
Natürlichkeit und der Nutzen des Nutzlosen in daoistischen Klassikern

Vortrag im Rahmen der „8th International Conference on Daoist Studies“ 2012

Die Frage nach Nutzen und Nutzlosigkeit wird im *Zhuangzi* insbesondere in den Geschichten von den augenscheinlich nutzlosen Bäumen aufgeworfen, aus denen ich einleitend einige Stellen zitieren möchte, welche für die Erwägungen meines Vortrages von Bedeutung sein werden:

Der ‚Meister Buntgescheckt von Südungefähr‘ kommentierte einen knorrigen, also nicht als Bauholz verwendbaren Baum:

„Dieser Baum ist wahrlich wertlos (...) und deshalb konnte er so gross werden. Ah! Der vergeistigte Mensch ist ebenso wertlos wie dieser Baum“.¹

In einer anderen Baum-Geschichte im *Zhuangzi* heisst es:

„Der Zimmermann Stein wanderte nach Tsi. Als er nach Kü Yüan kam, sah er einen Eichbaum, so groß, daß sein Stamm einen Ochsen verdecken konnte. (...) [es folgt eine ausführliche Beschreibung der ungeheuren Ausmaße des Baumes]. Der Meister Zimmermann sah sich nicht nach ihm um, sondern ging seines Weges weiter, ohne innezuhalten. Sein Geselle aber (...) sprach: ‚Seit ich die Axt in die Hand genommen, (...) habe ich nie so schönes Holz erblickt. Ihr aber fandet es nicht der Mühe wert, es anzusehen (...): weshalb?‘ Jener sprach: ‚(...) Es ist ein unnützer Baum. Wolltest Du ein Schiff daraus machen, es würde untergehen. (...) Wolltest Du Türen daraus machen, sie würden schwitzen. (...) Aus dem Baum lässt sich nichts machen: man kann ihn zu nichts gebrauchen: darum hat er es auf ein so hohes Alter bringen können‘. (...) [Nachts] erschien ihm der Eichbaum (...) im Traum und sprach: ‚Mit was für Bäumen möchtest Du mich denn vergleichen?‘. (...) [Am nächsten Tag sprach der Meister zu seinem Gesellen, es sei] ‚ganz verkehrt, auf ihn die gewöhnlichen Maßstäbe anwenden zu wollen.‘²

Wo *Zhuangzi* die Gefahren der einseitigen Orientierung an überkommenen Wertmaßstäben darstellt, können wir auch moderne ‚Zivilisationskrankheiten‘ unschwer wieder erkennen:

„Einige gibt es, die äußern sich so rasch, wie ein Pfeil von der Armbrust schnell: das heißt, sie urteilen über Richtig und Falsch. (...) Andere ertrinken dermaßen in Aktivität, daß man sie nicht wiederbeleben kann. Und wieder andere werden so müde, daß sie wie in einer Hülle versiegelt sind (...). Ihr Geist ist dem Tode so nahe, daß nichts mehr sie verjüngen kann“.³

Wer sich mit dem Daoismus beschäftigt, begegnet früher oder später den Begriffen bzw. Begriffsverbindungen *Wu Wei* und *Wei Wu Wei*. Thematisiert (und damit zumindest potentiell Gegenstand einer hierauf gerichteten Intention) wird hiermit, so soll zunächst ganz vorläufig formuliert sein, ein Intentionsverzicht oder zumindest eine Intentionsrelativierung im Handeln. Geht die Intention nun auf die *Erlangung* dieses *Wu Wei* so ist damit eine paradoxe

¹ Schuhmacher 2003, 78.

² Wilhelm, 2002, 68.

³ Schuhmacher, 47.

Konstellation gegeben, wie sie *nicht nur im Daoismus*, sondern auch in anderen, insbesondere in zur Mystik zu rechnenden Zusammenhängen nachweisbar ist.

Edward Slingerland und andere haben solche „Core Paradoxes“ dargestellt und ich selbst habe mich bemüht, diese Theoriefragmente in einem weiteren Rahmen einer Mystiktheorie zu positionieren, und zwar der Mystiktheorie von Reinhard Margreiter, welcher Mystik philosophiesystematisch als Grenzphänomen von Symbolisierung beschreibt und damit die Anwendbarkeit des Begriffs Mystik auch auf nicht im klassischen Sinne religiöse Phänomene ausdehnt.

Das Paradox des *Wu Wei* – Lösungsversuche und deren Scheitern

Bei diesen einleitenden Worten zu *Wu Wei* kann es sich natürlich nicht um die Darstellung einer umfassenden theoretischen Erörterung über *Wu Wei* handeln, sondern lediglich um ein In-Erinnerung-Rufen einiger Eckdaten. Der Begriff taucht nach Ronnie Littlejohn⁴ im *Daodejing* in den Kapiteln 2,3,10, 43,47,48,57,63 und 64 auf. „Wu-Wei ‚Nicht-Tun‘ bedeutet, Dinge in natürlicher Art und Weise tun, nicht die Muster, Rhythmen und Strukturen des Natürlichen zu stören, die eigenen Intentionen nicht der intrinsischen Organisation der Welt überzustülpen“, so in etwa lässt sich die Kurzbeschreibung übersetzen, die Livia Kohn im zweiten Band der *Encyclopedia of Taoism* gibt.⁵ Um ein Beispiel einer Begriffserklärung aus der deutschen Literatur anzuschließen: Wolfgang Wettach nennt als Übersetzungen unter anderem: „nicht tun – nicht-eingreifen (...) sich dem Leben hingeben – wunschlos sein – leidenschaftslos sein (...)“.⁶ Was hierbei auffällt, ist ein Changieren zwischen (zwar negativen) „Tätigkeits“-bezeichnungen einerseits und Zustandsbeschreibungen, gänzlich ohne Tätigkeitscharakter, andererseits. Mit anderen Worten es ist hier eine Unsicherheit festzustellen in wie weit das mit *Wu Wei* benannte Verhalten (bzw. der beschriebene Sachverhalt!) unter die klassischen Begriffe von Aktivität und Passivität überhaupt einzuordnen ist.

Es soll im Laufe dieses Vortrags noch deutlicher werden, dass diese Unsicherheit nicht immer einer Unfähigkeit des jeweiligen Übersetzers bzw. Interpreten geschuldet ist, sondern der Begriff *Wu Wei* und nicht wenige andere, verwandte Konzepte sozusagen einen performativen Widerspruch schon in sich enthalten. Ich werde verschiedene Beispiele für das Sich Verfangen von Interpreten und Übersetzern in dieser Art Widersprüchen geben⁷ und diese als Ausprägungen eines zugrundeliegenden Musters darstellen, um somit Prolegomena zu einer

⁴ Littlejohn, 17

⁵ Encyclopaedia 1067

⁶ Wettach 25

⁷ Beispielsweise: Loy zitiert einige Übersetzungen des *Wu Wei* mit „natural“ und beginnt seine weiteren Erörterungen mit der ganz richtigen Erkenntnis: „The problem with such explanations is that they do not explain very much. As Creel asks, how do we distinguish natural from unnatural action?“ und fährt fort, auch bei allen Erklärungen qua „not striving“ oder „not willful“ fehle ihm das entscheidende Kriterium, um ebensolche Handlungen zu identifizieren (Loy 76). Er bietet als solches Kriterium das „Concept of nondual action“ an. Dazu ist zu bemerken, dass zum Einen auch das „Concept of nondual action“ auf die gleiche Weise hinterfragbar ist (Inwieweit trifft der Begriff „Handlung“ noch zu auf ein Geschehen, bei dem es keinen von der Handlung getrennten Handelnden mehr gibt?) und weiterhin möglicherweise sogar das Beharren auf einem festlegbaren Kriterium gerade die nötigen Freiheitsgrade, die für ein solches, von einer radikalen Spontaneität gekennzeichnete Geschehen notwendig sind, auslöscht. Wahrscheinlich sind *Wu Wei* und *Ziran* auch als „Goblet Words“ nicht generalisiert, sondern situativ angepasst jeweils am treffendsten zu interpretieren.

Typologie von „*Core Paradoxes*“ bereit zu stellen. An dieser Stelle soll aber auch schon darauf vorweg gewiesen sein, daß solche Widersprüche, dadurch, daß sie in verschiedenen Traditionen und in verschiedenen historischen Situationen wiederkehren, auch Brücken und Anknüpfungspunkte zwischen diesen Zeiten und Traditionen bereit zu stellen fähig sind, beispielsweise eben zwischen China zu Zeiten von *Laozi* und *Zhuangzi* und der modernen westlichen, aber natürlich auch östlichen Welt.

„Effortless Action“ / „Purposive Contemplation“

Die Perle

„Der gelbe Kaiser reiste nordwärts (...) Auf der Heimfahrt verlor er seine Zauberperle. Er sandte Wissen aus, sie zu suchen, aber es fand sie nicht. Er sandte Klarsicht aus, sie zu suchen, aber es fand sie nicht. (...) Endlich sandte er Absichtslos aus, und es fand sie. ‚Seltsam fürwahr‘, sprach der Kaiser, ‚daß Absichtslos sie zu finden vermocht hat‘.“⁸

Ich möchte zunächst auf die meiner Ansicht nach immer noch viel versprechendste Zugangsweise zu dem vorhin genannten Problemkomplex hinweisen: In *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metapher and Spiritual Ideal in Early China*⁹ sowie verschiedenen Aufsätzen¹⁰ hat Edward Slingerland die von Lakoff und Johnson ausgearbeitete Theorie der konzeptuellen, jedes Denken vorstrukturierenden Metaphern für die komparative Philosophie nutzbar gemacht und auf den altchinesischen Begriff Wu-wei angewandt und ist dabei zu folgenden Ergebnissen gekommen:

(*Wei*) *Wu-wei* bezeichnet eine Spannung zwischen dem Ziel altchinesischer weisheitlicher Wege, einerseits einen *Zustand völliger Natürlichkeit* zu erlangen, andererseits diesen Zustand *erlangen* zu müssen, also einen Zwiespalt zwischen einem ethischen Ideal unbedingter Tugendhaftigkeit und dem Angewiesen sein auf eine zielführende Methodik, oder, wenn man in modere Terminologie übersetzen will, dem Angewiesen sein auf instrumentelle Vernunft. Es ist nach Slingerland entscheidend, dass *Wu-Wei* als linguistisches Zeichen einer tiefer liegenden konzeptuellen Struktur erkannt wird. „The Tension arises from the fact that the state of effortlessness, perfected action represented by Wu-wei is portrayed as a state that needs to be achieved“¹¹, der soteriologische Pfad und sein Ziel stehen in einem semantischen bzw. performativen Spannungsverhältnis.

Ausprägungen des *Wu-wei* und der damit verbundenen Spannung stellt Slingerland in verschiedenen, sich konträr positionierenden philosophischen Hauptströmungen klassischer chinesischer Philosophie wie der daoistischen und konfuzianischen dar. Er demonstriert, dass Unterschiede der philosophischen Systeme sich darin ausdrücken, wie die genannte Grundspannung jeweils nach der einen oder anderen Seite hin aufzulösen versucht wird, wobei jedoch regelmäßig auf Metaphern aus dem Arsenal der entgegen gesetzten Positionen zurückgegriffen werden muss, da es sich um ein eigentlich unauflösbares Paradox („genuine Paradox“)¹² handelt:

„For each text, I will demonstrate how the ›paradox of Wu-wei‹ appears in a new form (...).“¹³ „As I mentioned in the introduction, the ›solutions‹ to the Paradox can be generally

⁸ Buber, 1990, 68.

⁹ Slingerland 2003.

¹⁰ Slingerland 2004 a, Slingerland 2004 b.

¹¹ Slingerland 2003, 6.

¹² Slingerland 2003, 268.

¹³ Slingerland 2003, 12.

(...) characterized in terms of an internalist-externalist split. (...) The internalists answer the question of how one can try not to try to be good by gravitating toward the ›not trying‹ horn: at some level, they claim, we already *are* good, and we merely need to allow this virtuous potential to realize itself. (...) The externalists (...) maintain, on the contrary, that it is essentially to *try* not to try. That is, they claim that we do *not* possess the resources to attain Wu-wei on our own and that Wu-wei is a state acquired only after a long and intensive regime of training in traditional, external forms. (...) neither of these responses to the paradox proves entirely satisfactory or even internally consistent (...).¹⁴ Slingerland zeigt detailliert, dass Internalisten sich regelmässig gezwungen sehen, die in der Isolation unvollständige internalistische Position durch externalistische Metaphern (z.B. Selbstkultivierung als Handwerk bei Mencius) oder Praktiken (meditative Disziplin bei Zhuangzi) zu ergänzen. Ebenso kommen Externalisten nicht ohne internalistische Elemente aus (z.B. der Rekurs auf eine „natürliche“ Reaktion bei Konfuzius).¹⁵

Zu nicht ganz so weitreichenden Thesen, aber in ihrer Stossrichtung doch ganz ähnlichen Folgerungen kam bereits Creel 1970: Er unterscheidet, insbesondere in seinem Aufsatz „On two aspects in Early Taoism“¹⁶ innerhalb des Daoismus „contemplative“ und „purposive aspects“ nicht als verschiedenen Tendenzen verschiedener individueller Schulen oder Phasen, sondern als widerstreitende Elemente *einer* Doktrin. Creel sieht die „contemplative attitude“ des Daoismus als die Ursprüngliche, und die gezielte Anwendung und Kultivierung dieser Haltung als Mittel zur Machtgewinnung („purposive“) als die Sekundäre, und beschreibt diese als „the attempt to utilise an essentially mystical doctrine“¹⁷.

„The great use of no-use“

Ein anderes Vokabular als Slingerland für eng verwandte Sachverhalte führt Rui Zhu in seinem überaus einsichtsreichen Aufsatz *Lao-zi, Zhuang-zi and the aesthetic judgement* ein¹⁸. Zhu argumentiert dafür, *Wu-Wei* im *Laozi* als utilitaristisches Prinzip, im *Zhuangzi* dagegen als Repräsentation einer ästhetischen Weltsicht zu lesen. Die Kategorie einer ästhetischen Weltsicht gewinnt Zhu, indem er Kants Konzeption einer „Zweckmässigkeit ohne Zweck“ als hermeneutisches Hilfsmittel nutzt und auf *Zhuangzis* Gebrauch von *Wu Wei* überträgt. Wenn auch die Suggestion einer deckungsgleichen Abbildbarkeit sicherlich übertrieben ist und die Bezeichnung von *Zhuangzis* Philosophie als „ästhetisch“ meines Erachtens unnötig Missverständnissen Raum gibt, gelingt es Zhu mit dieser Methode doch, äusserst treffsicher die entscheidenden utilitaristischen und anti-utilitaristischen Komponenten des *Wu Wei* heraus zu arbeiten. Dabei ordnet Zhu die utilitaristische Verwendung (als Mittel zur Zweckerreichung) des *Wu Wei* wie gesagt *Laozi* und die „ästhetische“ (als Selbstzweck) *Zhuangzi* zu, weist aber auch ganz richtig auf die für unseren Zusammenhang wichtige Tatsache hin, dass beispielsweise innerhalb des Gebrauches bei *Laozi* wiederum stärker bzw. weniger utilitaristische Gebrauchsweisen unterschieden werden können: Zhu benennt für *Laozi* beispielsweise „self-sufficiency“, „utility of nothingness“ und „yielding“, wobei etwa „self-sufficiency“ (*DDJ* Kap. 17) wiederum deutliche anti-utilitaristische Momente enthält.

Zhu expliziert die eingeführte Unterscheidung anhand zentraler Begriffspaare, zunächst „govern (by non-gorning)“ bei *Laozi* vs. „be gone“ bei *Zhuangzi*:

¹⁴ Slingerland 2003, 265. Hervorhebungen im Original, Unterstreichungen M.M.W.

¹⁵ Slingerland 2003, 17.

¹⁶ Creel 11, 37ff

¹⁷ Creel 5, 44

¹⁸ Zhu, 2002, 53 ff.

„In *Zhuang-zi*, the theme of *wu-wei* as a way to win the world is replaced by a nonchalant attitude to politics in general. (...) If the choice one is urged to take in *Lao-zi* is to govern by non-governing, one is now expected to turn away from governance all together (...).“¹⁹

Wo bei *Laozi* das Nichttun eine Weise war, seine Fähigkeiten zu verstecken (und damit die Ursache einer intendierten Folge), wird es bei *Zhuangzi* zu einem „Vergessen“ derselben – und damit auch relational vollkommen anders einzuordnen²⁰: nicht als Ursache des Vergessens, sondern selbst bewirkt durch dieses – vorgängige und damit logisch gar nicht mehr herzuleitende – Vergessen.²¹ Während *Wu Wei* ein Mittel sein kann, um zu behalten, was man bereits hat (*Laozi*), ist es bei *Zhuangzi* der nicht weiter hinterfragbare Modus der authentischen Existenz selbst, ein Status, den in *DDJ 25 Ziran* inne hat.

Kehren wir zurück zu unseren unbrauchbaren Bäumen: Tatsächlich zeigt *Zhuangzis* Behandlung des Unbrauchbarkeitsproblems einen radikalen Wechsel an: Auf die Klage Hui Dsis bezüglich der Unbrauchbarkeit von *Zhuangzis* Worten erwidert dieser:

„Nun gibt es (..) den Grunzochsen. Der ist groß wie eine Gewitterwolke (...) Aber Mäuse fangen kann er freilich nicht. Nun habt ihr einen großen Baum und beklagt euch, daß er zu nichts nütze ist. Warum pflanzt ihr ihn nicht (...) auf ein weites leeres Feld? Da könntet ihr untätig in seiner Nähe umherstreifen (...).“²²

Kulminationspunkt der angesprochenen Unterschiede in Verwendung und Interpretation von *Wu Wei* in *Laozi* und *Zhuangzi* ist nach Zhu der Übergang des Laozischen „*Use of Nothingness (Wu-Zhi-Yong)*“ zu *Zhuangzis* „*Great use of No Use (Wu-Yong-Zhi-Do-Yong)*“²³, deren Verschiedenartigkeit gar nicht so einfach evident zu machen ist²⁴, deshalb zitiere ich hier *Zhuangzis* bildhaft-poetische „Erklärung“:

„I will choose a place between use and no-use. But, even in that place, men are not yet free from being harried, though it appears to offer some comfort. The situation will be different if we follow our own nature and wander freely.“²⁵

Zhu's weitergehende Explikation dieser Worte transportiert augenscheinliche begriffliche Kontradiktionen, die wir aber nichts desto trotz zu verstehen fähig sind:

¹⁹ Op. Cit. 55. Diese und die folgenden Unterscheidungen, von Zhu dargestellt als Steigerungen bzw. Sprünge auf jeweilige Meta-Ebenen, treffen sich überraschend passgenau mit Neueinführungen von Gedankengängen (oft Steigerungen von Abstraktionsbewegungen) wie sie Meister Eckhart in seinen Deutschen Predigten in schöner Regelmässigkeit mit Formulierungen der Art „ich habe zuweilen gesagt...“, „jetzt sage ich mehr... einzuleiten pflegt. Um ein populäres, wenn auch formal nicht ganz deckungsgleiches Beispiel zu nennen, möchte ich auf die Unterscheidung von (konventionell-doktrinkonformem) Gott und (quasi als Hermeneuticum eingeführter) Gottheit bei Eckhart verweisen.

²⁰ Komjathy spricht von „a shift in ontological condition“. Komjathy, 71.

²¹ Das Bild des notwendigen Vergessens nutzt in dieser Funktion auch Eckhart.

²² Wilhelm, 34.

²³ Zhu, 57.

²⁴ Möglicher Weise liegt hier als Voraussetzung des richtigen Verstehens die Notwendigkeit eines, durch den Text selbst nicht zwingend motivierbaren, vom Leser zu vollziehenden Kategoriensprungs vor, eine Konstellation, wie ich sie in Wagner, 2010 anhand von Hegels „spekulativem Satz“ dargestellt habe und wie sie – möglicher Weise, eine endgültige Klärung ist hier aus den genannten logischen Gründen nicht zu erreichen – im Frühwerk Wittgensteins am Werk ist.

²⁵ *Zhuangzi*, Kapitel 20.1., zit nach Zhu, 58. Man beachte die wiederholte Verwendung der Metapher „Wandern“ als Kontradiktion zu zielorientiertem, verfügen wollendem Handeln.

„Only because humans are too willing to judge things based on their usefulness, Zhuang-zi values no-use. Since use is our disease, no-use is our cure; but if one is fixated on no-use, the danger is just as grave (...)! The real point of the use of no-use is to urge people to follow their nature (...).“²⁶

Dieser Zusammenhang ist in einer Geschichte des Liehzi – wiederum anhand des Bildes des Wanderns – treffend dargestellt:

„Anfangs liebte es der Meister Liä Dsi zu wandern. Hu Kiu Dsi sprach: ‚(...) Was ist am Wandern zu lieben?‘ Liä Dsi sprach: ‚Des Wanderns Lust ist, daß man die Zwecklosigkeit genießt. Die Menschen wandern zu schau, was sie sehn; ich aber wandere zu schauen den Wechsel. Wandern und Wandern: noch niemand gab es, der das Wandern unterscheiden konnte.‘ Hu Kiu Dsi sprach: ‚Dein Wandern gleicht wahrlich dem Wandern der anderen (...). Wandre zum höchsten Ziel. Wer dieses Ziel des Wanderns erreicht, der weiß nicht mehr, wohin es geht (...) das ists was ich Wandern nenne (...).“²⁷

Zhu formuliert mit Bezug auf Zhuangzi sehr treffend:

„(...) in *Lao-zi*, *wu-wei* is a means to achieve *wu-bu-wei* (leaving nothing undone), but in *Zhuang-zi*, *wu wei* is *wu-bu-wei* – the two concepts are no longer separable“

Hierin wird deutlich, dass es auch sprechakttheoretisch betrachtet zwei grundsätzlich unterschiedliche und in ihrer Zielrichtung ganz gegensätzliche Lesarten von mit *Wu Wei* gebildeten Propositionen gibt, eine dem konventionellen Sprachverständnis entsprechende, im eigentlichen Sinne pragmatische als Handlungsanweisung, und dagegen eine weitere, die lediglich noch – quasi rückwirkend – definitorisch ist und nicht als Handlungsanweisung verstanden werden will.²⁸

Auch Zhu's Erörterungen zum *Wu Wei* kamen also zu einem Ergebnis, das mit Slingerland und Creel dahingehend übereinstimmt, dass die den Begriff *Wu Wei* strukturierenden Komponenten als eben jene Elemente nachgewiesen werden, die in ihrer konzeptionellen Unvereinbarkeit dem Begriff *Wu Wei* gerade erst die innere Gespanntheit verleihen, die den Begriff möglicher Weise erst so schillernd und fähig macht, die Funktion eines „Explanans“ für das *Dao* als Zentrum der Daoistischen Metaphysik zu übernehmen.

Ziran: „von-selbst“ / „ohne Grund“

Als ein Vertreter des *Ziran* kann *Hundun* (*Hun-Tun*), das produktive Ur-chaos angesehen werden.

„Der Herrscher des Südmeeres hieß Schu [Flüchtig]. Der Herrscher des Nordmeeres hieß Hu [Plötzlich]. Der Herrscher der Mittelzone hieß Hun-Tun. Schu und Hu begegneten einander oft auf Hun-Tuns Gebiet. Da er ihnen stets Freundliches erwies, beschlossen sie, sein Wohlwollen zu vergelten. Sie sagten: ‚Alle Menschen haben sieben Öffnungen, – für Sehen, Hören, Essen und

²⁶ Zhu, 58.

²⁷ Wilhelm, Liä Dsi, 90.

²⁸ Auch hier darf ich auf Wittgensteins ‚Tractatus‘ hinweisen als „Referenzwerk“, in Bezug auf welches analog strukturierte Fragen (und Selbstpositionierungen des Autors) im Zentrum der Deutungsbemühungen von Forschern stehen.

Atmen, Hun-Tun allein hat keine. Wir wollen ihm welche bohren.' So bohrten sie jeden Tag eine Öffnung.²⁹ Am siebenten Tage, da war [Hun-Tun] tot.³⁰

In diesem Abschnitt möchte ich auf das im unmittelbaren semantischen Umfeld des *Wu Wei* anzutreffende und mit diesem in einem wechselseitigen Explikationsverhältnis stehende Konzept *Ziran* eingehen und auf ähnliche bei der Deutung zu Tage tretende Paradoxa hinweisen.

Ziran (vorläufig: *Selbst-so*) ist ein Schlüsselbegriff oder *core value* des Daoismus³¹,

„Der erste Teil ist der Radikal *zi* [...] „selbst“, der zweite Teil *ran* [...] bedeutet – kurz gesagt – soviel wie „so“. Deshalb wird der Begriff *ziran* wohl am besten durch die wörtliche Übersetzung 'self-so' oder 'self-so-ing' wiedergegeben,³²

im Deutschen etwa „(von)selbst-so“³³. Das letztlich aber weit über diese handgreifliche Definition hinausreichende Bedeutungsspektrum des Begriffs *Ziran* lässt sich anhand von Qingjie James Wangs Zweiteilung des Gebrauchs recht gut in seiner Fülle und (wie beim *Wu Wei*!) dialektischen Gespanntheit entfalten: Wang³⁴ hat einen positiven und einen negativen Gebrauch herausgearbeitet.

Der positive Gebrauch bezeichnet die (auto-)poietische Kraft des *Ziran*: „it-self-becoming“ oder „it-self-growing.“³⁵ Dieser Bedeutungsaspekt, der der verbreiteten Übersetzung des Begriffs *Ziran* mit „Spontaneität“ zu Grunde liegt, kann mit dem Begriff *Li* („Gesetz, Gesetzmäßigkeit“) in Verbindung gebracht werden und wird vom Verfasser im Folgenden – in Anlehnung an die von Alan Chan als eines der Kernthemen von Wang Bis Laozi-Kommentar bemerkte „dialectic of *wu* and *li*“³⁶ bzw Dialektik von „non-being and principle“³⁷ – auch als der *Li-Aspekt des ziran* bezeichnet.

Hierzu wieder eine kleine Geschichte aus dem *Liä Dsi*:

Das Maulbeerblatt

„Ein Mann aus Sung machte für seinen Fürsten ein Maulbeerblatt aus Nephrit. Drei Jahre brauchte er, bis es fertig war. Mit spitzem Messer war es geschnitzt, und Rippen, Stiel und alle feinsten Äderchen waren sorgfältig und dabei doch glatt ausgeführt, so daß, wenn es unter wirkliche

²⁹ Buber, 57.

³⁰ Wilhelm, 99.

³¹ Liu 1989, Titel.

³² Wohlfart 2002, 133.

³³ Vgl. zur Grammatik ferner Wang 2008, 2, insbesondere die Erörterungen über *ran/bu ran* als Affirmations-/Negationsform von Propositionen analog *shi/fei* für Namen sowie Callahan 1989. Ausführlich und tieferschürfend Röllicke 1996, 62ff.

³⁴ Wangs Interpretation schliesse ich mich in einem anderen zentralen Punkt, der abweichenden Lesart von *Daodejing* Kapitel 25, allerdings nicht an.

³⁵ Wang 2008, 1.

³⁶ „Wu, 'non-being', depicts heuristically the nature of Tao as 'empty' and transcending the domain of ordinary language. Li, on the other hand, describes the world of beings as it is related to Tao. 'Principle' suggests order and harmony [...]. This sense of a 'Tao-ist' cosmos is fundamentally expressed in the concept of *tzu-jan*, the 'naturally-so' that mediates between the two ends of the dialectic. The way as *wu* is 'modeled' (*fa*) on what is 'naturally so' [...]. It is in this sense that the dialectic is not just between 'non-being' and 'being', but more precisely between 'non-being' and 'principle'“. Chan 1991, 67.

³⁷ Chan 1956, 61,63.

Maulbeerblätter gemischt wurde, man es nicht herausfinden konnte. Dieser Mann wurde daraufhin wegen seiner Geschicklichkeit in Sung auf Staatskosten unterhalten.

Der Meister Liä Dsi hörte davon und sprach: „Wenn die Natur bei der Erzeugung der Geschöpfe alle drei Jahre nur ein Blatt fertigbringen würde, so gäbe es wohl wenig Dinge mit Blättern. Darum vertraut der Berufene auf die Gestaltungskraft des [Dao] und nicht auf Weisheit und Geschicklichkeit“.³⁸

Die andere Seite der vorhin angesprochenen Dialektik, der negative Gebrauch von *Ziran*, der eng mit *Wu Wei* verknüpft ist und eine Abstinenz sowohl im Handeln als auch in Bezug auf gezielte Erkenntnisbemühungen zugunsten der spontanen Tätigkeit des unverfügbaren *Dao* bezeichnet, beruht auf vollständiger Abstraktion von aller Bedingtheit, wie sie durch Verneinungen mit *Wu* vorgenommen wird, und soll daher hier *Wu-Aspekt des Ziran* genannt werden. Der *Wu-Aspekt* des *Ziran* in Form der Loslösung vom Willentlich-Instrumentellen³⁹ wurde oft unter Zuhilfenahme vegetativer Metaphern ausgedrückt, was der Übersetzung von *Ziran* mit „natürlich“ Vorschub leistete. Liu Xiaogan⁴⁰ und Herrmann-Josef Röllicke⁴¹ bezeichnen dagegen die rein naturalistische Auffassung des *Ziran*, insbesondere die Bezeichnung als Entität „Natur“⁴², zu Recht als missverständlich.⁴³

Die Dialektik von *Li* und *Wu-Aspekt*, , von „principle and non-being“, die der weiter oben beschriebenen Dialektik des *Wu Wei* entspricht, dürfte sowohl Herrmann-Josef Röllicke im Blick gehabt haben, der vom „Schillern zwischen den beiden tragenden Bedeutungen der 'Ursache' und der 'Selbstheit'“ spricht, das den *Ziran*-Gedanken ausmache⁴⁴, als auch Günter Wohlfahrt, der *Ziran* versuchsweise mit der Begriffsverbindung „Natur-Freiheit“ (*Li*-haftigkeit und *Wu*-Übergesetzlichkeit) übersetzt.⁴⁵

Da, wie Günter Wohlfahrt richtig hervorhebt, „die Translation selbst bereits die entscheidende Interpretation ist“⁴⁶, seien einige weitere prominente Übersetzungsversuche aufgelistet:

„von alleine so sein [, wie es ist]“⁴⁷,
„That-Which-is-of-itself-what-it-is“⁴⁸,
„Spontaneous natural arising“⁴⁹,
„Sich-selbst-so-als-richtig-Erweisen“⁵⁰,
„Sich-selbst-so-machen-wie-sie-sind“⁵¹,
„Selbst-Erweisung“⁵²,

³⁸ Wilhelm, Liä Dsi, 160.

³⁹ Chan 1956, 65,86.

⁴⁰ 1998, 425.

⁴¹ 1996, 23,41.

⁴² So zum Beispiel Chan 148. Vgl. hierzu Gerstner 2001, 102,136.

⁴³ Dieses Missverständnis liegt besonders nahe, wo klassische und moderne Bedeutung nicht unterschieden werden, bspw. Anon. 2003, 6f. Röllickes Ablehnung einer rein naturalistischen Lesart des *Ziran* teilt Wang 1998, 217.

⁴⁴ Röllicke 1996, 39.

⁴⁵ Wohlfahrt 2002, 132ff, 162.

⁴⁶ Wohlfahrt 2002, 132

⁴⁷ Gerstner 2001, 507.

⁴⁸ Wagner 2003, 342.

⁴⁹ Ames 1994, 269.

⁵⁰ Röllicke 2003, 333.

⁵¹ Ebd.

⁵² Op. cit. Titel

„so-by-self-becoming“/„spontaneity“⁵³,
„Tao follows the law of its intrinsic nature“⁵⁴.

Die folgende kurze Betrachtung einiger *Ziran*-Stellen bei Laozi dient dazu, einzelne bereits angesprochene sowie weitere darzustellende Bedeutungsaspekte des *Ziran* aufzuzeigen.

Kapitel 17 des *Daodejing* thematisiert sowohl den *Wu*- (Handlungsabstinenz) als auch den *Li*-Aspekt (Selbstemergenz) von *Ziran*:

Vom Besten der Herrscher wissen die Untergebenen nur, dass es ihn gibt.
Den Nächstbesten werden sie aus Zuneigung preisen.
Den Nächstbesten fürchten sie [...]
Man vollbringt das Werk, man folgt der Berufung –
und die Leute meinen: '*Es geschieht uns von selbst*'⁵⁵

Kapitel 64:

Gerade daher begehrt der Heilige, ohne zu begehren und schätzt keine schwer zu erwerbenden Güter. Er lernt, ohne zu lernen und wendet sich dem wieder zu, was die Menge hinter sich ließ. Er vermag es, *den eigenen Lauf der zehntausend Dinge zu unterstützen*, und wagt doch nicht zu handeln.⁵⁶

Therefore the sage desires what (other men) do not desire, and does not prize things difficult to get; he learns what (other men) do not learn, and turns back to what the multitude of men have passed by. Thus he *helps the natural development of all things*, and does not dare to act (with an ulterior purpose of his own)⁵⁷

Die in Kapitel 64 DDJ eingeleitete Annäherung an den positiven (*li*), Autopoiesis evozierenden Sinn von *ziran* wird in Kapitel 51 noch greifbarer:

Die Verehrung des Dao, das Hochschätzen der Kraft: keiner wird dafür ausgezeichnet *und stets entsteht es von selbst*.⁵⁸

Kapitel 25 schliesslich ist die zentrale *Ziran*-Stelle im *Daodejing*. In der Schlusszeile als Höhepunkt einer Steigerungsbewegung wird die Zusammengehörigkeit von *Dao* und *Ziran* bzw. die zwischen beiden bestehende Beziehung explizit thematisiert⁵⁹:

⁵³ Chen 1966, 65.

⁵⁴ Ch'u 1959, Kap.25.

⁵⁵ Möller 1995, Kap.17.

⁵⁶ Möller 1995, Kap.64.

⁵⁷ Legge 1891, Kap.64.

⁵⁸ (Möller 1995:Kap.51). James Legges Übersetzung lautet: „All things are produced by the Tao and nourished by its outflowing operation. They receive their forms according to the nature of each, and are completed according to the circumstances of their condition. Therefore all things without exception honour the Tao, and exalt its outflowing operation. This honouring of the Tao and exalting of its operation is not the result of any ordination, but always a spontaneous tribute. Thus it is that the Tao produces (all things), nourishes them, brings them to their full growth, nurses them, completes them, matures them, maintains them, and overspreads them. It produces them and makes no claim to the possession of them; it carries them through their processes and does not vaunt its ability in doing so; it brings them to maturity and exercises no control over them;-this is called its mysterious operation.“ (Legge 1891:Kap.51).

Dem Mensch ist die Erde Gesetz.
Der Erde ist der Himmel Gesetz.
Dem Himmel ist das Dao Gesetz.
Dem Dao ist der eigene Lauf Gesetz⁶⁰.

Der Mensch reguliert die Erde.
Die Erde reguliert den Himmel.
Der Himmel reguliert das Dao.
Dao reguliert sich selbst⁶¹

Interessant an diesen beiden von mir gerade deswegen ausgewählten Übersetzungen ist die Tatsache, dass, gleich welcher Variante man sich anschließt, in welche Richtung man somit die Abhängigkeitsverhältnisse innerhalb der jeweiligen Verse liest⁶², man in jedem Falle im letzten Vers auf die Aufhebung jeglicher Hierarchie, Kausalität, Sukzession – und, um es vorweg zu nehmen, Prädikation – in der Identität stößt.⁶³ Hier steht der un-bedingte Charakter des *Dao* im Fokus⁶⁴. Das logische Fortschreiten zerbricht in *DDJ 25* (wie die Gleichnisse Meister Eckharts) in einem letzten kategorietranszendierenden Überstieg.⁶⁵ *Ziran* durchbricht bzw. überspringt jede konventionelle Prädikation in der Identität von Subjekt und Prädikat. Diese Struktur kann man, wie ich das an anderer Stelle getan habe, in Anlehnung an Hegels Erörterungen zum 'spekulativen Satz', begrifflich als 'spekulative Hermeneutik des Dao' fassen.⁶⁶

Lassen wir Zhuangzi mit einer – so weit wie eben möglich – expliziten Darstellung seiner erkenntnistheoretischen Selbstpositionierung zu Worte kommen:

„Erkenntnis wanderte im Norden an den Ufern des dunklen Wassers und bestieg den Berg des steilen Geheimnisses. Da begegnete sie von ungefähr dem schweigenden Nichtstun. Erkenntnis (...) sprach: ‚(...) Was muß man sinnen, was denken, um [Dao] zu erkennen? Dreimal fragte sie und das schweigende Nichtstun antwortete nicht. Nicht daß es absichtlich die Antwort verweigert hätte: es wußte nicht zu antworten. (...) Da kam [Erkenntnis] an das weiße Wasser und bestieg den Berg der Zweifelsendung. Da erblickte sie Willkür [oder nach Buber: Wahn-Wirbel]. Erkenntnis stellte dieselben Fragen an Willkür. Willkür sprach: ‚Oh, ich weiss es, ich will es Dir sagen.‘ Aber während sie eben reden wollte, hatte sie vergessen was sie reden wollte, und Erkenntnis konnte nicht weiter fragen. Da kehrte sie zurück zum Schloss des (...) Herrn der Gelben Erde, und fragte

⁵⁹ Vgl. auch Wohlfart 2002, 133.

⁶⁰ Möller 1995, Kap.25.

⁶¹ Geldsetzer 2000, Kap.25.

⁶² Die weitaus meisten Übersetzer verstehen die Stelle etwa im Sinne Möllers.

⁶³ So zB auch Chan: „As an abstract concept, it [*Ziran*] gives no specific information (...)“, 21.

⁶⁴ Vgl. auch Erkes, 54. Die 'Unbedingtheit der Bedingtheit' des *Dao* drückt sich darin aus, dass in der vorherrschenden Lesart '*Dao* ist abhängig von *Ziran*' zwei mögliche Übersetzungsrichtungen möglich sind: „entweder reflexiv (bzw. 'subjektiv') ('dao takes itself for its model') oder objektiv ('dao takes Self-so for its model')“. Wohlfart 2002, 140.

⁶⁵ Vgl. Röllicke: „[Die angeführten Zhuangzi-Beispiele] sollen zeigen, dass der Sinn „von selbst“ ein solcher ist, der aus der Verbindung der transitiven Verbform, „herkommen von“ mit der „Reflexivierung“ [...] zustande kam. Der semantische Wert von *zi* in diesem Gebrauch wäre also „Herkommen von etwas selbst“. In Verbindung mit einem Verb besteht die syntaktische Reflexivität darin, dass „von“ dem Verb „herkommt“, was das „Subjekt“ selbst zu dem macht, was es ist. *Ziran* könnte nach dieser Erklärung bedeuten, es „komme von“ dem „Subjekt“ selbst her, dass es so und so um es stehe, ein „Subjekt“ macht sich selbst zu dem, wie es ist, oder es bestätige sich selbst als so und so.“ 1996, 68, Hervorhebungen im Original.

⁶⁶ Wagner, 2010, 525 ff.

ihn. Der Herr der Gelben Erde sprach: ‚Nichts sinnen, nichts denken; so erkennst Du den Sinn (...).‘ Erkenntnis fragte (...): ‚Wir beide wissen es, jene beiden wussten es nicht. Wer hat nun recht?‘ Der Herr der Gelben Erde sprach: ‚Schweigendes Nichtstun hat wirklich recht; Willkür [war nahe daran], wir beide erreichen es ewig nicht...‘. Willkür hörte es und meinte vom Herrn der Gelben Erde, daß er zu reden verstehe....⁶⁷

Auch hier also eine Steigerung, deren höchste Stufen von Authentizität sich letztendlich sozusagen im Nichtpropositionalen verlaufen. In die Terminologie der Mystiktheorie von Reinhard Margreiter übersetzt können wir hier wie in *DDJ 25* zwei typische Merkmale von Mystik zugleich identifizieren: Erstens findet sich in der Darstellung der Abhängigkeiten in *DDJ 25* ein Analogon zum „Mystischen Stufenweg“, dem sukzessiven Übergang in die Absolutsphäre, zweitens im abrupten Abbrechen (nicht „Abschliessen“!) ebenjener Sukzession⁶⁸ auch eine Vergegenwärtigung der schon angedeuteten Transkategorialität⁶⁹. Schon bei Margreiter finden sich Hinweise auf die Konflikthaftigkeit beider Kennzeichen von Mystik. Diese Konflikthaftigkeit zwischen dem oft mit Bildern wie Treppe oder Leiter (Instrumente der Fortbewegung) dargestellten Stufenweg und der Transkategorialität, die bildhaft oft als Blitz erscheint (Un-Mittel-barkeit), möchte ich geradezu als den Wurzelgrund der „Core Paradoxes“ bezeichnen.

Aber auch schon bei der Darstellung des Stufenwegs selbst muss beispielsweise Margreiter richtig darauf hinweisen, dass das Fortschreiten auf demselben „nicht herstellbar“ ist⁷⁰, womit wieder ein Beispiel für ein der Vollständigkeit halber notwendiges Zugeständnis der leztuhinnigen Inkonsistenz der eben erst dargetellten Konzeption gegeben ist⁷¹. Der Sachverhalt, dass die methodischen Vorbereitungen des mystischen Weges aus den oben genannten Gründen nicht mit „Methodologie“ im wissenschaftlichen Sinne verwechselt werden dürfen, bezeichnet die Tatsache, dass alle diese mystischen Symbole als „Brückenköpfe und Vermittler zwischen der normalen und der mystischen Erfahrung in einem nicht eindeutigen Sinne“⁷² „missverständlich nach aussen und sogar selbstmissverständlich“⁷³ sein können.

Ich glaube im Vorangegangenen gezeigt zu haben, inwiefern *beiden* Kernkonzepten des Daoismus *Wu Wei* und *Ziran* jeweils eine nicht aufzulösende Spannung inhäriert, die durch verschiedene Polarisierungen beschreibbar ist, am eindrücklichsten wahrscheinlich in der Slingerlandschen Formulierung als „Effortless Action“, als Unterscheidung also zwischen

⁶⁷ Wilhelm, 227, Eckige Klammer MMW.

⁶⁸ „The possibility of an external cause is simply removed“, Bruya, 209.

⁶⁹ Margreiter führt Transkategorialität ein als „Negation von Zahl, Vielheit, Gegenständlichkeit, Raum, Zeit und Kausalität“, Margreiter 72, Hervorhebungen MMW. Der Verfasser tendiert dazu, Margreiters „Mystikmerkmale“ „Negation von Bild und Weise“ (100 ff) und „Augenblicklichkeit, Unverfügbarkeit, Passivität“ (85 ff), in engem Zusammenhang mit der Transkategorialität in Bezug auf Kausalität zu sehen, wodurch weitere Spannungen zwischen Wegcharakter und Transkategorialität in den Blick kommen und Ledoux’ im Folgenden darzustellender Ansatz zusätzlich an Anschlussfähigkeit gewinnt.

⁷⁰ Margreiter 89.

⁷¹ Aufgrund solcher Schwierigkeit bildet Eckhart die Formulierung „gelassenes Wirken“ wodurch wir uns wieder einmal zurück auf das *Wu Wie* verwiesen sehen. Eckharts Formulierung „Der dritte wec heisset wec und ist doch heime, daz ist: got sehen âne mittel in sînesheit.“ (Predigt 86, zit nach Margreiter, 92) entspricht der „ästhetischen“ Haltung *Zhuangzis*.

⁷² Margreiter, 499. „(...) sie können zur unio hinführen, sie können aber auch den Weg dort hin versperren“ ebd.

⁷³ Ebd.

zwei widerstreitenden Aspekten: Intensionslos- bzw. Ursachelosigkeit auf der einen Seite und die Tatsache, dass diese Enthaltung und ihr Ziel letztlich doch in irgendeiner Form *intendiert* respektive von einer Wirkung her definiert sind auf der anderen Seite.

Im Folgenden werde ich anhand weiterer Beispiele zeigen, dass Dichotomien, wie sie den beschriebenen Paradoxa zugrundeliegen – worauf Slingerland richtig vorausdeutete – sich nicht nur innerhalb der Kernbegrifflichkeit des Daoismus und auch nicht nur innerhalb der klassischen Chinesischen Philosophie nachweisen lassen.

„Complementary Core Paradoxes“, Deautomatisation und andere „self-defeating Plans“

1996 hat Arthur Ledoux einen Aufsatz *On the Complementary Core Paradoxes of Effort and Grace in Theravada Buddhism and Christianity*⁷⁴ verfaßt. Ledoux untersucht den scheinbaren Widerspruch zwischen Theravada-Buddhismus und Christentum in der Frage nach individueller Bemühung versus Gnade.

„Theravada Buddhism insists that it is individual effort that saves, while Christianity insists that it is Gods Grace that saves. I will suggest, however, that when one attends more closely to the sophisticated understanding each tradition has of its own doctrine, there is far more common ground (...). Each Tradition is led to a core paradox which it cannot resolve in its own doctrinal terms. Indeed the paradox each tradition winds up in is rooted in a paradox shared by all humans: each tradition’s core paradox is in a way the *same* paradox approached from different and complementary angles. What one finds is more a shift of emphasis than an irreconcilable doctrinal conflict. This ›collision‹ is really a divergence of emphasis in answering a shared question. Mutual understanding is eminently possible.“⁷⁵

Das von Ledoux beschriebene Paradox von Selbsttätigkeit und Gnadenhaftigkeit weist eine analoge Struktur zu dem von Slingerland beschriebenen Paradox von notwendiger Bemühung und Unmittelbarkeit in Bezug auf das Ziel der jeweiligen Tradition auf. Ledoux stellt dar, wie die theravada-buddhistische Bemühung über die zugrundeliegende Metaphysik – „(...) the substantial self I thought I was dissolves (...). But, then, who is making the effort to be mindful? No one is; *effort is occuring*, but there is no one ›making‹ it“⁷⁶ – umschlägt in ihren Gegenpol:

„What began as self-exercition leads to self-transcendence. Effort has led to an experience of grace.“⁷⁷

Analoges demonstriert er in Bezug auf das Christentum:

„(...) faith is a theological virtue (...) Effort is necessary for the experience of grace.“⁷⁸

⁷⁴ Ledoux 1996.

⁷⁵ Ledoux 1996, 93. Hervorhebung im Original.

⁷⁶ Ledoux 1996, 95. Hervorhebung M.M.W.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Ledoux 1996, 96.

Das entspricht exakt den Slingerlandschen Beobachtungen einer für ein Mindestmaß an Theoriekonsistenz unverzichtbaren Ergänzung der bevorzugten Position durch Theorieelemente⁷⁹ der vordergründig abgewehrten Gegenposition.

Die Anstrengung, den mystischen Stufenweg zu durchlaufen, einerseits und die radikale Unverfügbarkeit des mystischen Erlebnisses andererseits gehören zu den in der Forschung regelmäßig festgestellten Charakteristika von Mystik, zumeist jedoch unverbunden nebeneinander aufgezählt und kaum in ihrer Konflikthaftigkeit thematisiert. Die Entsprechung zwischen Bemühung und Stufenweg bzw. Selbsttätigkeit und Stufenweg ist ebenso evident wie diejenige zwischen Unmittelbarkeit und Unverfügbarkeit bzw. Gnadenhaftigkeit und Unverfügbarkeit.

Ich möchte an dieser Stelle noch Romain Graziani nennen, der, ebenfalls zumindest nicht in explizitem Bezug auf Slingerland, eine Interpretation chinesischer Selbstkultivierung als „self-defeating plans“⁸⁰ vorlegt. Graziani stellt das Paradox einer Intentionalität dar, die auf willentlich nicht erreichbare Intensionslosigkeit gerichtet ist. Die intendierte Intensionslosigkeit nennt er aufgrund der ausschließlich indirekten Erfüllbarkeit in Anlehnung an Jon Elster einen „By-Product State“.⁸¹

„By-product states, thus, are states that cannot be attained by the will; some of them even cannot even be attained because of the intention to attain them. The effort by which you try to make them happen results in the impossibility of their happening.“⁸²

Graziani verdichtet den Zusammenhang: „We face here the problem of the instrumentalization of a state of non-instrumentalization“⁸³ und bemerkt „Now, if these states define the heart of Taoist wisdom, we may wonder if Taoism is not fraught with a fundamental contradiction“⁸⁴ und weist damit implizit auf ein Core Paradox hin. Bemerkenswert ist Grazianis Hinweis auf die Besonderheit der spirituellen Disziplin, die im Gegensatz zu einer objektorientierten Strategie der Erlangung notwendiger Weise das Subjekt selbst verändert, da nur so die Paradoxie der willentlichen Unwillentlichkeit aufgehoben werden kann.⁸⁵ Auch Slingerland hebt hervor, dass »we experience ourselves in a split« und macht dafür das grundlegende Metaphernschema „self-control is object control“⁸⁶ verantwortlich. Dies wird bestätigt von der in der Mystik weit verbreiteten Unterscheidung zwischen innerem und äußerem, gottesbildlichem und entfremdetem oder noumenalem und phänomenalem Ich bzw. Selbst.

Um den Positionen von Forman, Slingerland und Ledoux (und Graziani) eine – noch weitere Bereiche umfassende – Generalisierung zur Seite zu stellen möchte ich nun noch auf die Forschungen von Arthur J. Deikman zu *Deautomatization and the Mystic Experience* hinweisen. Deikman beschreibt grundlegende Meditationsanweisungen und psychologische Techniken von Mystikern wie „Vergessen“, „Gedankenvernichtung“, „sich frei halten“,

⁷⁹ Oder genauer bei Slingerland: konzeptuelle Metaphern.

⁸⁰ Graziani 2009, 440.

⁸¹ Graziani 2009, 443.

⁸² Ebd.

⁸³ Graziani 2009, 445. *Zhuangzis* grundsätzliche Einstellung zum Thema Instrumentalisierung schlägt sich in der Rede vom „Maschinenherz“ in der Geschichte vom Gärtner und dem Ziehbrunnen (Wilhelm 135) nieder.

⁸⁴ Graziani 2009, 444.

⁸⁵ Graziani 2009, 449, 452.

⁸⁶ Slingerland 2003, 28f.

„Rückzug“, er grenzt die aktive Phase kontemplativer Konzentration von dem darauf folgenden und damit intendierten passiv-rezeptiven Zustand ab.⁸⁷ Die Erzeugung dieses passiv-rezeptiven Zustandes (die Ersetzung des üblichen „Instrumental Consciousness“ durch „Receptive Consciousness“⁸⁸) geschehe im Rahmen kontemplativer Meditation durch „a de-automatization of the psychological structures that organize, limit, select, and interpret perceptual stimuli“.⁸⁹ Deikman faßt seine Interpretation des mystischen Erlebnisses zusammen:

„A mystic experience is the production of an unusual state of consciousness. This state is brought about by a de-automatization of hierarchically ordered structures of perception and cognition (...). Under special (...) goal conditions such as exist in religious mystics, the pragmatic systems of automatic selection are set aside or break down, in favour of alternate modes of consciousness (...). The extent to which such a shift takes place is a function of the motivation of the individual (...).“⁹⁰

Auch hier liegt also die schon bekannte unaufgelöste Verbindung von Intention und Rezeptivität vor, auch hier kann man von einem Core Paradox sprechen, konzentriert bspw. in den Formeln „ctivities of renunciation“⁹¹ und „shifting intention from action to allowing.“⁹²

Auch in der Kontroverse „graduelle/sukzessive“ versus „plötzliches“ Erreichen des mystischen Zieles beispielsweise im Zen-Buddhismus (die wiederum als Folge einer differierenden Akzentsetzung auf – praktizierbare – „relative“ entgegen einer – in einer reinen, unerreichbaren Absolutsphäre angesiedelten – „absoluten Transzendenz“ interpretiert werden kann)⁹³ findet sich unser Paradox. Slingerland weist ganz richtig auf die Kontroverse zwischen „sudden“ und „gradual schools (and between the Rinzai and Soto Schools of Japanese Zen)“⁹⁴ hin. Im Vokabular der Mystiktheorie Reinhard Margreiters: „gradual (Enlightenment)“ betont den Wegcharakter, die persönliche Anstrengung, „sudden“ legt den Schwerpunkt auf die Unverfügbarkeit und Ereignishaftigkeit (Transkategorialität) des alle Erwartungen durchkreuzenden Erlebnisses. Dem „gradual Enlightenment“ lässt sich „relative Transzendenz“ zuordnen als die einzige Form, in der Transzendenz *thematisiert und auf das Erlebnis derselben hingewirkt* werden könnte. „Sudden Enlightenment“ entspricht dagegen der Betonung der einzigen Form, in der *Transzendenz* im eigentlichen Sinne in Erscheinung treten kann: als *absolute* Transzendenz.⁹⁵ Im Bereich der Mystik als genuin mit Transzendenz

⁸⁷ Deikman 2011a, o.S.

⁸⁸ Deikman 2011b, o.S.

⁸⁹ Deikman 2011a, o.S.

⁹⁰ Ebd.

⁹¹ Ebd.

⁹² Deikman 2000, o.S.

⁹³ Dem interessierten Leser sei hierzu das Gesamtwerk des Freiburger Philosophen Wolfgang Struve ans Herz gelegt, insbesondere: Philosophie und Transzendenz. Eine propädeutische Vorlesung, Freiburg 1969; und: Homo Mysticus. Zwei Vorträge: Welt und Wirklichkeit, West-östliche Mystik und das Problem absoluter Transzendenz, Wies 1983. Dem Gegensatz relativer/absoluter Transzendenz liesse sich gar allgemein das immer schon problematische Verhältnis von kataphatischen/apophatischen Aspekten in der Mystik zur Seite stellen.

⁹⁴ Slingerland 2003, 7. In diesem Zusammenhang vgl. auch die überaus aufschlussreichen Ausführungen über »other power« und »self power« im Reinen Land Buddhismus, Op cit 215.

⁹⁵ Zu Strategien der sprachlichen Thematisierung solcher absoluter Transzendenz vgl. vom Verfasser: Ziran und Isticheit: Selbstursprünglichkeit bei Laozi und Meister Eckhart, 2010.

befasster *Theorie und Praxis* kann es nicht verwundern, dass Ausprägungen dieses Paradoxons quasi zum Tagesgeschäft gehören.⁹⁶

Hier deutet sich das schwerwiegende hermeneutische Problem an, dass auch der wissenschaftliche Analytiker, sofern er sorgfältig die ganze Bandbreite der im Core Paradox zu Tage tretenden widerstrebenden Aspekte in seine Begriffsbildungen einarbeitet, mit großer Wahrscheinlichkeit selbst nicht an den dort angelegten Aporien vorbeikommt.⁹⁷ Umsichtige Wissenschaft muss der Möglichkeit gegenwärtig sein, dass, wie wir beispielsweise an den dargestellten Übersetzungsversuchen beobachten konnten, solche Paradoxa sich in die Fragestellungen weiter transportieren und wir uns als Forscher selbst nicht immer frei davon machen können.⁹⁸ Hier liegt ihre Problematik, aber auch das Potential ihrer unerschöpflichen Fruchtbarkeit.⁹⁹ Als Hilfsmittel zu solch umsichtiger Analyse und Inbezugsetzung verschiedener – mehr oder weniger gelungener – Ansätze zur Lösung von *Core-Paradoxes* käme dem Forscher die in dem berühmten Zhuangzi-Kapitel „Herbstfluten“ gepriesene hermeneutische Tugend des „Kennens der eigenen Unerheblichkeit“¹⁰⁰ zugute.

Der „nutzlose Baum“ aus der ganz zu Anfang zitierten Geschichte beendet sein Plädoyer gegen die utilitaristische Beurteilung durch den Zimmermann Schih¹⁰¹ mit den Worten:

⁹⁶ Als eines von vielen Beispielen, das Wissen um die beschriebenen Dichotomien und die sich daraus ergebende Notwendigkeit sprachlicher Gratwanderungen für die Deutung bisher nicht ausreichend erklärbarer sprachlicher Sonderkonstruktionen nutzbar zu machen möchte ich nur – als immerhin mögliche, aber natürlich noch zu verifizierende – Interpretation des als „Torlose Schranke“ übersetzten Titels der Koan-Sammlung Mumonkan hinweisen (Schranke: Weg, torlos: kein Weg bzw. vice versa).

⁹⁷ Ein interessantes Beispiel bieten Kim-chong Chongs Erörterungen über Slingerlands Anwendung der konzeptuellen Metapherntheorie auf Zhuangzi, in denen er feststellt »In short, there is no essence to metaphor. We have to look at the contexts and arguments in which a particular metaphor is used to appreciate its application and significance.« 2006, 246. Wenn wir Slingerlands Argumente als Unterstützung von Formans Kritik an Katz werten (die Postulierung systeminvariant zugrundeliegender Paradoxa enthält ja ein deutlich perennialistisches Element) sehen wir uns vor die paradoxe Situation gestellt, dass innerhalb dieser Theorie selbst nun doch auch wieder Kontextabhängigkeit eine Rolle spielt.

⁹⁸ Wenn beispielsweise Schmidt schreibt: »Eine mystische Erfahrung schließlich, die nicht wie diejenige von Thomas »umwirft«, die keine Überraschungen bereit hält, dürfte kaum eine sein. Sie ist somit immer Begegnung mit dem ganz Anderen. Diese Begegnung sollte aber eben nicht durch Vorstellungen strukturiert werden, die dem Anderen, die Gott nicht gerecht werden: Entweder ist er trinitarisch oder er ist es nicht. Entweder ist er personal oder apersonal, entweder Weltschöpfer oder emanierendes Prinzip« so drückt sich darin wiederum ein – mit der Selbstpositionierung nicht im Einklang stehendes – Oszillieren aus, nämlich zwischen Betonung des Transzendenzerlebnisses (>Begegnung mit dem ganz Anderen<) und die Transzendenz aufhebender Reduktion desselben auf Doktrin (>Vorstellungen (...), die dem Anderen, die Gott nicht gerecht werden<) 2006, 149. Ähnlich inkonsistent ist die Argumentation Schmidts wenn er zugunsten Katz' konstruktivistischer These ein von Forman postuliertes PCE bei Eckhart ausgerechnet mit dem Verweis auf Eckarts Ablehnung jeglicher Methodik, also einem eigentlich »internalistischen« Argument widerlegen will. Op. cit, 127.

⁹⁹ Man denke an die bekannte Geschichte vom Wagner bei *Zhuangzi*, der seine Kunst deshalb nicht generalisieren und weiter vermitteln kann, weil sie gerade in der jeweils situativ zu erreichenden Gratwanderung besteht zwischen den möglichen Fehlinterpretationen des Ist-Zustandes (als zu fest oder zu locker).

¹⁰⁰ Buber, 81. Wilhem überschreibt das betreffende Unterkapitel mit „Erwachen zur Selbstbesinnung“, Wilhelm 179.

¹⁰¹ Wohlgermerkt: Im Traum des Zimmermanns. Die Unlösbarkeit der Frage nach Traum oder Realität wird von *Zhuangzi* wiederholt ins Feld geführt, um an die Unhintergebarkeit des Hermeneutischen Zirkels zu erinnern.

„Überdies gehören wir beide, du und ich, zu derselben Art von Dingen. Tue darum diese Tadelsucht von dir ab. *Ist ein nichtsnutziger Mensch die richtige Person, von einem nichtsnutzigen Baum zu reden?*“.¹⁰²

An einer Stelle definiert *Zhuangzi* explizit, was die weiter oben angeführten Geschichten um die Beantwortung der Frage nach dem rechten Weg zu Dao („Erkenntnis wanderte nordwärts“) enthielten:

„Um Tao gilt kein Fragen, über Tao gilt kein Antworten“.¹⁰³

Der Titel meines Vortrages warf die Frage nach dem Nutzen des Nutzlosen auf. In Anbetracht des Vorgebrachten und insbesondere der Erörterungen von Zhu über die unterschiedlichen Gebrauchsweisen von *Wu Wei* im *Laozi* und *Zhuangzi* und „*the great use of no use*“ möchte ich schliessen, indem ich diese Frage erneut in den Raum stelle, nun allerdings in einer leicht veränderten Form:

Sollten wir wirklich nach dem Nutzen des Nutzlosen fragen?

Markus Maria Wagner
(Diamond Hill, 2012)

¹⁰² Buber, 34.

¹⁰³ Buber, 106. In solchen „rekursiv-erkenntnistheoretischen“ Definitionen ist auf Erkenntnisart- und Gegenstand verwiesen, deren parallel zur Verschiebung bzw. Dekonstruktion des Verständnisses von Nützlichkeit angepasster Modus sich im Fortgang der Erkenntnis dieser Anpassungen erst bestimmt.

Literatur:

- Anon.: Ziran – das chinesische Konzept der Natürlichkeit. Taijiquan-Lilun. The Wu Tai Chi Chuan Theory Magazine 1 (2003), online unter: <http://www.wu-taichi.de/cms/wu-taichi/media/pdf/Ziran.pdf>, abgerufen am 12.2.2003.
- Bock, Rudolf: Lao-tzu und Chuang-tzu. Der philosophisch-mystische Taoismus, Münster, 2003.
- Bruya, Brian, J.: The Rehabilitation of Spontaneity: A new Approach in Philosophy of Action. In: Philosophy East and West, Vol. 60/2, April 2010, 207-250.
- Callahan, W. A.: Discourse and Perspective in Daoism: A linguistic Interpretation of zi ran, Philosophy East and West 39, 1989:171-189.
- Chan, Alan: The *Daode jing* and its Tradition. In: Daoism Handvook. Ed. By Livia Kohn, Leiden, Boston, Köln, 2000, 1-30.
- Chan, Alan Kam-leung: Two visions of the way. A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu, New York, 1956.
- Chan, Wing-tsit: A Sourcebook in Chinese Philosophy, Princeton, NJ.
- Chang, Chung-yue: The Metaphysics of Wang Pi (226-249), Diss. University of Pennsylvania, 1979.
- Chen, Ellen Marie: Tao, Nature, Man: A study of the key ideas in the „Tao Te Ching“, New York, 1966.
- Chong, Kim-chong: Metaphorical use versus Metaphorical Essence: Examples from Chinese Philosophy, in: Davidson's Philosophy and Chinese Philosophy. Constructive Engagement. Ed. Mou, Bo, Leiden/Boston 2006
- Ch'u, Ta-Kao: Tao Te Ching. A new translation, London, 1959.
- Creel, Herrlee G.: What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History. Chicago and London 1970.
- Deikman, Arthur J.: A Functional Approach to Mysticism (reprinted from: Journal of Consciousness Studies, Vol. 7, No 11–12, Nov/Dec 2000)
<http://www.deikman.com/functional.html> abgerufen am 11.1.2011.
- Deikman, Arthur J.: 2011a, Deautomatization and the Mystic Experience
<http://www.deikman.com/deautomat.html> abgerufen am 11.1.2011.
- Deikman, Arthur J.: 2011b, The Spiritual Heart of Service,
<http://www.deikman.com/spirserv.html> abgerufen am 11.1.2011
- Geldsetzer, Lutz: Lao Zi Dao De Jing. Eine philosophische Übersetzung, 2000,
<http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/philo/LaoZiDao.html>, abgerufen am 05.08.2009.
- Gerstner, Ansgar M.: Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung. Auf der Grundlage der Textausgabe Wang-Bis, der beiden Mawangdui-Seidentexte und unter Berücksichtigung der drei Guodian-Bambustexte, Trier, 2001.
- Graziani, Romain: Optimal States and self-defeating Plan, in: Philosophy East and West. Vol. 59, No 4, Oct. 2009, 440 – 446.
- Kohn, Livia (Ed.): Daoism Handbook, Leiden-Boston-Köln, 2000.
- Komjathy, Louis: Handbooks for Daoist Practice, Vol 1 Introduction, Sattle and Washington, 2003.

- Ledoux, Arthur: On the complementary Core Paradoxes of Effort and Grace in Theravada Buddhism and Christianity, in: *East-West Encounters in Philosophy and Religion*. Ed. Smart, Ninian and Murthy, B. Srinivasa, Long Beach, CA, 1996.
- Legge, James: *The sacred Books of China. The Texts of Taoism. Part I: The Tao Teh Chin, The writings of Kwang-tze*, ed. Friedrich Max Müller, Oxford, 1891 (Sacred books of the east. 39.).
- Littlejohn, Ronnie L.: *Daoism. An Introduction*. London, New York 2009.
- Liu, Xiaogan: Wuwei (Non-action): From Laozi to Huainanzi, *Taoist Resources* 3.1 (July 1991), 41-56.
- Liu, Xiaogan: Naturalness (Tzujan), the core-value in Taoism: Its ancient Meaning and its Significance today, Lao-tzu and the Tao-te-ching, eds. Livia Kohn/Michael LaFargue, New York, 1998.
- Liu, Xiaogan: On the concept of naturalness (Tzu-jan) in Lao Tzus Philosophy, *Journal of Chinese Philosophy* 25.4 (December 1998), 422-446.
- Loy, David: Wei-wu-wei: Nondual action, *Philosophy East and West: A Quarterly of Asian and Comparative Thought* 35.1 (January 1985), 73-86.
- Margreiter, Reinhard: *Erfahrung und Mystik. Grenzen der Symbolisierung*, Berlin, 1997.
- Möller, Hans Georg, *Laotse, Taoteking: Die Seidentexte von Mawangdui*, Frankfurt am Main, 1995.
- Möller, Hans Georg: Laozi (Lao-tse). *Meister der Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien, 2003
- Murakami, Yoshimi: 'Nature' in Lao-Chuang Thought and 'No-Mind' in Ch'an Buddhism, *Kwansei Gakuin University Annual Studies* 14 (1965), 15-32.
- Philipp, Anne: *Wang Bis Weg hinter die Kultur. Zum Abstraktionsgewinn im Vorfeld des Songkonfuzianismus*, Leipzig, 2001.
- Röllicke, Hermann-Josef: *Selbst-Erweisung: Der Ursprung des ziran-Gedankens in der chinesischen Philosophie des 4. und 3. Jhs. v. Chr.*, Frankfurt/Main (usw.), 1996.
- Schmidt, Korbinian: *Mystische Erfahrung: Einheit oder Vielfalt?*, Berlin 2006.
- Slingerland, Edward: *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in early China*, Oxford 2003.
- 2004a: Conceptions of the Self in the Zhuangzi: Conceptual Metaphor Analysis and Comparative Thought, in: *Philosophy East and West*, Vol. 54, No. 3 (Jul 2004), 322–342.
 - 2004b: Conceptual metaphor theory as Methodology for Comparative Religion, in: *Journal of the American Academy of Religion*, March 2004, Vol. 72, No. 1, 1–31.
- Specht, Annette: *Der Zhuanzi-Kommentar des Zhu Dezhi (fl. 16. Jh.). Zur Rezeption des Zhuanzi in der Ming-Zeit*, Hamburg, 1998.
- Steele, Springs: Christian Insight Meditation: A Test Case on Interreligious Spirituality, in: *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 20 (2000), 217–229.
- Struve, Wolfgang: *Philosophie und Transzendenz. Eine propädeutische Vorlesung*, Freiburg 1969.
- Homo Mysticus: Zwei Vorträge: Welt und Wirklichkeit, West-östliche Mystik und das Problem absoluter Transzendenz*, Wies 1983.
- Tao Te King: Textvergleich: <http://home.pages.at/onkellotus/Menu/TextVergleichIndex.html>
- van Hauten, R. L: Nature and Tzu-jan in early Chinese Philosophical Literature, *Journal of Chinese Philosophy*, 15 (1988), 35 ff.

- Wagner, Markus Maria: Ziran und Isticheit: Selbstursprünglichkeit bei Laozi und Meister Eckhart, in: Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Festschrift für Christoph Elsas, hg. von Herrmann-Pfandt, Adelheid, Berlin 2010, 525–542
- Wagner, Markus Maria: ›Common Core Paradoxes‹ in der Mystik als kreativer Anstoß für interreligiöse Mediation. In: Peter Dabrock (Hg.) Kreativität verantworten: theologisch-sozialethische Zugänge und Handlungsfelder im Umgang mit dem Neuen. Neukirchen-Vluyn. 2011.
- Wagner, Rudolf G.: A Chinese Reading of the Daodejing. Wang Bi's commentary on the Laozi with critical Text and translation, New York 2003.
- Waley, A.: The Way and its Power, London, New York 1956.
- Wang, Keping: The classic of the Dao: A new investigation, Beijing, 1998.
- Wang, Qingjie James: 'It-self-so-ing' and 'Other-ing' in Lao Zi's Concept of Zi Ran, Hong Kong; <http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/Lao%20Zi%27s%20Concept%20of%20Zi%20Ran.htm>, abgerufen 22.11.2008.
- Wettach, Wolfgang G.: Kernbegriffe des Taoismus. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 3/1990, 25-28.
- Wohlfart, Günter: Ziran – das altchinesische Konzept von Natur-Freiheit und der Westen <http://www.juergenlicht.de/ziran.pdf>, abgerufen 25.06.2008 .
- Wohlfart, Günter: Der philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu den Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse), Köln, 2002.
- Zhu, Rui: Lao-zi, Zhuang-zi and the aesthetic judgement. In: Asian Philosophy, 12:1 (2002), 53–63.