



Langnaseweisheiten

Langnaseweisheiten

Langnaseweisheiten
eines Dao-Pfadfinders
über
den Weg, das Leben, den Tod und das Nichts

Ein Denknomade auf den Spuren des
ZHUANGZI

now here
in the middle of
no where

Der Uhu
Gunter Wohlfart
Tuchan
2020/21

Inhalt

0.0 Präambulum - Curriculum

Der Uhu Gunter

Ein Ausflug eines West-Nest-Flüchters zum Pfirsichblütenquell im fernen Osten

0.1 Vorstellung

Zhuangzi – der verträumte Lackbaumgärtner

1. Dao

Profaner Pan-Daoismus

Erwachen zum Lachen sowie die Weis(s)heit des Augenblicks

2. Wuwei

Parva ethica daoistica

Dao-Stromer, Stromschnellenschwimmer und die Freude der Fische

3. Duhua

Guo Xiangs akausale Transformation

Der Satz über den Grund – ein Gedankensprung

4. Yun

Heraklits Aion - Zhuangzis Yun

Der Ringelreigen der Zeit

5. Yan

Heraklit über Logik, Kryptik und Semantik

Zhuangzi über Fischreusen, Hasenfallen und Wörter

6. Qi

Atem

Zhuangzi über Lebensatemübungen

Cao Pi über die Poeterei

Shitao über die Malerei

7. Hundun

Kuddel-Muddel

Die Schöpfung aus der Ursuppe

8. Si

Der Tod

Kleines thanatologisches Philosophicum

Nekrolog

Noten zur Trostlosigkeit der philosophia teutonica

Appendix Wu

The clearing of nothing in the *Laozi*

0.0 Präambulum – Curriculum

Der Ausflug eines West-Nest-Flüchters zum Pfirsichblütenquell im fernen Osten

Rundgang

Hinweg ist Rückweg
Der kürzeste Weg zu sich selbst
führt rund um die Welt

Ich danke Wolfgang Schriniski herzlich für die Mühe,
die er sich mit meinem Büchlein gemacht hat.

Ja, damals als ich noch in der Untersekunda war, da hatte ich es auch schon irgendwie mit den Wörtern, mit der Magie der Sprache.

Irgendwann ist mir das Zauberwort ‚transzendente Apperzeption‘ zugeflogen. Ich muss damals darunter wohl so etwas wie eine ‚transzendente Meditation‘ – damalige Eso-Mode – verstanden haben, jedenfalls etwas Tiefsinniges, Hochgeistiges, Geheimnisvolles.

Ein Oberstudienrat verriet mir dann, dass diese sog. transzendente Apperzeption ein ganz fundamentales Gedankending in der Philosophie des Groß-Philosophen Immanuel Kant sei.

Aber was sollte das eigentlich heissen: Philosophie? Wieder so ein fremdes Wort. Der Herr Lehrer hat mich belehrt: Philosophie heißt wörtlich: Liebe zur Sophie, zur Weisheit.

Da wars um mich geschehn.

Ich bin in Liebe gefallen, wie man im Englischen und Französischen treffend sagt.

Je suis tombé, ziemlich tief, auf den Kopf.

Mit Kopfzerbrechen bin ich dann als Amateur, als Liebhaber ausgezogen auf der Suche nach der Sophie.

Und so wurde ich vom Liebhaber schließlich zum Liebes-Profi:

Promoviert – habilitiert – ordiniert (ein recht ordentlicher, wohldotierter Professor mit wohlfeiler Liebes-Weisheit) – und sogar re- spektabilis -iert, ja sogar Dekan!

Aber ach, in der Akademie keine Spur von der Sophie, nur sophistische Wort-Akrobatik. So bin ich mental auf den Hund gekommen und zum kynischen Wandersmann geworden.

Und da, ja eines Morgens ist mir unterwegs – on the way to nowhere - ein Licht aufgegangen: ex oriente lux. Der Lackbaumgärtner Zhuangzi hat mich zu einer Blütenlese ins südliche Blütenland entführt. Und wer spielte da – easy and free (*xiao yao*) auf der Blumenwiese? – die Sophie!

Sie winkte, ich kehrte um und hinkte hinterher, ganz schön schwer.

Keine esoterische ‚Bekehrung‘ – um Gottes willen - , aber eine Hegelsche ‚Umkehrung des Bewußtseins‘, ein ‚transcultural turn‘ zum Sino-philo-sophen und Euro-Daoisten.

Der Denknomade trottet rund um den Globus, um zu sich zu kommen.-

Und dann endlich das happy end. Ich bin emeritiert und eremitiert, escapiert.

Als kaustischer alter Kauz kauere ich, ein theologisch obdachloser paganer Euro-Daot auf meinem Berghöfchen – David Hawkes nannte es *Shan zhuang* - am Mont Tauch im Midi und lauere auf die Dämmerung, das Zwielicht.

Ein vogelfreier Schriftsteller-Vogel, ein dunkelbunter Uhu mit zwei Flügeln, einem Westflügel und einem Ostflügel, multi-kulti, sehr zwielichtig.

Nach gehabtem purgativem Lehr-Stuhl-Gang spüre ich jetzt als Leerling dem verwegenen alten Dao-Pfadfinder Zhuangzi nach. Meine lange Nase tief am Boden.

His aim – my aim: no name, no fame! Famos – oder ?

Also ich gebe es ja zu: Ich bin ein Dao-Romantiker, wie Chad Hansen einstens nach meinem Vortrag zu mir in Hongkong sagte.

Ich bin ein Adorant des vino-philien Feld – Wald und Wiesen-Poeten Tao Yuanming, eines Zhuangzisten, der am Pfirsichblütenquell in Zurückgezogenheit lebte; jubilado retirado. Für ihn war das Leben des Menschen ein Schattenspiel - am Ende muß er todheiter zu seiner Heimat, dem Nichts, zurückkehren.

In seiner Rhapsodie *Nach Hause zurück* sagt der Spätheimkehrer:

„Nach Hause zurück!...
Die Gartenwege sind fast völlig zugewachsen,
Doch Kiefern und Chrysanthemen gedeihen wie eh.
Die Kinder an der Hand betrete ich mein Haus,
Dort steht ein Krug mit Wein bereit....
Weit schweift mein Blick in die Ferne.
Wolken überqueren ziellos die Gipfel,
Müde vom Flug kehren die Vögel zurück.
Im verglühenden Licht der sinkenden Sonne
Fasse ich eine einsame Kiefer und verweile.

Nach Hause zurück!
Mögen meine Verpflichtungen ruhen, mein Wanderleben aufhören.
Die Welt und ich haben sich voneinander entfernt....
Voll Bewunderung erfasse ich den Kreislauf der Natur
Und denke bewegt, dass auch mein Leben sich dem Ende nähert.

Genug!
Für welche kurze Zeit nur ist uns menschliche Form gegeben in dieser Welt?
Warum folgen wir nicht unserem Herzen?
Wozu unser besorgtes Hin und Her?
Nach Reichtum und Ehre verlange ich nicht
Und erwarte keine himmlischen Gefilde.
An einem herrlichen Morgen möchte ich nur alleine wandern,
Den Stab in die Erde stecken und Unkraut jäten.
Auf dem Hügel im Osten singe ich schallend hinaus,
Am klaren Bach dichte ich meine Verse,
So fahre ich dahin im großen Wandel bis zu meiner endgültigen Heimkehr,
(Wolfgang Bauer übersetzt :“So möchte ich mich einfach von der Verwandlung tragen
lassen und ins Nichts zurückkehren.“) ¹
Zufrieden mit der Fügung des Himmels und ohne jeglichen Zweifel.“
(Übersetzt von Karl-Heinz Pohl)²

¹ Wolfgang Bauer, *Das Antlitz Chinas*, Hanser, München/Wien, 1990, 169.

² Tao, Qian *Der Pfirsichblütenquell*; mit ausgewählten chinesischen Originaltexten / Tao Yüan-ming. Bochum, Bochumer Uni.-Verlag, 2002, 198 – 200. Cf auch *Der Pfirsichblütenquell, Tao Yuanming – Gesammelte Gedichte*, hg. Karl-Heinz Pohl, Diederichs Gelbe Reihe, Köln 1985, 195 -199.

Der Uhu Gunter
Ornitho – philo – sophische Notizen

1. Der Westflügel
Meine Leuchte ex oriente: Lebemeister EPIKUR.
Ober-prima philosophia graeca.
Seine und meine drei Maximen:
 - A. Gelan hama dei kai philosophin
Sich Gedanken machen und dabei lachen.
 - B. Lathe biosas
Lebe im Verborgenen - es-kapiert.
 - C. Mä politheuesthai
Politisiere nicht - dégage!³
2. Der Ostflügel
Mein Hochlicht ex oriente: Leermeister ZHUANGZI.
Minima daoistica:
Xu er yi – Sei leer, das ist es, das ist alles! Sei ‚ganz ohne‘!
Ohne was?
Wu ji – ohne ego,
Wu jing – ohne Meriten, e-meritiert,
Wu ming – ohne Namen – nobody.
No name – no fame , no face – no trace.
Keine Spur, wie die Gazellen, von denen Yan Yu in *Canlangs Gesprächen über die Dichtung* berichtet. „Sie (die Meister der Tang-Zeit) waren wie Gazellen, die sich des Nachts mit ihren Hörnern in die Bäume hängten ohne Spuren zu hinterlassen...“⁴
Tusch-Spuren sich verlierend im Weiß; Spur – los...
Meister Zhuangs Spuren: spur-lose Spuren.-

Nach meiner satirischen *Safari*⁵ in den wilden Westen zu meinen Denk-Groß-Vätern wollte ich als langnaseweiser Dao-Pfadfinder noch einmal meinem Hochlicht aus dem fernen Osten nachgehen, dem *Zhuangzi*.

Ich will diesen großen philosophischen Brocken zum Aufwiegen als Bonus in die Waagschale werfen.

Viele Stücke dieser Revue sind allerdings alte Hüte. Ich habe sie abgebürstet und ziehe sie noch einmal tief vor Altmeister Zhuang. Chapeau!

³ Übrigens: Schon immer schlug mein Herz links, aber bei dem Alt-Achtundsechziger kommt es alldieweil zu Herzrhythmusstörungen. Um mein Lieblingszitat von Flaubert noch einmal zu variieren: In der Politik ist es so: Egal wo man hintritt: Ins blut-rote Linksaußen oder – viel schlimmer – ins schwarze - braune Rechtsaußen, egal, immer tritt man in Scheiße. - - - Was bleibt uns übrig? Nur der gold-ige Mittelweg ? – glänzend!
Wir haben die Wahl. Also: Humor ist, wenn man trotzdem wählt - das kleinste Übel, wohl oder übel.

Um bei den politischen Fäkalien zu bleiben: Ich möchte nicht mit den großen Hunden pissen gehen, sie pissen in die Rinne und glauben, sie können die ganze Stadt überschwemmen. ‚Verhältnisswahn‘ (Freud).

Wir Unter- Hunde kläffen, aber die Kamele, diese hohen Tiere, ziehen hochtrabend einfach weiter.-

⁴ Karl-Heinz Pohl, *Geschichte der chinesischen Literatur*, Bd.5, *Ästhetik und Literaturtheorie in China*, K.G.Saur, München 2007, 284.

⁵ Gunter Wohlfart, *Groß-Wild Safari in einem germanischen Hochkultur-Reservat. My big five: Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger und mein Frankfurter Schul-Lehrer Adorno mit einem Appendix zu dem Bücherbandwurm von Professor Habermas – Ein Sudelbuch.* www.guenter-wohlfart.de/bboks/freedownload

O.1Vorstellung

Zhuangzi – der wilde Lackbaumgärtner⁶

„...mais il faut cultiver notre jardin.”
Voltaire, letzter Satz des *Candide*.

⁶ Man unterscheidet zwischen dem *Zhuangzi*, das heißt dem Buch *Zhuangzi*, und Zhuangzi bzw. Zhuang Zhou, dem mutmaßlichen Verfasser des Buches mit dem gleichen Titel, das in der Tang-Zeit als *nan hua zhen jing* (Wilhelm übersetzt: *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*) kanonisiert wurde. Im Folgenden werde ich *Zhuangzi* und Zhuangzi mitunter synonym verwenden.

Die gegenwärtige Standard-Version des *Zhuangzi* in 33 Kapiteln ist die von dem renommierten Neo-Daoisten Guo Xiang edierte und kommentierte Version.

Nachdem seit der oben genannten, verdienstvollen aber lückenhaften Teilübersetzung von Richard Wilhelm aus dem Jahr 1912 die deutsche Übersetzungsarbeit am *Zhuangzi* fast ein Jahrhundert lang keine nennenswerten Fortschritte gemacht hat, liegt mit der Übersetzung von Stephan Schuhmacher endlich die erste vollständige deutsche Übersetzung des *Zhuangzi* vor. (*Zhuangzi - Das klassische Buch daoistischer Weisheit*, Wolfgang Krüger Verlag, Frankfurt 1998, vergriffen. Seit 2008 unter dem Titel *Zhuangzi – Das Buch der Spontaneität* im Verlag Windpferd, Aitrang.) Es handelt sich um eine Rückübersetzung der originellen Übertragung von Victor H. Mair *Wandering on the Way – Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu*, University of Hawai'i Press 1998. Eine Auswahl dieses Textes mit einer Einleitung und Anmerkungen von mir ist noch im Reclam-Verlag erhältlich: *Zhuangzi*, Reclam, Stuttgart 2003.

Als Übersetzung empfehle ich dem anglophonen Leser die genannte Übertragung von Victor Mair, ferner die klassische Übersetzung: *Zhuangzi*, Basic Writings translated by Burton Watson, Columbia University Press, New York, 2003 und die neue, hervorragende Auswahl: *Zhuangzi, The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*, translated by Brook Ziporyn, Hackett Publishing Company, Indianapolis 2009.

Als Einführung empfehle ich das *Zhuangzi - Lesebuch Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße ...* von Henrik Jäger, Herder-spektrum, Freiburg/Basel/Wien 2003 sowie meine eigene ebenfalls bei Herder-spektrum 2002 erschienene Einführung *Zhuangzi*. Und für die anglophone Leserin: Wohlfart: *Philosophical Daoism, Zhuangzi-Lectures 2005 -2012*, www.guenter-wohlfart.de/books/freedownload.

Der große chinesische Dichter Wang Wei aus der Tang-Zeit hat folgendes Gedicht über Zhuang Zhou geschrieben:

Der Lackbaumgarten

Kein aufgeblasener Beamter war jener Mann des Altertums,
Er hielt sich fern von allen Staatsgeschäften.
Sein unbedeutend Pöstchen verpflichtete ihn nur,
im Aufundabschlendern die Baumstämme zu zählen.“⁷

Zhuangzi (Zhuang Zhou), der im Verborgenen lebte und nicht politisierte, um an seinen Zeitgenossen, den ‚Gartenphilosophen‘ aus dem fernen Westen zu erinnern, war nicht nur ein Schreibmeister, sondern offenbar auch ein Lebmeister, dessen Wahrheiten sich in seinem Lebenswandel bewährten.

Philosophie ist eben nicht bloß eine Lehre, sondern auch eine Tätigkeit, wie ein österreichischer Philosoph bemerkte, der zeitweise auch als Gärtner tätig war.

In Kapitel 17 des *Zhuangzi* heißt es:

„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.“ (Übersetzung Mair/Schuhmacher) - Schmutzfink!

Kein Wunder, wenn der Historiker Sima Qian berichtet, daß Zhuang Zhou zwar „ein Meister des Stils und Ausdrucks“ war, der „Anspielungen und Analogien (benutzte), um die Konfuzianer und die Mohisten lächerlich zu machen“, daß jedoch viele Geschichten bei ihm „bloß freie Erfindungen ohne Grundlagen in der Realität“ waren. „Zu seinem eigenen Vergnügen sprudelten seine Worte (*zhi yan*, Becher-Worte G.W.) ungezügelt hervor. Deshalb konnten die Mächtigen...sich seiner nicht bedienen.“⁸

Ein Liebediener war er nicht, kein Polit-Prostituiertes, dieser lose Vogel.

Wing-Tsit Chan berichtet, daß der Neo-Konfuzianer Zhu Xi später klagte: „Lao-Tzu (Laozi) still wanted to do something, but Chuang-Tzu (Zhuangzi) did not want to do anything at all.“⁹ Shame – blame.

⁷ Übersetzung von Stephan Schuhmacher in: *Jenseits der weißen Wolken. Die Gedichte des Weisen vom Südgebirge*. Düsseldorf/Köln 1982, 42.

⁸ Übersetzung Schuhmacher, *Zhuangzi*, 32. Cf. Ibid. 462.

⁹ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton N.J. 1969, 178.

In der Tat scheint Meister Zhuang ein rechter Taugenichts und ein alter Stromer¹⁰ gewesen zu sein. Der müßig - unbekümmerte Wanderer war ein degagerter Vagabund, ein Schmetterlings-Traumtänzer. Er war kein Tugut, kein politisch korrekter Moralist, der uns ermahnt, unser soziales Gesicht nicht zu verlieren.

(Vgl. weiter unten die traurige Geschichte von *Hundun*, dem Typen mit dem Nicht-Gesicht.) Dennoch war „his work...in fact one of the greatest poems of ancient China.“¹¹

Der Zhuangzi-Forscher Angus Graham geht in seinem Zhuangzi-Lob noch weiter, wenn er den Sinologen - Altvater Arthur Waley zitiert, der vom *Zhuangzi* sagte, es sei „one of the most entertaining as well as one of the profoundest books in the world.“¹²

So ist es.

¹⁰ Im Hinblick auf die Doppeldeutigkeit des chin. *you*, schwimmen und wandern, habe ich den Titel des ersten Kapitels des *Zhuangzi*, *xiao yao you* frei übersetzt durch ‚sorglos stromern‘. Cf. *Komparative Ethik*, R.Elberfeld/G.Wohlfart Hg. , edition chora, Köln 2002, 97-106.

¹¹ B.Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York/London 1968, 19.

¹² A.Waley, *Three ways of thought in Ancient China*, London 1939, 163. Zitiert nach A.Graham, *Chuang-Tzu. The Seven Inner Chapters and other writings from the book Chuang-Tzu*, London 1981, 3.

1. Dao – profaner Pan-Daoismus

Erwachen und Lachen sowie die Weis(s)heit des Augenblicks¹³

„Il faut que nous abêtir
pour nous assagir.”
“Wir müssen uns verdummen,
um weise zu werden.“
(Montaigne, *Essais*)

„Wei xue ri yi
wei dao ri sun“
Das Lernen üben heißt
mehr werden (dazu lernen).
Das *dao* üben heißt
weniger werden.
(lernen zu verlernen)
(Laozi 48)

¹³ Dieses Kapitel ist die Kurzfassung meiner Abschiedsvorlesung beim 20.Symposium der Académie du Midi in Alet les Bains /France. Er ist unter dem Titel *Wisdom without wisdom* in englischer Sprache 2014 in meinem Buch *Zwielichter* im Internet erschienen: www.guenter-wohlfart.de/books/freedownload.
Vgl. Wohlfart *On the Way – Foolish notes of an old nomadic Poet-Philosopher* in: *Landscape and Travelling , East and West, A philosophical Journey*, ed. H.-G. Möller, A.K. Whitehead, Bloombury 2014, 45 – 50.
Vgl. ferner Wohlfart *Transcendental Laughter - Beyond Enlightenment* in: *Laughter in Eastern and Western Philosophies*,ed. H.-G. Möller, G.Wohlfart, Alber Freiburg/München, 2010, 224 – 232.

Der alte Sokrates sagte. „scio nescio“, „ich weiß, daß ich nichts weiß“.
Deshalb entschied das Delphische Orakel, er sei der Weiseste von Allen.

Ich bin alt, älter als Sokrates. Ich bin alt und weise, weise genug um zu wissen, daß ich nicht sehr weise bin. Die sogenannte Altersweisheit besteht ja vielleicht überhaupt in der Einsicht, daß wir auch im Alter nicht viel weiser werden.

Nach Cusanus führt der Weg der Erkenntnis von der ignorantia über die doxa – und die Dogmen – zurück zur docta ignorantia, zur belehrten Unwissenheit. Und diese überwundene doxa scheint übrigens oft ziemlich para-dox zu sein.

Vielleicht kann eine denkwürdige Geschichte von Chan-Meister Qingyuan Weixin verdeutlichen, was ich meine. Ich referiere frei was er sagte:
,Am Anfang (ignorantia G.W.) waren die Berge für mich nicht mehr als bloße Berge und die Flüsse nicht mehr als bloße Flüsse...
Dann (doxa G.W.) waren die Berge für mich nicht mehr bloße Berge ...
Am Ende aber (docta ignorantia G.W.) sind die Berge für mich nicht mehr als bloße Berge...‘

Aber sind wir Philosophen zumindest als Novizen in den Arkana der Sophia anfangs nicht in den sieben Bergen auf der Suche nach dem verlorenen Stein der Weisen, dem lapis philosophorum, mit dem man angeblich Kot in Gold transsubstantiiieren konnte? Sind wir nicht wie der legendäre Gelbe Kaiser, der seine Zauberperle verlor und `Wissen` aussandte, um sie zu suchen – vergeblich? (Vgl. *Zhuangzi* , 12.4.)

Also mit dem Stein der Weisen ist das so eine Sache.
Der Weisheitsgeselle berichtet stolz dem Meister: ‚Meister, ich habe alles verworfen und den Stein des Weisen gefunden!‘
Der Weisheitsmeister antwortet: ‚Wirf den auch noch weg, er ist ein Stolperstein auf dem WEG(*dao*).‘
Geh unbeschwert, ‚leicht und frei‘ (*xiao yao you*)(*Zhuangzi* 1, Titel), travel light, vagabonder dégage! Dann bist du vielleicht auf dem rechten Weg, wie Hans im Glück.¹⁴

Aber wo ist dieser WEG, das ominöse *dao*?
,Der Weg zum Klo ist hinter dem Kloster‘.
,Ich habe den Großen Weg (*da dao*) gemeint, Meister.‘
,Ach so, du suchst den großen Weg nach Xi’An (in die Hauptstadt), der ist unten im Tal.‘ ---
Unterwegs, on the way to no-where, mußt du ‚sitzen und vergessen‘(*zuo wang*) now-here; den Weg vergessen, er führt nicht weg, er führt zurück ins Hier und Jetzt. Hier ist das ‚große Offene‘ (*da tong*) (*Zhuangzi*, 6.9).

Und das Streben nach Weisheit?
Strebe nicht Weisheitsstreber! Du hast sie schon gefunden ohne es zu wissen.
Die Suche nach der Weisheit, nach dem Sinn des Lebens, ist wie die Suche nach dem Ochsen, auf dessen Rücken du sitzt und nach ihm suchst.

¹⁴ Vgl. Liping Wang : *Figur und Handlung im Märchen. Die Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm im Licht der daoistischen Philosophie*, Peter Lang, Frankfurt 2017, Kap. 3.1 *Hans im Glück*, 147 – 174.

„Meister, sagt mir wie Ihr die verlorene Zauberperle gefunden habt!
„Ich habe herausgefunden, daß ich die Perle gar nicht verloren hatte. Sie war die ganze Zeit hier in meinem Oberstübchen, ich wußte es bloß nicht.“

Der ‚Sinn‘ - (Richard Wilhelm hat *dao* durch ‚Sinn‘ übersetzt. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ‚Sinn‘ ist ‚Gang, Reise, Weg‘.) – der Sinn ist nicht u-topisch, sondern topisch. Der Sinn ist hier. Der Sinn des Lebens ist das Leben. Der Sinn des Lebens ist der Unsinn des Lebens. Die sapientia des Weisheits-Liebhabsers ist sein Geschmack (sapor) an den 10 000 Dingen der Welt, süß und sauer - und bitter. Die Weisheit ist nicht lapidar, kein Edel-Stein, keine brillante Zauberperle, die in der Krone der Metaphysik hervorleuchtet. Poche nicht ans Perlen-Tor himmlischer Weisheit! Gates closed! Warte nicht auf den nächsten Höhenflug, auf die nächste Himmelfahrt zu höherem Blödsinn! „Bleibt unten, Kinder des Augenblicks! Strebt nicht in diese Höhen hinauf, denn es ist nichts hier oben.“ (Hölderlin, *Hyperion*) Komm runter! ‚Umgekehrte Himmelfahrt‘ (Ich glaube dieses gute Wort stammt von Jean Paul). Es verbirgt sich nichts – Nichts – hinter dem Perlen-Tor des siebten Himmels.

„Meister Ostweiler wandte sich fragend an Meister Zhuang und sagte:
„Wo ist der sogenannte Weg?“
„Es gibt keinen Ort, wo er nicht ist“ sagte Meister Zhuang.
„Gebt mir ein Beispiel, so daß ich mir eine Vorstellung machen kann“ sagte Meister Ostweiler.
„Er ist in den Ameisen“, sagte Meister Zhuang.
„Wie kann er in etwas so Gemeinem sein?“
„Er ist im Hirsegras.“
„Wie kann er in etwas noch Gemeinerem sein?“
„Er ist in Ziegeln und Scherben.“
„Wie kann er in etwas noch viel Gemeinerem sein?“
„Er ist in Scheiße und Pisse.“ - - - (*Zhuangzi*, 22.6 Übersetzung Schuhmacher)

Profaner Pan-Daoismus. ES -das *dao*- ist überall, hier und jetzt – so wie es ist.
Das ist Alles.

Altmeister Kong(Konfuzius) hat es so gesagt: „Meine Freunde, ich weiß daß Ihr denkt, da ist etwas, das ich vor Euch verberge. Aber da ist überhaupt nichts, das ich vor Euch verberge.“(*Kongzi, Lunyu*, VII, 23)
Altes Schlitzohr! Nichts ist verborgen. Nichts als Hirsegras.

Auch unser Dichtefürst Goethe warnt in einem Gespräch mit Eckermann die Hinter-Weltler: Sucht nichts hinter den Phänomenen. Sie selbst sind die Lehre.“
Also merket wohl: Kein noumenaler Humbug!
Keine Transzendenz – es sei denn in die Immanenz. Immanente Transformation.
Keine Meta – Physik. Nichts zu finden dahinter, darüber.
Die Musik spielt hier inmitten.
Je länger du suchst, um so weniger wirst du finden.
Vielleicht muß man lange suchen, um das herauszufinden.
„En attendant God-ot“ (Beckett) – Nichts zu erwarten. Warte nicht auf Gott – warte deinen Garten.
No hope – hope is dope, Pandora’s dope.
„Prinzip Hoffnung“ (Bloch)? Nur für Prinzipienreiter, die sich immer wieder vergaloppieren.

Die reale Lage ist hoffnungslos, aber nicht ernst – todheiter.

Es ist zum Heulen und zum Lachen. Der Liebhaber der Sophie hat ein lachendes und ein weinendes Auge. Zwei offene ‚binokulare‘ Augen. Offene Augen, die sich nicht von den supranaturalen Glanzlichtern der ‚Illuminati‘ scil. Armluchter und anderer luziferischer ‚Licht-bringer‘ blenden lassen.

Also: Um Gottes willen keine Erleuchtung !?

Das okzidentale Licht des Christentums sinkt und wirft lange dunkle Schatten im Abendland. Und unser deutsches Land? Immer noch nicht laizistisch; dunkles Spätmittelalter, in dem Blas-phä-mie strafbar ist! Unfaßbar! Na ja, wenigstens werden Häretiker nicht mehr verbrannt.

Ernst beiseite: Nehmen wir als Ferngucker, nicht als Sterngucker, das Binokel zur Hand. Schließlich sind wir keine eurozentrischen Monokel-Zyklopen.

Was heißt das? Ex oriente lux???

Die aus der christlichen Heimat vertriebenen, neo-paganen metaphysisch Obdachlosen emigrieren spirituell gerne in den exotischen Osten auf der Suche nach ihrem metaphysischen paradise lost. Verführerisch, aber habt Acht!

Bloß keine Esoterik!!!

Vorsicht vor obskuren Gurus, die im Dunkeln munkeln, von Erleuchtungen flunkern und parareligiöse Surrogate vermarkten. Funkelnde Irrlichter auf spiritistischem Sumpf, bei Sonnenaufgang wie bei Sonnenuntergang, im Orient wie im Okzident. ‚Träume von Geistersehern‘, ‚Hirngespenster‘, da muß man Kant-e zeigen. Verklärung durch geheimnisvolle, para-religiöse Wetter-Erleuchtungen für Zauberlehrlinge, die das Tageslicht der Aufklärung scheuen. Kant bewahre! Die wunderbare exotische Zauberperle kann ein billiges, schillerndes Imitat sein.

Also: Keine Erleuchtung?

Nicht einmal ein klein Lichtlein, das uns heimleuchtet?

(Meine Großmutter hat uns oft mit einem Reim getröstet:

‚Immer wenn du glaubst es geht nicht mehr, kommt von irgendwo ein Lichtlein her.‘

An den fernen Osten hat sie dabei aber nicht gedacht, sondern eher wohl an das Gute, das so nahe liegt.)

Kein Lichtlein? Auch nicht ex oriente? Nur glitzernde philosophische Chinoiserien?

Kommen wir von unserer spirituellen Weisheits-Expedition in den oriens extremus mit leeren Händen zurück?

Ja, - so wie der japanische Zen-Meister Dogen aus China zurückkam von seinen

vacances – mit leeren Händen. Ja, aber verstehst du nicht? Es liegt doch auf der Hand, die Freiheit liegt offensichtlich in seinen leeren Händen. Geht dir kein Licht auf?

Warte nicht auf Erfüllung, „sei einfach nur leer (*xu*), das ist alles.“ (*Zhuangzi*, 7.6)

Erleuchtung – was auch immer das heißen mag – ist die profane Epiphanie in der Leere, die ‚Lichtung des Nichts‘.¹⁵ Es ist Nichts mit der Erleuchtung. Erleuchtung, dieses erhoffte Hochlicht der Weisheit ist nichts Übernatürliches, kein lumen supranaturale, keine sakrale Theophanie. Es ist das Natürlichste von der Welt; vielleicht ein Lichtreflex auf den Ziegeln und Scherben in der Gosse.

Es gibt keine Erleuchtung im Sinne einer transzendenten, mysteriösen Apparition, kein religiöses Nordlicht. Dieses erhoffte Nordlicht am spirituellen Firmament ist nur eine aurora borealis philosophica, eine zauberhafte spiritistische Illusion.

¹⁵ Vgl. weiter unten den Appendix *Wu – The clearing of nothing in the Laozi*.

Paradox gesagt: Erleuchtung ist die plötzliche Einsicht, daß Erleuchtung als Aureole, als Heiligen-Schein nur ein Schein-Heil ist.

Also nochmal: Keine Erleuchtung – kein Erwachen !?

Ist das nicht furchtbar traurig? Nichts als (religiöse) Scherben auf dem Weg der Weisheitssuche, um wieder an *Zhuangzi* zu erinnern.

Nein, kein Grund zur Trauer. Erwachen ist zum Lachen.

In Erinnerung an Kantius – bei dem es ansonsten bekanntlich nicht viel zu Lachen gibt – habe ich dieses ‚große Lachen‘ transzendentes Lachen genannt. Kant definiert nämlich das Lachen treffend als „Affekt der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts.“¹⁶

Majusküle Emendation eines Nihilologen: Ich mache mir (ein großes) Nichts aus dem (kleinen) nichts.

Die Chan-Meister auf den Spuren des *Zhuangzi* wußten genau, daß auf die sogenannte ‚große Erleuchtung‘ ein ‚großes Lachen‘ folgt, wie der Donner auf den Blitz. Das ‚große Erwachen‘ (*da jue*) (*Zhuangzi* 2.12) ist die plötzliche Erkenntnis, daß auch das große Erwachen ein großer Traum ist.

Ein Schmetterlingstraum? (*Zhuangzi* 2.14)

Es kann passieren – sehr selten - daß wir, wie aus einem Schmetterlingstraum, einem Mittsommernachtstraum halb erwachend – unser Wortschätzchen schläft noch – mit der ‚Blödigkeit‘ (Hölderlin) des Dichters vor uns hingucken. In einem Augen-Blick kann es dann passieren, daß im Zwielflicht der untergehenden Sonne plötzlich ein Ziegelstein oder eine Tonscherbe aufleuchtet, ‚hervorleuchtet‘ wie es im Platonischen *Phaidros* heißt. Auf einmal scheint sich die rostrote Tonscherbe zu verwandeln: in sich.

Berge verwandeln sich in Berge, Wasser verwandelt sich in Wasser – nicht in Wein. Profane Transsubstantiation ohne Hokuspokus (‚hoc est corpus‘ etc.).

Was ereignet sich in diesem Augen-Blick?

Für einen Moment scheint die ständige, anhaltende (sic!) Bewegung des Laufs der Zeit anzuhalten, zum Stillstand zu kommen. Dieser instantane Moment (contradictio in adiecto) ist ein ‚nunc stans‘, in dem die Zeit im Nu(n) stillzustehen scheint. Zeitstau.

‚Profane Epiphanie‘ (Benjamin).

‚Plötzliche Ewigkeit‘ (Nietzsche).

‚Taghelle Mystik‘ (Musil)...

Ich poetisiere ein bißchen und nenne diese Augen-Blicke Zeit-Kristalle; gefrorene Zeit-Kristalle im eisigen Strom der Zeit. Diese schneeweißen Kristalle strahlen in plötzlicher Klarheit und Weis(s)heit. Man ist versucht zu rufen: ‚Wie schön!‘

Keine große Erleuchtung, bloß ‚kleine Zwielfichter‘, keine große Offenbarung, bloß kleine Öffnungen in dem Brett, das wir gewöhnlich vor dem Kopf haben.

Wittgenstein, ein Meister im Erden himmlischer Geistes-Blitze sagt:

„Wir wollen etwas verstehen, was schon offen vor unsern Augen liegt. Denn das scheinen wir, in irgend einem Sinne, nicht zu verstehen.“¹⁷

„Die für uns wichtigsten Aspekte der Dinge sind durch ihre Einfachheit und Alltäglichkeit verborgen. (Man kann es nicht bemerken, - weil man es immer vor Augen hat).“¹⁸

Und noch einmal, man kann es nicht oft genug wiederholen:

Verduck dich nicht ins Jenseits, du kommst nicht dahinter, hintersinniger Meta-

¹⁶ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 54 Anm.

¹⁷ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 89.

¹⁸ Ibid. § 129.

physiker. ‚Guckkasten-Metaphysik‘ (Adorno). Das ‚Geheimnis‘ ist offen, an der Oberfläche versteckt im Aller-Alltäglichen. ‚Es ruft in den Gassen‘ – sogar in der Gosse. Warte nicht bis zum Sonntag, bis zum Abendmahl am Abend aller Tage.

Das ‚Tor ohne Tor‘ (*Wu men guan*) steht offen, mach dich auf, sonst geht es dir wie jenem Mann vom Lande *Vor dem Gesetz* bei Kafka.

Der *zhi ren*, der auf dem *dao* ankommt, sieht, daß das, was er gesucht hat, schon hier liegt, offen vor seinen Augen, hier und jetzt in diesem Augen-Blick. Es kommt darauf an, nicht länger zu warten, sondern jetzt in der Gegen-Wart anzukommen, im Augen-Blick.

Aber noch einmal dumm nachgefragt:

Wie kommt es zu diesem seltsamen, seltenen Augen-Blick?

Meister ‚Buntgescheckt‘ hat uns eine Antwort gegeben.

(Im *Zhuangzi* treiben sich allerlei kunterbunte Vögel herum: Schmutzfinken, komische Käuze, Dao-Stromer, Krüppel, Räuber, Metzger- und andere Meister.)

„Meister Buntgescheckt vom Südweiler saß auf seinen niedrigen Tisch gelehnt. Er sah auf zum Himmel und atmete tief aus (*xu* G.W.). Er schien entkörperert und seiner Seele beraubt. Herr Wanderer von völliger Gemütsruhe, der ihm aufwartete stand vor ihm und fragte: ‚Wie ist das möglich? Kann man wirklich machen, daß der Körper wie verdorrtes Holz wird? Kann man den Geist tatsächlich wie tote Asche werden lassen? Derjenige, der jetzt an den Tisch gelehnt dasitzt, ist nicht derselbe, der sich vorher auf den Tisch gelehnt hat‘. ‚Fürwahr‘, sagte Meister Buntgescheckt, ‚das ist eine gute Frage, Yan. Gerade eben habe ich mich selbst verloren (*wu sang wo* G.W.) Verstehst du das?‘“ (*Zhuangzi* 2.1)

Verstehst du das? Die Lehre : Leere (*xu*). Die Weisheit : Weisheit, weiße Asche.

Der große Tod des Ego. *Zhi ren wu ji* (*Zhuangzi* 1.1).

Im Augenblick, in dem du dich verlierst, befindest du dich auf dem Weg. Du glotzt als Hohlkopp in wiedergewonnener Blödigkeit, leer wie ein Spiegel mit den offenen Augen des Todes des Ego. Das ist der stille Augen-Blick des Gesichts der Dinge, der Augen-Blick der Realisation der Dinge in ihrem So-Sein, in dem du den Duft ihrer So-heit schnupperst. Dann siehst du zu, ‚was sich in dir sieht‘ (Max Ernst).

Was Cézanne vom Maler gesagt hat, gilt für jeden, der sich auf - den Weg - macht:

Er soll „vergessen, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein.“¹⁹

Den Weg gehen heißt, weggehen vom Ego, es sein zu lassen. Wenn es darauf ankommt, geht es unter Umständen besser so, ohne Selbst – von selbst so (*dao fa ziran*).

(*Laozi* 25). Ich denke an das Spiel der Klinge von Metzgermeister Ding. (*Zhuangzi* 3.2)

(Triviales Beispiel für moderne *dao*-Agnostiker: der Auto-matismus beim Autofahren.)

Ja, aber wir kantischen Nach-Cartesianer haben God durch das Ego substituiert und glauben fest an den ‚Egod‘ (mein Neo-Theo-logismus).

Erich Fromm sagte einmal, dass die Tragödie im menschlichen Leben darin bestehe, daß die Meisten von uns sterben, bevor sie wirklich geboren wurden. Geboren werden heißt: Das Licht der Welt erblicken. Dieses Licht erblicken wir aber nur da, wie neugeboren, wo das Ego, der dunkle Despot, nicht seine Schatten wirft. Es geht um ein selbstvergessenes, selbst-loses Selbst, eine gelassene Sichselbst-Gleichheit, im doppelten Sinne dieses Wortes. So wäre ein Leben vor dem Tod möglich.

¹⁹ Paul Cézanne, *Über die Kunst – Gespräche mit Gasquet*, Hamburg 1957, 9.

Der große Zen-Mönch Dogen sagt in seinem *Shobogenzo*: Den Weg ...studieren heißt: Das Selbst studieren. Das Selbst studieren heißt; Das Selbst zu vergessen. Das Selbst zu vergessen ist die Realisierung der 10 000 Dinge.²⁰

„Sans sujet“ (Derrida) – ohne Subjekt/Objekt- Spaltung. Die Kunst der Fuge zwischen beiden. Das Selbst des *dao ren* ist ohne Selbst. Der *zhi ren* ist ohne Ego (*wu ji*). No name – no fame. Als *Dao-fool*, als daoistischer Simplizissimus und ungehobelter Klotz hat er kein Gesicht zu verlieren. (Vgl. weiter unten die traurige Geschichte vom Gesichts-Drill des *hundun*.)

Angekommen – weggegangen.

No face – no trace.

²⁰ *Moon in a Dewdrop – Writings of Zen-Master Dogen*, ed. By K. Tanahashi, San Francisco 1985, 70.

2. *Wuwei*

Parva ethica daoistica

Dao – Stromer, Stromschnellenschwimmer und die Freude der Fische²¹

Follow the flow

²¹ Der folgende Text ist die gekürzte und enorm ameliorierte Fassung eines Vortrags, den ich beim 13.Symposium der Académie du Midi 2001 in Alet les Bains /Südfrankreich gehalten habe. Er ist erschienen in: *Komparative Ethik*, R.Elberfeld/ G. Wohlfart Hg. , Edition chora, Köln 2002, 97 – 106. (Vergriffen). Vgl auch Wohlfart, *Zhuangzi*, Herder spektrum, Freiburg 2002, *Dao – ohne Zutun*, 97 – 104.

Der Titel des 1. Kapitels des *Zhuangzi*, den man als Motto des gesamten *Zhuangzi* ansehen könnte, lautet: *xiao yao you*. Er schillert in schöner Vieldeutigkeit. *Xiao* („frei“, „ungezwungen“) und *yao* („fern“, „weit“) bedeuten zusammen soviel wie „sorglos“, „frei“. *You* mit dem Radikal für „Wasser“ hat sowohl die Bedeutung von „schwimmen“ als auch von „wandern“. Übliche Übersetzungen des Titels sind „Unbekümmertes Wandern“ (Schuhmacher), „Wandern in Muße“ (Wilhelm). Angesichts der Doppeldeutigkeit von *you* wage ich die freie Übersetzung: „Sorglos stromern“. Worum geht es? Um Tagediebe, Müßiggänger und Taugenichtse, die in den Tag lebend sorglos herumstromern, vagabonder *dégagé*? Lieber ein Tunichtgut als ein Tugut?

Also ich denke nach Meister Zhuang: Der göthlichen Faust – Regel für Macher, Anpacker und Anfänger: „Am Anfang war die Tat“ wäre für Gelassene mit offener Hand entgegenzuhalten: Am Anfang war das Tun ohne zu tun (*wei wu wei*).

Was soll das heißen?

Wuwei besteht aus den zwei Zeichen *wu* „nicht“, „ohne“ und *wei* „machen“, „tun“, handeln. Auf der alten Orakelknochenzeichnung erkennt man einen Elefanten mit der Hand eines Menschen am Rüssel. *Wuwei*, wörtlich „nicht handeln (Hand anlegen)“ bedeutet nicht Nichtstun (*dolce far niente*), sondern ein Tun ohne eigenes Zutun, d.h. ohne eigenwillig einzugreifen in den natürlichen Gang der Dinge. J. Needham hat ganz richtig darauf hingewiesen, daß *wuwei* als politische Regierungsmaxime insbesondere, wie als allgemeine Handlungsmaxime nicht einfach Nichtstun (Untätigkeit) bedeutet, sondern lediglich das Tun gegen die Natur kritisiert und ein der Sachlage angemessenes, dem Lauf der Dinge entsprechendes Verhalten empfiehlt. *Wuwei* bedeutet ein Handeln ohne den Dualismus von Subjekt und Objekt, d.h. ohne ein Ego, das „handgreiflich“ wird, bzw. zur Unzeit Hand anlegt. (Ich denke z.B. an den tatkräftigen Landmann, von dem im *Mengzi* (2 A 2) berichtet wird, daß er seinen Keimlingen beim Wachsen helfen wollte, indem er an ihnen zog.) *Wuwei* bedeutet ein selbstvergessenes Handeln, das ganz selbstverständlich, wie von selbst (*ziran*) der jeweiligen Situation entspricht, ein gelassenes Tun, das u.U. von Vorgaben abläßt und sich auf die Gegebenheiten einläßt.

Noch einmal anders gesagt: *wuwei* ist ein spontanes Handeln, das sich unvorbedacht dem jeweiligen Sachverhalt anpasst und auf ihn antwortet (*ying*). Unvorbedachtes, d.h. nicht rational geplantes, kalkuliertes Handeln ist nicht mit unbedachtem, emotionalem Handeln zu verwechseln. Es kommt darauf an, im entscheidenden Moment flexibel der Bewegung des Momentums zu folgen, anstatt rigide hochtrabend auf Prinzipien zu reiten und starr auf rationaler Kalkulation zu beharren. In der Tat geht es darum, nicht nur feste Standpunkte zu vertreten und auf der Stelle zu treten, sondern auf den unebenen Boden der Tatsachen einzugehen. Ratio-nale Handlung mit „Hand und Fuß“ darf den Grund und Boden unter den Füßen nicht verlieren, sonst geht es nicht gut.

Frei nach Kant: Emotio ohne ratio ist blind, ratio ohne emotio ist leer, d.h. hier abstrakt. Ratio ist unter Umständen zwar notwendig um zu entscheiden, was man tun soll, oft aber in der jeweiligen Situation im entscheidenden Augenblick, in dem es ganz konkret ankommt auf das, was man tun kann bzw. tun muß, nicht hinreichend. Wenn der Tugut genötigt ist, sein ideales Guthaben und seine großen Schecks einlösen und in bare Münze, d.h. in reales Kleingeld einzutauschen, dann muß er sich im alltäglichen Handgemenge des Handel(n)s gegebenenfalls von seinen Handlungs-Maximen lösen und sich bei seinem Tun ohne großes Getue intuitiv den Tatsachen anpassen. -

Wer intuitiv handelt, agiert deshalb noch lange nicht impulsiv. Wer impulsiv handelt, ist erfüllt von sich und gesteuert von seinen Emotionen, Zorn, Wut, Haß... Wer intuitiv handelt ist leer, d.h. hier frei, er re-agiert spontan rezeptiv ohne deshalb ein „Sponti“ zu sein, er tut ohne selbst zu tun, von selbst so (*wuwei ziran*). Er spekuliert nicht und er ist nicht selbstgespiegelt, er ist wie ein leerer Spiegel. Er spiegelt das wider, er reflektiert das, was vor sich geht. Er räsoniert nicht, er re-soniert. „Der Herz-Geist des Weisen reflektiert wie ein Spiegel.“ (*Zhuangzi* 7.6)

In der Tat unterscheidet sich in diesem entscheidenden Punkt die daoistische Spontaneität (*ziran*),

in der der Spiegel des Herz-Geists (*xin*) still und rezeptiv ist und deshalb ganz von selbst, spontan (*ziran*) re- agiert und re- reflektiert, von unserer individualistischen aktionistischen Spontaneität, in der entweder der Kopf-Geist räsoniert und unser Handeln dirigiert, oder das Herz - bzw. der Bauch - das Handeln des ‚Sponti‘ impulsiv e-motiviert.

Der Mensch hat seine Hände zum handeln, dabei muß er die Dinge be-greifen, er muß gegebenenfalls anpacken und zupacken, damit er die Dinge im Griff hat, z.B. den Rüssel eines Elefanten. Manchmal muß er wohl oder übel die Faust ballen; aber manchmal muß er die Faust auch öffnen und loslassen.

Eines Tages nahm ein alter Meister die jungen Mönche zu einem Ausflug mit in den Bambuswald und brachte sie zu einer Lichtung, in der sich gerne wilde Affen aufhielten. Er nahm einen hohlen Flaschenkürbis mit einer kleinen Öffnung und füllte gesüßten Reis hinein, die Lieblingsspeise der Affen. Schon bald kam, angelockt durch den guten Geruch, ein Affe, langte mit seinem Arm in den Kürbis und fing verärgert an zu kreischen als er merkte, daß er seine Faust nicht durch den Hals des Flaschenkürbis zurückziehen konnte. Indessen näherte sich, angelockt durch das Gekreis, ein Leopard, den es nach einer leckeren Fleischmahlzeit verlangte. ‚Laß los, laß los und lauf‘ riefen die Mönche, doch der Affe behielt den Reis fest im Griff – und mußte sein Leben lassen. ‚Faust-Regel‘: In der Tat ist es unter Umständen bei unseren Handlungen gut, offen zu sein für die Umstände und es gut sein zu lassen.

„Whisper words of wisdom, let it be, let it be...“ (The Beatles)
Manchmal muß man es seinlassen, um Es sein zu lassen.

Zu Anfang des 6. Kapitels des *Zhuangzi* heißt es: das *dao*, der Lauf der Dinge, ist *wuwei*, ohne (Zu)tun und *wu xing*, ohne Form. Wie der Lauf des Wassers, das ohne absichtliches Tun in ständiger Transformation ist, ist auch der Lauf der Dinge ohne feste Form und ohne absichtliches Tun (*wuwei*). Dies gilt auch für den Lebens-Weisen, den *sheng ren*, der dem Lauf der Dinge folgt.

Aber gerät er damit nicht doch zu Recht in den Verdacht, ein Mitläufer und ‚Mainstreamer‘ zu sein, einer der mit dem Strom schwimmt, ein Op-portunist, der seine Schäfchen im nächstgelegenen Hafen ins Trockene bringt? Ist Tatenlosigkeit nicht Verantwortungslosigkeit? Kann man dem Übel und dem Elend in der Welt tatenlos zusehen? Man muß doch, wohl oder übel, etwas tun; aber was – egal was – immer noch besser als gar nichts ! action !!

Wirklich??? Als ‚Passionist‘ frage ich mich: Wäre es um unsere Welt wirklich schlechter bestellt, wenn es weniger Großtuer und weniger Helden-Taten von Wohl-oder-Übel-Tätern gäbe? Wäre es nicht besser, wenn an unzähligen Tat - Orten die Taten tunlichst unterlassen worden wären?
Gandhi hat gezeigt, daß passiver Widerstand effektiver sein kann als gewaltsamer Aktionismus. –

Revolutionen sind gewaltige Weltverbesserungsveranstaltungen. Ich beschränke mich auf drei Beispiele: Die Französische Revolution – et la terreur; die Russische Oktober-Revolution – und der russische Bürgerkrieg und die Chinesische (Un)Kultur- Revolution. -

Also : “Was tun?“ – um Lenin zu hinterfragen. Revolver nachladen um Frieden zu kriegen???

Machen wir von diesen ‚Plätzen des himmlischen Friedens‘ keinen ‚großen Sprung nach vorne‘, sondern einen ‚re-aktionären‘ Sprung zurück ins alte China.

Zhuangzis paradoxe Antwort auf den aktionistischen Appell ‚Tu was! lautet: *wei wu wei*, tu das, was zu tun ist, nur das Not-wendige, ohne großes Getue und ohne zum Täter zu werden; versuche tunlichst der gegebenen Situation zu entsprechen und auf das zu antworten, was ‚sich tut‘.-

Daoistischer Situationalismus: In dem daoistischen Buch *Liezi* heißt es – um die Prinzipienreiter aus dem Sattel zu werfen, zitiere ich es immer wieder: „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.“²² Daoistischer Pragmatismus versus moralistischer Prinzipialismus. Daoistischer Relationalismus versus moralistischer Absolutismus.

Das daoistische *wei wu wei* martialisch verstanden, bedeutet: kämpfen - und siegen - ohne zu kämpfen. Das *Sunzi bingfa* ist das klassische chinesische Buch der Kriegskunst²³.

Seine Gedankenstellung hat mit der der Dao-Texte *Laozi* und *Zhuangzi* eine große Familienähnlichkeit. Das Leitmotiv: „Ultimate excellence lies not in winning every battle but in defeating the enemy without ever fighting.“²⁴ Wie soll das gehn?

Indem wir uns auf *shi* verlassen. Was bedeutet *shi*, dieser Schlüsselbegriff im *Sunzi* ?

Shi bedeutet: situation, circumstance, momentum, strategic advantage ... Kurz: *shi* ist die situationale Energie, die “dynamic potential energy of the situation.“²⁵ Wenn wir uns auf *shi* verlassen ohne den eigenwilligen Intentionen oder Emotionen zu folgen, können wir siegen ohne anzugreifen.

Die ‚Bergpredigt‘ daoistisch weiter durchdacht: Wenn dir einer auf die Backe schlägt, halte ihm auch die andere hin - du kannst die Wucht des Angriffs des Gegners gegen ihn verwenden, indem du ihm ausweichst, ins Leere laufen läßt und dadurch zu Fall bringst. -

Der Bellizist denke an den verheerenden Rußland-Heereszug Napoleons. Der Rückzug der Russen war ein Vorzug.

Der Ho-Chi-Minh Pfad war ein Dao-Pfad; er hat die Bomben-Moral der Amis untergraben. –

Back to Ancient China. Ich wiederhole:

Wuwei heißt, sich der jeweiligen Situation gemäß zu verhalten, auf sie zu antworten und ihr gerecht zu werden. Das ist verantwortliches, sachgerechtes Tun und Lassen im daoistischen Sinn. *Wuwei* bedeutet also nicht unbedingt Gelassenheit im Sinne des Unterlassens, sondern im Sinne des Sich-Einlassens auf die Sachlage, um in der Lage zu sein, angemessen zu handeln.

Wie gesagt: Es gilt vom hohen Roß der Prinzipien abzustiegen und ‚zu Fuß‘ auf die Sache bzw. den /die Andern einzugehen. Es kommt auf den rechten Moment an, auf den Kairos, um die Gelegenheit beim Schopf zu packen; es kommt auf den rechten Ort an, auf den Topos, den Standort, von dem aus man – nicht gleich die ganze Welt – aber vielleicht ein verschlossenes Tor aus den Angeln heben kann. Abstrakte utopische Moraluniversalien à la Kant sind im Weg. Frei nach Hegel: Der Weg geht konkret. Besser als kategorische Imperative sind pragmatische Indikative. Sie indizieren besser was geht und wie es geht, es gut zu machen und es gut sein zu lassen.

Nachgefragt: Was tun? Tu das Gute! ‚Es gibt nichts Gutes, außer man tut es.‘ (Kästner) Wohl wahr, aber manchmal tut man gut daran, das GUTE um seiner selbst willen sein zu lassen, im doppelten Sinn. Wer es auf das GUTE abgesehen hat, sieht am ‚gutesten‘ von dieser hochwohlloblichen Absicht ab und gibt vielleicht nur ein gutes Bei-Spielchen für das Tunliche, d.h. für das was zu tun ist. –

²² *The Book of Lieh-tzu, translated by A.C. Graham, Columbia University Press, New York 1990, 163.*

²³ *Sun-Tzu – The Art of Warfare*, translated with an introduction and commentary by Roger Ames, Ballentine Books, New York 1993 ; sowie: *The Art of War, Sun-tzu*, translated with an introduction and commentary by John Minford, Viking Penguin 2002 und *Meister Suns Kriegskanon*, übersetzt und kommentiert von Harro von Senger, Reclam 2011. Vgl. Auch Wohlfart *Philosophical Daoism, Zhuangzi - Lectures 2005 – 2012, Lecture 4, chap.3, Sunzi and the Daoists.*

²⁴ Minford, *ibid.* p.14 and XXVII.

²⁵ *Ibid.* XXV. and p.111.

Freilich bedarf es dazu einer gewissen Virtuosität (*de*), sonst taugt die Tugend nichts.
Noch einmal: Es ist eine Kunst, die großen Worte des Wollens und die großen Scheine des Sollens ins harte Kleingeld des Könnens, des gekonnten Handelns einzulösen. Das gilt für die Kunst im handwerklichen Sinne – ich denke wieder an die Geschichte vom Metzgermeister Ding im 3. Kap des *Zhuangzi* – und an den Radmacher Flach im 13. Kap des *Zhuangzi*.

„Selbst ist der Mann“ sagt der selbstbewußte Geselle – von selbst ist der Meister, *wu wei ziran*, der Metzgermeister und der Radmachermeister. Nach langer Übung und Selbst-Disziplin hat er den Dreh raus, dann geht es wie von selbst im Handumdrehen – quasi automatisch.

Dies gilt auch für den Malermeister und den Schreibmeister.

(Vgl weiter unten Kap 6. über die Malerei und die Poeterei.) Die Autonomie wird zur Autopoesie. Und es gilt auch für die hohe Kunst moralischen bzw. sittlichen Handelns. Je hochmöglicher der moralische Anspruch umso größer die Gefahr, die Bodenhaftung zu verlieren und mit moralischem Hochmut zu Fall zu kommen. Wer zu wild die Moralkeule schwingt, kommt leicht selbst ins Schleudern.

Im Kunsthandwerk des alltäglichen Handelns muß man von kategorischen Imperativen und guten Absichten im entscheidenden Momentum um der Erreichung ihrer selbst willen absehen.

Im wirklichen Handlungsspielraum bedarf es des ‚Abschieds vom Prinzipiellen‘ (O. Marquardt), um es richtig anfangen – und zu Ende bringen zu können.

(Selbst von dem daoistischen Imperativ: ‚Antworte spontan!‘ muß man absehen, um spontan antworten zu können. – Also mein Imperativ: kein Imperativ!)

Mit der Kunst des Handelns ist es so ähnlich wie mit der Kunst des Handballspiels. Es gibt Regeln, die zu beachten sind, sie regeln und begrenzen den Handlungsspielraum. Die überlegene Meisterschaft besteht nun aber gerade nicht allein in der strikten Befolgung jener Regeln und der Überlegung, wie zu handeln ist.

Ich denke, also bin ich – ungeschickt.

Vielmehr besteht die Kunst darin, bei internalisierten Regeln intuitiv, spontan auf die jeweilige Situation einzugehen, dem Ball zu folgen, wie er fliegt und je schon spielend gehandelt zu haben, bevor es überhaupt zu einer Überlegung kommt, wie zu handeln sei.

Die Kunst ist keine ‚große Kunst‘, sie ist ohne Kunst – kinderleicht.

Es kommt darauf an, dem Weg des Balls zu folgen, seiner Bewegung, um am Ball zu bleiben.

Das Spiel „ist nicht überall von Regeln begrenzt; aber 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.“²⁶ Meta-Regel: Versuche nicht, alles zu regeln!

Ich erinnere noch einmal an den Titel des 1. Kapitels des *Zhuangzi*: *Xiao yao you*.

Eingedenk dieses Titels möchte ich den Anfang einer schönen Geschichte aus dem 17. Kapitel des *Zhuangzi* nacherzählen.

„Zhuangzi und Huizi bummelten (*you*) oberhalb des Flusses Hao. Zhuangzi sagte: ‚Die Elritzen kommen heraus und tummeln (*you*) sich lustig. Das ist die Freude der Fische.‘ Huizi entgegnete: ‚Ihr seid kein Fisch. Wie könnt Ihr von der Freude der Fische wissen?‘“ (Meine Übersetzung).

Bei dem chinesischen Schriftzeichen, das ich hier einmal durch ‚bummeln‘ und das andere Mal durch ‚tummeln‘ übersetzt habe, handelt es sich um ein und dasselbe Schriftzeichen *you*, das wir aus dem Titel *xiao yao you* kennen. Durch den Gleichklang habe ich versucht, zum Ausdruck zu bringen, daß die an Land Bummelnden den sich im Wasser Tummelnden gleichen. Die Pointe der Geschichte, daß sich die Menschen in die Fische einfühlen, ist, wie so oft im *Zhuangzi*, in einem Sprachspiel, nämlich in der Doppeldeutigkeit des *you*, versteckt. Zhuangzi bummelt mit seinem Freund am Ufer und unten tummeln sich die Fische. Zhuangzi kann sich gut in die Fische einfühlen, vielleicht fühlt er sich bei

²⁶ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 68.

ihrem Anblick auch so wohl wie ein Fisch im Wasser. Er hat ein Mitgefühl (Empathie) mit ihnen und teilt ihre Freude.

(Im Unterschied zum Mitleid, das Schopenhauer als Fundament der Ethik bezeichnete, könnte man hier von Mitfreude sprechen. Freilich gehören Mitfreude und Mitleid zusammen, Sym-pathie und Kom-passion : Mit-Leiden-Können.)

Mitgefühl – Mitfreude wie Mitleid – und Einfühlung sind der Grund auf dem, bzw. aus dem sich ein gelingendes Miteinander ganz unvorbedacht selbstverständlich (*ziran*) abspielt. Dieses Miteinander-So (*xiang ran*) (Vgl. *Zhuangzi* 6.6) ist der erdgebundene Boden der goldenen konfuzianischen Regel der Gegenseitigkeit *shu*. (Vgl. *Kongzi, Lunyu* 15.24²⁷).

Natürlich denkt man beim Thema 'Mitgefühl' auch an die eindrucksvolle Stelle im *Mengzi* (2 A 6), wo von dem armen Kind erzählt wird, das in der Gefahr ist, in den Brunnen zu fallen. Der Anblick erweckt spontan Mitgefühl. ‚Es sticht uns wie mit einem Messer ins Herz (*bu ren*)‘.

(Das chin. Schriftzeichen *ren* zeigt ein Messer über dem Herzen.)²⁸

Mengzi hat Recht: Mitgefühl ist der Keim der Menschlichkeit.²⁹

Nur Mitgefühl? Ansonsten *wuwei* - nichts tun, also unterlassene Hilfeleistung? Nein. Weder bloß emotionales Sentiment und Lamento: ‚Ach Gott, das arme Kind!‘, noch bloß rational – logistisches Raisonement über das sicherste Rettungsmanöver – beides führt unter Umständen zu einem Reinform. *Wei wu wei* heißt: spontan auf die fatale Situation zu antworten und ohne Weiteres , d.h. ohne eigenes, selbstbewußt - selbstbezogenes Zutun das Tunliche zu tun, das sich von selbst versteht.

Zurück zum *Zhuangzi*.

Zum Schluß möchte ich noch die Geschichte vom Schwimmer im 19.Kap. des *Zhuangzi* nacherzählen. Dieser Stromschnellenschwimmer ist ein rechter ‚*dao*-Stromer‘, der sich wie ein Fisch im Wasser fühlt. Er belehrt *Kongzi* darüber, was es heißt, ganz in seinem Element zu sein und dem Lauf der Dinge zu folgen.

„*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 hier schwimmen (*you*). Er sah einen alten Mann, der sich in den Wasserwirbeln herumtrieb (*you*) und dachte, ihm sei ein Unglück zugestoßen und er wollte (aus Kummer) ins Wasser gehen. Deshalb wies er seine Schüler an, sich längs der Strömung aufzustellen um ihn herauszuziehen. Aber nachdem der alte Mann ein Stück geschwommen war, kam er von selbst aus dem Wasser. Mit herabhängendem Haar bummelte (*you*) er am Ufer entlang und sang ein Lied.

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, eine besondere Methode (*dao*) habt, dem Wasser zu folgen ohne unterzugehen ? Der Mann sagte: Nein ich habe keine besondere Methode ... Ich folge einfach dem Lauf des Wassers ohne eigenes Zutun.“

Der Schwimmer ist im Wasser ganz in seinem Element. Er folgt dem Lauf des Wassers ohne eigenwilliges Zutun (*bu wei*). Das Wasser ist für ihn etwas ganz Natürliches. Er bewegt sich in ihm natürlich von selbst so (*ziran*), einfach so (*ran*), unvorbedacht, ohne lange zu überlegen warum. Dieser *dao*-Stromer ist gut in Form, weil er sich spontan der laufenden Transformation des Wassers

²⁷ Vgl. Wohlfart, *Philosophical Daoism*, chap. 2.2 *Kongzi's golden rule*.

²⁸ Vgl. Wohlfart, *Safari*, Kap. 1.1.12 *Mit-Leiden-Können*, Kant, Schopenhauer und *Mengzis* Kind am Brunnen.

²⁹ Vgl. H.Jäger, *Menzius*, Ammann Verlag, Zürich 2010, Kap.3: *Jeder Mensch hat ein Herz, das das Leiden anderer nicht mit ansehen kann*.

anpaßt und schnell den Stromschnellen folgt. Lange Reflexionen sind notwendiger Weise zu Reflexen verkürzt.

Also ist die *Dao*-Moral von der Geschichte am Ende doch ganz einfach: Go with the flow! ?

Immer nur brav angepaßt mit dem Strom schwimmen?

Als ich diese Frage etwas frustriert einem chinesischen Freund stellte, antwortete er:

„Stell dir noch einmal die Szene vom Wildwasser und dem Stromschnellenschwimmer vor.

Mit von der Partie sind diesmal außer dem *Dao*-Stromer und dem Konfuzianer noch ein Buddhist und ein Individualist aus dem wilden Westen.

Der wilde Individualist wird als toller Hecht wild entschlossen ins Wasser hechten und heldenhaft gegen den Strom schwimmen, um seine Kraft mit der Kraft des Wassers zu messen und den Anderen seine Toll-Kühnheit zu demonstrieren. Selbst ist der Kerl.– Freilich könnte es ihm dabei ergehen, wie jener Gottesanbeterin, die sich tollkühn dem Ochsenkarren entgegenstellte. (Vgl. *Zhuangzi* 12.10) - Der fatalistische Buddhist geht ins Wasser und treibt passiv wohin die Strömung ihn trägt. Dabei wird er jedoch versuchen, den armen Alten zu retten.

Der mitmenschliche Konfuzianer versucht, den Alten mit Hilfe der Anderen gemeinsam vom Ufer aus herauszuziehen oder er sitzt mit den Anderen in einem Boot und versucht den Schwimmer mit ins Boot zu holen.

Und unser Dao-Stromer? Er gleitet leicht ins Wasser, aber treibt nicht einfach wie ein toter Fisch im Wasser. Doch was treibt er da bloß? Er tummelt sich frei und kinderleicht im Wasser (*xiao yao you*). Im Wasserwirbel schwimmt er mit dem Strom gegen den Strom. Gekonnt nutzt er in aktiver Passivität - oder passiver Aktivität- (*wei wu wei*) die Strömung; geschickt taucht er mit ihr in die Stromschnellen ein und geübt taucht er mit ihr wieder auf. In den entscheidenden Momenten wird er zu einem Teil des Wassers und ist als alter Wasser-Narr ganz aus-gelassen in seinem Element, der *dao* – Stromer. Er ist gut in Form - in Transformation. He is flowing self-soing.

3. *Duhua* – Akausale Transformation

Der Satz über den Grund – Ein Gedankensprung

„Die Ros' ist ohn' warum,
sie blühet weil sie blühet.“

(Angelus Silesius)

„Der Glaube an den Kausalnexus
ist der Aberglaube.“

(Wittgenstein – *Tractatus*

Logico-philosophicus 5.1361)

1.

Seit Jahren wälze ich ein Problem, einen philosophischen Brocken, an dem ich mir noch meine alten Zähne ausbeißen werde.

Von alters her sagt man:

„Nihil est sine ratione“,

„Nichts ist ohne Grund“.

Wohlgemerkt: „Aus gutem Grund ist Juno rund“.

Nichts ist ohne Grund - , also auch der Grund selbst. Aber was ist der Grund des Grundes? Ich falle in einen Abgrund. Der Satz über den Grund ist ein Gedankensprung über einen Abgrund, bei dem mir schwindlig wird.

Noch einmal: Jede Sache hat eine Ursache ,- oder viele Ursachen, viele Vektoren, die zu einer Resultante, genannt ‚Ursache‘ zusammenwirken. Jedenfalls, ganz klar: Jede Sache hat ein(ig)e Ursache(n). Aber was ist die Ursache der Ursache(n)?, die Ur-Ur-Sache? - Der Ur-Knall ???

Müßte der allerurigste Verursacher, der Ur-Knaller nicht am Ende die Ursache seiner selbst sein – causa sui: deus? Deus ex causa-machina? Der omnipotente Gottesurgroßvater von Baron Münchhausen, der sich am ‚Ereignishorizont‘ selbst an seinen Haaren aus dem schwarzen Loch des Nichts zieht???

(Unlängst habe ich doch tatsächlich gelesen, wie ein frommer Astro-Physiko-Theologe Gott retten will: Er hat das schwarze Loch als letztes Schlupfloch für den angesichts der Kreation der ‚besten aller Welten‘ in Misskredit geratenen Kreator ausgemacht!)
Eine veritable kosmo-theologische ‚Singularität‘!

(Die häretische Frage, was der Kreator in seinem schwarzen Loch, dem dunklen Urgrund scil. Ungrund tat, bevor er die Zeit (sic!), Himmel und Erde und all die Sternchen aus der Milchstraße schöpfte, hat schon der heilige Thomas beantwortet: Er schuf die Hölle für die verdammten Ketzler, die solche sinnlosen Fragen stellen.)

Apropos Astro-Theologie: Da lobe ich mir doch den französischen Mathematiker Pierre-Simon de Laplace. Nach der Veröffentlichung eines seiner Werke zu den Planetenbewegungen zitierte Napoleon ihn zu sich und fragte, wie es denn sein könne, daß Laplace die Gesetze der Schöpfung beschreibe, ohne ein einziges Mal Gott zu erwähnen.

„Sir“, antwortete Laplace, „ich bedurfte dieser Hypothese nicht.“³⁰

Die physiko-theologische Kosmogonie vom Silvester- Urknall(er) scheint jedoch ein felsenfester Glaubensartikel der Astrophysiker-Gemeinde zu sein. Mich erinnert der angeblich ‚unhinterfragbare Ereignishorizont‘ an den Mythos von der Erde als Scheibe, umgeben von dem seinerzeit unhinterfragbaren Horizont des Okeanos.

Als Hobby-Kosmologe mutmaße ich völlig ungeschützt: So wie sich die flache Vorstellung von der Erde als Scheibe später rundete, wird sich einstens wohl auch die knallige Vorstellung von der Ur-Explosion und Expansion ‚um-runden‘ durch die Vorstellung einer Implosion. Der ‚Strumpf‘ des Universums wird sich umstülpen, die ‚Sanduhr‘ wird sich umdrehen. Also sprach der dunkle Materie-Prophet. - - -

(Zu meiner großen Überraschung habe ich gerade gelesen ³¹, daß der britische Mathematiker und Physiker Roger Penrose die kühne alternative Urknalltheorie vertritt, daß wir in einem zyklischen

³⁰ *Der Spiegel* Nr. 53/24.12. 2020.

³¹ *Der Spiegel* Nr. 50/5.12. 2020.

Kosmos leben! So wird es wohl sein.)

Zurück aus dem Wunderland der ‚schwarzen Löcher‘ und der ‚weißen Zwerge‘ zu unserer wunderbaren Schöpfungsgeschichte.

Der Schöpfer schöpfte. Er saß an der Milchstraße und schöpfte – sechs Werkstage lang. Dann war er erschöpft. Allen Ernstes nachgefragt: Woraus schöpfte er?

Creatio ex nihilo? - Ex nihilo nihi fit! Bei diesem nihilistischen Ursprung falle ich wieder in den dunklen Abgrund – abyssus divinus – des verborgenen Gottes: Deus absconditus.

(Schon Kant hatte übrigens ganz richtig bemerkt, daß sich in dem kosmologischen Argument „ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen halte.“³²)

Doch zurück auf den guten Grund und Boden der Tatsachen und Ursachen.

Ein einleuchtendes Beispiel:

Die Sonne scheint; die Rose wirft einen Schatten. Ist ihr Licht nicht die Ursache des Schattens? Ist doch sonnenklar, oder?

Vorsicht! Man stelle sich Folgendes vor. Ein simpler Kausalist, der nie eine ganze Katze gesehen hat, säße in einer platonischen Höhle. Er guckt auf eine Bretterwand mit zwei nebeneinanderliegenden Bretterlücken. Hinter der Wand geht eine Katze vorbei.

In der einen Bretterlücke sieht er zunächst den Katzenkopf und in der anderen den Katzenschwanz. Würde er nicht versucht sein, den Kopf für die Ursache des Schwanzes zu halten? Das eine folgt auf das Andere – das heißt aus dem Anderen?

Dumme Frage: Verhält sich das Licht der Sonne zum Schatten der Rose nicht wie der Kopf der Katze zum Katzenschwanz? Der Schatten folgt auf das Licht – i.e. aus dem Licht? Das Licht ist die Ursache des Schattens? - - -

2.

Ich wage einen großen Gedankensprung – keinen Katzensprung.

Um Anlauf zu nehmen, gehe ich weit zurück zu Altmeister Zhuang.

Am Ende des zweiten Kapitels des *Zhuangzi* vor der bekannten Geschichte vom Traum der Butterfliege, findet sich das weniger bekannte und noch weniger erkannte Gespräch des Schattens mit dem Halbschatten.³³ Im Folgenden referiere ich den zunächst etwas opaken Dialog mit dem – erhellenden ? – Kommentar des großen *Zhuangzi* - Kompilators und Kommentators Guo Xiang (A.D. 252? - 312) in der neuen überzeugenden Übersetzung von Brook Ziporyn.³⁴

„*Zhuangzi*: The Penumbra asked the Shadow: ‚Formerly you walked, and now you have stopped. Formerly you sat, and now you have arisen. Why is it that you have no fixed course of action?‘

Guo Xiang: The Penumbra is the faint shade around the shadow.

Zhuangzi: The shadow said: ‚Do I have something I depend on (*dai*) in order to be as I am?Does what I depend on depend on something else to be as it is?‘

Guo Xiang: If we search for that which (each thing) is dependent on and seek out what (each thing) comes from, the searching will lead to an infinite regress, and in the end we will come only to the lack of dependence (*wudai*). Thus the principle of lone-

³² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 609/B 637.

³³ Vgl. auch *Zhuangzi* 27.6.

³⁴ Brook Ziporyn, *The penumbra unbound, The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang*, State University of New York Press, 2003, 100f. Cf. Ziporyn, *Zhuangzi, The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*, Hackett Publishing Company, Inc. Indianapolis/Cambridge 2009, 20f.

transformation (*duhua*) becomes clear.”

Die akausale Transformation – *duhua* – wird klar? Ich zerbreche mir den Kopf; ich stocke, mein Verstand ist verstockt. Bin ich der Langnasenbär, der an der Kausalkette an der Nase herumgeführt wird?

Der renommierte Sinologe Richard John Lynn, bekannt durch seine Übersetzung des *I Ging*³⁵, arbeitet seit vielen Jahren an einer Übersetzung des *Guo Xiang*. Er hat mir einmal gestanden, daß auch er an diesem Markknochen *duhua* nagt und nagt...

Doch geben wir dem großen *Guo Xiang* noch etwas Kredit und hören, was Brook Ziporyn zu dem ‚pinnacle of Guo’s philosophy: lone-transformation (*duhua*)‘ zu sagen hat: „ ... *du* meaning ‚solitary‘, ‚lone‘, ‚singular‘ ... is like *zi*, meaning ‚self‘, and *hua*, ‚transformation, change‘ is like *ran*.“³⁶ Das ominöse *duhua* oder auch *zihua* entspricht offenbar dem uns aus dem *Laozi* bekannten daoistischen Grundbegriff *ziran*, von-selbst-so. Mir scheint dies ein etwas helleres Licht zu werfen im Hinblick auf das dunkle *duhua*. *Duhua* verstanden als *zihua* wäre dann eine intrinsische Selbsttransformation, eine akausale Transformation, die sich von-selbst-so (*ziran*) ohne äußere Ursache(n) vollzieht, eine Auto-Genese.

„This idea (*duhua*) will involve the denial of explicability, the breakdown of the notion of causality...“³⁷ Guo rejects the concept of causality itself ...and asserts that all things are unmediated and transform in solitude...“³⁸

Guos oben zitierter *Zhuangzi*- Kommentar, wo er vom ‚infinite regress‘ handelt, soll zeigen, daß *duhua* „results inevitably from the inherent dialectical self-overcoming of the concept of causality itself.“³⁹ – Vom Ende her gedacht. -

Also noch einmal: Wenn wir dem Satz vom Grund auf den Grund gehen, fallen wir letzten Endes in einen grundlosen Abgrund, zur Not genannt ‚Selbst – Grund‘, *causa sui*, Pseudonym: *deus als asylum ignorantiae*. In diesem black hole, in dieser black box soll die Kausalkette auf dem dunklen Meeresgrund der Metaphysik verankert sein. Diese Verankerung ist für *Guo Xiang* haltlos. Für mich auch. Der Anker reicht nicht hin in diesen Abgrund. Guos Argument: „If we do admit the idea of causality we will be led to the idea of an initial creator...“⁴⁰ But “creation is without any lord or master, and each thing creates itself.“⁴¹ Auf gut Deutsch: autogenetische Transformation. - Ist „Guo’s polemics against causality“⁴² paradox? Als Para-Dogmatiker denke ich: ja, sie paralyisiert die *doxa* von der *causa sui*.

Ist jeder Grund im Grunde Ungrund???

„It is to be recalled that spontaneity (*ziran* bzw. *zihua* G.W.) for Guo does not mean being self-caused so much as being uncaused. It is not so much that one is one’s own ground; rather, one is ungrounded, comes to be so without trying to and without knowing how or why.“⁴³ !!! Ungrund, grundlos, bodenlos... ???

I’m lost in the translation of Guo’s *duhua* as a ‘lone transformation’.

³⁵ Richard John Lynn, *I Ching – The Classic of Changes as interpreted by Wang Bi*, Columbia University Press, New York, 1994)

³⁶ Ziporyn, *The penumbra unbound*, 95 u. 99.

³⁷ Ibid. 20.

³⁸ Ibid. 103.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid. 101.

⁴² Ibid. 108 u.139.

⁴³ Ibid. 106.

Kein Grund auf dem unsere Ratio ruhen kann? -

Aber ein kleines Erdbeben im alten China kann doch einen modernen Rationalisten nicht erschüttern. Er steht fest auf gutem Grund und glaubt unerschüttert an den Kausal-Nexus als Lückenbüßer.

Bevor ich zur (Ur)sache zurückkomme, erlaube ich mir als Denknomade noch einen kleinen unsachlichen Seitensprung ins mittelalterliche Japan.

3.

Das bekannteste Haiku des großen japanischen Dichters Basho (1644 - 94), der übrigens vom *Zhuangzi* beeinflusst war, lautet:

Furuike ya

kawazu tobikomu

mizu no oto

R.Aitken übersetzt:

„Old pond!

Frog jumps in
water of sound“⁴⁴

Verrückte Übersetzung? Aitken kommentiert: “Though there is a pause in meaning at the end of the first segment, the next two parts have no pause between them. In the original, the words of the second and third parts build steadily to the final word *oto*. This has penetrating impact : ‘the frog jumps in water’s sound’.”⁴⁵ !

Auch W.J.Higginson hat den springenden Punkt erkannt: “Grammatical ambiguity, in which a word or phrase serves two different grammatical purposes at once, appears on the most famous hokku of all, Basho’s

Old pond

A frog leaps in
water’s sound

The second line ends in a form that may signal the end of a sentence, or may continue on without a break in meaning into the last line. Read the first way, we have : ‘old pond... a frog leaps in’ and then the result, ‘water’s sound’. But when we notice the second alternative the meaning shifts to this: ‘old pond... a frog leaps in water’s sound’, in other words, ‘old pond...the sound of the water a frog leaps into’.”⁴⁶ - Wie bitte?

Der springende Punkt ist offenbar das enjambement von der zweiten zur dritten Zeile.

Prima vista – der Blick des gesunden Menschenverstandes - :

Froschsprung (= Ursache) > (sukzessiv) Wasserton (= Wirkung). Klare Sache. -

Ja und nein. Nein, denn der springende Punkt ist, wie die überzeugenden

Übersetzungen von Aitken und Higginson zeigen: Der Froschsprung als solcher ist nicht

⁴⁴ R.Aitken, *A Zen Wave. Basho’s Haiku and Zen*, New York/Tokyo, 1989, 25.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ W.J. Higginson, *The Haiku Handbook*, Tokyo/New York/London 1989, 122. Vgl. ausführlicher: Wohlfart, *Zen und Haiku*, Reclam, Stuttgart 1997, 147 – 151.

die Ursache des Wassertons. Der Frosch hätte ja auf einen Stein im Teich springen können – lautlos. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich:
Secunda vista – der Blick des verrückten Poetenverstandes -:
Erst in dem Augenblick, in dem der Frosch die Wasseroberfläche berührt, in diesem selbigen Augenblick - simultan – ertönt das Wasser. Kein ‚ya‘ - Hiatus.
Der springende Punkt im enjambement ist also nicht : Froschsprung > Wasserton, sondern : Froschsprungwasserton.

4.

Nach dem langen Anlauf in den fernen Osten nun der kühne Satz über den Grund.
Ist der Glaube an den Kausalnexus ein Aberglaube? (Wittgenstein, *Tractatus* 5.1361) ---
Auch Wittgensteins Mentor Russell hat festgestellt, „daß das Wort ‚Ursache‘ so unentwirrbar verwickelt ist mit irreführenden Assoziationen, daß seine vollständige Austreibung aus dem philosophischen Vokabular wünschenswert erscheint... Alle Philosophen... stellen sich vor, daß Kausalität (causation) eines der fundamentalen Axiome... der Naturwissenschaft sei. Jedoch kommt... das Wort ‚Ursache‘ in den höheren Naturwissenschaften wie etwa der die Gravitationstheorie anwendenden Astronomie niemals vor... In den Bewegungen gravitierender Körper findet sich nichts, das eine Ursache genannt werden kann.“⁴⁷ - - -sic!

Also jetzt mal ganz konkret. Kommen wir von den höheren Naturwissenschaften runter in die Natur. Die Rose blüht, weil ich sie gegossen habe, sagt mir mein kerngesunder Menschenverstand.

„Die Rose blühet weil sie blühet“, sagt der mystische Barockpoet.

Die Rose blühet demnach weil sie blühet, also sozusagen auto-poetisch.
Die Formen ihrer Blüten trans-formieren sich von selbst so. –
Nach welchen Gesetzen? Warum? - Warum warum? Darum!
Ob der ‚Newton des Grashalms‘ und der Rose einstens kommen wird?
Einstweilen weilen wir bei der Betrachtung der Rose, dieweil sie blühet.

Sie blüht da in der Sonne und daneben – ‚geworfen‘ - ihr Schatten.

Aber ‚wirft‘ das Sonnenlicht wirklich den Schatten?

Erst das Licht, dann der Schatten. So scheint es. Sonnenklar.

Oder sind Licht und Schatten beide gleichzeitig da, wie Schatten und Halbschatten –
„simultaneously“?⁴⁸

Ist das Licht nicht ebensowenig die Ursache des Schattens wie der Katzenkopf die Ursache des Katzenschwanzes in unserer platonischen Höhle?

Man weiß: Das Licht braucht von der Sonne bis zur Rose ein paar Minuten.

Aber im selben Augenblick, in dem das Licht der Sonne auf die Rose trifft und sie ins Licht setzt, im selben Augenblick ist auch der Schatten da, - - -

oder ist erst das Licht da und sukzessiv dann der Schatten? Ist der Schatten da, weil das Licht da ist (kausal), und ist der Halbschatten da, weil der Schatten da ist? - - -

Oder ist der Schatten simultan da, wenn das Licht da ist (konditional)?

Ist das Licht eine Begründung des Schattens, oder eine Bedingung?

Nochmal anders gefragt: Ist der Schatten (b) als das Andere des Lichts durch eine Kausalkette an das

⁴⁷ B.Russell, *On the notion of cause*. Proc.Arist.Soc. 13 (1912-13) 1.14.- Zitiert nach *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.4, Stichwort *Kausalgesetz*, S.794.

⁴⁸ Ibid. 121.

Licht (a) als das Eine gebunden ($a > b$), oder treten Licht und Schatten als Licht-Schatten (a-b) ‚unangekettet‘ gleichzeitig gemeinsam mit-ein-ander auf? Wechselseitige Veränderung?
Daoistisch gesehen: Licht-Seite des Bergs/ Schatten-Seite des Bergs, zwei Seiten eines Bergs – *yin/yang* - ein *dao*. -
Kluger Spruch: Wo Licht ist, ist Schatten.
Das heißt nicht: Wo Licht ist, entsteht Schatten, sondern: Wo Licht ist, ist - eo ipso – Schatten.

Neulich hab ich ein Buch über Quantenmechanik gelesen und nur wenig kapiert. Aber mir dünkte trotzdem, als würden hier einige rostige philosophische Kausalketten gesprengt. Im Hinblick auf mikrophysikalische Prozesse wurde nämlich die allgemeine Gültigkeit des Kausalitätsprinzips in Frage gestellt !!! -

Jedenfalls mußte ich bei der berückenden Lektüre immer wieder an den verrückten(?) alten Guo Xiang denken. Aber keine quantenphysikalischen Phantasien eines theologisch obdachlosen Metaphysikers. Ich bin inkompetent und zu blöd, um auf meine alten Tage noch die höhere Naturwissenschaft zu kapiern.

„Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“
(Wittgensteins letzter Spruch in seinem *Tractatus logico-philosophicus*.)

Wovon ich sprechen kann, ist die Musik; ich kann sie hören. (Leider kann ich sie nicht machen.)
Ich höre auf den Ton, der die Musik macht. Er hört auf im Tonlosen. Der Ton (gr.tenein) spannt sich zum nächsten. Der Ton ist keine eindimensionale Tonfolge(rung), sondern ein re – pro – tensiver Spannungsbogen zwischen Erwartung und Erinnerung, Erinnerungs-Erwartung, Zeit-Knoten.
Im pro-gredierenden Stromschnellen-Flow der Töne gibt es Ko-re-spondenzen, Re-sonanzen.
Ist nicht jeder Ton-Satz ein Zeit-Sprung über die Kausalkette?

(Im Blick auf die Kantische Tafel der Kategorien, in der aber nicht etwa von Musik die Rede ist – Kant hatte es nicht mit der Musik -, handelt es sich bei der Relation (der Töne) nicht um Kausalität bzw. Dependenz, sondern um Gemeinschaft bzw. Wechselwirkung.⁴⁹)

Im Rhythmus (gr.rhythmos) fließen die Töne in geregelterm Wechsel in-ein-ander. Keine ($a > b$) Ursache>Wirkung. Im Wechsel der Töne gehen die Töne wechselseitig ineinander über.
Die Spannung, der Fluß der Töne, ihre Re-sonanz, in der sie anklingen und auf-hören, macht die Musik.

4.

Letzter verzweifelter Versuch, an unserer rationalen Kausalkette zu rütteln.
Zunächst zu unserem Ego(d) als angeblichem Verursacher, sozusagen als Anlasser im Motor unserer Cogitationen.

Ich denke: Ich denke. Dieses ominöse ich ist das Homunkulus-Gehirnmännchen in meinem Oberstübchen. Es spielt sich auf als Dirigent, als Konzert-Meister in meinem Kopf-Orchester, dem Tanzplatz meiner Gedanken, die mir in den Kopf kommen und durch den Kopf gehen – wie sie wollen. Was ist los mit diesem ‚cogitierenden ego‘? Ist dieses hypothetische Ego (cogito) wie sein diviner transzendenter Protagonist, genannt God, nur ein hypostatischer Egod, d.h.eine

⁴⁹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 80/ B 106.

transzendente Illusion? Eine unvermeidliche Illusion zwar, aber doch nur eine Illusion, so wie der ‚Auf- und Untergang‘ der Sonne? Ist das ego nur ein focus imaginarius, ein Fluchtpunkt unserer Denk-Perspektiven?

Ich denke, nicht ich denke, ‚es denkt‘, wie der helle Lichtenberg schon ganz richtig gegen Cartesius und Kantius bemerkt hat. Ich denke bloß, daß ich denke. Das Denken denkt, so wie ‚die Sprache spricht‘ (Heidegger). Im Grunde bin ich nicht der Grund, der Verursacher und ‚unbewegte Beweger‘ meiner Gedanken, sondern ich folge meinen Gedanken. „Je pense, donc je suis“, anticartesisch verstanden: ‚Ich denke, also folge ich‘ – meinen Gedanken.

Ich frage mich: ‚Je pense, donc je suis‘ - ‚Ich denke - also bin ich!‘
oder vielmehr: ‚Je pense donc, je suis‘ - ‚Ich denke also – bin ich?‘

Bin ich wirklich der ‚Macher‘ meiner Gedanken? Mache ich selbst als Akteur das Konzert meiner Gedanken, oder macht es sich als konzertierte Aktion vielmehr von selbst? -
‚Vielen Dank liebes Gehirnmännchen, daß du den conducteur spielst‘ – ‚Keine Ursache!‘

Also das ‚denkende ich‘ ist als Kronzeuge der Kausalität sehr bedenklich.

Aber wie steht es mit dem wollenden Ich?

Ich will, ich will meine Hand heben, und tatsächlich – ursächlich? – hebt sich die Hand.

Sie hebt sich. Ich selbst bin doch offenbar der ‚Urheber‘ der Handbewegung, oder hebt sich die Hand etwa von selbst – wie von Geisterhand? - Auf den ersten Blick, oberflächlich betrachtet scheint auch hier die causa wieder sonnenklar zu sein.

Aber gehen wir der Sache etwas gründlicher auf den Grund.

Ist die Bewegung der Hand des Ich-Dirigenten im Grunde nicht auch eine konzertierte Aktion?

Was sind die Vektoren aus deren Zusammenwirken die (Ur)Hebung der Hand – mit dem Taktstock – resultiert? Hat sich da im neurologischen Untergrund bzw. im ‚Hinterkopf‘ nicht schon ‚Erhebliches‘ abgespielt – wie uns die Neurophysiologen zum Ärger der voluntaristischen Advokaten des sogenannten freien Willens als unergründlichem Anker – Grund der Kausalkette unserer Handlungen gezeigt haben? Spielt sich das Wicht-ich-Gehirnmännchen wieder nur als Dirigent auf, wo es sich im Grunde schon entschieden hat, wie die Musik spielt? Schon vor Benjamin Libet wußte Freud um die narzistische Kränkung: Der Dirigent kommt aus dem Takt, der Taktstock fällt, - und das Ensemble spielt unbeirrt weiter.

Trotzdem sagt der Voluntarist trotzig: ‚Mein Wille ist frei.‘ - - - Freilich... Sein Wille geschehe!

Als advocatus diaboli der neurophysiologischen Skeptiker des sogenannten freien Willens in ihren neuronalen Mentalreservaten suche ich noch einmal Rechtsbeistand bei dem alten klugen Guo Xiang. Brook Ziporyn erklärt Guo:

„We don’t know how to know, we simply spontaneously find ourselves able to know. Similarly, our ability to will is outside the power of our volition: we don’t will our willing (wir können nicht wollen wollen G.W.), and yet we find ourselves willing...“⁵⁰

“Guo tells us: ‘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, non of it is (because of) me. It is all simply self-so.’“⁵¹

Jetzt ist der Selfmademan aber vor den Kopf gestoßen.

Gut so. Aber hoffentlich ist er nicht auf den Kopf gefallen.

Alles ist von selbst, selbst mein Selbst und mein Selbstverständnis – selbstverständlich.

⁵⁰ Ziporyn, *The Penumbra unbound*, 40.

⁵¹ Ibid.

4. Yun
Heraklits *Aion* - Zhuangzis *Yun*
Der Ringelreigen der Zeit ⁵²
Eine komparative Studie

Lebenskunst:
Circulus virtuosus

⁵² Der folgende Text ist die verkürzte und überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich bei dem internationalen Symposium der Hermann und Marianne Straniak - Stiftung im Jahr 2002 in Weingarten gehalten habe. Er ist in dem Band *Zeit: Anfang und Ende – Time: Beginning and End*, Walter Schweidler(Hg.) im Academia-Verlag in St.Augustin veröffentlicht worden. (vergriffen).

1. Heraklit

1.1. Kronos, Kairos, Aion.

Wenn wir nach der Zeit fragen, fragen wir im alltäglichen Sinn meistens nach der Uhrzeit, nach der chronometrischen Zeit. Die Geschichte des Begriffs *Chronos*, wie die späten Griechen ihn als ‚Vater Zeit‘ verstanden, führt zurück zu dem Titanen *Kronos*, von dem Hesiod berichtete, daß er aus Angst vor Entmachtung seine eigenen Kinder fraß.

Weniger geläufig ist uns die kairologische Zeit. *Kairos*, der erfüllte Augenblick, der rechte Augenblick des Handelns, den man ‚beim Schopf ergreifen‘ muß, wird vielleicht am plastischsten dargestellt in der Bronzestatue des Lysippos, der ihn mit Locken über der Stirn und kahlem Hinterkopf darstellte.

Kaum noch geläufig ist uns offenbar – es sei denn unter anderem Namen – die aionische Zeit. Schlägt man im Duden unter *Äon* nach, so findet man:

„Äon, -en (meist Plural), Zeitraum, Weltalter, Ewigkeit.“

Äon im Sinne von *Ewigkeit* ist bereits seit dem 3.Jhd.v.u.Z. Allgemeingut der griechischen Alltagssprache und bereits Aristoteles las den *aion* als den *aei on*, den *immer Seienden*.⁵³ Etwa seit Platon und Aristoteles wurde *aion* im Sinne von *Ewigkeit* verstanden und wird dann im Hellenismus und vor allem später im Christentum so stark umgedeutet, daß in einer so verstandenen außerchronologischen Ewigkeit die frühere Bedeutung gänzlich vergessen zu sein scheint. Wer von uns denkt heute noch an den *Aion*, wenn er von *Ewigkeit* spricht?

Dieser früheren Bedeutung nähern wir uns, wenn wir *Äon* im Sinne von *Weltalter* verstehen, wie noch Goethe in den letzten Worten des *Faust* : „... es kann die Spur von meinen Erdentagen nicht in Äonen untergehn.“

Nietzsches Lehre von der *ewigen Wiederkunft*, die das Leitmotiv seines *Zarathustra* ist, ist am besten zu verstehen als ein Palimpsest, in dem man bei genauerem Hinsehen die Gestalt des *Aion* erkennt.⁵⁴

Bei der Suche nach der ursprünglichen Bedeutung der Zeit als aionischer müssen wir von Platons und Aristoteles‘ Verständnis des *Aion* im Sinne der *Ewigkeit*, zurückgehen zu Heraklit, und zwar zu Heraklits dunklem Fragment B 52.

1.2. Heraklits *Aion* - Fragment B 52.

Fragment B 52 lautet nach der Hauptquelle bei Hippolyt⁵⁵

aion pais esti paizon, pesseuon; paidos hä basiläiä. Diels übersetzt:

„Die Zeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment.“⁵⁶

Bollack/Wismann übersetzen:

„La vie est bien un enfant qui enfante, qui joue. A l'enfant d'être roi.“⁵⁷

Kirk übersetzt: „Aion is a child at play, playing draughts, the kingship is a child's.“⁵⁸

⁵³ Aristoteles, *De caelo*, 279a 23ff. u. 283b 26 ff. *Aion* ist mit *aei* etymologisch verwandt.

⁵⁴ Vgl. mein mikro-philo-logisches Heraklit-Buch *Also sprach Herakleitos*, Alber, Freiburg/München 1991.

⁵⁵ Hippolyt, *Refut.* IX, 9, 3f.

⁵⁶ *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg.Diels/Kranz, Berlin 1934, Bd.1, 162.

⁵⁷ J.Bollack/H.Wismann, *Héraclite ou la separation*, Paris 1972, 182.

⁵⁸ G.S.Kirk *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge 1954, XIII.

Aus gutem Grund gibt Kirk keine Translation, sondern nur eine Transliteration des vieldeutigen Schlüsselworts *Aion*.

Rücksichtlich unseres Denkwegs auf den Spuren des *Aion*, der von Platon und Aristoteles über Heraklit zurückführt zu Homer, sei hier nur angedeutet, daß man im mythischen Hintergrund des Fragments Apollon erkennt, von dem Homer sagt⁵⁹, daß er so wie ein Knabe, der den Sand am Meeresstrand aufhäuft und wieder zusammenschüttet, im Kampf um Troja ebenso mühelos den Wall der Achaier einstürzen ließ. Es ist klar: auch in dem dunklen Fragment B 52 ist Heraklit, der große Anfänger der abendländischen Philosophie, unterwegs vom Mythos zum Logos.

Nun zum *Aion*.

Ich gehe aus vom *Greek English Lexicon* hg. Liddell/Scott/Jones, Oxford 1968, und zwar deshalb, weil der dortige Überblick über das Wortfeld von *Aion* zugleich als ein kurzer Abriss der Begriffsgeschichte von den Anfängen bei Homer bis hin zur Personifikation des *Aion* in der hellenistischen *Aion*-Theologie gesehen werden kann. Ausgehend von Liddell/Scott/Jones ergibt sich folgendes Bedeutungsspektrum des *Aion*:

A. *Period of existence*

I.1 *lifetime, life.*

2. *age, generation.*

3. *one's life, destiny, lot.*

II.1 *long space of time, age.*

2. *space of time, epoch, age, world, ages, i.e. eternity.*

3. *Aion, personified.*

Der Heraklitische Begriff des *Aion* weist einerseits voraus auf die Platonische Bedeutung *Ewigkeit*⁶⁰. Der Heraklitische *Aion* weist andererseits zurück zu Homer, mit der konkreten Bedeutung von *Leben, Lebenszeit, Lebenskraft*. Der Bedeutungsbogen spannt sich so zurück von etwas ewig-Lebendem, Meta-physischem im Platonischen Sinn, zu etwas höchst Vitalem, Physischem im Homerischen Sinn. Letzteres zeigt sich auf verblüffende Weise in folgendem Punkt:

Bei Liddell/Scott/Jones findet sich nämlich unter B noch der folgende, für mich zunächst verwirrende, Eintrag:

B. *spinal marrow* (Rückenmark G.W.) perhaps regarded as seat of *life* (Sperma G.W.) e.g. Homer, *Ilias* 19. 27.

E. Benveniste klärte meine Verwirrung auf. Er sagt völlig zurecht:

„Chez Homère, *aion* s'entend encore dans sa pleine signification humaine, non *temps de vie*, mais *force de vie*.“⁶¹

Ich stimme Benveniste zu, wenn er die spätere Bedeutung *Ewigkeit* auf die *Lebenszeit*, und diese wiederum auf die ursprüngliche anatomisch-vitale Bedeutung *Lebensmark, Lebenskraft* zurückführt. Diese *Lebenskraft* ist die *Zeugungskraft*, die zur Erzeugung bzw. *Generierung* der nachfolgenden *Generationen* erforderlich ist. Dieser natürliche

⁵⁹ Homer, *Ilias* 15.360ff.

⁶⁰ Für Platon ist die Zeit (*chronos*) ein bewegliches in Zahlen fortschreitendes Abbild der Ewigkeit (*aion*). (Tim. 37d). Nach Zahlen fortschreitend bedeutet dabei übrigens nicht ein lineares, sondern ein zyklisch-periodisches. Sic!

⁶¹ E. Benveniste, *Expression Indo-Européenne de l'Éternité*, in: *Bulletin de la société de linguistique de Paris*, 38, 1937, 107ff.

Prozeß wiederholt sich immer wieder und wird so in seiner ‚ewigen Wiederkehr‘ zum Vorbild für die Zeit als Weltalter (Äon = 10800 Sonnenjahre) und Ewigkeit.

Zusammenfassend heißt das: Heraklits *Aion* ist das (ewig) Lebende bzw. Lebendige in individuo. *Ewig* ist dabei – und darauf kommt es mir hier an – nicht im teleologischen bzw. eschatologischen Sinn als etwas End – bzw. Nachzeitliches zu verstehen, sondern vielmehr als etwas Innerzeitliches, im Lauf der Zeit des Lebens bzw. der Zeiten periodisch immer Wiederkehrendes, sich ‚ewig‘, d.h. andauernd von Neuem Erzeugendes, Generierendes. Anders gesagt: Zeit wird bei Heraklit noch als der periodisch-zyklische Prozeß des Er-Zeugens bzw. Zeitigens gesehen.

Soweit der Altvordere Heraklit.

Machen wir von ihm wieder einen gewagten Gedankensprung zu einem anderen Altvorderen am andern Ende der Welt, der auch in einer ganz anderen Zeit vor unserer Zeit gelebt hat.

N.b.

Ich habe in den letzten 50 Jahren diese Alten – wie auch die Neueren – studiert. Und je mehr ich die Alten studiert habe, umso größer ist mein Respekt vor den Alten geworden.

Was die Neueren angeht, gestehe ich: Die philosophische Kopfkrobatik und den gescheiterten Haberbrei einiger schulweiser, sehr gelehrter Zeitgenossen finde ich eher despektierlich; Lebens-Weisheits-Betriebs-Blindheit.

Ausnahmen bestätigen die Regel.

Ich fasse mich an die eigene lange Nase und ziehe und ziehe aus ihr meine Weisheiten. Ich gucke blöd und gehe leer aus.

2. Zhuangzi

Im Rahmen meiner Überlegungen zur Zeit als zyklischem Prozeß möchte ich mich auf den Anfang des 13. Kapitels des *Zhuangzi* beschränken.

Dort heißt es:

„Der Lauf des Himmels (*tian dao*) verläuft im Kreis (*yun*)...
Der Lauf des Weisen (*sheng dao*) verläuft im Kreis (*yun*)...“

Verglichen wird also der Lauf des Himmels (*tian dao*) mit dem Lauf des Herrschers (*di dao*) und dem Lauf des Weisen (*sheng dao*). Ihr Lauf ist ein Kreislauf (*yun*). In Mathew's *Chinese-English Dictionary* findet sich unter Nr.7763a die folgende Übersetzung von *yun*: *to revolve, to turn round, a revolution or turn of fate, luck, a circuit or period of time*. Der 'Lauf des Himmels', d.h. der Kreislauf der Natur in der Folge von Tageszeiten – man denke auch an das deutsche Wort *Gezeiten* - und in der Folge der Jahreszeiten ist ein Vorbild für den Lebenslauf des Weisen, der dem Lauf der Natur folgt. Er begreift den Lauf seines Lebens nicht als ein Fortschreiten, bzw. als Fortschritt auf einer geraden Lebenslinie, deren Extrempunkte Geburt und Tod sind. Vielmehr begreift er seinen Lebenslauf als einen Lebenskreis, in dessen Voll-Endung er zum Anfang zurückkehrt. Seine Zeit ist ein Kreis, dessen Anfang und Ende gleich sind. Im Tod schließt sich der Kreis mit der Geburt zusammen. Nach dem Tod wird das Gleiche sein wie vor der Geburt. Es kommt darauf an, den Lebenslauf nicht als ein immer weiteres Fortlaufen vor dem Ende zu sehen, sondern als Umkehr, als Rückkehr. Das wäre der ‚circulus virtuosus‘ des Lebenskünstlers. Ich aber als alter Todes-Angsthase laufe aus Angst vor Nichts, vor nichts und wieder nichts im circulus vitiosus. Tod macht Angst und Angst macht Leben tot. - Auf dem ‚Weg‘ anzukommen, heißt nicht wegzulaufen vor dem Tod. Den ‚Weg‘ zu gehen, heißt einzugehen auf die Natur und am Ende einzugehen in die Natur, euphämistisch: heimzugehen. Im ‚indian summer‘, im ‚fall‘ fallen die Blätter zur Wurzel zurück. - Nature morte; Still-Leben.

Die Bewegung des *dao* ist die Umkehr, die Rückkehr, die Heimkehr.

In Kap. 40 des *Laozi* heißt es: „*fan zhe dao zhi dong*“, „die Umkehr/Rückkehr ist die Bewegung des *dao*.“⁶² Dementsprechend ist im *Laozi* die Rede von der Rückkehr aller Wesen zum *dao* als zu ihrer Heimat (Kap. 34), zu ihrer Mutter (Kap.52), zu ihrer Wurzel (Kap. 16) sowie von der Rückkehr zum ursprünglichen Urzustand (Kap. 28), zur großen Harmonie (Kap.65) oder zur ursprünglichen Simplität.(Kap.19 u.80).⁶³

Wing-Tsit Chan kommentiert:

„The doctrine of returning to the original is prominent in Lao Tzu (scil. *Laozi* - as well as in the *Zhuangzi* G.W.). It has contributed in no small degree the common Chinese cyclical concept, which teaches that both history and reality operate in cycles.“⁶⁴ Feng Youlan sagt vom Begriff *fan*, er sei der Grundgedanke im *Laozi*⁶⁵ - wie im *Zhuangzi*.⁶⁶

⁶² Vgl. auch weiter unten den Appendix *Wu* im *Laozi*.

⁶³ Vgl. auch weiter unten meine Bemerkungen zum *Hundun*.

⁶⁴ Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, 1963, 153.

⁶⁵ Feng Youlan, *The Spirit of Chinese Philosophy*, London 1962, 63.

⁶⁶ In dem soeben erschienen Buch *Dao and Time - Classical Philosophy* ed. Livia Kohn, Three Pines Press, 2021, geht Livia Kohn auf Joseph Needham ein und sagt: „To him, the key contribution of Daoism is its concept of

3. Conclusio

Zeitperioden und zyklische Zeit bei Heraklit und im *Zhuangzi*:

Familienähnlichkeiten – Familienunähnlichkeiten.

Was die Familienähnlichkeiten angeht, so sind im Allgemeinen in beiden Kulturkreisen, im alten Griechenland, insbesondere bei Heraklit, wie im alten China, insbesondere im *Zhuangzi* - wie im *Laozi* – Ursprünge der Zeiterfahrung in natürlichen Prozessen, und zwar im Besonderen in periodisch bzw. zyklisch verlaufenden Prozessen zu finden.

Was die Familienunähnlichkeiten angeht, so zeigen sich im Einzelnen, soweit ich sehe, folgende Differenzen:

Das Moment der Generierung/Generation, d.h. die Verbindung von Zeit und Lebenskraft/Zeugungskraft wie wir sie bei Heraklits *Aion* – respektive bei Homer – gefunden haben, sehe ich in der *Lao- Zhuang Dao*-Schule nicht, aber ich überschaue nicht die gesamte Literatur.

Die Auffassung des Lebenslaufs des Weisen als Kreislauf, wie wir sie im *Zhuangzi* gefunden haben, sowie das Motiv der Rückkehr/Umkehr/Heimkehr *fan* als Bestimmung jeden Lebewesens im *Zhuangzi* wie im *Laozi*, sehe ich in dieser Form bei Heraklit nicht.

Ich vermute: je genauer wir zusehen, um so mehr Differenzen werden wir im Detail finden. Nicht nur der Trenn- bzw der Tiefenschärfe wegen, sondern auch wegen der intellektuellen Lust beim intercultural intercourse sage ich als ‚Pluri-versalist‘ deshalb: Vive la (petite) difference!

return, reversal, or revolution, that is, its overall cyclical vision of never-ceasing circulation, described as the core quality of naturalness (*ziran*)... (ibid.2)“.

Kap. 5 Yan

Heraklits Fragment B 93: Logik, Kryptik - Semantik

und

Zhuangzis Kapitel 26: Fischreusen, Hasenfallen - Wörter

Eine komparative Scholie⁶⁷

Am Anfang war das Wort ohne Wort.

⁶⁷ Textgrundlage dieses Kapitels ist ein Vortrag, den ich 2008 bei dem Symposium *Form und Gehalt der griechischen und chinesischen Philosophie* an der Uni.Trier und ebenfalls 2008 an der Uni.Karlsruhe gehalten habe. Der 1.Teil über Heraklit ist bisher unveröffentlicht. Ich habe ihn hier in verkürzter Form aufgenommen. Den *Zhuangzi*-Teil habe ich 2016 an der Peking-Universität (Beida) vorgetragen. Er ist im Chinesischen sowie in englischer Sprache in meinen *Zhuangzi – Lectures, Philosophical Daoism* als 5.Kapitel *Beyond Words – Remarks on a Daoist Philosophy of Language* im Internet veröffentlicht: www.guenter-wohlfart.de. Cf.dort unter books/free download. Post festum ist der *Zhuangzi* – Teil jetzt auch erschienen in der Festschrift für Karl-Heinz Pohl „...und es dennoch tut“, Hg. Liu Huiru u. D. Kuhlmann, Deutsche Ostasienstudien 28, Ostasienverlag, Gossenberg 2020, *Jenseits der Worte*, 3 – 11.

Ich fange an mit Heraklit.

Er war vor Jahren das Sprungbrett für meinen gewagten Sprung in den fernen Osten.

Ich höre auf mit Zhuangzi.

Mehr habe ich nicht zu sagen.

1. Heraklit

Heraklit, der große Anfänger der abendländischen Philosophie hat von Alters her den Beinamen ‚Der Dunkle‘. Vor vielen Jahren habe ich ein Heraklit-Buch geschrieben und – sage und schreibe – 200 Seiten auf die Interpretation eines einzigen Fragments ver(sch)wendet: Fragment B 52.⁶⁸

Ich werde jetzt in einer artigen poeto-logischen Scholie versuchen, etwas Licht in ein anderes Heraklit-Fragment zu bringen: Fragment B 93.

Man kann dieses Fragment wohl als den ersten Grundsatz der Semantik und – wenn ich als *docta poetus* recht sehe – auch der Poetik bezeichnen. Wir werden sehen.

Fragment B 93 (Zählung nach Diels/Kranz) lautet nach dem von Plutarch überlieferten Text:

„*Hoanax, hou to manteion esti to en Delphois, oute legei oute kryptei alla sämainei.*“

Ich übersetze mit Bruno Snell:

„Der Herr, dessen das Orakel zu Delphi ist, spricht nicht aus und verbirgt nicht, sondern gibt ein Zeichen (be-deutet).“⁶⁹

Betrachten wir den Text etwas näher.

Hoanax, von dem am Anfang die Rede ist, ist der Gott Apollon.

„Le fragment lui-même designe Apollon avec évidence sans le nommer.“⁷⁰

Das Fragment bezeichnet Apollon ohne ihn *expressis verbis* zu nennen.

Man hat in der Heraklit-Forschung immer wieder darauf hingewiesen:

Heraklit, der alte Philosophen-Poet spricht selbst noch in der andeutend-bedeutenden Zeichen-Sprache des Gottes Apollon. Er spricht in der archaisch-poetischen Sprache der Zeichen und Winke. Heraklits Logos wurzelt tief in Homers Mythos.

Zunächst also einige wenige Hinweise auf den mythologischen Hintergrund des Fragments, vor dem etwas deutlicher werden könnte, worauf es mir bei dem Thema ‚Semantik und Poetik‘ ankommt.

Apollon ist der Sohn des Zeus. Als solcher ist Apollon der Gott der Mantik. Er ist der Herr des Delphischen *manteion*, der Orakelspruchstätte. Aristophanes nennt Apoll *mantis*. Der *mantis* vermittelt zwischen dem Weisung für sein Handeln suchenden Menschen und dem Weisung erteilenden Gott. Apollon be-deutet, was Zeus bestimmt. Er be-deutet den Menschen, dies oder jenes zu tun. Die Weissagung dessen, was geschehen wird, gründet in der Weisung dessen, was zu geschehen hat. Als *semantor* ist der Gott Apollon Gebieter, Befehlshaber. Er befiehlt ohne Worte – ein Zeichen seiner Macht. Sein Anspruch ist vielsagend stumm.

⁶⁸ Wohlfart, *Also sprach Herakleitos*, Karl Alber, Freiburg/München 1991.

⁶⁹ *Heraklit Fragmente*, Griechisch und Deutsch, hg. Bruno Snell, München u. Zürich, 1983 (8.Aufl.), 31.

⁷⁰ J.Bollack, H. Wismann, *héraclite ou la séparation*, Paris 1972, 274.

Apollon ist auch der *musagetes*, der Musenführer. Das Delphische Orakel befindet sich am Südhang des Parnass, dort, wo auch die Musen gewohnt haben sollen. Zeus zeugte mit Mnemosyne die neun Musen, deren Führung Apollon übernahm.

Bevor ich zur Bedeutung von Fragment B 93 für die Dichtung komme – auf die es mir hier ankommt – werfen wir einen Blick auf den mittleren Teil des Fragments.

Apollon *oute legei oute kryptei*. Klar ist *legein*. Es heißt ‚(aus)sagen‘, ‚(aus)sprechen‘. *Kryptein* heißt ‚verbergen‘ (Cf. Krypta).

Das *oute ... oute* läßt mehrere Deutungen zu. Mit Bollack/Wismann u.A. deute ich es nicht als ein ‚weder...noch‘, sondern als ‚weder(nur) ... noch (nur)‘: „Le discours divin ne dit ni ne cache parce qu’il dit-et-cache...“⁷¹ Was Apollon sagt, ist ein Sagen ohne (*expressis verbis*) zu sagen, ein „dire d’un non dit“, eine „conjonction des signes et du silence.“⁷² Die Zeichen und Winke des Gottes sind Worte ohne Worte. Seine Kundgaben sind weder nur bloß logisch, enthüllend, noch nur kryptisch verhüllend, sondern semantisch, be-deutend. Der Gott gibt ‚nicht- redend redend‘ Winke.

Bei dieser Einheit von Enthüllung und Verhüllung wird man freilich zuerst an das Orakel denken. Bei Herodot lesen wir, dem Krösus sei, als er sich in Delphi über den Ausgang des geplanten Feldzugs gegen die Perser erkundigte, Folgendes geweissagt worden: „Wenn du den Halys überschreitest, wirst du ein großes Reich zerstören“ (Herodot I, 53). Das hat er ja dann auch getan, sein eigenes nämlich. Das ist der bekannte Orakelspruch „zweischneidig und mit zwei Gesichtern“, wie Lukian (Iupp. Trag. 43) sagt. Er gibt zugleich den Sinn und den Gegensinn. Das Wesen des Mantischen spricht die Pythia bei Herodot als Paradox aus: „Ich vernehme das Stumme und höre das Sprachlose.“ (Herodot, I, 47).

Logos, ratio qua oratio, was auch immer *expressis verbis* (r)ausgesprochen ist von Menschen, weist zurück auf das, was (unausgesprochen) gesagt, d.h. bedeutet bzw. zu verstehen gegeben wird von den Göttern in ihren Orakeln. Diese Orakel sind sozusagen eine *oratio sine oratio*. Die *sămata*, die Zeichen und Winke der Götter sind Worte ohne Worte, ausgesprochen unausgesprochen.

Kommen wir damit zum letzten, entscheidenden Wort unseres Fragments B 93. Man kann es als Schlüsselwort der Semantik, der Semiotik und – ich denke – auch der Poetik ansehen: *sămenei*. *Săma* ist das ‚Zeichen‘, das ‚Wahrzeichen‘ etc. und auch das ‚Grabmal‘ (sic!). *Sămenein* übersetze ich im Anschluß an die Mehrzahl der Heraklit-Forscher (Kirk/Raven, Guthrie, Snell und Heidegger u.A.) wie gesagt durch ‚Zeichen geben‘.

Kleiner Exkurs zu Heidegger und Wittgenstein. Offenbar inspiriert von Hölderlin übersetzt Heidegger *sămenei* durch ‚winkt‘. In Hölderlins *Rousseau* heißt es in Anspielung auf Heraklits B 93: „...Winke sind/Von alters her die Sprache der Götter.“ Trotz vielerlei Bedenken gegenüber Heideggers Worthuberei bei seiner Heraklit-Interpretation – Heidegger denkt ‚griechischer‘ als Heraklit ! - , möchte ich hier dennoch darauf hinweisen, daß einer der beiden namhaftesten europäischen Sprachphilosophen des letzten Jahrhunderts – nach Wittgenstein denke ich hier an Heidegger – in Fragment B 93 offenbar die Grundlage zu seiner späten Sprachphilosophie und Sigetik gefunden hat, ohne übrigens Heraklit einer Erwähnung zu würdigen. Nun, nun, Meister Heidegger, der philosophische Geheimnisträger spricht eben von

⁷¹ Bollack/Wismann, 274.

⁷² Ibid.

Heraklit wie Heraklit von Apollon. In *Unterwegs zur Sprache* nennt Heidegger den Wink den Grundzug des Wortes.⁷³ Später sagt er: „Die Sprache spricht, indem sie sagt, d.h. zeigt“ und sagenhaft - orakelhaft: „Das Wesen der Sprache ist die Sage als die Zeige.“⁷⁴

Beim jungen Wittgenstein heißt es lapidar in seinem *Tractatus* 6.52: „es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische.“ Es ist die taghelle Mystik des Da-Seins der Dinge.

Versuchen wir abschließend Anfang und Ende von Fragment 93 zusammenzubringen. Der Gott Apollon spricht in Zeichen.

Giambattista Vico verweist in seiner genialen *Scienza nuova*, in der es um den Ursprung der Sprache, d.h. um die Poesie geht, auf Homer, der an mehreren Stellen auf eine ältere als seine eigene Sprache verweist und sie die Sprache der Götter nennt.⁷⁵

„Nun glaubten die ersten Menschen, die selbst in Zeichen sprachen, aus ihrer eigenen Natur heraus, dass die Blitze und Donner Zeichen Jupiters seien; darum nannten sie nach *nuo*, ‚nicken‘, den göttlichen Willen *numen* ... Sie nahmen an, Jupiter befehle durch Zeichen, solche Zeichen seien Wirkliches ausdrückende Worte, und die Natur sei die Sprache Jupiters; als die Deutung dieser Sprache sahen die Völker allgemein die Weissagung an ...“⁷⁶

Die Sprache des Gottes Apollon, seine Winke sind *numinos*.

Nach Rudolf Otto erfährt der Mensch das Numinose in der Doppelung als *tremendum et fascinatum*. Man denke an die beiden Attribute Apolls : Bogen und Leier.

Das Entscheidende aber ist : Die Zeichen-Sprache des Gottes ist stumm.

Es ist, um mit Vico zu reden, eine Sprache in ‚Realworten‘, *parole reali*.⁷⁷

Die stummen Realworte sind Sinnbilder, sie ‚machen Sinn‘, sie sind bedeutend.

Also: Die Zeichensprache des Gottes ist nicht verbal, sondern real.

Die Zeichen stammen aus allen Bereichen der Begegnung des Menschen mit der Natur.

Alles kann ‚blitzartig‘ bedeutend werden im Augenblick der Epiphanie des Gottes.

Thales glaubte, daß alles von Göttern voll sei. Bei Heraklit hielten sie sich sogar am Ofen auf. – (Als Oldie kann ich das an dem heutigen Dezembertag gut verstehn.)

Noch einmal: Die Weisungen des Gottes geschehen nicht verbaliter, sondern realiter, in stummen Realworten einer numinosen göttlichen Natursprache. Hamann, der Metakritiker Kants und der ‚hellste Kopf seiner Zeit‘ (Goethe) sagt über den Ursprung der Sprache und der Poesie:

„Jede Erscheinung der Natur war ein Wort, - das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigeren Vereinigung, Mitteilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfange hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort.“⁷⁸

Bei Kant heißt es, daß die Natur in schönen Formen figurlich zu uns spricht.⁷⁹

Unterscheiden wir also die *vocabula humana*, die Worte, die wir machen,

⁷³ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Neske Pfullingen, 1959,114.

⁷⁴ Ibid. 254 f.

⁷⁵ Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, rororo-Klassiker der Literatur und der Wissenschaft, Bd. 10, 31 u.88.

⁷⁶ Ibid. 68.

⁷⁷ Ibid. 87f.

⁷⁸ Hamann, *Sämtliche Werke* III, 32

⁷⁹ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 42.

von den *signa dei sive naturae*, vom *silentium dei*.

Unterscheiden wir die *eloquentia verborum*, die Sprache der Worte von der *eloquentia rerum*, der Sprache der Dinge.

Unterscheiden wir das von uns Ausgesprochene von dem, was in beredtem Schweigen einen Anspruch an uns stellt (*tremendum*) und uns anspricht (*fascinosum*).

Rückblickend auf Fragment B 93 des Dichter-Denkens Heraklit möchte ich folgende These zur poetischen Semantik vertreten:

Winke sind von alters her die Sprache der Dichter.

Der Dichter ist ein Nachkomme der Mantis. Der poetische Text ist ein Palimpsest, bei dem durch die *vocabula humana* das *verbum dei sive rei* sichtbar wird.

Ein bedeutendes Moment poetischer Semantik ist die Mnemosyne apollinischer Semiotik.

Poesie – ich denke nicht nur wegen Apolls Leier vor allem an die Lyrik – ist ausgezeichnet durch die Mnemosyne der stummen, numinosen Zeichensprache des Gottes. Zur Lyrik gehört die Mnemosyne der wortlosen Sprache innerhalb des ausgesprochenen Worts. Der Dichter sagt das weiter, was ihm die Muse gesagt hat.

Er hört auf und versagt sich Worte zu machen.

Wir haben oft ein Wort vor dem Kopf. Der Dichter nimmt es weg, wenn er denn einer ist. Er zeigt ins Freie. Er ruft uns ins Offene.

Wenn der Dichter Worte macht, dann nur, um sich von ihnen zu lösen.

Seine Mnemosyne ist Lesmosyne. Seine Sprache macht sprachloser.

Das voll-endete Wort des Poeten neigt zum Wortlosen.

Das gemachte Wort – ‚Ach wie schön!‘ - ist eine ‚desecration of silence‘ (Beckett).

Der Dichter sagt ohne zu sagen, er zeigt.

Und was hat das Alles mit Zhuang Zhou zu tun, dem wilden alten Chinesen mit seinen ungezügelter, überfließenden ‚Becher-Worten‘ (*zhi yan*) ?⁸⁰

Ist eine komparative Studie nicht eine tollkühne Horizontverschmelzung?

Sind Heraklit und Zhuangzi nicht himmelweit verschieden? – Ja, aber...

⁸⁰ Cf. *Zhuangzi*, 33.6.

2. Zhuangzi

Kapitel 26 des *Zhuangzi* schließt mit einem bekannten Gleichnis, das man als *parva daolinguistica* bezeichnen könnte. Zumindest hinsichtlich seiner großen rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung ist es mit Heraklits Fragment B 93 vergleichbar.

Das Gleichnis lautet:

„Fischreusen gibt es wegen der Fische.

Wenn man die Fische bekommen (gefangen) hat, kann man die Reusen vergessen.

Hasenfallen gibt es wegen der Hasen.

Wenn man die Hasen bekommen (gefangen) hat, kann man die Fallen vergessen.

Wörter gibt es wegen der Bedeutung (*yi*).

Wenn man die Bedeutung (mit)bekommen hat (und insofern zufrieden (*deyi*)⁸¹ ist), kann man die Wörter vergessen.“(Meine Übersetzung).

Der chinesische Text führt durch seine Parallelität⁸² die Ana-Logik des Gleichnisses graphisch vor Augen:

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*.

Verglichen werden also einerseits die Fischreusen (**quan**) und die Hasenfallen (**ti**) mit den Wörtern (**yan**) und andererseits die Fische (**yu**) und die Hasen (**tu**) mit dem, was ich hier im Anschluß an Burton Watson⁸³ durch ‚Bedeutung‘ (**yi**) übersetzt habe.

Yi bedeutet ‚idea, opinion, sentiment, thought, meaning, wish, will, purpose‘.⁸⁴

Graham sowie Mair/Schuhmacher übersetzen **yi** durch ‚idea/Idee‘.⁸⁵

Richard Wilhelm hat **yi** durch ‚Gedanke‘ übersetzt⁸⁶, was ich im Kontext dieses Gleichnisses für möglicherweise etwas irreführend halte.

Inwiefern?

Betrachten wir die Parallele etwas genauer.

Da gibt es die Fische, die in Reusen gefangen werden und die Hasen, die in Hasenfallen gefangen werden. Wenn man die Fische und die Hasen gefangen hat, ist man zufrieden. Man kann die Fischreusen und die Hasenfallen bis zum nächsten Fang vorübergehend vergessen und sich vergnügten Sinns der Mahlzeit zuwenden.

Und nun zu den Wörtern.

Wörter haben, wenn sie nicht sinn-bzw bedeutungslos sind, eine Bedeutung.

Sie deuten gleichsam auf etwas außerhalb ihrer selbst. (Mit dem späten Wittgenstein müßte man hier freilich einwenden, daß die Bedeutung eines Wortes sein Gebrauch in der Sprache ist.) Aber gehen wir hier der Einfachheit halber einmal davon aus, daß dieses Etwas, auf das die Wörter deuten, etwas Gegenständliches ist: z.B. Fische, Hasen oder – etwas romantischer – der Mond.

⁸¹ *De yi* bedeutet wörtlich ‚bekommen‘(*de*) ‚Bedeutung‘(*yi*). Als Binom bedeutet *deyi* einfach ‚zufrieden‘, ‚vergnügt‘. Offenbar spielt der Wortspiel-Meister Zhuang hier mit dieser Doppeldeutigkeit.

⁸² Der Parallelismus ist eine beliebte Stilfigur, der wir z.B. auch im *Laozi* und im *Huainanzi*, sowie bereits im *Shijing*, dem alten *Buch der Lieder* begegnen.

⁸³ Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York and London, 1968, 302.

⁸⁴ *Mathews' Chinese-English Dictionary*, nr. 2960.

⁸⁵ Angus Graham, *Chuang-tzu, The Seven Inner Chapters and other Writings from the Book Chuang-tzu*, London 1981, 190. Victor H. Mair, *Wandering on the Way*, University of Hawai'i Press, Honolulu 1994, 276f. Stephan Schuhmacher, *Zhuangzi, Das Klassische Buch daoistischer Weisheit*, Krüger, Frankfurt 1998, 380.

⁸⁶ Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Diederichs, Köln 1884, 283.

Die Bedeutung des Wortes ‚Mond‘ ist der Mond. Das Wort ‚Mond‘ deutet gleichsam durch sich hindurch auf den Mond. Man stelle sich nun folgende Situation vor:

Ich sitze während eines Symposions der Académie du Midi in der Abenddämmerung mit Roger Ames beim Wein im Garten, als dieser plötzlich nach oben zeigt und ruft: „Look, the moon!“ Er hätte auch einfach nur sagen können: „Look up there!“, oder wortlos nach oben zeigen können.-

Wenn ich die Bedeutung der Worte bzw. der wortlosen Geste verstehe, werde ich vermutlich einen Moment aufmerken, einen Moment auf den Zeige-Finger sehen und dann, - ohne bei der Betrachtung des Fingers oder dem Hören des Wortes ‚Mond‘ länger zu verharren - einfach nach oben in die Richtung gucken, in die der Finger zeigt, d.h. ich werde nach dem Mond gucken.

Wohlgemerkt: ohne den sprachlichen bzw. gestischen Hinweis wäre ich vielleicht nicht auf den Mond aufmerksam geworden. Die Sprache – verbal und/oder gestisch – war also ein unverzichtbares Mittel zum Zweck der Anschauung des Mondes.

Dennoch, so notwendig auch der sprachliche Hinweis gewesen sein mag: Wenn ich seine Bedeutung verstanden habe, werde ich mich von dem Zeigefinger ebenso wie von dem Wort ‚Mond‘, der Vorstellung des Mondes bzw. von dem Gedanken an den Mond lösen müssen, um den Mond – und den Mann im Mond mit seinem Mondgesicht – zu sehen. Ich muß gedankenlos in den Mond gucken.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der umständlichen Beschreibung dieses so simpel erscheinenden Vorgangs, der jedoch hinsichtlich der Bedeutung des Wortes ‚Bedeutung‘ erhellend ist – vor allem bei Vollmond.

Also: Das Erfassen der Bedeutung des Wortes ‚Mond‘ – und/oder des Verstehens der deutenden Geste – tragen mich gleichsam über den sprachlichen Hinweis sowie über das damit verbundene Vorstellen und Denken hinaus und lassen mich aufschauen zum Mond. Der Übergang, auf den es mir hier ankommt, ist der vom Wort ‚Mond‘ zum Mond; anders gesagt, der Übergang vom Begriff (Gedanken) ‚Mond‘ zur Anschauung des Mondes; der Übergang von der Konzeption zur Perzeption.

Der entscheidende Punkt: diese Anschauung des Mondes geht notwendigerweise nicht nur über jeden sprachlichen Hinweis hinaus, sondern über jeden Versuch einer sprachlichen Beschreibung des Mondes in seiner Einzigartigkeit, in seiner - sit venia verbo – ‚Mondigkeit‘. Die Anschauung des Mondes in seiner jeweiligen augenblicklichen Erscheinung, in seiner ‚haecceitas‘, seiner So-heit, kann nicht in Worte gefaßt werden. Sie ist im strengen Sinne unsagbar. Die poetischen Mond-Romantiker wissen das am besten. Individuum est ineffabile. Begriffe bzw. Gedanken, die sich in Wörtern artikulieren sind abstrakte Allgemeinvorstellungen; sie erreichen die konkrete einzelne Anschauung nicht. Diese ist ebenso unbegreiflich wie unsäglich. Sie ist in einem profanen Sinne mystisch, sie verschließt die Lippen – aber öffnet die Augen – für einen Augenblick.

In Wittgensteins *tractatus* heißt es (Satz 6.52):

„Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“

Der *tractatus* schließt mit den denkwürdigen Worten: „Meine Sätze erläutern dadurch, daß sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muß sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.) Er muß diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig. Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“

Mein chinesischer Kollege Wang Bo kommt im ersten Kapitel seines *Zhuangzi*-Buches, *Crazy Life, Crazy Words* zu dem Ergebnis: „We must pass through language but also transcend it.“⁸⁷

Kommen wir damit zurück zu unserem Gleichnis von den Fischreusen, den Hasenfallen und den Wörtern.

Wenn ich die Bedeutung des sprachlichen Hinweises erfaßt habe und den Mond anschaue, denke ich nicht mehr an den Mond.

Ich kann nicht den Mond betrachten, und mir gleichzeitig den Mond vorstellen.

Ich kann nicht den Mond anschauen, und gleichzeitig an ihn denken.

Während der Anschauung des Mondes habe ich das Wort ‚Mond‘ und den Gedanken an den Mond vergessen. Genauer gesagt: In dem Augenblick, in dem ich den Sinn bzw. die Bedeutung des Wortes ‚Mond‘ erfasse, die Äußerung er-innere, dem Hinweis folge und dadurch zur konkreten sinnlichen Anschauung des Mondes komme, in diesem Augenblick ist das Wort sowie der Gedanke an den Mond vergessen. Die Wort-Bedeutung ist in der Anschauung des aufgegangenen Mondes aufgegangen bzw. in ihr aufgehoben, im Hegelschen Tripelsinn des Wortes. Ich denke nicht mehr und ich rede nicht mehr, sondern ich schaue – ohne Begriff, gedanken-los.

Mit Wittgenstein sag ich mir: „Denk nicht, sondern schau!“⁸⁸

Merke: Guck nicht auf den Finger, Dummkopf, guck auf den Mond!

Bevor am Ende des 13.Kapitels des *Zhuangzi* die lehrreiche Geschichte vom Wagenradmacher Flach erzählt wird, heißt es - in meiner vergrübelten Übersetzung: „Die Menschen in der Welt, die den WEG beachten, wenden sich (als Grübler zunächst) den Büchern zu. Bücher gehen (aber) nicht über Worte hinaus. Worte haben (dennoch) einen Wert. Was den Wert der Worte ausmacht, ist der Sinn (die Bedeutung) (*yi*). Der Sinn (*yi*) hat etwas, dem er folgt (bzw. mit dem er übereinstimmt). Dasjenige, dem der Sinn (*yi*) folgt, kann nicht durch Worte wiedergegeben werden.“

Die Erörterung endet mit einem bekannten Spruch, der mehrfach im *Zhuangzi* vorkommt (Kap. 13.7 u 22.1) und der sich auch im *Laozi* findet (Kap. 56). Er lautet:

„*Zhi zhe bu yan; yan zhe bu zhi.*“

Zhi bedeutet ‚to know‘, aber auch ‚to perceive(!), to be aware of‘.⁸⁹

Die übliche Übersetzung des Spruchs lautet:

‘One who knows does not speak, one who speaks does not know.’⁹⁰

‘Der Erkennende redet nicht, der Redende erkennt nicht.’⁹¹

Ich denke über eine andere unübliche Übersetzung nach:

‚Wer schaut, der redet nicht; wer redet, der schaut nicht.‘

Die Übersetzung des *zhi* durch ‚schauen‘ in diesem altchinesischen Chiasmus mag zwar ungewöhnlich sein, sie ist aber durchaus nicht unmöglich und macht m.E. nicht nur im Hinblick auf die darauf folgende Geschichte von der Beobachtungsgabe und dem Fingerspitzengefühl des Wagenradmachers Sinn. Deshalb schließe ich mich in meiner unüblichen Übersetzung der Argumentation von Jean Francois Billeter an, der folgendermaßen übersetzt:

⁸⁷ Wang Bo, *Zhuangzi – Thinking through the Inner Chapters*, Three Pines Press, 2014, 25.

⁸⁸ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 66.

⁸⁹ *Mathews' Chinese-English Dictionary*, nr. 932.

⁹⁰ Victor H. Mair, *Wandering on the Way*, 128 u. 211.

⁹¹ Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi*, 153.

„Quand on perçoit, on ne parle pas, quand on parle, on ne perçoit pas.“⁹²

„Wenn man anschaut (sinnlich wahrnimmt), redet man nicht;
wenn man redet, schaut man nicht.“ - Wohl wahr.

Billeter verweist auf Wittgenstein und auf eine Bemerkung Valerys in dessen *cahiers*:

„Ce que je pense gene ce que je vois.“ So ist es:

„Das was ich denke, behindert das, was ich sehe.“ Ich bin sehbehindert.

Wörter - und Namen - sind Etiketten, die einer Sache - oder einem Kongressteilnehmer angeheftet werden. Sie können nützlich sein, aber auch dazu verführen, bloß auf die Etikette zu achten, anstatt auf die Sache (bzw. die Person). - Vorsicht vor Etikettenschwindel!

Noch einmal zurück zu unserem Gleichnis mit den Fischreusen und den Hasenfallen.

Was wir daraus lernen können ist: es ist wichtig, zur gegebenen Zeit die richtigen Worte zu finden, to catch the idea, um etwas zu kapieren. Name it to tame it. Wörter und Begriffe sind also keineswegs wertlos, wie wir ja im *Zhuangzi* gehört haben, mindestens ebenso wertvoll wie Fischreusen und Hasenfallen. Wir Schrift-Fallen-Steller wissen das. - Aber wenn man den Sinn bzw. den Zweck erfaßt hat, kommt es am Ende darauf an, zur Sache selbst zu kommen. Wenn man die Fische und die Hasen gefangen hat, kommt es schließlich doch darauf an, die Leckerbissen vergnügten Sinnes zu betrachten und mit sinnlichem Genuß zu verzehren. Dabei könnte der Gedanke an Reusen und Fallen eher störend sein. Besser, man vergißt sie vorübergehend. Wenn wir bei der Lektüre der Speisekarte die Bedeutung von ‚Forelle Müllerinnen Art‘ verstanden haben, werden wir vermutlich die Speisekarte zur Seite legen, um dann die Forelle in Anbetracht der leckeren Zubereitung mit gutem Appetit zu verzehren. Die Lektüre der Speisekarte allein stillt nicht den Hunger, sondern regt nur den Appetit an.

Kurzum: Worte und ihre Bedeutungen müssen, so sinnvoll sie auch sein mögen, gerade dieser Sinnfülle wegen am Ende vergessen bzw aufgehoben werden, um zum konkreten sinnlichen Erfassen der Sache selbst zu kommen.

Der Geschmack einer gut zubereiteten Forelle ist in seiner Einmaligkeit/Einzigartigkeit ebenso unbeschreiblich, wie die Farbe der Artischockenblüte, der Ton der Bambusflöte, der Geruch des Thymian oder das Gefühl bei der Berührung einer erogenen Zone. Sie sind jenseits der Worte, nicht in einem meta-physischen sondern in einem ganz physischen Sinn.

Noch einmal allgemeiner gesagt: Die Worte und ihre Bedeutungen, unsere Begriffe und Gedanken, unsere Ideen und Meinungen, unsere Wünsche und Absichten - (*yi*) - müssen wir er-innern, aber wir müssen sie auch wieder vergessen und von ihnen absehen, um dem wirklichen Lauf (*dao*) des Lebens und der Dinge folgen zu können. Die ganze ‚Weisheit‘ (sapientia) des daoistischen Weisen besteht am Ende lediglich darin, die 10 000 Dinge der Welt (*wan wu*) zu gewahren/gewärtigen und zu schmecken (sapere) so wie sie sind – süßsauer/bittersüß. Deshalb übt er sich in dieser Vergessenheit.

Unser Gleichnis schließt mit einem bemerkenswerten Satz, der gewöhnlich als widersinnig angesehen und folgendermaßen übersetzt wird:

„Wo finde ich einen Menschen, der die Worte vergißt,
auf daß ich mit ihm reden kann?“⁹³

⁹² Jean Francois Billeter, *Lecons sur Tchouang-Tzu*, Edition Allia, Paris 2002, 28.

⁹³ Richard Wilhelm, *Dschuang Dsi*, 283.

„Where can I find a man who has forgotten words, so I can have a word with him?“⁹⁴

Der chinesische Text lautet:

“*Wu an de fui wang yan zhi ren er yu zhi yan zai.*“

Die Grundbedeutung des Zeichens *yu* in der zweiten Satzhälfte ist: ‚with, to take part in, to participate‘. Die herkömmliche Übersetzung der zweiten Satzhälfte: „auf daß ich mit ihm reden kann“, scheint nahezulegen, daß ich den Wunsch habe, einen wortkargen Menschen zu finden, mit dem ich ein paar Worte wechseln und ihm etwas (von mir) mitteilen kann. Möglich.-

Ich frage mich aber, ob man das *yu zhi yan* in der zweiten Satzhälfte nicht besser so verstehen sollte, daß ich mit jenem wortvergessenen Menschen seine vergessenen Worte teilen kann. Die Übersetzung würde dann etwa so lauten:

„Wo finde ich einen Menschen, der die Worte vergessen hat, damit ich diese vergessenen Worte mit ihm teilen kann?“ Wie dies?

Das würde z.B. dann geschehen, wenn ich mit ihm – wortlos – den Mond betrachten und stillschweigend an seinem Wohlgefallen teilnehmen würde. Letztlich kommt es in dem Schlußsatz m.E. nicht darauf an, wieder Worte zu machen und etwas verbal mitzuteilen, sondern eher darauf, an der Wortlosigkeit des Augenblicks teilzunehmen. So gesehen wäre der berühmte Schlußsatz nicht widersinnig, sondern sehr feinsinnig. Ich vermute, daß ihn Guo Xiang auch so verstanden hat, wenn er ihn folgendermaßen kommentiert: „Wenn zwei Weise erst einmal nichts mehr im Sinn haben (*wu yi*), dann haben sie auch nichts mehr, worüber sie reden.“⁹⁵

Sapientia-Jäger-Latein: Es ist nötig, die treffenden Worte zu finden; am Ende aber kommt es darauf an, keine unnötigen Worte mehr zu verlieren.

Also: Der daoistische Weise vergißt sein Ego (*wu sang wo*) (*Zhuangzi* 2), so wie seine Worte, er hängt an keiner Idee.⁹⁶

Schroff gesagt: Der auf dem Weg ‚angekommene Mensch‘ (*zhi ren*) ist, wenn es darauf ankommt, selbst-los, gedanken-los und wort-los. - Loser Vogel! -

Noch ein Wort zur Wortlosigkeit: So wie das voll-endete Tun darin besteht – bestünde -, sich vom Tun bzw. vom Getue frei zu machen (*zhi wei qu wei*), so besteht – bestünde - die voll-endete Rede darin, sich vom Reden bzw. Gerede frei zu machen (*zhi yan qu yan*), ‚höchstes Wort macht sich los vom Wort‘. Dem Tun ohne zu tun (*wei wu wei*) entspricht das Wort ohne Worte zu machen (*yan bu yan*).

Im *Laozi* 43 heißt es: „*bu yan zhi jiao, wu wei zhi yi*“, frei übersetzt: ‚ohne Gerede lehren, ohne Getue vermehren.‘

Und im 1.Abschnitt des 27.Kapitels des *Zhuangzi*: „Therefore, it is said, „Speak nonspeach“. If you speak nonspeach, you may speak till the end of your life without ever having spoken. If till the end of your life you do not speak, you will never have failed to speak.“⁹⁷ Kein Para – Logismus, nur eine Para – Doxie: Beredtes Schweigen, Schweigen als voll-endete Rede.

Rückblickend auf das Reusengleichnis des Poeto-Philosophen Zhuang Zhou möchte ich folgende Schlußbemerkungen zur Poesie machen:

⁹⁴ Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, 302. Ganz ähnlich auch Brook Zyporin, *Zhuangzi, The Essential Writings with Selections from Traditional Commentaries*, Hackett Publishing Company, 114.

⁹⁵ Hans-Georg Möller, *In der Mitte des Kreises*, Insel 2759, Frankfurt 2001, 70.

⁹⁶ Cf. Francois Jullien, *Der Weise hängt an keiner Idee*, Fink, München 2001.

⁹⁷ Victor H.Mair, *Wandering on the Way*, Bantam Books 1994, 279

Politiker machen gern viele Worte, schöne Worte.
 Ein Mann ein Wort, ein Politiker, viele Worte.
 Aber :“Wahre Worte sind nicht schön, schöne Worte sind nicht wahr.“
 „*Xin yan bu mei, mei yan bu xin.*“ (*Laozi* 81)
 Der Dichter macht nicht viele Worte. Er macht gar keine Worte.
 Seine kargen Worte machen sich von selbst.“*Xi yan ziran.*“(Laozi 23).
 Er macht keine schönen Worte, keine süßen Worte – höchstens bitter-süße wie Sappho.
 Ein Pudding kann ein ‚Gedicht‘ sein, wie man sagt, aber ein Gedicht sollte kein ‚Gedicht‘ sein, kein Pudding. Wenn der Dichter Worte macht, dann nur, um die Worte vergessen zu machen. Der Dichter macht die Worte durch die Worte vergessen.
 Die Blütenblätter der Dichtung sind Löschblätter. Der Dichter ist im Wort beim Wortlosen. Die Worte des Dichters sind ‚verrückte Worte‘ (*kuang yan*).(*Zhuangzi* 22.7)
 Er verrückt die Worte – so wie Meister Zhuang.
 Der Dichter nimmt seine Worte zurück ins Wortlose, Sprachlose, so, daß ihr Sinn in einem Augenblick der sinnlichen Wahrnehmung der Dinge in ihrer unsäglichen So-heit aufgeht und vergeht.
 Beim ‚Duft der So-heit‘ der Dinge kommt mir zuerst das Haiku in den Sinn, das sogenannte ‚wortlose Wort‘. Der Sprachminimalismus des Haiku neigt dazu, die Worte in einen wortlosen Augenblick zu verdichten. Der Haiku(h)- Hüter ist Zungenhüter. Indem der Dichter uns wortloser, sprachloser, gedankenloser macht, löst er unsere Worte und Gedanken gleichsam ein in den Geschmack der So-heit der Dinge.

Der Dichter Yang Wanli (1127 – 1206) hat das Reusengleichnis im *Zhuangzi* auf die Dichtung angewandt.
 „Was ist nun Dichtung?“ Darauf antworten manche: „Man schätze Worte (*ci*) und weiter nichts.“
 Ich aber sage: „Die gut sind (mit Worten G.W.), kümmern sich nicht um Worte (*qu ci*)“.
 „Dann schätze man Ideen (*yi*), und weiter nichts.“
 Ich aber sage: „Die gut sind, was Ideen angeht, kümmern sich nicht um Ideen.“
 „Wenn man sich nicht um Ideen kümmert, gibt es dann noch Dichtung?“
 Ich aber sage: „Kümmere dich nicht um Worte und kümmere dich nicht um Ideen, und Dichtung wird immer noch da sein.“
 „Doch wo ist dann noch Dichtung?“
 Ich aber sage: „Hast du nicht schon einmal Süßigkeiten und Tee gekostet? Gibt es einen, der etwa keine Süßigkeiten mag? Doch dabei verhält es sich so, daß Süßigkeiten zunächst süß, dann aber sauer schmecken. Beim Tee hingegen klagen die Leute, daß er bitter schmeckt. Doch bevor seine Bitterkeit zu Ende ist, ist seine Süße unübertrefflich (*pu-erh* Tee? G.W.). So verhält es sich auch mit der Dichtung, und weiter nichts.“⁹⁸

Schlußwort

Heraklit und Zhuangzi – sind sie nicht himmelweit verschieden?
 King Lear’s Memento: ‚I’ll teach you differences!‘
 Ja, ganz klar, aber trotz der völlig verschiedenen Abstammung, scheint es mir so, als gäbe es da doch ganz entfernte Familienähnlichkeiten in der Gedankenstellung der beiden altvorderen Dichter-Denker.

⁹⁸ Karl-Heinz Pohl, *Ästhetik und Literaturtheorie in China*, K.G. Saur , München 2007, 277.

Kap.6 Qi

Der Atem⁹⁹

Zhuangzi über Lebensatem - Übungen

Cao Pi über die Poeterei

Shitao über die Malerei

Qi

The flow of dao

⁹⁹ Der folgende Text wurde zuerst in veränderter Form im April 2009 an der Hochschule der Künste in Bern, in der Schweiz, im November 2017 im Schloß Gracht in Deutschland und im Oktober 2018 beim 24. Weltkongreß der Philosophie in verkürzter Form in englischer Sprache in Beijing/China vorgetragen. Er ist in anderer Fassung als Appendix in meinem Buch *Philosophical Daoism* im Internet erschienen. www.guenter-wohlfart.de/books/freedownload . Cf. auch Wohlfart *Kunst ohne Kunst* in: *Komparative Ästhetik*, R.Elberfeld/G.Wohlfart (Hg.), edition chora, Köln 2000, 137-150. (vergriffen).

1. Zhuangzi

Über Lebensatem-Übungen

Was ist *qi* ?

Einige verwegene Euro-Daoisten praktizieren es inzwischen als *qi-gong*, ‚Atem-Übung‘.

Aber was bedeutet *qi* genauer?

Hören wir auf das, was Meister Zhuang sagt:

„Höre nicht mit deinen Ohren, höre mit deinem Herz-Geist (*xin*). Nein, höre nicht mit deinem Herz-Geist, höre mit deinem Lebens-Atem (*qi*) ..., der Lebens-Atem wartet leer (*xu*) auf die Dinge. ... Im Lauf der Dinge (*dao*) sammelt sich Leere (*xu*). Leere ist das Fasten des Herz-Geistes (*xin zhai*).“ (*Zhuangzi*, 4.1) (Meine Übersetzung). - Hör ... auf!

Zu Anfang des 2. Kapitels des *Zhuangzi* wird von Meditationsmeister *Ziqi* berichtet, der in Meditation versunken saß und dessen Körper wie verdorrtes Holz und sein Herz-Geist wie kalte Asche zu sein schien. Er sagte, er habe gerade seinen ‚Ego-Begleiter‘ verloren.

„Verstehst du das?“ Wie konnte das geschehn? „*Ziqi* vom Südwall saß und atmete langsam aus (*xu*).“ (Das chin. Schriftzeichen *xu*, ‚blasen‘ bedeutet wörtlich: ‚(langsam)Luft aus dem Mund ausatmen. Es besteht aus dem Zeichen für Mund und für leer(*xu*) und wird genauso gesprochen.)

In der Folge ist dann von einem ‚großen Klumpen‘ (*da kuai*) die Rede, der einen Atem (*qi*) ausstößt, den man Wind nennt.

Im 7. Kapitel des *Zhuangzi* heißt es:

„Laß deinen Herz-Geist (*xin*) treiben (*you*) im Faden (*dan*), vereinige deinen Lebensatem (*qi*) mit der Wüste (dem Wüsten)(*mo*).“ (Meine wüste Übersetzung).

Mo wurde metaphorisch-metaphysisch phantasievoll verschieden übersetzt. Kleine Auswahl: Wilhelm: „Nichts“; Watson: „vastness“, Schuhmacher: „Unendlichkeit“; Ziporyn: „boundless silence“. Ich bevorzuge die wörtliche geographische Übersetzung „Wüste“. Warum?

Als ich das erste Mal in der Sahara und im ‚Leeren Viertel‘ in Arabien war, ging es mir genauso wie in der Atacama. Ich atmete langsam aus und hauchte ein langes Ah. Mein Atem hat sich da wohl mit dem Hauch der Wüste vereinigt. Beim ‚Singen der Dünen‘ habe ich mich als Wüstling in der Wüste verloren. -

Was ist nun dieses seltsame *qi*, dem wir an verschiedenen Stellen im *Zhuangzi* immer wieder begegnen. (Ich habe mich hier auf die angeführten drei Stellen beschränkt.)

Qi ist eines der ‚Urworte‘, das von den Anfängen der chinesischen Kultur bis in die Gegenwart die Mentalität entscheidend beeinflusst hat.

Qi bedeutet zunächst einfach ‚Gas, Luft, Atem, Hauch‘, sowie im übertragenen Sinn ‚Vitalität, élan vitale, Lebensenergie, Lebensatem‘.

Die Etymologie des Zeichens *qi* ist aufschlußreich. Der Radikal baut auf drei parallelen Linien auf, die als Piktogramm für Wolken angesehen werden. In China ist im Sommer häufig zu beobachten, daß in bestimmten Regionen die Luftfeuchtigkeit zu Wolken kondensiert, die am Himmel als dünne parallele Dunstschichten erscheinen. Sie erinnern deutlich an die drei Striche eines alten Zeichens in den Orakelknocheninschriften aus dem 2. Jahrtausend vor unserer Zeit. Sehr alt ist auch die Vorstellung des Drachens als Regen und Fruchtbarkeit bringendes Wolkentier. Da die Wolkenbilder manchmal an die Gestalt des Drachens erinnern, ist *qi* als Lebensenergie eng mit der Vorstellung des Glück bringenden Drachens verbunden. Der Drache verkörpert den Rhythmus der Natur durch den Zyklus der Wolken.

Qi spielt auch in der chinesischen Geomantik *fengshui*, wörtlich ‚Wind (und) Wasser‘, sowie in der traditionellen chinesischen Medizin (TCM) eine wichtige Rolle.

In Analogie zur Kraft des Windes als Atem der Natur wurde der Äußeres und Inneres verbindende Atem des Menschen und die mit ihm verbundene Lebenskraft als *qi* bezeichnet. Der freie Kreislauf des *qi* in den Meridianen des Körpers entscheidet am Ende darüber, ob wir nicht zu früh ‚das Leben aushauchen‘. Der freie natürliche Fluß des *qi* kann durch Übung befördert werden. *Qigong* bedeutet ‚Übung des *qi*‘, ‚Atemübung‘. Der *Qi*-Praktikant ist kein Flach-Atmer, kein Luft-Schnapper; er übt die Tiefenatmung aus den ‚Fersen‘. (*Zhuangzi* 6.1) Er atmet tief auf und tief aus. –

Erinnern wir uns noch einmal an den Anfang der *Zhuangzi*-Geschichte von Meister *Ziqi* vom Südwall, der in Meditation versunken sitzt und tief ausatmet.

Auch beim gewöhnlichen Aus-Sprechen atmen wir aus. Intensiver ist die Atmung beim Gesang, der ‚poetischen Muttersprache des menschlichen Geschlechts‘(Hamann).

Oft ist der Gesang begleitet von Tanz, dessen Bewegung – z.B. auch beim ‚Tanz des Pinsels‘ in der Malerei bzw. der Kalligraphie – der vollkommene Ausdruck der Lebensenergie ist. Oft ist dabei der ‚Tanz des Drachens‘ vorbildlich.

Nicht nur in der Malerei und der Kalligraphie spielt *qi* eine entscheidende Rolle. Auch poetische Komposition und musikalische Performanz gehören in der chinesischen Tradition als Ausdruck des *qi* innerlich zusammen. Alles kommt an auf die lebendige Energie der Bewegung.

Dem möchte ich jetzt auf den Spuren des *Zhuangzi*, dem Protagonisten der Artisten, etwas näher nachspüren.

2. Cao Pi Essay über die Literatur (*lunwen*)

In seinem Kommentar zu *Cao Pi's* (187 – 226) berühmtem *Discourse on Literature (lunwen)*, dem ersten der Literatur gewidmeten Essay im alten China, sagt Stephen Owen :

„*Ch'i*(*qi* G.W.) may be a ‚something‘. But it is an ongoing something, something in progress.“¹⁰⁰
Entscheidend dabei ist: *Qi* flows naturally, spontaneously, self-so (*ziran*).

Wie man vom *dao* sagen kann, *dao* is flowing self-so-ing, so gilt auch vom *qi*: The flow of *qi* is self-so. Dem entspricht das chinesische Verständnis der Poesie als einer ex tempore ongoing performance, als einer improvisierten spontanen Performanz.

„Far more than in the West, the Chinese tradition recognized or hoped to recognize, the poem as an event in time. *Ch'i*, moreover, gives a text an animate unity (...) In later theoretical writing the unity of *ch'i* will often be described as *yi-ch'i*, ‚in a single breath‘, it is the momentum and continuity of ongoing movement.“¹⁰¹

Ein Atemzug – ein Schriftzug, ein Augenblick – ein Strich (*yi hua*) beim Tanz des Pinsels.
Sie entsprechen einander. Bei *Shitao* werde ich gleich darauf zurückkommen.

Der erwähnte Essay *Cao Pi's* über die Literatur (*lunwen*) ist, wie gesagt die erste ganz der Literatur gewidmete Erörterung. Sie ist deutlich dem *Zhuangzi* verpflichtet. Der Traktat, der den Beginn der Literaturkritik in China markiert, entstand, bevor *Cao Pi* im Jahr 220 der erste Kaiser der *Wei*-Dynastie wurde.

Cao Pi's Essay beginnt übrigens mit einem Satz, der in China sprichwörtlich wurde:
„Die Literaten schätzen einander gering (*wenren xiang qing*), das war schon immer so.“¹⁰²
Wohl wahr.-

Am bekanntesten aber wurde *Cao Pi's* Essay, abgesehen von jenem Verdikt, für seine Bemerkungen zum Zusammenhang von *qi* und literarischer Kreativität.

„In der Literatur ist Vitalkraft (*qi*) die Hauptsache (*wen yi qi wie zhu*).“¹⁰³
Die Grundregel: Regeln dürfen den freien, natürlichen flow des *qi* nicht beeinträchtigen.

Bevor ich zum Maler *Shitao* (1641-1717)springe, möchte ich noch kurz auf vier Worte eines sehr viel früheren Malers aus dem 5. Jahrhundert eingehen, in denen es um die Art der Bewegung des *qi* geht. Es handelt sich um einen der bedeutendsten Sätze der chinesischen Kunsttheorie, der auf den Personenmaler *Xie He* (ca. 450 – 510) zurückgeht.

Er lautet: *qi yun sheng dong* und wurde so unterschiedlich übersetzt, daß man zunächst nicht vermuten würde, daß es sich um Übersetzungen ein und desselben Satzes handelt.¹⁰⁴

Wörtlich heißt es:

Qi – ‚Lebensatem/Lebenskraft...‘

Yun – ‚in Gang bringen/Kreislauf (sic!)‘

Sheng – ‚gebären/Leben‘

Dong – ‚sich bewegen/verändern‘.

Eine wörtliche Übersetzung könnte vielleicht so lauten: *Qi*- Kreislauf - Leben bewegen/verändern.
Ich bin nicht sicher. Bemerkenswert scheint mir aber jedenfalls zu sein, daß *yun* die Bedeutung hat:

¹⁰⁰ Stephen Owen, *Readings in Chinese Literature Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, 1992, 66.

¹⁰¹ Ibid. 67.

¹⁰² Karl-Heinz Pohl, *Geschichte der Chinesischen Literatur*, hg. Wolfgang Kubin, Bd.5, München 2007, 89.

¹⁰³ Ibid. 91 und Stephen Owen ibid. 65ff.

¹⁰⁴ Cf. Heinrich Geiger, *Die große Geradheit gleicht der Krümmung*, Karl Alber, Freiburg/München 2005, 88.

,to revolve, a circuit or period of time.¹⁰⁵ Die Bewegung des *qi* ist offenbar eine Kreisbewegung. Das ist im Blick auf das *Zhuangzi* nicht sehr überraschend. Ich erinnere an die ersten Sätze des 13. Kapitels des *Zhuangzi*: *tian dao yun...* (cf. weiter oben Kap.4.)

Diesem ‚Weg des Himmels‘, bzw. diesem Kreislauf der Natur entspricht der freie, spontane, natürliche Kreislauf des *qi*; auch unser eigener Herz-Geist-Kreislauf. Ihm folgt der Weise, der sein ‚Leben nährt‘ (*yang sheng*), ebenso wie der Dichter und der Maler, und zwar indem sie nicht ihrem eigenen Selbst folgen, sondern selbstvergessen dem von selbst-so (*ziran*) verlaufenden natürlichen Kreislauf des *dao*.

Was bedeutet das konkret?

¹⁰⁵ Cf. Mathews' *Chinese English Dictionary*, Nr. 7703. Cf hier weiter oben Kap. 4 *Yun*.

3. *Shitao's Hua yulu*

Das besagte *yun*, die Kreisbewegung des *qi*, von der *Xie He* sprach, begegnet uns wieder in *Shitao's Gesprächen des Mönchs Bittermelone*, und zwar im Titel des 6. Kapitels *Motions of the wrist*, wie Coleman übersetzt.¹⁰⁶

Gegen Ende des Kapitels heißt es vom Maler: „He must begin his practice with a revolving wrist.“¹⁰⁷ Er muß üben, um den richtigen ‚Dreh‘ des Handgelenks rauszubekommen. Durch die kreisenden Bewegungen des Handgelenks wird die Lebendigkeit des Bildes erreicht. „When the wrist is gifted in flexibility, it flies and dances to unlimited heights.“¹⁰⁸ Das Kapitel endet mit dem Satz: “If the wrist has spirit, then streams and mountain peaks present their soul.”¹⁰⁹

Coleman, der *shen* ‘in-spiration’ ebenso wie *qi* durch ‘spirit’ übersetzt, beschließt seinen Kommentar der zitierten Passage mit den Worten: „In the context of painting, the ideal became a disclosure of the *ch'i* (*qi* G. W.) possessed by all forms. Grasping the *ch'i* of things was deemed of greater significance than capturing mere sensuous beauty. *Ch'i* might, therefore, be conceived of as the animating influence of *Tao* in a painting, the vibrations of *Tao* or ‘*Tao-energy*’.“¹¹⁰

Im Folgenden möchte ich noch etwas näher auf *Shitao* (oder *Daoji*) eingehen, den ‚Mönch Bittermelone‘ oder den ‚Großen Tuschedummkopf‘ wie er sich selbst nannte. Dieser große chinesische Maler und Kalligraph des 17. Jahrhunderts (1641 – ca. 1717) war vom Daoismus, und wenn ich recht sehe vor allem vom *Zhuangzi* inspiriert. Lin Yutang bezeichnet die *Gespräche des Mönchs Bittermelone* (*Hua yulu*), die in veränderter Fassung 1710 als *Hua pu* erschienen, als den „besten und scharfsinnigsten Essay zur Kunst, den je ein Epoche machender Künstler geschrieben hat.“¹¹¹ – Mir ist auch kein besserer bekannt.

Shitao's Essay beginnt mit den Worten:

„In der Urzeit gab es keine Methode. Das anfängliche Chaos wies noch keine Unterschiede auf. Als das uranfängliche Chaos Unterschiede aufwies, entstand die Methode (*fa*). Wie entstand diese Methode? Sie entstand aus dem ‚Ein-Strich‘ (*yi hua*).“¹¹²

Shitao fährt fort, daß mit der Einführung der Ein-Strich-Methode eine Methode der Nicht-Methode (*wu fa zhi fa*) geschaffen sei, eine Methode, die alle Methoden in sich birgt.

Im 6. Kapitel ergänzt er: „Der vollkommene Mensch hat keine Methode. Damit ist nicht gesagt, daß er keine Methode hat, er besitzt vielmehr die beste aller Methoden, nämlich die Methode der Nicht-Methode (*wu fa er fa*).“

Der Weg (*dao*, griechisch *odos*) des Malens bzw. des Schreibens, den man zur Methode machen kann, ist nicht der beständige Weg (*dao ke dao fei chang dao*). (*Laozi 1*).

Der wahre Weg folgt keiner Methode (*wu fa*), dieser verwegene Weg entsteht unterwegs, indem man ihn geht, er folgt sich selbst, bzw. dem *ziran*. (*dao fa ziran*) (*Laozi 25*).

Das *wu fa*, ohne Methode, entspricht dem *wuwei*, ‚ohne Zu-Tun‘.

Das *wuwei ziran*, ‚ohne Zu-Tun von selbst-so‘, entspricht dem *wu fa ziran*, ‚ohne Methode von selbst-so‘.

¹⁰⁶ *Philosophy of Painting by Shih-T'ao*. A Translation and Exposition of his *Hua-P'u*, Earle Jerome Coleman, The Hague, Paris/New York, 1978, 60.

¹⁰⁷ *Ibid.* 64.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.* 65.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Lin Yutang, *Chinesische Malerei – Eine Schule der Lebenskunst*, Klett, Stuttgart 1967, 144.

¹¹² *Ibid.* 147.

Diese Methode ohne Methode, nach der der Pinsel sich spontan und natürlich von selbst bewegt und der Strich ‚freiheraus‘ kommt, beschreibt *Shitao* im 1. Kapitel seines Essays mit den folgenden Worten:

„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 (*ziran*) und nicht im Geringsten auf Wirkung bedacht. Auf diese Weise erfährt er die innere Natur der Dinge, gibt jeden Ausdruck wieder, nie außerhalb der Methode (der Nicht-Methode G.W.) und erfüllt alles mit Leben.“¹¹³

Im 16. Kapitel heißt es: „Seine Tusche ist wie von selbst da, und der Pinsel scheint sich ohne sein Zutun (*wuwei* G.W.) fortzubewegen.“¹¹⁴

Und in einer Beischrift: „Besitzt man das rechte Verständnis, läßt man bei dieser Beschäftigung seinem Pinsel lediglich freien Lauf und schon werden tausend Berge und Täler sichtbar, prächtigen Wolken gleich und eindrucksvollen Blitzen, die auf dem Papier aufflammen.“¹¹⁵

Ich erinnere mich an die Attacke des Pinsels eines *Shufa*-Meisters in Xi’an im Reich der Mitte. Wenn sich nach gespanntem Warten der *qi*-Wind unter den Ellbogen des Einfalts-Pinsels erhebt, dann stößt der Pinsel plötzlich auf das weiße Papier herab wie ein Habicht in die Lichtung, um die Beute zu packen.

Ein knochiger Strich – fliegendes Weiß...

Der lebendige Pinselstrich, erfüllt von *qi*, der *dao*-Energie, ist spontan wie ein fliegender Drache und ein tanzender Phönix. *Shitao* läßt seinem Pinsel freien Lauf, der sich bewegt, als schnitte er etwas, wie es im 1. Kapitel der *Gespräche* heißt. Der Schreib-Meister (*shu fa*- Meister) malt, oder besser gesagt schreibt, wie jener Koch *Ding* im *Zhuangzi* seinen Ochsen tranchierte.¹¹⁶ Der kulinarische Artist *Ding* ließ das Messer selbst seinen Weg finden. Das Messer (*dao*) (1.Ton) findet seinen Weg (*dao*) (4.Ton) von selbst-so. Dieser Kochkünstler im *Zhuangzi* war wie jener Schreibkünstler bei *Shitao* frei vom selbst. So waren sie sich selbst nicht im Weg und konnten dem Weg folgen, einfach ganz von selbst. Frei-Übung macht den Meister.

„Die Poesie eines Bildes entsteht in einem bestimmten Augenblick (...) eine echte Inspiration stellt sich ein wie ein Bild in einem Spiegel.“¹¹⁷ Der ungekünstelte Künstler gebraucht seinen Herz-Geist wie einen Spiegel und antwortet spontan.

„Seine Bewegung ist wie die des Wassers, seine Stille wie die eines Spiegels, seine Antwort wie die eines Echos.“ (*Zhuangzi* 33.5)

Es geht um den stillen Augenblick des Gesichts der Dinge, des ‚Sehens der Dinge‘ (genitivus subiectivus et obiectivus). Vielleicht ist da plötzlich eine Stelle, die dich sieht. Es kommt an auf das Spüren des ‚Lebensatems‘ der Dinge, der die Tuschespur zum Leben erweckt.

Wenn ein Tusche-Meister ein Meister ist und kein bloßer Schön-Schreiber, kein ‚Kalli-Graph‘, dann wird er seine schönen Gefühle und alle Spuren seiner eigenen Kunstfertigkeit verschwinden lassen, so wie jene legendäre Gazelle bei *Yan Yu*, die sich an ihren Hörnern ins Geäst gehängt hat und spurlos verschwand. Wenn ein Maler ein Maler und kein bloßer Bilder-Macher ist, dann wird er jenen Punkt erreichen, an dem nicht er, sondern an dem sich das Bild von selbst macht, an dem es sich so von selbst ‚verfertigt‘, wie die gute Rede beim Reden.

¹¹³ Ibid. 148.

¹¹⁴ Ibid. 161.

¹¹⁵ Ibid. 166.

¹¹⁶ Cf. *Zhuangzi* 3.2 und dazu in meinem *Zhuangzi*-Büchlein im Herder-spektrum *Der inspirierte Koch*, 74 – 77.

¹¹⁷ Lin Yutang ibid. 166.

In dem Augen-Blick, in dem der Herz-Geist sich von dem bewegen läßt, was sich zeigt, macht es sich ganz von selbst. Dann schreibt der Meister das auf, was sich in ihm sieht.
Er schreibt ohne zu schreiben. Das Schreiben schreibt. *Shitao* wußte das schon vor Novalis.

Doch wie schafft er das?

Er muß Stille schaffen. Es zeigt sich, daß sich in dem wortlosen Gedicht der Stille des Bildes diese Stille an besonderen Stellen zu verdichten scheint. Ist es überraschend, daß sich diese Stellen als leere Stellen erweisen?

Gerade die Stelle völliger Leere kann sich als die sinnvollste, ikonisch dichteste erweisen. Das Papierweiß, das uns so oft in chinesischen Bildern begegnet, ist ein Schweigen, das plötzlich in einem Augenblick beredt wird; es ist eine Leere, die gelesen werden kann.

An diesen Leerstellen als den Kulminationspunkten des Bildes sammeln sich die Farben gleichsam im Weiß. An diesen Leerstellen zeigt sich die Weis(s)heit des Meisters. Die Farben scheinen sich aufzuheben in Schatten. Die Farbtöne verklingen ins Tonlose. Um diesem Ausklang zu folgen, muß der Leerling vollendetes Echo sein.

Ob Cézanne wohl insgeheim ein Chinese war, so wie Van Gogh ein Japaner?

In einem Gespräch mit Gasquet sagte Cézanne etwas, das mir so gut gefallen hat, daß ich es auch hier als Schlußwort noch einmal wiederholen möchte:

„Was soll man von den Toren denken, die sagen, der Maler sei geringer als die Natur? Er ist ihr nebeneinander. Wenn er nicht eigenwillig eingreift (...) Sein ganzes Wollen muß Schweigen sein. Er soll in sich verstummen lassen alle Stimmen der Voreingenommenheit, vergessen, vergessen, Stille machen, ein vollkommenes Echo sein.“¹¹⁸

Er re-soniert, er re-spiriert.

Für den Kunstmaler wie für den Lebenskünstler gilt:

In-spiration / Ex-spiration -

Ein-Atmen / Aus-hauchen – mit dem Hauch der Wüste.

¹¹⁸ Paul Cézanne, *Über die Kunst, Gespräche mit Gasquet*, Hamburg 1957, 9.

Kap.7 Hundun

Kuddel-Muddel

Die Schöpfung aus der Ur-Suppe¹¹⁹

„Man muß noch Chaos in sich haben,
um einen tanzenden Stern gebären zu können.“
(Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*)

¹¹⁹ Der folgende Text ist die stark gekürzte ‚ent-philologisierte‘ Fassung meines Beitrags *Gesichts-Drill. Zhuangzis traurige Geschichte von der Tod-Bohrung des guten Herrn Hundun* in: *Philosophie im Dialog mit China*, H.Schneider (Hg.), edition chora, Köln 2000, 53 – 70. (vergriffen). Eine Kurzfassung findet sich in meinem *Zhuangzi* - Büchlein, Herder-spektrum, 119 – 122 unter dem Titel *Der Ursuppen-Kloß Hundun*. Glücklicherweise war mir beim Schreiben jenes Textes das grundlegende Buch *Myth and Meaning in Early Taoism*, Berkeley 1983 von N.J. Girardot noch nicht bekannt. Es behandelt das *Hundun*-Thema ausgehend von Kap. 7.7 des *Zhuangzi* so erschöpfend (422 Seiten!), daß ich wohl nicht gewagt hätte, noch meinen Senf dazuzugeben. Aber es war schließlich doch stimulierend, mich mit dem Autor, der selbst dadaoistische Kapriolen wagte, in den Filiationen seines Lieblingsthemas *Hundun* zu verlieren. Bei dem Buch von Girardot handelt es sich um einen der spannendsten Texte zum *Zhuangzi*, die ich kenne. Ich verweise auch noch auf Girardots frühere Arbeit ‚Returns to the Beginning‘ and the Arts of Mr.Hun-Tun in the *Chuang-Tzu* in: *Journal of Chinese Philosophy*, Vol 5, Nr. 1 ,March 1978, 21 – 69. Ferner empfehle ich dem frankophonen Leser die interessante Studie von Jean Levi : *Propos Intempestifs sur le Tchuang-Tseu*, Editions Allia, Paris 2003, *Le meutre de Chaos*, 9 – 108.

Das letzte Stück der sog. ‚inneren Kapitel‘ des *Zhuangzi*, die man als die authentischsten ansieht, ist eines der dunkelsten und wunderlichsten im *Zhuangzi*. Dieses ziemlich verrückte Stück (Kap. 7.7) lautet in der etwas eigenwilligen Übersetzung von Stephan Schuhmacher – nach der englischen Übersetzung von Victor.H.Mair:

„Der Herr des Südmeeres war Hastewas, der Herr des Nordmeeres war Kannste und der Herr der Mitte war Ungestalt (*Hundun* G.W.) Hastewas und Kannste trafen sich oft im Land von Ungestalt, und Ungestalt begegnete ihnen stets äußerst zuvorkommend. Hastewas und Kannste wollten Ungestalt seine Freundlichkeit entgelten und sagten sich; „Alle Leute haben sieben Löcher zum Sehen, Hören, Essen und Atmen. Ungestalt allein hat keins. Wir wollen ihm ein paar Löcher bohren.“ So bohrten sie jeden Tag ein Loch, und am siebten Tage starb Ungestalt.“¹²⁰

Hier nur eine Bemerkung zu der m.E. etwas unglücklichen Übersetzung von *Hundun* durch ‚Ungestalt‘. Aus kulinarischen Gründen, auf die ich gleich kurz eingehe, ziehe ich Mair’s Transliteration *wonton* vor.

Mathew’s *Chinese- English Dictionary* übersetzt *Hun* (Nr. 2366) : ‚a turbid torrent; dirty, chaotic, confused‘ und *Dun* (Nr.6581): ‚to move, to shake‘.

Nicht nur aus Gründen der Assonanz habe ich mich daher für die Übersetzung ‚Kuddel-Muddel‘ entschieden.

Im *Neuen Chinesisch Deutschen Wörterbuch* findet sich unter *hun* die

zusammengesetzte Form *huntun*: ‚Huntun-Suppe mit gekochten Fleischbällchen.‘

Ames/Hall erklären : „The word is a reduplicative of the type of English ‘hotchpotch’ and ‘rolypoly’ and diners in Chinese restaurants will have met it in the form ‘wuntun’ as a kind of dumpling. Dollops of minced meat are enfolded into amorphous wrappers which are then immersed to cook in rapidly boiling water. This pot full of tasty ‘wuntuns’ flapping about wildly in the boiling water, then, is the Chinese image of chaos.“¹²¹ Rücksichtlich etymologischer Konnotationen einerseits und kulinarischer Assoziationen andererseits wird man zurückhaltender, *hundun*, diese turbulente schmutzige Ur-Suppe, wie üblich, durch das griechische *chaos* („gähnender Abgrund“) oder das häbräische *tohu-wa- bohu* („die Erde war ‚wüst und leer‘ “, 1.Mose 1.2) zu übersetzen. Die durch eine solche Übersetzung nahegelegte Assoziation einer creatio ex nihilo, bzw. einer Kreation aus der Leere ist hinsichtlich des chin. *hundun* verfehlt. Da denke ich lieber an das Schöpfen aus dem *huntun (wonton)*-Suppentopf – sehr lecker. Eingedenk des Suppen-Klößchen-Kuddel-Muddels in der Ur-Suppe möchte ich *hundun* im *Zhuangzi* am liebsten durch ‚Ur-Kloß‘ übersetzten, wobei ich auch an den großen Ur-Klotz (*da kuai*) in Kap. 2.1 und an den ungehobelten Klotz (*pu*) in Kap. 9.1 des *Zhuangzi* denke. Herr *Hundun* wäre dann der gesichtslose Ur-Kloß bzw. Ur-Klotz mit dem Nicht-Gesicht (*wu mian*). Das gesichtslose Gesicht des Kuddel-Muddel *Hundun* ist die imago des *dao*, des turbulenten Laufs der Dinge.

¹²⁰ *Zhuangzi*, Übersetzung Mair/Schuhmacher, Krüger, Frankfurt 1998, 139. Kritische Philologica zu dieser Übersetzung finden sich in meinem oben genannten Beitrag *Gesichts-Drill, Übersetzungen, Etymologisches*, 56 – 61.

¹²¹ D.L.Hall/R.T. Ames, *Anticipating China*, New York 1995, 231. Cf. auch N.J.Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, ibid. 29. *Wonton* ist die Kantonesische Aussprache der Chinesischen Schriftzeichen *hundun*. Nach Girardot war das Essen von *wonton* traditionsgemäß ein Akt von ritueller und kosmologischer Bedeutung, der die creatio continua en miniature repräsentierte. Cf. ibid. 30 f.

Vermutlich geht die Geschichte von *Hundun* auf einen uralten Mythos zurück. Unter Hinweis auf M.Eliade¹²² kommentiert Girardot: „It can be taken for granted that there are very probable connections with shamanistic traditions.“¹²³

M.Kaltenmark sagt: „Hun-t'un, das Chaos, hatte die Vollkommenheit einer Kugel und die Rohholzhaftigkeit (*p'u*) des noch undifferenzierten Wesens, die Fülle der Möglichkeiten des Embryos (Hervorhebung von mir), das eine Konzentration in sich zusammengefaßter Lebenskraft darstellt.“¹²⁴

Die Beschreibung des *Hundun* im 7. Kapitel des *Zhuangzi* scheint dem intra-uterinen, prä-natalen Zustand in der Entwicklung des Menschen zu entsprechen. Bei der Geburt, d.h. zu Anfang des ‚extra-uterinen Frühjahrs‘ des Menschen, beim Eintritt in ein vom Mutterleib getrenntes eigenes Dasein, beim Erblicken des ‚Lichts der Welt‘ stirbt *Hundun*, der embryonale, gesichtslose Ur-Kloß. Der Versuch, diesen ungeborenen, gesichtslosen Ur-kloß zur Welt zu bringen, ihm ein ‚Gesicht zu geben‘, ein Gesicht zu drillen, endet tödlich.

Natur (lat. nasci = geboren werden) ist Mortur (lat. moriri = sterben) – und umgekehrt!? „Der Tod des Ungeschiedenen (*Hundun* G.W.) ist nichts anderes als das Erwachen in diese Welt, das durch die Sinnesöffnungen bewerkstelligt wird. Der Tod, den die Menschen fürchten, so läßt sich umgekehrt schließen, ist dann die Heimkehr in die uranfängliche Ungeschiedenheit, in das Urchaos.“¹²⁵

Ich muß an Kap. 2.12 des *Zhuangzi* denken. Dort heißt es:

„Woher weiß ich denn, ob die Liebe zum Leben keine Illusion ist?

Woher weiß ich denn, ob die Angst vor dem Tod nicht die Angst eines heimatlosen Kindes ist, das nicht weiß, daß es heimgeht?“¹²⁶

Mit 77 bin ich ja sozusagen schon ein Spätheimkehrer - und immer noch ein alter Todes-Angst-Hase.

Wie hieß es doch am Anfang des 13.Kap. des *Zhuangzi*:

Der Lebenslauf ist ein Kreislauf. Am Ende ist die Rückkehr (*yun*) zum Anfang.

Todesschrei - Geburtsschrei. Nach dem Tod ist das, was vor der Geburt war.

Kein Lamento - Nichts dabei.

Ob das curriculum vitae wohl als circulus virtuosus gelingt wie in der todheiteren Geschichte vom Tod der Ehefrau des *Zhuang Zhou*? (*Zhuangzi* 18.2)

„*zhi ren wu ji*“ heißt es am Ende von Kap 1.1 des *Zhuangzi*.

Zhi ren, der ‚höchste Mensch‘ hat ‚kein Ego‘ (*wu ji*).

Wer ist dieser ‚höchste‘ Mensch? Was heißt *zhi*? *Zhi* heißt ‚to reach, to arrive, the extreme‘. Der *zhi ren* ist der *sheng ren*, der ‚Weise‘, von dem es zu Anfang des 13.Kap. des *Zhuangzi* hieß: „*sheng dao yun*“, der (Lebens)Lauf (*dao*) des Weisen ist ein Kreislauf. Das heißt: Wenn der *zhi ren* bzw. der *sheng ren* am extremsten Punkt seines curriculum vitae als circulus vitae ankommt, dann ist dieser Höhe-Punkt der Wende-Punkt, an dem er zum Ausgangspunkt umkehrt. Nur nach dieser ‚Kehre‘ kann er ‚wie neugeboren‘ sein.

¹²² M.Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York 1964, 447 – 461.

¹²³ N.J. Girardot, *Myth and Meaning in Early Taoism*, ibid 82.f.

¹²⁴ M.Kaltenmark, *Lao-Tzu und der Taoismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1981, 175.

¹²⁵ G.Linck, *Yin und Yang*, Beck, München, 2000, 16.

Der regressus ad uterum spielt übrigens auch in der daoistischen Alchemie eine wichtige Rolle.

¹²⁶ G. Wohlfart, *Zhuangzi*, Herder spektrum, *Das verirrte Kind*, 60 – 68.

Der Daoist muß den ‚großen Tod‘ seiner Person sterben, er muß sein großartiges Ego vergessen bzw. ‚begraben‘, „*wu sang wo*“, wie es im 2.Kap. des *Zhuangzi* heißt.

Er muß ‚sitzen und vergessen‘ (*zuo wang*). Dann wird er eins mit dem ‚großen Offenen‘, mit der ‚großen Transformation‘ (*da tong*). (*Zhuangzi* 6.9).

Am Ende des 1.Kap. des *Zhuangzi* (*xiao yao you*), ‚unbekümmertes Wandern‘ heißt es:

„Der höchste Mensch hat kein ego“ (*zhi ren wu ji*) ... der Weise hat keinen Namen.“

No self, no name, no fame – der Weise ist nobody.

Das *wu ji* ‚nicht- Ich‘ am Ende des 1.Kap. des *Zhuangzi* entspricht dem *wu mianmu*, ‚nicht-Gesicht‘, um das es am Ende unseres *Hundun*-Kapitels geht.

Der Daoist ist ein Chaot, besser gesagt ein ‚Daot‘. Der Kosmos des Daoten ist ein Chaosmos, die fließende Transformation und Fusion von Chaos und Kosmos.

Ich muß wieder mal an Heraklit denken: „Wüst hingeschüttet ist der schönste Kosmos.“

(Heraklit, Fragm. B 124). –

Und die Moral von der traurigen Geschichte vom nicht-Gesicht?

Vielleicht müssen wir besser hören auf das, was durch unsere persona, unsere Gesichts-Maske hindurchtönt.

Der Dao-Stromer wird sich also sagen: nicht verzagen, Chaos wagen.

Kap. 8 *Si*

Der Tod

Kleines thanatologisches Philosophicum

En l'honneur de Michel Baron

le suicidé – un homme.

Wu

Die Lichtung des Nichts.

Die Weisheit der Wolken

Verwehen ins Blaue;

Voll endet leer -

Mach dich auf!

„O thanatos ouden pros hämas.“ ‘Der Tod ist nichts, was uns betrifft.’
(Epikur, *Sententiäe Vaticanae* 2)

„Der Tod ist kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht.“
(Wittgenstein, *tractatus logico-philosophicus* 6.4311)

Den Tod nicht, aber das Sterben.

Ich denke, Montaigne hatte Recht: Philosophieren heißt, sterben lernen,
“apprendre mourir“.

Sterben lernen heißt, leben lernen, leben lernen heißt, sterben lernen.

Ars moriendi – ars vivendi.

Viele sogenannte Philosophen, die ich kennen gelernt habe, sind keine Lebe-Meister
sondern Lese-Meister. Ich fasse mich an meine eigene lange Nase. Als belesener Lebe-
Sterbe-Lehrling habe ich natürlich auch Angst vor der Meisterprüfung. Wenn ich mir bei
der Prüfung vor Angst in die Hose mache und durchfalle – keine zweite Chance! –

Unsere Lieblingsziege war die Momo. Sie ist gestorben, aufrecht stehend.

Ob ich eines Tages auch so standhaft den Tod ausstehe???

Und noch eine Tier-Geschichte.

Wir hatten einmal einen Hütehund, unsere gute Nuschka.

Sie hat sich zum Sterben klaglos in die Wildnis zurückgezogen. Guter Hund.

Es gibt dagegen eine schreckliche Menschen-Geschichte, die mir bis heute nachgeht.

In meiner Tübinger Assistentenzeit gab es einen renommierten
Literaturwissenschaftler: Walter Jens. Es war bekannt, dass es von ihm eine
Patientenverfügung gab – damals war das noch eher unüblich - : Sein Leben sollte nicht
künstlich verlängert werden. Er litt an einer unheilbaren Krankheit. Als es zu Ende ging
und er, der Rhetoriker, schon kaum noch sprechen konnte, waren – so wurde es
kolportiert - seine letzten gestammelten Worte: „Nicht tot machen!“ Armer Hund.

Doch wer weiß schon, ob er die schwerste Prüfung meistert?

Wie besteht man diese letzte Reifeprüfung, das Abitur, den Abgang, die Aufgabe des
Lebens?

„Was soll ich nur tun?“ fragt der moribunde Schüler den Zen-Meister.

Die Antwort: ‚Stirb einfach!‘ – kein Aufhebens.

Wilhelm-Busch-Weisheit ein wenig erweitert:

‚Eins, zwei, drei und schon kommt der Tod herbei‘ – nichts dabei.

Nichts weiter – todheiter.

Todesangst: Angst vor (dem) Nichts = Angst vor nichts. Das Nichts ist nicht(s).

Ich erinnere mich an nichts vor meiner Geburt, ich erwarte nichts nach meinem Tod.

Natur – Mortur , praenatal – postmortal.

Todesangst = Angst vor dem Tod des Ego; gegenstandslos!

Das Ego ist bloß eine transzendente Illusion.

In Erinnerung an Wittgensteins letzte Worte würde ich gerne sagen:

Welcome death, „I had a good time“, oder wenigstens: ‘ well – come death.

Anyway: Don’t miss the exit(us), man! Frei ist der Tod. Es ist gut. Nur Mut!

Und die Religion?

Religionen sind Todesangstbewältigungsdrogen;

Antidepressiva, Opiate für die Miserablen. Religionen sind wohlfeiler Trost:

Trostloses Leben vor dem Tod - Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod.

Hope as religious dope.

„Wer sein Leben voll begreift, hat keine Angst vor dem Tod.

Todesangst ist das Ergebnis eines nicht erfüllten Lebens.“¹²⁷

(Kafka, die Dohle – ‚Kavka‘ = tschechisch ‚Dohle‘) - Kluger Vogel.

Der Lebe-Meister sagt: Lebe dein Leben – aus ; ausgelebt – ausgestorben.

Nun, nun – der Lebe-Meister, der hats leicht. Wir Mundwerks-Gesellen aber...

Uralte Verwirrung.

Der Ruf des Uhu durchdringt das Dunkel:

Gunter! Kommst du?

Noch nicht, ich bin noch nicht bereit. Bis zum Tod ist es doch noch so weit.

Weit gefehlt; gleich ist es soweit. Der Tod ist je, jetzt schon.

Äternalistische Spekulation:

Die Angst vor dem Tod ist die Angst für immer tot zu sein, in alle Ewigkeit. –

Die Ewigkeit ist aber nicht endlos, die Ewigkeit ist zeitlos.

Die Ewigkeit kommt nicht nach der (Lebens)-Zeit, denn dann wäre sie ja nur eine

Teilzeit, die Ewigkeit ist die ganze Zeit. Die Ewigkeit überlappt sozusagen die Zeit.

Die Ewigkeit ist während der Zeit, sie währt die ganze Zeit. Das heißt auch:

Die Ewigkeit ist nun, im Nu, in no time. Die Ewigkeit ist je, jetzt, im Moment.

Die Ewigkeit ist im Augenblick. Der Augenblick ist angeschautes Werden,

Anschauung des Nichts-Seins. Der Augenblick ist noch nicht mehr.

Im Augenblick ist die Ewigkeit anhaltender Bewegung.

Die Ewigkeit ist der aion.

Wer ist der aion? „Aion pais est paizon...“ ‚Der Äon ist ein Kind, das spielt...‘

(Heraklit, Fragment B 52. Cf weiter oben Kap.4)

Die Ewigkeit ist die (Lebens)Zeit, das Leben, wie es so spielt, jeweils, ein Kinderspiel, ein Ringelreigen, ein Kreisel.

Ich wiederhole mich: Der Lebenslauf – ein ewiger Kreislauf;

der Vorlauf zum Tod – ein Rücklauf zur Geburt, euphemistisch: Heimgang.

Und weil ich es nicht weiß, frage ich mich immer wieder:

„Wie will ich wissen, ob die Angst vor dem Tod mich nicht zu einem verirrtten-verwirrtten Kind macht, das schon unterwegs ist nach Hause ohne es zu wissen?“

(*Zhuangzi* 2.12) Sind wir blinde Passagiere, die nicht wissen was passiert?

Wir leben nur Augenblicke – Lichtblicke des Lebens/Schlagschatten des Todes.

Der Tod ist immer schon, jetzt.

Zu guter Letzt gebe ich noch mein romantisches Kinder-Lieblingslied zum Besten – zum Mitsingen. Wenn ich nach 70 Jahren Müllers Rührstück lese, bin ich immer noch gerührt. Nostalgische Todesromantik? Und wenn schon!

¹²⁷ Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka*, Fischer, Frankfurt 1961, 84.

*Der Lindenbaum*¹²⁸

Am Brunnen vor dem Tore
da steht ein Lindenbaum;
ich träumt' in seinem Schatten
so manchen süßen Traum.

Ich schnitt in seine Rinde
so manches liebe Wort;
es zog in Freud' und Leide
zu ihm mich immer fort.

Ich mußst auch heute wandern
vorbei in tiefer Nacht,
da hab' ich noch im Dunkeln
die Augen zugemacht.

Und seine Zweige rauschten,
als riefen sie mir zu :
Komm her zu mir, Geselle,
hier find'st du deine Ruh'!

Die kalten Winde bliesen
mir grad ins Angesicht,
der Hut flog mir vom Kopfe,
ich wendete mich nicht.

Nun bin ich manche Stunde
Entfernt von jenem Ort,
und immer hör ich's rauschen:
Du fändest Ruhe dort!

¹²⁸ Wilhelm Müller (1794 – 1827).

Nekrolog

Üble Nachrede über die Trostlosigkeit der philosophia teutonica

Das Schreiben dieser Zeilen ist zwar
zwecklos aber unverzichtbar.

0. *Zhuangzis* Brunnenfrösche

Über die Borniertheit im sinophoben teutonischen Philosophenborn.

1. Kant

Der ‚Chinese von Königsberg‘ und das ‚Ungeheuer vom System des Laokiu‘.

2. Hegel

Der philosophische Kolonialwaren-Händler und die ‚Geistlosigkeit der Chinesen‘.

3. Heidegger

Der *Dao* - Meister – Dieb und das belauschte *Abendgespräch*.

4. Habermas

Der ‚okzidentale Entwicklungspfad‘ – Finder und die Christianisierung des *Zhuangzi*.

5. Wittgenstein

Familien(un)ähnlichkeiten als Denkanstöße.

0. *Zhuangzis* Brunnenfrösche
Über die Borniertheit im sinophoben teutonischen Philosophenborn.

„Du kannst mit einem Brunnenfrosch nicht über den Ozean reden,
er ist beschränkt auf sein Brunnenloch.
Du kannst mit einer Sommerfliege nicht über das Eis reden,
sie ist beschränkt auf die Sommerzeit.
Du kannst mit einem Bücherwurm (einem Schulweisen) nicht über das *Dao* reden,
er ist beschränkt auf seine Bücherweisheit.“
(*Zhuangzi*, 17.1 Meine freie Übersetzung.)

„Das offene Weltmeer des Denkens und der philosophische Brunnenfrosch.
Böse Bemerkungen über innere germanozentrische Monologe, philosophische
Heimspiele und antiquarische Historienmalereien.“
Unter diesem Titel habe ich 1997 an meiner damaligen alma mater, der
Uni.Wuppertal, einen provokativen Festvortrag gehalten. Ich habe mich durch die
Exhortation über interkulturelle Inkompetenz der durch mentalen Inzest steril
gewordenen deutschen Schulphilosophie und ihre bornierte ideologische
Xenophobie bei diesem Festvortrag als Nestbeschmutzer geoutet und Empörung
provoziert. Gut so.-
Soweit ich sehe, hat sich seit dem fin de vingtième siècle in Allemagne nicht viel
geändert. Ausnahmen bestätigen die Regel.
Nach wie vor tritt die traditionelle Sinophobie und die Angst vor dem Erwachen des
gelben Drachen gern im Gewand der Kritik am Neu-reich der Mitte auf.
Der philosophische Daoismus wird entweder als *Eurodaoismus* in die Eso-Ecke
gestellt und verachtet - die alten *Dao*-Knaben werden mit dem lauwarmen
wellness-Bad exotischer wisdom light ausgeschüttet - oder gar nicht beachtet.

Das *Historische Wörterbuch der Philosophie*, das klassische deutsche Standardwerk
in 13 voluminösen Bänden, in dem auch meine Wenigkeit die Ehre hatte, einige
Wörter beizutragen¹²⁹, behandelt die *Philosophie* in Bd. 7 auf 356 Seiten (571 –
927).

Auf Ostasien entfallen davon 8 (acht) Seiten (858 – 866). Immerhin.
Das *Laozi*, besser gesagt ein *dao jia(o)* – Eintopf aus philosophischem und
religiösem Daoismus wird auf S. 860/1 in einigen wenigen Zeilen abgespeist.
Doch welche Überraschung: Auf S. 860 wird es tatsächlich genannt – freilich ohne
weitere Worte darüber zu verlieren – mit einem Wort: das *Zhuangzi*!¹³⁰

Der philosophus teutonicus liebt sein Heimspiel. Mit dem pedantischen ‚Dünkel der
Gründlichkeit‘(Goethe) macht dieser philosophische Nesthocker seine Heimarbeit:
Philosophische Spitzenklöppelei. Er fremdelt gern. Er schweift nicht in die
extravagante exotische Ferne sondern bleibt im Lande und nährt sich redlich von
deutschem Graubrot. Wie unser Großkopf Kant bleibt er auf seinem Königsberg
hocken und schaut die Welt an.

¹²⁹ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd.8, Stichwort *Schweigen/Stille*, 1483 – 1495. Cf. insbes. Den Absatz zum *Zhuangzi* (*Dschuangdse*), 1494.

¹³⁰ Unter dem Stichwort *Tao, Taoismus* wird das *Zhuangzi* in Bd. 10, 890 immerhin mit mehreren Zeilen (!) bedacht. Wer hätte das gedacht.

1. Kant

Der ‚Chinese von Königsberg‘ und das ‚Ungeheuer von System des Laokiun‘.

Kant gehört zusammen mit Hegel und andern Köpfen zu der langen Ahnenreihe der deutschen Denker über China ¹³¹, die sich nicht gerade durch ihre Sinophilie und ihre Kompetenz ausgezeichnet haben.

Die Weltanschauung des Königsbergers war die Weltanschauung eines Mannes, der die Welt nicht angeschaut hat, wie der Kosmopolit Humboldt gar trefflich bemerkte. -

Hören wir, was der ‚Chinese aus Königsberg‘ (despektierliche Bemerkung Nietzsches über Kant) Erhellendes über das *Laozi* zu sagen hat.

Die folgenden tragikomischen Bemerkungen Kants zum *Laozi* mag man als exemplarisch ansehen. Rund hundert Jahre nach den erstaunlich kenntnisreichen, unzeitgemäßen *Novissima Sinica* von Leibniz warnt Kant in seiner kleinen Schrift *Das Ende aller Dinge* vor „philosophischen Ungeheuern“ mit denen es der „nachgrübelnde Mensch“ zu tun bekommt, wenn er in die Mystik gerät, „wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellektuellen Bewohner einer Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer vom System des Laokiun (scil. *Laozi* G.W.) von dem höchsten Gut, das im Nichts bestehen soll, d.i. im Bewußtsein, sich in den Abgrund der Gottheit, durch das Zusammenfließen mit derselben und also durch Vernichtung seiner Persönlichkeit, verschlungen zu fühlen; von welchem Zustande die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunklen Zimmern, mit geschlossenen Augen, anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden.“ ¹³²

Ungeheuerlich!

„Man merket leicht, daß auch kluge Leute bisweilen faseln...“¹³³

Und Altmeister *Zhuang*?

Dieser ‚Mystiker‘ sitzt sicher mit geschlossenen Augen mit nichtigen Vorempfindungen im dunklen Oberstübchen unseres philosophischen Oberlehrers Kant.

¹³¹ *Deutsche Denker über China*, Hg. Adrian Hsia, Frankfurt 1985.

¹³² Kant, *Das Ende aller Dinge*, in: Werke in sechs Bänden, hg. W. Weischedel, Bd. VI. Darmstadt 1966, 185. Um den Kantianern die Augen aufzuschlagen habe ich meinen Appendix über das Nichts im *Laozi* angefügt.

¹³³ Kant, *Über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, zweiter Abschnitt.

2. Hegel

Der philosophische Kolonialwarenhändler und die ‚Geistlosigkeit der Chinesen‘¹³⁴

Hegel meinte, die Chinesen seien „zu stolz, um etwas von den Europäern zu lernen, obgleich sie oft deren Vorzüge anerkennen müssen.“¹³⁵

Ach, wäre der Hegel doch nicht zu stolz gewesen, wenigstens die *Gespräche* des Konfuzius, dieses Grundbuch der chinesischen Kultur, gründlicher zu lesen. Dann hätte er deren Vorzüge anerkennen müssen.

Der berühmte erste Absatz in diesen *Lunyu* lautet:

„Lernen und fortwährend üben: Ist das denn nicht auch befriedigend?

Freunde haben, die aus fernen Gegenden kommen: ist das nicht auch fröhlich?“

(Übersetzung Richard Wilhelm). Hätte unser Hegel aus den *Gesprächen* gelernt, so hätte er sich der weit vorausblickenden Prophezeiung Leibnizens anschließen müssen, der mehr als 100 Jahre vor Hegel erkannte:

„Wenn das so weitergeht, fürchte ich, daß wir bald auf jedem aner kennenswerten Gebiet den Chinesen unterlegen sein werden.“¹³⁶

Wie an anderem Orte bereits gesagt¹³⁷: Bisher ist der Wunsch Leibnizens nicht in Erfüllung gegangen, der Wunsch „daß wir auch unsererseits von ihnen Dinge lernen.“

Wenn das so weitergeht, sehe ich, daß wir sehr bald auf vielen aner kennenswerten Gebieten den Chinesen unterlegen sein werden.

Hegel über *Kongzi* :

Aus den Originalwerken (des Konfuzius) kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Konfutse besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären.“¹³⁸

Aus diesem Originalzitat kann man das Urteil fällen, daß es für den Ruhm des Hegel besser gewesen wäre, wenn dieses Diktum nicht überliefert worden wäre.

Es folgen geistlose Tiraden über die „Geistlosigkeit der Chinesen.“¹³⁹

Ad majorem gloriam Hegeli übergehe ich sie hier.

Zum *Laozi* resümiert der unbelehrbare Hegel nach offenbar flüchtiger Lektüre

– er (ver)wirft den ‚Philosophischen Daoismus‘ (*dao jia*) mit dem ‚religiösen Daoismus‘ (*dao jiao*) in einen Hexenkessel - :

„Aber was finden wir in diesem Allen Belehrendes?“

Gegenfrage: Aber was finden wir in all diesen Ausführungen Hegels Belehrendes?

Und *Zhuangzi* ?

Glücklicherweise ist dem Hegel das *Zhuangzi* offenbar nicht in die Hände gefallen.

So ist uns weiterer Galimathias erspart geblieben.

¹³⁴ Cf. Wohlfart, *Safari*, Kap. 2.7 *Hegels sinophober Eurozentrismus*

www.guenter-wohlfart.de/books/freedownload.

¹³⁵ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Sämtliche Werke (SW) 11, 190.

¹³⁶ Leibniz, Vorwort zu den *Novissima Sinica*.

¹³⁷ Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, Kap. 7 *Hegel und China*, Köln 2001, 149 – 163.

¹³⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, SW 17, 156.

¹³⁹ Hegel, SW 11, 185.

Summa summarum:

Die Chinesische Philosophie ist für Hegel „nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht“¹⁴⁰

„Mit dem Eintritt des christlichen Prinzips ist die Erde für den Geist geworden. Die Welt ist umschifft und für die Europäer ein Rundes. Was noch nicht von ihnen beherrscht wird, ist entweder nicht der Mühe wert oder aber noch bestimmt, beherrscht zu werden.“¹⁴¹

Diese imperialistische Konfession rundet den Weitblick des philosophischen Kolonialisten aus seinem Euro-Born.

¹⁴⁰ Hegel, SW 17, 151.

¹⁴¹ Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Philosophische Bibliothek 171a, Meiner, Hamburg 1955, 763.

3. Heidegger

Der Meister-Dieb und *Zhuangzis* plagiertes Abendgespräch.

Auch ein trauriges Euro-Zentrismus-Kapitel: Heideggers *dao*- Klau.
(Auf das Thema *Heidegger und Laozi* bin ich a.a.O. mehrfach ausführlich eingegangen.¹⁴²)

Meister Heidegger war ein notorischer Germano-Zentrist. Aber er war auch ein Fremdgänger. In Heideggers ‚Lichtung des Nichts‘ scheint das lux ex oriente. Der Magier hat sich mit fremden daoistischen Federn geschmückt und damit sein zauberhaftes Pfauenrad geschlagen. Wunderbar! Nur hat er uns leider verheimlicht, bei wem er die Federn gelesen hat.

Daß Heidegger nicht nur vom *Laozi* ‚inspiriert‘ war, sondern auch vom *Zhuangzi*, beweist das bedenkliche Ende seines *Abendgesprächs*.¹⁴³ Der Text dieses Gesprächs ist Wort für Wort identisch mit dem Text, der bei Richard Wilhelm unter dem Titel *Die Notwendigkeit des Unnötigen* in seiner *Zhuangzi*-Übersetzung von 1912 erschienen ist.¹⁴⁴ Heidegger war mit Wilhelms *Laozi* und *Zhuangzi*- Übersetzungen bekanntlich wohlvertraut.

Heidegger, „*Der Ältere*“ – versichert am Ende des *Abendgesprächs*: „Die Namen der beiden Denker sind mir entfallen.“¹⁴⁵

Ein Fall von dementia sinica? Gehen wir zu des Meisters Gunsten davon aus, daß es sich bei der dementia sinica des *Älteren* um eine dementia senilis gehandelt hat, obgleich er ja sagt. „Heute Abend erst ward es hell um mich, und darum fiel mir wohl auch das Gespräch ein.“¹⁴⁶ Wort für Wort! Nur die Namen der beiden Denker und des Autors sind dem Hellseher leider entfallen. Ach wie schade!¹⁴⁷

¹⁴² Wohlfart, *Der Philosophische Daoismus*, Kap. 2. *Heidegger und Laozi*, edition chora, Köln 2001 (vergriffen). Der Text ist unter dem Titel *Heidegger and Laozi, Wu (Nothing) – on chap. 11 of the Daodejing* erschienen in: *Journal of Chinese Philosophie*, Vol.30, Nr. 1. March 2003. Cf. Wohlfart, *Safari*, Kap.4.1.1. *Das Dao-Ding, Der Krug des alten Knaben Laozi*. Cf. auch hier den Appendix *Wu* in englischer Sprache.

¹⁴³ Heidegger, GA 77, 203 - 240.

¹⁴⁴ *Dschuangzi, Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Diederichs gelbe Reihe, 1969, (Erstausgabe 1912), 281.

¹⁴⁵ Heidegger GA 77, 239.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Zu Heideggers *Zhuangzi*-Vergessenheit cf. ausführlicher Wohlfart, *Safari*, Kap. 4.4.2.

4. Habermas

Der ‚okzidentale Entwicklungspfad‘- Finder und die Christianisierung des *Zhuangzi*¹⁴⁸

Professor Habermas, der maßgebliche Schutzmann der deutschen Schulphilosophie ist so vor-ruhmreich, daß ihm – wie ich in der Presse lesen mußte – nach dem Vorschlag eines followers schon prae-hum ein Denker – Denkmal errichtet werden sollte! No joke! Obwohl Habermas also jetzt schon gewissermaßen unter mentalem Denkmalschutz steht, erkühne ich mich als Neid-Grünschnabel einige ungeschützte Überlegungen zum opus magnum des Schulbuchhalters anzustellen.

Als kleiner Pisser verspüre ich immer, wenn ich an einem Denkmal vorbeikomme einen starken Harndrang.-

Es ist so, als habe Kant seinem Epigonen, dem historiographischen Kärtchen Habermas die folgenden Worte hinter die Ohren geschrieben:

„Es gibt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie ... ihre Philosophie ist; ... sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben...“¹⁴⁹

Freilich: Die Quellen der Vernunft entspringen in den Bergen der Geschichte.

Aber das bedeutet lediglich, daß die Geschichte der Philosophie zwar notwendig, aber nicht hinreichend ist für das lebendige Geschehen eines Philosophierens, das sich auf das ‚offene Weltmeer‘ des Denkens hinauswagt.

Wer sich als antiquarischer Historienmaler in den sieben Bergen historischer Schulweisheit versteckt, der wird nicht *histor* sein im ursprünglichen Sinn dieses Wortes bei Herodot: *Augenzeuge*, der mit offenen Augen über seinen okzidentalen Brunnenrand in die weite Welt guckt.

Er wird als Schul-Buch-Halter vorgestrige, witzlose Scholien produzieren und ‚artige Betrachtungen‘ (Kant) anstellen – sans genie et sans esprit.

Ein Blick in die Geschichte der Philosophie des Okzidentalisten Habermas¹⁵⁰ zeigt: Der ‚okzidentale Entwicklungspfad‘¹⁵¹ ist keine Seidenstraße mit Gedanken-Tausch-Handel sondern eine Einbahnstraße, auf der der alte Abendländer Habermas unentwegt unterwegs ist.

Was heißt für den Nachgeborenen Kants ‚Sich im Denken orientieren‘?

Ex oriente lux? „Morgenröte“?(Nietzsche); Fehlanzeige!

Ex okzidente lux! Abendrot im christlichen Abendland.

Okzidentale Nostalgie auf der Suche nach der verlorenen Zeit der Theo-Philosophie, gestrig, vorgestrig. Der theo-philo-sophische Lehrpfad vom alten Griechenland bis ins philosophische Neuland Amerika wird vom Hagiographen Habermas mit dem Dünkel deutscher Gründlichkeit in mühsamer Maulwurfsarbeit durchgegrübelt. The best comes from the West.

Der Gedankenimport aus dem alten China scheitert dagegen nach wie vor an

¹⁴⁸ Habermas wurde hier nicht seiner Kongenialität wegen in eine Reihe mit Kant, Hegel und Heidegger ausführlich bedacht, sondern als der zeitgenössische deutsche Promi-Sozio-Philosoph. Cf. auch Wohlfart, *Safari*, Appendix, *Professor Habermas*.

¹⁴⁹ Kant, *Prolegomena*, Vorrede.

¹⁵⁰ J.Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, 2 Bände, Suhrkamp, Berlin 2019.

¹⁵¹ Ibid, Bd. 1, 38, 74, 110 ff.

Import-Beschränktheiten, die sich in falscher Bescheidenheit als „Einschränkung“¹⁵² tarnen. Der philosophische Exporteur ist beschränkt auf seinen okzidentalen Gedanken-Handels-Pfad. Der polyhistorische Hagiograph Habermas hat von den über 1700 (!) Seiten seines opus magnum rund 1000 Seiten der europäischen Kirchengeschichte gewidmet und ganze 23 Seiten (Kap. III,4) dem fernen Osten (Konfuzianismus und Daoismus).¹⁵³ ‚Warum in die Ferne schweifen...‘

Der ‚post-säkulare‘ Konservator Habermas wollte wohl die christliche Tradition im dreifachen Hegelschen Sinn des Wortes ‚Aufhebung‘ – Elevation, Konservation, Negation – aufheben. Dabei hat er sich verhoben und die Negation negligiert. Und bei der Konservierung hat er nicht beachtet, daß das Verfallsdatum seiner Konserven inzwischen abgelaufen ist. So werden diese christlichen Konserven immer noch zur Elevation an die Armen im Geiste verteilt. ‚Pater noster...‘ Wie dem auch sei: der Konservator Habermas bleibt im christlichen Abendland und nährt sich redlich.

Die „Kritik an einem eurozentrisch verengten Blickwinkel“¹⁵⁴ scheint in der Tat nicht ganz unbegründet zu sein.

Dem Daoismus widmet Habermas ganze 6 Seiten.¹⁵⁵ Immerhin!

Und – wer hätte das gedacht ? – er geht sogar auf das *Zhuangzi* ein!!!

Ist das nicht löblich?

Ja, aber leider stützt er sich dabei ausgerechnet auf das kleine Büchlein meines verewigten Wuppertaler Vorgängers Karl Albert und meines früheren Freundes Xue Hua. Bei diesem kleinen Büchlein handelt es sich um die Übersetzung des letzten – apokryphen – Kapitels des *Zhuangzi*.¹⁵⁶

Und leider stützt sich Habermas‘ Gewährsmann Albert auf den obsoleten Kommentar des Christo-Sinologen Alfred Forke.¹⁵⁷

Forke salbadert von der ‚Transzendenz des Dao‘ und topft es bedenkenlos mit dem christlichen Gott ein: Deus-Dao-Eintopf.

Ob es wohl diese wilde Christianisierung des *Zhuangzi* war, die den Christo-Sophen Habermas dazu bewogen hat, sich just auf dieses wunderbar antiquierte Brevier zu stützen und die neuere, nach 1927 zugängliche einschlägige *Zhuangzi* – Literatur zu ignorieren?

Ceterum censeo: es ist höchste Zeit, beim Studium fremder Kulturen den christlichen, monotheistischen Monokel abzusetzen, überkommene Projektionen aufzugeben und anderen Euro-Mores lehren zu wollen.

Als Wanderer zwischen den Welten wiederhole ich: „Um unserer europäischen Moralität einmal aus der Ferne ansichtig zu werden, um sie an anderen – früheren oder kommenden Moralitäten zu messen, dazu muß man es machen, wie es ein Wanderer macht, der wissen will, wie hoch die Türme einer Stadt sind: Dazu verläßt er die Stadt.“¹⁵⁸ „Ich muß orientalischer denken lernen über Philosophie und Erkenntnis. Morgenländischer Überblick über Europa.“¹⁵⁹ Augen auf!

¹⁵² Ibid. 74.

¹⁵³ Ibid. 383 ff.

¹⁵⁴ Ibid. 81.

¹⁵⁵ Ibid. 399 ff.

¹⁵⁶ *Chuang-tse, Die Welt*, chinesisches und deutsch, Karl Albert und Xue Hua, herausgegeben, eingeleitet und kommentiert von Karl Albert.

¹⁵⁷ A.Forke, *Geschichte der alten chinesischen Philosophie*, Hamburg 1927.

¹⁵⁸ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, Nr.380.

¹⁵⁹ Nietzsche, *Die nachgelassenen Fragmente*, Hg. Wohlfart, Reclam Nr. 7118, 130.

Heterotopie (Foucault) zur Überwindung universalistischer Utopien einer eurozentrisch-christologischen Myopie ist an der Zeit. Foucault hatte Recht: Sollte es eine Philosophie der Zukunft geben, dann muß sie aus Begegnungen zwischen Europa und Ostasien hervorgehen. Eurasische Phantasmagorien? Das Käntchen Habermas hat wie sein großer Königsberger Protagonist seine Stadt mit der festen Burg Gottes nicht verlassen. Habermas' als universalistische Globalmoral getarnte Lokalmoral erteilt den Segen: ‚urbi et orbi‘. Habermas' Universalismus ist ein Kat- Holizismus unter einer (post)-säkularen Tarnkappe.¹⁶⁰

Habermas' ‚universalistische Aufklärungsmoral‘ ist eine halbherzige Mesalliance aus säkularem kritischem Aufklärungs-Universalismus, d.h. aus einer ‚de-transzendentalisierten‘ (O-Ton Habermas)¹⁶¹ ‚philosophia practica universalis‘ kantischer Provenienz und aus einem prä- säkularen Katholizismus.

Habermas' moralistischer Universalitätsanspruch eines halbherzig säkularisierten Katholizismus ist neokolonialer moralischer Eurozentrismus in postkolonialer moderner Verpackung, ein Mogelpaket im ideologischen Kolonialwarenladen. Immer wieder muß ich jenes apodiktische Diktum unseres philosophischen Oberlehrers zitieren. Unser okzidentaler Entwicklungspfadfinder wähnt - horribile dictu- :“that our Western-European morality of abstract justice is developmentally superior (sic! G.W.) to the ethics of any culture lacking universal principles.”¹⁶² Apodixit Professor Habermas.

Bornierter eurozentristischer Superioritätskomplex. Der Universalitätsprofessor spielt das monokulturelle Sprachspiel einer sich als Global-Moral aufspielenden Lokal-Moral.

Johan Galtung, Friedens-Forscher und Gandhi-Preisträger hält dagegen:

„Ein im Wesentlichen aus einer einzigen Kultur (der des Westens) stammendes Konzept universaler Menschenrechte...kann nur zu einem Desaster führen. Die Ähnlichkeit mit den christlichen Kreuzzügen ist allzu offenkundig.“¹⁶³ So ist es.

Ich habe das besagte horrible Habermas-Diktum auch in China immer wieder zitiert, weil ich Habermas' universalistischen Monopolismus für einen brisanten missionarischen Moralismus halte.

Kategorischer moralistischer Imperialismus droht.

Deshalb wiederhole ich auch noch einmal das wahre Wort meines verehrten Kollegen Roger Ames:

„To assume that there is only one model of (universally) valid human rights... simply does not take other cultures seriously.“¹⁶⁴

Der Glaube an moralische Universalien kann sich als gefährlicher Ethnozentrismus entpuppen, als moralistischer Kolonialismus. (Mahnendes Beispiel: Hegel.)

¹⁶⁰ In meiner *Safari* bin ich unter dem Titel *Der Universalitätsprofessor* näher auf diesen Uni-versalismus als (pseudo)- säkularisierten Mono-theismus eingegangen. Cf. *Safari, Appendix*.

¹⁶¹ Cf. näher *Safari*, Kap. 1.1.7: *Moralischer Universalismus / Papa Habermas und Papa Benedikt*.

¹⁶² J.Habermas in: H.L. Dreyfus/ S.E. Dreyfus *What is Morality – A Phenomenological Account of the Development of Ethical Experience* in: D.H. Rasmussen ed. *Universalism vs. Communitarianism*, London 1990, 251.

¹⁶³ J.Galtung, *Menschenrechte – anders gesehen*, Frankfurt 1994, 39.

¹⁶⁴ R.T.Ames in: Harro v.Senger: *Die Uno-Konzeption der Menschenrechte und die offizielle Menschenrechtskonzeption der Volksrepublik China*, in: *Die Menschenrechtsfrage – Diskussion über China – Dialog mit China*, Nr.6 der Schriften der Deutschen China-Gesellschaft 1998, 102. Ich empfehle Sengers Studie zur Lektüre. Vielleicht könnte sie sogar bei eingeschworenen Drachen-Töttern zu einem Aspekt-Wechsel führen.

Unser Globus ist erfreulicherweise weder ein Uni-versum mit einem omni-potenten Weltregenten noch eine Uni-versität mit einem omni-potenten Moral-Rektor, kein Moral – Omnibus.

Was ist, wenn die ‚Diskurs-Ethik‘ mit ihrer Maxime ‚colloquio ergo sum‘ Konkurs anmelden muß?

Was ist, wenn sich diskursiv der Allen gemeinsame Nenner partout nicht finden läßt, wenn der Dissenz im Diskurs überwiegt, wenn die Differenzen bei den Konferenzen überwiegen?

Was ist, wenn die soft- power des Arguments und die Berufung auf das Allen gemeine Gute versagt – wie wir es ja in der Politik tagtäglich erleben?

Kriegen wir das dann nur mit härteren Mitteln hin?

Mit ‚god and gun‘ wie in ‚God’s country‘?

Gibt es einen Ausweg aus der Denk-Sackgasse bei der Suche nach einem für Alle Allgemeingültigen?

Apropos USA. Nachruf an der Bahre der Demokratie aus aktuellem Anlaß.

Nach dem Putschversuch des GröPaz¹⁶⁵ Trump im Januar 2021 muß ich wieder an die prophetischen Worte des Visionärs aus Singapur, Lee Kuan Yew denken:

Das 19. Jahrhundert war das Jahrhundert des kolonialen Europa,

das 20. Jahrhundert war das Jahrhundert des Imperium Americanum,

das 21. Jahrhundert wird das Jahrhundert des Reichs der Mitte sein.

So ist es.

¹⁶⁵ Adolf Hitler ist als GröFaz (ironisches Akronym: ‚größter Feldherr aller Zeiten‘) in die deutsche Geschichte eingegangen. Donald Trump wird als GröPaz (größter Präsident aller Zeiten – Trump über sich selbst) in die amerikanische Geschichte eingehen.

5. Wittgenstein
Familien(un)ähnlichkeiten

„I'll teach you differences“

Als Ausblick nach dieser Wanderung in den fernen Osten noch ein kurzer Blick zurück zum späten Wittgenstein, der zwar auch nicht den Stein des Weisen im orientis extremus gesucht hat, der aber doch ein Stein des Denkanstoßes sein könnte, der zu einem ‚Aspekt-Wechsel‘ führt.

In § 65 seiner *Philosophischen Untersuchungen* stellt Wittgenstein die ‚große Frage‘ nach dem Wesentlichen der Sprachspiele, die ja auch die große Frage nach dem Wesentlichen der Sprachspiele der Moral ist.

Er gibt eine postessentialistische Antwort, in der er die vergebliche Suche nach dem einen allgemeinen Sprachwesen aufgibt, das sich angeblich hinter dem Busch der verschiedenen einzelnen Spracherscheinungen versteckt hält.

„Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, - sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen verwandt. Und dieser Verwandtschaft oder diesen Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle Sprachen.“

Es gibt nicht den einen allen gemeinsamen Nenner.

Es gibt nicht den einen allgemeinen ‚overlapping consensus‘.

In § 66 faßt Wittgenstein zusammen:

„Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen.“

In § 67 wird dann der Schlüsselbegriff eingeführt:

„Ich kann diese Ähnlichkeit nicht besser charakterisieren als durch das Wort ‚Familienähnlichkeit‘, denn so übergreifen und kreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen: Wuchs, Gesichtszüge, Augenfarbe, Gang, Temperament etc. etc.“

Familienähnlichkeit heißt: Analogie, Entsprechung. Entsprechung heißt: Identität in der Differenz und Differenz in der Identität.

Die Sprache ist eine Familie entsprechender Sprachspiele, so wie das ‚globale‘ Ethos eine Familie mehr oder weniger entsprechender, differenter, regionaler‘, ‚lokaler‘ Ethoi.¹⁶⁶

„I'll teach you differences“, dieses Wort aus Shakespeares‘ *King Lear* soll Wittgenstein als Motto seiner *Philosophischen Untersuchungen* erwogen haben.

¹⁶⁶ Cf. ausführlicher Wohlfart, *Global-Moral? Über Familienähnlichkeiten und Analogien – Wider die Identität und die Homologie* in: *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*. W. Lütterfelds/ Th. Mohrs (Hrsg.), Königshausen und Neumann, Würzburg 2000, 77 – 90.

Ich verweise ferner auf meine Überlegungen zu einem daoistischen Situations-Ethos als Gegenentwurf zu einer christlich imprägnierten Universal-Moral à la Habermas. Cf. Wohlfart, *Philosophical Daoism, Zhuangzi-Lectures*, chap.2 *The Relevance of a Daoist Ethos in our Time. Return from a Western Universal Morality to a Daoist Ethos beyond Morality*. Kant - Kongzi / Zhuangzi - Huainanzi. www.guenter-wohlfart.de/books/freedownload.

„Vive la difference!“ im intercultural intercourse.

Schiere Identität ist ideologisch-‘identitär’. - Beherzigen wir Adornos Monitum:
Eskamotieren wir nicht das Nicht-Identische!

Die okzidentalen Denkpfadfinder sind als Luftgucker in der Gefahr, beim Blick in ihr ideologisches Universum in den bestirnten Himmel über ihnen in einen euro-moralischen Born zu fallen, wie damals der alte Wassermann Thales in seinen Brunnen gefallen ist.-

Es bleibt uns nur, uns selbst auf die Schulter zu klettern, um über den Brunnenrand unseres Denkbrunnens zu gucken, wenn wir den weiten, offenen Horizont unseres Globus sehen wollen, der rund ist und groß und bunt.

Die Moral von der Geschichte:

Sei kein Frosch! Mach als bunter Vogel einen Ausflug in die wilde Fremde!

Mach dich auf zum alten *Dao* – Stromer *Zhuangzi*.

Gunter
Der Uhu aus Tuchan
2021

Appendix

WU

The clearing of nothing

in the *Laozi*

Gunter Wohlfart

Tuchan/ France¹⁶⁷

Everything - nothing

As an old ' nihil-logist' I can't resist the temptation to make some precocious remarks on the character *wu* in the *Laozi* and say something on nothing.

Let's start with etymology.

In his introduction to his *Laozi*-translation Ernst Schwarz says:

„Professor Ni Tsching-yuan showed, by means of etymological material, that the character *wu* was originally composed of a combination of the characters *forest* and *fire*. A burned-down forest certainly no longer consists of trees, but it has not disappeared without trace: it ,is' now ashes. The state of still-not-being or no-longer-being is obviously to be understood as an imagined substrate of the concept *wu*, as also of the process by which this state has been brought about. Concealed within it is becoming, as the transference from being to non-being, which does not exclude a revision of the process: the emptiness can again fill itself, and the burned-down forest may rise again – like the phoenix bird from the ashes. (Schwarz 1985: 21. See also Wohlfart 2001: 55-80 and Wohlfart 2003: 43-45)“.

The point is: A clearing consists of two integral parts:

1. Of what is not there, no wood, nothing. 2. of what is there, the surrounding wood, something.

In conclusion:

Whichever etymological interpretation one might prefer – to be short I skip here other interpretations – they seem to share the fact that it is obviously not a matter of a final establishing or persisting, but rather of the characterization of a passing or emerging, that is, a matter of a process or a changing-into-one-another, or of a becoming. The etymological consideration of the character *wu* seems to show what we will see when we consider the relationship of *wu* and *you* in the *Laozi*. That means, that it is not a matter of establishing conceptions or oppositions as such, but that it turns on *moments* of a context of occurrence or of a *development*, and therefore on a movement, in German: Be-weg-ung.

¹⁶⁷ The text will be published in the *Dao-Companion*, ed. Liu Xiaogan.

With these etymological reflections in mind let's have a look at the *Laozi*.

Let's take first the famous and often commented chapter 11.

Let me concentrate on the second practical example in chapter 11. It's about a vessel (jug).

Here my own raw word-for-word translation based on the *textus receptus*:

Shan - knead

zhi - clay

yi - (in order) to

wei - make

qi - vessel (for example a jug)

Dang - there where

qi - is

wu - nothing

you - has

qi - vessel

zhi - its

yong - use

Robert G. Henricks translates:

„We fire clay and make vessels. It is precisely where there's no substance that we find the usefulness of clay pots. (Henricks 1989: 208-209)“.

Chen Guying translates:

„Clay is made into vessels - The nonbeing (in their middle) makes the vessels' use present.... Here Laozi illustrates the dynamic of being and nonbeing in worldly phenomena, highlighting their mutual interdependence...(Chen 2015: 108)“.

Chen compares the transmitted version of *Laozi* chapter 40 in the *textus receptus* with the 1993 in Guodian excavated bamboo-texts:

„Transmitted version: “Everything is born from being, and being is born from nonbeing.“

Guodian version: Everything is born from being and born from nonbeing“. (Chen 2015: 78)“.

Chen comes to the conclusion: „The discovery of the Guodian *Laozi* now shows that being and nonbeing were originally parallel or equal in their relationship, forming two basic aspects of Dao... My own explanation ... has long been that nonbeing and being both refer to Dao; they discuss the way Dao proceeds from formlessness to form. The Guodian discovery supports such reading und finally clears up centuries of confusion. (Chen 2015: 79-80)“.

I repeat the important point: The jug *qi* as well as the cave *shi* - the next example in *Laozi* chap. 11 - consists of two integral parts:

1. of what is not there, no clay, no earth respectively;
2. of what is there, the surrounding clay or earth.

Both parts – being and not-being - emerge at the same time (simultaneously) and complete each other in mutual interdependence. I must think of *Laozi chap.2* “you wu xiang sheng“. “Something and nothing produce each other mutually.“

Please note: Something and nothing produce each other. The ‚clearing of nothing‘ results of a process, an accident-event: a forest-fire. The jug and the cave result of a process of modelling and

digging respectively. The product (jug, cave) of the process (procedure) in which something and nothing produce and complete each other, is the result of a dynamic transformational opposition.

Philosophical remark from the West: This dialectical coincidence of being (something) (Sein) and not-being (nothing) (Nichts) Hegel calls Werden („coming into being“ as well as „going by“). In physics it’s Bewegung (movement). (Hegel 1963: 67).

In his *Enzyklopädie* he gives an astonishing and paradoxical example.

(The paradox para-lyses the dogma.)

It is the example of the ‚real dialectic‘ of movement, in other words: of the dialectical identity of being (there) and not being (there). (Hegel 1959: §298).

Hegel claims that a moving object is and is not at the same time in the same place. (sic!)

Hegel’s paradoxical example of ‚Realdialektik‘ always confuses and outrages the common sense.

(But sometimes the common sense is common nonsense.) Therefore let’s pay attention:

If something (a particle, an object or whatever) moves (transitively) from a point p1 to an (infinitesimal) next point p2, it is not in instant t1 in p1 and in the next instant t2 in p2, as one may think at first sight. (Think of the etymology of ‘instant’ from Latin ‘in-stare’ to ‘stand’.)

If something does not stand still but continuously moves, it must be in the same moment simultaneously in p1 and in p2 !!! Otherwise it would be isolated and fixed in t1 at p1 and in t2 at p2 etc., but it never would move from p1 to p2.

Ergo: A moment is the current (present) identity of past and future.

Movement is the dialectical identity of being-here and not being-here. So to speak:

Movement means: being (t)here.

With this dialectical coincidence of being and not-being in mind, let’s go some steps backwards to Hegel’s protagonist Heraclitus before we come back to the *Laozi* and the *dao*.

To Heraclitus one attributes the famous saying: ‘panta rhei’, ‘everything flows’.

And modern physics confirm: everything moves and that is:

Everything is a transformational identity of something and nothing. Everything is being-not-being.

We went back from the dialectician Hegel to the great grandfather of western dialectics Heraclitus to take a runup for the ‘tiger-jump’ into the Far East, to the great grandfather of Eastern dialectics, to the *Laozi*.

So far my look back at Heraclitus’ flow and my maybe bewildering Hegelian excursion into physics and the meaning of movement as a transformational identity of being-there and not being-there.

Keyword transformation.

Before I come back to the *Laozi* and the *dao* with the keyword ‘transformation’ in mind, let me make some - superfluous? – remarks on the 1001 translations, and that means interpretations of the *Laozi*. “Traduttore – traditore” = translation – deception. Truth lies – in the double sense of this word – in translation. And sometimes I’m lost in translation. Especially if some western translators with their Christian metaphysics in mind or rather in their magic hat, conjure GOD out of their top-hat and translate/project it into DAO. Only a little revision: The Chinese *dao* as an early exotic stage of the Christian GOD. Mission accomplished: *dao* christianized!

I call this ideological colonialism, occidental nostalgia – lost in theo-philo-sophy.

I think first of all of the first German translator of the *Daodejing* (A.D. 1870): The theosophical mystic gospel-song- writer Victor von Strauss.

(By the way: Much more convincing is the later translation (A.D. 1911) of the Christian missionary Richard Wilhelm who confessed that he never converted a Chinese to Christianity, but that he himself was converted to Ancient Chinese Thinking. Thank God!)

Only one typical example of Christo-sino-logy. The German sinologist Alfred Forke believed “that we

can unhesitatingly equate Tao with the absolute transcendent being of our (Christian) philosophers. (Forke 1927: 264)”. Oh my God! Let’s discard our speculative spectacles and absolutions reading ancient Chinese classics. As far as I can see – far-sightedness of old age -, there is no absolute, absolved in heaven. If there would be something like that ‘absolute’ in the *Laozi* than it would be dis-solved in ‘all under heaven’, *tian xia*, dissolved in the flow of *dao*.

As far as I can see, there is no metaphysics – especially in the original Aristotelian sense of the word ‘meta’: ‘behind/beyond/after’ physics in the *Laozi*. And fortunately there is no Christian metaphysics in the *Laozi*. If there should be something like meta-physics in the *Laozi*, then in the older sense of the word ‘meta’: ‘in the middle of’ in Heraclitus.

Meta-physics not behind/beyond but in the middle of physics.

And if there should be something like transcendence in the *Laozi*, then in the sense of a transcendence into the immanence.

As far as I can see, there is no transcendence – especially not in the Christian sense of this word – in the *Daodejing*. *Dao* doesn’t mean transcendence but transformation, a (constant!) flow of transformational oppositions.

Let’s now have a closer look at the *Laozi* chapter 34: “*Da dao fan xi*, The great *dao* flows.”

In *Laozi* chapter 62 it says: “*Dao zhe, wan wu zhi zhu* - *Dao* is the flow of the 10000 things”.

And in *Laozi* chapter 32: “*pi dao zhi zai tian xia, you chuan gu zhi yu jiang hai* -

The *dao* is to the 10000 things, what the river and the sea is to the streams.”

Of course we also think of *Laozi* chapter 78: “*Tian xia mo rou ruo yu shui* -

Nothing under heaven is softer and weaker than water”.

And we think of *Laozi* chapter 43: “*Tian xia zhi zhi rou...wu wei zhi yi* -

The softest under heaven overcomes the hardest....that is the use of *wu wei*, not interfering.”

I recapitulate and summarize: *Dao* ...flows – like water.

And by the way: Of course the water-course, the flow of the *dao*... is (by) itself so (*ziran*...).

Dao fa ziran (*Laozi* chapter 25). The model of *dao*... is *ziran*, self-so.

I agree with Liu Xiaogan and Chen Guying that *ziran* is the core value of Laozi’s philosophy. (Liu 1998: 211 – 228.)

Liu pointed out correctly that the translation of *ziran* by ‘self-so’ might be misleading in the sense of ‘my-self-so’. But of course *ziran* has nothing to do with my self. *Ziran concerns* that what happens by itself. (Wohlfart 2001: 101 – 116).

The flow of *dao* is self-so, *dao* flows ‘self-soing’. (I like Roger Ames’ translation ‘self-soing’ mainly because of the continuous form.) So to speak: *dao*’s course is ‘of course’.

Dao is no fixed way, in German: no ‘Weg’ but ‘Be-weg-ung’ (motion).

Admonition for *dao* followers: The *dao* way is no trodden path, it comes into being by walking upon it, as it says at the beginning of chapter 13 in the *Zhuangzi*.

In the *Laozi* chapter 40 it says: “*Fan zhe dao zhi don*. The movement of *dao* is *fan*, turning back, turning over, turning around.” The movement of *dao* is a cycle.

In the *Zhuangzi* it says: “The Way of heaven revolves ceaselessly, so that the myriad things are brought to completion; the Way of the emperors revolves ceaselessly, so that all under heaven returns to them; the Way of the sages revolves ceaselessly, so that all within the seas submit to them (Mair 1998: 119)”.

Anyway: *Dao* is a flow. A (revolving) movement, *dao* is in motion.

And after several detours I come back to my subject *wu*.

I tried to point out that motion is the transformational identity of being (there) and not-being (there), the dialectical identity – Hegel would have said the identity of identity and not-identity – of you and wu. *Wu* and *you* transform from and into each other continuously.

Conclusion: I think *dao* is the self-so-ing flow of *wu-you*, a *wu – you motion*.
In other words: *Dao* is the transformational opposition of *wu* and *you*.
Dao is the dialectical identity of *wu* and *you*, a turning over conversion of *wu* and *you*.

Finally I come back to the etymological speculation at the beginning of my contribution.
The pictogram *wu*, this 'clearing of nothing' seems to show that *wu* is the result of a burning out, a passing away and thus making way for new development, new *you*.

I started my reflections on the character *wu* in the *Laozi* with some remarks on the often recited and illustrative chapter 11 in the *Laozi*. I concentrated for special reasons on the passage which deals with *qi*, a vessel, for example a jug.

At the end of my remarks I'll come back to the jug.

In chapter 4 of my latest book *Safari* I published a sarcastic critique of Heidegger's reception of this very passage in *Laozi* chapter 11 (Wohlfart 2020: 159- 164). Under the title 'The pinched pitcher' I'll end my conjectures with some critical remarks on Heidegger's clandestine *Laozi*-loan.

The pinched pitcher

In Heidegger's '*Feldweggespräch*' ('Fieldpath-Conversation') from 1945 it says:

“Teacher: What is the jug?”

Scientist: A container (Gefäß). The containing (Fassende) are side and bottom (Heidegger 1995: 126)”.

The dialogue continuous:

“Teacher: What do you find astonishing?”

Scientist: That the emptiness between side and bottom and brim clearly is the containing of the container.

Teacher: If that's the case, then the jug ... consists not in that out of which it is made, out of formed earth, but rather in its emptiness.

Scholar: This nothing (Nichts) in the jug is really what the jug is (Heidegger 1995: 130)”.

In his lecture '*Das Ding*' (The Thing) the jug is Heidegger's prime example of what he calls a thing.

In this lecture at the Bavarian Academy of Fine Arts in 1950 Heidegger comes back to the jug and its emptiness:

“A thing is the jug. What is the jug? The emptiness is the containing of the container. The emptiness, this nothing in the jug is it, what the jug as the containing container is. (Heidegger 1954: 164 and 167)”.

Has this nothing of the thing anything to do with *Laozi's* jug?

Is it only pure coincidence? Did Heidegger at all know about the *Laozi*?

Yes he did! Heidegger knew the *Laozi* very well through the translations of Victor von Strauß. Richard Wilhelm and Jan Ulenbrock.

Heidegger's interest in the *Laozi* was so great, that in 1946 he proposed to Paul Shih-yi Hsiao to work together on a translation of the *Laozi*. By the end of the summer at least eight chapters of the *Laozi* have been worked on. Well done! I'm convinced that he was familiar with chapter 11 (Wohlfart: 2003:47). Heidegger's work on the *Laozi* is laudable, commendable. No doubt!

But why did he conceal it?

It's obvious, it's evident that Heidegger's considerations on the jug were 'inspired' by *Laozi*.

Several Heidegger-researchers pointed that out convincingly. Among them Chang Chung-Yuan, Kah Kyung Cho, Otto Pöggeler, Reinhard May and Graham Parkes.

(Wohlfart 2001: 75 -80; Wohlfart 2003: 47 – 53).

Graham Parkes was right when he said that Heidegger was less than generous in acknowledging how much he learned from East Asian tradition. It's evident that Heidegger – as most great thinkers – had adopted foreign thoughts in order to form his own thoughts. This is in no way detrimental to the greatness of his thinking. On the contrary: There's no shame in learning. (I think of the first words in the *Lunyu*.)

But what is detrimental is Heidegger's meanness in admitting how much he had learned from East-Asian thinking, and especially from the *Laozi*. Heidegger 'borrowed' his jug and his concept of nothingness from the *Laozi*. It's clear that Heidegger's 'Lichtung des Nichts' (Clearing of Nothing) is borrowed from the *Laozi*. No problem!

But why did he conceal from whom he borrowed it? Why did he dress in borrowed plumes?

Why did he take his credit from Laozi's efforts? This insincerity is a shame.

Heidegger nicked Laozi's pitcher and filled it with his spirits. He was 'inspired' by Daoism.

Unlike most of his great predecessors in German philosophy Heidegger dared to look over the brim of our western mental- well. Well done!

But like most of his predecessors he was too narrow-minded to confess that we best-western thinkers can learn from other cultures. What a pity!

That Heidegger did not only know the *Laozi* but also the *Zhuangzi* shows the end of his *Abendgespräch (Evening conversation)* from 1945. Heidegger's text is word-for-word identical with a passage in Richard Wilhelm's *Zhuangzi*-translation from 1912. (Heidegger 1995: 239 , Wilhelm 1969: 281 and Wohlfart 2020: 165- 167).

Heidegger didn't think it worth mentioning the *Zhuangzi*. He claims that he has 'forgotten' the names of the two participants of the conversation. Old man's dementia senilis or bad old philosophical eurocentrism?

Be that as it may: With his smuggled goods on the Silk Road from Ancient China Heidegger prepared the way for the – as he himself said – "inevitable dialogue with the East-Asian world (Heidegger 1954: 47 and Heidegger 1959: 87)".

It falls upon us to stop only talking about the inevitability of this dialogue – like nowadays Jürgen Habermas again does – and really open this dialogue, especially with Ancient Chinese philosophy. (Wohlfart 2020: 203 – 209). For example we can learn something about nothing.

Bibliography/Reference List

Chen, Guying. 2015

Rediscovering the Roots of Chinese Thought – Laozi's Philosophy.

Centre for Daoist Studies: Peking University. Three Pines Press.

(New interpretation of the *Laozi* considering the Guodian bamboo-slip manuscripts.)

Forke, Alfred. 1927.

Geschichte der alten chinesischen Philosophie.

Hamburg: Friedrichsen.

(Outdated christianization of Chinese philosophy.)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1959.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830).

Hamburg: Verlag Felix Meiner.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1963.

Wissenschaft der Logik. Erster Teil (1812).

Hamburg: Verlag Felix Meiner.

Heidegger, Martin. 1954.

Vorträge und Aufsätze.

Pfullingen: Verlag Günther Neske.

Heidegger, Martin. 1959.

Unterwegs zur Sprache.

Pfullingen: Verlag Günther Neske.

Heidegger, Martin. 1995.

Gesamtausgabe (GA), Vol.77.

Frankfurt/Main; Verlag Vittorio Klostermann.

Henricks, Robert G. 1989.

Lao-tzu, Te-Tao-Ching.

New York: Columbia University Press.

(A new translation of the *Laozi* based on the Mawangdui texts, with an introduction and commentary.)

Liu, Xiaogan. 1998.

Naturalness (Tzu-jan), the core value in Taoism.

In: Livia Kohn and Michael Lafargue eds., *Lao-tzu and the Tao-te-ching.*

Albany.

(The ancient meaning of *ziran* and its significance today.)

Mair, Victor H. 1998.

Wandering on the Way: Early Taoist tales and parables of Chuang Tzu.

Hawaii: University of Hawai'i Press.

(One of the best *Zhuangzi*-translations with introduction and commentary.)

Schwarz, Ernst. 1985.

Laudse, Daodedsching.

München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

(*Laozi*-translation with introduction, commentary and bibliography.)

Wilhelm, Richard. 1969.

Dschuang Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland.

Köln: Diederichs gelbe Reihe.

(The most important German *Zhuangzi*-translation.)

Wohlfart, Günter. 2001.

Der philosophische Daoismus. Chapter 2: Wu (Nichts) – Heidegger and Laozi.

Köln: edition chora.

(Analysis of chapter 11 in the *Laozi*.)

Wohlfart, Günter. 2003.

Heidegger and Laozi, Wu (Nothing). Chapter 11 of the Daodejing.

In: *Journal of Chinese Philosophy, Heidegger and Taoism*, Vol. 30, Nr.1.

(*Laozi's traces in the late Heidegger.*)

Wohlfart, Günter. 2020.

Safari. My big five: Kant, Hegel, Nietzsche, Heidegger and Adorno with an Appendix to Habermas.

(Sarcastic review of Eurocentric German philosophy.)