

„Quellende Wolken und fließendes Wasser“. 道 (dao) und Heidegger

Von
ROLF ELBERFELD
Hildesheim

1. Dao

Der Haupttitel des Textes verdankt sich einem Werk der chinesischen Schreibkunst, das von Yu Youren 于右任 (1878–1964) stammt, einem in Europa wenig bekannten Intellektuellen aus der Volksrepublik China. Anhand eines Verses, der in dem Schreibkunstwerk in eine Bewegungsspur umgesetzt wurde, möchte ich einige Möglichkeiten für ein Verständnis des chinesischen Zeichens 道 (dao) herausstellen und damit zugleich die Nähe zwischen diesem Verständnis von 道 und Heideggers Denken nicht in historischer Perspektive, sondern als eine gegenseitige philosophische Herausforderung in die Aufmerksamkeit rücken.¹ In diesem Vorgehen wird nicht behauptet, dass es sich dabei einfach um das Gleiche handelt noch um etwas völlig Verschiedenes, es geht vielmehr darum, die Möglichkeiten einer fruchtbaren Bezugnahme weiterzuentwickeln als eine philosophische Aufgabe der Gegenwart.

In der Wendung „Quellende Wolken und fließendes Wasser“, die den Haupttitel dieses Textes bildet, sind nur vier der insgesamt sechs Zeichen des hier im Zentrum stehenden Verses übersetzt. Die vorläufige Übersetzung aller sechs Zeichen lautet: „Dao gleicht quellenden Wolken und fließendem Wasser“ (道似行雲流水). Dieser Vers soll im Folgenden als Ausgangspunkt für den zu entwickelnden Gedanken dienen, ohne dass dabei näher auf den historischen Kontext eingegangen werden kann. Um ein Verständnis dieses Verses zu gewinnen, möchte ich zunächst verschiedene Möglichkeiten aufzeigen, die bei der Übersetzung des chinesischen Zeichens mit der lautlichen Umschrift *dao* beachtet werden sollten.

In meiner ersten vorläufigen Übertragung im vorangehenden Absatz bleibt das erste Zeichen unübersetzt und wird direkt in lautlicher Umschrift in den Satz eingefügt. Da das chinesische Zeichen mit der lautlichen Umschrift *dao*²

¹ Für die neueste Aufarbeitung der Interessen Heideggers an Asien vgl. Lin Ma, *Heidegger on East-West Dialogue. Anticipating the Event*, New York 2008. Das Buch bietet kundige Studien zu Heideggers werkinthener Sicht zum Gespräch mit der ostasiatischen Welt.

² Selbstverständlich gibt es viele verschiedene chinesische Zeichen, die in der Pinyin-Umschrift mit *dao* wiedergegeben werden. Zudem spielt im Mandarin und anderen Dialekten des Chinesischen auch die Intonation der Silbe eine bedeutungsverändernde Rolle. Da diese Ebene für

bereits oberflächlich in den deutschen Sprachgebrauch eingegangen ist, entsteht ein erstes Verständnis auch ohne eine Übersetzung in ein deutsches Wort. Es war unter anderem Heidegger, der im 20. Jahrhundert dafür gesorgt hat, dass das chinesische Zeichen mit der lautlichen Umschrift *dao*³ – bei ihm gewöhnlich mit „Weg“ übersetzt – in der deutschen Sprache heimisch geworden ist. Es war aber auch Heidegger, der in seinem *Gespräch mit einem Japaner*⁴ darauf hingewiesen hat, dass die verschiedenen Sprachen eine Verschiedenheit von Sprache sprechen, die in der Übersetzung allzu leicht verdeckt wird und das Verstehen in die Irre führt. Dieser Hinweis ist meines Erachtens selbst bei einem so harmlos wirkenden Vers wie „Dao gleicht quellenden Wolken und fließendem Wasser“ von Bedeutung, was ich im Folgenden zeigen möchte. Ohne in meinen Ausführungen die Eigenarten des klassischen Chinesisch in einem größeren Rahmen thematisieren zu können, möchte ich nur drei Besonderheiten hervorheben, die für die Interpretation des Satzes von zentraler Bedeutung sind und durch die die bedeutungsrelevanten Eingriffe bei den herkömmlichen Übersetzungen in die deutsche Sprache deutlich werden.

1.1. Erste Besonderheit

Als erste Besonderheit – die im Vergleich zur deutschen Sprache keine wirkliche Besonderheit ist – möchte ich die Vieldeutigkeit des chinesischen Zeichens mit der lautlichen Umschrift *dao* hervorheben. Heidegger sagt in seinem Aufsatz „Das Wesen der Sprache“: „Tao bedeutet ‚eigentlich‘ Weg.“⁵ Kurz danach gibt er andere Übersetzungsmöglichkeiten an, die er aber nicht für angemessen hält: „Vernunft, Geist, Raison, Sinn, Logos“. Heidegger hatte offenbar verschiedene Übersetzungen des *Daodejing* von Laozi konsultiert und gesehen, dass das erste chinesische Zeichen des *Daodejing* im 1. Kapitel der Wang Bi-Fassung – 道 – sehr verschieden übersetzt wurde. Man könnte den Variationsreichtum der Übersetzungen leicht vermehren. Nur eine weitere sei hier erwähnt. Erwin Rousselle übersetzt 道 mit „Führerin“.⁶ Gemeinsam ist all

den zu entwickelnden Gedanken nicht zentral ist, möchte ich an dieser Stelle nicht darauf eingehen. Vgl. Rolf Elberfeld, *Sprache und Sprachen. Eine philosophische Grundorientierung*, Freiburg i. B. 2012.

³ Von Heidegger wird es nach einem anderen System der Umschrift mit Tao wiedergegeben. Dass durch die Umschrift in eine alphabetische Schrift in der Kategorisierung dessen, was dort wiedergegeben ist, erheblich eingegriffen wird, soll im Verlauf des Textes verdeutlicht werden.

⁴ Martin Heidegger, „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“, in: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1982, 83–155.

⁵ Martin Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, in: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 198.

⁶ Lao-tse, *Führung und Kraft aus der Ewigkeit. Das Tao-Te-King in der Übertragung aus dem chinesischen Urtext von Erwin Rousselle*, Frankfurt am Main 1985, 9.

diesen Übersetzungen, dass sie das chinesische Zeichen mit der lautlichen Umschrift *dao* in der Form eines Substantivs auffassen und übersetzen, sodass auch der deutsche Sprachgebrauch inzwischen recht selbstverständlich einen bestimmten Artikel bereithält, um „das Dao“ endgültig als „Substantiv“ zu kennzeichnen. Dies untermauert dann vor allem im philosophischen Kontext die Möglichkeit, „das Dao“ als einen Begriff zu verstehen, der neben „Geist“, „Sinn“, „Logos“ usw. stehen kann. Denn zum Wesen des Begriffs gehört – nach der Tradition der europäischen Philosophie – in der sprachlichen Form eines Substantivs, wenn möglich – wie im Altgriechischen und im Deutschen – mit einem bestimmten Artikel aufzutreten. Die Praxis, 道 vor allem in philosophischen Zusammenhängen als ein Substantiv zu verstehen und es beispielsweise als „der Weg“ zu übersetzen, ist bis heute zu beobachten. Eine ganz andere Bedeutung von *dao* könnte jedoch in der Lektüre von Übersetzungen des ersten Verses im Daodejing auffallen, würde man diese mit dem chinesischen Text vergleichen. Denn das dritte Zeichen ist wiederum das gleiche chinesische Zeichen mit der lautlichen Umschrift *dao*, das aber in vielen gängigen Übersetzungen mit „sagen“ oder „aussagen“ übersetzt wird.⁷ Richard Wilhelm übersetzt die ersten drei Zeichen, die 道可道 (dao ke dao) lauten, wie folgt: „Der Sinn, der sich aussprechen lässt.“⁸ Das deutsche Wort „aussprechen“ steht hier für das chinesische Zeichen 道. Zieht man das Lexikon zu Rate, so erhält man die Auskunft, dass „sprechen“ und „sagen“ Bedeutungsmöglichkeiten von *dao* sind, und zwar in der Verbalform. Es ist also nicht die „Sprache“ gemeint, sondern eben „sprechen“ und „sagen“. Als Bedeutung für das chinesische Zeichen mit der lautlichen Umschrift *dao* möchte ich an dieser Stelle nur die beiden Grundbedeutungen festhalten: „Weg, Bahn, Lauf“ und „sprechen, sagen“. Das chinesische Zeichen 道 ist nicht darauf festgelegt, ein Substantiv zu sein, sondern umfasst offenbar auch andere Wortartmöglichkeiten in sich. Der Vers des Schreibkunstwerkes könnte nach diesem Befund in zweierlei Weise übertragen werden: „Der Weg gleicht quellenden Wolken und fließendem Wasser“ oder „Sagen gleicht quellenden Wolken und fließendem Wasser“. Mit dieser Verschiebung und Erweiterung des Bildes kommen auch das Sprechen und die Sprache ganz neu in den Blick. In dieser Auslegung gleicht nicht nur der Weg, sondern auch Sagen quellenden Wolken und fließendem Wasser. Allein diese kleine Variation deutet Möglichkeiten der Bezugnahme gerade auch zu Heideggers Text „Das Wesen der Sprache“ an, in dem es darum geht, mit der „Sprache“ eine „Erfahrung“ zu machen. Und diese Sache, eine Erfahrung mit der Sprache zu machen, nennt Heidegger einen „Weg“. In dem Text ringt Heidegger auf

⁷ Zur Übersetzung der ersten Zeile im Daodejing der Wang Bi-Fassung vgl. Günter Wohlfart, *Der philosophische Daoismus*, Köln 2001, 30 ff.

⁸ Laotse, *Tao te king, Text und Kommentar. Das Buch vom Sinn und Leben*, übers. und mit einem Kommentar von Richard Wilhelm, Köln 1978, 41.

seine Weise mit der Sprache selbst und ihren Sagemöglichkeiten, indem er die Bedeutung der Wörter immer wieder neu abhört in der Konstellation mit anderen Wörtern und im Rahmen seines Gedankens. Dieser Umgang mit der Sprache ist in der europäischen Philosophie eher unüblich, da er nicht die Festlegung der Bedeutung im Auge hat, sondern die Bedeutungen und Wörter selbst als Bewegungen des Sinns versteht und in diesem Sinne in Bewegung bringen will. Ausgehend von dem chinesischen Bild könnte man über Heidegger hinausgehend sagen, Sprache ist eine quellende Bewegung, in der jede einzelne Bewegung das Ganze der Bedeutung und des Sinns jeweils in eine neue Gestalt verwandelt. In Entsprechung zu Heideggers Versuch soll im Folgenden eine Erfahrung mit dem hier besprochenen Vers evoziert werden. Die benannte Möglichkeit, *dao* mit verschiedenen Wortarten zu verbinden, bringt mich zur zweiten Besonderheit, die nun wirklich eine Besonderheit der chinesischen Sprache darstellt.

1.2. Zweite Besonderheit

In der vorangegangenen Überlegung habe ich immer wieder von „dem chinesischen Zeichen mit der lautlichen Umschrift *dao*“ gesprochen. Damit habe ich vermieden, von dem „Wort“ *dao* zu sprechen. Denn für das Altchinesische muss mit allem Nachdruck festgehalten werden, „dass die Schriftzeichen keine Wörter sind, sondern dass sie für Wörter stehen bzw. die Schriftform verschiedener Wörter sein können“.⁹ Ein Zeichen kann je nach Gebrauchskontext nicht nur verschiedene Wörter bedeuten – Weg oder sagen –, sondern es kann auch die Funktion verschiedener Wortarten nicht nur eines Wortes annehmen. Es ist nicht in sich auf eine einzelne Wortart festgelegt, sondern in jeweils bestimmten Grenzen wortartoffen, sodass das Zeichen für *dao*, ohne dass es sich selbst in seiner geschriebenen Form verändern würde, in einer Verwendung substantivischer und in einer anderen verbaler gebraucht wird, wenn man überhaupt diese Unterscheidung so strikt anwenden kann. Für die Grammatik indoeuropäischer Sprachen wirkt die lexikalische Einteilung der Wortbestände in Wortarten wie Verb, Substantiv, Adjektiv, Präposition, Personalpronomen usw. nahezu wie ein Naturgesetz. Ein Substantiv kann normalerweise nicht ohne Veränderung der Schreib- oder Sprechweise zum Verb oder Adjektiv werden. Es gibt zwar die Möglichkeit für ein Wort, die Wortart zu wechseln, aber die Grenzen zwischen den Wortarten sind relativ scharf, sodass ein Wort normalerweise nicht, ohne die Form zu ändern, gleichzeitig zwei oder drei Wortarten angehören kann.

⁹ Robert H. Gassmann, *Grundstrukturen der antikchinesischen Syntax. Eine erklärende Grammatik*, Bern 1997, 24.

Im Gegensatz dazu kann man bei einem chinesischen Zeichen zunächst auf lexikalischer Ebene nicht von Wortarten sprechen, sodass es selbstverständlich auch keine Groß- und Kleinschreibung geben kann und die Zeichen im Lexikon nicht in bestimmten Wortarten verzeichnet werden können. Die Bedeutungsmöglichkeiten „groß“, „groß machen“ und „Größe“ vereinigen sich alle in ein und demselben Zeichen (大). Nur durch die Funktion im Satz lässt sich zwar nicht immer eindeutig, aber immerhin eingrenzen, in welcher Wortartfunktion es den Sprachgebrauchskonventionen gemäß im betreffenden Satz fungiert. Einzelne chinesische Zeichen haben eine gewisse Affinität zu bestimmten Wortartfunktionen, wobei das Maß der Wortartoffenheit jeweils verschieden ist. Einige Zeichen können nur in ein oder zwei Wortartfunktionen verwendet werden, andere dagegen in fünf oder sechs. In den alten chinesischsprachigen Texten der Philosophie wurde genau diese mögliche Mehrdeutigkeit philosophisch eingesetzt,¹⁰ wie man dies beispielsweise auch in der deutschen Sprache von dem Hegelschen Terminus „Aufhebung“ kennt. Die Möglichkeiten, diese Mehrdeutigkeit einzusetzen, sind aber im Vergleich zur deutschen Sprache im Altchinesischen reichhaltiger, sodass wir zunächst die Möglichkeiten philosophischer Sinnerzeugung durch Mehrdeutigkeit im Rahmen der chinesischen Schrift studieren und verstehen müssen, um die philosophische Reichweite dieser Sprach- und Schreibpraxis einschätzen zu können.

An dem Ausgangsvers kann aber bereits ansatzweise deutlich werden, welche anderen Verstehensmöglichkeiten auftreten können. Denn an dieser Stelle kann darauf verwiesen werden, dass „der Weg“ möglicherweise auch als ein „wegen“ im Sinne einer Verbalform des Wortes „Weg“ verstanden werden kann, sodass der Vers dann lauten könnte: „Wegen gleicht quellenden Wolken und fließendem Wasser“. Genau diese verbale Form zieht Heidegger in seinem Text „Das Wesen der Sprache“ aus der „schwäbisch-allemanischen Mundart“ heran: „wegen besagt: einen Weg bahnen“.¹¹ Wenn wir diese verbale Möglichkeit ernst nehmen, so kann *dao* bedeuten: „wegen“ und „sagen“, sodass sich übersetzen lässt: „Wegen/Sagen gleicht quellenden Wolken und fließendem Wasser“. Wie ist nun das Verhältnis von „Wegen/Sagen“ und „quellenden Wolken und fließendem Wasser“ zu verstehen? Handelt es sich um einen Aussagesatz, in dem ein Subjekt – Wegen und/oder Sagen – durch ein Prädikat – quellende Wolken und fließendes Wasser – bestimmt wird? Damit komme ich zur dritten Besonderheit, auf die ich anhand des Ausgangsverses hinweisen möchte.

¹⁰ Vgl. Rolf Elberfeld, „Aspekte philosophischer Textpragmatik in Ostasien und die Idee einer ‚transformativen Phänomenologie‘“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 15 (2006), 19–45.

¹¹ Martin Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, in: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 198.

1.3. Dritte Besonderheit

In der deutschen Übersetzung wird das erste Wort des Verses immer zu einem Substantiv, auch wenn es sich im Chinesischen um einen verbalen Sinn handeln kann. Dieses Substantiv wird im deutschen Satz zum Subjekt, dem zwei Prädikate – quellende Wolken und fließendes Wasser – in einer Äquivalenzbeziehung zugeordnet werden. Zentrum des Satzes ist somit je nach Übersetzung der Weg, das Wegen (sic!) oder das Sagen, von denen etwas ausgesagt wird. Dass diese Form des Aussagesatzes in der europäischen Philosophie von überragender Bedeutung war und noch immer ist, ist nicht nur Philosophierenden sehr bewusst. Aussagen sind nach Aristoteles der Ort, an dem sprachlich und philosophisch Wahrheit erzeugt werden kann, und zwar in einer speziellen und festgelegten Form. Ist aber nun der chinesische Vers in diesem Sinne zu verstehen? Soll in ihm die „Wahrheit“ über „den“ Weg ausgesagt werden?

In der Entwicklung der Grammatiktheorie ist vor allem anhand der chinesischen Sprache ein Modell entwickelt worden, das als Alternative zum Subjekt-Prädikat-Schema als Interpretation einer bestimmten Form von Sätzen verstanden werden kann. Es ist in der Grammatiktheorie unter der Bezeichnung „Thema/Rhema“ bekannt geworden. Wendet man dieses auf den Vers an, wird deutlich, was gemeint ist. Wenn das Verbalsubstantiv „Wegen“ zu Anfang des Satzes als „Thema“ des Satzes und die „quellenden Wolken und das fließende Wasser“ als Rhema, das heißt als Auslegung und Erläuterung verstanden wird, dann wird der Vollzug des „Wegens“ nicht definitiv festgelegt, sondern in der Weise, wie sich „Wegen“ vollzieht, weiter ausgelegt. Somit können zu „Themen“ einzelner Sätze nicht nur einzelne Wörter, sondern ganze Phrasen werden. Bei genauer Beobachtung der Bedeutungsverschiebung lässt sich bemerken, wie es bei der Thema/Rhema-Interpretation des Satzes nicht mehr unbedingt darauf ankommt, dass das substantivierte Verb „Wegen“ ein Substantiv ist, von dem etwas ausgesagt wird. Der Akzent verschiebt sich vielmehr auf den Vollzug selbst und die phänomenale Breite seiner möglichen Auslegungen und Bedeutungen. Hier ist ein Grund dafür zu sehen, warum die chinesische Sprache ohne Kopula auskommt, aber dennoch verschiedene „Themen“ in rhematischer Auslegung unter präziser Verwendung der weiter oben angedeuteten Mehrdeutigkeit in sehr reicher Weise auszulegen in der Lage ist. In die phänomenologische Sprache übersetzt könnte man sagen, dass verschiedene Phänomene – und nicht Subjekte oder Begriffe – durch die Thema/Rhema-Struktur in phänomenologischer Variation ausgedeutet werden, was eben auch in sehr konkreten Bildern und Metaphern geschehen kann, wie in dem Vers „Wegen/Sagen gleicht quellenden Wolken und fließendem Wasser“, der hier unter der Hand immer mehr zu schillern beginnt. Nach den vorangegangenen Überlegungen zur Übersetzung des chinesischen Zeichens mit der lautlichen Umschrift *dao* soll nun die Aufmerksamkeit auf den zweiten Teil des Verses gerichtet werden, um mich

nach den grammatischen Vorbemerkungen dem „Thema“ *dao* über die rhematische Auslegung anzunähern. Es stellt sich die Frage, warum es gerade „quellende Wolken“ und „fließendes Wasser“ sind, die in dem Vers für die rhematische Auslegung von *dao* herangezogen werden. Der Einfachheit halber möchte ich mich in meiner Auslegung vor allem auf die erste Metapher, die „quellenden Wolken“, beziehen.

2. Quellende Wolken und fließendes Wasser

Vermutlich war jeder schon einmal fasziniert von der Bewegung einzelner Wolken oder ganzer Wolkenformationen. Wolken sind nicht nur in ihrer Verschiedenartigkeit von besonderem Reiz, sondern auch in der Weise, wie sie sich bilden, umbilden und wieder vergehen. Versucht man den mit Cumuluswolken geschmückten Himmel zu beobachten, so fällt auf, dass sich immer wieder und in fast unmerklicher Weise neue Konstellationen bilden, die noch im Augenblick zuvor nicht zu erwarten waren. Da unsere Aufmerksamkeit immer einen Fokus ausbilden muss, können wir nie das Ganze der Bewegung wahrnehmen. Wolken bilden immer eine bestimmte Gestalt, deren Besonderheit aber darin besteht, dass sie zu keinem Zeitpunkt konstant ist, sondern sich in fortlaufender Transformation immer wieder anders zeigt. Hier scheint im Medium der Luft eine Gestalt auf, die gerade nicht als ein konstantes Ding gegeben ist und auf diese Weise durch ihre sich ständig verwandelnde Bewegtheit jede substantielle Dinghaftigkeit unablässig bestreitet. Aristotelisch gesprochen scheint sie in ihren Akzidenzien, d. h. in ihren zufälligen und wandelbaren Gestalten aufzugehen. In der Bewegung von Wolken – und genau dies bezeichnen die beiden chinesischen Zeichen im Vers – scheint sich eine besonders radikale Weise von Bewegung zu zeigen, die kein Aktionszentrum besitzt, von dem aus alle Bewegungen der Wolkenformation geregelt würden. Denn Wolken selbst sind nichts anderes als die Bewegtheit in all ihren Momenten, die zugleich entstehen, sich umbilden und vergehen, ohne dass an irgendeiner Stelle Beständigkeit herrschen könnte. Wolken sind als Gestalt ausschließlich ihre eigene Bewegtheit und Verwandlung. Ihre „Form“ und „Gestalt“ geht somit nicht ihrer Bewegung voraus als „Idee“ oder Ähnliches, sondern ihre „Formen“ und „Gestalten“ ergeben sich immer neu aus und in der Bewegung. Genau diese Qualität der Wolken hat ihnen in Europa einen schlechten Ruf eingetragen, sodass sie immer wieder mit Irrtum und einer unrealistischen Haltung in Verbindung gebracht wurden und werden. Schopenhauer hat in seinem Werk *Die Welt als Wille und Vorstellung* Wolken und Bäche pointiert als die geringste Seinsweise beschrieben, womit er zum Echo einer bis zu Platon zurückreichenden Abwertung des bloß Veränderlichen wird: „Man wird [...] die Idee selbst unterscheiden von der Art und Weise wie ihre Erscheinung in die Beobachtung des Individuums fällt,

[und] jene [die Idee] für wesentlich, diese [die Erscheinung] für unwesentlich erkennen. Wir wollen dieses im Geringsten und dann im Größten beispielsweise betrachten. – Wann die Wolken ziehen, sind die Figuren, welche sie bilden, ihnen nicht wesentlich, sind für sie gleichgültig: aber daß sie als elastischer Dunst, vom Stoß des Windes zusammengepreßt, weggetrieben, ausgedehnt, zerrissen werden; dies ist ihre Natur, ist das Wesen der Kräfte, die sich in ihnen objektivieren, ist die Idee: nur für den individuellen Beobachter sind die jedesmaligen Figuren. – Dem Bach, der über Steine abwärts rollt, sind die Strudel, Wellen, Schaumgebilde, die er sehn läßt, gleichgültig und unwesentlich: daß er der Schwere folgt, sich als unelastische, gänzlich verschiebbare, formlose, durchsichtige Flüssigkeit verhält; dies ist sein Wesen, dies ist, *wenn anschaulich erkannt*, die Idee: nur für uns, solange wir als Individuen erkennen, sind jene Gebilde.“¹²

Für Schopenhauer sind Wolken etwas Zerrissenes und Getriebenes, Bäche etwas Verschiebbares und Formloses, sodass sie für Schopenhauer die geringste Weise des Seienden repräsentieren. Alle angeführten Eigenschaften gehören in der europäischen Geistesgeschichte seit Platon und Aristoteles zu einer Ebene, der manche Philosophien noch nicht einmal Seinscharakter zusprechen mögen. Die pure Veränderlichkeit und Formlosigkeit ist für europäische Philosophen immer eine Zumutung gewesen. Erst die europäische Malerei des 17. und 18. Jahrhunderts entdeckt die Wolken am Himmel in ihrer eigenen Formkraft und Beweglichkeit. Kunstgeschichtler gehen sogar soweit, die Entstehung der abstrakten Malerei in Europa aus dem Geist der Wolkenbewegung herzuleiten.¹³

An dieser Stelle möchte ich nur festhalten, dass offenbar beide Metaphern – Wolken und Wasser –, die für die Auslegung von *dao* im Vers herangezogen werden, in den großen europäischen Traditionen des Denkens in übelstem Ruf stehen. Es ist geradezu abwegig, vor allem Wolken als Sinnbild des Höchsten zu verstehen und das Höchste durch die Bewegungsweise von Wolken auslegen zu wollen. Hier zeigt sich ein weitreichender Unterschied in den metaphorischen Grundbildern, die in China und Europa jeweils auf verschiedene Weise die Aufmerksamkeit des Denkens und der Sprache geprägt haben.

Blickt man ausgehend von dieser Beobachtung in die chinesische Kunst- und Geistestradiation, so stößt man schnell auf das genaue Gegenteil. Schon in den frühesten Überlieferungen finden sich Wolkenmotive und Darstellungen

¹² Arthur Schopenhauer, „Die Welt als Wille und Vorstellung“, in: Arthur Schopenhauer, *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*, Bd. 1, Drittes Buch, §35, Zürich 1977, 235 f. (im Original hervorgehoben).

¹³ Ortrud Westheider, „Wolken und Abstraktion. Ein Motiv verändert die Malerei. Von Blechen zu Mondrian“, in: Bärbel Hedinger et al. (Hrsg.), *Wolkenbilder. Die Entdeckung des Himmels*, München 2005. Vgl. auch: Stephan Kunz et al. (Hrsg.), *Wolkenbilder. Die Erfindung des Himmels*, Aarau 2005.

häufig zusammen mit dem als königlich empfundenen Drachen.¹⁴ Wolken als Inbild der Verwandlung und Veränderlichkeit werden nicht negativ bewertet, sondern durchaus als die eigentliche Gestalt des Lebens selbst aufgefasst. Denn was charakterisiert das Leben mehr als sein Wandel und seine Wandlungsformen, so lautet eine alte chinesische Grundauffassung. In dieser Hinsicht ist einsichtig, dass das Grundbuch der chinesischen Philosophie und Geistestradiation das *Yijing* ist, das „Buch der Wandlungen“.¹⁵ Wandel und Verwandlung wurden in den Texten des alten China nicht als negativ erfahren, sondern als zentrale Aufgabe des menschlichen Lebens selbst gepflegt. In den klassischen Schriften geht es immer wieder darum, den persönlichen Wandel im Zusammenhang mit dem Wandeln des Ganzen in stimmiger und atmender Resonanz sich vollziehen zu lassen. Man könnte sogar so weit gehen, dass das Ganze sich immer wie ein riesiges Wolkengebilde vollzieht und jedes Moment immer darum bemüht sein muss, in lebendiger Resonanz mit der Bewegtheit der ganzen Wolke zu stehen, ohne jemals zu einer absoluten Ruhe gelangen zu können, da außerhalb der Bewegung kein Etwas Bestand haben kann. Ein solcher absoluter Ruhepunkt ist auch nicht notwendig, da es eigentlich immer nur um die Bewegtheit des Ganzen geht. Diese Bewegtheit scheint mir die Qualität dessen zu sein, was vor allem im alten China mit dem Zeichen dao zur Sprache gebracht worden ist. Ausgehend von der Metapher der Wolken möchte ich zuspitzen und sagen: In der alten chinesischen Philosophie ging es vor allem darum, aufmerksam zu werden auf Bewegtheit und Vollzug, was sich auch darin ausdrückt, dass die Praxis sich nicht von der Theorie getrennt hat, sondern auch philosophische Sprache und philosophisches Sprechen als Vollzug und transformative Bewegung verstanden worden sind.¹⁶

3. Bewegungen jenseits von Aktiv und Passiv

An dieser Stelle des Textes möchte ich den Blick weiten und nach der Bewegungsweise fragen, die sich aus der vorläufigen Analyse des im Zentrum stehenden Verses ergeben hat. Bei dem Beispiel der Wolken handelt es sich offenbar um eine Bewegungsweise, die sich nicht einfach in den Rahmen des Gegensatzes von Aktiv oder Passiv pressen lässt, denn die Wolke bewegt nicht einfach nur aktiv etwas oder wird passiv bewegt durch etwas anderes. Im Deutschen sagen wir: Die Wolke bewegt sich, was grammatisch als Reflexivform

¹⁴ Vgl. James C. Y. Watt, „The Arts of Ancient China“, in: *The Metropolitan Museum of Art Bulletin, New Series*, 48/1 (1990), 1f., 4–72.

¹⁵ *Yijing. Das Buch der Wandlungen*, übers. und hrsg. von Dennis Schilling, Frankfurt am Main 2009.

¹⁶ Vgl. hierzu: Rudolf zur Lippe, *Das Denken zum Tanzen bringen. Philosophie des Wandels und der Bewegung*, Freiburg i. B. 2010.

bezeichnet wird. Die Reflexivform wird aber nicht als eine Aktionsform des Verbs (genus verbi) aufgefasst. In der deutschen Sprache – und in vielen anderen Sprachen auch – werden auf der Ebene der grammatischen Beschreibung nur zwei Aktionsformen des Verbs unterschieden: Aktiv und Passiv. In einer Auflage der Duden-Grammatik ist hierzu Folgendes zu lesen: „Aktiv und Passiv sind in Texten der deutschen Gegenwartssprache ungleich verteilt: Auf das Aktiv entfallen im Durchschnitt etwa 93 %, auf das Passiv etwa 7 % [...] der finiten Verbformen. Auf Grund dieser Verteilung kann man das Aktiv als Erst- und das Passiv als Zweitform bezeichnen und bei der Beschreibung so verfahren, daß man das Aktiv als einfache, mehr oder weniger merkmallose Ausgangsform ansetzt und das Passiv als davon abzuleitende Kontrastform. [...] Das Aktiv hat seinen Namen von jenen Sätzen, in denen das Subjekt ‚tätig‘ ist. [...] Es handelt sich dabei um die für den deutschen Satz charakteristische Blickrichtung, die den Träger (‚Täter‘), den Urheber des Geschehens zum Ausgangspunkt macht.“¹⁷

Deutschsprachige scheinen „Täter“ zu sein. Passive Formen kommen ihnen nicht so leicht über die Lippen. Täter und Täterinnen sind in der Aktivform Ausgangspunkt und Urheber bzw. Urheberinnen eines Geschehens, das in der grammatischen Beschreibung dann meistens mit einem „Einzelsubjekt“ verbunden ist. Mit dieser sprachlichen Vorliebe verbindet sich in vielen Fällen auch eine Bewertung: Aktiv zu sein ist gut, passiv zu sein ist schlecht – oder: Du bist frei, zu tun, was Du willst, also nimm Dein Schicksal selbst in die Hand.

Durch die sehr einfache Unterscheidung von Aktiv und Passiv auf der Ebene der Grammatik wird die deutschsprachig geprägte Vorstellung von Handlungsformen zwar nicht festgelegt, aber es wird sprachlich und grammatisch immer wieder nahegelegt, dass der zentrale und wichtigste Typ von Handlung in der 1. Person Singular, Indikativ und Aktiv stattfindet. Den Menschentyp, der dieser grammatischen Unterscheidung und Vorliebe entspricht, könnte man als „den Macher“ bezeichnen.

Spätestens bei Lichtenberg und Nietzsche wurde die Vorstellung scharf kritisiert, dass die aktive, mit einem Subjekt verbundene Handlungsform die zentrale Grundform für alles Handeln zu sein habe. Nietzsche, der sich an Lichtenberg anschließt, versucht deutlich zu machen, dass die an ein Subjekt gebundene aktive Handlung in vielen Fällen eine Fehlbeschreibung dessen ist, was verschiedene Geschehens- und Handlungsformen bei genauerer Beobachtung von sich selbst her nahelegen würden. In seinem Beispiel geht er so weit, dass er die „Tätigkeit“ des Philosophierens – das Denken – nicht als eine aktive Tätigkeit verstanden wissen will: „[...] Es ist eine Fälschung des Tatbestandes zu sagen: das Subjekt ‚ich‘ ist die Bedingung des Prädikats ‚denke‘. Es denkt: aber

¹⁷ *Duden. Grammatik der deutschen Gegenwartssprache*, hrsg. von Günther Drosdowski, 4., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Mannheim/Wien/Zürich 1984, 176f.

daß dies ‚es‘ gerade jenes alte berühmte ‚Ich‘ sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor allem keine ‚unmittelbare Gewißheit‘. Zuletzt ist schon mit diesem ‚es denkt‘ zuviel getan: schon dies ‚es‘ enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit ‚Denken ist eine Tätigkeit, zu jeder Tätigkeit gehört einer, der tätig ist‘ [...].¹⁸

Wenn Nietzsche recht haben sollte mit seiner Behauptung, dass der Vorgang des „Denkens“ nicht einfach als eine subjektbestimmte, aktive Tätigkeit verstanden werden dürfe, stellt sich sogleich die Frage: Ist Denken dann nur passiv? Hier stoßen wir offenbar an die Grenzen der dichotomen und im deutschen Sprachgebrauch asymmetrisch bewerteten Unterscheidung von Aktiv und Passiv. Glaubt man Nietzsche, so halten lebendige Geschehens- und Handlungsformen noch andere Möglichkeiten der Unterscheidung und Beschreibung bereit. Blicke man zunächst bei der Unterscheidung Aktiv und Passiv, so könnten sich Wendungen, die sich allerdings nicht auf der grammatischen Ebene spiegeln, ergeben wie: aktive Passivität, passive Aktivität oder Aktiv und Passiv zugleich. Diese Wendungen lassen sich durchaus in Beschreibungen finden als Hilfskonstruktionen, um der einfachen Unterscheidung von Aktiv und Passiv zu entkommen. Gemeint sind dann zumeist Handlungs- und Geschehensweisen, die eine gewisse Flexibilität für den Verlauf einer Handlung oder eines Geschehens erfordern. Dennoch bleibt auch die Beschreibung in diesen Wendungen gefangen in der zu einfachen Dichotomie von Aktiv und Passiv.

In dem Zitat von Nietzsche gibt es einen Hinweis, der eine semantische Alternative benennt: das ominöse „es“. Wenn beispielsweise Ostasiaten die deutsche Sprache erlernen, so haben sie mit diesem, sehr verwunderlichen kleinen Wort größere Probleme. „Es“ scheint wie von selbst an den verschiedensten Stellen aufzutreten und sprachlich notwendig zu sein. Grammatisch gesehen wird „es“ häufig als „Subjektersatz“ interpretiert, wie z. B. in den Wendungen „es regnet“ oder „es schneit“. Betrachtet man diese „Handlungen“ bzw. dieses „Geschehen“ genauer und fragt, wer denn hier eigentlich handele, so ist die grammatische Antwort, „es“ handelt oder geschieht. Wenn man weiter fragte, ob diese Handlung bzw. dieses Geschehen als Aktiv oder Passiv zu verstehen seien, würde deutlich, dass diese Unterscheidung einfach nicht greift. Der Vorgang des Regnens ist weder aktiv noch passiv, auch kann kein eindeutiges „Subjekt“ des Vorgangs ausgemacht werden. Regnen ist eben der Vorgang des Regnens selbst.

An dieser Stelle möchte ich eine weitere grammatische Form ins Spiel bringen, die in der deutschen Sprache auf grammatischer Ebene nicht markiert wird,

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (§17), in: Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, hrsg. von G. Colli / M. Montinari, 2. durchgesehene Auflage, München 1988, 31.

aber dennoch in anderen Sprachen ein *genus verbi* bezeichnet, das weder Aktiv noch Passiv ist. Es handelt sich um das „Medium“, eine Bezeichnung, die immer wieder zu Missverständnissen führt, da in der deutschen Sprache sogleich jeder an die „Medien“ oder das „Medium“ als Buch, Film oder Radio denkt. Medium in der hier gemeinten Verwendung ist jedoch ein Begriff der Grammatik, der beispielsweise in der Beschreibung der altgriechischen Sprache geläufig ist. Was diese grammatische Form genau bezeichnet, ist nicht leicht zu sagen, da es sich um eine Form handelt, die das Geschehen und den Vorgang selbst in den Vordergrund der Aufmerksamkeit rückt. Ohne an dieser Stelle die verschiedenen Interpretationen des Mediums im Altgriechischen oder Altjapanischen – wo es eine sehr verbreitete Form gewesen ist – zu diskutieren, möchte ich eine zentrale Stelle bei Heidegger heranziehen, in der er den Sinn der Phänomenologie mit der grammatischen Form des Mediums verbindet. Diese Stelle soll mir zugleich auch als Brücke dienen, um die Bewegungsweise der Wolken, die im Ausgangsvers als Auslegung von 道 fungiert, und die besondere Bewegungsweise der Sprache und des Sprechens¹⁹ – Heidegger nennt es auch die „Sage“ – miteinander in Bezug zu setzen:²⁰ „Der griechische Ausdruck *phainomenon*, auf den der Terminus ‚Phänomenologie‘ zurückgeht, leitet sich von dem Verbum *phainesthai* her, das bedeutet, sich zeigen; *phainomenon* besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; *phainesthai* selbst ist eine mediale Bildung von *phainō*, an den Tag bringen, in die Helle stellen. [...] Phänomenologie sagt dann: *apophainesthai ta phainomena*: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“²¹

In der Textstelle spricht Heidegger von dem, was sich von sich selbst her zeigt und sehen lässt. Dies ist der Grundcharakter aller Phänomene, der in dieser Weise Welt öffnet und zugänglich werden lässt. Mit diesem Phänomenbegriff kehrt Heidegger auf den ersten Blick das um, was bei Husserl vom Akt des Bewusstseins her als die Beziehung von Noesis und Noema gedacht worden ist. Wenn Husserl die Phänomene noch deutlich vom Subjekt her denkt, so rückt der Ausgang vom Medium *phainesthai* in der Wendung Heideggers die Sache selbst in ihrem medialen Vollzug als Ausgangspunkt des Erscheinens in den Mittelpunkt. Etwas zeigt sich von sich selbst her oder lässt sich von sich selbst her sehen besagt, dass der Mensch, dem sich hier etwas zeigt, offenbar in

¹⁹ „Die Sprache gehört in dieses Wesende, eignet dem alles Bewegenden als dessen Eigenstes. Das All-Bewegende bewegt, indem es spricht.“ Martin Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, in: Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, 201. Wenn Heidegger gewusst hätte, dass eben auch „wegen“ (im Sinne eines Verbs) und „sagen“ bedeuten kann, hätte er vielleicht die eigentümliche Nähe seines Denkens zum Daoismus noch besser sehen können.

²⁰ Bisher ist mir noch keine Studie zu Heideggers Philosophie bekannt, die die Bedeutung der grammatischen Form des Mediums für seine gesamte Philosophie herausgearbeitet hätte. Hier zeigt sich ein großes Desiderat der Heidegger-Forschung.

²¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, 28, 34.

das Erscheinen der Phänomene selbst hineingenommen wird.²² Hier stellt sich die Frage: Ist der Mensch dann nur passiv dem Erscheinen ausgeliefert? Nein. Genau dies wird durch die Verwendung der grammatischen Form des Mediums in anderer Weise gesagt. Wenn man beim Phänomen des Erscheinens von einem reziproken Medium ausgehen wollte, dann ist das Erscheinen eine gemeinsame Bewegung von Sache und Mensch. *Phainestai* ist eben weder nur aktiv noch nur passiv. Man könnte Heideggers Phänomenologie aus diesem Grunde eine „mediale Phänomenologie“ nennen.²³ Diese Grundstruktur, die sich nicht in der Dichotomie von aktiv und passiv situieren lässt, hat ihm sprachlich immer wieder die größten Schwierigkeiten bereitet und ihn zu den Wendungen die „Welt weltet“, das „Ding dingt“ und zum Denken des Ereignisses geführt.

Was hat dies nun mit unserem Wolken-Beispiel zu tun? Das Beispiel der Wolken dürfte nahegelegt haben, dass es sich bei den Bewegungen der Wolken um eine sehr eigentümliche Bewegungsweise handelt, die weder einfach als aktiv noch nur als passiv bezeichnet werden kann. In Wolken ist alles aktiv und passiv zugleich, oder: Es handelt sich um die Weise medialer Bewegung schlechthin. Jedes einzelne Moment trägt zur Gesamtbewegtheit bei, ohne dass sich ein eindeutiges Aktivitäts- oder Passivitätszentrum ausmachen ließe. Genau für diese Weisen der Bewegung hat man sich in Ostasien seit alters interessiert und hat sie in verschiedenster Weise ausgelegt und kultiviert. In vielen Texten – auch den philosophischen – sind sie zudem Ausgangspunkt der Reflexion, auch wenn es in der chinesischen Sprache keine eindeutige Möglichkeit gibt, die grammatische Form des Mediums bei Verben zu unterscheiden. Die Hochschätzung dieser Bewegungsweisen geht so weit, dass das Zeichen 道 direkt mit dieser Bewegungsqualität verbunden wurde und wird.

Im Gegensatz dazu konnte in der europäischen Philosophie diese Bewegungsqualität nicht im gleichen Maße geschätzt werden. Erst im 18. und 19. Jahrhundert trat in Europa ein Interesse für diese Phänomene sowohl in der Malerei wie auch in der Philosophie hervor. Es war vermutlich Heideggers Rückgang zu den Griechen und zur altgriechischen Sprache, der ihm die Augen für medial verstandene Vorgänge klarer und weiter geöffnet hat, und, wie er in einem Brief an Jaspers auf dessen Anfrage nach dem Asiatischen in seinen Schriften antwortete, die Erfahrungen mit den Texten Meister Eckharts. Gerade Eckharts Begriff der „Bildung“, der von ihm geprägt wurde, ist nichts anderes

²² Vgl. Heinrich Rombach, „Das Phänomen Phänomen“, in: Heinrich Rombach, *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (= Phänomenologische Forschungen, Bd. 9), Freiburg/München 1980, 7–32.

²³ Vgl. Charles E. Scott, „The Middle Voice in *Being and Time*“, in: John Sallis et al. (Hrsg.), *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht 1988, 159–173; Susan Schoehnbohm, „Re-Addressing Phenomenology. Heidegger's Thinking Through the Middle Voice“, in: Burt C. Hopkins (Hrsg.), *Phenomenology. Japanese and American perspectives*, Dordrecht 1998, 187–199.

als eine mediale Bewegung, die sich weder einfach aktiv noch passiv beschreiben lässt. Heideggers Aufmerksamkeit auf medial verfasste Bewegungsweisen – wie sie sich gleichermaßen in quellenden Wolken, fließendem Wasser und im Vollzug von Sprache und Sinn zeigen können – und deren Relevanz für die Grundmotive seines Denkens lassen meines Erachtens die Nähe entstehen, die immer wieder zwischen Heideggers Denken und Ansätzen in Ostasien festgestellt wird. Natürlich denkt Heidegger von der Sprache und von der Philosophie her, aber in seinem Denken verwandelt sich das „Wesen“ der Sprache so, dass es selbst zu einem Geschehen wird, das in seiner Bewegungsweise nur medial hervortritt, sodass Philosophieren und Denken zu einem medialen Geschehen werden, so wie es vermutlich auch Nietzsche gemeint hat. Umgekehrt bezeichnet *dao* nicht nur „natürliche“ Bewegungsweisen wie Wolken und Wasser, sondern es selbst ist in seiner Bedeutung als Sagen auch Vollzug von Sprache als medialer Bewegung. Die dem entsprechenden Vollzugsmöglichkeiten von (philosophischer) Sprache im Rahmen der altchinesischen Schrift – nichts anderes ist uns überliefert – zeigen Möglichkeiten, die vielleicht Hinweise geben können, wie das „Sprechen der Sprache“ noch weiter zu radikalieren ist als Sprachform gegenwärtiger Philosophie.²⁴ Es geht somit nicht nur darum, die philosophische Sprache mit einer natürlichen Metapher – Wolken oder Wasser – zu verbinden, sondern um den Aufweis, dass beides als Bewegungsweise im Sinne des Mediums erschlossen werden kann, was in beiden Fällen keineswegs selbstverständlich ist. Indem Heidegger ausgeht vom *phainestai* und so die Phänomenologie neu fasst, wird seine Aufmerksamkeit immer mehr auf mediale Bewegungsweisen gelenkt, was dann im Denken des Ereignisses einen Höhepunkt erfährt. Durch diese Aufmerksamkeitsverschiebung und die Veränderungen im Vollzug von Sprache als Wirklichkeit eröffnende Dimension, so die hier vertretene These, entsteht eine Nähe zwischen Heidegger und dem Gedanken des 道.

Die genaue Untersuchung der grammatischen und semantischen Form des Mediums scheint mir aus diesem Grunde eine Möglichkeit zu sein, das Verhältnis von Heidegger und Ostasien nicht so sehr aus äußerlichen Einflussgeschichten her zu erhellen, sondern aus der Aufmerksamkeit für bestimmte Bewegungsqualitäten, die für das jeweilige Denken leitend geworden sind. Im Lichte des Mediums können die Ansätze des Denkens in Europa in eine Fragwürdigkeit rücken, durch die neue Wege des Denkens erst aufscheinen können. Aus dieser Konstellation ergeben sich dann Bewegungen, die möglicherweise, wenn auch nur langsam und mit vorsichtigen Schritten, das Gespräch zwischen Europa und Ostasien sich weiter entfalten lassen. Aus einem Gespräch ist von

²⁴ Vgl. Mathias Obert, „Philosophische Sprache und hermeneutisches Sprechen: Kritische Überlegungen zur chinesischen Sprache und ihrer Beschreibung aus philosophischer Sicht“, in: *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 155 (2005), 546–577; Rolf Elberfeld, „Aspekte philosophischer Textpragmatik in Ostasien und die Idee einer ‚transformativen Phänomenologie‘“, in: *Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 15 (2006), 19–45.

Heidegger der folgende Satz überliefert: „Für den Prozeß der Begegnung zwischen Okzident und Orient setze ich 300 Jahre an.“²⁵ Blickt man von hier aus auf andere große Übersetzungsprozesse wie die Übertragung des Buddhismus von Indien nach China, wo erst nach gut 500 Jahren der Chan- bzw. Zen-Buddhismus entstehen konnte,²⁶ scheint mir die Einschätzung Heideggers sehr realistisch zu sein. Letztlich zählt es aber, die philosophischen Wege sich wegen zu lassen genau so, wie die Wolken am Himmel ziehend ihre Gestalt verwandeln und das Wasser auf der Erde fließend sich seinen Weg bahnt.

²⁵ Willfred Hartig, *Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert*, Konstanz 1997, 269.

²⁶ Rolf Elberfeld, „Übersetzung der Kultur – am Beispiel der Übertragung buddhistischer Texte vom Sanskrit ins Chinesische“, in: Rolf Elberfeld et al. (Hrsg.), *Translation und Interpretation*, München 1999, 75–89.

Heidegger's Orientations: The Step Back on the Way to Dialogue with the East

Von
BRET W. DAVIS
Baltimore, USA

Again and again it has seemed urgent to me
that a dialogue take place with the thinkers of
what is to us the Eastern world.¹

[A] dialogue with the Greek thinkers and their language ...
remains for us the precondition of the inevitable dialogue
with the East Asian world.²

Exclamations and Hesitations

The alluring yet enigmatic relation between Heidegger's thought and that of East Asia has received a fair amount of attention over the years.³ Some of the

¹ From Heidegger's letter to the editor of a special edition of *Philosophy East and West* (20/3 [July 1970], p. 221) on the theme of "Heidegger and Eastern Thought."

² Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, 7th ed. (Pfullingen: Neske, 1994), p. 43; *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), p. 158. Unless otherwise noted, translations in this essay are my own.

³ Although the primary concern of the present essay is the relation of Heidegger's thought to that of East Asia, much of what will be said also applies to its relation to South Asian (Indian) and other non-Western traditions. Of the various articles and books treating Heidegger's relation to Eastern thought, I list here only some of the more significant for the topic of this article. The pioneer special issue of *Philosophy East and West* (20/3, July 1970) on "Heidegger and Eastern Thought" was followed some years later by Graham Parkes' landmark collection, *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987). The literature in German includes Willfred Hartig, *Die Lehre des Buddha und Heidegger. Beiträge zum Ost-West-Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert* (Konstanz: Universität Konstanz, 1997), and Hartmut Buchner (ed.), *Japan und Heidegger* (Sigmaringen: Thorbecke, 1989). The latter contains not only important essays by Japanese and Western scholars, but also texts, dialogues and letters by Heidegger himself relevant to this topic. In the Japanese literature, Tsujimura Kôichi's two books on Heidegger, *Haideggā ronkō* [Heidegger Studies] (Tokyo: Sôbunsha, 1971) and *Haideggā no shisaku* [Heidegger's Thought] (Tokyo: Sôbunsha, 1991), contain many insightful reflections on the relation between Heidegger and Zen from the perspective of someone firmly rooted in both studies. Also see UEDA Shizuteru, *Basho* (Tokyo: Kôbundô, 1992), chap. 2; ÔHASHI Ryôsuke, *Nishidatetsugaku no sekai* [The World of Nishida's Philosophy] (Tokyo: Chikumashobô, 1995), pp. 179–98; Ryôsuke ÔHASHI, *Ekstase und Gelassenheit: Zu Schelling und Heidegger* (München: Wilhelm Fink, 1975), pp. 169–78; and MINE Hideki, *Haideggā to nibon no tetsugaku* [Heidegger and Japanese Philosophy] (Kyoto: Minerva, 2002).

Heidegger-Jahrbuch

Herausgeber:

Alfred Denker und Holger Zaborowski

Mitglieder des wissenschaftlichen Beirates:

Pierre Aubenque (Paris)	Christoph Jamme (Lüneburg)
Damir Barbarić (Zagreb)	Jin Xiping (Beijing)
Rudolf Bernet (Leuven)	Shunsuke Kadowaki (Tokyo)
Walter Biemel (Aachen)	David Farrell Krell (Chicago)
Stephanie Bohlen (Freiburg)	Rudolf A. Makkreel (Atlanta)
Thomas Buchheim (München)	Jean-Luc Marion (Paris)
Hartmut Buchner † (Grassau-Rottau)	Henri Mongis (Tours)
Adrian Gabriel Cercel (Bukarest)	Jos de Mul (Rotterdam)
Chen Xiaowen (Beijing)	Günther Neumann (München)
Paul G. Cobben (Tilburg)	Ryôsuke Ôhashi (Kyôto)
Ion Copoeru (Cluj-Napoca)	Theodorus Christiaan Wouter Oudemans (Leiden)
Paola-Ludovika Coriando (Innsbruck)	Chan Kook Park (Seoul)
Jean-François Courtine (Paris)	Francesc Pereña Blasi (Barcelona)
Daniel Dahlstrom (Boston)	Herman Philipse (Utrecht)
Françoise Dastur (Nizza)	Claude Piché (Montréal)
Pascal David (Brest)	Otto Pöggeler (Bochum)
Jacques Derrida † (Paris)	Manfred Riedel † (Halle / Saale)
Markus Enders (Freiburg)	John Sallis (Boston)
István M. Fehér (Budapest)	Sun Zhouxing (Shanghai)
Daniel Ferrer (Mount Pleasant)	Jacques Taminiaux (Chestnut Hill)
Günter Figal (Freiburg)	Rainer Thurnher (Innsbruck)
Hans-Helmuth Gander (Freiburg)	Peter Trawny (Wuppertal)
Jean Greisch (Paris)	Gianni Vattimo (Turin)
Jean Grondin (Montréal)	Jean-Marie Vaysse (Toulouse)
Arnulf Heidegger (Singen)	Ben Vedder (Nijmegen)
Burghard Heidegger (Genf)	Helmuth Vetter (Wien)
Marion Heinz (Siegen)	Franco Volpi † (Padua)
	Angel Xolocotzi (Puebla)

Heidegger-Jahrbuch 7

Heidegger und das ostasiatische Denken

Herausgegeben von

Alfred Denker

Shunsuke Kadowaki †

Ryôsuke Ôhashi

Georg Stenger

Holger Zaborowski

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Inhalt

<i>Ryôsuke Ôhashi</i> Heidegger <i>und</i> das ostasiatische Denken. Vorwort im Namen der Herausgeber	9
Dokumentationsteil	
I. Briefe an Martin Heidegger	19
II. Briefe und andere Dokumente	30
Interpretationen	
1. Heidegger und das ostasiatische Denken	
<i>Ryôsuke Ôhashi</i> Heidegger und das ostasiatische Denken – die Frage nach dem „Weltbild“ und den „Weltbildern“	61
<i>Georg Stenger</i> „Selbst“ als Grundwort im Spannungsfeld zwischen Heideggers und ostasiatischem Denken	74
<i>Kôichi Tsujimura</i> Die Seinsfrage und das absolute Nichts – Erwachen. In memoriam Martin Heidegger	102
<i>Xianglong Zhang</i> Heidegger und die chinesische Philosophie. Materialien, Einschätzungen und Möglichkeiten	117
<i>Rolf Elberfeld</i> „Quellende Wolken und fließendes Wasser“. 道 (dao) und Heidegger	138

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2013
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: Martin Heidegger um 1960, Archiv Dr. Hermann Heidegger
Satz: SatzWeise, Föhren
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Printed in Germany

ISBN 978-3-495-45707-8