

schön“ als Paradigma von Welterkenntnis bedeuten kann. Dennoch hat aber die jüngste Entwicklung die Notwendigkeit verdeutlicht, die der Ästhetik Li Zehous zugrundeliegende Auffassung, daß das „Schöne“ (*mei*) die chinesische Kultur seit ihren Ursprüngen gleichsam in einer absoluten, von deren konflikthaften Modifikationen unangefochtenen Weise begleitet und auch geleitet habe, einer Überprüfung zu unterziehen. Sicherlich nicht ganz unbeeinflusst von dem historischen Optimismus der marxistischen Theorie hat Li Zehou in diesem Zusammenhang von der chinesischen Kultur als einer „Kultur der Freude“ ausgehend von der konfuzianischen Musiktheorie gesprochen und sich mit den Begriffen der Kunst und des Schönen allzu sehr an der Gesellschaftlichkeit des menschlichen Lebens orientiert. Die individualistischen Tendenzen der chinesischen Kunst- und Geistesgeschichte gerieten darüber in den Hintergrund, aber auch das ästhetische Potential, das in dem taoistischen Gedankengut eines Laozi und Zhuangzi oder in der konfuzianischen Tradition eines Mengzi vorhanden ist. Angesichts der zunehmenden Aufarbeitung individueller Erfahrungen in der chinesischen Gegenwartskunst und des Brüchigwerdens der marxistischen Ideologie dürfte es aber eine der zentralen Herausforderungen für die chinesische Ästhetik sein, diesen in ihrer Theoriebildung verstärkt Rechnung zu tragen.

Die „gemeinsame Gefühlssprache“ der Kunst ist eine Utopie, die ihre Kraft aus der großen Kulturtradition Chinas bezieht. Es bleibt abzuwarten, ob sie noch stark genug ist, um unter den Vorgaben der Jetztzeit zu einer Oikumene des Geistes, einem sinnerfüllten Staatswesen zu finden.

## Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie

### Von der Kenntnisaufnahme zur „Wiederholung“

Rolf Elberfeld (Wuppertal)

#### *Einleitung*

Nach der aristotelischen Definition ist Philosophie die „Wissenschaft, welche das Seiende als Seiendes untersucht“<sup>1</sup> und dafür die Ursachen und Prinzipien angibt. Demgemäß wäre Philosophie im strengen Sinne immer „erste Philosophie“ als die Untersuchung der Prinzipien des Seienden. Es ist nun schon viel darüber gestritten worden, ob in diesem engen Sinne auch das asiatische Denken, wie zum Beispiel das buddhistische, konfuzianische und daoistische, „Philosophie“ ist. Die einen sagen: Da dieses Denken keine „erste Philosophie“ besitze, ist es vielleicht in gewissem Sinne philosophisch, aber keine *Philosophie* im strengen Sinne. Die anderen sagen: Natürlich ist dieses Denken *Philosophie*, da es Liebe zur Weisheit enthält und Ebenen der Reflexion bietet, die im eigentlichen Sinne philosophisch sind. Beide Ansichten können Positionen aus der europäischen Philosophiegeschichte anführen, um die jeweilige Interpretation zu belegen. Es zeigt sich, daß auch in der europäischen Philosophie keine einheitliche Meinung darüber herrscht, was *Philosophie* eigentlich sei. Es lassen sich somit keine einfachen Zuweisungen – Philosophie außerhalb Europas ja oder nein – rechtfertigen, ohne bereits eine bestimmte Definition von Philosophie vorauszusetzen.

Der Stand der philosophischen Begegnung zwischen asiatischer und westlicher Denktradition läßt heute Wege erkennbar werden, die sich nicht mehr im Rahmen des Entweder-Oder bewegen, sondern selber *geschichtlich* an dem arbeiten, was Philosophie eigentlich sei. Wenn in Asien die westliche Philosophie rezipiert wird, ohne dabei die eigenen alten Traditionen zu vergessen, entstehen neue Diskursplateaus, die oft nicht mehr mit alten Einteilungen erfaßt werden können. So besteht immer dann, wenn Philosophie *nicht* als ein klar definierter und geschichtsenthobener Standpunkt verstanden wird, die Möglichkeit einer

<sup>1</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 1025b.

„Wieder-holung“ alter Gedanken (zum Beispiel Heraklits, Laozis, Dôgens, Nâgârjunas und so weiter) im Sinne eines neuen geschichtlichen Anfangs der Philosophie im Anschluß an eine alte Tradition. Der erste, dem dies in der *ostasiatischen* Welt gelang, ist Kitarô Nishida, der Begründer der modernen japanischen Philosophie.<sup>2</sup> Er schuf im Durchgang durch die westliche Philosophie und auf der Grundlage seiner ostasiatischen Erfahrungswelt eine neue „erste Philosophie“, die sein Denken einerseits auch im engen aristotelischen Sinne Philosophie sein läßt, aber andererseits auch die Grenzen der traditionellen Konzeption „erste Philosophie“ durchbricht. Seine Philosophie ist „Wieder-holung“ asiatischen Denkens mit den Mitteln westlicher Philosophie. Der umgekehrte Fall, nämlich eine „Wieder-holung“ asiatischer Gedanken (hier des Dao-Gedankens bei Laozi) ist in ähnlicher Weise auch in Europa vorstellbar.

Der Gedanke der *Wiederholung*, wie ihn Heidegger entwickelt hat, ist meines Wissens bislang noch nicht für eine interkulturell orientierte Philosophie fruchtbar gemacht worden. Heidegger hat seine Auseinandersetzung mit großen Denkern der Vergangenheit immer als „Wiederholung“ verstanden. Das Vergangene erhält dadurch eine neue, eigene Gegenwärtigkeit, die aber nichts mit historischer Aufrechnung zu tun hat.

Die *Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung*, das heißt, der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins.<sup>3</sup>

Unter Wiederholung eines Grundproblems verstehen wir die Erschließung seiner ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten, durch deren Ausarbeitung es verwandelt und so erst in seinem Problemgehalt bewahrt wird. Ein Problem bewahren, heißt aber, es in denjenigen inneren Kräften frei und wach halten, die es als Problem im Grunde seines Wesens ermöglicht.<sup>4</sup>

Das Gespräch zwischen ostasiatischer und westlicher Philosophie könnte demgemäß weitergeführt werden, wenn ein asiatischer Gedanke oder umgekehrt ein europäischer Gedanke, als Anfang der Philosophie „wiederholend“ gedacht wird und somit eine neue Gegenwart gewinnt. Seine neue Gegenwart ist unter anderem hervorgebracht und mitbestimmt durch die neue geschichtliche Situation, die den ursprünglichen Gedanken umprägt, verändert und ihm ein neues Gesicht verleiht. In

<sup>2</sup> Vgl. Kitarô Nishida, *Über das Gute (Zen no kenkyû, 1911). Eine Philosophie der Reinen Erfahrung*, aus dem Jap. übers. und eingel. v. Peter Pörtner, Frankfurt a.M. 1993; Kitarô Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers., eingel. und hg. v. Rolf Elberfeld, Darmstadt 1999; Ryôsuke Ôhashi (Hg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule. Texte und Einführungen*, München 1990.

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1979, 385 f.

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fünfte, vermehrte Auflage, Frankfurt a.M. 1991, 204.

diesem Sinne bekam das buddhistische Denken durch Nishida eine neue Gegenwart in der japanischen Moderne, die mit der äußerlichen Rezeption der westlichen Kultur begann.

Im folgenden soll gezeigt werden, wie sich die „Rezeption“ eines Denkers zur „Wieder-holung“ seiner Gedanken vertiefen kann. „Wiederholung“ entsteht dort, wo aus der inneren Bewegung eines philosophischen Denkweges eine Nähe zu einem anderen Denken hervorgeht, wodurch die Möglichkeit einer schöpferischen Aufnahme evoziert wird. Etwas Ähnliches hatte wohl auch Stanislaw Schayer, der bekannte Indologe, vor Augen, als er folgendes über den Wert der indischen Philosophie für die europäische Gegenwart schrieb:

Ihren Hauptwert für unsere Gegenwart erblicke ich darin, daß das Studium der indischen Gedanken zu einer τέχνη μαευτική werden kann, daß es uns zwingt, die überkommenen Anschauungen einer allseitigen Revision zu unterziehen, die Einseitigkeiten der abendländischen Tradition auf dem Gebiet des Erkennens aufzudecken, und endlich: daß es uns vor neue Probleme stellt und das geistige Leben des Abendlandes um neue Möglichkeiten bereichert.<sup>5</sup>

Diese Möglichkeit im Zusammenhang mit nicht-westlichen Philosophien wird immer noch wenig praktiziert. Auf den nächsten Seiten möchte ich anhand der Rezeption Laozis in der deutschen Philosophie zeigen, wie sich die Rezeption durch den geschichtlichen Wandel des philosophischen Ortes innerhalb einer bestimmten deutschen Philosophietradition zu einer möglichen „Wiederholung“ des Dao-Gedankens vertieft. Es geht somit bei der folgenden geschichtlichen Herleitung nicht um die vollständige Aufzählung aller deutschen Philosophen, die Laozi irgendwann einmal erwähnt haben. Vielmehr sollen markante Schritte der Rezeption benannt werden, wobei die langsam entstehende Annäherung der beiden Traditionen deutlich wird und zum Schluß eine mögliche Perspektive der „Wiederholung“ aufscheint. Der Weg der Rezeption reicht von den Anfängen des deutschen Idealismus bis hin zur Philosophie Heideggers und zu neueren Tendenzen in den letzten Jahrzehnten. Die Denker Kant, Hegel, Schelling, Buber, Jaspers und Heidegger repräsentieren je einen Abschnitt dieses Weges.

### 1. Immanuel Kant

Darüber geräth nun der nachgrübelnde Mensch in die Mystik (denn die Vernunft, weil sie sich nicht leicht mit ihrem immanenten, d. i. praktischen, Gebrauch begnügt, sondern gern im Transcendenten etwas wagt, hat auch ihre Geheimnisse), wo seine Vernunft sich selbst, und was sie will, nicht versteht, sondern lieber schwärmt, als sich, wie es einem intellectuellem Bewohner ei-

<sup>5</sup> Stanislaw Schayer, „Indische Philosophie als Problem der Gegenwart“, in: *15. Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1928, Europa und Indien, 60.

ner Sinnenwelt geziemt, innerhalb den Grenzen dieser eingeschränkt zu halten. Daher kommt das Ungeheuer von System des Laokiun [=Laozi] 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 fühlen; von welchem Zustand die Vorempfindung zu haben, sinesische Philosophen sich in dunklen Zimmern mit geschlossenen Augen anstrengen, dieses ihr Nichts zu denken und zu empfinden.<sup>6</sup>

Dieses Zitat stammt aus einer Vorlesung von 1794, das heißt aus einer Zeit, als über Laozi in der westlichen Welt noch kaum etwas bekannt war.<sup>7</sup> Dies mag verwundern, hatte doch die chinesische Philosophie bei Leibniz, Wolff und Voltaire eine große Wertschätzung erfahren.<sup>8</sup> Diese Wertschätzung bezog sich allerdings nur auf das konfuzianische und neokonfuzianische Denken, das von den christlichen Missionaren in China nach Europa übermittelt worden war.<sup>9</sup> Bei dieser Übermittlung wurde Laozi zwar in gewissem Maße berücksichtigt, aber es entstanden vorwiegend Mißverständnisse, wie man dem kurzen Aufsatz „Das Schicksal Lau Dsis im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts“ von Tschärner entnehmen kann.<sup>10</sup> Erst zu Anfang des 19. Jahrhunderts verbesserte sich die Lage, jedoch war immer noch keine vollständige gedruckte Übersetzung des *Daodejing* erschienen, so daß auch Kant nur durch wenige bruchstückhafte Sekundärquellen informiert war. Als Kant seine Äußerungen zu Laozi vortrug, lag vermutlich nur die Veröffentlichung von zwei übersetzten Stellen aus dem *Daodejing* vor.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Immanuel Kant, „Das Ende der Dinge“, 1794, in: *Werke in sechs Bänden*, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1966, *Band 6*, 185.

<sup>7</sup> Vgl. Karl-Heinz Pohl, „Spielzeug des Zeitgeistes. Kritische Bestandsaufnahme der Daoismus-Rezeption im Westen“, in: *minima sinica* 1 (1998), 1–23.

<sup>8</sup> Vgl. Willy Richard Berger, *China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung*, Köln–Wien 1990.

<sup>9</sup> Vgl. Adrian Hsia, „Übersetzung Total – Jesuiten im China des 17. Jhs. und ihre Verarbeitung in der heutigen englischen und chinesischen Massenkultur“, in: *Translation and Interpretation*, hg. v. R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart, München 1998, 91–105.

<sup>10</sup> Horst von Tschärner, „Das Schicksal Lau Dsis im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts“, in: *Sinologica* 1 (1942), 232–236.

<sup>11</sup> Vgl. Ed. Horst von Tschärner, ebenda. Tschärner führt zum einen das Buch von P. Couplet *Confucius Sinarum Philosophus* an, in dem eine Stelle aus dem 42. Kapitel übersetzt ist: „Das Tao – lex sive ratio – brachte Eins hervor, Eins brachte Zwei, Zwei brachte Drei, Drei brachte alle Dinge hervor.“ Im ersten Band der *Mémoires concernant les Chinois*, die zwischen 1776 und 1791 erschienen, findet sich dann eine Übersetzung des 14. Kapitels, „aber nur um – eine uralte Kenntnis der heiligen Trinität zu erweisen“. Tschärner, ebenda, 235. 1788 soll die „Royal Society“ eine ungedruckte Übersetzung des *Daodejing* ins Lateinische als Geschenk erhalten haben. Vgl. Pohl, wie Anm. 7, 2.

Beide Stellen wurden aber in den Publikationen dazu herangezogen, um die Existenz der Trinität im Daoismus zu beweisen. Dieser Gedanke lag unter anderem dem Buch von A. Remusat *Sur la vie et la doctrine de Lao-tse* aus dem Jahre 1820 zugrunde.<sup>12</sup> Erst 1842, mit dem Erscheinen der ersten vollständigen Übersetzung des *Daodejing* in französischer Sprache,<sup>13</sup> wurde eine gründlichere Auseinandersetzung mit Laozis Gedanken möglich.

Die negative Beurteilung Kants kann auf mangelnde Information zurückgeführt werden, dennoch scheint mir hier ein tieferliegendes Problem zum Ausdruck zu kommen. Kants Philosophie ist durchaus Bewußtseinsphilosophie. Er versucht in seiner Analyse die transzendentalen Voraussetzungen allen Wissens zu klären, somit die Zergliederung der gesamten Erkenntnisse a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis. Das zu Analysierende ist die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperzeption, das: Ich denke.“ Ausgangspunkt ist bei Kant das Subjekt, das seine eigene transzendente Bewußtseinsgrundlage analysiert. Selbst wenn für Kant detailliertere Informationen über Laozi zugänglich gewesen wären, hätte er dessen Gedanken wohl kaum positiver beurteilt. Im Denken Laozis ist die Subjekt-Objekt-Trennung kein Thema, da sie von vornherein unterlaufen ist, wenn der Mensch dem *dao* gemäß lebt und handelt. Die ursprüngliche Leitfrage der beiden ist somit grundverschieden, womit auch jede Nähe verunmöglich ist. Die Kantische Position (zumindest die der ersten Kritik) ist exemplarisch für die Ablehnung aller asiatischen Gedanken.<sup>14</sup> Sie ist durchaus Philosophie des Ich-Bewußtseins. Aber da gerade asiatische Positionen oft eben dieses „Ich“ als sekundär und abgeleitet betrachten, kann sich kaum eine Nähe ergeben.<sup>15</sup>

## 2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Hegel faßt in seiner Vorlesung *Geschichte der Philosophie* die indische und chinesische Philosophie unter dem Stichwort „Orientalische Philosophie“ zusammen. Er läßt diese allerdings von vornherein aus der ei-

<sup>12</sup> Abel Rémusat, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, Paris 1823.

<sup>13</sup> Lao-Tse, *Tao-Te-King*, übersetzt von Victor von Strauss, Paris 1842.

<sup>14</sup> Insbesondere die dritte Kritik eröffnet neue Perspektiven für eine Nähe in bezug auf die ästhetische Beurteilung der Natur. „Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint“, Überschrift § 45, *Kritik der Urteilskraft*. Dieses konnte Kant aber selber nicht wahrnehmen, da seine Informationen dazu nicht ausreichten.

<sup>15</sup> Für eine Auseinandersetzung zwischen Kant und dem Zen-Buddhismus vgl.: Kôgaku Arifuku, *Deutsche Philosophie und Zen-Buddhismus. Komparative Studien*, Berlin 1999.

gentlichen Philosophiegeschichte ausscheiden. Als etwas „Vorläufiges“ zur eigentlichen Philosophie (das heißt zur westlichen Philosophie), will er nur „Rechenschaft“ davon geben.<sup>16</sup>

Ein Hauptmerkmal der asiatischen Philosophie ist nach Hegel, daß sie „religiöse Philosophie“ ist. Er stellt fest, daß orientalische Religionen (indische und chinesische) aufgrund ihrer „allgemeinen Vorstellungen“, die als philosophische Gedanken erscheinen, eher als Philosophie gelten als das Christentum, wo die Gedanken personalisiert und individualisiert sind. Dies ist aber auch zugleich die Überlegenheit des Abendlandes. Hier ist das Moment der Subjektivität entwickelt und damit eine höhere Reflexionsstufe erreicht. Denn „allgemeine Vorstellungen“ haben noch keine Selbstreflexion durchlaufen und sind daher nur „trockener Verstand“.

Unter chinesischer Philosophie versteht Hegel Konfuzius, das *Yijing*, das *Shujing* und die Daoisten. Zusammenfassend sagt er über diese:

Die allgemeine Abstraktion geht also bei den Chinesen fort zum Konkreten, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dies ist die Grundlage der chinesischen Weisheit.<sup>17</sup>

Über Laozi und das *dao* war Hegel vor allem durch die Darstellung von Abel Remusat informiert. Ob Hegel selber eine vollständige Übersetzung des *Daodejing* gelesen hat, ist nicht klar. Wie er selber sagt, habe er in Wien eine „gesehen“.<sup>18</sup> Remusat gibt nach Hegel als beste Übersetzung für *dao* das griechische Wort „Logos“ an. Hegel selber übersetzt es dann mit „Vernunft“.

Die Lehre des Dao gründet nach Hegel zunächst auf der reinen Abstraktion, das heißt auf der reinen sinnlichen Wahrnehmung ohne jede Reflexion. Durch Laozi geschehe eine Vertiefung, wobei das unmittelbare Bewußtsein (die einfache sinnliche Wahrnehmung) im Übergang zum Gedanken ist. Dieser gelange jedoch nicht in die Reflexion und damit auch nicht in die Bewegung. Der Ansatz Laozis komme sogar zur „Bestimmung der Dreiheit“, aus der sich aber „keine höhere geistige Religion“ begründet habe. Das Bewußtsein und das Geistige werden nicht zu einer Bestimmung des Dao ausgebaut, sondern fallen noch in den unmittelbaren Menschen. „Die Wirklichkeit und Lebendigkeit des Tao ist noch das wirkliche, unmittelbare Bewußtsein.“<sup>19</sup>

Hegel ist der erste westliche Philosoph von Bedeutung, der das asiatische Denken (Indien und China) in großem Umfang in die Ge-

schichte der Philosophie und in die Geschichtsphilosophie einbezieht. Für ihn ist Asien der Anfang der Philosophie, der aber selber noch nicht zur eigentlichen Geschichte gehört, da sich in Asien noch keine wirkliche Subjektivität ausgebildet habe. Hegel ist zum einen der Vollender der neuzeitlichen Subjektphilosophie, aber zum anderen auch das Tor zu einer neuen philosophiegeschichtlichen Epoche. Seine Dialektik, das heißt seine Analyse des dialektischen Hervorgangs des Bewußtseins, ist wegweisend für das Entstehen einer Nähe zum Gedanken des „Weges“ (*Dao*) in der deutschen Philosophie. So hat Hegel eine zweifache Bedeutung für die Rezeption Laozis: Erstens wird durch Hegel die asiatische Philosophie, wenn auch nur als Vorstufe, in die Philosophiegeschichte einbezogen, zweitens wird bei Hegel die Wirklichkeit zu einer *geschichtlich* hervorgegangenen, wobei dies jedoch noch im Rahmen des christlichen Heilsgeschehens und damit im Rahmen einer allgemeinen Teleologie geschieht. Diese *Vergeschichtlichung der Zeit* führt aber schon bald zum Historismus, der die Grundlage für eine gleichberechtigte Betrachtung verschiedener Kulturen unter dem Aspekt der Geschichte bildet.<sup>20</sup>

### 3. Friedrich Wilhelm Schelling

In *Philosophie der Mythologie* (1856–57, aus dem Nachlaß) geht Schelling ausführlich auf die Stellung des chinesischen Geistes im Entwicklungsprozeß des Weltgeistes ein. Der chinesische Geist bleibe aber vor Beginn des mythologischen Prozesses, das heißt vor Beginn der Ausdifferenzierung zur Religion stehen. Der Zustand sei ein vorgeschichtlicher, der in seiner erstarrten Form bestehen geblieben sei. Aufgrund dieser Tatsache entwickle sich kein Polytheismus, geschweige denn ein Monotheismus. Alles bleibe auf rein äußerliche Bestimmungen (Ordnung des Staates u.ä.) reduziert. Nach Darstellung des chinesischen Geistes geht Schelling auf die drei in China existierenden Religionen ein: Konfuzianismus, Buddhismus und Daoismus.

Konfuzius sieht er als den geistigen Repräsentanten des chinesischen Volkes, der „alle Weisheit bloß auf das öffentliche Leben und den Staat bezog“.<sup>21</sup> „Der Inhalt seiner Schriften sei weder eine buddhistische Kosmologie, noch eine Metaphysik im Sinne des Lao-tse“. Die *dao-*

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp-Ausgabe, Band 18, 138.

<sup>17</sup> Ebenda, 145.

<sup>18</sup> Ebenda, 146.

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophie der Religion*, Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp-Ausgabe, Band 16, 329.

<sup>20</sup> Für eine ausführlichere Behandlung des Themas Hegel und China bzw. Laozi vgl.: Günter Wohlfart, „Hegel und China – Philosophische Bemerkungen zu seinem Bild Chinas, insbesondere des Lao Zi“, in: *Autumn Floods. Essays in Honour of Marián Gálik*, hg. v. R. D. Findeisen und R. H. Gassmann, Bern 1997, 533–550.

<sup>21</sup> Die folgenden Zitate befinden sich, wenn nicht anders angegeben alle auf folgenden Seiten: F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 6, Frankfurt a.M. 1985, 574–577.

Lehre hingegen, obwohl er sie unter die drei Religionen zählt, bewertet er als „rein philosophische Erscheinung“.

Aus einem anderen Gesichtspunkt ist allerdings die Lehre des Lao-tsee (Lao-kium) zu betrachten; diese ist wirklich spekulativ in einem ganz andern Sinne als die politische Moral des Confucius. [...] Wenn Confucius bestrebt ist alle Lehre und Weisheit auf die alten Grundlagen des chinesische Staates zurückzuführen so dringt Lao-tsee ganz unbedingt und allgemein in den tiefsten Grund des Seyns. [...] Da zeigt sich nun aber, daß die Tao-Lehre so ganz im Geist des entferntesten Osten gedacht und erfunden ist, daß von westlicher Weisheit – ich will nicht sagen, von griechischer-pythagoreischer – aber auch von christlicher-palästinischer oder auch nur indischer Denkart und Weisheit nicht eine Spur ist. Tao heißt Vernunft, wie man es bisher übersetzt hat, Tao-Lehre als Vernunftlehre. Tao heißt Pforte, Tao-Lehre die Lehre von der großen Pforte in das Seyn, von dem Nichtseyenden, dem bloß seyn Könnenden, durch das alles endliche Seyn in das wirkliche Seyn eingeht. (Sie erinnern sich ganz ähnliche Ausdrücke, der wir uns für die erste Potenz bedient haben.) Die große Kunst oder Weisheit des Lebens ist eben, dieses lautere Können, das ein Nicht zugleich Alles ist, sich zu bewahren. Der ganze Tao-Te-King bewegt sich nur darum, durch eine große Abwechslung der sinnreichen Wendungen diese große und unüberwindliche Macht des nicht Seyenden zu zeigen. [...] Die Tao-Lehre ist nicht ein ausgeführtes System, das z.B. ausführlich Aufschluß über die Entstehung der Dinge zu geben sucht; sie ist mehr Auseinandersetzung eines Prinzips, aber in den manigfaltigen Formen, und der auf dieses Prinzip gebauten praktischen Lehre.

Wenn auch diese Lehre (der Buddhismus) in China das Thor oder die Pforte des Nichts oder der Leere genannt wird, so stimmt hier Buddha mit Lao-tsee nur soweit überein, als allerdings das, was vor dem Seyn, und das was über dem Seyn, beides frei vom Seyn als lautere Macht oder Potenz erscheint. Die Lehre des Lao-tsee bezieht sich indeß auf den Anfang, und ist insofern vorzugsweise spekulativ, die Lehre des Buddha auf das Ende, also auf das Überstehende, auf die letzte Überwindung des Seyns.

Schelling knüpft in seiner Interpretation der *dao*-Lehre an die von ihm entwickelte Potenzen-Lehre an, die insgesamt drei Potenzen postuliert. Die erste Potenz ist das „reine Nicht-seiende“ (-A) oder „lauteres sein können“. Die zweite als das „reine Seiende“ (A) oder „actus purus“. Die dritte ist sowohl Akt als auch Potenz, das heißt „im nicht Sein seiend und im Seiend sein nicht seiend“. Die erste Potenz ist Akt als *potentia pura* und damit ursprüngliche Potenz. Sie kann allerdings nur Akt im Gegensatz zur zweiten Potenz sein, wobei aber die erste Potenz die „Quelle des Seins“ ist. Dieses Geschehen als Ganzes ist die wesensmäßige Realität Gottes, in dem durch göttlichen Willen ein Setzungsvorgang eingeleitet wird, wodurch die erste Potenz (potentia) actualiter gesetzt und damit substantialisiert wird. Mit diesem Akt ist die Einheit der drei Potenzen aus sich herausgetreten und hat gegenständliche Wirklichkeit hervorgebracht.

In diesem Sinne interpretiert Schelling *dao* als die „Pforte des Seins“, das heißt als das Nicht-Sein im Sinne eines das „wirkliche Sein“ konstituierenden Prinzips. Somit bezieht sich die Lehre Laozis auf den „Anfang“, das heißt auf das „reine Nicht-seiende“, als „Quell des Seins“. <sup>22</sup> Schelling war durch die Übersetzung des *Daodejing* von Stanislas Julien in der Lage, sich mit dem ganzen Text auseinanderzusetzen. Auch konnte er durch bessere Kommentare die aus christlicher Sicht motivierten Mißverständnisse hinter sich lassen. Schelling ahnt eine Nähe zum eigenen Gedanken. Auf diesem Hintergrund konnte er folgendes für die Zukunft fordern:

Und wie viele und welche inhaltvollen Jahrhunderte sind nun inzwischen über den menschlichen Geist hinweggegangen; wie hat erst durch das nach Europa verpflanzte Christentum, dann durch die in neuester Zeit fast unbeschränkt erweiterten Weltverbindungen Orient und Occident nicht bloß sich berührt, wie sind sie gleichsam genötigt worden sich in einem und demselben Bewußtsein zu durchdringen, einem Bewußtsein, das schon darum allein zum Weltbewußtsein erweitert sein sollte!<sup>23</sup>

#### 4. Martin Buber

Martin Buber, dessen Philosophie mit der Tradition des Chassidismus aufs tiefste verbunden ist, hat in seinem Denken auch den anderen asiatischen Philosophien große Beachtung geschenkt. <sup>24</sup> Bereits 1910 übersetzte er aus dem Englischen die *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*<sup>25</sup>, womit zum ersten Mal ein größerer Teil der Schriften Zhuangzis in deutscher Sprache zugänglich wurde. Diese Übersetzung las auch Heidegger. In seinem Nachwort zur Übersetzung versucht Buber die Lehre des *dao* in ihren Grundzügen darzustellen. Der Ausgangspunkt seiner Interpretation ist der Begriff der „Lehre“. Darunter versteht er alle Wege der Einheit, die die Einheit als das Notwendige verwirklichen. Die „Lehre“ ist die gelebte und zur Konkretion gebrachte Einheitsgestalt eines „zentralen Menschen“. Als „zentrale Menschen“ bezeichnet er zum Beispiel: Buddha, Jesus und Laozi. Diese Menschen bringen das zur Wirklichkeit, was schon einige Generatio-

<sup>22</sup> Schelling dachte vermutlich zum Beispiel an folgende Stellen aus dem *Daodejing*: „Das Nichts gebiert das Sein“ (Kap. 40) und „Sein und Nichts gebären einander“ (Kap. 1).

<sup>23</sup> F.W.J Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, in: Ausgewählte Schriften, Frankfurt a.M. 1985, Band 5, 610.

<sup>24</sup> Robert Wood, *Fernöstliches in Bubers Werk*, 340–365, in: *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, hg. v. J. Block und H. Gordon, Freiburg i.B. 1983.

<sup>25</sup> *Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse*, aus dem Englischen übersetzt und ausgewählt von Martin Buber, Leipzig 1910.

nen vorher geahnt und latent gewollt hatten. Diese *gelebte* Einheit ist jeweilige Einheit und darf nicht als eine einzige *übergreifende* Einheit verstanden werden.

Buber unterscheidet in bezug auf die Entwicklung der Einheitsgestalt des Lebens drei Perioden: 1. Die Einsamkeit ist der Ort, wo sich die Einheit in sich befindet und vollkommen stumm bleibt. 2. Die Zeit des Übergangs von der Enthaltbarkeit zur Predigt ist die Zeit der Bilder. Hier bekundet sich die Einheit in Bildern, die aus der Fülle der Einheit kommen. 3. Die Predigt gibt die Einheit in Erzählungen und Gleichnissen wieder.

Nach Buber steht Laozi auf der Stufe der Bilder. Sein Leben ist ein Leben im Verborgenen. Er redet auch nicht zu den Menschen, sondern in „die Verborgenen“. Zhuangzi nahm diese Bilder auf und dichtete ihr Gleichnis, ihre Erzählung, die die Lehre des dao in die Welt tragen sollte.

Die Lehre des *dao* ist demnach einer der Einheitswege. Buber übersetzt *dao* mit „Weg“ oder „Bahn“ und bezeichnet es als Unerkennbares, das kein „Dasein“ hat.

Jedes Ding offenbart Tao durch den Weg seines Daseins, durch sein Leben; denn Tao ist die Einheit in der Wandlung, die Einheit, die sich, wie an der Vielheit die Dinge, so an der Vielheit der aufeinanderfolgenden Momente im Leben jedes Dinges bewährt.<sup>26</sup>

Im *dao* ist alles Sein ein sich Wandelndes. Es geht auf (Geburt) und geht unter (Tod). *Dao* ist der Weg, auf dem die Dinge ihre originäre Ordnung hervorbringen in der Form, daß „die Dinge den Dingen antworten“. Allerdings ist der Mensch der Ort, in dem das Dao zur höchsten und reinsten Einheit kommt. Zum Schluß seiner Darstellung stellt Buber noch die ethischen und politischen Konsequenzen der *dao*-Lehre dar. *Dao* bringt im Zusammenspiel der Dinge eine Einheitsgestalt des Lebens hervor. Wichtig ist, daß diese Findung nur im konkreten Hier und Jetzt ihre Gestalt findet und im jeweiligen Auf und Ab neu gefunden werden muß.

Buber versucht die Gedanken Laozis zu deuten und stellt sie auf eine Stufe mit den Entwürfen anderer religiöser Stifter. Seine Absicht liegt nicht so sehr darin, Laozi als Philosophen zu interpretieren, sondern vielmehr darin, seine tiefe Lebensweisheit neben die anderen Entwürfe der „zentralen Menschen“ zu stellen. Für ihn steht Laozi völlig gleichberechtigt neben Jesus, Buddha und anderen. Diese großen Menschen haben nach Buber eine tiefe religiöse Erfahrung, aus der sie ihr Leben und ihre Lehre gestalten. Die Wertschätzung Laozis entspringt bei Bu-

<sup>26</sup> Martin Buber, „Die Lehre vom Tao“, in: *Werke, Band 1, Schriften zur Philosophie*, München-Heidelberg 1962, 1023–1051.

ber nicht so sehr einer *philosophischen* Bewertung, sondern vielmehr seiner eigenen religiösen Erfahrung (jüdische Mystik), aus der heraus er eine Verbundenheit mit der Lehre Laozis empfindet.

### 5. Karl Jaspers

1957 erschien das Buch *Die Großen Philosophen* von Karl Jaspers.<sup>27</sup> Dort behandelt Jaspers unter anderem Laozi als einen „asiatischen Metaphysiker“. Jaspers versucht in seiner Konzeption der Weltgeschichte der Philosophie diese sowohl räumlich als auch zeitlich universal zu gestalten. Er denkt Philosophiegeschichte als ein „Miteinanderphilosophieren im überzeitlichen Raum der Vernunft“. Da die Vernunft das alles verbindende Band sei, kann er asiatische Denker nicht nur akzeptieren, sondern auch mit ihnen in Kommunikation treten. Die Tiefe eines Denkers, unabhängig von seiner kulturellen Herkunft, läßt sich an dem Maß seiner existentiellen Betroffenheit durch das Eigentliche ablesen. So kann er sagen, daß „die Idee eines überzeitlichen ewigen Reiches der Philosophen leitend ist“.<sup>28</sup>

Der für Jaspers leitende Interpretationsansatz ist, *dao* als „den Grund des Seins“ aufzufassen. Als Grund des Seins ist es das „Umgreifende“. Dieser, in seiner eigenen Philosophie wichtige Grundbegriff, ist der eigentliche Sinn von *dao*. *Dao* ist, wie das Umgreifende in seiner Philosophie, nicht ein entferntes Transzendentes, sondern die Transzendenz des *dao* bezeugt sich in der Immanenz. Die Zeichen des *dao* in der Welt sind

das alles durchdringende Nichtsein, das alles erwirkende unmerkliche Nicht-handeln, die alles hervorbringende Kraft der Einheit, die allbegründende Erhaltung der kommenden und geltenden Wesen von einem Ort jenseits zu einem Ort diesseits.<sup>29</sup>

Die höchste Stufe der Daoverwirklichung ist die hohe, im *dao* wandelnde Existenz. Dies muß immer wieder neu verwirklicht werden im Leben jedes Einzelnen. Den eigentlichen Lebenssinn des *dao* sieht Jaspers dementsprechend: „Am Tao teilhaben, damit eigentlich sein, das heißt ewig sein“.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Karl Jaspers, *Die Großen Philosophen*, aus dem Nachlaß, München 1957. Zum Thema Jaspers und der Daoismus vgl.: Irene Suppaner Stanze, „Die Ethischen Ziele des Taoismus und des Existentialismus“, in: *Der Mensch als Persönlichkeit und Problem*, Festschrift für J. Betschart, München 1963, 106–126.

<sup>28</sup> Franz Peter Burkhardt, *Einführung in die Philosophie Karl Jaspers*, Würzburg 1984, 97.

<sup>29</sup> Karl Jaspers, *Lao-tse Nagarjuna*, München 1978, 18.

<sup>30</sup> Ebenda, 33.

Jaspers stellt Laozi nicht nur gleichberechtigt neben die großen religiösen Menschen, sondern stellt ihn gleichberechtigt neben alle großen Philosophen der westlichen Philosophiegeschichte. Die Bedingung der Möglichkeit hierfür ist der „überzeitliche Raum der Vernunft“. Es kommt einer kleinen Revolution gleich, wenn nun alle großen Gedanken der Weltgeschichte gleichberechtigt in den Raum der einen Vernunft aufgenommen werden. Es stellt sich jedoch die Frage, ob dies nicht einem Inklusivismus gleich kommt, der sein eigenes Prinzip (Vernunft) so weit faßt, daß alle in ihm Platz finden und so die Schwelle zum Anderen und Fremden überwunden scheint. Die Absicht ist klar: Gleichberechtigung und Toleranz, jedoch die philosophische Begründung scheint fragwürdig.

### 6. Martin Heidegger

Über die Nähe von Heidegger zum Daoismus ist schon viel geschrieben worden,<sup>31</sup> obwohl im bisher veröffentlichten Werk Heideggers sich

<sup>31</sup> Das Thema scheint bereits ein eigener Bereich innerhalb der Heidegger-Literatur zu sein: Carl T. Smith, „A Heideggerian Interpretation of the Way of Lao Tzu“, in: *Ching Feng* 10 (1967), 5–19; Elisabeth Feist-Hirsch, „Martin Heidegger and the East“, in: *Philosophy East and West* 20 (1970), 247–263; Chung-Yang Chang, „Tao. A New Way of Thinking“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 1 (1974), 137–152; Charles Wei-Hsin Fu, „Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 3 (1976), 115–143; Paul Shih-Yi Hsiao, „Wir trafen uns am Holzmarktplatz“, in: *Erinnerungen an Martin Heidegger*, hg. von G. Neske, Pfullingen 1977, 119–129; Chung-Yuan Chang, „Taoist philosophy and Heidegger's Poetic thinking“, in: *Indian Philosophical Quarterly* 4 (1977), 305–311; Walter Strolz, „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus“, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg–München 1981, 83–106; Rolf von Eckartsberg und Ronald S. Valle, „Heideggerian Thought and the Eastern Mind“, in: *The Metaphors of consciousness*, hg. v. Rolf von Eckartsberg, New York 1981; Michael Heim, „A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984), 307–335; Joan Stambough, „Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984), 337–352; Graham Parkes, „Intimations of Taoist Themes in Early Heidegger“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 11 (1984), 353–374; Berit Maxia, „Heidegger's Fieldpath: An Interpretation in Perspective of Chuang Tzu“, in: *Journal of Chinese Philosophy* 13 (1986), 445–453; Graham Parkes (Hg.), *Heidegger and Asian Thought*, Honolulu 1987; darin unter anderem: Paul Shih-Yi Hsiao, „Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching“, 93–101; Graham Parkes, „Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chang“, 105–144; Otto Pöggeler, „West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu“, 47–78; Reinhard May, *Ex oriente Lux – Heideggers Werk unter ostasiatischem Einfluß*, Stuttgart 1989; Wayne D. Owens, „Radical Concrete Particularity: Heidegger, Lao Tzu and Chuang Tzu“, in: *Journal of Chinese Philosophy*, 17,2 (1990), 235–256; Purusottama Bilimoria,

nur wenige direkte Äußerungen zum *dao* des Laozi finden. Aus den wenigen Stellen kann aber mit Sicherheit geschlossen werden, daß Heidegger selbst eine große Nähe aus dem Grunde seines eigenen Denkens heraus zum Daoismus des Laozi und Zhuangzi empfand. Ohne dieses Thema hier auch nur annähernd erschöpfend behandeln zu können, möchte ich diese Behauptung durch einige Zitate belegen.

Die wohl berühmteste Stelle, in der sich Heidegger direkt auf Laozi bezieht, ohne ihn aber zu nennen, findet sich im Ding-Aufsatz:

Wand und Boden, woraus der Krug besteht und wodurch er steht, sind nicht das eigentlich Fassende. Wenn dies aber in der Leere des Kruges beruht, dann verfertigt der Töpfer, der auf der Drehscheibe Wand und Boden bildet, nicht eigentlich den Krug. Er gestaltet nur den Ton. Nein – er gestaltet die Leere. Für sie, in sie und aus ihr bildet er den Ton ins Gebild. Der Töpfer faßt zuerst und stets das Unfaßliche der Leere und stellt sie als das Fassende in die Gestalt des Gefäßes her. Die Leere des Kruges bestimmt jeden Griff des Herstellens. Das Dinghafte des Gefäßes beruht keineswegs im Stoff, daraus es besteht, sondern in der Leere, die faßt.<sup>32</sup>

Dieses Zitat spielt direkt auf das Kapitel 11 des *Daodejing* an, ohne daß dies eigens gesagt würde. In Kapitel 11 des *Daodejing* heißt es:

Dreißig Speichen umgeben eine Nabe:  
genau dort, wo sie nicht sind (wo Nichts ist) besteht die Brauchbarkeit des Rades.  
Aus Ton formt der Töpfer einen Topf:  
genau dort, wo er nicht ist (wo Nichts ist) besteht die Brauchbarkeit des Topfes.  
Man richtet Türen und Fenster ein, um ein Zimmer zu gestalten:  
genau dort, wo sie nicht sind (wo Nichts ist) besteht die Brauchbarkeit des Zimmers.  
So werden durch Seiendes Vorteile erzielt und durch Nichts Brauchbarkeit.<sup>33</sup>

Ohne daß Heidegger direkt auf Laozi eingehen müßte, entsteht aus seinem eigenen Gedanken über das Wesen der Dinge eine Nähe, die das von Laozi Gesagte in neuer Weise zur Sprache bringt. So „muß ge-

„Heidegger and the Japanese Connection“, in: *Journal of the British Society of Phenomenology*, 1991, 3–20; Otto Pöggeler, „West-östliche Gespräche: Heidegger und Lao Tse“, in: ders., *Neue Wege mit Heidegger*, München 1992, 387–425; Shi-Ying Zhang, „Heidegger and Taoism“, in: *Reading Heidegger: Commemorations*, hg. v. John Sallis, Bloomington 1992; G. Parkes, „Heidegger and Japanese thought: How much did he know and when did he know it?“, in: *Martin Heidegger, Critical Assessments*, ed. by Chr. Macann, London–New York 1992; Kah Kyung Cho, „Der Abstieg über den Humanismus. West-Östliche Wege im Denken Heideggers“, in: *Europa und die Philosophie*, hg. v. H.-H. Gander, Frankfurt a.M. 1993, 143–174; Eckard Wolz-Gottwald, „Die Wendung nach Asien. Heideggers Ansatz interkultureller Philosophie“, in: *prima philosophia*, 10 (1997), 89–107. C. Savioni: *L'Oriente di Heidegger*, Rom 1998. Würden an dieser Stelle noch die japanisch- und chinesischsprachigen Arbeiten aufgenommen, würde dies vollständig den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

<sup>32</sup> Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1985, 161.

<sup>33</sup> Laozi, *Daodejing*, Kap. 11, eigene Übersetzung aus dem Chinesischen.

fragt werden, ob sich Heidegger nicht auch von Lao Tse nur das entgegenbringen läßt, was er selber für sich sucht.<sup>34</sup> Heidegger nimmt sich demnach genau die Stellen heraus, die *seinem* Gedanken *ent-sprechen*. Ihm geht es keineswegs um das, was Laozi *eigentlich* gesagt hat. Sein Verhältnis zu Laozi ist ein freies, ohne Anspruch auf Richtigkeit – zum Ärger der Philologen.

An anderer Stelle zieht Heidegger direkt einen Spruch des Laozi heran, um seinen eigenen Gedanken zu unterlegen:

Laotse sagt (Kap. XVIII; übersetzt von V. v. Strauß): ‚Wer seine Helle kennt, sich in sein Dunkel hüllt‘. Sterbliches Denken muß in das Dunkel der Brunntiefe sich hinablassen, um bei Tag den Stern zu sehen. Schwer bleibt es, die Lauterkeit des Denkens zu wahren, als eine Helle herbeizuschaffen, die mir als solche scheinen will. Was nur scheinen will, leuchtet nicht. Die schulmäßige Darstellung der Lehre von den Denkgesetzen will jedoch so scheinen, als seien der Inhalt dieser Gesetze und ihre Geltung unmittelbar für jedermann einleuchtend.<sup>35</sup>

Abgesehen davon, daß sich hier im gedruckten Text ein Fehler eingeschlichen hat – es handelt sich nicht um Kapitel 18, sondern um Kapitel 28 –, kann beobachtet werden, wie selektiv Heidegger mit dem Text umgeht.<sup>36</sup> Dieser Spruch, aus dem Textzusammenhang gelöst, bietet ein weites Assoziationsfeld und kann somit gut in Heideggers Kontext eingesetzt werden. Im zitierten Text führt Heidegger unmittelbar vor dem Laozi-Spruch einen Spruch von Hölderlin an, in dem die Wendung „Des dunklen Lichtes voll“ erscheint. Von hier aus schlägt Heidegger direkt den Bogen zu Laozi, der an der genannten Stelle dem Hölderlin-Wort direkt zu entsprechen scheint. Heideggers Verhältnis zu Laozi ist offenbar eines der freien *Entsprechung*. Intuitiv läßt er sich von den Worten der Übersetzung ansprechen und bringt sie so direkt mit den eigenen Denkbewegungen in Verbindung.

Bei einer Ausstellungseröffnung soll Heidegger folgendes gesagt haben:

Seltsam freilich bleibt es, daß Denkende der alten chinesischen Welt auf ihre Weise diesen Widerstreit [Heidegger meint hier das Problem der Technik] schon vorausgedacht haben. Denn Laotse sagt im 15. Spruch dieses: ‚Wer aber ist imstande, ein quirlend Wasser durch die Behutsamkeit der Stille zu

klären? Wer aber ist imstande, die Ruhe durch die Behutsamkeit dauernder Bewegung zu erzeugen?‘<sup>37</sup>

Bei den bisher angeführten Sprüchen fällt auf, das es sich in allen drei Stellen um einen Gegensatz handelt, der aber im Text nicht wirklich als ein Gegensatz aufgebaut wird, sondern vielmehr von etwas anderem unterfangen wird. Die Stille in der Bewegung, das Dunkle im Hellen und die Leere in der Fülle. Hier geht es nicht um eine dialektische Vermittlung der Gegensätze, denn die Stille und die Bewegung, das Dunkle und die Helle, die Leere und die Fülle sind immer schon ungetrennt-getrennt, ähnlich wie das „dunkle Licht“ bei Hölderlin. In diesen drei Beispielen zeigt sich, daß Heideggers Interesse an Laozi ein spezifisches ist und er nicht nur willkürlich Stellen herausgreift. Er sieht in Laozi offenbar einen Verbündeten in der Überwindung dialektischen Denkens. Zusammen mit Laozi versucht er einen tieferen Grund oder besser Ungrund aufzudecken, der Gegensätzliches in sich birgt.

Neben diesem Interesse, war ein weiterer Anknüpfungspunkt für Heidegger die Übersetzung des chinesischen Wortes *dao* durch „Weg“, die erstmals durch die Übertragung von Stanislas Julien (1842) in Umlauf gebracht wurde. Diese Übersetzung ist wesentlich besser als die vorhergehenden wie zum Beispiel „ratio“ oder „Vernunft“ und läßt sehr viel tiefer in den Bedeutungsreichtum des chinesischen Wortes *dao* blicken. Wichtig ist, daß diese Übersetzung nicht unmittelbar mit zentralen europäischen Grundworten wie „Vernunft“, „Sein“, „Gott“, „Prinzip“, „Logos“ und so weiter zu verbinden ist. Zudem betont die Übersetzung „Weg“ das Bewegungsmoment, so daß das *dao* nicht mehr als ein abstraktes Prinzip erscheint, sondern vielmehr als ein Geschehen. Durch diese Übersetzung scheint zudem eine viel größere Nähe auf, zwischen frühem griechischen Denken (insbesondere Heraklit), in der Interpretation Heideggers, und dem Daoismus. So kann an einer Stelle bei Heidegger das *dao* im Sinne des „Weges“ sogar als die Dimension gesehen werden, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn, Logos eigentlich sagen:

Das Leitwort im dichtenden Denken des Laotse lautet Tao und bedeutet ‚eigentlich‘ Weg. Weil man jedoch den Weg nicht nur äußerlich vorstellt als die Verbindungsstrecke zwischen zwei Orten, hat man in der Übereilung unser Wort ‚Weg‘ für ungeeignet befunden, das zu nennen, was Tao sagt. Man übersetzt Tao deshalb durch Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos.

<sup>34</sup> Pöggeler, West-östliche Gespräche: Heidegger und Lao Tse, wie Anm. 31, 412.

<sup>35</sup> Heidegger, „Grundsätze des Denkens“, in: *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6 (1958), 40.

<sup>36</sup> Bei Richard Wilhelm wird die Stelle übrigens wie folgt übersetzt: „Wer seine Reinheit kennt und seine Schwäche wahr“. Die Strauß-Übersetzung ist hier dem chinesischen Text treuer (zhi qi bai, shou qi hei).

<sup>37</sup> Heidegger machte diese Äußerung anlässlich der Eröffnung einer Ausstellung *Chinesische Kunst*. Zitat in: Jahressgabe des Freiburger Kunstvereins. Vgl. Walter Strolz, „Heideggers Entsprechung zum Tao-te-king und zum Zen-Buddhismus“, in: *Sein und Nichts in der abendländischen Mystik*, Freiburg-München 1981, 94. Die Übersetzung, nach der Heidegger sich richtet, konnte nicht ausfindig gemacht werden.



Indes könnte der Tao der alles be-wegende Weg sein, dasjenige, woraus wir erst zu denken vermögen, was Vernunft, Geist, Sinn und Logos eigentlich, d.h. aus ihrem eigenen Wesen her sagen möchten. Vielleicht verbirgt sich im Wort ‚Weg‘, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens, falls wir diese Namen in ihr Ungesprochenes, zurückkehren lassen und dieses Lassen vermögen. Vielleicht stammt auch noch und gerade die rätselhafte Gewalt der heutigen Herrschaft der Methode daher, daß die Methode, unbeschadet ihrer Leistung, doch nur die Abwässer sind eines großen verborgenen Stromes, des alles be-wegenden, allem seine Bahn reißenden Weges. Alles ist Weg.<sup>38</sup>

Diese Stelle stützt sich vor allem auf die Übersetzung des *dao* durch das Wort „Weg“. Es bleibt somit zu fragen, ob Heidegger hier nicht vielmehr einen Ansatz für eine Phänomenologie des Weges gibt, die von sich aus eine starke Nähe zum *dao* im chinesischen Kontext besitzt. Phänomenologie des Weges und die Bedeutung des *dao* im klassisch-chinesischen Kontext stehen dabei wiederum in Entsprechung. Es wäre möglich, daß sich beides gegenseitig erhellt, aber eben doch nicht identisch ist.

Heidegger knüpft in seinen philosophischen Bemühungen wesentlich an die Ursprünge der europäischen Philosophie (Heraklit, Parmenides) an. In einer wiederholenden Aneignung bringt er diesen Ursprung in neuer Weise zum Sprechen. Dieser Rückgang in den ersten Anfang ist meines Erachtens der eigentliche Grund der Nähe zwischen Laozi und Heidegger. Diese These läßt sich durch komparative Studien zwischen der frühen griechischen und der frühen chinesischen Welt weiter belegen.<sup>39</sup> Zudem hat sich Heidegger selber zu diesem Problem im Briefwechsel mit Jaspers geäußert:

Ich [Jaspers] bin angesprochen [von Heideggers Philosophie] ohne klar zu werden. Der Fragen ergeben sich viele. Die Mitte des Ganzen zu betreten ist mir noch nicht gelungen. Ich helfe mir etwa mit Erinnerungen an *Asiatisches* [Hervorhebung R.E.], zu dem ich all die Jahre gern gegangen bin, wohl wissend, nicht eigentlich einzudringen, aber auf eine wundersame Weise von dort erweckt. Ihr ‚Sein‘, die ‚Lichtung des Seins‘, Ihre Umkehrung unseres

<sup>38</sup> Martin Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, in: *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1982, 198.

<sup>39</sup> Vgl.: Günter Wohlfart, „Sagen ohne zu sagen. Lao Zi und Heraklit – eine vergleichende Studie“, in: *minima sinica* 1 (1998), 24–39. Pöggeler schreibt: „Heidegger wollte in seinem Bremer Seminar jedoch nicht nur die überlieferten religiös-metaphysischen Vorstellungen durchstoßen auf jene Anfänge hin, die er für die westliche Tradition bei Heraklit, für die fernöstliche Tradition im Taoismus fand. Er wollte die Spur diese anfänglichen Denkens so weiterverfolgen, daß sie unsere Zeit zu einem anderen Anfang führt.“ A.a.O., 399.

Bezuges zum Sein in den Bezug des Seins zu uns, das Übrigbleiben des Seins selbst – in Asien glaube ich davon etwas wahrgenommen zu haben<sup>40</sup>

Darauf antwortet Heidegger:

Was Sie über das Asiatische sagen, ist aufregend; ein Chinese der in den Jahren 1943–44 meine Vorlesungen über Heraklit und Parmenides hörte [...], fand ebenfalls Anklänge an östliches Denken. Wo ich in der Sprache nicht einheimisch bin, bleibe ich skeptisch; ich wurde es noch mehr, als der Chinese, der selbst christlicher Theologe und Philosoph ist, mit mir einige Worte von Laotse übersetzte; durch Fragen erfuhr ich erst, wie fremd uns schon das ganze Sprachwesen ist; wir haben den Versuch dann aufgegeben. Trotzdem liegt hier etwas Erregendes und, wie ich glaube, für die Zukunft, wenn nach Jahrhunderten die Verwüstung überstanden ist, Wesentliches. Die Anklänge haben vermutlich eine ganz andere Wurzel; seit 1910 begleitet mich der Lese- und Lebemeister Eckehardt; dieser und das immer neu versuchte Durchdenken des Parmenides *to gar auto noein estin te kai einai* die ständige Frage nach dem *auto* was weder *noein* ist noch *einai*; das Fehlen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses im Griechentum brachten mich neben dem eigenen Denken auf das, was wie eine Umkehrung aussieht, aber etwas anderes noch und vor dem ist.<sup>41</sup>

Indem Heidegger, in den ersten Anfang der Philosophie in Europa zurückgeht, findet er Wege, die Subjekt-Objekt-Spaltung, die spätestens seit der Neuzeit mit Descartes zum entscheidenden Grundhorizont der Philosophie wurde, aus den Wurzeln der Philosophie heraus zu unterlaufen. Die philosophische Entwicklung von Descartes bis Heidegger könnte man verstehen aus der Spannung zwischen dem radikalen Aufreißen der Subjekt-Objekt-Spaltung durch Descartes und der fundamentalontologischen Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung bei Heidegger. Durch das Aufdecken der Dimension, in der das *Dasein* immer schon beim Seienden ist und zwar wesentlich *handelnd*, entsteht eine fundamentale Nähe zur daoistischen Grunderfahrung, in der es darauf ankommt ein *ungeschiedenes Handeln* (chin. wuwei) zu erreichen, das sich vor aller Subjekt-Objekt-Spaltung vollzieht. Hier begegnet die abendländische Philosophie auf dem Weg aus ihrem eigenen Grunde der asiatischen. Bei Heidegger bleibt die Begegnung allerdings stehen beim Gewahren der Nähe und dem intuitiven Anknüpfen, ohne diese Nähe weiter zu entfalten. Er war noch zu sehr nur in der europäischen Tradition verwurzelt, als daß er diese Nähe eigens hätte entfalten können. Es bleibt somit heute immer noch die Aufgabe, diese Nähe, die eine spezifische Ferne in sich birgt, zu übernehmen. Die Ferne drückt sich bei Heidegger in den sehr zurückhaltenden Äußerungen zur

<sup>40</sup> *Martin Heidegger / Karl Jaspers – Briefwechsel 1920–1963*, hg. v. W. Biemel und H. Saner, München 1990, 179 ff.

<sup>41</sup> Ebenda, 180.

asiatischen Philosophie aus.<sup>42</sup> Heidegger kann nicht wie Jaspers auf den einheitlichen Vernunft-raum des Menschen zurückgreifen, weil er gerade diesen Einheitsraum in seiner Analyse (vgl. Humanismus-Brief) destruiert. Zudem brachte ihn der Gedanke der Seinsgeschichte immer mehr dazu, die Differenz zwischen Asien und Europa zu betonen. Heidegger steht somit an der Schwelle zu einer interkulturell ausgerichteten Philosophie, die die Identität durch und in der Differenz denkt.<sup>43</sup>

Heideggers Nähe zum Daoismus war ein wesentlicher Schritt für die Möglichkeit einer „Wiederholung“ des daoistischen Denkens. Er selber sieht die Möglichkeit einer künftigen Wiederholung, wenn er sagt:

Und wer von uns dürfte darüber entscheiden, ob nicht eines Tages in Rußland oder China uralte Überlieferungen eines ‚Denkens‘ wach werden, die mithelfen, dem Menschen ein freies Verhältnis zur technischen Welt zu ermöglichen.<sup>44</sup>

### 7. Neuere Tendenzen in der Daoismus-Rezeption in der deutschen Philosophie

In diesem letzten Abschnitt sollen zwei deutsche Philosophen exemplarisch behandelt werden, die einen Durchbruch in der Ostasien-Rezeption in der deutschen Philosophie einleiten könnten. Der erste ist der in Würzburg lebende Phänomenologe und Heidegger-Schüler Heinrich Rombach und der zweite ist der in Wuppertal lehrende Adorno-Schüler Günter Wohlfart.

Die *Strukturontologie*<sup>45</sup> von Heinrich Rombach ist der Versuch, die Grunderfahrung des „Weges“ (*dao*) für das philosophische Denken fruchtbar zu machen und in dieser Hinsicht zeigt sich Rombach im en-

<sup>42</sup> Aus Anlaß zu einem Symposium mit dem Thema *Heidegger and Eastern Thought*, das vom 17.–21. November 1969 in Hawaii abgehalten wurde, sandte Heidegger einen Brief an die Organisatoren, in dem es heißt: „Again and again it has seemed urgent to me that a dialogue takes place with the thinkers of what is to us the Eastern world. The great difficulty in this enterprise always lies, as far as I can see, in the fact that with few exceptions there is no command of the Eastern languages either in Europe or in the United States. A translation of Eastern thought into English, on the other hand, remains – as does every translation – an expedient.“ Zitat in: Winfield E. Nagley, „Introduction to the symposium and reading of a letter from Martin Heidegger“, in: *Philosophy East and West* 20,3 (1970), 1.

<sup>43</sup> Vgl. Florian Vetsch, *Martin Heideggers Angang der interkulturellen Auseinandersetzung*, Würzburg 1992.

<sup>44</sup> Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966. Zitat in: *Der Spiegel*, 31. Mai 1976, 214.

<sup>45</sup> Heinrich Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Freiburg–München 1971.

gen Sinne als ein Schüler Heideggers. So beginnt die Einleitung des genannten Buches mit einer Reflexion über den „Weg“. Rombach konstatiert, daß diese Grunderfahrung in der europäischen Geistes-tradition nie wirklich in der Breite wirksam geworden sei und im Gegensatz dazu der *logos* als Grundwort immer im Vordergrund gestanden habe:

Für einen Vorblick auf das Phänomen Weg gibt uns die Philosophie allerdings wenig Hilfen. Sie denkt den Weg vom Ziel her und bestimmt das Ziel als das Worumwillen [...]. Das Ziel ist ‚früher‘ als der Weg und selbständig gegenüber diesem. [...] Ein anders geartetes Denken, das dadurch charakterisiert ist, daß es aus der Erfahrung des Weges kommt, artikuliert sich im Tao. [...] Der ‚Weg‘ geht auf Nichttun, Nichtwissen, Nichtsein.<sup>46</sup>

Rombach weist zwar darauf hin, daß es auch in der abendländischen Tradition ein Wissen um das Nichtwissen (Sokrates, Augustinus, Cusanus) und das Motiv „Wisse die Wege“ (Hildegard von Bingen) gegeben habe, „aber dieses Wissen hat sich nicht zu einer Tradition und zu einer Sprache entfaltet, wie dies im Taoismus geschehen ist.“<sup>47</sup>

Bezeichnenderweise greift Rombach nach der kurzen Hinleitung zum Phänomen Weg den Spruch 11 des *Daodejing* heraus, der bereits weiter oben im Zusammenhang mit Heideggers Ding-Interpretation angeführt wurde. Rombach interpretiert den Spruch auf das Welt-Phänomen hin, das auch bei Heideggers Ding-Interpretation im Hintergrund liegt. In seinem Beispiel versucht er die Welt des Weins zu erhellen, indem er zeigt, wie der Becher, der Wein, das Gasthaus, die Gäste nicht jeder für sich ein „Wesen“ besitzen, sondern nur im „Zusammenspiel“ den Sinn einer „Weinkultur“ hervorbringen.

Es gibt weder ein ‚Wesen des Bechers‘ noch ein ‚Wesen des Weins‘, sondern das Wesen ist hier die Zuordnung, die ‚Brauchbarkeit‘, die nicht selbst wieder etwas für sich ist, sondern als Nichts dazwischen beides in die Unmittelbarkeit seiner Verbindung bringt. Das Nichts macht, daß in dieser Verbindung jedes dem anderen vorangeht. Das Wesen als Nichts ist die Unmittelbarkeit (Vorgeordnetheit) des Verbundenseins der Dinge. [...] Die Welt [als die Welt des Weins] ist hier das Wesen, jedenfalls dann, wenn das Wesen nicht von der sachlichen (einzelnen) Bestimmung, sondern vom Nullpunkt („Nichts“) eines zentrierten Zusammenspiels aus verstanden wird. Das Wesen ist hier die Weinstruktur, die ‚Weinkultur‘.<sup>48</sup>

Die Grundordnung, die Rombach an diesem Beispiel zu explizieren versucht, nennt er *Struktur*. Den Gedanken der Struktur verbindet Rombach unmittelbar mit der Grunderfahrung des Weges:

Die Erfahrung des Weges führt auf ‚Wesen‘ eigener Art, auf *Struktur*. Der Weg scheint dabei die Erfahrungsweise der Struktur, die Struktur die Wirk-

<sup>46</sup> Rombach, *Strukturontologie*, 9 f.

<sup>47</sup> Ebenda, 10.

<sup>48</sup> Ebenda, 10 f.

lichkeitsform des Weges zu sein. Eine Struktur kann nur auf einem Weg erfahren werden, im Übergang von einem zum anderen.<sup>49</sup>

Die neue Ontologie, die Rombach aus einem Rückgang in die Philosophiegeschichte entwickelt, geht nicht mehr auf „Sein“, „Wesen“, „Beständigkeit“, „Feststellung“ und so weiter, sondern auf „Bewegung“, „Hervorgang“, „Autogenese“, „von selbst“, das heißt auf die lebendige Bewegung in ihrem Selbsthervorgang. Die Strukturontologie versucht somit Wirklichkeitsbewegungen in ihrem ursprünglichen Hervorgehen zu erhellen. Sie kann gelesen werden als philosophischer Versuch einer Weiterführung und Konkretisierung des Ereignis-Gedankens aus der Spätphilosophie Heideggers.

Rombach benutzt Laozi als ein Modell – ähnlich wie Heidegger –, um seinen eigenen Gedanken zu unterlegen. Er betreibt keine philologischen Studien zum *Daodejing*, und es werden auch keine an Kommentaren orientierte Interpretationen geleistet. Vielmehr läßt er sich – wiederum ähnlich wie Heidegger – von einer intuitiv empfundenen Nähe zur Grunderfahrung des *dao* leiten.<sup>50</sup> Was Rombach sehr treffend darstellt, ist die nicht-substanzielle Verfassung der Dinge und der Vorrang der *Bewegung* in der Wirklichkeitskonstitution – beides wesentliche Ausgangspunkte für ein lebendiges Verständnis des *dao* bei Laozi und auch bei Zhuangzi. Rombach entwickelt seine Strukturontologie zwar im Bewußtsein einer Nähe zur Grunderfahrung des *dao*, aber in seiner Ausführung leitet er den Gedanken aus der abendländischen Tradition her. Das *dao* wirkt auch hier nur im Untergrund und tritt nur spärlich an die Textoberfläche.

Fast 20 Jahre nach der Strukturontologie, entwickelt Rombach in seiner *Strukturanthropologie*<sup>51</sup> einen Begriff des Handelns, der noch stärker in die Nähe des Daoismus gelangt. Wiederum ohne eine genaue philologische Analyse zu leisten, trifft Rombach intuitiv Wesentliches im Hinblick auf das Phänomen des Handelns bei Laozi und Zhuangzi:

Es gibt nicht viele Dokumente, die diesen eigentlichen Sinn des menschlichen Handelns zum Thema haben und beschreiben, aber eines davon ist das ‚Taoteking‘ des Laotse, wo allerdings weniger von dem Hintergrundgeschehen der menschlichen Situation in seiner Vielstufigkeit die Rede ist, als vielmehr davon, daß letztlich alles in eine Urhandlung gehört, die die des Seins selbst oder der Natur als solcher ist. Dies Urgeschehen der Natur nennt das Tao ‚Weg‘ und verlangt vom Menschen nichts anderes, als diesem Weg zu folgen und ihn im konkreten Geschehen zu gegenwärtigen. Dies bedeutet, konkreter gesprochen, daß eine Situation dann im Sinne des Tao aufgenommen ist, wenn die darin schlummernde Handlung, die alle Mitglieder der

Situation in gleicher Weise fördert und hebt, gefunden wird, und wenn der Mensch dieses Geschehen der Situation selbst freisetzt, also nicht selber ‚handelt‘, sondern die Wirklichkeit durch sich hindurch handeln läßt. In diesem Sinne übt er ‚Nicht-Handeln‘ (wu-wei), und das ist der höchste Tugendbegriff des Taoismus. [...] ‚Weg‘ meint dieses In-Gangkommen eines ganzen Wirklichkeitszusammenhanges, das Wirken dieses Wirklichkeitszusammenhanges. [...] Taotisches Geschehen ist Selbsthebung der Wirklichkeit in einem strukturierten Gesamtfeld (Situation) an allen Stellen und in jedem Moment. Dies geschieht durch Einbeziehung des Menschen in der Weise der ‚Konkreativität‘, die der eigentliche Sinn von Schöpfung ist, das Sich-rühren des Schöpferischen in einem jeglichen, freigesetzt durch das schöpferische Individuum des Menschen. [...] wenn er auch an der Stelle seiner ersten Fassung im alten China noch zu sehr auf die engen Verhältnisse der natürlichen Umwelt bezogen war und dadurch den Anschein einer Kulturfeindlichkeit erhielt. Das Tao ist aber nur gegenüber einer künstlichen Kultur feindlich und erhält seine ganze Universalität dadurch, daß es seiner Intention nach den Unterschied von Natur und Kultur unterläuft und die Natur schöpferisch, ebenso wie die Kultur natürlich ansetzt und sieht.<sup>52</sup>

Die höchste Weise des Handelns, zu dem der Mensch in der Lage ist, nennt Rombach das „Reine Geschehen“. Hiermit meint er eine Handlungs- und Bewegungsqualität, in der nicht mehr ein einzelner Mensch in vereinzelter Weise handelt, sondern ein ganzer Strukturzusammenhang in eine Bewegung gerät, in der jedes einzelne, und damit auch jeder einzelne beteiligte Mensch, in ein gelingendes Zusammenspiel gelangen. Seine Phänomenanalyse, ohne daß sie eigens an daoistischen Beispielen erarbeitet wäre, gelangt wiederum in eine große Nähe zu Laozi und Zhuangzi.<sup>53</sup>

Als Fazit im Rahmen unserer vorliegenden Untersuchung kann gesagt werden, daß die Philosophie Rombachs zwar keine direkte „Wiederholung“ des *dao* bei Laozi und Zhuangzi darstellt, aber durchaus eine *indirekte* „Wiederholung“ auf der Ebene der Grunderfahrung. Um dies nun aber genauer bestimmen zu können, wäre eine direkte Wiederholung unumgänglich, die auch in philologischer Hinsicht durchgeführt werden müßte. Rombach steht in der Rezeption des *dao* in der Tradition Heideggers, der in ähnlicher Weise einen intuitiven Zugang zum *dao* besaß. Bei Rombach tritt das Motiv der Gegensätze, die offenbar für Heidegger so attraktiv waren, in den Hintergrund, wohingegen vor allem das Phänomen des Weges stark gemacht wird und noch darüber hinaus – als neue Entdeckung – das Phänomen des

<sup>52</sup> Ebenda, 363 ff.

<sup>53</sup> Rombach entwickelt in seinem Buch *Leben des Geistes*, Freiburg i. B. 1977, 173–190, das Phänomen des Weges in direktem Anschluß an Sinnsprüche aus dem *Daodejing* des Laozi. Er führt dort den chinesischen Text an und erschließt ihn in einer Wort für Wort Übersetzung. Dies läßt auf eine eingehendere Beschäftigung mit dem Text schließen.

<sup>49</sup> Ebenda, 12.

<sup>50</sup> Wie Rombach in einem Gespräch mitteilte, hat er das *Daodejing* zusammen mit einem Sinologen ganz gelesen und sich jedes Wort erklären lassen.

<sup>51</sup> Heinrich Rombach, *Strukturanthropologie*, München–Freiburg 1987, <sup>2</sup>1993.

Handelns eine wichtige Rolle spielt. Rombachs Beschäftigung mit dem *dao* reicht weiter als die Heideggers, auch wenn für den Sinologen immer noch vieles zu wünschen übrig bleibt.

Am Ende dieses *Weges* durch die Rezeption des Laozi in der deutschen Philosophie sollen noch die neuesten und vielleicht bisher nachhaltigsten Bemühungen um das Denken des Daoismus in der deutschen Philosophie vorgestellt werden. Günter Wohlfart<sup>54</sup> veranstaltet seit 1986 philosophische Seminare zum *Daodejing* des Laozi.<sup>55</sup> In Zusammenarbeit mit Sinologen werden dort zunächst philologische Fragen anhand von einzelnen Kapiteln aus dem Laozi erörtert, um von dort aus auch gegenwartsbezogene Fragestellungen zu formulieren. Zunehmend wird in die textliche Arbeit auch die Philosophie des Zhuangzi einbezogen, so daß sich die thematische Breite der Arbeit erheblich erweitert. Ein wesentlicher Unterschied zur bisherigen Rezeption des Daoismus in der deutschen *Philosophie* liegt darin, daß Wohlfart auch die philologische Arbeit in einer bisher nicht geleisteten Weise auf sich nimmt. Die bisherige Beschäftigung war entweder durch eine intuitive Ablehnung oder Zustimmung geprägt. 1993 veranstaltete Wohlfart ein internationales Laozi-Symposium,<sup>56</sup> auf dem vornehmlich Sinologen, aber auch Philosophen ihre neuesten Forschungsergebnisse vortrugen. Dort traten immer wieder Diskrepanzen zwischen philologischen und philosophischen Interessen zutage. Die philologische Seite betont – ihrer Aufgabe gemäß – die historische Seite und versucht *den ältesten* Laozi zu dechiffrieren, um ihn in der chinesischen Geistesgeschichte zu plazieren. Die philosophische Seite hat dagegen immer auch ein gegenwartsbezogenes Interesse und versucht demgemäß Fragestellungen an den Text heranzutragen, die über die damalige historische Situation hinausgehen. Ähnliche Probleme hatte wohl auch Heidegger in seiner Interpretation der Vorsokratiker zwischen den Fronten der Gräzisten und seiner „wieder-holenden“ und gegenwartsbezogenen Problemfaltung. Bei Laozi häufen sich allerdings die Probleme in noch höherem Maße als zum Beispiel bei Heraklit, da es sich *nicht* um einen Autor aus der europäischen Wirkungsgeschichte handelt und zudem seine Sprache, in der er schrieb, der deutschen um vieles fremder ist als das Griechische.

<sup>54</sup> Günter Wohlfart, *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin 1981; *Der Augenblick. Zeit und ästhetische Erfahrung bei Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger mit einem Exkurs zu Proust*, Freiburg–München 1982; *Denken der Sprache. Zum Verhältnis von Sprache und Kunst bei Vico*, Freiburg–München 1984; *Der Punkt. Ästhetische Meditationen*, Freiburg–München 1986.

<sup>55</sup> Bisher fanden bereits weit über zehn dieser Seminare statt.

<sup>56</sup> Vgl. dazu die Dokumentation in: *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies*, vol. XLVII 1999, 237–376.

Durch Wohlfarts Arbeit und Initiative traten vor allem die Probleme und großen Schwierigkeiten in der Rezeption und einer möglichen Wiederholung des Daoismus in der deutschen Philosophie in verschärfter Form zutage. Dies ermöglicht aber zugleich eine neue Weite und Tiefe des Fragehorizontes. Heute kann nicht mehr nur in intuitiver Weise eine Nähe konstatiert werden, vielmehr geht es nun um eine wieder-holende Begegnung auf einer breiten philosophischen *und* philologischen Basis.

Wohlfarts Interesse innerhalb des Daoismus gilt vor allem zwei Begriffen: *ziran* (jap.: shizen) und *wuwei* (jap.: mui). Als Übersetzung für den ersten Begriff schlägt er nach einer langen Odyssee durch die verschiedenen Übersetzungsmöglichkeiten vor: „Auf die Frage, wie denn nun zu übersetzen sei, möchte ich auf die uns etwas ‚spanisch‘ (wenn nicht gar heideggerisch) vorkommende Kreation zurückgreifen: ‚(von)-selbst-so-(verlaufend)‘, ‚(natürlich-freilich)‘ – in Anlehnung an das viel elegantere englische: ‚self-so-ing, of course‘.“<sup>57</sup> Den zweiten Begriff übersetzt er mit „ohne Tun“ oder „Nicht-Handeln“, bzw. die Kombination dieser beiden Begriffe *wuwei ziran*, die im Laufe der Entwicklung des Daoismus entstand und auch im Zen-Buddhismus benutzt wird, mit „ohne Tun von selbst so verlaufend“.<sup>58</sup> Da Wohlfart sich sehr stark auf diese beiden Begriffe konzentriert, sie in extenso bearbeitet und mit lebendigen Geschichten aus den daoistischen Schriften illustriert, erhält die Daoismus-Rezeption in der deutschen Philosophie eine bisher unbekannte Qualität.<sup>59</sup> Es zeichnen sich in seiner Arbeit zwei

<sup>57</sup> Günter Wohlfart, „Truth lies in Translation. Bemerkungen zu Wahrheit und Lüge von Übersetzungen am Beispiel einer Passage aus dem Laozi“, in: *Translation und Interpretation*, hg. v. R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart, München 1998, 239.

<sup>58</sup> Günter Wohlfart, *Selbstbewußtsein – Selbstvergessenheit*, unveröffentlichtes Manuskript.

<sup>59</sup> Bisher veröffentlichte Schriften Wohlfarts in deutscher Sprache zur ostasiatischen Philosophie: „Zen – Laienhafte Bemerkungen zur taghellen Mystik des Zen-Buddhismus“, in: *Probleme philosophischer Mystik*, Sankt Augustin 1991; „Von Selbst – Laienhafte Bemerkungen über einige daoistische Quellen des Zen“, in: *Zeit und Mystik. Der Augenblick im Denken Europas und Asiens*, hg. v. H. Girndt, St. Augustin 1992; „Leben lernen – sterben lernen“, in: *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität*, hg. v. R.A. Mall und D. Lohmar, Amsterdam 1993; „Hegel und China“, in: *Jahrbuch für Hegelforschung*, 3 (1997); „Selbst oder Von-Selbst-So? Konjekturen zu einer daoistischen Quelle des Zen“, in: *Perspektiven der Philosophie, Neues Jahrbuch* 23 (1997); „Sagen ohne zu sagen. Lao Zi und Heraklit – eine vergleichende Studie“, in: *minima sinica*, 10,1 (1998), 24–39 (englische Fassung: „Wordless Teaching – Giving things: Laozi and Heraclitus – A Comparative Study“, in: *Komparative Philosophie. Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, hg. v. R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart, München 1998); „Truth lies in Translation. Bemerkungen zu Wahrheit und Lüge von Über-

Dimensionen ab, in der eine „Wiederholung“ des Laozi und der daoistischen Schule möglich scheint. Zum einen ist es das Gebiet der Ästhetik, wo unter dem Schlagwort „Kunst ohne Kunst“<sup>60</sup> die Grunderfahrung des *wuwei ziran* neue Phänomenstrukturen sichtbar werden läßt. Zum anderen ist es das Gebiet der Ethik, wo unter dem Schlagwort „Ethik ohne Ethik“<sup>61</sup> wiederum die Grunderfahrung des *wuwei ziran* das Phänomen des Ethischen in neuer Weise befragbar macht. Sowohl die „Kunst ohne Kunst“ als auch die „Ethik ohne Ethik“ suchen Möglichkeiten des Sprechens jenseits des Gegensatzes von Natur und Freiheit im Kantischen Sinne.

### 8. Schluß

Der Weg durch die verschiedenen Etappen der Laozi-Rezeption zeigt die Annäherung zwischen einer bestimmten östlichen Schule des Denkens und bestimmten Strömungen der westlichen Philosophie. Die scharfe Ablehnung bei Kant war Konsequenz seines bewußtseinsphilosophischen Ansatzes. Hegel, der eine philosophische Begründung des Eurozentrismus bietet, hatte auf diese Weise die außereuropäischen Kulturen in den Dienst seines eigenen Systems gestellt und konnte die außereuropäischen Denktraditionen nicht wirklich würdigen. Schelling bringt einen Umschlag in der Beurteilung Laozis. Er kann erstmalig den Gedanken des Nichts bei Laozi unmittelbar auf seine eigene Philosophie beziehen. Buber sieht Laozi im Horizont der Mystik, als einen tief religiösen Menschen und fühlt sich durch diese gemeinsame Erfahrung eng mit ihm verbunden. Jaspers geht einen Schritt weiter und stellt Laozi und auch andere außereuropäische Denker gleichberechtigt neben alle westlichen Philosophen, die durch den gemeinsamen Raum der Vernunft miteinander verbunden sind. Heidegger macht demgegenüber einen *Schritt zurück* in die Differenz und ahnt die Nähe zu Laozi durch die Arbeit an den eigenen Quellen des Denkens. Die neueren Tendenzen – Rombach und Wohlfart – lassen auf ein vertieftes Gespräch mit dem ostasiatischen Denken hoffen, in dem nun die De-

tailarbeit – und nicht nur das Konstrukt eines großen Ost-West-Dialoges – im Vordergrund steht.

Wie deutlich geworden ist, ist eine „Wiederholung“ des Daoismus kein einfacher Vorgang. Er kann nicht von einem einzelnen Denker geleistet werden. Vielmehr werden von verschiedenen Denkern einzelne Momente wiederholt und in ihrer Relevanz für ein gegenwärtiges Denken sichtbar gemacht. Heidegger, Rombach und Wohlfart heben jeweils wichtige Züge des Daoismus hervor, die in gewisser Weise bereits zu einer Wiederholung führen. Die Wiederholung selber ist keine einmalige substanzielle Festlegung einer daoistischen Philosophie, sondern vielmehr eine Verlebendigung der Grunderfahrungen, die uns in den daoistischen Schriften lebendig vor Augen treten, im Kontext der gegenwärtigen Fragesituation. Das wiederholende Fragen in der Philosophie weist in die Gründe ihrer eigenen Geschichtlichkeit. Bisher war diese Geschichtlichkeit stark auf den Rahmen der abendländischen Tradition beschränkt. Der Weg der Laozi-Rezeption zeigt aber, daß die Möglichkeiten der Wiederholung im Rahmen der Geschichtlichkeit der Philosophie heute nicht mehr nur auf Denker der westlichen Tradition beschränkt sind, sondern eine interkulturelle Orientierung möglich wird, die keineswegs zu einer willkürlichen Beliebigkeit führen muß. Vielmehr werden die Linien und Anknüpfungspunkte zu anderen Denktraditionen sehr konsequent aus den traditionsimmanenten Denkmotiven entwickelt. So würde der Weg der Buddhismus-Rezeption in der deutschen Philosophie ganz andere Motive der Anknüpfung zutage fördern, als wir es bei der Laozi-Rezeption gesehen haben. Die Vernetzung geschieht immer nur jeweilig und ausgehend von bestimmten Plateaus innerhalb der eigenen Tradition. Wir stehen geschichtlich gesehen mitten im Prozeß der Öffnung der Traditionen füreinander, ohne wirklich schon zu wissen, wohin die Reise letztlich geht. „Eine Reise von 10.000 *li* beginnt mit dem ersten Schritt.“ (Laozi, Kap. 64).

setzungen am Beispiel einer Passage aus dem Laozi“, in: *Translation und Interpretation*, hg. v. R. Elberfeld, J. Kreuzer, J. Minford, G. Wohlfart, München 1998. In Planung ist ein Buch mit dem Titel „*Der Philosophische Daoismus*. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-Tse)“, das in der Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie erscheinen wird.

<sup>60</sup> Günter Wohlfart, *Kunst ohne Kunst*, unveröffentlichtes Manuskript.

<sup>61</sup> Vortrag auf dem Ostasienblockseminar WS 1997/98 über die Entwicklung des *wuwei* im Daoismus.

Reihe für Asiatische und Komparative Philosophie  
Herausgegeben von Günter Wohlfart und Rolf Elberfeld

Band 4

Helmut Schneider (Hrsg.)  
**Philosophieren im Dialog mit China**  
Gesellschaft für Asiatische Philosophie

édition chōra  
Köln

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Philosophieren im Dialog mit China : Gesellschaft für Asiatische Philosophie /  
Hrsg.: Helmut Schneider. - Köln : ed. chora, 2000  
(Reihe für asiatische und komparative Philosophie ; Bd. 4)  
ISBN 3-934977-04-9

1. Auflage Dezember 2000  
Alle Rechte vorbehalten  
© Copyright 2000 edition chōra. verlag köln

Titel-Layout: fingersfools<sup>©artwork</sup>, köln  
Druck: Digital PS Druck GmbH, Frensdorf bei Bamberg  
Printed in Germany  
edition chōra. verlag köln  
dirk alvar strohmann und dirk müller gbr  
postfach 30 03 89, 50773 köln, fon 0221-47367-98 fax -99  
email: editionchora@netcologne.de  
web: www.editionchora.de  
ISBN 3-934977-04-9

## Inhalt

Helmut Schneider: Einleitung	7
Gregor Paul: Zur bleibenden Relevanz kritischer Rationalität. Eine Auseinandersetzung mit zentralen Thesen Karl Poppers und Lehrstücke klassischer chinesischer Philosophie	19
Yihong Mao: Die Bedeutung der Erzählung im philosophischen Denken. Möglichkeiten zum interkulturellen Verständnis von „Dao“ und „Herz“ im Daoismus	41
Günter Wohlfart: Gesichts-Drill. Zhuangzis traurige Geschichte von der Tod-Bohrung des guten Herrn Hundun	53
Xue Hua: Die Entdeckung des Herzens im chinesischen Zen-Buddhismus	71
Mathias Obert: Der buddhistische Denker Fazang (643–712). Eine hermeneutische Philosophie der Einheit aus der Differenz	83
Wolfgang Ommerborn: Die Bedeutung der Natur in der Philosophie des Neo-Konfuzianismus	103
Heinrich Geiger: Die gemeinsame Gefühlssprache. Anmerkungen zur philosophischen Ästhetik in China ausgehend von einem Aufsatz Li Zehous (*1930)	121
Rolf Elberfeld: Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie. Von der Kenntnisaufnahme zur „Wiederholung“	141