

Dago Vlasits

DIE CHINAFORMEL

Über chinesische Weisheitsformeln
und das Diagramm des RADES



Schule des Rades · Wien 2019

Dago Vlasits

Die Chinaformel

Über chinesische Weisheitsformeln
und das Diagramm des RADES

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----|
| Einführung..... | 2 |
| I. Teil..... | 9 |
| 1. Chinesisch..... | 9 |
| 2. Streben nach dem Ideal oder Harmonie mit dem Moment?..... | 14 |
| 3. Billeter gegen Jullien..... | 20 |
| 4. Anspielend, mehrdeutig, poetisch, anregend..... | 24 |
| 5. Eindeutiger Sinn und klare Begriffe..... | 28 |
| 6. Die Zeichen des I Ging..... | 32 |
| 7. Das Vorausgesetzte und Vorgefaltete..... | 35 |
| 8. Zwei Auffassungen von Zeitlichkeit..... | 39 |
| 9. Das Universelle..... | 45 |
| II. Teil..... | 54 |
| 10. Das Rad-Diagramm als vereinigende Formel..... | 54 |
| 11. Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit..... | 62 |
| 12. Rationalität im Rad..... | 74 |
| 13. Individuelles Ich und Ich-Vergessenheit..... | 84 |
| 14. Orientierung und Überblick durch das Rad..... | 93 |
| 15. Gewahrsein, Bewusstsein und die Dimensionen des Rades..... | 99 |
| 16. Das Wirken der Zahl..... | 111 |
| Nachwort..... | 118 |
| Literatur:..... | 122 |

Einführung

Die Begriffe *Sinn* und *Zusammenhang* werden oft synonym verwendet, sie sind jedoch nicht bedeutungsgleich. Der französische Philosoph und Sinologe François Jullien betont nicht nur ihren Unterschied, sondern erklärt sie gar zu einem Gegensatz und macht daran die wesentliche kulturelle Differenz zwischen Europa und China fest. *Sinn* wird im europäischen, *Zusammenhang* im chinesischen Denken angestrebt, meint dieser zurzeit vielgelesene Vermittler chinesischer Geistigkeit. Der Unterschied würde vom unterschiedlichen Bau der verwendeten Sprachen auf diesen zwei geistigen Kontinenten herrühren. Demnach bestimmt die Sprache auf tiefgreifende Weise das Realitätsverständnis, das in einer Kultur vorherrscht, und die Strukturen, die maßgebend sind für Kohärenz in sprachlichen Aussagen, sind es auch beim Herstellen von *Sinn*, bzw. *Zusammenhang* für das Leben insgesamt.

Wie bestimmt Jullien den Unterschied von Sinn und Zusammenhang? Eine Aussage hat Sinn, wenn sie logisch kohärent ist, wenn sie in sich, bzw. mit anderen, denselben Kontext betreffende Aussagen stimmig ist. Und ein Leben hat Sinn, wenn Lebensentwürfe, Ziele und Erwartungen erreicht und erfüllt werden, und natürlich auch dann, wenn man sein Leben in einem Kontext begreift, welcher den der individuellen Wünsche und Entwürfe übersteigt – wenn man etwa seinen Lebenslauf im Rahmen der umfassenderen Geschichte verortet, welche die Religion, der man anhängt, dem Weltganzen zuschreibt. In dieser Geschichte nimmt sich das Leben des Einzelnen dann aus wie die Erfüllung einer Bestimmung oder Aufgabe (oder wie das Scheitern an ihr).

Doch solche Konzepte des Lebenssinns sind laut Jullien vornehmlich in Europa vorherrschend. Denn hier wird jeglicher Sinn immer nach dem Modell des grammatikalisch und syntaktisch richtig durchgebildeten Satzes, bzw. in Form prädikativer Aussagen konstruiert, und ist immer eindeutig – so Julliens These. Was man aber traditionellerweise in China unter sprachlicher Kohärenz und unter gelingendem Leben versteht, wäre etwas ganz anderes. Auch in China folgt die Realisierung „sinnvollen“ Lebens zwangsläufig dem Modell der Sprache, doch diese ist völlig anders aufgebaut als die europäischen. In einem Satz des klassischen Chinesisch, in welchem die alte Weisheitsliteratur verfasst ist, wäre nicht logisch stringenter Sinn formuliert, der in einer eindeutigen Aussage über eine eindeutig feststellbare Wirklichkeit dargestellt ist, sondern mehrdeutiger *Zusammenhang*. Er kommt in Wendungen zum Ausdruck, die Ähnlichkeit mit unseren Sprichwörtern haben, ein solcher Satz ist also immer Träger verschiedener Auslegungsoptionen. Denn klassisches Chinesisch besitzt praktisch keine Grammatik, die Wörter sind nicht dekliniert und konjugiert, ihnen ist daher keine eindeutige syntaktische Funktion im Satz zugeordnet, weshalb er verschiedene Bedeutungen haben kann. Für Jullien bedingt diese Eigenart der chinesischen Sprache die in China vorherrschende Auffassung der Realität. Diese ist nicht eindeutig definierbar, darf nicht etwa als Summe der feststehenden, feststellbaren Dinge begriffen werden,

sondern als die Wandlungen des Moments. Realität ist der „**Prozess**“, in welchem ein „**Moment**“ fließend in einen nächsten übergeht, wobei der Moment nicht als ein ausdehnungsloser Augenblick zu verstehen ist, sondern als eine „Dauer“. Auf diesen Prozess soll sich der Mensch einstimmen, sich anpassen an das, was sich im „*Moment*“ wandelt. „**Disponibilität/Aufnahmefähigkeit**“ spielt daher laut Jullien eine überragende Rolle im chinesischen Denken: es ist „*der eigentliche Seinsgrund des Verhaltens eines Weisen*“. Disponibilität/Aufnahmefähigkeit, die ja auf nichts Bestimmtes abzielt, dieses „*prinzipienlose Prinzip*“ wäre in Europa aber philosophisch unterbelichtet, „*disponibel sein*“, „*aufnahmefähig sein*“, kommt dort höchstens als eine pragmatische Ermahnung zu realitätskonformer Flexibilität daher. Dieser Begriff hat keinen Eingang in die Theorie gefunden, nur in Freuds Forderung an den Psychoanalytiker, dem Patienten mit einer *freischwebenden Aufmerksamkeit* zu begegnen, sieht Jullien eine theoretische Annäherung an dieses Konzept. Wie Jullien in *China und die Psychoanalyse* schreibt, gilt hingegen im Reich der Mitte: „*Weise ist, wer zu Disponibilität gelangt – das ist genug*“ (Jullien 2013). Streben nach *Zusammenhang* ist kein Sich-Einfügen in irgendein vorgegebenes Narrativ, in einen Mythos, in eine Heilsgeschichte, auch nicht die Erfüllung eines Ideals oder eigenen Entwurfs, sondern heißt zu erspüren, was „**gangbar**“ ist. Es gilt, in Harmonie mit einem Prozess zu sein, der einerseits zyklisch verstanden wird, und andererseits als „*Vorwärtsbewegung und Entfaltung*“, der sich aber durch **keine Finalität und Zielgerichtetheit** auszeichnet. Die Quelle dieses Prozesses, die eigentliche Wirkkraft alles Erscheinenden, ist in jedem Moment präsent, ist aber der Sprache entzogen, kann durch sie nur angedeutet werden. Ihre sprachliche Chiffre heißt **Dao**, und ihre dynamische Natur wird über die Zweiheit der Wandlungspole **Yin und Yang** begriffen. Diesem Prozess-Paradigma, das Jullien im chinesischen Denken realisiert sieht, ist keine Sprache angemessen, die an die Welt als einen Bestand von abgegrenzt existierenden, klar definierten Dingen oder Wesen herangeht, was ja für die europäischen Idiome zutrifft. Der fließende Charakter, die dauernde Wandlung der Wirklichkeit entgeht einem solchen Sprachgefüge.

Allerdings kann natürlich nichts als Sprache fungieren, was überhaupt keine beständigen Strukturen aufweist. Daher besitzt selbstverständlich nicht nur die chinesische Alltagssprache, sondern auch die chinesische Weisheitsliteratur über gleichbleibende, die Wirklichkeit repräsentierende Strukturen, die mit dem realen Geschehen in einer gewissen Entsprechung stehen. Sie bestehen aber eben nicht aus klar definierten Begriffen, die dann zu Sätzen zusammengefügt werden, sondern sind Bilder, die ganze Szenen, Geschichten oder Situationen abbilden. Im Laufe der Zeit haben sie in stereotypen Formulierungen und poetischen Wendungen einen Ausdruck gefunden, die Jullien als „**Formeln**“ bezeichnet. Sie erfassen die situative Wirklichkeit als einen nicht zerlegbaren Zusammenhang, und gelten für alle Variationen einer ähnlich gelagerten Situation, und zwar in den verschiedensten Lebenssphären. Eine solche Formel beschreibt also nicht eine abgezielte Einzelheit, sondern eine Konstellation von

Umständen, die in ihrer Grundstruktur auf verschiedene Lebenslagen passen. Vor allem würden sich diese chinesischen Formeln dadurch auszeichnen und von europäischen Sätzen abheben, dass in ihnen **kein bestimmtes Subjekt** explizit betont wird. Sie sind unpersönlich, können daher niemals parteiisch, niemals partikularisierend, **niemals ideologisch** sein, wozu prädikative Aussagen, wie sie von europäischen Sprachen produziert werden, seiner Ansicht nach immer tendieren. Ein nüchterner, ideologiefreier Charakter ist daher auch das herausragende Kennzeichen der chinesischen Weisheitstexte. Laut Jullien sind die dort vorfindlichen Formeln nicht einmal so etwas wie europäische Sinnsprüche oder Aphorismen. Sie würden nicht in pointierter, konzentrierter Weise „tiefe“ Einsichten ausdrücken, sondern wären schlichte Bemerkungen zum So-Sein des Wirklichen, im Tonfall der Beiläufigkeit ausgesprochen. Sie sind „oberflächlich“, sie offenbaren nichts Verbogenes, vielmehr reden sie vom eigentlich Selbstverständlichen, vom „*Nahen*“, das dem gewöhnlichen Bewusstsein aber dennoch entgeht – und das gerade *wegen* seiner Evidenz und Offenkundigkeit. Das „*Nahe*“ wird zum Trivialen, zum Selbstverständlichen, dessen wir nicht gewahr werden, weil es ja nicht mehr auffällt. So wie man einen Wasserfall nicht mehr hört, wenn man dauernd neben ihm lebt. (Und es entgeht uns wohl auch deswegen, weil das gewöhnliche Bewusstsein durch ideologische Fixierungen und Vorlieben geprägt ist.)

Jullien ist davon überzeugt, dass die Eindeutigkeit der europäischen Sprachen das Wirkliche beschneidet und reduziert, und dass deren Satzbau dem Subjekt eine falsche Prominenz verleiht. Chinesisch jedoch, insbesondere das alte Chinesisch der Weisheitsliteratur, würde sich durch ihre Formelhaftigkeit dieser verfälschenden Reduktion enthalten und außerdem kein handelndes Subjekt, kein Ich betonen. Dass es sich mit den alten chinesischen Texten tatsächlich so verhält, wird aber nicht jeder Fachmann uneingeschränkt bestätigen, wie wir am Beispiel des Schweizer Sinologen und Julliens schärfstem Kritiker François Billeter noch sehen werden.

Unbestritten aber ist, dass China mit dem I Ging, dem berühmten **Buch der Wandlungen**, einen formalen Code für die phänomenale Wirklichkeit geschaffen hat, dem in Europa nichts Vergleichbares gegenübersteht. Mit der vollen und der gebrochenen **Linie**, die hart/weich, hoch/niedrig und hell/dunkel repräsentieren; den vier **Doppellinien** als den Symbolen zweier Maxima und zweier Übergänge; den acht **Trigrammen**, die für acht elementare Naturerscheinungen bzw. Bewusstseinskomponenten stehen; und den 64 **Hexagrammen**, welche Grundsituationen darstellen, in denen sich der Mensch befinden kann, wurde ein System entdeckt und sichtbar gemacht, nach dem sich alle Wandlungen des „Prozesses“ vollziehen. China hat uns damit ein System der Veränderungen und Umwandlungen beschert, dargestellt durch an sich bedeutungsleere Linien, die verschiedene Bedeutungen tragen können, und die so etwas wie Gelenkstellen und das sich dauernd wandelnde Flussbett des allgegenwärtigen Prozesses repräsentieren,

welcher einerseits selbstreguliert, andererseits durch den Menschen einigermaßen beeinflussbar ist.

Bei einer Einstellung, die auf die flexible Anpassung an die jeweiligen Umstände abzielt, wird auch das Konzept von **Wahrheit**, welches in Europa eine so prominente Rolle spielt, weitgehend bedeutungslos, meint Jullien. Wenn Wahrheit das ist, was immer und unter allen Umständen, also absolut richtig ist – und in einem eindeutigen Satz festgehalten werden kann – muss man feststellen, dass eine solche Wahrheit China herzlich wenig interessiert hat. Die uralten Formeln, welche die chinesischen Weisen einst aus manchen historischen Situationen oder Naturerscheinungen extrahiert haben, sollen nur **Typen des Zusammenhangs**, Typen von „Moment-Strukturen“ aufzeigen. Sie können und müssen nicht formal bewiesen werden, sie bewähren sich, wenn es dem Menschen gelingt, mit ihrer Hilfe in Resonanz mit dem Welt-Prozess zu sein.

Im Rahmen einer Realitätsauffassung, in der man die Welt als einen dauernd in natürlicher „**Regulierung**“ befindlichen Prozess erfährt, ist auch die Idee der politischen Revolution, als Vernichtung des Alten und völliger Neubeginn, ein unzulängliches Konzept, weiß Jullien zu berichten. Es gilt vielmehr, immer wieder zur natürlich regulierten Ordnung zurückzukehren. Denn es gibt zwar Zeiten, wo diese verloren geht, doch dann ist es an dem Weisen, wieder an sie zu erinnern, um den Einklang wiederherzustellen. Politische Geschichte ist daher eine Abfolge von Phasen, in denen Achtung und Missachtung des natürlichen „*Laufs*“ einander folgen. Zur Zeit der ersten Herrscher, als eine große Flut die Menschen bedrängte, war Yu der Große, der sechste mythische Kaiser, beauftragt, die Wassermassen zu regulieren und die wilden Tiere zurückzudrängen. Und als die ersten Könige starben und die Fürsten nur mehr ihren egoistischen Neigungen folgten, wurde die alte Weisheit vergessen, wonach dann der Aufstieg des Geschlechts der Dschou ihr wieder zum Durchbruch verhalf und die schlechten Fürsten bestraft wurden. Als die Sitten wieder verfielen, „*verquere Lehren*“ und „*grausames Verhalten*“ (Jullien 2013) an der Tagesordnung waren, schuf Konfuzius (um 551 - 479) – über die Situation „*erschrocken*“ – die *Frühlings- und Herbstannalen*, um dem entgegenzusteuern. Und Menzius (um 370 - 290), der solcherart den Lauf der chinesische Geschichte als Perioden der Ordnung und Unordnung wiedergibt, findet sich mehr als hundert Jahre nach Konfuzius in einer vergleichbaren Situation. Wieder folgten die Fürsten nur ihren Begierden, und die Gebildeten, „*ohne ein Amt innezuhaben*“, gaben sich spitzfindigen Diskussionen und einseitigen Lehren hin. „*Alle redeten ins Blaue hinein und erfüllten die Welt mit ihren Debatten, die einen, die Mohisten (Anhänger um Mozi), um einen verallgemeinerten Altruismus zu predigen, der die privilegierten Verwandtschaftsbeziehungen in den Wind schlägt, die anderen (Yang Zhu) um einen bedingungslosen Egoismus zu predigen, der die Pflichten gegenüber dem Herrscher vom Tisch fegt.*“ (Jullien 2013)

Zusammenfassend merkt Jullien an, dass die mit klaren Begriffen operierenden europäischen Sprachen ein **planvolles, konstruierendes Vorgehen** begünstigen, die chinesischen Formeln hingegen die **Einstimmung auf den Prozess**. Ist es aber nicht erstrebenswert, beides zu können? Oder ist das nur ein vergeblicher Wunsch, da ja die zwei Sprachen bzw. Denkgänge so unterschiedlich sind? Laut Jullien schließen sie sich sogar gegenseitig aus. Es könne von uns nur der Unterschied dieser Zugänge „*verstehbar gemacht*“ werden. Auf den Punkt gebracht könnte man sagen, dass der eine Weg zur Weisheit führt, der andere zum Wissen. Oder anders gewendet: Entweder man schmiegt sich (ichlos) an den Weltprozess an, oder man konstruiert die Welt und das Ich. Auf die gleiche simplifizierende Weise könnte man dem erwidern: Wenn das typisch chinesisch und typisch europäisch ist, dann waren wir immer schon beides, denn das Leben hat uns immer schon beides abverlangt. Mussten die Menschen denn nicht überall und immer schon sich einstimmen und anpassen, aber auch konstruieren und durchsetzen? Solch „gleichmachendes“ Vergleichen würde Jullien sicher als unzutreffend zurückweisen, er sieht den europäischen und den chinesischen Denkgang als unvereinbar: entweder geht man den einen Weg oder den anderen – man ist in der einen Sprache oder der anderen, es gibt nichts Vereinigendes, das beidem zugrunde liegt. Aber man kann von einer Kultur in eine andere reisen, man kann Brücken bauen, man kann übersetzen! – davon ist er überzeugt. Aber wo befinden wir uns denn, wenn wir auf der Reise, wenn wir auf der Brücke sind, wenn wir von einer Kultur in die andere über-setzen? Was trägt uns da eigentlich? Und zwar beständig, ohne dass unser Verstehen des Anderen scheitert, auch wenn wir seine Anschauungen als ein Fremdes und ganz Anderes erkennen und anerkennen, und nicht bloß – im schnöden Vergleichen und Einordnen – auf schon Gewusstes oder Ähnliches zurückführen. Darauf wird Jullien antworten: Was uns trägt, ist **die allgemeine menschliche Intelligenz**, das grundsätzliche Verstehen-können und Mitteilen-können, welches sich der unerschöpflichen Quelle verdankt.

Im vorliegenden Text kommt Julliens Position in ihren Grundzügen zur Darstellung, konterkariert durch die Forschungen und Einsichten von Jean François Billeter, der Jullien ein konstruiertes Chinabild vorwirft. Besonderes Augenmerk werden wir dabei auf Julliens Auffassung zum Gemeinsamen, Universellen legen. Wie schon erwähnt, behauptet er, es gäbe selbstverständlich das Gemeinsame, Universelle, nämlich den Urquell selbst, welcher der besagten „**gemeinsamen Intelligenz**“ zugänglich ist. Doch dieses **Gemeinsame ist undefinierbar**, daher liegt auch nichts begrifflich Fassbares als Basis der europäischen und der chinesischen Vernunft zugrunde. Vielmehr wäre die menschliche Intelligenz dauernd „*unterwegs*“, besteht im ständigen Sich-Wandeln und Überschreiten von Grenzen, ist dauernd nur „**im Kommen**“. Sie würde nicht mit universellen Denk-Kategorien operieren, wie sie in der europäischen Philosophie vorausgesetzt bzw. erforscht werden.

Julliens strikter Ablehnung der Idee, hinter allen Sprachen und Kulturen gäbe es universelle Kategorien der Erkenntnis zu entdecken, möchte ich den Ansatz des Religionsphilosophen Arnold Keyserling (1922 - 2005) gegenüberstellen. Von der Erkennbarkeit einer solchen Ordnung überzeugt, schuf er eine „*Klaviatur des Denkens*“, die von ihm als **Rad** bezeichnet wurde. Dabei erkannte er in den Zahlen, die inhaltlich leer sind – also an sich keine Bedeutung haben, aber verschiedene Bedeutungen oder Inhalte tragen können – die Möglichkeit der Begründung einer solchen Systemik. Keyserlings Entwurf knüpft am Pythagoräismus an und liefert unter anderem eine Universalgrammatik, deren Kategorien den „**Fältigkeiten**“ der ersten neun Zahlen entsprechen: einfältig ist das Bindewort (*und/oder*), da es durch Einschließung und Ausschließung Einheit schafft; zweifältig sind die Hauptwörter, die immer als Zweierheit von Name und Begriff (das Besondere und das Allgemeine), bzw. Singular und Plural auftreten; dreifältig die Verben, die entweder transitiv, intransitiv oder modal sind; usw. Die Zahlen haben in der Systemik des Rades aber nicht nur linguistische Bedeutung als eine neue Begründung der grammatikalischen Wortarten und syntaktischen Kategorien, sondern repräsentieren die allgemeinen Prinzipien aller Kognition und Vorstellungsbildung. Die Fältigkeiten sind der Sinn, der sich in verschiedensten Wörtern auszudrücken vermag, d.h., dass der gleiche Sinn auf unterschiedlichen Bedeutungsebene wirksam ist. Die Fältigkeiten der Zahlen sind gleichsam die Ur-Gestalten des Verstehens – noch „vor“ der Sprache. Sie erfassen sowohl eindeutigen *Sinn*, als auch durch Formeln dargestellten *Zusammenhang*. (Das Einfältige z. Bsp., also die Eins, die Einheit, bedeutet „kleinstes Element“, aber auch „größter Zusammenhang“.) Da also Grammatik alle sprachlichen Aussagen bedingt, erachtete sie Keyserling als die einzig gültige Metaphysik.

Metaphorisch gesprochen gleicht das Rad der Farbpalette eines Malers. So wie diese die möglichen Farben und Farbmischungen für ein Bild enthält, zeigt das Rad das Spektrum an Konzepten und Konstanten, aus denen sich Theorien, Weltanschauungen und Weltbilder aufbauen. In einem Weltbild können bestimmte „Farben“, sprich: Kategorien, Konzepte, Formen, Ideen, „dick aufgetragen“ sein, in einem anderen werden diese vielleicht überhaupt nicht verwendet, sondern eine andere Auswahl getroffen und andere Akzente gesetzt (was aber nicht bedeutet, dass das Ausgeschlossene und Ungedachte überhaupt keine Wirkung hat. Es kann auch völlig unbewusst, als eine unreflektierte Selbstverständlichkeit das Handeln und Verstehen mitbestimmen). In dieser Farbpaletten-Metapher verdanken sich alle Theorien, Philosophien, Religionen und Kulturen einem allgemeinen menschlichen Grundvermögen der **Kombinatorik**, deren Prinzipien und Elemente im Rad veranschaulicht sind.

Als einen seiner geistigen Ahnen betrachtete Keyserling auch den katalanischen Philosophen und Theologen Ramon Llull (1232 - 1316), der neben der christlichen und jüdischen auch von der islamischen Kultur stark beeinflusst war. Dieser schuf eine

„logische Maschine“, bestehend aus konzentrischen Scheiben, versehen mit verschiedenen Grundbegriffen und drehbar um einen Mittelpunkt, der den göttlichen Ursprung repräsentierte. Durch Drehung kam es zu verschiedenen Wortkombinationen, die logischen Schlüssen gleichkamen und theologische und philosophische Einsichten erlaubten. Ganz so mechanistisch darf die Kombinatorik des Rades nicht verstanden werden, die Metapher von der Farbpalette trifft seine Natur schon eher. Es ist also kein von einem Algorithmus, von einer Mechanik geleiteter Urteils- bzw. Textgenerator, aber es umfasst die Grundelemente der menschlichen Theorie- und Textproduktion. Doch insofern es nur eine Karte, ein Diagramm ist, braucht es selber einen Text, eine Theorie, die erklärt, wofür die Linien stehen, wie also die Grafik zu lesen ist, was Keyserling in seinen Büchern immer wieder unternommen hat. Weiß man diese Karte zu lesen, wird das Raddiagramm dann zu etwas, das tatsächlich neuen Text, neue Erkenntnisse generieren kann, bzw. neue, bisher nicht gesehene Beziehungen zwischen scheinbar unzusammenhängenden Phänomenen sichtbar macht. Dann wird die erkenntnisleitende und erkenntnisschaffende Funktion des Rades einsehbar, und jede Theorie, jede philosophische Aussage, die im Laufe der Menschheitsgeschichte hervorgebracht wurde, erweist sich in ihren Grundzügen als eine mögliche Versprachlichung bestimmter Strukturen des Rades. Aber das Rad ist nicht nur eine Hilfe, um einen Überblick zu gewinnen über die Fülle an Theorien und Weltbildern, die Menschen hervorgebracht haben. Mit einer spezifischen Lesart des Tierkreises liefert es die Matrix des Geschichtsverlaufs in Gestalt der Abfolge der Weltenmonate im sogenannten platonischen Jahr oder Weltenjahr (der rund 26tausendjährigen Präzession der Erdachse), wodurch die Kulturentwicklung der Menschheit mit all ihren Religionen und Weltanschauungen als ein schrittweiser Reifungsprozess einsichtig wird. Zugleich bietet es Erkenntniswerkzeuge und Orientierung für die individuelle Entwicklung im Bild des Tierkreises, welcher von Keyserling im Sinne des Astralmythos als das Bild des „**großen Menschen**“, der Menschheit, verstanden wurde. Stimmt man sich auf dieses Urbild der Menschwerdung ein, hat man teil am **Werk der Erde**, wird zum Mitarbeiter der Evolution.

Beim Rad handelt es sich also um ein Werkzeug, das uns befähigt, jede Theorie als eine Synthese unter vielen anderen möglichen zu begreifen, sie also in ihrer Konstruiertheit zu durchschauen und ihren Absolutheitsanspruch zu verwerfen. Gleichzeitig ist diese Rückführung aller konzeptuellen Konstrukte auf ihren elementhaften Charakter ein möglicher Ansatz, den Weg der individuellen Synthese zu eröffnen – einen Weg, der die Resonanz mit den (objektiven) natürlichen Wandlungen und die (subjektive) kreative Konstruktion vereint. Dies werden wir im II. Teil erörtern, im I. Teil aber unser Verständnis des Unterschieds von europäischem und chinesischem Denkgang vertiefen.

I. Teil

1 Chinesisch

Man bräuchte zwei Leben, um das unermessliche Gebiet des chinesischen Denkens auszuloten, meint Jullien. Sich an Nicht-Sinologen wendend, hält er profunde Kenntnisse auf diesem Gebiet dennoch nicht für unabdingbar, um seinen (durch die Sinologie inspirierten) philosophischen Gedanken folgen zu können. Will man aber begreifen, worin chinesische Weisheit eigentlich besteht, wäre zumindest ein elementares Verständnis der Beschaffenheit der chinesischen Sprache unverzichtbar, und macht sich dran, sie uns in seinem Buch zu vermitteln. Aber wir wollen uns nicht nur auf Jullien, sondern auch auf die Kompetenz anderer sinologisch Gebildeten stützen, weshalb neben Jullien und seinem Kritiker Billeter auch Marcel Granet (1884 – 1940) und Richard Wilhelm (1873 -1930), die zu den einflussreichsten Sinologen des 20. Jahrhunderts zählen, zu Wort kommen sollen. *Das chinesische Denken*, das 1934 erschienen ist, eröffnet Granet folgendermaßen:

„Wir sind gewohnt, die Sprache als einen Bestand an Symbolen zu betrachten, der besonders für die Übermittlung von Gedanken geschaffen wurde. Die Chinesen hingegen fassen die Sprachkunst niemals als etwas von den anderen Mitteln der Verständigung und Einflussnahme Losgelöstes ins Auge. Für sie ist Sprache nur Teil eines umfänglichen Bestands an Verfahren, deren Zweck es ist, dem Individuum in der von Gesellschaft und Kosmos gebildeten Ordnung seinen Platz zuzuweisen. Die verschiedenen Verfahren, das Verhalten zu beeinflussen, zielen zuerst darauf ab, eine aktive Teilnahme herbeizuführen. Daher trachten die Chinesen in Sprache und Schrift danach, eine bestimmte Handlungsweise mit Hilfe stilisierter (klanglicher oder anderer) Gesten anzudeuten oder zu suggerieren. Die chinesischen Denker verfolgen das gleiche Ziel. Sie beschränken sich ganz und gar auf einen Bestand überlieferter symbolischer Bilder, der sich viel besser zur Beeinflussung des Handelns als zum Ausdrücken von Begriffen, Theorien und Dogmen eignet.“ (Granet 1985)

Chinesisch gehört zur Gruppe der sino-tibetischen Sprachen, und zeichnet sich durch die Tendenz zur **Einsilbigkeit** aus. Seine Schrift ist bis heute eine **Zeichenschrift** geblieben, die geschriebenen Wörter sind Ideogramme, bestehen also nicht aus Buchstaben, sondern aus stilisierten Bildern, die für Ideen/Vorstellungen stehen. Außerdem kommt der **Mündlichkeit** eine besondere Rolle bei der Sinn- und Bedeutungsgebung zu: durch vier (bzw. im archaischen Chinesisch acht) **Tonhöhen**, durch den Rhythmus und durch den emotionalen Ausdruck. Dabei gab es immer schon Schreibregeln – mehr oder weniger konsequent angewandt, insbesondere in alten Texten oft gänzlich unberücksichtigt – die auch die Verschriftlichung dieser mündlichen Strukturmomente ermöglichen. Mittels stringenter Anwendung dieser Schreibregeln hat sich dann die

moderne chinesische Schrift völlig unabhängig von der Mündlichkeit gemacht, und leistet dasselbe, was die Schrift der europäischen Sprachen an Präzision und Eindeutigkeit zu leisten vermag.

Für das klassische Chinesisch aber gilt, dass sich bereits die elementare Beschaffenheit der Wörter von jener der europäischen Sprachen unterscheidet. *„Offenbar lag ihnen überhaupt nicht an der Schaffung eines Bestands klarer Ausdrücke“* meint Granet über die Chinesen. Das Vorhandensein von bloß ungefähr 400 Sprachsilben beschränkt die Anzahl von Wortbildungen, wodurch so manches Wort als Träger von ganz unterschiedlichen Bedeutungen fungieren muss. (Das Wort *li* z. Bsp. hat über 40 Bedeutungen.) Granet belehrt uns, dass das klassische Chinesisch ein *„phonetisch äußerst armes und morphologisch sehr sparsames Ausdrucksmedium“* sei. *„Die morphologisch dürftigen Wörter, die sich überdies infolge der Lautarmut der Sprache häufig nur schlecht voneinander abheben, wurden meist indifferent als Substantive, Adjektive oder Verben gebraucht, ohne dass sie dabei wesentlich ihre Form veränderten.“* Dem Gedanken, also dem Sinn einer Aussage, war nur durch Anwendung einiger weniger Partikeln, (die obendrein mehrere Funktionen zu erfüllen hatten, und im Allgemeinen als gesprochene Satzzeichen dienten), und vor allem *„nur durch strenge Stellungsregeln Klarheit zu verleihen“*. Mittels der Stellungsregeln also *„wurde beim Schreiben durch deren konsequente Anwendung die syntaktische Bedeutung eines jeden Wortes festgelegt. Beim Sprechen aber bestimmte die Stärke der nacheinander aufkommenden Gefühle die Wortfolge“* (Granet 1963). Granet spricht von einem *„vom Gefühl her geformten Gebilde“*, und meint *„Diese Sprache begünstigt nicht den abstrakten Ausdruck. [...] Allerdings besitzt Chinesisch eine erstaunliche Fähigkeit, Gefühlsimpulse zu übermitteln und zur Stellungnahme aufzufordern.“* Weder entspricht das einzelne chinesische Wort bloß *einem* Begriff, noch ist es nur ein *abstraktes Zeichen*, sondern hinter seiner *„äußeren Gestalt bewahrt es die gesamte gebieterische Kraft der Tat, deren klangliche Entsprechung, deren Emblem es ist“*.

Jullien wiederum stellt grundsätzlich fest, dass klassisches Chinesisch keine Grammatik europäischen Zuschnitts besitzt, sondern Wörter auf eine ganz andere Weise verbindet, und vieles offen lässt, was in europäischen Sprachen durch Flexion zu einer eindeutigen Aussage reduziert wird. Während ein Verb im Europäischen beispielsweise als *ging, gegangen, gingen, etc.*, erscheint, und somit verschiedene, klar bestimmte Subjekte, Zeiten und Fälle zum Ausdruck bringt, erscheint im Chinesischen das Verb eigentlich immer im Infinitiv, im genannten Beispiel eben *gehen* (zumindest meint Jullien, der Infinitiv wäre die angemessenste Übersetzung chinesischer Verben). In einem chinesischen Satz muss also nicht unbedingt ein handelndes oder erleidendes Subjekt durch das Aktiv oder Passiv bestimmt sein, muss keine bestimmte Zeit, kein bestimmter Ort, kein bestimmtes Verhältnis zu etwas/jemand anderem, kein bestimmter Fall abgebildet sein, muss nicht zwischen Plural und Singular und zwischen den

Geschlechtern unterschieden werden, lässt uns Jullien wissen. Und er fragt sich, ob man eine Wortzusammenstellung, die solcherart der Syntax entbehrt, überhaupt als Satz bezeichnen kann.

Was aber ein solcher Satzbau mit sich bringt, ist laut Jullien vor allem eine völlig andere Konzeption des Subjekts, ja eigentlich das Fehlen des Subjekts, das alles Sprechen und Handeln in Europa begleitet. **Das Subjekt, das „europäische“ Ich** ist demnach **eine Konstruktion**, bzw. ein Konstruktionseffekt, der sich aus der Grammatik der europäischen Sprachen ergibt, denn sie legt uns auf die Unterscheidung von Subjekten und Objekten fest. (Überhaupt ist „Subjekt“ für ihn immer nur „kulturelles Subjekt“ – also immer etwas kulturell Gewordenes, daher auch immer etwas Dekonstruierbares.) Chinesisch besitzt keine derart zwingende Syntax, welche automatisch ein handelndes oder erleidendes Subjekt konstituiert – und genau darin sieht Jullien Chinas Weisheit begründet. Einen kapitalen Fehler würde man daher begehen, wenn man glaubt, mittels der europäischen Syntax die *Zusammenhänge* verständlich machen zu können, die auf Chinesisch artikuliert sind. Macht man nämlich aus chinesischen Sätzen europäische, verfälscht man oft das Gemeinte und trägt Elemente hinein, die dort gar nicht vorhanden sind, kritisiert Jullien. Wenn er etwa einen konfuzianischen Kommentar zum *initiatorischen Vermögen*, zum Hexagramm Nr. 1 ☰ des Buchs der Wandlungen folgendermaßen wortwörtlich übersetzt,

*„Weit klar Ende Anfang
Sechs Positionen Moment zutragen
Moment besteigen sechs Drachen so-dass lenken Himmel“,*

so übersetzt Richard Wilhelm, der deutsche Missionar und Sinologe, dem wir die erste Übertragung des I Ging in eine europäische Sprache zu verdanken haben, den Kommentar mit

„Indem der Heilige große Klarheit über Ende und Anfang besitzt und über die Art, wie die sechs Stufen sich alle zu ihrer Zeit vollenden, steigt er auf ihnen wie auf sechs Drachen zum Himmel empor.“

In Wilhelms Übersetzung wird das, was hier besitzt, besteigt, lenkt ... zum klar definierten Subjekt, wird personalisiert, ja sogar ein „*Heiliger*“ wird aus dem Hut gezaubert, der im chinesischen Text überhaupt nicht vorhanden ist. Auf eine Übertragung, die etwas mehr europäische Syntax verwendet, als die wortwörtliche Übersetzung, kann aber Jullien dann doch nicht verzichten, und übersetzt die gleiche Textstelle schließlich mit

*„Weite Klarheit – Ende Anfang:
die sechs Positionen, die zu ihrer Zeit aufkommen;
zur rechten Zeit die sechs Drachen auf eine Weise besteigen, dass man den Himmel lenkt“*

Er meint, mit dieser Übersetzung immerhin das formelhafte „Herunterspulen“ bewahrt und vermieden zu haben, den *initiatorischen Faktor*, der jedem Prozess innewohnt, zu ontologisieren und zu personalisieren. Zugegeben, ein bestimmtes Subjekt wird hier tatsächlich nicht betont. Andererseits lässt sich aber wohl kaum bestreiten, dass doch immer ein Subjekt unweigerlich dieses „man“, diesen leeren Platzhalter besetzt. Betrachten wir noch einen anderen von Jullien untersuchten Satz, eine Formel des Konfuzius, die er folgendermaßen übersetzt:

„Der Meister sprach: ‚In der Frühe den Weg zu vernehmen und des Abends sterben: das geht‘.“

Für Jullien ist hier nicht eindeutig bestimmt, was mit „In der Frühe“ und was mit „des Abends“ indiziert ist, ob es sich um die Zeitspanne des ganzen Lebens oder die eines Tages handelt. Außerdem ist kein besonderes Subjekt hervorgehoben. Und das unaufdringliche „das geht“ ist kein Imperativ, würde weder eine Forderung, Behauptung oder Regel aufstellen, noch belehren und mahnen. Es handelt sich hier also um eine typische chinesische Formel, und eine solche hat das Potential verschiedener Bedeutungen, kann für verschiedenen Situationen gelten. Welche Gedanken drängen sich also beim Lesen eines solchen Satzes auf? Vielleicht, dass obige Formel sagen will, dass alle Entfaltung einmal endet, und dass darüber keine Trauer zu bestehen braucht. Oder etwa, dass engagiertes Sich-auf-den-Weg-machen einerseits, und Loslassen aller Identifikationen andererseits, den Puls des Tages bestimmen können. Völlig anders geht Billeter an den Satz heran. Dass man diesen Satz nicht einfach als den Ausruf des Konfuzius übersetzt hat, als der er eigentlich verstanden werden muss, nämlich als

„Wenn ich eines Morgens endlich den Grund der Dinge erschaute, könnte ich am Abend sterben!“ (Billeter 2015) ,

läge an einer falschen Übersetzungspraxis. Viele Übersetzer würden an den chinesischen Sprachnormen kleben und dann europäische Begriffe unpassend verwenden, die dann ungewohnt und exotisch wirken, und bedeutungsträchtiger und rätselhafter, als sie tatsächlich sind. Er kritisiert, dass die Übersetzer Vieldeutigkeit sehen, obwohl doch ein einfacher, eindeutiger Satz vorliegt. Doch Jullien wird hier wohl Billeter seinerseits eine falsche Übersetzungspraxis vorwerfen, eine die im „europäischen“ Denken feststeckt, welches immer alles auf Eindeutiges reduzieren möchte. Jullien besteht darauf: Das, worauf die Texte weisen, ist grundsätzlich nicht eindeutig. Was darüber auf Chinesisch gesagt, bzw. wie darüber gesprochen und geschrieben wird, kann daher in verschiedene Richtungen anregen und wirken, ganz so wie das bei der Poesie der Fall ist.

Als herausragendes Beispiel des Formelhaften haben wir bereits in der Einführung das Liniensystem des I Ging erwähnt, das eine Vielzahl von sprachlichen Deutungen erlaubt. Allerdings handelt es sich dabei ja nicht um sprachliche, sondern um geometrische bzw. diagrammatische Formeln. Es gelten aber grundsätzlich alle Sätze und

Redewendungen, gewonnen aus Naturerscheinungen oder Ereignissen und Histörchen der Vergangenheit, die über die Jahrhunderte erinnert und Teil des Sprachschatzes wurden, als Formeln. Ein chinesischer Text nimmt sich Granet zufolge daher zuweilen aus „*wie ein aus Sprichwörtern zusammengesetztes Mosaik*“ (Granet 1963). Selbst die vom Unsagbaren sprechenden Texte – ja gerade diese – greifen auf allseits bekannte Stereotype zurück. Auch „*bei Lao-tzu und Chuang-tzu kommen die mystischen Ergüsse in überlieferten Wendungen zum Niederschlag*“, stellt Granet fest, und ebenso, dass in China ein Text als von umso höherem Wert und höherer Weisheit gilt, je mehr und je besser sich der Autor dieser überkommenen Formeln zu bedienen versteht. Idealerweise sollte der Text völlig aus solchen bestehen. Die Formeln oder Stereotype können in verschiedenen Kontexten erscheinen, aber trotz der gleichbleibenden Form müssen sie nicht unbedingt immer das gleiche bedeuten. So findet man bei Granet etwa die alte Fabel vom verarmten Züchter, der seine Affen auf schmalere Kost setzt. Diese empören sich, weil ihnen nur mehr mittags drei, und abends vier Süßkartoffeln verabreicht werden. Als sie daraufhin morgens vier Stück und abends drei serviert bekommen, sind sie aber ganz zufrieden. Lie Zi (um 450 v. Chr.) verwendet die Geschichte, um den Menschen einen Spiegel vorzuhalten, um sie mit ihrer Dummheit zu konfrontieren. In völlig unveränderter Form dient dieselbe Fabel bei Zhongzi (um 365 - [290 v. Chr.](#)) hingegen dazu, auf die Subjektivität aller Urteile zu verweisen. Dies wäre übrigens gut, denn so könne man nicht nur Affen dressieren, sondern auch Menschen regieren. Eine andere Formel (aus dem *Buch der Lieder*) lautet, „*Die Wachteln gesellen sich zu Paaren – und die Elstern fliegen zu zweit!*“ (Granet 1963). Damit ist das teils verborgene, teils auch ganz unverhüllte, im Frühling sich vollziehende Liebeswerben aller Natur, auch der Bauernburschen und -mädchen gemeint – kann in einem politischen Kontext aber auch die Aufforderung an einen Staatsmann sein, sich heimlich mit einem Verschwörer zusammenzutun. Und was die schriftliche Darstellung dieser Stereotype betrifft: Ganze Konstellationen von Gegebenheiten und Qualitäten, ganze Geschichten können durch ein paar Pinselstriche, bzw. durch einige wenige Zeichen zum Ausdruck kommen.

Es genügen im Chinesischen also einfachste Wortzeichen, kürzeste Formeln, um einen komplexen *Zusammenhang* beim Hörer oder Leser anzudeuten, bzw. wachzurufen. Der Bestand an diesen Formeln ist relativ konstant, im Laufe der Geschichte ist bei den Autoren keine Tendenz zu beobachten, ihn zu erweitern, behauptet Granet. Eher das Gegenteil wäre der Fall, nämlich die Absicht, sich auf wenige Formeln zu beschränken und diese zu straffen. Wichtig für den Europäer wäre es, zu verstehen, dass es sich hier nicht um abgegriffene Metaphern handelt, sondern um etwas äußerst Lebendiges und Effektives, das imstande ist, den momentan wirkenden *Zusammenhang* bewusstzumachen. Dabei haben die gleichen Zeichen Gültigkeit im Bereich der Natur, der Erziehung (vor allem des Fürsten), der Politik und des Ritus.

2 Streben nach dem Ideal oder Harmonie mit dem Moment?

In *Umweg und Zugang*, das 1993 auf Französisch erschienen ist, erörtert Jullien ausführlich die poetische Natur der chinesischen Sprache, und unterscheidet dort die klassischen **drei Formen des poetischen Ausdrucks**: den direkten (*fu*), den analogen (*bi*), und den anregenden Modus (*xing*), wobei er letzteren als den entscheidenden für Chinas Sprache hervorhebt: Was in China gesagt/geschrieben wird, soll „*anregen*“, also das Handeln und Verhalten beeinflussen – und nicht so sehr abbilden und repräsentieren, was ja die primäre Funktion der europäischen Sprachen wäre. In diesem Buch, in welchem Jullien noch nicht zwischen *Sinn* und *Zusammenhang* unterscheidet, erläutert er den poetischen Ausdruck der chinesischen Sprache gleichsam als Reaktion auf das sprachlich Unfassbare der Wirklichkeit. Nur die „*indizielle*“, die anzeigende und andeutende Rede, die „*inchoative*“ (die anfangende, den Anfang bedeutende) Rede, die beim Gegenüber etwas in „*in Gang setzen*“ will, wäre der dynamischen Realität angemessen. Insbesondere der chinesische Weisheitslehrer gibt keine direkten Anweisungen und keine Definitionen, denn über das Dao, das was beim jeweiligen Handeln eigentlich zum Tragen kommen sollte, kann gar nicht angemessen geredet werden. Jullien bezeichnet die Art und Weise, wie Konfuzius in den *Gesprächen* lehrt, als „*indirekte Pädagogik*“. Belehrung und Einflussnahme richtete sich immer nach der konkreten Situation und der jeweiligen Verfassung des Adressaten, unter Verwendung poetischer Motive, und war immer nur **Anregung durch Anspielung**, ist Jullien überzeugt. In *Denkzugänge*, das Jullien 20 Jahre später veröffentlicht hat, betont er die Eigenmächtigkeit der Sprache, und erläutert die Wirkung der chinesischen und der europäischen auf das Bewusstsein: Chinesisch lässt einen die Welt als **Prozess** erkennen, auf den es sich einzustimmen gilt, während die europäischen Sprachen einen dazu geneigt machen, auf die Welt als einem **Seienden** zuzugreifen. Tendenziell war also der Sprache in China eine andere Funktion zugeschrieben, als in Europa, nämlich eher die der **Suggestion**, als jene der **Definition**, und sie hat offenbar ein anderes Welt- und Menschenbild hervorgebracht. Richard Wilhelm charakterisiert den Unterschied folgendermaßen: „*Während in der Ethik des Westens die kriegerische Tugend des Mutes und die damit zusammenhängenden Tugenden des Forschungstriebes und Wahrheitssinnes die Keimzelle für die ethische Entwicklung bilden, steht in China die gewissenhafte Einordnung in den Familienorganismus und durch ihn in den Gesellschaftsorganismus obenan*“ (Wilhelm 1972).

Europäisches Denken ist ein fortschreitendes Erforschen der noch unentdeckten Wahrheit – einer vom Menschen unabhängigen Wahrheit – und gibt objektive, allgemeingültige Definitionen der Wesen, der Zustände und des Idealen. Chinas Denken hingegen richtet sich auf den handelnden Menschen, der eingebunden ist in die sich dauernd wandelnden Kräfteverhältnisse seiner Umgebung – von denen die ursprünglichsten die Kräfteverhältnisse des Familienverbandes sind. Auf diese

Verhältnisse versucht es Einfluss zu nehmen, und ohne diese – situativen, immer ganz konkreten, relativen – Umstände und Relationen gibt es „den“ Menschen gar nicht. Daher ist es zwecklos, das „Wesen“ des Menschen in einer absoluten und idealen Weise zu bestimmen, wie es europäische Anthropologien tun. Laut Jullien könne nur die chinesische Einstellung als Weisheit bezeichnet werden, was hingegen Europa verwirklicht hat, ist nur Philosophie und Vermehrung von Wissen.

Aber bedeutet nicht *Philosophie* „Liebe zur Weisheit“, und werden bestimmte zentrale Begriffe nicht in beiden Traditionen verwendet? Als Finden der „**rechten Mitte**“ wird beispielsweise Weisheit sowohl in Europa als auch in China verstanden, erläutert Jullien in seiner Schrift „*Der Weise hängt an keiner Idee*“ (Jullien 2001). Aber wegen der typisch europäischen Art des Denkens würde Weisheit in Europas Philosophie ein kümmerliches Dasein fristen. **Aristoteles** definiert in seiner Ethik etwa die Tugend der Tapferkeit als die Mitte zwischen Tollkühnheit und Ängstlichkeit, und Großzügigkeit als Mitte zwischen Verschwendungssucht und Knausrigkeit. Das „ermittelte“ und definierte Gute wird so zum sicheren Wissensbestand, wird zum Ideal, dem das konkret Gegebene gegenübersteht bzw. das nach Maßgabe des Ideals umgeformt werden soll – was nicht selten misslingt. Die aristotelische Mitte endete dann als „mittleres Maß“ des gemeinen Hausverständes, was nicht selten als schwächliche Mittelmäßigkeit auftritt. China hätte hier ganz anders gedacht. Die chinesische Weisheit akzeptiert alle Möglichkeiten zwischen zwei Extremen – einschließlich der zwei Extreme – als gültige Positionen, die der Mensch einnehmen kann, je nachdem, was der Lauf des Lebens erfordert. Mitte ist hier nicht das mittlere Maß, (dieses ist doch nur *eine* Position unter vielen im kontinuierlichen Prozess) sondern die „rechte Mitte“ ist hier die innere Leere, die mit keiner der Positionen identifiziert ist. Diese Mitte einzunehmen heißt, sich nicht nur mit keiner Idee, keinem Ideal, keinem Prinzip und keiner Position zu identifizieren, sondern auch mit keinem besonderen Ich.

Trifft das, was Jullien Aristoteles vorhält, auch auf **Sokrates** zu? Wie sehr die beiden Unterschiedliches im Sinn hatten, zeigt sich in ihrer historischen Auswirkung. Aristoteles gilt als einer der Begründer europäischer Wissenschaft, Sokrates als Lehrer der Weisheit, die aber in Europa bei weitem keine so glänzende Karriere gemacht hat, wie die Wissenschaft. Aber die Weisheit des Sokrates kann mit jener der Chinesen Schritt halten. Er ringt zwar (im Unterschied zu ihnen) im Dialog um die eindeutige Definition, etwa die des Wesens der Tugenden. Doch geht er nicht nur immer vom **Nichtwissen** aus, sondern endet auch immer beim Nichtwissen. Sein forschendes Fragen führt zu widersprüchlichen Aussagen bezüglich des gesuchten Gegenstandes, daher zu keiner endgültigen Definition – ohne dann aber diese Widersprüchlichkeit als Erweis der Nicht-Existenz des Gesuchten zu werten. Sokrates verunsichert die Bequemlichkeit vermeintlich sicheren Wissens und regt den Geist an, offen zu bleiben. Er bezeichnete sich selbst als unfruchtbar an Weisheit und ließ sich den Vorwurf gefallen, dass er bloß

fragt. Doch dieses Fragen bleibt nicht ohne Wirkung, wie man im platonischen Dialog Theaitetos nachlesen kann: *„Diejenigen aber, die mit mir verkehren, erscheinen anfänglich zum Teil völlig unwissend, alle aber, denen Gott es vergönnt, machen im Verlauf unseres Verkehrs wunderbare Fortschritte nach ihrem eigenen Zeugnis und dem anderer, und zwar offenbar ohne von mir selbst je etwas gelernt zu haben; vielmehr haben sie aus sich viel Schönes herausgefunden und halten es fest. Die Entbindung aber ist des Gottes und mein Werk“*. Arnold Keyserling sagt über ihn: *„Sokrates ist das Urbild des individuellen Menschen, der ohne Unterordnung an eine geistige Tradition, die von anderen geschaffen wurde, seinen Weg zum ewig Unbekannten geht, indem er das Nichtwissen zum Kern seines Bewusstseins erhebt und damit das Gefängnis des Ichbildes sprengt“*. (Keyserling 1984)

Auch für Jullien ist Sokrates natürlich ein Weiser, aber dessen Fortwirken in der europäischen Kultur sieht er doch eher in seiner Rolle als Erfinder der Definition. Besitz von Definitionen führt aber nicht zur Weisheit. Wir sollten uns daher auf das chinesische Denken einlassen, nicht wegen aktueller geopolitischer Entwicklungen oder der faszinierenden Exotik des Chinesischen, sondern um sich des eigenen unhinterfragten Grundstocks an Setzungen, Werkzeugen und Fragestellungen bewusst zu werden. Allein das kann uns helfen, die Sackgassen und Stagnationen des europäischen Denkens, in die uns eben diese Voraussetzungen geführt haben, zu überwinden. Nur so könnten wir die für das europäische Denken typischen, althergebrachten und nun unfruchtbar gewordenen Dualismen wie die von Geist und Materie, Subjekt und Objekt, Gott und Welt, Determination und Freiheit, Ideal und Wirklichkeit, Theorie und Praxis hinter uns bringen, die Zwänge des Finalitätsdenkens abwerfen und die analytische Vernunft insgesamt einer Selbstprüfung unterziehen.

Julliens Untersuchungen zeigen, dass dem europäischen Denken ein Pathos, eine Dramatik, ein ehrgeiziges Streben auf ein Ziel und Ende, auf einen abschließenden Sinn innewohnen, die dem chinesischen fremd sind. Während das europäische eine **„Orientierung“** besitzt, auf ein zu erreichendes **Ideal** hin, oder auf ein im **Modell** entworfenes Resultat, ist das chinesische Denken auf die **„Regulierung“** gerichtet, auf die Anpassung an den immer schon bestehenden (niemals hinterfragten) **„Lauf“** der Dinge. Nicht der **Perfektion**, sondern der **„Gangbarkeit“** und dem Ergreifen der günstigen Gelegenheiten gilt das Augenmerk.

Handelt es sich daher bei diesem Denken, das **immer strategisch** ist und zwischen profan und heilig nicht unterscheidet, nicht einfach um Opportunismus? Gewiss, aber es ist nicht der Opportunismus dessen, der immer nur nach seinem Vorteil schießt, denn der chinesische Weise ist mit keinem *„partikulären Ich“* identifiziert. Sein Ergreifen der Gelegenheit genügt auch ethischen Ansprüchen und mündet in der harmonischen Einstimmung auf das Ganze. Dabei sind nicht die „feststellbaren“ Dinge das Entscheidende, sondern die Wandlungsprozesse. Auf sie soll sich der Mensch

einstimmen – nicht auf das Ausdifferenzierte, sondern auf die Welt als dauernder „*Übergang zwischen Festigkeit und Auflösung*“. Die ausdifferenzierten Dinge und Wesen sind nicht die ganze Realität, denn alles Ausdifferenzierte wurzelt im Undifferenzierten und Nicht-Aktualisierten. Chinesisch nennt man es **Dao**, welches auch als „*die Mutter alles Existierenden*“ bezeichnet wird – es gebiert alles, und das jeden Moment. In diesen Ursprung fallen alle Dinge auch wieder zurück, wenn sie sich auflösen. Und wenn auch das (unendliche) Undifferenzierte der Grund und die eigentliche Wirkkraft der (endlichen) aktualisierten, differenzierten Dinge ist, und diese als der Gegensatz des Undifferenzierten erscheinen mögen – sie sind doch nur der andere Pol, die andere Phase des Undifferenzierten. Traditionell heißt das Undifferenzierte, Nicht-Artikulierte, Nicht-Aktualisierte der „*Anfang des Dao*“, und die ausdifferenzierten, individuierten Dinge das „*Vollendete des Dao*“. Das Dao erschafft, erhält und löst die Dinge wieder auf, in jedem Moment. Wird man mit diesem Moment eins, muss kein beschränktes Ich eingreifen, das – weil es immer nur beschränkt sein kann – den natürlichen Lauf der Dinge blockiert. Demzufolge zeichnet sich der chinesische Weise also durch **Ich-Losigkeit** aus. Über Konfuzius erzählt Jullien, wie auch die Überlieferung, er hätte kein Ich gehabt, und dass man von ihm sagte, er wäre „*der Moment*“. Inwiefern man aber überhaupt vernünftig von Ich-Losigkeit sprechen kann, wo wir doch als individuelle Körper existieren, werden wir weiter unten noch eingehender betrachten.

Insgesamt hätte dieses Denken eine der europäischen Mentalität gänzlich fremde Kultur hervorgebracht, denn chinesisches Denken ist von vornherein nicht auf **Essenz und Existenz** gerichtet, wie das europäische, sondern auf **Funktion und Erscheinung**, versichert uns Jullien. Es fragt nicht „Was ist das, was ist sein Wesen?“, auch nicht, „Was ist sein Grund und Ursprung?“, sondern wendet sich der Erscheinung zu, so wie sie offenkundig zutage tritt in ihren Relationen zum Umfeld und in ihrem Verlauf, dem Prozess. Keine verborgenen oder transzendenten Ursachen werden dabei angenommen, keine Kausalkette wird analytisch zurückverfolgt oder in die Zukunft projiziert, sondern die Ordnung des gesamten erscheinenden Zusammenhangs wird als Ganzes erfasst. Dieses Beiseite-lassen der Frage nach dem Wesen und dem Ursprung der Erscheinung durch die chinesischen Denker veranlasst Jullien zu fragen, ob denn Denken überhaupt immer am Fragen ansetzen, immer ein Rätsellösen sein muss. Er ist der Überzeugung, dass sich ein nach Weisheit strebender Mensch nicht einmal Kants philosophischen Grundfragen – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? – unbedingt stellen müsse.

Ob die Chinesen bezüglich des philosophischen Fragens tatsächlich so enthaltsam waren, mag man vielleicht zu Recht bezweifeln, doch es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass die so anders verlaufende Kulturentwicklung in China – insbesondere das **Fehlen einer empirischen Naturwissenschaft** – wohl darauf zurückzuführen ist, dass das skeptische Fragen und der methodisch eingesetzte Zweifel keine solche Hochschätzung

genossen haben wie in Europa. Wie wenig chinesisches Denken ein tiefschürfendes Rätsellösen ist, erklärt auch Manfred Porkert in seiner Übersetzung von Marcel Granets *Das chinesische Denken* (1963) : Da es „*niemals ein Ding für sich definiert, sondern in erster Linie nach dessen Bezogenheit zum Ganzen, zu einem ‚Feld‘, zu einer Gruppe beurteilt, so ergibt sich zwangsläufig, dass jede Gesetzmäßigkeit immer auf den größeren Zusammenhang hinweist und ihren Platz in einem Zyklus (nicht in einer linearen Reihe) einnimmt. Da ein Zyklus zwar nicht unendlich, wohl aber endlos ist, kann es mithin aus einer solchen Weltsicht definitionsgemäß kein absolut unerklärtes oder unerklärbares Phänomen geben. Anders formuliert bedeutet dies: Die Umwelt fordert nicht beständig dazu heraus, in ihr Rätsel zu lösen und neue Horizonte zu entdecken.*“

Aber mögen die chinesischen Weisen auch eher ganzheitlich und intuitiv erfasst, als analytisch ergründet haben – Denken bleibt Denken, ob es sich nun dem offenkundigen Phänomen bzw. Prozess, oder dem (dem Augenschein verborgenen) Wesen oder Ursprung einer Sache zuwendet. Auch Jullien sagt ja, es gäbe eigentlich nur *ein* Denken. Wenn er von „chinesischem Denken“ oder „griechischem Denken“ spricht, meine er schlichtweg das Denken, das sich eben auf Chinesisch oder Griechisch ausdrückt. Hinsichtlich des forschenden Charakters des europäischen Denkens aber warnt er, und wir müssen zugeben: der Blick „dahinter“ ist gewagt, das „hinter“ der Erscheinung gesuchte und sich dann offenbarende Wesen ist vielleicht gar nicht real, und man unterliegt der Täuschung, es mit den „eigentlichen“, den wahren Substanzen und Subjekten zu tun zu haben, die aber letztlich vielleicht doch nur spekulativ und konstruiert sind, bzw. sich quasi eingeschlichen haben, auf Grund der Struktur der europäischen Logik und Syntax. Aber selbst wenn Europa für viele Kritiker etwa das Wesen von Welt, Ich und Gott (ja selbst das der „Materie“) nicht befriedigend geklärt hat, gelang es dem europäischen Denken dennoch, Verborgenes „hinter“ den Erscheinungen zu entdecken, was Naturwissenschaft und eine höchst erfolgreiche Technologie ermöglicht hat. Und ein Subjekt denkend und problematisierend, hat Europa das individuelle Ich zu seiner Autonomie und Freiheit gebracht. Das alles hat China aus sich heraus nicht geschafft – weil eben in seiner Sprachstruktur anderes „**vorgefaltet**“ ist. Es hat stattdessen **Weisheit** hervorgebracht, das sollte man einräumen, will man nicht China in ethnozentrischer Verblendung als unterlegen betrachten. Zwar hatte auch die europäische Philosophie ursprünglich die Weisheit zum Ziel, doch in Europa war dieses Streben immer mit dem Erringen von **Wissen** verbunden, ein Trend, der dann die Oberhand gewonnen hat, mit gewaltigen Erfolgen der Naturbeherrschung (an denen alle außereuropäischen Kulturen längst partizipieren und Europa darin nachahmen). Den chinesischen Denkern ist es aber nicht so sehr um prinzipielle Begrifflichkeit gegangen, die als **Werkzeug der Konstruktion** einsetzbar ist, sondern um die Kunst, sich auf den realen Lauf der Dinge einzustimmen, um in **Harmonie** damit zu sein. In dem Umstand, dass die Anfänge der Logik und des Materialismus durch die Schule der Mohisten, den Anhängern des Mo Ti (5.Jh. v. Chr.), auch im alten China entwickelt wurden, doch nach

anfänglichem Einfluss dann fast während der gesamten Kaiserzeit vergessen waren, sieht Jullien ein deutliches Indiz für Chinas Gleichgültigkeit gegenüber verallgemeinerndem Begriffsdenken und einem analytischen Zugriff auf die Wirklichkeit.

War China insgesamt weiser als Europa, und hat es weniger Unmenschlichkeit und Grausamkeit hervorgebracht? Das darf wohl bezweifelt werden. Dennoch kann der von China geschaffene Zugang zur Weisheit genauso Anspruch auf Universalität erheben, wie der von Europa geschaffene Zugang zu Naturwissenschaft, Technik, individueller Freiheit und Demokratie. Wenn dem so ist, geht es dann nicht einfach nur darum, dass die Welt endlich damit beginnen sollte, sich im gleichen Maß der chinesischen Weisheit zuzuwenden, wie zum europäischen Wissen? Muss Europa durch China nur *ergänzt* werden (und umgekehrt)? Geht es um eine Synthese? Für jene, die von einer solchen träumen, hat Jullien nur Spott übrig: *„das Abstrakte und das Objektive auf der einen Seite (der ‚Westen‘ der Vernunft), das Konkrete und das Subjektive auf der anderen Seite (der ‚Osten‘ der Intuition). Der eine ist die ‚Eizelle‘, der andere der ‚Samen‘; China ist yin, der Westen ist yang. Kann man in schöneren Worten beschreiben, was zwischen Kulturen das Mysterium ihrer ‚Befruchtung‘ ausmacht?“* (Jullien 2015). Denn diesen Vertretern der großen kulturellen Symbiose (die er vor allem in den Vereinigten Staaten beheimatet sieht) scheint nicht bewusst zu sein, dass sie bei ihren Unterscheidungen längst in europäischen Begriffen denken – selbst wenn sie Chinesen sind und sich der chinesischen Sprache bedienen.

Ein Zusammenführen der beiden verschiedenen Denkgänge im Sinne einer komplementären Ergänzung und Synthese hält Jullien also für unmöglich. Aber ist nicht doch ein Verbindendes als eine gemeinsame Schnittmenge zu entdecken, welches sich zwar nicht explizit zeigt und nicht bewusst ist, aber doch in beiden wirksam ist? Ein Universelles, Gemeinsames, das der chinesischen und europäischen Art zu denken sozusagen „vorgelagert“ ist? Das verneint Jullien entschieden, und resümiert: *„... ich habe nicht herausfinden können, wie die Antinomie zwischen Weisheit und Philosophie [...] zu überwinden wäre“* (Jullien 2008).

3 Billeter gegen Jullien

Julliens Auffassung nach kann man den Bedingtheiten des eigenen Denkens nur entkommen, wenn man über das Eigene hinausgeht und dem ganz Anderen begegnet – wenn sich etwa Europa auf China „**einlässt**“. Und wie lässt man sich auf ein anderes Denken ein? Man muss eigentlich das Lager wechseln – zumindest temporär – man muss Mitglied werden, fordert er, so wie man Mitglied eines Vereins wird. Muss man also zum „Chinesen“ mutieren, um das eigene „Europäer-Sein“ besser zu verstehen und dessen Enge zu überwinden? Tatsächlich wäre es nicht erforderlich, komplett zu konvertieren, beruhigt er uns in „*Kontroverse über China*“ (Jullien 2008), was, nebenbei bemerkt, seine jeden Kulturalismus ablehnende Einstellung deutlich macht – nämlich Kulturalismus als jene Haltung, die eine Kultur als unvergleichbar, ja für Außenstehende als nicht verstehbar beurteilt. Dieser Haltung liegt ein essentialistischer Kulturbegriff zugrunde, und setzt Kultur mit *Identität* gleich. Als Behauptung, es gäbe eine für Nicht-Chinesen unzugängliche „*Sinität*“, würde sich diese Haltung auch in China im Aufwind befinden, mit deutlichen nationalistischen Untertönen. Dass er den Kulturalismus fördere, indem er die radikale Andersartigkeit Chinas betont, wirft ihm daher sein Kritiker Billeter vielleicht doch zu Unrecht vor, denn Jullien ist von der „*Intelligibilität*“, von der Verstehbarkeit und Übersetzbarkeit jeder Kultur überzeugt.

Konvertieren ist also keine Bedingung, aber die europäische Vernunft müsse eine „*Ent- und Neukategorisierung*“ vollziehen, was aber nur geht, wenn sie sich auf einen ganz anderen Denkgang einlässt, wie etwa den chinesischen – und vor allem auf den chinesischen, da nur dieser das vollständig Antipodische zu Europa wäre. Lässt man sich auf das Andere ein, wird das „**Ungedachte**“ bewusst – Ungedachtes als die eigenen, niemals hinterfragten Selbstverständlichkeiten, und Ungedachtes als jener unbekannte Weg, den der Andere beschritten hat. Das „Bereisen“ des „Anderswo“ ist aber unverzichtbar, ohne „**Abstand**“ zum Eigenen, ohne „**Exterritorialität**“ ist diese Erkenntnis nicht möglich. Der für jegliches Verstehen und Reflektieren notwendige *Abstand* kann nur durch Konfrontation mit einem konkreten, geografisch-kulturellen Anderswo erreicht werden, meint Jullien. Durch Bezugnahme auf universelle (transzendente) Kategorien bzw. ideale Archetypen, die am Grunde des menschlichen Bewusstseins zu finden wären, kann dieses „Anderswo“, kann dieser für die Erkenntnis notwendige Abstand nicht erzeugt werden, denn solche Universalien bzw. Archetypen gibt es laut Jullien nicht.

Also erst in der Begegnung mit China, bzw. durch die „*methodische Verwendung Chinas*“ erkennt Europa, dass es selber die Realität immer in eindeutigen, prädikativen Aussagen denkt, und erkennt, dass China hingegen die Realität als Prozess denkt, der sprachlich durch vieldeutige Formeln zum Ausdruck kommt. Europa analysiert das Seiende und bringt es auf den allgemeingültigen Begriff und unter Kontrolle, China erfasst das erscheinende, momentane Ganze durch Formeln, und ermöglicht die harmonische Einstimmung auf das prozesshafte Leben, wie in einen ewigen Ritus. Aber es sind keine

gemeinsamen Nenner oder eine gemeinsame Grundlage erkennbar, keine Synthese ist möglich, wird Jullien nicht müde zu betonen.

Für Jullien sind also chinesische und europäische Philosophie keine Variationen eines grundsätzlich Gleichen, sondern jedes für sich müsse man als absolut anders und eigenständig gelten lassen. Billeter ist mit dieser dichotomischen Betrachtungsweise nicht einverstanden. Zwar vertritt auch er nicht die Idee von so etwas wie einer Universalsystemik, auch er ist überzeugt, *„die Vorstellung einer übergreifenden Wissenschaft, einer mathesis universalis, ist eine Illusion“* (Billeter 2017). Zu Julliens These von der absoluten Andersartigkeit Chinas und Europas sagt er aber dennoch: *„Die Asymmetrie, die er uns vorlegt, verdeckt eine tiefer liegende Symmetrie“* (Billeter 2015). In seiner Streitschrift *„Gegen François Jullien“* (Billeter 2015) behauptet er, Julliens Chinabild wäre bloß eine Konstruktion. Denn mag sich dessen These von der totalen Andersartigkeit des chinesischen Denkens auch auf eine starke Tradition innerhalb der Sinologie berufen können – sie wäre doch nur ein missverständliches Dogma, das endlich überwunden gehört, bedauerlicherweise von Jullien aber weiter am Leben erhalten wird. Dass sich China und Europa diametral gegenüberstehen würden, wäre eigentlich nur ein Mythos, der in Europa zur Zeit der Aufklärung entstanden ist. Manche Denker wie Voltaire (1694 -1778) haben auf China ihr Sehnsuchtsziel der Aufklärung projiziert, und darin das Gegenbild der verrotteten Zustände in Europa gesehen. Für diese Aufklärer war China ein Land ohne absolutistische Willkür, von einem Kaiser regiert, dem weise Philosophen als Berater zur Seite standen, welche den Geboten einer Vernunftreligion folgten, dem Konfuzianismus. Als die eigentlichen Verursacher dieser Chinarezeption firmieren dabei ironischerweise die Erzfeinde der Aufklärer, die Jesuiten, die durch eine Verklärung der chinesischen politischen Verhältnisse zu Hause ihre Missionspolitik rechtfertigten und sich in China opportunistisch zeigten. Sie beabsichtigten nämlich, die Macht des Kaisers zu nutzen und China „von oben“ zu missionieren, weshalb sie die chinesische Elite in einem günstigen Licht erscheinen ließen. Dabei haben die Jesuiten das idealisierte Bild Chinas eigentlich nicht erfunden, sondern nur das Weltbild ihrer Gesprächspartner, der kaisertreuen Mandarine, wiedergegeben. Die politischen Implikationen von dem, was dann in Europa als „die chinesische Zivilisation“ rezipiert wurde, wäre nicht nur von Jullien, sondern auch von vielen Historikern missverstanden worden. Jullien hätte diesen Mythos der Fremdheit und Erhabenheit Chinas *„neu belebt, indem er ihm eine gelehrte Form verlieh – und dessen politische Bedeutung verschleierte.“* (Billeter 2015). Auf dieser Verschleierung würde aber ein Gutteil des Erfolgs seiner Bücher beruhen. Was hier verschleiert wird, bzw. unberücksichtigt bleibt, ist die Tatsache, dass das, was wir heute als chinesisches Weltbild verstehen, eine Konzeption der Berater der ersten Han-Kaiser ist, die den ursprünglichen Konfuzianismus zurecht gebogen haben, um damit die absolute Macht des Herrschers und eine streng hierarchische Gesellschaftsordnung zu zementieren. Diese Geschichte eines philosophisch begründeten **Despotismus**, der noch heutzutage die chinesische

Gesellschaft lähmt, wurde 2004 von der jungen Historikerin Li Dongjun auf Grundlage verlässlichen Quellen rekonstruiert, lässt uns Billeter wissen. Strenger Despotismus, der das mit dem 2. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung beginnende Kaisertum auszeichnet, wäre auch schon die Jahrhunderte davor typisch für China gewesen. Die Maximen der Machterhaltung, die schon vorkaiserliche Denker ausgearbeitet haben, sind laut Billeter in spätere kosmologische und metaphysische Systeme der Kaiserzeit eingeflossen, die stets den gleichen Zweck zu erfüllen hatten: „... *die reale Ausübung der Macht gleichzeitig zu rechtfertigen und zu kaschieren.*“ Alle Kosmologie, Metaphysik, Riten und Etikette hätten immer nur den Zweck gehabt, die Vorstellung zu festigen, dass die kaiserliche Ordnung die natürliche sei, „*den Gesetzen des Universums entsprach, seit den Anfängen und für alle Zeit und Ewigkeit*“ (Billeter 2015), und nicht in Frage gestellt werden darf.

Auch den Unterschied zwischen den indo-europäischen Idiomen und der chinesischen Sprache, auf dem Julliens ganze Argumentation beruht, sei nicht so gravierend, wie dieser es darstellt. Sie wären zwar sehr unterschiedlich aufgebaut, hätten aber doch die gleiche Aufgabe zu erfüllen. Es gäbe nun einmal menschliche Grunderfahrungen und Problemstellungen, die in China nicht anders sind als in Europa, und die Rolle der Sprache ist es, mit ihrer Hilfe diese erfolgreich zu bewältigen. Insbesondere stellt sich Billeter Julliens Behauptung entgegen, „*dass sich die ‚chinesische Diskursform‘ durch den Willen auszeichnet, sich jeglicher Setzung zu enthalten, durch den Willen, sich vor jeder These zu hüten, um für alle Thesen offen zu bleiben und sich keiner zu verpflichten, weil jede Äußerung partial sei und notwendigerweise die Vielfalt des Möglichen verrate*“. (Billeter 2015). Tatsächlich lässt sich diese Uneindeutigkeit (die ja auch in allen anderen Sprachen möglich ist, was Billeter betont) durch die Jahrhunderte hindurch in China beobachten, doch sie ist laut Billeter weniger auf eine höhere Art von Weisheit zurückzuführen, denn auf Vorsicht gegenüber der herrschenden Macht. Es handle sich in philosophischer Hinsicht um einen Rückfall, der historisch datierbar ist. Bei dieser bedauerlichen **Regression zur Uneindeutigkeit**, die der Festigung der „*kaiserlichen Ideologie*“ diene, handle es sich um die „*Verneinung der eigentlichen Funktion der Sprache und damit ihrer Autonomie*“ (Billeter 2015). Als die eigentliche Funktion der Sprache sieht Billeter das Setzen eines eindeutigen Sinnes durch Setzen eines Satzes. Und autonom ist die Sprache insofern, als sie nicht bloß die Realität passiv spiegelt und abbildet, sondern ganz eigenständig und aktiv der Realität (die selbstverständlich immer viel mehr umfasst, als klare Begriffe erfassen können) einen Sinn aufprägt – somit eigentlich in gewisser Weise die „Welt“ erst erschafft. Diese **Autonomie der Sprache** begründet die **Autonomie der Subjekte**, begründet deren Möglichkeit, sich an bestehende Verhältnisse nicht nur anzupassen, sondern diese auch zu verändern.

Jullien will einsichtig machen, dass uns die europäische Syntax auf die Unterscheidung von handelnden oder erleidenden Subjekten und deren Objekten festlegt, während die

chinesische Sprache eine solche Trennung und die Hervorhebung des individuellen Subjekts nicht unbedingt aufnötigt. Diese Umgehung des Subjekts ist Billeter zufolge aber nicht der Intention geschuldet, eine unheilvolle Partikularisierung und die Beschränkungen des Ich-Gefängnisses zu vermeiden, was ja Jullien als ein wesentliches Merkmal chinesischer Weisheit erkennt, sondern resultiert aus einer ganz anderen Absicht: nämlich dafür zu sorgen, dass die Individualität, dass das Ich sich überhaupt nicht entwickelt, sondern unterdrückt bleibt. Denn alle Menschen sind zuallererst Teil des Volkes, und das Volk hat zu gehorchen – und der Kaiser zu herrschen. *„Die Selbstlosigkeit zugunsten der Totalität wurde zur Pflicht für alle. Das Ich war hassenswert.“* (Billeter 2015).

Julliens Interpretation des chinesischen Denkens als ein Denken der **Immanenz**, als ein Denken, welches kein Konzept von Transzendenz benötigt, stellt Billeter nicht in Frage. Er kritisiert aber, dass Jullien nicht nach dessen primärer Entstehungsursache fragt, die weniger im Philosophischen als im Politischen liegt. Tatsächlich wäre es nämlich ebenfalls dem Streben zu verdanken, die absolute Macht des Kaisers zu institutionalisieren. Ein reines Immanenzdenken nimmt nichts an, was über die gewöhnliche Erfahrung hinausgeht. Kein Gott, kein Jenseits, keine höheren Zwecke und Zielsetzungen, kein übergreifender Sinn haben hier Platz. Doch wenn die chinesische Philosophie in dieser Hinsicht zurückhaltend erscheint, dann – so Billeter – nicht weil solche Kategorien der chinesischen Sprache gänzlich fremd und unzugänglich wären, sondern weil die Sorge um diese Konzepte und Ideen in China völlig in die Hände der zentralen politischen Macht gelegt wurden. Der Einzelne sollte sich gar nicht Gedanken machen über seine individuelle Bestimmung oder über die Bestimmung des Weltenlaufs, darüber, wohin die Reise eigentlich gehen soll. Das übernimmt schon der Kaiser, die kaiserliche Macht vertritt den Willen der Transzendenz.

Billeter lehnt Julliens These von der Vieldeutigkeit als ein einzigartiges Charakteristikum der chinesischen Sprache rundweg ab. Potentielle Vieldeutigkeit im sprachlichen Ausdruck wäre in jeder Sprache präsent, doch jede hat auch das Vermögen, eindeutigen Sinn herzustellen. Wo chinesische Texte tatsächlich vieldeutig sind, wäre dies meist nur politischem Opportunismus zu verdanken. Grundsätzlich will aber der Sprecher in jeder Sprache einen eindeutigen Sinn im Satz zum Ausdruck bringen. Wir täten gut daran, auch die philosophischen Texte Chinas so zu lesen und zu übersetzen, meint Billeter.

Lassen wir uns dennoch auf Julliens Lesart ein, und auf seine Argumente, was es für eine Bewandnis hat mit der Vieldeutigkeit in Chinas Sprache.

4 Anspielend, mehrdeutig, poetisch, anregend

In früheren Zeiten war Kritik an den Mächtigen auch in Europa gefährlich, und ein gewisses Maß an Verstellung für kritische Geister immer notwendig. Aber letztlich wurden hier die schlimmsten Formen der Tyrannei überwunden. Es dürfte also in Europa immer schon größere Freiräume gegeben haben, die Billeter in der relativen Unabhängigkeit des europäischen Adels von der monarchischen Macht begründet sieht. Lässt sich aber die Wurzel dieser Freiheit nicht auch schon in der Unterscheidung von Gottesreich und Kaiserreich erkennen, die auf Jesus zurückgeht? Nur wenn Kirche und Staat getrennt, wenn geistige Autorität und Staatsmacht nicht verschmolzen sind, kann der Geist die Macht kritisieren, ohne sich verbiegen zu müssen. In Europa kam es zu dieser Gewaltenteilung, in China hat eine solche Trennung aber niemals stattgefunden.

Jullien zeigt auf, dass in China Kritik immer in einer indirekten, in einer der Schärfe beraubten Form vorgetragen wurde. Mehr noch, in der gesamten chinesischen Literatur wäre das **Indirekte** (und das **Poetische** als dessen Sprachmodus) allgegenwärtig. Untersucht man die Texte über Rhetorik und Argumentationskunst der alten Griechen, lässt sich nichts mit der in China gepflegten Art der Kommunikation Vergleichbares finden. Einzig die Sprüche des Orakels von Delphi, welche von den Dienern des Apollon an Städte und Könige verkündet wurden, sind von einer ähnlichen Indirektheit und Vagheit geprägt, konstatiert Jullien. In China hingegen geht das Verwenden des Indirekten sogar über das Reden in abmildernden Gleichnissen und Bildern hinaus, und gipfelt darin, dass durch Nicht-Aussprechen etwas gesagt, etwas zu verstehen gegeben wird. So kann etwa das Vortragen des Loblieds über eine Königin eine versteckte Kritik am König sein, einfach durch den Umstand, dass der König überhaupt nicht erwähnt wird. Und in der Weisheitstradition gilt dann schließlich auch das Höchste, das Dao, der wahre Grund und die Wirkkraft aller Erscheinung, als nicht aussprechbar. (In dieser Hinsicht besteht übrigens eine völlige Übereinstimmung mit der europäischen Mystik.) Ebenso wurde in einer Auseinandersetzung die Indirektheit gepflegt, denn wer seine Absichten nicht ganz transparent macht, behält seine Manövrierfähigkeit, weil der Gegner nie genau weiß, woran er ist. Deutlich wird diese Haltung bei der chinesischen Kriegskunst, welche nicht auf den direkten Angriff setzt, während etwa die Griechen vor allem die Durchschlagskraft der Phalanx präferierten.

Trotzdem betont Billeter, dass Europa und China im Grunde gar nicht so verschieden sind, wie Jullien es sehen möchte. Billeter schält bei seinen Übersetzungen das universell Gültige in der chinesischen Weisheit heraus – ein Herangehen und Deuten der Texte, das sie als spezifisch chinesisch ausweist, wie es in der Sinologie bis heute üblich ist, hält er für irreführend. Er widerspricht auch der unter Sinologen gängigen Auffassung, ein Text wie das *Zhoungzi* (so heißt die Textsammlung, die man Zhuangzi zurechnet) wäre letztlich unergründlich, eine *richtige* Übersetzung könne es daher gar nicht geben, bzw. alle Übersetzungen hätten ihre Berechtigung. Billeter ist der Überzeugung, die einzig

richtige Übersetzung wäre die, welche den eindeutigen Sinn erfasst, den der Autor zum Ausdruck bringen wollte. Zhongzi etwa hat für Billeter an den gleichen menschlichen Erfahrungen teil wie er, er sieht ihn wie sich selbst als philosophischen Menschen, der selbstständig denkt, die gleichen elementaren Beobachtungen macht und zu gleichen Schlüssen kommt. Also indem er ihn letztlich als Gleichen erkennt, kann er verstehen, was dieser sagen will.

Billeter spricht von der aufmerksamen Beobachtung „*des unendlich Nahen und fast Unmittelbaren*“, das prinzipiell jedem zugänglich ist, und von dem auch die alte chinesische Weisheitsliteratur handelt. Als Beispiel führt er in seinem äußerst empfehlenswerten Buch *Das Wirken in den Dingen* den von Zhuangzi erfundenen Dialog zwischen dem Prinzen Wenhui und seinem Koch an. (Erfunden, merkt Billeter an, da ein formloses Gespräch zwischen den Herrschenden und ihrem Gesinde im alten China völlig undenkbar war.) In diesem Dialog drückt der Prinz seine Bewunderung aus für die Gewandtheit, die der Koch beim Zerlegen eines Rindes an den Tag legt. Billeter erkennt in den Stufen des Lernprozesses, die der Koch dem Prinzen erklärt – vom anfänglichen Überwältigt-sein vom Lernpensum bis zur meisterhaften Spontaneität und schlafwandlerischen Sicherheit – dieselben Stufen, die jeder Mensch beim Meistern eines Gegenstandes durchläuft. Wie etwa ein Kind beim Erlernen des Radfahrens, das am Ende keines Nachdenkens mehr bedarf. So betrachtet erscheint die „Regulierung“, der Einklang mit dem „Lauf“, mit dem Dao, überhaupt nicht mehr als etwas, was man nur in China findet.

Billeter geht also vom Gleichen bei Chinesen und Europäern aus, Unterschiede, die Jullien für grundsätzlich und wesentlich hält, sind laut Billeter bloß unterschiedlichen politischen Zuständen geschuldet. Dies hätte Jullien zu wenig berücksichtigt. Jullien aber beharrt auf der Überzeugung, dass ein wesentlicher Unterschied besteht, der verursacht ist durch die von europäischen Sprachen abweichende Struktur der chinesischen Sprache. Und so überzeugend Billeters Einwände auch sind, als Leser ist man dann doch wieder einigermaßen geneigt, Julliens Erwiderung auf Billeters Kritik, dieser hätte ihn schlecht gelesen, zuzustimmen, wenn man in *Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland* (Jullien 2013) liest: „*In China ist jeder Beamte ein ‚Poet‘: Die poetische Formulierung ist eine Gewohnheit des politischen Lebens, und nur die Mehrdeutigkeit des Bildes erlaubt es dem Gebildeten, sich zu schützen.*“

Dass also die Tendenz der Chinesen, alles auf Umwegen, indirekt, zwischen den Zeilen und durch die Blume auszudrücken, immer auch durch Vorsicht motivierte **Selbstzensur** war, dessen ist sich Jullien sehr wohl bewusst. Er räumt ein, dass dadurch, dass Kritik immer nur als subtile, „*poetisch geflüsterte Ermahnung*“ daherkommen durfte – dass Kritik immer ein fragiles Gleichgewicht zwischen Aufrichtigkeit und persönlicher Rücksichtnahme war, (was sich kaum institutionalisieren lässt), und dass letztlich während der gesamten Kaiserzeit die Waagschale Richtung „*Fügsamkeit*“ ausschlug –

dass durch „*dieses dumpfe Einverständnis zwischen dem Gebildeten und der Macht*“ die Entwicklung des kritischen Intellektuellen und der Demokratie, wie sie Europa hervorgebracht hat, bis heute in China gehemmt wird. Jullien spricht gar von der „*Perversion des Indirekten*“.

Dennoch teilt Jullien die Wertschätzung des Indirekten mit den Gebildeten Chinas. Denn über die besagte Schutzfunktion hinaus sprechen sie dem Indirekten, dem Umweg, der bloßen Anspielung – Jullien nennt es **das Allusive** – eine besondere Wirksamkeit zu. Für sie ist diese Wirksamkeit jener des direkten Ausdrucks, der die Dinge beim Namen nennt, überlegen – die Botschaft dringt auf diese Weise besser in den Adressaten ein (ohne aufdringlich zu sein), als bei einem konfrontativen Vorgehen. Eine durch die Blume artikuliert Kritik kann leichter angenommen werden, beim Gegenüber werden weniger Widerstände erzeugt. Aber mehr noch: das Indirekte, Poetische dient nicht nur der Entschärfung, dem Selbstschutz durch Verhüllung, sondern vielmehr ist es der Realität angemessener, enthüllt diese eigentlich erst. „*Seine Logik ist allgemeiner, sie beschränkt sich nicht auf durch Zensur erzwungene Notwendigkeiten, sondern wurzelt im ‚Strukturprinzip der Dinge‘ (dem chinesischen li)*“ (Jullien 2013). Das Poetische, als sprachliche Form des Indirekten, ist der Struktur der Realität angemessener als jeder direkte, eindeutige Ausdruck. Es ist also die Beschaffenheit der Realität selbst, welche dem Chinesen den poetischen Ausdruck als einzig richtigen nahelegt. Jullien zitiert dazu Shen Dequian aus dem 17. Jahrhundert:

„*Wenn ‚es schwierig ist, eine Situation klar darzulegen‘, oder wenn ‚es schwierig ist, eine Ursache vollständig auszusprechen‘, ‚bettet man sie in äußere Gegebenheiten und geht per Analogie-Assoziation vor, um sie zu charakterisieren‘...*“ (Jullien 2013).

Was sich hier wie eine technische Empfehlung für einen Sonderfall liest, scheint laut Jullien für den Chinesen als die Regel für den Normalfall zu gelten: Über die erscheinende Realität denkt er, dass sie in ihrem eigentlichen Wesen nicht artikulierbar, dass ihre wahre Ursache gar nicht aussprechbar ist. Sie lässt sich nur poetisch umschreiben. Um von ihr zu sprechen, weist er auf anderes hin, auf Analoges. Oder: Weil das Wesentliche der Realität nicht sagbar ist, spricht er von den Umständen, in die es eingebettet ist, bzw. die es „umspielen“. Er weist etwa auf die Natur und die Landschaft hin, in der analoge Prozesse ablaufen wie in der innerpsychischen und der sozialen Welt. Das Wesentliche ist nicht sagbar, es ist nicht fassbar, weil es nichts „Feststellbares“ ist, sondern sich jeden Moment, mit den wechselnden Umständen wandelt. Dieser Prozess organisiert sich aus einer Tiefe, der eine Ordnung entspringt, die wir niemals vollständig (in Worten) fassen können. Nur ohne Worte, oder indirekt, mit poetischen Worten können wir uns annähern. Der indirekte, poetische Zugang, der sich angesichts einer sich dauernd wandelnden Realität quasi aufnötigt, zeichnet sich aber nicht durch völlige Regellosigkeit aus, es gibt Konstantes im dauernden Wandel. Es ist in Form von **poetische Chiffren**,

bzw. Formeln verfügbar, die sich in China im Laufe der Geschichte herauskristallisiert haben, wie bereits eingangs erläutert.

Die überragende Rolle des poetischen Ausdrucks, den Jullien in China verwirklicht sieht, zeigt sich ganz besonders im Stellenwert des **Buchs der Lieder**, einer Sammlung von Gedichten, die etwa ab dem 7. Jhd. vor unserer Zeitrechnung das politische Leben des chinesischen Adels geprägt hat. Bildung war damals gleichbedeutend mit dem Auswendigkönnen dieser Lieder, um sie bei passender Gelegenheit formelhaft anzuwenden. Wollte ein erster Offizier oder Minister seinem Herrscher, oder ein Fürst einem anderen ein Anliegen nahebringen, wurde ein Lied zitiert, das eine Bedeutung besaß, die der Bedeutung des aktuellen Anliegens glich. Dabei konnten etwa die Klagen und Leiden einer verlassenen Prinzessin aus ferner Vergangenheit, die ins Buch der Lieder Eingang gefunden haben, die missliche Lage des Volkes oder einer hilfeschuchenden Partei zum Ausdruck bringen. Eine Zusage oder eine Zurückweisung wurde ebenfalls durch Rezitieren eines passenden Liedes oder einer Strophe daraus gegeben, bzw. wurden Lieder ausgetauscht, bis eine Entscheidung gefallen war. Man kam über eine Sache überein, ohne dass die konkrete Sache jemals direkt angesprochen wurde – nicht nur wegen momentan relevanter sozialer Rücksichten oder protokollarischer Zwänge, sondern auch, weil die Komplexität der sich in Wandlung begriffenen Wirklichkeit gar nicht direkt aussprechbar ist, bzw. weil der unbestimmte Ausdruck mehrere Optionen offen lässt, und das im Moment Optimale sich dadurch seinen Weg von selber bahnen kann.

5 Eindeutiger Sinn und klare Begriffe

Jullien „montiert“ China als Europas eigentliches Gegenüber und Antipoden, als ein ihm völlig Fremdes, und bescheinigt dabei China eine größere Nähe zur Weisheit. Europa hätte diese verloren durch seine Konzentration auf die allgemeingültige Wahrheit und deren eindeutige begriffliche Definition. Da die Sphäre der Lebensweisheit dem eindeutigen Wort, für das Europa eine Vorliebe hat, nicht zugänglich ist, wurde sie ins „*Unter-Philosophische*“ abgedrängt. China hätte aber genau diese Sphäre kultiviert, hat über Weisheit nachgedacht und darüber gesprochen und geschrieben. Um dabei der prozesshaften Natur der lebendigen Wirklichkeit gerecht zu werden, wurde auf das Formelhafte zurückgegriffen. Dieses ist aber voller Unschärfen und damit für die Deutungsmöglichkeiten offen, wie sie der konkrete Moment erfordert. Jedoch: Eindeutigen, präzisen Sinn können natürlich auch chinesische Sätze ausdrücken. Bei Granet haben wir erfahren, dass den Partikeln, dem Sprechrhythmus und dem emotionalen Ausdruck syntaktische Funktionen zugeordnet sind, und selbst Jullien räumt ein, dass Chinesisch nicht gänzlich ohne Syntax auskommt. Person, Zeit, etc. wären zwar am Verb nicht zu erkennen, aber implizit im Satz doch vorhanden, äußerte auch ein befreundeter Sinologe zu mir, Arpad Romandy, dem ich auch den Hinweis auf Archie Barnes zu verdanken habe, welcher einen treffenden Ausdruck geprägt hat. Bezüglich des eindeutigen Sinnes chinesischer Sätze spricht dieser Autor von **optionaler Präzision**, welche in der chinesischen Sprache zur Auswirkung kommt. Trotz Vieldeutigkeit der Satzform legt der jeweilige Kontext (bzw. der Sprecher) eine von mehreren optionalen Bedeutungen fest – also eigentlich das, was Jullien als den eindeutigen Sinn bei europäischen Sätzen bezeichnet.

Wie anhand unserer bisherigen Beispiele aufgezeigt, ist zwar Jullien überzeugt, mit seinen eigenen Übersetzungen das formelhafte „*Herunterspulen*“ zu bewahren, und zu vermeiden, ins Ontologisieren und Personalisieren zu geraten. Aber auch er kommt nicht umhin, schließlich doch einigermaßen syntaktisch sinnvoll zu übersetzen. Handelt es sich hierbei doch nicht nur um ein Entgegenkommen, welches der europäischen Denkgewohnheit und Sprachstruktur Rechnung trägt, bzw. tut er das nur, weil er nun eben auf Französisch schreibt? Ist es nicht vielmehr so, dass sich **Verstehen** letztlich immer so vollzieht, wie ein Satz syntaktisch konstruiert wird, auch wenn der Text keine Syntax besitzt? Jeder wird wohl unweigerlich eine Wortreihe wie, „alt Buch Tisch liegen holen“, im Sinne einer eindeutigen syntaktischen Konstruktion verstehen, auch wenn dabei natürlich viele verschiedene Konstruktionen mit verschiedenen Subjekten in verschiedenen Fällen möglich sind. Man darf davon ausgehen, dass auch ein Chinese, wenn man ihm diese Wortfolge mitteilt, sie in der einen oder anderen Weise wie einen eindeutigen Satz auffasst – mag er nun statt des Buches auch den Tisch holen. Eine klare Syntax mag in der chinesischen Sprache nicht immer explizit zum Ausdruck kommen, bzw. in den klassischen Texten in Schweben gehalten werden. Dass aber beim jeweiligen,

situationsangemessenen, verstehenden Erfassen überhaupt keine „Syntax des Denkens“ im Spiel ist, kann man nicht behaupten. Etwas im menschlichen Geist – auch in China – muss wohl wie die „europäische“ Grammatik und Syntax beschaffen sein.

Also auch wenn eine Formel *viele* Deutungen und nicht nur *eine* Wahrheit umfasst, (und erst dadurch dem lebendigen „Moment“ entspricht, der verschiedene keimhafte Möglichkeiten umfasst), wird mir diese Formel dennoch im Augenblick bloß als *ein* Sinn einleuchten. Eine Formel kann man also als etwas begreifen, das viele syntaktische Sätze zu generieren vermag. Jeder von ihnen ist eine mögliche präzise Aussage, ein **eindeutiger Sinn**, der *optional* aktualisiert werden kann. Die Kraft der chinesischen Poesie und der chinesischen Weisheitsformeln liegt für Jullien darin, dass eben kein eindeutiger Sinn präferiert wird, dass der Sinn offen und in Schwebelage bleibt, wodurch er in alle Richtungen anregen kann. Ist es aber nicht so, dass letztlich in einem Augenblick dann doch *eine* Richtung eingeschlagen, *eine* Entscheidung getroffen, *ein* Sinn gewählt wird, weil es ja immer darum geht, die für den jeweiligen Moment angemessene Interpretation und ein dementsprechendes Tun zu finden?

Bei einer solchen Betrachtung scheinen sich europäische Eindeutigkeit und chinesische Vieldeutigkeit gar nicht mehr gegenseitig auszuschließen. Und abgesehen davon lässt sich auch schon im alten China die explizite Hochschätzung des klaren Wortes finden. Konfuzius etwa antwortete auf die Frage, was seine erste Handlung wäre, sollte man ihm die Macht im Fürstentum Wei übertragen, mit: „die **Richtigstellung der Begriffe**“. Klingt das nicht sehr europäisch, wird da nicht Eindeutigkeit und Präzisierung verlangt? Jullien versucht auch diese Aussage im Geiste des Indirekten verständlich zu machen, indem er darauf hinweist, dass der hier geforderte präzise Begriff ja nicht das Wesen einer Sache bestimmen soll, sondern deren Funktion. „*Denn die Namen beziehungsweise die Begriffe kodifizieren die Funktionen, und darauf beruht die Angemessenheit des Verhaltens*“ (Jullien 2013). Doch um die Klarheit des Begriffs geht es hier dennoch. Bestenfalls distanziert sich Jullien hier von einem platonistischen Begriffsverständnis. Denn auch wenn man den chinesischen Sprachgebrauch eher als nominalistisch verstehen möchte, weil diese Sprache nicht das absolute, ewige Wesen einer Sache definiert, sondern momentane Funktionen zwischen den Dingen beschreibt, muss man einräumen, dass es also auch im Chinesischen die Forderung nach klaren Begriffen gibt. Was sonst sollte denn Konfuzius meinen, wenn er fordert, dass das Wort und dessen tatsächlicher Gebrauch übereinstimmen müssen, da sonst alles in Verwirrung gerät. Es könne nicht hingehen, so Konfuzius, dass die traditionelle Eckenschale fürs Opfern, die zu seiner Zeit längst rund, ohne Ecken produziert wurde, noch immer Eckenschale heißt. Bei einer fehlenden **Übereinstimmung von Wort und Wirklichkeit** gelingt die Regulierung der sozialen Prozesse nicht mehr. (Dabei verlangt Konfuzius übrigens die Rückkehr zur Produktion von Eckenschalen, und nicht die Einführung einer neuen Bezeichnung, wie etwa Rundschale.)

Jullien sieht auch in dieser Forderung nach klaren Begriffen kein Abweichen vom Indirekten, denn die klare sprachliche Bestimmung im Chinesischen wäre im Wesentlichen nicht definitorisch, sondern tautologisch. Die **Tautologie**, die eigentlich keinen Sinn Gewinn bringt, wird in der chinesischen Belehrung wirkungsvoll eingesetzt. Auf die Frage des Herzog von Qui, was denn Politik sei, antwortet Konfuzius: „Für den Fürsten, Fürst zu sein, für den Vasallen, Vasall zu sein; für den Vater, Vater zu sein; für den Sohn, Sohn zu sein.“ Ohne eine Majestätsbeleidigung zu begehen, weist Konfuzius den Herzog darauf hin, dass er gegenwärtig dabei sei (was damals alle wussten), seinen Sohn nicht als Nachfolger einzusetzen, wodurch er sowohl gegen die Vater- als auch gegen die Fürstenpflicht verstoßen würde.

Die Chinesen legen keinen Wert auf definitorische Wesensbestimmungen, meint Jullien, und obiges Zitat gibt ihm Recht. Hier wird nicht das Ur-Bild oder Ideal des Vaters formuliert, Konfuzius zeichnet dem Fragenden kein ideales Bild des Politikers, des Vaters oder der Politik, sondern seine Tautologien machen den konkreten Kontext bewusst, in welchem dieser als Fürst und Vater zurzeit steht. Offenkundig kann das aber nur funktionieren, weil der Adressat der tautologischen Auskunft eigentlich weiß, was etwa „Vatersein“ bedeutet. Er weiß es, weil es in Sitten, Bräuchen und Riten kodifiziert ist, mögen diese mit der Zeit auch etwas variieren oder an Achtung verloren haben. Offensichtlich ist in dem besagten Beispiel für alle klar, wie sich ein Vater oder ein Fürst zu verhalten hat. Man kann daher durchaus sagen, dass das chinesische Denken von *impliziten* Definitionen ausgeht. Es buchstabiert sie nur nicht aus, versucht nicht einmal ansatzweise sie zu präzisieren, um sich nicht im lähmenden Theoretisieren zu verlieren, und vor allem, um abträglichen Beschränkungen zu entgehen. Die Tautologie sagt zwar nichts Neues, fügt der Erscheinung, auf die sie sich bezieht, nichts hinzu. In ihrer Vagheit regt sie aber Entfaltungs- und Handlungsmöglichkeiten an – auch solche, die beim Geben einer präzisen, eindeutigen Definition ausgeschlossen sind, in einer konkreten Situation aber die eigentlich treffenden wären. Der Nachteil der Eindeutigkeit der präzisen Definition liegt also darin, dass sie das Denken in einer starren Weise lenkt, und die für eine konkrete Situation beste Handlungsoption gar nicht ins Bewusstsein dringen lässt. Was den Dialog zwischen Konfuzius und dem Herzog betrifft, würde ich allerdings meinen, dass es sich schlicht um einen Fall von mehr oder weniger subtiler Beeinflussung handelt, die man heute „nudging“ nennt.


Ob man nun in Konfuzius' Forderung nach der Präzisierung der Begriffe eine Ähnlichkeit mit dem europäischen Eindeutigkeitsideal erkennt, oder nicht – das Indirekte scheint doch der bevorzugte Vermittlungsmodus der chinesischen Weisheitstradition zu sein, und wir müssen Billeter's Einwand, die Betonung der Vieldeutigkeit wäre nur auf ein Missverständnis europäischer Sinologen zurückzuführen, nicht völlig zustimmen. Denn bei den alten Weisheitstexten geht es darum, eine Art **energetisches Muster des Moments** zu formulieren. Ein solches Muster, ein solcher sprachlicher Ausdruck ist keine

Abstraktion eines Tatbestands, kein Wahrheitsurteil, kein „europäischer“ Satz eben, sondern dieses Muster, diese Formel ist so etwas wie das „energetische Profil“ der momentanen Situation. Chinesisch verfügt also über formelhafte Muster, die den momentanen Kontext (Zusammenhang) adäquat widerspiegeln. Dabei sind die Zeichen syntaktisch so lose zusammengefügt, dass der Satz ein Abbild für alle ähnlichen Situationen ist, und damit offen für diverse Möglichkeiten der Deutung und Aktualisierung. In klarster Form ist dies bei den Zeichen des I Ging realisiert. Als reine Linienstruktur sind sie an Strenge und Eindeutigkeit nicht zu überbieten, ihre sprachliche Ausdeutung ist aber äußerst variabel.

6 Die Zeichen des I Ging

Neben verschiedenen verstreuten Formeln, wie etwa jenen, die aus dem Buch der Lieder stammen und zum alten chinesischen Sprachschatz zählen, hat China eine vollständige, endlich viele Zeichen umfassende Systemik des „Moment-Denkens“ entwickelt, das berühmte Buch der Wandlungen. Alle möglichen Momente des Prozesses werden in diesem chinesischen Klassiker, dem ältesten Buch Chinas, durch 64 Linien-Hexagramme erfasst, die dann im Zuge ihrer Verwendung im Schafgarbenorakel sprachlich interpretiert und kommentiert wurden. Zum festen Bestand des I Ging gehören auch 64 sogenannte „Bilder“ – vorwiegend der Natur entnommen – die den 64 Hexagrammen zugeordnet sind.

Was eine mögliche ursächliche Herleitung der mathematischen Struktur der Hexagramme betrifft, vertritt der deutsche Sinologe Frank Fiedeler die These, dass es sich bei der Kombination der acht Trigramme zu vierundsechzig Hexagrammen um eine Formalisierung von astronomischen Verhältnissen handelt, namentlich um die acht Phasen des Mondwandels und um die sechs Positionshöhen der Sonne im Laufe des Jahres (Fiedeler 1996). Bemerkenswert ist auch die strukturelle Ähnlichkeit der Hexagramme mit den Doppel-Triplets des genetischen Codes, welche 64 Kombinationsmöglichkeiten bereitstellen, um für Aminosäuren zu codieren. Auf diese Übereinstimmung hat Marin Schönberger hingewiesen (Schönberger 1973).

Wenn wir uns erinnern, dass die chinesische Poetik durch den direkten, den analogen und den anregenden Modus charakterisiert wird, stellen wir fest, dass sich die Linienstruktur des I Ging gar nicht so einfach mit einem der drei Modi identifizieren lässt. Sechs Linien sind auf jeden Fall keine direkte Beschreibung von etwas, und ihre anregende Wirkung ist mäßig. Ist die Linienstruktur eine Analogie? Sicher keine im landläufigen Sinn. Das Bild vom Baum auf dem Berg etwa, der durch diese Position widrigen klimatischen und geologischen Bedingungen ausgesetzt ist, sich aber dennoch beständig entwickelt und weithin für alle sichtbar ist, ist eine Analogie – etwa für ein ähnlich situiertes menschliches Leben. Doch das Diagramm aus sechs Stichelementen, zu denen das Bild vom Baum (Holz) auf dem Berg im I Ging gehört, das Hexagramm Nr. 53 , ist keine Analogie im üblichen Verständnis. Es erscheint einigermaßen rätselhaft, wie die Chinesen dieses geschlossene System von 384 Linien gefunden haben, welches ein durchgehendes Strukturprinzip sichtbar macht, das in der natürlichen wie auch in der menschlichen Welt wirksam ist. Wir werden weiter unten noch auf die Diagrammatologie als Grundlage des Denkens noch näher zu sprechen kommen. Von dieser neuen philosophische Disziplin her betrachtet, erscheint die Schaffung eines solchen Liniensystems nicht mehr ganz so verwunderlich. Auf dieser Argumentationslinie wird dann auch verständlich, dass das Mathematisch-Geometrische, wie es sich in den Hexagrammen zeigt, die eigentliche Grundlage des analogen Denkens, also das unbewusst leitende Ordnungsprinzip bei jeglicher Analogiebildung ist.

Sind also die Linienstrukturen des I Ging, die auf jeden Fall ein geometrischer und arithmetischer Formalismus sind, auch so etwas wie mathematische Archetypen, eine im Jenseits oder im Unterbewussten angesiedelte Metaebene von Ur-Formen, die die erscheinende Wirklichkeit organisieren? So etwas lehnt Jullien prinzipiell ab, er spricht von einer Typologie, das erinnert wohl weniger an wirkende Mächte aus einer numinosen „Hinter-Welt“. Für ihn bilden die Hexagramme keinen „*archetypischen Hintergrund*“ ab, sondern sie hätten bloß die Fähigkeit der „*Figuration*“ – chinesisch *xiang*. Dieser Begriff bezeichnet im I Ging laut seiner Auskunft „*die Fähigkeit der aus ganzen oder durchbrochenen Linien bestehenden hexagrammatischen Figuren, eine Idee oder eine Situation zu repräsentieren*“ (Jullien, 2013).

Jedes Hexagramm besteht aus sechs übereinanderliegenden Linien, die ganz oder gebrochen sind, also *yang* oder *yin* symbolisieren. Die sechs Positionen repräsentieren Machtverhältnisse am Fürstenhof oder in der Familie, oder Kräfteverhältnisse in der Natur (die ihrerseits wieder Analogien für die menschliche Welt darstellen). Jullien meint, dass ein „Moment“ immer eine dieser Linien ist, welche mit fünf weiteren Linien einen sechsfältigen, sich wandelnden Zusammenhang bilden. Dieses geometrische Gebilde ist ein formales Abbild des Energieflusses, bzw. eine mögliche Konstellation von sich wandelnden Umständen, wobei sich jedes Hexagramm prinzipiell in jedes andere verwandeln kann. Doch wie das alles sprachlich gedeutet wird ist variabel, ist gefärbt und abhängig von der jeweils konkreten Situation.

Das I Ging ist ein Weisheitsbuch und fand und findet vor allem auch Verwendung als Orakel, als Werkzeug der Divination, um das Potential eines Moments, also seine günstigen Gelegenheiten und Hemmnisse zu erkunden und als Entscheidungshilfe zu dienen. Dazu sei angemerkt, dass gerade die Orakelpraxis ohne ein handelndes und entscheidendes Subjekt, ohne ein Ich nicht denkbar ist. Allerdings ist dieses Ich eines, das sich im Moment der Orakelbefragung aufgibt, sich nicht auf sein Wissen verlässt, sich als bedingt durch ein größeres Ganzes begreift und auf dieses einzustimmen sucht. Bei der I Ging-Befragung geht es darum, ein Abbild der momentanen Situation in Gestalt eines Hexagramms zu erhalten, was durch den sechsmaligen Wurf von drei Münzen, oder durch eine etwas aufwändigere Teilungsprozedur mit 50 Schafgarbenstängeln erreicht wird. Man überlässt es also dem Zufall, die richtig Antwort zu geben. (Eine solche Prozedur rechnet die moderne, die europäische Vernunft einer überwundenen Mentalitätsstufe zu und verwirft das Ganze als irrationalen Unsinn.) Das Erstaunliche daran ist aber, dass die Antwort dann gar nicht so zufällig zu sein scheint. Denn jeder, der sich ernsthaft mit dem I Ging auseinandersetzt, kann erkennen, dass das so gewonnene Hexagramm tatsächlich mit der Thematik der aktuellen Lage in Übereinstimmung ist. Was vollzieht sich bei einer solchen Divination? Falls es sich bei den alten Chinesen und den heutigen Orakelbenützern nicht nur um leichtgläubige Schwärmer handelt, die sich da etwas einreden, muss wohl etwas anders im Gange sein. Offenbar wirkt der

„Moment“, die momentane Situation wie eine Art „Energiefeld“ auf die Münzen oder Schafgarben, wodurch dann ein Abbild der Situation in Form des Hexagramms erzeugt wird.

Am I Ging und seiner Rolle im Leben der Chinesen wird der Unterschied von europäischen und chinesischen Denkgang ganz besonders deutlich. Beide erkennen Gesetzmäßigkeiten und leiten ein Wissen daraus ab. Während der europäische Geist die abgegrenzten Tatsachen durchdringt, daraus ein Wissen generiert und dann mittels der Abstraktionen planend und konstruierend gleichsam die Wirklichkeit erschafft, weiß sich der chinesische Geist von einer Wirklichkeit umgriffen, auf die er sich einstimmen, mit der er in Resonanz sein will. Er will im Einklang mit ihren Prozessen wirken. Diese lebendige, gerade sich vollziehende Wirklichkeit ist in keinem „Vor ab-Wissen“ abgebildet, und ihre wirkenden Gründe sind dem Menschen nicht so ohne weiteres einsehbar. Da also die Handlungsdirektive nicht (allein) aus einem Wissen der Vergangenheit gewonnen werden kann, muss sich der Geist öffnen für die momentan wirkenden Ursachen, um aus ihnen die Richtung des Handelns zu gewinnen. Um diese Offenheit zu erreichen, gebraucht der chinesische Geist die Divination als Werkzeug, ein Vorgehen, das dem modernen europäischen Geist mehr als befremdlich erscheint.

7 Das Vorausgesetzte und Vorgefaltete

Mit der Bemerkung, „*Ich habe Chinesisch gelernt, um besser Griechisch lesen zu können*“ (Jullien 2008), bringt Jullien seinen Zugang zur Philosophie auf den Punkt. Die „**Faltungen**“, in denen sich jegliches Denken vollzieht, sind durch die verwendete Sprache verursacht und bedingen die Eigenart einer Kultur. Und man könne sich der eigenen Faltungen, der eigenen Bahnungen und „*Wagenspuren*“ nur bewusst werden, wenn man beginnt, in den Faltungen einer anderen Denkweise zu denken. In der Begegnung mit China hätte man die Chance, zu erkennen, dass unsere grundlegenden, zugleich unreflektierten Selbstverständlichkeiten dort nicht gelten. So hat die Grammatik der indoeuropäischen Sprachen bestimmte Grundbegriffe hervorgebracht – Sein, Subjekt, Gott, Substanz, Attribut, Kausalität, Wahrheit, etc. – deren Passformen den Entwicklungsverlauf der in Europa entstandenen Philosophie immerfort bestimmt haben. Diese Begriffe und die damit verknüpften Fragen werden hingegen in der chinesischen Philosophie gar nicht behandelt, (die daher eigentlich keine Philosophie im europäischen Sinne wäre, und von Jullien als „*das Andere der Philosophie*“ und als „*Anti-Philosophie*“ bezeichnet wird), denn die klassische chinesische Sprache kennt solche abstrakte Begriffe gar nicht. Daher warnt er davor, chinesische Weisheitslehren mit den Kategorien der europäischen Philosophie erfassen zu wollen. Außerdem bedingt ein solches Vorgehen, dass man sich bloß des Immer-schon-Gewussten versichert, wodurch für Jullien vor allem ein entscheidendes Moment des Philosophierens nicht wirksam wird, nämlich „*jede Sättigung-Befriedigung in Unruhe versetzen*“.

Lange vor Jullien hatte schon Granet europäische Interpreten kritisiert, sie würden chinesische Grundbegriffe den europäischen gegenüberstellen, und jene dann als prälogisch und bloß mythisch abqualifizieren. Begriffe wie Dao oder Yin und Yang sind aber mit europäischen Abstrakta überhaupt nicht vergleichbar, sondern wären konkrete „*Sammelbegriffe*“, die zentrale Leitvorstellungen zum Ausdruck bringen. Es handelt sich dabei um sogenannte **Embleme** (auch Zahlen, Farben, Raumrichtungen und Jahreszeiten gelten in China als *Embleme*). Bei diesen wird gar nicht versucht, sie exakt zu definieren, aber sie werden als etwas gedacht, das mit einer Wirkkraft ausgestattet ist. Dao ist nicht als „erste Ursache“ zu definieren, und Yin und Yang decken sich nicht etwa mit den Begriffen „Aktualität“ und „Potentialität“ der europäischen Philosophie. Dao steht für „*die Einheit und Ganzheit einer gleichzeitig idealen und tatsächlichen Ordnung*“, und was das Paar Yin und Yang betrifft, so hätten die Lehrer aller Schulen danach getrachtet, mit ihrer Hilfe „*die Vorstellung eines gleichförmigen Rhythmus mitzuteilen, die es ihnen erlaubt, Beziehungen zwischen Zeit- und Raumabschnitten und Zahlen zu entwickeln, die als ein Zusammenwirken gegenseitig bedingter Bewegungsabläufe aufgefasst werden.*“ (Granet 1963)

Jullien fordert uns auf, unser Gewohntes zu verlassen, „*sich einzulassen*“ und China von dessen Voraussetzungen her zu verstehen. Dafür müssten wir uns aber über unsere

eigenen Voraussetzungen klar werden, was nur gelingt, wenn wir uns eben „*anderswo umschauen*“, uns auf die Reise begeben und zum Eigenen und Vertrauten auf Distanz gehen. Nur in der Begegnung mit dem Fremden und ganz Anderen wird uns überhaupt erst bewusst, wie die europäischen Kategorien unser Denken in (allzu enge) Bahnen lenken, und können wir erst erkennen, was wir kaum als einen ebenso möglichen Weg in Betracht gezogen haben. Auf dem „*Umweg über China*“ und eine darauffolgende Rückkehr zum Eigenen, über den gewonnenen „*Abstand*“ könnten wir etwas über uns lernen, uns unseres unhinterfragten Grundstocks von Vor-Erwartungen und Vor-Urteilen, uns all der unangezweiften Voraussetzungen und ungedachten Möglichkeiten bewusst werden.

Unser **eigener Grundstock an Voraussetzungen** wäre hebräisch und griechisch, wobei Jullien den einen Entwicklungsstrang als theologisch, den anderen als mythisch bezeichnet. Theologische und metaphysische Spekulationen über Gott, und mythische Narrative über die Welterschöpfung – was beides in China nur schwach ausgeprägt sei – sieht er in Europa dominieren. Für das (hebräische) theologische Denken Europas ist demnach also typisch, dass ein „*Draußen*“ als Träger von Transzendenz vorausgesetzt wird, und im (europäisch/griechischen) mythologischen Denken wiederum sieht man Spannungsverhältnisse in Szene gesetzt, die zwischen den durch sexuelle Zeugung entstandenen Göttergestalten bestehen. Diese Spannungsverhältnisse erklären symbolisch das Geschehen in der Welt, deren Schönheit und Dramatik.

Die Vorstellung von einem transzendenten Gott einerseits, welcher Ursprung und Ziel aller Subjekthaftigkeit und Ursprung allen Sinnes ist, und andererseits die Vorstellung eines Spiels göttlicher Kräfte, welche die sinnliche Welt hervorbringen, bilden also die konzeptuelle Matrix der kulturellen Schöpfungen Europas. Das Verhältnis von Ich und Gott, (das in China nie Thema war) und die Suche nach dem einenden, dem vollendenden Sinn, der das zeitlich und räumlich Getrennte und Zerteilte, das Gebrochene, das Chaotische zur Ganzheit fügt, verdanken sich dem Umstand, dass die Grammatik der europäischen Sprachen über Subjekte und Objekte, Attribute, Zeiten, Geschlechter, etc. verfügt. Genauso ist diese Partikularisierung durch die Sprache dafür verantwortlich, dass Europa Wissenschaften über eine objekthafte Natur entwickelt hat. Die **Subjekt-Objekt-Spaltung**, welche das Bewusstsein in Europa prägt und auch die selbstverständliche Voraussetzung der naturwissenschaftlichen Methode ist, hat seinen Ursprung in der europäischen Satzstruktur. Wenn man aber innerhalb des Paradigmas der Subjekt-Objekt-Spaltung denkt, hat man einerseits eine objektive, methodisch erforschbare Welt vor sich, und andererseits ein Subjekt, das für die wissenschaftliche Methode kein materielles Objekt darstellt. Obwohl also durch die spezifische Sprachstruktur konstellierte, gerät das Ich im naturwissenschaftlichen Denken dann doch zu einer Fragwürdigkeit. In Europa wurde daher dieses Subjekt entweder Gegenstand der metaphysischen Spekulation und letztlich als in Gott gegründet erachtet, oder zu einem

Nicht-Existenten erklärt, wie das immer wieder durch materialistische Vertreter der Naturwissenschaften geschieht.

Durch diese Leugnung der Realität des Subjekts wird man auf jeden Fall dem monistischen Ideal der Naturwissenschaft gerecht. Denn alles auf eine fundamentale Substanz oder Einheit zurückzuführen war immer schon Teil des europäischen Programms, von mystisch-spiritueller und idealistischer Seite, als auch seitens der Naturwissenschaft. Die Suche nach einer einheitlichen Beschreibung der Natur, was ja die Naturwissenschaften kennzeichnet, legt die Überwindung des Dualismus zwingend nahe. Eine grundlegende Dualität von Geistigem und Materiellen, bzw. Subjektivem und Objektivem ist ja schließlich unhaltbar in einer monistischen Weltanschauung, wie sie die Naturwissenschaften zu liefern bestrebt sind. Ob als die *eine* Ur-Sache aber unbedingt die als geist- und subjektlos geltende Materie verstanden werden muss, darf bezweifelt werden. Tatsächlich ist das Bekenntnis zum **Materialismus** eine freie Entscheidung. Er ist genauso eine metaphysische Position und ein Glauben, ist genauso wenig durch Logik oder Empirie zwingend gegeben, wie Gott, der Grund und die Ursache von allem beim idealistischen oder mystischen Monismus.

China denkt kein Subjekt, das von seinen Objekten – oder genauer: von seinen *Umständen* – getrennt ist, beides existiert nur als Zusammenhang. Erkennbar wäre diese **chinesische Voraussetzung** daran, dass im Satz kein explizites Subjekt gekennzeichnet wird, was eine ebenso tiefgreifende Auswirkungen auf das Weltbild hatte, wie die Subjekt-Objekt-Struktur des europäischen Satzes, meint Jullien. Durch diese „Subjektlosigkeit“ hätten weder das Ich noch Gott eine besondere Bedeutung gewonnen. Und keine Gebote und kein Heilsziel der nach Erlösung strebenden Seele charakterisieren Chinas Weisheit, sondern das Streben nach momentaner Einstimmung auf den Prozess des Lebens, ohne dabei die Ganzheit der Wirklichkeit in Diesseitiges und Transzendentes auseinander zu reißen. Denn Geist und Materie, „*das ‚Vergeistigende‘ und das ‚Materialisierende‘*“ – oder besser, laut Jullien näher an der chinesischen Formulierung: „*der beseelende Hauch und die verdinglichende Opazität*“ – sind nicht auf verschiedenen Ebenen angesiedelt, **Yang und Yin** bilden die „*doppelte, zusammenhängende Dimension jedes Prozesses*“ (Jullien 2015). China hat also die Natur nicht als individuelle Körper in Bewegung gedacht, sondern als ein sich dauernd wandelndes energetisches Kontinuum, und nahm daher „*die Phänomene des Einflusses und der Transformation*“ in den Fokus: „*Das yin verdichtet sich, während das yang sich ausbreitet ; jenes stützt sich auf dieses, um ‚sich zu entfalten‘, und dieses ‚bekommt‘ jenes, um sich zu ‚materialisieren‘; wenn das eine wächst, nimmt das andere ab, in reguliertem Wechsel.*“ (Jullien 2010)

Diesem regulierten Wechsel und Wandel galt die ganze Aufmerksamkeit der chinesischen Denker. In einem europäischen Satz wird der Sinn eines Seienden „festgestellt“ – Wirklichkeit ist das, was *ist*. Im Zentrum des chinesischen Denkens steht aber nicht das Wesen des Seins und des Seienden, sondern die „**Prozessivität**“, eine

unpersönliche und unmittelbare Wirksamkeit, die sich als „*Wandlung-Veränderung*“ in allem Erscheinenden zeigt. Chinesisches Denken betrachtet das *Werden*, ist der Europäer vielleicht geneigt zu sagen, doch Jullien verbietet, das Konzept der dauernden Wandlung mit dem europäischen Begriff des Werdens gleichzusetzen – es wäre ein Irrtum, „*das Denken des ‚Laufs‘ in China unter jenes des ‚Alles fließt‘ von Heraklit einzureihen*“. Denn China hat nicht die abstrakte „Zeit“, also die Erstreckung der Ereignisse von der Zukunft über die Gegenwart in die Vergangenheit, nicht das Leben als Strecke und als Abgeschlossenes zwischen Geburt und Tod gedacht, sondern den „**kontinuierlichen Übergang**“; ebenso nicht den **ausdehnungslosen Augenblick** (auf der Zeitlinie), der ein Nichts ist, und vom Noch-nicht ins Nicht-mehr wandert. (Laut Jullien eine eigentlich denkunmögliche Vorstellung, durch welche „die Zeit“ für Europa immer ein unfassbares Mysterium bleiben würde). Sondern China hat den „**Moment**“ gedacht, der immer einem Prozess angehört. Ein Prozess ist etwas, das keinen Anfang und kein Ende hat, in jedem Moment des Prozesses gibt es aber „*etwas das kommt*“ und „*etwas das geht*“ – simultan. Vor allem aber ist das Subjekt keine von diesem Prozess abgehobene, gesonderte Größe: „*Denn auch ‚ich‘ bin in all meinen Existenzbekundungen, inneren ebenso wie äußeren, eine momentane Aktualisierung dieses Dynamismus oder dieses Drangs, der sich überall ausbreitet, sich einbringt, interagiert und die Energie kommunizieren lässt*“. (Jullien 2015)

Jullien greift zum prägnanten Schlagwort von der „**chinesischen Formel**“ und dem „**europäischen Werkzeug**“, um die beiden unterschiedlichen Voraussetzungen zu charakterisieren. *Werkzeug* ist für ihn alles „*was dazu dient, im Denken zu konstruieren*“, *Formel* hingegen nennt er einen sprachlichen Ausdruck, dem eine Skizzenhaftigkeit und nackte Funktionalität eignet, durch die er „*endgültig ist und sich nicht mehr ändern muss*“, (Jullien, 2015). Anders als das europäische, ist das chinesische Denken also nicht darauf aus, immer neuen Sinn zu schaffen oder zu entdecken und somit werkzeughafte Wissen zu gewinnen, dessen sich das autonome Subjekt bemächtigt, sondern sucht den Einklang mit dem natürlichen Geschehen, ohne ein partikuläres Ich zu betonen und dadurch den Menschen unglücklicherweise aus dem Zusammenhang mit der prozesshaften Wirklichkeit zu reißen.

8 Zwei Auffassungen von Zeitlichkeit

Müssen wir Chinesisch lernen, um „chinesisch“ zu denken? Diese Last bürdet uns Jullien nicht auf, verlangt aber von uns, sich mit den Grundzügen der chinesischen Sprache vertraut zu machen und führt anhand des ersten Satzes des *I Ging* in die chinesische Sprache und somit Denkweise ein. Besagter Satz handelt vom „Anfang“. Jullien beleuchtet ihn, wie er sagt, von innen, von den chinesischen Voraussetzungen her, wie auch von außen, von der Art und Weise, wie der „Anfang“ im Hebräischen und im Griechischen gedacht wurde.

In der **Genesis** heißt es, *„Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, die Erde aber war wüst und wirr, Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser. Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht. Gott sah, dass das Licht gut war. Gott schied das Licht von der Finsternis und Gott nannte das Licht Tag und die Finsternis nannte er Nacht.“* Hier wird ein gründendes, inauguales Ereignis, somit ein Schnitt und Bruch, eine Diskontinuität beschrieben; ein transzendentes Subjekt, Gott, der nicht selber Teil der Welt ist, erschafft die Welt, die vorher nicht war. Dabei wird ein wertendes Urteil gefällt, eine Scheidung, ein Unterschied gemacht und es werden Namen festgelegt.

Bei den Griechen wiederum besteht von Beginn an ein Bewusstsein, dass der „Anfang“ etwas Ungewisses, Problematisches ist und das Denken herausfordert. Durch zwei Arten des Anfangs drückt sich das bei **Hesiod** (vor 700 v. Chr.) aus. Er fängt an mit *„Lasst mein Lied mich beginnen von helikonischen Musen ...“*, und fährt später fort mit, *„Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, doch wenig nur später / Gaia, mit breiten Brüsten, aller Unsterblichkeit ewig / sicherer Sitz [...] / wie auch Eros, der schönste im Kreis der unsterblichen Götter: / Gliederlösend bezwingt er allen Göttern und allen / Menschen den Sinn in der Brust und besonnen planendes Denken“* (Jullien 2015). Noch vor seiner Darstellung der Theogonie, der Entstehung der Götter, beginnt Hesiod mit der Erwähnung der eigenen Autorschaft. Er beruft sich zwar auf die ihn inspirierenden Musen, um aber dann doch seine eigene Aussage zu riskieren, im Bewusstsein, dass die Selbstoffenbarung der Musen lautet: *„... täuschend echte Lügen wissen wir zu sagen, / Wahres jedoch, wenn wir wollen, gleichfalls zu künden“*. Für Jullien zeigt sich schon in diesem frühen schriftlichen Zeugnis griechischer Geistigkeit der Charakter europäischen Denkens und Philosophierens, das am Problematischen ansetzt, nach dem Ursprung, nach den Ursachen und der Wahrheit forscht.

Um die europäische Stoßrichtung noch mehr zu verdeutlichen, sei noch hinzugefügt, dass etwa ein Jahrhundert nach Hesiod dann der erste Philosoph, **Thales von Milet** (um 624 v. Chr. – um 547 v. Chr.), der den Auftakt der ionischen Aufklärung bildet, nicht mehr von Göttergeburten und inspirierenden Musen spricht, sondern von ewigen, absoluten und allgemeinen Wahrheiten, wie der, dass alle Winkel im Halbkreis rechte sind. Und was den Anfangsgrund betrifft, meinte er sinngemäß: *„Das Wasser ist die Ursache von allem.“*

Inhaltlich nicht richtig, gleicht diese Aussage aber heutigen naturwissenschaftlichen Erklärungen und Begründungen – etwa wenn der Physik-Nobelpreisträger Richard Feynman (1918- 1988) antwortet: „Alles besteht aus Atomen“ – auf die Frage, was er denn als wichtigste Erkenntnis der Menschheit an Außerirdische mitteilen würde.

Thales sucht nach empirischen Erklärungen der Naturphänomene, und ist somit der Urahn der modernen Naturwissenschaften. Dennoch leugnet er die Gottheit nicht. Doch dieses Göttliche erscheint vor unserem Auge gleichsam teilchenhaft zerstoßen im Kosmos, wie ein von Subjekten erfüllter Raum, wenn er verkündet: „*Alles ist voll von Göttern*“.

Wie spricht China über den Anfang? Der Satz über den „Anfang“ lautet im **I Ging**, in Julliens Übersetzung: „**Beginn – Aufschwung – Profit – Geradheit**“, was sich alternativ auch in Verbform, als „*beginnen – aufstreben – profitieren/Nutzen ziehen – aufrecht (solide) bleiben*“ übersetzen lässt. Hier gibt es kein handelndes, kein weltenschaffendes (auch kein forschendes) Subjekt, keine dramatische Geschichte wird konstruiert, und kein besonderer Fall wird hervorgehoben. Der Satz meint nicht so sehr ein besonderes Ereignis, nicht etwa den einzigartigen Augenblick der Weltschöpfung, sondern charakterisiert das Prozesshafte an sich – keinen absoluten Anfang, sondern einen Ablauf, der in seiner Kontinuität immer schon besteht.

Diese vier Zeichen – ein sogenanntes Urteil über das erste (☰) der 64 Hexagramme des I Ging, die von König Wen vor 3000 Jahren mit solchen Urteilen versehen wurden – hat Richard Wilhelm, mit „*erhaben – Gelingen – fördernd – Beharrlichkeit*“ übersetzt, und daraus „*Das Schöpferische wirkt erhabenes Gelingen, fördernd durch Beharrlichkeit*“ gemacht, also einen sinnvollen deutschen Satz. Jullien vermeidet das, und übersetzt auch den Namen des ersten Hexagramms nicht wie Wilhelm mit „*das Schöpferische*“, sondern mit „**initiatorisches Vermögen**“, dem das „*rezeptive Vermögen*“ gegenübersteht, das von Wilhelm als „*das Empfangende*“ bezeichnet wurde. Jullien betont die Unabhängigkeit der vier Wortzeichen, da nichts zwischen ihnen eine Beziehung der Neben- oder Unterordnung markiert, keine Syntax vorhanden ist, und schließt daraus, dass ein solcher Satz keinen *Sinn* transportiert und keine Definition darstellt. Und doch ließe sich aus ihrer Reihung eine Ordnung, eben ein *Zusammenhang* erkennen, welcher die vier etwa auch als Frühling, Sommer, Herbst und Winter lesbar macht, mit weiteren möglichen Assoziationen. Jullien schreibt:

„*Wie man sieht, konstruiert ein solcher Eröffnungssatz nicht, er begnügt sich damit, zugleich loszulösen und zu verketteten. Jedes nächste Wort löst das vorhergehende ab und lässt es zur Entfaltung kommen, es geht aus ihm hervor, erneuert es und trägt es weiter – so wie vier Punkte oder Steine auf dem leeren Damebrett, die allein schon eine Kurve zeichnen*“ (Jullien 2015).

In den ersten Zeilen des I Ging steht also weder ein dramatisches oder mythisches Narrativ, noch ein logisch streng geknüpfter, sinnvoller Satz, sondern eine Formel. Sie „konstruiert nichts, spekuliert und riskiert nicht(s)“ (Jullien 215), behauptet so wenig, dass ihr nicht widersprochen werden kann. Sie ist so selbstverständlich, dass sich die Frage nach ihrer Wahrheit gar nicht stellt. Keine Handlung eines Akteurs und kein Ereignis werden dabei beschrieben, sondern ein Prozess, den alles Erscheinende durchlaufen muss, wenn es ein Erscheinendes sein will. Jullien fragt, ob uns Europäer so etwas „Nichts-Sagendes“, etwas so Ziel- und Leidenschaftsloses denn überhaupt interessieren kann. Es würde nichts Besonderes, nichts Einseitiges aufweisen, dem man eine andere Position gegenüberstellen könnte, unsere forschende Kritik findet keinen Angriffspunkt, prallt daran ab. Es sollte uns aber interessieren. Daher ist Julliens ganzes Werk ein Plädoyer für die Beschäftigung mit dem chinesischen Denken, und lässt den europäischen Geist als mangelhaft erscheinen, da diesem etwas dem chinesischen Weltverständnis Adäquates fehlt, oder in ihm zumindest nur schwach ausgeprägt ist. Es berücksichtigt eben nicht den momentanen, konkreten Lebensprozess mit seinen vielfältigen Wandlungen und Wendungen. Diese buchstäbliche „Lebensferne“ zeigt sich vor allem darin, dass die Körperlichkeit des Menschen völlig missachtet wird: „... *hat man nur einen Gedanken dem Atmen gewidmet (über das China unaufhörlich nachgedacht hat)?*“ kritisiert Jullien. Ausatmen und Einatmen ist unser unmittelbarster Anschluss an das zwischen Yin und Yang pulsierende Chi (*qi*), wie das energetische Kontinuum im Daoismus bezeichnet wird.

Wie bereits erwähnt, charakterisiert Jullien die chinesische und die europäische Vorstellung von Kohärenz durch **zwei unterschiedliche Zeitkonzepte**: Der *Sinn* entfaltet sich zwischen Anfang und Ende, der *Zusammenhang* besteht jeden Moment. Sinn impliziert immer ein Ziel, ein Ende, wie es etwa bei einer abgeschlossenen Geschichte oder eben bei einem abgeschlossenen Satz erkennbar ist. Das paradigmatische Modell für den *Zusammenhang*, den chinesische Sätze abbilden, ist hingegen das Jahr, die „**Jahreszeit**“, die andauernde Wandlung der vier Jahreszeiten ineinander, die keinen Bruch, keine absolute Trennung von Beginn und Abschluss aufweist.

In seinem Buch *Über die „Zeit“* (Jullien 2010) stellt Jullien die seiner Ansicht nach „*verstörende*“ und in dieser Radikalität bislang noch von niemandem gestellte Frage: Müssen wir überhaupt „Zeit“ denken, brauchen wir unbedingt den Zeitbegriff? Die Frage ist in der Tat verstörend, da es doch evident scheint, dass wir „in der Zeit“ leben. Leben wir denn nicht zwischen Geburt und Tod, hat nicht alles einen Anfang und ein Ende, können wir denn so etwas wie den Sinn überhaupt verstehen, wenn wir nicht das, was sich zwischen einem Beginn und einem Abschluss entspinnt, zu einer geschlossenen Gestalt zusammenfügen? China hat auf einen solchen Zeitbegriff verzichtet, ist Jullien überzeugt. Die „Zeit“ wäre den europäischen Sprachen inhärent, in der Konjugation werden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft unterschieden. Hingegen würde durch

Verzicht auf die Konjugation die chinesische Sprache es vermeiden, Futur, Präsens und Vergangenheit auseinander zu reißen und gegeneinander zu stellen. China hat weder „Körper“ in „Bewegung“ gedacht (was in Europa die Entwicklung der Physik ermöglicht hat), noch dachte es die Entgegensetzung von Zeitlichem und Ewigen, oder von Werden und Sein, was in Europa die metaphysische Spekulation befeuert hat. China hat nicht die abstrakte, dreiteilige „Zeit“ gedacht, (die eigentlich nicht ist, bzw. nur ist, wenn sie im Vergehen ist – eine Aporie, die das europäische Denken stillschweigend mit Routine überspielt, bemängelt Jullien,) sondern hat die „Dauer“ bzw. den „**Moment**“ gedacht. Über die Auswirkung der beiden unterschiedlichen Denkweisen auf die Einstellung zum Leben insgesamt, meint er:

„Der SINN appelliert, spornt an; er wurzelt im Mangel, geht auf ein Jenseits, deutet auf Abwesendes oder Unbekanntes hin. Daher provoziert er Spannung, reagiert auf Unruhe. Was nun den ZUSAMMENHANG betrifft, so begeistert er (sich) nicht; er will nichts Verborgenes entdecken, beschneidet nichts, kein Spannen, kein Streben; er baut keine Erwartungshaltung auf und rührt nicht. Er ist untrennbar von dem, was in China traditionell so prägnant ist, in unserer Kultur jedoch so rundheraus abgelehnt wird: dem Ritual, das als einziges derart auf das bedacht ist, was richtig (,auf rechte Weise‘) funktional ist.“ (Jullien 2015)

Man könnte einwenden, dass das, was Jullien hier über den Sinn sagt, doch eher nur für das Fehlen von Sinn gilt, für die Suche danach, für die (der Beunruhigung entspringende) Frage nach ihm. Sinn, wenn er einmal gefunden und verstanden ist, kann man wohl nur insofern als beunruhigend erleben, als sich auf jede Antwort auch weitere Fragen ergeben können. Doch an sich führt Sinn zur Ruhe, die auf das Vollenden folgt – wenn eine Frage beantwortet, ein „Schluss“ gefunden ist. Dass Sinn also auch Stille und inneren Frieden bedeutet – zumindest für einen Augenblick – oder die Freude der Erkenntnis mit sich trägt, ist aber nicht Julliens Thema, sondern vor allem die Beschränktheit, die das Sinnstreben mit sich bringt, und er stellt dieses Streben radikal in Frage. Die Einstimmung auf den *Zusammenhang*, der in China angestrebt wird (und im Ritus und in der Formel seinen kulturellen und literarischen Ausdruck gefunden hat) hält er für das lohnendere Unterfangen.

Europa denkt die „Zeit“ aus ausdehnungslosen „Zeitpunkten“ bestehend, über welche Zukünftiges über die Gegenwart zu Vergangenen wird. In der „Zeit“, im Intervall zwischen zwei Zeitpunkten, zwischen Anfang und Ende, entfalten sich Geschichten, kleine Geschichten, große Geschichten, und die Frage ist möglich nach der allergrößten und umfassendsten Geschichte, jener mit dem absoluten Beginn oder allerersten Urheber und dem ultimativen Ende und Ziel. Lebt, denkt man in der „Zeit“, dann fragt man nach dem Grund, nach dem Ziel, nach dem Sinn eines Ereignisses, man fragt nach dem Sinn des eigenen Lebens, kann gar nach dem Sinn *aller* Ereignisse, also dem der Geschichte insgesamt fragen. Auf letzteres geben neben der Philosophie, wie etwa bei

Hegel, vor allem Religion und Mythos eine Antwort – welche aber in der klassischen chinesischen Weisheitsliteratur laut Jullien keine Rolle spielen. Das europäische „Zeitdenken“ betrachtet er mehr als skeptisch, und stellt ihm das chinesische „Momentdenken“ als überlegen gegenüber. Denn das Denken der „Zeit“, das immer Geschichten generiert, die nach einem Sinn verlangen, führt zu einer Zielstrebigkeit und einem Pathos, die oft in lebensfernen Ideologien und unrealen Zielvorstellungen enden. Diesem europäischen „**pathetischen**“ Denken stellt er das chinesische „**strategische**“ Denken gegenüber, welches bei den konkreten Erscheinungen bleibt, und gefeit ist gegen ideologische Verirrungen und abgehobene metaphysische Spekulationen.

Der „Moment“ liegt also nicht auf der „Zeit-Linie“, er ist kein ausdehnungsloser „Zeit-Punkt“ auf dieser. Er ist auch kein „Ereignis“, und nicht Teil eines Narrativs, aus dem er seinen Sinn bezieht, er ist kein Intervall „zwischen“ zwei Zeitpunkten. (Auf dieser „Dehnung“ des Intervalls, auf dieser „Zeit-Linie“ konstruiert laut Jullien Europa das „Fortschreiten in der Zeit“, wobei es dann notgedrungen Ausgedehntes zu den unausgedehnten Zeitpunkten – quasi per Hand – hinzufügen muss.) Während Ereignisse und Geschichten einen Anfang/Grund und ein Ende/Ziel haben, die aber „außerhalb“ liegen, im Nicht-Mehr der Vergangenheit und im Noch-Nicht der Zukunft, ist das Leben im Moment nicht zwischen Vergangenheit und Zukunft zerrissen, sondern innerhalb der Grenzen des Moments gibt es etwas das „kommt“, und etwas das „geht“. Wie alles andere, konzipiert China auch die Zeit polar – kanonisiert in der Formel: „**Was als Vergangenheit geht – was als Gegenwart kommt**“. Die Simultanität beider ist der „**kontinuierliche Übergang**“, den Jullien zufolge Europa auf Grund der dreifältigen Zeitstruktur nicht denkt, *nicht denken kann*. Ein Moment ist eine Phase, eine Position im Prozess, und wenn man diese Position begreift, weiß man alles, was man wissen muss – man braucht keinen übergreifenden *Sinn*, wenn man den momentanen *Zusammenhang*, die Konstellationen der sich dauernd transformierenden Umstände erfasst. Daher zeichnet sich der Weise aus durch seine fortgesetzte Offenheit für das, was sich im Moment zuträgt, also durch seine *Disponibilität*. Diese ist aber keine Kompetenz des Subjekts, sondern ergibt sich, weil die „*Demarkationslinie*“ zwischen dem Subjekt und den Umständen nicht fix ist, und schon gar nicht zu etwas grundsätzlich Gegebenen erklärt wird. Folgendermaßen definiert Jullien den Weisen, Zhongzi zitierend:

„Indem er sich vor jeder reflexiven (disjunktiven) Distanz zu ,dem, was´ zu ihm kommt, hütet, ,vergisst er so wenig seine Ursprünge´, wie er auf der Suche nach seiner Bestimmung ist: er fragt sich nicht, wie oder wann ,es endet´, er stellt keine Fragen hinsichtlich des Sinnes oder des Erfolges; wenn er ,empfängt´, freut er sich, aber genauso gut kann er sich davon ,loslösen´ (es ,vergessen´), wenn der Moment des ,Zurückgebens´ kommt.“ (Jullien 2010).

Sollen wir auf den Zeitbegriff verzichten, wie es uns Jullien nahelegt? Brauchen wir keine begeisternden und leitenden Visionen? Brauchen wir keine „Zukunft“? Führt uns die

Frage nach dem Sinn des Lebens, sowohl des individuellen als auch des kollektiven, des kosmisch-evolutionären, nur in die Irre, weg vom „wirklichen Leben“, das ja nur im Moment existiert? Ist gar alles Hoffen und Sollen, alles Streben und Erwarten, alles Sich-selbst-entwerfen und Sich-selbst-verwirklichen-wollen letztlich nur vergebliche Selbstquälerei?

Gemäß der Regulierungs-Logik erledigen sich solche Fragen von selbst, stellen sich gar nicht, wenn man es schafft, sich einfach auf den Moment einzustimmen. Aber können wir all das, was uns die Naturwissenschaft über die Beschaffenheit des Kosmos erzählt, ignorieren? Denn diese weiß sehr wohl von einem Anfang, dem Big Bang, und von einer fortschreitenden Expansion des Universums. Wann und wie es endet, ist nicht klar, und von einer Zielgerichtetheit zu reden, lehnt auch eine materialistisch eingestellte Naturwissenschaft ab. Doch auch diese leugnet nicht, sondern macht uns vielmehr bewusst, dass zwei eindeutige Tendenzen im Universum bestehen: dass einerseits alle energetischen Niveauunterschiede einem Ausgleich zustreben, dem sogenannten Wärmetod, der Auflösung aller Ordnung, dem Erreichen der maximalen **Entropie**, und dass andererseits eine gegenläufige Tendenz zu beobachten ist, nämlich der sukzessive Aufbau von immer komplexeren Strukturen, was Erwin Schrödinger als **Negentropie** (negative Entropie) bezeichnet hat. Es fällt einigermaßen schwer, dies alles nicht als allgemeingültige Fakten anzuerkennen, sondern nur als Konstruktionen, die aus der europäischen Sprachstruktur resultieren. Kann man denn missachten, dass wir nicht nur an zyklischen Prozessen teilhaben, sondern auch an einer irreversiblen Zeit, einer Geschichte mit Anfang und Ende? (Dass wir vielleicht in einem Multiversum leben, dass es unendlich viele Big-Bangs gibt, oder Urknall auf Urknall folgt, ändert nichts an der Tatsache, dass es innerhalb eines Urknall-Universums einen Anfang und ein Ende gibt.) Nicht nach dem Sinn einer Geschichte, bzw. der ganzen Geschichte zu fragen, ist nur möglich, wenn ich die Natur der „Zeitlichkeit“ des Universums, wie sie die Naturwissenschaften, und nicht zuletzt der ganz gewöhnliche Alltag offenbaren, ignoriere. (Und natürlich auch dann, wenn ich sowieso überzeugt bin – aus welchen Gründen auch immer – dass alles sinnlos ist.)

9 Das Universelle

Chinesisches und europäisches Denken sind einander fremd, sie kommen nicht zur Deckung – aber Übersetzen ist möglich, „*Brücken bauen*“ kann man, ist sich Jullien gewiss. Doch was heißt Brücken bauen, woraus sollen die denn bestehen? Auch Jullien fragt, wie man denn einen „*Übergang*“ schaffen kann, wenn man – was seine fundamentale Überzeugung ist – nicht „*auf Invarianten zählen kann, die uns eine gegenseitige Universalität liefern*“ (Jullien 2008). Und er antwortet, man müsse „*sich daran machen, diese herzustellen, indem man auf der anderen Seite **Äquivalente** sucht oder erzeugt*“. Man wird z. Bsp. feststellen, dass das chinesische Wort für „wahr“ nur mit dem Wort „adäquat“ zu übersetzen ist, was sich mit dem europäischen „wahr“ natürlich nicht völlig deckt. Da es nun aber auch gänzlich Unvergleichbares in den sich gegenüberstehenden Sprachen und Kulturen gibt, wird man nicht umhinkommen, „*hier zu dekonstruieren und anderswo zu rekonstruieren, zu ent-kategorisieren und neu zu kategorisieren*“, und wenn eine Übersetzung zwangsläufig das Unvergleichbare verschleiert, kann dieses dann immerhin im Kommentar deutlich gemacht werden. Auf diesem Weg können wir schließlich das Andere verstehen – umschreibend, abwägend, sich annähernd. Trotz Julliens Lösungsvorschlag, beim Übersetzen die notwendigen Äquivalenzen zu erschaffen, drängt sich doch die Frage auf: Wieso können wir aber überhaupt so etwas wie Äquivalenz erkennen? Um bei unserem Beispiel zu bleiben: eine klar bestimmte Kategorie, die das europäische „wahr“ und das chinesische „adäquat“ vereinigt, gibt es nicht, solche vereinigende Universalbegriffe existieren nicht. Und doch gelingt das Übersetzen zwischen einander fremden Sprachen und Kulturen. Was macht dann aber Übersetzen – und Verstehen überhaupt – eigentlich möglich? Wie kommt es, dass wir Ähnliches oder Äquivalentes erfassen können?

Jullien findet das Lamento über die Fatalität des Übersetzens, weil dieses immer nur verfälschen würde, langweilig. **Übersetzen** funktioniert! Und zwar weil es eben auf etwas **Universellem** beruht (bzw. auf dem „**Gemeinsamen**“, dem wir weiter unten noch näher auf den Grund gehen werden). Auf keinen Fall soll man aber versuchen, das Universelle als eindeutige Kategorien oder Begriffe zu formulieren, und von einer Meta-Sprache zu träumen. Das tun nämlich diejenigen, die glauben, ein allgemeiner „Humanismus“ und transkulturelle Verständigung sind nur deswegen möglich, weil wir gar nicht anders können, als solche universellen Begriffe „*axiomatisch*“ anzuerkennen: „**Stamm-begriffe**, wenn man das so sagen kann, an der Wurzel jeder menschlichen Intelligenz, die konstitutiv für die Arbeit des Denkens selbst sind, und zwar in der Art und Weise, in der wir – die Menschen, alle Menschen – uns a priori der Existenz bewusst werden und uns die Dinge zwangsläufig vorstellen. Sie strukturieren den menschlichen Geist. Als solche findet man sie logischerweise von einer Sprache zur nächsten wieder. Wie etwa ‚Sein‘, ‚Wahrheit‘, ‚Zeit‘ etc.“ (Jullien 2009). Vertreter dieser Auffassung sind der Überzeugung,

man könne vernünftigerweise gar nicht an ihnen zweifeln, denn ohne sie wäre ja Denken überhaupt, und daher auch Kommunikation (zwischen den Kulturen) gar nicht möglich.

Jullien aber stellt die Existenz solcher universeller „*Stamm-begriffe*“ in Frage. Seiner Ansicht nach sollten wir nicht auf so etwas wie Ur-Kategorien bauen, sie sind zwangsläufig immer ideologisch, immer kulturell bedingt. Der grundsätzliche Makel besteht darin, dass Erkenntnistheorien dieser Art immer mit einer Spaltung von Subjekt und Objekt einhergehen. Durch eine „*methodische Verwendung Chinas*“ lässt sich hingegen die Welt als ein bruchloses Ganzes denken. Wir würden also so etwas wie Ur-Kategorien gar nicht brauchen, ganz im Gegenteil – das Verstehen der prozessualen Phänomene und der Einklang mit ihnen ist eigentlich nur ohne Universalbegriffe erreichbar.

Den Weg der europäischen Philosophie vermeidend, schlägt er einen anderen Weg vor, wie das Universelle angepeilt werden könnte: einerseits über die eben erwähnte Verwendung der **Sinologie**, andererseits über das sogenannte „**Universalisierende**“ – für das bruchlose Verstehen der Phänomene das eine, für das Verhalten im Politisch-Sozialen das andere. Was soll man unter dem Begriff des „Universalisierenden“ verstehen? Laut Jullien sind die Menschenrechte das typische Beispiel dafür. Ihr Anspruch treibt uns zur Verwirklichung des Gemeinsamen an, wobei im Auge behalten werden muss, dass die Verwirklichung dieses Gemeinsamen immer nur in der Zukunft, immer nur „im Kommen“ existiert.

Dieser Frage, was denn nun für alle in gleicher Weise Geltung beanspruchen darf, und worauf sich alle gleichberechtigt beziehen können, widmet sich Jullien ausführlich in *Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen* (Jullien 2009). Dort rekonstruiert er die Geschichte des „Allgemeingültigen“ – für die wissenschaftliche und philosophische Sphäre die Definition des allgemeingültigen Begriffs durch die Griechen auf Grundlage des *logos*, jenseits der individuellen Meinungen; für die politische Sphäre als Bürgerrecht für alle Bewohner des römischen Reichs, unabhängig von der Stammeszugehörigkeit; und für die religiöse Sphäre als das Heil für alle, die an Christus glauben, gleich welcher ethnischen Herkunft man ist. Und für die Gegenwart behandelt er in dieser Schrift die in Europa entstandenen Menschenrechte, welche ebenfalls Allgemeingültigkeit beanspruchen, und die er als das Paradebeispiel für das Universalisierende betrachtet.

Sein Text beginnt mit dem Bekenntnis: „*Ich glaube an den korrekten Gebrauch von Gattungen*“ (wobei er insbesondere die der Literatur und die des Diskurses meint). Jullien erklärt weiter, es wäre für ihn Zeit, sich „*angesichts der Schreihälse, die einen schlaffen Humanismus verteidigen, zu der Frage des Allgemeinen oder Universellen zu äußern*“, und schreibt dann, wir sollten uns nicht fürchten, „*die schneidende Schärfe des Begriffs einzusetzen, um die Diskussion aus der Schwammigkeit der Meinungen herauszuziehen*“. Hier spricht er ganz im Sinne der griechischen Tradition, die zwischen

doxa und *episteme*, zwischen Meinung und Wissen unterscheidet, und im Sinne Kants stellt er fest: „Das Allgemeine erklärt sich zu einem Begriff der Vernunft und beruft sich von daher auf eine Notwendigkeit a priori, also auf eine Notwendigkeit, die jeder Erfahrung vorausgeht.“ Die rigorose Allgemeinheit logischer Urteile duldet keine Ausnahme, und hat den Charakter einer Verordnung und eines Sollens. Und es gilt, dass nur notwendige Urteile strikt allgemein sein können, und umgekehrt, nur strikt allgemeine Urteile absolut notwendig. Jedoch: Müssen wir auf dieser „frostig“ anmutenden Grundlage auch den Dialog zwischen den Kulturen führen? fragt er zweifelnd.

Die „Gattungen“, an deren korrekten Gebrauch Jullien glaubt, sind Begriffe, genaugenommen bedeutet „Gattung“ in der Philosophie so viel wie „Oberbegriff“. Wenn ihr korrekter Gebrauch gegenseitiges Verstehen und allgemeingültige Aussagen ermöglicht, uns die Wahrheit ermitteln lässt, dann wären doch sie, bzw. ihre Regeln des Gebrauchs doch eigentlich das Universelle, welches wir alle als Wissen besitzen können. Doch schon in der Antike wurde der Absolutheitsanspruch der allgemeinen Begriffe, welche als die Welt des *Idealen* verstanden wurden, angefochten als ein Hirngespinnst, (da es ja durch Abstraktion gewonnen wird), welches das **Sinnlich-Konkrete** zu Unrecht zu einer Wirklichkeit zweiter Klasse erklärt. Und in der modernen Philosophie musste dieses Allgemeine, das von jeder Subjektivität gereinigt ist, sich einen zweiten Vorwurf gefallen lassen: Nämlich, ob es denn nicht auch noch auf andere Weise die eigentliche Wirklichkeit verfehlt, die des **Singulären, Einzigartigen**, des **Subjekts** und seiner jeweils besonderen Wirklichkeit. Und im Auftauchen der **außereuropäischen Kulturen** am Horizont des europäischen Bewusstseins sieht Jullien die dritte Infragestellung dieser auf Logik beruhenden „Allgemeingültigkeit“, die damit plötzlich zu einer europäischen Spezialität degradiert erscheint. Daher relativiert Jullien den Wert einer Universalität oder Allgemeinheit, die auf scharfen Begriffen beruht (Die Evidenz des Wissenschaftlichen!), und bezweifelt, ob sie im Dialog zwischen den Kulturen bzw. in der Welt des Menschlichen, in den „*Beziehungen zwischen den Subjekten*“ und im Bereich der Werte und der Politik gelten kann.

Weil China diese Art von Begrifflichkeit überhaupt nicht entwickelt hat, dürften wir nicht mit dieser an China herangehen, sonst würden wir China missverstehen, ist Julliens Grundtenor. Aber können wir denn überhaupt völlig voraussetzungslos an die Dinge herangehen? Operieren wir denn nicht immer mit irgendwelchen Vor-Entscheidungen, Annahmen und Kategorien, wenn wir etwas verstehen wollen? Jullien glaubt einerseits an den korrekten Gebrauch von Begriffen (also logisches Denken), verwirft aber die Allgemeingültigkeit des scharfen Begriffs als Ausdruck des Universellen, wie er in Europa entwickelt wurde, und ortet „hinter“ den Begriffen das tatsächlich wirkende Universelle, welches uns das Verstehen ermöglicht. Doch dieses Universelle existiert für uns immer nur als etwas Dynamisches, ist dauernd nur „**im Kommen**“. (Ist übrigens bei einer

Verwendung des Begriffs „Kommen“ tatsächlich der absolute Verzicht auf den Begriff der Zukunft, bzw. das „europäische“ Zeitkonzept geleistet, den Jullien so vehement fordert?)

„Ich sage dagegen, dieses Gemeinsame des Menschlichen ,kommt ‘und hört nicht auf zu kommen, es gehört zur Ordnung der Quelle (source) – dessen, was allein und unerschöpflich eine Ressource bildet. Dieses Gemeinsame ist kein Grund oder Boden, so wie man vom Boden einer Kiste oder Kasse spricht (fundus), der schließlich zum Vorschein kommt, wenn man alles herausgenommen hat: wenn man alle Unterschiede zwischen den Kulturen herausgenommen – abstrahiert – hat, sondern es ist der Grund (fons) im Sinne von ausnutzbar oder ausbeutbar: im Sinne dieses unendlich Teilbaren und Mitteilbaren , und dies in einer und durch eine gemeinsame(n) Intelligenz...“ (Jullien 2009)

Es gibt also laut Jullien das Universelle, doch es entzieht sich der Sprache. Es gibt aber eine allen Menschen **gemeinsame Intelligenz**, die man anerkennen muss, sonst wären zwischen den verschiedenen Sprachen/Faltungen überhaupt keine Brücken möglich. Sein Konzept der verschiedenartigen „*Faltungen*“ siedelt er daher ausdrücklich auf einem einzigen „**Gewebe**“ an, von dem China und Europa nur verschiedene Faltenwürfe sind. Obwohl vom gemeinsamen Gewebe die Rede ist, lässt sich über diesen „Stoff“ dennoch nichts Explizites sagen, Jullien spricht nur postulierend von der besagten allgemeinen Intelligenz, und vom grundsätzlichen „**Verstehen können**“ und „**Mitteilen können**“. Diese Intelligenz schöpft aus der unerschöpflichen Ressource, die alles speist (und deren Existenz er genauso wenig bezweifelt und hinterfragt, wie die chinesischen Weisen). Sie ist jedoch durch **keine begrifflich fassbaren Archetypen**, keine zeit- und kulturunabhängige Kategorien oder Allgemeinbegriffe zu charakterisieren. Laut Jullien gibt es in Hinblick auf China und Europa also „*keinen äußeren, dritten Standpunkt*“, der „*herausragt oder zumindest zurückgezogen liegt, und es ermöglicht, gleichzeitig beide zu betrachten. Man ist entweder in der einen Sprache oder in der anderen – es gibt ebenso wenig eine Hinter-Sprache wie eine Hinter-Welt*“.

Es steht aber außer Zweifel, dass das **Gemeinsame** anerkannt und wirksam ist in jeder Kultur, die nach Menschlichkeit strebt – ob als Streben nach Freiheit und Würde des Einzelnen, oder nach der „Großen Harmonie“. Aber nur Europa hat es zum Gegenstand des analysierenden und definierenden Denkens erhoben (dabei die Faltungen der eigenen Sprache aber nicht reflektiert – wie auch China sich niemals die Faltungen der eigenen Sprache bewusst gemacht hat. Denn diese Faltungen gehören zum „*Ungedachten*“ der jeweiligen Kultur – man reflektiert nicht darüber, sondern es ist das, *womit* man über etwas reflektiert). Europa hat – durch die „Faltungen“ seiner Grammatik dazu neigend – in aller logischen Strenge über das Universelle nachgedacht, und verschiedene, abstrakte Universalien-Systeme formuliert... und ist laut Jullien damit in die Irre gegangen, insofern es glaubte, die endgültige Formulierung gefunden zu haben. Die Versuche, einen Grundbestand des Menschlichen freizulegen oder festzustellen, ein allgemeines **Menschenbild** zu entwerfen, ein System der universellen Kategorien zu

schaffen, oder logisch zwingende Sätze, die ein für alle Mal festlegen, was die Wahrheit über das Universelle ist, sind eine Baustelle, die wir daher schleunigst verlassen sollten. Dass Europa in diese Falle tappt, hat es seiner Sprachstruktur zu verdanken.

Man kann und soll Jullien zufolge dennoch über das Allgemeine und Gemeinsame nachdenken. Denn auch wenn man darauf verzichtet – verzichten muss – das Universelle als etwas Formulierbares zu begreifen, geht es dennoch darum, das allen Gemeinsame anzupeilen. Das **Gemeinsame** ist für Jullien das, was sich sukzessive entwickelt, wie etwa das Verwirklichen der **Menschenrechte**. Also die in der Zukunft liegende Verwirklichung des Gemeinsamen, nicht ein formuliertes Gemeinsames ist das „wirklich“ Gemeinsame! Allgemeingültige Formulierungen aller Art kann man zwar besitzen, diese können aber in ihrer begrifflichen Eindeutigkeit nur inadäquate Abstraktionen und Reduktionen sein, die der prozesshaften Wirklichkeit niemals gerecht werden können. Trotzdem betont Jullien die **Wichtigkeit der abstrakten Formulierung** der Menschenrechte. Durch ihre Prinziphaftigkeit und Abstraktheit – durch ihre „europäische“ Form also – hätten sie nämlich das Potential, als „Werkzeug“ zu fungieren und bei mangelnder Verwirklichung „*Protest und Engagement zu provozieren*“. Die Artikulation der Menschenrechte könne zwar niemals als vollendet und als absolut richtig betrachtet werden – historisch haben sie sich ja auch wiederholt verändert – im Rahmen des chinesischen Denkens wären sie aber nicht einmal im Ansatz konzipierbar, stellt Jullien fest. Er vergisst auch nicht zu erwähnen, dass selbst die Staatsorgane im heutigen China die Unterdrückung der kritischen, die Menschenrechte einfordernden Zivilgesellschaft mit dem Argument rechtfertigen, die „Harmonie“ wäre in Gefahr. Außerdem wissen wir, dass schon im alten China die Harmonie als Staatsdoktrin zuweilen zu absolutem Konformismus und polizeistaatlichen Repressalien geführt hat. (In ihren fatalen Auswirkungen auf den Einzelnen unterscheiden sich Chinas Harmoniestreben und europäische Idealismen oft kaum voneinander.)

Für Jullien gibt es also einerseits das „namenlose“, unformulierbare Gemeinsame, und andererseits die sprachlichen Begriffe, die aber diesen gemeinsamen Grund der Wirklichkeit nicht hinreichend erfassen können. Wie wir sehen, führt er aber (schließlich dann doch auf der begrifflichen Ebene) noch etwas anderes ein, das er das „**Universalisierende**“ nennt. Es ist das, was uns nach dem Gemeinsamen streben lässt, wie etwa nach der Durchsetzung der Menschenrechte. Sie sind nichts endgültig Wahres, weil sie eben in sprachlicher Form vorliegen, und weil sie nur in *einer* Tradition entstanden sind. Dennoch ist ihr universeller Anspruch berechtigt, denn sie lassen den Menschen nach ihrer Umsetzung streben, wenn sich irgendwo ihr Fehlen zeigt. Obwohl ihre positive Formulierung immer relativ und unzulänglich ist, sind sie unverzichtbar. Ihr wahrer Wert ist „*ihre Funktion als Waffe oder negatives Werkzeug*“ (Jullien 2009), denn laut Jullien sind eigentlich nicht die Menschenrechte universell, sondern das Vermögen, „*ihr Fehlen*“ festzustellen. Dass man sich des Fehlens aber bewusst wird, und

Engagement entwickelt, dafür braucht es eine klare begriffliche Formulierung, auch wenn diese zwangsläufig immer unzulänglich bleiben muss. (Nebenbei bemerkt: So wie das I Ging immer etwas Chinesisches bleiben wird, werden in gewisser Weise auch die Menschenrechte immer etwas „Europäisches“ bleiben, zumal ihre moderne Formulierung und Umsetzung vor allem durch europäische Intellektuelle und Länder vorangetrieben wurde. Dennoch ist der Anspruch auf ihre globale Gültigkeit nicht bloß ein Ausdruck imperialistischer Bestrebungen des Westens, wie manche Kulturrelativisten und manche Vertreter außereuropäischer Kulturen meinen.)

Jullien schließt also dezidiert eine universelle Metasprache aus, „*die Allem zugrunde liegen*“ würde, aber ein *Universalisierendes* wie die „allgemeinen“ Menschenrechte erachtet er als notwendig. Sie sind für ihn zwar nicht völlig unproblematisch, insofern sie ja bloß in *einer* Kultur entstanden, bloß europäisch sind. Aber diese Art von Relativität schmälert nicht ihren universellen Wert. Und man muss sie auch nicht als absolute Wahrheiten betrachten, sie könnten irgendwann auch noch eine andere Form bekommen. Jullien zitiert einen seiner Verfasser, der bedauernd feststellt: „*Der schlechteste aller Entwürfe ist zweifellos der, den man übernommen hat*“.

Wie begründet sich aber der Anspruch auf Allgemeingültigkeit der Menschenrechte? Dass eine solche Begründung überhaupt möglich ist, wird ja mitunter bezweifelt. Jullien meint: „*Die Präntention auf die Universalität der Menschenrechte kann meiner Meinung nach nur von einem **logischen** Standpunkt aus verteidigt werden.*“ Die Menschenrechte ermöglichen nämlich eine Handhabbarkeit und Diskutierbarkeit zwischen den Kulturen, und das deswegen, *weil* sie eben als abstrakter Begriff, als „*Werkzeug*“ des Dialogs existieren. Die „*unpräzise*“ chinesische Vorstellung von der „*Harmonie*“ etwa könne das nicht leisten, nur der abstrakte Begriff macht im Dialog den Transfer über alle Kulturen hinweg möglich.

Ihre eigentliche Begründung, und daher berechnete „*begriffliche Radikalität*“ stützt sich aber darauf, „*dass sie sich des Menschlichen im ganz elementaren Stadium, direkt an der Existenz bemächtigen*“, indem sie den Menschen unter etwas betrachten, was „*als bedingungslos gilt: **nur weil er geboren ist***“ (Jullien 2009). Jede andere Begründung kann für Jullien nur ideologisch, und daher nicht allgemeinverbindlich sein.

Tatsächlich werden die Menschenrechte meist in den Nimbus des Heiligen und Unverrückbaren gehüllt – ja man könnte geradezu von einem Fundamentalismus sprechen. Doch nur eine rationale Begründung scheint sie dem Vorwurf entziehen zu können, bloß eine westliche Ideologie zu sein. Kann aber die bloße Anerkennung des „Geborensens“ tatsächlich logisch zur Anerkennung der Menschenrechte führen, wenn nicht dieses Geborensen auch noch als „wertvoll“ beurteilt wird? Grundet die Legitimität der Menschenrechte nicht letztlich immer schon im Bereich der Werte, somit auf der Ebene des wertenden Fühlens, eben ganz einfach auf der **Wertschätzung der Individualität und der individuellen Freiheit**? Ein solches „emotionales Urteil“ scheint

mir nicht weniger universell zu sein als ein „logisches Urteil“. Die Wertschätzung von Individualität und Freiheit ist nicht bloß ein europäisches, ideologisches Konstrukt, sie ist gewiss auch dem chinesischen Menschen nicht völlig fremd. Zweifellos wird in manchen Kulturen das Kollektive über das Individuelle gestellt, doch sicher muss die Wertschätzung und der Respekt gegenüber dem Mitmenschen, und die Forderung, dass dies auch für einen selbst gelten soll, nicht als etwas absolut Neues und „Fremdes“ den Nicht-Europäern nahegebracht oder eingepflanzt werden.

Trotz ihres singulären Ursprungs in Europa stellt Jullien die Legitimität des globalen Anspruchs der Menschenrechte also nicht in Frage, ja gerade in ihrer abstrakten („europäischen“) Formulierung sieht er ihre eigentliche Wirksamkeit. Sosehr er also die Allgemeingültigkeit des europäischen Logos als Basis des Universellen verwirft, sosehr verschafft er ihm letztlich doch allgemeine Gültigkeit in Form des begrifflich formulierten „*Universalisierenden*“, und meint außerdem, der Universalanspruch der Menschenrechte könne „*nur von einem **logischen** Standpunkt aus verteidigt werden*“. Wie wenig er den europäischen Denkgang tatsächlich preisgibt, ja letztlich Idealismus für unverzichtbar hält, drückt er an anderer Stelle deutlich aus: „*Ohne Ideal gibt es keine Freiheit*“. Aber er akzeptiert nicht die Existenz einer menschlichen Norm, einer universellen Humanität. Sogenannte Menschenbilder sind für ihn per se ideologisch.

Jullien findet also die rationale Legitimation der Menschenrechte im bloßen „Geborensein“ des Menschen – aber nicht ohne an anderer Stelle zu vermerken, dass die „europäische“ Freiheit unverhandelbar ist, und nur das **Ideal** der Freiheit die Freiheit ermöglicht. Tatsächlich gehen die Menschenrechte, wie sie heute vorliegen, nicht vom bloßen „Geborensein“ aus, sondern von einem idealistischen Menschenbild, das im 1. Artikel knapp umrissen ist. Dort heißt es, der Mensch wäre „*mit Rechten und Würde*“ geboren, ist mit Vernunft und Gewissen begabt, und soll nach dem Geist der Brüderlichkeit streben. (Damit ist übrigens auch schon das Wesentliche von den Menschenrechten ausgesagt, alle weiteren Artikel sind nur Spezifizierungen, in welchen Bereichen und auf welche Weise diesem Menschenbild entsprochen werden kann.)

Für Jullien gehen China und Europa nicht den gleichen Weg, sie können sich aber begegnen. Was sich im gegenseitigen Annähern zeigt, ist keine Schnittmenge von gemeinsamen Universalien, die man begrifflich fassen kann, sondern „*dieses Gemeinsame des Menschlichen ,kommt ‘und hört nicht auf zu kommen, es gehört zur Ordnung der Quelle [...] und dies in einer und durch eine gemeinsame(n) Intelligenz...’*“ (Jullien 2009). So ist bei Jullien letztlich die Intelligenz und die prinzipielle Mitteilbarkeit der gemeinsame, dynamische, dauernd in Entwicklung begriffene Grund, aus dem sich das Denken jeder Kultur speist. Er stimmt **Heraklit** zu, der meint: „*Allen gemeinsam ist das Denken*“, und kommt zu der prinzipiellen Einsicht:

„*Was mich zum Prinzip erheben lässt, dass es, um welche Kultur es sich auch handeln mag, nichts gibt, was prinzipiell nicht intelligibel ist – das ist [...] **das einzige***

Transzendente, das ich erkenne: nicht in Abhängigkeit von gegebenen Kategorien, im Namen einer vorgeformten Vernunft, sondern als Anspruch, der einen Horizont bildet und niemals stehenbleibt (und somit dem Universellen entspricht). Also ohne Residuum. In absoluter Weise.“ (Jullien 2009)

Bezüglich der Formulierbarkeit philosophischer Wahrheiten ist dann wohl die Lektion Chinas maßgebender, als die Europas. Denn China hätte laut Jullien immer der eindeutigen prädikativen Aussage misstraut, die einen auf einen engen Standpunkt festlegt, und zwangsläufig eine Gegenposition provoziert. Und Jullien scheint in seiner Weigerung, das Allgemeine, Gemeinsame auf den Begriff, auf die eindeutige Aussage zu bringen, ganz im Einklang mit dem Dao De Jing zu sein, wo es heißt (in der Wilhelmschen Übersetzung):

*“ Der Sinn, den man ersinnen kann,
ist nicht der ewige Sinn;
Der Name, den man nennen kann,
ist nicht der ewige Name.“*

Die unerschöpfliche Quelle („source“ und „Ressource“ bei Jullien), die nicht als ferner Augenblick der Schöpfung oder als transzendente Gottheit vorgestellt wird, sondern sich als die Wirkkraft der Dinge im Moment zeigt, entzieht sich jeder Definition. Aber ist damit die Frage nach der Möglichkeit der Formulierung des Gemeinsamen – für die Philosophie, und nicht nur für das Politische, wo es ohnehin als das „Universalisierende“ in Form der Menschenrechte existiert – tatsächlich völlig obsolet? Immerhin hat ja auch China Formeln gefunden, die den Phänomenen jedes Moments adäquat sind, und die ihre „nackte“ Funktionalität in einem solchen Reinheitsgrad zum Ausdruck bringt, dass sie „sich nicht mehr ändern“ müssen. Wenn immerhin „ewige Formeln“ möglich sind, ist dann vielleicht auch Europa mit seinem Streben, das Universelle als Wissen zu formulieren, doch nicht völlig auf dem Holzweg? Ist es vielleicht nur noch nicht dort angekommen, und die bisherigen Lösungen sind als nur vorläufig, als noch nicht vollendet zu betrachten? Oder gibt es gar in Europa Entwicklungen, abseits vom Mainstream, die das durchaus schon erreicht haben, und bloß von der kritischen Tradition Europas marginalisiert wurden? Wenn Jullien absolut Recht hat, wären das bloß leere Hoffnungen und alte Irrwege.

Doch gibt es vielleicht die „Formulierung“ von etwas Universellem, das gar nicht *begrifflich*, nicht eindeutig und nicht reduktiv ist, sondern offen für vielfältige Interpretationen und Kommentare, wie chinesische Formeln? Gibt es eine Formulierung, die sowohl dem chinesischen Anspruch auf Weisheit, als auch dem europäischen Verlangen nach Wissen genügt? Für Jullien ist das ausgeschlossen – die begriffliche Formulierung des Universellen verdirbt das Universelle. Was dieses „auf den Begriff bringen“ des Gemeinsamen betrifft, hat Jullien durchaus Recht. Doch wenn wir hier von „Formulieren“ sprechen, wollen wir dieses Wort ganz so verstehen, wie es Jullien mit

neuer Bedeutung aufgeladen hat: **formulieren** nicht als: formulieren prädikativer Aussagen und begrifflicher Kategorien, sondern *formulieren* als: „auf eine Formel bringen“, wie es in der chinesischen Weisheitstradition üblich ist. Wäre dann das Formelhafte etwas, auf dessen Spuren auch die europäische Philosophie weiterkommt in ihrem Streben, Wissen und Weisheit zu vereinen? Und vielleicht nicht nur durch Hinwendung zum Chinesischen, sondern durch Entdeckung des „Formelhaften“ in der eigenen Tradition, das dort keimhaft, bzw. als verachtete und vergessene Möglichkeit schon seit langem existiert.

II. Teil

„Dies ist nicht so zu begreifen, dass ich diesen Dingen mächtig genug sei, sondern so viel ich begreifen kann. Denn das Wesen Gottes ist wie ein Rad, da viele Räder ineinander in die Quere, über sich und unter sich gemacht sind und sich immer miteinander umwenden. Zwar sieht man das Rad und wundert sich sehr, und doch kann man es in seiner Umwendung nicht erlernen noch begreifen; sondern je mehr man das Rad ansieht, desto mehr erlernt man seine Gestalt; und je mehr man lernet, desto größere Lust hat man zum Rade. Denn man sieht immer etwas Wunderbares, und ein Mensch kann sich nicht genug sehen und lernen.“

(Jakob Böhme, Aurora oder Morgenröte im Aufgang · 1634)

10 Das Rad-Diagramm als vereinigende Formel

Bei der Frage nach einer möglichen gemeinsamen Wurzel für den chinesischen und europäischen Denkansatz wird man vielleicht an die Grundlagenphysik erinnert, an deren Suche nach der *Weltformel*, der *theory of everything (TOE)*. Das dort zu lösende Problem besteht darin, dass die zwei Basistheorien, *Quantentheorie* und *Allg. Relativitätstheorie*, unvereinbar zu sein scheinen. Man sagt, sie wären so verschieden wie Stroh und Marmor. Die eine Theorie, die nach der Entdeckung des Wirkungsquants durch Planck im Jahr 1900, vor allem von Bohr, Schrödinger, Heisenberg und Pauli weiterentwickelt und in den 20er Jahren vollendet wurde, beschreibt diskrete **Quanten**, also elementare Einheiten der Wirkung und macht die Mikroebene der einfachsten Partikeln verständlich. Aus diesen subatomaren Teilchen bestehen die Atome, welche sich zu Molekülen verbinden. Auf deren Verknüpfungen, Funktionen und Mechanismen wiederum beruhen die Strukturen der Lebewesen. Raum und Zeit bilden bei dieser Theorie den Hintergrund, auf dem sich die Aktivität der Teilchen vollzieht. (Wenn wir hier vereinfachend von Teilchen oder Partikeln sprechen, lassen wir außer Acht, dass sie eigentlich Felder, bzw. „Wellenpakete“ sind, und nicht Kügelchen. Sie verhalten sich aber in vieler Hinsicht wie letztere, wenn sie etwa in Teilchenbeschleunigern in Bewegung gesetzt werden und aufeinanderprallen und streuen wie feste Teilchen.) In der anderen Theorie, der von Einstein 1915 veröffentlichten Allg. Relativitätstheorie, wird die Schwerkraft als eine Eigenschaft der Raumgeometrie erklärt. Sie macht keine Aussagen zur Partikelnatur der Materie, sondern macht das Universum im Großen verstehbar, etwa die kosmische Expansion bzw. den Urknall. Während bis dahin in der Physik Raum und Zeit den Hintergrund, bzw. die Bühne für die Bewegung von Körpern bildeten, wurden sie in dieser Theorie als sogenanntes **Raumzeit-Kontinuum** zum Hauptakteur allen physikalischen Geschehens. Planeten und Sterne werden hier als Verdichtungen bzw. Krümmungen dieses Kontinuums behandelt, und diese Krümmung erfahren wir als Schwerkraft.

Man kann diese Suche nach dem heiligen Gral der Physiker, diesen Versuch der Grundlagenphysik, das Diskrete und das Kontinuierliche zu vereinigen, auch anders formulieren, nämlich als Streben nach der **Vereinheitlichung der vier fundamentalen Kräfte**. Dabei will man die Schwerkraft, die zwischen Massen wirkt, und die drei (bereits theoretisch vereinigten) Kräften bzw. Wechselwirkungen, die zwischen den Teilchen agieren – also Elektromagnetismus, starke und schwache Kernkraft – sozusagen auf einen „gemeinsamen Nenner“ bringen.

Im Rahmen der Quantentheorie werden Kräfte durch Teilchen übertragen, das heißt, nicht nur die Materie, auch Kräfte sind als diskrete Teilchen, als Quantenpartikel konzipiert. Man bezeichnet die Trägerteilchen der Kräfte als *Bosonen*, und die Materieteilchen, aus welchen sich Kern und Elektronenhülle des Atoms aufbauen, heißen *Fermionen*. Wie in der klassischen Physik bewegen sich auch in der Quantenphysik diese Teilchen in Raum und Zeit, auch hier bilden diese den Hintergrund, auf dem sich die Teilchendynamik abspielt. (Allerdings dürfen Raum und Zeit seit Einstein nicht mehr als absolute, sondern müssen als relative Größen verstanden werden. Denn je nach Bewegungsgeschwindigkeit der materiellen Körper oder Teilchen werden Raum und Zeit gedehnt oder verkürzt. Bei den drei Teilchentheorien spricht man daher von *relativistischen Quantenfeldtheorien*, in Anlehnung an Einsteins spezieller Relativitätstheorie, die das Verhalten der Materie bei hohen Geschwindigkeiten behandelt.)

Was bildet nun die gemeinsame Grundlage von *diskreten* Teilchen und der *kontinuierlichen* Raumzeit? Welche **Ur-Kraft** oder **Ur-Einheit**, aus der sich einerseits die Fermionen und Bosonen, andererseits das Raumzeit-Kontinuum ableiten lassen sollten, liegt allem zugrunde? Was ist ihr „gemeinsamer Nenner“? Es gibt bereits verschiedene, (vorerst) experimentell unüberprüfbare Theorien wie etwa die Stringtheorie oder die Theorie der Loop-Quantengravitation. Die Wissenschaftlergemeinschaft ist aber gespalten: Den erkenntnisoptimistischen Schöpfern solcher Einheitstheorien stehen diejenigen gegenüber, die eine solche letzte Vereinheitlichung prinzipiell für unmöglich halten. Wer hier Recht hat, wird erst die Zeit erweisen.

Wäre eine Vereinigung von chinesischem und europäischem Denkgang nicht auch eine „Weltformel“? Von solchen Vereinigungsversuchen rät Jullien ab, für ihn kann bei einem solchen Unterfangen nur das eine verfälschend auf das andere reduziert werden. Er warnt davor, das Fremde einer Kultur durch den eigenen Kategorien-Wolf zu drehen – die Kategorien, aus denen heraus Europa denkt, werden dem chinesischen Denken niemals gerecht. Aber hat nicht Europa selbst immer wieder auch „uneuropäisch“ gedacht? Allerdings nur nebenher, bzw. vom herrschenden Mainstream an den Rand gedrängt. Die gesamte **hermetische Tradition**, die im europäischen Untergrund immer existiert hat, ist in diesem Sinne doch einigermaßen „uneuropäisch“. Doch das würde Jullien so nicht gelten lassen. Er erwähnt zwar, dass etwa Galilei den Medici Horoskope

erstellte, und es ist auch für ihn natürlich selbstverständlich, dass die europäische Kultur sehr Vielfältiges, einander Fremdes, ja Widersprüchliches umfasst, und wenn man etwa an deutsche Mystik und englischen Empirismus denkt, kann man ihm da nur Recht geben. Für ihn sind die heterogenen europäischen Kulturschöpfungen miteinander dennoch verwandt, durch gemeinsame (unausgesprochene) Voraussetzungen, etwa die Suche nach Wahrheit, und vor allem durch die „Grammatiklastigkeit“ der europäischen Sprachen. Alles was aus Europa kommt ist eben „europäisch“. Neigt man aber Billeterers Auffassung zu, dass China und Europa gar nicht so radikal verschieden sind, dann können wir davon ausgehen, dass das Fremde, das „*Anderswo*“ der anderen Kultur als Keim oder unbewusst auch in der eigenen zu finden ist. Denn selbstverständlich kennt auch Europa echte Weisheit und deren profane Ausgabe, die Schlauheit, und auch China konnte, musste immer schon auch eindeutig sein, konnte zwischen wahr und falsch unterscheiden und hat erfunden und „konstruiert“. Doch **das Fremde im Eigenen** bezeichnet Jullien als „*interne Heterotopie*“, und das wäre nicht das echte „*Anderswo*“, das er meint. Wir wollen aber der Intuition folgen, dass das eine potentiell immer schon auch im anderen enthalten ist, wobei der manifeste Unterschied nur durch stärkere Betonung eines Aspekts entstanden ist – eine Erklärung, die Jullien strikt ablehnt – und nach dem Universellen fragen, welches chinesische Formel und europäisches Werkzeug in einer umfassenden Formel vereint. Es müsste eine Formel sein, die nicht nur die kontinuierlichen Wandlungen erfasst, in denen das vereinzelt Subjekt nicht hervortritt, sondern auch den konstruierenden Logos und das einzigartige Individuum. Sie sollte also **den prozessualen Zusammenhang der Realität** bewusstmachen, wie auch **die Entfaltung des Einzelwesens** als einen natürlichen Werde-Prozess beschreiben und obendrein ein hilfreiches Werkzeug für diese Entwicklung liefern.

Ist das Rad eine solche Formel? Ist es eine philosophische *theory of everything*, oder gibt es zumindest Parallelen zwischen Grundlagenphysik und dieser Philosophie? Tatsächlich hat Keyserling gelegentlich auch „Weltformel“ als Bezeichnung für das Rad verwendet. Natürlich ist es nicht die Weltformel, welche die Physiker suchen (die ja ohnehin keine „Theorie von Allem“ im vollen Wortsinn ist, denn über den Menschen, über Psychologie oder Kultur wissen physikalische Theorien ja nichts zu sagen). Aber wie in der TOE werden auch im Rad Kontinuum und Dis-Kontinuum vereint, wodurch dann verstehbar wird, wie der chinesische und der europäischen Denkzugang auf einer allen Menschen **gemeinsamen Bewusstseinsmathematik** beruhen, die im Rad zur Darstellung kommt.

In seiner Schrift, *Das Wesen chinesischen Denkens* (Keyserling 1964), meint Keyserling: „*Von allen Kulturen der Welt ist dem Europäer die chinesische am fremdesten. Bei anderen kann er doch noch gewisse Gemeinsamkeiten entdecken. So hat er mit den Inder die Vorliebe für Erklärung und Logik gemein, mit den Persern die Unterscheidung von Gut und Böse als Prinzipien, mit den Juden und dem Islam den Glauben an eine persönlich-göttliche Offenbarung, mit Amerika die Bewertung der persönlichen Freiheit*

und des geschichtlichen Lebens, und mit Russland den messianischen Chiliasmus, den Glauben an ein kommendes Reich der Gerechtigkeit. Doch im traditionellen China gab es alle diese Kategorien nicht. Das Denken erfolgte auf einer uns ungewohnten Ebene der Intuition, der Bildsymbole und Analogien. Die Stelle des europäischen persönlichen Gottes nahm der Himmel ein, der sich den Kundigen als die Vielfalt der schöpferischen Keime und Richtungen offenbarte. Und im Unterschied zur europäischen Trennung von Raum und Zeit als logischen Kategorien und physikalischen Prinzipien ging der Chinese vom Raumzeit-Kontinuum aus, das er in verschiedene Geschehenstypen zerlegte, die im Rahmen des klassischen Buches der Wandlungen als die Grundlage von Natur und Kultur verstanden wurden.“

Keyserling war in der westlichen Denktradition verwurzelt, in deren Kritikfähigkeit er das entscheidende Vermögen sah, die gemeinsamen Nenner aller Traditionen freilegen zu können. Die wesentlichen Konzepte der verschiedenen Kulturen sah er nicht bloß als lokale Besonderheiten, sondern als Elemente des geistigen Menschheitserbes, die zur Entstehung des globalen Bewusstseins beitragen können. So betrachtete er auch die Verwendung mantischer Werkzeuge als Teil der menschlichen Normalität, und es war für ihn daher kein Widerspruch, europäischer Philosoph zu sein, und zugleich zur chinesischen Tradition ein ganz besonderes Verhältnis zu pflegen und etwa das Buch der Wandlungen zeit lebens als Ratgeber heranzuziehen. Denn die im Zitat angesprochene, für „*uns ungewohnten Ebene der Intuition , der Bildsymbole und Analogien*“, auf der sich das besagte chinesische Denken bewegt und etwa das I Ging mit seinen 64 Hexagrammen hervorgebracht hat, ist auch die Ebene des Rades.

Keyserling bezeichnete das Rad wahlweise als Weltgrammatik, als numerologischen Schlüssel zur Weltweisheit, als geometrische Veranschaulichung aller natürlichen Systeme, oder als das Urbild allen Verstehens. Er verstand diese Konzeption als die Veranschaulichung des systemischen Zusammenhangs dessen, was die stoische Philosophie und der Neuplatonismus als *logoi spermatikoi*, als „Vernunftkeime“ bezeichneten, und die mittelalterliche Philosophie als *rationes seminales*. Mit einem derartigen Projekt stand er natürlich außerhalb des heute gängigen Diskurses, in welchem solche Theorien und Ansprüche als längst überholt und unerfüllbar kritisiert werden. Doch über die **Diagrammatologie**, wie sie etwa von Sybille Krämer vertreten wird, findet das Rad vielleicht auch Anschluss an die heutige akademische Wissenschaft der Philosophie. Die philosophische Disziplin der Diagrammatologie sieht im Raum, wie er sich durch unsere Körperorganisation ergibt (oben-unten, vorne-hinten, links-rechts) die universelle Matrix jeder Erkenntnistheorie, und erkennt schließlich in der Zweidimensionalität, also in der Fläche, und im menschlichen Vermögen, Linien auf dieser Fläche zu ziehen, die Grundlage aller geistigen Tätigkeit und Voraussetzung allen höheren Denkens. Auch das Verständnis des Rades geht davon aus, dass sich menschliches Erkennen immer in den Verhältnissen der zweiten Dimension vollzieht.

Werfen wir einen kurzen „diagrammatologischen“ Blick auf dieses Konzept: Das Rad ist kein Bild, sondern ein Diagramm. Ein Bild ist selbsterklärend, ich erkenne beispielsweise in einem Bild von einem Berg ganz einfach den Berg. Ein Diagramm hingegen braucht einen Text, der erklärt, wie das Diagramm zu lesen ist. Sybille Krämer hat diesen Zusammenhang von **Diagramm** und – immer notwendigen – erklärendem **Text** in „*Figuration, Anschauung, Erkenntnis. Grundlinien einer Diagrammatologie*“ (Krämer 2016) eingehend behandelt. Dort legt sie auch plausibel dar, dass ein Denken, das über tierische Denkformen hinausgeht, ohne Diagramme, ohne Zeichen auf der Fläche, überhaupt nicht möglich ist. So wie wir mit konkreten Objekten körperlich hantieren, so tun wir es mit theoretischen Entitäten, die an sich keine sinnliche Entsprechung haben, indem wir **körperliche Surrogate** für sie schaffen in Form von Diagrammen. Indem wir durch Linien und Skizzen die unkörperlichen Dinge „verkörpern“, holen wir diese in die körperlich-sinnliche Sphäre hinein, wodurch wir sie nicht nur repräsentieren und speichern, sondern vor allem auf eine Weise untersuchen können, die ohne graphische Veranschaulichung gar nicht möglich ist. Diagramme dienen also nicht nur der „besseren Veranschaulichung“, sondern sie erweitern unsere Erkenntnis – komplexe theoretische Probleme werden durch Diagramme erst lösbar. Krämer beruft sich auf Leibniz, der der Überzeugung war, dass Zeichen nicht nur temporäre Vertreter geistiger Entitäten wären, sondern dass wir gar nicht anders können, als im Medium der Zeichen zu denken. Während Vorformen der Lautsprache auch im Tierreich vorhanden sind, gibt es „*Graphismus*“ und so etwas wie einen „*kartographischen Impuls*“ nur beim Menschen. Tiere kritzeln nicht, wie es unsere Kinder tun, sie ritzen keine Linien und Kerben in Knochen, wie unsere frühen Vorfahren, zeichnen keine Linien mit einem Stock in den Sand, etwa die Schattenlinie eines Menschen nachzeichnend. Doch genau in diesem **Graphismus**, im menschlichen Vermögen, „*Inskriptionen*“ herzustellen, sinnlich erfassbare „*Abbilder*“ der Wirklichkeit zu schaffen, gilt in der Wissenschaft der Diagrammatologie als der Anfangsgrund allen komplexen Denkens. Laut Sybille Krämer bewegt sich verstehendes Denken immer in einem „*epistemischen Raum*“, der eine **Fläche** ist, auf der wir mittels Linien einerseits **Gegenstände** und andererseits die **Beziehungen zwischen diesen Gegenständen** darstellen. (Diagrammatologisches findet sich auch bei Jullien, wenn er etwa vom linearen, kurvenartigen Zusammenhang zwischen den Steinen auf einem Damebrett spricht, um metaphorisch den *Zusammenhang* zu veranschaulichen, welchen das aus vier Begriffen bestehende Urteil zum ersten Hexagramm darstellt. Ganz zu schweigen von den 64 Hexagrammen selbst, die ein vollständiges diagrammatologisches System verkörpern.)

Mit dem diagrammatologischen Ansatz, wie er von Krämer vertreten wird, war Arnold Keyserling nicht vertraut, aber dass sich Reflexion, bzw. Verstehen immer in der Fläche vollzieht, ist im Rad formal begründet. Das geometrisch-arithmetische **fünfstufige Dimensionsmodell** des Rades (siehe Abb. 2, S 79), das in Entsprechung zur menschlichen Bewusstseinsstruktur steht, erweist das Denken als die Bewusstseinsfunktion der 2.

Dimension. (Den fünf Dimensionen von 0D bis 4D entsprechen dabei die fünf Zahlenarten der Zahlentheorie –natürliche, ganze, rationale, reelle und komplexe Zahlen, die Keyserling mit den fünf Bewusstseinsstufen Gewahrsein, Wachen, Reflexion, Traum und Schlaf in Beziehung gesetzt hat.) Keyserlings Ansichten über die erkenntnistheoretische Bedeutung der Geometrie gehen über die der Diagrammatologie in ihrer heutigen Verfassung noch hinaus. Auf den ersten Blick wirkt dieses Konzept vielleicht wie eine eklektische Ansammlung von Versatzstücken aus den Natur-, Geistes- und Formalwissenschaften. Doch was hier vorliegt, ist eine holistische Systemik auf Grundlage des analogen Denkens, dessen Aneignung kein distanzierendes akademisches Studium, sondern rituelle Einübung, persönliches Experiment und Wagnis erfordert. Solche Ansätze zählt man zur Esoterik, ein Begriff, mit dem man heute allerdings jeden abergläubischen Unsinn etikettiert. Daher wird – wenn überhaupt wahrgenommen – Keyserlings Werk eben nur als „Esoterik“ abgetan, und spielt im gegenwärtigen philosophischen Diskurs keine Rolle.

Insbesondere ein qualitativ völlig anderes Raumkonzept als in der Diagrammatologie findet sich bei Keyserling, insofern der reale Raum bei ihm als **heiliger Raum** gewürdigt wird, als Zugang zur Transzendenz. Er nahm Anleihe beim Raumverständnis der Altsteinzeit, wie es durch die nordamerikanischen Indianer tradiert wird, und ihm durch Heymeost Storm und Swift Deer vermittelt wurde. Die **acht Richtungen** der horizontalen Ebene und die Richtungen **oben und unten** gelten dabei als transzendente, subjekthafte Wirkmächte, mit denen der Mensch – selber ein Subjekt – in Dialog treten kann. Keyserling erkundete aber vor allem die **Strukturen der Zeit**, wie sie durch die Gesetze schwingender Körper zum Ausdruck kommen, und knüpfte damit bei Pythagoras an. Für Pythagoras waren die Zahlen (bzw. die Gesetze der Musik) der Stoff, aus dem das Universum „gewoben“ ist. Erinnern wir uns an Julliens Überzeugung, über das „gemeinsame Gewebe“ (in welchem europäisches und chinesisches Denken zwei verschiedene Faltenwürfe sind) ließe sich gar nicht reden, da es nichts begrifflich Fassbares, keine Universalien oder Kategorien birgt. Aus der Sicht des Rades lässt sich aber über dieses gemeinsame Gewebe, über die überall gleiche Textur durchaus etwas Klares sagen. Und zwar, dass diese Textur bestimmt wird durch die **Gesetze der Mathematik (der Musik)** bzw. durch die Fältigkeiten der ersten zehn Zahlen. Tatsächlich spielen auch im chinesischen Denken **Musik und Zahlen** eine elementare Rolle. Zu den Grundlagen des I Ging gehören neben astronomischen Gegebenheiten vor allem die Gesetze der Musik. So werden etwa die beiden ersten Hexagramme, das Schöpferische und das Empfangende, traditionell auch als männliche und weibliche Sechstonleiter gedeutet. Musik ist reiner Sinn, und zwar nicht logischer, sondern der, den Jullien in Chinas Denken verortet hat: **der Zusammenhang**. In der Musik existiert „Zusammenhang“ als **Rhythmus**, als **Harmonie** und als **Melodie**. Granets Erörterungen über das chinesische Denken lassen einen ahnen, inwiefern China *Sinn* immer schon als musikalischen *Zusammenhang* begriffen hat. Jullien aber scheint dieses Thema

weitestgehend auszusparen, vielmehr führt er gar das musikalische Paradigma, bzw. den Melodieverlauf, was manche europäische Autoren doch immer wieder als Metapher für den Lauf der Zeit verwenden, wiederholt als Beispiel für deren fatales Zeitverständnis an.

Tatsächlich ist aber Musik-hören das fundamentalste Paradigma des Sinnerfassens. Aus diagrammatologischer Sicht ist dazu aber noch hinzuzufügen, dass die elementare Bedeutung der musikalischen Gesetze für unser Sinnerfassen erst verstehbar wird, wenn man die musikalischen Verhältnisse als Linien auf einer Fläche darstellt. Vor allem aber gilt, dass die so gewonnenen harmonikalischen Grundlagen der Welt ihren wahren Zweck und tiefste philosophische Bedeutung erst offenbaren, wenn sie als die Grundlage der **Astrologie** begriffen werden. Töne entsprechen dort den Planeten, Intervalle den Aspekten zwischen den Planeten, und der 12-fältige Quintenzirkel dem Lauf der Zeit als einem Wechsel von Qualitäten. Keyserling hat dieses uralte Wissen vom Wandel der Phänomene nach Maßgabe der harmonikalischen, der „*musikalischen*“ Verhältnisse neu artikuliert und im Rad rational zugänglich gemacht.

Das Rad ist also eine flächige Darstellung der fundamentalen arithmetischen und geometrischen Elemente, mythischen Symbole, Töne und Farben, welche die Anfangsgründe allen unterscheidenden Denkens und aller Vorstellungsbildung darstellen. Es ist somit die Systemik der **kleinsten gemeinsamen Nenner** aller möglichen Bedeutungsfelder. Mittels dieses Werkzeugs wird einsichtig, dass auch so grundverschiedene Kulturen wie China und Europa einer gemeinsamen Vernunft entspringen. Die Sprache des Rades ist vergleichbar dem periodischen System der Elemente (PSE) als Bausatz aller Materieformen, oder vergleichbar dem genetischen Code, der die Grundlage aller Vielfalt der Lebensformen bildet. So wie der gleiche Code in Giraffen wie in anaeroben Bakterien wirkt – auch wenn Säugetiere und Bakterien (die anaeroben Bakterien nicht einmal Sauerstoff atmen) wenig gemeinsam zu haben scheinen – so wirkt das Rad als gemeinsamer Code allen Denkens und Verstehens hinter den verschiedensten Weltanschauungen und Theorien. Das „Alphabet“ allen Empfindens, Denkens, Begehrens und Wählens aber sind die Zahlen. Das von Keyserling entwickelte „Rad“, anfangs von ihm als „Rosenkreuz“ und als „Kriteriologie“ bezeichnet, liefert also den rational erfassbaren, gemeinsamen Grund aller Vielfalt der materiellen Außenwelt und des Innenlebens des Menschen. Indem mit seiner Hilfe alle Weltbilder auf ihre einfachsten Elemente zurückgeführt werden können, ermöglicht es die Überwindung jeglicher Ideologie-Fixierung. Letztlich ist es nur eine einfache Grafik, die man auf Papier oder Tuch drucken und an die Wand hängen kann, erfordert und ermöglicht aber ein sprachliches Ausdeuten, das äußerst vielfältig ausfallen kann. Es beschränkt jedoch zugleich diese vielen möglichen Spekulationen und hält sie in den Grenzen einer Vernunft, die durch seine geometrische Strukturgestalt umrissen ist.

Was ist das aber für eine Vernunft? Ist es jene, die die Entwicklung der europäischen Kultur bestimmt hat, und die insbesondere im 20. Jahrhundert wegen desaströser

Fehlentwicklungen unter massive Kritik geriet, und welche Jullien strikt von der Geisteshaltung der Chinesen abgrenzt, weil deren Vernunft in seinen Augen etwas völlig anderes ist? Oder ist es eine Vernunft, die nicht zwangsläufig in die Falle einer beschränkten Rationalität führt, und der chinesischen gar nicht so unähnlich ist?

Bevor wir uns weiteren Aspekten des Raddenkens zuwenden, wollen wir im folgenden Kapitel Grundzüge des europäischen Vernunftbegriffs, insbesondere Kants Auffassung davon, etwas näher erörtern, und einige Unterschiede und Identitäten zwischen dieser Denkweise und der Denkweise des Rades hervorheben.

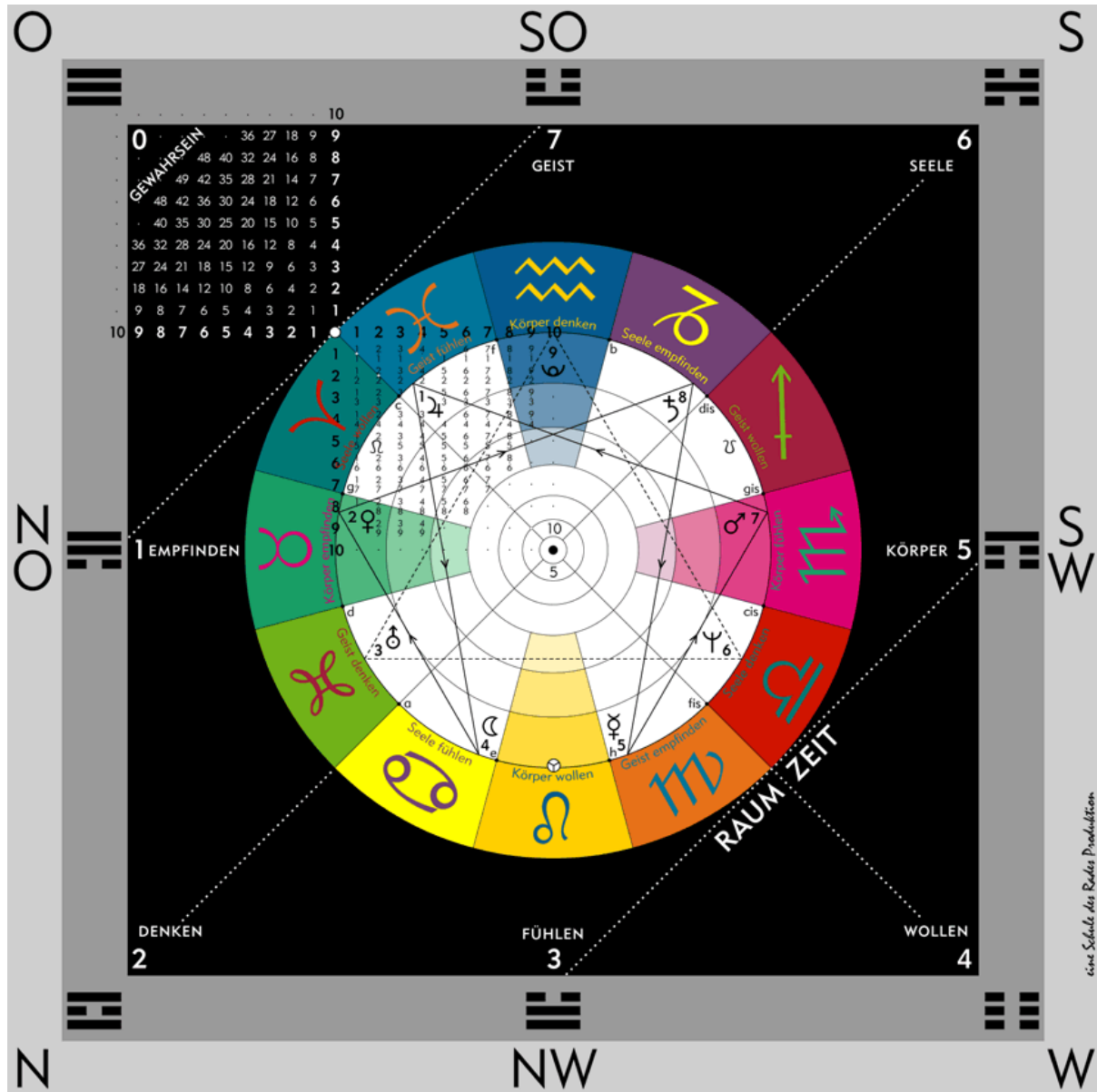


Abbildung 1: Das Rad

11 Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit

Das lateinische Sprichwort *Sapere aude*, wörtlich mit *Wage es, weise zu sein!* zu übersetzen, hat Kant als *Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!* ins Deutsche übertragen und als Leitspruch der Aufklärung bestimmt. Was ist dieser Verstand, wie funktioniert er, was ist Vernunft, was Erkenntnis? Im allgemeinen Verständnis werden die Begriffe Verstand und Vernunft mit dem jedem Menschen gegebenen Sprach- und Denkvermögen assoziiert. Lateinisch heißt dieses Denkvermögen *rationalitas*, was sich von *ratio* ableitet, das so viel wie Vernunft, Verstand, Berechnung, Verhältnis, Grund oder logische Begründung meint. In dieser Wortwurzel ist noch alles vereint, was im Laufe der Geistesgeschichte voneinander abgegrenzt und gesondert definiert wurde. Was aber eigentlich das Wesen der Vernunft ist, ist noch immer Gegenstand der philosophischen Diskussion, und der seit der Aufklärung tradierte Vernunftbegriff wurde und wird in Frage gestellt, da sich dieser als defizitär erwiesen und zu destruktiven Wirkungen geführt hat. Dieses tradierte Konzept ist allerdings im Vergleich zu Kants Begriff von Vernunft sehr reduziert, und mit dessen Auffassung nicht gleichzusetzen. Aber auch Kant wurde kritisiert, da auch sein Konzept die Natur des Menschen beschneidet. Insbesondere scheint Kant der Emotionalität, und insgesamt dem, was beim Menschen das Irrationale und Chaotische, das „Unvernünftige“ ist, nicht die gebührende Bedeutung zu geben.

Trotz aller berechtigten Kritik am überkommenen Vernunftbegriff hat aber die Forderung nach Vernünftigkeit natürlich nicht ausgedient, sie ist unverzichtbar, denn Vernunft war und ist immer und überall eine Bedingung des Zusammenlebens. Denn mögen in einer Kultur auch die abstrusesten Glaubensüberzeugungen die Basis für Gesetze und Sitten bilden, ihre Formulierung, Befolgung, Durchsetzung und Aktualisierung folgt der Rationalität. Dass also selbst bei irrationalsten Prämissen und Zielen im Handeln und Sprechen dann doch die sogenannte Vernunft waltet, heißt einfach nur, dass eben alle Menschen (mehr oder weniger gut) denken. Diese Art von Rationalität genügt den Belangen des Alltags und lässt einen in der eigenen Gruppe als vernünftig und verständlich erscheinen. Sie reicht aber nicht aus, um in allen Fällen eine Kollision mit der rationalen Praxis einer anderen Gruppe zu vermeiden. Denn was in einem System als rational gilt, kann in einem anderen äußerst irrational sein. Rationalität betätigt sich also in jedem Bedeutungsfeld, ein Verbrecher kann sehr rational vorgehen, ein helfender, empathischer Mensch genauso. Es kommt auf die Prämissen und die Wahl der grundlegenden Werte an, welche Schlussfolgerungen und Ableitungen als vernünftig gelten. Es sind die verschiedenen Anfangsgründe, die manchmal unüberwindliche Schranken zwischen den Kulturen darstellen. Wie können die sich aber verständigen, wenn sich ihre „Rationalitäten“ nicht decken, wenn sie sich gegenseitig für unvernünftig halten? Ist es überhaupt möglich, gemeinsam zur Vernunft zu kommen, sich auf eine allen immer schon zugängliche Vernunft zu beziehen?

Rational zu sprechen heißt, etwas so zu begründen, dass es auch für den anderen nachvollziehbar ist. Aber offenbar gelingt uns das nicht so ohne weiteres, wie wir aus vielen missglückten Gesprächen wissen. Und das ist nicht nur der Fall, wenn etwa eine auf religiösen Dogmen gegründete Kultur einer Kultur gegenübersteht, die sich als aufgeklärt und rational versteht. Auch Diskurspartner, die sich miteinander um rationale Argumentation bemühen, können sich uneins sein über das Allgemeingültige. Gibt es vielleicht das Allgemeingültige, die *eine* Vernunft gar nicht? Oder gibt es sie zwar, aber sie ist vielleicht nur eine Art dürre „Maschinenvernunft“, welche die Fülle des Lebens und die wesentlichen Belange des Menschen gar nicht erfassen kann? In diesem Sinne ist Wittgenstein zu verstehen, wenn er behauptet, dass wenn alle wissenschaftlichen Fragen gelöst, die entscheidenden Fragen des Menschen überhaupt noch nicht berührt sind. Dass diese Fragen, also etwa die nach dem Sinn des Ganzen, den Werten oder der Religion und die Antworten darauf dem wissenschaftlichen Zugriff entzogen sind, heißt für ihn aber nicht, dass sie sinnlos und daher aufzugeben wären. Nicht wenige sind heute genau dieser Ansicht, und glauben, dass etwa die Frage nach dem Sinn des Lebens vergeblich ist, da ein logischer und wissenschaftlicher Blick auf das Ganze uns keinen objektiven Sinn offenbaren kann. Wittgenstein allerdings war nur der Ansicht, dass wenn man auf diese Fragen in wissenschaftlicher Manier Antworten gibt, man Unsinn produziert. Alles was man Metaphysik nennt, wäre solcher Unsinn. Aber er meinte auch, dass er niemals das metaphysische Streben des Menschen verächtlich machen würde.

So spricht jemand fast zweihundert Jahre nach Kant, dessen Werk einen Höhepunkt der kritischen Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten und den Grenzen der Vernunft, des Verstandes und der Sinnlichkeit bedeutet. Kants Vorrede zur *Kritik der reinen Vernunft* beginnt mit dem Befund, dass unsere Vernunft von Fragen bedrängt werde, die sie nicht abweisen kann, da sie ja aus ihr selbst entspringen, die sie aber nicht beantworten kann, weil die Antworten jenseits ihrer Grenzen liegen. Dennoch wurden immer wieder Antworten gegeben, sie bilden die Metaphysik, einen Kampfplatz endloser Streitigkeiten, da nichts davon als sicheres Wissen gelten kann. Daher hatte Kant die alte, dogmatische Metaphysik verworfen, die meinte, über das Transzendente gültig Aussagen machen zu können. Doch die prinzipielle Möglichkeit von Metaphysik bestritt er nicht, vielmehr war seine Absicht, die Grundlagen zu schaffen für jegliche mögliche Metaphysik zukünftiger Zeiten.

Nach Kant muss der Mensch vom gewöhnlichen Verstand, der immer auf abgegrenzte, partikuläre Phänomene gerichtet ist – also das praktische und wissenschaftliche Denken – zu der den Verstand übersteigenden Vernunft weiterschreiten, um zum Sinn des metaphysischen Fragens und Antwortens durchzustoßen. Denn die Fragen, was der Sinn des Ganzen, was das Wesen unseres Subjekt-Seins ist, was das Gute ist, nach dem sich der Einzelne richten soll, oder warum überhaupt etwas ist und was dessen Ursprung – diese Fragen sind auf ein Totales, Ganzes, Umfassendes gerichtet, welches der Verstand

nicht fassen kann. Die Welt als Ganzes, die unsterbliche Seele und der göttliche Urgrund gehören zu dem, was Kant das *Übersinnliche* nennt. Sie sind keine wissenschaftlichen Gegenstände, über die man ein sicheres Wissen besitzen kann. Aber die Vernunft, zu deren eigentlicher Natur es gehört, dass sie eben auf die Totalität, auf das Ganze gerichtet ist, eröffnet laut Kant den Zugang zu dieser übersinnlichen Wirklichkeit in Form der Ideen von Gott, Seele und Welt. Wenn also die menschliche Verstandeserkenntnis samt ihren Sinnesanschauungen an ihre Grenze stößt, drängen sich dem Denken diese Grenzbegriffe auf, bzw. darf und soll der Mensch das Sein dessen postulieren, auf welches diese Begriffe hinweisen. Da es für diese Begriffe bzw. Ideen keine sinnliche Anschauung gibt, ist dieses reine Denken freilich „nur“ ein Glauben bzw. Postulieren. Doch um ganz Mensch zu sein und zu werden, muss man sein Leben auf diese Ideen ausrichten.

Wozu uns Kant auffordert, ist eine Revolution in der Art des Denkens, wobei diese Revolution nichts ein für alle Mal Erreichtes ist, sondern ein ins Unendliche reichendes Unterfangen, das dem Menschen aufgegeben ist. Und wer glaubt, ein endgültiges, sicheres Wissen über diese Dinge zu besitzen, irrt sich. Insbesondere im fortgeschrittenen Alter wollte aber Kant seine Einsichten über die Vernunft dann doch als Wissenschaft verstanden wissen, und hat metaphysische Doktrinen entworfen. Karl Jaspers, der Kant als bahnbrechenden Neuerer und für alle nach ihm Kommenden als einen Unumgänglichen betrachtete, meinte, Kant stünde noch in der jahrtausendealten Tradition, für die alles was methodisch ist, auch Wissenschaft ist.

In seinem Versuch, aus den Einsichten, die uns die auf das Übersinnliche gerichtete Vernunft liefert, feste Doktrinen zu formulieren, genauso wie der wissenschaftliche Verstand nachprüfbare, beweisbare Einsichten über die empirisch erfassten Gegenstände formuliert, scheint Kant also in die Irre zu gehen. Oder waren es doch die ersten Schritte in Richtung einer „zukünftigen Metaphysik“, die der Zerstörer der „alten Metaphysik“ ja für möglich hielt? Wie dem auch sei, an Kants doktrinären Tendenzen besteht wohl sicher eine berechtigte Kritik. Wer aber glaubt, Kant wäre insgesamt überholt, der hätte ihn nicht verstanden, ist Jaspers überzeugt, und schreibt: *„Was Kant sei und was er dachte, ist keineswegs eindeutig und objektiv endgültig zu wissen. Er hat sich als der erzeugende Denker erwiesen, der mehr blieb als das Erzeugte. Er wurde nicht aufgenommen in ein Größeres, nicht überwunden, nicht herabgesetzt zu einer Möglichkeit neben anderen. Kants Schritt ist einzig in der Weltgeschichte der Philosophie. Seit Plato ist im Abendland kein Schritt getan, der in der herben Luft des Denkens so umwundene Folgen hat.“*

Doch abgesehen von Kants anspruchsvollem Vernunftverständnis scheint Vernunft, bzw. Rationalität offenbar etwas sehr Gewöhnliches zu sein, was uns auf Schritt und Tritt begegnet, und jedem zugänglich ist. Jeder ist vernünftig und rational, wenn er folgerichtig denkt und handelt, zur Erreichung eines als gut befundenen Optimums. Geht

es hier vielleicht um zwei verschiedene Phänomene? Gemäß Kants Auffassung handelt es sich dabei um den eben erwähnten Unterschied von Vernunft und Verstand. In seinem philosophischen Unterfangen, den Geltungsanspruch der Vernunft zu begründen, erklärt er das Erreichen der Vernunft, die er als den eigentlichen Charakter des Menschlichen begreift, als das Erreichen einer Revolution in der Denkungsart. Denn nicht irgendeine Sache gilt es zu erkennen, sondern das Erkennen selbst. Da sich alles Erkennen in der Subjekt-Objekt Spaltung vollzieht – immer steht dem erkennenden Ich ein Objekt gegenüber – will Kant wissen, wie sich das Objekt dem Subjekt vermittelt. Er will in das Wesen dieser Spaltung eindringen, will zu dem Grund vorstoßen, aus dem diese Spaltung entspringt, bzw. zu dem, was sie umgreift. Nun überwindet diese Subjekt-Objekt-Spaltung auch der Mystiker, indem er das Denken überwindet, bzw. ausschaltet, also einen Zustand, die sogenannte „unio mystica“ erreicht, in welchem das Ich, bzw. das „Ich denke“ nicht mehr existiert. Kant aber fragt und antwortet immer innerhalb der Spaltung, um mittels des Denkens zu dem zu kommen, was über das Denken hinausgeht. Sein Denkweg führt ihn daher zu klar artikulierten Einsichten über die Struktur der Vernunft, die erkenntnistheoretische, ethische und politische Relevanz besitzen. Und an die Grenzen der Erkenntnis gelangend, wird er auch der Transzendenz gewahr: der Welt als eines sinnvoll zusammenhängende Ganzen, des Göttlichen als dem schöpferischen Ur-Grund von Allem, und der Unsterblichkeit des Seins, an der die Seele teilhat. Derart fundamentale Vernunftschlüsse zieht Kant aber ohne zu meinen, nun etwas sicher erkannt, zwingend abgeleitet oder bewiesen zu haben. Dieses Denken konstellierte nur die Offenheit, in der sich der Mensch entscheiden kann, glaubend dieses transzendente Sein zu postulieren und als eine Realität anzunehmen. Erst aus dieser Realität heraus können sich ihm seine volle Verantwortung und der umfassende Sinn erschließen.

Wer Kant nur als Schöpfer eines psychologischen, logischen, methodischen oder metaphysischen Systems versteht, hat ihn missverstanden, warnt Jaspers, dem man in seinem Buch „Die großen Philosophen“ als kompetenten Lehrer und Interpreten von Kants Gedankenwelt kennenlernen kann. In diesem rund tausend Seiten zählenden Werk, wo er Sokrates, Buddha, Konfuzius und Jesus als „*die maßgebenden Menschen*“, Plato, Augustin und Kant als „*die fortreizenden Gründer des Philosophierens*“, und Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse und Nagarjuna als „*aus dem Ursprung denkende Metaphysiker*“ behandelt, wird die überragende Bedeutung, die er Kant zuschreibt, nicht zuletzt dadurch deutlich, dass der Teil über Kant an die zweihundert Seiten einnimmt. Dort schreibt er über dessen historische Wende in der menschlichen Denkweise:

“ Die alte dogmatische Metaphysik transzendierte denkend im Gegenständlichen zu einem übersinnlichen Gegenstand des übersinnlichen Seins an sich oder Gottes. Kant transzendiert über das gegenständliche Denken gleichsam rückwärts zur Bedingung aller Gegenständlichkeit. An die Stelle der metaphysischen Erkenntnis einer anderen Welt tritt

die Ursprungserkenntnis unseres Erkennens. Das eine Mal geht der Weg in den Ursprung aller Dinge, das andere Mal in den Ursprung der Subjekt-Objekt-Spaltung. Der Abschluss ist nicht ein gewusster Gegenstand (wie in der alten Metaphysik), sondern ein Grenzbewusstsein unseres wissenden Daseins. Beide Male wird transzendiert, wird das natürlich Gegenständliche überschritten. Darum ist dieses Kantische Denken von solcher Schwierigkeit. Es verschafft keine gegenständliche Einsicht, daher kein Ergebnis der nunmehr aussagbaren Sache, sondern nur die Möglichkeit, sich dessen zu vergewissern, was im Vollzug hell wird, der im Denken das Denken überschreitet.“

Und zu dem, was gemeinhin als Kants Erkenntnistheorie und Ideenlehre gehandelt wird, merkt er an: *„Kant unterscheidet den Verstand, der in bestimmten Begriffen durch anschauliche Erfüllung Erfahrungserkenntnis findet, von der Vernunft, die durch Schlüsse über das in der Anschauung Erfüllbare hinaus auf die Totalität der Reihen, auf das Ganze der Welt geht. Im Verstand wird nur immer einzelne Erfahrungserkenntnis gewonnen, in der Vernunft liegt der Drang zur Vollständigkeit. Der Verstand ist das Vermögen der Kategorien bestimmter Gegenstände, die Vernunft das Vermögen der Ideen der ungegenständlichen, unbestimmten Totalität.“*

Die Vernunft ist also dadurch ausgezeichnet, dass sie die Begrenztheit des ihr zuarbeitenden Verstandes erkennt, welcher zusammen mit der sinnlichen Erfahrung bzw. Anschauung regelgeleitet vorgeht und die Erscheinungen, also unsere Wirklichkeit, hervorbringt. Der Verstand und die Sinnlichkeit sind die „zwei Stämme“, aus denen sich alle unsere Erkenntnis speist, wobei Kant die gemeinsame Wurzel dieser zwei Stämme als „Geheimnis“ bezeichnete. Sie bringen unsere erlebte Realität hervor, doch sie bringen sie nicht ihrem Sein nach hervor, sondern nur ihrer Form nach. Das heißt, wir zaubern oder konstruieren uns die Wirklichkeit nicht ins Dasein, aber was uns als Realität erscheint, ist bedingt durch unsere Verstandeskategorien, (Substanz, Einheit, Kausalität, Negation...) die *a priori* gegeben sind, und ist bedingt durch die sinnlichen Vorstellungsformen von Raum und Zeit, die ebenfalls *a priori* allem Erfassen vorausgehen. Der *a priori*-Charakter gilt natürlich auch für das „ich denke“, das Erkenntnissubjekt, das jede mögliche Erfahrung immer begleitet.

Die Vernunft ist imstande, all diese Strukturen zu durchschauen, und während der Verstand auf das sinnlich Gegebene, das Anschauliche angewiesen ist, erkennt die reine Vernunft, unabhängig von der Sinnlichkeit, auch das Ungegenständliche, Übersinnliche in Form der Ideen von Welt, Seele und Gott.

Noch einmal zusammengefasst: Unsere Sinnlichkeit erfasst die Wirklichkeit immer innerhalb der Formen von Raum und Zeit, als ein Nebeneinander und ein Hintereinander, die nicht in der Außenwelt, sondern *a priori* gegeben sind. Und der Verstand arbeitet immer schon mit *a priori* gegebenen Kategorien, (die sich in unserer Fähigkeit der „Abstraktion“ und „Verallgemeinerung“ zeigen), die ebenfalls nicht an der äußeren Wirklichkeit festgemacht zu sein scheinen.

Und nach dem Sinn des Ganzen fragend, bzw. in Ihrer Fähigkeit, über das positiv Gegebene hinaus Schlüsse zu ziehen, erkennt die Vernunft auch die Ideen, die auf einen Sinn weisen, der über die profanen, endlichen Zwecke des bloßen Verstandes hinausgeht. Mit den Ideen eröffnet uns die Vernunft auch „Gegenstände“, die überhaupt nicht empirisch erfahrbar sind. Was die Vernunft mit ihrem Schlussvermögen erschließt, ist im Verhältnis zu den positiven, realen Gegebenheiten ein Imaginäres (Ideales). Wir belegen es mit Begriffen wie das Ganze, Gott, die Seele, die Einheit von allem, oder der ewigen All-Zusammenhang, oder der Ur-Grund.

Die elementaren Formen, Kategorien und Ideen, mit denen wir die Außenwelt als auch unsere Innenwelt erkennen, entstammen also nicht der Erfahrung – wenngleich andererseits alles kategoriale Verstandesdenken und alles Bewusstwerden der raumzeitlichen Formen sich an Empirisch-Sinnlichem entzündet, von diesem immer begleitet ist. Denn jedes Denken und Vorstellen des Übersinnlichen, also der Ideen, die sich an der Grenze des faktisch Erkennbaren zeigen, geht einher mit Aktivitäten eines materiellen Gehirns. Man kann natürlich die Kategorien, die Formen und die Ideen völlig von aller Sinnlichkeit und Materialität abstrahieren, doch dann zeigen sich verschiedene philosophische Probleme, dann drängt sich die Frage auf, was das eigentlich für Entitäten sind, wie und wo sie denn existieren. In der Beantwortung dieser Fragen passieren dann die Verwechslungen und Verirrungen der Metaphysiker (und der allzu naiven Religiösen), wenn sie diese Gegenstände, insbesondere die Ideen, wie klar erkennbare Substanzen behandeln.

Während Platon, an diese Grenzen unserer Erkenntnis rührend, hier unsere Teilhabe an den ewigen Ideen erkennt, die unabhängig von uns, unabhängig von unserem Erkenntnisvermögen und unabhängig von jeder anderen materiellen Ausformung existieren, zeitlos, in einem *transzendenten* Himmel, bestimmt Kant ihren Status als *transzendental*. „*Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt.*“

Somit gilt für Kant aber auch, dass das, was wir in der tatsächlichen Erfahrung erfassen, niemals die „eigentliche“ Realität ist, denn diese ist transzendent, für unsere verstandesmäßige Erkenntnis unerreichbar: das „*Ding an sich*“, das eigentliche Sein. Nur von dem, was uns innerhalb der Grenzen der sinnlichen Formen von Raum und Zeit und den Grenzen der denkerischen Kategorien erscheint, können wir mit Sicherheit wissen. Für viele Philosophen und Nicht-Philosophen hingegen endet an dieser Grenze das Wirkliche, über diese Grenze hinauszudenken ist ihrer Ansicht nach unzulässig. Doch von Kant wird dieses „jenseits der Grenze“, das Transzendente, nicht geleugnet, ist es doch das eigentliche Sein und der Grund, ohne den nichts erscheint. Gott als dieser Urgrund, und die Welt als sinnvolle Einheit und Ganzheit, und die unsterbliche Seele sind unbegreiflich, weil transzendent, nur glaubend kann man ihre Existenz anerkennen, ein

Glaube, den uns die Vernunft nahelegt. Gott, Seele und Welt sind also keine Begriffe, denen sich eine adäquate Anschauung zuordnen lässt, nur die Vernunft, die den Verstand und die Sinnlichkeit übersteigt, eröffnet den glaubenden Zugang dazu. Kant nennt sie *regulative Ideen*. Es handelt sich dabei also um so etwas wie Leitvorstellungen, an denen der Mensch seine Lebenspraxis, sein Tun und Entscheiden orientieren soll.

Diese umrisshafte Skizze wird Kants Komplexität natürlich nicht gerecht. Soweit in dieser Vereinfachung aber doch wesentliche Gedanken Kants getroffen sind – nämlich: dass unserer Realität (nicht Schein, aber) Erscheinung ist von dem niemals fassbaren, transzendenten Sein, dem Quellgrund und Hintergrund der erscheinenden Welt und unseres Lebens; dass wir uns bewusst sein müssen, dass unsere Erkenntnis immer begrenzt ist und wir die Form der uns erscheinenden Wirklichkeit nur nach Maßgabe unserer Verstandeskategorien und den raumzeitlichen Formen unserer Sinnlichkeit gleichsam konstruieren; und dass uns aber dennoch die Vernunft über das Erfassen der transzendentalen Ideen auch eine Ahnung von und die Richtung auf das wahre Sein eröffnet – muss man feststellen, dass dieses Konzept heutzutage nicht die vorherrschende Vorstellung von Vernünftigkeit ist. Für den heute häufig anzutreffenden Typus von rationalem Menschen ist der Glaube an das, was den Verstand übersteigt, das aber laut Kant vernünftigerweise zum Leben hinzugenommen werden, bzw. postuliert werden muss, nur unverbindliche Spekulation, oder Zeichen einer gewissen Geistesschwäche des Menschen und seiner Manipulierbarkeit durch religiöse Dogmatiker oder windige Esoteriker.

Wer im Sinne Kants zur Vernunft gekommen ist, wird sich diesen Urteilen nicht anschließen, aber in Bausch und Bogen alle Behauptungen Kants akzeptieren können wir auch nicht. Wir wären schlecht beraten, würden wir sein Vernunftskonzept und die daraus gefolgerten Konsequenzen bloß dem Wortlaut, und nicht dem tieferen Sinn nach übernehmen. Auf seine doktrinären Anwendungen wurde schon hingewiesen, zu Recht schrecken wir davor zurück. So vertritt er etwa den Grundsatz, dass man um der Unversehrtheit der Wahrheit und Wahrhaftigkeit willen immer der Pflicht folgen soll, die Wahrheit zu sagen, denn jede Lüge gefährdet den Bestand der Wahrheit überhaupt. Eine solche Einstellung kann unter Umständen tödlich enden – auch für andere. Man müsste dann beispielweise einen Freund, den man bei sich versteckt hat, den Nazi-Schergen ausliefern, wenn diese an unsere Tür klopfen und nach ihm fragen. Wir dürfen nach Kant überhaupt nicht emotionalen Augenblicksneigungen folgen, sondern nur der Pflicht, die sich aus dem schon zuvor als richtig eingesehenen vernünftigen Prinzip zwingend ableitet. (Verstößt man gegen diese Pflicht, wird die Lage nur noch schlimmer, war Kant überzeugt). Auch die bestehende politische Ordnung darf nach Kant nicht hinterfragt und kein Umsturz vorangetrieben werden, da dadurch das Prinzip der Ordnung überhaupt in Gefahr gerät. Idealismus und Prinzipienreiterei, auch von Kants Zuschnitt, können einen erschreckend weit am Leben vorbeileben lassen. Auch Jaspers stößt sich an Kants

Rigorosität und fragt, ob nicht Kant „*der Ergänzung bedarf durch das, was als Liebe nicht nur ‚Neigung‘, sondern selbst ‚Unsterblichkeit‘, selber Vernunft und die Kraft aller Vernunft ist.*“

Im Sinne dieses Einwands, dass Kant das Wirken der Vernunft in all ihren Gestalten, etwa in der der Liebe, nicht erkennt, würde ich noch hinzufügen, dass wir Kant auch in seiner Geringschätzung der Emotionalität, des Chaotischen, des Traumes, des Visionären und Imaginalen – alles dessen, was man vereinfachend als außerrational oder als irrationale bezeichnet, und was man vielleicht auf den ersten Blick nicht unter die transzendentalen Ideen von Gott, Seele und Welt einordnen kann – ebenfalls nicht folgen sollten. Schließlich legt er selber davon Zeugnis ab, dass die Vernunft gar nicht immer „vernünftig“ ist, und berichtet, wie sich die Vernunft in seinem Geist in einem chaotischen Prozess manifestiert hat. Er war im Erstellen seines epochalen Werks nämlich nicht der trockene „Gedankeningenieur“, der mit zwingender Logik rigide sein System aus einem Prinzip ableitet. Er war von der kreativen Kraft getragen, die jenseits der rationalen Planung liegt. Es handelt sich hierbei um das, was wir weiter unten unter dem Thema *wollen* und *Fügung* diskutieren werden, also um die Erfahrung, dass unterschiedliche Intentionen und Ereignisse, Dinge aus unterschiedlichen Lebensphasen, die sich wie zufällig aneinanderreihen, sich schließlich als sinnvoller Zusammenhang erweisen. Jaspers schreibt dazu: „*Kant macht die Erfahrung, wie die Gedanken, aus verschiedensten Anlässen und Ursprüngen gewonnen, sich erstaunlich zusammenfügen, einander ergänzen, bestätigen und tragen. Erst beim Ausarbeiten der neuen Wissenschaft, sagt er, habe er ihre große Ausbreitung bemerkt.*“

Man kann Jaspers nur Recht geben, wenn er meint, „*Kant ist zu ergänzen, aber so, dass dadurch erst die Wahrheit und Kraft seiner Philosophie ganz zur Geltung kommen.*“ Dem wird man wohl selbst dann noch gerecht, wenn man etwa sein Kategoriensystem nicht übernimmt, und das Kategoriale und Ideale in einer anderen Weise begreift, und dem Mathematischen einen anderen Status zuweist, als er es tut. Kants Hochschätzung der Mathematik kommt in seiner Einsicht zum Ausdruck, dass in einer Wissenschaft nur so viel Wissenschaft ist, als Mathematik in ihr steckt. Für die Philosophie wäre aber die mathematische Methode ungeeignet, die Philosophie wäre letztlich im Sprachlichen gegründet. Daher kommt Kant zu einer Tafel von 12 Verstandeskategorien, die er in vier Gruppen teilt,

Quantität: Einheit / Vielheit / Allheit

Qualität: Realität / Negation / Limitation

Relation: Substantialität (Inhärenz) / Kausalität (Dependenz) / Gemeinschaft (Wechselwirkung)

Modalität: Möglichkeit (Unmöglichkeit) / Dasein (Nicht-Dasein) / Notwendigkeit (Zufälligkeit),

und zu ihnen entsprechende Urteilsformen und 4 Grundsätzen des reinen Verstandes, die den Gebrauch der Kategorien regeln. Das alles zusammen bildet in Kants System die Anfangsgründe des produktiven Denkens und Philosophierens.

Keyserling hingegen entwirft kein System von sprachlichen Grundkategorien. Wenn er als Anfangsgrund des Philosophierens ein geometrisch-arithmetisches System wie das Rad konzipiert, und alles philosophische Sprechen – und alles Sprechen überhaupt – als ein Sprechen aus diesen mathematischen Urformen heraus versteht, setzt er die Fältigkeit der Zahlen als kreativen Grund aller Erscheinung und allen Erkennens voraus. Sie bilden die Nahtstelle zwischen den vielfältigen Erscheinungen und dem unfassbaren Grund ihres Seins. Statt eines Kategoriensystems gibt es im Rad also nur zehn natürliche Zahlen. Behält man Kants Begrifflichkeit bei, könnte man sagen, dass diese Fältigkeiten die Faltungen unserer Vernunft, unseres Verstandes und unserer Sinnlichkeit bedingen. Keyserling übernimmt diese Terminologie aber nicht, sondern unterscheidet das Wirken der 10 Zahlen in den vier Bewusstseinsfunktionen des Empfindens, des Denkens, des Fühlens und des Wollens, bzw. zeigt, wie das Gewahrsein und die vier Bewusstseinsfunktionen in den fünf Zahlenarten der Zahlentheorie ihre formale Grundlage besitzen.

Kants Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft scheint mir wert, erinnert zu werden. Sie ist aber den meisten Menschen nicht geläufig. Das Beklagenswerte daran ist nicht, dass die wenigsten Lust zur Kant-Lektüre verspüren, sondern dass diese Unterscheidung nicht Teil ihrer Lebenspraxis ist. Auf welche Unterscheidung sollen wir laut Kants Sprachregelung also achten? Vielleicht lohnt es sich, die eben besprochenen Verhältnisse in Wittgensteins Sprache zu übersetzen. Der Autor des „*Tractatus logico-philosophicus*“ war der Überzeugung, dass das, was sich überhaupt sagen lässt, sich immer klar und eindeutig sagen lässt. Und was sich so nicht sagen lässt, darüber müsse man schweigen – wenngleich das Unsagbare durchaus existiert und sich zeigen kann: „*Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies 'zeigt sich, es ist das Mystische.*“ (Wobei sein Begriff des Mystischen nicht auf die traditionelle mystische Erfahrung beschränkt ist, sondern sich auch in gewöhnlichen ästhetischen Erfahrungen und sprachlichen Erkenntnisakten ereignet.) Für das Sagbare aber entwarf er im „*Tractatus*“ ein strenges, formales Modell, das wie die ultimative Spielregel für die Verwendung der Sprache als Mittel der Realitätserfassung dastand. Später wandelte sich seine Auffassung von Sprache, und in seinen „*Philosophischen Untersuchungen*“ vertrat er die Ansicht, dass es keine privilegierte Sprachform gibt, die als einzig richtige gelten könne. Was der Mensch vollzieht oder erfindet, sind einfach immer nur verschiedene Sprachspiele, und die Bedeutung eines Begriffs etwa hängt immer davon ab, in welchem Sprachspiel er verwendet wird. Entscheidend ist dabei auch die Einsicht, dass in einem Sprachspiel niemals alles für das Mitteilen und Verstehen Relevante tatsächlich sprachlich erfasst bzw. artikuliert wird. Denn jedes Sprachspiel ist eine „*Lebensform*“, ist eingebettet in

eine bestimmte Lebenspraxis, einen Kontext, und vieles des zu Verstehenden und Mitzuteilenden schwingt unausgesprochen mit, und wird verstanden. (Etwa in der Geste, der Pause, der Mine, oder dem Schweigen, in dem, was nicht gesagt wird ...) Es zu artikulieren ist nicht nur unnötig, sondern gar unmöglich und kontraindiziert, denn es würde die Kommunikation völlig überlasten und verkomplizieren.

Wenn man mit Wittgensteins Diktion an Kants Unterscheidung von „Vernunft und Verstand“ herangeht, wäre wohl „Verstand“ dasjenige, was sich in den verschiedenen Sprachspielen betätigt. Er ist jene Instanz, welche die Regeln und Begriffe der Sprachspiele findet, kennt, erfindet, anwendet. Die Vernunft hingegen ist an kein bestimmtes Sprachspiel gebunden – wiewohl sie in allen Sprachspielen anwesend ist und sich dort einerseits verbal, durch den Verstand ausdrückt, und andererseits auch ohne Worte einen Sinn vermittelt. Als jenes Organon, das bei Kant die engen Grenzen des Verstandes übersteigt, jenes Verstandes, der in einem seiner Sprachspiele engagiert und gebunden ist, wäre die Vernunft dann die Instanz, welche frei entscheidet, welches Sprachspiel gerade zu spielen ist. Und wenn wir mit Kant das entscheidende Problem der Beschränktheit der menschliche Erkenntnis formulieren als das Unvermögen, vom erfahrungsgebundenen Verstand zur Freiheit der ganzheitlichen Vernunft zu schreiten, dann wäre es ihm Rahmen der Wittgensteinschen Begrifflichkeit das Erliegen der Gefahr, sich mit dem Sprachspiel unangemessen zu identifizieren, also einem Sprachspiel (oft nur einem einzigen) verhaftet zu sein. Auch Wittgensteins Wort von der „*Verhexung durch die Sprache*“, welcher der Mensch erliegen kann, schlägt in diese Kerbe.

Einer der einflussreichsten Philosophen des 20. Jahrhunderts war der 1889, im gleichen Jahr wie Wittgenstein geborene Martin Heidegger. Wenn wir die eben besprochenen Verhältnisse auch im Rahmen seiner Begrifflichkeit, im Rahmen seines „Sprachspiels“ darstellen, dann sind diese Verhältnisse dort mit anderen Begriffen belegt. Heideggers Rede vom „*rechnenden Denken*“ und seine Rede vom „*Gestell*“ – zu dem alles zählt, was dem Wortstamm „stellen“ zuzurechnen ist: die Vorstellung; das was wir uns als Gegenstand gegenüberstellen; das, was wir bestellen; das, dem wir nachstellen etc. – besetzen den Pol, an dem Kant vom Verstand spricht. Und Kants Vernunft ist bei Heidegger das, was nach dem Sein fragt, nach dessen Sinn und dessen Wahrheit. Der gewöhnliche Mensch fragt nicht danach, er ist „*seinsvergessen*“ und „*seinsverloren*“, er lebt in der Welt des „*Gestells*“, ist von den Vorstellungen, den Dingen, den Gegenständen eingenommen – so wie wir oben sagten, dass der Mensch dem Sprachspiel verhaftet ist. Was ist laut Heidegger für den Menschen notwendig, um aus der Identifikation mit dem „*Gestell*“ zur Seinsoffenheit zu gelangen? Er muss sein Gestell in ein „*Geviert*“ verwandeln, er muss sein Leben zwischen vier Polen, zwischen dem Himmel, der Erde, den Irdischen und den Göttlichen ausspannen. Erst das, was uns öffnet für das Sein, ist laut Heidegger wirkliches Denken. Wissenschaftliches Denken ist seiner Ansicht nach dazu nicht imstande, „*Wissenschaft denkt nicht!*“, behauptete er (was von

vielen als Wissenschaftsfeindlichkeit missverstanden wurde). Es scheint unschwer zu erkennen, dass der Sinn dieses Verdikts sich mit Kants Auffassung deckt, dass der bloße Verstand den Sinn und das Wesen unseres Daseins nicht richtig erfassen kann, und dass das, was nach Heidegger erst echtes Denken genannt werden darf, schlicht Kants „Vernunft“ ist.

Heutzutage spricht man in der Philosophie nicht so sehr von der *einen* Vernunft, sondern von den *vielen* Rationalitäten, und unterscheidet etwa eine reine oder formale Folgerungsrationalität, hierarchisch-architektonische Rationalität, Zweckrationalität, entscheidungstheoretische Rationalität (abstrakt-formal, strategisch-spieltheoretisch, dialogisch), Rationalität als nachträgliche Selbstrechtfertigung, Wertrationalität, Rationalität der öffentlichen Vertretbarkeit, Verständigungsrationalität, etc. Dass man zig verschiedene Formen von Rationalität unterscheiden kann, zeigt aber nur, dass es sich immer um die gleiche „Vernunft“ handelt, die sich aber an einen spezifischen Inhalt binden, sich im Rahmen einer beliebigen Semantik, eines beliebigen Sprachspiels betätigen kann. Dabei geht aber das Gewahrsein der einen Vernunft, die alle semantischen Ebene durchdringt, leicht verloren. Ja, die *e i n e* Vernunft scheint vielen etwas völlig Unfassbares, wenn nicht gar Inexistentes zu sein. Und doch ist jede Einigung und Übereinstimmung, jede Konfliktlösung und jeder Kompromiss, jeder gelingende Dialog in dieser einen Vernunft begründet. Es gibt keine Kommunikation und Verbindung zum anderen ohne Vernunft, ohne Rationalität.

Der europäische Vernunftbegriff, wie er sich seit der Aufklärung durchgesetzt hat, kann dank seiner praktischen Anwendung in den Wissenschaften auf eine einzigartige Erfolgsgeschichte verweisen. Unsere gesamte moderne Zivilisation legt Zeugnis von diesen Erfolgen ab. Dennoch sind uns heute manche Überzeugung des Zeitalters der Aufklärung fragwürdig geworden, etwa die, dass wenn man den Gesetzen der Vernunft folgt, man sich unweigerlich auf das Erreichen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, Wissen und Fortschritt zubewegt. Denn wie man sehen kann, ist die Geschichte der „Vernunft“ nicht nur eine Geschichte der Triumphe über Aberglauben und Tyrannei. Im dem auf die Aufklärung folgenden Geschichtsverlauf wurde die Vernunft eigentlich zur Unvernunft, zu eine Vernunft-Ideologie und -Mythologie, und offenbarte eine zerstörerische Seite. Der herkömmlichen Vernunftauffassung wird zu Recht Lebensfeindlichkeit vorgeworfen und Mittäterschaft bei so manchen menschlichen Gräueln, und sie steht zu Recht in der Kritik, geistige und kulturelle Verarmung zu verursachen, wenn sie sich zu enge Grenzen setzt und wenn nichts, was diese engen Grenzen überschreitet, Geltung beanspruchen darf. Ein falscher Gebrauch der Vernunft, ein zu beschränktes Verständnis von dem, was sie eigentlich ist und kann, bringt ein „vernünftiges“ Denken hervor, welches den Menschen wesentlicher Dimensionen seines Lebens beraubt, und vieles zerstört, was auf dem Boden sinnvoller Traditionen gewachsen ist.

Ist aber nur der falsche Vernunftgebrauch das Problem, oder ist der Vernunftbegriff insgesamt falsch und muss entsorgt werden? Wer an der Existenz der Vernunft (im Sinne Kants) nicht zweifelt, kann die Fehlentwicklungen seit der Aufklärung nur einem missverständlichen Gebrauch der Vernunft anlasten, bzw. einer Fehleinschätzung, oder einem Verkennen oder Leugnen dessen, was die Grenzen der Vernunft sind. Vor allem die Frage, was uns die Vernunft an Auskunft geben kann darüber, was jenseits ihrer selbst als ein niemals Fassbares liegt, ist ein strittiger Punkt. Kann man überhaupt – und wenn, mit welchen zutreffenden Grenzbegriffen – darüber reden? Laut Kant kann man darüber reden, nach Kant erkennt die Vernunft, wenn sie sich selbst befragt, die Aprioris der Verstandeskategorien und die Aprioris der sinnlichen Formen von Raum und Zeit. Und den Verstand und die Sinnlichkeit übersteigend, erkennt sie die Ideen von Welt, Seele und Gott. Was die Fehlentwicklungen seit der Aufklärung betrifft, ist dann wohl vor allem das Abweichen von Kants Ideenkonzept dafür verantwortlich – also die Abkehr vom Denken des Allzusammenhangs, der Unsterblichkeit und des Ur-Grundes. Doch wie vorher erörtert, ist auch an Kants Konzept einiges auszusetzen. Auf jeden Fall hat sich seine Hoffnung nicht erfüllt, nämlich dass das, was er als schmalen Fußsteig freigelegt hat, einst zu einer breiten „Heerstraße“ wird.

12 Rationalität im Rad

Heute wird ein Zuviel an Rationalität beklagt, wenn (eine falsch verstandene) Vernunft sich zerstörerisch auswirkt, doch genauso wird ein Zuwenig an Rationalität kritisiert, etwa wenn der sich gegenwärtig wieder breitmachenden Religion oder Esoterik vorgeworfen wird, sie würde Gründe annehmen, die nicht für alle in gleicher Weise nachvollziehbar sind – z. Bsp. Kräfte oder Einsichten, die nur in besonderen Bewusstseinszuständen erfahrbar sind, persönliche Offenbarungen, oder der Glaube an die Offenbarung, die ein anderer Mensch irgendwann in der Vergangenheit empfangen hat. Diese Kritik besteht zu Recht, wenn etwa religiös begründete Sitten mit den allgemeinen Menschenrechten kollidieren. Sie geht aber zu weit, wenn sie alle sinngebenden Einstellungen vernichtet, die vom Verstand nicht rational fassbar sind, in dem Wahn, alles was nicht rational beweisbar ist, wäre blanker Unsinn. Es ist klar, dass ein solches Urteil nur aus dem anmaßenden wissenschaftlichen Verstand resultiert, der die Dimension der Vernunft, die über das Gegenständliche hinaus ins Ungegenständliche (nach Kant das Übersinnliche) reicht, noch gar nicht betreten hat. Es ist falsch, diese Dimension für inexistent zu erklären, wo doch offenkundig ist, dass der Mensch dauernd von außerrationalen bzw. irrationalen Gründen und Quellen maßgeblich bestimmt ist, im Guten wie im Schlechten. Man lässt sich etwa durch Gefühle zu einem dummen oder verhängnisvollen Verhalten hinreißen, das ins Verderben, oder aber auch zur Erfüllung führt. Oder auch, dass man Großes schafft, beflügelt durch Liebe, durch Begeisterung, durch Verfolgen eines Traums. Oder man gründet sein ganzes Leben auf die verstandesmäßig unfassbare Wirklichkeit seines Gottes. Das, was für den bloßen Verstand außerrationale, somit irrealen Gründe sind, ist offensichtlich unermesslich wirkmächtiger, als alles, was der Verstand mit seiner Rationalität an anschaulichen Gründen einsehen oder beweisen kann.

Aber wie kann generell Kommunikation gelingen, in der doch meist Rationales und Irrationales im eben erklärten Sinne miteinander verwoben sind? Sich verständlich machen heißt immer, in ein rationales Verhältnis mit dem anderen zu treten, egal, welche außerrationalen Beweggründe der Sprecher sonst noch im Spiel sind. Rationalsein für den anderen heißt demnach nicht zuletzt, sich im Gespräch mit den eigenen irrationalen Überzeugungen zurückzuhalten – vielleicht nur vorerst, solange ich sie nicht „rationalisieren“, also nicht verständlich machen kann; vielleicht auch dauernd, falls die eigene Behauptung unverständlich bleibt, sich also keine Resonanz mit dem Gegenüber einstellt.

Der berechtigte Appell, Außerrationales als psychologische Beweggründe, oder metaphysisch als letzten Quellgrund anzuerkennen, ist eine Sache, der Anspruch, für den anderen verständlich zu sein und daher Irrationalität zu vermeiden, eine andere. Beide Ansprüche sind berechtigt und notwendig. Jene Stimmen, die mangelnde Rationalität beklagen, fordern Verständlichkeit, denn nur durch gegenseitiges Verstehen ist

Zusammenleben, ist Begegnung und befruchtende Interaktion möglich. Wenn der Andere unverständlich bleibt, kann man ihn bestenfalls tolerieren, was konsequenterweise oft nichts anderes heißt, als ihm auszuweichen, bzw. im bloßen Nebeneinander zu existieren. Trotz vorläufig friedlichem Nebeneinander kann man sich dann aber doch auch in die Quere kommen. Dann zeigt sich, dass das Begnügen mit Toleranz ohne Verstehen nicht ausreicht, denn Nicht-Verstehen heißt letztlich Krach – von der harmlosen Meinungsverschiedenheit bis zum Krieg.

Der post-moderne Geist ist von der Überzeugung getragen, dass kein rationales System jemals als fundamental und universell gelten kann. Lässt sich dann überhaupt etwas Substantielles über Rationalität sagen, über die Vernunft, die uns (gegenseitiges) Verstehen ermöglicht, die uns so etwas wie eine gemeinsame Welt und gemeinsame Wahrheit erkennen lässt? Handelt es dabei immer nur um einen konstruierten, relativen Konsens? Oder gibt es neben der (immer notwendigen) dialogischen Suche nach dem Gemeinsamen, der Suche und der Konstruktion dessen, was für alle Gesprächspartner verständlich ist, auch ein allgemeines System, das alle erkennen können? Keines, das man gemeinsam konstruiert, sondern eines, das ohnehin immer schon wirksam ist, und nur mehr bewusst werden muss? Im vorigen Kapitel habe ich versucht kurz darzustellen, wie Kants positive Antwort auf diese Frage ausgefallen ist, bei Jullien haben wir eine negative Antwort darauf gesehen, und bei Keyserling finden wir wieder eine positive.

Wir erinnern uns: Für Jullien gibt es kein solches System, nur ein begriffloses, unfassbares Gemeinsames, das immer im Kommen ist. Es ist der gemeinsamen Intelligenz zugänglich, die aber über keinen Fundus von begrifflichen Archetypen oder Universalien verfügt. Keyserling hingegen war von deren Existenz überzeugt, wenngleich auch er sie nicht auf der Ebene der sprachlichen Begriffe angesiedelt sah. Rationalität sieht er im Mathematischen gegründet, es beruht seiner Auffassung nach im Wesentlichen auf den mathematischen Gesetzen der Musik. Gegenseitiges Verstehen bedeutet demnach immer: In-Resonanz-sein. Was in Resonanz ist, ist in einem rationalen Verhältnis.

Diese Suche nach Rationalität bzw. Resonanz (die bis zur Frage reicht, wie Resonanz, bzw. ein rationaler Zusammenhang zwischen Begriffen oder Wahrnehmungen zu finden ist, die aus verschiedenen Begriffssystemen, verschiedenen Sprachspielen bzw. unterschiedlichen Arten von Wahrnehmungsphänomenen stammen) hat also in etwas ganz Konkretem ihr Vorbild und Paradigma: in der Physik, in der Welt der Schalls, der schwingenden Massen. Dort entsteht **Resonanz** allerdings nur dann, wenn rationale, also ganzzahlige Verhältnisse vorliegen. (Ja, in einem noch grundlegenderen Sinn ist Resonanz sogar die Bedingung der Existenz der Entitäten füreinander. Denn was völlig irrational ist, ist mit nichts verbunden, ein solches Ding oder Wesen kann unmöglich als Teil der Welt existieren.)

Ist diese Rationalität, die alle Bedeutungsebenen der menschlichen Wirklichkeit durchdringt, in *einem* System zu begreifen? Wie wir gesehen haben, kann laut Jullien

kein Begriffsgebäude die Vernunft fassen, Keyserling hingegen findet das Rationale formal fassbar in den Zahlen und im Gliederbau der Sprache. Bei ihm spielt der Rationalitätsbegriff der Zahlentheorie eine zentrale Rolle, also etwas, das gewöhnlich eher mit den erwähnten Schattenseiten der Vernunft assoziiert wird. Zahlen, bzw. die nackten mathematischen Relationen zwischen den Dingen und Wesen gelten ja vielen als der Inbegriff des Entseelten und Toten, und philosophisch Bewanderte werden sie vielleicht flugs Heideggers „rechnendem Denken“ zuschlagen, welches bloß die Welt des „Gestells“ erfasst.

In einem unveröffentlichten Manuskript (*Lehrbuch der Systemik*) bezeichnet Keyserling den Gliederbau der Sprache, der seinem Verständnis nach mathematisch ist, als den Ursprung der Vernunft: „... die rationale Ebene, die Vernunft ist weder eine Ordnung der Außenwelt noch der Innenwelt; sie hat ihren Ursprung im Gliederbau der Sprache und in dessen Anwendung auf die Erfahrungen und Offenbarungen.“ Und weiter: „Das Rationale [...] ist auch nicht das Ichbild; ICH als Zentrum des Lebensstils ist frei und ungebunden, genauso unvorausehbar wie das Wetter. Nur der Stil ist das Was des ICH, der besondere Zusammenhang meines Wesens und Handelns; bei allen Menschen aus gleichen Elementen gefügt, aber in verschiedener Kombination und in verschiedenem Ausdruck, ebenso wie keine zwei Menschen den gleichen Fingerabdruck haben. Die Welt des Rationalen, der Vernunft – wie es seit Descartes und Kant genannt wird – ist die eigene Welt des Menschen. Menschwerdung bedeutet, seiner Vernunft mächtig zu sein, aus dem Sein heraus zu handeln und das eigene Wesen genauso wie das des anderen im sprachlichen Dialog zur Entfaltung zu bringen.“

Rational zu sein heißt einerseits, die Teile bzw. Elemente eines Systems, eines Sprachspiels in adäquater Weise zu identifizieren und zu benennen, um sie dann „vernünftig“ zu verknüpfen und sie in ihren kausalen, logischen oder funktionalen Zusammenhängen zu verstehen – je nach System und dessen Prämissen und wertenden Voraussetzungen. Doch zur Gewinnung eines persönlichen Lebenssinns, der über eine erfolgreiche Anpassung hinausgeht, ist bloß wissenschaftlich-rationales Denken, das immer nur in einem einzigen Bedeutungskontext bleibt, nicht ausreichend. Um in einer kreativen Weise aus der Vernunft zu leben und seinen Lebenssinn zu schaffen, gilt es alle partikulären „Rationalitäten“ zu überwinden. Vernunft, Rationalität in seiner tiefsten Bedeutung heißt dann, auf keine semantische Ebene fixiert zu sein, keine zu verabsolutieren. Es heißt, alles Konstruierte in seiner Konstruiertheit zu durchschauen, alles Begriffliche, alles Wissen bis zum Seinsgrund zu durchdringen und zur Leere des Gewahrseins durchzustoßen – unserem wahren Subjekt und kreativen Quellgrund der Wirklichkeit. Diese Vernunft, die an keine besonderen Wirklichkeits- bzw. Bedeutungsebenen gebunden ist, nannte Keyserling **Seins-Vernunft**. Wer in ihr west, ist mit der Welt in dialogischer Beziehung, was bedeutet, nicht im engen Korsett eines beschränkten Kalküls zu argumentieren, verstehen und kommunizieren, sondern die

verschiedensten Ebenen wahrzunehmen und einzubeziehen, um einerseits den anderen zu verstehen (daher auch etwa seine unausgesprochenen/unbewussten Motive und Bedürfnisse zu erspüren versuchen), und andererseits den persönlichen Lebenssinn zu finden bzw. zu erschaffen. Der entscheidende Unterschied dieses Ansatzes zu dem zu eng geführtem heutigen Vernunftverständnis ist also, dass der hergestellte, bzw. erkannte Zusammenhang der Ebenen, bzw. der aktuellen Wahrnehmungen und Ereignisse, nicht bloß kausaler Natur ist. (Da ja der Kausalzusammenhang immer nur für die jeweils betrachtete Wirklichkeitsebene gilt). C.G. Jung hat dies als Synchronizität bezeichnet. Was im Laufe des Lebens geschieht und sich ereignet, auch wenn es vordergründig logisch und kausal gar nicht zusammenhängt, wird sich dem Menschen, der sich dieser Vernunft anvertraut, als zugehörig zu seinem Lebenssinn erweisen. Das mythische Bild dieser Vernunft ist der geflügelte Hermes, der alle Welten durchheilt, in allen Welten zu Hause ist.

Keyserling war ein konfessionsloser Religionsphilosoph, der sich jeglicher öffentlichen Kritik anderer Ansätze enthielt und betonte, das Rad würde in keinem Gegensatz zu den überlieferten Traditionen und Religionen stehen. Doch dieser Ansatz fordert Rationalität auch von Religion und Esoterik, wenn sie sich (intentional oder bloß habituell) den anderen mitteilen, und ist auch kritisch gegenüber *„der falschen Rationalität: den philosophischen Systemen, gleichsam Spinnennetzen, welche Philosophen um ihre Person als Mitte ausgespannt haben, worin sie alles fangen, was in die Maschen hineinpasst.“* Aber *„noch schlimmer ist die Identifikation im jenseitigen Bereich, im Bekenntnis [...], die Ichinflation eines religiösen Gebäudes, das sich anheischig macht mit Gründung einer Elite, einer auserwählten Gemeinschaft alle Feinde zu vernichten – so wie Cromwell gleichgültig dem Gemetzel seiner Soldaten in der irischen Stadt Drogedha zuschaute, und Paul Gerhard, der evangelische Verfasser vieler schöner Kirchenlieder als die Hauptfreude der Erlösten im Paradies die Betrachtung der Qualen der Verdammten in der Hölle anführte, oder Luther es als Unfrömmigkeit brandmarkte, beim Verbrennen einer Hexe mit dieser Mitleid zu haben“*. Nur Rationalität bewahrt vor solchem Irrsinn, doch nicht eine Rationalität, die alles Außerrationale in einem Kurzschluss zum Unsinn erklärt. Denn eine beschränkte Rationalität hat das Potential, in einer irrationalen Weise vieles von dem, was in Natur und Kultur gewachsen und durchaus erhaltenswert ist, zu zerstören. Keyserling war daher bestrebt, so etwas wie eine *„rationale Esoterik“* zu schaffen. Wir sollten davon ausgehen, dass der Mensch und die Welt als Ganzes im unfassbaren, unerschöpflichen Urgrund wurzeln. Diesem entströmt alles, was auf unser Bewusstsein einwirkt, und über die Sprache wird das, was sich uns als empirische Realitäten und als Imaginationen und Offenbarungen darbietet, rational verständlich – und somit überhaupt erst erkennbar.

Um sich Keyserlings Auffassung von Rationalität, die auf einem mathematischen Sprachverständnis gründet, noch mehr anzunähern, nehmen wir vorerst den *„Umweg“*

über Jullien, und betrachten noch einmal, wie dieser an das Verstehen-Können und das Sich-verständlich-machen-können herangeht: Dass wir übersetzen (und überhaupt verstehen) können, läge an der gemeinsamen Intelligenz, die aus der Ur-Quelle – „*im Sinne dieses unendlich Teilbaren und Mittelbaren*“ – schöpft. Jullien beruft sich auf Kant, der in der *Kritik der Urteilskraft* sagt, Erkenntnisse und Urteile „*müssen sich [...] allgemein mitteilen lassen*“. Das „*ist [...] das einzige Transzendente, das ich erkenne*“, lautet Julliens äußerstes Zugeständnis an den transzendentalen Idealismus. Verstehen-können wäre aber an keine wie auch immer geartete kategoriale Formen gebunden, es gibt keine gemeinsamen Stamm- oder Universalbegriffe, die etwa zwischen dem Chinesischen und Europäischen vermitteln würden. Es gibt ohnehin die *allgemeine Mittelbarkeit!* wird Jullien zu jedem sagen, der glaubt, die Existenz universeller Kategorien wäre die unverzichtbare Voraussetzung des (gegenseitigen Sich-) Verstehens. Ist aber nicht jedes Erkennen bis zu einem gewissen Grad immer ein „Wiedererkennen“? Beziehen wir uns beim Übersetzen bzw. Erkennen nicht doch immer, wenn schon nicht auf Identisches, zumindest auf Ähnliches? (Nebenbei bemerkt: nichts was real existiert, ist mit einem andern Existierenden identisch, Identität gibt es nur im Abstrakten.) Die Notwendigkeit eines Beziehens auf Ähnliches beim Erkenntnisakt schließt Jullien kategorisch aus. Es wäre überflüssig, denn wir können ohnehin das Fremde und Neue verstehen, ohne es als „Ähnliches,“ also bereits Bekanntes „wiedererkennen“ zu müssen, ja dadurch würden wir ihm bereits Gewalt antun – wir würden bei solchem „Vergleichen“ das Andere, Fremde nicht wirklich in seiner Originalität verstehen, sondern nur in das eigene Denkschema einordnen.

Es ist aber doch evident, dass Übersetzen und Verstehen nur gelingt, weil sich dabei irgendetwas gleicht oder ähnlich ist. Übersetzen wäre ja überhaupt nicht möglich wenn nicht in gewisser Weise doch der gleiche Sinn, also ein *gemeinsamer* Sinn „hinter“ den eigenen und den fremden Begriffen vorhanden wäre.

Existiert das Gemeinsame tatsächlich nur „*im Kommen*“, ohne fassbare Form, und kommt erst im Dialog zustande, wie Jullien behauptet, oder gibt es da vielleicht doch noch etwas anderes, das sehr wohl formal fassbar ist? Sind denn nicht die Zahlen, bzw. das zahlhafte Unterscheiden, das Unterscheiden von Fältigkeiten, etwas, was jeder Mensch – bewusst und unbewusst – vollzieht, und was jede Kultur kennt, einschließlich der isoliert lebenden kleinen Gruppen, die angeblich mit bloß drei oder noch weniger Zahlen auskommen? Denn der Grund aller Gestalt, aller Vielfalt ist der Unterschied, bzw. das Unterscheiden. Das Erleben einer vielfältigen Wirklichkeit setzt Teilungen voraus, ohne Differenzieren, Abgrenzen und teilendem Unterscheiden gibt es keine vielfältigen Phänomene, sondern nur die absolute Gleichheit, die absolute Symmetrie – also nichts, was man als „Welt“ bezeichnen könnte. Die Welt, das sind die Unterschiede.

Nun gibt es ja unendlich viele Unterschiede, auf verschiedensten Ebenen. Bei jeder Unterscheidung werden Qualitäten festgelegt –, wie etwa schwarz/weiß, oder

leicht/schwer, oder hart/ weich um nur einfachste Beispiele genannt zu haben. Keine Qualität lässt sich auf eine andere zurückführen, jede behauptet ein eigenes Dasein. Schwarz etwa lässt sich nicht auf Weiß zurückführen und umgekehrt. Und obendrein kann eine Qualität auf verschiedensten Ebenen ihre Bedeutung haben: Ob ein Ei oder ein Schlag hart ist, bedeutet jeweils etwas anderes, ebenso ob meine Zukunft oder meine Haare schwarz sind. Jedoch lässt sich jede Differenz immer auch quantifizieren – als mehr oder weniger weiß, mehr oder weniger leicht, mehr oder weniger hart. In einer solchen Rückführung auf die Zahl sehen viele nur eine verarmende Reduktion. Doch tatsächlich ist der quantitative Aspekt einer Sache nicht bloß ein untergeordneter Aspekt, sondern die entscheidende Differenz, die die Qualität bestimmt. Dieser Gedanke, dass Qualität sich auf Quantität zurückführen lässt, findet sich nicht nur schon bei einem der ersten Vorsokratiker, bei Anaximenes, sondern hat in der modernen Physik seine Bestätigung erfahren. So macht z. Bsp. eine bestimmte Anzahl von Schwingungen eines elektromagnetischen Feldes rotes Licht, eine andere Anzahl aber blaues. Ähnlich verhält es sich beim Schall. Das Paradebeispiel für die Richtigkeit dieses Gedankens liefert aber das periodische System der Elemente: die Anzahl der Protonen im Atomkern bestimmt, ob wir es mit Eisen oder Natrium, oder Sauerstoff, Gold oder Uran, etc. zu tun haben.

Das Gemeinsame ist „*im Kommen*“, sagt Jullien. Ja, aber es existiert auch im Vermögen aller Menschen, zwischen Allem und in Allem Unterschiede bzw. Teile, also zahlhafte Fältigkeiten zu unterscheiden. Eigentlich ist das auch schon in Julliens knapper Definition der Intelligenz enthalten, in seinem Hinweis auf die Existenz „*dieses unendlichen Teilbaren und Mitteilbaren*“. Wobei er aber kategorisch ausschließt, dass es irgendwelche feststehende „Ur-Teilungen“ gibt. Aber kann man denn anders teilen, als in Eines und ein Anderes, was dann eben eine Zweiteilung ist, und weiter ein Teilen in drei, in vier, etc. Heißt „*teilen*“ denn nicht *immer*, eine Größe festzustellen bzw. sie von einer anderen Größe zu unterscheiden und neue Größen, die resultierenden Bruch-Teile, zu erkennen bzw. herzustellen? Und dass „*mitteilen*“ möglich ist, heißt doch nichts anderes, als dass ich dem Anderen die gleichen Teile, die gleichen Größen, wie ich sie erfasse, als solche vermitteln kann. Keplers Grundsatz zum menschlichen Erkenntnisvermögen gilt meiner Ansicht nach uneingeschränkt: „*Nichts als Größen, oder durch Größen vermag der Mensch vollkommen zu erkennen.*“

Rationalität ist das Vermögen zu teilen, und die Teile in Beziehungen, in Verhältnisse zu setzen – in zeitliche, räumliche, logische, funktionale, kausale, harmonische. Es ist eine Kompetenz, die in unterschiedlichem Maße alle Menschen besitzen. Solcher Auffassung nach ist Rationalität also das Vermögen, Fältigkeiten zu unterscheiden und Verhältnisse zu erfassen und zu erschaffen. Das macht der chinesische Geist nicht weniger als der europäische. Diese Rationalität ist immer am Werk – egal ob ich energetische Linien oder punkartige Subjekte unterscheide, egal ob ich ein Verhältnis zwischen Yin und Yang erkenne oder zwischen Ich und Gott. Doch fragen wir nochmals: Was ist ein rationales,

ein vernünftiges Verhältnis? und lassen die *Zahlentheorie* antworten: Als rational gelten in dieser Teildisziplin der Mathematik jene Zahlen, die sich als ganzzahlige Brüche darstellen lassen, bzw. als jene Verhältnisse, die durch Gegenüberstellung zweier ganzer Zahlen gebildet werden. (... 1:2, 12:4, 1:92 ...). Der Vernunftbegriff des Rades ist ganz diesem mathematischen Rationalitätsbegriff nachgebildet, eben der mathematischen Ur-Intuition, rationale, also aus ganzen Zahlen bestehende Verhältnisse erfassen zu können – was das Vermögen einschließt, rational von irrational, Größen, Gleichzahligkeit und Proportionen zu unterscheiden, und systematische Relationen und Abhängigkeiten bzw. Zusammenhänge zwischen den Teilen zu erkennen.

Erfassen der rationalen Verhältnisse ist das Erfassen der Kohärenz, die zwischen Teilen besteht (oder eben nicht besteht). Die Kohärenz kann kausaler, logischer, musikalischer oder sonstiger Natur sein und bedeutet einfach: verstehen – den Sinn und den Zusammenhang verstehen. Verstehen heißt aber immer, in der Fläche zu verstehen (was beim Thema „Diagrammatologie“ bereits näher erläutert wurde). Das heißt, dass Verstehen immer eine Veranschaulichung der Wirklichkeit in zwei, immer eine Reduktion auf zwei Dimensionen ist (auch wenn wir nicht mit einem Zeichenbrett arbeiten oder auf dem Bildschirm, sondern nur in der Vorstellung). Und welche Rolle spielen die erwähnten ganzzahligen Verhältnisse? Die Zahlen, welche in der Mathematik als die rationalen bezeichnet werden, sind im Rad die Zahlen der *Fläche*. (So wie die natürlichen Zahlen jene des ausdehnungslosen, nullhaften *Punktes* sind, die ganzen Zahlen jene der *Linie*, die reellen die des *Volumens*, und die komplexen die des *Raumzeit-Kontinuums*.)

Die rationalen Zahlen (Brüche wie 1:2, 5:27..., und die Dezimalbrüche), von denen es unendlich viele gibt, haben in der Fläche ihre Veranschaulichung, denn jede dieser Verhältniszahlen ist eine mögliche Teilung der Fläche. Entscheidend dabei ist, dass in allen Teilen die gleiche Einheit als Maß existiert, (was im Begriff vom „ganzzahligen Verhältnis“ ja vorausgesetzt ist).

Die *Fläche* ist also ein Feld von unendlich vielen rationalen Teilungsverhältnissen. Sie, die die rationalen Zahlen beherbergt, ist paradigmatisch für das Denken: Nur das, was in eines ihrer Verhältnisse gesetzt werden kann, wird verstanden. Auch wenn diese Behauptung vielleicht nicht gleich spontan einleuchtet, ist sie die wesentliche Aussage zum Vernunftbegriff des Rades. Verstehen heißt da: das zu Verstehende immer in seinen rationalen, in seinen ganzzahligen Verhältnissen zu verstehen. Und wenn in der Wirklichkeit etwas nicht ganzzahlig ist, also irrational, muss es „rationalisiert“ werden, an ein rationales Verhältnis angenähert werden. Oder es bleibt eben im Unklaren, Diffusen, kann nicht zu einem Verstandenen, nicht zum Wissen werden. Was jedoch nicht bedeutet, dass es deswegen zwangsläufig unwesentlich oder wertlos, bloß nebensächlich ist.

Rationalität ist immer reduktiv, beschränkend und begrenzend. (So wie jedes Blatt Papier immer „begrenzt“ ist. Aber dadurch ist es auch immer eindeutig orientiert, also links-

rechts, oben- unten liegen eindeutig fest. Erst dadurch würden wir etwas darauf lesen können, sagt die Diagrammatologin Sybille Krämer.) Keine rationale Analyse stellt die Wirklichkeit in ihrer Vollständigkeit und Ganzheit dar, die Wirklichkeit geht unendlich weit darüber hinaus. Selbst die ganz gewöhnliche Materie verhält sich nicht rational, wie wir heute durch die Chaostheorie wissen. Alles, was irrational bzw. außerrational ist, kann von der Rationalität nicht abgebildet werden. Sie rationalisiert höchstens das Nicht-Rationale – oft in einer verfälschenden Weise. Doch das Rationalisieren des Irrationalen bedeutet auch, die Möglichkeit in die Wirklichkeit, das Unendliche in die Endlichkeit zu holen. Dies ist die Autonomie der Sprache, von der Billeter spricht. Ähnlich sieht das Keyserling, wie aus obigem Zitat hervorgeht. Für ihn hat Rationalität, die Vernunft, „ihren Ursprung im Gliederbau der Sprache und in dessen Anwendung auf die Erfahrungen und Offenbarungen“. Es ist ein Gliederbau, der auf den neun schöpferischen Zahlen beruht. Dieser Gliederbau der Sprache konstellierte unsere Welt, auf seiner Grundlage „konstruieren“ wir die Welt. (Auf den Zusammenhang der neun Zahlen mit den grammatikalischen Wortarten und der Syntax werden wir weiter unten noch zu sprechen kommen.)

Voraussetzung gegenseitigen Verstehens ist das Ausgehen von einem gemeinsamen Maß. Erinnern wir uns an die mathematische Betrachtungsweise: Rational-sein und somit verständlich-sein, heißt, dass das, was in eine Beziehung gesetzt wird, ein gemeinsames Maß haben muss; eine Seite des Verhältnisses ist immer ein ganzzahliges Vielfaches oder ein ganzzahliger Bruchteil der anderen Seite. Nur mit einer „Elementar-Einheit“, die sich bei mir wie beim anderen gleicht, können wir einander verstehen. Eine Verallgemeinerung dieses Prinzips bedeutet dann schlicht, „eine gemeinsame Sprache sprechen“. Und wenn wir diesen Gedanken der notwendigen gemeinsamen „Elementar-Einheit“, bzw. das Finden des gemeinsamen Maßes (in jeder Kognition) noch weiter verallgemeinern und auf die Ebene der ethischen Werte transponieren, können wir dieses Prinzip wiedererkennen als die Orientierung aller an einer gemeinsamen Norm. Selbst die liberalste Gesellschaft, welche maximalem Pluralismus frönt, kann auf ein Gemeinsames nicht verzichten, auf das, was für alle gilt. In der Regel sind das heute, zumindest im Westen, die verfassungsmäßig gewährten Grundrechte bzw. die universellen Menschenrechte.

Tatsache ist aber auch, dass das Irrationale (also Gefühle aller Art, der Traum, bzw. Visionen, Inspirationen oder Offenbarungen, das Bewusstsein des Todes) die Menschen motiviert und ihre Zielsetzungen bestimmt. Und es ist unbestreitbar, dass ein Mensch, der nur rational ist, verödet. Absolut rational sind nur Maschinen, unsere tiefsten Gründe und höchsten Ziele sind eigentlich immer außerrational. Doch spätestens wenn man dem Anderen begegnet und mit ihm kommuniziert, muss man rational sein. Es bedeutet, sich auf Gründe zu einigen, die für alle nachvollziehbar sind. Nur wenn man füreinander verständlich ist, sich sprachlich durch Erzeugen von rationalen Verhältnissen in

Übereinstimmung und Resonanz bringt, was letztlich bedeutet, sich im gleichen System zu bewegen, kann der Dialog gelingen. Wie man weiß, sieht die soziale Wirklichkeit allerdings anders aus. Statt eines Dialogs ist häufig ein Kampf der Kulturen im Gange, und er ist nicht nur auf ökonomische Ungerechtigkeiten zurückzuführen. Viele politische Kommentatoren dieser Konflikte unterschätzten die autonome Macht der außerrationalen Gründe, auf denen etwa religiöse Überzeugungen beruhen.

Jullien ist überzeugt, dass der Dialog zwischen den unterschiedlichsten Kulturen immer gelingen kann, dass Übersetzen immer möglich ist. Dafür verlangt er aber nichts weniger, als das Eigene zu verlassen, und zumindest temporär „Mitglied“ beim Anderen zu werden. Doch wer zu dieser Relativierung des Eigenen bereit ist, kann nicht mehr zum Eigenen einfach so zurückkehren. Auch wenn man sich nicht völlig zum „Anderen“ bekehrt hat: Sobald man sich auf den anderen *eingelassen* hat, ist man auf jeden Fall ein „anderer“ geworden. Traditionalisten wollen diesen Schritt nicht vollziehen. Sie wagen ihn nicht, da er ihnen wie eine inakzeptable Relativierung des Eigenen, als Selbstaufgabe und Identitätsverlust erscheint. Jullien sieht allerdings die Notwendigkeit des Relativierens nicht: *„Durch ihr Aufeinandertreffen werden Kulturen nicht dazu gebracht, sich zu relativieren, sondern dazu, sich auf den Grund zu gehen.“* (Jullien 2015). Sie würden sich in der Begegnung nur als unterschiedliche *„Unternehmen oder Eroberungen“* begreifen, *„die noch in den geringsten ihrer erprobten Optionen das Menschliche zugleich erschließen und entfalten“*. Die Begegnung zwingt demnach nicht zur Relativierung des Eigenen, sondern erschließt nur neue Möglichkeiten, um neuen Reichtum zu entfalten.

Das klingt erfreulich und sehr optimistisch. Mit Blick auf die heutigen multikulturellen Gesellschaften und die sich dort zeigenden Konflikte scheint mir die Forderung nach dem Verlassen, dem Suspendieren oder Relativieren des Eigenen aber noch viel pointierter artikuliert werden zu müssen: Was nützt, ist nicht nur das Verlassen des Eigenen, um durch Begegnung mit dem Anderen sich gegenseitig zu bereichern, (was im Glücksfall, wenn Menschen rational miteinander sprechen, tatsächlich geschehen kann) sondern das Beschränken des Eigenen, insbesondere was religiöse Überzeugungen betrifft. In der globalisierten Welt müssen diese, da sie im Wesentlichen irrational sind, noch viel mehr zur „Privatsache“ werden, als heute von aufgeklärter Seite den Religions-Bekennern abverlangt wird. Sie gehören nämlich ganz in die Sphäre des Innenlebens des Einzelnen. Es bedarf der Einsicht, dass kein irrational begründeter geistiger Anspruch sich auf andere erstrecken darf. (Eigentlich nicht einmal auf die eigenen Kinder, wenngleich eine solche Enthaltensamkeit natürlich aus verschiedenen Gründen schwer umsetzbar ist.) Da ich nicht voraussetzen kann, dass der Andere von den gleichen Visionen begeistert ist wie ich, können diese keine gemeinsame Grundlage bilden. Um eine solche zu finden, um ins Gespräch zu kommen, muss man seine eigenen oder gläubig übernommen „Offenbarungen“ vorerst nach hinten reihen.

Letztlich ist es unerheblich, ob wir vom temporären Verlassen, vom Beschränken oder vom Relativieren des Eigenen sprechen, in irgendeiner Weise ist eine Distanz zum „Eigenen“ sicher notwendig, wenn ein echter Dialog gelingen soll. Doch ist das Gemeinsame immer nur erst im Dialog gegenwärtig, und immer nur als ein Neues zu erschließen, da das Gemeinsame immer nur „**im Kommen**“ ist, wie Jullien behauptet? Oder „**haben**“ wir nicht doch auch etwas Gemeinsames, gleichsam einen „geistigen Besitzstand“, über den (potentiell) alle Menschen verfügen? Für Jullien haben wir höchstens Teil an der allen Menschen gemeinsame Intelligenz, über deren Natur und Beschaffenheit aber nichts ausgesagt werden kann, was Universalität beanspruchen darf. Für Keyserling hingegen haben wir Teil an einer allen gemeinsamen Rationalität, die auch formal fassbar ist im Diagramm des Rades, welches auf den simplen Gesetzen der ebenen Geometrie und den Zahlen beruht.

13 Individuelles Ich und Ich-Vergessenheit

Wie heute in der Philosophie üblich, spricht auch Jullien von *vielen* möglichen Rationalitäten, und selbstverständlich ist für ihn nicht nur das europäische, sondern auch das chinesische Denken rational. Im Unterschied zur chinesischen hält er aber die europäische Rationalität für reparaturbedürftig, da sie unausweichlich zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet. Diese Spaltung der Realität und die daraus folgende Betonung des Subjekts werden zum Problem, da dieses isolierte Ich unser Handeln in die Irre führt. Ebenso kritisiert er das aus dieser Spaltung resultierende philosophische Konzept von Transzendenz, denn Transzendenz ergibt sich zwangsläufig als ein Konstruktionseffekt der europäischen Sprachen – China hingegen hätte „*es nicht nötig gehabt, ‚Gott‘ zu setzen*“ (Jullien 2015). Das Auseinanderreißen von Immanenz und Transzendenz ist für Jullien bloß eine überflüssige metaphysische Verdoppelung der Welt, ein „*Atavismus*“, den er Europa vorwirft, und von dem China verschont geblieben wäre. In der Biologie bedeutet Atavismus eine Art Missbildung, das Auftauchen eines anatomischen Merkmals, das eine biologische Art auf einer früheren Entwicklungsstufe besessen hat, auf der höheren, aktuellen Stufe aber nicht mehr vorhanden sein sollte. Mit der Subjekt-Objekt-Spaltung und mit dem Konzept von Transzendenz schleppen demnach europäische Sprachen also unweigerlich eine solche Rückständigkeit mit sich herum. Doch lässt sich das nicht auch anders verstehen? Dass die europäischen Sprachen das Subjekt konstellieren, bzw. es verlangen, und die chinesische Sprache nicht, muss nicht zwangsläufig so gedeutet werden, dass das Subjekt eigentlich nicht existiert. Genauso könnte man sagen, dass die chinesische Sprache etwas ausblendet, bzw. zumindest in den Hintergrund drängt, was aber dennoch wirklich ist – dass also die europäischen Sprachen einen Aspekt der Wirklichkeit abbilden, der in der chinesischen einigermaßen unterbelichtet ist.

Schenkt man Jullien Glauben, gibt es zwei radikal voneinander unterschiedene Denkgänge: der chinesische führt zur „Tuchfühlung“ mit der Realität, kein Ich ist hier Träger der Handlung, das Handeln ist eins mit dem naturnotwendigen Lauf der Dinge; der europäische wiederum besteht im Abbilden des Seienden, im Schaffen von begrifflichen Werkzeugen, wobei aber zwangsläufig ein Subjekt konstellierte wird, das dieser Realität – von ihr sozusagen getrennt – gegenübersteht und auf diese einwirkt. Ist der chinesische Zugang der überlegene? Erzeugt der europäische Weg phantomartige Substanzen bzw. Subjekte, mit denen wir uns dann fälschlicherweise identifizieren? Gibt es das Subjekt gar nicht? Ist es nur eine Illusion, was das europäische Denken als die einzigartige Individualität schätzt, und dessen Befreiung und Entwicklung ihm so ein Anliegen ist? Dass jegliche Subjekthaftigkeit tatsächlich, und ein für alle Mal gesagt, nur eine Konstruktion ist, sagt Jullien nicht dezidiert (obwohl er andererseits den Atavismus-Vorwurf erhebt). Und er sagt auch ausdrücklich, er würde nicht behaupten, dass China

„Transzendenz“ überhaupt nicht kennt. China wäre an dem, was Europa so wichtig ist, einfach „vorbeigegangen“, hätte sich „dafür nicht interessiert“.

Europa hat sich aber für das Subjekt interessiert, selbst in den objektiven Naturwissenschaften ist es ein Thema. Wie der naive Realist, geht grundsätzlich auch der Naturwissenschaftler vom Subjekt aus, das sich seinen Objekten zuwendet. In den Naturwissenschaften wird aber als selbstverständlich angenommen, dass die **objektive Natur unabhängig vom Subjekt** existiert. Dass ihre Erkenntnisse objektiv sind, durch nichts Subjektives „kontaminiert“ sind, ist ja das höchste Ideal der naturwissenschaftlichen Methode: das Subjekt ist der unbeteiligte Beobachter. Andererseits ist die Unabhängigkeit des Beobachters vom Objekt in der **Quantenphysik** fragwürdig geworden (das sogenannte „Beobachterproblem“), denn die Quantentheorie scheint zu zeigen, dass das beobachtende Subjekt irgendwie für die Beschaffenheit der objektiven Realität mitverantwortlich ist. Aber auch wenn die Subjekt-Objekt-Spaltung als selbstverständliche, methodische Voraussetzung in Geltung bleibt, und abgesehen vom ungelösten Beobachterproblem der Quantentheorie – grundsätzlich scheint der Objektivierungsdrang der Naturwissenschaften zu einer Verneinung bzw. Auflösung des Subjekts zu führen: denn wenn die Welt letztlich ausschließlich als objekthaft verstanden wird, dann kann etwas, was kein Objekt ist, gar nicht existieren. Folgerichtig meinen daher die Materialisten, die Intuition, ein Ich zu sein, als eine Illusion entlarven zu können.

Das Ich stand schon immer unter Beschuss, von Seiten der traditionellen Mystik in allen Kulturen bis hin zur modernen Gehirnforschung. In der Religion ohnehin verwerflich als der Ursprung der bösen Tat, heißt es von philosophischer Seite immer wieder, das Ich wäre nichts von Substanz. Es ist im Gehirn nicht zu lokalisieren, sagen die Materialisten, es sitzt nicht etwa in der Zirbeldrüse, wie der Rationalist Descartes geglaubt hat. Einer der Stars der heutigen Bewusstseinsforschung, der Philosoph Daniel Dennett, spricht vom „*kartesischen Theater*“, und meint damit, die Intuition, wir wären „jemand“, dem sich die Wirklichkeit wie eine Theatervorstellung präsentiert, wäre eine fundamentale Illusion. Er vergleicht diese mit dem Erlebnis eines Sonnenaufgangs, was ebenfalls keiner Realität entspricht. Denn es gibt keine Sonnenaufgänge, Fakt ist vielmehr, dass sich die Erde um die eigene Achse dreht.

Wie kommt es zu der „Täuschung“ ein individuelles, ein vom Rest der Welt abgegrenztes Subjekt zu sein? Wie wir gesehen haben, scheint Jullien den Schuldigen ausgemacht zu haben: Es ist die europäische Sprache, die auf Grund ihrer Grammatik zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet, und uns dadurch in einen unglückseligen Zustand hineinmanövriert. Es ist der Sündenfall, der uns aus dem Weltzusammenhang, aus dem Paradies der Harmonie fallen lässt. Hat es das in China nicht gegeben, weil dort eine Sprache gesprochen wird, die nicht so streng zwischen Subjekt und Objekt unterscheidet? Dass es in China einen Trend zum Kollektivismus, in Europa einen zum

Individualismus gibt, muss man gewiss einräumen, und darüber, ob die Sprachstruktur oder kaiserlicher Despotismus, oder etwas ganz anderes dafür verantwortlich ist, kann man diskutieren. Dass Chinesen nicht zwischen Ich und Nicht-Ich unterscheiden, wäre nun aber doch eine einigermaßen abenteuerliche Behauptung. Denn diese Unterscheidung ist die Ur-Unterscheidung, auf der dann alle weiteren Unterscheidungen, alles Differenzieren von Quantitäten und Qualitäten folgt. Diese Unterscheidung ist keine, die bewusst und willkürlich getroffen wird, denn offenkundig verfügen schon Tiere über einen Überlebenstrieb, und zwar als Einzelwesen. Wenn sich der Mensch im Mentalen, also sprachlich, eine Repräsentation von sich schafft, sich als ein Ich versteht, sich mit einem Namen identifiziert, wiederholt er nur mehr im Mentalen die „Grenzverläufe“, welche seine Biologie vorgegeben hat. Wir leben schließlich in einem individuellen Körper, der immerhin eine relative Unabhängigkeit besitzt. Dass alle Lebewesen in vielfältigen zeitlichen und räumlichen Zusammenhängen stehen, abhängig sind von Erzeugern, von Partnern, der Gesellschaft, von der Nahrung, von der Atmosphäre, von der Hydrosphäre, und heute auch immer mehr von der Technosphäre, etc., und dass wir all das letztlich als ein einziges, energetisches Kontinuum verstehen können, aus dem sie entstehen, sich entwickeln und darin wieder auflösen, macht das Einzel-Sein nicht zu einer Illusion. Ja, nur weil es einzelne, vereinzelt Wesen oder Elemente gibt, die miteinander in Beziehung stehen können, hat der Begriff Zusammenhang überhaupt einen Sinn.

Jullien geht in seinem letzten Buch auf konkrete Riten und die Etikette, welche den chinesischen Alltag durchdrangen, nicht ein, auch nicht auf das rege religiöse Leben des einfachen chinesischen Volkes, das in vieler Hinsicht dem religiösen Leben aller anderen Völker gleicht. Der Vorstellung, „das Richtige im ‚Moment‘ zu tun“, (was für Jullien auch das Wesentliche jedes Ritus ist), spürt er vor allem in den konfuzianischen und daoistischen Texten nach, in denen er eine Art prinzipiellen Handlungsplan („*Dispositiv*“) findet, wie man das Handeln in Einklang bringen kann mit den im „Moment“ gegebenen Möglichkeiten. Dieses Handeln, da es sich von dem, was im Moment „kommt“, tragen lässt, gleicht einem Nicht-Handeln. „Geht“ man mit dem, was „kommt“, gibt es kein Subjekt mehr als Träger bzw. Akteur des Handelns. Hingegen ist im europäischen Verständnis das Subjekt abgegrenzt von den Umständen, die es umgeben. Sie sind bestenfalls Material für das autonom handelnde Ich. Als typisches Beispiel für diese Einstellung führt Jullien die **Stoa** an. Weit davon entfernt, die Umstände als wesentlich zu erachten, ist in der stoischen Philosophie gar das Erreichen der völligen Unabhängigkeit des Subjekts von seinen Umständen das Ziel, also die völlige Ungerührtheit von dem, was sich um einen herum abspielt – Ziel des Ich ist die sprichwörtlich gewordene „stoische Ruhe“. China hingegen hätte nie ein Subjekt unabhängig vom Moment, unabhängig von den situativen Umständen gedacht. Wir leben, wir „sind“ immer in Momenten, die Teil eines Prozesses sind. Subjekt und Umstände „*koinzidieren*“, jeder Moment ist ein Zusammenhang, aus dem das Subjekt gar nicht herausgelöst werden kann. (Wenn man

hier von einem Subjekt sprechen wollte, wäre es eines, das sich mit den sich wandelnden Umständen immer neu konfiguriert.) Und in jedem Moment ist ein „Kommen“ und „Gehen“ – simultan – was durch kein Subjekt angestoßen werden muss. Wir müssen nur diesem Lauf folgen, *„die Initiative liegt nicht im Subjekt“* (Jullien 2015). Ist das Ich also letztlich doch nur ein Störfaktor, ja eigentlich eine Täuschung?

China und Europa können einander und sich selbst im Dialog erkennen, meint Jullien. Dialog zwischen den Kulturen! – natürlich, nichts Wichtigeres scheint in unserer globalisierten Welt von Nöten. Aber kann man denn den Begriff „Dialog“ überhaupt denken, ohne Subjekte als Träger dieses Dialogs? Der wirkliche **Dialog** vollzieht sich immer zwischen einem Ich und einem Du: Erst durch das Du kann ich mich selbst erkennen, nicht nur weil ich mich in ihm spiegle, sondern weil ich seines Andersseins, seiner Fremdheit gewahr werde, und dadurch mein Eigenes sehen kann. Das Ich *entsteht* überhaupt erst in der Beziehung zu einem Du.... So in etwa bestimmte Martin Buber (1878 -1965) die einander bedingenden Wirklichkeiten von Ich und Du. Genaugenommen unterscheidet er zwei Arten von Ich. Es gibt das Ich in Beziehung zu Personen und das Ich in Beziehung zu den Dingen, was er durch die Wortpaare *Ich-Du* und *Ich-Es* ausgedrückt hat.

„Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es. Wenn der Mensch Ich spricht, meint er eins von beiden.“ (Buber 1973)

Auch bei Buber finden wir also ein Denken, das kein von seiner Welt unabhängiges Subjekt annimmt, auch Bubers Denken ist relational. Er hat daran erinnert, dass die europäische Philosophie durch die Konzentration auf die Beziehung von Subjekt und Objekt, die **Beziehung zwischen Ich und Du** aus den Augen verloren hat. Aber nur im „Zwischen“ von Person zu Person vollzieht sich das für den Menschen wesentliche Leben – *„Leben ist Begegnung“*. Im Dialog sind also Ich und Du real existierende, unreduzierbare Subjekte. Teilt man diese Auffassung, stellt sich unweigerlich die Frage: In welchem Verhältnis steht eine so verstandene Subjektivität zum Konzept der Ich-Losigkeit, die (nicht nur) in der chinesischen Tradition als Angelpunkt der Weisheit gilt?

Europa hat die Möglichkeiten und Freiheiten des Ich entwickelt und es mit Rechten ausgestattet, und wenn wir etwa meinen, das heutige China hätte da noch immer Nachholbedarf, bekräftigen wir damit nur unsere positive Bewertung und unser **Überzeugtsein von der realen Existenz des Subjekts**. Letztlich tut dies auch Jullien. So sehr er auch Europa kritisieren mag, ist er doch weit davon entfernt, dem europäischen Denken den Rücken zu kehren, und meint: *„Für Europa geht es heute nicht darum, auf die Ansprüche seiner Vernunft, deren Universelles durchaus der Schlussstein ist, der so viele verschiedene Bestandteile zusammenhält, zu verzichten, sondern die Vernunft einer neuen Bearbeitung zu unterziehen.“* (Jullien 2009). Jullien ist stellenweise ganz Europäer, die heute so vehement eingeforderte Toleranz zwischen den Kulturen entsteht nicht durch verwässernden Kompromiss und Relativierung, sondern durch Verstehen des

Anderen, ist er überzeugt. Und Europa solle und dürfe im Dialog zwischen den Kulturen von seinen Werten und Idealen keine Abstriche machen – „*Warum sollte Europa auch nur ein wenig über die Freiheit verhandeln?*“

Wenn man von **Freiheit** spricht, meint man letztlich die Freiheit des Individuums. Aber wenn *Ich-Losigkeit* Weisheit bedeutet, und *Ich-Bewusstsein* den Einklang mit dem Prozess, mit dem Dao verfehlt, dann hat Ich-Bewusstsein einen geringeren Wert als Ich-Losigkeit. Sollte man also doch mehr chinesisch als europäisch denken? Bei Jullien ist irgendwie nicht klar, wie er aus China wieder nach Europa gelangt. Einer seiner Kritiker spricht vom Philosophen, der „*nicht zurückgekehrt*“ ist. Aber wir haben ja bereits festgestellt: lässt man sich auf den Anderen ein und wird zeitweilig „Mitglied“, kann man gar nicht mehr so einfach wieder zurückkehren ins Eigene. Doch solche Überlegungen erübrigen sich zumindest in Hinblick auf Jullien, wenn der Sinologe Kai Marchal mit seine Kritik Recht hat, die er in der Zeitschrift *Merkur* (Nr. 68) geäußert hat. Jullien wäre „*nie nach China übergesiedelt, sondern hat der anderen Seite des Erdballs schon bald den Rücken gekehrt, um eine akademische Karriere in Paris anzustreben*“. Marchal meint: „*Der Sinologe Heiner Roetz hat seine Kritik so auf den Punkt gebracht: Jullien projiziere letztlich eine vom Strukturalismus inspirierte Modernekritik, die mit Louis Althusser einen ziel- und subjektlosen Prozess zu denken versuche, auf die östlichen Weisheitslehren. Doch damit gilt: ‚Der Schlüssel zu seinem Werk liegt eher in Paris als in Peking‘.*“

Ob nun Jullien tatsächlich „mehr“ chinesisch als europäisch denkt, wollen wir offen lassen, auf jeden Fall sind Ich-Losigkeit und Ich-Bewusstsein bei ihm nicht gleichwertig. Mit ihm die Wirklichkeit als prozessualen, dynamischen Zusammenhang denkend, müssen wir ihm in dieser Bewertung auch Recht geben. Doch andererseits kann man das individuelle Sein nicht so ohne weiteres bloß als das „Ich“ verstehen, welches den natürlichen „Lauf“ blockiert und die Einstimmung auf den „*Zusammenhang*“ verunmöglicht. Denn unser Einzel-Sein, das vereinzelte Wesen, ist auch der Ursprung der natürlichen Entfaltung einer einzigartigen, komplexen **Individualität**. Wie lässt sich also dieser Widerspruch zwischen Streben nach Ich-Losigkeit und Wertschätzung des individuellen Subjekts auflösen? Der Einklang mit dem Prozess, das berühmte daoistische „Handeln-durch-Nicht-Handeln“ ist offenbar darin begründet, dass man dabei ohne Ich ist. Billeter meint aber, dass die Übersetzung von *wu wei*, das meist mit „**Wirken ohne zu handeln**“ (heißt: ohne Handeln, weil kein Ich handelt) übersetzt wird, wäre viel treffender mit „**Wirken ohne Zwang**“ zu übertragen. (Keyserling bevorzugte übrigens die Übersetzung „Wirken ohne zu streiten“.) Und Jullien wirft er vor, nicht zu sehen, dass in China das Ich durch die herrschende Macht immer unterdrückt war, und nicht zu sehen, dass das Ignorieren des individuellen Subjekts in den alten Texten kein Ausdruck von Weisheit, sondern der kaiserlich-despotischen Ideologie wäre. Billeters Beschreibung von **zwei Arten der Aktivität** bringt Licht in die Thematik von Ich und Ich-Losigkeit, und lässt sie gar nicht mehr als einen Widerspruch erscheinen, der nur in eine ausschließende

Entscheidung münden kann. (Jullien Rede von den „**zwei Regimen der Lebenskraft**“, zu finden in *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück* (Jullien 2006), erklärt allerdings das gleiche wie Billeter „zwei Aktivitäten“.) Dabei konstatiert auch Billeter „Ich-loses“ Handeln als Merkmal chinesischer Weisheit. Er findet es am besten beschrieben bei Zhuangzi (um 365 – um 290 v. Chr.), der, nebenbei bemerkt, seiner Meinung nach bisher nicht nur falsch übersetzt, sondern bereits von den ersten chinesischen Kommentatoren falsch verstanden wurde. Billeter bestreitet gar, dass er ein Daoist war, was bislang als ausgemachte Sache gilt. (Obendrein unterscheidet er ganze fünf Arten von Strömungen und Schulen, die man heute undifferenziert unter dem Begriff des Daoismus zusammenwirft.) Billeter vermutet, dass Zhuangzi konfuzianisch ausgebildet und daher ein Experte für Riten und Musik war, aber zu den Vertretern seiner Zunft eine kritische Distanz wahrte. (Auch von Jullien wird die in Europa verbreitete Vorstellung, es gäbe einen wesentlichen Unterschied zwischen Taoismus und Konfuzianismus, gänzlich als irrig abgelehnt, da die Auffassung von Weisheit in beiden die gleiche sei.)

Billeter Interpretation folgend kann man weiterschließen, dass es beim chinesischen Konzept der Ich-Losigkeit nicht um das Ausmerzen des Ich, um das Durchschauen des Subjekts als einer Illusion geht, sondern Ich-Vergessenheit stellt sich ein, wenn der Mensch nicht nur seinen bewussten Intentionen folgt, sondern sich Kräften überlässt, die nicht aus dem rationalen Bewusstsein heraus steuerbar sind. Billeter unterscheidet also zwischen einer **intentionalen** und einer **spontanen** Aktivität. Zugang zum spontanen Handeln erreicht der Mensch durch Offenheit gegenüber der Leere und dem Chaos und der Zuwendung zu seinem Körper.

„Unser Geist ist die Ursache der Verwirrung und des Scheiterns, während der Körper unser großer Meister ist – nicht der anatomische, der Körper als Objekt, sondern der Körper verstanden als die Gesamtheit der Kräfte und Fähigkeiten, der uns bekannten und der uns unbekannt, die unsere Aktivität tragen und speisen“ (Billeter 2015/2).

Bemerkenswert ist, dass der Begriff des Dao bei Zhuangzi noch gar nicht die zentrale Bedeutung und den sakralen, numinosen Klang hat, den er in späteren Zeiten gewinnt. „Dao“ ist bei Zhuangzi – je nach Kontext – durch ganz gewöhnliche Begriffe wie „Natur“ oder „Methode“ zu übersetzen, weist Billeter nach, (was allerdings auch Jullien nicht anders sieht). Höchste Bedeutung hat bei Zhuangzi stattdessen der „**Himmel**“, an dem der Mensch neben dem „**Menschlichen**“ teilhat. Bei Zhuangzi findet sich ein Dialog zwischen dem Grafen des Flusses und dem Herrn des Nordmeeres:

„Pferde und Büffel haben vier Beine – das nenne ich Himmel. Dem Pferd ein Halfter anlegen und dem Büffel die Schnauze durchbohren – das nenne ich das Menschliche. Deshalb sage ich, so fährt der Herr des Nordmeeres fort: Achte darauf, dass das Menschliche nicht das Himmlische (in dir) zerstört; achte darauf, dass das Intentionale (gu) nicht das Notwendige (ming) (in dir) vernichtet.“ (Billeter 2015/2)

Der „Himmel“ ist dem „Menschlichen“ überlegen, der Himmel ist das „Notwendige“ – insofern es sich ohne menschliches Zutun, mit natürlicher Notwendigkeit vollzieht. Aus ihm folgt das spontane Handeln, das vom Denken nicht beeinträchtigt wird, ein Wirken im Einklang mit den kosmischen Kräften, zu denen das Bewusstsein gar nicht hinreicht. Es kann wohl nicht darum gehen, das Ich grundsätzlich als Täuschung zu überwinden, sondern darum, das Gefängnis des Ichbildes zu sprengen, das falsche Subjekt, das in einer rigiden Weise mit biografisch-familiären, kulturellen oder ideologischen Strukturen identifiziert ist, immer wieder aufzugeben, immer wieder sterben zu lassen. Doch diese Art von Askese bedeutet keine grundsätzliche Ablehnung unseres ursprünglichen Vermögens zu identifizieren und zu unterscheiden und als Individuum auch intentional zu handeln.

So wie die chinesischen Weisen den „Himmel“ über das „Menschliche“ stellen, veranschlagt Jullien die Ich-Losigkeit höher als das Ich-Bewusstsein, und ist sich mit den Schülern und Nachfolgern des Konfuzius einig, dass der Meister kein Ich gehabt hätte. Wenn er aber berichtet, Konfuzius hing an keinen Ideen oder Prinzipien, sondern ließ es sich offen, „starrsinnig wie der Starrsinnigste“ oder „nachgiebig wie der Nachgiebigste“ zu sein, je nachdem, was die Situation erfordert, so heißt das doch nur, dass dieser mit keinem *statischen* Ich, mit keinem Ichbild identifiziert war, (etwa dem des dauernd friedlich lächelnden Weisen) aber von Mal zu Mal ein Ich „ergriffen“ hat, so wie man ein Werkzeug ergreift. Tatsächlich handelt ja jeder immer wieder als Ich, auch Jullien geht nicht völlig im *Zusammenhang* auf. Wäre er nie ein Ich, gäbe es keine Bücher von ihm zu lesen. Er spricht aber nicht explizit davon, wie Ich-Bewusstsein und Ich-Losigkeit zueinander in Beziehung stehen. Außer eben, dass sie sich „logischerweise“ gegenseitig ausschließen, und dass eigentlich Ich-Losigkeit angestrebt werden sollte. Doch irgendwie muss man im Leben doch beides vereinen, auch Jullien tut es offensichtlich, indem er hin und her reist, indem er Chinese und Europäer ist, indem er keines von beiden ist. Letzteres ist vielleicht die wichtigste Botschaft für uns, die wir heute in einem noch nie dagewesenen Globalisierungsprozess stehen.

Doch das Ich als „substanzlos“ und überwiegend als Problem erachtend, interessiert Jullien die Natur des Ich nicht weiter – als ob es wirklich nur ein ideologiegeborenes Phantom wäre, als ob der Mensch nicht von Natur aus von „egoistischen“ Motiven, von Ängsten, Sorgen, Aggressionen, Wünschen, Erwartungen, Sehnsüchten und Ähnlichem umgetrieben wäre. Als ob der Mensch nicht auch ein Tier wäre, das sich um seine Menschwerdung bewusst bemühen muss – aber ohne dabei seine Tierhaftigkeit zu verteufeln, sondern sie zu sozialisieren und konstruktiv zu integrieren. Jullien spricht also nicht davon, wie das Ich prinzipiell beschaffen, aus welchen Elementen es konstelliert sein kann. Darüber zu reden setzt uns seiner Ansicht nach der Gefahr der Ideologiebildung und Verabsolutierung eines Menschenbildes aus. Er sagt nur, was nicht geht, was Europäer nicht tun dürfen: Europa wäre zwar dabei, seine Einseitigkeiten zu

erkennen, nämlich, dass die Gefahr besteht, „*sich in seinen Individualismus einzuschließen*“, und dass „*ein vom Sozialen bis zum Metaphysischen reichender Zerfallsprozess (der berühmt-berüchtigte Nihilismus)*“ im Gange zu sein scheint. Aber Europa darf nicht China als Heilmittel und Kompensation für sein Verdrängtes verwenden, das wäre kein wirkliches Einlassen auf China. Bei einer allzu billigen Synthese „*läuft man Gefahr, in die Albernheit der persönlichen Entfaltung und des Glückes mit Konfuzius im Herzen zu verfallen, die heutzutage sehr im Schwange sind*“. Wenn er damit nur eine narzisstische Selbstzuwendung meinen würde, die dauernd der Ego-Losigkeit das Wort redet, könnte man ihm in dieser Polemik ja zustimmen. Kann man ihm aber auch recht geben, wenn er damit meint, eine Einstellung, die individuelle Entwicklung, also Arbeit an sich selbst und Streben nach Weisheit vereinen möchte, ist schlicht unmöglich? Denn so kann man die polemische Bemerkung ja auch verstehen. Wie immer man diese Bemerkung verstehen mag, gleich anschließend sagt er, worin die richtige Einstellung besteht – wir kennen sie bereits: Sinn und Zusammenhang und somit Ich-Bewusstsein und Ich-Losigkeit durch Kenntnis der Struktur der europäischen und der chinesischen Sprachen zu begreifen – und zu erkennen, dass sie unvereinbar sind.

Muss man dann also, wenn es einem um Weisheit geht, das individuelle Ich links liegen lassen? Wir werden weiter unten noch sehen, dass Keyserling der Überzeugung war, man müsse gar drei Arten der Subjektivität berücksichtigen und integrieren, nämlich Ich, Selbst und Wesen. Und in Hinblick auf das persönliche Rad, das Horoskop, forderte er, man müsse „*sich selbst erlernen*.“ Dem singulären Subjekt-sein wird hier also eine gänzlich andere Bedeutung eingeräumt.

Was ist überhaupt das **Ich**? Im obigen Zitat haben wir eine zutreffende Beschreibung davon, wenn Zhuangzi das „*Menschliche*“ charakterisiert. Es legt Halfter an, durchbohrt Büffelschnauzen – und fährt Auto, ergattert Diplome, schafft und zerstört Werke ... man könnte hier beliebig lang fortsetzen. Als beharrend, als substanziell darf man das Ich aber nicht missverstehen, denn es besteht im dauernden Entstehen und Vergehen. Vielleicht ist der chinesische Ausdruck für „Ding“ dazu angetan, seine Beschaffenheit zu erhellen: „Dieses Ding!“ heißt auf Chinesisch „*Dieses Ost-West!*“. Jedes Ding ist, chinesisch gedacht, etwas, das aufgeht und untergeht, entsteht und vergeht. Das Gleiche gilt auch für das Ich. Woraus entsteht es, wohin vergeht es? Alle Prozesse speisen sich aus der Quelle, sie ist in allen Prozessen gegenwärtig. Keyserling nennt diese Quelle (in Hinblick darauf, wie der Mensch über seine Bewusstheit an dieser Quelle teilhat), „**das Gewährsein**“, und erkennt darin unser wahres „Subjekt“. Es ist **leer**, und somit eigentlich *kein Ich*, doch jedes inhaltlich bestimmte Ich wird aus ihm geboren. Nicht viel anders charakterisiert aber auch Jullien den chinesischen Weisen, wenn er meint, dieser hinge an keiner Idee oder keinem Prinzip, und somit an keinem besonderen Ich. Der Weise ist also mit der Leere des Gewährseins, mit der „Mitte“ identifiziert – also mit dem Vermögen des (sich) *Identifizieren-Könnens* – und nicht mit den wechselnden

Bewusstseinsinhalten, nicht mit einem „vollen Subjekt“, wie Jullien das ausdrückt. Doch alle Identifikation mit einem statischen Ich-Bild loszulassen, ist nicht das einzig Entscheidende. Denn jeder Mensch ist mit einer einzigartigen Anlage ausgestattet, die im Laufe des Lebens auf vielfältige Weise und mehr oder weniger erfolgreich nach Verwirklichung strebt. Aus dem Arsenal des Rades bietet sich in dieser Hinsicht die Astrologie als Hilfe an. Sie liefert ein Wissen, das als Werkzeug dienen kann beim Entwerfen der eigenen möglichen Gestalt, indem sie die unbewussten Potentiale der individuellen Anlage ins Bewusstsein hebt.

Was ist nun diese besondere Individualität, wenn es nicht das leere Gewahrsein, und nicht das dauernd sterbende **Ich** ist? Über alle entstehenden und vergehenden Ichs hinweg – wie eine Melodie, die sie alle verbindet – gibt es ein Permanentes, das wächst und sich immer weiter konturiert. Dieses zu entfalten und dadurch den Reichtum des Lebens und die Schönheit dieser Erde zu mehren, ist die eigentliche Bestimmung des Menschen, und Keyserling bezeichnet dieses Subjekt als das **Wesen**. Gemäß dem Menschenbild, welches Keyserling aus dem Rad ableitet, gibt es überdies neben dem sterblichen Ich und dem wachsenden Wesen noch ein drittes Subjektives: das unsterbliche **Selbst**, das unsere ewige Teilhabe am Ganzen bedeutet. Es ist der Träger des Entwicklungspotentials für dieses Leben, eines Potentials, welches vom Ich von Moment zu Moment in die Aktualität überführt wird, wodurch das Wesen entsteht und wächst.

14 Orientierung und Überblick durch das Rad

Julliens Texten kann man zwei Botschaften entnehmen: einerseits, dass der chinesische Denkgang ein möglicher Weg, eine mögliche Faltung des Geistes ist, auf die sich Europa einlassen sollte, um vielfältigen Gewinn daraus zu erzielen; andererseits, dass es nichts gibt, was eine formale Vereinigung verschiedener Faltungen darstellen könnte. Es kann kein Schema geben, das bspw. derart antipodische Erscheinungen wie europäisches und chinesisches Denken vereint. Eben eine solche vereinigende Formel bzw. Systemik, welche den Grund aller „Faltungsmöglichkeiten“ darstellen soll, in denen sich das menschliche Bewusstsein bewegen kann, hat aber Keyserling in Gestalt des Rades geschaffen. Dabei handelt es sich um eine endliche Menge von Zeichen auf einer ebenen Fläche. Julliens Abneigung gegen einen solchen Ansatz drückt sich in folgender Kritik des „systematischen Überblicks“ deutlich aus:

„Die menschliche Intelligenz, aufgefasst als stets in Entwicklung befindliches Vermögen, kann weder in ein System eingeschlossen noch auf irgendeine Weise eingeebnet werden. Relief (im Denken) erzeugt von selbst eine Diversität von Seiten, denen man sich nicht allen im gleichen Wahrnehmungsfeld nähern kann; oder aber man müsste, um die Diversität auf einen Blick zu umfassen, einen dominanten Blickpunkt einnehmen, womit aber zugleich dieses Relief verloren ginge. Deshalb misstrauere ich dem Vergleich, der sich anmaßt, derart über allem zu stehen, dass er nach Selbem und Anderem einordnend, tabellarisiert und sich nicht mehr einlässt.“ (Jullien 2015)

Ist das Rad ein solcher Panoramablick auf das Ganze, welchen Jullien für anmaßend und irreführend hält, weil diese Schau, dieser vermeintliche Überblick das Gewahrsein verschließt gegenüber dem, was „im Kommen“ ist? Jullien warnt vor dem systematischen Denken, weil es einen erlahmen lässt und dazu führt, dass man „sich nicht mehr einlässt“. Diese Gefahr besteht tatsächlich. Sie besteht aber nicht nur in Bezug auf das von Jullien kritisierte systematische Denken, sondern immer, wenn wir bloß aus dem Wissen heraus leben. Dieser Trägheit und Verführung ist der Mensch also immer ausgesetzt. Nur wer die Offenheit wahrt, die aus dem Bewusstsein des Nicht-Wissens kommt, und nicht meint, im Prinzip schon alles Wesentliche verstanden zu haben, entgeht der von Jullien angesprochenen Gefahr. Denn selbstverständlich kann kein System das Unbekannte, Neue und Unerwartete erfassen, und es ist klar, dass uns jedes schematische Vorgehen blind dafür machen kann. Wie wir bereits erörtert haben, lehnt Jullien aber sogar das Zeitschema ab. Wir sollten aufhören, in der Zeit zu leben, das Zeitschema Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft wäre verhängnisvoll – nur der „Moment“ zählt. Im Rad hingegen wird das Zeitschema nicht verworfen, hier wird die „Zeit“ nicht als Illusion entwertet, hier finden Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ihren Niederschlag im Menschen als Körper, Seele und Geist, bzw. als das Materielle, das Personale und das Imaginäre. Sie haben einen Quellgrund, der in seiner Ganzheit unfassbar ist, an dem wir aber teilhaben als Gewahrsein. Also nichts körperlich, seelisch oder geistig Fassbares und

Beschreibbares ist dieser letzte Grund, sondern ein Sein, von dem unser individuelles Gewahrsein ein **zeitloser** Funke ist. Aber genauso gilt das **zeitliche** Erleben als unsere Wirklichkeit – von den alltäglichen Routinen bis zu den glückhaften Fügungen sinnvoller Ereignisse. In der „Zeit“ zu existieren heißt erstens, die Vergangenheit zu akzeptieren als körperliches Erbe und Anlage, zweitens, in der Gegenwart den anderen Seelen und Wesen dialogisch zu begegnen, und drittens, geistig offen für die Zukunft zu sein, für das „Zukommende“, um aus der Inspiration und begeisternden Vision zu leben.

Wird die Systemik des Rades in der richtigen Weise als Werkzeug verwendet, führt sie zum Abenteuer der Erkenntnis, der Entdeckung und Konstruktion. Keyserling war davon überzeugt, dass das Erreichen der Ebene des Rades das Erreichen der von aller Ideologie befreiten Sprache bedeutet, einer Sprache, die uns den Zugang zur *Methexis*, zur Teilhabe am Ganzen und zur Kreativität ermöglicht, was er als das **Leben im Gewahrsein** verstand. Der Vorwurf, bloß geisttötend einzuordnen und zu tabellarisieren, trifft demnach in der von Jullien apostrophierten Weise nicht zu. Nun ordnet und tabellarisiert in gewisser Hinsicht das Rad ja tatsächlich, seine Darstellung selbst ist eine **zweidimensionale Karte**. Aber das Rad ist nicht nur ein „Ablagesystem“ – eine Funktion, die es beim Erkennen von Identischem und Ähnlichem durchaus auch erfüllen kann – sondern in erster Linie der **Schlüssel aller Kombinatorik**. Es ist weniger eine Blaupause der bestehenden Wirklichkeit, als das Set der Kombinationselemente, aus welchen der Mensch die Realität erfasst und erschafft, mag er nun die Realität der kontinuierlichen Prozesse oder die der diskreten Wesen (Substanzen) im Blick haben. Die Disqualifikationskriterien aus obigem Zitat scheinen wie auf das Rad gemünzt: Das Rad ist flächig, alle reliefartige Vielfalt ist eingeebnet; es erscheint wie ein geschlossenes System, da es nur über endlich viele Elemente verfügt; und es scheint einen Blick auf die Vielfalt in einem einzigen Wahrnehmungsfeld, einen Blick „von oben“ zu bieten. Bei einem solchen Blick geht aber laut Jullien das „*Relief*“ verloren. Dem kann man aber entgegenhalten, dass dieser Verlust genauso unproblematisch ist, wie jener bei einem Blick auf eine Landkarte. Niemand würde von einer solchen verlangen, dass sie die reale Landschaft in all ihrer Vielfalt und ihren momentanen Veränderungen abbildet. Man kann sich aber mit ihr *orientieren*, und zwar ohne befürchten zu müssen, dass der Gebrauch der Karte das vielfältige Erleben in der wirklichen Landschaft verunmöglicht. Und wie gesagt: das Rad ist kein primitives Abbild der Wirklichkeit, so wie etwa die Landkarte ein primitives Abbild der Landschaft ist. Vielmehr zeigt das Rad die Elemente, aus denen Landschaften und Wege prinzipiell geformt sein können.

Julliens Auffassung des chinesischen Denkens führt ihn auch zwangsläufig zu einer Abwertung des Begriffs der **Orientierung**. Unser Handeln an bestimmten Entwürfen, Erkenntnissen, Werten oder Idealen auszurichten, erscheint uns gemeinhin als selbstverständlich, ohne einer gewissen geistigen Orientierung scheint jegliches Tun als bloß reflexartiges Befolgen blinder Instinkte oder Gewohnheiten. Jullien hat aber

Orientierung als eine ausschließlich europäische Eigenheit gebrandmarkt und ihr die chinesische **Regulierung** als überlegen gegenüber gestellt. Der auf Regulierung Eingestellte würde nicht von einer gewissen Ordnung oder einem anzustrebenden Ideal ausgehen, er will nicht einem ungeformten Chaos eine von ihm projizierte Gestalt aufprägen, sondern spürt sich in das momentan Gegebene ein, denn die „wirkliche Ordnung“ ist immer nur „*im Kommen*“. Nur wer *in der Zeit* lebt, muss sich orientieren. Wer sich aber orientiert, verliert den Moment, so dürfen wir Jullien verstehen. Daher gilt: Wenn man sich auf den Moment, auf das wirkliche Leben einlassen will, kann man die „*Zeit*“ nur noch als Fehlkonzeption dekonstruieren und ad acta legen.

Nimmt man aber die Zeit ernst, und begreift sich selbst als Teil der kosmischen Evolution, von der wir (allerdings nur) Ahnungen über ihre Ursprünge und Ziele haben, stellt sich die menschliche Situation anders dar. Wer sich als Werdender in der Zeit begreift, wird immer nach einem Sinn fragen. Alles, was sich ereignet und alles, was man tut, was einen treibt und was einen anzieht, muss in einen sinnvollen Kontext gebracht werden: Sinnlosigkeit bedeutet Leiden (oder zumindest Langeweile). Wer in der Zeit lebt, lebt zwischen dem *Nicht-mehr* und dem *Noch-nicht*. Das *Noch-nicht* ist eine Werdemöglichkeit, die nicht einfach nur „kommt“, sondern sie kann gewählt oder zurückgewiesen werden. Das *Noch-nicht* der Zukunft kann aber auch eine Angst vor dem Unbekannten sein, genauso wie das *Nicht-mehr* der Vergangenheit oft die Quelle von Trauer ist – aber auch etwas, das einen trägt, wie die Erinnerung an frühe Geborgenheit. Die Zukunft kann also der Ursprung der anspornenden Begeisterung sein, so wie die Vergangenheit das Vertrauen in eine bergende Kraft. Wir müssen die Zeit nicht ablehnen, wir können uns mit ihr versöhnen, wenn wir ihren *Sinn* begreifen. Dabei kann die Systemik des Rades als ein Werkzeug des Denkens nützlich sein.

Doch Denken ist nur eine unserer vier Bewusstseinsfunktionen, und wird zum Problem, wenn es das sinnliche Empfinden, das traumartige Fühlen und das „schlafende“ Wollen überwuchert. (Das *Wollen* ist so wie der Tiefschlaf dem normalen Bewusstsein nicht zugänglich, nur der Intuition. Nur intuitiv treffen wir unsere Entschlüsse, Entscheidungen und Wahlen, denn wir haben niemals ein vollständiges Wissen (Bewusstsein) über die Lage.) Wenn also **Sinnlichkeit, Affektivität und Intuition** nicht gleichberechtigt einbezogen werden, führt ein Leben, das sich ganz auf die **Rationalität** des Denkens verlässt, in die Verarmung – das scheint jedem aufgeschlossenen Zeitgenossen selbstverständlich, ja eine Binsenwahrheit zu sein. Doch alle vier Funktionen zu integrieren ist keine einfache Übung, sondern bedarf der dauernden Bemühung. Damit also das Denken nicht unmäßig wird, müssen die drei anderen Funktionen integriert werden. Das Rad bietet Wege und Zugänge dafür an – etwa eine Psychologie, symbolisiert durch die neun Planeten, die uns unsere eigenen Motive verständlicher macht, oder etwa die sogenannte „*Himmelsleiter der Wesen*“, über die eine rituelle Einstimmung auf das Transzendente ermöglicht werden soll.

Wenn wir hier „wollen“ mit dem Begriff der „Intuition“ gleichsetzen, ist damit nicht nur ein Erkennen gemeint, das ohne bewusste Analyse und Überlegung auskommt, bzw. etwas „erkennt“, was die Analyse vielleicht gar nicht erfassen kann. Wollen, wie es hier verstanden wird, meint auch nicht nur „wählen“, „entscheiden“ und „entschließen“. Vor allem scheint dieser Begriff fast schon das Gegenteil von „Willenskraft“ zu sein, mit dem der europäische Begriff vom freien Willen normalerweise assoziiert wird. Vielmehr hat er eine größere Nähe zu dem, was in China als Grund echten Handelns verstanden wird. China würde die Begriffe „Wollen“ und „Wille“ im europäischen Sinn gar nicht besitzen, meint Jullien, und in *Dialog über die Moral* schreibt er, in China „wird nicht unterschieden zwischen dem, was wir ‚freiwillig‘ oder ‚gegen unseren Willen‘ tun“ (Jullien 2003). Das Wollen ist also offenbar „keine einfache Sache“, wie Jullien ganz grundsätzlich anmerkt. Doch mit Hilfe des Rades, in welchem sich verschiedene Zeichenebenen sinnvoll überlagern, ist vielleicht ein Verständnis dieser schwierigen Thematik leichter zu erreichen. Im Rad kommt die Bewusstseinsfunktion des *Wollens* mit dem weiblichen Haupttrigramm, dem *Empfangenden* zur Deckung, das durch drei gebrochene Linien symbolisiert ist ☵. *Wollen* heißt demnach, empfänglich zu sein für die Anregungen des *Schöpferischen* ☰ (welches dem *Empfangenden* polar gegenübersteht). *Wollen* wäre dann also einfach das, was Billeter als spontane Aktivität bezeichnet, das Handeln, bei dem der Mensch vom „Himmel“ durchwirkt und getragen wird, ohne vom „Menschlichen“, von Überlegung und Absicht beeinträchtigt zu sein. Es ist das, was in China als Ideal des Handelns verstanden wird, *wu wei*.

Insofern ein Leben im Rad aber auch auf das Leben in der Zeit, und somit auf den *Sinn* ausgerichtet ist, müssen wir diese intuitive Offenheit auch als das Erleben der **Fügungen** verstehen. Eine Fügung liegt vor, wenn die eigenen Bestrebungen und Ziele in Übereinstimmung sind mit dem, was mir „zufällig“ passiert und zukommt, wenn der Sinn im Äußeren und der im Inneren wie magisch zusammenwirken. Es ist also ein Wandeln und Handeln, das der Wirklichkeit keine Ordnung aufzwingt, sondern der Ordnung folgt, die sich in den Umständen und Dingen von selber zeigt. Carlos Castaneda's Begriff der *omens and agreements* deutet ebenso auf dieses Erleben, wie C. G. Jungs Konzept der Synchronizität, die Kohärenz von Ereignissen, die nicht kausal, aber sinnmäßig zusammenhängen. (C. G. Jung hatte übrigens die vierte Bewusstseinsfunktion als „intuieren“ bezeichnet.)

Ist man sich des „**Wesenskreuzes**“ bewusst – so nennt Keyserling den Zusammenhang der vier Funktionen – relativiert sich die Gefahr des Denkens. Dieses verarbeitet und erschafft Wissen, und ist immer systemorientiert und systemgenerierend. Daher besteht natürlich immer die Gefahr, sich in einem exklusiven, falschen System einzuschließen. Denn die Systeme, an denen es sich orientiert und die es produziert, sind eben nicht die ganze Wirklichkeit. Es sollte ja immer klar sein: Die Wirklichkeit *denken* ist nicht das Gleiche wie die Wirklichkeit *erleben*, und niemals ist es ein vollständiges Erfassen der

Wirklichkeit. Man muss aber dem Denken nicht misstrauen, solange man Denken und Wirklichkeit unterscheidet, solange man nicht die Karte für die Landschaft hält. Aber ein Karten-erschaffen und ein Karten-verwenden ist das Denken allemal. Dass wir uns aber beim Denken immer nur in zwei Dimensionen bewegen, ist die entscheidende Einsicht. Denken heißt, die Wirklichkeit immer im Zweidimensionalen zu sehen – mit allen „Abstrichen“, die sich zwangsläufig bei Reduktionen einstellen. Verlassen wir die zweite Dimension, so sind wir nicht mehr im Denken. Will man aber erkennen und verstehen, so muss man sich in die zweite Dimension begeben, und das zu Erkennende in der Ebene veranschaulichen. Keyserling war davon überzeugt, dass nur dasjenige, was sich auf der Fläche veranschaulichen lässt, im Denken integrierbar ist, also überhaupt verstanden werden kann.

Selbstverständlich ist die Wirklichkeit mehr als zweidimensional, sie ist ein (zumindest) vierdimensionaler Prozess. Und natürlich geht diese Wirklichkeit, geht das „*Relief*“ (die „*vielen Seiten*“) verloren, wenn ich Höherdimensionales auf Niederdimensionales reduziere. „Denken“ heißt immer *reduzieren*, **Erkenntnis geht immer mit Komplexitätsreduktion einher**. Aber auf eine niedrigere Dimensionalität reduzieren muss nicht vernichtendes Einebnen, sondern kann auch Projektion des Höherdimensionalen auf die zweite Dimension sein, sodass es doch auch in der zweiten Dimension zumindest zeichenhaft präsent ist. Was uns das Denken also bietet, ist eine mehr oder weniger zutreffende **Repräsentation** der Wirklichkeit. Dabei kann die Repräsentation den kontinuierlichen oder den diskontinuierlichen Aspekt der Wirklichkeit zum Gegenstand haben, das Denken kann eher „chinesisch“ oder „europäisch“ sein, sich in vieldeutigen Formeln oder in eindeutigen Sätzen ausdrücken. Erfasst die Repräsentation die Wirklichkeit ausreichend gut oder wurde dabei Wesentliches wegreduziert? Wird dem, was zweidimensional dargestellt wird, zwangsläufig alles Höherdimensionale genommen? Wir sagten es schon: Höherdimensionales kann ins Zweidimensionale auch *projiziert* werden, sodass auch das Höherdimensionale dort zeichenhaft anwesend ist – so wie die Dreidimensionalität eines gezeichneten Steinquaders auf einem zweidimensionalen Blatt Papier. Geht das auch mit dem vierdimensionalen Wirklichkeitsprozess? Die Chinesen, den Zusammenhang des Kontinuums im Fokus, haben es auf ihre Weise gemacht – sie schufen die 64 Hexagramme die aus sechs übereinander gelagerten Linien bestehen, somit zweidimensional, also flächige Zeichen sind. Aber sie sollen uns auf eine komplexe, höherdimensionale Wirklichkeit, den lebendigen Fluss der Energie, den *Zusammenhang* des „*Moments*“ einstimmen..

Es ist also nicht so, dass chinesisches Denken konkret, und europäisches abstrakt wäre, denn ein Hexagramm ist nicht weniger abstrakt, als eine Definition. Der Unterschied besteht darin, dass eine Definition oder klare Aussage eine festgestellte Einzelheit, eine Tatsache repräsentiert, ein Hexagramm aber einen Wandlungsmoment des Prozesses. Doch ob ich (diskontinuierliche) Wesen oder (kontinuierliche) Prozesse denkerisch

abbilde, ob ich ein Hexagramm zeichne oder einen Satz schreibe, ich vollziehe es in der 2. Dimension. Denken heißt immer, sich in den zwei Dimensionen der Fläche zu bewegen.

Auch das Rad ist ein zweidimensionales Gebilde, das eine höherdimensionale Wirklichkeit abbildet. In den acht Richtungen seiner quadratischen Grundfläche befinden sich die acht Trigramme, aus denen die 64 Hexagramme bestehen. Die Anfangsgründe des I Ging, das uns lehrt, sich auf den lebendigen Moment einzustimmen, gehören also zum systemischen Bestand des Rades. Doch die Systemik des Rades umfasst nicht nur Elemente, die das *Moment* - und *Zusammenhang* -Denken zeigen, sondern auch Elemente, die das *Zeit* - und *Sinn* -Denken abbilden. Mit dem Tierkreis und dem Enneagramm erschließt uns das Rad auch den in der *Zeit* sich entfaltenden *Sinn* – den der Menschheit und den des individuellen Lebens.

15 Gewährsein, Bewusstsein und die Dimensionen des Rades

Dimension heißt Ausdehnung. Die prinzipiell möglichen „Ausdehnungen“, in welchen wir uns und die Welt erleben, sind im Dimensionskreis des Rades dargestellt. Wie die Abbildung Nr. 2 zeigt, besitzt er vier Raumdimensionen (Linie, Fläche, Volumen und vierdimensionales Kontinuum) und vier Zeitdimensionen (Augenblick, Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit). In ihnen entfaltet sich die Arithmetik der fünf Zahlenarten: die *natürlichen*, die *ganzen*, die *rationalen*, die *reellen* (welche auch die irrationalen Zahlen enthalten) und die *komplexen* Zahlen (die sich aus einer reellen und einer imaginären Zahl zusammensetzen). Im Rad-Denken bildet dieser ganze mathematische Komplex das „A priori“, welches den formalen Grund für die Bildung der begrifflichen Kategorien des Verstandes und der Vernunft liefert. Auf dieser mathematischen Grundlage lassen sich also aus den vier Raum- und vier Zeitdimensionen und den dazugehörigen Rechenwegen die vier Bewusstseins-Funktionen **empfinden, denken, fühlen, wollen**, und die drei Bewusstseins-Bereiche **Körper, Seele, Geist**, und das nullhaften **Gewährsein** ableiten. (Keyserling nennt sie die Inbegriffe oder Ur-Begriffe.) Der Dimensionskreis lässt sich auch als ein Schichtenmodell lesen, und zeigt dann eine fünffältige Ordnung, in Entsprechung der Domänen der 5 Zahlenarten, die als die fünf Stufen des **Gewährsein**, des **Wachens**, der **Reflexion**, des **Traumes** und des **Schlafes** zu interpretieren sind.

Von diesen Grundbegriffen ist wohl der am schwierigsten zu vermittelnde der des Gewährseins. Über das Gewährsein zu sprechen und zu schreiben bereitet gewisse Schwierigkeiten, da jede sprachliche Formulierung in der einen oder anderen Weise zu Missverständnissen führt. Riskiert man es trotzdem, muss man sagen, dass es das wahre Subjekt jedes Wesens in diesem Universum ist. Insofern es leer und unbestimmt ist, ist es überall identisch, also ein einziges Subjekt. Insofern es sich in der materiellen Raumzeit manifestiert und aktualisiert, wird es zu individuellen „Seins-Funken“ – wenn man so will, zu „Quanten des Seins“. Wer meint, es ist die Selbst-Erfahrung des „Ich bin“, hat schon zu viel gesagt, denn so spricht das reflektierende Bewusstsein, das um seine Existenz weiß. Denn wovon wir hier reden, ist die Existenz vor aller Reflexion, die sprachlich vielleicht am ehesten mit dem Wörtchen „**bin**“ anzudeuten ist. Diese „bin“, dieses leere Gewährsein ist die Voraussetzung jeglichen inhaltlichen Bewusstseins.

Man kann zwar sagen, durch den „Input“ der 3 Bereiche und der 4 Funktionen wird unser leeres Gewährsein zu einem „inhaltsvollen“ Bewusstsein. Doch damit handelt man sich eine gewisse Spaltung ein. Es ist daher wohl die Formulierung zutreffender, dass das Gewährsein alle sieben durchdringt, bzw. dass es unmöglich ist, von erscheinenden Körpern, von personalen Begegnungen, von Gedanken, Gefühlen, Wahrnehmungen, etc. als Phänomenen zu sprechen, ohne dass ein Gewährsein immer schon gegenwärtig ist.

Alles was aus den sieben kommt, ist unsere Welt, konstituiert unser Bewusstsein. Aber es gibt kein Bewusstsein ohne Gewährsein. Wo immer etwas bewusst wird, wo immer ein Bewusstsein ist, ist ein Gewährsein, dem „etwas“ bewusst wird.

Keyserling betonte immer die Wichtigkeit der Unterscheidung von Gewährsein und Bewusstsein, eine Unterscheidung, welche die Nebel in der heutigen Diskussion um das Wesen des Bewusstseins etwas lichten könnte. Denn in der heutigen neurologischen und philosophischen Bewusstseinsforschung wird eine solche Unterscheidung meist nicht getroffen. Es würde bedeuten, Gewährsein als etwas anzuerkennen, das nicht nur wir und manche Tiere immer schon sind, und nicht erst in langen Entwicklungsprozessen erworben haben. Gewährsein wäre demnach etwas, das allen Seienden, (nicht nur lebendigen, oder gar nur den reflektierenden) zukommt. Es eignet jedem Wesen, weil es eben ein „Wesen“ ist und daher erlebt, erfährt, erleidet oder agiert. Dabei kann eine Reflexion (welche die erlebte Welt immer in Subjekt und Objekt spaltet) über das Erlebte stattfinden oder auch nicht, also Bewusstsein aktualisiert werden oder auch ausbleiben. Ob dies geschieht, hängt von der Organisationskomplexität ab. Reflexion ist bei manchen Wesen nur zeitweilig, bei anderen bis beinahe dauernd gegeben, und bei wieder anderen gar nicht möglich. Auch eine Mikrobe „erlebt“ etwas, aber sie ist weit davon entfernt, über das eigene Erleben reflektieren zu können wie der Mensch.

Nun kann das Gewährsein streng genommen eigentlich niemals Objekt der Betrachtung sein, denn es *ist* der Betrachter. Es muss nicht, (kann gar nicht) erklärt werden, wir *sind* es. Man kann nur seiner innewerden, bzw. im Reden darüber darauf hinweisen – aber auch das nicht in der Weise, wie man etwa auf einen Tisch hinweist. Man kann vielleicht sagen, dass es absolut strukturlos ist, und damit auch, dass es auf nichts gerichtet ist. Und man kann sagen, dass Bewusstsein hingegen Struktur *ist*, und dieses immer intentional ist, wie schon mittelalterliche Philosophen meinten – also immer auf etwas zielt, immer auf einen Gegenstand gerichtet ist. So wie es beispielsweise gerade hier geschieht, wenn wir dann doch vom Gewährsein reden wie von einem Ding. Wir machen es dabei zu einem Gegenstand, zu einem Objekt des Bewusstseins. Doch im Unterschied zu einem Ding kann das Gewährsein nur als Begriff und Wort zum Objekt werden, aber nicht als reale „Anschauung“ – so wie etwa „Tisch“ nicht nur als Begriff, sondern auch als real gegebener Gegenstand „draußen“ wahrgenommen werden kann. Gewährsein kann also niemals „reales“ Objekt sein, denn es ist unser jeweiliges Sein im Augenblick. Bewusstsein – von dumpf bis erleuchtet – setzt immer Gewährsein voraus.

Eine solche Voraussetzung lehnen viele Bewusstseinsforscher ab, denn sie ist unwissenschaftlich. Sie meint etwas, das in keiner Weise objektiv ist, sondern rein subjektiv, ja im Grunde „außerhalb“ der Welt steht. Doch wenn Materialisten das Bewusstsein erklären wollen, wollen sie das innerhalb der Grenzen der Welt bewerkstelligen. Ein immer schon allem Bewusstsein (somit aller Welt) vorrausgehendes Gewährsein vorauszusetzen ist für sie ein fauler Trick, bei dem das eigentlich zu

Erklärende am Anfang vorausgesetzt (und somit erschlichen) wird. Diese Bewusstseinsklärer gehen im Unterschied dazu mit einer Selbstverständlichkeit davon aus, dass Bewusstsein ein spätes Produkt der Evolution ist. Tatsächlich haben sie ja zum Teil Recht, denn das, was sie als „Bewusstsein“ beim Menschen erforschen, und in Rudimenten vielleicht noch bei höheren Tieren vorfinden, lässt sich beim Herabsteigen der evolutionären Leiter bei niedrigeren Materieformen nicht entdecken. Aber das gilt nicht für das Gewahrsein, so wie wir es hier verstehen und voraussetzen. Hier wollen wir Gewahrsein als etwas begreifen, das in allen Entitäten, allen „Teilen“, allen Teilnehmern dieser Welt gegenwärtig ist, und die daher allesamt als *Akteure* begriffen werden müssen. Jeder Akteur, jedes Wesen in diesem Universum, so einfach es sein mag, hat eine „Innenperspektive“ und „erlebt“ eine Welt, auch wenn diese Welt kaum Ähnlichkeiten mit der Welt hat, die sich einem reflektierendem Bewusstsein auftut.

Wenn wir hier dann konsequenterweise sagen müssen, dass etwa auch ein Atom Gewahrsein besitzt, haben wir es damit nicht gleich zu einer koboldartigen Kreatur erklärt. Ein Atom hat im Vergleich zu einem Kobold, (falls man glaubt, dass es auch so etwas gibt) oder einem Menschen ein ungleich primitiveres Bewusstsein, nach menschlichen Maßstäben so gut wie keines. Den tatsächlich gibt es „Bewusstsein“, also ein „Wissen“ um ein „Sein“, (um das eigene oder eines anderen Dings oder Wesens) erst dann, wenn sich in einem langen Evolutionsprozess die Atome in einer Weise zu Gehirnen organisiert haben, die Reflexivität ermöglichen, bzw. ein Selbst-Bewusstsein und Objekt-Bewusstsein besitzen. Diese Organisationsformen, ihre Entstehungsgeschichte und Funktionsweisen aufzuklären, ist die wichtige und gar nicht leichte, aber prinzipiell erfüllbare Aufgabe der wissenschaftlichen Bewusstseinsforschung. Bis heute besteht allerdings noch immer eine gewaltig Erklärungslücke, wenn es um das Verständnis der Entstehung der „Innenperspektive“ bzw. des Selbst-Bewusstseins geht. Sie wird von den Materialisten geflissentlich heruntergespielt, und das endgültige Schließen dieser Lücke betrachten sie bloß als eine Frage Zeit.

Dass im Rahmen des Naturalismus tatsächlich das „Geheimnis“ des Bewusstseins gelüftet werden kann, glauben jedoch nicht alle Bewusstseinsforscher. Der Philosoph David Chalmers etwa ist der Ansicht, dass die materialistisch eingestellten Neuro-Wissenschaftler und Geist-Philosophen nur das leicht lösbare Problem, das *soft problem* behandeln, nämlich das Erforschen der neurologischen Strukturen und Aktivitäten, die mit verschiedenen Bewusstseinszuständen korrelieren. Das eigentliche *hard problem* wäre jedoch das Unterfangen, zu erklären, wie eine materielle Substanz, bzw. der Prozess, in welchem sich diese Substanz befindet, ein subjektives Erleben erzeugt. Wie eine Nadel in lebendiges Fleisch fährt, und welche Reaktionen und Verhaltensweisen dieses Fleisches dann zeigt, lässt sich vielleicht einigermaßen vollständig physikalisch, chemisch oder behavioristisch, also wissenschaftlich erklären, gleichsam mit einem Blick

von „Außen“ – aus der „Dritte-Person-Perspektive“, wie man heute zu sagen pflegt. Dass es aber dabei auch eine „Innenperspektive“ gibt, ein subjektives Schmerzerlebnis, das erfasst laut Chalmers der wissenschaftliche Ansatz nicht. Berühmt ist sein Zombie-Welt-Argument, mit welchem er zeigen will, dass die Materialisten das Bewusstsein (in unserem Ansatz „das Gewährsein“) überhaupt nicht erklären, sondern eigentlich wegerklären. Mit seiner Zombie-Metapher drückt er aus, dass wenn die Naturgesetze tatsächlich so funktionieren, wie die Materialisten bzw. Naturalisten glauben, dann könnte unsere Welt funktionieren wie sie es tut, auch ohne dass jemand „zu Hause“ ist, also ohne jemanden, der bewusst erlebt und entscheidet. Chalmers versteht „Bewusstsein“ als das Erleben der sogenannten Qualia, als das subjektive Erleben von Qualia wie „Schmerz“, „blau“, „angenehm“ etc., und erkennt darin etwas, was in den materialistisch verstandenen Naturgesetzen überhaupt nicht vorgegeben ist. Hingegen sind die materialistischen Philosophen wie der bereits erwähnte Daniel Dennett davon überzeugt, dass die Qualia nichts vom Wirken der Naturgesetze Verschiedenes sind, ja eigentlich gar nicht real existieren, sondern von Philosophen wie Chalmers zu einer eigenständigen, von der Materie unabhängigen Wirklichkeit aufgeblasen werden. In seinen Augen erliegen Denker wie Chalmers einfach dem bereits erwähnten „kartesischen Theater“, und halten sich für ein Ich, das Welt erlebt. Wir wollen hier aber davon ausgehen, dass jede Entität in diesem Universum, egal ob sie Bewusstsein besitzt oder nicht, so etwas wie eine „Innenperspektive“ hat, also etwas ist, dem Welt widerfährt und das auf diese Welt reagiert – etwa bei Materieteilchen ihr gegenseitiges Sich-Abstoßen oder -Anziehen.

Die Vorstellung eines allbeseelten Kosmos, welcher aus einer solchen Annahme resultiert, findet sich bei den archaischen Kulturen bis hin zu Philosophien der Neuzeit und der Gegenwart, findet sich in indigenen Kulturen genauso wie bei Leibniz, Whitehead und etwa Bruno Latour. Diese unterschiedlichen animistischen, pantheistischen und panpsychistischen Perspektiven auszuloten, sie zu vergleichen und auf ihre Schlüssigkeit hin zu beurteilen, ist gewiss eine lohnende, aber gewaltige Aufgabe. Insbesondere im 21. Jahrhundert ist nämlich das Interesse für diese Positionen wieder erwacht, und die Liste der einschlägigen Autoren wächst beständig. Im Folgenden wollen wir uns einer etwas bescheideneren Übung zuwenden, und noch einmal eingehender erörtern, wie sich die prinzipielle Beschaffenheit des menschlichen Bewusstseins in der Struktur des Rades spiegelt.

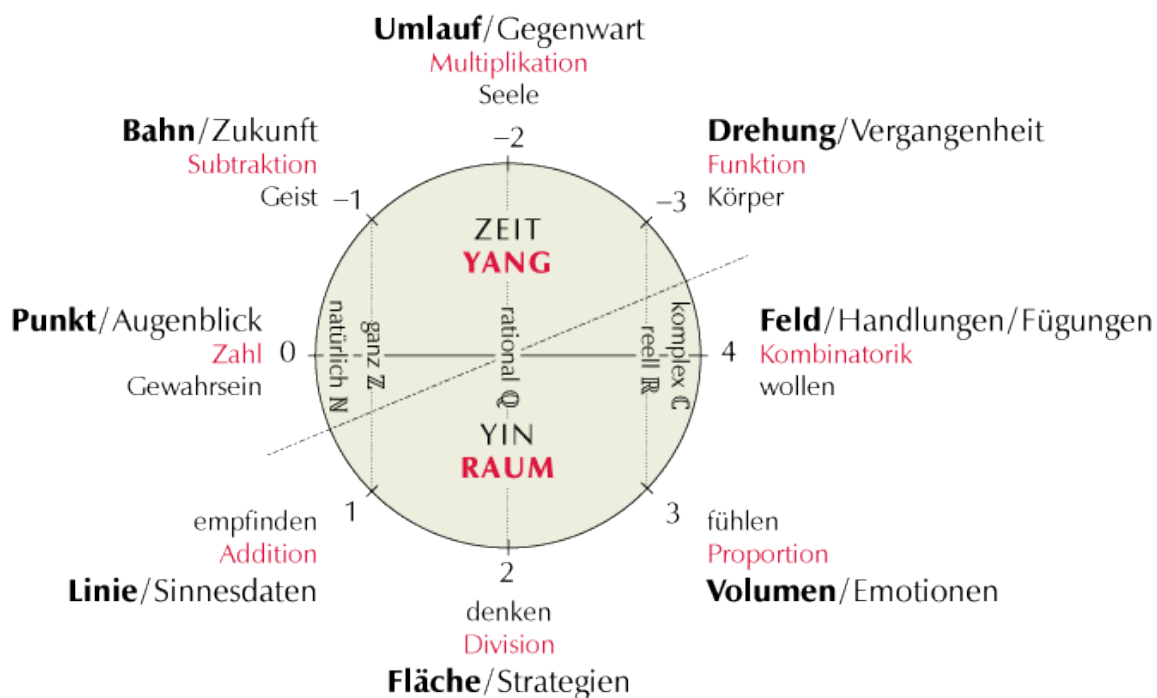


Abbildung 2: Dimensionskreis

Was wir gewöhnlich als Bewusstsein bezeichnen, ist ein eher ungeordnetes Durchströmtwerden von Wahrnehmungen, Gedanken und Phantasien. Unter Umständen die Quelle literarischer Produktivität und in diesem künstlerischen Zusammenhang als „Bewusstseinsstrom“ bezeichnet, ist dieses „Strömen“ im Normalfall des banalen Alltags einfach unser Mitgerissensein von verschiedensten Assoziationen, Routinen, Vorurteilen, Emotionen, etc. Die Lektion des Rades lautet daher, nicht nur die sieben Bewusstseinskomponenten grundsätzlich zu unterscheiden, sondern die vier Funktionen zu trennen, und die drei Bereiche zu vereinen. So soll die sinnliche Wahrnehmung nicht durch Vorurteile und Ideologien des Denkens verzerrt, und die denkerischen Schlüsse nicht durch emotionale Vorlieben und Abneigungen korrumpiert werden. Und eine vielleicht voreilig getroffene Entscheidung sollte nicht etwa die warnenden und korrigierenden Signale aus dem Fühlen unterdrücken. Hingegen geht es bei den Bereichen Körper, Seele und Geist darum, sie als Kontinuum zu begreifen. Bekanntlich hat auch die Medizin einen Schritt in diese Richtung gemacht, insofern ja in der Psychosomatik Körper und Seele als Einheit verstanden werden. Und wenn Billeter dem Begriff *Körper* eine neue Bedeutung gibt, indem er in diesen alle bewusste und unbewusste Aktivität verlegt, und behauptet, der Körper wäre „*die Gesamtheit aller Kräfte, die mein Handeln speisen und stützen*“ (Billeter 2017), zielt wohl auch er auf die Ganzheit, in der Körper, Seele und Geist eine integrale Einheit bilden, die man gemeinhin als „Leib“ bezeichnet. Aber wie Jullien, scheint auch Billeter ohne der Annahme von *Seele* und *Geist* als fundamentalen anthropologischen Konstanten auszukommen. Wohl um zu vermeiden, sich bei einer solchen Annahme letztlich doch Transzendenz einzuhandeln: denn Seele und Geist scheinen ja im Verhältnis zur handgreiflichen Evidenz der Körperlichkeit doch etwas Transzendentes zu sein. Gleichzeitig aber bestimmt er das

Erscheinen der Person als das „*höchste Phänomen*“, als „*die Vollendung des komplexesten Integrierungsprozesses, den es gibt, aus dem die höchste Potenz entsteht*“ (Billeter 2017). So ganz ohne irgendeinen „Seelenbegriff“ geht es bei ihm also dann doch nicht, auch wenn er die „Person“, aus der die „*höchste Potenz entsteht*“, als immanent erachtet, und nicht im Transzendenten verwurzelt sieht.

Welchen Platz nimmt das Konzept „Seele“ im Rad ein? Keyserling hat die zwölf mythischen Bilder des Tierkreises, welche die menschliche Ganzheit symbolisieren, mittels der sieben **Inbegriffe** definiert, die für das leere Gewahrsein das inhaltliche Bewusstsein bestimmen. „Seele“ findet sich in diesem kreisförmigen Menschbild daher gleich viermal, nämlich bei den Zeichen, die in der traditionellen Astrologie als die „kardinalen“ bezeichnet werden.

- Im Zeichen Steinbock, das sich durch das Begriffspaar [*Seele – empfinden*] konstituiert: als das Subjekt [= *Seele*], das sich in der beruflichen Öffentlichkeit sachlich (= *empfinden*) verantwortet,
- im Krebs, [*Seele – fühlen*], welcher den (der Öffentlichkeit oppositionell gegenübergestellten) privaten, intimen Bereich der Familie symbolisiert, in dem das seelische Subjekt seine emotionale Verbundenheit und Geborgenheit findet,
- in der Waage [*Seele – denken*], dem Zeichen für Gesellschaft und Partnerschaft, der Sphäre der Begegnung, der Gemeinschaft von Ich und Du. Doch diese Gemeinschaft kann auch misslingen, der Dialog abbrechen. Die Gesellschaft der vielen einzigartigen (in vieler Hinsicht oft eigentlich gar nicht miteinander „kompatiblen“) Seelenindividuen kann nur zusammenhalten, wenn sie sich auf einer rationalen Ebene (=denken] begegnen, was ja Einigung auf etwas Gemeinsames, auf ein gemeinsames Maß, bedeutet. Jede Gesellschaft hat gemeinsame Normen, Gesetze, Regeln, Sitten und Gebräuche, die das Zusammenleben unterstützen. Diese Normen und Regeln sind die kodifizierte Rationalität, auf deren Basis sich die Menschen begegnen (müssen). Normen und Sitten können aber auch fragwürdig werden, oder ganz ihre Rationalität verlieren, wenn sich die Zeiten, wenn sich die Umstände und Bedingungen ändern. Doch nur wenn immer wieder die Rationalität erreicht, nur wenn rational kommuniziert wird, können Dialog und Gemeinschaft gelingen.
- Und als viertes findet sich der Begriff Seele im Zeichen Widder [*Seele – wollen*], der wiederum dem Zeichen Waage oppositionell gegenübersteht. Der zwölfältige Lebenskreis der Astrologie beginnt mit dem Zeichen Widder, das für die Geburt und die ersten sieben Lebensjahre steht, in denen sich die Persönlichkeit entwickelt und durchsetzt. Im Körperschema des Tierkreises repräsentiert der Widder den Kopf, und im Raddiagramm nimmt dieses Zeichen seinen Anfang im Nullpunkt des Chi, dem pythagoreischen Zahlenkreuz, das sich in der linken oberen Ecke befindet. Die Leere dieses Punktes steht für die kreative Potentialität, den unerschöpflichen,

unergründlichen göttlichen Urquell. Der Begriff der „Person“, dem Billeter den höchsten Wert beimisst, ist im Rad also im Widder verortet, und die Bedeutung dieses Begriffs erschließt sich durch seine Etymologie: „*Persona*“ im Griechischen ist die Maske, was von *personare*, durchtönen, kommt. Im Theater trug sie der Schauspieler, um durch sie eine Gottheit sprechen zu lassen. Diesem Bild folgend heißt das: authentisch und unverwechselbar, eine Person im vollen Wortsinn sind wir dann, wenn wir nicht mit der Maske identifiziert sind, sondern ein besonderes, einzigartiges Durchgangstor für die schöpferische Kraft.

Nach diesem Kombinationsmuster der Verquickung einer der vier Funktionen mit einem der drei Bereiche bilden sich auch noch vier körperliche und vier geistige Sphären des Erlebens, eben das ganze zwölfältige Menschenbild des Astralmythos.

Wie bereits erwähnt und aus der Grafik zu ersehen ist, besitzen die sieben Bewusstseinskomponenten plus dem Gewährsein eine arithmetische Entsprechung in acht elementaren Rechenwegen, die sich in fünf Domänen, in den fünf Zahlenarten – den (N) natürlichen, (Z) ganzen, (R) rationalen, (Q) reellen, und (C) komplexen Zahlen vollziehen. Werfen wir einen kurzen Blick auf diese elementarste Thematik des Rades. Sie ist einigermaßen herausfordernd, da es eine unübliche Erklärung dessen darstellt, was sich dauernd in unserem Bewusstsein abspielt:

Das **Empfinden** unserer Sinne folgt der **Addition**. So bedeutet beispielsweise eine bestimmte Anzahl (Summe) an Schwingungen einer elektromagnetischen Welle eine bestimmte Farbe, und im Bereich des Hörens bedeutet eine bestimmte Frequenz einer Longitudinalschwingung einen bestimmten Ton. Die Linearität, die Eindimensionalität finden wir auch beim Bewusstseinsbereich **Geist**. Doch dessen geometrisches Bild ist nicht die Linie, sondern die Eindimensionalität in der Zeit ist die Bahn. Sie führt in die Zukunft, zu dem, was noch nicht ist, bzw. nur *negativ* existiert. Da „Geist“ den Sinn von „Bahn“ hat, wird geistiges Leben in vielen Traditionen als ein Auf-dem-Weg-sein verstanden, Buddha etwa verkündete den achtfachen „Pfad“. Hinter allen „Wegen“ steht aber die geometrische Ur-Intuition der eindimensionalen Bahn. Ebenso wurde geistiges Leben mit dem Aufgeben falscher Vorstellungen, mit einem sich Leer-machen, ja mit Armut im Geiste konnotiert. Diese Konzepte der „Selbst-Verringerung“ haben ihr mathematisches Urbild in der **Subtraktion**. „Weniger-werden“ im Bewusstsein heißt Offen-werden für das Unbekannte aus der Zukunft, für die erneuernde Inspiration und Vision – für das, was zwar positiv nicht existiert, sondern nur als *Negativ*, das aber dennoch als eine erregende, ja erschütternde Kraft auf das konkrete Leben einwirken kann.

Die Bewusstseinsfunktion des **Denkens**, das der 2. Dimension angehört, haben wir schon weiter oben erläutert. Für das Denken bildet die **Division** das Urbild, es ist die Fähigkeit, ein Ganzes rational zu zergliedern. Eine Gleichung, wie sie in einer Division zur Darstellung kommt (etwa $12:3=4$) ist das Urbild unseres denkerischen Verstehens. Nur

wenn Analyse (12:3) und Synthese (4) im Gleichgewicht sind, bildet die Gleichung ein wahres Urteil (=). Zweidimensional ist auch die Welt der **Seele**. Ihre Dynamik hat in der Grundrechnungsart der **Multiplikation** ihr Urbild. Zwei Größen, durch Addition verbunden, ergeben eine Summe, durch Multiplikation aber ein Produkt, das ein Vielfaches der beiden Größen ist – echte Begegnung und Interaktion zwischen Personen schafft immer ein Mehr an Wirkung durch Synergie. Ihr geometrisches Urbild ist nicht die Fläche, sondern der Umlauf, ein Punkt, der um einen anderen Punkt kreist – wobei, wenn man die Relativität der Bewegung berücksichtigt, jeder der zwei Punkte gleichzeitig Peripherie und Mittelpunkt ist. Der Umlauf schafft die seelische Mitte, das, was ich als mein *Seelenzentrum* begreife, und schafft die Mitte *zwischen* Ich und Du.

Damit sind erst vier der acht Komponenten umrissen, doch wir wollen es bei diesen knappen Erläuterungen zu Keyserlings Zahlentheorie bewenden lassen, es ist damit nur das Prinzip aufgezeigt, wie Zahlenarten bzw. Rechenwege mit den Bewusstseinskomponenten in analoger Beziehung stehen. (In vielen Büchern Keyserlings findet sich eine vollständige, wenn auch dort immer nur sehr knappe Darstellung dieser Zusammenhänge.)

Über das dem Rad zugrundeliegende Verständnis von Zeit lässt sich festhalten, dass in ihm die Zeit ähnlich wie im chinesischen Denken als der Prozess der zyklischen „Jahreszeit“ verstanden wird – Zeit hat Phasen, hat Qualität. Dabei werden beim Jahr nicht nur die vier Jahreszeiten unterschieden, sondern vor allem 12 Monatsqualitäten. Außerdem gilt, dass wegen der hier vorliegenden unauflösbaren Verquickung der zyklische Zeit und der irreversiblen Zeit (des „Zeitpfeils“ der Thermodynamik), auch Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des europäischen Zeitkonzepts ihren Platz haben, ebenso die Vorstellung von einem sich entwickelnden individuellen Subjekt. Im Menschenbild des Rades – und der zwölfältige Tierkreis ist das eigentliche Bild des ganzen Menschen – gelten Subjekte nicht bloß als das, was sich im „Moment“ vergessen soll, sondern auch als Wesen, die Geburt, Tod, Werdegang und Geschichte kennen. Die Funktion des Rades ist es somit, einerseits der Einstimmung auf den „Lauf“, den Prozess des Lebens zu dienen, und andererseits der sinnschaffenden Konstruktion von Ich und Welt, wodurch der Mensch zum Mitarbeiter der Evolution erwächst.

Wie ist das Rad insgesamt grafisch gestaltet? Es zeigt auf schwarzem, quadratischem Grund den farbigen **Tierkreis** und die **acht Himmelsrichtungen** am äußersten Rand, wo sich auch die acht Trigramme des I Ging befinden. Dort stehen außerdem auch die **acht Inbegriffe**, welche unsere vier Bewusstseinsfunktionen (empfinden, denken, fühlen, wollen), die drei Bewusstseinsbereiche (Körper, Seele, Geist) und das leere Gewahrsein bezeichnen. Im weißen Feld im Inneren des farbigen Tierkreises gesellen sich die **neun Planeten** hinzu, zugeordnet zu den neun Positionen des **Enneagramms**, welches eine der islamischen Tradition entstammende und von I. G. Gurdjieff überlieferte Darstellung einer elementaren prozessualen Ordnung der ersten neun Zahlen ist. Unter anderem

sind sie die Grundlage jeglicher Grammatik. Diesen von Gurdjieff behaupteten Zusammenhang von Sprache und Zahlen, der im Sufismus bekannt gewesen sein soll, hat Keyserling einsichtig gemacht. Er konnte zeigen, dass **neun Wortarten**, bzw. neun syntaktische Elemente einen vollständigen, sinnvollen Satz bilden, und dass diese neun Kategorien durch die Fältigkeit der ersten neun Zahlen bedingt sind.

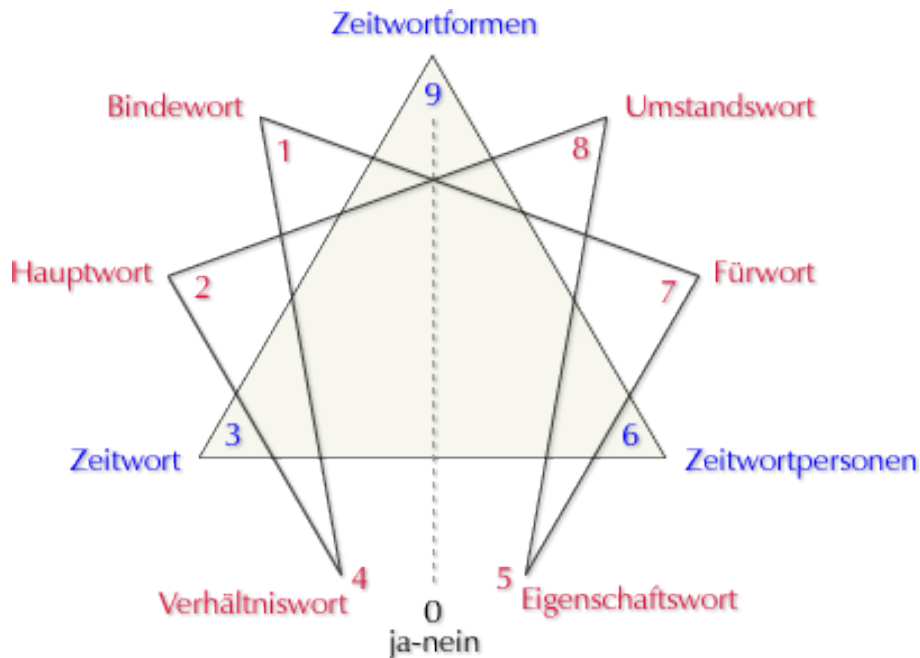


Abbildung 3: Wortarten im Enneagramm

Im Rad sind also die Strukturen von Raum, Zeit und Zahl zur Darstellung gebracht. Wie bereits erwähnt, wird das Ganze formal aus den elementaren Verhältnissen von Arithmetik und Geometrie konstruiert; es folgt einer Logik, die sich aus den Möglichkeiten der Fläche ergibt. Maßgebend (und die mathematische Konstruktion und die philosophisch-metaphysische Spekulation beschränkend) sind hier aber **die sinnlichen Gegebenheiten** von Auge und Ohr, die Gesetze und Schranken von **Ton** (Musik) und **Licht** (Farbe). Die auf diese Weise gewonnen Formen und Beziehungen, die leer von Bedeutung sind, und gleichsam den abstrakten, den „reinen Sinn“ darstellen, gewinnen einen Inhalt, gewinnen eine Bedeutung durch ihre Entsprechungen in den natürlichen Erscheinungen – so wie sie dem Menschen als Phänomen gegeben sind, so wie die Welt dem „Subjekt“ erscheint. (Eine solche Auffassung bedeutet übrigens für unsere kosmische Situierung: vom geozentrischen Standpunkt aus – ein Sonnenaufgang ist ein Sonnenaufgang, und nicht „*eigentlich* die Drehung der Erde um sich selbst“.)

Wie im chinesischen Denken sind hier Raum und Zeit also keine Abstrakta, sondern Ensembles von Qualitäten, und beide bilden die theoretische Basis für die **Ritualisierung des Jahres**, um Sinn zu generieren und die persönliche Vision zu erneuern. Von der fundamentalen Rolle der Zahlen haben wir schon gesprochen. Unter anderem werden sie als die Planeten der Astrologie verstanden, im **Geburtshoroskop** als eine individuelle Kombination von **neun Motiven**, von denen jeder Mensch in seinem Verhalten und

Handeln bewegt wird. Sie sind verschränkt mit den 12 Themen des Tierkreises. Dessen Zwölfältigkeit ist begründet durch das Sonnenjahr, welches durch den Mond zwölfgeteilt ist, formal aber durch die Mathematik des zwölfältigen Quintenzirkels. Entscheidend ist dabei aber die durch analoges Denken erzeugte und von der Tradition überlieferte Schau des Tierkreises als das Bild des menschlichen Körpers. Der Körper mit seinen zwölf Segmenten vom Kopf bis zu den Füßen, bzw. zwölf Organsystemen, ist die für unser Leben maßgebendste Entsprechung der Zwölfheit, wobei die zwölf Segmente und physiologischen Funktionen der Organsysteme auch in ihren seelischen und geistigen Entsprechungen verstanden werden müssen. (So steht etwa der Verdauungsapparat, der Stoffe verarbeitet, Verwertbares von Unverwertbarem unterscheidet, für die Welt der Arbeit, des Wirtschaftens, des „Mehrwertschaffens“, symbolisiert durch das astrologische Zeichen Jungfrau.)

Um vollständig, um ganz zu sein, müssen alle **12 Themen** integriert werden. Die Themen von (I.) Widder bis (XII.) Fische sind: I. Person, II. Besitz, III. Werdegang, IV. Wurzeln, V. Meisterung, VI. Arbeit, VII. Gemeinschaft, VIII. Tod, IX. Weg, X. Beruf, XI. Werk und XII. Heilung. Als Horoskop zeigt der Tierkreis bzw. der sogenannte Häuserkreis unsere Anlage als Potential, eine individuelle Konstellation, bedingt durch Geburtszeit und Geburtsort. Diese Anlage legt die möglichen Richtungen für unser Tun und Streben fest. Dabei kommt alle Kraft aus unserer Motivation, die in ihrem ursprünglichen Ansatz der Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung dient, also egoistisch, somit auch der Ursprung des sogenannten Bösen, ist. Dieser Kraft gilt es ein Licht aufzusetzen, was Keyserling als Intention bezeichnet hat. Nicht integriert, nicht bewusstgemacht, gemeistert und angejocht bilden die **9 Motive** daher unsere dunkle Seite, unseren Schatten, unsere Laster und Leidenschaften, die uns mitreißen: 1. Eifersucht/Jupiter, 2. Eitelkeit/Venus, 3. Ehrgeiz/Uranus, 4. Gier/Mond, 5. Habgier/Merkur, 6. Neid/Neptun, 7. Streitsucht/Mars, 8. Machttrieb(Angst)/Saturn, 9. Ruhmsucht/Pluto. Nur wenn man willens ist, das statische Ichbild und den Egoismus zu überwinden, sich für die Liebe (Sonne) und gegen den Hass zu entscheiden, werden sie zu **9 Intentionen**, die auf den großen Zusammenhang gerichtet sind. Sie werden dann zu unserem Vermögen zu (1) heilen/integrieren, zu (2) gestalten, zu (3) erkennen, zu (4) sorgen, zu (5) unternehmen, zu (6) kommunizieren, zu (7) initiieren, zu (8) verantworten und zu (9) erfinden.

Das **Zeit-** Konzept im Rad gleicht also insofern dem chinesischen, als Zeit hier nicht der leere Lauf ist, wie sie in der europäischen Physik verstanden wird, um ihr die Kinetik und Mechanik der massiven Objekte einzuschreiben, sondern ist „qualitätsvolle“ Zeit, aus Phasen bestehend. (Jullien weist darauf hin, dass China zwei Ausdrücke für Zeit kennt: „Jahreszeit“, was „Moment- Gelegenheit-Umstand“ bedeutet, also die Qualität oder Phase erfasst, und „Dauer“, die sich auf die Konstanz der Erscheinung bezieht.) Die Phasen des Tierkreises sind die Phasen des Jahres, auch die des 24-Stunden Tages, und zugleich die Phasen der Menschheitsgeschichte, und schließlich die Phasen eines

individuellen Lebenslaufs. Wie erwähnt, hat dieser Prozess, dieser „Lauf“ seine formale Grundlage im **zwölfältigen Quintenzirkel**. Es ist der „Prozess der Zeit“ überhaupt, der Ur-Zyklus, unabhängig von einem bestimmten Subjekt und auf verschiedenen Größenskalen in unendlichen Variationen im Gange. Ihre höchste Entsprechung hat diese zwölfältige Formel im besagten **Tierkreis**, dem Diagramm der vollständigen und vollendeten menschlichen Realität.

Wie steht es um den Raum? Der **Raum** ist im Rad nicht das abstrakte, dreidimensionale Volumen, in dem sich die physikalischen Objekte mit ihren Bewegungsmöglichkeiten befinden, sondern der Hort der Subjekte, eine Vorstellung, die allen panpsychistischen Ansätzen entgegenkommt, wie sie heute zunehmend auch von Naturwissenschaftlern ernsthaft in Erwägung gezogen werden, um mit dem hartnäckigen „hard problem“ der Bewusstseinsforschung zu Rande zu kommen. Auch Thales' Ausruf, „Alles ist voll von Göttern!“ zeugt wohl von einem solchen Raumkonzept. Keyserling knüpft insbesondere am Schamanismus nordamerikanischer Indianerstämme an, am „**Sacred Count**“ der 10 kosmischen Wesenheiten, wie er ihm von Heymeost Storm und Harley Reagan „Swift Deer“ vermittelt wurde (und er konnte dieses Wissen nahtlos in die vorgegebene mathematische Struktur des Rades integrieren – wie ein Stück, das zur Vollendung des Radkonzeptes noch gefehlt hat). Dieser Raum ist erfüllt von Wesen und Mächten, die den sichtbaren und unsichtbaren Kosmos konstituieren, das Subjekt der Menschheit und das Subjekt des einzelnen Menschen, und das Subjekt aller sonstigen Wesen diesseits und jenseits – Steine, Pflanzen, Tiere, Ahnen, Geister... Eine mögliche Öffnung und rituelle Einstimmung auf diese Mächte kann im sogenannten **Erdheiligtum** eingeübt werden, welches Keyserling mit seiner Frau Wilhelmine begründet hat. Es handelt sich dabei um einen Platz im Wald, mit einem Kreis von acht Steinen, die acht Himmelsrichtungen markierend, und einem auf den Polarstern ausgerichteten Metallpfeiler im Zentrum. Ein solcher Kreis dient dazu, im Laufe des Jahres **acht Feste** zu feiern, bei denen nicht nur die Gemeinschaft der Freunde, sondern auch die Inspiration und Vision des eigenen Weges erneuert werden kann. Göttliches und menschliches Subjekt bilden in Keyserlings Ansatz eine Wirklichkeit, die durch die Sprache nicht konstruiert, sondern durch die Sprache bewusst wird, und er geht daher selbstverständlich von dieser Wirklichkeit aus. Er ist der Überzeugung:

„Der Sinn des Lebens entsteht nicht durch den bürgerlichen Erfolg, sondern aus der Erfahrung der Transzendenz und der Entscheidung, dieses Erleben zum Angelpunkt des Daseins zu erheben. Glauben bedeutet, bereits in der irdischen Existenz auf das Paradies, die Ahnen und die Mitarbeit am Großen Werk gerichtet zu sein. Nach der kabbalistischen Überlieferung zeigt Gott dem Menschen vor seiner Inkarnation ein Bild, wie er im kommenden Leben den Durchbruch durch das große Holon erreichen könnte. Ob einer es dann tut oder nicht, ist seine freie Entscheidung.“

Für Julliens Geschmack wird hier gewiss zu viel konstruiert, behauptet und spekulativ riskiert. Transzendenz wird ganz selbstverständlich der Immanenz gegenübergestellt, der Mythos wird bemüht und ein Narrativ wird entfaltet. Dieses erstreckt sich zwischen der Dimension der Zukunft – als Paradies, das Keyserling für die heutige Wassermannzeit als Vision der „*Neuen Erde*“ bestimmte, und der Dimension der Vergangenheit – als Anknüpfen an den Errechnissen der Ahnen und Pioniere. Und die Dimension der Gegenwart wird von ihm als Mitwirken am großen gemeinsamen Werk definiert. In Keyserlings Erläuterung des Sinnes gibt es also das göttliche und das menschliche Subjekt; und es wird ein Menschenbild skizziert, Allgemeines wird über „den Menschen“ ausgesagt: dass er als Individuum auf einzigartige Weise „gestimmt“ und „bestimmt“ ist, und dass er vor freie Entscheidungen gestellt ist.

Im Rad hat also auch das Subjekt seinen Platz, das – dauernd sinnschaffend – ein Ich und die Wirklichkeit konstruiert. Es ist geometrisch symbolisiert einerseits durch den Nullpunkt des Rades, (dort wo die Achsen des pythagoreischen Chi sich kreuzen, links oben, im „Osten“), gleichsam das „Ich“, das (noch) mit keinem Ich identifiziert ist – **das Gewährsein**. Andererseits zeigt das Rad von diesem Punkt ausgehend, als Peripherie des ganzen Kreises, eine **zwölfältige Struktur** oder Matrix, in die sich das individuelle, biografische **Ich** hinein entfalten kann, bzw. zeigt es, welche Ich-Konfigurationen überhaupt möglich sind. Denn was wir Ich nennen, wird nicht nur einfach so geboren, es wird immer in eine Zeit geboren – in einen Augenblick, eine Stunde, ein Jahr, ein Leben, eine Epoche.

Das eigentlich konstruktiv Wirkende, das Agens des Ganzen sind aber nicht die 12 Ich-Typen, sondern die besagte **Neunheit** bzw. **Zehnheit**, deren Fältigkeiten als Elementargestalten, Prinzipien, Kräfte und Subjekttypen in Erscheinung treten. Die Zahlen bestimmen also den Elementcharakter des sinnlichen EMPFINDENS, die Grammatik und Syntax des sprachlichen DENKENS, die (weiter oben bereits aufgezählten) Motive, bzw. Kräfte oder Beweggründe des FÜHLENS. Und als viertes die Himmelsleiter der Wesen – von Feuer, Stein, Pflanze, Tier über den Menschen bis zu den ehrwürdigen Ahnen, helfenden Geistern, vermittelnden Engeln, inspirierenden Musen und dem „Großen Menschen“, die planetare Menschheit. Die Subjekthaftigkeit all dieser Wesen wurzelt in einer transzendenten Wirklichkeit und ist nur dem WOLLEN zugänglich, nämlich der Entscheidung, an ihre Realität zu glauben – „glauben“ nicht als ein blindes Für-wahr-Halten, sondern als ein intuitives Innewerden.

16 Das Wirken der Zahl

Die gesamte Struktur des Rades entfaltet sich aus den Zahlen, dargestellt im pythagoreischen Zahlenkreuz, dem sogenannten **Chi**. Vier Zahlenreihen, bestehend aus den Zahlen von 1 bis 10 bilden seine Gestalt, mit der Null als Mitte, die als Ursprung der natürlichen Zahlen gilt. In einem der vier Quadranten finden sich die Multiplikationsprodukte, und im gegenüberliegenden die entsprechenden Brüche. Im Multiplikationsfeld lassen sich die wesentlichen Zahlen der Atomstruktur ablesen – die sieben Hauptquantenzahlen der Energieniveaus, und die Anzahl der Elektronen, die jedes der Energieniveaus fassen kann (2, 8, 18, 32). Der andere Quadrant, das Divisionsfeld, zeigt die Tonzahlen der Musik – das Resonanzfeld der Töne und ihrer Intervalle. Die Null ist die Chiffre des unerschöpflich Schöpferischen. Dieses ist formlos und die Zahlen sind gleichsam sein erster Ausdruck. Bei den kleinsten Partikeln beginnend, strukturieren sie die gesamte natürliche Wirklichkeit (zu der auch unser Erkenntnisvermögen gehört). Zahlhafte Unterschiede bestimmen die sinnlichen Phänomene – akustisch, optisch, aber auch die stoffliche Qualität, wie im Bereich der chemischen Elemente durch die unterschiedliche Anzahl von Protonen im Atomkern. Im Denken bestimmen die Zahlen die Grammatik, emotional sind sie unsere innerpsychischen Wirkkräfte, unsere Motive und Antriebe, und sie sind auch der Grund allen Subjekt-Seins – unseres eigenen, wie auch aller sonstigen Wesen im Diesseits und Jenseits. Da Zahlen die Matrix aller Kategorien oder Konzepte sind, erfassen wir durch sie sowohl den *Sinn* als auch den *Zusammenhang* in den Sätzen und Formeln aller Sprachen.

Die von Jullien in Abrede gestellte Möglichkeit, das Universelle zu formulieren, wird im Rad also durch das Mathematische realisiert. Arnold Keyserlings Einstellung zur Mathematik deckt sich mit der seines Vaters, an dessen Werk er anknüpft. In „Das Gefüge der Welt“, seinem Erstlingswerk, meinte der junge Hermann Keyserling: *„Die Grundgesetze der Mathematik sind die Gesetze des Menschengesistes – des Menschengesistes nicht nur nach außen zu, zum Erkennen, sondern auch nach innen zu, als Naturprodukt, als abgeschlossenes Objekt betrachtet; sie sind nur insofern reinmenschlich, als das Menschliche Ausdruck des Natürlichen, des Universalen ist – nicht menschlich im Gegensatz zur Natur; sie regieren den Menschengesist im selben, unbedingten Sinne, wie der Bauplan das Sein und Wirken jedwedem Organismus beherrscht; sie sind der begriffliche Ausdruck dessen, was der Mensch als ein Teil der Natur ist“.*

Jullien indes schlägt das Mathematische dem europäischen Geist zu, als eine der Ursachen für dessen Beschränktheit. Doch das Mathematische in Europa ist nicht nur Teil der wissenschaftlichen Rationalität, mit all ihren Verirrungen und lebensfeindlichen Einseitigkeiten, die sie neben ihren Triumphen hervorgebracht hat. Sondern es hat auch immer als hermetische Mathematik und Pythagoräismus im Untergrund existiert, und lässt sich nicht so einfach unter Julliens Chiffre „europäischer Denzugang“ einordnen.

Auch der prominenten Rolle, welche die Zahl in der chinesischen Tradition spielt, schenkt Jullien wenig Beachtung. Den 42. Vers des Dao Te King, wo es heißt: *„Das Dao zeugt die EINS, die EINS die ZWEI, die ZWEI die DREI, und die DREI zeugt die zehntausend Wesen“*, (Jullien 2015), identifiziert er bloß als Überreste kosmogonischen Denkens, der Idee der Weltschöpfung, die ja in China nie eine große Bedeutung gehabt hätte. In den Worten, die diesem Satz sogleich folgen, *„Alle Wesen tragen das Yin auf ihrem Rücken, und halten das Yang in ihren Armen, aus dieser Mischung der Energien ergibt sich die Harmonie“*, meint er schon eher das Charakteristische chinesischen Denkens erkennen zu können.

Zahlen haben also nicht nur im wissenschaftlichen Europa, sondern auch in dessen außerwissenschaftlichen Traditionen eine Rolle gespielt. Sie sind keine „bedeutungsvollen“ Begriffe, sondern inhaltsleere Fältigkeiten. Sie bestimmen die Fältigkeit von Gestalten, Prinzipien, Kräften und Subjekten. Durch sie vollzieht sich nicht nur jede Gestaltwerdung und jede grammatikalische oder philosophische Kategorienbildung, sondern sie sind auch die Matrix aller Motivationen und Intentionen, das, wovon man getrieben wird, und das, zu dem man hinstrebt. Sie sind letztlich die Kräfte und Energien, die die Selbstorganisation des Universums bewirken. Durch ihre Kenntnis, durch das Erlernen dieser Prinzipien stimmen wir uns auf diesen Prozess ein, und wirken konstruktiv an ihm mit.

So ein Ansatz ist auch China nicht fremd, wie man im ältesten philosophischen Essay der Chinesen, den *Hung-Fan* entdecken kann. Der Titel bedeutet *„Großes Vorbild“* oder *„Umfassendster Plan“*, und ist eine dem mythischen Kulturheroen Yü vom Himmel offenbarte Ordnung der Wesen. Sie gewann die Gestalt einer dem König Wu vorgetragenen 9-Punkte-Abhandlung, die Marcel Granet folgendermaßen kommentierte: *„Ganz gewiss war das, was der Himmel dem Yü anvertraute, nicht die Glosse zum Text, sondern dieser selbst, oder richtiger: dessen Chiffre; es war ein chiffriertes Modell, ein aus Zahlen gestaltetes Abbild, die Welt selbst.“* Es wären, *„ganz einfach, die neun ersten Zahlensymbole“* gewesen – auch wenn sich viele Gelehrte weigern, dies als die Essenz des Textes zu erkennen, der die Verhaltensregeln eines würdigen Herrschers zum Gegenstand hat, meint Granet.

Zahlen sind also eigentlich leere Formen, die aber wirken. Linguistisch und semiotisch gesprochen sind sie leere Signifikanten, die durch kein Signifikat völlig erfüllt werden können. Keine Bedeutung, kein positiver Inhalt, kein Begriff, den wir finden, kann ihren Sinn erschöpfend beschreiben. Das Unvermögen der sprachlichen Begriffe, das Universelle zu erfassen, ist für Jullien der Grund, die Möglichkeit einer Metasprache zu verwerfen – es kann keine begrifflichen Universalien geben! Keine begrifflichen Universalien, zugegeben: aber die zahlhaften sind allgegenwärtig. Sie sind der Grund unseres Verstehen-Könnens. Während Jullien das Verstehen-Können schlicht auf die allgemeine Intelligenz zurückführt, die dauernd evolviert, ist dieses Verstehen-Können in der Radphilosophie auf dem Vermögen des Menschen begründet, über die Fältigkeiten

der Zahlen *Sinn* und *Zusammenhang* zu erfassen. Was natürlich nicht bedeutet, dass wir dauernd zählen, oder dass Zahlen dauernd in unserem Bewusstsein sind, was offenkundig nicht der Fall ist. Dieses Wirken der Zahl als Generator von *Sinn* und *Zusammenhang* vollzieht sich oberhalb des Bewusstseins, ist aber durch eine analytische Betrachtung in den natürlichen Erscheinungen und menschlichen Konstruktionen erkennbar. Wir können ihr unbewusstes Wirken beispielsweise auch in Julliens Ausführungen zum *Universellen* finden:

Das *Universelle* ist für ihn ein Begriff, den wir nicht aufgeben können. Es handelt sich nicht um „*einen alten totalitären Traum der Philosophie*“, den man „*für ein bisschen wahnsinnig hält und den man endlich vergessen sollte*“, sondern es ist ein „*Zielpunkt*“, der „*nunmehr in die Geschichte der Welt eingeschrieben ist*“. Doch alles, was dem *Universellen* an Begriffen entspringt, ist immer nur relativ. Der Begriff des *Universellen* ist für Jullien also ein „*leerer Signifikant*“, „*dessen sukzessive Füllungen*“, sich als vorübergehend und zufällig, als „*transitorisch und kontingent enthüllen*“. Die Leere, die man diesem Begriff vorwirft, würde ihn aber nicht daran hindern, wirksam zu sein. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall, „*es ist gerade die Leere, die kein Signifikat füllt oder sättigt, die bewirkt, dass es noch wirksam ist.*“ (Jullien 2009)

Ist es aber tatsächlich der Begriff „*das Universelle*“, der wirkt? Und kann man ihn denn überhaupt als leer bezeichnen, da er doch historisch mit vielen Bedeutungen aufgeladen ist? Wirkt da nicht etwas anderes „*Leeres*“, sozusagen hinter oder oberhalb oder unterhalb dieses Begriffs? Solchen Intuitionen trauend, hätte man sich natürlich geradewegs in die „*Hinter-Welt*“ oder „*Hinter-Sprache*“ verirrt, deren Existenz Jullien bestreitet. Jullien will ohne eine solche auskommen, und so nähert er sich dem Verständnis des *Universellen* an, indem er das Begriffsdreieck von ***Universelles – Einförmiges – Gemeinsames*** betrachtet. Das „*Einförmige*“ identifiziert er als ein falsches *Universelles*, als dessen Zerrbild und Schatten. Als bedenkliche Gleichschaltung und Normierung scheint es zurzeit, bedingt durch Globalisierung und Kommerzialisierung, die Menschheit in eine kulturelle Verarmung zu führen. (Dass zu diesem Zerrbild auch die Uniformität und Gleichschaltung gehört, welche die Religionen zuweilen fordern, sei noch hinzugefügt.) Und um die Gleichsetzung des „*Universellen*“ mit der schneidenden Schärfe der europäischen Logik zu vermeiden, hat Jullien als drittes das *Universelle* zum „*Universalisierenden*“, bzw. zum „*Gemeinsamen*“ gemacht, das immer nur „*im Kommen*“ ist. Eigentlich ein politischer Begriff, der auf eine soziale, progressive Dynamik hinweist, soll das „*Gemeinsame*“ also den ewig werdenden Charakter des *Universellen* ausdrücken. Das *Universelle* als *Gemeinsames* ist ewig Zukunft.

Aber hier liegen ja eben drei Begriffe vor, und alle drei Begriffe scheinen irgendwie vom selben zu handeln. Wenn das so ist, verweisen sie auf ein noch anderes, also etwas, das außerhalb von ihnen liegt! Oder beziehen sich die drei – (1.) die Eindeutigkeit und Allgemeinheit der Logik, (2.) dessen Schatten als kulturelle Uniformität, und (3.) ihre

mögliche Überwindung durch das Streben nach dem Gemeinsamen – immer nur wechselweise aufeinander? Wird ein Begriff nur verständlich und durchsichtig, wenn er sich einem anderen Begriff gegenüberstellt? Oder hat jeder Begriff immer schon eine Referenz zu etwas, das nicht wieder ein Begriff ist? Wenn wir letzteres annehmen, betreten wir die Ebene der Zahlen. Jullien vollzieht diesen Schritt nicht. „Jenseits“ des Begriffs beginnt für ihn die Sprach- und Formlosigkeit, „jenseits“ des Begriffs ist die unerschöpfliche Quelle, die alles speist, aber durch keinen Namen genannt werden kann. (Außer den Begriffen gibt es für Jullien aber immerhin Formeln, die er sogar als ewig gleichbleibend versteht!) Nun ist auch aus der Sicht des Rades die „Quelle“ jenseits von Sprache und Form. Aber noch vor den sprachlichen Begriffen, gleichsam zwischen dem Namenlosen und der Sprache lässt sich etwas erkennen und vernehmen. Hier „raunt“ etwas, jenseits der eindeutigen Begriffe, nämlich die Fältigkeit der Zahlen, denen der *Sinn* aller Begriffe entstammt, die aber auch jeglichen *Zusammenhang* eines „Moments“ formen.

Betrachtet man die von Jullien behandelte Thematik im Spiegel des Rades, so zeigt sich, dass alle drei von ihm behandelten Begriffe auf die **Einfältigkeit**, auf die Einheit, die Eindeuten. Ob Einheit durch logische Identität, Einheit durch beschneidende Reduktion oder das Streben nach der gemeinsamen Einheit – alle drei sind ein Ausdruck und ein Wirken der natürlichen Zahl Eins. Der Sinn der Einheit kann durch viele Begriffe aus- und angesprochen sein. Man kann etwa von der Einheit Gottes, von der Einheit der Menschheit, der Einheit des Quantums oder von der vereinigenden Kraft der Liebe reden – oder von der Uniformität, der Karikatur der Einheit. *Einheit* bezeichnet die isolierte Einzelheit, das kleinste Element, aber *Einheit* ist auch der allergrößte Zusammenhang, die Einheit von allem. Auch das Wirken der **Dreifältigkeit**, um noch ein Beispiel herauszugreifen, lässt sich in Julliens Ausführungen „heraus hören“. Denn in der Art und Weise, wie er dem (1.) logisch Allgemeinen/Universellen (2.) dessen beschränkte Verwirklichung, die Einförmigkeit, als Zerrbild und Schatten gegenüberstellt (gleichsam eine Antithese; die immer Exklusivität schaffende Uniformität als Gegensatz echter Universalität), und wie er dann (3.) durch Bestimmen des Strebens nach dem „Gemeinsamen“ eigentlich eine Synthese artikuliert, erinnert an den dialektischen Dreischritt.

Mit solchen Überlegungen haben wir das konzeptbildende Vermögen der Zahl bloß ein wenig gestreift. Über das Wirken der Zahlen – nicht nur im reflektierenden Denken, sondern auch im sinnlichen Empfinden, im triebhaften Fühlen und im intuitiven Wollen – können wir uns hier nicht weiter verbreitern. Aber einige „numerologische“ Überlegungen zu den ganz am Anfang erwähnten Begriffen, welche die Themen der europäischen Philosophie bilden – *Sein, Sinn, Subjekt, Substanz, Attribut, Kausalität, Wahrheit* – wollen wir abschließend noch kurz untersuchen, also der Frage nachgehen, wie diese Themen oder Gegenstände durch die grammatikalischen und syntaktischen

Kategorien, und damit durch die Zahlen bedingt sind. Hier eine kurzgefasste Antwort (die vielleicht Keyserlings Auffassung, Grammatik wäre die einzig gültige Metaphysik, noch etwas verständlicher macht):

„Sein“ entstammt dem 3-fältigen Verb, das syntaktisch transitiv, intransitiv oder modal sein kann (Bsp.: ich laufe einen Marathon– ich laufe – ich möchte laufen). Diese Dreifältigkeit entspricht bei den grammatikalischen Wortarten den drei Hilfszeitwörtern – eigentlich die Ur-Zeitworte – *haben, sein* und *werden*. „Kausalität“ wiederum entstammt dem 8-fältigen Umstandswort, acht Arten der Umstände lassen sich unterscheiden, der Umstand des Grundes ist nur einer davon. (Ebenso lässt es sich nach dem Umstand der Zeit, des Ortes, der Art und Weise, und noch nach vier weiteren Umständen fragen.) „Attribut“ wiederum entstammt dem 5-fältigen Eigenschaftswort, eine Eigenschaft (Attribut) kann ein Positiv, ein Komparativ, ein Superlativ, ein bestimmtes oder ein unbestimmtes Zahlwort sein. Und die Kategorie „Substanz“ entstammt dem 2-fältigen Substantiv, das im Singular oder im Plural steht, ein Besonderes oder ein Allgemeines bezeichnet, ein Name oder ein Begriff ist. Wie steht es um den zentralen Begriff „Sinn“? „Sinn“ ist in dem hier besprochenen Kontext eben der Sinn eines abgeschlossenen, grammatikalisch richtig durchgebildeten Satzes – wobei ein Satz auch aus nur einem Verb bestehen kann, wie etwa „Geh!“. An diesem einfachsten Beispiel kann man dann auch erkennen, wie in jedem Satz ein „Subjekt“ steckt. Bei „Geh!“ wird das Du nicht explizit ausgesprochen, aber natürlich ist das Subjekt durch die Konjugation in das Verb eingewoben.

Steckt kein „Subjekt“ in einem formelhaften Satz, in einer chinesischen Formel? In den nicht konjugierten Verben (wie „gehen“), die typisch für die chinesische Sprache sind, ist kein Subjekt, im Infinitiv steckt tatsächlich kein Du, kein Ich und kein Er/Sie/Es, weshalb es eben die reine Prozessform abbildet. Doch kein Prozess ist ohne die „Quelle“ (*source*) zu denken. Das Wirken der Quelle, die sich als der Prozess äußert, heißt chinesisch *Dao*. Dieses nun zum Subjekt des Prozesses, bzw. aller Prozesse zu erklären, wäre nicht chinesisch gedacht (zumindest nicht im Sinne der „himmlischen Aktivität“, von der Zhuangzi und Billeter sprechen). Man würde dabei etwas auseinanderreißen, was im Chinesischen eben nicht auseinandergerissen wird. Aber die Quelle *kann* auch als Subjekt aller Einzelwesen, als „Gott“ verstanden werden. Ob man das tut oder nicht, hängt von etablierten (kulturellen) Denkgewohnheiten ab, aber auch von ganz individuellen, oder auch von situativ bedingten Dispositionen und Entscheidungen.

Und „Wahrheit“? „Wahrheit“ im gewöhnlichen Verständnis dieses Begriffs ist die eindeutige Übereinstimmung oder Korrespondenz eines Faktums mit einer prädikativen Aussage, mit einem Satz. Formeln sind nicht auf diese Weise wahr, denn sie sind vieldeutig, stimmen nicht nur mit *einem* Faktum überein. Sie sollen ja auch nicht stichhaltige Aussagen in Bezug auf einen bestimmten Sachverhalt liefern, sondern den Menschen in Resonanz mit dem laufenden Prozess bringen. Doch ihre „Adäquatheit“ ist

nicht weniger ein Übereinstimmen (nämlich mit dem Prozess), als die „Wahrheit“ eines Satzes ein Übereinstimmen mit einer Tatsache ist.

Die chinesische Sprache schöpft die syntaktischen Möglichkeiten der neun grammatikalischen Kategorien nicht vollständig aus, da es dem chinesischen Denken um etwas anderes geht als dem europäischen. Aber auch wenn man die Wirklichkeit nicht als Substanz, nicht „substantivisch“ versteht, sondern als „Prozess“, „Wandlung“ oder „Regulierung“, entstammen diese Konzepte von Dynamik dennoch der Kategorie des dreifältigen Zeitworts, dem Verb, ohne dem für unseren Verstand keine Art von Bewegung oder Veränderung fasslich ist. Letztlich verhält es sich so mit allen Konzepten, aus welcher Kultur auch immer: für alle Konzepte bilden die neun grammatikalischen Kategorien eine Art Schablone oder Matrix.

Begreift man die Zusammenhänge des Rades, so wird es als die vereinigende Formel von Formel *und* Werkzeug verstehbar. In ihm wird die Zeit zyklisch gedacht, wie im chinesischen Denken, und wie dieses lädt es zur Einstimmung auf den natürlichen Prozess ein, kennt wie die chinesische Weisheit die ichlose Offenheit für die jeweilige Situation und für die rituelle Einstimmung auf das Jahr. Doch dass wir uns als Subjekte und Einzelne in isolierter Existenz erfahren, dass wir Getrenntes, Disparates immer wieder – konstruktiv – sinnvoll zusammenknüpfen müssen, ist ebenso eine menschliche Grunderfahrung und nicht nur eine europäische Spezialität. Menschen stimmen sich nicht nur auf die Welt ein, was ja tatsächlich immer eine gewisse Ich-Vergessenheit erfordert. Sie konstruieren, verändern und erschaffen auch – sich selbst und die Welt. Daher ist auch die Entfaltung des Wesens, die sich über das ganze Leben erstreckt, ein zentrales Thema des Rades. Eine solche Betonung des Subjekts scheint allerdings genau das Gegenteil von dem zu sein, was uns Jullien als den chinesischen Weg der Weisheit nahebringt. Er kritisiert in seinen Schriften immer wieder die Anmaßungen des (europäischen) Ich, das sich selber setzt, sich entwirft, sich schafft – sich wichtig nimmt. Kann man aber an diesem „eigenwilligen“ Ich einfach „vorbeigehen“? Und hat es denn je eine Kultur gegeben, die nicht von „Ichs“ geschaffen wurde?

Auch wenn sich die zwei Wege in Julliens strenger Unterscheidung logisch gegenseitig ausschließen – wir stehen nicht vor einer bloß einmaligen Entweder-Oder-Entscheidung. *Regulierung* und *Orientierung* mögen als ein komplementärer Gegensatz erscheinen, in Julliens Worten zwei Wege, die sich gegenseitig ausschließen. Im Lichte des Rades zeigt sich aber, dass eine ganzheitliche Schau erst durch eine Einung dieser Komplementarität möglich ist. Bei aller Wertschätzung des autonomen Individuums – der chinesischen Weisheit muss hinsichtlich der Gefahren der Ichbild-Fixierung (und dadurch der Zerstörung des „Himmels“ in uns) in keinem Wort widersprochen werden. Und bei aller Wertschätzung für die harmonische Einstimmung in den großen Zusammenhang – das („europäische“) Ich braucht doch nicht völlig abzudanken – es soll mitwirken und

mitkonstruieren am Werk der Erde. Um ganz zu sein, muss das menschliche Wesen beide Pole umspannen. Das Rad ist eine Formel, die dieser Ganzheit entspricht.

Nachwort

Zu beurteilen, ob Julliens Chinabild oder das seiner Kritiker zutreffender ist, sei den Experten überlassen. Seine Überlegungen zur Immanenz, zur Universalität und zum Subjekt fand ich jedenfalls anregend, und seine im Schlusswort von *Denkzugänge* (Jullien 2015) gestellte Frage, ob man denn „in der Philosophie nicht auf den Kurzesay zurückkommen“ könnte, einfach „um beschwingt dem Lauf einer Idee (zu) folgen, getragen von dem Verlangen zu denken, ohne noch danach zu trachten, sich hinter einem Schutzschirm aus Gelehrsamkeit zu verschanzen“, habe ich als Einladung verstanden und bin ihr gefolgt. Nicht jede von Julliens Positionen konnte ich zu meiner machen. Seine Differenzierung zwischen chinesischem und europäischem Denken wirkt einleuchtend, aber den Unterschied absolut zu setzen, um ihn dann auf die von ihm vorgeschlagene Weise zu überbrücken, scheint mir nicht alternativlos zu sein, wenn man das Ganze im Spiegel des Rades betrachtet, welches die kleinsten gemeinsamen Nenner aller Denkwege aufzeigt. Doch dieses wird wohl all denen, die vom relativistischen und konstruktivistischen Zeitgeist erfüllt sind, wie ein verstaubtes, unnützes Glasperlenspiel erscheinen. Denn dass es einen Code gibt, der über alle partikularistischen Konzepte hinausreicht, ist für die meisten Zeitgenossen eine längst überwundene Illusion.

Ich glaube jedoch, dass wir in einer globalisierten Welt das Gemeinsame nicht nur dauernd dialogisch verhandeln müssen, sondern im Bereich des geistigen Lebens und der Philosophie auch versuchen sollten, eine gemeinsame, rationale Sprache zu etablieren – eine gemeinsame Sprache für das Philosophieren, wie sie im Bereich des politischen Lebens durch die Artikulation der Menschenrechte und im Bereich der Materie durch die Naturwissenschaften längst verwirklicht ist. Wie ist aber eine solche Rationalität neu zu denken? Es kann nicht bloß darum gehen, sich an die Aufklärung und ihr Vernunftkonzept zu erinnern. Etwas anderes ist notwendig: Das begriffliche Denken muss zu einem *diagrammatologischen Denken* vertieft werden. Mit Keyserlings Radkonzept liegt ein solcher Denkansatz vor. Die „begreifbare“ Form dieser Vernunft besteht nicht aus Worten, es ist kein Text oder Begriffsgebäude, sondern hat die Gestalt eines Diagramms, das immer neu gedeutet werden muss. Dabei darf uns keine zu eng gefasste Vorstellung von Rationalität leiten. Rationalität ist in gewisser Hinsicht zwar immer reduktiv, sie ist aber auch reinigend, insofern sie verquere Zusammenhänge und Lücken aufdeckt. Sie vernichtet zu Recht jede vermeintliche Ganzheit, welche nur glaubend zusammengehalten, aber dennoch exklusiv und dogmatisch vertreten wird. Offensichtlich kann man glaubend alles verbinden, alle möglichen Zusammenhänge herstellen. Doch nur jene Verbindungen, die der Rationalität gehorchen, evozieren eine gemeinsame Welt, machen erst Kommunikation und Kommunion möglich.

Auf jeden Fall kann ein zu enges Konzept von Vernunft die Fülle an Entwürfen, Wegen, Traditionen und Kulturen, die den heutigen geistigen Horizont bestimmen, nicht integrieren. Die Vernunft, die nicht erkennt, dass wir in etwas gründen, das über alle

Rationalität hinausgeht, die Vernunft, die nur in der Sprache, bzw. in der Logik der Aussagen haust, und nicht in unserer ganzen Körperlichkeit und Sinnlichkeit, und die den Traum, das Imaginale und den Tod nicht „ins Kalkül zieht“, ist nicht die wahre Vernunft. Und eine Vernunft, die nicht die leeren mathematischen Strukturen als den identischen Kern des Sinns und der Bedeutung in jedem partikulären System wiedererkennt, ist noch nicht bei sich angekommen.

Rationales Denken ist ein Zerteilen, es teilt ein Zusammengesetztes, einen Komplex, ein Konstruiertes in kausale, funktionale oder logische Elemente, aus denen der jeweilige Zusammenhang besteht. Was dabei erreicht wird, ist Wissen – zuweilen aber auch die vielbeklagte Fragmentierung, die den Wald vor lauter Bäumen nicht sieht, somit die Verfehlung dessen, „was die Welt im Innersten zusammenhält“. Durch die Einübung in das Rad-Denken soll uns aber genau dieser innerste Zusammenhang vernehmbar werden. (Keyserling betonte immer wieder, dass Vernunft von „vernehmen“ kommt.) Rationalität müssen wir daher nicht nur als ein analytisches Zerteilen, sondern auch als ein „In-Resonanz-Treten“, als ein „In-ein-rationales-Verhältnis-Treten“ verstehen. Diese Rationalität und Mathematik, die nichts mit Berechenbarkeit zu tun hat, handelt also nicht nur von Logik, sondern von den möglichen Resonanzen, die auf den verschiedensten Ebenen unserer leiblichen Existenz und Erfahrung möglich sind. Denn die Logik der Sprache ist nicht das Ganze der Vernunft, nicht die einzige Stimme der Vernunft. Logik ist nur ein Teilaspekt jener Vernunft, an der auch Wesen, Dinge und Ereignisse teilhaben, die mit strenger sprachlicher Logik nicht zu fassen sind.

Da die lebendige Wirklichkeit in kein Kalkül passt, hat Wittgenstein ein stringentes und eindeutiges Reden über das Ganze unseres Lebens zu etwas Unmöglichem erklärt. Worüber man reden kann, darüber kann man klar reden, doch was klar und eindeutig gesagt werden kann, ist für die eigentlichen menschlichen Anliegen und Fragen irrelevant. Würde man aber dennoch versuchen, über dieses Relevante endgültige Aussagen zu formulieren, käme nur Unsinn, Metaphysik heraus, wie wir weiter oben erörtert haben. Und doch meinte Wittgenstein, dass er metaphysisches Streben und Reden niemals verächtlich machen würde. Immerhin räumte er dem klärenden Denken und Sprechen insofern eine positive Funktion ein, als uns dieses eine Leiter sein kann, die man am Ende wegwirft, wenn man mit ihr über sie hinweggestiegen ist.

Heidegger wiederum war der Überzeugung, doch noch eine „ursprünglichste“ Ebene der Sprache freilegen zu können, um dadurch ein wahrhaftiges Verhältnis zu unserem wahren Sein zu gewinnen, was ihn zur Betonung von Wortwurzelbedeutungen und neuen Wortschöpfungen geführt hat, und zum Schaffen von Gedichten. Seine philosophische Botschaft mündet in der Aufforderung an den Menschen, dichterisch zu leben. Ist also, wenn man es nicht beim Schweigen belassen will, und auch keinen metaphysischen Unsinn produzieren möchte, doch noch ein sprachlicher Ausdruck für philosophisch Relevantes möglich, nämlich die Poesie? Zweifellos, und es ist gewiss, dass

uns die poetische Rede im Innersten berühren und in ein resonantes Verhältnis mit der lebendigen, leiblichen Wirklichkeit bringen kann. War's das dann mit der Metaphysik? Gibt es keine einfache, unpräntöse philosophische Formulierung all der Dinge, die für das menschliche Leben prinzipiell relevant sind? Wie gesagt, heute hat sich vielfach die Überzeugung durchgesetzt, dass die eindeutige Sprache daran scheitern muss. Ich glaube aber, dass es Keyserling gelungen ist zu zeigen, dass auf geometrischer und arithmetischer Grundlage ein philosophisches Orientierungswissen zu „formulieren“ möglich ist. Die Rationalität, die dieses Orientierungswissen in uns erwecken soll, ist keine, die sich im logischen Sprechen erschöpft. Denn sie ist in jedem Kommunizieren, auf allen möglichen Kanälen wirksam. Sie ist im Wort, in der Geste, im Laut, im Schrei, im Zirpen, im Rauschen, in der Sternenbahn und im Stein. Alles kann Zeichen sein und den Wesen, die in diesen Zeichen verstehen und kommunizieren, Sinn und Bedeutung geben.

Die Welt ist keine bruchlose Einheit und Ganzheit, nur in manchen Momenten. Vielmehr sind Alle und Alles immer ein Disparates und Getrenntes, und immer ein Gefühtes und Zusammenfügbares. Alles besteht aus Elementen und Teilen, und das nicht nur, weil die menschliche Sprache künstliche Abgrenzungen erschafft. Differenzen, Grenzen und Vereinzelung gehören zum Ur-Bestand der Wirklichkeit. Bei einer solchen Vision der Wirklichkeit geht es darum, die disparaten Teile zur Ganzheit zu fügen, vor allem bei uns selbst. Denn selbstverständlich sind auch wir nicht ganz, leiden auf vielfältige Weise. Es fehlt uns an diesem und jenem, wir fürchten uns zu verlieren oder uns untreu zu werden, leiden darunter, etwas nicht leben zu können, oder dass ein Teil in uns stärker ist als das, was wir eigentlich wollen. Sich in seiner möglichen Ganzheit zu erlernen, die eigenen Potentiale bewusstmachen, die notwendigen und überflüssigen Abhängigkeiten und Leiden zu erkennen, um zur Spontanität einer freien, kreativen Lebensgestaltung durchzustoßen und aus den Fügungen zu leben, dafür könnte das Rad nützlich sein. Und es kann uns dabei helfen, immer wieder das gemeinsame Maß zu finden – nicht nur um uns als Gleiche zu sehen, sondern auch um einander in unserer vielfältigen Verschiedenheit zu erkennen und anzuerkennen.

In vielen archaischen Kulturen galt die Erfahrung der körperlichen Zerstückelung als Initiation und Beginn der persönlichen Berufung eines Schamanen. Die Zerstückelung wurde in der Krankheit oder im Traum erlebt, und durch die darauffolgende Erschaffung eines neuen Leibes in der Imagination, eine Art zweiter Geburt, machte diesen Menschen dann zu jemandem, der zwischen den diesseitigen und jenseitigen Welten reist und auf seine soziale Gruppe einen heilenden Einfluss ausübt. Ich meine, von solchen Vorstellungen und Zielen sollten wir auch heute nicht abrücken. Mythische Weltbilder können uns allerdings nicht mehr tragen. Unsere Anschauungen von Welt und Mensch müssen auch die Entwicklungen auf dem Gebiet der Naturwissenschaften einbeziehen, und vor allem müssen wir die „Zerstückelung“ durch das Denken annehmen, um nicht in Ichbildern und Ideologien fixiert zu bleiben. Traumvision und ganzheitliche Intuition, auf

denen die mythischen Menschen- und Weltbilder beruhen, brauchen dabei nicht als überholtes, unzulängliches Erkenntniswerkzeug über Bord geworfen werden. Ihre Einbeziehung ermöglicht erst ein sinnerfülltes, ganzheitliches Leben. Doch wir müssen den Traum und die Imagination durch Sinnlichkeit und Empirie ergänzen, und vor allem muss das Denken zur tragenden Bewusstseinsfunktion werden. Nur auf rationaler Grundlage ist in einer multikulturellen Welt eine transkulturelle Zivilisation, die Gemeinschaft zwischen den Menschen, die Einheit in der Vielfalt möglich.

Literatur:

- F. Billeter, Gegen François Jullien (2015/1)
- F. Billeter, Das Wirken in den Dingen (2015/2)
- F. Billeter, Ein Paradigma (2017)
- M. Buber, Das dialogische Prinzip (1973)
- F. Fiedeler, Yiying. Das Buch der Wandlungen (1996)
- M. Granet, Das chinesische Denken (1963)
- K. Jaspers, Die großen Philosophen
- F. Jullien, Denkgänge – Mögliche Wege des Geistes (2015)
- F. Jullien, Umweg und Zugang. Strategien des Sinns in China und Griechenland (2013)
- F. Jullien, China und die Psychoanalyse (2013)
- F. Jullien, Über die Zeit (2010)
- F. Jullien, Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen (2009)
- F. Jullien, Kontroverse über China (2008)
- F. Jullien, Sein Leben nähren. Abseits vom Glück (2006)
- F. Jullien, Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung (2003)
- F. Jullien, Der Weise hängt an keiner Idee (2001)
- A. Keyserling, Lehrbuch der Systemik (unveröffentlichtes Manuskript)
- A. Keyserling, Das Nichts im Etwas (1984)
- A. Keyserling, Das Wesen chinesischen Denkens (1964)
- S. Krämer, Figuration, Anschauung, Erkenntnis (2016)
- R. Wilhelm, I Ging. Das Buch der Wandlungen
- R. Wilhelm, Kungfutse – Gespräche (1972)