann besann ich mich auf ihren Anfang und darauf, daß sie ursprünglich[196] nicht geboren war[197]. Sie war nicht nur nicht geboren, sie hatte ursprünglich auch keine Form, keine Gestalt[198]. Sie hatte nicht nur keine Form, sie hatte ursprünglich auch keinen Lebensatem, keine Lebensenergie[199]. In der Mischung des Nebulösen und Verschwommenen kam es zu einer Transformation[200]

194 A. C. Graham, *Chuang-Tzu*, transl. by A. C. Graham, London 1981, 23.
195 *gu pen er ge*, wörtlich: *trommeln Topf und singen*.
196 *ben*.
197 *wu sheng*.
198 *wu xing*.
199 *qi*.
200 *bian*.

und da war Lebensatem, Lebensenergie[201]. Der Lebensatem[202] transformierte[203] sich und da war eine Form, eine Gestalt[204]. Die Form transformierte sich[205] und da war Geburt und sie hatte Leben[206]. – Jetzt kam es wieder zu einer Transformation[207] und sie ist tot. Es ist wie die Folge der vier Jahreszeiten vom Frühling zum Herbst und vom Winter zum Sommer. Nun liegt sie (mit dem Gesicht nach oben) und schläft im großen Raum [zwischen Himmel und Erde G. W.]. Wenn ich sie mit meinem Oh weh, oh weh![208] verfolgen würde, hieße dies, die Bestimmung (das Schicksal) nicht zu verstehen, also habe ich damit aufgehört.‹«[209]

Unerhört?

Im Frühjahr 2002 hat der Verfasser mit Kollegen in der ›Academie du Midi‹ in Südfrankreich ein interkulturelles Symposion veranstaltet zum Thema ›Tod in Ost und West‹.[210] Wir haben lange an diesem philosophischen Markknochen aus dem *Zhuangzi* genagt, ohne wirklich damit fertig zu werden. Nun, mit tod-ernster Philosophen-Verbissenheit kommt man hier vielleicht auch nicht weiter.

Aber fragt man sich nicht doch: Hat der *dao*-Mann nicht gut lachen – und gut weinen? Der *dao*-Mann ist doch derjenige, ›der um das Männliche weiß[211], aber dennoch das Weibliche bewahrt[212]‹, eine Weisheit, die im *Zhuangzi* dem

201 *qi*.
202 *qi*.
203 *bian*.
204 *xing*.
205 *bian*.
206 *you sheng*.
207 *bian*.
208 *jiao jiao ran*.
209 *Zhuangzi*, Kap. 18.2.
210 Vgl. *Philosophieren über den Tod*, Hg. H.-G. Möller u. G. Wohlfart, Reihe für asiatische und komparative Philosophie, Bd. 8, Köln 2004.
211 *zhi qi xiong*.
212 *shou qi ci*.

Laozi in den Mund gelegt wird.[213] Der *dao*-Mann braucht sich doch seiner weiblichen Weichheit, seiner Trauer und seiner Tränen nicht zu schämen!

Kommen wir noch einmal zurück zum Anfang der Geschichte. Zhuangzi hockt mit ausgestreckten Beinen auf dem Boden – ganz ähnlich wohl wie jener gelöste Maler, von dem schon die Rede war.[214] Wie jener ›Nackt-Maler‹ hockt der Lebenskünstler Zhuangzi auf dem Boden, trommelt auf einem Topf und singt – wie es zweimal in unserem Text heißt. Verstand sich Lebemeister Zhuang auf die Kunst zu leben und das Leben zu lassen, das eigene[215] und das des – wie hier einmal unterstellt werden soll – geliebten anderen?

Vielleicht war seine Liebe ja eine Liebe ohne Liebe? Vielleicht hat er ja getrauert, ohne traurig zu sein? Vielleicht hat er ja vor lauter Trauer getrommelt und gesungen – todheiter?

Vermutlich hat er gehockt und getrommelt und seine Frau – und die Liebe zu ihr – vergessen, so wie Yan Hui gesessen hat und vergessen[216] und eins geworden ist mit dem ›transformierenden Durchgang‹, dem ›großen Offenen‹[217].

Zhuangzi sitzt und vergißt, Zhuangzi singt und vergißt, aber
das was er vergißt ist sicher erinnert in der Musik, die er an-
stimmt im Ton seiner Trommel, der auffliegt ins große Offene
und verklingt … Ein Trommelton hört auf – das große Offene.
Wie
er trommelt auf dem Topf
der Tod
singt im Nordwind

213 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 33.5 sowie *Laozi*, Kap. 28.
214 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 21.33.
215 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 32.14.
216 *zuo wang*. Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 6.9.
217 *da tong*.

LIANG KAI
Putai

2.5 Die Kunst des Handelns Der ›große Daot‹ als Mann ohne Eigenheiten – ein Scherenschnitt

»Wenn man philosophiert, muß man in das uranfängliche Chaos hinabsteigen und sich dort zu Hause fühlen.«[218]

Hundun – das Kuddelmuddel

Der große uralte *dao*-Chaot und Protagonist aller nachgeborenen ›Daoten‹ war *Hundun*, das *Kuddelmuddel*.

»Der Herrscher des Südmeeres war *Shu* (Blitz), der Herrscher des Nordmeeres war *Hu* (schnell). Der Herrscher der Mitte[219] [sic! G. W.] war *Hundun*, der Kuddel-Muddel-Ursuppenkloß.[220] *Shu* und *Hu* trafen sich von Zeit zu Zeit in *Hunduns* Reich. *Hundun* behandelte sie sehr gut. *Shu* und *Hu* berieten, wie sie *Hunduns* Gastfreundlichkeit, seine *convivialité*[221] erwidern könnten. Sie sagten: ›Alle Menschen

218 L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, 1948, Werke Band 8, 542.

219 *zhong*.

220 Die gängige Übersetzung von *Hundun* ist *Chaos*. Zunächst ist es aber angebrachter, *Hundun* ins ›Küchenchinesische‹ zu übersetzen durch *wonton*, in Anspielung auf ein beliebtes Suppengericht, das nicht nur genauso geschrieben wird wie der gute Herrscher *Hundun*, sondern auch ansonsten mit ihm manches gemein hat. Das Suppengericht besteht aus Fleischklößchen in einem Teigmantel. Die in brodelndem Wasser treibenden und durcheinander wirbelnden Klößchen veranschaulichen den *hundun*-Urkloß, die *hundun*-Ursuppe und sind ein Bild der chinesischen Vorstellung vom Chaos. Nach Girardot war das Essen von *wonton* traditionsgemäß ein Akt mit ritueller und kosmologischer Bedeutung, ein Symbol der *creatio continua* – beim Schöpfen aus dem Suppentopf! Vgl. die hervorragende Studie von N. J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, *The Theme of Chaos (hun-tun)*, University of California Press 1983, 29 ff.

221 *de*.

haben sieben Löcher [im Gesicht G. W.], durch die sie sehen, hören, essen und atmen können. Allein dieser *Hundun* hat keine. Versuchen wir, ihm welche zu bohren (bzw. zu drillen).‹ Jeden Tag bohrten sie ihm ein Loch, aber am siebten Tag starb *Hundun*.«[222]

Die Herren *Shu* und *Hu* wollten dem guten *Hundun*-Embryo blitzschnell ›Gesicht geben‹ – wie man das auch heute gerne noch tut, denn er hatte ja keines. Er hatte keine *persona*, keine Gesichts-Maske. Ohne eine Persönlichkeit zu sein, saß der Gute als Herrscher in seinem ›Reich der Mitte‹[223]. Er saß wohl inmitten des ganzen Trubels so gut und still in der leeren Mitte seines Chaosmos wie die Nabe in der Mitte der 30 Speichen des altchinesischen Rades.[224]

Nun, Hundun, der sich wohl als intra-uteriner Daot im Bauch des *dao*, der großen Mutter, tummelte, starb am Drill des Gesicht-Gebens. Er kam ganz ohne eigene Person zum Maskenball der Welt, der Gute war ganz ohne Arg gegenüber seinen Gästen. Er war wohl überhaupt – ›ganz ohne‹.

Versuchen wir ausgehend davon, bei unserer Definition einer negativen Ethik ohne Moral den ›Weg‹ des Daoten bzw. Daoisten als eines Mannes[225] ohne Eigenheiten *via negationis* zu bestimmen und einige spezifische Differenzen aufzuzeigen zur Charakter-Maske des Mannes der Tat und der Moral.

222 *Zhuangzi*, Kap. 7.7. Vgl. dazu vom Verfasser: *Gesichts-Drill. Zhuangzis traurige Geschichte von der Todbohrung des guten Herrn Hundun*, in: *Philosophieren im Dialog mit China*, hg. v. H. Schneider, Reihe für asiatische und komparative Philosophie, Bd. 4, Köln 2000, 53 ff.

223 *zhong guo*.

224 Vgl. *Laozi*, Kap. 11 und H.-G. Möller, *In der Mitte des Kreises*, *Daoistisches Denken*, Frankfurt a. M. und Leipzig 2001.

225 Hier war schon mehrfach vom *dao-Mann* die Rede, ohne die *dao*-Frau eines Wortes zu würdigen. Dies muß wohl am Verfasser liegen. Daß aber in Wahrheit Maskulinismus und Daoismus nicht zusammengehen, zeigt sich schon bei dem Protofeministen Laozi. Vgl. insbes. Kap. 6

Sehen wir zu, inwiefern der *dao*-Mensch – d.h. der Mensch, der auf dem ›rechten Weg‹ ist –, ›ganz ohne‹ ist und was das heißen soll. Betrachten wir ihn unter verschiedenen Aspekten.

Ohne Ego?

Also, der ideale *dao*-Typ wäre *ohne Ego* – wirklich ganz ohne?? – ohne Ich???[226] Um diesen Daoisten weniger übermenschlich-überedel und heiligengleich zu zeichnen, sollten wir uns diesen dem ›Weg des Himmels‹ folgenden Daoten vielleicht lieber als selbst-losen Vogel vorstellen. Diesen *dao*-Vagabunden, diesen freien und leichten Herumtreiber kann man sich nicht vorstellen als einen Moralisten und Ruisten.[227] Eher als einen etwas schrulligen Typ, der guter Dinge ist – *de bonne humeur* – und der den anderen ›gut ist‹, – einfach so, ohne große *dao*-Moral. Und auch aus seinem eigenen Gut-Sein macht er sich nichts. Sein Leben, seine Lebendigkeit und Geselligkeit, seine *convivialité* ist das fröhliche Sterben seines Ego und das Wiederfinden kindlicher Ichlosigkeit, oder – wie im Fall des *dadao*-Embryos *Hundun* – das Nichtgeborensein eines Egos und Noch-nicht-Vorhandensein eines Gesichts, das es zu wahren gilt.

u. 52 und dazu M. Kaltenmark, *Lao-tzu und der Taoismus*, Frankfurt a.M. 1981, 69 ff.: *Das Motiv der Mutter*. Also: Jedermann, der dem *dao* gerecht werden will, der möge beherzigen: in dubio pro femina.

226 Es sei nochmals an die zentrale Stelle im Kap. 1.1 des *Zhuangzi* erinnert, wo es heißt, daß der *zhi ren* (*höchster Mensch*) *wu ji* (*ohne Ich*) sei. Im Kap. 2.1 des *Zhuangzi* ist davon die Rede, daß der Meditierende *sein Ich verliert* (*wu sang wo*). – Und auch im *Lunyu* heißt es vom Meister, daß er *wu wo* (*ohne Ich*) sei (IX, 4).

227 D.h. als einen Wander-Gelehrten aus der konfuzianischen Schule (*rujia*).

Doch wohlgemerkt: dieser ›gute Daoist‹ ist kein Egotist und kein Egoist, aber er ist auch kein Altruist, wie man sich vielleicht einen guten Christen vorstellen mag. Die Totenfeier seines Ego ist zugleich die Totenfeier des Ego des Nächsten, d.h. – und das ist die frohe Botschaft –: Es ist die Geburtstagsfeier der ›Unzweiheit‹. Seine Selbstvergessenheit und die Vergessenheit des anderen wird zur Miteinander-Vergessenheit. Das Selbst ist verloren und vergessen, erinnert in den Dingen oder dem/den Anderen; dort findet es sich gänzlich ›verändert‹: *mémoire involontaire*.

Auf seinen einsamen/gemeinsamen *dao*-Spaziergängen läßt unser guter Daoist wohl dies und jenes, und er läßt vorübergehend selbst sein Selbst sein. Er ist selbst ohne Selbst. So ist unser *dao ren*[228] ganz eingelassen auf das/den Anderen – daselbst/selbander – eingelassen und ausgelassen; wie es bei Geburtstagsfeiern eben manchmal so zugeht.

Und wenn das heitere Fest verrauscht ist, wie steht es dann, ganz nüchtern betrachtet, mit dem Ernst des Lebens und den Gefahren des Alltags?

Wenn Not am Mann ist und es darauf ankommt, tut unser guter Daot, so gut er eben kann, das was er tun kann; er tut einfach nur das, was sich von selbst ergibt und von selbst versteht. Ohne Umstände – und ohne Kopfstände. So wie man

228 Dem Leser wird kaum entgangen sein, daß hier in leicht ironischer Distanzierung vom *dao ren* die Rede ist.
G. Linck merkt an, daß die Bezeichnung *dao ren* für Gestalten stand, die auf öffentlichen Plätzen alles Mögliche feilboten, von Kräutern bis zu Zaubersprüchen, wie im Fall der folgenden Passage aus einem Gedicht von Su Dongpo (1037-1101): »… der Mann des *dao* sammelt sein Geld ein, schleicht davon, um Wein einzukaufen. Betrunken fällt er zu Boden und sagt zu sich selbst: ›Meine Zaubersprüche wirken Wunder!‹« G. Linck, *Leib und Körper*, Frankfurt a.M. 2001, 139.
Also Vorsicht vor *dao*-Sprüche-Klopfern und Wunder-Gurus aller Art, die ihre Weisheiten feilbieten, um einen Reibach damit zu machen.

von jemandem sagt, er spreche fließend, so könnte man hier sagen, er handle fließend, bruchlos, ohne Kopfzerbrechen. Das Tun tut sich wie *von selbst*, wobei dieses kleine *Selbst* sich gerne großtut und selbstbewußt so tut, als käme das Tun *vom Selbst*.

Es ist wirklich eine crux mit dem Ego: schon totgesagt erleben wir bei der Totenwache immer wieder das Wunder seiner Resurrektion. ›Ego's wake‹ – ein kleines Erwachen, ein falsches Erwachen. Das wahre, das ›große Erwachen‹ wäre das Gewahrwerden, daß wir die selbstsichere Aufgewecktheit und Wachheit unseres Ego zwar als Wachheit erfahren, aber daß dies doch auch nur ein Wach-Traum ist. Das große Erwachen kommt nach dem enttäuschenden Blick in das Innere unseres stolzen Ego, es ist nämlich hohl. Das große Erwachen kommt beim Verlassen der Höhle des Ego, beim Sprung in das große Offene. Doch oh weh, wer hat schon den Mut zum Sprung in das Nichts des eigenen Ich???

Ohne Wollen?

Wäre unser idealer *dao*-Typ, unser Weisheits-Meister, nicht nur ohne Ego, sondern auch *ohne Wollen*, ganz gelassen? Ganz gelassen hieße übrigens in letzter Konsequenz, daß er sogar seine Gelassenheit gelassen hätte und ein Liedchen von ihr singen und auf sie pfeifen könnte …

Nun, klar ist, der Daoist ist kein ›Voluntarist‹. Er ist ohne Eigenheiten und Eigenwilligkeiten. Er ist vielmehr willig, sich um der Dinge und des/der Anderen willen auf sie einzulassen. In gastfreier *convivialité* heißt er das/den/die Anderen zunächst unbefangen willkommen und antwortet der Situation entsprechend ohne Willkür, unwillkürlich, von selbst so. In der spontanen reziproken Resonanz zwischen ihm und dem/den Anderen ist kein Hiatus für ideogene Willkürlichkeiten. Er ist nicht mehr *Subjekt* des Wollens,

dem Wollen *unterworfen*, sondern befreit vom ›Sklavendienst des Willens‹.[229]

›Sklavendienst‹? Zeichnet die Willensfreiheit nicht gerade den Herrn (seiner selbst) aus?

Willensfreiheit ist doppelsinnig. Legt man den Akzent auf den *Willen*, so bedeutet Willensfreiheit soviel wie *freier Wille* im Sinne eines Handelns aus freiem Willen. Legt man den Akzent auf die Freiheit, so bedeutet Willensfreiheit umgekehrt *frei vom Willen*, *willensfrei* (in diesem Sinne benutzt man z. B. auch das Wort *alkoholfrei*). Versuchen wir den ›Gegenstoß‹ der beiden Akzente zu denken, der sozusagen den ›Rhythmus‹ des Wortes *Willensfreiheit* ausmacht.

Ist es nicht so, daß die höchste Stärke des *freien Willens* darin besteht, die – ballistisch-bildlich gesprochen – untere Stufe des Willensantriebs, gleichsam als ausgebrannte unter sich zu lassen und nun frei vom eigenen Willen, *willensfrei* seine notwendige Bahn fortzusetzen? Wie die höchste Freiheit des Ich die Freiheit vom Ich ist, so wäre die höchste Freiheit des Willens die Freiheit vom Willen?

Anders gewendet: die *Willensfreiheit* im Sinne des Handelns aus freiem Willen erreicht ihren Wendepunkt in der *Freiwilligkeit* im Sinne einer, pardon, Frei-Willigkeit, d. h. einer freien Aufgabe der Willentlichkeit und Eigenwilligkeit. Zielpunkt wäre eine freie uneigenwillige Einwilligung bzw. Einfügung in das Handlungsgefüge. Wäre das ein daoistisches oder ein pseudo-daoistisches ›Quietiv des Willens‹?

Schopenhauer beschließt sein *opus magnum* mit den Worten: »Wir bekennen es […] frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt, ist für alle Die, welche noch des Willens voll sind, allerdings Nichts. Aber auch umgekehrt ist Denen, in welchen der Wille sich gewendet und verneint hat,

229 Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, § 38.

diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstraßen – Nichts.«[230]

Schopenhauer würde dem Verfasser die folgende Hegelei niemals vergeben; doch sei's drum, machen wir – nolens volens – noch ein wenig ›Aufhebens‹ von unserem Willen. *Aufhebung des Willens* heißt bei Schopenhauer so viel wie *Verneinung des Willens*, *Mortifikation des Willens*.[231] *Aufhebung des Willens* hieße im Hegelschen Sinne dagegen: *bestimmte Negation* des Willens, *Negation der Negation des Willens*. *Aufhebung des Willens* bedeutet Einsicht in die Nichtigkeit der Nichtigkeit des Willens, d.h. in die *absolute* Nichtigkeit des Willens. Wäre das nicht eine Affirmation des Willens auf dialektischen Schleichwegen?

Der Verfasser buchstabiert diese *Absolution* des Willens so: Es geht um den Willen, der seine Nichtigkeit *absolviert* hat – und der sie als absolvierte *hat*. Der Wille hat sozusagen seine Nichtigkeits-Prüfung bestanden, jetzt kann er gut mit seiner Nichtigkeit umgehen. Er weiß um sie, aber er macht sich Nichts mehr daraus.

Aufhebung des Willens bedeutet insofern nicht einfach *Quietiv des Willens*, sondern *Quietiv* (*Negation*) *des Willens* und zugleich *Motiv* (*Elevation* bzw. *Konservation*) *des Willens*.

Schluß mit der Hegelei und zurück zum Daoismus als einem – motivierten Quietismus? Quietiv als Motiv? Kann ich denn das Nicht-Wollen wollen? Und wie steht es mit dem Wollen selbst? Kann ich das Wollen wollen? Es macht wohl Sinn zu sagen: *ich will handeln*, *ich will dies und jenes*, aber macht es Sinn zu sagen: *ich will wollen*? Das Handeln scheint aus meinem Wollen zu resultieren, aber woraus resultiert mein Wollen? Aus diesem und jenem oder aus sich selbst? Aber das heißt doch: aus meinem Wollen …

230 Schopenhauer, ebd., § 71.
231 Vgl. ebd., § 68.

Nun, es scheint so, als hätten wir uns verirrt in unserem Willen und seien im Kreis gelaufen.

Nur eine Nachbemerkung noch zur Aufhebung des Willens: *Aufhebung des Willens* heißt jedenfalls nicht einfach *Willensschwäche*. Wenn überhaupt von Willensschwäche die Rede sein kann, dann wäre es eine Willenschwäche aus Willensstärke, es wäre die Stärke, schwach sein zu können. Also – die Schwäche wäre die Stärke des quietistisch motivierten Daoisten.

Und nun noch zum letzten Wort des Nihilologen Schopenhauer. Alle jene Sonnen und Milchstraßen, all dies *ist* dem Erwachten – so sagt er – *Nichts*. Spitzfindige Anmerkung für Nichts und wider Nichts: *Nicht-Sein* ist ein spekulatives Wort. Nichts ist spiegelverkehrtes Sein, umgekehrtes Sein, ein anderer Aspekt des Seins.[232] Nicht-Sein ist ein Springbegriff. Es kommt auf die spekulative Bewegung des Springens an, auf den ›Aspektwechsel‹.

Und was das Nicht-Sein des freien Willens angeht: sind wir nicht mit jedem Willensakt, mit jeder Übersetzung unseres Willens in die Tat bzw. bei jedem Tun, das aus unserem Willen *resultiert* in der Tat auf dem *Sprung zurück* vom Sein zum Nichts unseres Willens, in einer Sprungbewegung, in der beide dasselbe sind, oder besser gesagt: werden? In der Tat haben wir nämlich unseren Willen um seiner selbst willen bzw. um dessentwillen, worum es ihm geht, immer schon Willen sein lassen.

Das Löwengebrüll des *ego volo* verhallt und das hooohle Echo hallt wieder von der Felswand der Tatsache.

232 Den Würfel in Kap. XI des 2. Teils von Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* könnte man als Nicht-Seins-Würfel betrachten.

Ohne Aktion?

Wäre unser idealer Daoist nicht auch *ohne Aktion*? Aber ist er wirklich ganz tatenlos??

War nicht am Anfang die Tat – wie der faustische Mensch denkt?

Nein, der ›gute Daoist‹, der Daodeist ist kein Aktivist. Eher ein Re-Aktionist. (Kein Reaktionär!) Er reagiert spontan passiv-aktiv auf das, was passiert. Aber er ›fängt nicht an‹ und er ›geht nicht ran‹. Seine Reaktion ist ohne Ag-gression. Sein Tun ist – es ist schon bekannt, aber ist es auch schon erkannt? – , sein Tun ist ohne Tun, ohne eigenes Zutun. Sein Tun ist ein tatenloses Tun, eine *passive Aktivität*. Er wird in seinem Tun zum *Medium* dessen, was sich von selbst tut. Er respondiert bei seinem Vorgehen genau auf das, was vor sich geht, und versucht, mit ihm zu korrespondieren. In dem Maße, in dem er sich einspielt auf das, was sich gerade abspielt, kann er sich auf das Handlunsspiel einstimmen. Indem er dem Spielverlauf genau folgt und richtig mitgeht, kann er – ohne ein bloßer Mitläufer zu sein – das Handlungsspiel mitbestimmen, – synergetisch. Seine Energie transformiert sich in Synergie. – So paßt der daoistische Aktions-Minimalist darauf auf, nicht irgendetwas zu tun – weil man ja schließlich, wie man sagt, irgendetwas tun muß –, sondern nur das Passende, das Nötige, das Nötigste. Er tut – wie gesagt – was nottut. Und vor allem: er tut nicht zuviel des Guten. Er achtet genau darauf, wann es Zeit ist, ›es gut sein zu lassen‹. Er kann warten bis die Saat[233] der Zeit reif ist. Er wartet auf das, was die Zeit zeitigt. Der Daoist wartet die ›himmlische Maschine‹. Dann handelt er spontan aus der jeweiligen Zeit heraus, er extemporiert. Er paßt den rechten Augenblick ab.

233 Vgl. *Mengzi*, 2A2.

Also ist der *dao*-Mann doch nicht ganz ohne Aktion!? Er hockt nicht bloß rum, ohne überhaupt etwas zu tun. – Nun, manchmal schon, dann sitzt er und vergißt …

Dann hat er seinen Kopf in den weißen Wolken und zählt die Schafe des Himmels, der Kinds-Kopf.

Ja, unser taten-armer *dao*-Mann, was macht er eigentlich?

Vielleicht vereinigt er ja einfach sein Männliches mit seinem Weiblichen; ›ein *yang* ein *yin* – das ist das *dao*.‹ Er weiß, daß es Akte gibt, bei denen *action* nicht imponiert, sondern die bloße Berührung genügt. Vielleicht ist die Frucht dieses guten Zusammengehens das Kindliche. Und offenbar ist ja das Geheimnis dieser alten *dao*-Knaben, dieser Laozis, die wiedergefundene Unbefangenheit und Unschuld des Kindes vor allen Akten und Aktionen. Daoistischer Infantilismus?

Aber könnte es nicht sein, daß das, was man Lebenserfahrung nennt, auch aus ›Umkehrungen des Bewußtseins‹ besteht, aus Umkehrungen, die zur Wiederentdeckung des Infantilen im Virilen führen, zur Wiederentdeckung des ›Noch-Klein-Gewesen-Seins‹ im ›Groß-Geworden-Sein‹?

Ohne Intention?

Noch eine Nachbemerkung zu Aktion und Intention.

Können wir *ohne Intention* handeln? Zweifellos. Es kann passieren, daß wir unabsichtlich etwas tun, daß wir unüberlegt, impulsiv handeln. Wir versuchen, das zu vermeiden und intentional zu handeln. Gewöhnlich haben wir keine Probleme damit.

Doch manchmal werden wir mit philosophischem Erstaunen feststellen, daß uns die eigenen Absichten bei ihrer Verwirklichung selbst im Weg sind, – nicht nur beim Seemöwenfangen. Dies kann auch für die ›besten Absichten‹ gelten. Wenn wir uns fragen, wie wir etwas am besten anfangen, be-

merken wir manchmal, daß wir unter Umständen gut daran tun, von dem, worauf unser Tun abzweckt bzw. worauf wir es abgesehen haben, abzusehen, und zwar um der Erreichung unseres Ziels und Zwecks willen. Dann ist es am besten, die eigene Absicht Absicht sein zu lassen.

Bekanntlich ist es ja auch besser zu finden als zu suchen, wie der spanische Meister-Maler mit dem durchdringenden Auge richtig gesehen hat; eine kleine Weisheit, die sich nicht nur beim Finden des ›einen Strichs‹ bewährt, sondern auch beim Pilze- und beim Pfad-finden.[234] Du darfst es nicht zwingen, oft findet es sich dann von selbst. Nicht selten gilt dies auch für das Herausfinden dessen, wie es ›gut geht‹. Gerade um der Intensität, der Wirksamkeit unseres Wirkens willen, gilt es manchmal, die Intention zu vergessen. Die wirkliche Eindringlichkeit der Absicht zeigt sich erst in der Tat, bei der Verwirklichung und daran, was sie bewirkt und ob sie gut ankommt. Die Spannung des Bogens der Intention ist noch nicht das Treffen des Ziels. Dazu muß der Pfeil der Entscheidung vom Bogen abfallen, ›wie die Schneelast vom Bambusblatt‹, von selbst so, ohne jede Zielstrebigkeit. – Wie der Zenist in der Kunst des Bogenschießens ist auch der Daoist in der Kunst des Entscheidungs-Treffens kein Intentionalist. Er tut oft gut daran, nicht das erzwingen zu wollen, worauf er es abgesehen hat, sondern, seine Absicht vergessend, sich zusehends einzulassen auf das, was sich entscheidet und einzugehen auf das, was sich ›gut trifft‹.

Von seiner Absicht um der Verwirklichung ihrer selbst willen abzusehen, heißt – wieder einmal paradox gesprochen –, sich absichtlich auf eine Absichtslosigkeit einzulassen und die Wirksamkeit des Wirkens sich von selbst entfalten zu lassen. In Analogie zum bereits wiederholt traktierten Tun ohne (ei-

234 Der alternde Verfasser denkt auch an die Begriffe und Namen, die ihm manchmal einfach nicht einfallen wollen. Was tun? ›Laisse tomber!‹

genes Zu-) Tun, könnte man von einer Absichtlichkeit ohne (eigene) Absicht sprechen. Sich auf eine solche sich selbst aufhebende Absichtlichkeit einlassen zu können, ist unverzichtbar bei der Kunst des Handelns, sei es bei der Handhabung des Pinsels, bei der Behandlung eines Patienten, beim Handelseinigwerden mit einem Geschäftspartner etc. etc. Wenn etwas gut werden soll, gilt es oft, die eigene Absicht zu vergessen, um einen Blick zu bekommen für das ›Gesicht der Dinge‹, – oder für die Sicht des Anderen. Die immer fest im Auge behaltene Absicht verstellt den freien Blick. Besser man läßt sie aus dem Auge (fallen). Vielleicht zeigt sie sich dann ja auch von einer anderen Seite.

Die Kunst des Handelns, die über die bloße Technik des Handelns noch hinausgeht, besteht in einer *Zweckmäßigkeit* des Handelns *ohne* bloß den eigenen *Zweck*[235] im Auge zu haben, d.h. ohne etwas oder jemanden nur als Mittel zum Zweck zu behandeln.

Die (innere) Selbst-Zweckmäßigkeit der Handlung ergibt sich von selbst gemäß der Bereitschaft, von (äußerer) Mittel-Zweckmäßigkeit abzusehen.

Die Selbst-Zweckmäßigkeit löst das *wozu* aus der Frage ›wozu ist es gut?‹, indem es das ›wozu‹ auf die Frage selbst zurückfallen läßt.

Die Selbst-Zweckmäßigkeit löst uns vorübergehend von der Finalkette *ratio – intentio – actio* und entläßt uns als Freigänger in die Zweckfreiheit. Es ist das ›Reich der Freiheit‹, in dem sich etwas ganz von selbst um seiner selbst willen machen läßt, *sine intentione*. *Sine intentione et sine ratione*? Ist das nicht der Abschied von der Philosophie, von ihr als der ›eigentlichen Verwalterin der *ratio*‹?

235 Der hier verwendete Terminus mag Kantische Assoziationen wecken. Er wird dennoch nicht im streng Kantischen Sinne verwendet, wie dies einst in den artigen Betrachtungen der Dissertation des Verfassers *Metakritik der ästhetischen Urteilskraft* geschah.

Ohne ratio?

Ohne ratio? – Kaum auszudenken! –

Doch ernsthaft gefragt: Was heißt eigentlich denken? Hier scheint ein erneuter kleiner Gedankenausflug ins Denkuniversum des Meisterdenkers Kant geboten. In diesem Universum wird es ernst.[236]

Also fragen wir Kant, den Kritiker, den Scheidekünstler: was heißt denken?

Denken heißt, etwas durch Begriffe vorstellen.

Begriffe sind allgemeine Vorstellungen.

Denken heißt also, etwas im allgemeinen vorzustellen.

Und was kann ich mir alles denken?

»Denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht widerspreche.«[237]

Dieses Gebot der Widerspruchslosigkeit gilt für die theoretische, wie für die praktische Vernunft und die Endabsicht der Vernunft geht nach Kant – in dieser Hinsicht denkt er ganz daoistisch – auf das Praktische. In praktischer Hinsicht muß ich mich nun aber als Kantianer fragen: ›Kannst Du wollen, daß die Maxime deines Handelns ein allgemeines Gesetz werde‹ – ohne daß du dir dadurch selbst widersprichst? (Ein allgemeines Gesetz, zu lügen z. B., kann ich nach Kant nicht wollen, weil meine Maxime sich selbst widerspräche bzw.

236 Die Kantische Philosophie ist die allerernsteste, so ernst aber auch wieder nicht, denn »man merkt leicht, daß auch kluge Leute bisweilen faseln …« (Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, zitiert nach *Man merkt leicht, daß auch kluge Leute bisweilen faseln*, hg. v. V. Gerhardt, Stuttgart 2003, 32. Dies kann auch passieren, wenn es um die ›letzten Dinge‹ – oder – allen Ernstes – gar um das ›Ding an sich‹ geht. (Vgl. J.-B. Botul, *Das Sexuelle Leben des Immanuel Kant*, Leipzig 2001, insbes. *Sechster Vortrag*, *Das Ding an sich – ganz nackt*, 59 ff.)

237 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XXVI, Anm.

zerstörte.) Das Kantische Sittengesetz als Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft scil. ratio (– rationale Erkenntnis ist *cognitio ex principiis* und der kategorische Imperativ ist das Prinzip der Sittlichkeit –) betrifft lediglich die abstrakte widerspruchsfreie Verallgemeinerbarkeit meiner Handlungsmaxime.

Noch einmal: nach Kant lautet *die* ethische Frage par excellence: ist die Verallgemeinerbarkeit meiner Handlungsmaxime (ohne Widerspruch) denkbar?

Vor der Beantwortung der Frage: Was kann ich tun, und wie? ist die ratio zu hören und ihrem kategorischen Imperativ zu gehorchen, der, unter gänzlicher Abstraktion von der konkreten Situation des wirklichen Handelns gebietet, die Möglichkeit der widerspruchsfreien Verallgemeinerung des subjektiven Prinzips meines Wollens zu bedenken. Durchschritten werden soll die ›enge Pforte‹ der ratio – so weit so gut, möchte man denken –, doch zur versprochenen ›Weisheitslehre‹ des *savoir faire* kommt es nach dieser Engführung *in Wirklichkeit* nicht. Es bleibt *prinzipiell* bei Annäherungsversuchen.

Denn selbst gesetzt die Prüfungsfrage der reinen, sog. praktischen Vernunft: ›kannst du wollen, daß dein subjektives Handlungsprinzip allgemeinverbindlich würde‹, gesetzt diese rein theoretische Frage einer praktisch auftretenden Vernunft könnte im Kantischen Sinne positiv beantwortet werden, so würde sich doch zwischen dem theoretischen (moralisch-abstrakten) Wollen-Können und dem praktischen (ethisch-konkreten) Tun-Können eine Kluft auftun, eine Kluft, die sich als um so unüberwindlicher darstellt, je mehr man sich ihr nähert, indem man zur Tat schreitet. Es ist die Kluft zwischen der puren ratio, der reinen Theorie, besser gesagt: der rein theoretisch praktischen Vernunft einerseits und der unreinen Praxis andererseits, herabgelassen in die Niederungen empirischer Erkenntnis und in die Erfahrung des Handelns. Beim Blick in diese Kluft erweist sich der mutmaßlich gute

Grund meines Tuns aus purer ratio, die Generalisierbarkeit bzw. Universalisierbarkeit, als unzureichend, als nicht hinreichender Grund, ja als schwindelnder Abgrund. Es ist der reine Schwindel, der eine rein (theoretisch) praktische ratio erfaßt, die die Handlungen durch die Universalisierbarkeit der Handlungsmaximen zu begründen versucht. Kommen wir als Metakritiker der Kantischen sog. praktischen Vernunft zur Vernunft, d. h. zu einer wirklich praktischen Vernunft, so kommen wir zu der Einsicht, daß mit einem Purismus der Vernunft in der Tat nichts anzufangen und nichts gut zu machen ist.

Das himmlische moralische Gesetz in mir kann sich die Höllenfahrt der Empirie nur um den Preis eines moralischen Autismus ersparen. Diese Höllenfahrt führt durch das Purgatorium wirklicher Handlungs-Erfahrung, bei der man sich unweigerlich die Hände schmutzig macht. Nur durch diese Erfahrung üben wir uns ein in die Kunst des Handelns. Nicht durch einen Gedankensprung, sondern nur durch diese Höllenfahrt wird die Kluft überwunden, die zwischen einem gewollten *Tun des Guten* und einem gekonnten *guten Tun* liegt.

Kurz und gut; Meta-Kurzkritik der Kantischen ›praktischen‹ Vernunft: sie ist unpraktisch, ihre Theorie ist nicht praktikabel – in Wirklichkeit. Eine Vernunft aber, die sich als eine von der Wirklichkeit prinzipiell unberührbare nur mit sich selbst herumtreibt, ist unfruchtbar. Eine Vernünftigkeit, die in der Wirklichkeit nicht ankommt und dieses Manko nur mit einem ›Umso schlimmer für die Wirklichkeit!‹ quittiert, ist unvernünftig. Die rein theoretisch praktische Vernunft schließt uns ein in das Paralleluniversum eines Universalismus aus reinem Glas, in die Kristallkugel eines formalen Idealismus des Handelns. Als erhabener Moral-Globus erscheint sie demjenigen, der in sie hineinguckt; doch gefangen ist derjenige, der in sie eingeschlossen ist, eingefroren im Eis moralischer Prinzipienerstarrung. Aus diesem Ideal-Universum

gibt es keine Ausgänge, keine Übergänge in unsere Realität, nur Gedankengänge …

Denken wir noch einmal an das Memento Wittgensteins:

»Wir sind aufs Glatteis geraten, wo die Reibung fehlt, also die Bedingungen in gewissem Sinne ideal sind, aber wir eben deshalb auch nicht gehen können. Wir wollen gehen; dann brauchen wir die *Reibung*. Zurück auf den rauhen Boden!«[238]

Also kommen wir vom überhimmlischen Ort der Handlungsmaximengeneralisierung und -universalisierung runter auf den Boden der Tat-sachen. ›Ordinary action is all right‹. Doch was ist der Ort und wann ist die Zeit für die praktische Vernunft?

Denken heißt im Hinblick auf intendiertes Handeln – im nicht-ethischen wie im ethischen Sinne –: mentales Probehandeln. Gehen wir – ›terre a terre‹ – vom alltäglichen Hausgebrauch, vom platten Verstand aus, dann heißt denken: vorüberlegen und nachdenken. Man denkt: erst denken, dann handeln! Erst *überlegen*, um dann beim Handeln die Situation zu *beherrschen*. Vorher begreifen, worum es geht, um das, was auf uns zukommt, besser in den Griff zu bekommen. Probehandeln in Gedanken verspricht Sicherheit.

Nun, Proben ist gut, aber selbst die beste Generalprobe ist noch nicht die geglückte Uraufführung. Vor- und Nachdenken sind bestenfalls eine notwendige, nicht aber eine hinreichende Bedingung gelingenden Handelns. In der Tat kommt es an auf den vergehenden Augenblick des wirklichen Handelns, hier und jetzt. In diesem Augenblick wird der fortlaufende Gedankenfaden eingewirkt in das Handlungsgewebe, in die Handlungskontextur – und verschwindet darin –, wenn er gut, d.h. gekonnt eingewirkt ist.[239] ›Ars contextualis‹ (R. Ames)

238 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 107.

239 Bei seinen Betrachtungen der griechischen Polis skizziert M. Foucault eine ›Moral des Augenblicks‹, die trotz aller Verschiedenheiten – in unserem Falle kann vor allem nicht von einer Konstitution eines Indi-

Anders gesagt: das Geprobte ist als wirklich Gekonntes erst dann im konkreten Handlungskontext gut *aufgehoben*, wenn es nicht mehr durch den Kopf geht, sondern wenn es aus dem Kopf gegangen ist, übergegangen in Fleisch und Blut. Aus dem Kopf – zu Herzen genommen, einverleibt als zweite Natur: vermittelte Unmittelbarkeit, reflexions-mediatisierte Spontaneität.

Du sagst dir zwar: agiere rational!, ja, aber wenn es soweit ist und du mit deiner Aktion auf die gegebene Situation reagierst, dann sind deine Gedanken schon *eingegangen* in den Grund, aus dem sie gemacht wurden. Sie sind eingelassen auf das Handeln, wenn du dir nicht nur *Gedanken* machst, sondern wenn du *es* machst.

Du sagst dir zwar: handle bedacht!, ja, aber indem du anfängst zu handeln und dabei die Signale der Situation auffängst, vernimmst und reflektierst, löst du dich dadurch schon von deinen Gedanken, ob du willst oder nicht, und das ist gut so. Sonst wärst du in deinen Gedanken verloren, anstatt

viduums als eines ethischen Subjekts die Rede sein – ein Licht wirft auf einige Linien unserer Skizze einer Ästh-Ethik des Augenblicks. »Einige große gemeinsame Gesetze – der Polis, der Religion oder der Natur – bleiben gegenwärtig, doch ziehen sie gleichsam in der Ferne einen sehr weiten Kreis, innerhalb dessen das praktische Denken definieren [? G. W.] muß, was zu tun ist. Und dazu bedarf es nicht eines maßgeblichen Textes, sondern einer *téchne*, einer Praxis, einer Geschicklichkeit, die unter Beachtung der allgemeinen Grundsätze die Handlung in ihrem Augenblick, in ihrem Kontext und im Hinblick auf ihre Ziele leitet. In dieser Moral konstituiert sich also das Individuum nicht dadurch als ethisches Subjekt, daß es die Regel seiner Handlung verallgemeinert [sic! G. W.], sondern im Gegenteil durch eine Haltung und eine Suche, die seine Handlung individualisieren und modulieren und ihr sogar einen einzigartigen Glanz geben können, indem sie ihr eine rationale und reflektierte Struktur verleihen [??? G. W.].« Michel Foucault, *Der Gebrauch der Lüste, Sexualität und Wahrheit 2* [*Histoire de la sexualité, vol 2, L'usage des plaisirs*, Paris 1984], Frankfurt a. M. 1989, stw 717, 82 f.

dich aus bestimmten Überlegungen *heraus* in den Gang der Handlung hineinzufinden. In dem Moment, in dem du aus einem Grund (heraus) handelst, von ihm ausgehst, ist der (Aus)Gang deines Handelns gerade insofern schon gelöst vom Grund, grundlos, ohne Grund, ›ohne Warum‹. In der Bewegung des Handlungsgangs wird aus dem *weswegen* ein *seiner-selbst-wegen*, aus dem *warum* ein *eben drum*.

Handelnd re-sonierst du, ohne noch zu räsonieren.

Handelnd re-agierst du, ohne noch zurückzudenken.

Handelnd re-spondierst du, ohne noch antworten zu können auf das ›warum‹.

Handelnd re-flektierst du, ohne noch nachzudenken.

Die Reflexionen sind *eingegangen* in die ›Flexion‹, in die Flexibilität des Handelns. Die Motive des Handelns sind im Moment des Handelns eingegangen in die spontane Bewegung der Hand. Dann handelt die Hand mit Bedacht – vielleicht schneller als von dir gedacht. Du willst deine Hand heben, und dann geschieht es, daß sich deine Hand hebt. Daß sich deine Hand hebt und daß es sich bei (der Auslösung) dieser Bewegung um deinen Willen dreht, das scheint so sonnenklar zu sein, wie das Phänomen, daß sich die Sonne morgens über den Horizont erhebt und im Laufe des Tages um unsere Erde dreht. So sonnenklar scheint das mit der Hand für den gesunden Hausverstand zu sein – und wie rätselhaft, wie unerklärlich ist es doch für den, der nicht ganz bei Verstand ist, sondern ganz bei der Sache, gut bei der Hand … Ist unser Wille in Wirklichkeit unerheblicher als wir denken?

Bei der ›tanzenden‹ Hand jenes Metzgermeisters, bei der freien Hand jenes Freizeichners ebenso wie bei der ›leeren Hand‹ des Karate-Meisters und bei der helfenden Hand des Nachbarn, wenn das Kind in Gefahr ist, in den Brunnen zu fallen? – Wie dem auch sei: die Kunst des Handelns zeigt sich als handwerkliches Können im Umgang mit den Dingen ebenso wie als ethisches Können im Umgang mit den Lebewesen.

Was das ethische Können angeht, läßt uns eine auf das bloße ethische Wollen abstellende rationale Universalisierungsmoral, d.h. eine Vernunftethik ebenso im Stich wie ihr Geisteskind, die abstrakte Diskursethik. Diese betrachtet den Menschen als – möglichst unanimalisches – *animal (o)rationale*, sozusagen als Logo-Cop, als Worte machenden Kopf ohne Leib und Seele, ohne Fleisch und Blut, ohne Hand und Fuß. Dieser Groß-Kopf, der weder handeln noch gehen kann, produziert immer universalere Sprech-Blasen, die freilich bei der leichtesten Berührung mit der harten Realität zerplatzen.

Eine von den altdaoistischen Lebemeistern inspirierte konkrete Situationsethik dagegen zielt nicht auf die Errichtung einer Logokratie und die Inthronisierung einer utopischen Universalmoral. Wollte man von einer dieser Situationsethik entsprechenden Situations-Logik sprechen, dann wäre es eine topologische, eine kairologische. Die Weisheit einer solchen Situationsethik liegt in der Begrenzung. Sie stellt keine ungeschichtlichen universalistisch-aeternalistischen Ansprüche. Die ›Moral‹ der Geschichten, um die es in ihr geht, ist lokal-temporal. Am Ende geht es ums Hier und Jetzt. Am Ende kommt es nicht auf das diskursive Hin- und Herlaufen und Handlungsanlaufnehmen an, sondern auf den Sprung. Hic Rhodus. Es geht um ein *éthos* des *kairós*, um die Kunst des Handelns in der Gunst des Augenblicks.[240]

Wir arbeiten am Scherenschnitt unseres Ideal-Daoisten. In diesem Abschnitt ging es um die ratio. Die Frage war: *dao* – ohne ratio? Die Antwort war: nein – aber *ratio sine ratione. Nihil est sine ratione, nisi ratio ipse*. Aber: Grund ohne

240 *Augenblick* ist ein Wort, das dem Denken insofern eine ›Freude gewähren‹ kann, als es sowohl im optischen (resp. lokalen) als auch im temporalen Sinn verstanden werden kann.

Grund, grundloser Grund, was soll das sein? Eine Art irrationaler Rationalität? Grundloser Grund, mein Gott, ist das nicht die gute alte spinozistische *causa sui*, ein autopoietischer Selbst-Grund? Oder ist dieser Selbst-Grund vielleicht das daoistische *Von-selbst-so*, *ziran*, *Natur-Freiheit*, *Natürlichkeit-›Freilichkeit‹*? Ist dieses frei von-selbst-so-Verlaufende und Wirkende, das nicht an der Kette einer Ursache liegt und auf ihr beruht, nicht der Grund des Grundes unserer gründelnden Vernunft? Vielleicht müssen wir auf den Spuren des Guo Xiang in den Grund dieses Grundes hinabsteigen …

Doch bevor die Untersuchung zu tiefgründig wird und bei dem geneigten Leser gar den Verdacht fundamentalontologischer Worthuberei aufkommen läßt, wenden wir uns einem weiteren Abschnitt zu und einer weiteren provokativen Frage.

Ohne Emotion?

Nein, aber läuft es hier nicht auch wieder auf ein Not-paradoxon hinaus: emotio sine emotione? So ist es. Schließlich erwartet man ja auch von einem *dao*-Serenissimus Serenität, die im Geiste erträumte heitere Gelassenheit und Unaufgeregtheit des östlichen Weisheits-Meisters. Ist er nicht die Ruhe selbst, – nur ruhig? Welcher Sinnsucher hätte keine Schwäche für diese vielgepriesene Ruhe: in der Ruhe soll sie liegen, die Kraft.

›Unruhig ist unser Herz‹ bis es Ruhe und Erfüllung findet in Dir – *dao*, im ›heiligen Geist des Tao‹ (Klabund)? Nein, nein.

Das ›Auge‹ inmitten der stürmischsten Gemütsbewegungen unseres Daoten in seinem ›Reich der Mitte‹ ist in Ruhe – doch dieses ›Auge‹, das keins ist, ist leer. Im Tumult und Kuddelmuddel unsrer Gefühle mag es zu Gefühls-Aufwallungen kommen, im Gewühl unserer Gefühle mag es zu

Rührseligkeiten kommen, unser Muster-Daot ist nicht erfüllt von sich und seinen Gefühlen, er hängt nicht an ihnen, er läßt seine Gefühle Gefühle sein. Er fühlt *sich* nicht …: Gefühle ohne Gefühligkeit, Sentiment sans sentimentalité, Sensibilität ohne Sentimentalität, Sympathie ohne Pathos …, oder so ähnlich. …[241]

Wie dem auch sei: die Emotionen unseres *dao*-Manns ohne Eigenheiten sind *intuitiv*, aber er handelt nicht *impulsiv*. Seine Gemütsbewegungen sind *spontan*, aber er handelt nicht im *Affekt*. Seine Gefühle sind *natürlich* und als Mitgefühle mit-natürlich (im Sinne der *connaturalité*), sie sind nicht *affektiert*. Seine Emotionen sind ohne ego(t)istische Motive. Sie gehen nicht von ihm aus, sie drehen sich nicht um ihn selbst, oder anders gesagt: sie drehen sich um ihn als leere Mitte. Seine Emotionen kommen von selbst, und zwar nicht von innen, ganz inniglich aus dem tiefsten Inneren, aus dem Schatzkästlein der ›inneren Werte‹, sondern von außen. Es sind Eingebungen, Gefühls-er-innerungen, Verinnerlichungen.

Im ursprünglichen Sinn ist das Ge-fühl ein Be-greifen. Das Gefühl ist eine Art Gedächtnis des Leibes. Durch Übung kann man ein gutes Gefühl für etwas entwickeln. Man denke wieder an das Fingerspitzengefühl unseres Metzgermeisters. Für das gute Fingerspitzengefühl sind zittrige Finger hinderlich. Für die schnellen Bewegungen beim Spiel der Klinge braucht es eine ruhige Hand. Oder man denke an das Gefühl der Füße jenes Tausendfüßlers. Zu viele Emotionen würden die

241 Dürfte man sich unseren *daode*-Knaben zum Spaß aus seinem ›Reich der Mitte‹ in das Frank-Reich des Midi versetzt denken, dann dürfte man sich ihn sicher nicht als steifen Weisen vorstellen, sondern als non-chalant im wahrsten Sinne des Wortes: weder hitzig – *en chaleur* – heißblütig noch kaltblütig mit kaltem Herzen, sondern warmherzig – *chaleureux* – mit warmem Herz-Geist, als einen convivialen freundlichen Gastgeber mit temperiertem Temperament. Oder nicht?

Motorik der 1000 Füße stören. Das Ergebnis langer Übung des Leib-Gedächtnisses ist eine Einfühlung in die 10000 Dinge dieser Welt, die ›lebenden‹ und die ›denkenden Dinge‹ eingeschlossen. Im Falle der Kommunikation mit den Elritzen oder mit dem Goldbarsch ist es eine Einfühlung in die Freude der sich im Wasser Tummelnden bzw. in das Leid des Vetrocknenden. Im Unterschied zum bloßen Mitleid, das für Schopenhauer, inspiriert von buddhistischem Gedankengut, das Fundament der Ethik war, geht es bei diesen Mit-gefühlen sowohl um die Mitfreude als auch um das Mitleid.[242]

Mitfreude und Mitleid sind komplementäre Formen des Mitgefühls. Das Mitgefühl mit anderen Menschen ist der Leib (und Seele) gewordene, der zu Herzen genommene Geist der Mitmenschlichkeit. Im Mitgefühl wird der Kopfgeist der Mit-Menschlichkeit zum Herzgeist. Das Mitgefühl ist als *sym-pathéia*, als ›Mit-leiden-können‹ und Sich-einfühlen in die Natur anderer Lebewesen – und in die Natur überhaupt, als sympathetische Mit-*Natürlichkeit*, *connaturalité*, natürliches Miteinander-So, *xiang ran*, und einander

242 Das gr. *sym-path(é)ia* bedeutete *Mitleid*, *Mitgefühl*, *Mitempfinden* (im Sinne der Teilnahme an einer Empfindung, der korrespondierenden Affektion und der Affinität). In unserem heutigen Sprachgebrauch bedeutet *Sympathie* eine positive emotionale Übertragung, wobei das (negative) Mitleiden in den Hintergrund getreten ist. Wenn wir sagen, daß wir jemanden *sympathisch finden*, sagen wir dafür zwar manchmal auch, daß wir ihn *gut leiden können*, aber auch damit ist kein Mitleid, kein Mitgefühl mit dem Leid eines anderen Menschen gemeint. Vielleicht könnte man dem größeren Bedeutungsreichtum des gr. *sympathéia*, das im Übrigen nicht nur auf den Bereich des menschlichen Mitgefühls beschränkt war, näherkommen, indem man es nicht durch das naheliegende und vertraute Fremdwort *Sympathie* übersetzt, sondern durch das befremdliche ›Springwort‹ *Mit-leiden-können*. Dieses vereinigt in sich den Aspekt des Mit-leidens mit dem des Leiden-könnens. Der semantisch springende Punkt ist der Aspektwechsel.

Entsprechen, *xiang ying*, – eine Kom-munikation, die dem Umfang nach über den Geist der Humanität als bloßer Mit-*Menschlichkeit*[243] hinausgeht und ihn dem Inhalt nach vom Kopf auf die Füße stellt, um ihn gehen zu lehren und gehen zu lassen. Mitgefühl bedarf keiner Willensmaximen, keines Moralgesetzes, keines kategorischen Imperativs. Es ist sittengesetzlos (sic!). Mitgefühl bedarf nicht einmal einer ›goldenen Regel‹. Es ist regellos, es regelt sich von selbst. Mitgefühl entsteht durch eine sich *von selbst*[244] einstellende Übereinstimmung der Gefühle, durch eine unwillkürliche Gefühlsübertragung. Die Gefühle antworten aufeinander[245]. Das Gefühl des einen bringt das Gefühl des anderen gleichsam zum Klingen, ›findet Anklang‹, wie im *Huainanzi*[246] das eine Instrument das andere zum Resonieren[247] bringt. Als ein solches Ver-antwortungs-*gefühl* ist das Mitgefühl, die *sympathéia*[248] die Grundstimmung und der Resonanzboden eines Ethos ohne Moral. Dieses natürliche Mitgefühl, dieses natürliche ›Miteinander-so‹ bzw. ›Gegenseitig-so‹ wie man das *xiang ran* auch übersetzen kann, ist der natürliche Nährboden, ohne den die regula aurea, die golden rule, nichts fruchtet, keine Früchte trägt. Ohne ihn ist sogar die goldene Regel der Moral, die Gegenseitigkeit[249] bodenlos.

Der Begriff der Gegenseitigkeit[250] ist ohne den (ästh)-ethischen Sinn für die gegenseitige Resonanz[251] *leer*. Ist das

243 *ren*.
244 *ziran*.
245 *xiang ying*.
246 Vgl. *Huainanzi*, Kap. VI, 271.
247 *ying*.
248 Das gr. *sympathéia* bedeutete im musikalischen Sinne das Zusammenklingen von Akkorden und man sprach von der ›sympathetischen Vibration‹ von Bronzegefäßen.
249 *shu*.
250 *shu*.
251 *xiang ying*.

(ästh)ethische Gefühl für die gegenseitige Entsprechung[252] ohne den Begriff der Gegenseitigkeit[253] *blind*? *Gegenseitigkeit*[254] ist das Stichwort für einen kleinen Exkurs in das Gebiet der goldenen Regel.

Exkurs: regula aurea

Kaiser Alexander Severus († 235) soll einen solchen Gefallen an der goldenen Regel gefunden haben, daß er sie in seinem Palast und an öffentlichen Gebäuden anschreiben ließ:

Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.

Aus diesem lateinischen Reim kann man sich den bekannten deutschen Reim machen: ›Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu.‹

Der erste sichere griechische Beleg dieser goldenen Regel findet sich vermutlich bei Isokrates (436-338 v.u.Z.), bei dem es heißt: »Worüber ihr zürnt, wenn ihr es von anderen leidet, das tut den anderen nicht.« Nach Diogenes Laertius soll aber als erster bereits der Anfänger der griechischen Philosophie Thales (1. Hälfte des 6. Jh. v.u.Z.) die Regel formuliert haben, und zwar wie Isokrates ebenfalls in negativer Form.[255]

Was das jüdisch-christliche Denken angeht, so findet sich eine negative Fassung der goldenen Regel in dem alttestamentlich-deuterokanonischen Buch Tobit[256]: »Was dir selbst verhaßt ist, das mute auch einem anderen nicht zu!« Die posi-

252 *xiang ying*.
253 *shu*.
254 *shu*. Vgl. *Lunyu*, XV, 24.
255 Die ausführlichen Belege finden sich in der Studie von U. Unger, *Goldene Regel und Konfuzianismus*, in: *minima sinica* 2/2003, 19 ff.
256 Tob. 4, 15a.

tive Fassung kommt in der *Bergpredigt* des *Neuen Testaments* vor, und zwar bei Matthäus 7,12 und bei Lukas 6,31: »Was ihr von anderen erwartet, das tut ebenso auch ihnen.«

Ähnliche Formulierungen der goldenen Regel, die sie geradezu als moralische Grundregel mit universalem Geltungsanspruch (sic!?) erscheinen läßt, finden sich im Islam[257], im Jainismus[258], im Buddhismus[259] und im Hinduismus[260].

Im Konfuzianismus ist eine positive Fassung bei Mengzi belegt: »Was man wünscht, das tue man mit ihnen [den Menschen G. W.] zusammen; was man nicht wünscht, das tue man ihnen nicht an.«[261]

Die wohl prominenteste – negative – Fassung der goldenen Regel ist uns aus den *Gesprächen* von Altmeister Kong bekannt:

»Zi-gong fragte den Konfuzius: ›Gibt es ein Wort, das ein ganzes Leben lang als Richtschnur des Handelns dienen kann?‹ Konfuzius antwortete: ›Das ist die *gegenseitige Rücksichtnahme*. Was man mir nicht antun soll, will ich auch nicht anderen Menschen zufügen.«[262] Das ›eine Wort‹, das hier durch ›gegenseitige Rücksichtnahme‹ übersetzt ist, lautet *shu*. Es ist das Schlüsselwort der Morallehre des Kongzi. Dieses Wort mit dem Radikal *xin*, *Herz-Geist,* wird häufig durch *Gegenseitigkeit* oder *Reziprozität* übersetzt. Mathew's *Chinese-English Dictionary* erklärt *shu* als »the principle of reciprocity, making our own feelings [sic! G. W.] a rule whereby

257 *40 Hadithe von an-Nawawi*, 13.
258 *Sutra Kritanga*, 1.11.33.
259 *Samyutta Nikaya*, V, 353-354.2.
260 *Mahabharata* XIII, 114.8. Diese Belegstellen sind übernommen aus P. Zürn, *Begegnungen auf dem Zen-Weg*, Aitrang 1999, 181.
261 *Mengzi*, 4A9, zitiert nach U. Unger, *Goldene Regel und Konfuzianismus*, a.a.O., 29.
262 Kongzi, *Lunyu*, 15.24, Übersetzung v. R. Moritz, Konfuzius, *Gespräche*, Stuttgart 1998, 102.

we are guided in dealing with others.«[263] Das Wort, das umgangssprachlich u.a. *Duldsamkeit*, *Nachsicht*, *Toleranz* bzw. *vergeben*, *verzeihen* bedeutet, ist der Leitbegriff der Konfuzianischen Morallehre und wurde auch durch Nächstenliebe[264], Sympathie oder Einfühlsamkeit übersetzt.

Der ursprünglichen Bedeutung des Wortes nach scheint es darum zu gehen, »die Gefühle des anderen ermessen zu können« und dabei die eigene Person als Maßstab zu nehmen.[265] Es geht um die ›*einfühlende* Hinwendung zum anderen Menschen‹.

Eben dieser Sachverhalt, daß es offenbar nicht nur um das Denk-, sondern um das Einfühlungsvermögen des Menschen geht, um eine jeder allgemeinen Vernunft*gesetz*gebung vorausgehende solidarische Einfühlung bzw. um das *Sichhineinversetzen* in die besondere Lage eines anderen Menschen, nimmt Kant zum Anlaß seiner Kritik an der goldenen Regel. Bei seiner Erörterung des praktischen Imperativs: »Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest«, merkt er an: »Man denke ja nicht, daß hier das triviale: quod tibi non vis fieri etc. zur Richtschnur oder Prinzip dienen könne […] es kann kein allgemeines Gesetz sein, denn es enthält nicht den Grund der Pflichten gegen sich selbst, nicht der Liebespflichten gegen andere […], endlich nicht der schuldigen Pflichten gegeneinander […].«[266] Kant verwirft also die goldene Regel als

263 Mathews' *Chinese-English Dictionary*, Nr. 5875.

264 Vgl. Kungfutse, *Gespräche*, *LunYü*, übersetzt v. Richard Wilhelm, München 1955, 159.

265 U. Unger, *Goldene Regel und Konfuzianismus*, a.a.O., 23. Zur Etymologie von *shu* vgl. auch U. Unger, *Grundbegriffe der altchinesischen Philosophie*, Darmstadt 2000, 108 sowie ebd., 22 ff. *Goldene Regel*.

266 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart 1963, 79 u. 80 f. Anm.

trivial und unzureichend und will sie durch den kategorischen Imperativ ablösen.

Tatsächlich stellt aber das allgemeine Kantische Sittengesetz keineswegs einen Fortschritt gegenüber der ›trivialen‹ Konfuzianischen goldenen Regel dar. Vielmehr ist es gerade der Vorteil der Konfuzianischen Morallehre gegenüber der Kantischen, daß die goldene Regel kein ›abstraktes Kriterium zur Geltung‹ bringt, und daß in ihr *nicht* zum Ausdruck gebracht wird, ›daß Moral etwas mit Generalisierung bzw. Generalisierbarkeit zu tun hat‹. Sie gründet die Moral *nicht* auf ›eine formale, abstrakte Operation‹ und erklärt *nicht* das selbstreflexive Ich zum Maßstab des Verhaltens.[267] Vielmehr ist der mitfühlende Herz-Geist der Maßstab der goldenen Regel. In ihr geht es nicht darum, sich in eine anonyme Allgemeinheit anderer Menschen bzw. in die ›Menschheit‹ *hineinzudenken* und dann einem allgemeinen Gesetz gemäß zu handeln, das durch eine *diskursive* Operation der Abstraktion zustande kam. Es geht vielmehr darum, sich in einen bestimmten Menschen – oder eine bestimmte Gruppe von Menschen – *einzufühlen*, sich in seine bzw. ihre besondere Lage hineinzuversetzen und zu handeln, gemäß einer kon-

267 H. Roetz zitiert nach G. Rappe, *Interkulturelle Ethik*, Bd. I, *Ethik und Rationalitätsformen im Kulturvergleich*, Europäischer Universitätsverlag Berlin, Bochum, Dülmen, London, Paris, 2003-2004, 894 u. 898. H. Roetzens Versuch, aus der intuitiven goldenen Regel die kategorische goldene Regel zu machen und die sympathetische Reziprozität des Konfuzianischen *shu* in eine Kantisch inspirierte ›kategorische Reziprozität‹ umzudeuten, ist verfehlt. Roetzens Versuch, aus der Konfuzianischen regula aurea eine Art proto-kategorischen Imperativ zu machen, ist ein diskursethischer ›Figurismus‹. Die Kritik von Rappe an Roetz ist treffend. Vgl. G. Rappe, *Interkulturelle Ethik*, a.a.O., 892 ff. *Goldene Regel* und *Gegenseitigkeit*. Den in Deutschland nach Konfuzius schielenden Neokantianern ebenso wie den in China zu Kant aufblickenden Neokonfuzianern möchte man das Shakespeare-Wort zurufen: ›I'll teach you differences!‹

kreten, präreflexiven Intuition. Es geht nicht um das abstrakte Gedankenexperiment: Denk dir, welche Folgen es hätte, wenn alle so handelten wie du – ein Fall, der in Wirklichkeit niemals eintreten wird. Es geht vielmehr um das konkrete Ansinnen: ›Fühl dich bei deinem Handeln in den/die Anderen hinein!‹

Gegenüber dem modernen Projekt einer Eingemeindung der Konfuzianischen Morallehre in eine diskurs-ethische Kommunikationsgemeinschaft muß man zunächst das gute alte *shu* vor gefühllosen kategorialen Umarmungen in Schutz nehmen. Den Kantianisierern der Konfuzianischen golden rule möchte man zurufen: ›Zurück zu Rousseau!‹, der betonte, daß die goldene Regel »als wahre Grundlage nur das Gewissen und das Gefühl« habe.[268] Die goldene Regel als Präformation des abstrakten Regel-Gerüsts einer modernen transzendentalen Kommunikationsgemeinschaft zu verstehen, heißt sie mißzuverstehen.

Anstatt vorschnell wenig tragfähige goldene Brücken in den modernen Westen zu schlagen, ist es eher geraten, einen Blick in die umgekehrte Richtung zu werfen. Es scheint nämlich nicht abwegig zu sein, die goldene Regel als verbale Formulierung und Regulierung der präreflexiven sympathetischen Reziprozität zu betrachten, durch die sich das menschliche Miteinander in vormodernen, archaischen Lebensgemeinschaften selbst regelte.[269] Man denke auch an den Naturalientausch und die jeder gesetzlichen Regelung oder moralischen Kodifizierung vorangehende Nachbarschaftshilfe, die vor allem in Agrargesellschaften z.T. auch heute

268 J.-J. Rousseau, *Emile oder Über die Erziehung*, zitiert nach G. Rappe, *Interkulturelle Ethik*, a.a.O., 899.

269 Zum archaischen Reziprozitätsdenken vgl. wiederum G. Rappe, *Interkulturelle Ethik*, a.a.O., 900 ff.

noch praktiziert wird. Cultura als conditio sine qua non moralischer Selbst-Kultivierung? Jene präreflexive sympathetische Reziprozität könnte man ansehen als ein aus bestimmten Lebensumständen und *Gewohnheiten* resultierendes *ethos* in vor- bzw. außermoralischem Sinne.

Aus diesen und anderen Gründen scheint eine daoistische ›Grundierung‹ des konfuzianischen *shu*, der *Gegenseitigkeit*, durch das *xiang ran*, das *gegenseitig-so* bzw. durch das *xiang ying*, die *gegenseitige Resonanz* weniger weit hergeholt zu sein als eine neokantianische ›Amalgamierung‹ der goldenen Regel.

Was die goldene Regel – bei aller Verschiedenheit – jedoch mit dem kategorischen Imperativ verbindet und vom daoistischen *xiang ran* und *xiang ying* unterscheidet ist, daß es sich bei den ersteren um Handlungsmaximen handelt. Auch bei der golden rule geht es schon um ein Sollen.

Demgegenüber könnte man die vermutlich im Gemeinschaftsgefühl archaischer Lebensgemeinschaften wurzelnde daoistische ›gegenseitige Entsprechung‹[270] als primitive – recht verstanden im Sinne des lat. *primitivus*, *der erste in seiner Art,* sowie des lat. *primus*, *der (dem Rang nach) erste* – Wirklichkeit der golden rule ansehen. *Xiang ran*, *gegenseitig-so*, *miteinander-so (gegenseitige Entsprechung),* und *xiang ying*, *reziproke Resonanz (Antwort, Entsprechung),* sind die originäre Verwirklichung eines regelgeleiteten Handelns ausgehend von der sympathetischen Gegenseitigkeit des *shu*. Im *xiang ran* wie im *ying* ist das bloße *Sein-Sollen* der goldenen Regel in der Tat, besser gesagt in einem Tun (und Lassen) ohne Tat, d.h. in einem ganz natürlichen Verhalten als *Sein* verwirklicht. *Ying*, *Resonanz* ist gewissermaßen *shu*, (emotionale) *Reziprozität in actu*. Diese *Resonanz* ist nämlich weder eine *Reflexion*, die als Maxime mein Handeln bestimmen *soll* –

270 *xiang ran*.

wie im Fall des kategorischen Imperativs –, noch ist sie eine *Emotion*, die zum Maßstab meines Handelns werden *soll*. Diese reziproke Resonanz vollzieht sich ganz von allein, von selbst so, gegenseitig so. Sie hat schon stattgefunden, bevor der Ich-Regisseur mit seinen Reflexionen und Emotionen die Handlungsbühne betritt. Im *xiang ran* sowie im *xiang ying* hat sich schon eine transitorische Aufgabe der Fixierung auf die eigene Ich-Identität, ein Vergessen des eigenen ego zugunsten der Identifikation mit dem / den Anderen vollzogen, die – und dies macht sie zu einer außermoralischen –, *ohne Sollen*, eo ipso, von selbst so *ist* wie sie *sein soll*.

N.b.: Unsere sog. Ich-Identität konstituiert sich im übrigen onto- wie phylogenetisch erst durch eine solche unbewußte Identifikation mit dem Anderen, einem Anderen Menschen oder auch mit einem Tier – man denke an das ›Kraft-Tier‹ im Schamanismus –, oder sogar mit einem Bambus und einer Kiefer. Erst später kommt es dann zur Selbstbewußtwerdung, indem ich mich, gleichsam durch einen Akt der Spekulation bzw. Reflexion selbst im Spiegel dessen erkenne, mit dem ›ich‹ mich identifiziert habe.

Dieser / diese / dieses Andere, mit dem ich mich allem Wollen und Sollen voraus schon identifiziert habe, kann ein Angehöriger der eigenen Lebensgemeinschaft (Familie, Sippe, Stamm, Clan etc.) sein, er kann ein Leidensgenosse, ein Liebespartner, ein Vorbild, ein Freund, mit dem man am Fluß spazierengeht … oder eine Elritze oder ein Goldbarsch sein …

Das *xiang ran*, das *Miteinander-So* als außermoralische Mit-Natürlichkeit macht in seiner Form als *xiang wang*, als *Miteinander-Vergessen* den Unterschied zur konkreten Moral der goldenen Regel, mehr aber noch den himmelweiten Unterschied zum (abstrakten) Moralgesetz des kategorischen Imperativs deutlich. Noch einmal:

Im *xiang ran*, dem Miteinander-So(-Sein) als *xiang wang*, als Miteinander-Vergessen-Sein ist nicht nur mein eigenes Selbst vergessen; sondern auch der / die / das Andere(n)

ist/sind als solche(s) vergessen und dieses gegenseitige Vergessen(-Sein) ist gut so, von selbst so. Es ist eine ebenso ungewollte wie ungesollte ganz selbstverständliche soziale Mit-Natürlichkeit, ein einander vergessendes Zusammensein, eine präreflexive Resonanz und Zusammenstimmung – gut zu beobachten übrigens bei jungen, und vielleicht besser noch bei alten Liebespaaren –, eine Zusammengehörigkeit, die man als natürlichen Resonanzboden und als soziale Grundlage der golden rule und späterer eiserner moralischer Normen ansehen kann. Im *Laozi*[271] findet sich eine Stelle, die sich im *Zhuangzi*[272] wiederholt: *shi de er hou ren*, *wenn die Tugend, die Wirkkraft* [*de*] *verloren ist, dann kommt danach/dahinter die Mitmenschlichkeit* [*ren*]. Die ›Tugend‹, die wirklich etwas taugt, ist eine ›Tugend‹ ohne ›Tugend‹. *Shang de bu de*, *hohe Tugend ist ohne Tugend* heißt es gleich zu Anfang des besagten Kapitels im *Laozi*.[273] Diese daoistische, sich als ›Tugend‹ vergessende ›Tugend‹ steht höher als die Konfuzianische Mitmenschlichkeit. Besser gesagt: sie ist von tieferer, grundlegenderer Bedeutung. So wie nun hier die daoistische Wirkkraft, *de*, als Grundlage der Konfuzianischen Mitmenschlichkeit angesehen werden kann, so können wir dementsprechend das daoistische ›gegenseitige Vergessen‹[274] sowie die gegenseitige Resonanz[275] als Grundlage der Konfuzianischen ›Gegenseitigkeit‹[276] ansehen.

»Du vergißt[277] den Fuß, wenn der Schuh paßt.[278] Du ver-

271 *Laozi*, Kap. 38.
272 *Zhuangzi*, Kap. 22.1.
273 *Laozi*, Kap. 38.
274 *xiang wang*.
275 *xiang ying*.
276 *shu*.
277 *wang*.
278 *shi*. *Shi* hat – wie weiter oben (vgl. das Kapitel über den Frei-Zeichner) bereits gesagt – die Bedeutung *angenehm*, *angemessen* (*zusammenpassen*, *zusammengehen*).

gißt[279] die Taille, wenn der Gürtel paßt.[280] Du vergißt[281] richtig und falsch, wenn der Herz-Geist paßt.«[282]

Wenn der Herz-Geist ›von-selbst-richtig‹[283] ist und ›*paßt*‹, wenn er ›*gut so*‹ ist, dann kann man richtig und falsch und alle moralischen Richtlinien getrost vergessen.

Beim (daoistischen) *xiang ran* als *xiang wang* geht es um eine selbstvergessene Mit-*Natürlichkeit* (*connaturalité*), als natürlichen Nährboden für die *Kultivierung* der (Konfuzianischen) Mit-Menschlichkeit. Es geht um eine profane Kommunion, eine praeverbale Kommunikation, ohne die jede diskursive Kommunikation bodenlos ist. Es geht um eine ›selbander‹- bzw. einander-vergessende Mit-Lebendigkeit (*convivialité*, zu ihr gehören auch Gastfreundschaft und Geselligkeit) ohne die die Humanität als ›allgemeines Teilnehmungsgefühl‹ (Kant) eine tote und kalte Sache wäre.

Im Grunde sind *xiang ran – xiang wang* und *xiang ying* einfach gelebtes *shu*, nicht bloß gedachte oder gefühlte, sondern gelebte Sympathie (›sympathetische Reziprozität‹), übersetzt ins alltägliche Zusammenleben in Form des guten Miteinanderumgehens, guter Sitten und guter Gewohnheiten – ohne Sittengesetz und Moral-Veranstaltungen. Zu einer Regel erhoben, wurden sie moralisch vergoldet. Heißt das: es geht auch ohne (o)ratio und ohne Moral?

279 *wang*.

280 Es sei nochmals an den Kommentar von Wu Kuang-Ming erinnert: »We know that the belt of our situation fits us, when we forget ourselves in it.« Wu Kuang-Ming, *The Butterfly as Companion*, State University of New York Press, 1990, 78.

281 *wang*.

282 *Zhuangzi*, Kap. 19.11.

283 *ziran*. *Ziran* kann man sowohl durch *selbst-so* als auch durch *selbst-richtig* übersetzen.

Ohne Moral?

Dao – ohne Moral? Keine Frage: der Daoist ist kein Moralist – und vor allem kein Moralprediger. Selbigen hält er entgegen: ›*Yi hu, yi hu – lin ren yi de*‹[284], frei übersetzt: ›Hör auf, hör auf anderen Moral zu predigen.‹

N.b.: Moralin ist eine toxische Medizin, die man mitunter auch in Amoralpredigten als Bodensatz findet. Manche Exhorten des poète-prophète Nietzsche, des Genealogen der Moral, mögen als warnendes Beispiel dienen.

Die Einsicht in die Ohn-Moral der Moral selbst macht wohl die ‚Moral‹ so mancher Geschichten im *Zhuangzi* zu einer ›Moral‹ ohne Moral, zu einer ›Moral‹ im außermoralischen Sinne. Sie ist eine Moral, die gut und gerne ohne Ethik-Diskurse und ohne hohe Moralphilosophie auskommt, ohne eine ›Wissenschaft von den moralischen Gesetzen, nach denen alles geschehen soll‹ (Kant). Anders gesagt: die Ethik des Alten auf dem ›Weg‹ ist eine *negative Ethik*. Wie die negative Theologie sich nur via negationis ohne Theologoumenon dem *summum bonum* (scil. Gott) nähert, so nähert sich eine solche negative Ethik nur auf dem (guten) Weg der Negation der ethica dem *bonum* (scil. dem Guten). Eine negative Ethik negiert die ethica als moralphilosophische Gesetzgebung. Sie ist eine Ethik ohne Ethik. Weniger paradox gesprochen: es geht um ein (daoistisches) *Ethos ohne Moral*, ohne (moralisches) Sollen und ohne (deontisches) Wollen. Sollen und Wollen sind in einem solchen Ethos ohne Moral aufgehoben.

Das deutsche Fremdwort *Ethik* (Sittenlehre/Moralphilosophie) ist abgeleitet von *Ethos* (Ganzheit der (moralischen) Gesinnung) und geht zurück auf das griechische *éthos*, *Gewohnheit* (pl. *Wohnort*), *Sitte*, *Brauch*. Es ist wahrscheinlich

284 *Zhuangzi*, Kap. 4.8.

verwandt mit gr. *éthnos*, *Sippe*, *Menge* – eine zusammenwohnende, aneinander gewöhnte und die Gewohnheiten teilende Menge.

Ethik kann man verstehen als Moralphilosophie, in der es um allgemeine, oder sogar globale bzw. universale Gültigkeit beanspruchende Sittengesetze geht.

Ethos, gesehen auf dem Hintergrund des griechischen *éthos* und seiner mutmaßlichen Verbindung zu *éthnos*, kann man dagegen eher verstehen im Sinne eines Lokal-Ethos, als eine Gesinnung, die den Sitten und Gebräuchen einer Ethne, einer Sippe, eines Stamms etc. entspricht. Es ist eine Gesinnung, die den jeweiligen Besonderheiten des konkreten Zusammenlebens mit seinen lokalen und temporalen Variablen und Varianten entspricht, d.h. mit ihnen korreliert und korrespondiert. Läuft dies auf eine ethische Relativitätstheorie hinaus? Alles ist relativ!? – Eine solche Theorie wäre zu universalistisch, zu absolutistisch. In praxi geht es um ein kor-relationales, d.h. der konkreten Situation korrespondierendes, gerecht werdendes Handeln. Dabei kann sich der Handelnde bei seinem Lauf mit den Dingen, mehr oder weniger bewußt, an gesetztes Recht und/oder an festgeschriebene Moralgesetze halten, er kann aber auch mit beiden in Konflikt geraten. (Man denke zuerst an die Sophokleische Antigone als Protagonistin der Humanität. Der humane Akt der Beerdigung führte zum tragischen Konflikt zwischen dem staatlich geforderten Recht und der natürlichen Sittlichkeit der Familie.)

Sehen wir durch die Brille jenes Ethos ohne Moral noch einmal zurück.

Die Kunst des guten Tuns bzw. des Tuns des Guten, z.B. die Rettung eines in den Brunnen fallenden Kindes, besteht darin, die (allgemeinen) Gesetze der Moral Gesetze sein zu lassen und selbst die goldenen Regeln als goldene Regeln zu vergessen, genau aufzupassen, sich paßgenau auf die gegebene

Situation einzulassen und spontan – ex tempore und ex loco – antwortend auf das, was sich tut, von selbst zu tun, was zu tun ist, – wie nichts – wenn möglich im Rahmen dieser Gesetze und geleitet von diesen Regeln, wenn nötig diesen Rahmen aber auch überschreitend – *comme il faut*.

Dies gilt nun mutatis mutandis aber auch für die Kunst des gut Gemachten im alltäglichen Handeln bzw. im handwerklichen oder auch künstlerischem Sinne. Man denke z. B. an die Zeichnung eines am Brunnen spielenden Kindes – und ist im Übrigen so etwas wie ein Ethos ohne Moral und ohne große Worte im Grunde nichts weiter als das Geben und Nehmen guter Beispiele? – Die moralische Bescheidenheit kommt vom Bescheid-Wissen.

Auch der Künstler, z. B. jener ›Nackt-Maler‹ oder jener ›Frei-Zeichner‹[285] muß seine Gesetze der Malerei Gesetze sein lassen und seine ›Schreibregeln‹ als Schreibregeln vergessen, er muß genau aufpassen und sich einlassen auf das, was sich zeigt bzw. in ihm sieht und spontan – ex tempore und ex loco – antwortend auf das, was sich abspielt, von selbst zu malen ohne selbst zu malen – wie nichts – spielend, wenn möglich im Rahmen dieser Malgesetze und dieser Schreibregeln, wenn nötig diesen Rahmen aber auch überschreitend – *comme il faut*.

Dieser Übertragbarkeit auf das außermoralische Gebiet des Technisch-Praktischen, des Artistischen und Ästhetischen wegen wurde hier jenem Ethos ohne Moral bzw. jener negativen Ethik der ›reizende Name‹ *Ästh-Ethik* gegeben. Diese Kontamination, die der vorliegenden skurrilen Skizze als Titel beigegeben werden sollte, mag die strikten Diskriminierer zwischen Ästhetik und Ethik reizen und die Puristen provozieren, die die Ethik der reinen praktischen Vernunft vor jeglicher Ästhetisierung, sprich: vor jeglicher Verschmut-

285 Vgl. weiter oben Kapitel 1.3.

zung durch aisthetisch-empirisch-Unvernünftiges in Schutz zu nehmen suchen. Bei näherem Zusehen erweist sich dieser Schutz freilich als eine Schutzhaft, zu der die Wirklichkeit keinen Zutritt hat.

Diesen unpraktischen Vernunft-Ethikern möchte man nachrufen:

Eure ethischen Denk-Mittelchen wirken nicht – in Wirklichkeit.

Eure rein theoretische Ethik ist eine Ethik *in vitro*, sie hilft nichts – *in vivo*.

Eure Ideal-Moral fruchtet nur in einer Schonung logischer Setzlinge.

Auf der freien Wildbahn des Lebens mit ihrer kon-kreten Naturwüchsigkeit und ihrem ›Rohholz‹ hilft nur eine Real-›Moral‹ ohne Moral.

Der Mores-Lehrer, der hier Wohnung nehmen wollte, sollte zunächst an einer Grundlegung zur Physiologie der Sitten arbeiten. Wir sollten ihn mit seinen moralischen Aprioritäten einladen: ›Welcome to reality!‹

Wie wenig hilft es uns, nach den Sternen absoluter Moraluniversalien zu greifen! Der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir, sie sind erhaben, ja, zu erhaben, zu erhoben, zu abgehoben. – Ein großer Sprung? Wie gesagt: hic Rhodus, hic salta. Soll noch einmal heißen: es gibt nichts Gutes, außer man tut es.

2.6 Der ästh-ethische Augenblick

Die Skizze eines daoistischen Ethos ohne Moral läßt erkennen, daß es sich um ein Lokal-Temporal-Ethos handelt, um eine Gesinnung, deren Wahrhaftigkeit sich der Bewährungsprobe der konkreten Situation des Handelns stellt und sich nicht damit zufrieden gibt, gegenüber dem *gehabten* Tun

immer im *Soll* zu bleiben. Letztlich kommt es auf die Kunst des Handelns hier und jetzt an, auf den ›Dreh‹, die Handlungs-›fasern‹ im rechten Augenblick des Handelns mit Fingerspitzengefühl so gut-gekonnt zusammenzuspinnen, daß der Handlungsfaden weder ›überdreht‹ ist, noch daß uns ›der Faden reißt‹. Spinner-Weisheit!

Nehmen wir diese anhaltende Bewegung des instantanen Moments des Handelns noch einmal genauer unter die Lupe. Trennen wir dabei zunächst aus heuristischen Gründen noch einmal den ästhetisch-artistischen Augenblick des Handelns im außermoralischen Sinn vom ethischen Kairos des Handelns im ›moralischen‹ Sinn, um dann zur Synopse einer Ästh-Ethik des Augenblicks zu kommen.

Die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn: Der ästhetisch-artistische Augenblick

Letzter kurzer Rückblick auf den ersten Teil dieses Traktats:

Denken wir an die Beispiele für die Kunst des Handelns im außermoralischen Sinn, an den Schwimmer und den Tausendfüßler als Künstler des alltäglichen Handelns, an den Metzgermeister und den Radmacher als Künstler des Handwerks und schließlich an den Schnitzkünstler, den Maler und den Zeichenkünstler als Künstler im engeren Sinne des Wortes.

Im Augenblick des gekonnten, geglückten Handelns, des Schwimmens, des Gehens, des Tranchierens, des Beitelns, des Schnitzens, des Malens und des Zeichnens hat sich gezeigt, daß dieses Tun ein Tun ohne eigenes absichtliches Zutun ist[286], das ganz von alleine[287] ohne wollendes Ego[288] vor sich

286 *wei wuwei*.
287 *ziran*.
288 *wu ji*.

zu gehen scheint. Das Ich vergißt[289] sich, verläßt sich bzw. läßt sich ein auf das, was sich von selbst so tut. Anders gesagt: es paßt sich ein und entspricht[290] dem, was sich ergibt.

Im ›ästhetischen‹ Augenblick der Kunsterfahrung des gut-Gekonnten, gut-Gelungenen im engeren Sinne zeigt sich vielleicht am deutlichsten, daß der Augenblick des Glücks bei der ›Rezeption‹ wie des Glückens bei der ›Produktion‹ ein Augenblick des Todes des Ego bzw. des Subjekts ist, der zugleich das ›Begräbnis des Gegenüber‹, des Objekts ist. Es ist der Augenblick der ›Unzweiheit von Subjekt und Objekt‹, von Mensch und Ding. Der ›ästhetische‹ Augenblick ist nicht egotistisch. Der ›ästhetische‹ Augenblick der Inspiration, des Überein-Stimmenden ist ein Augenblick der Leere des Herz-Geistes. Er ist als Augenblick des Erwachens aus dem Alptraum des Ich der Augenblick des Wachwerdens und Aufpassens auf den blicklosen Blick, die ›Ausstrahlung‹ der Dinge; er ist der Augenblick des *Aufhörens des Ich* auf die lautlose Stimme der Dinge.

Die Kunst des Handelns im ›moralischen‹ Sinn: Der ethische Kairos

Letzter kurzer Rückblick auf den zweiten Teil dieses Traktats:

Denken wir an die Beispiele für die Kunst des Handelns im ›moralischen‹ Sinn, an den Kampfhahn als Künstler des Kampfes sowie an die Freude der Fische und das Leid des Trockenfischs. Denken wir an das Treiben der Seemöwen als Künstler des friedlichen Zusammenlebens, die als solche beispielhaft sind für das gute Miteinanderauskommen von

289 *wang*.
290 *ying*.

Mensch und Tier sowie von Mensch und Mensch. Im Augenblick des erfolgreichen Verhaltens des Kampfhahns zu anderen Hähnen sowie der harmonischen Kommunikation, der *connaturalité* bzw. *convivialité* der Tiere untereinander sowie der Tiere mit den Menschen hat sich gezeigt, daß deren Tun ein Tun ohne eigenes, absichtliches Zutun war[291], ein Kämpfen bzw. Siegen, ohne zu kämpfen, im Falle des Kampfhahns bzw. ein absichtsloses Zusammenspiel der Fische und der Menschen, das sich in gegenseitiger Entsprechung miteinander-so[292] ohne sollendes Ego[293] zu ergeben scheint. Die Iche vergessen sich miteinander[294] bzw. vergessen einander, indem sie sich aufeinander einlassen und verlassen. Anders gesagt: sie entsprechen einander[295], sie spielen bzw. stimmen sich gemeinsam ein auf das, was sich abspielt.

Im ›ethischen‹ Augenblick des ›gut-miteinander-Könnens‹ zeigt sich, daß der Augenblick des Glückens – im Falle der Fische und der Menschen des Glücks des Mitgefühls der Freude, im unglücklichen Fall des Trockenfisches des Mitleids und im Fall der Möwen und der Menschen des Glücks des unbefangenen und unabsichtlichen Sich-Treiben-Lassens – kurzum, es zeigt sich, daß der Augenblick des Glückens ein Augenblick des Todes des Ego bzw. des Subjekts ist, der zugleich das ›Begräbnis des Gegenüber‹, des anderen Subjekts bzw. Lebewesens (als eines Objekts) ist. Es ist der Augenblick der ›Unzweiheit von Subjekt und Subjekt‹, von Mensch und Tier, von Mensch und Mensch. Der ›ethische‹ Augenblick ist nicht egoistisch – aber auch nicht alter-egoistisch bzw. altruistisch. (Es kommt nämlich letztlich nicht darauf an, auch an den/die Anderen zu *denken*, sich an sie zu *erinnern*,

291 *wei wuwei*.
292 *xiang ran*.
293 *wu ji*.
294 *xiang wang*.
295 *xiang ying*.

sondern sich seine/ihre Angelegenheit(en) so angelegentlich sein zu lassen, so zu verinnerlichen, daß sie als etwas Äußeres bzw. Äußerliches und der/die Andere(n) als andere *vergessen* werden können.) Der ›ethische‹ Augenblick der Intuition des Zusammen-Stimmenden ist ein Augenblick, in dem Herz-Geist und Herz-Geist in ihrer Leere gemeinsam resonieren[296] und miteinander übereinstimmen.

Er ist der Augenblick des Erwachens aus dem Angsttraum des Ich, der Augenblick der Wachsamkeit und Achtsamkeit auf die ›Ausstrahlung‹ des Anderen; er ist der Augenblick des *Aufhörens des Ich* auf die Stimmung und die Stimme des Anderen.

Der ästh-ethische Augenblick und die Nicht-ich-keit des Ich

Kurz und gut: vergleichen wir den Gang[297] der Dinge, einerseits im Umgang des Menschen mit den Dingen und andererseits im Umgang mit anderen Lebewesen und Menschen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis:

Der ›ästhetische‹ Augenblick des gekonnten Eingehens auf die Dinge ist als Augenblick des Selbstvergessens ein Augenblick des Todes des Ego.

Der ›ethische‹ Augenblick des gekonnten Aufeinander-Eingehens auf andere Lebewesen und Menschen ist als Augenblick des Selbst-Los-Werdens ein Augenblick des Todes des Ego.

Was beide miteinander verbindet ist der Tod des Ego.

Der ästh-ethische Augenblick ist ein Augenblick des Todes des Ego.

296 *ying*.
297 *dao*.

Dieser ›große Tod‹ des Ego ist zwar ein Tod ohne (körperlichen) Tod des Menschen, aber doch ein Augenblick der Vorwegnahme des endgültigen ›Eingehens‹ des animal rationale in die ›Mortur‹, ein Augenblick des Sich-zurück-Nehmens und der Erinnerung an das Hervorgegangensein des animal rationale aus der Natur.

Der Tod ist die wichtigste *Aufgabe* – im doppelten Sinne des Wortes – jedes einzelnen Menschen als eines Lebe- bzw. Sterbewesens.

Im ästh-ethischen Augenblick als einem Augenblick des todlosen Todes des Ego ist diese *Aufgabe* instantan-momentan gelöst: der Tod ist transitorisch *aufgehoben* – im bekannten doppelten Sinne des Wortes.

Im ästh-ethischen Augenblick ist die höchste Kunst des Menschen, die Kunst des Lebens als Kunst des Sterbens vollendet.

Die ästh-ethischen Augenblicke sind die schönsten und besten im *anhaltenden* Gang unseres Lebens. Sie sind immanent-transzendent, transitorisch, vorübergehend und doch instantan, inständig. Sie ereignen sich so-fort, im Nun, im Nu. Als extemporierte sind sie ex tempore, *in no time*. Als lebendigste und kopulativste sind sie zugleich ›in sich selbst verschiedene‹.

(N.b.: Diejenigen, denen letztere Konjektur zu einer Ästh-Ethik ziemlich ›griechisch‹ vorkommt, mögen sich selbst die Frage beantworten, ob es sich hier – alles schön und gut – am Ende doch bloß um eine daoistisch inspirierte Novelle der alten griechischen Kalo-Kagathie handelt.)

Läuft so die ganze sog. euro-daoistische Ästh-Ethik als eine Kunst des Lebens, getragen von einem Ethos ohne Moral als einem Ethos ohne Ego nicht auf die alte Gleichung hinaus:

ars vivendi est ars moriendi – et vice versa,

Lebenskunst ist Sterbekunst – und umgekehrt?

Ich denke, daß am Ende alles auf den Tod unseres geliebten Ego ankommt.

Ich denke, also bin ich noch nicht zum Tod des Ego, zu seinem Verschieden-sein durchgedrungen.

Ich denke an den Tod des Ego und bezeuge dadurch, daß es lebt!?

Ja schon, als Kopf-Phantom. Es lebt in meiner Einbildung als Ineinsbildung bzw. Identifikation all jener ihre Identität[298] behauptenden mehr oder weniger familienähnlichen Ich-Spiele. Das eine sich durchhaltende Ich aber ist nur eine syn-optische Täuschung, eine Il-lusion, ein Hirn-Gespinst, das dadurch entsteht, daß wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen »und die Stärke des Fadens [scil. die Ich-Stärke G. W.] liegt nicht darin, daß irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, daß viele Fasern einander übergreifen.«[299] Die sog. ›synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption‹ ist philosophy fiction.

Die durchgängige Identität des Selbstbewußtseins[300] ist eine Selbst-Behauptung. Das Selbst behauptet sich: ›es gibt das Ich‹. Überprüfen wir die Wahrheit dieser Behauptung, so zeigt sich in Wirklichkeit, daß die Kunst des gekonnten Gedanken-Handelns wie des wirklichen Tat-Handelns darin besteht, daß das Ich ›sich gibt‹. Das Ich macht sich (stark) und ›legt sich‹, indem es sich in die Handlung hineinbegibt. Das Ich gibt sich – auf, es geht auf im Vollzug des gekonnten Tuns. Das ist die ›List‹ des Ich: es gibt sich, es läßt sich sein. Wie bereits mehrfach gesagt: man muß sein Ich *gelassen haben*.[301] Das Ich läßt sich ein auf die Wirklichkeit und läßt

298 »Identität ist die Urform von Ideologie« (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, 149) – auch die Ich-Identität.

299 Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 67.

300 Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 135.

301 Sind wir mit dieser Rede von der Gelassenheit des Ich nicht dem Gebiet der christlichen Mystik sehr nahe gekommen? Nun, soweit können wir getrost mit Meister Eckehart mitgehen: »Wir sind die Ursache aller unserer Hindernisse. Hüte dich vor dir selbst, so hast

sich damit immer schon sein. Das Ich-Sein[302] verwirklicht sich als Nicht-Ich-Sein[303].

Das Ich als angeblicher Gedanken- oder Sachen-Macher ist in Wirklichkeit immer schon Nicht-Ich. Das Ich *denkt* bloß, daß das *Ich* denkt. Sein vermeintliches eigenes Tun[304] ist in Wirklichkeit ohne eigenes Zutun.[305] Das Ich macht nichts. Doch schon wieder steht es auf, das Ich-Männchen und sagt: ›Ich mache mir doch meine Gedanken. Ich weiß, daß ich weiß!‹

Aber: »knowers don't know how they know and yet they themselves spontaneously know; those who are born don't know how they are born and yet are themselves spontaneously born.«[306] Der abgründige Gedanke des großen *Zhuangzi*-Editors Guo Xiang lautet: »My life is not generated by me; thus my whole life long, within [my] hundred years, whether I sit, stand, walk, stop, move, or stay still, whatever I take or renounce, all my feelings, my innate determinacy, my knowledge, my abilities, whatever I have, whatever I don't have, whatever I do, whatever I encounter, none of it is [because of]

du wohl gehütet.« (Predigt 5a DW I. 82) Das Ich ist in der Tat im ›Weg‹. Da haben wir es ja, da im Gehüt, am Weg, in offener Weite sitzt unser Daot, der ego-lose Vogel und pfeift ein Liedchen auf die ganze Mystik.

302 *you ji*.

303 *wu ji*.

304 *you wei*.

305 *wuwei*. Bei Guo Xiang verhält sich das *you wei* zum *wuwei ziran* wie bei Hegel die Endlichkeit zur wahrhaften Unendlichkeit, die nicht erst dort beginnt, wo die Endlichkeit zu Ende ist und insofern keine wahrhafte Unendlichkeit wäre, sondern die die Endlichkeit vielmehr in sich enthält.

306 *Zhuangzi jishi*, ed. by Guo Qingfan, Taipei Muduo Press 1983, 61. Zitiert nach Brook Ziporyn, *The penumbra unbound*, *The Neo-Taoist-Philosophy of Guo Xiang*, State University of New York Press, 2003, 40.

me. It is all simply self-so [*ziran* G. W.]«[307] *Selbst das Selbst ist von-selbst!!!*

Wer wagt es, sich selbst in diesen Abgrund zu werfen, in diesen Abgrund, in den das Ego hineinruft und aus dem als Echo nur ein langes O zurückkommt? Wer in diesen Abgrund blickt, der sieht, daß die Ego-Persona entlarvt ist, daß das Ich als nichtiges enttäuscht ist: *wu ji ziran – wuwei ziran*: *ohne ego, von selbst so – ohne Zutun, von selbst so*. Mit dem Ich ist es nichts, auf Stotter-deutsch: n-ich-ts.

Aber wenn dem so ist, dann haben wir doch schon alles, dann haben wir doch unser Ziel erreicht! Der täuschende Schein der Selbst-Behauptung des Pseudo-Ego ist als solcher durchschaut und damit eo ipso auch schon verschwunden!? An und für sich schon, aber für uns bedeutet es noch unermüdliche Übung in den ›Künsten des Weges‹ bis wir dorthin gelangen, wo wir an und für sich immer schon sind. Wo denn? Bei der *realization*[308] des Nichts des Ich, des Hohlseins des Ego. »Le vide et le néant sont les résidences du *dao*.«[309] *Realization*: der plötzliche Umschlag des *horror vacui* in den *amor vacui* … *amor sine amore*.

Ist es in Wahrheit nicht so, daß wir unsere Ich-Träume träumen und erst noch erwachen müssen? Oder ist es vielmehr so, daß wir bloß träumen, daß wir noch nicht erwacht sind – und aus diesem Traum erwachen müssen?! Ist es in Wahrheit nicht so, daß wir uns über die Nichtigkeit unseres Ich klarwerden müssen und sie dann noch realisieren müssen? Oder sind wir immer schon bei der Realisierung, ob uns das

307 Ebd., 199 f.

308 Das englische Wort *realization* ist seiner Doppeldeutigkeit wegen gut geeignet als Synonym für das sog. ›große Erwachen‹. *To realize* bedeutet sowohl *sich klarwerden* als auch *verwirklichen, realisieren*.

309 *Huainanzi*, VII, 1b, Le Blanc/Mathieu 300.

klar ist oder nicht – und müssen uns darüber klarwerden?! – So wird es wohl sein. Aber kein Selbst-Betrug! No second-hand realization!!

Was du Mistvieh: du willst also dein Selbst nicht mehr behaupten? –

Behaupte es ruhig, es macht nichts!

SHITAO
Huangshan Nr. 108

NACHWORT

Der Tod – der Tod des Ego

zhao wen dao
xi si ke yi

morgens hören Weg
abends sterben können.[1]

1. Thanatologische Questionen

Dao, das heißt *Weg*, Weg, den man nicht ›wegen‹ kann, Weg, der sich von selbst so bahnt, be-wegt.[2]

Dao, das heißt *Bewegung*, Gang, Wandel, Transformation – nicht Transzendenz, sondern Reszendenz, Umkehr, Rückkehr.[3]

Dao, das heißt *Lauf*, ein Lauf, der am Ende zum Anfang zurückkehrt, Kreislauf.[4]

Dao, der Lauf der Dinge, der Natur, ist ein Kreislauf.
Dao, der Lauf der Zeit, der Lauf des Jahres, der Lauf des Tages wie der Lauf unseres eigenen Lebens – und unseres Blutes – ist ein Kreislauf.
Unser Lebenslauf: ein Kreislauf, eher unwissentlich wie der eines verirrten Waldläufers, der zwar meint, daß er geradeaus geht, daß er vorankommt, der aber irrt?

1 Kongzi, *Lunyu*, IV, 8.
2 Vgl. *Laozi*, Kap. 1 u. 25.
3 *fan*. Vgl. *Laozi*, Kap. 25 u. 40: *fan zhe dao zhi dong*: *Umkehr, das [ist] die Bewegung des dao*.

Der Mensch, ›eines Schattens Traum‹, wie Pindar ihn nannte, umherirrend bis er schließlich heimkehrt ins Reich der Schatten?

Drei Tage vor seinem Tod (†1694) schrieb Haiku-Meister Bashō diese 17 Silben:

tabi ni yan-de
yume wa kare-no o
kake-meguru

Toshiharu Oseko übersetzt:

Ill on a journey
My dreams still wandering round
over withered fields.[5]

Der Tod, dieses Gewisse-Ungewisse, wäre der Punkt, in dem sich der Kreis schließt, der Endpunkt der Rückkehr zum Anfangspunkt.

Kurz vor seinem Tod wurde der japanische Haiku-Dichter Shisui (†1769) um ein Sterbegedicht gebeten. Er nahm seinen Pinsel, zeichnete einen Kreis und starb.[6]

Der Tod, das kann das elende Verenden des animal (ir)rationale bedeuten oder die Vollendung des Lebens-Kunstwerks. Der Tod, das kann einfach das vorzeitige Ende des Lebens bedeuten oder das Erreichen des Ziels des Lebensweges. Das Ziel des Lebens ist der Tod. Der Sinn des

4 Am Anfang des 13. Kap. des *Zhuangzi* wird der Weg des Himmels (*tian dao*) mit dem Weg des Kaisers (*di dao*) und dem Weg des Weisen (*sheng dao*) verglichen. Allen dreien ist gemeinsam, daß sie sich im Kreis bewegen (*yun*). Ihr Weg ist eine Kreisbewegung, ein Kreislauf.

5 *Bashō's Haiku*, Literal Translation by Tashiharu Oseko, Japan 1990, Vol. 1, 329.

6 Vgl. *Japanese Death Poems*, compiled by Yoel Hoffman, Tokyo 1986, 295. Der Kreis (*enso*) ist eines der wichtigsten Symbole des u.a. im Daoismus wurzelnden Zen-Buddhismus. Der Kreis bezeichnet die Leere und zugleich das Erwachen.

Lebens ist das Leben – das Leben vor dem Tod, nicht nach dem Tod.

Das Leben ist aus-zuleben und aus-zusterben.

Der verwunschenste Wunsch des Lebens – es war der Wunsch einiger sog. ›religiöser‹ Daoisten – ist die Unsterblichkeit.

Der wünschenswerteste Wunsch des Lebens – es ist der Wunsch des Schreibers auf den Spuren einiger sog. ›philosophischer‹ Daoisten – ist es, sterben zu können.

Der letzte Wunsch eines solchen Sterbekünstlers wäre es wohl, wunschlos zu sein, – also auch ohne diesen Wunsch … wunschlos, hoffnungslos.

Ein Leben nach dem Tod, in dieser oder jener Form? Manche glauben daran, aber sie können es nicht wissen. Doch der Tod nach dem Leben bzw. am Ende des Lebens: wir alle wissen, daß wir sterben müssen und können es doch nicht glauben.

Der Tod ist unglaublich. Wir sehen ihn kommen, wir sehen ein Lebewesen sterben, dann sehen wir etwas Totes. Den Tod selbst, den Augenblick, in dem er eintritt, verstehen wir nicht. Der Tod ist unbegreiflich.

Nehmen wir einige Bilder als Wittgensteinsche Leitern[7] zu Hilfe, um mit ihnen alte Fragen über unseren Lebenskreis zu stellen:

Kommt der Tod nach dem Leben oder ist der Tod der stille Mittelpunkt und Schwerpunkt des Lebens? Steht der Tod nicht mitten im Leben, ist er nicht unsichtbar immer hier, inmitten, meta-physisch – das griechische *metá* verstanden in der ursprünglichen Bedeutung von *inmitten*, nicht von *nach*? Kreist das Leben nicht um seine leere Mitte, sein leeres Zentrum: den Tod? Müssen wir nicht üben, uns konzentrieren, diese Leere ausstehen, durchwandern und – todheiter – in

7 Vgl. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.54.

ihr trommeln und singen? Ist der Tod so etwas wie ein Loch für die Achse unseres Lebensrades mit seinen Speichen?[8] Ist unser Lebenskreis, anders gesehen, vielleicht eine Art Spirale, rotierend um das ›schwarze Loch‹ des Todes – oder ist dieser ziemlich weit hergeholte Vergleich mit dem bestirnten Himmel über mir der Vergleich eines Schwarzsehers? Wie dem auch sei: Dreht es sich nicht darum, mit dem Tod zu leben, wissend darum, daß es das Licht des Lebens selbst ist, das den Schatten des Todes wirft – oder spendet? Dreht sich das Leben in dem dunklen Grund, zu dem es am Ende geht, nicht um den Tod, auch wenn diese Drehung so unmerklich vor sich geht wie z.B. die der Erde, wo uns erst etwas ›dämmert‹, wenn es Abend wird?

Nein, all die schönen Vergleiche hinken.

Nein, der Tod steht wie der volle Mond oben am Himmel; die Frageleitern sind zu kurz. Stellen wir sie weg und gucken fraglos in den Mond. Vielleicht geht uns ja gerade so ein Licht auf unserem Weg auf, wenn der ›Wanderer am Himmelszelt‹ aufgeht, – einfach so, von selbst so.

Apropos Vollmondnacht; es heißt: ›wer morgens auf den Weg hört, der kann abends ruhig sterben‹. Das heißt: derjenige kann dem Tod ruhig ins Auge sehen, der wirklich auf den Weg hört, nicht derjenige, der bloß von ihm gehört hat und daoistische Tiefsinnssprüche – wie diesen hier – im Munde führt, nicht der Lippen-Daoist und der Fuchs-Zenist. Doch wer ist derjenige, der wirklich auf das *dao* hört, der *sheng ren*, der *Weise*, der hellhörige Mensch, der ein ›gehorsames Ohr‹ für das *dao* hat?[9]

Vielleicht ist es derjenige, der ein Ohr hat für die Töne der Stille, die in allen Dingen klingen und verklingen, ein

8 Vgl. *Laozi*, Kap. 11.

9 Eines der Radikale des Schriftzeichens *sheng* bedeutet *Ohr* – doch Vorsicht vor Etymologeleien!

Ohr für den tonlosen Ton der Zither ohne Saiten, auf der der Alte in einem Gedicht des Tao Yuanming spielt? Diesen Ton hört sicher nur derjenige, der nicht alles fest im Griff behält, sondern derjenige, der manchmal die Hand öffnet – und sie ans Ohr legt … Hör auf – den tonlosen Ton. Hör auf das Zikadenzirpen in der flirrenden Mittagshitze des Midi – durchdringend die Stille.

wie ich
ihr Zirpen
bricht
wie nichts.

Ja, ein *sheng ren* müßte man sein, ein Großohr wie Meister Zhuang. Der konnte ruhig am Boden hocken, auf seinem Topf trommeln und ein Todesliedchen singen.

Nun, der Tod ist das allerernsteste – aber so ernst auch wieder nicht. Ist er ein Grund todtraurig zu sein oder vielleicht doch todheiter wie Zhuangzi? Denn vielleicht sind wir ja in derselben Lage wie jenes Kind, das glaubte, sich verirrt zu haben, in Wahrheit aber längst auf dem sicheren Heimweg war, ohne es zu wissen. Es hat Angst, obwohl es doch um die sicherste Sache des Lebens geht, obwohl es doch ›heimgeht‹.

»Woher weiß ich denn, ob mich die Freude am Leben[10] nicht in die Irre führt? Woher weiß ich denn, ob ich, wenn ich den Tod[11] verabscheue, nicht wie ein kleines Kind[12] bin, das sich verirrt hat und nicht weiß, daß es heimkehrt[13]?«[14] D.h. woher weiß ich denn, ob meine Abscheu vor dem Sterben nicht dem Unwissen eines heimatlosen Kindes gleicht, das

10 *sheng*.
11 *si*, *Sterben*.
12 *ruo*.
13 *gui*.
14 *Zhuangzi*, Kap. 2.12. Zur Textinterpretation vgl. näher G. Wohlfart, *Zhuangzi*, Freiburg 2002, *Das verirrte Kind*, 60 ff.

sich in der Fremde verirrt hat und nun, ohne es zu wissen, bereits auf dem Heimweg ist, ›heimgeht‹, wie wir euphemistisch[15] sagen?

Nach dem Tod, dem ›großen Durchgang‹, der endgültigen Rückkehr wird wohl nichts anderes sein als vor unserer Geburt, also: Nichts, wovor wir Angst haben müssen! Nichts – wovor wir Angst haben müssen?

Kann ich mir eines Abends wirklich sagen: stirb einfach! Nichts dabei! Nichts!? – Aber gerade mit dem verflixten Nichts ist das so eine Sache … Machen wir uns wirklich nichts aus ihm, oder machen wir gerade aus ihm eine große Sache, eine Glaubenssache? Glaubt der moderne Nihilist[16], der an Nichts zu glauben glaubt – an das Nichts? Glaubt er an *das* Nichts, soz. an *das* Nichts des Nichtenden, so wie der Gottgläubige an Gott als *das* Sein des Seienden, das *ens entium* glaubt(e)? Statt der alten christlichen Onto-theologie eine neu-heidnische Nihilo-(theo)logie?

Dieses Nichts und dieses Sein wären als Glaubenssachen ›dasselbe‹, um an den Anfang der Hegelschen Logik zu erin-

15 H.-G. Möller hat in einer brieflichen Notiz zurecht darauf hingewiesen, daß die etwas nostalgische Rede von Heimkehr und Heimweg im christlichen Sinne mißverstanden werden könnte. – In der Tat geht es bei der daoistischen Rückkehr, *gui*, nicht um das soteriologisch-teleologische Erreichen eines Endziels, sondern um das *passagère* Moment eines periodischen Kreislaufs. – Die im ›großen Tod‹ des Ego erfahrbare Umkehr im alltäglichen Lauf der Dinge ist eine Antizipation dieser Rückkehr im Lebenslauf.

16 Mircea Eliade sagte: »Die Angst vor dem Nichts des Todes scheint ein ausschließlich modernes Phänomen zu sein. In allen anderen Religionen wird der Tod niemals als das Nichts erfahren, der Tod ist vielmehr ein Übergangsritus, der zu einer anderen Seinsweise führt.« Zitiert nach: *Der Tod in den Weltkulturen und Weltreligionen*, hg. v. C. v. Barloewen, München 1996, 89. Dies trifft auch auf den Daoismus zu. Vgl. z.B. *Zhuangzi*, Kap.18.3, wo es heißt, daß Leben und Tod einander abwechseln wie Tag und Nacht.

nern. Aber so wie es mit dem – hypostasierten – Sein nichts ist, so ist es auch mit dem Nichts nichts. Besser halten wir (uns) nicht daran fest, im Glauben an es, sondern *bewegen* uns auf dem Bindestrich des Nichts-Seins. Gehen wir den Gedankengang vom Nichts zum Sein und kehren zurück zum Nichts. Gehen wir dem Gang des Werdens und Vergehens nach. Vielleicht wird uns dabei die Angst vor dem Nichts vergehen und wir werden plötzlich zu der Einsicht kommen, daß wir vor Nichts Angst haben. »Laß deinen Herz-Geist treiben im Faden [in dem, was ohne Eigengeschmack ist][17], vereinige deinen Lebensatem[18] mit der / dem Wüste(n)[19], geh mit den Dingen[20] ganz von alleine[21]. Gib dem Eigenen keinen Raum und alles unter dem Himmel ist in Ordnung.«[22]

Rub al-Khali

Leeres Viertel
Sand
Nichts als Wind
in meiner Hand

17 *dan*.
18 *qi*.
19 *mo*.
20 *shun wu*.
21 *ziran*.
22 *Zhuangzi*, Kap. 7.3.

2. Ego-Nekrolog – eine überflüssige Schlußbemerkung

»Das Ich, das Ich ist das tief Geheimnisvolle.«[23] – und das zutiefst Unheimliche. Es ist längst schon bekannt und längst noch nicht erkannt: die Angst vor dem Nichts ist im Grunde die Angst vor der Nicht-ich-keit unseres Ich. Die Angst vor dem Tod ist die Angst vor dem Tod des Ego. Das Ich ist der Engpaß der Angst. Das Ich, das arme ›denkende Ding‹ hat Angst um sich.

Doch warum? Hat es nicht Angst um etwas, das es gar nicht gibt? »Das denkende, vorstellende Subjekt gibt es nicht.«[24] Es gibt sich bloß als ein unseren Gedanken und Vorstellungen zugrundeliegendes subiectum aus, und ›ganz subjektiv‹ glauben wir ihm zunächst auch. Einen Identitätsnachweis aber kann es nicht erbringen.

Inzwischen hat sich schon herumgesprochen: es gibt in Wahrheit ebensowenig A-tome wie es In-dividuen gibt, sprich un-teilbare Subjekt-Entitäten. Mit der Sub-stanz ist es ebenso nichts wie mit dem Sub-jekt. Grob gesagt: es handelt sich um großartige aber jeder Grundlage entbehrende Unter-stellungen. Sie sind die Kirchtürme im großen, aber hohlen Dom unserer überkommenen Onto-Theologie. Beim Betreten der Krypta des geheimnisvollen Ego-Doms überkommt den ent-täuschten Ontologen, der den Schleier der Wahrheit gelüftet hat, ein befreiendes Lachen, jenes Lachen, das aufbricht ›bei der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts‹.[25] Was für den Ontologen

23 Wittgenstein, *Tagebücher 1914–16*, 5.8.1916.

24 Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.631.

25 Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 54, 225 Anm. Durch dieses Lachen unterscheidet sich unser enttäuschter Onto-Theologe von jenem Jüngling, der das verschleierte Bild im Tempel der Isis lüftete und beim

gilt, gilt freilich entsprechend auch für den seine Nihilo-Theologie vollbringenden Nihilologen.[26] Ist jenes finale Lachen dieser ›-Isten‹ und ›-Logen‹ nicht demjenigen des alten Daoten Zhuangzi ähnlich, der auch noch jeden sog. Daoismus als ›Ismus‹ vollbrachte?

Zhuangzi sagt: *wu sang wo*, *ich verliere mich*, *ich sterbe* (*mich*). Er sagt: ›*zhi ren wu ji*‹[27], ›*der höchste* – d.h. der hier und jetzt auf dem ›Weg‹ angekommene – *Mensch ist ohne Ich*.‹ Er ist ein Niemand. Er weiß: ›*sheng ren wu ming*‹, ›*der Weise hat kein Renommee*‹ – no name, no fame, no trace. »Ist der Ruhm wirklich nur der köstlichste Bissen unserer Eigenliebe?« fragt sich Nietzsche im Anschluß an Schopenhauer zu Anfang seiner nachgelassenen Schrift »*Ueber das Pathos der Wahrheit*«.[28] Ja, antwortet ihm Zhuangzi.[29]

Wir wissen es schon, aber wir tun es nicht: es kommt darauf an, daß das kleine Ich, der Hirn-Wicht aus dem Oberstübchen seiner Wichtigkeit ins Freie geht und sich aufmacht. Wer sich – seine Gedanken Gedanken sein lassend – auf den ›Weg‹ gemacht hat, der sagt sich: ›*Je pense – donc je suis, la dao.*‹[30] ›*Ich denke – also folge ich – dem dao.*‹

Anblick der nackten Wahrheit der Mutter Natur ›besinnungslos und bleich‹ zusammenbrach und den ›ein tiefer Gram zum frühen Grabe riß‹, wie der Kantianer Schiller mit viel Pathos dichtete. Vgl. Schiller, *Das verschleierte Bild zu Sais*, im Anschluß an Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 49, 197 Anm.

26 Versteht man im Anschluß an Hegel unter einem ›sich vollbringenden‹ Skeptizismus einen Skeptizismus, der nicht bloß an allem Anderen, sondern am Ende auch noch an sich selbst zweifelt – und verzweifelt (vgl. *Phänomenologie des Geistes*, *Einleitung*), so wäre ein sich vollbringender Nihilismus ein Nihilismus, dem am Ende auch sein Nichts zunichte wird und der seinen Glauben an das Nichts als Aberglauben durchschaut.

27 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 1.1.

28 Vgl. Nietzsche, KSA 1, 755.

29 Vgl. *Zhuangzi*, Kap. 7.6.

30 Das frz. *suis* bedeutet sowohl *bin* als auch *folge*.

Indem das Ich seiner Nichtigkeit inne wird, erkennt es sich im Hohlspiegel des *dao* als ›großes Selbst‹ – ohne Selbst. Der *dao*-Weise, dieser freie Vogel, fliegt offenbar alleine, ohne ständigen ›Ich-Begleiter‹. Er fliegt *in the middle of nowhere – now here*. Er ist im Stande seine Selbst-ständigkeit aufzugeben. Er wirft sein gedankenschweres Ich weg und folgt um so leichter dem Weg.

Der in mancher Hinsicht an Zhuangzi, den Wanderer, erinnernde japanische Wandermönch Saigyō (1118–1190) schrieb folgendes Gedicht:

»So, then, it's the one
who has thrown his self away
who is thought the loser?
But he who cannot lose self
is the one who is really lost.«[31]

Der *dao*-soph, der *dao*-Weise, dieser Leicht-Vogel, gleicht dem (sich) wandelnden Drachen, dem Wolkentier, das sich, wenn seine Zeit reif ist, einfach ganz von alleine auflöst.

Die Zeit vergeht wie im Flug? Flieg mit![32] Wie im Flug, einfach so, ging er; wie im Flug, einfach so, kam er, das ist alles.[33] Kommen und Gehen, ganz von alleine, ganz von

31 Übersetzung von William R. LaFleur, in: W. R. LaFleur, *Awesome Nightfall – The Life, Times, and Poetry of Saigyō*, Boston 2003, 28 f.

32 Beim Mitfliegen bzw. beim Eintauchen in den ›Strom der Zeit‹ wird die Strömung unmerklicher als beim Versuch gegen sie anzugehen oder ihrer auf irgendeine Weise habhaft zu werden. – Bei der Angabe des Datums sagt man in Deutschland z.B.: ›Wir haben den 14. Juli‹. Im Französischen heißt das: *Nous sommes le 14. Juillet*. Ausdruck dieses etwas anderen Zeitgefühls – deutlicher spürbar im Süden des Landes, wo sich das Leben mehr im Freien abspielt – ist auch das frz. Wort für *Zeit* selbst: *le temps*. Es bedeutet zugleich *Wetter*.

33 *xiao ran er wang, xiao ran er lai*; *Zhuangzi*, Kap. 6.1. Vgl. auch Kap. 11.6: *du wang du lai, shi wei du you*, *alleine gehen, alleine kommen – das nennt man (das) All-Eine sein*. Diese Übersetzung unterscheidet

selbst, ganz ohne Selbst. Ich-Wirbel: roter Staub auf dem Weg – verweht. –

Nachdem der ›große Durchgang‹ durch die enge Pforte des Todes des Ego gemacht ist, ist die Angst verflogen, so heißt es, verweht, wie die weißen Wolken … Weiße Wolken, Gedanken lose, im Sommerwind. Todheiter und selbstvergessen, gedanken-los in aller Ruhe im Strom der Zeit frei zu treiben, das Ruder des Herz-Geistes gelöst, wäre das nicht etwas für uns ruhelose Ruderer und Gedankenmacher, die voller Angst weiter rudern und rudern …?

The watercourse way:
going, flowing, selfsoing
of course.

Der daoistische Wandersmann, dieser Tagepflücker in seinem Lackbaumgarten, er wandelt leicht[34] auf seinem Subjekt und tanzt seinen eigenen Weisheiten auf der Nase herum. – Wäre er nicht ein allzu ›steifer Weiser‹, würde der Verfasser gerne mittanzen und mitlachen.

Travel light? Play your way? – Nun, wir verirrten Unweisen tun uns immer noch schwer mit dieser freien Reise-Leichtigkeit. Und ich? Ich hinke hinter meinen eigenen *dao*-Weisheiten her.

Wir – der nicht mitbetroffene Leser möge dieses *wir* als pluralis majestatis verstehen – wir, mit unserem Ich von Gottes Gnaden, wir haben Angst, wir Todesangsthasen. Für uns kommt es darauf an, mit großen Ohren am Weg zu horchen,

sich etwas von den Übersetzungen von Watson und Schuhmacher / Mair, die das *you* durch *besitzen* übersetzen.

34 *yi*. *Yi* heißt sowohl *leicht*, *freundlich* als auch *wandeln*, *wechseln*. Man könnte deshalb das bekannte *Yijing*, das *Buch der Wandlungen*, auch ein *Buch der Leichtigkeit* nennen. Im *Huainanzi* (IX, 34b, Le Blanc / Mathieu 414) heißt es dann später: »Le *dao* se trouve dans la facilité et on le cherche dans la difficulté.«

ganz Ohr zu sein und aufzuhören mit unserem großtönenden Ego, durch das es sich ›unendlich über alle anderen auf Erden lebenden Wesen erhoben‹ wähnt.[35] Erst wenn dieses Ich sich verliert, wenn es stirbt und begraben wird, wenn die frohe Botschaft seines Todes angekommen ist, spiegelt der leere Herz-Geist die Heiterkeit des Himmels.

Als Zhuangzi dem Tode nahe war, äußerten seine Schüler den Wunsch, ihm ein prächtiges Begräbnis auszurichten.

Zhuangzi sagte: »Himmel und Erde sind mein zweifacher Sarg, Sonne und Mond sind meine beiden Jadescheiben[36], die Sterne sind meine Perlen und die 10 000 Dinge (dieser Welt) sind meine Grabbeigaben. Habe ich bei meinem Begräbnis damit nicht genug? Was könnte man da noch hinzufügen?«[37]

Wenn das Selbst erst einmal vergessen ist und ins Von-selbst-so, von-all-eine-so eingegangen ist, wenn der Mensch in die Natur zurückgegangen ist, aus der er geboren wurde, wozu bedarf es da noch eines pompösen Begräbnisses von Würdenträgern?

›Erkenne dich selbst‹ – und du wirst dich vergessen! So lautet Zhuangzis Zusatz zu jener denkwürdigen Inschrift am Delphischen Apollontempel, ein Zusatz, den man versucht wäre, als Leitsatz des Daoismus wie des später aus ihm hervorgegangenen Zen-Buddhismus zu bezeichnen, – wenn es denn nicht den höchsten Leitsatz gäbe, daß es keine höchsten Leitsätze gibt.

Denkwürdig sind auch die Sätze des japanischen Zen-Meisters Dōgen (1200–1253) im Buch *Genjō Kōan* seines Hauptwerks *Shōbōgenzō*: »Den Buddhaweg lernen heißt, das Selbst lernen. Das Selbst lernen heißt, das Selbst vergessen. Das

35 Vgl. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 1, Satz 1.

36 Den Herrschern wurden als Zeichen der Würde runde Jadescheiben mit ins Grab gegeben.

37 *Zhuangzi*, Kap. 32.14.

Selbst vergessen heißt, von allen Dharma erleuchtet werden.«[38]

Der gesamte Absatz lautet in einer etwas neueren Übersetzung:

»To study the Buddha-way is to study the self. To study the self is to forget the self. To forget the self is to be actualized by myriad things. When actualized by myriad things, your body and mind as well as the bodies and minds of others drop away. No trace of realization reminds, and this notrace continues endlessly.«[39]

Und wenn so eines Tages das Ego gestorben wäre (…), wenn der Körper wie ›totes Holz‹[40] wäre und der Herz-Geist wie ›kalte Asche‹[41], wäre dann das Leben ein stilles Leben, eine *nature morte*? Wäre dann endlich, am Lebensabend – vielleicht schon mit 60?[42] – jene *sérénité* erreicht, jene vielgepriesene altersheitere Gelassenheit beim Hören der ›Töne des Himmels‹[43] als kleiner *dao*-Serenade?

Wäre das Sterben dann gleich einem Geboren-Werden? Mortur = Natur? Nun, vielleicht ist die schwerste Aufgabe

38 *Das Buch Genjō Kōan*, übersetzt v. H. Dumoulin S.J., in: *Monumenta Nipponica*, Vol. XV, Tokyo 1959/60, 434. Es versteht sich: Was hier vom Buddha-Weg gesagt wird, gilt ebenso für den Laozi- und Zhuangzi-Weg.

39 Übersetzung von R. Aitkin und K. Tanahashi in: *Moon in a Dewdrop – Writings of Master Dōgen*, ed. by K. Tanahashi, San Franzisco 1985, 70. Rolf Elberfeld hat mir in einem persönlichen Gespräch mitgeteilt, daß der einschlägige japanische Passus *banpō ni shō seraruru* eine *mediale* Geschehensweise zum Ausdruck bringt: Sich selbst vergessen heißt, durch die 10 000 dharma *von selbst erwiesen werden* können. Vgl. R. Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus*, a.a.O., 115 f.

40 *gao mu*.

41 *si hui*.

42 Der vergeßlicher werdende Verfasser erinnert sich selbst noch einmal an *Lunyu*, II. 4, wo es heißt: *Liu shi er er shun*, *mit 60 hatte ich ein gehorsames Ohr.*

43 *tian lai*.

des denkenden Tiers ja wirklich, am Ende gedanken-verloren, einfach-so, einzugehen ohne woher und wohin in das große Offene. Das Leben leben, leben zu lassen, und das Sterben sterben, sterben zu lassen: c'est la vie – c'est la mort. So geht es.

Schlußbemerkung – man sieht, der Verfasser hat Schwierigkeiten damit, zum Ende zu kommen:

Wer geht hinterläßt Spuren.

Bücher sind Spuren und gute Bücher-Leser gute Spurenleser, Spürnasen.

Aber Bücher sind auch Schuhe, sie sind für die Füße. Wir tun sie uns an, um uns beim Weg-Gehen zu schützen. Aber beschützen uns die Bücher wirklich? Sie drücken auch, da wo sie nicht passen. Und am Ende sind wir doch allemal barfuß.

Wäre derjenige auf dem rechten Weg gegangen, von dem man am Ende sagen könnte, er sei ›bescheiden zur Natur zurückgekehrt wie ein weggeworfener Schuh‹ (R. Musil)?

Keine Spuren
im Sand
nur ein Schuh.

ARIFUKU
zhi ren wu ji
Der beste Mensch
ist ohne Ich
Zhuangzi, Kap. 1.1

BILDNACHWEIS

Gao Qipei
Discarding the Brush, Schilderen zonder Penseel, Katalog Rijksmuseum Amsterdam 1992
S. 21 Nr. 2.1 Three buffaloes on the shore, with willows
S. 96 Nr. 2.7 Two fish and two shrimps
S. 154 Nr. 24 Zhong Kui, The demon queller
S. 191 Nr. 56.1 Two twigs

Liang Kai
Werner Speiser, Meisterwerke chinesischer Malerei, Safari Verlag, Berlin ohne Jahresangabe
Bildtafel Nr. 14 Hanshan und Shite
Bildtafel Nr. 15 Putai

Shitao
Huangshan tu ce (Bildband von den gelben Bergen),
ISBN 7-5310-1643-5, Nr. 13, 98, 100, 103, 105 u. 108

Primärliteratur

HUAINANZI

Philosophes taoistes II , Huainan zi. Texte traduit, présenté et annoté sous la direction de Charles Le Blanc et de Rémi Mathieu. Éditions Gallimard, Paris 2003

KONGZI

Confucius, *The Analects.* Translated by Arthur Waley, Wordsworth Editions Ltd., 1996

Konfuzius, *Gespräche (Lun-yu).* Aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Ralph Moritz, Reclam, Stuttgart 1998

LAOZI

Laotse, *Tao Te King.* Nach den Seidentexten von Mawangdui. Herausgegeben von Hans-Georg Möller, Fischer, Frankfurt a.M. 1995

Lao Tzu, *The Book of Tao and The.* Translated by Gu Zhengkun. Chinese-English Series with Chinese Phonetic Symbols, Peking University Press, Beijing 1995

Laozi. Translated into English by Arthur Waley, translated into Modern Chinese by Chen Guying, revised and annotated by Fu Huisheng. Library of Chinese Classics, Chinese-English, Hunan People's Publishing House, Beijing 1999

Dao De Jing, Making This Life Significant. Featuring the recently discovered bamboo texts, translated and with a commentary by Roger T. Ames and David L. Hall, Ballantine Books, New York 2004

LIEZI

The Book of Lieh-tzu , A Classic of Tao. Translated by A.C. Graham, Columbia University Press, New York 1990

MENGZI

The Sayings of Mencius. A new translation of James R. Ware, Confucius Publishing Co., ohne weitere Angaben

SUNZI

Sun-tzu , The Art of Warfare. The first English Translation incorporating the recently discovered Yin-ch'üeh-shan Texts, translated, with an introduction and commentary by Roger Ames, Ballentine Books, New York 1993

Suntzu, The Art of War. The essential translation of the classic book of life, translated with an introduction and commentary by John Minford, Viking Penguin, New York 2002

ZHUANGZI

Zhuangzi, Das klassische Buch daoistischer Weisheit. Erstmals in vollständiger Übersetzung, herausgegeben und kommentiert von Victor H. Mair, aus dem Amerikanischen von Stephan Schuhmacher, Krüger, Frankfurt a.M. 1998

Zhuangzi, Auswahl. Einleitung und Anmerkungen von Günter Wohlfart, Reclam, Stuttgart 2003

Wandering on the Way , Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu. Translated with an introduction and commentary by Victor H.Mair, University of Hawai'i Press, Honolulu 1998

The Complete Works of Chuang Tzu. Translated by Burton Watson, Columbia University Press, New York and London 1968

Zhuangzi. Translated into English by Wang Rongpei, translated into Modern Chinese by Qin Xuqing and Sun Yongchang, Library of Chinese Classics, Chinese-English, Hunan People's Publishing House, Beijing 1999 (2 volumes)

Sekundärliteratur

Ames, Roger T. and Hall, David L., *Anticipating China. Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture,* State University of New York Press, New York 1995

Awe, Thomas und Thesing, Josef (Hg.), *Dao in China und im Westen. Impulse für die moderne Gesellschaft aus der chinesischen Philosophie,* Bouvier, Bonn 1999

Bauer, Wolfgang, *China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas,* dtv, München 1989 (2.Aufl.)

Bauer, Wolfgang, *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus,* herausgegeben von Hans van Ess, Beck, München 2001

Billeter, Jean Francois, *Lecons sur Tchouang-Tzu,* Éditions Allia, Paris 2002

Chan, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy,* Princeton University Press, Princeton, N.J. 1963

Chang, Tsung-Tung, *Metaphysik, Erkenntnis und praktische Philosophie im Chuang-Tzu. Zur Neu-Interpretation und systematischen Darstellung der klassischen chinesischen Philosophie,* Klostermann, Frankfurt a.M., 1982

Cheng, Anne, *Histoire de la Pensée Chinoise,* Èditions du Seuil, Paris 1997

Coleman, Earle Jerome, *Philosophy of Painting by Shih-T'ao. A Translation and Exposition of his Hua-P'u (Treatise on the Philosophy of Painting),* Mouton Publishers, The Hague, Paris, New York 1978

Elberfeld,Rolf *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus. Methoden interkulturellen Philosophierens,* frommann-holzboog ,Stuttgart-Bad Cannstatt 2004

Elberfeld, Rolf/Kreuzer, Johann/Minford, John/Wohlfart, Günter (Hg.), *Komparative Philosophie.* Schriften der Académie du Midi, Bd.IV, Fink, München 1998

Elberfeld, Rolf/Wohlfart, Günter (Hg.), *Komparative Ästhetik. Künste und ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa,* Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie, Bd. 3, edition chora, Köln 2000

Elberfeld, Rolf/Wohlfart, Günter (Hg.), *Komparative Ethik. Das gute Leben zwischen den Kulturen,* Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie, Bd. 6, edition chora, Köln 2002

Girardot, N. J., *Myth and Meaning in Early Taoism. The Theme of Chaos (hun-tun),* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 1983

Graham, A. C., *Disputers of the Tao. Philosophical Argument in Ancient China,* Open Court, Chicago and La Salle, Ill., 1998 (6th. Ed.)

Granet, Marcel, *Das Chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter,* übersetzt und eingeleitet von Manfred Porkert, mit einem Vorwort von Herbert Franke, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989

Holenstein, Elmar, *Philosophie-Atlas. Orte und Wege des Denkens,* Ammann, Zürich 2004 (2. Aufl.)

Hsia, Adrian (Hg.) *Deutsche Denker über China,* Insel, Frankfurt a. M. 1985

Jäger, Henrik, *Mit den passenden Schuhen vergisst man die Füße. Ein Zhuangzi-Lesebuch,* aus dem Chinesischen übertragen und herausgegeben von Henrik Jäger, Herder, Freiburg 2003

Jullien, Francois, *Über das Fade – Eine Eloge. Zu Denken und Ästhetik in China,* aus dem Französischen von Andreas Hiepko und Joachim Kurtz, Merve , Berlin 1999

Über die Wirksamkeit, aus dem Französischen von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, Merve, Berlin 1999

Der Umweg über China. Ein Ortswechsel des Denkens, aus dem Französischen von Mira Köller, Merve, Berlin 2002

Kjellberg, Paul/Ivanhoe, Philip, J. (Ed.), *Essays on Skepticism, Relativism and Ethics in the Zhuangzi,* State University of New York Press, New York 1996

Kohn, Livia, *Daoism and Chinese Culture,* Three Pines Press, Cambridge, Mass. 2001

Larre, Claude et Rochat de la Vallée, *Zhuangzi, La conduite de la vie. De vide en vide*, Institut Ricci Desclée de Brouwer, Paris 1995

Levi, Jean, *Propos intempestifs sur le Tchouang-tseu*, Éditions Allia, Paris 2003

Li Chenyang, *The Tao Encounters the West. Explorations in Comparative Philosophy,* State University of New York Press, New York 1999

Lin Yutang (Hg.), *Chinesische Malerei – Eine Schule der Lebenskunst.* Schriften chinesischer Meister herausgegeben von Lin Yutang, Klett, Stuttgart 1967

Linck, Gudula, *Yin und Yang. Die Suche nach Ganzheit im chinesischen Denken,* Lang, Frankfurt a.M. 2001

Mair, Victor H. (Ed.), *Experimental Essays on Chuang-tzu,* University of Hawaii Press, Honolulu 1983

Minford, John/Lau, Joseph S.M. (Ed.), *An Anthology of Translations. Classical Chinese Literature. Vol. I :From Antiquity to the Tang Dynasty,* Columbia University Press, New York/The Chinese University Press, Hongkong 2000

Möller, Hans-Georg, *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken,* Insel, Frankfurt a.M. 2001

Laozi , Meister der Spiritualität, Herder, Freiburg 2003

Ommerborn, Wolfgang (Hg.), *Der Traum des Schmetterlings. Taoistische Weisheit,* aus dem Chinesischen übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Ommerborn, Benziger, Düsseldorf, Zürich 2000

Pohl, Karl-Heinz (Hg.), *Chinese Thought in a Global Context. A Dialogue between Chinese and Western Philosophical Approaches,* edited by Karl-Heinz Pohl, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999

Tao Yuanming. Der Pfirsichblütenquell, Bochumer Universitätsverlag, Bochum 2002

Rappe, Guido, *Interkulturelle Ethik. Band I , Ethik und Rationalitätsformen im Kulturvergleich. Eine Kritik am Postkonventionalismus,* European University Press, Berlin, Bochum, London, Paris, 2003–2004

Robinet , Isabelle, *Geschichte des Taoismus*, aus dem Französischen von Stephan Stein, Diederichs, München 1995

Senger, Harro v., *Strategeme. Anleitung zum Überleben,* chinesische Weisheit aus drei Jahrtausenden gesammelt , übersetzt und gedeutet von Harro von Senger, dtv, München 1996 (3.Aufl.)

Sloterdijk,Peter. *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik,* Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989

Varela, Francisco J., *Ethisches Können*, aus dem Englischen von Robin Cackett, Campus Frankfurt a.M. 1994

Watts , Alan, *Der Lauf des Wassers. Eine Einführung in den Taoismus*s, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983

Wohlfart, Günter, *Der Philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi,* Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie, Bd.5, edition chora, Köln 2001

Zhuangzi. Meister der Spiritualität, Herder, Freiburg 2002

Wu , Kuang-ming, *The Butterfly as Companion. Meditations on the first three chapters of the Chuang Tzu,* State University of New York Press, New York 1990

Ziporyn, Brook, *The penumbra unbound. The neo-taoist philosophy of Guo Xiang,* State University of New York, New York 2003

PERSONEN

Adorno, Th. W. 253
Aitkin, R. 271
Albert, K. 28
Ames, R. T. 28, 155, 173, 227
Arifuku, Kogaku 5, 15, 273
Augustinus 167, 195

Barloewen, C. v. 264
Bashō 66, 132, 260
Bauer, W. 154
Beckett, S. 59
Billeter, J. F. 24, 104 117–119
Blyth, R. H. 31
Botul, J.-B. 224
Buber, M. 153

Capra, F. 29
Cézanne, P. 122
Chang Wing-Tsit 137
Chang Tsung-Tung 129, 130
Chen, Hanne 5, 66
Chen Yan-Wen 17
Cheng Anne 180
Chung Chen-Yu 17
Cleary, Th. 160
Coleman, E. J. 138
Cua, A. S. 144

Debon, G. 75, 119, 153
Deng Xiaoping 77
Derrida, J. 43, 61, 70
Descartes, R., Cartesius 82
Diogenes Laertius 235
Dōgen 32, 131, 271

Dumoulin S. J., H. 271
Eberhard, W. 57
Egel, Th. 18
Elberfeld, R. 17, 124, 131, 271
Eliade, M 264
Epikur 41, 70, 169

Feng Youlan, Fung Yu-Lan 100, 198, 203
Forke, A. 28
Foucault, M. 6, 44, 227, 228
Freud, S. 193, 200

Gao Qipei 15, 139
Giles, H. A. 53, 54, 126, 136
Girardot, N. J. 212
Gogh, V. van 125
Graham, A. C. 54, 117, 122, 161, 179, 186, 198, 208
Gulik, R. H. van 196
Gundert, W. 128
Guo Xiang 56, 130, 184, 231, 254

Habermas, J. 35, 166
Hall, D. L. 28
Hamann, J. G. 78, 88
Hammitzsch, H. 134
Hansen, Ch. 24
Hawkes, D. 5
Hegel, G. W. F. 40, 58, 76, 77, 80, 82, 90, 144, 146, 153, 201, 267
Heidegger, M. 24, 30, 31, 43, 95
Henricks, R. G. 197
Heraklit 28, 29, 120, 124, 206

Hiroshíge, Andō 125
Hölderlin, J. Chr. Fr. 28, 32, 43, 205
Hoffmann, P. 177
Hoffman, Y. 260
Hokusai 125
Holenstein, E. 34
Holstein, P. 139
Homer 123
Horaz 176
Houten, R. L. van 184
Hsia, A. 37, 40, 41
Huainanzi, Huainan-tzu,
Huai-nan Tzu 14, 25, 33, 39, 51, 70, 75, 100, 121–123, 157, 162, 169, 173, 181, 182, 184, 197, 199, 234, 255, 269
Huizi 66, 67, 68, 176, 178, 197, 208
Humboldt, A. v. 76
Hume, D. 75, 99

Isokrates 235
Ivanhoe, Ph. J. 101

Jäger, H. 17, 24, 68, 178, 179
Joshu 31
Jullien, Fr. 44, 173
Jung, C. G. 200

Kaltenmark, M. 214
Kant, I. 17, 23, 34, 36, 76–79, 83, 89, 90, 149, 167, 173, 224, 225, 237, 244, 253, 267, 270
Kierkegaard, S. A. 73
Kjellberg, P. 101
Kleist, H. v. 65
Köster, H. 124
Konfuzius, Kungfutse, Kongzi 17, 21, 22, 33, 40, 59, 69, 75, 103, 104, 163, 164, 181, 186, 203, 214, 235, 236, 237, 259
Kraft, E. 169, 184
Kreuzer, J. 28

LaFleur, W. R. 268
La-Fontaine, J. de 26
Laozi, Laotse, Lao Tsu,
Lao Tse, Laudse 14, 16, 29, 30, 32, 39, 42, 44, 51, 57, 59, 60, 66, 70, 75, 99, 100, 118, 119, 122, 131, 137, 154–156, 158, 170, 172, 181, 182, 184, 197, 210, 213, 214, 242, 259, 262, 271
Larre, Cl. 118
Lau, J. S. M. 56
Le Blanc, Ch. 25, 39, 70, 100, 123, 157, 162, 169, 173, 181, 182, 184, 269
Legge, J. 136
Leibniz, G. W. 40, 41, 125
Liang Kai 15, 19, 21, 189, 211
Lichtenberg, G. Chr. 36, 37
Liezi, Lie-tsu 14, 25, 161, 179
Linji, Rinzai 27
Linck, G. 215
Lin Yutang 138
Loy, D. 101
Luhmann, N. 80, 192

Mainusch, H. 76
Mair, V. H. 36, 54, 62, 119, 121, 154, 163, 167–169, 185, 187, 190, 191, 198, 269
Mathews, R. 181, 187, 189, 237
Mathieu, R. 25, 39, 70, 100, 123, 157, 162, 169, 173, 181, 182, 185, 269
May, R. 5
Meister Eckhart 200, 201, 253
Mengzi 193, 196, 220, 236
Merton, Th. 141
Minford, J. 5, 56, 122, 155
Möller, H.-G. 17, 44, 50, 51, 54, 56, 130, 178, 197, 200, 209, 213, 264
Montaigne, M. de 18
Moritz, R. 236

Mozi 196
Musil, R. 272

Nagarjuna 101
Nestroy, J. N. 34
Nienhauser Jr., W. H. 132
Nietzsche, F. 24, 37, 58, 73, 82, 83, 86, 87, 194, 195, 244, 267
Nishitani, Keiji 66, 131
Novalis 192

Ohashi, Ryosuke 66
Okakura, Kakuzo 133, 134
Okochi, Ryogi 203
Ommerborn, W. 154
Oseko, Tashiharu 260
Oshima, H. H. 121

Parmenides 29
Pascal, B. 49, 194
Pastor, J. C. 198, 199
Platon 166, 192, 193, 194, 206
Pohl, K.-H. 17, 71

Roetz, H. 238
Rappe, G. 238, 239
Rilke, R. M. 62
Robespièrre, M. de 76
Rousseau, J.-J. 239
Robinet, I. 184
Rochat de la Valée, E. 118

Saigyō 268
Schellenberger, B. 141
Schelling, F. W J. 91, 195
Schiller, F. 267
Schneider, H. 213
Schopenhauer, A. 217, 218
Schuhmacher, St. 36, 54, 62, 126, 153, 154, 163, 167–169, 185, 187, 190, 191, 198, 269
Schwarz, E. 154
Senger, H. v. 35, 172
Shisui 260
Shitao, Shih-T'ao, Daoji 15, 137, 138
Sloterdijk, P. 38
Smerilli, F. 18, 98
Spinoza, B. 27
Stegmaier, W. 76
Strauß, V. v. 75, 197
Su Dongpo 131, 132, 215
Sunzi, Sun-Tzu 122, 155, 160, 173

Takuan 155
Tanahashi, Kazuaki 271
Tanizaki, Jun'ichiro 69
Tao Yuanming 17
Trauzettel, R. 132

Ueda, Makoto 132
Unger, U. 235–237

Valentin, K. 11
Valéry, P. 117
Varela, F. J. 91
Voltaire 17

Wang Bi, Wang Pi 131
Waley, A. 198
Watson, B. 5, 54, 127, 172, 186, 187, 198, 269
Wilhelm, R. 40, 51, 61, 119, 164, 198, 237
Wittgenstein, L. 6, 30, 34, 62, 73, 88, 89, 92, 93, 95, 96, 127, 192, 212, 219, 227, 253, 261, 266
Wolff, Chr. 173
Woo, P. 29
Wu Kuang-Ming 118, 140, 178, 243

Xue Hua 28
Xunzi 162

Yu, A. C. 198

Zhou Derong 77
Zhuang, Zhuangzi,
Dschuang Dsi, Chuang-tse,
Chuang tsu, Chuang-Tsu,
Tschouang-Tseu,
Tschuang-tse 5, 13–18, 21, 22, 24–26, 28, 29, 33, 34, 36, 38–41, 43–46, 49–53, 55, 57, 59, 61, 62, 64–70, 75, 100, 101, 103, 108, 116–122, 124–127, 129, 130, 136, 141, 144, 154–160, 163, 164, 167–169, 172, 176–181, 184–187, 189–191, 196–199, 203, 206, 208–210, 213, 242–244, 254, 260, 263, 264, 267, 268–271
Ziporyn, B. 184, 254
Zürn, P. 155