

Hegel und der philosophische Daoismus
Ein Vergleich ihrer Gedanken

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie

an der Ludwig-Maximilians-Universität

München

vorgelegt von

Miao Deng

aus

Sichuan, China

München 2020

Referent: Prof. Dr. Elmar Treptow, Ludwig-Maximilians-Universität München

Korreferent: Prof. Dr. Sebastian Gäb, Ludwig-Maximilians-Universität München

Tag der mündlichen Prüfung: 23. 11. 2020

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
1.1 Einführung und Voruntersuchungen	1
1.2 Fragestellung und Zielsetzung	6
1.3 Aufbau der Arbeit	7
1.4 Bemerkungen zur Literatur	8
2. Der Daoismus in Hegels Philosophie – Hegels positive und negative Betrachtungen zum Daoismus	10
2.1 Hegels Betrachtung in den <i>Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte</i>	10
2.2 Hegels Betrachtung in den <i>Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie</i>	12
2.3 Hegels Betrachtung in den <i>Vorlesungen über die Philosophie der Religion</i>	16
3. Der philosophische Daoismus und die Hegelsche Philosophie im Vergleich	21
3.1 Über Sein und Nichts	21
3.1.1 Hegel über Heraklit	21
3.1.2 Sein und Nichts in Hegels Logik	23
3.1.3 Sein und Nichts im Daoismus	25
3.2 Über Leben und Tod	34
3.2.1 Die Geschichte von den „vier Freunden“ bei Wolfgang Bauer	35
3.2.2 Die dialektische Einstellung zu Leben und Tod bei Zhuangzi	38
3.2.3 Die dialektische Einstellung zu Leben und Tod bei Hegel	48
3.3 Über das Endliche und das Unendliche	50
3.3.1 Das Dao im „Kothaufen“: Ist das Dao unendlich oder endlich?	51
3.3.2 Das Absolute ist unendlich und zugleich endlich bei Hegel	55
3.3.3 Die Kantischen „hundert Taler“	58
3.4 Über die Freiheit	63
3.4.1 Das Konzept der Unabhängigkeit (無待) im <i>Zhuangzi</i>	63
3.4.1.1 Liezi ist doch abhängig vom Wind	64
3.4.1.2 Dialog des Schattens mit dem Halbschatten: abhängig oder unabhängig?	66
3.4.2 Der Freiheitsbegriff bei Hegel	70
3.4.3 Hegels Betrachtung der chinesischen Philosophie als „ohne Subjektivität“	75

3.5 Über die Natur	78
3.5.1 Die menschliche Natur im Konfuzianismus _____	79
3.5.2 „Natur“ im Daoismus _____	82
3.5.3 Hegels Betrachtung des Daoismus als „natürliche Religion“ _____	84
3.5.4 Natur bei Hegel _____	85
3.6 Über das Wissen	89
3.6.1 Das Wissen in der chinesischen Philosophie _____	90
3.6.1.1 Das Wissen im <i>Daodejing</i> _____	91
3.6.1.2 Das Verhältnis des Dao zum Wissen im alltäglichen Sinn _____	94
3.6.1.3 Inwiefern steht der Daoismus dem Konfuzianismus gegenüber? _____	101
3.6.2 Das Wissen in der westlichen Philosophie _____	102
3.6.2.1 Platon: Nach Wissen streben _____	102
3.6.2.2 Hegel: Wissen als Weg der Selbstverwirklichung des Geistes _____	106
3.6.2.3 Hegels Auffassung zum unmittelbaren Wissen _____	108
4. Wege der Zweckmäßigkeit	112
4.1 Zweckmäßigkeit in Hegels Logik	112
4.1.1 Zweckmäßigkeit in der Teleologie _____	112
4.1.2 Selbstzweck und innere Zweckmäßigkeit _____	120
4.2 Zweckmäßigkeit in Hegels Ästhetik	121
4.2.1 Die Bestimmung des Schönen _____	121
4.2.2 Der Zweck der Kunst _____	123
4.2.3 Zweckmäßigkeit als Angemessenheit in der Kunst _____	126
4.3 Hegels Kritik an Kant bezüglich der Zweckmäßigkeit	134
4.3.1 Die Zweckmäßigkeit als Möglichkeit, die Natur sowohl als Gegenstand der Ästhetik wie auch als zweckmäßig zu betrachten _____	135
4.3.1.1 Die Naturschönheit als die subjektive Zweckmäßigkeit der Form im ästhetischen Urteil _	137
4.3.1.2 Die Naturzwecke als objektive Zweckmäßigkeit im teleologischen Urteil _____	138
4.3.2 Hegel: Das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur als subjektive Denkweise _____	141
4.3.2.1 Intuitiver Verstand als innere Zweckmäßigkeit _____	141
4.3.2.2 Das Schöne und die Naturprodukte als innere Zweckmäßigkeit _____	143
4.3.3 Zwischenfazit _____	144
4.4 Der Weg der Zweckmäßigkeit als wuwei	146

4.4.1 Handeln durch Nicht-Handeln (無為)	148
4.4.2 Angemessenes Handeln nach dem Dao	150
4.4.3 Wu als die Negation des Unwahren	153
4.4.4 Die Stellung zur Technik im Daoismus – wuwei als <i>Zweckmäßigkeit ohne Zweck</i>	156
5. Hegelsche Dialektik im Daoismus	159
5.1 Der Beitrag von Hegels Dialektik zur Dialektik Zhuangzis	159
5.1.1 Gegensätze im Daoismus: Ausgleich der Weltanschauungen	159
5.1.2 Gegensätze lassen sich aufheben: Jenseits von Nützlichkeit und Nutzlosigkeit	163
5.2 Die Metapher des Kindes – Dialektik in der Philosophie Laozis und Hegels	165
5.2.1 Dialektik als <i>Kreis von Kreisen</i>	168
5.2.2 Hegel: Bleibe nicht Kind!	170
5.2.3 Das Dao als <i>Kreis</i>	172
5.2.4 Laozi: Zurück zum Zustand eines Kindes?	174
6. Schlussbemerkung	180
Literaturverzeichnis:	183
Anhang: Tabelle ausgewählter chinesischer Schriftzeichen	193

1. Einleitung

1.1 Einführung und Voruntersuchungen

Was ist das „Dao“? Das Schriftzeichen 道 (dao, Weg) ist zusammengesetzt aus zwei Begriffsbildern: Kopf und Gehen. Es bedeutet: das bewusste Gehen oder den „Weg, der an ein Ziel führt, die Richtung, den gewiesenen Weg“¹, wie Richard Wilhelm erläutert. Das Dao bedeutet außerdem „reden“ und „leiten“, damit geht es also auch um das geleitete Reden, das gleichzeitig leitende Funktion hat. Der erste Satz des *Daodejing* (道德經) von Laozi 老子 (ca. 571–471 v.Chr.) zeigt die Unsagbarkeit des Dao: „Das Dao, das sich aussprechen lässt, ist nicht das ewige Dao“² (道可道, 非常道). Dass das Dao also unsagbar ist, bedeutet aber nicht, dass es zwei Daos gäbe – ein sagbares und ein nicht sagbares –, sondern es gibt nur ein Dao. Das Dao ist die Einheit von Endlichem und Unendlichem. Es geht hier also um eine Sache, die im Dualismus aber als zwei Sachen gesehen wird – wie das Inhalt-Form Verhältnis und das Verhältnis zwischen Wesen und Erscheinung.

Das ewige Dao ist unsagbar. Wenn wir dennoch über das Unsagbare sprechen wollen, dann müssen wir einen Schritt zurücktreten und die Sache zunächst in der Schwebe lassen, d.h. nicht gleich ein Urteil fällen, sondern kurz innehalten. Denn das Sprechen setzt voraus, dass alles, worüber gesprochen wird, kann nur einseitig dargestellt werden – und ebenso verhält es sich mit dem Zeigen. Das Inhalt-Form Verhältnis wird im chinesischen und im Hegelschen (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831) Gedanken in verschiedener Art dargestellt. Ein Beispiel aus dem buddhistischen Werk *Das Shurangama Sutra*³ erklärt das Verhältnis von Zeigendem (Form) und dem Gezeigtem (Inhalt): Wenn mit einem Finger auf den Mond gezeigt wird, dann ist dabei nicht der Finger bestimmend, sondern der Mond; der Finger zeigt nur die Richtung bzw. den Weg. Falls jemand den Mond mit dem Finger verwechseln sollte, dann würde er weder den Mond noch den Finger erkennen.⁴ In diesem Fall ist der Finger das Mittel, um den Mond zu zeigen. Wenn man mit Hilfe des Fingers

¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, Sonderausgabe, München: Diederichs 1998, S. 134.

² Eigene Übersetzung.

³ Ein Mahayana-Sutra, das angeblich während der Tang-Dynastie (618–907 n.Chr.) ins Chinesische übersetzt wurde, doch ist der Ursprung immer noch umstritten. Das Sutra enthält die Dialoge zwischen Buddha *Śākyamuni* (563–483 v.Chr.) und *Ananda* (einem Cousin des Buddha) über das Erlangen der Erleuchtung.

⁴ Upasaka Lu K'uan Yü (Übers.): *The Shurangama Sutra* (楞嚴經), New South Wales: Buddha Dharma Education Association Inc 1966, S. 59 f.: „The Buddha said: ‚You are still using your clinging mind to listen to the Dharma; since, however, this Dharma is also causal, you fail to realize the Dharma-nature. This is like a man pointing a finger at the moon to show it to others who should follow the direction of the finger to look at the moon. If they look at the finger and mistake it for the moon, they lose (sight of) both the moon and the finger. Why? Because the bright moon is actually pointed at; they both lose sight of the finger and fail to distinguish between (the states of) brightness and darkness. Why? Because they mistake the finger for the bright moon and are not clear about brightness and darkness. Likewise, if you mistake your (intellect which) hears my preaching voice for your (true mind), the latter’s discerning nature should be independent of that differentiated voice. For instance, when a traveller spends the night at an inn, he does so for a time and then leaves, not staying there for ever: as to the inn-keeper, he has nowhere else to go for he owns the inn. It is the same with your mind.‘“

den Mond gesehen hat, dann ist der Finger überflüssig geworden. Genauso sind die buddhistischen Schriften für Buddhisten nur ein äußerliches Mittel, um die Lehre von Buddha zu übermitteln. Man sollte das äußerliche Mittel nach dem Gebrauch wegwerfen (im Sinne von nicht daran anhaften), um sich auf den Inhalt der buddhistischen Lehre zu konzentrieren.

In der Hegelschen Philosophie wird dies anders betrachtet: Der Finger zeigt die Richtung des Mondes, daher ist der Finger dem Zweck angemessen, den Mond zu zeigen. Der Finger ist hier quasi ebenso wichtig wie der Mond, indem er dazu dient, den Mond zu zeigen: Der Finger gehört zum Mond-Erkennen. Ohne eigene Erfahrung, ohne dass man gezeigt wird, würde man den Mond vielleicht zuerst gar nicht im Himmel suchen anfangen (, und ohne die *Erfahrung* des Essens, würde man vielleicht zuerst in Steine beißen, wenn man Hunger hat). Der Finger ist in diesem Fall für Hegel ein Mittel, eine Vermittlung. Die Vermittlung ist der *Weg* zum Wissen.

Eine andere Perspektive bietet die Philosophie von Zhuangzi 莊子 (Zhuang Zhou 莊周, ca. 369–286 v.Chr.) an: „Fischreusen sind da um der Fische willen; hat man die Fische, so vergißt man die Reusen. Hasennetze sind da um der Hasen willen; hat man die Hasen, so vergißt man die Netze. Worte sind da um der Gedanken willen; hat man den Gedanken, so vergißt man die Worte“⁵ (筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言). Worte sind da, um Gedanken zu übermitteln. Laozi sagt, dass das ewige Dao unsagbar sei. Das Sagbare ist dann nur das endliche Dao. In ihrer Funktion, Gedanken zu übermitteln, ist die Sprache beschränkt. Hier sind Worte als ein äußerliches Werkzeug zu verstehen, das zu *vergessen* ist, sobald man den Gedanken hat. Die Worte sind nach dem Gebrauch jedoch nicht weggeworfen, sondern werden in der *Vergessenheit* erhalten. Der Begriff Vergessenheit taucht nicht nur an dieser Stelle auf, sondern auch in Abschnitt 7, Kapitel 6 im Ausdruck *Sitzen in Vergessenheit* (坐忘). Die Vergessenheit hier bezeichnet ein geistiger subjektloser Zustand.

Dies versteht Hegel ebenso in anderer Perspektive: Sprache und Denken sind bei Hegel identisch und das Mittel bezüglich des endlichen Zwecks ist bei ihm positiv konnotiert: Wenn der Zweck das Fischfangen ist, dann ist das Werkzeug, die Fischreusen, dem Zweck nicht nur angemessen, sondern sogar „ehrvoller“⁶ als die endlichen Genüsse, da das Werkzeug erhalten bleibt. Wenn es um das Zeigen des Mondes geht, dann ist der Finger für Hegel also ebenfalls sehr wichtig.

⁵ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Sonderausgabe, München: Diederichs 1998, S. 283 (Kapitel 26, Abschnitt 10).

⁶ Vgl. Kapitel 4.1.1 in der vorliegenden Arbeit.

„Das Wesen muss erscheinen“⁷, stellt Hegel fest. Das Wesen und die Erscheinung nicht zweierlei sind, sondern nur eine Sache. Die Erscheinung ist insofern das Wesen als sie selbst die Darstellung des Wesens ist. Ebenso ist die Form die Darstellung des Inhalts. Inhalt und Form gehören also zu einer untrennbaren Einheit. Bestimmend ist der Inhalt, die Form ist die Formierung des Inhalts. Wenn die Darstellung jedoch nicht die passende ist, dann ist die Form nicht in dem Sinne wahr. Wichtig ist es, den Inhalt zu behalten; das äußerliche Formelle ist aufzuheben.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Inhalt und Form deutet auch eine Grundeinstellung der vorliegenden Arbeit an: Die Arbeit an sich ist ein Versuch, den Inhalt darzustellen, wobei die Philosophien von Hegel und von den Daoisten, Laozi und Zhuangzi, bestimmend sind. Wie das Dao zu begreifen ist, diese Frage bringt uns mit der vorliegenden Arbeit auf dem Weg des Suchens, ohne dass wir uns gleich an einer vorläufigen Antwort festhalten wollen.

Wenn wir die chinesische Philosophie mit der westlichen Philosophie überhaupt vergleichen wollen, sind wir sogleich mit einem Hindernis konfrontiert: mit der von Shun Kwong-Loi 信廣來 (geb. 1953) als eine „Perplexing Asymmetry“⁸ beschriebenen verwirrenden Unterschiedlichkeit der Ausgangslage. Diese *Asymmetrie* zeigt sich in einer Ungleichheit der Informationen und Voraussetzungen auf westlicher und chinesischer Seite.

Die chinesische Philosophie war den europäischen Philosophen ins Auge gefallen, seit die christlichen Missionare, Kaufleute und Militärmächte das chinesische Denken und ihr eigenes China-Bild nach Europa übermittelten. Die Rezeption der chinesischen Philosophie in Europa beginnt mit der Hochschätzung der konfuzianischen und neokonfuzianischen Philosophie z.B. durch Leibniz (1646–1716), Wolff (1679–1754) und Voltaire (1694–1778). Bei ihnen stand die Moralphilosophie des Konfuzianismus in hohem Ansehen,⁹ wohingegen Kant (1724–1804) die chinesische Philosophie in einer negativen Weise bewertete.¹⁰

⁷ Hegel: Band 8, § 131, S. 261.

⁸ Shun Kwong-Loi: *Studying Confucian and comparative ethics*. In: Journal of Chinese Philosophy 36 (2009), S. 470.

⁹ Vgl. Qin Jiayi (Hrsg.) 秦家懿編著: *Deutsche Denker über China 德國哲學家論中國*, Taipei 台北: Lianjing 聯經 1999.

¹⁰ Vgl. Rolf Elberfeld: *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie – Von der Kenntnisnahme zur „Wiederholung“*. In: Helmut Scheiner (Hrsg.): *Philosophieren im Dialog mit China*, Gesellschaft für Asiatische Philosophie, Köln: edition chōra, S. 143–145.

Auf der anderen Seite ist die Rezeption westlicher Philosophie in China hauptsächlich seit der Bewegung des Vierten Mai im Jahr 1919 populär, als in China Übersetzungen westlicher philosophischer Werke eingeführt wurden. Das heißt auch, dass die westliche Philosophie in China ebenfalls mit den Beschränkungen aufgrund der Übersetzung zu betrachten ist. Hierin deutet sich bereits ein wesentlicher grundsätzlicher Unterschied zwischen chinesischer und westlicher Philosophie an: die *sprachliche* Grundlage. Zhang Dongsun 張東蓀 (1886–1973) beschreibt diesen Unterschied zusammenfassend in seinem Aufsatz *Die chinesische Philosophie unter dem Aspekt der Sprachstruktur*.¹¹ Er vergleicht die chinesische sprachliche Struktur mit westlichen Sprachstrukturen, zum Beispiel in Altgriechisch, Latein und Englisch. Die altchinesische Sprache ist dadurch gekennzeichnet, dass das Subjekt oft ausgespart wird und der Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat unauffällig bleibt. Demzufolge ist hier weder das gedankliche Subjekt noch das Konzept der Substanz deutlich entwickelt. Und da das Subjekt in der sprachlichen Struktur so unauffällig ist, fällt auch das Prädikat hier nicht auf. Die Konsequenzen sind nicht nur, dass es in der chinesischen Philosophie keine Substanz gibt, sondern auch, dass die chinesische Philosophie überhaupt als ein „Phänomenalismus“ oder „Pan-Phänomenalismus“ bezeichnet werden kann.¹² Diese Unterschiede in Sprache und Philosophie sind eine bedeutende Schwierigkeit: „Sprache und Denken sind grundsätzlich nicht voneinander zu trennen, denn jeder Gedanke kann nur mittels Sprache artikuliert werden. Alles, was nicht formuliert werden kann, kann grob gesagt nicht als Denken zählen.“¹³

Eine komparative Betrachtung von chinesischer und europäischer Philosophie haben viele Philosophen und Sinologen bereits geleistet. Allgemeine vergleichende Arbeiten liegen zum Beispiel von Mou Zongsan 牟宗三¹⁴ (1909–1995) und von Liang Shuming 梁漱溟¹⁵ (1893–1988) vor. Speziell zum Vergleich der daoistischen Philosophie mit der Hegelschen Philosophie sind

¹¹ Zhang Dongsun 張東蓀: *Die chinesische Philosophie unter dem Aspekt der Sprachstruktur 從中國言語構造上看中國哲學*. In: *Zhishi Yu Wenhua 知識與文化*, Hongkong 香港: Longmen Shudian 龍門書店 1968, S. 157–170.

¹² Ebd.

¹³ Martina Eglauer: *Die Welt als Kaleidoskop, Zhang Dongsuns Reflexionen über den Zusammenhang von Sprache und Denken*, Bochum: projekt Verlag 1999, S. 23.

¹⁴ Mou Zongsan untersucht hauptsächlich die Kantische Philosophie und die chinesische Philosophie. Das Nichts des Daoismus interpretiert er im metaphysischen Sinne, anstatt ontologisch. Außerdem versucht er, die chinesische Philosophie mit der „intellektuellen Anschauung“ zu interpretieren.

¹⁵ Vgl. Liang Shuming 梁漱溟: *Westliche, indische und chinesische Philosophie im Vergleich 西洋中国印度三方哲学之比较*. In: *Kultur und Philosophie in West und in Ost 东西文化及其哲学*, Beijing 北京: Shangwu Yinshu Guan 商务印书馆 1999, S. 65–164. Liang Shuming vergleicht die chinesische Philosophie mit der westlichen und der indischen Philosophie, die jeweils einen philosophischen methodischen Ausgangspunkt hat. Bei ihm beruht die westliche Philosophie auf der Vernunft, während die indische Philosophie sich nach der Sinnlichkeit orientiert. Die chinesische, hauptsächlich die konfuzianische Philosophie hingegen bezieht sich auf die Intuition, die zwischen Verstand und Sinnlichkeit liegen sollte.

stellvertretend drei Namen kurz zu erwähnen: Tang Junyi 唐君毅¹⁶ (1909–1978), Günter Wohlfart¹⁷ (geb. 1943) und Rolf Elberfeld¹⁸ (geb. 1964).

Wie wir die Beurteilungen über Hegels Kritik an China ansehen, hängt davon ab, wie wir die Hegelsche und die chinesische Philosophie verstehen. Hegels Betrachtungen zu China fallen teilweise negativ aus,¹⁹ allerdings sind sie nicht bloß negativ, sondern positiv und negativ.²⁰ Der Ausdruck „positiv und negativ“ bezieht sich auf die Dialektik Hegels, die sowohl die affirmative als auch die negative Seite enthält. Wir könnten Hegels Betrachtung als eine Form des Eurozentrismus sehen in dem Sinne, dass er die nichteuropäische Kultur einfach abwertet. Aber es hilft uns nicht weiter, wenn wir Hegels Betrachtung zu China nur als spottende Kritik ansehen, denn wichtig ist, zu verstehen, warum und wie er dazu kommt, die chinesische Philosophie und Geschichte in dieser Weise zu kommentieren, und zu fragen, was wir aus seiner Betrachtung gewinnen können. Hegels Philosophie als ein System zu betrachten, würde sich als ein Lösungsweg anbieten, denn Hegel hat sich letztendlich nicht mit komparativer Philosophie beschäftigt, sondern damit, sein eigenes philosophisches System aufzubauen. Daher soll Hegels Betrachtung des Daoismus im Folgenden nun sowohl innerhalb von Hegels System geprüft als auch kontrastierend mit der chinesischen Philosophie verglichen werden. Schlussendlich wollen wir sodann auch versuchen, mit Hilfe von Hegels Dialektik die chinesische Philosophie, insbesondere den Daoismus, neu zu verstehen.

¹⁶ Vgl. Tang Junyi 唐君毅: *Die Metaphysik des Werdens bei Zhuangzi und bei Hegel im Vergleich 庄子的变化形而上学与黑格尔的变化形而上学之比较*. In: *Tang Junyi Quanjī 唐君毅全集*, Band 2, Beijing 北京: Jiuzhou Chuban She 九州出版社 2016, S. 210–231. Er fasst in diesem Aufsatz die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen dem Dao bei Zhuangzi und dem absoluten Geist bei Hegel zusammen.

¹⁷ Vgl. Günter Wohlfart: *Hegel und China – Philosophische Bemerkungen zum Chinabild Hegels mit besonderer Berücksichtigung des Laozi*. In: *Der Philosophische Daoismus*, Köln: edition chōra, 2001, S. 149–164. In diesem Aufsatz behandelt er ausführlich Hegels Kritik an China. Er sieht Hegels Betrachtung Chinas teilweise als spottende Kritik an. Zur Entkräftung von Hegels Kritik, dass Natur und Mensch in der chinesischer Philosophie getrennt blieben, bietet er eine Interpretationsmöglichkeit des ziran (Von-selbst-so-Sein 自然) als Versöhnung an.

¹⁸ Vgl. Rolf Elberfeld: *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie – Von der Kenntnisnahme zur „Wiederholung“*. In: Helmut Scheiner (Hrsg.): *Philosophieren im Dialog mit China*, Gesellschaft für Asiatische Philosophie, Köln: edition chōra, S. 141–165. Elberfeld setzt sich mit der Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie auseinander und stellt ausführlich die diesbezüglichen philosophischen Auseinandersetzungen Kants, Hegels, Schellings, Bubers, Jaspers' und Heideggers dar. Besonders in der Laozi-Rezeption Kants und Hegels kann nachgewiesen werden, dass deren negativen Beurteilungen auf mangelnde Materialien zurückzuführen sind. Kant und Hegel konnten beide keine vollständige Übersetzung des *Daodejing* lesen: Die erste vollständige Übersetzung ins Französische kam von Victor von Strauss erst 1842.

¹⁹ Vgl. Hegel: Band 18, S. 22.: „Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird, wie dies etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren in allem so weit mögen gewesen sein als jetzt.“ Das Statarische bezeichnet hier das Gegenteil von der Hegelschen Entwicklung des Geistes.

²⁰ Für Hegels positive und negative Stellungen zur chinesischen Philosophie vgl. Xingkui Wang: *Hegels Stellung zu China. Kunst, Religion und Philosophie*, Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität, München 2018.

1.2 Fragestellung und Zielsetzung

Ist es überhaupt möglich, einen gedanklichen Dialog zwischen Laozi, Zhuangzi und Hegel stattfinden zu lassen, obwohl sie in unterschiedlichen Zeitaltern lebten und in unterschiedlichen Sprachen philosophierten? Was könnte die Hegelsche Philosophie zum Begreifen des Daoismus beitragen? Und ist es möglich, dass wir mit Hilfe von Hegels Dialektik eine neue Bedeutung im *Daodejing* erkennen können?

Gegenstände der vorliegenden Arbeit sind die Philosophie von Hegel und die Philosophien von Laozi und Zhuangzi, insbesondere die Dialektik in Hegels Philosophie und die „Dialektik“ im philosophischen Daoismus in Bezug auf die Form-Inhalt-Beziehung, die an sich dialektisch ist. Die Dialektik Hegels mit These, Antithese und Synthese, welche beinahe sein gesamtes philosophisches System umfasst, kann durch das Herrschaft-Knechtschaft-Verhältnis aus seiner *Phänomenologie des Geistes* verdeutlicht werden: Herrschaft und Knechtschaft sind Gegensätze, aber sie gehören zu einem Selbstbewusstsein, in dem sie voneinander abhängig sind. Das ist der Sinn des Widerspruchs, der im Hegelschen Sinne zugleich eine Einheit ist.

Worin besteht dann die daoistische Dialektik? Das Wort Dialektik kommt bei Laozi und Zhuangzi nicht vor, aber dennoch ist hier eine Dialektik herauszuarbeiten. Eine Dialektik des Begriffs im *Daodejing*, die der Hegelschen Dialektik ähnelt, erkennt schon Fung Yu-lan 馮友蘭 (1895–1990): Die Bestimmung im Daoismus geht ins eigene Gegenteil, wie die *Negation der Negation* Hegels.²¹ Diese Dialektik des Begriffs wird in der vorliegenden Arbeit als eine Bewegung des zurückkehrenden Kreises verstanden.

Die Dialektik ist sowohl die philosophische Methode als auch der „Weg“ selbst. Der Weg (道) ist ein zentraler Begriff im Daoismus, und auch Hegel erwähnt dieses Wort in seiner Philosophie recht häufig. Die vorliegende Arbeit behandelt sowohl die Hegelsche Philosophie als auch die daoistische Philosophie jeweils als eine dynamische Bewegung, die jeweils zu einem Zweck führt. Der Zweck der Hegelschen Philosophie ist die Idee, das Absolute, während der Zweck in der daoistischen

²¹ Fung Yu-lan: *A history of Chinese philosophy*, Band 1. Princeton: Princeton University Press 1952, S. 185: „Hegel has said that the progress of history is always marked by the three stages of thesis, antithesis and synthesis. When from one extreme something moves to the opposite extreme, this is the step from thesis to antithesis. ‚What is most straight seems crooked; the greatest skill seems like clumsiness.‘ Were there merely straightness and skill alone, these would necessarily have to change into crookedness and clumsiness. But it is because they are of a straightness which contains crookedness, and of a skill which contains clumsiness, that they are called the most straight and the greatest skill. They are the synthesis arising out of thesis and antithesis. Hence the most straight is not crooked, but only seems so, and the greatest skill is not clumsiness, but only looks so. Those who comprehend the remain in the final position of synthesis in which they will not fail throughout their lifetime.“

Philosophie das Dao ist. Ziel der vorliegenden Arbeit ist es, mit Hegels Dialektik einen positiven Zugang zum Daoismus zu gewinnen. Hierzu wird die These aufgestellt, dass die *Rückkehr* im Daoismus dem *Aufheben* in Hegels Dialektik entspricht.

1.3 Aufbau der Arbeit

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel. Nach der Einleitung wird im zweiten Kapitel ein Überblick darüber gegeben, was Hegel über den Daoismus äußerte. Seine positiven und negativen Betrachtungen zum Daoismus werden dargestellt und kritisch untersucht. Dieses Kapitel dient als Ausgangspunkt und Basis für die weiteren Untersuchungen.

Im dritten Kapitel werden die verschiedenen Begriffe betrachtet, die in der daoistischen Philosophie und in der Philosophie Hegels grundlegend sind. Dieser Teil geht von den Grundgedanken des Seins und des Nichts aus. Das Sein in der Hegelschen Logik ist der erste Begriff der Qualität in den drei Kategorien Sein, Wesen und Begriff. Sein und Nichts, you und wu, sind auch Grundgedanken in der Lao-Zhuang-Philosophie. Daraus leiten sich viele anderen Begriffe ab. Ein extremer Fall der Existenzfrage ist das Thema von Leben und Tod, welches wiederum zum Thema des Endlichen und Unendlichen führt. Das dialektische Verhältnis zwischen Unendlichem zum Endlichem findet man auch im Daoismus gedanklich widergespiegelt. Das Dao ist demnach eine Einheit von Unendlichem und Endlichem. Die Problematiken von Sein und Nichts sowie von Endlichem und Unendlichem führen zu der Problematik der Freiheit, welche in der Lao-Zhuang-Philosophie in das Konzept der Unabhängigkeit (無待) gekleidet ist und sich in der Hegelschen Dialektik als eine dialektische Freiheit wiederfindet. Die Freiheit besteht bei Hegel in der Subjektivität, während sie im Daoismus mit dem Begriff des ziran (Von-selbst-so-Sein 自然) verbunden ist, das hier der Natur im Daoismus entspricht. Am Ende des dritten Kapitels wird der Begriff des Wissens untersucht: Das wahre Wissen ist die Wahrheit, die in der daoistischen Philosophie als das Dao und in der Hegelschen Philosophie als das *Absolute* angesehen wird.

Der Begriff Zweckmäßigkeit, der in Kapitel 4 untersucht wird, verknüpft die Hegelsche Philosophie und die daoistische Philosophie im Sinne der *Vermittlung*. In diesem Kapitel wird zuerst die Hegelsche Auseinandersetzung mit dem Begriff Zweckmäßigkeit ausführlich analytisch dargestellt. Sodann wird auf die daoistische Philosophie eingegangen, welche das wuwei (無為) entsprechend als eine Art „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ behandelt.

Kapitel 5 behandelt direkt die Dialektik als eine Methode der Hegelschen Philosophie und der daoistischen Philosophie. Im ersten Teil wird am Beispiel des Begriffs der Nützlichkeit herausgearbeitet, dass sich eine Art Hegelscher Dialektik auch in der daoistischen Philosophie findet. Im letzten Teil wird das Beispiel des Kindes analysiert, um die Hegelsche Philosophie und die daoistische Philosophie wesentlich zu vergleichen. In diesem Teil werden die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Philosophien herausgearbeitet. Schlussendlich wird deutlich: Die *Rückkehr* in der daoistischen Philosophie entspricht dem *Aufheben*, nämlich der *Synthese* in der Hegelschen Philosophie.

1.4 Bemerkungen zur Literatur

Meine Untersuchung beschränkt sich auf die Philosophie Hegels sowie die von Laozi und Zhuangzi. Der „philosophische Daoismus“ im Titel der vorliegenden Arbeit bezieht sich auf die Philosophie von Laozi und Zhuangzi. Allgemein umfasst der Daoismus allerdings nicht nur die Philosophie von Laozi und Zhuangzi sowie zum Beispiel auch jene von Liezi 列子 (Lie Yukou 列禦寇, ca. 450–375 v.Chr.) und von Yang Zhu 楊朱 (395–335 v.Chr.), sondern auch der Daoismus fällt unter den Begriff Daoismus. Jedoch sind der Daoismus als Philosophie und der Daoismus als Religion in ihrer Geschichte noch deutlicher getrennt als Konfuzianismus und Buddhismus. In der vorliegenden Arbeit wird auch deshalb auf die Werke von Laozi und Zhuangzi eingegangen, weil sowohl der Daoismus als Philosophie als auch der Daoismus als Religion ihren Anfang jeweils dort nehmen.

Als Literatur zur Hegelschen Philosophie wurden seine gesamten Werke in 20 Bänden herangezogen. Die Literatur zur daoistischen Philosophie bilden das *Daodejing* (道德經) und „Das wahre Buch vom südlichen Blütenland“ (南華真經), auch Buch *Zhuangzi* genannt. Um Person und Buch voneinander zu unterscheiden, wird das Buch *Zhuangzi* jeweils kursiv gesetzt. Bei den deutschen Übersetzungen aus dem Chinesischen stützt die Untersuchung sich hauptsächlich auf die Übersetzung Richard Wilhelms (1873–1930). Es ist jedoch zu beachten, dass Richard Wilhelm „Dao“ (道) mit „SINN“, „de“ (德) mit „LEBEN“ und „Shengren“ (聖人) mit „Heiliger“ oder „Berufener“ übersetzte und diese Begriffe hier unter Umständen verändert zitiert werden, um die originale Bedeutung nicht zu verlieren. Zudem tauchen in dieser Arbeit, insbesondere im Zusammenhang mit Sekundärliteratur und Übersetzungen, die alternativen Schreibweisen Laotze, Laotse für Laozi, Dschuang Dsi für Zhuangzi und Tao für Dao auf. Die Begriffe Daoisten, Daoismus und daoistisch in der vorliegenden Arbeit beziehen sich alle auf die Philosophien von Laozi und Zhuangzi, wenn nicht anderes angegeben ist.

Die wesentlichen Paragraphen sowohl aus Hegels Werken als auch aus *Daodejing* und *Zhuangzi* werden jeweils vollständig zitiert, um dem Leser die Möglichkeit alternativer Interpretationen und eine Grundlage für die weitere Forschung zu bieten. Die Zitate auf Chinesischen beruhen auf die Quellen des „Chinese Text Project“ (der Webseite ctext.org). Die archäologischen Funde des Daodejing aus Mawangdui (1973) und Guodian (1993) werden an den notwendigen Stellen berücksichtigt.

2. Der Daoismus in Hegels Philosophie – Hegels positive und negative Betrachtungen zum Daoismus

Die orientalische Philosophie überhaupt hat für Hegel ein „Übergewicht“²² an Allgemeinheit, denn ihre religiösen Vorstellungen sind nicht individualisiert, d.h., sie werden nicht in menschlicher Gestalt ausgedrückt, sondern durch allgemeine philosophische Vorstellungen oder Gedanken gekennzeichnet.²³ Das Dao ist für Hegel eine dieser philosophischen Vorstellungen. Für Hegel spielt das Dao eine wichtige Rolle in der chinesischen Geschichte, Philosophie und Religion, weil es für Hegel einen Beweis dafür liefert, dass die Chinesen sich „innerlich beschäftigten“²⁴. Die Philosophie des Dao erkennt die „Vernunft in ihrem Grunde“²⁵ und wird von Hegel für „eine eigentliche Sekte“²⁶ der chinesischen Religion gehalten; sie scheint ihm ganz mysteriös. Seine allgemeine Stellung zum Daoismus finden wir hauptsächlich in Band 12, Band 16, und Band 18 seiner gesammelten Werke ausgedrückt. In Band 12, in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, erhalten wir Hegels Überblick zum Daoismus. In Band 18, in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, zitiert Hegel das *Daodejing* und kommentiert, was er darüber gelesen hat. Hegels Hauptkritik am Dao in der chinesischen Religion findet sich innerhalb seiner *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*.

2.1 Hegels Betrachtung in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*

Der Gang der Weltgeschichte ist für Hegel das „große Tagewerk“²⁷ des Geistes. Die Weltgeschichte verläuft von Osten nach Westen, weil für Hegel Europa das Ende der Weltgeschichte ist und Asien der Anfang. Dementsprechend ist eine stufenweise Entwicklung des Geistes zu sehen: „Hier [in Asien] geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseins auf, die einen höheren Glanz verbreitet.“²⁸ Hegel betrachtet die Entwicklung der Weltgeschichte als die „Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit“²⁹: „Der Orient wußte und weiß nur, daß *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, daß *Einige* frei seien, die germanische Welt weiß, daß *Alle* frei sind.“³⁰ Diese augenscheinlich vorurteilsbehaftete Betrachtung in seiner *Philosophie der*

²² Hegel: Band 18, S. 139.

²³ Ebd.

²⁴ Hegel: Band 16, S. 327.

²⁵ Hegel: Band 18, S. 145.

²⁶ Ebd.

²⁷ Hegel: Band 12, S. 134.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd.

Geschichte entspricht dem stufenweisen Weg des Wissens in seiner *Phänomenologie des Geistes* und den stufenweisen Entwicklungsformen von Kunst und Religion.

Für Hegel beginnt die Weltgeschichte mit China, und zwar mit einem „Prinzip von solcher Substantialität, daß es zugleich das älteste und das neueste für dieses Reich ist“³¹. Das *Substantielle* ist das objektive Sein, das sich von der *subjektiven* Freiheit unterscheidet. Hegel meint hier mit dem Substantiellen das herrschende Sittliche im Reich China. Für Hegel steht China am Anfang der Geschichte – und entwickelt sich dann nicht weiter, weil das Substantielle als das „Statarische“ das „Geschichtliche“ ersetzt, da „der Gegensatz von objektivem Sein und subjektiver Daranbewegung noch fehlt“³².

Hegel betrachtet das *Yijing* (易經), *I-Ging* oder *Buch der Wandlungen* in der Philosophie der Geschichte so: „Die Chinesen haben jedoch auch eine *Philosophie*, deren Grundbestimmungen sehr alt sind, wie denn schon der Yi-king [*Yijing*], das Buch der Schicksale, von dem Entstehen und Vergleich handelt. In diesem Buch finden sich die ganz abstrakten Ideen der Einheit und Zweiheit, und somit scheint die Philosophie der Chinesen von denselben Grundgedanken wie die pythagoreische Lehre auszugehen.“³³

Und zum Dao und dem Werk von Laozi kommentiert Hegel:

Das Prinzip ist die Vernunft, *Tao*, diese allem zugrunde liegende Wesenheit, die alles bewirkt. Ihre Formen kennen zu lernen, gilt auch bei den Chinesen als die höchste Wissenschaft [...] Die Werke des Lao-tse und namentlich sein Werk *Tao-te-king* sind berühmt [...] Wenn es nun auch jedem Chinesen frei steht, diese philosophischen Werke zu studieren, so gibt es doch dazu eine besondere Sekte, die sich *Tao-tse* [道士] nennt oder Verehrer der Vernunft. Diese sondern sich von dem bürgerlichen Leben aus, und es mischt sich viel Schwärmerisches und Mystisches in ihre Vorstellungsweise. Sie glauben nämlich, wer die Vernunft kenne, der besitze ein allgemeines Mittel, das schlechthin für mächtig angesehen werden könne und eine übernatürliche Macht erteile, so daß man dadurch fähig wäre, sich zum Himmel zu erheben und niemals dem Tode unterliege (ungefähr wie man bei uns einmal von einer Universallebenstinktur sprach).³⁴

³¹ Hegel: Band 12, S. 147.

³² Ebd.

³³ Ebd., S. 171.

³⁴ Ebd.

Hieraus geht hervor, dass Hegel das Dao als die Vernunft in der chinesischen Philosophie anerkennt. Was er jedoch als „eine besondere Sekte“ beschreibt, die sich „Tao-tse“ (道士) nenne und sich vom bürgerlichen Leben absondere, bezieht sich eigentlich auf den Daoismus als Religion: Die Anhänger des Dao sondern sich vom bürgerlichen Leben ab; sie streben nach Erhebung zum Himmel und Unsterblichkeit. Diese „Tao-tse“ sind eher die Anhänger der daoistischen Religion, nämlich *Daojiao* 道教³⁵. Der Daoismus als Religion ist auf die Vergöttlichung des Laozi im zweiten Jahrhundert zurückzuführen. Damals entstand eine Fünf-Reisscheffel-Sekte (五斗米道), die Laozi als Gott verehrte. Der Anführer und Gründer dieser Sekte, Zhang Daoling 張道陵 (34–156 n.Chr.), ist als Himmelsmeister bekannt. Im Jahr 215 wird der Daoismus als Religion staatlich offiziell anerkannt.³⁶ Dass der Daoismus als Philosophie bei Laozi und Zhuangzi sich vom Daoismus als Religion unterscheidet, konnte Hegel vermutlich aufgrund mangelnder Informationen nicht wissen.

Außerdem fasst Hegel über das chinesische Volk zusammen:

Dies ist der Charakter des chinesischen Volkes nach allen Seiten hin. Das Ausgezeichnete desselben ist, daß alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüt, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst, entfernt ist.³⁷

2.2 Hegels Betrachtung in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*

Der Gegenstand von Hegels *Geschichte der Philosophie* ist der Geist im Allgemeinen. Der Geist im Einzelnen mit Persönlichkeit und individuellem Charakter spielt eine große Rolle in der politischen Geschichte. Im Gegensatz dazu ist das Denken selbst, als denkende Vernunft, in der Geschichte der Philosophie ausschlaggebend. Der allgemeine Geist entwickelt sich wie der individuelle Geist im Laufe der Zeit. Daher ist Inhalt der Philosophie der allgemeine Geist mit seinem *Werden*. Das heißt, der Verlauf der Geschichte stellt uns „das Werden *unserer Wissenschaft*“³⁸ dar. Die Wahrheit in der Philosophie, was ewig *an und für sich* ist, ist nicht ein Vergangenes, sonst hat die Wahrheit keine Geschichte. Zum Beispiel hat das Christentum nach dieser Hegelschen Auffassung keine Geschichte, weil seine Wahrheit etwas Festes, Ewiges ist.³⁹ Auch die Mathematik sieht Hegel als geschichtslos

³⁵ Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Daoismus als Philosophie und Religion vgl. Hans van Ess: *Der Daoismus: von Laozi bis heute*. München: C. H. Beck, 2011.

³⁶ Vgl. ebd. S. 45–49.

³⁷ Hegel: Band 12, S. 173 f.

³⁸ Hegel: Band 18, S. 22.

³⁹ Ebd., S. 27.

an.⁴⁰ Für Hegel kann die Wahrheit nur durch die „Mühe des Denkens“⁴¹ erkannt werden. Diese Wahrheit ist das *Eine* mit zwei Bestimmungen: *Entwicklung* und *Konkretisierung*.⁴² Die Entwicklung bedeutet ein Zusammenspiel zwischen Möglichkeit (potentia, *δύναμις*) und Wirklichkeit (actus, *ἐνέργεια*), was durch *Vernunft* verdeutlicht wird. Der Mensch ist vernünftig und hat Vernunft von Natur, während das Kind nur die reale Möglichkeit der Vernunft hat.⁴³ Die Vernunft drückt sich so aus, dass der Mensch frei ist, „dies ist seine Natur“⁴⁴. Hinsichtlich Vernunft und Freiheit stellt Hegel fest, dass für die Chinesen nur Einer frei sei, nämlich der Kaiser.⁴⁵

In der Existenz zerfällt der Geist in Zwiespalt, in Zerrissenheit. Die Entwicklung des Geistes erfordert deshalb ein „Zusichkommen“⁴⁶, eine Konkretisierung: „Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande: und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm Form und Bestimmung des Gedankens.“⁴⁷

Da die Philosophie Erkenntnis der Entwicklung des Konkreten ist, besteht die Aufgabe der Geschichte der Philosophie in der Darstellung der Idee in verschiedenen empirischen Formen, und diese ist die Tat des freien Gedankens. Auf diese Entwicklung baut Hegel sein System auf, zu dem die daoistische Philosophie als ein Moment gehört. Darum betrachtet Hegel die daoistische Philosophie nur innerhalb seines Systems.

Hegel versteht das Dao in der daoistischen Philosophie als *abstrakte Allgemeinheit*. Seine Betrachtung zum Dao wird genauer in Band 18 dargestellt:

Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: „Ohne Namen ist Tao das Prinzip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muss ohne Leidenschaft sein.“ Abel Rémusat sagt, am besten würde sie sich im Griechischen ausdrücken lassen: *λόγος*. Aber was finden wir in diesem allem Belehrendes?

⁴⁰ Hegel: Band 18, S. 27.

⁴¹ Ebd., S. 33.

⁴² Ebd., S. 39.

⁴³ Vgl. Kapitel 3.5.3 in der vorliegenden Arbeit.

⁴⁴ Hegel: Band 18, S. 40.

⁴⁵ Hegel: Band 12, S. 134.: „Der Orient wußte und weiß nur, daß *Einer* frei ist, die griechische und römische Welt, daß *Einige* frei seien, die germanische Welt weiß, daß *Alle* frei sind.“

⁴⁶ Hegel: Band 18, S. 41.: „Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen.“

⁴⁷ Ebd., S. 46.

Die berühmte Stelle, die von den Älteren oft ausgezogen ist, ist diese: „Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht; das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei hat die Drei hervorgebracht; und die Drei produziert die ganze Welt.“ (Anspielung auf die Dreieinigkeit hat man darin finden wollen.) „Das Universum ruft auf dem dunkeln Prinzip; das Universum umfaßt das helle Prinzip“ (oder auch: es wird von dem Äther umfaßt; so kann man es umkehren da die chinesische Sprache keine Bezeichnung des Kasus hat, die Worte vielmehr bloß nebeneinanderstehen).

Eine andere Stelle: „Derjenige, den ihr betrachtet und den ihr nicht seht – er nennt sich I; und du hörst ihn und hörst ihn nicht – und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht – und sein Name ist Wei. Du gehst ihm entgegen und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm und siehst seinen Rücken nicht.“ Diese Unterschiede heißen „die Verkettung der Vernunft“. Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an 777 und an den afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an *Iovis*.

Dieses I-hi-wei oder I-H-W weiter bedeutet einen absoluten Abgrund und das Nichts: das Höchste, das Letzte, das Ursprüngliche, das Erste, der Ursprung aller Dinge ist das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte (das abstrakt Allgemeine); es wird auch Tao, die Vernunft, genannt. Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, oder die Neueren, es ist das höchste Wesen, so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem bloßen abstrakten Wesen hat man nichts als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophieren nun nicht weiter gekommen als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe.⁴⁸

Hegel zitiert in diesen Abschnitten insgesamt drei Stellen aus dem *Daodejing*, in der Reihenfolge aus den Kapiteln 1, 14 und 42. Das erste Kapitel des *Daodejing* soll nun in der Übersetzung Richard Wilhelms zitiert werden, um diese Übersetzung mit Hegels Wiedergabe zu vergleichen.

Das Dao, das sich aussprechen lässt, ist nicht das ewige Dao. Der Name, der sich nennen lässt, ist nicht der ewige Name. „Nichtsein“ nenne ich den Anfang von Himmel und Erde. „Sein“ nenne ich die Mutter der Einzelwesen. Drum führt die Richtung auf das Nichtsein zum Schauen des wunderbaren Wesens, die Richtung auf das Sein zum Schauen der räumlichen Begrenztheiten. Beides ist eins dem Ursprung nach und nur verschieden durch den Namen. In seiner Einheit heißt es das Geheimnis. Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten.⁴⁹

⁴⁸ Hegel: Band 18, S. 146 f.

⁴⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 41.

道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，衆妙之門。

In Hegels Wiedergabe des 1. Kapitels fehlt der erste, sehr wichtige Satz und es ist ungewiss, ob Hegel die vollständige Übersetzung des *Daodejing* gelesen hat oder nicht. Das erste Kapitel im *Daodejing* beginnt mit der Mystik: Was das Dao eigentlich ist, darf nicht ausgesprochen werden, und was ausgesprochen werden kann, ist nicht mehr das ewige Dao. Dass Hegel das Dao als abstrakte Allgemeinheit versteht, wird durch den ersten Satz des *Daodejing* bereits erklärt: Was ausgesprochen werden kann, kann nur das endliche Dao sein; das endliche Dao ist aber nicht das ewige Dao. Das ewige Dao ist die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Als diese Einheit hat das Dao zwei Formen: die des Seins und die des Nichts. Man könnte diese Einheit als eine Bewegung von Sein und Nichts beschreiben.

Dass das Dao sich nicht definieren lässt und daher nicht genannt werden kann, zeigt sich auch in Kapitel 25 des *Daodejing*, das Hegel nicht zitiert hat:

Es gibt ein Ding, das ist unterschiedslos vollendet. Bevor der Himmel und die Erde waren, ist es schon da, so still, so einsam. Allein steht es und ändert sich nicht. Im Kreis läuft es und gefährdet sich nicht. Man kann es nennen die Mutter der Welt. Ich weiß nicht seinen Namen. Ich bezeichne es als Dao. Mühsam einen Namen ihm gebend, nenne ich es: groß. Groß, das heißt immer bewegt. Immer bewegt, das heißt ferne. Ferne, das heißt zurückkehrend. So ist das Dao groß, der Himmel groß, die Erde groß, und auch der Mensch ist groß. Vier Große gibt es im Raume, und der Mensch ist auch darunter. Der Mensch richtete sich nach der Erde. Die Erde richtet sich nach dem Himmel. Der Himmel richtet sich nach dem Dao. Das Dao richtet sich nach sich selber.⁵⁰

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

Zum wahren Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen lässt sich sagen: Das Unendliche steht dem Endlichen nicht dualistisch entgegen, denn anderenfalls wäre das Unendliche durch das Endliche begrenzt (beschränkt), und damit nicht unendlich.

⁵⁰ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 65.

2.3 Hegels Betrachtung in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*

Hegels philosophisches System ist in drei Teile einzuordnen: Logik, Naturphilosophie und Geistphilosophie. In seiner Geistphilosophie drückt der absolute Geist sich in drei Formen aus: Kunst, Religion und Philosophie. Der Inhalt der Kunst ist die Idee, ihre Form ist die sinnliche Erscheinung. Die Religion ist der zweite Ausdruck des absoluten Geistes und das Dasein der Religion ist das Bewusstsein; das Bewusstsein ist auch die Realität der Religion. Nach Hegel ist die erste Form der Religion die Unmittelbarkeit, „wo die Religion in ihr selbst noch nicht zum Gedanken, zur Reflexion fortgegangen ist“⁵¹. Die Religion in dieser Phase ist zunächst nur „das Innere, das Ansich, nicht das Heraus des Bewusstseins“⁵². Diese Unmittelbarkeit ist Gedanke an sich, daher treibt sie von sich aus zur Vermittlung fort: „Erst in der wahrhaften Religion wird es gewusst, was sie an und für sich ist, was ihr Begriff ist; die wirkliche Religion ist dem Begriff angemessen.“⁵³

Zu dieser ersten Form der Religion zählt Hegel auch die chinesische Religion⁵⁴ als natürliche Religion. Die natürliche Religion versteht Hegel als eine „Einheit des Geistigen und Natürlichen, und in dieser noch natürlichen Einheit ist hier Gott gefasst“⁵⁵. Für Hegel vollzieht der Geist wie in der Weltgeschichte ebenfalls eine Entwicklung in der Religion:

Der Geist in der Weise der Existenz, die er in der Religion hat, ist zunächst die natürliche Religion. Das Weitere ist dann, dass die Reflexion hineinkommt, der Geist frei in sich wird, das Subjektive überhaupt, was jedoch erst aus der Einheit der Natur herkommt, noch darauf bezogen ist, – dies ist die bedingte Freiheit. Das Dritte ist dann das Wollen des Geistes, sich in sich zu bestimmen, was denn als Zweck, Zweckmäßigkeit für sich erscheint; dies ist zuerst auch noch endlich und beschränkt.⁵⁶

Für diese Entwicklungsstufen der Religionsform verwendet Hegel eine Analogie mit dem Lebensalter:

⁵¹ Hegel: Band 16, S. 251.

⁵² Ebd., S. 253.

⁵³ Ebd., S. 252.

⁵⁴ Zum Ausdruck „chinesische Religion“ erläutert Hegel, dass die chinesische Religion wesentlich Staatsreligion sei, denn „[d]er Kaiser ist wie das Staatsoberhaupt so auch Chef der Religion“. Damit zählt die „chinesische Religion“ für Hegel nicht zu dem, was er unter Religion versteht. Vgl. Hegel: Band 12, S. 166.

⁵⁵ Hegel: Band 16, S. 254.

⁵⁶ Ebd., S. 257 f.

Das Kind ist noch in der ersten unmittelbaren Einheit des Willens und der Natur, sowohl seiner eigenen als auch der es umgebenden Natur. Die zweite Stufe, das Jünglingsalter, die für sich werdende Individualität, ist die lebendige Geistigkeit, noch keinen Zweck für sich setzend, die sich treibt, strebt, und Interesse nimmt an allem, was ihr vorkommt. Das Dritte, das Mannesalter, ist das der Arbeit für einen besonderen Zweck, dem der Mann sich unterwirft, dem er seine Kräfte widmet. Ein Letztes endlich wäre das Greisenalter, das, das Allgemeine als Zweck vor sich habend, diesen Zweck erkennend, von besonderer Lebendigkeit, Arbeit zurückgekehrt ist zum allgemeinen Zweck, zum absoluten Endzweck, und aus der breiten Mannigfaltigkeit des Daseins sich zur unendlichen Tiefe des Insichseins gesammelt hat. Diese Bestimmungen sind die, welche logischerweise durch die Natur des Begriffs bestimmt sind. Am Ende, da wird dann eingesehen, daß die erste Unmittelbarkeit nicht als Unmittelbarkeit ist, sondern ein Gesetztes: das Kind ist selbst ein Erzeugtes.⁵⁷

Die chinesische Religion nennt Hegel die Religion des Maßes, der grundlegenden allgemeinen Kategorien, beispielsweise der fünf Elemente (Erde, Feuer, Wasser, Holz und Metall), oder der fünf Konstanten (Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Weisheit, Aufrichtigkeit). Das Maß ist *Substanz* als „Umfang des wesentlichen Seins“⁵⁸. Es ist „Tien“, der Himmel in der chinesischen Religion. In der chinesischen Religion, bzw. im Konfuzianismus, ist die Vernunft „Tien“, die „allgemeine Naturmacht“. Der Daoismus ist für Hegel die nächste Stufe der natürlichen Religion, denn das Höchste im Daoismus ist die „Rückkehr des Bewusstseins in sich“⁵⁹ und die Forderung, „dass das Bewusstsein in sich selbst meditierend ist“⁶⁰. Hegel erkennt, dass eine Art von „Dreiheit“ – „Das Eins hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum“⁶¹ (道生一，一生二，二生三，三生萬物) in der daoistischen Philosophie zwar vorkommt, jedoch nur als das „Eine“ bestehen bleibt. Das „Eine“, nämlich das Dao, ist für Hegel unbestimmt und daher leere Abstraktion. Im Folgenden lesen wir die relevante Stelle:

Es gab unter den Chinesen auch schon eine Klasse von Menschen, die sich innerlich beschäftigten, die nicht nur zur allgemeinen Staatsreligion des Tien gehörten, sondern eine Sekte [bildeten], die sich dem Denken ergab, in sich zum Bewußtsein zu

⁵⁷ Hegel: Band 16, S. 258.

⁵⁸ Ebd., S. 319.

⁵⁹ Ebd., S. 328.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Ebd.

bringen suchte, was das Wahre sei. Die nächste Stufe aus dieser ersten Gestaltung der natürlichen Religion, welche eben war, daß das unmittelbare Selbstbewußtsein sich als das Höchste, als das Regierende weiß nach dieser Unmittelbarkeit, ist die *Rückkehr des Bewußtseins in sich selbst*, die Forderung, daß das Bewußtsein in sich selbst meditierend ist; und das ist die Sekte des *Tao*. – Damit ist verbunden, daß diese Menschen, die in den Gedanken, das Innere zurückgehen, auf die Abstraktion des Gedankens sich legen, zugleich die Absicht hatten, *unsterbliche*, für sich reine Wesen zu werden teils indem sie erst eingeweiht waren, teils indem sie die Meisterschaft, das Ziel erlangt [hatten], sich selbst für höhere Wesen, auch der Existenz, der Wirklichkeit nach, hielten.

Diese Richtung zum Innern, dem abstrahierenden reinen Denken, finden wir also schon im Altertum bei den Chinesen. Eine Erneuerung, Verbesserung der Lehre des *Tao* fällt in spätere Zeit, und diese wird vornehmlich dem Lao-tse zugeschrieben, einem Weisen, etwas älter, aber gleichzeitig mit *Konfuzius* und *Pythagoras*. *Konfuzius* ist durchaus moralisch, kein spekulativer Philosoph. Der *Tien*, diese allgemeine Naturmacht, welche Wirklichkeit durch die Gewalt des Kaisers ist, ist verbunden mit moralischem Zusammenhang, und diese moralische Seite hat *Konfuzius* vornehmlich ausgebildet.

Bei der Sekte des *Tao* ist der Anfang, in den Gedanken, das reine Element überzugehen. Merkwürdig ist in dieser Beziehung, daß in dem *Tao*, der Totalität, die Bestimmung der *Dreiheit* vorkommt. Das Eins hat das Zwei hervorgebracht, das Zwei das Drei, dieses das Universum. Sobald sich also der Mensch denkend verhielt, ergab sich auch sogleich die Bestimmung der *Dreiheit*. Das Eins ist das Bestimmungslose und leere Abstraktion. Soll es das Prinzip der Lebendigkeit und Geistigkeit haben, so muß zur Bestimmung fortgegangen werden. Einheit ist nur wirklich, insofern sie zwei in sich enthält, und damit ist die *Dreiheit* gegeben.

Mit diesem Fortschritt zum Gedanken hat sich aber noch keine höhere geistige Religion begründet: die Bestimmungen des *Tao* bleiben vollkommene Abstraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtsein, das Geistige fällt sozusagen nicht in den *Tao* selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen. Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt; Gott ist Geist, seine Existenz ist die Geistigkeit.

Hier ist die Wirklichkeit, Lebendigkeit des *Tao* noch das *wirkliche, unmittelbare Bewußtsein*, daß er zwar ein Totes ist wie Lao-tse, sich aber transformiert in andere Gestalten, in seinen Priestern lebendig und wirklich vorhanden ist.

Wie Tien, dieses Eine, das Herrschende, aber nur diese abstrakte Grundlage, der Kaiser die Wirklichkeit dieser Grundlage, das eigentlich Herrschende ist, so ist dasselbe der Fall bei der Vorstellung der Vernunft. Diese ist ebenso die abstrakte Grundlage, die erst im existierenden Menschen ihre Wirklichkeit hat.⁶²

Dass das Dao eine „abstrakte Allgemeinheit“ sei, ist Hegels Hauptkritik am Daoismus: Abstrakte Allgemeinheit ist bei Hegel bestimmungslos. Für Hegel ist das Dao das wirkliche, unmittelbare Bewusstsein. Diese Wirklichkeit fällt in den sterblichen Menschen, nicht in das Dao selbst. Daher enthält das Dao kein „Prinzip der Lebendigkeit und Geistigkeit“⁶³, während das Bewusstsein im Begriff Gott wieder zu sich selbst zurückkehrt. Der Begriff Gott ist an und für sich, ist die Idee selbst. „Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt; Gott ist Geist, seine Existenz ist die Geistigkeit“⁶⁴ – so betrachtet Hegel Gott. Mit „Dreiheit“, die in der daoistischen Philosophie doch fehlt, meint Hegel die „Trinität“, die Dreiheit der Personen (Vater, Sohn und Heiliger Geist) in der Einheit Gottes.

Zusammengefasst bemängelt Hegel im Rahmen seiner Philosophie der Religion, dass das Dao nur als das Allgemeine gilt und als etwas Abstraktes zur ersten Form der Religion gehört. Das führt dazu, dass sich in dieser Form der Religion noch keine freie Subjektivität herausbildet. Die Religion verlangt aber nach einer „Erhebung“ zu Gott und einer Rückkehr in das Subjekt selbst. Das heißt, die Religion entwickelt sich notwendig zur freien Religion.

So weit die Hegelsche Kritik am Dao, aus der sich schon einige grundlegende Erkenntnisse über das Dao und das *Daodejing* ergeben. Hegel versteht das Dao ohne Bestimmung nur als das abstrakte Allgemeine, das sich nicht zur freien Subjektivität weiterentwickeln konnte. Allerdings fehlt es bei Hegel an einer tieferen Auseinandersetzung mit dem Daoismus überhaupt. Das heißt, Hegel konnte aus Mangel an Materialien nicht das vollständige *Daodejing* studieren, und noch weniger das *Zhuangzi*. Er konnte nicht wissen, dass das Sein und das Nichts in der daoistischen Philosophie eine Einheit bilden. Die Bewegung des Dao ist, dass das Sein aus dem Nichts entsteht und sich wiederum in das Nichts verwandelt. Hegel konnte nicht wissen, dass Laozi und Zhuangzi die Wahrheit des Lebens und des Todes durchaus kannten, und dass das Dao eine Einheit von Endlichem und Unendlichem ist. Hätte er dies alles gewusst, dann hätte er die daoistische Philosophie wohl anders

⁶² Hegel: Band 16, S. 327 ff.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Ebd.

bewertet. Das liegt daran, dass die Philosophie Hegels und die Philosophie von Laozi und Zhuangzi auf einem gleichen nicht-dualistischen Weg nach der Wahrheit suchen.

3. Der philosophische Daoismus und die Hegelsche Philosophie im Vergleich

3.1 Über Sein und Nichts

In Hegels Logik ist das reine Nichts gleich dem reinen Sein, denn das Sein und das Nichts sind beide leere Abstraktionen. Der Unterschied zwischen Sein und Nichts macht das Werden aus. Das Sein und das Nichts sind aber auch Hauptgegenstände des Daoismus. Die Zusammenhänge, die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen den Auffassungen über das Sein und das Nichts bei Hegel einerseits sowie bei Laozi und Zhuangzi andererseits werden im Folgenden untersucht.

3.1.1 Hegel über Heraklit

Hegel teilt die griechische Philosophie in drei Hauptperioden ein: 1. von Thales bis Aristoteles; 2. die griechische Philosophie in der römischen Welt; 3. die neuplatonische Philosophie. In der ersten Periode, von Thales bis Aristoteles, beginnt das Denken in natürlicher oder sinnlicher Form und entwickelt sich bis zur bestimmten Idee. Die bestimmte Idee stellt sich bei Aristoteles dar als Totalität der Wissenschaft. In dieser Periode teilt der Gedanke sich wieder in drei Phasen: 1. von Thales bis Anaxagoras; 2. die Sophisten, Sokrates und die Sokratiker; 3. Platon und Aristoteles. In dieser ersten Phase haben die von Thales vertretene ionische Philosophie und die von Pythagoras vertretene Philosophie das Absolute verstanden: Thales hat das Wasser zum Prinzip erklärt und Pythagoras die Zahl. Jedoch haben diese Philosophen das Absolute noch nicht im Gedanken gefasst. Die ersten Kategorien des Gedankens sind Sein und Nichts, die die Gegenstände der eleatischen Schule sind. Das Entstehen wird bei Xenophanes negiert, indem er erklärt: „[A]us Nichts wird Nichts“.⁶⁵ Parmenides jedoch versteht den bestimmten Gegensatz von Sein und Nichts. Für ihn ist die Wahrheit das Sein, nicht das Nichtsein. In seiner Schrift wird auf den Weg des Wissens von Göttin hingewiesen. Der wahre Weg des Wissens ist, „daß nur das Sein und daß nicht ist das Nichtsein“⁶⁶, und der andere Weg, „daß das Sein nicht ist und daß notwendig das Nichtsein“⁶⁷ ist. Mit diesem reinen Sein von Parmenides beginnt die echte Philosophie für Hegel, indem er das reine Sein als „große Affirmation“ preist: „Denken ist also mit seinem Sein identisch, denn es ist nichts außer dem Sein, dieser großen Affirmation“⁶⁸. Für Parmenides ist das All unveränderlich. Jedoch ist das von Parmenides negierte Nichtsein bei Zeno in der Veränderung enthalten. Diese Veränderung ist eine bestimmte Bewegung. Gegen die reine Bewegung wendet Zeno sich mit der objektiven, wahrhaften

⁶⁵ Hegel: Band 18, S. 286.

⁶⁶ Ebd., S. 287.

⁶⁷ Ebd., S. 288.

⁶⁸ Ebd., S. 289 f.

Dialektik in vier Formen des Paradoxen. In dieser Dialektik erweisen das Sein und das Nichts sich als zwei *Momente*⁶⁹ der Bewegung.

Die Philosophie Heraklits befindet sich in der ersten Phase dieser Periode als der sich bestimmende Gedanke. Das Wahre wird bei Heraklit als bewegender Gedanke bestimmt. Hegels Einsicht in das Sein und das Nichts basiert auf der von Heraklit. Heraklit begreift, dass das Sein nicht mehr ist als das Nichtsein: Das reine Sein ist gleich dem reinen Nichts. Der Grund dafür ist, dass alles sich verändert, alles vergänglich ist: „Alles fließt (*πάντα ῥεῖ*), nichts besteht, noch bleibt es je dasselbe.“⁷⁰ Diese Erkenntnis Heraklits drückt sich in der Metapher des Flusses aus: „Denen, die in dieselben Flüsse hineinsteigen, strömen andere und wieder andere Wasserfluten zu.“⁷¹ Heraklit vergleicht die Dinge mit dem Strömen eines Flusses, weil das Werden nicht sinnlich, nicht anschaulich ist. Platon gibt dies so wieder: „Man kann nicht zweimal in denselben Strom einschreiten“, denn der Fluss verändert sich unmittelbar, indem das Wasser immer neu strömt, der Fluss aber der gleiche bleibt. Daraus schließt Heraklit, dass nur das Eine bleibt, alles andere fließt und verändert sich, „es sei nichts fest, nichts aushaltend“⁷². Das heißt, das Wahre ist das Werden und das Werden trägt das Sein und das Nichts in sich. Die beiden sind nicht für sich, sondern identisch. Daher sagt Heraklit: „Das Sein ist sowenig als das Nichtsein; das Werden ist und ist nicht.“⁷³

Die Philosophie Heraklits versteht Hegel so, dass alles Einzelne verschwindet und nur das Allgemeine bleibt. So kommentiert Hegel Heraklit folgendermaßen: „Es ist eine große Einsicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Sein und Nichtsein nur Abstraktionen ohne Wahrheit sind, das erste Wahre nur das Werden ist. Der Verstand isoliert beide als wahr und geltend; hingegen die Vernunft erkennt das eine in dem anderen, daß in dem einen sein Anderes enthalten ist, – und so ist das All, das Absolute zu bestimmen als das Werden.“⁷⁴

⁶⁹ Das Wort Moment stammt aus dem Lateinischen *momentum*, „das Bewegende“. Im Hegelschen Sinne ist es ein wesensnotwendiger Bestandteil des Ganzen, sowohl zeitlich als auch räumlich gemeint. Hegels Metapher der Blume erläutert die Bedeutung des *Momentes*: Knospe, Blüte und Frucht sind alle *Momente* einer organischen Einheit. Vgl. Hegel: Band 3, S. 12: „Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eines so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.“

⁷⁰ Hegel: Band 18, S. 324.

⁷¹ Hermann Diels: *Der Fragmente der Vorsokratiker I*, 9. Aufl., Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1960, S. 154.

⁷² Hegel: Band 18, S. 324.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd., S. 325.

Für Hegel ist Heraklit „derjenige, welcher zuerst die Natur des Unendlichen ausgesprochen und zuerst eben die Natur als an sich unendlich, d.h., ihr Wesen als Prozeß begriffen hat. Von ihm ist der Anfang der Existenz der Philosophie zu datieren; er ist die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Platon und Aristoteles gewesen ist.“⁷⁵

3.1.2 Sein und Nichts in Hegels Logik

Hegel teilt die Logik ein in die Lehren vom Sein, vom Wesen und vom Begriff. Die gesamte Lehre ist eine Entwicklung des wahren Begriffs. Das Sein ist der Begriff an sich, das Wesen ist der Begriff für sich. Der wahre Begriff ist der Begriff an und für sich, nämlich die Wahrheit des Seins und des Wesens. Das heißt, das Sein und das Wesen sind einseitig und abstrakt, wenn sie in ihrer Isolierung betrachtet werden. Das Sein ist die Unmittelbarkeit des Gedankens, das Wesen ist Reflexion und Vermittlung des Gedankens, nämlich das Fürsichsein und der Schein des Begriffs. Der Begriff, hier die Idee, bedeutet das Zurückgekehrtsein in sich selbst und das entwickelte Beisichsein, nämlich der Begriff an und für sich.

Das Sein ist der Begriff an sich. Die Totalität (die Einheit) des Begriffs ist die Aufhebung der Unmittelbarkeit des Seins. Hegel spricht über das Sein und das Nichts hauptsächlich in §§ 86–88 in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* als erste Form des Seins. Die drei Formen – das Sein, das Nichts und das Werden – sind die ersten und zugleich die ärmsten, die abstraktesten Formen. Daher ist Hegels Auffassung von Sein und Nichts die, dass beides leere Abstraktionen sind; Sein und Nichts sind dasselbe: „Das Werden ist der erste konkrete Gedanke und damit der erste Begriff, wohingegen das Sein und das Nichts leere Abstraktionen sind.“⁷⁶

Das Sein enthält in sich drei Formen oder Stufen: die der Qualität, die der Quantität und die des Maßes. Das sinnliche Bewusstsein, das auf die Bestimmungen der Qualität und der Quantität beschränkt ist, ist nach seinem Gedankeninhalt das ärmste und das abstrakte. In § 86 geht es um das reine Sein: Das reine Sein ist reiner Gedanke, ist das Unbestimmte, das Unmittelbare. Der reine Gedanke ist der erste Anfang. Die Natur des Anfangs bedeutet, dass der Anfang noch nichts vermittelt. Er ist noch das einfach Unmittelbare, enthält keine Reflexion. „Sein kann bestimmt werden als Ich = Ich, als die absolute Indifferenz oder Identität usf.“⁷⁷ Daher ist dies auch noch nicht das Absolute.

⁷⁵ Hegel: Band 18, S. 336.

⁷⁶ Hegel: Band 8, S. 192.

⁷⁷ Ebd., S. 183.

Das Sein als das Bestimmungslose ist nicht zu empfinden, nicht anzuschauen und nicht vorzustellen, sondern es ist der reine Gedanke, und als solcher macht es den Anfang. Das wahre Verhältnis zwischen dem Sein und dem Nichts ist für Hegel dies, „daß das Sein als solches nicht ein Festes und Letztes, sondern vielmehr als dialektisch in sein Entgegengesetztes umschlägt, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist“⁷⁸.

Im Fortgang von § 87 erläutert Hegel, weshalb das Nichts gleich dem Sein ist: „Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist.“⁷⁹ Und in der *Wissenschaft der Logik* fasst er deutlich zusammen:

Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltslosigkeit; Ununterschiedenheit in ihm selbst. – Insofern Anschauen oder Denken hier erwähnt werden kann, so gilt es als ein Unterschied, ob etwas oder nichts angeschaut oder gedacht wird. Nichts Anschauen oder Denken hat also eine Bedeutung; beide werden unterschieden, so ist (existiert) Nichts in unserem Anschauen und Denken; oder vielmehr ist es das leere Anschauen und Denken selbst und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. – Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist.⁸⁰

Das Nichts ist nichts anderes als das reine Sein. Der Unterschied macht das Werden aus. Das Werden ist dann die Wahrheit von Sein und Nichts. Dies hat Hegel im § 88 weiter dargestellt.

Der Gedanke „Alles fließt“ von Heraklit und „Das Werden ist die Wahrheit von Sein und Nichts“ von Hegel besagen beide die gleiche Wahrheit wie die chinesische Philosophie. Das *Yijing* ist das Buch des Werdens. Es ist ein Buch, das versucht, auf den Phänomenen basierend die Eigenschaften und Regelmäßigkeiten der Natur zu ergründen. Der Grundsatz des *Yijing* ist: Alles fließt. Im Buddhismus wird eine absolute Leerheit vorausgesetzt, die sowohl das Sein als auch das Nichts negiert. Der dem „Alles fließt“ entsprechende Ausdruck im Buddhismus ist: „ohne Beständigkeit“ (無常) und drückt

⁷⁸ Hegel: Band 8, S. 185.

⁷⁹ Ebd., S. 186.

⁸⁰ Hegel: Band 5, S. 83.

die gleiche Wahrheit aus: Alles Entstandene verschwindet und vergeht sofort; Entstehen und Vergehen wechseln sich ab ohne Unterbrechung.

3.1.3 Sein und Nichts im Daoismus

In seiner *Enzyklopädie* stellt Hegel von § 86 bis § 88 Untersuchungen über das Sein und das Nichts an. Er betrachtet Sein und Nichts als leere Abstraktionen, deren Wahrheit im Werden besteht. In der chinesischen Philosophie, besonders im Daoismus, sind Sein und Nichts auf den Kern des Daoismus bezogen: auf das Dao. Die beiden wirken im *Daodejing* meistens wie ein Gegensatzpaar. In diesem Kapitel werden wir näher betrachten, was Sein und Nichts im Daoismus jeweils bedeuten, was für eine Beziehung zwischen Sein und Nichts besteht, und wir werden untersuchen, ob das Sein aus dem Nichts entsteht. Zur Klärung dieser Fragen werden der Text des *Daodejing* und die Kommentare dazu analysiert.

Das Sein und das Nichts zählen zu den wichtigsten Themen im *Daodejing*. Die Kommentare und Interpretationen der „dunklen Schule“ (玄學) hierüber haben sich in zwei Hauptströmungen entwickelt: In einer von Wang Bi 王弼 (226–249 n.Chr.) vertretenden Strömung wird das Nichts als der höchste Schlüsselbegriff des Daoismus angesehen.⁸¹ Die andere, von Pei Wei 裴頠 (267–300 n.Chr.) vertretende Strömung schiebt das Sein wieder auf den wichtigeren Platz, um die andere Strömung aufgrund ihrer möglichen unmoralischen Wirkung zurückzuweisen. Im Folgenden hat dann die buddhistische Interpretation von Seng Zhao 僧肇 (ca. 374–414 n.Chr.) Sein und Nichts beide verneint, indem er die These aufstellt: „Das Nichtwirkliche ist leer“ (不真空論).⁸² Sein und Nichts sind beide Behelfslösungen, die dazu dienen, das jeweils andere zu erklären; damit sind sie bei Seng Zhao leere Begriffe. In der buddhistischen Geschichte wird das Thema der Wahrheit von Sein und Nichts noch weiter behandelt. Auf den Gedanken von Seng Zhao basierend hat der buddhistische Mönch Jizang 吉藏 (549–623 n.Chr.) eine „doppelte Wahrheit“ aufgestellt: eine weltliche Wahrheit und eine höhere Wahrheit.⁸³ Auf der höchsten Stufe dieser Wahrheit wird die weltliche Wahrheit der „auf Affirmation oder Leugnung von Sein und Nichtsein festgelegte[n]“ Einstellung durch eine Einstellung aufgehoben, „die Sein und Nichtsein weder bestätigt noch leugnet“.⁸⁴ Um Sein und

⁸¹ Vgl. Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. Hrsg. von Hans van Ess, München: C. H. Beck 2001, S. 144–149: „Alle Wesen in der Welt betrachten das Sein als ihr Leben. Was [aber] das Sein [selbst] beginnen lässt, hat das Nichtsein als Wurzel. Will man also sein Sein vollenden, so muss man zurückkehren zum Nichtsein.“

⁸² Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 207.

⁸³ Vgl. ebd., S. 209.

⁸⁴ Ebd.

Nichts in der daoistischen Philosophie näher zu erläutern, möchte ich Sein und Nichts zuerst im Rahmen des europäischen Sprachsystems betrachten.

Das Sein hat in der Grammatik drei Funktionen oder Formen: das Zeitwort (Verbum) „sein“, das Substantiv „das Sein“ und das Substantiv „das Seiende“. Das Zeitwort „sein“ ist ein Infinitiv, verstanden als „anwesen“. Worauf sich das Zeitwort „sein“ bezieht, ist ein gegenwärtiges Anwesendes, ein Seiendes. Die Anwesenheit des Anwesenden schließlich heißt als Substantiv „Sein“. Diese drei Formen ermöglichen die Vergegenständlichung im Begriff oder im Bild, sie sind deshalb drei ursprüngliche Begriffe.

Außerdem ist das Nichts nicht nur die Verneinung von Sein oder Seiendem. Heidegger fragt beispielsweise danach, warum überhaupt Seiendes ist und nicht vielmehr Nichts.⁸⁵ Nicht nur die philosophische Tradition ist nach Ansicht Heideggers seit Platon und Aristoteles von Seinsvergessenheit gekennzeichnet, sondern das Nichts bleibt auch z.B. in der Naturwissenschaft vergessen. Für Heidegger ist das Nichts ursprünglicher als das „nicht“ und das schlechthin „Nicht-Seiende“.

Wenn wir uns mit dem Sein und dem Nichts in der europäischen Philosophie und mit dem you 有 und wu 無⁸⁶ in der chinesischen Philosophie beschäftigen wollen, sind wir zuerst mit dem Problem der Übersetzung konfrontiert: Es gibt im Chinesischen keine einheitliche identische Übersetzung für Sein und Nichts. Dieses Phänomen ist laut Zhang Dongsun auf die chinesische Sprachstruktur zurückzuführen. Er erläutert, dass das Subjekt in der chinesischen Sprachstruktur oft ausgespart wird und daher der Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat unauffällig dargestellt wird. Demzufolge ist hier weder das gedankliche Subjekt noch der philosophische Begriff Substanz deutlich entwickelt. Und da das Subjekt in der sprachlichen Struktur so unauffällig ist, fällt auch das Prädikat hier nicht auf.⁸⁷

In der chinesischen Sprache kann das Nichts durch verschiedene Schriftzeichen ausgedrückt werden: fei 非, fou 否, bú 不, bù 不, wú 無, wù 勿 und mei 沒. Das Sein wird in der modernen chinesischen Sprache je nach Kontext mit shi 是, zai 在, you 有 oder wei 為 übersetzt und in manchen Fällen wird

⁸⁵ Martin Heidegger: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998, S. 21.

⁸⁶ Die Unterschiede zwischen zwei wus, nämlich 无 und 無 zu erörtern, würde eine eigene Arbeit erfordern; deshalb werden sie an dieser Stelle nicht näher untersucht. Vgl. zunächst die Tabelle ausgewählter chinesischer Schriftzeichen hier im Anhang.

⁸⁷ Vgl. Zhang Dongsun 張東蓀: *Die chinesische Philosophie unter dem Aspekt der Sprachstruktur 從中國言語構造上看中國哲學*, S. 157–170.

es sogar ausgespart. Zum Beispiel wird im Urteilssatz in der Frühen Qin-Dynastie (221–207 v.Chr.) keine Kopula verwendet.⁸⁸ Zhang Dongsun ist der Meinung, dass es in der chinesischen Sprache keine Entsprechung für das englische „be“ (sein) gibt, weil das „wei“ (為) als Kombination des englischen „become“ (werden) und „be“ (sein) benutzt wird.⁸⁹ Umgekehrt wird das you 有 in der deutschen Sprache meistens mit „haben“ oder „sein“ übersetzt und das wu 無 mit Nichts oder Nichtsein (bzw. Nicht-Sein). Sein und Nichts als die Entsprechungen für you 有 und wu 無 dienen in der vorliegenden Arbeit mangels genau entsprechender Übersetzungen als Behelfslösungen, weil diese beiden Begriffe die ersten Kategorien im Gedanken sind.

Allerdings haben das you und das wu im *Daodejing* verschiedene Funktionen. Im *Daodejing* hat das wu drei Hauptfunktionen:

1. das Verneinen des Adjektivs (Beispiel: Himmel und Erde sind *nicht* gütig. 天地不仁，以萬物為芻狗)
2. das Verneinen oder Verbot einer Tätigkeit (Beispiel: 不尚賢 Die Tüchtigen *nicht* bevorzugen, 使民不爭 so macht man, dass das Volk *nicht* streitet)
3. die Verneinung eines Seienden, das Gegenteil des Seins als Anwesenheit (Beispiel: 故有無相生 Denn Sein und *Nichtsein* erzeugen einander). Im Kommentar Wang Bis zum *Daodejing* ist das wu 無 auch als das Nichts als solches, nämlich als das Nichtsein zu verstehen.

Im *Daodejing* ist das Sein meistens mit you 有 ausgedrückt. Das Wort you 有 hat für sich genommen wiederum drei Funktionen:

1. haben als ein Verbum, eine Tätigkeit (Beispiel: 吾所以有大患者，為吾有身 Der Grund, warum ich große Übel *erfahre*, ist, dass ich einen Körper *habe*)
2. anwesend sein (Beispiel: 大道廢，有仁義 Geht das große Dao zugrunde, so *gibt es* Sittlichkeit und Pflicht)
3. Anwesenheit (Beispiel: 故有無相生 Denn *Sein* und Nichtsein erzeugen einander)

Wegen der Komplexität und der mehrfachen Bedeutungen in der chinesischen Sprache müssen die Begriffe you 有 und wu 無 im *Daodejing* jeweils genauer betrachtet werden, um zu ergründen, an welchen Stellen die Wörter welche Bedeutungen haben.

⁸⁸ Vgl. A. C. Graham: „Being“ in *Western Philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy*. In: *Asia Major* 7: 2 (1959): S. 79–112.

⁸⁹ Zhang Dongsun 張東蓀: *Die chinesische Philosophie unter dem Aspekt der Sprachstruktur 從中國言語構造上看中國哲學*, S. 169.

Die Begriffe you 有 und wu 無 tauchen in vielen Kapiteln des *Daodejing* auf. An meisten Stellen stehen sie vor einem Hauptwort als die Verneinung des Seienden, z.B. youshen 有身 (wörtl.: Körper haben / mit Körper) und wushen 無身 (wörtl.: ohne Körper), youde 有德 (wörtl.: Tugend haben / mit Tugend) und wude 無德 (wörtl.: ohne Tugend), youdao 有道 (wörtl.: Dao haben / mit Dao) und wudao 無道 (wörtl.: ohne Dao) usw.⁹⁰ An wenigen Stellen hingegen sind sie nur als einzelne Substantive zu verstehen. Im Folgenden werden diese Stellen mit Sein und Nichts als Substantive im *Daodejing* analysiert. Sie finden sich dort in den Kapiteln 1, 2, 11 und 40.

Zunächst lesen wir in Kapitel 1: 無名天地之始, 有名萬物之母. Je nachdem, wie wir den Satz interpunktionieren und wie das Wort 名 (ming, Name oder nennen) übersetzt wird, kann dieser Satz als 無名, 天地之始; 有名, 萬物之母 (Was ohne Namen ist, ist Anfang von Himmel und Erde. Was einen Namen hat, ist Mutter der zehntausend Dinge) oder 無, 名天地之始; 有, 名萬物之母 („Nichtsein“ nenne ich den Anfang von Himmel und Erde. ‚Sein‘ nenne ich die Mutter der Einzelwesen“⁹¹) gelesen werden. Die erste Variante, in der youming 有名 und wuming 無名 als Gegensatzpaar vorkommen, vertritt zum Beispiel Wang Bi. Zu dieser Stelle schreibt Wang Bi: „Alles Sein fängt mit dem Nichts an. Deshalb ist es der Anfang der zehntausend Dinge, bevor etwas überhaupt gestaltet und benannt wird [...]“⁹² Wang Bis Kommentar erklärt, dass alles Sein mit dem Nichts anfängt. Jedoch versteht er allgemein das Nichts als etwas Selbständiges.⁹³ Das Nichts ist jedoch nicht als Substanz zu verstehen, sondern als der Zustand, bevor überhaupt etwas gestaltet und benannt wird. Nicht ganz nachvollziehbar ist außerdem, dass der Name (名) als Ursache (hier bedeutet 母 Mutter, Ursache oder Wurzel) aller Dinge aufgefasst wird. Chen Guying 陳鼓應 (geb. 1935) bemerkt zu dieser Stelle, dass es hier nicht um den Namen, sondern um das Sein und das Nichts gehe, welche noch ursprünglicher sind.⁹⁴ Denn wuming 無名 (ohne Namen) weist schon auf das Nichts hin, während youming 有名 (mit Namen) auch das Sein andeutet.

Die zweite Variante, die you 有 und wu 無 allein aus dem Satz als Gegensatzpaar nimmt, vertritt bekanntermaßen Wang Anshi 王安石 (1021–1086).⁹⁵ Vielleicht aus dem gleichen Gedankengang

⁹⁰ Die Begriffe youwei und wuwei als Ausnahmen werden in Kapitel 4.4 der vorliegenden Arbeit behandelt.

⁹¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 41.

⁹² Eigene Übersetzung. Vgl. Wang Bi 王弼: *Laozi Daodejing Zhu Jiaoshi 老子道德經注校釋*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 2008, S. 1: „凡有皆始於無, 故未形、無名之時則為萬物之始, 及其有形有名之時, 則長之育之, 亭之毒之, 為其母也。言道以無形無名始成萬物, 以始以成而不知其所以玄之又玄也。“

⁹³ Vgl. Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 146: „Er (Wang Bi) setzt das Nichtsein absolut [...] Bei Wang Bi aber verdrängt die Negativität der für das *Dao* ausmachbaren Qualitäten gewissermaßen den Begriff des *Dao* selbst.“

⁹⁴ Chen Guying 陳鼓應: *Laozi Zhushi Ji Pingjia 老子注釋及評價*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 1984, S. 57. Zu dieser Stelle erläutert Chen Guying, weshalb die Begrifflichkeit in diesem Satz besser als Sein und Nichts zu begreifen ist, anstatt als „mit Namen“ und „ohne Namen“.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 57.

heraus hat Richard Wilhelm diesen Satz ebenfalls im Sinne von Sein und Nichts verstanden und so übersetzt: „,Nichtsein‘ nenne ich den Anfang von Himmel und Erde. ‚Sein‘ nenne ich die Mutter der Einzelwesen.“⁹⁶ Richard Wilhelm übersetzt in allen seinen Werken das wu 無 mit „Nichtsein“. Seine Erklärung zum Nichtsein ist, dass das Nichtsein ein „qualitativer Wert“⁹⁷ sei. Diese Erklärung entspricht den Bemerkungen Chen Guyings zu dieser Stelle. In Bezug auf Sein und Nichtsein werden wir später noch seine Kommentare zu den Kapiteln 11 und 40 betrachten.

In Kapitel 2 setzt Laozi viele Gegensatzpaare in Relation zueinander, z.B. das Schöne und das Hässliche, das Schwere und das Leichte, das Lange und das Kurze oder das Vorherige und das Danach. Es ist deutlich, dass das Schöne ohne Kontrast zum Hässlichen nicht mehr schön ist und diese Begriffe nur möglich sind, wenn sie in Kontrast zu einander stehen. Der Kontrast zwischen dem Sein und dem Nichts versteckt sich ebenfalls in diesen Sätzen. Was aber bedeuten hier Sein und Nichts? Die Interpretationen sind übereinstimmend: Sein bedeutet, etwas zu haben oder dass etwas da ist; dementsprechend bedeutet das Nichts dann, etwas nicht zu haben oder dass etwas nicht da ist. Ein absolutes Nichts wäre wie die Leerheit des Buddhismus, allerdings ist diese hier nicht gemeint. Das Nichts ist im *Daodejing* die Verneinung des Seins. Die beiden Begriffe beziehen sich hier auf die materielle Ebene. Chen Guying erläutert zu dieser Stelle, dass das Sein in diesem Kapitel die gleiche Funktion wie in Kapitel 11 hat: Es geht in beiden Kapiteln um das Vorhandensein hinsichtlich der Erscheinung.⁹⁸

Nun kommen wir zu den drei Metaphern in Kapitel 11:

Dreißig Speichen umgeben eine Nabe: In ihrem Nichts besteht des Wagens Werk. Man höhlet Ton und bildet ihn zu Töpfen: In ihrem Nichts besteht der Töpfe Werk. Man gräbt Türen und Fenster, damit die Kammer werde: In ihrem Nichts besteht der Kammer Werk. Darum: Was ist, dient zum Besitz. Was nicht ist, dient zum Werk.⁹⁹

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

⁹⁶ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 41.

⁹⁷ Ebd., S. 217.

⁹⁸ Chen Guying 陳鼓應: *Laozi Zhushi Ji Pingjia 老子注釋及評價*, S. 49. Chen Guying vertritt die Ansicht, dass das Sein und das Nichts in Kapiteln 1 und 40 auf die übersinnliche Ebene beziehen, während in Kapitel 2 und 11 auf die sinnliche Ebene beziehen.

⁹⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 51.

Diese drei Metaphern verdeutlichen die Koexistenz des Seins und des Nichts und ihre Beziehung zueinander. Die Nabe im ersten Beispiel kann dem Wagen nur deshalb dienen, weil sie zwischen den Speichen nichts in sich hat; ebenso können die Töpfe und die Kammer deshalb von Nutzen sein, weil sie nichts in sich haben. Laozi sagt mit diesen Beispielen zusammengefasst Folgendes: Das you 有 besteht in li 利 (Nützlichkeit), während das wu 無 in yong 用 (Funktionsfähigkeit) besteht (有之以為利，無之以為用). Um das Sein und das Nichts zu unterscheiden, haben viele Kommentatoren li 利 und yong 用 unterschiedlich übersetzt und interpretiert.

Mou Zongsan (1909–1995) erklärt z.B. zu diesem Kapitel Folgendes:

To utilize (li) is to make „definite use“ [of something with a positive existence (you)], and to use (yong) [what has no positive existence (wu)] is to have „wondrous functions“. Wondrous functions are always infinite so, one can say, „Wondrous functions have no definite locality“ (妙用无方).¹⁰⁰

Mou Zongsan hat das li 利 mit „definite use“ übersetzt, und das yong mit infinite „wondrous functions“. Er zeigt eine wichtige Perspektive auf: die positive und nicht positive Existenz des Dinges. Bei ihm bedeutet das you 有 die positive Existenz des Dinges und das wu 無 die nicht positive. Das Nichts ist nicht das Gegenteil der Existenz des Dinges, sondern es ist alles andere außer der Existenz des Dinges. In diesen drei Beispielen sind die Nabe, die Töpfe und die Kammer das Sein. Sie funktionieren als Rahmen oder Form. Ihre Nützlichkeit besteht gerade in der Inhaltslosigkeit dieser Form. Diese Nützlichkeit beruht auf menschlichen Interessen. Die Menschen können allerdings nur diese „materielle“ Form besitzen. Die Inhaltslosigkeit der Form ist dann das Nichts oder das Nichtsein, das man nur benutzen kann, anstatt es zu besitzen.

Meiner Ansicht nach führt dieses Verständnis von Sein und Nichts zurück zum Kapitel 1. Diese drei Metaphern deuten nämlich an, warum das Dao sich nicht aussprechen, sich nicht benennen lässt: Das Dao ist das Unendliche. Diese Unendlichkeit des Dao besteht in dem Nichts, bevor überhaupt etwas gestaltet und benannt wird. Deshalb lässt das Dao sich nicht bestimmen, sondern nur mit Vernunft gleichsetzen.

¹⁰⁰ Mou Zongsan: *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*, Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture, CreateSpace Independent Publishing Platform 2015, S. 96.

Bisher können wir schon sehen, dass sich you 有 und wu 無 in Kapitel 2 und 11 auf die Existenz des Dinges beziehen. Das gehört dann zu der dritten Funktion. Nun stellt sich die Frage: Entsteht das Sein aus dem Nichts? Welches der beiden ist ursprünglicher? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir das Kapitel 40 näher betrachten:

Rückkehr ist die Bewegung des SINNS [Dao]. Schwachheit ist die Wirkung des SINNS [Dao].
Alle Dinge unter dem Himmel entstehen im Sein. Das Sein entsteht im Nichtsein.¹⁰¹

反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。

Dieses Kapitel beschreibt die Bewegung des Dao als rückkehrend und die Wirkung des Dao als Schwachheit. Der Kernsatz folgt dann: „Alle Dinge unter dem Himmel entstehen im Sein. Das Sein entsteht im Nichtsein. 天下萬物生於有，有生於無“. Aus diesem Kapitel ist aber dennoch nicht unbedingt abzuleiten, dass das Sein im Nichts entsteht und das Nichts deshalb ursprünglicher ist. Denn aufgrund des archäologischen Fundes der Guodian-Bambustexte im Jahr 1993 wird das Verhältnis von Sein und Nichts erneut bestritten. In den Guodian-Bambustexten ist nämlich zu lesen: „天下之勿（物）生於又（有），生於亡“¹⁰² (Alle Dinge unter dem Himmel entstehen aus dem Sein, entstehen aus dem Nichtsein). In diesem Text steht ein you 有 weniger als in dem späteren Text. Manche Kommentatoren denken, dass lediglich ein Fehler des Kopisten vorliegt und deshalb das you 有 in den Guodian-Bambustexten nur einmal vorkommt: Der Kopist habe eventuell aus Versehen ein zweites you 有 in den späteren Text geschrieben. Gemäß den Guodian-Bambustexten kann man also nicht behaupten, dass das Sein aus dem Nichts entstehe, weil hier keine direkte Beziehung zwischen dem Sein und dem Nichts hergestellt wird.

Die Auffassung, dass das Sein doch aus dem Nichts entstehe, wird jedoch von Kapitel 12, *Himmel und Erde*, aus dem *Zhuangzi* unterstützt: „Am Uranfang ist das Nichtsein“ (泰初有無). Hier meint Zhuangzi jedoch nicht, dass das Nichtsein eine Substanz wäre, sondern der Zustand, dass noch nichts gestaltet und benannt ist: Es gibt in diesem Zustand noch kein Vorhandensein, es ist noch nichts geworden. Für Zhuangzi ist daher das Nichts ebenfalls nur ein ergänzender Begriff zum Sein.

¹⁰¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 83.

¹⁰² Museum Jingmen 荆门市博物馆编著: *Laozi: Chuzeitliche Bambustexte aus Guodian 郭店楚墓竹简老子(甲)*, Beijing 北京: Wenwu Chubanshe 文物出版社 2002, S. 37.

Darüber hinaus helfen die Bemerkungen von Richard Wilhelm zum Kapitel 40, die Kosmologie im Daoismus besser zu verstehen. Wilhelm schreibt:

Das „Nichtsein“ hier ebenfalls = das nicht in Erscheinung Tretende, der qualitative Wert: Teleologie, nicht Kausalität als Erklärungsprinzip.¹⁰³

Er interpretiert das Nichts als eine Qualität. Es geht demnach nicht um die Zeit, in der das Sein und das Nichts entstehen, sondern um den logischen Vorrang. So meint auch Wolfgang Bauer zu diesem Punkt, dass das Nichtsein logisch dem Sein vorausgeht.¹⁰⁴ Fung Yu-lan 馮友蘭 (1895–1990) erklärt diese Stelle ebenfalls entsprechend.¹⁰⁵

Die drei Fragen haben wir somit alle beantwortet. Wenn im Daoismus vom Gegensatz und seinen dialektischen Bedingungen die Rede ist, geht es auch um einen Kreis, in dem sich alles bewegt und entfaltet. Dass das Sein und das Nichts einander erzeugen, expliziert die ontologische Korrelation von Sein und Nichts. Das Nichts ist dem Sein gegenüber vorrangig. Sein und Nichts entwickeln sich wie in einem wiederkehrenden Kreis. Die Bewegung des Dao ist eine Rückkehr. Tsung-Tung Chang 張聰東 (1930–2000) fasst die ganze Entwicklung des Dao folgendermaßen zusammen:

Da Sein und Nichts einander erzeugen und das Tao einer Pendelbewegung unterliegt, können Sein und Nichts als die zwei Seinsweisen des Tao betrachtet werden. Das Tao ist einerseits das Nichts, welchem das Sein, und zwar zuerst das Eine (= das Huang-hu) und dann die gesamte Dingwelt, entspringt. Andererseits tendiert das Sein, der Grund der Dingwelt, unaufhaltsam zum Nichts hin. Somit ist das Tao die dynamische Einheit von Sein und Nichts. Da in Kap. 16 die Bewegung vom Sein zum Nichts als Rückkehr zur Wurzel und Ruhe bezeichnet wird, liegt dabei die Betonung deutlich auf dem Nichts.¹⁰⁶

¹⁰³ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 217 (Bemerkung zum Kapitel 40).

¹⁰⁴ Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 93: „Die Begriffe ‚Sein‘ und ‚Nichtsein‘, die korrekt eigentlich zunächst mit ‚Haben‘ und ‚Nicht-haben‘ übersetzt werden müßten, wurden vom *Daode jing* erstmals als philosophische Begriffe systematisch problematisiert. Eine gewisse Verständnisschwierigkeit liegt darin, daß einerseits Sein und Nichtsein (ebenso wie die an sich unabhängig davon konzipierten, aber doch ein wenig in Parallele dazu stehenden Begriffe Yang und Yin) zwar als beide aus dem ‚Weg‘ entstanden – und damit eigentlich als gleichwertig – begriffen wurden, daß aber andererseits das Nichtsein (ebenso wie das dunkle Yin) logisch (und in gewissem Sinne auch chronologisch) dem Sein (bzw. dem hellen Yang) vorausgeht“.

¹⁰⁵ Fung Yu-lan: *A History of Chinese Philosophy*, S. 185: „Laozi sagt, alle Dinge entstehen aus dem Sein und das Sein aus dem Nichts. Was Laozi sagt, heißt nicht, dass es irgendwann das Nichts gab, und später irgendwann das Sein aus dem Nichts entstand. Es besagt nur, dass etwas da sein muss, bevor etwas überhaupt gestaltet wird. Dao ist das Namenlose, das Nichts, aus dem alles entsteht. Deshalb muss das Nichts dem Sein vorausgehen. Das Sein entsteht dann aus dem Nichts“.

¹⁰⁶ Tsung-tung Chang: *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu (Zhuangzi)*, Frankfurt am Main: Klostermann 1982, S. 104 f.

Alles entwickelt sich vom Nichts zum Sein. Das Sein ist am Anfang das Eine. Das Eine erzeugt das Zweifache, das Zweifache das Dreifache bis hin zu den zehntausend Dingen. Das ist dann diese *Dingwelt (Erscheinung)*. Allerdings ist alles in der Dingwelt flüchtig und vergänglich. Alles ändert und bewegt sich. Das Sein wird zum Nichts und in diesem Sinne ist das Alles wiederum das Nichts. Als Dao ist hierbei sowohl die ganze Bewegung als auch jedes *Moment* in der Bewegung. Die höchste Vernunft, das Dao, entwickelt sich kreisförmig. Das Dao ist das Ziel und zugleich der Weg zu dem Ziel. In einem Kreis ist jeder Punkt das Ziel und zugleich der Anfang. Deshalb geht es in der daoistischen Philosophie immer auch um ein Zurückkehren. Richard Wilhelm beschreibt die Beziehung zwischen Sein und Nichts mit den symbolischen Figuren tai ji 太極 (Uranfang) und wu ji 無極 (Nichtanfang). In der Figur des tai ji erkennen wir die ergänzende Beziehung zwischen Sein und Nichts: Die beiden erzeugen einander und bedingen sich. Das wu ji ist das bloß mögliche Sein, das als ein Kreis dargestellt werden kann.

Versteht man das Dao als einen Kreis, ein aufgehobenes Ganzes, dann kann das Dao auch als ein „Kreis von Kreisen“¹⁰⁷ verstanden werden, weil sich in jedem *Moment* wiederum eine Entwicklung des Dao ergibt.

Es gibt also einige Gemeinsamkeiten zwischen den Auffassungen von Sein und Nichts bei Laozi und Hegel: Dass das Sein und das Nichts sich gegenseitig bedingen, würde auch Hegel annehmen. Das Sein und das Nichts sind beide leere Abstraktionen. Dass Sein und Nichts im Daoismus einander erzeugen, ist so zu verstehen, dass das Sein logisch aus dem Nichts entsteht und wegen der Flüchtigkeit der Dinglichkeit sodann auch wieder zum Nichts wird. In diesem Sinne bilden Sein und Nichts einen wiederkehrenden Kreis.

¹⁰⁷ Hegels Ausdruck für die Teile und das Ganze der Philosophie in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Vgl. Hegel: Band 8, § 15, S. 60.

3.2 Über Leben und Tod

Wolfgang Bauer zitiert in seinem Buch *China und die Hoffnung auf Glück* eine interessante Geschichte aus dem *Zhuangzi*. Diese Geschichte über „vier Freunde“ verdeutlicht die daoistische Einstellung zu Leben und Tod. Dies ist nicht die einzige Geschichte zur grundsätzlichen Einstellung zu Leben und Tod im Daoismus, auch einige andere Geschichten im *Zhuangzi* werden in diesem Zusammenhang viel diskutiert – z.B. die Geschichte über den Tod des Zisang Hu 子桑戶¹⁰⁸, die Geschichte über den Tod von Zhuangzis Frau oder das Gespräch des Zhuangzi mit einem Totenschädel über den Tod.

Solche Geschichten erzeugen beim erstmaligen Lesen einen merkwürdigen Eindruck. Man fragt sich: Was ist damit gemeint? Was können wir aus solchen Geschichten schließen? Vor dem Hintergrund dieser Fragen wird in der vorliegenden Arbeit nicht nur die dialektische Einstellung zu Leben und Tod im Daoismus untersucht, sondern auch der bildhafte Ausdruck im *Zhuangzi* im Kontrast zu jenem im *Daodejing*. Dies wird uns helfen, den Daoismus grundsätzlich besser zu verstehen.

Eine dialektische Einstellung zu Leben und Tod findet sich bei Hegel ebenfalls. Hegels Dialektik betrifft nicht nur das Denken, sondern alle Bereiche seiner Philosophie. Seine dialektische Einstellung zum Tod wird in § 81 in der *Enzyklopädie* deutlich. In der vorliegenden Arbeit soll auch herausgestellt werden, wie ähnlich die Dialektik in der Einstellung zu Leben und Tod bei den Daoisten und bei Hegel ist, trotz ganz unterschiedlicher Darstellungsweisen.

Alle philosophischen Untersuchungen können uns über den Tod nicht trösten, da der Tod untröstlich ist. Hegel weiß: „das Fehlerhafte ist, dass der Tod so dargestellt wird, als sei für ihn kein Trost vorhanden“¹⁰⁹. Jedoch sind die menschlichen Empfindungen gegenüber dem Tod auch dialektisch:

Es ist bekannt, wie die Extreme des Schmerzes und der Freude ineinander übergehen; das von Freude erfüllte Herz erleichtert sich in Tränen, und die innigste Wehmut pflegt unter Umständen sich durch Lächeln anzukündigen.¹¹⁰

¹⁰⁸ Historische Figur aus der Zeit der Frühlings- und Herbstannalen.

¹⁰⁹ Hegel: Band 17, S. 78.

¹¹⁰ Hegel: Band 8, S. 175.

3.2.1 Die Geschichte von den „vier Freunden“ bei Wolfgang Bauer

In seinem Buch *China und die Hoffnung auf Glück* untersucht Wolfgang Bauer, wie China von der Frühen Qin-Dynastie bis zur VR China die ideale Gesellschaftsform gesucht hat, in der die Glücksvorstellung realisiert ist. In der Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v.Chr.) wurde zuerst die ideale Gesellschaftsform als moralische und menschliche gesucht. Das ist dem Konfuzianismus mit der Menschlichkeit 仁 gelungen. Im Gegensatz dazu wollen die Daoisten aus der Gesellschaft „fliehen“, obwohl das „Fliehen“ wiederum als ein Suchen nach dem Glück zu verstehen sei. Für Laozi und Zhuangzi ist das Glück aber nicht das, was die Konfuzianer damit meinten.¹¹¹ Die Daoisten suchen nach Einfachheit 樸¹¹² und Naturnähe. Besser gesagt: Sie finden ihre Natur in der Einfachheit und Schlichtheit. In Kapitel 18, *Höchstes Glück* 至樂, werden die Begriffe Glück, Leben und Tod thematisiert. Wolfgang Bauer meint, dass der Tod der „entscheidende Prüfstein“ sei für die Einstellung gegenüber dem Glück dieser Welt,¹¹³ was Zhuangzi so formuliert: „Vollendetes Glück ist Abwesenheit des Glücks, höchster Ruhm ist Abwesenheit des Ruhms 至樂無樂, 至譽無譽“¹¹⁴. Bauer zitiert die Geschichte über die „vier Freude“ von Zhuangzi:

Meister Si, Meister Yü, Meister Li und Meister Lai sprachen untereinander: „Wer ist imstand, das Nichts zum Kopf, das Leben zum Rumpf, das Sterben zum Schwanz zu haben? Wer weiß es, daß Geburt und Tod, Leben und Sterben Ein Ganzes bilden? Mit einem solchen wollen wir Freundschaft schließen.“¹¹⁵

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：“孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。”

Vier Männer unterhalten sich und sind dadurch Freunde geworden, dass sie alle im Herzen mit Leben und Tod einverstanden sind. Einer davon, Meister Yü, ist später krank und in einer schlechten körperlichen Verfassung. Als ein anderer ihn fragt, ob es ihm dies leidtue, antwortet er:

¹¹¹ Wolfgang Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, München: Dtv 1989, S. 76: „Dem frühen Taoismus schwebte das Glück nicht als die Erlösung einer großen menschlichen Gemeinschaft vor, die von einem für viele errungen werden könnte, sondern als die jeweils individuelle Befreiung der vielen einzelnen aus einer gemeinsamen, in ihnen allen vorhandenen natürlichen Kraft.“

¹¹² Vgl. Kapitel 5.2.4 in der vorliegenden Arbeit.

¹¹³ Wolfgang Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, S. 70.

¹¹⁴ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 195.

¹¹⁵ Ebd., S. 89.

Nein, wie sollte es mir leid tun! Wenn er mich nun auflöst und meinen linken Arm verwandelt in einen Hahn, so werde ich zur Nacht die Stunden rufen; wenn er mich auflöst und verwandelt meinen rechten Arm in eine Armbrust, so werde ich Eulen zum Braten herunterschießen; wenn er mich auflöst und verwandelt meine Hüften in einen Wagen und meinen Geist in ein Pferd, so werde ich ihn besteigen und bedarf keines anderen Gefährtes [...] ¹¹⁶

亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉……

Auf diese lustige Weise zeigt der Meister Yü seine Einstellung zu Leben und Tod: Er möchte in das natürliche Gesetz von Leben und Tod nicht eingreifen, was dem Nicht-Handeln 無為 von Laozi entspricht, den Schrecken des Todes abmildern und ihn damit überwinden. Der Meister Yü nimmt alles an, was der „Schöpfer“ aus ihm machen will, statt sich gegen das natürliche Gesetz zu wehren. Das Prinzip des „Nicht-Handelns“ drückt sich hier am besten aus. Die körperlichen Veränderungen machen ihm nichts aus und er hat keinerlei Angst vor dem Sterben. Der Grund dafür, dass die vier Männer Freundschaft schließen können, ist ja eben, dass sie alle im Herzen damit einverstanden sind, dass das Nichts, das Leben und der Tod zu einem Körper gehören und daher untrennbar sind. Sie sind sich ebenso bewusst, dass der menschliche Tod nicht zu vermeiden ist. Weiter erklärt Meister Yü Folgendes:

[...] Das Bekommen hat seine Zeit, das Verlieren ist der Lauf der Dinge. Wer es versteht, mit der ihm zugemessenen Zeit zufrieden zu sein und sich zu fügen in den Lauf der Dinge, dem vermag Freude und Leid nichts anzuhaben. Ich nahe mich jetzt dem Augenblick, den die Alten bezeichnet haben als Lösung der Bande (縣解). Der Gebundene kann sich nicht selber lösen; die Verhältnisse binden ihn, aber die Verhältnisse sind nicht stärker als die Natur. Das ist von jeher so gewesen. Was sollte mir dabei leid tun? ¹¹⁷

…且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉？

Alle endlichen Dinge sind flüchtig, jedes Widerstreben gegen dieses Prinzip, alles Eingreifen in das natürliche Gesetz, wäre vergeblich. Der natürlichen Veränderung im Leben sollte man freien Lauf

¹¹⁶ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 89 (Kapitel 6, Abschnitt 3).

¹¹⁷ Ebd.

lassen, also nicht versuchen, sie unter Kontrolle zu halten. „Wer mit der eigenen zugemessenen Zeit zufrieden ist und sich fügt in den Lauf der Dinge, dem vermag Freude und Leid nichts anzuhaben“ (安時而處順，哀樂不能入也) heißt, dass man ohne Eingreifen in das natürliche Gesetz mit der Veränderung in der Zeit geht, sodass man Freude und Leid gelassen entgegensehen kann: Diese subjektive aktive Einstellung zu Leben und Tod bezeichnen die Alten als die „Lösung der Bande“ (懸解) oder „Lösung des Aufgehängtseins“¹¹⁸ – ein Ausdruck, der in Kapitel 3 beim Tod des Laozi zum ersten Mal auftaucht:

Der Meister kam in diese Welt, als seine Zeit da war. Der Meister ging aus dieser Welt, als seine Zeit erfüllt war. Wer auf seine Zeit wartet und der Erfüllung harret, über den haben Freunde und Trauer keine Macht mehr. Diesen Zustand nannten die Alten: die Lösung der Bande durch Gott.¹¹⁹

適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。

Die Bindung oder das „Aufgehängtsein“ ist der Zustand des menschlichen Lebens, in dem man wie mit dem Kopf nach unten aufgehängt ist. Eine natürliche Lösung oder Lösung des Aufgehängtseins „durch Gott (Natur)“ besteht darin, dass man mit der eigenen zugemessenen Zeit zufrieden ist und mit dem Lauf der Dinge gelassen umgeht. Man tut nichts im Sinne eines Eingreifens in das natürliche Gesetz, jedoch erreicht man durch diese innere Einstellung einen viel weiteren Horizont: Man sieht den Tod nicht mehr als etwas Schmerzhaftes, Negatives.

Wer die Bindung noch nicht selber lösen kann, ist „von den äußerlichen Verhältnissen“ gefesselt (而不能自解者，物有結之), weil er Leben und Tod, Freude und Leid nicht gelassen entgegensehen kann. Und „die Verhältnisse sind nicht stärker als die Natur“ bedeutet, dass die Lösung – der unvermeidbare Tod – auch von alleine kommt – egal, ob man Leben und Tod gelassen entgegensehen kann oder nicht. Meister Yü hat eine solche aktive Einstellung zu Leben und Tod, er lässt diese „Lösung“ ganz natürlich kommen. Daher tut es ihm auch nicht leid.

Dieser Ausdruck der „Lösung des Aufgehängtseins“ entspricht der ersten der „vier edlen Wahrheiten“ des Buddhismus: „Alles Dasein ist leidvoll (*dukkha*)“ (一切皆苦), weil alles keine

¹¹⁸ Die „Lösung des Aufgehängtseins“ (懸解) kommt außerdem in der Biographie des Jia Yis 賈誼 (200–168 v.Chr.) im Han Shu (漢書) vor.

¹¹⁹ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 56.

Beständigkeit hat.¹²⁰ Das „leidvoll“ bedeutet Unzufriedenheit, die aus Unbeständigkeit, Unbedingtheit und Abhängigkeit kommt. Das Ziel des Buddhismus als eine Erlösung, eine Befreiung von Leiden und Wiedergeburt anzunehmen, während das Karma uns an den Geburtenkreislauf fesselt, hat aber eine andere Voraussetzung: Keine Existenz hat ein festes, unveränderliches und unabhängiges Selbst. Das ganze Leben als mit dem Kopf nach unten aufgehängt sein zu sehen, entspricht diesem Leiden des Daseins im Buddhismus. Das ist der gemeinsame Punkt bezüglich der Einstellung zu Leben und Tod in der Lao-Zhuang-Philosophie und in der buddhistischen Philosophie. Der Unterschied besteht darin, dass es in der Lao-Zhuang-Philosophie um eine geistige Betrachtungsweise geht, während diese subjektive Betrachtungsweise im Buddhismus wegen der Leerheit auch negiert wird. Außerdem ist der Tod in der Philosophie von Laozi und Zhuangzi nicht ganz passiv, weil der Geist wie „das Feuer“ weitergegeben werden darf. Im Gegensatz dazu strebt der Buddhismus nach der Befreiung aus dem Geburtskreislauf.

Dass man die Wahrheit von Leben und Tod einsieht und nicht in die natürliche Veränderung eingreift, heißt, dass man aus dem Kopfunter-Aufgehängtsein erlöst wird. Daher bezeichneten die Alten dies als die natürliche, geistige „Lösung der Bande“. Das Sterben wird insofern nicht als ein endgültiges Ende des Lebens verstanden, sondern als eine formelle Änderung des Lebens. So ist im letzten Satz des 3. Kapitels zum Tod des Laozi zu lesen: „Was wir ein Ende nehmen sehen, ist nur das Brennholz. Das Feuer brennt weiter. Wir erkennen nicht, daß es aufhört“¹²¹ (指窮於為薪，火傳也，不知其盡也). Der Weg vom Leben zum Tod ist insofern eine Verwandlung der Form, nicht ein Ende des Geistes.

Diese Einstellung entspricht auch der Auffassung Hegels zur Auflösung des Einzelnen im universalen Wandlungsprozess: Der Einzelne ist sterblich, der Mensch als Gattung stirbt jedoch nicht.

3.2.2 Die dialektische Einstellung zu Leben und Tod bei Zhuangzi

Die daoistische Einstellung zu Leben und Tod ist im *Zhuangzi* hauptsächlich in den Kapiteln 6, *Der große Ahn und Meister*¹²², und 18, *Höchstes Glück*¹²³ verdeutlicht. In diesen beiden Kapiteln finden sich zwei bekannte Geschichten, über deren Bedeutung viele Leser beim erstmaligen Lesen rätseln.

¹²⁰ Die „vier edlen Wahrheiten“ (四諦): 1. Alles Dasein ist leidvoll; 2. Das Leiden entsteht aus dem Durst; 3. Aufhebung des Durstes ist Aufhebung des Leidens; 4. Aufhebung des Durstes geschieht durch den „edlen achtfachen Pfad“ (八正道). Für eine ausführliche Erläuterung der „vier edlen Wahrheiten“ vgl. Damien Keown: *Der Buddhismus*, Stuttgart: Reclam 1996, S. 67–82.

¹²¹ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 56.

¹²² Ebd. (Abschnitt 2, 5, 6, und 7).

¹²³ Ebd. (Abschnitt 2 und 4).

Abschnitt 4 in Kapitel 6 beschreibt, dass Zisang Hu 子桑戶 gestorben war. Einer seiner Freunde sang ein Lied und ein anderer spielte die Zither bei dem Verstorbenen. Abschnitt 2 in Kapitel 18 beschreibt, dass die Frau Zhuangzis gestorben war. Huishi 惠施¹²⁴ besuchte ihn und sah: „Da saß Zhuangzi mit ausgestreckten Beinen auf dem Boden, trommelte auf einer Schüssel und sang.“¹²⁵ Diese zwei Szenen können, alleine betrachtet, leicht zu dem Missverständnis führen, dass sich die Daoisten über Verstorbene lustig machen und ihnen gegenüber keinen Respekt zeigen würden. Jedoch sind die Gespräche, die daran anschließen, sehr aufschlussreich für das Verständnis des Daoismus und zeigen, dass die daoistische Einstellung zum Tod dialektisch ist: Da der Tod unvermeidbar ist, nehmen Daoisten ihn ruhig an und versuchen nicht, in das natürliche Gesetz einzugreifen. Sie nehmen den Tod als einen natürlichen Prozess wahr, und zugleich als eine Befreiung und Erlösung vom Leiden.

In der ersten Szene, in Kapitel 6, fragte Zigong 子貢¹²⁶ zwei Freunde von Zisang Hu, ob es dem Anstand entspräche, „in Gegenwart eines Leichnams zu singen“¹²⁷. Die beiden Freunde sahen einander an, lachten und sprachen: „Was versteht der von Anstand?“ Zigong kehrte zurück, berichtete Konfuzius 孔子 (551-479 v.Chr.), was er gesehen hatte, und Konfuzius antwortete:

Sie wandeln außerhalb der Regeln, ich wandle innerhalb der Regeln. Das sind unüberbrückbare Gegensätze, und es war ungeschickt von mir, daß ich dich hinschickte zur Beileidsbezeugung. Sie verkehren mit dem Schöpfer wie Mensch zu Mensch und wandeln in der Urkraft der Natur [qi 氣]. Ihnen ist das Leben eine Geschwulst und Eiterbeule und der Tod die Befreiung von der Beule und Entleerung ihres Inhalts. In dieser Gesinnung wissen sie nicht, worin der Wertunterschied von Leben und Tod bestehen sollte. Sie entlehnen die verschiedenen Substanzen und bilden aus ihnen zusammen ihren Körper. Aber alles Körperliche ist ihnen Nebensache. Sie kommen und gehen vom Ende zum Anfang und kennen kein Aufhören. Sie schweben unabhängig jenseits vom Staub und Schmutz (der Erde). Sie wandern müßig im Beruf des Nichthandelns. Von solchen Leuten kann man wahrlich nicht erwarten, daß sie peinlich genau alle Anstandsbräuche erfüllen, die in der Welt Sitte sind, nur um den Augen und Ohren der Masse zu gefallen.¹²⁸

¹²⁴ Huishi 惠施 (370–310 v.Chr.), auch Huizi genannt, gut befreundet mit Zhuangzi, war ein Dialektiker aus der „Schule der Namen“, berühmt durch seine Aussagen über das Paradox.

¹²⁵ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 195 (Kapitel 18, Abschnitt 2).

¹²⁶ Zigong, Duanmu Ci 端木賜 (ca. 520–456 v.Chr.), Schüler des Konfuzius. Bekannt als guter Redner und Debattierer.

¹²⁷ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 100 (Kapitel 6, Abschnitt 4).

¹²⁸ Ebd., S. 91.

彼遊方之外者也，而丘游方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疔潰癰。夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！

In diesem Abschnitt erklärt Konfuzius, warum es „ungeschickt“ von ihm ist, den Zigong zur Beileidsbezeugung hinzuschicken. Menschen, die „innerhalb der Regeln wandeln“ nennt man Menschen „in der Gesellschaft 入世“: Sie nehmen die gesellschaftlichen Regeln an und befolgen sie. Dies sind die Konfuzianer. Im Gegensatz dazu sind daoistische Menschen „außerhalb der Gesellschaft 出世“ die „Übermenschen 超人“, die nicht mit moralischen Regeln beurteilt werden dürfen. Daher sollte Konfuzius Zigong nicht hinschicken. Außerdem erwähnt Konfuzius den Begriff qi (氣)¹²⁹. Das qi ist für Daoisten das Geistige des Lebens, die materielle Ursache der Entstehung des Kosmos. Es wird von Richard Wilhelm mit „Urkraft“ übersetzt, da der Begriff sich von anderen zur hauchartigen Urmaterie unterscheidet – sowohl vom Prana (प्राण, Lebenshauch im Hinduismus) als auch von dem Pneuma (πνεῦμα) zwischen Logos und Materie. Das Leben als Endliches entsteht dadurch, dass die Menschen die verschiedenen Substanzen von der Natur entleihen und aus ihnen ihren Körper bilden. Viele Menschen betrachten das Leben als „besser“ als den Tod, aber nicht so die Daoisten: Sie nehmen das Leben metaphorisch als „Geschwulst und Eiterbeule“ und den Tod als die „Befreiung von der Beule und Entleerung ihres Inhalts“ wahr, die den Tod durch das Vergehen des Körperlichen symbolisiert. Dann fragen sie danach, ob der Tod „besser“ (先後之所在) als das Leben sei. Das Leben ist für Daoisten nicht unbedingt „besser“ als der Tod, weil man im Leben an der „Eiterbeule“ leidet und der Tod nichts anderes als das Platzen der mit Eiter gefüllten „schmerzenden“ Blase ist, wobei das Leben in einer anderen Form bestehen bleibt, während das Körperliche vorübergehend verschwindet – es kommt und geht, ohne aufzuhören.

Sich über eine Geburt zu freuen, den Tod hingegen zu fürchten oder sogar zu hassen, ist eine weit verbreitete Einstellung zu Leben und Tod. Im Konfuzianismus ist das Sterben nicht zu befürchten,

¹²⁹ Als ein wichtiger Begriff in der chinesischen Philosophie taucht das qi 氣 schon in den Kapiteln 10, 42 und 55 des *Daodejing* auf. Im *Zhuangzi* kommt es als die materielle Ursache ebenfalls oft vor. Bis in die Tang-Dynastie ist das qi auch Gegenstand des Praktizierens im Buddhismus. Später versteht der Neokonfuzianer Zhu Xi 朱熹 (1130–1200) es als den materiellen Aspekt der Wirklichkeit. Dem materiellen qi gegenüber ist das li (禮), die vorgegebene feste Ordnung, ein formeller Aspekt der Wirklichkeit. Das qi und das li ergänzen einander. In weiteren Bereichen ist das qi die ideelle Grundlage in der traditionellen chinesischen Medizin und der Qi-Kampfkunst. Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit qi und li vgl. Hans van Ess: *Der Konfuzianismus*, 2. Aufl., München: C. H. Beck 2009, S. 78–83.

denn Prinzipien wie Menschlichkeit, Sittlichkeit und Ritual transzendieren das Sterben.¹³⁰ Bei den Daoisten hingegen ist das Sterben eine natürliche Veränderung des Zusammenwirkens von Leiblichkeit und Urkraft 氣. Sind Himmel und Mensch eins, dann sollte der Mensch den natürlichen Gesetzen folgen und in die natürlichen Vorgänge nicht eingreifen, sondern sich den natürlichen Verwandlungen anpassen. Diese Einstellung liegt jenseits einer Bewertung des Sterbens, sondern ist am Einswerden von Leben und Tod orientiert. Die Daoisten sind nicht abhängig von Leben oder Leiblichkeit und sie haben auch keine Angst vor dem Sterben. Zusammenfassend ist ihre Einstellung zum Tod ein Ausdruck ihrer Einstellung zum Endlichen. Dies verweist wieder auf die dialektische Einstellung zum Endlichen, die im *Zhuangzi* in Abschnitt 1, Kapitel 20, *Der Baum auf dem Berge*, ausgedrückt ist: „Die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen 物物而不物於物“¹³¹. Aus dem dortigen Gespräch geht auch hervor, dass der wesentliche Unterschied zwischen Konfuzianismus und Daoismus im Sittlichen besteht. Der „Übermensch“ im Daoismus steht im Einklang mit der Natur und verwandelt sich mit der Welt.

In der zweiten Szene, in Kapitel 18, geht es um den Tod der Frau Zhuangzis. Huishi sah, wie Zhuangzi mit ausgestreckten Beinen auf dem Boden saß, auf einer Schüssel trommelte und sang, nachdem seine Frau gestorben war. Huishi fragte Zhuangzi, ob das nicht gar zu „bunt“ sei und Zhuangzi sprach:

Nicht also! Als sie eben gestorben war, (denkst du), daß mich da der Schmerz nicht auch übermannt habe? Aber als ich mich darüber besann, von wannen sie gekommen war, da erkannte ich, daß ihr Ursprung jenseits der Geburt liegt; ja nicht nur jenseits der Geburt, sondern jenseits der Leiblichkeit; ja nicht nur jenseits der Leiblichkeit, sondern jenseits der Wirkungskraft [qi 氣]. Da entstand eine Mischung im Unfaßbaren und Unsichtbaren, und es wandelte sich und hatte Wirkungskraft; die Wirkungskraft verwandelte sich und hatte Leiblichkeit; die Leiblichkeit verwandelte sich und kam zur Geburt. Nun trat abermals eine Verwandlung ein, und es kam zum Tod. Diese Vorgänge folgen einander wie Frühling, Sommer, Herbst und Winter, als der Kreislauf der vier Jahreszeiten. Und nun sie da liegt und schlummert in der großen Kammer, wie sollte ich da mit Seufzen und Klagen sie beweinen? Das hieße das Schicksal nicht verstehen. Darum lasse ich ab davon.¹³²

¹³⁰ Vgl. Richard Wilhelm: *Kungfutse, Gespräche (Lun Yü)*, 7. Aufl. d. Neuausg., München: Diederichs 1996: „Der Meister sprach: „Ein willensstarker Mann von sittlichen Grundsätzen strebt nicht nach Leben auf Kosten seiner Sittlichkeit. Ja es gab solche, die ihren Leib in den Tod gaben, um ihre Sittlichkeit zu vollenden““ (子曰: “志士仁人, 無求生以害仁, 有殺身以成仁。”).

¹³¹ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 208 f. (Kapitel 20, Abschnitt 1).

¹³² Ebd., S. 196 (Kapitel 18, Abschnitt 2).

不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。

In der Antwort des Zhuangzi ist wieder die daoistische Einstellung zu Leben und Tod zu erkennen: Das Leben ist ein Zusammenspiel der Wirkungskraft und des Substantiellen der Natur, während der Tod eine natürliche Veränderung desselben ist. Zhuangzi meint, dass es von Anfang an das Leben seiner Frau nicht gab; es gab weder ihren Körper noch die Wirkungskraft, denn ihr Ursprung liegt jenseits von Geburt und Leiblichkeit, ja sogar jenseits der Wirkungskraft. Irgendwann ist eine Mischung des Unsichtbaren entstanden, die sich gewandelt habe und dann erst Wirkungskraft geworden sei. Sodann habe die Wirkungskraft sich gewandelt und habe Leiblichkeit bekommen, die sich wiederum wandelte, woraufhin es zur Geburt kam. Der Tod ist nun eine weitere Verwandlung des Zusammenwirkens, die Zhuangzi als ebenso natürlich betrachtet wie die vier Jahreszeiten, die im Kreislauf einander folgen. Dementsprechend bemerkt Helwig Schmidt-Glintzer zu dieser Geschichte: „Die Auflösung der persönlichen Identität im universalen Wandlungsprozess ist hier angesprochen. Dabei vertritt Zhuangzi eine Form der Rationalität der Irrationalität. Der Wandlungsprozess und die einzelnen Wendungen sind nicht nur Ausdruck, sondern Teil des Tao.“¹³³

Im Hinblick auf den Tod gibt es noch ein weiteres interessantes Gespräch, nämlich zwischen Zhuangzi und einem Totenschädel in Kapitel 18:

Dschuang Dsī sah einst unterwegs einen leeren Totenschädel, der zwar gebleicht war, aber seine Form noch hatte. Er tippte ihn an mit seiner Reitpeitsche und begann also ihn zu fragen: „Bist du in der Gier nach Leben von dem Pfad der Vernunft abgewichen, daß du in diese Lage kamst? Oder hast du ein Reich zugrunde gebracht und bist mit Beil oder Axt hingerichtet worden, daß du in diese Lage kamst? Oder hast du einen üblen Wandel geführt und Schande gebracht über Vater und Mutter, Weib und Kind, daß du in diese Lage kamst? Oder bist du durch Kälte und Hunger zugrunde gegangen, daß du in diese Lage kamst? Oder bist du, nachdem des Lebens Herbst und Lenz sich geendet, in diese Lage gekommen?“ Als er diese Worte geendet, da nahm er den Schädel zum Kissen und schlief. Um Mitternacht erschien ihm der Schädel im Traum und

¹³³ Helwig Schmidt-Glintzer: *Zhuangzi und sein taoistischer Relativismus*, In: Konrad Meisig (Hrsg.): *Chinesische Religion und Philosophie: Konfuzianismus, Mohismus, Daoismus, Buddhismus, Grundlagen und Einblicke*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005, S. 58.

sprach: „Du hast da geredet wie ein Schwätzer. Alles, was du erwähnst, sind nur Sorgen der lebenden Menschen. Im Tode gibt es nichts derart. Möchtest du etwas vom Tode reden hören?“ Dschuang Dsi sprach: „Ja.“ Der Schädel sprach: „Im Tode gibt es weder Fürsten noch Knechte und nicht den Wechsel der Jahreszeiten. Wir lassen uns treiben, und unser Lenz und Herbst sind die Bewegungen von Himmel und Erde. Selbst das Glück eines Königs auf dem Throne kommt dem unseren nicht gleich.“ Dschuang Dsi glaubte ihm nicht und sprach: „Wenn ich den Herrn des Schicksals vermöchte, daß er deinen Leib wieder zum Leben erweckt, daß er dir wieder Fleisch und Bein und Haut und Muskeln gibt, daß er dir Vater und Mutter, Weib und Kind und alle Nachbarn und Bekannten zurückgibt, wärest du damit einverstanden?“ Der Schädel starrte mit weiten Augenhöhlen, runzelte die Stirn und sprach: „Wie könnte ich mein königliches Glück wegwerfen, um wieder die Mühen der Menschenwelt auf mich zu nehmen?“¹³⁴

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，擿以馬捶，因而問之曰：“夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？”於是語卒，援髑髏枕而臥。夜半，髑髏見夢曰：“子之談者似辯士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？”莊子曰：“然。”髑髏曰：“死，無君於上，無臣於下，亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。”莊子不信，曰：“吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子、閭里、知識，子欲之乎？”髑髏深曠蹙頰曰：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？”

Das Gespräch des Zhuangzi mit dem Totenschädel ist im Kontext des zugehörigen Kapitels sehr aufschlussreich. Zhuangzi hat einen Totenschädel gesehen und ihm ein paar Fragen gestellt, nämlich dazu, weswegen er gestorben ist. Diese Fragen beinhalten die üblichen Überlegungen, was zum Tod geführt haben könnte: Starb er, weil er die gesellschaftlichen Pflichten nicht übernahm? Starb er im Krieg? Hat er sich selbst umgebracht, weil er unmoralisch war? Starb er durch eine Naturkatastrophe? Starb er an Hunger oder Kälte? Starb er wegen hohen Alters?

Nachdem er diese Fragen gestellt hatte, schlief Zhuangzi mit seinem Kopf auf dem Totenschädel ein, ohne überhaupt Angst vor dem Totenschädel zu haben. Dies allein zeigt schon, dass Zhuangzi Leben und Sterben als eine natürliche Veränderung der Form eines Menschen betrachtet. Deshalb hat er auch keine Angst vor dem Totenschädel, welcher für die Meisten ein Symbol für den Tod ist, aber für Zhuangzi bloß eine veränderte Form eines Menschen.

¹³⁴ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 196 f. (Kapitel 18, Abschnitt 2).

Die genannten Fälle, die zum Sterben führen können, sind aber für den Totenschädel alle nur „Sorgen der lebenden Menschen“ (生人之累) und er behauptet, dass diese Sorgen nach dem Sterben verschwunden seien. Auch dies weist darauf hin, dass diese Sorgen dem Menschen äußerlich und unwesentlich sind. Was man im Alltag so ernst nimmt, darum kümmert sich der Totenschädel gar nicht. Seine Aussage lehnt sich an die Gedanken Laozis an: „Der Grund, warum ich große Übel erfahre, ist, dass ich eine Person habe. Habe ich keine Person, was für Übel könnte ich dann erfahren?“¹³⁵ (吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患). Wenn man am Leben ist, ist man abhängig von der Leiblichkeit¹³⁶, welche die eigene Persönlichkeit beinhaltet. Wenn man keinen Leib hätte, hätte man auch keine Sorgen mehr. In diesem Sinne ist das Sterben eine Art von Befreiung aus der Abhängigkeit von äußerlichen Sorgen und Interessen, wenngleich das Sterben nicht mit einer Lösung von der Sorge gleichgesetzt werden sollte.

Zhuangzi hört dem Verstorbenen gerne weiter zu. Der Totenschädel sagt, dass es im Tod weder Fürsten noch Knechte gäbe und auch nicht den Wechsel der Jahreszeiten. „Wir lassen uns treiben, und unser Lenz und Herbst sind die Bewegungen von Himmel und Erde“¹³⁷ (從然以天地為春秋). Dass die Toten sich treiben lassen wie die Bewegungen von Himmel und Erde, beschreibt er hier als ein Wohlgefühl im Sinne eines sorglosen geistigen Zustands: „Selbst das Glück eines Königs auf dem Thron kommt dem unseren nicht gleich“¹³⁸ (雖南面王樂，不能過也). Für die meisten Leute ist das Glück eines Königs das „höchste Glück“ im Sinne ihrer Lebensziele, nämlich Macht, Reichtum, Freiheit und so weiter. Für den Totenschädel ist das Glück eines Königs allerdings nicht das höchste. Aber wie ist es mit dem individuellen Glück? – Auch danach fragt Zhuangzi den Totenschädel: Ob er seinen Leib und die ihm nahestehenden Menschen wiederbekommen wolle. „Wenn ich den Herrn des Schicksals [zu veranlassen] vermöchte, daß er deinen Leib wieder zum Leben erweckt, daß er dir wieder Fleisch und Bein und Haut und Muskeln gibt, daß er dir Vater und Mutter, Weib und Kind und alle Nachbarn und Bekannten zurückgibt, wärst du damit einverstanden?“¹³⁹ (吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子、閭里、知識，子欲之乎?). Die Beschreibung der Reaktion des Totenschädels zeigt sehr klar, was der Schädel davon hält: „Der Schädel starrte mit weiten Augenhöhlen, runzelte die Stirn und sprach: ‚Wie könnte ich mein königliches Glück

¹³⁵ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 53, Kapitel 13. Vgl. Rainald Simon: *Laozi: Daodejing: das Buch vom Weg und seiner Wirkung*; Chinesisch-Deutsch. Stuttgart: Reclam 2009, S. 43: „Der Grund dafür, dass wir großes Unglück haben, liegt darin, dass wir eine Persönlichkeit haben. Und wenn ich keine Persönlichkeit hätte, welches Unglück sollte ich dann haben?“

¹³⁶ Übersetzung des Shen 身. Shen wird bei Wilhelm als Person, bei Simon als Persönlichkeit übersetzt.

¹³⁷ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 197.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

wegwerfen, um wieder die Mühen der Menschenwelt auf mich zu nehmen?“¹⁴⁰ (髑髏深瞋蹙頰曰：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？”)。Das höchste, „königliche“ Glück ist für den Totenschädel die Befreiung von allen Sorgen und Mühen der Menschenwelt. Mit Hilfe der Aussage des Totenschädels wird hier gesagt, wie wertvoll diese Befreiung von Sorgen und Mühen ist.

Der Totenschädel, der nicht wieder in die Welt kommen will, erinnert uns an dem Achilles aus der *Odyssee* von Homer. Genau im Gegensatz zu dem Totenschädel denkt Achilles, nachdem er ein verstorbener Herrscher in der Unterwelt geworden ist, er wolle lieber als Sklave in der Menschenwelt leben, statt „König“ in der Unterwelt zu sein.¹⁴¹ Der Totenschädel im Traum des Zhuangzi dagegen will lieber ein Toter bleiben als König in der Menschenwelt zu sein. Achilles will Anerkennung in der Menschenwelt, während dem Totenschädel die Anerkennung der Menschenwelt gleichgültig ist. Die Daoisten betrachten diese Anerkennung nicht als etwas Festes, da sie sich ohnehin in Enttäuschung wandeln kann. Für den Totenschädel ist diese Menschenwelt voll Mühe und Sorge – für die Daoisten in der damaligen Zeit ein Kennzeichen dafür, dass man nicht befreit ist. Das ewige Ziel von Zhuangzi ist es, von allen Fesseln befreit und unabhängig (無待) zu werden.

Das Kapitel 18, *Höchstes Glück*, zu dem das Gespräch zwischen Zhuangzi und dem Totenschädel gehört, behandelt die Themen Glück, Leben und Tod – und auch Kapitel 6, *Der große Ahn und Meister*, zu dem die Geschichte über den Tod von Zhuangzis Frau gehört, behandelt diese Themen. Beide Kapitel beschreiben das Streben, ein Glück zu finden, das von äußeren Ereignissen unabhängig ist. Zhuangzi sagt mit Hilfe des Totenschädels aus, dass das höchste Glück nicht in der Befriedigung aller Bedürfnisse liegt – da diese Befriedigung den Menschen auch abhängig macht –, sondern in der geistigen Befreiung und Unabhängigkeit. Das höchste Glück ist dagegen die Unabhängigkeit (無待) vom Glück, bzw. die Abwesenheit von Glück, die nur durch das Nicht-Handeln (無為) erlangt werden kann.

¹⁴⁰ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 197.

¹⁴¹ Johann Heinrich Voss (Übers.): *Homer: Odyssee*, Augsburg: Weltbild Verlag 1994, S. 162, Zeile 484–492:

„Vormals im Leben ehrten wir dich wie einen der Götter,
Wir Achäer, und nun, da du hier bist, herrschest du mächtig
Unter den Geistern. Drum kränke dich nicht um den Tod, o Achilleus.
Sprach's. Und gleich antwortete er und erwiderte also:
Preise mir jetzt nicht tröstend den Tod, ruhmvoller Odysseus.
Lieber möcht' ich als Knecht einem anderen dienen im Taglohn,
Einem dürftigen Mann, der selber keinen Besitz hat,
Als hier Herrscher sein aller abgeschiedenen Seelen.“

Auch in Kapitel 3 im *Zhuangzi, Leben-Pflegen als Prinzip 養生主*, gibt es eine Geschichte, die sich auf Leben und Tod bezieht: Der Koch zerlegt ein Rind 庖丁解牛¹⁴². Es stellt sich allerdings die Frage, weshalb das Leben-Pflegen hier mit dem Leben-Töten einhergeht, denn das scheint widersprüchlich. Fang Yizhi 方以智¹⁴³ (1611–1671) schreibt dazu: „Müßigsein und Vorsichtigsein sind im Gegensatz, wer kann es erklären? Nur jemand, der das Alleine [das Alleine sehen 見獨, das Dao sehen; das Alleine bezieht sich hier auf das Dao] sieht! Leben-Pflegen und Leben-Töten sind im Gegensatz, wer kann das erklären? Nur jemand, der das Ganze sieht [見全]! Das Ganze gesehen, dann weiß man wohl das große Alleine [das große Alleine sehen 見大獨] von früher bis heute!“¹⁴⁴ (曠與慎相反, 誰能解之? 其惟見獨者乎! 養生、殺生相反, 誰能解之? 其惟見全者乎! 見全, 則知古今之大獨矣)

Nur wenn man das Dao erkennt, weiß man, dass die zwei Seiten eines Widerspruchs zu einer Einheit gehören. Leben und Tod sind zwei Seiten des Lebens. Die Art und Weise, wie der Koch das Rind zerlegt, folgt dem Prinzip des Lebens, während die Zerlegung des Rindes dessen Leben notwendigerweise beendet. Insofern ist das Prinzip des Leben-Tötens (hier des Rind-Zerlegens) das gleiche Prinzip wie das des Leben-Pflegens. Das Leben-Pflegen bedarf ebenfalls der Prinzipien wie „der natürlichen Ordnung zu folgen, die Mitte der Gelenke mit dem Messer zu treffen, vorsichtig zu sein und sorgsam das Messer zu säubern und aufzubewahren“¹⁴⁵ (依乎天理、刀解中節, 怵然為戒, 四顧善藏). Anders als beim Leben-Töten wird beim Leben-Pflegen kein Messer gebraucht, sondern Leiblichkeit und Geistigkeit. Für Fang Yizhi ist das Wesentliche in der Geschichte des Rind-Zerlegens: das Messer säubern und aufbewahren (善藏) – hier zu verstehen als Leiblichkeit und Geistigkeit „säubern und aufbewahren“. Das setzt voraus, dass man das „Messer“ auch benutzt. Es geht darum, das Messer nicht passiv liegenzulassen, sondern es im Gebrauch aktiv zu verwenden und es außerdem hernach gut zu säubern und aufzubewahren. Man sieht hier deutlich das Prinzip des Leben-Pflegens: Das Messer zu säubern und gut aufzubewahren ist wie die Leiblichkeit und Geistigkeit zu säubern und gut aufzubewahren. Das kann auch der Grund dafür sein, dass Fang Yizhi sich in seinem späten Leben nebenbei am gesellschaftlichen politischen Leben sehr aktiv beteiligt hat.

¹⁴² Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 54. Eine Wiedergabe dieser Geschichte findet sich in Kapitel 3.6.1.2 der vorliegenden Arbeit.

¹⁴³ Fang Yizhi 方以智 (1611–1671): Gelehrter der späten Ming-Dynastie (1368–1644) und frühen Qing-Dynastie (1644–1911); Zeitgenosse von Wang Fuzhi 王夫之 (1619–1692). Der *Zhuangzi*-Kommentar Fang Yizhis ist berühmt für seine Interpretation mit Buddhismus und Konfuzianismus. In seinen späteren Lebensjahren wurde er Mönch.

¹⁴⁴ Eigene Übersetzung. Vgl. Cai Zhenfeng 蔡振豐: *Yaodi Paozhuang Jiaozhu 藥地炮莊校註*, National Taiwan University Press 國立台灣大學出版中心 2017, S. 218 f.

¹⁴⁵ Eigene Übersetzung. Vgl. ebd., S. 354.

Eine daoistische Grundeinstellung zu Leben und Tod, die in Kapitel 6 des *Zhuangzi*, *Der große Meister*, zur Sprache kommt, ist: „Tod und Leben ist Schicksal; daß es ewig ist wie Tag und Nacht, liegt in der Natur begründet“¹⁴⁶ (死生, 命也, 其有夜旦之常, 天也). Die Daoisten nehmen das Leben und den Tod als Geschehen im Sinne der natürlichen Gesetze an. Im Vergleich mit dem Tod ist das Leben für sie ein leidender Zustand, in dem man metaphorisch mit dem Kopf nach unten aufgehängt ist. Diese Einstellung – das Leben als leidende Endlichkeit zu sehen und den Tod als eine Befreiung von Endlichkeit und Leiden – entspricht „zufälligerweise“ der Einstellung des Buddhismus, für die alles Dasein leidvoll ist, weil kein festes Selbst existiert. Die Dinge in der Außenwelt, die natürlichen Gegenstände, sind auch im Buddhismus leer. Im Unterschied zum Buddhismus wird das Selbst in der Philosophie Zhuangzis jedoch nicht negiert, genauso wenig wie das Objektive, das Seiende. Jedoch löst Zhuangzi einen subjektiven Standpunkt in der Natur dadurch auf, dass er das Selbst mit dem Objektiven gleichsetzt. Insofern sind Leben und Tod des Menschen mit natürlichen Gegenständen und Phänomenen gleichzusetzen: Leben und Tod des Menschen sind wie Tag und Nacht in der Natur oder wie das Wechseln der vier Jahreszeiten.

Im Konfuzianismus ist das Ritual für Verstorbene ein wichtiger Bestandteil der Riten 禮 und der Menschlichkeit 仁. Die höchste Freiheit eines Subjekts drückt sich darin aus, dass man um der Menschlichkeit willen sein Leben lässt,¹⁴⁷ oder es für die Gerechtigkeit opfert.¹⁴⁸ Der Unterschied zwischen Konfuzianern und Daoisten in ihrer Einstellung zu Leben und Tod ist:¹⁴⁹ Die Konfuzianer finden es unangemessen, dass die Daoisten kein gewohntes Ritual des Sterbens vollziehen. Ein solches Ritual wäre für Daoisten aber nur ein äußerliches Zeichen der Trauer. Die Daoisten sind unter Betrachtung der Beziehung des Menschen zum Himmel von den gesellschaftlichen Ordnungen und Regeln befreit. Für Daoisten gibt es kein wirkliches Sterben und sie wissen auch nicht, ob es besser ist, sich der Vergangenheit zuzuwenden oder der Zukunft. Deshalb zeigen sie äußere Trauer (Emotionen sind erlaubt) auf eine aufschlussreiche und beeindruckende Weise, die den konfuzianischen Ordnungen nicht angemessen, aber trotz allem zweckmäßig ist – während sie im Herzen aber unberührt bleiben.

¹⁴⁶ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 86 (Kapitel 6, Abschnitt 1).

¹⁴⁷ Vgl. Fußnote 130 in der vorliegenden Arbeit.

¹⁴⁸ Vgl. Richard Wilhelm: *Mong Dsi, Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, München: Diederichs 1994, S. 166: „Ich liebe das Leben, und ich liebe auch die Pflicht. Wenn ich nicht beides vereinigen kann, so lasse ich das Leben und halte mich an die Pflicht.“ (生, 亦我所欲也; 義, 亦我所欲也, 二者不可得兼, 舍生而取義者也).

¹⁴⁹ Wolfgang Bauer: *China und die Hoffnung auf Glück*, S. 76.: „Eine der wichtigsten Quellen der Lehren des Taoismus von einer heilen Welt ist daher ein leidenschaftlicher Individualismus als Antwort auf die immer tiefergreifende Reglementierung des Lebens in den Vorstellungen der Konfuzianer und der Modisten.“

3.2.3 Die dialektische Einstellung zu Leben und Tod bei Hegel

Hegel teilt die Logik nach der Form in drei Seiten ein: die abstrakte oder verständige, die dialektische oder negativ-vernünftige und die spekulative oder positiv-vernünftige. Das Denken als „beschränktes Abstraktes“¹⁵⁰ oder Verstand ist sowohl im Theoretischen als auch im Praktischen unentbehrlich. In den Gebieten und Sphären der *Bestätigung*, bspw. in Kunst, Religion und Philosophie, ist der Verstand ebenfalls nicht zu entbehren. Dialektik ist die zweite Seite des Logischen der Form nach.

In § 81 der *Enzyklopädie* fasst Hegel die Dialektik wie folgt zusammen: „Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.“¹⁵¹ Er fügt den Dingen die Dialektik als eigene Natur hinzu, indem er die bloße Sophistik kritisiert. Der Skeptizismus hält die bloße Negation für das Resultat des Dialektischen. Für ihn wäre Dialektik nur ein äußerliches Denken, ein „subjektives Schaukelsystem von hin- und herübergehendem Raisonement, wo der Gehalt fehlt und die Blöße durch solchen Scharfsinn bedeckt wird, der solches Raisonement erzeugt.“¹⁵² Demgegenüber ist Dialektik bei Hegel die Natur des Endlichen überhaupt. Dialektik ist ein „immanentes“ Hinausgehen, worin die Beschränktheit des Endlichen sich als seine Negation darstellt. Das heißt, alles, was endlich ist, muss sich aufheben und in das Entgegengesetzte umschlagen. Historisch gesehen ist das Skeptische nur ein Moment – das Moment des Dialektischen – in der Philosophie. Die Philosophie soll nicht bei diesem Moment hängenbleiben, sondern die Negation als Resultat des Dialektischen weiter aufheben. Insofern geht die Logik notwendig in die spekulative Phase über, in die positiv-vernünftige.

Ebenso wie der Verstand betrifft die Dialektik, oder die negativ-vernünftige Seite der Logik, nicht nur das Denken, nicht nur das Endliche: Sie ist das „Prinzip aller Bewegung, alles Lebens und aller Bestätigung in der Wirklichkeit“,¹⁵³ z.B. auf dem Gebiet der natürlichen und der geistigen Welt, dem Gebiet des Sittlichen und dem Gebiet sowohl der leiblichen als auch der geistigen Empfindung. Im ersten Zusatz des § 81 in der *Enzyklopädie* findet man Hegels grundsätzliche Einstellung zur Dialektik von Leben und Tod: Die Dialektik wird nicht verwendet, um zu argumentieren, ob Menschen lebendig oder sterblich sind. Das sind zwei Eigenschaften des Menschen. Die Wahrheit besteht nicht nur in einer Eigenschaft, sondern darin, dass das Leben den Keim des Todes schon am

¹⁵⁰ Hegel: Band 8, § 80, S. 169.

¹⁵¹ Ebd., § 81, S. 172.

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Ebd., S. 173.

Anfang in sich trägt¹⁵⁴ und „daß überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und sich dadurch aufhebt“¹⁵⁵.

Dass das Leben den Tod in sich trägt, ist die Dialektik des Lebens. Das Leben als das Unmittelbare ist die erste Form der Idee als Prozess. Die zweite Form ist die Idee als Erkennen, „welches in der Gestalt der *theoretischen* und der *praktischen* Idee erscheint“¹⁵⁶, und die letzte Form ist die absolute Idee. Das Leben ist das erste Moment der Idee in ihrer Unmittelbarkeit. Das heißt, das Leben ist, dass die Seele in einem Leib *realisiert*. Die Seele ist die Allgemeinheit, der Leib ist die Besonderung dieser Allgemeinheit, der Ausdruck der Seele und die Einzelheit als unendliche Negativität. Diese unendliche Negativität ist die Dialektik des Objektiven des Leibs, welches „aus dem Schein des selbständigen Bestehens in die Subjektivität zurückgeführt wird“¹⁵⁷. So ist zu erklären, warum alle Glieder sich gegenseitig Mittel wie Zwecke sind, und „das Leben, so wie es die anfängliche Besonderung ist, sich als die negative für sich seiende Einheit resultiert und sich in der Leiblichkeit als dialektischer nur mit sich selbst zusammenschließt“¹⁵⁸. Insofern ist das Leben als Einzelnes das Lebendige. Wegen der Endlichkeit, nämlich wegen der Unmittelbarkeit der Idee, sind Seele und Leib trennbar. Das macht das Sterben, die Sterblichkeit des Lebendigen, aus. Die Trennung ist nur gegeben, wenn das Lebendige tot ist. Zur Notwendigkeit des Todes erklärt Hegel, dass der Tod ein „Übergang von der Individualität in die Allgemeinheit“¹⁵⁹ ist.

Die Dialektik des Lebens drückt sich außerdem dadurch aus, dass das Leben wiederum ein Dreifaches ist: lebendiges Individuum, Lebensprozess und Prozess der Gattung. Das heißt: das Leben ist einzeln und zugleich allgemein. Der Tod ist das „Resultat des Widerspruchs von Einzelheit und Gattung“¹⁶⁰:

Die Idee des Lebens aber hat damit sich nicht nur von *irgendeinem* (besonderen) *unmittelbaren* Diesen befreit, sondern von dieser ersten Unmittelbarkeit überhaupt; sie kommt damit *zu sich*, zu ihrer *Wahrheit*; sie tritt hiermit als *freie Gattung für sich selbst in die Existenz*. Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das *Hervorgehen des Geistes*.¹⁶¹

¹⁵⁴ Hegel: Band 8, § 92, S. 198: „Das Lebendige stirbt, und zwar einfach um deswillen, weil es als solches den Keim des Todes in sich selbst trägt.“

¹⁵⁵ Ebd., § 81, S. 173.

¹⁵⁶ Ebd., § 216, S. 373.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd.

¹⁵⁹ Hegel: Band 9, § 374, S. 535.

¹⁶⁰ Hegel: Band 10, § 381, S. 21.

¹⁶¹ Hegel: Band 8, § 222, S. 377.

3.3 Über das Endliche und das Unendliche

Das Thema des Endlichen und Unendlichen hat Hegel in seiner *Logik* systematisch behandelt. Für Hegel ist das Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen dialektisch, nämlich positiv und negativ. Das Unendliche steht dem Endlichen gegenüber, aber die beiden gehören doch zusammen. Das Endliche ist beschränkt, aber es hat doch einen Bezug zum Unendlichen. Was unendlich ist, ist zugleich auch endlich. Die beiden Begriffe sind untrennbar. Der scheinbare Widerspruch der beiden kommt zu einer dialektischen Versöhnung, während der Begriff Widerspruch bei Hegel Gegensatz und zugleich Einheit bedeutet.

In seiner *Enzyklopädie* kritisiert Hegel die jeweilige Stellung zur Objektivität sowohl bei Platon als auch bei Hume und Kant. Bei diesen ist das Unendliche – die Idee oder die Vernunft – vom Endlichen völlig getrennt. Für Hegel hat die Erfahrung als das Endliche jedoch einen Bezug zum Unendlichen. Das Endliche, die Erfahrung, bearbeitet denkend den „Stoff“.

Die empirischen Wissenschaften bleiben einerseits nicht bei dem Wahrnehmen der *Einzelheiten* der Erscheinung stehen, sondern denkend haben sie der Philosophie den Stoff entgegen gearbeitet, indem sie die allgemeinen Bestimmungen, Gattungen und Gesetze finden; sie vorbereiten so jenen Inhalt des Besondern dazu, in die Philosophie aufgenommen werden zu können.¹⁶²

Das Dao, die Vernunft im Daoismus, lässt sich nicht bestimmen, aber es hat doch einige Bestimmungen. Das Dao lässt sich nicht aussprechen, aber wird doch ausgesprochen. Hier stellt sich zuerst die Frage: Ist das Dao unendlich oder endlich? Anders gefragt: Ist das Dao mit dem Verstand fassbar oder nicht? Mit Hilfe eines Gesprächs des Zhuangzi mit Meister Ostweiler 東郭子 soll im Folgenden herausgearbeitet werden, dass das Dao unendlich und zugleich endlich sein kann. Die zweite Frage stellt sich dann anschließend: Ist das Dao in dieser Hinsicht mit dem Absoluten bei Hegel zu vergleichen?

In diesem Kapitel sollen die Auffassungen der Daoisten und Hegels zum Unendlichen miteinander verglichen werden. Daraus wird sich folgendes Fazit ergeben: Die dialektische Beziehung des Unendlichen zum Endlichen bei den Daoisten ist vergleichbar mit der bei Hegel. Das Dao enthält den Widerspruch der Unsagbarkeit. Das Dao als das Unendliche im Daoismus ist ebenfalls wie das

¹⁶² Hegel: Band 8, § 12, S. 57 f.

Absolute in Hegels Philosophie: Es ist nicht etwas Fertiges des Endlichen, sondern das Umschlagen des Endlichen. Insofern kann man sagen, dass das Dao unendlich und zugleich endlich ist.

3.3.1 Das Dao im „Kothaufen“: Ist das Dao unendlich oder endlich?

Der erste Satz im *Daodejing* lautet: „Das Dao, das sich aussprechen lässt, ist nicht das ewige Dao. Der Name, der sich nennen lässt, ist nicht der ewige Name.“¹⁶³ (道可道，非常道，名可名，非常名) Als erste Frage drängt sich dem Leser auf: Was ist das Dao? Diese Frage wird nicht beantwortet, sondern so erläutert: Alles, was ausgesprochen wird, ist nicht mehr das ewige Dao. Dieser Satz bezieht sich zuerst auf die Endlichkeit oder Beschränktheit der Sprache. Die Sprache soll das vermitteln, was gemeint ist. Jedoch hat die Sprache Grenzen, wenn es darum geht, das Gemeinte vermitteln zu können. Dieser Satz enthält außerdem einen Widerspruch bzw. eine Antinomie: Das ewige Dao lässt sich nicht aussprechen, aber doch wird es ausgesprochen. Immerhin kann hier nur durch das Aussprechen des Dao seine Unsagbarkeit vermittelt werden. Die Unsagbarkeit des Dao und dass das Dao trotz dieses Widerspruches doch vermittelt wird, drückt sich durch zwei sowohl rhetorische als auch philosophische Methoden aus: Negation¹⁶⁴ und Metapher.

Zunächst wird im daoistischen Hauptwerk *Daodejing* nicht beschrieben, *was* das Dao ist, sondern nur, *wie* es ist. Auf eine verständliche Definition des Dao wird verzichtet. Das ist die erste Negation im *Daodejing*. Ein paar Beispiele: „Ich weiß nicht seinen Namen. Ich bezeichne es als Dao“¹⁶⁵ (Kapitel 25), „Das Dao als Ewiger ist namenlose Einfalt“ (Kapitel 32) usw. An anderen Orten im *Daodejing* wird das Dao ebenfalls nicht direkt beschrieben, aber doch das, was dem Dao ähnlich oder nicht widersprüchlich zu ihm ist. Auch dies ist meines Erachtens eine Negation. Durch die Vorstellung, was dem Dao entspricht, was dem Dao ähnlich ist, können wir uns auch bildhaft vorstellen, was das Dao sein könnte. Mittels des Endlichen wird das Unendliche bildhaft vorgestellt, aber es wird nicht bestimmt. Ein Beispiel dafür findet sich in Kapitel 35: „Das Dao geht aus dem Munde hervor, milde und ohne Geschmack. Du blickst nach ihm und siehst nichts Sonderliches. Du horchst nach ihm und hörst nichts Sonderliches. Du handelst nach ihm und findest kein Ende.“¹⁶⁶ Auch in Kapitel 4 und Kapitel 21 gibt es Beispiele dafür.

¹⁶³ In den meisten Übersetzungen in dieser Arbeit zitiere ich mit einer Veränderung aus der Ausgabe von Richard Wilhelm: Was in seiner Ausgabe als „SINN“ übersetzt wird, behalte ich in dieser Arbeit doch als Pinyin „Dao“.

¹⁶⁴ Hier meine ich den wörtlichen negativen Ausdruck, d.h., alles, was wörtlich negativ ausgedrückt wird, hat eine inhaltliche affirmative Bedeutung des Gegenteils. Dieser negative Ausdruck wird im *Daodejing* auf den Seiten 152 und 166 als „正言若反 zheng yan ruo fan“ thematisiert.

¹⁶⁵ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 65.

¹⁶⁶ Ebd., S. 75. Eine ähnliche Formulierung findet sich wieder in Abschnitt 6, Kapitel 22 im *Zhuangzi*: „Man schaut nach ihm, und er hat keine Form; man horcht auf ihn, und er gibt keinen Laut. Wenn man mit den Menschen von ihm redet, nennt man ihn geheimnisvoll und dunkel. Der SINN, von dem man reden kann, ist nicht der SINN.“

Außerdem wird im *Zhuangzi* eine Methode des Gesprächs verwendet, die der „sokratischen Methode“¹⁶⁷ ähnelt: Man nährt sich der Wahrheit durch das Gespräch. Die Methode im *Zhuangzi* ist nicht nur philosophisch aufschlussreich, sondern dank des Stilmittels der Metapher auch literarisch vielfältig. Das Gespräch über das Dao in Abschnitt 5¹⁶⁸, Kapitel 22 im *Zhuangzi* ist ein Beispiel dafür, wie Zhuangzi mittels einer Metapher zu erläutern versucht, dass das Dao unendlich und endlich zugleich ist.

Im gesamten Kapitel 22, *Wanderungen der Erkenntnis*, wird ständig nach dem Dao gefragt. Im 8. Gespräch wird beispielsweise gefragt, was das Dao ist. Die Leute reagieren ganz verschieden auf diese Frage. Im 5. Abschnitt geht es dann darum, ob das Dao unendlich oder endlich ist. Das Gespräch beginnt mit der Frage des Meisters Ostweiler an Zhuangzi: Wo ist das Dao zu finden?

Meister Ostweiler befragte den Dschuang Dsi und sprach: „Was man den SINN [Dao] nennt, wo ist er zu finden?“ Dschuang Dsi sprach: „Er ist allgegenwärtig“. Meister Ostweiler sprach: „Du mußt es näher bestimmen.“ Dschuang Dsi sprach: „Er ist in dieser Ameise.“ Jener sprach: „Und wo noch tiefer?“ Dschuang Dsi sprach: „Er ist in diesem Unkraut.“ Jener sprach: „Gib mir ein noch geringeres Beispiel!“ Er sprach: „Er ist in diesem tönernen Ziegel.“ Jener sprach: „Und wo noch niedriger?“ Er sprach: „Er ist in diesem Kothaufen.“ Meister Ostweiler schwieg stille.¹⁶⁹

東郭子問於莊子曰：“所謂道，惡乎在？”莊子曰：“無所不在。”東郭子曰：“期而後可。”莊子曰：“在螻蟻。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦礫。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”東郭子不應。

Im Gespräch fragte Meister Ostweiler Zhuangzi, wo das Dao sei. Zhuangzi antwortete: Das Dao ist allgegenwärtig. Meister Ostweiler war nicht zufrieden und wollte wissen, wo genau das Dao zu suchen sei. Zhuangzi antwortete wieder: In dieser Ameise. Meister Ostweiler war überrascht und fragte: Warum in etwas so „Geringwertigem“¹⁷⁰? Dann sagte Zhuangzi: In diesem Unkraut. Meister Ostweiler war wieder erstaunt: Warum geht es immer niedriger? Letztlich behauptete Zhuangzi: Das

¹⁶⁷ Die Sokratische Methode bezeichnet eine Vorgehensweise im Diskurs, die Platon als Dialog des Sokrates mit den anderen Leuten darstellt. Diese Methode bezeichnet Sokrates als „Hebammenkunst“ des Wissens: die Wahrheit des Wissens im Dialog anzustreben.

¹⁶⁸ In der üblichen chinesischen Ausgabe ist es Abschnitt 6, in der Wilhelm-Ausgabe Abschnitt 5.

¹⁶⁹ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 230 f. (Kapitel 22, Abschnitt 5).

¹⁷⁰ Die Übersetzungen von xia 下 sind uneinheitlich. Diese Bedeutung von xia 下 als „geringwertig“ ist meines Erachtens jedoch meistens zutreffend. Gerade in diesem Sinne hat auch Aristoteles das Unendliche als das „geringerwertige“, nämlich das Mangelhafte verstanden.

Dao ist in diesem Kothaufen. Dazu konnte der Meister Ostweiler nichts mehr sagen. Sein Schweigen zeigt, dass ihm selbst dadurch klar wurde, dass er einfach die falsche Frage gestellt hatte. Nach dieser Antwort des Zhuangzi musste Meister Ostweiler erstaunt sein darüber, dass das Dao in etwas „Geringwertigem“ zu suchen ist. Für Meister Ostweiler scheint das Dao das Höchste zu sein, das sehr schwierig zu finden ist. Demgegenüber ist das Dao laut Zhuangzi doch in ganz bestimmten endlichen Sachen bzw. im Endlichen zu suchen.

Da sagte Dschuang Dsi: „Eure Fragen berühren das Wesen nicht. Ihr macht es wie der Marktaufseher, der den Büttel fragt, wie fett die Schweine sind. Je weiter unten man noch Fett findet, wenn man ihnen auf die Beine tritt, desto besser. Ihr müßt nur nicht in einer bestimmten Richtung suchen wollen, und kein Ding wird sich Euch entziehen. Denn so ist der höchste SINN. Er ist wie die Worte, die den Begriff der Größe bezeichnen. Ob ich sage: ‚allgemein‘ oder ‚überall‘ oder ‚gesamt‘: es sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache, und ihre Bedeutung ist Eine. Versuche es, mit mir zu wandern in das Schloß des Nicht-Seins, wo alles Eins ist. Da wollen wir reden über die Unendlichkeit. Versuche es, mit mir zu kommen zum Nichts-Tun, zur Einfalt und Stille, zur Versunkenheit und Reinheit, zur Harmonie und Ruhe. Dort sind alle Unterschiede verschwunden. Mein Wille hat kein Ziel, und ich weiß nicht, wohin ich komme. Ich gehe und komme und weiß nicht, wo ich Halt mache. Ich wandere hin und her und weiß nicht, wo es endet. Schwebend überlasse ich mich dem unendlichen Raum. Hier findet auch das höchste Wissen keine Grenzen. Der den Dingen ihre Dinglichkeit gibt, ist nicht äußerlich von ihnen abgegrenzt; nur die Einzeldinge haben Grenzen. Was man die Grenzen der Dinge nennt, fängt da an, wo die Dinge aufhören, und hört da auf, wo die Dinge anfangen. Man redet von Fülle und Leere, von Verfall und Abnahme. Das, was Fülle und Leere wirkt, ist nicht selber voll oder leer. Was Verfall und Abnahme wirkt, ist nicht selber Wurzel oder Wipfel. Was Sammeln und Zerstreuen wirkt, ist nicht selber Sammeln und Zerstreuen.“¹⁷¹

莊子曰：“夫子之問也，固不足質。正獲之問於監市履豨也，每下愈況。汝唯莫必，無乎逃物。至道若是，大言亦然。周、遍、咸三者，異名同實，其指一也。嘗相與游乎無何有之宮，同合而論，無所終窮乎！嘗相與無為乎！澹而靜乎！漠而清乎！調而閒乎！寥已吾志，無往焉而不知其所至；去而來而不知其所止，吾已往來焉而不知其所終；彷徨乎馮閎，大知入焉而不知其所窮。物物者與物無際，而物有際者，所謂物際者也；不

¹⁷¹ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 230 f. (Kapitel 22, Abschnitt 5).

際之際，際之不際者也。謂盈虛衰殺，彼為盈虛非盈虛，彼為衰殺非衰殺，彼為本末非本末，彼為積散非積散也。”

Die Erläuterung Zhuangzis zu dieser Frage bringt Licht ins Dunkel.¹⁷² Das Dao in bestimmten Dingen zu suchen, ist bei Zhuangzi ein falscher Ausgangspunkt, um es zu begreifen. Dass das Dao sich nicht bestimmen lässt, weist darauf hin, dass es nicht begrenzt werden darf. Von der Ameise über das Unkraut und den Ziegel bis zum Kothaufen wird das Dao bis in das Geringwertigste, das Kleinste fortgesetzt. Allerdings sind alle diese Dinge, von der Ameise bis zum Kothaufen, als eine Metapher zu verstehen: Zwar wird hier keine direkte sinnliche Verbindung zwischen dem Dao mit der Ameise oder dem Kothaufen hergestellt, doch die Vorstellungen von Ameise, Unkraut und Kothaufen übertragen die Bedeutung des Endlichen. Das Dao ist doch als Verstandesbegriff zu suchen, nur wird es dadurch auf den endlichen Begriff beschränkt. Zhuangzi erklärt selbst, dass diese Frage, ob das Dao in der endlichen Bestimmung zu suchen ist, unwesentlich sei. Aus diesem Kontext hat sich ein Sprichwort entwickelt: 道在屎溺 (Das Dao ist im Kothaufen.). Dies bedeutet, dass das Dao sogar im Geringwertigsten zu finden ist – und damit auch an allen anderen Orten.

In seiner Antwort verwendet Zhuangzi wieder neue Metaphern, um die vorige Metapher zu erläutern. Dass der Marktaufseher den Büttel fragt, wie fett die Schweine sind, ist eine Analogie dafür, dass Meister Ostweiler Zhuangzi fragt, wo das Dao zu suchen ist. Die Frage, wie fett die Schweine sind, ist genauso unwesentlich wie die, wo das Dao zu suchen ist, denn das Fett ist im Schwein überall. Man weiß am besten, wie fett die Schweine sind, wenn man ihnen auf die Beine tritt, sodass man weiß, wie fett ihre Beine sind. Wenn das Dao schon im Kothaufen ist, kann es auch überall sein. Und wenn das Dao schon allgegenwärtig ist, dann sollte man es laut Zhuangzi nicht „in einer bestimmten Richtung“¹⁷³ suchen. Den Grund dafür erklärt Zhuangzi wieder mit einer sprachlichen Metapher: Die Wörter „allgemein“, „überall“ und „gesamt“, bezeichnen dasselbe mit verschiedenen Ausdrücken, aber ihre Bedeutung ist das Eine. Das Dao ist wie dieses Eine, das verschieden ausgedrückt werden kann, aber dieselbe Bedeutung hat. Diese Metapher zeigt zudem, dass das Dao als Unendliches vom Endlichen erfüllt ist.

¹⁷² Licht und Dunkel dürften hier wohl eine Metapher für das Unendliche und das Endliche sein.

¹⁷³ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 231.

Zhuangzi erzählt weiter: „Im dem Schloss des Nicht-Seins, wo alles Eins ist, gibt es keine Unterschiede mehr“. Das bedeutet jedoch nur, dass die Unterschiede aller Ausdrücke, alles Endlichen verschwunden sind – die Bedeutung als Eines, bzw. das Unendliche bleibt jedoch dieselbe.

Zhuangzi spricht anschließend über die Grenze des Endlichen, nachdem er über die Grenze der Sprache gesprochen hat. Genau wie das Dao findet das höchste Wissen, nämlich das unmittelbare Wissen, ebenfalls keine Grenze. Einzelne Dinge sind begrenzt, aber die Dinglichkeit ist unbegrenzt: „Nur die Einzeldinge haben Grenzen. Was man die Grenzen der Dinge nennt, fängt da an, wo die Dinge aufhören, und hört da auf, wo die Dinge anfangen“¹⁷⁴. Mit seinen Metaphern will Zhuangzi zwei bereits hergestellte Verbindungen überprüfen: die Verbindung zwischen dem Wort und der Bedeutung¹⁷⁵ (oder zwischen der Sprache und dem Meinen im Hegelschen Sinne) und die Verbindung zwischen diesen beiden und dem Dao (oder zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen). Bei Hegel sind Sprechen und Denken verschieden, gehören aber zusammen. In der chinesischen Philosophie ist jedoch nicht nur eine Spaltung zwischen Sprache und Bedeutung gegeben (言不盡意),¹⁷⁶ sondern auch eine zwischen Sprache und Dao. Sprache kann beschränkt Bedeutung ausdrücken, jedoch nicht das ewige Dao. Daher ist das Dao, das man aussprechen kann, nicht mehr das ewige Dao. Hieraus lässt sich ableiten, auch wenn Zhuangzi dies nicht ausspricht, dass das Unendliche verendlicht wird, indem es mit dem Endlichen begriffen wird.

In Abschnitt 5 sehe ich das wichtigste Argument im *Zhuangzi* dafür, dass das Dao unabhängig von der Welt der Erscheinung ist. Auch Richard Wilhelm räumt ein: „Der 5. Abschnitt erläutert die transzendente Immanenz des Dao.“¹⁷⁷

3.3.2 Das Absolute ist unendlich und zugleich endlich bei Hegel

Hegels Logik enthält drei Teile: die Lehre des Seins, die Lehre des Wesens und die Lehre der Idee. Die Lehre des Seins enthält ebenfalls drei Teile: Qualität, Quantität und Maß. Die Qualität bezieht sich auf die Bestimmtheit, „dergestalt, daß etwas aufhört, das zu sein, was es ist, wenn es seine

¹⁷⁴ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 231.

¹⁷⁵ Vgl. ebd., S. 283: „Fischreusen sind da um der Fische willen; hat man die Fische, so vergißt man die Reusen. Hasennetze sind da um der Hasen willen; hat man die Hasen, so vergißt man die Netze. Worte sind da um der Gedanken willen; hat man den Gedanken, so vergißt man die Worte.“ (Kapitel 26, Abschnitt 10).

¹⁷⁶ Vgl. Richard Wilhelm: *I Ging (Yijing), Das Buch der Wandlungen*, München: Diederichs 1989. S. 298: „Der Meister sprach: ‚Die Schrift kann die Worte nicht restlos ausdrücken. Die Worte können die Gedanken nicht restlos ausdrücken.‘“.

¹⁷⁷ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 235.

Qualität verliert“¹⁷⁸ und enthält wiederum drei Teile: Sein, Dasein und Fürsichsein. In diesem Kapitel geht es um das Dasein.

In den §§ 93, 94 und 95 in der *Enzyklopädie* hat Hegel das Thema des Unendlichen abgehandelt. Mit dem Unterschied des Einen und des Anderen erklärt Hegel die zwei Bestimmungen des Daseins: Sein und Negation. Das Eine ist das Sein des Daseins. Durch Negation als Grenze wird das Eine das Anderssein. Das Dasein bestimmt sich in seinem Ansichsein als Endliches: „*Etwas* ist durch seine Qualität erstlich *endlich* und zweitens *veränderlich*, so daß die Endlichkeit und Veränderlichkeit dem Sein angehört.“¹⁷⁹ Alles Endliche ist der Natur nach der Veränderung unterworfen: Das Endliche geht über sich hinaus, um seine Negation zu negieren und unendlich zu werden. Das Eine wird durch Negation zum Anderen. Das Andere ist selbst wiederum ein anderes Eine, das wieder ein Andere wird. So schreitet sich das Endliche ins Unendliche fort. Dieses Unendliche ist aber – wie es in § 94 formuliert wird – die „schlechte“¹⁸⁰ oder „negative“ Unendlichkeit, die bloß die Negation des Endlichen ist. Hegel benennt die quantitative Unendlichkeit als die „schlechte“ Unendlichkeit und unterscheidet hiervon die qualitative Unendlichkeit.¹⁸¹ Allerdings entsteht das Endliche wieder, und zwar unaufgehoben. Das Fortschreiten des Endlichen ist ein quantitativer unendlicher Progress, der nie eine qualitative Unendlichkeit erreicht.

Das Endliche enthält den Widerspruch, dass es sowohl *Etwas* ist als auch sein *Anderes*. Beispielsweise ist das *Jetzt*: Das *Jetzt* ist *jetzt* aber zugleich nicht mehr *jetzt*, es ist sofort *schal* geworden. Im Zusatz zum § 94 erläutert Hegel folgendermaßen noch weiter die *wahre* Unendlichkeit: „In seinem Anderen bei sich selbst zu sein oder, als Prozess ausgesprochen, in seinem Anderen zu sich selbst zu kommen.“¹⁸² Das heißt, dass die wahre Unendlichkeit den Widerspruch in sich enthält. Hegels Lösung für den Widerspruch ist, zuerst zu fragen, ob man danach fragen darf, wie das Unendliche aus sich selbst herauskommt. Denn die Frage setzt voraus, dass ein fester Gegensatz von Unendlichem und Endlichem schon da ist, dass das Unendliche und das Endliche schon völlig getrennt sind. Insofern enthält der andere Ausdruck für das Unendliche – das „Nichtendliche“¹⁸³ –

¹⁷⁸ Hegel: Band 8, § 85, Zusatz, S. 182.

¹⁷⁹ Ebd., § 92, S. 197.

¹⁸⁰ Die schlechte Unendlichkeit nennt Engels als die „quantitative räumlich-zeitliche Extension“.

¹⁸¹ Hegel: Band 5, S. 442: „Die qualitative Unendlichkeit, wie sie am Dasein ist, war das Hervorbrechen des Unendlichen am Endlichen, als unmittelbarer Übergang und Verschwinden des Diesseits in seinem Jenseits. Die quantitative Unendlichkeit hingegen ist ihrer Bestimmtheit nach schon die Kontinuität des Quantums, eine Kontinuität desselben über sich hinaus.“

¹⁸² Hegel: Band 8, § 94, Zusatz, S. 199.

¹⁸³ Ebd., S. 200.

die Wahrheit. Wenn das Endliche selbst eine Negation ist, dann ist das Unendliche das „Negative der Negation“¹⁸⁴, daher zugleich wahre Affirmation.

Allerdings drückt diese Unendlichkeit nur „das Sollen des Aufhebens der Endlichen aus“¹⁸⁵. In dieser Hinsicht meint Hegel, dass alles Ethische in der Kantischen und Fichteschen Philosophie auf dem „Sollen“ basiert, was letztendlich ein Postulat ist.

Die *wahrhafte* Unendlichkeit ist das Übergehen des Einen zu dem Anderen und die Identität des Anderen mit sich selbst. Das Sein als Negation der Negation ist das Fürsichsein. Im Zusatz zum § 95 hat Hegel zum Dualismus verdeutlicht, dass dieser vom Gegensatz des Unendlichen zum Endlichen verursacht wird. In diesem Dualismus ist das Unendliche nur „das eine der beiden“¹⁸⁶, daher ein Besonderes, während das Endliche das andere Besondere ist. Dieses Unendliche hat insofern seine *Schranke*, seine *Grenze*, die das Unendliche wiederum endlich macht. Dem Unendlichen wird insofern Selbständigkeit zugeschrieben – eine unüberwindbare Kluft ist auf diese Weise entstanden.

Was ist dann das wahrhafte Unendliche? Für Hegel ist das Unendliche eine *Einheit* des Unendlichen und Endlichen „schief“ und „falsch“, so wie jene *Einheit* von Sein und Nichts.¹⁸⁷ In dieser „Einheit“ wird das Endliche, das qualitativ geändert wird, nicht *aufgehoben*. Daher ist diese Einheit nicht das wahre Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen.

Das Unendliche und das Endliche sind *untrennbar*, genauso wie Raum, Zeit und Materie nicht teilbar sind. Das Unendliche wird vom Endlichen ausgemacht, ebenso wie Zeit und Raum erfüllt sind. Das wahre Verhältnis des Unendlichen zum Endlichen ist: „Das Unendliche steht somit nicht als ein für sich Fertiges über dem Endlichen, so dass das Endliche außer oder unter jenem sein Bleiben hätte und behielte [...] Die Unendlichkeit ist seine affirmative Bestimmung, das, was es wahrhaft an sich ist.“¹⁸⁸

Die wahre Unendlichkeit ist bei Hegel nicht die zeitlich-räumliche Extension des Endlichen, sondern die Unendlichkeit des Geistes, die im Geist in die Endlichkeit eingeht.

¹⁸⁴ Hegel: Band 8, § 94, Zusatz, S. 200.

¹⁸⁵ Ebd.

¹⁸⁶ Ebd., § 95, S. 201.

¹⁸⁷ Ebd., S. 202.

¹⁸⁸ Hegel: Band 5, S. 150.

3.3.3 Die Kantischen „hundert Taler“

Mit Hegels Auffassung des Unendlichen werden die Beweise vom Dasein Gottes in der kritischen Philosophie widerlegt: Mit Denkbestimmungen, nämlich Verstandesbegriffen, kann man das Wahre, das Unendliche oder das Unbedingte nicht begreifen, denn dieser Versuch verwandelt das Unendliche sogleich ins Endliche, Vermittelte. Dies wird auch mit der Hegelschen Rückmeldung auf die Kantischen „hundert Taler“ deutlich, was sich ebenfalls auf den Gottesbeweis bezieht.

Kosmologisch wird Gott bei Aristoteles als die erste Ursache (*causa sui*) erklärt. Hingegen wollte Anselm von Canterbury die Existenz Gottes ontologisch beweisen.¹⁸⁹ Er leitet die Existenz Gottes aus dessen Begriff ab. Diese Denkweise ist jedoch ein Gedanke der Bedingung, ohne die es nicht geht (*conditio sine qua non*): Ohne diese Bedingung ließe sich nicht erklären, weshalb die Welt existiert. Auf gleiche Weise greift René Descartes den Versuch des Gottesbeweises mit seiner fünften Meditation wieder auf. Descartes versucht, sich ein Dreieck vorzustellen und findet heraus, dass er die Wahrheit, die ein Dreieck betrifft, *evident* erkennen kann, weil die Idee des Dreiecks unabhängig von seinem Geist oder seinen Sinnesorganen ist. Wenn ein Dreieck wahr ist, dann sind alle anderen Figuren auch wahr. Daraus leitet er weiter ab: „Außerdem habe ich bereits ausführlich bewiesen, daß alles, was ich klar erkenne, wahr ist“.¹⁹⁰ Daraus schließt er, dass die Idee Gottes auch unabhängig vom Geist und den Sinnesorganen und daher wahr sein kann.¹⁹¹ Anschließend leitet er daraus her, dass alles, was wahr ist, existiert:

Doch jedem, der es sorgfältiger berücksichtigt, wird offenkundig, daß die Existenz vom Wesen Gottes genausowenig abgetrennt werden kann wie die Tatsache, daß die Größe der drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten entspricht, von dem Wesen des Dreiecks, oder wie die Idee des Tales von der Idee des Berges abgetrennt werden kann. Demnach ist es ebenso widersprüchlich, einen Gott (also ein höchstvollkommenes Seiendes) zu denken, dem die Existenz fehlt (dem also eine Vollkommenheit fehlt), als einen Berg zu denken, dem das Tal fehlt.¹⁹²

¹⁸⁹ Vgl. *Gottesbeweis*. In: Johannes Hoffmeister (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2013, S. 270: „Gott ist seinem Begriff nach das vollkommenste Wesen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (*bonum quo maius bonum cogitari nequit*). Würde nun Gott nur gedacht werden und nicht existieren (wäre er *in solo intellectu*), so ließe sich ein noch vollkommeneres Wesen denken, dem auch das Merkmal der Existenz zukäme (ein *maius quod tale sit etiam in re*), was aber im Widerspruch zum Gottesbegriff stünde.“

¹⁹⁰ René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009, S. 71.

¹⁹¹ Ebd.: „Sicherlich finde ich die Idee Gottes, nämlich die eines höchstvollkommenen Seienden, nicht weniger in mir vor als die Idee irgendeiner beliebigen Figur oder Zahl [...] Auch wenn nicht alles wahr wäre, was ich in den vergangenen Tage meditiert habe, so müßte demnach die Existenz Gottes in mir zumindest in demselben Maße Gewissheit besitzen, wie bislang die Wahrheiten der Mathematik.“

¹⁹² Ebd., S. 72.

Kurz gesagt: Es muss einen Gott geben, anders geht es nicht. Diese Gedanken zur Kausalität hat Kant abgelehnt, denn für ihn ist die Kausalität nur eine Kategorie, mit der wir die Gegenstände der Erfahrung erfassen und verarbeiten können, während der Begriff Gott nicht zum Bereich der Erfahrung gehört. Deshalb hat Kant alle drei Formen des Gottesbeweises abgelehnt, nämlich den ontologischen, den kosmologischen und den physikotheologischen.¹⁹³

Für Kant ist ein solcher ontologischer Gottesbeweis wie bei Descartes nicht haltbar, weil das Sein als *Copula* nicht die Existenz desselben beweisen kann. Das Problem liegt darin, dass man hier ein logisches Prädikat mit einem realen Prädikat verwechselt. Ein reales Prädikat bedeutet nach Kant die Bestimmung eines Dings, „welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert. Sie muß also nicht in ihm schon enthalten sein“.¹⁹⁴ Kant entlarvt die „Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem realen“¹⁹⁵ und den Gottesbeweis damit als Tautologie, die bei einem analytischen Existenzialsatz auftauchen kann. Für Kant muss ein Existenzialsatz synthetisch sein. Deshalb kritisiert er an diesem Gottesbeweis die Trennung des Seins von dem Begriff. Im Abschnitt *Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes* in der *Kritik der reinen Vernunft* verwendet er ein Beispiel, um diese Scheidung zu betonen:

Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die *Copula* eines Urteils. Der Satz: *Gott ist allmächtig*, enthält zwei Begriffe, die ihre Objekte haben: Gott und Allmacht; das Wörtchen: *ist*, ist nicht noch ein Prädikat obenein, sondern nur das, was das Prädikat *beziehungsweise* aufs Subjekt setzt. Nehme ich nun das Subjekt (Gott) mit allen seinen Prädikaten (worunter auch die Allmacht gehört) zusammen, und sage: *Gott ist*, oder es ist ein Gott, so setze ich kein neues Prädikat zum Begriffe von Gott, sondern nur das Subjekt an sich selbst mit allen seinen Prädikaten, und zwar den *Gegenstand* in Beziehung auf meinen *Begriff*. Beide müssen genau einerlei enthalten, und es kann daher zu dem Begriffe, der bloß die Möglichkeit ausdrückt, darum, daß ich dessen Gegenstand als schlechthin gegeben (durch den

¹⁹³ Vgl. *Gottesbeweis*. In: Johannes Hoffmeister (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2013, S. 271: „Den teleologischen Gottesbeweis erklärt er zwar als würdig, ‚jederzeit mit Achtung genannt zu werden‘; er könne aber ‚höchstens einen Weltbaumeister, nicht einen Welterschöpfer dartun‘. Während aber Kant die ‚aus spekulativer Vernunft‘ stammenden Gottesbeweis ablehnt, erkennt er die Existenz Gottes als Postulat der praktischen Vernunft, als Forderung des moralischen Bewusstseins an.“

¹⁹⁴ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 598/B 626.

¹⁹⁵ Ebd.

Ausdruck: er ist) denke, nichts weiter hinzukommen. Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche. *Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche*. Denn, da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben, (d. i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden.¹⁹⁶

In diesem Paragraphen sieht Kant ein, dass das Sein kein reales Prädikat ist. Das Sein fügt dem Begriff eines Dings nichts Neues hinzu, ist „lediglich die Copula eines Urteils“¹⁹⁷. Das bedeutet, dass das Sein ausschließlich eine Beziehung zwischen dem Gegenstand und dem Begriff zeigt. Der Begriff drückt die Möglichkeit aus, während der Gegenstand die Wirklichkeit ist. Begriff und Gegenstand müssen genau einerlei enthalten, d.h.: Der Gegenstand des Begriffs darf dem Begriff nichts neues hinzufügen. Kants Beispiel „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche“¹⁹⁸, ebenso wie ein wirkliches Dreieck immerhin nur drei Ecken hat, statt viere, weist Hegel jedoch entschieden zurück.

Der *andere Weg der Vereinigung*, durch die das *Ideal* zustande kommen soll, geht vom *Abstraktum des Denkens* aus fort zur Bestimmung, für die nur *das Sein* übrigbleibt; – *ontologischer Beweis vom Dasein Gottes*. Der Gegensatz, der hier vorkommt, ist der des *Denkens* und *Seins*, da im ersten Wege das *Sein* den beiden Seiten gemeinschaftlich ist und der Gegensatz nur den Unterschied von dem Vereinzeltten und Allgemeinen betrifft. Was der Verstand diesem anderen Wege entgegenstellt, ist an sich dasselbe, was soeben angeführt worden, daß nämlich, wie in dem Empirischen sich das Allgemeine nicht vorfinde, so sei ebenso umgekehrt im Allgemeinen das Bestimmte nicht enthalten, und das Bestimmte ist hier das Sein. Oder das Sein könne nicht aus dem Begriffe abgeleitet und herausanalysiert werden.

¹⁹⁶ Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 599/B 627 f.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Ebd.

Die Kantische Kritik des ontologischen Beweises hat ohne Zweifel auch dadurch eine so unbedingt günstige Auf- und Annahme gefunden, daß Kant zur Verdeutlichung, welcher ein Unterschied sei zwischen Denken und Sein, das Beispiel von den *hundert Talern* gebraucht hat, die dem *Begriffe* nach gleich hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien; aber für *meinen* Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus. – Nichts kann so einleuchtend sein, als daß dergleichen, was ich mir denke oder vorstelle, darum noch nicht *wirklich ist*, – der Gedanke, daß Vorstellen oder auch der Begriff zum Sein nicht hinreicht. – Abgesehen davon, daß es nicht mit Unrecht eine Barbarei genannt werden könnte, dergleichen wie hundert Taler einen Begriff zu nennen, so sollten doch wohl zunächst diejenigen, die immer und immer gegen die philosophische Idee wiederholen, daß *Denken und Sein verschieden* seien, endlich voraussetzen, den Philosophen sei dies gleichfalls nicht unbekannt; was kann es in der Tat für eine trivialere Kenntnis geben? Alsdann aber müßte bedacht werden, daß, wenn von Gott die Rede ist, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und *irgendein* besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles *Endliche* dies und *nur* dies, daß das *Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist*. Gott aber soll ausdrücklich das Sein, das nur »als existierend gedacht« werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht. – Es ist dies freilich noch eine formale Bestimmung von Gott, die deswegen in der Tat nur die Natur des *Begriffes* selbst enthält. Daß aber dieser schon in seinem ganz abstrakten Sinne das *Sein* in sich schließt, ist leicht einzusehen. Denn der Begriff, wie er sonst bestimmt werde, ist wenigstens die durch Aufhebung der Vermittlung hervorgehende, somit selbst *unmittelbare Beziehung* auf sich selbst; das Sein ist aber nichts anderes als dieses. – Es müßte, kann man wohl sagen, sonderbar zugehen, wenn dies Innerste des Geistes, der Begriff, oder auch wenn Ich oder vollends die konkrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung, wie *Sein* ist, ja welche die allerärmste, die abstrakteste ist, in sich zu enthalten. Es kann für den Gedanken dem Gehalte nach nichts Geringeres geben als *Sein*. Nur dies mag noch geringer sein, was man sich etwa beim Sein zunächst vorstellt, nämlich eine *äußerliche, sinnliche* Existenz wie die des Papiers, das ich hier vor mir habe; von einer sinnlichen Existenz eines beschränkten, vergänglichen Dinges aber wird man ohnehin nicht sprechen wollen. – Übrigens vermag die triviale Bemerkung der Kritik, daß der Gedanke und das Sein verschieden seien, dem Menschen etwa den Gang seines Geistes vom *Gedanken* Gottes aus zu der Gewißheit, daß er *ist*, höchstens zu stören, aber nicht zu benehmen. Dieser Übergang, die absolute Unzertrennlichkeit des Gedankens Gottes von seinem Sein ist es auch, was in der Ansicht *des*

unmittelbaren Wissens oder *Glaubens* in sein Recht wieder hergestellt worden ist, wovon nachher.¹⁹⁹

Für Hegel wird an den Kantischen „hundert Talern“ die Unterscheidung der Wirklichkeit von der Möglichkeit deutlich. Jedoch bemängelt Hegel an der Kantischen Kritik des ontologischen Gottesbeweises, dass Kant den Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen übersieht. Ein Gottesbeweis mit dem Vergleich des Talers ist *unangemessen*: Bei etwas Endlichem (hier hundert Talern) können Sein und Begriff unterschieden sein, aber Gott gehört zum Unendlichen. Der Gedanke, das Vorstellen oder der Begriff können dem Sein nicht genügen. Deshalb drückt Hegel seine Unzufriedenheit mit der von Kant verwendeten Analogie humorvoll folgendermaßen aus: „[...] das Beispiel von den *hundert Talern* [...], die dem *Begriffe* nach gleich hundert seien, ob sie nur möglich oder wirklich seien; aber für *meinen* Vermögenszustand mache dies einen wesentlichen Unterschied aus.“²⁰⁰ In Bezug auf den Unterschied zwischen Denken und Sein geht Hegel über Kant hinaus, indem er nicht nur den Unterschied zwischen Denken und Sein erkennt, sondern auch den zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Darauf deutet er folgendermaßen hin: „In der Tat ist alles *Endliche* dies und *nur* dies, daß das *Dasein desselben von seinen Begriffen verschieden ist*. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur ‚*als existierend gedacht*‘ werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht.“²⁰¹ Für Hegel ist das Sein eines Dings im Unendlichen nicht von seinem Begriff verschieden: Der Begriff Gottes ist eine Einheit von Begriff und Sein, ist *an und für sich*.

¹⁹⁹ Hegel: Band 8, § 51, S. 135.

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Ebd.

3.4 Über die Freiheit

Im vorigen Kapitel wurde dargestellt, dass das Dao als die höchste Vernunft im Daoismus unendlich und zugleich endlich ist. Insofern ist das Dao nicht ganz getrennt von der Welt der Erscheinung. Das heißt, das Dao ist nicht absolut frei. Allerdings erstrebt man im Daoismus doch einen Zustand der geistigen Unabhängigkeit. Das Erstreben dieses Zustandes bedeutet, dass diese Unabhängigkeit nicht absolut, nicht selbständig, sondern dialektisch ist.

Es ist wie im oben zitierten Gespräch über das „Dao im Kothaufen“: Wenn man das Dao in einem bestimmten Rahmen sucht, ist man von diesem Rahmen beschränkt. Ein Motto aus dem *Zhuangzi* könnte sich als eine Lösung anbieten: „Die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen“²⁰² (物物而不物於物). Wenn das Dao mit dem Verstandesbegriff begriffen werden kann, dann verliert es seine Unendlichkeit. Der zitierte Satz bedeutet in diesem Zusammenhang: Das Dao als Vernunft zu behandeln, aber nicht von der Vernunft sich zum Verstand herabziehen zu lassen.

Die Unabhängigkeit des Dao ist eine besondere Eigenschaft des Daoismus. Hier wird mit Hegelscher Dialektik argumentiert, dass die daoistische Philosophie nicht eine bloße Unabhängigkeit erstrebt, sondern einen geistigen Zustand der Unabhängigkeit. Die Daoisten setzen voraus, dass die Unabhängigkeit des Dao im relativen Sinn besteht und insofern dialektisch ist.

3.4.1 Das Konzept der Unabhängigkeit (無待) im *Zhuangzi*

Die Unabhängigkeit (無待) spielt eine zentrale Rolle im Daoismus, besonders im *Zhuangzi*. Jedoch kommt das Konzept selbst im *Zhuangzi* überhaupt nicht vor. Das Konzept der Unabhängigkeit (無待) wurde zuerst von Guo Xiang 郭象 (252–312 n.Chr.) als ein Gegenbegriff zu dem der Abhängigkeit (待, 有待) aufgestellt. Guo Xiang interpretiert das *Zhuangzi* mit der „Lehre der Spontanität“ (獨化論, Lehre des „unabhängigen Sich-Entfaltens“), die davon ausgeht, dass alles selbständig von sich aus existiert und sich entfaltet. Seine Interpretation und die seines Nachfolgers Cheng Xuanying 成玄英 (ca. 601–699 n.Chr.) werden im Folgenden vorgestellt, damit wir das Konzept der Unabhängigkeit sowie die dahintersteckende Lehre von der Spontanität besser verstehen können.

²⁰² Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 208 f.

Im Daoismus wird nicht über die „Freiheit“ gesprochen, sondern über die Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit. Jedoch ist das, was die „Freiheit“ bedeutet, ein wichtiges Thema im *Zhuangzi*. Schon gleich am Anfang des *Zhuangzi* wird diese „Freiheit“ als Hauptthema behandelt. Richard Wilhelm hat dies in Kapitel 1, *Wandern in Muße*, so aufgefasst: „Dieses erste Buch (Kapitel) enthält sozusagen die Exposition des Ganzen. Es schildert den Menschen, der sich frei machte von allem Irdischen und in dieser Freiheit die große Ruhe gefunden hat, jenseits des Schicksals in seliger Muße.“²⁰³ Solche Menschen sind die personalisierten Figuren Fisch Kun 鯤 und Vogel Peng 鵬, die fantasierten seligen Geister auf dem Guye-Berg 姑射山 und die Personen Song Rongzi 宋榮子, Xu You 許由, und Liezi 列子.

Wir gehen zunächst davon aus, dass Unabhängigkeit hier die folgenden Bedeutungen hat: ohne Beschränkung, ohne Hindernis, ohne Abhängigkeit. Mit dem Bild des Liezi in Kapitel 1, *Wandern in Muße*, wird beschrieben, inwiefern man abhängig ist, um damit zu fragen, inwiefern man unabhängig sein kann. Anhand des Bildes des Liezi wird deutlich, dass Liezi, bzw. jeder Mensch, abhängig von etwas ist.

Allerdings stellt sich die Frage der Unabhängigkeit an anderer Stelle im *Zhuangzi* erneut, nämlich im Dialog des Schattens mit dem Halbschatten.

3.4.1.1 Liezi ist doch abhängig vom Wind

Da war ferner Liä Dsi [Liezi], der sich vom Winde treiben lassen konnte mit großartiger Überlegenheit. Nach fünfzehn Tagen erst kehrte er zurück. Er war dem Streben nach dem Glück gegenüber vollständig unabhängig; aber obwohl er nicht auf seine Beine angewiesen war, war er doch noch von Dingen außer ihm abhängig.²⁰⁴

夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。

Liezi muss gar nicht zu Fuß gehen, er kann sich vom Wind treiben lassen. Diese Fähigkeit hat nicht jeder. Mit anderen irdischen Menschen verglichen ist Liezi schon einigermaßen frei, aber dennoch ist er nicht frei von allem. Selbst die zwangslos wirkenden Naturphänomene sind noch von etwas abhängig – wie könnte Liezi da ganz unabhängig sein?

²⁰³ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 29 (Kapitel 22, Abschnitt 5).

²⁰⁴ Ebd., S. 30 (Kapitel 1, Abschnitt 1).

Ein weiterer Satz lautet: „Liezi war vom Streben nach dem Glück vollständig unabhängig“ (彼於致福者，未數數然也). Das heißt, was das Glück-Erstreben angeht, ist er entspannt: Was das Erlangen des Glücks anbelangt ist er nicht hektisch, nicht zielstrebig, nicht geradlinig. Noch ein weiterer Satz ist hier von Belang: „[...] aber obwohl er nicht auf seine Beine angewiesen war, war er doch noch von Dingen außer ihm abhängig“²⁰⁵ (此雖免乎行，猶有所待者也). Liezi muss zwar nicht auf seinen Beinen laufen, doch er ist abhängig vom Wind.

Mit dem Bild von Liezi wird der Weg zur geistigen Unabhängigkeit verdeutlicht: „Wer es aber versteht, das innerste Wesen der Natur sich zu eigen zu machen und sich treiben zu lassen von dem Wandel der Urkräfte, um dort zu wandern, wo es keine Grenzen gibt, der ist von keinem Außending mehr abhängig“²⁰⁶ (若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名). Das Geheimnis besteht darin, mit der Natur und dem Wandel der Natur sich zu verwandeln. Wem es gelingt, von allem befreit zu sein, der heißt dann, wie es im weiteren Text heißt, der „höchste Mensch“ (至人), der „geistige Mensch“ (神人) oder der „heilige Mensch“ (聖人).²⁰⁷ Nur solche „wahren Menschen“ (真人)²⁰⁸ können „die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen“²⁰⁹ (物物而不物於物).

Zhuangzi hat die Frage nach einer möglichen Unabhängigkeit gestellt und beantwortet: Es ist zwar klar, dass Liezi abhängig vom Wind und daher unfrei ist. Mit anderen Worten: Keiner der irdischen Menschen kann realistisch vollständig unabhängig sein. Dennoch wird eine Art von Freiheit, von geistiger Unabhängigkeit im *Zhuangzi* deutlich. Diesen Zustand erreichen die „wahren Menschen“ und es geht dabei um eine subjektive Sichtweise der „wahren Menschen“: In ihrer Sichtweise ist die Bedingtheit, die Beschränkung nicht einfach weg, sondern sie sind sich ihrer bewusst und sie gehen bewusst mit der Bedingtheit und Beschränkung um. Die Freiheit, die das Freisein von allen äußerlichen Zwängen bedeutet, ist die negative Freiheit. Die echte Freiheit hingegen besteht gerade dahin, Bedingtheit und Beschränkung positiv und negativ zu betrachten.

²⁰⁵ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 30 (Kapitel 1, Abschnitt 1).

²⁰⁶ Ebd.

²⁰⁷ Ebd., S. 31.

²⁰⁸ Das Schriftzeichen zhen (真, 眞) ist zusammengesetzt aus vier Begriffsbildern: der obere Teil 匕 bedeutet „ändern“, der mittlere Teil 目 „Auge“, der hintere Teil ist 乚 bedeutet „verborgen“ und der unterste Teil 八 bezeichnet ein „Fahrzeug“. Das von Xu Shen 許慎 während der Han-Dynastie zusammengestellten Zeichenlexikon *Shuowen Jiezi* 說文解字 (Erklärung einfacher und Analyse zusammengesetzter Schriftzeichen) erklärt zhen (眞): Ein unsterblicher Mensch hat sich verwandelt und fährt in den Himmel (仙人變形而登天也). Dazu ist eine Bemerkung vonnöten: Im Daoismus werden jene Menschen, die ihre wahre Natur erhalten oder das Dao erlangen, „wahre Menschen“ genannt. Vgl. Xu Shen (Han) 許慎 (Han-Dynastie): *Shuowen Jiezi* 說文解字, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中华书局 1963, S. 168.

²⁰⁹ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 208 f. (Kapitel 20, Abschnitt 1).

Kommen wir nun zum Kapitel 2 des *Zhuangzi, Ausgleich der Weltanschauungen*: Man ist sich bewusst, dass man abhängig von den äußerlichen Dingen ist – und zudem auch von den „bestimmten Ansichten“ (成心). Das Ziel besteht zuerst darin, die Unterschiede der Erscheinungen einzusehen, um damit die Weltanschauungen auszugleichen. Daher lesen wir im weiteren Text in diesem Kapitel über „Ich begrabe mein Ich“ (吾喪我), was damit gleichbedeutend ist, „bestimmte Ansichten zu beseitigen“ (去成心): Die Unterschiede in allem Seienden werden von den eigenen Meinungen verursacht. Daher soll man „bestimmte Ansichten beseitigen“ (去成心) und die Welt „mit Erleuchtung betrachten“ (以明). Deshalb geht es bei der Unabhängigkeit zuerst um das Streben nach der Befreiung von den Fesseln des Äußerlichen und dann um die Befreiung von den eigenen Meinungen.

3.4.1.2 Dialog des Schattens mit dem Halbschatten: abhängig oder unabhängig?

Zu Abhängigkeit und Unabhängigkeit muss man auch den Dialog des Schattens mit dem Halbschatten im *Zhuangzi* erwähnen, der gleich in Kapitel 2, *Ausgleich der Weltanschauungen*, vorkommt und in Kapitel 27, *Gleichnisreden*, wiederholt wird. Die beiden Stellen ergeben die gleiche Bedeutung, trotz etwas unterschiedlicher Ausdrücke. Die Frage, ob der Schatten abhängig vom Körper (形) und ob der Halbschatten wiederum abhängig vom Schatten sei, führt zu einer Diskrepanz der Interpretationen. Nach der Wilhelm-Interpretation ist das Dasein, bzw. der Schatten, durch etwas bedingt. In den chinesischen Interpretationen, besonders bei Guo Xiang und Cheng Xuanying, wird hingegen angenommen, dass der Schatten nicht abhängig vom Körper (形) sei. Um mit dieser Diskrepanz umzugehen, müssen wir den Text und die Interpretationen näher betrachten.

(1)

Halbschatten fragte Schatten und sagte: „Vor kurzem bist Du noch gegangen, jetzt hältst du inne, vor kurzem hast du noch gesessen, und jetzt stehst du auf. Warum nimmst du die Sache nicht selbst in die Hand?“ Der Schatten sagte: „Habe ich zu warten auf etwas [待], um so zu sein? Hat das, worauf ich warte [待] auch [auf etwas] zu warten [待], um so zu sein? Warte ich auf die Schuppen einer Schlange und auf die Flügel einer Zikade? Wie weiß man, warum es so ist? Wie

weiß man, warum es nicht so ist?“²¹⁰ (Abschnitt 7, Kapitel 2 in der üblichen chinesischen Ausgabe)

罔兩問景曰：“曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其無特操與？”景曰：“吾有待而然者邪！吾所待又有待而然者邪！吾待蛇蚺、蝸翼邪！惡識所以然？惡識所以不然？”

(2)

Die Ränder des Schattens fragten den Schatten und sprachen: „Bald bist du gebückt, bald bist du aufrecht; bald bist du zerzaust, bald bist du gekämmt; bald sitztest du, bald stehst du auf; bald läufst du, bald bleibst du stehen. Wie geht das zu?“ Der Schatten sprach: „Alterchen, Alterchen, wie fragt Ihr oberflächlich! Ich bin, aber weiß nicht, warum ich bin. Ich bin wie die leere Schale der Zikade, wie die abgestreifte Haut der Schlange. Ich sehe aus wie etwas, aber ich bin es nicht. Im Feuerschein und bei Tag bin ich kräftig. An sonnenlosen Orten und bei Nacht verblasse ich. Von dem andern da (dem Körper) bin ich abhängig, ebenso wie der wieder von einem andern abhängt. Kommt er, so komme ich mit ihm. Geht er, so gehe ich mit ihm. Ist er stark und kraftvoll, so bin ich mit ihm stark und kraftvoll. Bin ich stark und kraftvoll, was brauche ich dann noch zu fragen?“²¹¹

眾罔兩問於景曰：“若向也俯而今也仰，向也括而今被髮，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？”景曰：“搜搜也，奚稍問也？予有而不知其所以。予，蝸甲也，蛇蚺也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。彼，吾所以有待邪？而況乎以有待者乎！彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者，又何以有問乎！”

Wir wissen, dass der Schatten dort entsteht, wo das Licht durch einen Körper behindert wird. Der Schatten bewegt sich, wenn der Körper oder die Lichtquelle sich bewegen. Im Dialog wird der Schatten vom Halbschatten gefragt, warum er nicht selbständig sei. Im ersten zitierten Gespräch antwortet der Schatten mit Fragestellungen, im zweiten Gespräch mit klarem Aussagen.

²¹⁰ Vgl. Günter Wohlfart: *Schlangenschuppen und Zikadenflügel oder: Der Dialog der Schatten*, in *Zhuangzi (Dschuang Dsi)*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2001, S. 51. Da die Wilhelm-Übersetzung die Übersetzung des Kapitels *Parabeln* einfach übernommen hat, stimmt seine Übersetzung mit dem originalen Text nicht mehr ganz überein. Ich zitiere hier deshalb die Übersetzung von Günter Wohlfart.

²¹¹ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 51 (Kapitel 27, Abschnitt 5). Diese Übersetzung hat Richard Wilhelm gemäß Abschnitt 5, Kapitel 27 etwas geändert, da er diese beiden Abschnitte für identisch hält. Meines Erachtens sind die beiden aber nicht vollständig identisch.

Der Schatten weiß, dass er abhängig von etwas ist, was wiederum von etwas anderem abhängig ist. Die Metaphern der Schale der Zikade und der abgesteiften Haut der Schlange veranschaulichen das Verhältnis: Die Beziehung des Schattens zum Körper ist wie die der Schale zur Zikade und die der Haut zur Schlange. Sie alle sehen aus wie der Körper, aber sie sind es nicht. Ohne die Zikade wäre ihre Schale nicht da und ohne die Schlange nicht ihre Haut. Gleichmaßen ist auch der Schatten nicht da, wenn der Körper nicht da ist. Außerdem interpretiert Wilhelm diesen Abschnitt so, dass der Schatten abhängig vom Körper (形) sei. Die Geschichte von Schatten und Halbschatten illustrierte die „Bedingtheit alles Daseins“²¹², so Wilhelm.

Zwei einflussreiche chinesische Kommentatoren der *Zhuangzi*-Interpretation haben hierzu allerdings anders gedacht. Sie behaupten, dass der Schatten nicht abhängig vom Körper sei und umgekehrt. Diese Diskrepanz können wir mit der Übersetzung des oben zitierten unterstrichenen Satzes einsehen: „Von dem andern da (dem Körper) bin ich abhängig, ebenso wie der wieder von einem andern abhängt“ (彼吾所以有待邪, 而况乎以无有待者乎). Bei Wilhelm wird der Satz als eine Aussage übersetzt, doch sollte der Satz wegen des Hilfswortes *ye* 邪 meines Erachtens eher wie eine rhetorische Frage gelesen werden, auf die man keine informative Antwort erwartet, sondern die als die Verstärkung der Aussage anzunehmen ist. Dieser Satz lautet mit richtiger Betonung dann so: „Von denen (Feuer und Sonne) bin ich deshalb abhängig? Ebenso sind die anderen Dinge (von etwas abhängig)!“ (彼吾所以有待邪? 而况乎以无有待者乎!)

Cheng Xuanying kommentiert dies so:

Ohne Feuer oder Sonne wirft der Körper selber keinen Schatten. Daher ist der Schatten unabhängig von dem Körper. Die Entstehung des Körpers hat nichts mit Feuer oder Sonne zu tun. Wie kann die Entstehung des Schattens abhängig von dem Körper sein? Gemäß dem Beispiel des Feuers und der Sonne ist es klar, dass der Schatten nicht abhängig von dem Körper ist [...]. Der Körper und der Schatten sind nicht abhängig voneinander. Nichtsdestoweniger abhängig voneinander sind die anderen Dinge! Daher weiß man, dass alles selbständig so ist.²¹³

²¹² Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 39.

²¹³ Eigene Übersetzung. Vgl. Chen Guying 陳鼓應: *Zhuangzi Jinzhu Jinyi 莊子今注今譯*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 2007, S. 740.: „必無火日, 形亦不能生影, 不待形也。夫形之生也, 不用火日, 影之生也, 豈待形乎! 故以火日況之, 則知影不待形, 明矣……形影尚不相待, 而況他物乎! 是知一切萬法, 悉皆獨化也。“

In dieser Interpretation werden die Zusammenhänge zwischen Dingen, nämlich alle kausalen Verbindungen des Seienden, getrennt. Dahinter steckt eine von Guo Xiang vertretende „Philosophie der Spontanität“ (獨化論): Alles Seiende ist einfach da ohne Grund und entfaltet sich „von selbst so“. Diese Philosophie der Spontanität wollte der Sache auf den Grund gehen, wobei jedoch keine erste Ursache gefunden oder vorausgesetzt wurde, sondern angenommen wurde, dass die Dinge einfach da sind, ohne Grund. „Wir müssen verstehen, daß alle Gestalten sich aus sich selbst heraus formen. Wenn wir den ganzen Kosmos durchforschen, so werden wir nicht einem einzigen Ding, nicht einmal einem Schatten, begegnen, das sich nicht aus sich selbst verwandelt; alles schafft sich selbst ohne irgendeinen Schöpfer. Und da die Dinge sich selbst schaffen, sind sie auch von nichts abhängig.“²¹⁴ So interpretiert es Guo Xiang.

Was wir aus dieser Diskrepanz erschließen können, ist nicht eine Kosmologie, die erklärt, wie alles Seiende entsteht, sondern nur die Weise, wie diese Philosophie der Spontanität mit Bedingtheit und Beschränkung umgeht. Diese Philosophie ist sich der Beschränktheit bewusst, aber dennoch lässt sie alle Dinge sich von selbst so entfalten, ohne Einfluss durch ein äußerliches Eingreifen. Sie lässt alles Seiende „von selbst so“ sein und handeln, wie die Fische im *Zhuangzi* frei schwimmen, als ob sie ganz und gar unabhängig von irgendetwas wären.

Die Philosophie der Spontanität begegnet starken Einwänden. Beispielsweise wird sie von dem buddhistischen Mönch Jizang 吉藏 (549–623 n.Chr.) als „Wirkung ohne Ursache“²¹⁵ (無因有果) bemängelt. Für Jizang ignoriert Guo Xiang die kausale Verbindung von Ursache und Wirkung, daher widerspricht die Ursache dem „Von-selbst-so-Sein“ (自然). Das Von-selbst-so-Sein ist in buddhistischer Sicht zum Kausalverhältnis zwar widersprüchlich, doch im Denken nachvollziehbar. Die Freiheit im Daoismus ist jedoch ein geistiger Zustand der Freiheit. Wolfgang Bauer erklärt die Philosophie von Guo Xiang als eine „Bestrebung“, „den Daoismus Zhuangzis wieder an konfuzianische Ideale zurückzubinden und beispielsweise den einsiedlerhaften Verweigerer, der bei Zhuangzi gelobt wird, zu tadeln, das ‚Tun‘ als eine Sonderform des ‚Nichttun‘ zu betrachten und analog dazu auch alle Kultur und Kunst als eine besondere ‚Natürlichkeit‘“²¹⁶.

²¹⁴ Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 152.

²¹⁵ Jizang 吉藏: *Sanlun Xuanyi Jiaoshi 三論玄義校釋*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 1987, S. 19 ff.

²¹⁶ Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 153 f.

Der Freiheitsbegriff im Daoismus ist die Unabhängigkeit (無待), die wiederum mit den daoistischen Begriffen ziran (Von-selbst-so-Sein 自然) und wuwei (無為) in engem Zusammenhang steht. Dies soll im Folgenden noch erläutert werden.

3.4.2 Der Freiheitsbegriff bei Hegel

Freiheit ist für Hegel „bei sich im Anderen sein“, das unterscheidet sich einerseits von Willkür und von beliebigem Tun, das keine Bestimmung hat und daher abstrakt ist. Die wahre Freiheit unterscheidet sich andererseits auch von der negativen Freiheit, die die Befreiung von äußeren und inneren Zwängen bedeutet. Freiheit bezieht sich bei Hegel nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf das Andere. Die Notwendigkeit des Anderen im realen Bereich kann Abhängigkeit vom Anderen meinen und zugleich ist jeder, der Unterdrückung auf Andere ausübt, selbst unfrei, weil er abhängig von diesem Anderen bleibt.²¹⁷ Daher ist die Beziehung zwischen Notwendigkeit und Freiheit ebenso dialektisch wie die Beziehung zwischen Herrschaft und Knechtschaft. Sie sind Gegensätze und zugleich gehören sie zusammen, das lässt sich in der *Enzyklopädie* deutlich zeigen.

Man pflegt zu sagen, dass die Notwendigkeit *blind* sei. Wenn wir jedoch die Notwendigkeit als einen Prozess, als „zweckmäßige Tätigkeit“ betrachten, so *sehen* wir am Zweck einen Inhalt, „der schon vorher gewußt wird“.²¹⁸ „Blind ist die Notwendigkeit nur, insofern dieselbe nicht begriffen wird“²¹⁹, schreibt Hegel.

Für Kant sind Notwendigkeit und Freiheit eine Antinomie der reinen Vernunft, die er dadurch auflöst, dass er die Freiheit in der praktischen Philosophie als Postulat aufstellt. Ein Postulat ist etwas, das unter Umständen erforderlich ist; es ist ein Sollen, ein Unbestimmtes.

Hegel sieht die Wahrheit der Notwendigkeit als Freiheit: „Diese *Wahrheit* der Notwendigkeit ist somit die *Freiheit*, und die *Wahrheit* der *Substanz* ist der *Begriff*, – die Selbständigkeit, welche das sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese *bei sich selbst* bleibende Wechselbewegung nur *mit sich* ist“.²²⁰

²¹⁷ Vgl. Lu de Vos: *Freiheit*. In: *Hegel-Lexikon* (Hrsg. Paul Cobben et al.), Darmstadt: WBG 2006, S. 212: „Zugleich weist Hegels Bestimmung auf eine ganz erstaunliche Maxime hin: Jeder auch rationale oder verständige Unterdrückung oder Repression von Andersheit (sei sie die Fremdheit der Natur, sei sie auch diejenige der Vorstellung) macht denjenigen, der diesen Zwang ausübt, selbst zu einem Unfreien, weil er von dieser Andersheit abhängig bleibt.“

²¹⁸ Hegel: Band 8, § 147, S. 289.

²¹⁹ Ebd., S. 290.

²²⁰ Ebd., § 158, S. 303.

Er erklärt, dass es eine Selbständigkeit *in* der Notwendigkeit gibt, die durch ein Anderes abgestoßen wird und daher verloren ist. Die zwei Seiten, das Selbständige und das Andere, erscheinen als aneinander gebunden und nicht identisch. So gesehen sind Notwendigkeit und Freiheit beide noch abstrakt. Wird auf die Unmittelbarkeit verzichtet, dann wird die abstrakte Freiheit gerettet. Die Notwendigkeit erweist sich als ein Prozess, in dem die Äußerlichkeit zuerst überwunden wird und dann ihr Inneres offenbart. Der Prozess zeigt, „daß die aneinander Gebundenen in der Tat einander nicht fremd, sondern nur Momente *eines* Ganzen sind, deren jedes in der Beziehung auf das andere bei sich selbst ist und mit sich selbst zusammengeht“.²²¹ Das ist der Prozess von der Notwendigkeit zur konkreten Freiheit. Die Freiheit enthält die Notwendigkeit als *aufgehoben* in sich. Hegel nennt das Beispiel eines Diebes: Dieser mag die Strafe als eine Beschränkung seiner Freiheit betrachten, jedoch ist die Strafe in der Tat die „Manifestation seines eignen Tuns“²²². Der Dieb ist frei geworden, wenn er diese Tat als „Manifestation seines eignen Tuns“ anerkannt hat. Die Freiheit wird insofern aufbewahrt als man sie anerkennt und sich so als „ein Freier“ verhält. Mit deutlicher Formulierung heißt es: „Die Vereinbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit [...] wird zum Beispiel dadurch bestätigt, dass wir eine Handlung nur frei nennen, wenn auch ihre Folgen mit berücksichtigt und einkalkuliert worden sind, was aber einen der Handlung zugrunde liegenden notwendigen Zusammenhang voraussetzt“.²²³

Diese Einsicht in die Freiheit kann wohl als eine Erneuerung von Hegels *Maxime* gesehen werden: „Nicht um die Vernichtung der Fremdheit geht es der Freiheit, sondern es geht ihr darum, die Fremdheit selbst zu befreien, wodurch der reale Zwang und die bedrohende Negation nicht teleologisch notwendig, sondern doch vernünftig begreifbar wird“²²⁴. Außerdem ist das Verhältnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit durch zwei andere Kategorien der Kausalität und Teleologie zu erläutern. Elmar Treptow verdeutlicht es so: „Wenn der Mensch annimmt, seine Willensfreiheit läge darin, beliebig und willkürlich entscheiden und handeln zu können, lässt er sich schließlich in seiner Handlung von zufälligen Konstellationen determinieren und ist tatsächlich unfrei. Freiheit besteht in der Sphäre der Endlichkeit nur in der Erkenntnis und in dem praktischen Beherrschen notwendiger allgemeiner Zusammenhänge“²²⁵.

²²¹ Hegel: Band 8, § 158, S. 303.

²²² Ebd., S. 304.

²²³ Elmar Treptow: *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, Habilitationsschrift von der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München 1971, S. 28.

²²⁴ Vgl. Lu de Vos: *Freiheit*. In: *Hegel-Lexikon*, S. 214.

²²⁵ Elmar Treptow: *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, S. 27.

Der Freiheitsbegriff realisiert bei Hegel außerdem in der Form des Staats und der Gesellschaft. In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* erläutert Hegel:

Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.²²⁶

Dieser Abschnitt erklärt, dass die Freiheit Grundbestimmung des Willens ist. Freiheit ist nur als Wille, als Subjekt wirklich: „Dies, daß ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das Recht.“²²⁷ Das Rechtssystem ist dann die Verwirklichung der Freiheit als Idee, und somit als die Objektivierung des Subjektiven zu begreifen.

Freiheit bei Hegel ist als Idee eine Einheit des Objektiven und Subjektiven, nicht ein Postulat wie bei Kant. In der *Metaphysik der Sitten* definiert Kant das Recht als „Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann“.²²⁸ Nach der Kantischen Bestimmung ist Freiheit eine Übereinstimmung individueller Willkür. Diese Definition betrachtet Hegel als negativ und positiv: Sie „enthält teils nur eine negative Bestimmung, die der Beschränkung, teils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Übereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des anderen, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus“²²⁹. An dieser auf Rousseau zurückzuführenden Definition der Freiheit übt Hegel scharfe Kritik: „Die angeführte Definition des Rechts enthält die seit *Rousseau* vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille nicht als an und für sich seiende, vernünftiger, der Geist nicht als *wahrer* Geist, sondern als *besonderes* Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigentümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste sein soll“²³⁰. Der wahre Geist ist für Hegel eine Übereinstimmung des Allgemeinen und des Einzelnen. Mit Kants Bestimmung der Freiheit ist der wahre Geist jedoch einem „äußere[n] formelle[n] Allgemeinen“²³¹ untergeordnet. Die Freiheit als Übereinstimmung des Allgemeinen und des Einzelnen drückt sich in der Besonderung aus. Diese

²²⁶Hegel: Band 7, § 4, S. 46.

²²⁷Ebd., § 29. S. 80.

²²⁸Ebd.

²²⁹Ebd.

²³⁰Ebd., S. 80 f.

²³¹Ebd., S. 81.

Besonderung oder die Objektivierung des Subjektiven ist dann die Geistesentwicklung, die Manifestation des Geistes in der Sittlichkeit. Hegel bestimmt die Sittlichkeit als „die Vollendung des objektiven Geistes, die Wahrheit des subjektiven und objektiven Geistes selbst“²³². Die sittliche Substanz drückt sich in drei Formen aus, nämlich Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat.²³³

Die Familie drückt die Sittlichkeit als unmittelbaren Geist aus. Die bürgerliche Gesellschaft zeigt „die relative Totalität der relativen Beziehungen der Individuen als selbständiger Personen aufeinander in einer formellen Allgemeinheit“²³⁴. Der Staat ist „die selbstbewußte Substanz als der zu einer organischen Wirklichkeit entwickelte Geist“²³⁵. Das Wesen des Staates erläutert Hegel genauer in § 537 der *Enzyklopädie*:

Das Wesen des Staates ist das an und für sich Allgemeine, das Vernünftige des Willens, aber als sich wissend und betätigend schlechthin Subjektivität und als Wirklichkeit *ein* Individuum. Sein *Werk* überhaupt besteht in Beziehung auf das Extrem der Einzelheit als der Menge der Individuen in dem Gedoppelten, *einmal* sie als Personen zu erhalten, somit das *Recht* zur notwendigen Wirklichkeit zu machen, und dann ihr *Wohl*, das zunächst jeder für sich besorgt, das aber schlechthin eine allgemeine Seite hat, zu befördern, die Familie zu schützen und die bürgerliche Gesellschaft zu leiten, – das *andere Mal* aber beides und die ganze Gesinnung und Tätigkeit des Einzelnen, als der für sich ein Zentrum zu sein strebt, in das Leben der allgemeinen Substanz zurückzuführen und in diesem Sinne als freie Macht Jenen ihr untergeordneten Sphären Abbruch zu tun und sie in substantieller Immanenz zu erhalten.²³⁶

Für Hegel hat der Staat als eine Verwirklichung der Freiheit zwei Aufgaben: die eigene Selbsterhaltung und das Wohl des Individuums zu sichern und die „ganze Gesinnung und Tätigkeit des Einzelnen“²³⁷ in das Leben des Allgemeinen zurückzuführen. Die einzelne Freiheit ist nicht trennbar von der Freiheit des Allgemeinen. So äußert Hegel zur Freiheit des Individuums und des Allgemeinen:

²³² Hegel: Band 10, § 513, S. 317 f.

²³³ Ebd., § 517, S. 319.

²³⁴ Ebd.

²³⁵ Ebd.

²³⁶ Ebd., § 537, S. 330 f.

²³⁷ Ebd., S. 331.

Der Staat ist die Wirklichkeit der *konkreten Freiheit*; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre *vollständige Entwicklung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjektivität sich zum *selbständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.²³⁸

Die allgemeine Freiheit geht also über die einzelne Freiheit. Der Staat ist für Hegel die Verwirklichung der konkreten Freiheit, die darin besteht, dass die einzelne Freiheit und das persönliche Recht anerkannt werden und der Staat als substantieller Geist des Einzelnen anerkannt wird. Entsteht eine wechselseitige Anerkennung zwischen Staat und Individuum, so sind der Staat und der einzelne Mensch frei.

Während Hegel die Vorstellung eines freien Staates systematisch untersucht und bestimmt, geht es im *Daodejing* um eine Beschreibung, wie der Idealzustand sein soll. Im 80. Kapitel des *Daodejing* wird nur eine mögliche Idealgesellschaft, ein Idealzustand einer Gesellschaft beschrieben. Das heißt, das Ideal kann unter anderen Bedingungen formell anders dargestellt werden.

Die Einstellung Laozis zur Gesellschaft und zum Staat ist oberflächlich gesehen ganz anders als die Hegelsche: Die Idealgesellschaft sieht hier beinahe wie Anarchismus aus, während die bürgerliche Gesellschaft von Hegel wirklich ist. In Kapitel 80 wird jedoch keine anarchistische Utopie beschrieben, sondern ein Ergebnis der freien Herrschaft dargestellt. Das *Daodejing* enthält nicht nur Anweisungen für das Leben, sondern auch für das Herrschen; das wuwei gilt also für beides. In der Herrschaft ist der Zweck des wuwei immerhin ein freier Staat. Ein freier Staat ist die Verwirklichung der konkreten Freiheit des Einzelnen. In dieser Hinsicht stimmen die Daoisten und Hegel miteinander überein. Dazu sagt Richard Wilhelm: „Für ihn (Laozi) besitzt Kultur und Staatsgebilde keinen

²³⁸ Hegel: Band 7, § 260, S. 406.

Eigenwert. Es sind Organisationen, die um der Menschen willen da sind. Sie funktionieren am besten, wenn man von ihrem Räderwerk gar nichts bemerkt. Herrscht ein ganz Großer, so wissen die Leute kaum, daß er da ist. Die Werke werden vollbracht, die Arbeit wird getan, und die Leute denken alle: wir sind frei. So ist die Freiheit, die Selbständigkeit das Grundprinzip der Staatsordnung des Laotse²³⁹. Der Freiheitsbegriff bei Hegel und bei Laozi findet also einen Angelpunkt. Methodisch ist die Realisierung der Freiheit im Daoismus nur mit Hilfe des wuwei möglich: „Nicht-Handeln“, und doch bleibt nichts ungetan. Denn die Herrschaft ist natürlich, wie von selbst so erfolgreich, dass man kaum bemerkt, dass ein Herrscher da ist, und dies macht den Eindruck, als ob der Staat tatsächlich anarchistisch sei.

3.4.3 Hegels Betrachtung der chinesischen Philosophie als „ohne Subjektivität“

Der „Hauptmangel“ des Daoismus ist für Hegel, dass das Dao sich nicht bestimmen kann. Das Höchste im Daoismus ist das Nichts, jedoch nur das abstrakte allgemeine, und die Bestimmungen des Dao bleiben Abstraktionen. Das Dao hat auch kein Selbstbewusstsein in sich. Hegel vergleicht dies mit Gott als dem Allgemeinen, aber zugleich auch In-sich-Bestimmenden. Wie die Idee vom abstrakten Allgemeinen bis zur sich bestimmenden Subjektivität sich entwickelt, ist eben derselbe Prozess, in dem der Begriff sich entwickelt. Was aber bedeutet Subjektivität bei Hegel?

Die Subjektivität bezieht sich zunächst auf die subjektive Logik. Hegels Logik enthält drei Formen: Sein, Wesen und Begriff. Die subjektive Logik ist in der Lehre vom Begriff enthalten und enthält wiederum drei Formen: Begriff, Urteil und Schluss. Die zweite Form des Begriffs ist die objektive Logik, die Mechanismus, Chemismus und Teleologie enthält. Die objektive Logik entwickelt sich zur Idee. In der Idee ist die Subjektivität mit dem Objekt vereinigt, und dort liegt das Wesentliche der Subjektivität. Der Begriff ist frei, wenn er das Objekt in seiner Subjektivität und diese in jenem erkennt.

Das Sein ist nicht etwas Festes und Letztes, sondern schlägt in sein Entgegengesetztes um, also in das Nichts. Das reine Sein ist daher das reine Nichts. Die Wahrheit von Sein und Nichts ist das Werden. Das heißt, dass Sein und Nichts nur zwei Momente des Werdens sind. Das Ergebnis des Werdens ist dann das Dasein, nämlich die Bestimmung des Seins. Qualität, Quantität und Maß sind drei Bestimmungen des Seins. Das Sein ist dadurch das Wesen, dass es durch die Negation seiner selbst seine Unmittelbarkeit aufhebt. Das Wesen ist das aufgehobene Sein.

²³⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 163.

In der objektiven Logik ist die Substanz das mit dem Sein vereinigte Wesen. Die dialektische Bewegung der Substanz als das Absolute, „das an und für sich seiende Wirkliche“²⁴⁰, ist durch die folgenden Momente gekennzeichnet: 1. Der Begriff ist zuerst an sich die Wahrheit. Er hat eine Form der unmittelbaren Bestimmungen, die seiner Natur noch nicht angemessen und daher nur äußerlich ist. Der Begriff kann in dieser Stufe als „nur Gesetztes oder ein Subjektives“²⁴¹ gelten. Die Äußerlichkeit der Form verursacht die Trennung des Begriffs von der Sache, die noch aufzuheben ist. 2. Der Begriff in seiner Objektivität ist an und für sich die Sache selbst. Der formelle Begriff ist durch seine notwendige Fortbestimmung zur Sache selbst geworden. Die Subjektivität hat nicht mehr die Äußerlichkeit der Form gegen sie selbst. Mit Hegelschen Worten ist die Objektivität der „aus seiner Innerlichkeit hervorgetretene und in das Dasein übergegangene reelle Begriff“²⁴². In dieser Identität mit der Sache hat der Begriff sein eigenes und freies Dasein. Jedoch ist es noch eine unmittelbare Freiheit. Der Begriff ist in der Sache „versenkt“ und objektive Existenzen sind als Unterschiede geblieben. In solchen objektiven Existenzen ist der Begriff wieder das Innere. Die Sache hat schon ein objektives Dasein. Dazu muss der Begriff sich die Form der *Subjektivität* geben. So steht der Begriff in der Form des Freien der Objektivität gegenüber. Die Identität mit der Objektivität wird *in der Form* des Freien zu einer gesetzten Identität. Insofern ist der Begriff *an und für sich* geworden.²⁴³ Hegel erläutert dazu:

In dieser Vollendung, worin er in seiner Objektivität ebenso die Form der Freiheit hat, ist der *adäquate Begriff* die *Idee*. Die *Vernunft*, welche die Sphäre der Idee ist, ist die sich selbst *enthüllte Wahrheit*, worin der Begriff die schlechthin ihm angemessene Realisation hat und insofern frei ist, als er diese seine objektive Welt in seiner Subjektivität und diese in jener erkennt.²⁴⁴

Die Subjektivität als eigentliche Freiheit besteht bei Hegel darin, dass der Begriff die objektive Welt in seiner Subjektivität und die Subjektivität in der objektiven Welt erkennt.²⁴⁵ Für Hegel ist die Freiheit in der chinesischen Philosophie jedoch eine substantielle Freiheit,²⁴⁶ welche sich von der

²⁴⁰ Hegel: Band 6, S. 270.

²⁴¹ Ebd.

²⁴² Ebd., S. 271.

²⁴³ Ebd.

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ Hegel: Band 12, S. 147: „Das Substantielle, das als Sittliches erscheint, herrscht somit nicht als Gesinnung des Subjekts, sondern als Despotie des Oberhauptes.“

subjektiven Freiheit unterscheidet. Die Menschen stehen bei den anderen im Dienst, während der Herrscher als Einziger sich selbst bestimmen kann. Das heißt, die meisten Menschen in China sind nach Hegel unfrei. Das Dao ist das Substantielle im Daoismus – dort fehlt das Subjektive, das Geistige.²⁴⁷ In der chinesischen Philosophie spielt die Hegelsche Subjektivität als die eigentliche Freiheit keine große Rolle, da dieser Begriff im Rahmen der Hegelschen Philosophie bestimmt wird. Allerdings stimmen die beiden Begriffe der Subjektivität in der Hegelschen Philosophie mit der Philosophie von Laozi und Zhuangzi einigermaßen überein. Denn die Freiheit realisiert sich in verschiedenen Formen.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Freiheit bei Hegel einerseits und bei Laozi und Zhuangzi andererseits sich auf völlig unterschiedlichen Wegen realisiert. Die subjektive Freiheit fehlt in der chinesischen Philosophie bzw. im Daoismus. Das sollte aber nicht heißen, dass diese Freiheit in der chinesischen Philosophie nicht gefordert wird. Die daoistische Freiheit ist die „Unabhängigkeit“. Dieses Konzept steht mit dem Konzept der Natur in engem Zusammenhang. Im Folgenden wird die Beziehung des Menschen zur Natur als ein Ansatzpunkt sowohl in der chinesischen Philosophie bzw. im Daoismus als auch in der Hegelschen Philosophie näher betrachtet.

²⁴⁷ Hegel: Band 16, S. 327 f.: „Die Bestimmungen des Tao bleiben vollkommene Abstraktionen, und die Lebendigkeit, das Bewußtsein, das Geistige fällt sozusagen nicht in den Tao selbst, sondern durchaus noch in den unmittelbaren Menschen. Für uns ist Gott das Allgemeine, aber in sich bestimmt; Gott ist Geist, seine Existenz ist die Geistigkeit.“

3.5 Über die Natur

Der Naturbegriff hat im weitesten Sinne zwei Bedeutungen: erstens als die Natur eines Dings oder die menschliche Natur und zweitens als Totalität des natürlichen Daseins. Die menschliche Natur wird in der chinesischen Philosophie unterschiedlich erklärt. Im Buddhismus ist die menschliche Natur leer, indem sie keine Beständigkeit hat. Im Konfuzianismus ist die menschliche Natur der Allgemeinheit wichtiger als die des Individuums. Die allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse sind im Konfuzianismus charakteristisch: Der gesellschaftliche Charakter ist überwiegender als der individuelle natürliche Charakter. Das entspricht der Hegelschen Stellung zur menschlichen Natur.

Die Daoisten erstreben im Gegensatz dazu die menschliche Natur als Individuum, indem der natürliche Charakter überwiegt. Besser gesagt: Für Daoisten ist der Mensch nicht von der Natur zu trennen. Sie erstreben nicht die Einheit des Menschen und der Natur, sondern diese Einheit ist für sie schon gegeben. Diese Einheit ist auch für Hegel vorhanden, denn er versteht, dass die Natur als Totalität des natürlichen Daseins das „Anderssein des Geistes“ ist. Im alten China ist die Natur als das natürliche Dasein die natürliche Gesetzlichkeit, die außerhalb der menschlichen Beeinflussung liegt. Nicht nur im *Yijing* wird die Gesetzlichkeit aus der Beschreibung von Naturphänomenen und deren Interaktionen miteinander abgeleitet, sondern auch im Daoismus, besonders in den meisten Kapiteln des *Daodejing*, werden zuerst natürliche Phänomene beschrieben, danach menschliches Denken oder Handeln vorgeschlagen. Zum Beispiel in Kapitel 5: „Himmel und Erde sind nicht gütig. Ihnen sind die Menschen wie stroherne Opferhunde“²⁴⁸ (天地不仁,以萬物為芻狗). Die Daoisten versuchen diese Trennung zwischen Natur und Mensch zu überbrücken, indem sie beispielsweise die subjektive Betrachtungsweise beseitigen, wie im *Zhuangzi*, und das menschliche Leben und Handeln als „natürlich“ (自然), als ein „Von-selbst-so-Sein“ ansehen.

Der Ausdruck „自然“ (zi ran) im *Daodejing* ist kein Substantiv und bezeichnet nicht ein natürliches Dasein, was er im modernen Chinesischen gewöhnlich auch bedeutet, sondern beschreibt, wie das natürliche Dasein sein soll. Der Zwei-Wörter-Ausdruck ziran 自然 im *Daodejing* bezeichnet erstens die natürliche Gesetzmäßigkeit und zweitens den Zustand der Unabhängigkeit: „Von-selbst-so-Sein“ (自然而然). Das Dao richtet sich nach der natürlichen Gesetzmäßigkeit, die „von selbst so“ funktioniert. Das „Von-selbst-so-Sein“ beschreibt das Prinzip des „Nicht-Handelns 無為“ des Dao. Die zweifachen Erklärungen zu ziran fallen jedoch insofern zusammen als ziran bedeutet:

²⁴⁸ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 45.

„[A]lles, was ohne fremdes Zutun und sich nach den ihm innewohnenden Kräften und Gesetzen entwickelt“²⁴⁹.

Im Gegensatz dazu ist die oben genannte Trennung gerade für Hegel im alten China unüberbrückbar. Hegel teilt die Philosophie in die drei Hauptteile Logik, Wissenschaft der Natur und Wissenschaft des Geistes. Die Naturphilosophie gehört zum zweiten Teil. Für Hegel ist Natur die Vergegenständlichung des Geistes, die Objektivierung des Subjektiven. Natur und Geist sind nicht bloß Gegensätze, sondern auch eine untrennbare Einheit. Was die menschliche Natur angeht, ist sie für Hegel das Natürliche, Tierische, das der Mensch aufheben sollte. Einen Punkt könnte man bei Hegels Stellung zur Natur kritisch sehen: Die Natur hat für Hegel keine Entwicklungsgeschichte; die Veränderungen der Natur an sich betrachtet Hegel nicht.

3.5.1 Die menschliche Natur im Konfuzianismus

Der Naturbegriff bezieht sich zunächst auf die Natur eines Dings oder auf die menschliche Natur. In dieser Bedeutung entspricht die Natur einem Begriff der chinesischen Philosophie: xing 性. Zur menschlichen Natur 人性 stimmen die chinesischen Philosophen schon innerhalb der konfuzianischen Lehre nicht überein: Für den Konfuzianismus besteht die menschliche Natur hauptsächlich in ihrer Allgemeinheit, weil die menschliche Natur als Individuum „schlecht“ ist. Mit dieser Auffassung gibt es im Konfuzianismus zwei augenscheinlich gegensätzliche Auffassungen: „Die menschliche Natur ist gut“ 性善論 von Mengzi 孟子 (372–289 v.Chr.) und „Die menschliche Natur ist schlecht“ 性惡論 von Xunzi 荀子 (ca. 313–238 v.Chr.).

Für Mengzi ist die menschliche Natur von Geburt an gut. Alle Menschen haben von Geburt an vier Keime (oder Ausgänge) 四端: Mitleid 惻隱, Scham 羞惡, Respekt und Entgegenkommen 辭讓 sowie das Gefühl für richtig und falsch 是非. Diese vier Gefühle führen unter guten Bedingungen zur Moralität. Mengzi nimmt das Beispiel des Mitleides: Jeder Mensch, der sieht, wie ein Kind in einen Brunnen stürzt, wird Mitleid haben und zum Handeln übergehen.

Jeder Mensch hat ein Herz, das anderer Leiden nicht mit ansehen kann. Die Könige der alten Zeit zeigten ihre Barmherzigkeit darin, daß sie barmherzig waren in ihrem Walten. Wer barmherzigen Gemüts barmherzig waltet, der mag die beherrschte Welt auf seiner Hand sich drehen lassen.

²⁴⁹ Vgl. *Natur*. In: Johannes Hoffmeister (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2013, S. 440.

Daß jeder Mensch barmherzig ist, meine ich also: Wenn Menschen zum erstenmal ein Kind erblicken, das im Begriff ist, auf einen Brunnen zuzugehen, so regt sich in aller Herzen Furcht und Mitleid. Nicht weil sie mit den Eltern des Kindes in Verkehr kommen wollten, nicht weil sie Lob von Nachbarn und Freunden ernten wollten, nicht weil sie üble Nachrede fürchteten, zeigen sie sich so. Von hier aus gesehen, zeigt es sich: ohne Mitleid im Herzen ist kein Mensch, ohne Schamgefühl im Herzen ist kein Mensch, ohne Bescheidenheit im Herzen ist kein Mensch, ohne Recht und Unrecht im Herzen ist kein Mensch, Mitleid ist der Anfang der Liebe, Schamgefühl ist der Anfang der Pflichtbewußtseins, Bescheidenheit ist der Anfang der Sitte, Recht und Unrecht unterscheiden ist der Anfang der Weisheit [...] ²⁵⁰

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也……

Für Mengzi ist das Mitleid ein eingewurzelttes Vermögen, das bei jedem angeboren ist: Jeder, der das Kind auf den Brunnen zugehen sieht, so regt sich Furcht und Mitleid. Seine Motivation dafür ist nicht etwas Äußerliches, wie zum Beispiel Belohnung oder sein guter Ruf, sondern nur er will nicht sehen, wie das Kind sein Leben verliert. Dieses Vermögen ist den Menschen vom Himmel verliehen, nicht von außen erlernt; es geht spontan von sich selbst aus und wird notwendig zur Handlung führen. Hauptsächlich gemäß dieser Auffassung Mengzis stellt Wang Yangming 王陽明 (Wang Shouren, 1472–1529) später seine Theorie von der „Verwirklichung des angeborenen Wissens“ (致良知 zhi liang zhi) auf. Durch seine intensive Meditation über Bambus stellt er fest, dass die Natur des Dings nicht *außer uns* liegt, sondern *in uns*. Ebenso wird das Mitleid nicht von außen auf additiver Weise erlernt, sondern besteht bereits in unserem *Herzen* (xin 心). Wenn jeder das Mitleid hat, wenn das Mitleid insofern eine Allgemeingültigkeit hat, dann entspricht das Mitleid dem vom Himmel verliehenen *Ordnungsprinzip* (li 理). Das Herz ist in dem Sinne beim Idealist Wang Yangming mit dem Ordnungsprinzip identisch. ²⁵¹

²⁵⁰ Richard Wilhelm: *Mong Dsi, Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, München: Diederichs 1994, S. 74.

²⁵¹ Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 278–280.

Die menschliche Natur bei Mengzi ist außerdem nach dem Guten steuerbar: „Schlechten“ Gefühle sind nur da, wo es am Guten mangelt. Menschen haben also zwar die Natur, sich moralisch zu verhalten, aber diese Natur muss man auch gut pflegen, damit diese Bedingungen zur Moralität führen können.

Bei Xunzi ist menschliche Natur von Geburt an „schlecht“ 惡, und was am Menschen gut ist, sind seine Anstrengungen (wei 偽). Die Übersetzung von 惡 mit „schlecht“ ist meines Erachtens besser als mit „böse“, weil Letzteres die Absicht beinhaltet, schlecht zu handeln. Dass die menschliche Natur von Geburt an „schlecht“ sei, bedeutet bei Xunzi aber nicht, dass die Menschen von Geburt an schlecht handeln wollen, sondern vielmehr, dass die Menschen von Geburt an egoistisch und tierisch sind.²⁵² Der Egoismus von Yang Zhu 楊朱 (395–335 v.Chr.) ist beispielsweise nicht unbedingt als unmoralisch anzusehen, sondern als eine „eigene Selbstverwirklichung“²⁵³. Yang Zhu opfert sich für nichts und niemanden auf, sondern geht in allem vom „Für-mich-Prinzip“ (為我) aus. Für Xunzi haben die Menschen von Geburt an die Veranlagung, eigene Grundbedürfnisse zu befriedigen. Beispiele von Xunzi sind, dass die Menschen essen, wenn sie Hunger haben und dass sie ausruhen, wenn sie müde sind.²⁵⁴ Dieses Verhalten ist für Xunzi „schlecht“ im Sinne von egoistisch. Wenn sie dann schließlich doch entgegen diesen ureigenen Gefühlen die anderen bevorzugen, zum Beispiel indem sie die Eltern zuerst mit Essen bedienen, auch wenn sie selbst Hunger haben, und indem sie noch dann für die Eltern arbeiten, wenn sie müde sind, dann bedeutet das, sie haben sich diese natürlichen Gefühle „erarbeitet (durch Lernen und Anstrengungen)“ (偽). Dies ist nach Xunzi „gut“ und moralisch. Das Schriftzeichen wei 偽 (erarbeiten) besteht aus zwei Teilen: Mensch und Handeln; es bedeutet also ein gezieltes Handeln von Menschen. Dieser Begriff gewinnt hier eine völlige andere Bedeutung als im Daoismus. Im Daoismus wird das wuwei 無為 hervorgebracht, was „ohne (menschliches) Eingreifen“ bedeutet. Das wei 為 ist im Daoismus ein Gegenteil des Wahren und etwas Unwahres, Gefälschtes, Falsches, wie zum Beispiel Heuchelei 偽 oder Vortäuschung 造作.

Xunzi unterscheidet das Erarbeiten von der menschlichen Natur so: „Menschliche Natur also nenne ich das, was im Menschen sich findet und weder erlernt noch erwirkt werden kann. Durch Bemühen Erworbenes nenne ich das, was sich im Menschen findet, aber erst durch Lernen ermöglicht und erst durch Tun zustande kam. Das ist der Unterschied zwischen gegebener Natur und durch Bemühen

²⁵² Dass die menschliche Natur bei Xunzi „schlecht“ ist, ist außerdem anders als Lehre vom Menschen im Naturzustand (*de homine*) von Thomas Hobbes. Der Naturzustand (*state of nature*) von Thomas Hobbes ist der Selbstschutz gegen gewaltsames Sterben.

²⁵³ Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 78.

²⁵⁴ Hermann Köster: *Hsün-Tzu*, Kaldenkirchen: Steyler Verlag 1967, S. 303 f. (Kapitel 23.5).

Erworbenes“²⁵⁵ (不可學，不可事，而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也). Das Erarbeiten führt die moralische Erziehung ein und führt weiter zur Höflichkeit, zur Sittlichkeit und zum Gesetz, weil die Shengren (聖人) sich bemühen, indem sie ihre Naturanlage zum Guten wandeln. „Ja, die weisen Männer (聖人) waren die ersten, die sich bemühten, indem sie ihre Naturanlage zum Guten wandelten, und aus diesem ihrem Bemühen entstanden die Kulturtradition und die Regeln der Schicklichkeit. Aufgrund dieser Tradition und Schicklichkeit wurden dann die Gesetze und die Normen erlassen. Somit kommen die Tradition und die Schicklichkeitsregeln, die Gesetze und die Normen von den weisen Männern her“²⁵⁶ (故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也). Daher nimmt Xunzi auch an, dass die Gesetze von den Shengren hervorgebracht werden.

Für Xunzi ist der Himmel nicht mehr ein moralisches Symbol, sondern er beinhaltet vielmehr die natürlichen Gesetze, also diejenigen Regeln, die sich von Menschen nicht beeinflussen lassen: „Der Himmel verfolgt einen unveränderlichen Kurs, den er nicht eines Yao zuliebe erhält, noch eines Chieh wegen ändert [...]. Wer also klar einsieht, daß Himmel und Menschen ganz unterschiedliche Aufgaben haben, den kann man einen vollkommenen Mann nennen“²⁵⁷ (天行有常，不為堯存，不為桀亡……故明於天人之分，則可謂至人矣). Die Einstellung Xunzis zur Natur ist, dass die Naturgesetze unbeeinflussbar sind, während man die Naturgesetze allerdings begreifen und sie eigenen Interessen dienen lassen (制天命而用之) kann.

Dass die menschliche Natur „schlecht“ ist, entspricht teilweise den Gedanken Hegels zur tierischen, sinnlichen Seite des Menschen. Bei Hegel sollte der Mensch als ein Vernunftwesen jedoch seine zweite Natur entwickeln. Bei Xunzi und sogar bei Mengzi sollte man durch Lernen und Anstrengungen die sinnliche Seite befrieden und den natürlichen Trieben nicht freien Lauf lassen, sondern sie aufheben.

3.5.2 „Natur“ im Daoismus

Im Gegensatz zum Konfuzianismus ist für die menschliche Natur im Daoismus ihre natürliche, individuelle Seite charakteristisch. Für Daoisten ist der Charakter der menschlichen Natur als Allgemeinheit eine Fessel für den Menschen.

²⁵⁵ Hermann Köster: *Hsün-Tzu*, S. 303.

²⁵⁶ Ebd., S. 305.

²⁵⁷ Ebd., S. 215.

Der Begriff der Natur als Totalität der Erscheinungen wurde in der späten Qing-Dynastie zuerst in Japan als 自然 (ziran) ins Chinesische übersetzt und dann nach China überliefert.²⁵⁸ Jedoch darf man die Natur als das natürliche, physische Dasein 自然界 nicht mit dem 自然 im Daoismus gleichsetzen. Das ziran 自然 kommt im *Daodejing* als Kombinationswort fünfmal vor²⁵⁹ und in keinem Fall ist ziran ein Substantiv. Im *Daodejing* versteht ziran sich als „Von-selbst-so-Sein“ (自然而然) oder als das, was der natürlichen Gesetzlichkeit entspricht. Zum Beispiel in Kapitel 25: „Der Mensch richtet sich nach der Erde. Die Erde richtete sich nach dem Himmel. Der Himmel richtet sich nach dem SINN [Dao]. Der SINN [Dao] richtet sich nach sich selber“²⁶⁰ (人法地，地法天，天法道，道法自然). Das Verb fa 法 bedeutet: sich nach etwas richten oder etwas folgen. Das ziran fungiert in diesem Kapitel jedoch nicht als ein Substantiv, sondern es beschreibt den Zustand im Sinne der Art und Weise, wie das Dao alles bewirkt. Der letzte Satz 道法自然 sollte heißen, dass das Dao auf eine spontane, natürliche Weise wirkt. Und nicht nur das Dao, sondern alle Dinge richten sich auf eine natürliche Weise aus. Außerdem ist das „Von-selbst-so-Sein“ die Eigenschaft des Nicht-Handelns (無為)²⁶¹. Im Konzept des „Von-selbst-so-Seins“ findet man zufälligerweise ein „Selbst“ (自). Das bedeutet aber nicht, dass die Natur einen Willen oder einen Zweck hat, sondern vielmehr, dass die Dinge eine eigene Gesetzlichkeit haben, die außerhalb menschlicher Einflüsse liegt, und dass die natürlichen Gegenstände sich so entfalten, als ob sie ein Selbst in sich hätten. Zum Beispiel weht der Wind von selbst so, wie er weht, und die Blumen blühen und verdorren von selbst. Guo Xiang vertritt eine „Philosophie der Spontanität“, die das Selbst der Dinge als eine Unabhängigkeit, Selbständigkeit interpretiert. Insgesamt versteht das ziran, das „Von-selbst-so-Sein“, sich daher als die natürliche Gesetzlichkeit und innere Zweckmäßigkeit. Das „Von-selbst-so-Sein“ entspricht dem menschlichen „Nicht-Handeln“ 無為 in dem Sinne, dass die Menschen in den natürlichen Prozess nicht eingreifen.

Im Daoismus ist die dem Menschen entgegenstehende Natur das natürliche Seiende, bspw. die Erde, der Himmel und alle natürlichen Dinge. Die Mensch-Natur-Beziehung im Daoismus verdeutlicht sich bei Zhuangzi in einem eminenten Satz: „Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins“²⁶² (天地与我并生，而万物与我为一). Der Satz soll nicht heißen, dass der

²⁵⁸ Zum Beispiel haben Wang Guowei 王國維 (1877–1927) und Cai Yuanpei 蔡元培 (1868–1940) in ihren Übersetzungen das 自然 verwendet. 1903 wurde 自然 von den chinesischen Studenten in Japan zum ersten Mal in das neue Lexikon Xin Erya (新爾雅, 1903), ein nach Sachgebieten geordnetes Nachschlagewerk, aufgenommen.

²⁵⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, Kapitel 17, 23, 25, 51, 64.

²⁶⁰ Ebd., S. 65.

²⁶¹ Vgl. Karl-Heinz Pohl: *Das Unsagbare sagen. Das Dao bei Laozi und Zhuangzi und die Leere bei Nagarjuna*, Zeitschrift für Qigong Yangsheng 2013, S. 4: Die Konsequenz für den Menschen aus der Einsicht in diese „von-selbst-so“ verlaufende Wirkungsweise bedeutet: „Nicht-tun“ – *wú wéi*. Dies soll jedoch nicht heißen, untätig zu sein, sondern nicht bewußt und aus Eigeninteresse versuchen, Abläufe zu steuern, stattdessen: geschehen lassen können, im Einklang mit dem spontanen, unergründlichen Wirken der Natur leben und sich ihrem steten Wandel anpassen.

²⁶² Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 46 (Kapitel 2, Abschnitt 6).

Himmel und die Erde zeitlich mit mir zugleich entstünden, sondern dass das betrachtende Subjekt logischerweise nicht von der äußerlichen Natur zu trennen ist: Himmel und Erde sind da, weil ich davon weiß. Etwas ähnlich wie bei Hegel besagt dieser Satz die sinnliche Gewissheit. Der zweite Teil des Satzes spielt eine große Rolle: „alle Dinge sind mit mir eins“ (万物与我为一). Im Daoismus wird der Einklang des Menschen mit der Natur erstrebt, weil „alle Dinge mit mir eins sind“.

3.5.3 Hegels Betrachtung des Daoismus als „natürliche Religion“

Hegel subsumiert die chinesische Religion, zu welcher der Daoismus als Religion gehört, unter die natürlichen Religionen. Die natürliche Religion sollte sich zur freien Religion weiterentwickeln, genauso wie die Natur des Menschen den Anspruch hat, seine wahre Freiheit zu realisieren:

*Die Einheit des Menschen mit der Natur ist ein beliebter, wohlklingender Ausdruck; richtig gefaßt heißt er die Einheit des Menschen mit seiner Natur. Seine wahrhafte Natur aber ist die Freiheit, die freie Geistigkeit, das denkende Wissen des an und für sich Allgemeinen, und so bestimmt ist diese Einheit nicht eine natürliche, unmittelbare Einheit mehr.*²⁶³

Hegel erklärt, weshalb die natürliche Religion sich zur freien Religion entwickeln sollte, weist aber auch darauf hin, dass die Menschen nach subjektiver Freiheit suchen sollten, weil diese in der Natur des Menschen liegt. Genau das fehlt nach Hegels Auffassung in der chinesischen Religion. Für Hegel ist die Freiheit in der chinesischen Philosophie eine substantielle, objektive Freiheit, welche sich von der subjektiven Freiheit unterscheidet:

In dieser Beziehung ist es, daß die substantielle Freiheit von der subjektiven Freiheit zu unterscheiden ist. Die substantielle Freiheit ist die an sich seiende Vernunft des Willens, welche sich dann im Staate entwickelt. Bei dieser Bestimmung der Vernunft ist aber noch nicht die eigene Einsicht und das eigene Wollen, das heißt die subjektive Freiheit vorhanden, welche erst in dem Individuum sich selbst bestimmt und das Reflektieren des Individuums in seinem Gewissen ausmacht. Bei der bloß substantiellen Freiheit sind die Gebote und Gesetze ein an und für sich Festes, wogegen sich die Subjektive in vollkommener Dienstbarkeit verhalten. Diese Gesetze brauchen nun dem eigenen Willen gar nicht zu entsprechen, und es befinden sich die Subjekte somit den Kindern gleich, die ohne eigenen Willen und ohne eigene Einsicht den Eltern

²⁶³ Hegel: Band 16, S. 267.

gehören. Wie aber die subjektive Freiheit aufkommt und der Mensch aus der äußeren Wirklichkeit in seinen Geist heruntersteigt, so tritt der Gegensatz der Reflexion ein, welcher in sich die Negation der Wirklichkeit enthält. Das Zurückziehen nämlich von der Gegenwart bildet schon in sich einen Gegensatz, dessen eine Seite Gott, das Göttliche, die andere aber das Subjekt als Besonderes ist. Im unmittelbaren Bewusstsein des Orients ist beides ungetrennt. Das Substantielle unterscheidet sich auch gegen das Einzelne, aber der Gegensatz ist noch nicht in den Geist gelegt.²⁶⁴

Diese Unterscheidung zwischen substantieller Freiheit und subjektiver Freiheit trifft Hegel zurecht. Die substantielle Freiheit drückt sich in der chinesischen Philosophie besonders im Konfuzianismus aus. Im Konfuzianismus ist die Freiheit des Individuums die natürliche Seite der menschlichen Natur, die unterdrückt werden sollte. Das ist deutlich bei Mengzi und Xunzi. Das Individuum als ein wesentlicher Teil der Familie, der Gesellschaft und des Staates soll sich an den moralischen Prinzipien, z.B. an den fünf Konstanten 五常 (Menschlichkeit, Gerechtigkeit, Sittlichkeit, Weisheit, Aufrichtigkeit) und den fünf Beziehungen 五倫 (Vater – Sohn, Herrscher – Untertan, Ehemann – Ehefrau, älterer Bruder – jüngerer Bruder, Freund – Freund) orientieren. Solche Prinzipien sind bei Hegel ein „an und für sich Festes“, wobei die Menschen im Dienst von Anderen stehen sollten. Dies vergleicht Hegel mit dem kindlichen Gehorsam, ohne eigenen Willen zu zeigen und nach diesem zu handeln. Die Prinzipien, bei Hegel Gebote und Gesetze, machen Menschen abhängig. Diese Abhängigkeit wird im Daoismus aber eingesehen. Wohin das Dao, nämlich der Weg, führt, ist, die Freiheit als Unabhängigkeit von moralischen Zwängen zu realisieren und zurück zum Zustand des „Von-selbst-so-Seins“ (自然) zu kommen. Sich von äußerlichen moralischen Zwängen zu befreien ist bloß negative Freiheit. Jedoch ist diese Freiheit als ein geistiger Zustand im Daoismus dialektisch: Daoisten vollziehen die Bedingtheit nach, während sie die geistige Freiheit,²⁶⁵ die Einheit und die Integration mit der Natur erstreben.

3.5.4 Natur bei Hegel

Für Hegel ist die Natur das „Anderssein des Geistes“. Hegel definiert Natur so: „Die Natur ist die absolute Idee in der Gestalt des Andersseins überhaupt, der gleichgültigen, äußerlichen Gegenständlichkeit und der konkreten, individualisierten Verwirklichung ihrer Momente, – oder das absolute Wesen in der Bestimmung der Unmittelbarkeit überhaupt gegen seine Vermittlung. Das

²⁶⁴ Hegel: Band 12, S. 135.

²⁶⁵ Vgl. Kapitel 3.4 in der vorliegenden Arbeit.

Werden der Natur ist das Werden zum Geist“²⁶⁶. Das erweist sich dadurch, dass die verschiedenen Stufen der Natur eine Entwicklung hin zum Geist ausmachen: von der Mechanik über die Physik bis hin zur organischen Physik, vom subjektiven Geist über den objektiven Geist bis zum absoluten Geist. Die Bewegung der Idee der Natur ist, „aus ihrer Unmittelbarkeit in sich zu gehen, sich selbst aufzuheben und zum Geist zu werden“²⁶⁷.

Was die menschliche Natur angeht, ist es bei Hegel das Natürliche, Tierische, das der Mensch aufheben sollte. Für Hegel ist Natur die Vergegenständlichung des Geistes, die Objektivierung des Subjektiven. Natur und Geist sind nicht bloß Gegensatz, sondern auch eine untrennbare Einheit.

Was man kritisch an Hegels Stellung zur Natur sehen kann, ist, dass die Natur keine Entwicklungsgeschichte hat und dass „die denkende Betrachtung [sich solcher Vorstellungen über die Entwicklung der Natur] ent schlagen“ sollte:

Es ist eine ungeschickte Vorstellung älterer, auch neuerer Naturphilosophie gewesen, die Fortbildung und den Übergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich-wirkliche Produktion anzusehen, die man jedoch, um sie *deutlicher* zu machen, in das *Dunkel* der Vergangenheit zurückgelegt hat. Der Natur ist gerade die Äußerlichkeit eigentümlich, die Unterschiede auseinanderfallen und sie als gleichgültige Existenzen auftreten zu lassen; der dialektische Begriff, der die *Stufen* fortleitet, ist das Innere derselben. Solcher nebuloser, im Grunde sinnlicher Vorstellungen, wie insbesondere das sogenannte *Hervorgehen*, z.B. der Pflanzen und Tiere aus dem Wasser und dann das *Hervorgehen* der entwickelteren Tierorganisationen aus den niedrigeren usw. ist, muß sich die denkende Betrachtung ent schlagen.²⁶⁸

Für Hegel ist die Natur als ein System von Stufen vorhanden, „deren eine aus der andern notwendig hervorgeht“²⁶⁹. Die Tiere sind entwickelter als die Pflanzen und der Mensch ist die höchste Stufe des natürlichen Daseins gegenüber. Diese Stufen sind nicht dynamisch, sondern als solche vorhanden.

²⁶⁶ Hegel: Band 4, S. 33.

²⁶⁷ Ebd.

²⁶⁸ Hegel: Band 9, § 249, S. 31 f.

²⁶⁹ Ebd., S. 31.

Diese Einstellung zur Natur kommt außerdem in Hegels Kunsttheorien zum Ausdruck. Die Verwandlungen, die sich hauptsächlich auf diejenigen von Ovid beziehen, „stellen dem Geistigen das Natürliche ausdrücklich gegenüber, indem sie einem natürlich Vorhandenen, einem Felsen, Tiere, einer Blume, Quelle die Bedeutung geben, ein *Herunterkommen* und eine *Strafe* geistiger Existenzen zu sein.“²⁷⁰ So haben beispielsweise Philomele, die Pieriden und Narziss durch einen „Fehltritt“, eine „Leidenschaft“, ein „Verbrechen“ die Freiheit des Geistigen verloren und in das nur natürliche Dasein verwandelt. Deshalb wird die Natur in *Metamorphosen* Ovids nicht mehr bloß als das natürliche Dasein wie Berg, Quell oder Baum angesehen, „sondern es wird ihm ein Inhalt gegeben, der einer vom Geist ausgehenden Handlung oder Begebenheit angehört“²⁷¹: „Der Felsen ist nicht nur Stein, sondern Niobe, die um ihre Kinder weint.“²⁷² Als eine wesentliche Unterscheidung zwischen Natur und Geist fungiert die Verwandlung als Übergang aus dem Symbolisch-Mythologischen in das eigentlich Mythologische. In der echten Mythologie wird von dem konkreten Naturdasein ausgegangen. Das Natürliche wird sodann ausgeschieden, „indem es den inneren Gehalt der natürlichen Erscheinungen herausnimmt und als eine vergeistigte Macht zu menschlich im Inneren und Äußeren gestalteten Göttern kunstgemäß individualisiert“²⁷³. Außerdem ist die Seelenwanderung, in der die menschliche Seele in einem tierischen Körper oder in anderen Daseinsbereichen wandeln kann, für Hegel eine schlechte „abstrakte Vorstellung“, weil die Gestalt des Menschen die „einzig für den Geist angemessenen sinnliche Erscheinung“ ist.²⁷⁴

Diese Einstellung gegenüber der Natur, dass die reale Welt der Natur, die Hegel als „Braut“ benennt, „mit der der Geist sich vermählt“, vom Geist negiert wird, könnte nach der Einsicht Biedermanns zu einer „weltanschaulichen Schranke“ des Hegelschen philosophischen Systems führen.²⁷⁵ Denn die Natur ist „das Anderssein der Idee“, die Vermittlung des Geistes. Biedermann äußert sich so: „[...] So realistisch die Negation der Negation als dialektisches Grundgesetz der Wirklichkeit ist, so gemacht und unrealistisch wirkt sie als Triade, als der Dreischritt dieses Systems. Die triadische Form aber widerlegt sich hier durch ihre falsche Voraussetzung von selbst: Denn die Entäußerung der Idee in die Natur ist keine wirkliche Entäußerung, sie ist nur der Schein einer Entäußerung, weil die Idee – im Denken Hegels – nicht losgelöst von der Natur existiert und niemals losgelöst von ihr existiert hat, sondern immer nur in der ihr entfremdeten Gestalt als Natur wirklich ist und Realität hat.“²⁷⁶

²⁷⁰ Hegel: Band 13, S. 504 f.

²⁷¹ Ebd., S. 505.

²⁷² Ebd.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Ebd., S. 110.

²⁷⁵ Georg Biedermann: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig, Jena, Berlin: Urania-Verlag 1967, S. 123.

²⁷⁶ Ebd., S. 124.

Hegels Naturbegriff unterscheidet sich sowohl vom Kantischen als auch von dem Goethes. Hegel bezeichnet die Urphänomene von Goethe als eine philosophische „Abstraktion“, weil diese aus dem empirisch Verwickelten ein Reines und Einfaches heraushebe. Mit dem Trinkglas, das Goethe Hegel geschenkt hat, beweist Hegel, dass der Geist in der Natur ist, indem das Glas das geistvolle Phänomen des Lichts demonstriert. Für Hegel bleibt Goethe nur beim Empirischen, das nicht zum Begriff gekommen ist. Jedoch ist das Empirische für Goethe „ein unverfälschtes Sichoffenbaren der Phänomene“, wogegen ihm Hegels Gottesbeweise als „nicht mehr an der Zeit“ und seine dialektischen Konstruktionen als ein Unwesen erscheinen.²⁷⁷ Goethe hält das Beispiel von Hegel, in dem die Knospe von der Blüte negiert wird, für nicht plausibel, weil die Idee ein Verfahren des Geistes aussprechen sollte, nicht ein „Naturverfahren“.²⁷⁸

²⁷⁷ Karl Löwith: *Von Hegel zu Nietzsche*, 5. Aufl., Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1964, S. 27.

²⁷⁸ Ebd., S. 28.

3.6 Über das Wissen

Es liegt in der menschlichen *Natur*, nach Wissen zu streben, wie der erste Satz in der *Metaphysik* des Aristoteles lautet. Erst durch den stufenweisen Weg des Wissens erreicht man die Weisheit als höchste Stufe des Wissens. Wissen im allgemeinen Sinn ist, Kenntnis von etwas haben. Jedoch unterscheidet das Wissen im engeren Sinne sich von *Meinung* und *Glauben*. Im philosophischen Sinne bezieht Wissen sich sowohl auf die Art und Weise, wie Menschen zum Wissen gelangen als auch darauf, in welchem Maß sie es erlangen können sowie zudem auch darauf, was ein „Etwas“ ist. Davon ausgehend hat Aristoteles die Dinge nach den „vier Ursachen“ untersucht.²⁷⁹ Die Ursache in Aristoteles' *Physik (Von den Prinzipien)* ist das wissenschaftliche Prinzip, womit man die Naturphänomene erklären kann. Das Prinzip bedeutet nicht ein Element, das ein Ding konstruiert, sondern es kommt den Dingen zu und erklärt, warum ein bestimmtes Ding in seiner bestimmten Eigenart existiert.

In diesem Kapitel wird untersucht, wie das Wissen in der chinesischen Philosophie, besonders in der daoistischen Philosophie einerseits und andererseits in der westlichen Philosophie, besonders in der Hegelschen Philosophie betrachtet wird. Das Wissen bei Hegel als ein Weg, ein Prozess aus Theorie und Praxis (Wissen und Handeln), ähnelt nicht nur dem Weg des Dao in Daoismus, sondern entspricht auch dem Dao in dem Sinne, dass das Wissen als Praxis dem Dao als dem wahren Wissen zugrunde liegt, während das scheinbare, unwahre Wissen doch aufgehoben werden soll. Die Einheit von Theorie und Praxis im Daoismus wird am Beispiel des Rindzerlegens deutlich. Dementsprechend ist in der Hegelschen Philosophie die Vermittlung, nämlich die Verwirklichung des Wissens wesentlich. Das wahre Theorie-Praxis-Verhältnis stellt außerdem Wang Yangming mit seiner These von der „Einheit von Erkennen und Handeln“ (知行合一) deutlich dar: „Erkennen ist die Idee des Handelns, Handeln ist die Wirkung des Erkennens. Erkennen ist der Anfang des Handelns, Handeln ist die Vollendung des Erkennens. Wenn man dies genau versteht, kann man nur deshalb von Erkennen sprechen, weil Erkennen in sich bereits Handeln einschließt, und man kann nur vom Handeln sprechen, weil Handeln bereits Erkennen in sich birgt.“²⁸⁰ Für Wang Yangming ist Wissen nur dann wahres Wissen, wenn es das Wissen durch Praxis prüfen lassen kann. Dieser Auffassung entspricht in mehrerer Hinsicht der Hegelschen: Erstens ist das Wissen nicht etwas Intuitives und zweitens folgt das Handeln zeitlich nicht dem Wissen, sondern das Wissen verwirklicht sich im Handeln. Wang Yangmings These von „Einheit von Erkennen und Handeln“ kann man wohl als eine Überbrückung

²⁷⁹ Die „vier Ursachen“ sind: Materialursache (*causa materialis*), Formursache (*causa formalis*), Wirkursache (*causa efficiens*) und Zweckursache (*causa finalis*).

²⁸⁰ Geldsetzer, Lutz und Hong, Han-ding: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam 2008, S. 87.

von chinesischen Gedanken und Hegelschen Gedanken ansehen und Hegel würde Wang Yangming in diesem Punkt sicher zustimmen.

3.6.1 Das Wissen in der chinesischen Philosophie

Nicht ganz zufälligerweise wird in der alten chinesischen Philosophie, besonders im Konfuzianismus, auch betont, wie wichtig Lernen und Nachdenken für die Menschen sind:²⁸¹ „Lernen und nicht denken ist nichtig, Denken und nicht lernen ist ermüdend“²⁸² (學而不思則罔, 思而不學則殆). Durch das Lernen kommt man zu Wissen auf verschiedenen Ebenen. Im Konfuzianismus bzw. Neokonfuzianismus ist das Lernen ist eine Voraussetzung für Selbstkultivierung und Erforschung der Welt. *Das Große Lernen* (大學) lehrt uns:

Wenn im Altertum jemand dem lichten Charisma auf Erden zu Glanz verhelfen wollte, dann hat er erst sein Land regierungsfähig gemacht. Um solches zu tun, hat er zuerst sein Haus in Ordnung gebracht. Wüsste er sein Haus in Ordnung zu bringen, so hat er zunächst an sich selbst gearbeitet. Wollte er an sich selber arbeiten, so hat er vorerst seinen Geist ausgerichtet. Wüsste er seinen Geist auszurichten, so hat er erst Treue geübt. Um Treue zu üben, hat er erst sein Wissen erweitert. Die Erweiterung des Wissens lag für ihn in der Akzeptanz der Dinge (gewu). Nahm er die Dinge an (wu ge), dann weitete sich sein Wissen. Weitete sich sein Wissen, dann übte er Treue. Übte er Treue, dann war sein Geist ausgerichtet. War sein Geist ausgerichtet, dann konnte er an sich arbeiten. Konnte er an sich arbeiten, so war sein Haus in Ordnung. War sein Haus in Ordnung, war das Land regierungsfähig. War das Land regierungsfähig, herrschte Frieden auf Erden. Vom Himmelssohn bis hinunter zu dem einfachen Mann hält alle Welt die Arbeit an sich selbst für das A und das O. Es kann nicht sein, dass das eine, die Wurzel, geschädigt ist, und das andere, ein Zweig, erblüht. Und es ist auch noch nie dahin gekommen, dass etwas, was als schwer eingeschätzt wurde, für zu leicht befunden wurde, und was als Leichtgewicht galt, an Gewicht gewann.²⁸³

²⁸¹ Vgl. Richard Wilhelm: *Kungfutse, Gespräche (Lun Yü)*, 7. Aufl. d. Neuausg., München: Diederichs 1996. Wie oft das Lernen im Gespräch von Konfuzius erwähnt wird, braucht man nur einen Blick ins Kapitel 1 des Gespräches werfen. LY 1.1: „Lernen und fortwährend üben: Ist das denn nicht auch befriedigend?“ (學而時習之, 不亦說乎); LY 1.6: „Wenn er so wandelt und übrige Kraft hat, so mag er sie anwenden zur Erlernung der Künste“ (行有餘力, 則以學文); LY 1.7: „Wenn es von einem solchen heißt, er habe noch keine Bildung, so glaube ich doch fest, dass er Bildung hat“ (雖曰未學, 吾必謂之學矣); LY 1.14: „Der Meister sprach: Ein Edler, der beim Essen nicht nach Sättigung fragt, beim Wohnen nicht nach Bequemlichkeit fragt, eifrig im Tun und vorsichtig im Reden, sich denen, die Grundsätze haben, naht, um sich zu bessern: der kann ein das Lernen Liebender genannt werden.“ (子曰: 君子食無求飽, 居無求安, 敏於事而慎於言, 就有道而正焉, 可謂好學也已).

²⁸² Ebd., S. 45 (Kapitel 2, Abschnitt 15).

²⁸³ Wolfgang Kubin (Übers.): *Das große Lernen; Maß und Mitte; Der Klassiker der Pietät*, Freiburg im Breisgau: Herder 2014, S. 37 ff.

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！此謂知本，此謂知之至也。

Durch die Selbstkultivierung und Erforschung der Welt wird man in der Familie, in der Gesellschaft und im Staat qualifiziert. Das wahre Wissen ist bei Konfuzius das Wissen der Moral. Allerdings sind die Aussagen im *Laozi* und *Zhuangzi*, in denen es um das Lernen oder Wissen geht, anders als bei Konfuzius. Kapitel 19 des *Daodejing* sagt: „Gebt auf die Heiligkeit, werft weg die Erkenntnis: Und das Volk wird hundertfach gewinnen! Gebt auf die Sittlichkeit, werft weg die Pflicht: Und das Volk wird zurückkehren zu Familiensinn und Liebe!“²⁸⁴ (絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈). In Kapitel 20 lesen wir: „Gebt auf eure Gelehrsamkeit: so werdet ihr frei von Sorgen!“ (絕學無憂) und in Kapitel 48: Wenn es um Wissen geht, so fügt man täglich hinzu; wenn es um Dao geht, so reduziert man täglich (為學日益，為道日損). Im *Zhuangzi* findet man eine scheinbar ähnliche Einstellung zum Wissen, nämlich in der Empfehlung, „nicht mit dem begrenzten Leben das unbegrenzte Wissen anzustreben“: „Unser Leben ist endlich, das Wissen ist unendlich. Mit dem Endlichen etwas Unendlichem nachzugehen, ist gefährlich. Darum bringt man sich nur in Gefahr, wenn man sein Selbst einsetzt, um die Erkenntnis zu erreichen“²⁸⁵ (吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣). Nun stellt sich die Frage: Lehnen Laozi und Zhuangzi das Wissen und das Lernen ab, weil man nur so das Dao praktizieren könne? Diese Frage beantworte ich mit den Antworten auf die folgenden Fragen: (1) Was bedeutet das Wissen bei Laozi und welche Bedeutung steht hinter den Sätzen, die sich auf das Wissen beziehen? (2) In welchem Verhältnis stehen Lernen und Dao bei Laozi? Erweiterte Frage: (3) Inwiefern stehen der Daoismus und der Konfuzianismus sich als Gegensätze gegenüber?

3.6.1.1 Das Wissen im *Daodejing*

Beim Wissen geht es zuerst um das äußerliche Wissen, dessen Gegenstand außer uns liegt und zum Beispiel durch Forschen untersucht werden kann; zweitens um das wahre Wissen, das als Begriff ein nominalisiertes Verb ist und einen Prozess zur Erreichung der Wahrheit beschreibt. Das wahre Wissen ist bei Konfuzius das Wissen der Moral, während es bei Laozi und Zhuangzi das Dao ist.

²⁸⁴ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 59.

²⁸⁵ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 53 (Kapitel 3, Abschnitt 1).

Das xue 學 bei Konfuzius ist ganz klar: Kenntnis von etwas haben, recherchieren, erforschen. Das „Etwas“ sind meistens die moralischen Regeln des „Klassischen“.

Es gibt unterschiedliche Ausdrücke im *Daodejing*, die mit Lernen oder Wissen zu tun haben: 學 (lernen), 知 (wissen), 智 (klug) und 道 (Dao). Das xue 學 kommt in den Kapiteln 20, 48 und 64 vor;²⁸⁶ es bedeutet „Gelehrsamkeit“ oder Erforschen. In Kapitel 64 finden sich zwei xue kurz hintereinander 學, nämlich in dem Ausdruck 學不學 (wörtl.: lernen nicht lernen). Daran kann man sehen, dass Laozi das xue 學 im dialektischen Sinne versteht, und zwar 1.) lernen, was man nicht lernt; 2.) lernen, was nicht im allgemeinen Sinn als Wissen gilt. Und wenn man das bu 不 als Negation des Verbs ansieht, dann bedeutet dieser Ausdruck 3.) lernen, nicht zu lernen. Diese dritte Bedeutung hat den gleichen dialektischen Sinn wie „Handle, um nicht zu handeln“ (為無為).

Das xue 學 bedeutet im Allgemeinen: Kenntnis von etwas haben. Jedoch wird das, was mit dem Wort xue 學 gemeint ist, bei Laozi neutral und manchmal negativ bewertet, während es bei Konfuzius hingegen positiv konnotiert ist. Das alltägliche xue 學 ist für Laozi wie für Konfuzius das Forschen, die Gelehrsamkeit, das Lernen der äußerlichen moralischen Prinzipien. Das xue 學 bedeutet bei Laozi und u.a. auch bei Zhuangzi jedoch auch, äußerliche Kenntnis von etwas zu haben. Das richtige „Lernen“ ist für Laozi, wenn der Gegenstand des Lernens das Dao ist. Insofern lehnt Laozi das alltägliche „Lernen“ als etwas *Falsches* ab, denn das alltägliche Lernen, xue 學, führt nach Laozi nicht zum *richtigen* „Weg“.

Das 知 zhi, kommt in den Kapiteln 33 und 71 vor. In Kapitel 33 sagt Laozi: „Wer andere kennt, ist klug. Wer sich selber kennt, ist weise“²⁸⁷ (知人者智，自知者明). In diesem Satz bedeutet das 知 zhi einfach „kennen“, das 智 zhi hingegen „klug“, „Klugheit“ oder „Geschicktheit“. Man ist klug, wenn man die Menschen kennt. Aber man ist weise (ming 明: klar, Einsicht), wenn man sich selber kennt. In Kapitel 71 steht: „Wenn man weiß, dass man nicht weiß, dann ist das das Höchste. Wenn man von etwas nicht weiß, aber es doch für Wissen hält, dann ist man krank“²⁸⁸ (知不知上；不知知病). Das Unwissen für Wissen zu halten, ist gerade das, was Laozi und auch Hegel kritisieren wollten, denn damit nimmt man etwas Unwahres ganz fest als das Absolute an.

²⁸⁶ Kapitel 20: 絕學無憂, Kapitel 48: 為學日益 und Kapitel 64: 學不學.

²⁸⁷ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 73.

²⁸⁸ Eigene Übersetzung. Vgl. ebd., S. 114: „Die Nichtwissenheit wissen ist das Höchste. Nicht wissen, was Wissen ist, ist ein Leiden. Nur wenn man unter diesem Leiden leidet, wird man frei von Leiden. Dass der Berufene nicht leidet, kommt daher, dass er an diesem Leiden leidet: darum leidet er nicht.“

Das 智 zhi, kommt in den Kapiteln 18, 19 und 65 vor und ist hier ein Gegenstand der Kritik von Laozi. In Kapitel 18 heißt es: „Geht der große SINN [Dao] zugrunde, so gibt es [erst] Sittlichkeit und Pflicht. Kommen Klugheit [智] und Wissen auf, so gibt es die großen Lügen“²⁸⁹ (大道廢，有仁義；智慧出，有大偽). Dieser Satz ist eine grundsätzliche Kritik an den konfuzianischen moralischen Prinzipien, an Klugheit und Wissen im konfuzianischen Sinne – ebenso in Kapitel 19: „Tut ab die Heiligkeit, werft weg das Wissen [智], so wird das Volk hundertfach gewinnen. Tut ab die Sittlichkeit, werft weg die Pflicht, so wird das Volk zurückkehren zu Kindespflicht und Liebe“²⁹⁰ (絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈). In Kapitel 65 geht es um das Regieren des Landes. Laozi sagt: „Daß das Volk schwer zu leiten ist, kommt daher, daß es zuviel weiß [dass es zu viel Klugheit hat]. Darum: Wer durch Wissen [Klugheit] den Staat leitet, ist der Räuber des Staats. Wer nicht durch Wissen [Klugheit] den Staat leitet, ist das Glück des Staats“²⁹¹ (民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福). Meines Erachtens ist bezeichnet das zhi 智 die Klugheit, die Geschicktheit. Da es sich nicht um ein wahres Wissen handelt, wird das zhi 智 auch von Laozi eher negativ bewertet.

Die herkömmlichen Bedeutungen der drei Konzepte xue 學, zhi 知 und zhi 智 werden bei Laozi neutral oder negativ gesehen. Allerdings ist es das dao 道, was man als wahres Wissen erlangen sollte. Daher hat Laozi diese Begriffe nicht als solche abgelehnt, sondern ihre übertragenen Bedeutungen verneint. Nun ist klar, dass Laozi das zhi 智 eher negativ sieht, weil das zhi 智 wörtlich Klugheit bedeutet, im übertragenen Sinn aber Geschicktheit und Heuchelei. Wir können jetzt schon die erste Frage beantworten, ob Laozi das Wissen ablehnt: Nein, er lehnt das Lernen und das Wissen nicht ab, solange der Gegenstand das Dao ist. Für Laozi ist das richtige Wissen das Wissen des Dao.

²⁸⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 58.

²⁹⁰ Ebd., S. 59. Nach Guodian-Bambus-Text lautet dieser Satz nicht 絕仁棄義, sondern 絕偽棄詐. Es wird behauptet, dass der hintere Satz von den späteren daoistischen Anhänger absichtlich als den ersten Satz geändert. Allerdings handelt es hier nicht um eine inhaltliche Änderung.

²⁹¹ Ebd., S. 108. Meine Übersetzung für zhi 智 mit Klugheit anstatt Wissen wird in den Klammern ergänzt.

3.6.1.2 Das Verhältnis des Dao zum Wissen im alltäglichen Sinn

Kapitel 48 im *Daodejing* lautet so:

Wer das Lernen übt, vermehrt [益] täglich. Wer den SINN [Dao] übt, vermindert [損] täglich. Er vermindert und vermindert, bis er schließlich ankommt beim Nichtsmachen. Beim Nichtsmachen bleibt nichts ungemacht. Das Reich erlangen kann man nur, wenn man immer frei bleibt von Geschäftigkeit. Die Vielbeschäftigten sind nicht geschickt, das Reich zu erlangen.²⁹²

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

Dieses Kapitel beginnt mit einem Kontrast der Methoden, wie man das Wissen und das Dao jeweils erreicht: durch Vermehren (yi 益) oder Vermindern (sun 損). Denn der Progress des Lernens (xue 學) ist die Bildung des Wissens (zhi 知), wohingegen das (zhi 知) als Weisheit an anderer Stelle im *Daodejing* vorkommt. Wenn es um Wissen geht, fügt man täglich hinzu (yi 益); wenn es um Dao geht, reduziert (sun 損) man täglich. Durch die Reduktion und Reduktion der Reduktion (損之又損) gelangt man zum Nichttun. Hier ist das Reduzieren die Methode des Praktizierens des Dao: Das Nichttun ist das Ziel des Reduzierens und dass nichts ungetan bleibt, ist die Wirkung des Nichttuns. Wenn das Nichttun und das Reduzieren im Mittelpunkt des Kapitels stehen, wie wird dann das Wissen auf das Dao bezogen? Stehen diese beiden Methoden einander entgegen, müssen das Wissen und das Dao also in Konflikt geraten? Im Folgenden werden hierzu *drei* Gegenargumente erläutert.

Das *erste* Argument geht vom Inhalt aus: Vor allem ist das, was man hinzufügt, endlich. Hier geht es auch um das Verhältnis des Vielen zum Einen, des Mannigfaltigen zur Einheit. Die Vielheit steht nicht im Gegensatz zur Einheit, daher sind das yi 益 und das sun 損 in diesem Sinne nicht in Konflikt. Was man beim Lernen vermehrt, ist die Allgemeinheit des Wissens durch dessen Einzelheiten. Was beim Lernen bzw. beim Wissen im alltäglichen Sinne wichtig ist, ist diese Vielheit. Jedoch ist das Dao das Eine, das über die Mannigfaltigkeit der Dinge hinausgeht und nicht sinnlich zu begreifen ist. In diesem Einen soll aber auch die Vielheit enthalten sein. Um das Eine zu erreichen, soll diese Vielheit reduziert werden und sodann soll auch das Reduzieren nochmals reduziert werden. Hierzu

²⁹² Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 91. Richard Wilhelm hat mit Recht einen Gegensatz in der Übersetzung verwendet, nämlich das Vermehren und das Vermindern. Im *Daodejing* sind das yi und das sun inhaltlich ein Gegensatzpaar. Jedoch ist das Vermindern als sun in diesem Kontext weniger treffend als das Reduzieren. Daher übersetze ich das Wort sun mitunter mit Reduzieren – je nachdem, wie es zum Kontext passt. Eine mögliche Übersetzung ist dann: Wo es ums Wissen geht, fügt man täglich etwas hinzu; wo es ums Dao geht, reduziert man täglich.

lesen wir: „Reduzieren und wieder Reduzieren, bis er schließlich beim Nichttun ankommt“²⁹³ (損之又損，以至於無為). Anknüpfend an die Hegelsche Dialektik ist hier eine Übereinstimmung mit der „Negation der Negation“ aufzuweisen: Das durch Vermehrung gelernte Wissen wird durch „Reduktion der Reduktion“ (損之又損) aufgehoben und das aufgehobene Wissen ist das Dao. Das aufgehobene Nichttun lässt nichts ungetan, deshalb ist das Nichttun 無為 niemals bloß negativ, so kommentiert Jaspers: „Keineswegs ist dieses Nichttun das Nichtstun, keineswegs Passivität, Stumpfheit der Seele, Lahmheit der Antriebe. Es ist das eigentliche Tun des Menschen. Das von ihm so getan wird, als täte er nicht. Es ist ein Wirken, ohne das Gewicht in die Werke zu legen.“²⁹⁴

Dieses Argument stützt sich auf die herkömmlichen Interpretationen zu dieser Stelle, denn es wird immerhin nicht gesagt, was hinzufügt und was reduziert wird. Wang Bi versteht diese Stelle so: „Man muss seine Fähigkeit verbessern wollen, sein Gelerntes hinzufügen. Man muss zu dem Nichts zurückkehren wollen.“²⁹⁵ Mit seinem Kommentar ist klar, dass es kein Widerspruch ist, sowohl Wissen als auch Dao zu erreichen. Man kann also beides erreichen. Anders als Wang Bi lauten die buddhistischen Interpretationen zu dieser Stelle, die ebenfalls oft erwähnt werden. Hanshan Deqing 憨山德清 (1546–1623) zum Beispiel versteht die Reduktion als das Reduzieren der eigenen überflüssigen Begierden und das Aufgeben von Fühlen und Denken, was im buddhistischen Kontext zu verstehen ist.²⁹⁶

Mein *zweites* Argument weist darauf hin, dass das Verhältnis des Vermehrens (yi 益) und des Verminderns (sun 損) schon dialektisch ist. Sun und Yi heißen auch das 41. und 42. Hexagramm im *Yijing*. Die Hexagramme Sun und Yi weisen in den Zeichen eine dynamische Bauform auf, was sich auf die Veränderungen vom Anfang bis zum Ende einer Bewegung bezieht. Die Erklärung zum Zeichen Sun:

Das Zeichen stellt eine Minderung des unteren Zeichens zugunsten des oberen dar, indem der dritte, ursprünglich starke Strich nach oben gegangen ist und der ursprünglich schwache obere Strich an seine Stelle getreten ist. Das Untere wird also auf Kosten des Oberen vermindert. Das

²⁹³ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 91.

²⁹⁴ Karl Jaspers: *Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna*, München: Piper 1957, S. 299.

²⁹⁵ Eigene Übersetzung. Vgl. Wang Bi 王弼: *Laozi Daodejing Zhu Jiaoshi 老子道德經注校釋*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 2008, S. 127 f.: „为學日益，务欲进其所能，益其所习。为道日損，务欲反虚无也。損之又損，以至于无为。无为而无不为。有为则有所失，故无为乃无所不为也。“

²⁹⁶ Vgl. Hanshan Deqing 憨山德清: *Laozi Daodejing Jie 老子道德經解*, Beijing: Beijing Book Co. Inc. 2015.

aber ist Verminderung schlechthin. Wenn man das Fundament eines Bauwerks vermindert und seine oberen Mauern verstärkt, so verliert das Ganze an Festigkeit. Ebenso ist eine Minderung des Volkswohlstands zugunsten der Regierung eine Verminderung schlechthin. Und die ganze Tendenz des Zeichens geht dahin, darauf hinzuweisen wie diese Wohlstandsverschiebung vor sich gehen kann, ohne daß die Quellen des Wohlstands im Volk und seinen unteren Ständen dadurch versiegen.²⁹⁷

Und die Erklärung zum Zeichen Yi:

Der Gedanke der Mehrung drückt sich dadurch aus, daß der unterste starke Strich des oberen Halbzeichens sich heruntergesenkt und unter das untere Halbzeichen gestellt hat. Der Grundgedanke des Buchs der Wandlungen kommt auch in dieser Auffassung zum Ausdruck. Wahres Herrschen muß Dienen sein. Ein Opfer des Höheren, das eine Mehrung des Niederen bewirkt, wird Mehrung schlechthin genannt, um dadurch den Geist anzudeuten, der allein imstande ist, der Welt zu helfen.²⁹⁸

Die Hexagramme Sun und Yi haben nicht nur in sich die dialektische Bewegung, sondern sie verwandeln sich ineinander und stehen daher auch in einem dialektischen Verhältnis zueinander, wenn man die Hexagramme als ein Ganzes sieht.

Außerdem ist das dialektische Verhältnis auch im Kontext des *Daodejing* belegbar: In Kapitel 42 kommen diese beiden Worte schon vor, und zwar mit einem deutlich dialektischen Zusammenhang: „[...] Was die Menschen hassen, ist Verlassenheit, Einsamkeit, Wenigkeit. Und doch wählen Fürsten und Könige sie zu ihrer Selbstbezeichnung. Denn die Dinge werden entweder durch Verringerung vermehrt oder durch Vermehrung verringert [...]“²⁹⁹ (……人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損……). Die Könige nennen sich „alleine“ (孤) oder „einsame Menschen“ (寡人), obwohl sie keineswegs allein oder einsam sind in dem Sinne, wie es die Menschen hassen. Kapitel 42 zeigt die Relativität und das Umschlagen der Einsamkeit, Verlassenheit oder Wenigkeit. Die folgende Aussage von Laozi bezeichnet dann deutlich eine Dialektik: „Denn die Dinge werden entweder durch Verringerung vermehrt oder durch Vermehrung verringert“³⁰⁰. In diesem Satz werden genau die beiden Worte yi 益 und sun 損 verwendet, die später,

²⁹⁷ Richard Wilhelm: *I Ging (Yijing). Das Buch der Wandlungen*, München: Diederichs 1989, S. 156.

²⁹⁸ Ebd.

²⁹⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 85.

³⁰⁰ Ebd.

in Kapitel 48, wieder vorkommen. Diese beiden Worte stehen miteinander in einem dialektischen Zusammenhang und schlagen ineinander um. Daher können wir sie keineswegs einseitig als bloße Gegensätze zueinander verstehen.

Mein *drittes* Argument bezieht sich auf den Satz „Wer das Lernen übt, vermehrt täglich. Wer das Dao übt, vermindert täglich“ (为學日益，为道日損). Formell stehen das Vermehren und das Vermindern zwar im Gegensatz, doch hat das Vermehren den logischen Vorrang vor dem Vermindern, denn das Vermindern setzt voraus, dass etwas schon da ist, was man zuvor vermehrt hat. Das kann man auch mit der Geschichte des Koches (庖丁解牛) im *Zhuangzi* zeigen, die weiter unten in diesem Kapitel noch untersucht werden wird. Insofern ist das xue 學, das Wissen oder das Lernen, die Grundlage des Dao. Man findet noch zahlreiche weitere Stellen, an denen Laozi die Akkumulation des Wissens als Grundlage für einen langen „Weg“ oder ein großes Ziel betont. In Kapitel 64 z.B. heißt es: „[...] Ein Baum von einem Klafter Umfang entsteht aus einem haarfeinen Hälmlchen. Ein neun Stufen hoher Turm entsteht aus einem Häufchen Erde. Eine tausend Meilen weite Reise beginnt vor deinen Füßen [...]“³⁰¹ (……合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下……).

Zusammenfassend ist der Weg des Wissens bei Laozi ein stufenweise fortschreitender Weg. Hierbei kann das Wissen im alltäglichen Sinn mit Sinneswahrnehmung und Erfahrung durch Sammeln erworben werden, während das wahre Wissen (das Dao) durch Reduzieren zu erlangen ist.

Im *Zhuangzi* gibt es auch eine Stelle, die zu dem Missverständnis führen könnte, dass der Daoismus das Lernen bzw. Wissen ablehne: „Unser Leben ist endlich; das Wissen ist unendlich. Mit dem Endlichen etwas Unendlichem nachzugehen, ist gefährlich“. Zu dieser Stelle ist zuerst die Diskrepanz der Interpretation des Wortes dai 殆 zu beachten: Bedeutet das dai 殆 „gefährlich“ oder „ermüdend“? Interessanterweise kommt das Wort dai 殆 auf das Wissen bezogen auch im *Lunyu* 论语 vor und Richard Wilhelm übersetzt hier das dai 殆 mit „ermüdend“: „Der Meister sprach: Lernen und nicht denken ist nichtig. Denken und nicht lernen ist ermüdend“³⁰² (學而不思則罔，思而不學則殆). Hier ist von dem Zusammenhang zwischen Wissen und Nachdenken die Rede. Meines Erachtens ist die Übersetzung „ermüdend“ in beiden Aussagen plausibler als „gefährlich“. Nachdenken ohne Wissen, ohne Grundlage des Denkens, ist doch ermüdend. Es wäre hingegen rein negativ konnotiert, wenn wir das dai 殆 im *Zhuangzi* mit „gefährlich“ übersetzen.

³⁰¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 107.

³⁰² Richard Wilhelm: *Kongfutse, Gespräche (Lun Yü)*, S. 45. Richard Wilhelm hat uns noch auf der Aussage von Kant hingewiesen: „Erfahrung ohne Begriffe ist blind, Begriffe ohne Erfahrung sind leer“.

Auf jeden Fall bedeutet die Aussage hier, dass das Wissen (zhi 知) nicht mit dem „endlichen Leben“ zu erstreben ist. Also ist die daoistische Einstellung zum Wissen keinesfalls bloß positiv, wie es im Konfuzianismus der Fall ist. Es ist jedoch auch zu zeigen, dass sie nicht bloß negativ ist.

Als Beispiel hierfür nehme ich die Geschichte des Koches (庖丁解牛) aus *Zhuangzi*:

Der Fürst Wen Hui hatte einen Koch, der für ihn einen Ochsen zerteilte. Er legte Hand an, drückte mit der Schulter, setzte den Fuß auf, stemmte das Knie an: ritsch! ratsch! – trennte sich die Haut, und zischend fuhr das Messer durch die Fleischstücke. Alles ging wie im Takt eines Tanzliedes, und er traf immer genau die Gelenke.

Der Fürst Wen Hui sprach: „Ei, vortrefflich! Das nenn’ ich Geschicklichkeit!“ Der Koch legte das Messer beiseite und antwortete zum Fürsten gewandt: „Der SINN ist’s, was dein Diener liebt. Das ist mehr als Geschicklichkeit. Als ich anfing, Rinder zu zerlegen, da sah ich eben nur Rinder vor mir. Nach drei Jahren hatte ich’s soweit gebracht, daß ich die Rinder nicht mehr ungeteilt vor mir sah. Heutzutage verlasse ich mich ganz auf den Geist und nicht mehr auf den Augenschein. Der Sinne Wissen hab’ ich aufgegeben und handle nur noch nach den Regungen des Geistes. Ich folge den natürlichen Linien nach, dringe ein in die großen Spalten und fahre den großen Höhlungen entlang. Ich verlasse mich auf die (anatomischen) Gesetze. Geschickt folge ich auch den kleinsten Zwischenräumen zwischen Muskeln und Sehnen, von den großen Gelenken ganz zu schweigen.

Ein guter Koch wechselt das Messer einmal im Jahr, weil er schneidet. Ein stümperhafter Koch muß das Messer alle Monate wechseln, weil er hackt. Ich habe mein Messer nun schon neunzehn Jahre lang und habe schon mehrere tausend Rinder zerlegt, und doch ist seine Schneide wie frisch geschliffen. Die Gelenke haben Zwischenräume; des Messers Schneide hat keine Dicke. Was aber keine Dicke hat, dringt in Zwischenräume ein – ungehindert, wie spielend, so daß die Klinge Platz genug hat. Darum habe ich das Messer nun schon neunzehn Jahre, und die Klinge ist wie frisch geschliffen. Und doch, so oft ich an eine Gelenkverbindung komme, sehe ich die Schwierigkeiten. Vorsichtig nehme ich mich in acht, sehe zu, wo ich haltmachen muß, und gehe ganz langsam weiter und bewege das Messer kaum merklich – plötzlich ist es auseinander und fällt wie ein Erdenkloß zu Boden. Dann stehe ich da mit dem Messer in der Hand und blicke mich nach allen Seiten um. Ich zögere noch einen Augenblick befriedigt, dann reinige ich das

Messer und tue es beiseite.“ Der Fürst Wen Hui sprach: „Vortrefflich! Ich habe die Worte eines Kochs gehört und habe die Pflege des Lebens gelernt.“³⁰³

庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然向然，奏刀騞然，莫不中音。合于《桑林》之舞，乃中《经首》之会。文惠君曰：“嘻！善哉！技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非牛者。三年之后，未尝见全牛也。方今之时，臣以神遇，而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大軱乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间，而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有馀地矣，是以十九年而刀刃若新发于硎。虽然，每至于族，吾见其难为，怵然为戒，视为止，行为迟。动刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，为之四顾，为之踌躇满志，善刀而藏之。”文惠君曰：“善哉！吾闻庖丁之言，得养生焉。”

Ein Koch zerlegt für den Fürsten Wen Hui ein Rind. Er tut dies schnell und bewegt sich so schön, als ob er tanzen würde. Der Fürst ist sehr beeindruckt und fragt danach, wie er das geschafft hat. Er sagt, er mache es so weil er das Dao verfolge. Das Dao ist der Geschicklichkeit nahe, aber es ist nicht bloße Geschicklichkeit. Da er das Dao verfolgt, konnte er das Rind nach einigen Übungen nicht mehr ungeteilt vor sich sehen, wie am Anfang seines Berufes, sondern er konnte das Rind als eine anatomische innerliche Struktur „sehen“, als ob die Haut des Rindes so transparent wäre, dass alle Knochen und Gelenke klar zu sehen wären. Weil er auf diese Weise Rinder zerlegt, muss er sein Messer auch gar nicht oft wegen Abnutzung wechseln. Jedoch ist er an schwierigen Stellen immer noch vorsichtig und bewegt das Messer kaum merklich. Der Fürst ist begeistert und sagt, dass er dadurch gelernt habe, wie man das Leben pflegt.

Dies ist ein Beispiel dafür, dass das Dao durch eine praktische Technik ausgedrückt wird, oder – wie es Aristoteles auffasst – dafür, dass die Weisheit der Kunst (bzw. Technik) durch das Wissen von Ursachen der Erfahrung überlegen ist.³⁰⁴ Das Dao basiert auf dem Lernen, dem Wissen. Die Technik wird durch praktische Erfahrung verbessert, aber die hohe Kunstfertigkeit wird erst durch das wahre

³⁰³ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 54 f. Die Erläuterung von Richard Wilhelm zu dieser Geschichte: „Der 2. Abschnitt gibt ein Gleichnis über die Wirkungen der fügsamen Anpassung an die Gesetze der Natur am Beispiel eines Schlächters, der sein Messer zu schonen versteht, weil er sich der anatomischen Struktur der Tiere zu fügen weiß.“

³⁰⁴ Vgl. Aristoteles: *Metaphysik*, 981b. In: Hermann Bonitz (Übers.): *Aristoteles: Metaphysik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, S. 38 f.: „Dennoch aber schreiben wir Wissen (*eidēvai*) und Verstehen (*epatein*) mehr der Kunst zu als der Erfahrung und sehen die Künstler für weiser an als die Erfahrenen, indem Weisheit (*sophia*) einem jeden vielmehr nach dem Maßstabe des Wissens zuzuschreiben sei.“

Wissen (Dao) erlangt. Das wahre Wissen und das allgemeine Wissen ergänzen also einander und vollenden sich gegenseitig.

Nun stellt sich die Frage: Wie erlangt man eigentlich das wahre Wissen? An der Geschichte des Koches wird klar, dass das wahre Wissen von dem langen Weg (Technik oder Kunst in dieser Geschichte) untrennbar ist. Das wahre Wissen ist der Weg selbst und zugleich auch das Ziel des Weges. Im Zen-Buddhismus gibt es zwei Methoden, mit denen man das wahre Wissen erlangen kann: die spontane Erleuchtung 頓悟 und die allmähliche Vollendung 漸悟. Die spontane Erleuchtung bedeutet einen erleuchtenden Gedankenblitz, den man nach langer Zeit der Übung und der Meditation plötzlich hat, während die „allmähliche Vollendung“ die nicht plötzliche, sondern durch Akkumulation schrittweise erreichte Erleuchtung bedeutet. Auch die spontane Erleuchtung ist also kein spontanes Wissen, das direkt erlangt werden könnte, sondern erfolgt als plötzlicher Gedankenblitz erst nach geduldiger langer meditativer Übung. Dass der Chan-buddhistische Mönch Huineng 慧能 (638–713 n.Chr.) nach langer Übung plötzlich die spontane Erleuchtung bekommen hat, ist methodisch nicht wesentlich anders als dass Newton durch einen Apfel plötzlich zum Gravitationsgesetz inspiriert wurde. Daher ist der Weg als Übung oder Praxis immer die Voraussetzung für ein plötzliches Aha-Erlebnis oder die Erleuchtung. Die plötzliche Erleuchtung, die Huineng erlangte, basiert also ebenfalls auf der geduldigen Übung. Dass Huineng trotz seiner Unfähigkeit zum Lesen die Erleuchtung erlangte, beweist nicht, dass die Erleuchtung einfach spontan da sein könne.

Das Wissen kommt vom „Sehen“, vom „Erkennen“. Beim Zerlegen des Rindes ist das „Sehen“ *innerlich* geworden: Zunächst konnte der Koch nur das Aussehen des Rindes wahrnehmen, aber nachdem er langsam so geschickt beim Zerlegen wurde, sieht er das Rind nun nicht mehr als ein ungeteiltes Rind, sondern als ein Rind mit Knochen, Muskeln, Gelenken und Sehnen, die alle eine organische anatomische Zusammensetzung haben. Das heißt, der Koch hat das Rind so gut zerlegt, als ob er diese innere Struktur gesehen hätte. Aus dieser Geschichte im *Zhuangzi* hat sich eine 4-Worte-Redewendung entwickelt, und zwar „目無全牛“ (Sehe kein ungeteiltes Rind). Diese wörtliche Bedeutung – jemand erreicht so hohe Kunstfertigkeit, dass er kein ungeteiltes Rind sieht – wird mittlerweile metaphorisch dafür verwendet, dass jemand hohe Kunstfertigkeit besitzt und dadurch ein großes Selbstbewusstsein hat.

3.6.1.3 Inwiefern steht der Daoismus dem Konfuzianismus gegenüber?

Zum Wissen und Lernen im Allgemeinen hat Konfuzius eine andere Einstellung als Laozi und Zhuangzi. Konkret gesagt ist die Einstellung von Konfuzius sowohl gegenüber dem Wissen im Sinne des Forschens (學問) als auch gegenüber dem wahren Wissen (真知), welches aus Sicht des Konfuzius die moralischen Prinzipien betrifft, sehr positiv. Die Einstellung Laozis und Zhuangzis zum Wissen ist hingegen *positiv* und *negativ*.

Der damalige „Zeitgeist“ ist schon verdorben: Wenn in dieser Zeit schon von „Heiligen“ (聖) und „Intelligenten“ (智) die Rede ist, dann heißt das, dass diese Zeit schon problematisch geworden ist. Mit dem Untergang der späteren Zhou-Dynastie (ca. 770–256 v.Chr.), der Auflösung der rituellen Regeln und sozialen Ordnungen, bleiben die Appelle an „Heiligkeit“ und „Erkenntnis“ oberflächlich und formell. Daher ist es nachvollziehbar, dass Laozi auf die Begriffe wie „Heiligkeit“ und die „Erkenntnis“ verzichten würde. Diese Aussagen sind nicht wörtlich zu nehmen, sondern mit dem Bewusstsein, dass „wahre Worte anscheinender Widerspruch sind“ (正言若反) zu betrachten: Sie besagen nicht, dass man Wissen verneinen, unmoralisch handeln sowie Lehren und Auffassungen von anderen Schulen beseitigen sollte, sondern dass solche Konzepte wie *Heiligkeit*, *Erkenntnis*, *Klugheit*, *Sittlichkeit* und *Pflicht* in dieser Zeit zu stark betont wurden, sodass ihre wahren Bedeutungen verloren gegangen oder gar in ihr Gegenteil umgeschlagen sind. Solche Begriffe wie „Sittlichkeit“ und „Erkenntnis“ können zu scheinbarem, unwahrem Wissen führen, das von dem richtigen „Weg“, von dem Dao als dem eigentlichen Wissen, ablenkt.

Das Wissen als Forschen 學問 ist auch anders als das wahre Wissen zu praktizieren, deshalb behauptet Laozi: „Wer im Forschen wandelt, nimmt täglich zu. Wer im SINNE [Dao] wandelt, nimmt täglich ab“ (为學日益, 为道日損). Wo es ums Wissen geht, fügt man täglich etwas hinzu. Das entspricht der konfuzianischen Methode, um Wissen im Sinne moralischer Prinzipien zu erlangen. Wo es ums Dao geht, reduziert man täglich bis zum Nichttun. Das Dao als das wahre Wissen erteilt dem unwahren Wissen eine Absage.

Deshalb lehnt Laozi das wahre Wissen nicht ab, sondern nur das unwahre Wissen. Für Laozi jedoch stehen die moralischen Prinzipien gar nicht gegen das wahre Wissen, sondern vor allem verfälschte Werte wie Heuchelei 偽 und Geschicktheit 小聰明 – diese repräsentieren das unwahre Wissen.

Unter allen Interpretationen des *Laozi* und *Zhuangzi* steht eine Richtung der Interpretation vorwiegend mit dem damaligen „Zeitgeist“ engem Zusammenhang. Diese Interpretation meint, dass

die Gedanken von Konfuzius, Laozi und sogar Zhuangzi einander gar nicht gegenüberstehen, sondern sich miteinander versöhnen lassen, weil sie die Produkte des Zeitgeistes sind.

3.6.2 Das Wissen in der westlichen Philosophie

Wissen und Dao stehen bei Laozi bzw. bei den Daoisten nicht gegeneinander, sondern sie bilden ein dialektisches Verhältnis. In der Hegelschen Philosophie ist das Wissen dynamisch, also ein Prozess des Werdens. Hegels *Phänomenologie des Geistes* stellt das Wissen in verschiedenen Gestalten als „Stationen des Wegs“ dar, wobei der Weg die Selbstverwirklichung des Geistes ist. Der Weg an sich ist für Hegel die Vermittlung, die Reflexion in sich selbst. Nun stellen sich die Fragen, wie Hegel das Wissen in Bezug auf Platon und Aristoteles versteht, inwiefern das Wissen Hegels Philosophie ausmacht, und inwiefern Hegel Jacobis Philosophie bezüglich des unmittelbaren Wissens kritisiert.

3.6.2.1 Platon: Nach Wissen streben

In Platons Dialog *Menon* wird von der Frage ausgegangen, ob die Tugend (*ἀρετή*) erlernt sei, woraufhin Platon eine neue Frage in die Diskussion einführt, nämlich, ob Wissen lehrbar sei und wie das allgemeine Wissen möglich ist. Dazu stellt Menon eine sophistisch scheinende Frage, die zur Unmöglichkeit des Wissens führt: Wie lässt sich etwas untersuchen, wovon man nicht weiß, was es ist?³⁰⁵ Sokrates greift diesen Gedanken auf und sagt, dass das Unbekannte grundsätzlich unerkennbar sei. Dann überwindet Sokrates Menons Einwand gegen die Erkennbarkeit von Unbekanntem, indem er außer dem Wissen und dem Nichtwissen noch einen Zustand des Wissens annimmt, das noch in der Vergessenheit verborgen liegt. Damit stellt er die Hypothese der *Anamnesis* auf, der Wiedererinnerung des Wissens bzw. der Erkenntnis. Diese Hypothese setzt die Unsterblichkeit der Seele voraus. Mit dem Streben bzw. dem Nachfragen der Seele nach Wissen erinnert sich die Seele wieder an das Wissen.³⁰⁶

Diese Lehre wird damit bewiesen, dass Sokrates einem Sklaven geometrische Fragen stellt. Der Sklave hat vorher nichts über Geometrie gelernt oder gewusst, aber dennoch nach der Einführung durch Sokrates alle Fragen richtig beantwortet. Platon hat mit der Geschichte bewiesen, dass das

³⁰⁵ Platon: *Menon*, 80d. Vgl. Otto, Walter F. et al. (Hrsg.): Platon: Sämtliche Werke. Band 2: *Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos, Kratylos, Lysis, Symposion*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1957.

³⁰⁶ Vgl. Platon: *Menon*, 81c–d: „Weil nun die Seele unsterblich ist und oftmals geboren und, was hier ist und in der Unterwelt, alles erblickt hat: so ist auch nichts, was sie nicht in Erfahrung gebracht hätte, so daß nicht zu verwunden ist, wenn sie auch von der Tugend und allem andern vermag, sich dessen zu erinnern, was sie ja auch früher gewußt hat. Denn da die ganze Natur unter sich verwandt ist und die Seele alles innegehabt hat: so hindert nichts, daß, wer nur an ein einziges erinnert wird, was bei den Menschen Lernen heißt, alles übrige selbst auffinde, wenn er nur tapfer ist und nicht ermüdet im Suchen. Denn das Suchen und Lernen ist demnach ganz und gar Erinnerung [...].“

Lernen bzw. Wissen eine Wiedererinnerung ist, obwohl Sokrates sich hier bloß auf das geometrische bzw. das apriorische Wissen bezieht, das vor und unabhängig von der Erfahrung ist.

Die Wiedererinnerungs-Lehre im *Menon* entspricht dem Wiederhaben des Wissens im *Theaitetos*: Sokrates beschreibt im Dialog mit dem Theaitetos zwei Arten von Haben: Haben und Besitzen. Mit einer metaphorischen Analogie unterscheidet Sokrates das Haben des Wissens vom Besitzen des Wissens: Das Besitzen eines Kleides heißt, jemand hat das Kleid gekauft und hat es aber nicht an.³⁰⁷ Besitzen ist auch ein Haben, stellt aber nur die reale Möglichkeit (des Kleid-Tragens) dar, während das richtige Haben auch die Wirklichkeit mit enthält.

Vögel im Taubenschlag zu besitzen ist, wie wenn die Erkenntnisse in die Seele Spuren hinterlässt. Wissen bedeutet nun, nicht nur die Tauben im Taubenschlag zu haben, sondern auch die losgelassenen Tauben wieder einzufangen und in den Taubenschlag zurückzuholen. Das Wiederhaben der Tauben im Taubenschlag ist bei Platon die Metapher für die Wiedererinnerung des Wissens in der Seele. Das Wissen muss bei Platon gefunden werden, genauso wie die Vögel eingefangen werden.

In *Menon* wird am Ende angemerkt, dass die Tugend als göttliche Schickung nicht lehrbar und nicht Erkenntnis sei. Allerdings ist der Kernpunkt dieses Dialoges die Frage, wie Wissen möglich sei. Platon betont mit Sokrates' Worten, dass es das Wichtige ist, nach Wissen zu fragen.

Sokrates: Auch mir selbst schein ich es, o Menon. Und das übrige freilich möchte ich nicht eben ganz verfechten für diese Rede; daß wir aber, wenn wir glauben, das suchen zu müssen, was wir nicht wissen, besser werden und mannhafter und weniger träge, als wenn wir glauben, was man nicht wisse, sei nicht möglich zu finden, und man müsse es also auch nicht erst suchen, dafür möchte ich allerdings streiten, wenn ich es könnte, mit Wort und Tat.³⁰⁸

Was Platon mit dem Argument Sokrates' verdeutlicht, ist gerade der Dialog, den Sokrates immer mit den Leuten führt, um sich der Wahrheit anzunähern. Diese Jagd nach der Wahrheit beschreibt Sokrates als die „Hebammenkunst“ des Wissens: ein Verhelfen zur „Geburt“ des Wissens.

³⁰⁷ Platon: *Theaitetos*, 197b. Vgl. Otto, Walter F. et al. (Hrsg.): *Platon: Sämtliche Werke. Band 4: Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1958, S. 165 f.

³⁰⁸ Platon: *Menon*, 86c. Vgl. Otto, Walter F. et al. (Hrsg.): *Platon: Sämtliche Werke. Band 2: Menon, Hippias I, Etydemos, Menexenos, Kratylos, Lysis, Symposium*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1957, S. 28.

Für Hegel geht es beim Wissen als Wiedererinnerung nicht um den empirischen Erwerb von Erkenntnissen, sondern um das Wesen des Erkennens. In der gewöhnlichen Vorstellung ist Lernen die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewusstsein: „eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind“³⁰⁹. Laut Hegel hat Platon jedoch die wahre Natur des Bewusstseins erkannt, insofern der Geist auch sich selbst als Gegenstand vorstellt: „Es [das Bewusstsein] ist dies der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung; das Allgemeine, die Gattung ist an ihr selbst ihr eigenes Werden.“³¹⁰ Die Bewegung des Geistes ist dann die beständige Rückkehr in sich selbst. Deshalb hat Hegel der These vom Wissen als Wiedererinnerung Recht gegeben: „Lernen ist hiernach diese Bewegung, dass nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern dass nur sein eigenes Wesen für ihn wird oder dass er zum Bewusstsein desselben kommt.“³¹¹ Daher ist das Lernen nicht nur im gewöhnlichen Sinn möglich: Die Vorstellungen von den Dingen kommen zwar von außen, aber nicht das Allgemeine und der Gedanke. Dieser Einsicht Hegels entspricht eine Aussage von Laozi: „为學日益，为道日損“ (Wo es ums Wissen geht, fügt man täglich etwas hinzu; wo es ums Dao geht, reduziert man täglich). Dies besagt nicht anders als dass das Allgemeine, das Dao, sich im Geist selber findet, während die von außen kommenden Vorstellungen und die Mannigfaltigkeit auf eine empirische Weise erworben werden und stets zunehmen.

Die Wiedererinnerungslehre sollte nicht so missverstanden werden, dass das Wissen in einer unsterblichen Seele immer da wäre und man nicht mehr lernen könne, weil alle Vorstellungen nur aus dem Subjekt erzeugt würden.³¹² Das ist für Hegel nämlich nicht der richtige Gedankengang, um den platonischen Idealismus zu verstehen. Für Platon ist Wissen Lernen im Sinne der Erziehung oder Bildung der Seele. Platon erfasst das Wesen der Seele ganz im Allgemeinen und setzt ihre Wahrheit und ihr Sein nicht in sinnliche Einzelheiten.³¹³ Was jedoch das Lernen im Besonderen betrifft, gibt Hegel zu: „so setzt Platon voraus, dass das, was das wahrhaft Allgemeine ist, die Idee, das Gute, Schöne, vorher im Geiste selbst einheimisch ist und nur aus ihm sich entwickelt“³¹⁴. Dies ist das Allgemeine.

³⁰⁹ Hegel: Band 19, S. 43.

³¹⁰ Ebd., S. 43 f.

³¹¹ Ebd., S. 44.

³¹² Ebd., S. 54

³¹³ Ebd.

³¹⁴ Ebd., S. 55.

Wissen oder Erkennen ist für Platon nicht nur das Gefühl, die Empfindung, sondern auch das Allgemeine. Die Wahrheit fängt zwar mit dem sinnlichen Bewusstsein an, wird aber inhaltlich nur von Gedanken erfasst und gefüllt. Dieser Inhalt ist bei Platon die Idee. In seiner *Politeia* (Republik) hat Platon das sinnliche Bewusstsein vom intellektuellen unterschieden. Die geometrische Figur als das allgemeine Wissen ist beispielsweise eine Idee. Die geometrischen Figuren bestehen zwar im Denken, aber können auch sinnlich dargestellt werden. Das Sinnliche versteht Platon als Meinung (δόξα) und er bestimmt diese als die erste Weise des Wissens.³¹⁵ Das Allgemeine oder die Idee als Inhalt der Wahrheit organisiert sich weiter in sich und wird insofern als Wissenschaft strukturiert und systematisiert.

Bei Aristoteles ist es die menschliche Natur, nach Wissen zu streben. Und unter allen Sinneswahrnehmungen bevorzugt er jene durch die Augen. Daher hat das Wissen hier seine Wurzel im „Sehen“ und „Erkennen“. Für Aristoteles schreitet das Wissen stufenweise fort: Vom Wissen als Sinneswahrnehmung, welche die Tiere von Natur aus haben, bis zum Wissen als Erinnerung und Erfahrung, die nur manche Tiere besitzen. Davon ausgehend besteht die Spitze des Wissens in Kunst und Wissenschaft, die ausschließlich Menschen zugänglich sind. Kunst und Wissenschaft haben vor der Erfahrung den Vorrang, denn Erfahrung ist zwar vorteilhaft für den Einzelfall, jedoch nicht für den allgemeinen Begriff bzw. Logos. Kunst und Wissenschaft sind so mit Weisheit verbunden, dass die damit sich Beschäftigenden nicht nur die Geschicklichkeit des Handwerkers besitzen, sondern auch das Warum erkennen.³¹⁶

[...] darum, wie gesagt, gibt der Erfahrene für weiser als der, welcher irgendeine Sinneswahrnehmung besitzt, der Künstler für weiser als der Erfahrene, und wieder der leitende Künstler vor dem Handwerker, die betrachtenden Wissenschaften vor denen, die sich auf ein Hervorbringen beziehen, die theoretischen Künste vor den praktischen. Daß also die Weisheit eine Wissenschaft von gewissen Ursachen und Prinzipien ist, das ist hieraus klar.³¹⁷

Für Aristoteles ist das Wissen die Vergegenwärtigung der Gründe und Ursachen. Um das Warum zu ergründen, geht Aristoteles von den Prinzipien (Ursachen) aus. Daher ist Wissen bei Aristoteles eine Erkenntnis aus Prinzipien.

³¹⁵ Hegel: Band 19, S. 60.

³¹⁶ Aristoteles: *Metaphysik*, 981b–982a. Vgl. Hermann Bonitz (Übers.): *Aristoteles: Metaphysik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, S. 39 f.

³¹⁷ Ebd., S. 39.

3.6.2.2 Hegel: Wissen als Weg der Selbstverwirklichung des Geistes

Hegels Gedanken zum Wissen stützen sich auf die des Aristoteles. Anders als die Wiedererinnerungslehre von Platon betont Aristoteles die Wirklichkeit bzw. Praxis des Wissens, während diese für Platon nur im Abbildern (Idee) besteht. Die Wirklichkeit des Wissens als Sinneswahrnehmung oder Erfahrung ist für Aristoteles und ebenfalls für Hegel die Grundlage des Wissens. Elmar Treptow fasst dies folgendermaßen zusammen:

Die Sinneswahrnehmung und die Erfahrung sind also die Grundlage des Wissens. Kein Wissen ohne die theoretische Bearbeitung des empirischen Materials durch Analyse, Abstraktion und Induktion. Das Wissen und die Erkenntnis haben somit keine irgendwie transempirischen, transzendenten Quellen. Sie entspringen nicht, wie Plato lehrte, einer Wiedererinnerung an Ideen, die die Seele in leibloser Präexistenz erschaut hätte, ebensowenig irgendwelchen angeborenen Ideen oder göttlicher Erleuchtung.³¹⁸

Bei Hegel stellt die gesamte *Phänomenologie des Geistes* diesen Weg des Wissens dar, nämlich vom unmittelbaren Wissen über das vermittelte Wissen bis zum absoluten Wissen. Das Wissen ist bei Hegel nur als *System* wirklich und kann nur als solches dargestellt werden. Die *Phänomenologie des Geistes* stellt das System bzw. den Prozess des Wissens dar. Das Wahre als ein System drückt sich in der Vorstellung aus, die das Absolute als *Geist* „ausspricht“³¹⁹. Das Geistige ist das Wirkliche und damit zugleich das Ansichsein, das Fürsichsein und das Anundfürsichsein. Es ist das Ansichsein, indem es für uns oder an sich die geistige Substanz ist. Und es ist das Fürsichsein, indem es das sich „Verhaltende und Bestimmte“³²⁰ ist. Auch weil es in dieser Bestimmtheit in sich selbst bleibt, ist das Geistige das Anundfürsichsein. Das Wissen vom Geist und das Wissen von sich als dem Geist bedeutet, dass das Geistige sich sowohl als unmittelbaren Gegenstand als auch unmittelbar als aufgehobenen, in sich reflektierten Gegenstand darstellen muss. Die Wissenschaft ist dann der Geist, „der sich so entwickelt als Geist weiß“³²¹.

Die Bildung des Individuums ist die Bildung des Wissens im Allgemeinen. Das Wissen im Allgemeinen bedeutet, dass das Geistige sich als das Fürsichsein darstellt. Das ist das, was die

³¹⁸ Elmar Treptow: *Zur Aktualität des Aristoteles. Ein kurzer Leitfaden*, München: VUD 1979, S. 3 f.

³¹⁹ Hegel: Band 3, S. 28.

³²⁰ Ebd.

³²¹ Ebd., S. 29.

Wissenschaft von ihrer Seite vom Selbstbewusstsein verlangt: dass das Geistige in dem Anderssein bzw. Fürsichsein sich erhebt, „um mit ihr [Wissenschaft] und in ihr leben zu können und zu leben“³²². Von anderer Seite fordert das Individuum, dass die Wissenschaft ihm die „Leiter“ zu diesem Standpunkt anbietet, „ihm in ihm selbst denselben aufzeige“³²³. Das Individuum weiß, dass jede Gestalt seines Wissens eine absolute Selbständigkeit besitzt und in jeder Gestalt des Wissens das Individuum die absolute Form ist, die „unmittelbare Gewissheit seiner selbst“ oder „unbedingtes Sein“³²⁴. Es wäre für die Wissenschaft verkehrt, das Bewusstsein um die gegenständlichen Dinge im Gegensatz zu sich selbst zu wissen oder sich selbst im Gegensatz zu den Dingen. Weil das natürliche Bewusstsein das Prinzip seiner Wirklichkeit in der Gewissheit seiner selbst hat und das Prinzip damit außerhalb der Wissenschaft liegt, trägt die Wissenschaft die Form der Unwirklichkeit. Deshalb muss die Wissenschaft zeigen, dass und wie sie mit der Wirklichkeit vereinigt ist. Ohne die Wirklichkeit ist die Wissenschaft nur ein Ansichsein, das nur noch geistige Substanz ist, statt der Geist selbst. Dieses Ansichsein muss das Selbstbewusstsein als eins mit sich setzen.

Auf diese Weise zeigt die *Phänomenologie des Geistes* das Werden des Wissens. Das Wissen ist zuerst das unmittelbare Wissen, das sinnliche Bewusstsein. Das eigentliche Wissen ist nicht plötzlich zu bekommen, sondern es entsteht auf einem langen Weg, der durchzuarbeiten ist: „Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zwecke* erschöpft, sondern in ihrer *Ausführung*, noch ist das *Resultat* das *wirkliche* Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden“³²⁵. Das wirkliche Ganze ist mit Hegels Beispiel von Knospe, Blüte und Frucht bildhaft geworden.

Das Individuum soll von seinem ungebildeten Zustand aus zum Wissen geführt werden. Das allgemeine Individuum, „der selbstbewusste Geist“³²⁶, soll in seiner Bildung betrachtet werden, weil das besondere Individuum sich jedes Moment zeigt, wie es die konkrete Form und Gestaltung erhält. Das besondere Individuum als der unvollständige Geist hat seinen Weg zum „höherstehenden Geist“³²⁷ durchzuarbeiten. Dieser Bildungsweg hat in der Weltgeschichte das Eigentum des allgemeinen Geistes erworben. Der allgemeine Geist macht die Substanz des Individuums aus und somit, ihm äußerlich erscheinend, seine „unorganische Natur“³²⁸. Von der Seite des einzelnen Individuums aus gesehen, ist dessen Bildung als Eigentum zu erwerben und diese „unorganische

³²² Hegel: Band 3, S. 29.

³²³ Ebd.

³²⁴ Ebd., S. 30.

³²⁵ Ebd., S. 13.

³²⁶ Ebd., S. 31.

³²⁷ Ebd., S. 32.

³²⁸ Ebd., S. 33.

Natur“ sich anzueignen. Jedoch besteht dieser Bildungsweg von der Seite des allgemeinen Geistes aus gesehen darin, sich als Substanz ein Selbstbewusstsein zu geben, „ihr Werden und ihre Reflexion in sich hervorzubringen“³²⁹.

Die Wissenschaft muss sowohl ausführlich und notwendig diesen Bildungsweg des Individuums darstellen als auch das erworbene Eigentum des allgemeinen Geistes. Dieser lange Weg hat jedes Moment sowohl für den Weltgeist als auch für das Individuum notwendig in sich durchzuarbeiten. Leichter ist dieser Weg für das Individuum als für die Weltgeschichte, weil das Individuum ihn an sich vollbringt. Der Inhalt ist dann die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit, die bezwangene Unmittelbarkeit geworden, die Gestaltung ist auf die einfache Gedankenbestimmung herabgebracht. Der Inhalt ist schon ein Gedachtes, das Eigentum der Substanz. Das Individuum muss nur das erinnerte Ansich in die Form des Fürsichseins umkehren.

Diese Bewegung hat das Aufheben des Daseins „gespart“³³⁰, jedoch die Vorstellung und die Bekanntschaft mit den Formen nicht. Die Bekanntschaft ist das in die Vorstellung übergegangene Dasein. Das eigentliche Wissen muss diese Vorstellung und die Bekanntschaft noch aufheben. So ist die Darstellung des Wissens als Allgemeines.

3.6.2.3 Hegels Auffassung zum unmittelbaren Wissen

Für Hegel sind Religion und Sittlichkeit, solange sie ein Glaube und damit unmittelbares Wissen sind, bedingt durch die *Vermittlung*, nämlich Entwicklung, Erziehung oder Bildung. Am Anfang des ersten Teils der *Enzyklopädie*, erklärt Hegel einige Gedanken. Dies betrifft hauptsächlich Hegels drei Stellungen des Gedankens zur Objektivität, nämlich seine Auseinandersetzung mit dem Subjekt-Objekt-Verhältnis bei anderen Philosophen.

Zum „unmittelbaren Wissen“ erläutert Hegel in der *Enzyklopädie* von § 61 bis § 78 seine dritte Einstellung des Gedankens zur Objektivität, die sich auf die intuitive Erkenntnis bei Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819) bezieht. Die von Kant vertretene kritische Philosophie versucht, mit Denken die Wahrheit zu erlangen. Für Hegel ist es aber logisch, dass man mit Denkbestimmungen, nämlich Begriffen, das Unendliche nicht begreifen kann. Das könnte der „einfachste“ Gottesbeweis sein: Mit den endlichen Bestimmungen kann das Unendliche nicht begriffen werden. Die Wahrheit, das Unendliche, ist nur durch Reflexion erkennbar. Die kritische Philosophie nimmt das unmittelbare

³²⁹ Hegel: Band 3, S. 33.

³³⁰ Ebd., S. 34.

Wissen als eine „Tatsache“³³¹ an. Jedoch ist das Unmittelbare nicht gegen die *Vermittlung*, sondern „Produkt und Resultat“³³² des vermittelten Wissens.³³³ Diese auf einen Glauben, auf unmittelbares Wissen bezogene Vermittlung heißt hier Entwicklung, Erziehung oder Bildung. Solche Vermittlung ist für die platonische Idee auch erforderlich: „Wenn in der Platonischen Philosophie gesagt wird, dass wir uns der Ideen *erinnern*, so hat dies den Sinn, dass die Ideen an sich im Menschen sind und nicht (wie die Sophisten behaupteten) als etwas dem Menschen Fremdes von außen an denselben gelangen. Durch diese Auffassung des Erkennens als Erinnerung ist jedoch die Entwicklung dessen, was an sich im Menschen [ist], nicht ausgeschlossen, und diese Entwicklung ist nichts anderes als Vermittlung“³³⁴, so Hegel.

Für Jacobi betrifft das Erkennen das Endliche. Das Endliche ist durch Bedingungen bedingt, während das Wahre, Gott, außerhalb dieses Mechanismus des Zusammenhangs liegt.

Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch *Reihen* von *Bedingtem* zu *Bedingtem*, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; – durch *bedingte Bedingungen*. Erklären und Begreifen heißt hiernach, etwas als *vermittelt* durch ein *Anderes* aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein *besonderer, abhängiger* und *endlicher*; das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen eingeschränkt sei.³³⁵

Außerdem behauptet Jacobi, dass die Wahrheit nur für den Geist möglich sei. Die Vernunft ist deshalb nur für Menschen, indem die das Wissen von Gott ist. Die Vernunft ist insofern unmittelbares Wissen, Glaube, als das vermittelte Wissen nur durch einen endlichen Inhalt bedingt ist. Für Jacobi ist das Unendliche nicht der christliche Glaube, sondern nur das höchste Wesen, das ein Tier oder ein Körper sein mag. Solcher Glaube ist für Hegel „das trockene Abstraktum des unmittelbaren Wissens, eine ganz formelle Bestimmung“³³⁶. Diese subjektive Idee des Unendlichen ist für Jacobi unzertrennlich und ohne „diese unmittelbare Verknüpfung“³³⁷ mit dessen Sein verbunden. Der von Jacobi vertretende Standpunkt ist, dass das isolierte vermittelbare Wissen für die Erkenntnis der Wahrheit

³³¹ Hegel: Band 8, § 65, S. 155.

³³² Ebd., § 66, S. 156.

³³³ Ebd.: „[...] in allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, daß das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist.“

³³⁴ Ebd., § 67, Zusatz, S. 158.

³³⁵ Ebd., § 62, S. 149.

³³⁶ Ebd., § 63, S. 152.

³³⁷ Ebd., § 64, S. 155.

nicht ausreicht. Allerdings ist dieser Standpunkt auch dadurch gekennzeichnet, dass er das isolierte unmittelbare Wissen mit Ausschließung der Vermittlung ist. Das heißt, er ist im „Entweder – Oder“ geblieben. Dazu verdeutlicht Hegel: „In allen diesen Fällen schließt die Unmittelbarkeit des Wissens nicht nur die Vermittlung desselben nicht aus, sondern sie sind so verknüpft, dass das unmittelbare Wissen sogar Produkt und Resultat des vermittelten Wissens ist“³³⁸. Dieser von Jacobi vertretende Standpunkt lehnt die Vermittlung ab und nimmt an, dass die Idee und das Sein sich einander vermitteln: „Damit wird also unmittelbar behauptet, daß die Idee nur vermittels des Seins und umgekehrt das Sein nur vermittels der Idee das Wahre ist“³³⁹. In diesem Fall ist die Einheit der Idee mit dem Sein, die das unmittelbare Wissen erfordert, für Hegel eine „leere“³⁴⁰ Einheit, weil sie eine Einheit „unterschiedener Bestimmungen“³⁴¹ ist.

Die Folgen, der von Jacobi vertretende Standpunkt der Philosophie mit sich bringt, sind: 1. Dieser Standpunkt nimmt das Faktum des Bewusstseins als Kriterium für Wahrheit an. Insofern ist die Wahrheit nur das subjektive Wissen, das verallgemeinert wird.³⁴² 2. Aller Aberglaube und Götzendienst werden damit für Wahrheit erklärt und aller unrechtliche, unmoralische Inhalt des Willens wird gerechtfertigt.³⁴³ 3. Dieser Standpunkt belehrt uns nur darüber, dass Gott ist und nicht darüber, was Gott ist.³⁴⁴ Für Hegel kann Geist nur insofern Gott heißen als er als sich selbst und in sich selbst mit sich vermittelnd weiß, „denn der Geist ist als Bewusstsein und Selbstbewusstsein jedenfalls Unterscheidung seiner von sich selbst und von einem Anderen und hiermit sogleich Vermittlung“³⁴⁵. Genauso ist es mit dem Wahren:

Für das Wahre kann nur ein Inhalt erkannt werden, insofern er nicht mit einem Anderen vermittelt, nicht endlich ist, also sich mit sich selbst vermittelt und so in eine Vermittlung und unmittelbare Beziehung auf sich selbst ist.³⁴⁶

Diese von Hegel gemeinte Vermittlung ist jedoch keine einseitige Vermittlung. Das unmittelbare Wissen behauptet zwar, dass die Idee und das Sein sich durch einander vermitteln, doch ist dies eine

³³⁸ Hegel: Band 8, § 66, S. 156.

³³⁹ Ebd., § 70, S. 159 f.

³⁴⁰ Ebd., S. 160.

³⁴¹ Ebd.

³⁴² Ebd.

³⁴³ Ebd., § 72, S. 162.

³⁴⁴ Ebd., § 73, S. 163.

³⁴⁵ Ebd., § 74, S. 164.

³⁴⁶ Ebd.

leere Vermittlung. Die eigentliche Vermittlung hingegen hebt sich in sich auf. In § 76 fasst Hegel die Ansichten der Cartesischen Philosophie und der von Jacobi zusammen: 1. Untrennbarkeit von Denken und Sein des Denkenden; 2. Unzertrennlichkeit der Vorstellung von Gott und seiner Existenz; 3. Sein der äußerlichen Dinge wesentlich nur als Schein, dessen Existenz von seinem Begriff und Wesen getrennt ist. Es gibt jedoch auch ein paar Unterschiede zwischen beiden: Die Cartesische Philosophie führt zu den Wissenschaften des Empirischen und Endlichen, während der von Jacobi vertretende Standpunkt beim Endlichen und abstrakten Glauben verbleibt und sich der Willkür von Einbildungen und Versicherungen überlässt.

Schließlich schlägt Hegel in § 78 vor, die Unmittelbarkeit des Wissens nicht gegen die Vermittlung zu setzen: „Der Gegensatz von einer selbständigen Unmittelbarkeit des Inhalts oder Wissens und einer dagegen ebenso selbständigen Vermittlung, die mit jener unvereinbar sei, ist zunächst deswegen beiseite zu setzen, weil er eine bloße Voraussetzung und beliebige Versicherung ist.“³⁴⁷

Für Hegel ist Wissen die Identität von Unendlichem und Endlichem, von Allgemeinem und Besonderem. Gewöhnliches Wissen stellt sich nur den Gegenstand vor, nicht aber sich selbst, während das wahre Wissen auch sich selbst als Gegenstand vorstellt: „Das Ganze aber, was im Wissen vorhanden ist, ist nicht nur der Gegenstand, sondern auch *Ich*, der weiß, und die Beziehung meiner und des Gegenstandes aufeinander: das Bewusstsein.“³⁴⁸ An einer anderen Stelle erklärt Hegel das absolute Wissen ebenfalls so: „Das absolute Wissen ist der Begriff, der sich selbst zu Gegenstand und Inhalt hat, somit seine eigene Realität ist.“³⁴⁹

³⁴⁷ Hegel: Band 8, § 78, S. 167.

³⁴⁸ Hegel: Band 4, § 1, S. 111.

³⁴⁹ Ebd., § 84, S. 161.

4. Wege der Zweckmäßigkeit

Die daoistische Philosophie und die Hegelsche Philosophie stimmen insofern überein als sie jeweils einen Weg zum Erlangen des wahren Wissens beschreiben. Der Weg in der Hegelschen Philosophie führt zur Idee, zur Wahrheit, und der Weg in der daoistischen Philosophie führt zum Dao. Diese beiden Wege sind wie zwei Mittel, die selbst eine Verwirklichung ihres Zwecks sind. Das Mittel als Verwirklichung des Zwecks soll nun als Anknüpfungspunkt der beiden Philosophien betrachtet werden.

4.1 Zweckmäßigkeit in Hegels Logik

Zweckmäßigkeit ist ein angemessenes Verhältnis zwischen Form und Inhalt, zwischen Objekt und Subjekt. Hier wird der Begriff Zweckmäßigkeit anhand der Hegelschen Teleologie als Gegenstand der *Logik* betrachtet. Der Begriff Zweckmäßigkeit ist bei Hegel umfassend gebraucht und wird von ihm klar definiert. Im Folgenden wird zuerst Hegels Begriff Zweckmäßigkeit in der Teleologie dargestellt (Kapitel 4.1.1). Der Kernpunkt der Zweckmäßigkeit bei Hegel, nämlich die „List der Vernunft“, wird hier ebenfalls berücksichtigt. Anschließend wird der Zusammenhang zwischen Selbstzweck und der inneren Zweckmäßigkeit bei Hegel untersucht (Kapitel 4.1.2).

4.1.1 Zweckmäßigkeit in der Teleologie

Die Teleologie in Hegels Philosophie fängt mit dem „Objekt“ in der *Logik* an. In diesem Teil geht es darum, auf welche Weise wir die objektive Welt erkennen können. Nach Hegels Formulierung ist die Aufgabe des Erkennens, „der uns gegenüberstehenden objektiven Welt ihre Fremdheit abzustreifen“³⁵⁰. Mit anderen Worten: Die Aufgabe ist, „das Objektive auf den Begriff zurückzuführen, welcher unser innerstes Selbst ist“³⁵¹. In der Objektivität gibt es drei Formen, nämlich die Form des Mechanismus, die des Chemismus und die der Teleologie. Ein Objekt wird dadurch *mechanisch* bestimmt, dass jeder der einzelnen verschiedenen Teile in der Einheit *äußerlich* indifferent zusammengesetzt wird. Dagegen bleiben die verschiedenen Teile im Chemismus wesentlich different. Ein Objekt wird *chemisch* bestimmt, indem die Einheit nur dadurch geformt wird, dass die verschiedenen Teile sich aufeinander beziehen.³⁵² Die Teleologie – das teleologische Verhältnis – ist die Einheit von Mechanismus und Chemismus. Der Prozess der Realisierung des Zwecks enthält die Form des Mechanismus und des Chemismus. Die Realisierung des Zwecks ist

³⁵⁰ Hegel: Band 8, § 194, S. 351.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² Ebd., S. 352: „Im Chemismus erweist sich das Objekt dagegen als wesentlich different, dergestalt, daß die Objekte das, was sie sind, nur durch ihre Beziehung aufeinander sind und die Differenz ihre Qualität ausmacht.“

eben die Bildung zur Idee.³⁵³ Der Begriff als Objekt bewegt sich durch Mechanismus und Chemismus und wird als Zweck gesetzt. Im Folgenden wird die Zweckmäßigkeit in der *Enzyklopädie* zusammenfassend analysiert und dargestellt, um einen Überblick über Hegels Begriff der Zweckmäßigkeit zu erreichen.

Am Anfang, in § 204 der *Enzyklopädie*, definiert Hegel, was die Realisierung des Zwecks ist. Der Zweck wird als *subjektiv* bestimmt, dadurch steht er der Objektivität entgegen. Allerdings ist die Realisierung des Zwecks ein Prozess, in dem der Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität aufgehoben wird; insofern setzt der Zweck die Objektivität identisch mit sich. Mit Hegels Worten: „Dies ist das Realisieren des Zwecks, in welchem er, indem er sich zum Anderen seiner Subjektivität macht und sich objektiviert, den Unterschied beider aufgehoben, sich nur mit sich zusammenschlossen und erhalten hat“³⁵⁴.

Der Zweck als ein Vernunftbegriff steht dem Verstandesbegriff, nämlich dem Abstrakt-Allgemeinen, entgegen, weil der Zweck die Subjektivität, die Besonderheit in sich hat. Hegel klärt anschließend den Unterschied zwischen Zweck und Ursache: Die Ursache gehört der blinden Notwendigkeit an, dagegen ist der Zweck in sich selbst die Bestimmtheit. Der Zweck erhält sich in seiner Wirksamkeit, d.h., er bleibt am Ende und am Anfang oder in seiner „Ursprünglichkeit“³⁵⁵ gleich. Der Zweck enthält in der eigenen Einheit und Idealität seiner Bestimmungen das Urteil oder die Negation, sowohl den Gegensatz als auch das Aufheben des Subjektiven und Objektiven.

Hegel grenzt seine Grundeinstellung zum Zweck gegenüber jenen von Aristoteles und Kant ab. Er bemängelt, dass Aristoteles sich nur mit der endlichen und äußeren Zweckmäßigkeit beschäftigt hat und Kant die Zweckmäßigkeit nur auf die Form und Subjektivität bezieht. Für Hegel ist der Zweck vielfältiger und tiefer als für Aristoteles und Kant. Hegel verdeutlicht dies am Beispiel Bedürfnis und Trieb: Bedürfnis und Trieb werden durch die menschliche Tätigkeit erfüllt, d.h., die Negation wird negiert. Dadurch wird der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven aufgehoben. Dieses Beispiel ist auch ein Beweis für die dialektische Bewegung des Gedankens. Man darf nicht den Gegensatz des Subjektiven und Objektiven fixieren, weil die Wahrheit in keinem von beiden besteht, sondern in dem Aufheben der Einseitigkeit. Genauer betrachtet erhält der Zweck sich in der Tätigkeit des

³⁵³ Hegel: Band 8, § 194, S. 352.

³⁵⁴ Ebd., § 204, S. 359.

³⁵⁵ Ebd., S. 360.

Zwecks, nämlich in dem Schluss, durch das Mittel der Realisierung. Der Zweck schließt sich wieder mit sich zusammen. In diesem Prozess ist die Negation von beiden Seiten gekennzeichnet.

In § 205 geht es um die äußerliche Zweckmäßigkeit. In dieser Phase steht der Begriff dem vorausgesetzten Objekt gegenüber. „Der Zweck ist daher endlich, hiermit teils dem Inhalte nach, teils danach, daß er an einem vorzufindenden Objekte als Material seiner Realisierung eine äußerliche Bedingung hat; seine Selbstbestimmung ist insofern nur formell.“³⁵⁶

Wird über Zweck gesprochen, dann meistens nur über die *äußerliche* Zweckmäßigkeit. Dass ein Objekt als ein Mittel dient, um einen außerhalb von ihm liegenden Zweck zu realisieren, ist der Gesichtspunkt der Nützlichkeit. Was hierbei nicht vergessen werden darf ist, dass das endliche Ding nicht als ein letztendlicher Zweck angesehen werden kann. Hegel unterscheidet die endlichen Dinge deutlich von den unendlichen Dingen und erklärt, es sei ein „wohlgemeinte[s] Interesse“³⁵⁷, mit der teleologischen Betrachtungsweise die Weisheit Gottes zu beweisen. Auf diese Weise, von außen und als ein Mittel, die Existenz Gottes zu beweisen, wäre aber vergebens: „Die äußere Zweckmäßigkeit steht unmittelbar vor der Idee“³⁵⁸.

In § 206 der *Enzyklopädie* betrachtet Hegel die teleologische Beziehung als einen Schluss. In diesem Schluss schließt sich der subjektive *Zweck* mit der ihm äußerlichen *Objektivität* durch ein *Mittel* zusammen. Das Mittel ist die Einheit beider Seiten, und zwar die zweckmäßige Tätigkeit und die unter den Zweck unmittelbar gesetzte Objektivität.

Die Entwicklung des Zwecks zur Idee charakterisieren drei Momente: Auf der ersten Stufe ist der subjektive Zweck noch eine in sich nicht geschiedene Allgemeinheit. Das zweite Moment ist die Besonderung dieses Allgemeinen, wodurch dasselbe einen bestimmten Inhalt bekommt. Im dritten Moment ist der Inhalt durch die Bestätigung des Allgemeinen gesetzt. Insofern kehrt der Inhalt zurück und schließt sich mit sich selbst zusammen. Ein Beispiel für die drei Stufen der Entwicklung des Zwecks zur Idee ist der Entschluss.

In § 207 der *Enzyklopädie* erläutert Hegel die erste Stufe. Die erste Stufe der Entwicklung des Zwecks, der subjektive Zweck, ist selbst ebenfalls ein Schluss. In diesem Schluss schließt der Begriff

³⁵⁶ Hegel: Band 8, § 205, S. 362.

³⁵⁷ Ebd.

³⁵⁸ Ebd. S. 363.

durch die Besonderheit sich mit der Einzelheit so zusammen, dass diese Einzelheit als die Selbstbestimmung urteilt. Das Urteilen ist die Besonderung des Allgemeinen. Das unbestimmte Allgemeine hat durch die Besonderung einen bestimmten Inhalt bekommen. Der Begriff kehrt insofern zurück zu sich, und zugleich kehrt er sich nach außen.

Diese nach außen gekehrte Tätigkeit ist die Einzelheit. Auf der ersten Stufe ist die Einzelheit mit der Besonderheit noch identisch und enthält sowohl den Inhalt als auch die äußerliche Objektivität. Die Einzelheit bemächtigt sich dessen Objekt als eines Mittels. Der Begriff ist diese unmittelbare Macht. Aber diese Macht ist noch ideell, weil der Begriff zugleich die Negativität ist. Daher ist die ganze Mitte die Macht als Tätigkeit.

Wie die Mitte als Tätigkeit fungiert, ist sie anders als in der endlichen und unendlichen Zweckmäßigkeit. In der endlichen Zweckmäßigkeit hat die Mitte *zwei einander äußerliche Momente*, nämlich die Tätigkeit und das Objekt, als Mittel. Die Beziehung des Zwecks unmittelbar auf das Objekt und die Unterwerfung desselben unter sich ist die erste Prämisse des Schlusses.

Die zweite Prämisse des Schlusses ist, dass das Mittel als Objekt unmittelbar auf das Material sich bezieht. Wie die Mitte als Tätigkeit in der endlichen Zweckmäßigkeit fungiert, das nennt Hegel die „List der Vernunft“: „Dies, daß der subjektive Zweck, als die Macht dieser Prozesse, worin das Objektive sich aneinander abreibt und aufhebt, sich selbst außer ihnen hält und das in ihnen sich Erhaltende ist, ist die List der Vernunft“³⁵⁹, „Daß der Zweck sich aber in die mittelbare Beziehung mit dem Objekt setzt und zwischen sich und dasselbe ein anderes Objekt einschiebt, kann als die List der Vernunft angesehen werden“³⁶⁰. Die List der Vernunft besteht darin, dass der subjektive Zweck sich vor dem Objekt befindet und zwischen sich und das Objekt ein anderes Objekt (das Mittel) setzt. Die Vernunft ist *listig*, aber nicht *pfiffig*, sie ist also nicht als negativ zu verstehen. Im endlichen Bereich der Arbeit heißt es, dass der Mensch das Werkzeug benutzt, um eigene Bedürfnisse zu befriedigen. Das Mittel hat „Vernünftigkeit“³⁶¹ in sich und ist insofern „ehrevoller“³⁶² als die unmittelbare Befriedigung des Bedürfnisses:

³⁵⁹ Hegel: Band 8, § 209, S. 365.

³⁶⁰ Hegel: Band 6, S. 452.

³⁶¹ Ebd., S. 453.

³⁶² Ebd.

Indem der Zweck endlich ist, hat er ferner einen endlichen Inhalt; hiernach ist er nicht ein Absolutes oder schlechthin an und für sich ein *Vernünftiges*. Das *Mittel* aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, in *diesem äußerlichen Anderen* und gerade *durch* diese Äußerlichkeit sich zu erhalten. Insofern ist das *Mittel* ein *Höheres* als die *endlichen Zwecke* der *äußeren Zweckmäßigkeit*; – der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.³⁶³

Hegels Beispiel erinnert uns an das chinesische Sprichwort: Menschen Fische zu schenken ist nicht so gut wie Menschen das Fischen beizubringen (授之以魚不如授之以漁). In diesem Sprichwort ist das Mittel zum Zweck nicht nur die Angelroute als Werkzeug, sondern auch das Erlernen des Fischens als Werkzeug (Mittel). Das Erlernen des Fischens steht daher *höher* als das Werkzeug Angelroute. Von der Technik des Fischens profitiert man mehr und nachhaltiger als davon, einfach Fische zu bekommen, denn die endlichen Fische sind unmittelbare Genüsse, die vergehen und vergessen werden.

Die *List der Vernunft* erläutert Hegel im Zusatz des § 209 ausführlich:

Die Vernunft ist ebenso *listig* als *mächtig*. Die List besteht überhaupt in der vermittelnden Tätigkeit, welche, indem sie die Objekte ihrer eigenen Natur gemäß aufeinander einwirken und sich aneinander abarbeiten lässt, ohne sich unmittelbar in diesen Prozess einzumischen, gleichwohl nur *ihren Zweck* zur Ausführung bringt.³⁶⁴

Diese Sätze zitiert Karl Marx in seinem Werk *Das Kapital* als Fußnote, um die endliche äußerliche Zweckmäßigkeit mit dem Arbeitsprozess zu veranschaulichen.³⁶⁵ Marx definiert die Arbeit als einen

³⁶³ Hegel: Band 6, S. 453.

³⁶⁴ Hegel: Band 8, § 209, S. 365.

³⁶⁵ Das Subjekt-Objekt-Verhältnis erklärt Marx anders als Hegel. Hegel setzt eine absolute Subjekt-Objekt-Einheit voraus und versteht die Objektivität oder Gegenständlichkeit als Vergegenständlichung oder Entfremdung des absoluten geistigen Subjekts. Daher hält Hegel die Objektivität für „aufhebbar“ und das Subjekt übergreift insofern über das Objekt der Natur. Im Gegensatz dazu ist die Gegenständlichkeit für Marx „unaufhebbar“, welche die gesellschaftliche Objektivität, vor allem die Ware und ihre Formen Geld und Kapital bedeutet. Darin besteht der Unterschied des materialistischen Idealismus vom objektiven Idealismus. Vgl. Elmar Treptow: *Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx. Eine dialektische Konkretisierung*, Kassel: Mangroven Verlag 2018, S. 70.

Prozess zwischen Menschen und Natur; es sei „ein Prozeß, worin der Mensch seinen Stoffwechsel mit der Natur durch seine eigene Tat vermittelt, regelt und kontrolliert“³⁶⁶. Dass der Mensch durch Arbeit die Natur benutzt, ist etwas anderes als wenn eine Spinne ihr Netz webt oder eine Biene ihre Wachselle baut. Denn nur der Mensch setzt einen Zweck voraus, die Natur zu benutzen. Hinsichtlich der Arbeit ist die Natur, und zwar als Rohmaterial, erst der Arbeitsgegenstand.³⁶⁷ Insofern kann man die Arbeit als einen Schluss des Zwecks betrachten. Der Mensch als das zwecksetzende Subjekt ist die Einzelheit, die Natur oder das Rohmaterial ist der allgemeine Begriff und das Arbeitsmittel ist die Besonderheit.

Das Arbeitsmittel ist ein Ding oder ein Komplex von Dingen, die der Arbeiter zwischen sich und den Arbeitsgegenstand schiebt und die ihm als Leiter seiner Tätigkeit auf diesen Gegenstand dienen. Er benutzt die mechanischen, physikalischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andere Dinge, seinem Zweck gemäß, wirken zu lassen.³⁶⁸

Dass das zwecksetzende Subjekt sich eines außerhalb seiner selbst stehenden Mittels bedient, um seinen Zweck zu realisieren, ist ein deutliches Beispiel für die äußerliche Zweckmäßigkeit. Das ist eben die List der Vernunft. Nicht nur im Arbeitsbereich kann man sie finden, sondern auch in anderer Perspektive, z.B. in der Philosophie der Geschichte.

Die Vernunft ist nicht nur so mächtig, einen Zweck voraussetzen zu können, sondern auch so listig, die Natur benutzen zu können. In Ländern, in denen die Menschen „ein positives Verhältnis zu dem Meer haben“³⁶⁹, können sie mit Tapferkeit und List vom Meer etwas gewinnen und erwerben. So erklärt Hegel: „Denn die Tapferkeit gegen das Meer muß zugleich List sein, da sie es mit dem Listigen, dem unsichersten und lügenhaftesten Element, zu tun hat“³⁷⁰.

Dazu kommt noch, dass sich die List der Vernunft mit dem besonderen Interesse der Leidenschaft verbindet. Die Leidenschaft ist die Einheit von Individualität als Einzelheit und Allgemeinheit der Idee. Die „großen Menschen“³⁷¹, so wie Alexander der Große oder Julius Cäsar, nutzen die

³⁶⁶ Karl Marx: *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. In: MEW: 23, Berlin: Dietz 2017, S. 192.

³⁶⁷ Karl Marx: *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, S. 192: „Rohmaterial ist der Arbeitsgegenstand nur, sobald er bereits eine durch Arbeit vermittelte Veränderung erfahren hat.“

³⁶⁸ Ebd., S. 194.

³⁶⁹ Hegel: Band 12, S. 119.

³⁷⁰ Ebd.

³⁷¹ Ebd., S. 47.

Leidenschaften der Individuen aus, um ihr eigenes Interesse zu verwirklichen, ohne selbst Schaden zu erleiden.

Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Teil nichtig, ein Teil affirmativ ist. Das Partikuläre ist meistens zu gering gegen das Allgemeine, die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.³⁷²

Die großen Menschen lassen die Individuen für ihr eigenes Glück oder ihren eigenen Zweck sich aufopfern und preisgeben, ohne eigenen Schaden zu berücksichtigen. Das ist der Grund dafür, dass die großen Menschen nach Hegels Auffassung nicht moralisch sind. Denn die Menschen als Gattung sind nach Hegels Formulierung „am wenigsten als Mittel zum Vernunftzwecke“³⁷³, sie sind selbst Selbstzwecke.

Wenn wir von einem Mittel sprechen, so stellen wir uns dasselbe zunächst als ein dem Zweck nur äußerliches vor, das keinen Teil an ihm habe. In der Tat aber müssen schon die natürlichen Dinge überhaupt, selbst die gemeinste leblose Sache, die als Mittel gebraucht wird, von der Beschaffenheit sein, daß sie dem Zwecke entsprechen, in ihnen etwas haben, das ihnen mit diesem gemein ist. In jenem ganz äußerlichen Sinne verhalten sich die Menschen am wenigsten als Mittel zum Vernunftzwecke; nicht nur befriedigen sie zugleich mit diesem und bei Gelegenheit desselben, die dem Inhalt nach von ihm verschiedenen Zwecke ihrer Partikularität, sondern sie haben Teil an jenem Vernunftzweck selbst und sind eben dadurch Selbstzwecke, – Selbstzweck nicht nur formell, wie das Lebendige überhaupt, dessen individuelles Leben selbst, seinem Gehalte nach, ein schon dem menschlichen Leben Untergeordnetes ist und mit Recht als Mittel verbraucht wird, sondern die Menschen sind auch Selbstzwecke dem Inhalte des Zweckes nach.³⁷⁴

³⁷² Hegel: Band 12, S. 49.

³⁷³ Ebd., S. 50.

³⁷⁴ Ebd.

Die großen Menschen betrachten die anderen Menschen nicht als einen Zweck, sondern sie nutzten sie als ein Mittel.

Wird ein Zweck realisiert, dann wird eine Einheit des Subjektiven und Objektiven gesetzt. Die Einheit wird dadurch bestimmt, dass die Einseitigkeit des Subjektiven und Objektiven aufgehoben wird. Der realisierte Zweck erhält sich „gegen und in“³⁷⁵ dem Objektiven sowohl als einseitiges Subjektives als auch als das konkrete Allgemeine. In dem endlichen Bereich ist der realisierte Zweck wieder Mittel oder Material für andere Zwecke, und so fort ins Unendliche.

In § 212 wird deutlich, dass die einseitige Subjektivität und der Schein der gegen sie vorhandenen objektiven Selbständigkeit während des Realisierens des Zwecks aufgehoben werden. Allerdings ist der ausgeführte Zweck ein Objekt, das wieder als ein Mittel oder Material für andere Zwecke dient. Insofern ist das vorher entgegengesetzte Objekt sogleich schon an sich nichtig, nur ideell. Hiermit ist der Gegensatz von Subjekt und Objekt im Bedürfnis insofern aufgehoben als das Bedürfnis befriedigt wird.

Dass der Zweck von der Objektivität getrennt und daher endlich ist, initiiert den unendlichen Prozess. Der Zweck geht weiter in die Idee fort, wenn er sich selbst zum Inhalt macht.

Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich selbst zusammenschließt, ist die Form als *identisch* mit sich, hiermit als Inhalt *gesetzt*, so daß der *Begriff* als die *Formtätigkeit* nur *sich* zum *Inhalt* hat. Es ist also durch diesen Prozeß überhaupt das *gesetzt*, was der *Begriff* des Zwecks war, die *an sich seiende* Einheit des Subjektiven und Objektiven nun *als für sich seiend*, – die *Idee*.³⁷⁶

Im Zusatz zu § 212 erklärt Hegel die Endlichkeit des Zwecks: Bei der Realisierung des Zwecks bleibt das Mittel nur äußerlich, jedoch ist das Objekt *an sich* der Begriff. Der realisierte Zweck ist dann die „Manifestation“³⁷⁷ des Begriffs. Der Begriff bleibt in der endlichen Zweckmäßigkeit unter der Objektivität verborgen. Daher können wir im endlichen Bereich nie erleben oder sehen, dass der Zweck „wahrhaft“ erreicht wird. Dass der Zweck noch nicht vollführt sei, ist eine Täuschung. Der

³⁷⁵ Hegel: Band 8, § 210, S. 366.

³⁷⁶ Ebd., S. 366 f.

³⁷⁷ Ebd.

unendliche Zweck hebt die Täuschung auf, indem zum Beispiel das absolute Gute an und für sich vollbracht ist. Der aufgehobene Irrtum ist selbst ein notwendiges Moment der Wahrheit. Die Wahrheit ist die Idee, die wahre Entsprechung des Begriffs mit der Objektivität.

4.1.2 Selbstzweck und innere Zweckmäßigkeit

Der Terminus Selbstzweck ist kein zentraler Begriff in der Hegelschen Philosophie. Er fungiert als eine Bestätigung, dass der Zweck an sich zugleich das dem Zweck dienende Mittel ist, oder der Zweck und das Mittel identisch sind. Der Terminus Selbstzweck kommt bei Kant hingegen gar nicht vor. Stattdessen hat Kant einen anderen Terminus genutzt, nämlich „Zweck an sich selbst“. Auf den „Zweck an sich selbst“ geht Kant nicht in teleologischer, sondern in praktischer Hinsicht ein. In seiner praktischen Philosophie betrachtet Kant nur den Menschen als „Zweck an sich selbst“ und alle anderen Lebewesen als Naturzweck.

Nun ist das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, der Zweck, und dieser, wenn er durch bloße Vernunft gegeben wird, muß für alle vernünftige Wesen gleich gelten. Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel [...] Nun sage ich: der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden.³⁷⁸

Die Menschen nicht als Mittel, sondern als Zweck an sich selbst zu betrachten, darin besteht Kants praktische Philosophie. In diesem Sinne ist der Zweck an sich selbst mit dem Selbstzweck bei Hegel gleichzusetzen.

In § 360 der *Enzyklopädie* stellt Hegel selbst einen Zusammenhang zwischen Selbstzweck und innerer Zweckmäßigkeit her. Er stellt zuerst fest, dass die zweckmäßige Betrachtungsweise seit Aristoteles verloren gewesen sei. Dass Kant den Begriff Zweck auf seine Weise wieder erweckt hat, hält Hegel für ein großes Verdienst von Kant:

³⁷⁸ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam, 2012, S. 62 f.

Die gründliche Bestimmung, welche Aristoteles vom Lebendigen gefaßt hat, daß es als nach dem Zwecke wirkend zu betrachten sei, ist in neueren Zeiten beinahe verloren gewesen, bis Kant in der inneren Zweckmäßigkeit, daß das Lebendige als Selbstzweck zu betrachten sei, auf seine Weise diesen Begriff wieder erweckte.³⁷⁹

Aus dieser Stelle kann man folgern, dass Hegel seinen Selbstzweck mit der inneren Zweckmäßigkeit bei Kant gleichgesetzt hat. Als Selbstzweck verhalten die Tiere sich jedoch nicht aus Zweck, sondern aus Zwecktätigkeit. In demselben Paragraphen hat Hegel Zweck und Instinkt unterschieden. Der Instinkt des Tieres ist demnach eine Art Zwecktätigkeit:

Der Trieb ist die Tätigkeit, den Mangel solcher Bestimmtheit, d.i. ihre *Form*, zunächst nur ein *Subjektives* zu sein, aufzuheben. Indem der Inhalt der Bestimmtheit ursprünglich ist, in der Tätigkeit sich *erhält* und durch sie nur ausgeführt wird, ist er *Zweck* (§ 204), und der Trieb als nur im Lebendigen ist *Instinkt* [...] Was vornehmlich die Schwierigkeit hierüber macht, ist, daß die Zweckbeziehung gewöhnlich als *äußere* vorgestellt wird und die Meinung obwaltet, als ob der Zweck *nur* auf *bewußte* Weise existiere. Der Instinkt ist die auf bewußtlose Weise wirkende Zwecktätigkeit.³⁸⁰

4.2 Zweckmäßigkeit in Hegels Ästhetik

Die Zweckmäßigkeit der Kunst bedeutet die Angemessenheit von Gestaltung und Bedeutung in der Kunst. Im ersten Teil gehen wir von der Hegelschen Bestimmung des Schönen aus (Kapitel 4.2.1). Als „das sinnliche Scheinen der Idee“ soll die Kunst schön genannt werden; darin besteht der Zweck der Kunst (Kapitel 4.2.2). Die Kunst soll somit die Idee sinnlich, aber auch angemessen entfalten. Die Angemessenheit von Idee und Erscheinung ist nämlich die Zweckmäßigkeit von Inhalt und Form, die innerlich sein soll. Der Verlauf von Gestaltungen in den drei Formen des Kunstschönen in den *Vorlesungen über die Ästhetik* ist die Entfaltung der Idee in der Erscheinung (Kapitel 4.2.3).

4.2.1 Die Bestimmung des Schönen

Wie versteht Hegel das Schöne? Er sieht das Schöne zuerst als eine Einheit von Form und Inhalt. Am Anfang seiner *Vorlesungen über die Ästhetik* hat Hegel die Einseitigkeit der damaligen Meinungen zum Schönen geprüft. Das Wort Zweckmäßigkeit hat Hegel in der Einleitung der *Vorlesungen über*

³⁷⁹ Hegel: Band 9, § 360, S. 473.

³⁸⁰ Ebd.

die Ästhetik zum ersten Mal zum Ausdruck gebracht, indem er die Definition des Schönen von Aloys Hirt³⁸¹ (1759–1837) zitiert. Hegel präsentiert die Auffassung Hirts zur Definition des Schönen: Hirt versteht das Schöne als das Vollkommene, weiter als das „Zweckentsprechende, was die Natur oder Kunst bei der Bildung des Gegenstandes – in seiner Gattung und Art – sich vorsetzte“³⁸².

Auf diese Art der Darstellung bezieht sich das Kunstgesetz des Charakteristischen, indem es fordert, daß alles Besondere in der Ausdrucksweise zur bestimmten Bezeichnung ihres Inhalts diene und ein Glied in der Ausdrückung desselben sei. Die abstrakte Bestimmung des Charakteristischen betrifft also die Zweckmäßigkeit, in welche das Besondere der Kunstgestalt den Inhalt, den es darstellen soll, wirklich heraushebt.³⁸³

Nach Hirt ist die Zweckmäßigkeit dasjenige, in welchem das Besondere der Kunstgestalt den Inhalt, den es darstellen soll, wirklich heraushebt. Die Zweckmäßigkeit, die in allen Merkmalen, Charakteristiken und Formen zu dem Inhalt passt, ist das Schöne. Danach erörtert Hegel die Auffassung Goethes über das Schöne: Goethe sieht das Schöne noch deutlicher ein und hält „das Bedeutende“³⁸⁴ in der Kunst für das Wichtigste. Ein Kunstwerk soll bei Goethe nicht nur in äußerlichen Formen, z.B. Linien, Farben und Tönen erschöpft erscheinen, sondern „eine innere Lebendigkeit, Empfindung, Seele, einen Gehalt und Geist“³⁸⁵, nämlich ein Inneres, einen Inhalt entfalten. Hegels Bestimmung des Schönen stützt sich auf die Auffassungen von Hirt und Goethe. Das Schöne bestimmt Hegel als „das sinnliche Scheinen der Idee“³⁸⁶, d.h. die Vergegenständlichung der Idee. So ist das Schöne eine Aufhebung von beiden Elementen, nämlich Idee und Erscheinung, Inhalt und Form, indem das Erste durch das Letzte sich entfaltet. Weiter in der Einleitung betont er die Bestimmung des Schönen, indem er das Naturschöne dem Kunstschönen unterordnet.

Hegels Bestimmung des Schönen schließt das Naturschöne aus dem Bereich des Schönen aus, weil die natürlichen Gegenstände dem Inhalt nach nicht in sich frei und selbstbewusst sind, während das Kunstschöne aus dem Geist geboren und wiedergeboren und somit „höher“³⁸⁷ als das Naturschöne ist. Da das Schöne bei Hegel mit dem Kunstschönen gleichgesetzt wird, entspricht der Zweck der

³⁸¹ Deutscher Klassischer Archäologe und Kunsthistoriker.

³⁸² Hegel: Band 13, S. 33 f.

³⁸³ Ebd., S. 34.

³⁸⁴ Hegel: Band 13, S. 36.

³⁸⁵ Ebd.,

³⁸⁶ Ebd., S. 151.

³⁸⁷ Ebd., S. 14: „[...] hiergegen zunächst schon behaupten, dass das Kunstschöne höher stehe als die Natur.“

Kunst dem Zweck des Kunstschönen. Das Schöne ist „das sinnliche Scheinen der Idee“ und die Kunst soll die Idee sinnlich angemessen darstellen.

4.2.2 Der Zweck der Kunst

Das Schöne realisiert sich in erster Linie in der Kunst, deshalb fungiert die Kunst als eine Versöhnung zwischen Subjekt und Objekt – oder, wie Hegel formuliert, als „das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem bloß Äußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichen und dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens“³⁸⁸. Ein Kunstwerk wird nur dann schön genannt, wenn die Idee in der Kunst angemessen erscheint. Diese Angemessenheit der Idee in der Form unterscheidet die Hegelsche Ästhetik deutlich von anderen Kunsttheorien.

Dass die Kunst einen Zweck in sich habe, wird von Hegel kritisiert. Nach dem Prinzip der Nachahmung der Natur kann ein Kunstwerk keinen wirklichen Inhalt des Lebens zeigen, sondern „statt wirklicher Lebendigkeit überhaupt nur die Heuchelei des Lebens“³⁸⁹. Denn die Nachahmung der Natur ist bei Hegel nur ein Versuch, die Natur formell wiederzugeben. Die Freude über die Geschicklichkeit beim Nachahmen ist infolgedessen immer beschränkt. Außerdem ist das Schöne nach dem Prinzip der Nachahmung schlechthin subjektiv, weil das objektive Schöne unter dem Prinzip der Nachahmung verschwindet. Im Fall der Nachahmung werden Gegenstand und Inhalt des Schönen als das „ganz Gleichgültige“ betrachtet. Des Weiteren können manche Kunstformen die Natur überhaupt nicht nachahmen, zum Beispiel Architektur und Poesie. Die Geschicklichkeit beim Nachahmen bringt auch keine echte Kunst hervor, obwohl die Natürlichkeit, nämlich die äußeren Formen und natürlichen Erscheinungen, auch zur echten Kunst beitragen. Hegel fasst dies so zusammen: „[...] so ist dennoch weder die vorhandene Natürlichkeit die Regel noch die bloße Nachahmung der äußeren Erscheinungen als äußerer der Zweck der Kunst“³⁹⁰.

Die Erregung des Gemüts sieht Hegel ebenfalls nicht als Zweck der Kunst an, denn die erregten Empfindungen, Gefühle und Leidenschaften, die allerdings sehr leicht von Künstler provoziert werden können – „das Hindurchziehen unseres Gemüts durch jeden Lebensinhalt, das Verwirklichen aller dieser inneren Bewegungen“³⁹¹ – sind von der „täuschende[n] äußere[n] Gegenwart“ abhängig. In dieser Hinsicht ist Kunst dann nur die noch mit Inhalt zu füllende Form.

³⁸⁸ Hegel: Band 13, S. 21.

³⁸⁹ Ebd., S. 65.

³⁹⁰ Ebd., S. 70.

³⁹¹ Ebd., S. 72.

Die beiden erwähnten formellen Ansichten des Schönen ausgeschlossen, ist ein höherer substantieller Zweck in der Kunst nun noch zu suchen. Die erste Ansicht des substantiellen Zwecks geht davon aus, dass die Kunst „das Rohe aufheben“, und „die Triebe, Neigungen und Leidenschaften bändigen und bilden“ kann.³⁹² Allerdings ist das für Hegel weder Wirkung noch Funktion der Kunst, sondern die Veränderung des Bewusstseins des Äußeren. Hegel begründet dies so: „Die Milderung der Gewalt der Leidenschaften findet daher ihren allgemeinen Grund darin, dass der Mensch aus der unmittelbaren Befangenheit in einer Empfindung losgelöst und derselben als eines ihm Äußeren bewusst wird, zu dem er sich nun auf ideelle Weise verhalten muss“³⁹³. Konsequenterweise wird diese Funktion der Kunst als ihr wesentlicher Zweck untergelegt, nämlich „die Reinigung der Leidenschaft, die Belehrung und die moralische Vervollkommnung“³⁹⁴. In der Belehrung sind allerdings Inhalt und Form deutlich getrennt, weil die Belehrung viel Wert auf Allgemeinheit legt und keine Individualisierung darstellt. Infolgedessen ist die Kunst hier zu einem Mittel geworden, das etwas anderem dient.

Nun bleibt der höchste Zweck der Kunst nur in der Moral zu suchen. Man spricht davon, dass Moral oder „moralische Besserung“³⁹⁵, mithin „Besserung des Menschen“³⁹⁶ der höchste Zweck der Kunst sei. Jedoch ist der Inhalt der Kunst von der Lehre bzw. von der Absicht des Künstlers abhängig, weil ein Maßstab für die Lehre ebenfalls fehlt. Moral ist Selbstbestimmung, die über die Sinnlichkeit und die Triebe des Menschen triumphiert. Der Gegensatz zwischen den beiden Seiten des Willens ist gerade der Gegensatz zwischen Freiheit und Natur, der nicht nur im moralischen Bereich zu sehen ist, sondern überall, wo es den Widerspruch des Menschen gibt. Hegel erläutert diesen Gegensatz so: „Dieser Gegensatz nun tritt für das Bewusstsein nicht nur in die beschränkten Gebiete des moralischen Handelns auf, sondern tut sich als eine durchgreifende Scheidung und Entgegensetzung dessen hervor, was an und für sich, und dessen, was äußere Realität und Dasein ist“³⁹⁷. Die Moral besteht nach Hegel nicht in der „vollendeten Vermittlung dieser entgegengesetzten Seiten“³⁹⁸, sondern „in ihrem wechselseitigen Kampfe gegeneinander, welcher die Forderung mit sich führt, dass die Triebe, in ihrem Widerstreit gegen die Pflicht, derselben weichen sollten“³⁹⁹. Die Lösung des Widerspruches besteht nach Hegel weder in einem (Kantischen) „Sollen“, noch darin, dass eine

³⁹² Hegel: Band 13, S. 73.

³⁹³ Ebd., S. 74.

³⁹⁴ Ebd., S. 75.

³⁹⁵ Ebd., S. 78.

³⁹⁶ Ebd.

³⁹⁷ Ebd., S. 80.

³⁹⁸ Ebd.

³⁹⁹ Ebd.

Wahrheit unter dem einander Entgegenstehenden gefunden wird, sondern in der Versöhnung, die das „an und für sich Vollbrachte und stets sich Vollbringende“⁴⁰⁰ ist.

Zweckorientiert gesehen, besteht der Zweck der Kunst nicht in etwas Anderem, denn äußere Zweckmäßigkeit ist kein Maßstab der Kunst. Der Zweck der Kunst besteht in ihr selbst, wie Hegel verdeutlicht: Der Zweck der Kunst ist die Wahrheit in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu „enthüllen“⁴⁰¹ und jenen versöhnten Gegensatz darzustellen. Diese „Enthüllung“ ist insofern die Darstellung selbst. Ähnlich beschreibt Hegel die Aufgabe der Kunst:

Indem nun aber die Kunst die Aufgabe hat, die Idee für die unmittelbare Anschauung in sinnlicher Gestalt und nicht in Form des Denkens und der reinen Geistigkeit überhaupt darzustellen und dieses Darstellen seinen Wert und Würdigkeit in dem Entsprechen und der Einheit beider Seiten der Idee und ihrer Gestalt hat, so wird die Höhe und Vortrefflichkeit der Kunst in der ihrem Begriff gemäßen Realität von dem Grade der Innigkeit und Einigkeit abhängen, zu welcher Idee und Gestalt ineinandergearbeitet erscheinen.

In diesem Punkte der höheren Wahrheit als der Geistigkeit, welche sich diesem Begriff des Geistes gemäße Gestaltung errungen hat, liegt der Einteilungsgrund für die Wissenschaft der Kunst. Denn der Geist, ehe er zum wahren Begriffe seines absoluten Wesens gelangt, hat einen in diesem Begriffe selbst begründeten Verlauf von Stufen durchzugehen, und diesem Verlaufe des Inhalts, den er sich gibt, entspricht ein unmittelbar damit zusammenhängender Verlauf von Gestaltungen der Kunst, in deren Form der Geist als künstlerischer sich das Bewusstsein von sich selber gibt.⁴⁰²

Insofern stimmt der Zweck der Kunst mit der Bestimmung des Schönen bei Hegel überein: Es geht darum, die Idee sinnlich angemessen darzustellen. Die Angemessenheit von Idee und Erscheinung ist nämlich die Zweckmäßigkeit von Inhalt und Form, die innerlich sein soll. Wie Hegel im dritten Teil der *Vorlesungen über die Ästhetik* deutlich macht, sollte diese Einheit von der Form der Erscheinung und dem lebendigen Widerschein des Wirklichen nur das „innere Band“⁴⁰³ sein: Alle Teile bilden eine organische Totalität.

⁴⁰⁰ Hegel: Band 13, S. 81 f.

⁴⁰¹ Ebd., S. 82.

⁴⁰² Ebd., S. 103.

⁴⁰³ Hegel: Band 15, S. 254.

Der Begriff der Zweckmäßigkeit bei Hegel beruht auf der Kantischen Zweckmäßigkeit, nämlich Zweckmäßigkeit als Prinzip der Betrachtung der Natur und des Schönen. Dennoch hat Hegel die Kantische innere Zweckmäßigkeit als eine „subjektive Reflexionsweise“ kritisiert.⁴⁰⁴

4.2.3 Zweckmäßigkeit als Angemessenheit in der Kunst

Die Zweckmäßigkeit der Kunst bedeutet die *Angemessenheit* von Gestaltung und Bedeutung in der Kunst. Die Bedeutung ist bei Hegel die Idee und die Kunstform ist der Idee nicht äußerlich, sondern die Gestaltung der Idee. Hegel ordnet diese Gestaltung in drei Arten: die symbolische, klassische und romantische Kunstform. Diese drei Kunstformen stellen historisch den jeweiligen Zeitgeist dar. Die symbolische Kunstform findet sich am Anfang der menschlichen Geschichte und ist in der orientalischen Kunst repräsentiert. Die klassische Kunstform wird von der griechischen Kunst vertreten und die romantische Kunstform hauptsächlich von christlicher Kunst im Mittelalter.

Das Verhältnis zwischen der Idee und ihrer Gestaltung ist das Prinzip von Hegels Ästhetik. Hegels Kunsttheorie betrachtet drei Verhältnisse der Idee zu ihrer Gestaltung, nämlich drei Kunstformen. Ziel dieses Kapitels ist, zu untersuchen, ob die Gestalt und die Bedeutung in jeder Kunstform angemessen sind und wie sie angemessen sind. Außerdem wird hier untersucht, welche Mängel diese Kunstformen in der Entwicklung der Idee aufweisen und wie die Idee sich mit diesen Mängeln weiterentwickelt.

In der symbolischen Kunst sind Gestalt und Bedeutung weit voneinander getrennt. Das heißt, die Gestalt kann kaum etwas bedeuten und die Idee kann kaum in der Gestalt erscheinen. Beispielsweise verehren die Urmenschen zwar Holz oder Stein als ihre Götter, jedoch können rohes Holz und unverarbeiteter Stein die Idee eines Gottes nicht vollständig darstellen. Außerdem zeigt eine Einigung als symbolische oder erhabene und vergleichende Verknüpfung keine Angemessenheit in der Kunst. Eine vollendete Vereinigung von Gestalt und Bedeutung besteht erst in der klassischen Kunst. Diese vollkommene Angemessenheit muss dennoch notwendig wegen eines Mangels⁴⁰⁵ sich auflösen und den Übergang in die romantische Kunstform erfordern.

Die Idee wird auf der ersten Stufe in ihrer Unbestimmtheit und Unklarheit zum Gehalt der Kunstgestaltung gemacht. Wegen dieser Unbestimmtheit und Unklarheit des Gehaltes ist die

⁴⁰⁴ Vgl. Kapitel 4.3 der vorliegenden Arbeit: Hegels Kritik an Kant bezüglich der Zweckmäßigkeit.

⁴⁰⁵ Hegel: Band 13, S. 110: „Dadurch ist der Geist hier zugleich als partikulärer bestimmt, als menschlicher, nicht als schlechthin absoluter und ewiger, indem dieser nur als Geistigkeit selbst sich kundzugeben und auszudrücken fähig ist.“

Gestaltung auch äußerlich mangelhaft und zufällig. Die Gestaltung *bemüht sich*, die Idee darzustellen oder zu verbildlichen, während die Idee die richtige Form zu finden versucht. Vom natürlichen sinnlichen Stoff eingeschränkt, kann die Gestaltung keine entsprechende Form finden, um die Idee darzustellen. Beiden gelingt es nicht und deshalb bleibt die erste Kunstform ein „bloßes Suchen“⁴⁰⁶. Die Idee bleibt nicht nur außerhalb der Form, sondern es gibt einen großen Unterschied zwischen Idee und Gestalt. Diesen Unterschied zwischen Form und Inhalt kann man wohl einen *symbolischen* nennen.

Symbol überhaupt ist eine für die Anschauung unmittelbar vorhandene oder gegebene äußerliche Existenz, welche jedoch nicht so, wie sie unmittelbar vorliegt, ihrer selbst wegen genommen, sondern in einem weiteren und allgemeineren Sinne verstanden werden soll. Es ist daher beim Symbol sogleich zweierlei zu unterscheiden: erstens die *Bedeutung* und sodann der *Ausdruck* derselben. *Jene* ist eine Vorstellung oder ein Gegenstand, gleichgültig von welchem Inhalte, *dieser* ist eine sinnliche Existenz oder ein Bild irgendeiner Art.⁴⁰⁷

Unter einer symbolischen Beziehung versteht man, dass die Ähnlichkeit zwischen Bedeutung und Ausdruck die einzige Verbindung ist. Wegen des Unterschieds charakterisiert die symbolische Kunstform die Erhabenheit, denn das „bloße Suchen“ versucht, „durch Zerstreung, Unermeßlichkeit und Pracht der Gebilde die Erscheinung zur Idee zu erheben“⁴⁰⁸. Hegels Beispiel ist die indische Kunst, die die Übertreibung der Größe aufweist: Götter werden oft mit vielen Köpfen und vielen Armen dargestellt. Dieser Unterschied zwischen Bedeutung und Ausdruck macht die Unangemessenheit beider gegeneinander aus.

Form und Inhalt sind bei Kant eher getrennt geblieben. Im Gegensatz dazu geht Hegel von einer Einheit von Idee und Gestaltung aus: Erscheinung und Idee, Äußerlichkeit und Inneres, Gestalt und Bedeutung, Form und Inhalt sind keine zwei voneinander verschiedene Dinge, sondern zwei Seiten derselben Sache. Diese beiden Seiten sind Gegensatz und zugleich Einheit. In der *Enzyklopädie* macht Hegel anhand des Zusammenhangs des Wesens mit der Erscheinung den Zusammenhang des Inhalts mit der Form deutlich:

⁴⁰⁶ Hegel: Band 13, S. 107.

⁴⁰⁷ Ebd., S. 394.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 108.

Das Wesen muss *erscheinen*. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so *Bestehen* (Materie) ist, als sie *Form*, Reflexion-in-Anderes, *sich aufhebendes Bestehen* ist.⁴⁰⁹

Deshalb ist das Wesen nicht „hinter oder jenseits der Erscheinung“⁴¹⁰, sondern es ist die Erscheinung, durch die Vermittlung der Existenz: „Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung.“⁴¹¹

Das Wesen manifestiert sich durch die Erscheinung als Wesen. Mit Recht hat Hegel Kants Unerkennbarkeit von Dingen an sich kritisiert sowie den subjektiven Idealismus von Fichte, bei dem es bloß Erscheinungen gibt. Anschließend erklärt Hegel den Zusammenhang von Erscheinung und Form: Das Erscheinende existiert insofern als sein Bestehen unmittelbar aufgehoben ist. Das Bestehen ist ein *Moment* der Form selbst. Die Form fungiert als eine unendliche Vermittlung des Bestehens. Diese unendliche Vermittlung ist eine Einheit der Beziehung auf sich, und die Existenz ist zu einer Totalität geworden.⁴¹² Die Totalität ist nämlich die Welt der Erscheinung. In § 133 wird die *Verdopplung der Form* dargestellt: Die Form in der Beziehung der Erscheinung auf sich ist ein wesentliches Bestehen. So ist die Form der Inhalt und das Gesetz der Erscheinung nach ihrer entwickelten Bestimmtheit. Die Form als „in sich reflektiert“ ist der Inhalt. Die Form als „in sich nicht reflektiert“⁴¹³ ist eine äußerliche Form, eine „dem Inhalt gleichgültige Existenz“⁴¹⁴. Die *Verdopplung der Form* ist nämlich: „Der Inhalt ist nicht formlos, sondern ebensowohl die *Form in ihm selbst* hat, als sie ihm ein äußerliches ist“⁴¹⁵. Das absolute Verhältnis des Inhalts und der Form ist das Umschlagen derselben ineinander. Das heißt, der Inhalt ist „das Umschlagen der Form in Inhalt“⁴¹⁶, die Form ist das „Umschlagen des Inhalts in Form“⁴¹⁷. Einfacher gesagt, ist der Inhalt die Formierung.

Bei Aristoteles können Materie und Form vollkommen getrennt werden. Es scheint, als ob der Inhalt hier ohne Form existieren könne. Anders bei Hegel: Dieser gibt einerseits zu, dass die Materie nicht ohne Form sein könne, bemerkt aber andererseits, dass sie „in ihrem Dasein sich als gegen die Form

⁴⁰⁹ Hegel: Band 8, § 131, S. 261.

⁴¹⁰ Ebd., S. 261 f.

⁴¹¹ Ebd.

⁴¹² Ebd., § 132, S. 264.

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd., § 133, S. 265.

⁴¹⁵ Ebd., S. 264 f.

⁴¹⁶ Ebd., S. 265.

⁴¹⁷ Ebd.

gleichgültig erweist“⁴¹⁸. Im Unterschied zur Materie muss der Inhalt die „ausgebildete Form“⁴¹⁹ in sich enthalten.

Das Verhältnis von Inhalt und Form besteht ebenso in der Kunst. Ein Kunstwerk ist nur dann schön, wenn der Inhalt eine „echte Form“⁴²⁰ hat. So hebt Hegel auch hervor:

Wahrhafte Kunstwerke sind eben nur solche, deren Inhalt und Form sich als durchaus identisch erweisen.⁴²¹ [...] Damit ist dann aber auch zugleich eingeräumt, daß die Gedanken nicht als gegen den Inhalt gleichgültige und an sich leere Formen zu betrachten sind und daß, wie in der Kunst, ebenso auch auf allen anderen Gebieten die Wahrheit und Gediegenheit des Inhalts wesentlich darauf beruht, daß derselbe sich als mit der Form identisch erweist.⁴²²

Die Wahrheit des Inhalts beruht wesentlich darauf, dass derselbe sich als mit der Form identisch erweist. Das heißt nicht, dass Inhalt und Form zwei äußerliche Sachen sind, sondern der Inhalt erweist sich in einer Form. Die Form als „in sich reflektiert“ gehört auch zum Inhalt, während die Form als „in sich nicht reflektiert“ die äußerliche Form ist.

In der symbolischen Kunstform ist die Idee, der Inhalt, noch nicht bestimmt, nicht klar. Das verursacht einen Mangel der äußerlichen Form. Die beiden Mängel der symbolischen Kunstform sind erstens, dass die Idee der symbolischen Kunst abstrakte Bestimmtheit ist und zweitens, dass die Übereinstimmung von Idee und Gestalt mangelhaft und daher auch abstrakt ist. Die Auflösung dieser Mängeln ist, dass die Idee ihre adäquate Gestalt findet. So entwickelt sich die klassische Kunstform.

Die Angemessenheit ist nicht nur formell, ansonsten wären alle natürlichen Gegenstände eine perfekte Entsprechung von Begriff und Realität. Das erklärt, weshalb Hegel das Naturschöne dem Kunstschönen unterordnet. Deshalb ist in der Kunst der Inhalt immer das Entscheidende. Die inhaltliche Angemessenheit bedeutet, dass der Inhalt selbst als konkrete Idee das konkret Geistige ist. Für Hegel ist nur das Geistige das wahrhaft Innere.⁴²³ Was wäre dann die dem Geistigen angemessene Form? Hegel fasst so auf: „Diese Gestalt, welche die Idee als geistige – und zwar die individuell

⁴¹⁸ Hegel: Band 8, § 133, S. 265.

⁴¹⁹ Ebd.

⁴²⁰ Ebd., S. 266.

⁴²¹ Ebd.

⁴²² Ebd., S. 266 f.

⁴²³ Hegel: Band 13, S. 109: „[...]“, denn nur das Geistige ist das wahrhaft Innere.“

bestimmte Geistigkeit – an sich selbst hat, wenn sie sich in zeitliche Erscheinung herausmachen soll, ist die menschliche Gestalt.“⁴²⁴ Für Hegel ist es die Aufgabe der Kunst, „das Geistige in sinnlicher Weise zur Anschauung zu bringen“⁴²⁵, deshalb ist es selbstverständlich, dass die Kunst „zu dieser Vermenschlichung fortgehen“⁴²⁶ muss. Die Menschliche Gestalt ist daher die *einzig* angemessene sinnliche Erscheinung. Aus demselben Grund versteht Hegel, dass die Entwicklung der Lebendigkeit notwendig die Entwicklung zur Gestalt des Menschen sei.

In der klassischen Kunst hat das Geistige seine angemessene Form gefunden, und zwar die menschliche Gestalt. Die menschliche Gestalt als Dasein und Naturgestalt des Geistes hat keine Einschränkung des Sinnlichen und keine Endlichkeit des Erscheinens. Wenn das Geistige in der menschlichen Gestalt erscheint, ist das Geistige jedoch bestimmt nur als menschliches Geistiges. Das heißt, das schlechthin absolute und ewige Geistige wird eingeschränkt als das partikuläre Geistige. Dies führt zu einem Widerspruch, der die klassische Kunstform auflöst und den Übergang in die romantische erfordert, nämlich: Die Idee will als absolutes und ewiges Geistiges erscheinen, wurde aber nur in menschlicher Gestalt ausgedrückt. Das absolute und ewige Geistige erfordert vom Geistigen erkannt werden und nicht nur in der Kunst sich ausdrücken. Die Angemessenheit von Gestalt und Bedeutung in der klassischen Kunstform ist dann nicht mehr fest, sondern dynamisch.

Die Angemessenheit von Gestalt und Bedeutung in der klassischen Kunstform bedeutet die Angemessenheit der menschlichen Gestalt für das menschliche Geistige. Diese Angemessenheit kann aus diesem Grund nicht mehr in der romantischen Kunstform erreicht werden. Die perfekte Gestalt der Kunst ist die menschliche Gestalt, aber diese kann nicht mehr die absolute und ewige Idee darstellen und die Idee möchte nicht mehr von der menschlichen Gestalt beschränkt werden. Die unendliche Idee darf und kann nicht in der endlichen Gestalt dargestellt werden. Hegel begründet dies so:

Denn der Geist ist die unendliche Subjektivität der Idee, die als absolute Innerlichkeit sich nicht frei für sich herauszugestalten vermag, wenn sie im Leiblichen als in ihrem gemäßen Dasein ergossen bleiben soll.⁴²⁷

⁴²⁴ Hegel: Band 13, S. 110.

⁴²⁵ Ebd.

⁴²⁶ Ebd.

⁴²⁷ Ebd., S. 111.

Der Inhalt der klassischen Kunstform ist damals der griechische Götterglaube, der „den wesentlichen und angemessensten Inhalt für die klassische Kunst ausmacht“⁴²⁸. Dies ist eine *Einheit* menschlicher und göttlicher Natur, die auf unmittelbare und sinnliche Weise erscheinen kann, weil sie nur unmittelbar und an sich ist. Wenn der Inhalt mehr als die griechischen Götter ist, dann ist die menschliche Gestalt dem Geist nicht mehr angemessen. Dann kommt der Inhalt zu einer höheren Stufe: zum Christentum, dem „Wissen dieser an sich seienden Einheit“⁴²⁹. Gerade wegen des Wissens dieser an sich seienden Einheit menschlicher und göttlicher Natur können Menschen sich vom Tier unterscheiden, weil der Unterschied zwischen Mensch und Tier darin besteht:

Der Mensch ist Tier, doch selbst in seinen tierischen Funktionen bleibt er nicht als in einem Ansich stehen wie das Tier, sondern wird ihrer bewußt, erkennt sie und erhebt sie, wie z.B. den Prozeß der Verdauung, zu selbstbewußter Wissenschaft. Dadurch löst der Mensch die Schranke seiner ansichseienden Unmittelbarkeit auf, so daß er deshalb gerade, weil er *weiß*, daß er Tier ist, aufhört, Tier zu sein, und sich das Wissen seiner als Geist gibt.⁴³⁰

Insofern wird der Inhalt als eine unmittelbare und sinnliche Einheit zu einer bewussten Einheit aufgehoben, während die Realität des Inhalts nicht mehr die menschliche Gestalt, sondern die „selbstbewußte Innerlichkeit“⁴³¹ wird. Diese selbstbewusste Innerlichkeit repräsentiert das Christentum als Gott bzw. absoluten Geist, und sie ist nicht mehr im Leiblichen, um Material und Dasein zu suchen, sondern nur „durch das geistige Wissen und im Geist“⁴³² zu realisieren, d.h., der Geist fordert, von einem anderen Geist anerkannt zu werden. Deshalb wird der Inhalt nicht mehr von der sinnlichen Darstellung beschränkt, sondern vom sinnlichen Dasein befreit. In diesem Sinne ist die romantische Kunst selbst nur die Form der Kunst und das „Hinausgehen der Kunst über sich selbst“⁴³³.

Der Inhalt der romantischen Kunst ist die „frei konkrete Geistigkeit“, „die als Geistigkeit *für* das geistige Innere erscheinen soll“⁴³⁴. Die äußerliche Form ist nun nicht mehr wichtig. Dies begründet Hegel so:

⁴²⁸ Hegel: Band 13, S. 111.

⁴²⁹ Ebd., S. 112.

⁴³⁰ Ebd.

⁴³¹ Ebd.

⁴³² Ebd.

⁴³³ Ebd.

⁴³⁴ Ebd., S. 113.

Die Innerlichkeit feiert ihren Triumph über das Äußere und läßt im Äußeren selbst und an demselben diesen Sieg erscheinen, durch welchen das sinnlich Erscheinende zur Wertlosigkeit herniedersinkt.⁴³⁵

Allerdings fordert die romantische Kunst, eine äußerliche Form zu finden, um den Inhalt auszudrücken. Das sinnliche Äußerliche kann zufällig, vergänglich sein, während der Inhalt zum Geist zurückkehrt, weil das Äußerliche „seinen Begriff und Bedeutung nicht mehr wie im Klassischen in sich und an sich selber“⁴³⁶ hat, sondern „im Gemüt“ seine Erscheinung in sich selber findet.

Dichtung und Musik sind nach Hegels Auffassung die typischen Kunstformen, welche die romantische Kunst am besten darstellen können. Allerdings wurde oben hervorgehoben, dass die sinnliche äußerliche Form in der romantischen Kunst nicht mehr so wichtig ist, weil sie zufällig und vergänglich ist. Wichtig ist, dass das Geistige wieder im Geist erscheint und erkannt wird. Die Unangemessenheit der Gestalt und Bedeutung führt wieder zu einem Mangel, der darin besteht, dass das Geistige nicht mehr durch die sinnliche Form erscheinen kann, sondern wieder zum Geist zurückkehrt.

Die Mangelhaftigkeit der Idee in der symbolischen Kunst führt zu den Mängeln des Gestaltens. In der romantischen Kunst entzieht sich die Vollendung des Geistes und Gemüts der entsprechenden Vereinigung mit dem Äußeren, indem sie ihre wahre Realität und Erscheinung nur in sich selber suchen und vollbringen kann:

Dadurch kommt die Gleichgültigkeit, Unangemessenheit und Trennung von Idee und Gestalt – wie im Symbolischen – von neuem hervor, doch mit dem wesentlichen *Unterschiede*, daß im Romantischen die Idee, deren Mangelhaftigkeit im Symbol die Mängel des Gestaltens herbeiführte, nun als Geist und Gemüt in sich *vollendet* zu erscheinen hat und aus dem Grunde dieser höheren Vollendung sich der entsprechenden Vereinigung mit dem Äußeren entzieht, indem sie ihre wahre Realität und Erscheinung nur in sich selber suchen und vollbringen kann.⁴³⁷

⁴³⁵ Hegel: Band 13, S. 113.

⁴³⁶ Ebd., S. 114.

⁴³⁷ Ebd.

Das heißt, die Unangemessenheit der Idee gegenüber ihrer Gestalt in der romantischen Kunst wird so verursacht, dass das Geistige in seiner Vollendung mit dem Gemüt die Gestalt nicht mehr braucht. In diesem Sinne wird von dem Hegelschen „Ende der Kunst“ gesprochen – es gibt allerdings keinen Hinweis, dass Hegel diesen Ausdruck „Ende der Kunst“ in seinen *Vorlesungen über die Ästhetik* selbst verwendete.⁴³⁸ Insofern bedeutet das „Ende der Kunst“ in Bezug auf Hegel im engeren Sinne *Auflösung* oder *Zerfall* der Kunst: Die Form der Kunst kann den Inhalt, den absoluten Geist, nicht mehr passend darstellen. Die Aufgabe der Kunst hat sich mit der romantischen Kunstform erledigt. Im klassischen Sinne wird die Kunst abgelöst durch die wissenschaftliche Reflexion. Das „Ende der Kunst“ bedeutet nicht, dass die Kunst verschwindet und keine Zukunft mehr habe, sondern, dass es ein notwendiger Fortgang ist, dass die Form der absolute Geist sich weiter zur Religion und Philosophie entwickelt. Die Kunst muss durch höhere Form abgelöst werden und sich zu Religion und Philosophie weiterentwickeln:

Die schöne Kunst (wie deren eigentümliche Religion) hat ihre Zukunft in der wahrhaften Religion. Der beschränkte Gehalt der Idee geht an und für sich in die mit der unendlichen Form identische Allgemeinheit, – die Anschauung, das unmittelbare, an Sinnlichkeit gebundene Wissen in das sich in sich vermittelnde Wissen, in ein Dasein, das selbst das Wissen ist, in das *Offenbaren* über; so daß der Inhalt der Idee die Bestimmung der freien Intelligenz zum Prinzip hat und als absoluter *Geist für den Geist* ist.⁴³⁹

Die drei Verhältnisse der Idee zu ihrer Gestalt bestehen im „Erstreben, Erreichen und Überschreiten des Ideals als der wahren Idee der Schönheit“⁴⁴⁰. Man kann sagen, dass die Idee in der symbolischen Kunstform das Ideal noch nicht erreicht, sondern es erstrebt. In der klassischen Kunstform findet die Idee schon eine angemessene Form und sie erreicht das Ideal, jedoch überschreitet sie es. Wenn das Verhältnis von Inhalt und Form als dynamisch gesehen wird – nämlich so, dass der Inhalt das „Umschlagen der Form in Inhalt“ ist und die Form das „Umschlagen des Inhalts in Form“ –, dann ist das Bestimmende in der symbolischen Kunstform das „Umschlagen der Form in Inhalt“, während es in der romantischen Kunstform das „Umschlagen des Inhalts in Form“ ist, nämlich die Formierung des Inhalts.

⁴³⁸ Vgl. Zhu Liyuan 朱立元: *Rethinking on Hegel's Discourse upon „the End of Art“* 对黑格尔“艺术终结”论的再思考. In: *Journal of Southwest University (Social Science Edition)* 西南大学学报(社会科学版), Vol. 45 No. 2 (Mar. 2019), S. 146–156.

⁴³⁹ Hegel: Band 10, § 563, S. 372.

⁴⁴⁰ Hegel: Band 13, S. 114.

4.3 Hegels Kritik an Kant bezüglich der Zweckmäßigkeit

Ob etwas schön sei oder nicht, ist ein ästhetisches Urteil, das von unserem Gefühl der Lust oder Unlust ausgeht. Wenn von unserem Gefühl die Rede ist, scheint es so, als ob das ästhetische Urteil gar keinen Anspruch darauf haben könnte, als *allgemein* zu gelten. Von diesem paradox erscheinenden Problem, nämlich von der Frage, wie die Natur als Gegenstand der Ästhetik möglich sein kann, geht Kant in seiner *Kritik der Urteilskraft* aus. Eine weitere Frage, die Kant in dieser Kritik stellt, ist, wie die Natur für uns überhaupt möglich ist. Kant geht hierbei davon aus, dass ein *apriorisches* Prinzip, nämlich das *transzendente* Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur, vorauszusetzen sei.

Die subjektive Zweckmäßigkeit der Form ist das Prinzip eines ästhetischen Urteils, die objektive Zweckmäßigkeit ist das transzendente Prinzip eines teleologischen Urteils. Durch die Zweckmäßigkeit ergibt sich die Möglichkeit, dass die Natur sowohl als Gegenstand der Ästhetik als auch als Gegenstand eines teleologischen Urteils betrachtet werden kann. Allerdings ist die Kantische Zweckmäßigkeit nach Hegels Kritik „die postulierte Harmonie der Natur oder Notwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisiert gedachten Endzwecke der Welt“⁴⁴¹.

Hier soll nun untersucht werden, weshalb und auf welche Weise Kant ein apriorisches Prinzip der Zweckmäßigkeit voraussetzt. Diesbezüglich beziehe ich mich hauptsächlich auf die Ziffern IV und V der zweiten Einleitung und auf die §§ 61–65 in Kants *Kritik der Urteilskraft*. Andererseits wird untersucht, wie Hegel das Kantische Postulat der Zweckmäßigkeit in seiner *Enzyklopädie* bemängelt. Dieser Teil bezieht sich auf die §§ 55–60 in der *Enzyklopädie* und die Abschnitte über die Kantische Philosophie unter dem Begriff des Kunstschönen in den *Vorlesungen über die Ästhetik*.

In Kapitel 4.3.1 geht es um die Kritik der ästhetischen Urteilskraft, insbesondere um die beiden Bestimmungsgründe des Geschmacksurteils des Schönen, nämlich die beiden aus dem dritten und dem vierten Moment geschlossenen Erklärungen des Schönen. Kapitel 4.3.2 untersucht, wie das Kantische transzendente Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur von Hegel kritisiert wird. Eine „subjektive Allgemeinheit“ im zweiten Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils hat zum Beispiel Gadamer gesehen. Diese formale Zweckmäßigkeit wird auch aus anderen Perspektiven kritisiert. Otfried Höffe merkt beispielsweise an: „Im Unterschied zu wissenschaftlichen und moralischen Aussagen spricht Kant den ästhetischen Urteilen keine objektive, wohl eine subjektive Allgemeinheit

⁴⁴¹ Hegel: Band 8, § 55, S. 140.

zu“⁴⁴² und „Im subjektiven Ich-Gefühl der ästhetischen Erfahrung ist nach Kant zugleich ein allgemeines Welt- und Lebensgefühl enthalten, und die Problematik des Ästhetischen spitzt sich auf die Frage zu, wie sich die Subjektivität mit dem Anspruch auf Allgemeinheit und Notwendigkeit verbinden lasse“⁴⁴³.

Nicht nur in der subjektiven Zweckmäßigkeit der Form sieht Hegel eine *dualistische* „Inkonsequenz“⁴⁴⁴, sondern auch die von Kant vorausgesetzte objektive Zweckmäßigkeit der Natur ist nach Hegel eine subjektive Betrachtungs- oder Denkweise, obwohl Kant den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität für eine Form des Als-ob erklärt hat, die Hans Vaihinger (1852–1933) näher thematisiert und zur „Philosophie des Als-ob“ erweitert. Der Kantische Gegensatz bleibt in der Hegelschen Kritik aber dennoch deutlich bestehen und lässt sich nach Hegels Auffassung nicht aufheben.

4.3.1 Die Zweckmäßigkeit als Möglichkeit, die Natur sowohl als Gegenstand der Ästhetik wie auch als zweckmäßig zu betrachten

In seiner *zweiten* Einleitung in die *Kritik der Urteilskraft*, insbesondere in den Ziffern IV und V, erklärt Kant, weshalb der Verstand eines transzendentalen Prinzips der Zweckmäßigkeit der Natur bedarf. Als Übergang zwischen Vernunft und Verstand fungiert nach Kant die Urteilskraft. Die Verstandesbegriffe sind die Kategorien, mit denen wir die Gegenstände der Erfahrung erfassen und verarbeiten können. Die Vernunft ist ein Vermögen, zu schließen. Die Urteilskraft – also das Vermögen, zu urteilen – ist nach Kantischer Auffassung das Vermögen, „das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken“⁴⁴⁵. Vom Gegebenen her unterscheidet Kant die *reflektierende* Urteilskraft von der *bestimmenden* Urteilskraft: Wenn das Allgemeine schon gegeben ist, ist es Aufgabe der bestimmenden Urteilskraft, das *Besondere* unter das gegebene *Allgemeine* zu subsumieren. Ein Erkenntnisurteil gehört zum Beispiel zur bestimmenden Urteilskraft. Wenn das Besondere hingegen schon gegeben und ein Allgemeines erst noch zu suchen ist, dann ist die Urteilskraft *reflektierend*: Ein reflektierendes Urteil trägt zur Erkenntnis nicht bei, sondern soll zum gegebenen Besonderen das Allgemeine finden.⁴⁴⁶ Ein Beispiel hierfür ist das ästhetische Urteil. Und ein ästhetisches Urteil über das Schöne ist das Geschmacksurteil.

⁴⁴² Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, 7., überarbeitete Aufl., München: C. H. Beck 2007, S. 273.

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Hegel: Band 8, § 60, S. 143.

⁴⁴⁵ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, IV., 2. Einleitung, B XXVI.

⁴⁴⁶ Ebd., B XXVII.

In Ziffer IV der zweiten Einleitung erklärt Kant, wofür wir eine reflektierende Urteilskraft brauchen. Für die bestimmende Urteilskraft ist es nicht nötig, das Allgemeine – z.B. die Regel, das Prinzip oder das Gesetz – zu finden, da das Allgemeine schon gegeben ist. Die Natur im Sinne allgemeiner empirischer Gesetze zu verstehen, ist die Aufgabe des Verstandes. Allerdings gibt es in der Natur viele Modifikationen (Abänderungen oder Abwandlungen der reinen Naturform) und Zufälliges, das nicht unter dem allgemeinen Gesetz steht.⁴⁴⁷ Daher bedarf der Verstand einer besonderen Ordnung der Natur „in den besonderen Regeln derselben, die ihm nur empirisch bekannt werden können, und die in Ansehung seiner zufällig sind“⁴⁴⁸, weil der menschliche Verstand alles Mannigfaltige und die einzelnen Spezifikationen nicht erklären kann. Das bedeutet, wir brauchen ein anderes Prinzip der Einheit des Mannigfaltigen, um die Gesetze, die für unseren Verstand zufällig sind, notwendig zu machen. Für die reflektierende Urteilskraft ist mithin das transzendente Prinzip nötig, das weder aus der *Erfahrung* entliehen ist noch von der Natur vorgeschrieben, sondern dass die Urteilskraft sich selbst vorschreibt.

Dieses Prinzip ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur. Wichtig ist hier zu bemerken, dass das Prinzip ein *transzendentales* Prinzip ist, d.h., bei diesem Prinzip handelt es sich um die mögliche Bedingung der Natur überhaupt.

Hier nimmt die Untersuchung dann zwei Perspektiven in den Blick. Kant erklärt in Ziffer VIII aus zwei Perspektiven, wie die Zweckmäßigkeit funktioniert:

Obzwar unser Begriff von einer subjektiven Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Formen nach empirischen Gesetzen gar kein Begriff vom Objekt ist, sondern nur ein Prinzip der Urteilskraft, sich in dieser ihrer übergroßen Mannigfaltigkeit Begriffe zu verschaffen (in ihr orientieren zu können): so legen wir ihr doch hierdurch gleichsam eine Rücksicht auf unser Erkenntnisvermögen nach der Analogie eines Zwecks bei; und so können wir die Naturschönheit als Darstellung des Begriffs der formalen (bloß subjektiven), und die Naturzwecke als Darstellung des Begriffs einer realen (objektiven) Zweckmäßigkeit ansehen, deren eine wir durch Geschmack (ästhetisch, vermittelt des Gefühls der Lust), die andere durch Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen) beurteilen.⁴⁴⁹

⁴⁴⁷ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, IV., 2. Einleitung, B XXVII.

⁴⁴⁸ Ebd., V., B XXXV.

⁴⁴⁹ Ebd., VIII., 2. Einleitung, B L.

Kant präsumiert in Analogie zur Naturschönheit den *Naturzweck*: Wenn die Naturschönheit als der Begriff der *formalen* Zweckmäßigkeit dargestellt wird, können wir die *Naturzwecke* als Darstellung des Begriffs einer *realen* (objektiven) Zweckmäßigkeit ansehen.

4.3.1.1 Die Naturschönheit als die subjektive Zweckmäßigkeit der Form im ästhetischen Urteil

Kant charakterisiert das Geschmacksurteil mit vier Momenten der Analytik des Schönen, indem er das Schöne als die „Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen“⁴⁵⁰ erklärt und als etwas, das „ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt“⁴⁵¹ werden soll. In diesen Beschreibungen sind zwei Eigentümlichkeiten des Geschmacksurteils eingeschlossen, und zwar die *Allgemeingültigkeit* und die *Notwendigkeit* des Geschmacksurteils.

Das dritte Moment des Geschmacksurteils geht von den drei Kategorien der *Relation* aus, nämlich von Substanz, Kausalität und Wechselwirkung. Obwohl dieses Moment nach der Relation der *Zwecke* behandelt wird, spielt der Begriff *Zweckmäßigkeit* in allen drei Kategorien eine zentrale Rolle: Erstens ist das Schöne nach der *Substanz* die „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“⁴⁵², nämlich die für das Subjekt zweckmäßige Form des Objekts, obwohl als *Substanz* dabei nicht diejenige des Objekts zu verstehen sein kann. Kant bestimmt die Begriffe *Zweck* und *Zweckmäßigkeit* so: Die beiden Begriffe leiten sich von der *Vernunft* ab und beziehen sich in erster Linie auf ein Wollen oder Verlangen und eine Handlung als *Mittel*, um eine Absicht zu erreichen. Der Zweck bedeutet nach Kant „Begriff von einem Objekt, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objekts enthält“⁴⁵³. Die Zweckmäßigkeit der Form bedeutet „die Übereinstimmung eines Dings mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist“⁴⁵⁴. In § 10 ist die Zweckmäßigkeit als die „Kausalität eines Begriffs in Ansehung seines Objekts (*forma finalis*)“⁴⁵⁵ zu verstehen. Eine Zweckmäßigkeit setzt dann normalerweise einen *Zweck* voraus. Der Zweck muss der Zweckmäßigkeit vorhergehen und sie bestimmen.

„Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ bedeutet, dass wir keine *Ursachen* der Form in einen Willen setzen, sondern nur die zweckmäßige Form des Gegenstandes beobachten. Ein bloßes Wohlgefallen findet

⁴⁵⁰ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 17, B 61.

⁴⁵¹ Ebd., § 22, B 68.

⁴⁵² Ebd., § 10, B 34.: „Die Zweckmäßigkeit kann also ohne Zweck sein, sofern wir die Ursachen dieser Form nicht in einen Willen setzen, aber doch die Erklärung ihrer Möglichkeit nur, indem wir sie von einem Willen ableiten, uns begreiflich machen können.“

⁴⁵³ Ebd., IV., 2. Einleitung, B XXVIII.

⁴⁵⁴ Ebd.

⁴⁵⁵ Ebd., § 10, B 33.

vor einer bloßen Vorstellung eines Gegenstandes statt, insofern wir von der Realität dieses Gegenstandes *Abstand nehmen*. „Ohne Zweck“ ist gleichbedeutend mit einer Haltung *ohne Interesse* eines Subjektes, das heißt, dass die Existenz dieses Gegenstandes uns ganz *gleichgültig* ist. Diese interesselose Haltung besagt, dass wir nur die Zweckmäßigkeit *der Form nach* betrachten und somit ein bloß *kontemplatives* („ohne ein Interesse am Objekt zu bewirken“⁴⁵⁶) Urteil fällen können.

Seit Aristoteles gibt es eine Tradition des zweckorientierten Denkens in der Geschichte der abendländischen Philosophie. Bei Kant leistet die Zweckmäßigkeit eine spezifische *Vermittlungsaufgabe* im reflektierenden Urteil zwischen Natur und Freiheit. Die gewissen Phänomene als ein Ganzes sind das, was uns sinnlich gegeben ist, sind das gegebene Besondere. Wenn man diesem Ganzen einen Zweck unterstellt, dann ist die zweckmäßige Ganzheit das gesuchte Allgemeine, das die Urteilskraft aus eigener Spontaneität entdeckt. Otfried Höffe erklärt, die Zweckmäßigkeit sei eine ursprüngliche Einheit von Natur und Freiheit: „So bilden in Zweckmäßigkeitsurteilen die sinnliche Gegebenheit, die Natur, und die spontane Setzung, die Freiheit, eine ursprüngliche Einheit.“⁴⁵⁷

Die Natur unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit zu betrachten, ist die Aufgabe des reflektierenden Urteils. Die reflektierende Urteilskraft verfährt insofern *ästhetisch*, als die Natur hinsichtlich ihrer Zweckmäßigkeit für das betreffende Subjekt als solche beurteilt wird. Dagegen verfährt sie *teleologisch*, wenn Rücksicht auf die Objektivität der Zweckmäßigkeit der Natur genommen wird.⁴⁵⁸

4.3.1.2 Die Naturzwecke als objektive Zweckmäßigkeit im teleologischen Urteil

In §§ 61–63 der *teleologischen Urteilskraft* unterscheidet Kant die Zweckmäßigkeit in vier Formen: subjektiv – objektiv und formal – materiell. In § 15 wird die objektive Zweckmäßigkeit im *äußeren* und im *inneren* Sinne schon untersucht. Die objektive Zweckmäßigkeit, die einen bestimmten Zweck durch einen Begriff voraussetzt, ist entweder die (äußere) Nützlichkeit oder die (innere) Vollkommenheit. Davon unterscheidet sich das Urteil über das Schöne, dessen Bestimmungsgrund nur das Gefühl der Einhelligkeit im *Spiel* der Gemütskräfte ist. In § 62 geht es um die objektive Zweckmäßigkeit in formalen und materiellen Formen. Die objektive formale Zweckmäßigkeit bezieht sich auf zwei Gegenstände: die geometrischen Gestalten und die arithmetischen Zahlen, weil

⁴⁵⁶ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 12, B 37.

⁴⁵⁷ Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, 7., überarbeitete Aufl., München: C. H. Beck 2007, S. 269.

⁴⁵⁸ Vgl. Wilhelm Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 17. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr 1957, S. 482.

die beiden nicht auf tatsächlich existierende Dinge bezogen sind. Noch von der empirisch gegebenen objektiven materialen Zweckmäßigkeit unterschieden, nämlich von den Dingen, die einem äußeren Zweck dienen, bildet die objektive, aber materiale Zweckmäßigkeit von Organismen den eigentlichen Gegenstand der Teleologie. Der Begriff der objektiven materialen Zweckmäßigkeit ist dann gleichbedeutend mit dem Begriff eines Zwecks der Natur.

Denjenigen Zweck, den nur wir als intelligente Wesen haben können, besitzt die Natur nicht, da sie kein Subjekt ist. Der Zweck kommt den Dingen nicht zu, sondern wir legen die Endursachen in der Natur in die Dinge hinein.⁴⁵⁹ Daher ist es nicht so, dass die Natur uns unmittelbar als geordnet und organisch erscheinen würde, sondern wir betrachten die Natur nach dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit, damit wir überhaupt die Möglichkeit zur Erkenntnis der Natur haben können. Um einen Grund für die organisiert erscheinende Natur außerhalb der Kausalität der Zwecke zu finden, kann nur die objektive Zweckmäßigkeit der Natur als ein *regulatives* Prinzip der teleologischen Urteilskraft dienen, während die subjektive formale Zweckmäßigkeit der Natur und Kunst als ein subjektives Prinzip der ästhetischen Urteilskraft dient. Auf dieser Einteilung beruht Kants *Kritik der Urteilskraft*.

Die innere Zweckmäßigkeit der Natur unterscheidet sich wiederum von der relativen Zweckmäßigkeit der Natur. Die Natur hat nicht den Zweck, Menschen zu dienen. Kant nimmt in § 63 als Beispiele den Schnee und das Meer für Völker, die an extremen Orten leben. Der Schnee und das Meer als Formen der Natur haben nicht die Absicht, den Menschen zu helfen oder sie zu ernähren, sondern die Menschen haben einen Zweck im Gedanken, die Natur zu nutzen. Deshalb kann die relative Zweckmäßigkeit zu keinem absoluten teleologischen Urteil berechtigen, sondern sie kann nur „hypothetisch auf Naturzwecke Anzeige geben“⁴⁶⁰. In § 64 erklärt Kant, wie ein Ding als Zweck möglich ist: Die Kausalität seines Ursprungs, wenn sie nicht in Mechanismen der Natur zu suchen ist, kann nur durch Vernunft, nämlich durch das Vermögen, nach Zwecken zu handeln, ermöglicht werden. Beispielsweise ist ein Baum Naturprodukt und zugleich Naturzweck. Aus § 65 ergibt sich, dass der Begriff des Naturzwecks nur ein *abgeleiteter* Begriff ist, nämlich ein *regulativer* Begriff für die reflektierende Urteilskraft, der dazu dient, die praktische Vernunft zu erkennen. So erläutert Kant in § 65:

⁴⁵⁹ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, VII., 1. Einleitung, S. 220.

⁴⁶⁰ Ebd., § 63, B 283.

Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein konstitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflektierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Kausalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken; das letztere zwar nicht zum Behuf der Kenntnis der Natur oder jenes Urgrundes derselben, sondern vielmehr eben desselben praktischen Vernunftvermögens in uns, mit welchem wir die Ursache jener Zweckmäßigkeit in Analogie betrachteten.⁴⁶¹

Einerseits ist die Natur nicht durch die Kausalität des Mechanismus erklärbar, da sie als Ganzes nicht aus materiellen Teilen mechanisch zusammengesetzt wird. Andererseits kann das Naturgeschehen, wie zuvor gesagt, nicht durch Zwecke erklärt werden, sondern nur auf Stoffe, Kräfte und Bewegungen zurückgeführt werden, die lediglich dem Gesetz von Ursache und Wirkung folgen. In § 75 stellt Kant fest: Ohne eine geordnete Absicht kann Newton die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen nicht erklären.

Es ist nämlich ganz gewiß, daß wir die organisierten Wesen und deren innere Möglichkeit nach bloß mechanischen Prinzipien der Natur nicht einmal zureichend kennen lernen, viel weniger uns erklären können; und zwar so gewiß, daß man dreist sagen kann, es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen, oder zu hoffen, dass noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen.⁴⁶²

Wie sind dann die Dinge der Natur möglich? Die Natur muss so gedacht werden, „als ob sie von einem verständlichen Wesen nach Zwecken hervorgebracht und organisiert worden wäre“⁴⁶³. Man muss dabei wissen, dass das Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur nichts beilegt, sondern nur ein reflektierendes Prinzip im Gedanken ist, wie Kant bei der Einführung des Begriffs der Zweckmäßigkeit erklärt:

⁴⁶¹ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 65, B 295.

⁴⁶² Ebd., § 75, B 338.

⁴⁶³ Ebd., Einleitung von Klemme, Heiner F., S. 29.

Die Zweckmäßigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektierenden Urteilskraft seinen Ursprung hat. Denn den Naturprodukten kann man so etwas, als Beziehung der Natur an ihnen auf Zwecke, nicht beilegen, sondern diesen Begriff nur brauchen, um über sie in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, die auch empirischen Gesetzen gegeben ist, zu reflektieren.⁴⁶⁴

4.3.2 Hegel: Das Prinzip der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur als subjektive Denkweise

Die objektive Zweckmäßigkeit der Natur macht die Natur erklärbar. Allerdings ist die Zweckmäßigkeit letztlich ein subjektives Prinzip der Vernunft, auch wenn sie objektiv erscheint. So erklärt Kant in § 76:

[...] so wird der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten ein für die menschliche Urteilskraft in Ansehung der Natur notwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objekte selbst angehender Begriff sein, also ein subjektives Prinzip der Vernunft für die Urteilskraft, welches als regulativ (nicht konstitutiv) für unsere menschliche Urteilskraft ebenso notwendig gilt, als ob es ein objektives Prinzip wäre.⁴⁶⁵

Das Objektive in der objektiven Zweckmäßigkeit der Natur bedeutet, dass sie „von Gefühlen und Wünschen des Subjekts unabhängig“⁴⁶⁶ ist. Das heißt, dass die Zweckmäßigkeit letztlich *subjektiv* ist. Hierfür wird im Folgenden aus Perspektive der Hegelschen Philosophie argumentiert. Dies bezieht sich auf Hegels Kritik an der kritischen Philosophie in §§ 55–60 der *Enzyklopädie* und Hegels *Vorlesungen über die Ästhetik*. Hegel bemängelt die Kantische Philosophie hauptsächlich bezüglich der *Kritik der Urteilskraft*, nämlich dahingehend, dass die objektive Zweckmäßigkeit der Natur letztendlich subjektiv sei.

4.3.2.1 Intuitiver Verstand als innere Zweckmäßigkeit

Das Prinzip eines anschauenden Verstandes gehört zur reflektierenden Urteilskraft. In den Produkten der Kunst und der organischen Natur wird eine Einheit des *Allgemeinen* und des *Besonderen* gefunden. Das Ausgezeichnete ist die Vorstellung eines intuitiven Verstandes, ist die innere Zweckmäßigkeit. Dazu verdeutlicht Hegel: „Das Kunstprodukt wie die lebendige Individualität sind

⁴⁶⁴ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, IV., 2. Einleitung, B XXVIII.

⁴⁶⁵ Ebd., § 76, B 344.

⁴⁶⁶ Otfried Höffe: *Immanuel Kant*. 7., überarbeitete Aufl., München: C. H. Beck 2007, S. 270.

zwar beschränkt in ihrem Inhalte; aber die auch dem Inhalte nach umfassende Idee stellt Kant in der postulierten Harmonie der Natur oder Notwendigkeit mit dem Zwecke der Freiheit, in dem als realisiert gedachten Endzwecke der Welt auf.“⁴⁶⁷ Hegel versteht den intuitiven Verstand als innere Zweckmäßigkeit, welche die Natur, die außerhalb unseres Verstandes steht, anschaulich macht. Und diese innere Zweckmäßigkeit ist eine *postulierte* Harmonie von Natur und Freiheit.

Hegel hält die neue Beziehung zwischen dem Allgemeinen des Verstandes und dem Besonderen der Anschauung, die Kant als das Prinzip der Zweckmäßigkeit versteht, für unwahr: „Vielmehr wird diese Einheit nur aufgenommen, wie sie in endlichen Erscheinungen zur Existenz kommt, und wird in der *Erfahrung* aufgezeigt.“⁴⁶⁸ Solche Erfahrung, zunächst im Subjekt, gewährt teils das Genie, teils das Geschmacksurteil.

In § 57 untersucht Hegel den Kantischen Zweck und die Zweckmäßigkeit. Sich nach einem Zweck zu orientieren, ist ein Prinzip der reflektierenden Urteilskraft gegenüber den lebendigen Naturerscheinungen. Die Vorstellung der äußeren oder endlichen Zweckmäßigkeit wird von der Vorstellung der inneren Zweckmäßigkeit unterschieden. Die äußere Zweckmäßigkeit bezieht sich nur auf den Zweck für das Mittel als die äußerliche Form. Hingegen ist der Zweck im organischen Naturprodukt die „immanente Bestimmung und Tätigkeit“⁴⁶⁹; das Mittel ist zugleich der Zweck, wie „alle Glieder ebenso sich gegenseitig Mittel als Zweck sind“⁴⁷⁰.

Hegel kritisiert an Kant, dass das Kantische Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur letztlich „ein *unserem* Verstande angehöriges Prinzip der Beurteilung“⁴⁷¹ und mithin eine „subjektive Denkweise“⁴⁷² sei, so wie Hegel ebenfalls die Kategorien als die Denkformen letztlich für subjektiv hält. Er fasst die Kantischen Auffassungen so zusammen: Wir können mit zwei subjektiven Denkweisen die lebendige Natur erklären, wenn die Vernunft nur die Erscheinung erkennen, nämlich die Naturprodukte erstens mit den Verstandesbegriffen erkennen und sie zweitens mit dem Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit betrachten kann. So stellt Hegel die Wichtigkeit des Prinzips der inneren Zweckmäßigkeit fest:

⁴⁶⁷ Hegel: Band 8, § 55, S. 140.

⁴⁶⁸ Ebd., § 56, S. 140 f.

⁴⁶⁹ Ebd., § 57, S. 141.

⁴⁷⁰ Ebd.

⁴⁷¹ Ebd., § 58, S. 141.

⁴⁷² Ebd.

Nachdem es einmal Resultat der kritischen Philosophie ist, daß die Vernunft nur Erscheinungen erkennen könne, so hätte man doch wenigstens für die lebendige Natur eine Wahl zwischen zwei *gleich subjektiven* Denkweisen und nach der Kantischen Darstellung selbst eine Verbindlichkeit, die Naturprodukte nicht bloß nach den Kategorien von Qualität, Ursache und Wirkung, Zusammensetzung, Bestandteilen usf. zu erkennen. Das Prinzip der *inneren Zweckmäßigkeit*, in wissenschaftlicher Anwendung festgehalten und entwickelt, würde eine ganz andere, höhere Betrachtungsweise derselben herbeigeführt haben.⁴⁷³

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hegel zwei Punkte der Kantischen Philosophie bemängelt: Erstens ist das Verhältnis von Subjekt und Objekt für Hegel *unselbständig* und *unwahr*,⁴⁷⁴ zweitens ist das Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit für Hegel bloß *subjektiv*.

4.3.2.2 Das Schöne und die Naturprodukte als innere Zweckmäßigkeit

Nach Hegels Auffassung betrachtet Kant die schönen Gegenstände der Natur und Kunst, die zweckmäßigen Naturprodukte, letztlich subjektiv. Hegel versteht die Aufgabe des Kantischen teleologischen Urteils so: „den lebendigen Organismus so zu betrachten, daß der Begriff, das Allgemeine, hier noch das Besondere enthalte und als Zweck das Besondere und Äußere, die Beschaffenheit der Glieder, nicht von außen her, sondern von innen heraus und in der Weise bestimme, daß das Besondere von selbst dem Zweck entspreche“⁴⁷⁵. Wenn Hegel außerdem von der inneren Zweckmäßigkeit spricht, betont er ebenfalls, dass das Prinzip der inneren Zweckmäßigkeit „eine subjektive Reflexionsweise“ ist: „Doch soll mit solchem Urteil wieder nicht die objektive Natur des Gegenstandes erkannt, sondern nur eine subjektive Reflexionsweise ausgesprochen werden.“⁴⁷⁶ Das Schöne und die Naturprodukte sind zweckmäßig, insofern Zweck und Mittel sich nicht getrennt zeigen. So gibt es eine innere Zweckmäßigkeit, die Hegel von der äußerlichen Zweckmäßigkeit unterscheidet. Die äußerliche Zweckmäßigkeit ist die *endliche* Zweckmäßigkeit. In dieser Endlichkeit sind Zweck und Mittel unabhängig voneinander: „In der endlichen Zweckmäßigkeit bleiben Zweck und Mittel einander äußerlich, indem der Zweck zum Material seiner Ausführung in keiner wesentlichen inneren Beziehung steht.“⁴⁷⁷ Hingegen sieht Hegel die innere Zweckmäßigkeit als eine Kantische *Einheit im Denken*, die eine Gemeinsamkeit des Schönen und der Naturprodukte ist.

⁴⁷³ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 58, S. 141.

⁴⁷⁴ Ebd., § 59, S. 142.

⁴⁷⁵ Friedrich Bassenge (Hrsg.): *Hegel: Ästhetik*. Mit einer Einführung von Georg Lukács, Band 1, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1976, S. 66.

⁴⁷⁶ Ebd.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 68.

Für Hegel hat das Kunstschöne Vorrang vor dem Naturschönen, weil das Kunstschöne als eine Versöhnung des Kantischen dualistischen Gegensatzes von Subjekt und Objekt fungiert:

Was wir nun in allen diesen Kantischen Sätzen finden, ist eine Ungetrenntheit dessen, was sonst in unserem Bewusstsein als geschieden vorausgesetzt ist. Diese Trennung findet sich im Schönen aufgehoben, indem sich Allgemeines und Besonderes, Zweck und Mittel, Begriff und Gegenstand vollkommen durchdringen. So sieht Kant denn auch das *Kunstschöne* als eine Zusammenstimmung an, in welcher das Besondere selber dem Begriffe gemäß ist.⁴⁷⁸

Obwohl das Kunstschöne beim Übergang zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen eine so große Rolle spielt, stellt Hegel fest, dass Kant den Gegensatz zwischen Allgemeinem und Besonderem nicht tief genug einsieht. Genau dieser Punkt ist die weitere wichtige Kritik Hegels an Kant: Hegel bemängelt, dass die Auflösung wieder zu einer *subjektiven* gemacht werde: „Aber auch diese anscheinend vollendete Aussöhnung soll schließlich dennoch nur subjektiv in Rücksicht auf die Beurteilung wie auf das Hervorbringen, nicht aber das an und für sich Wahre und Wirkliche selbst sein.“⁴⁷⁹

4.3.3 Zwischenfazit

Kant setzt ein transzendentes Prinzip der Zweckmäßigkeit der Natur voraus, um die Natur einerseits als einen der beiden Gegenstände der Ästhetik, andererseits als Gegenstand eines teleologischen Urteils zu betrachten. Insofern sind das Naturschöne und der Naturzweck möglich und erklärbar. Die Kantische subjektive Zweckmäßigkeit der Form erhebt mit dem ästhetischen Urteil einen Anspruch auf *Allgemeingültigkeit*. Allerdings kann dieser Anspruch aus anderer Perspektive leicht beispielsweise als eine „Privatmeinung“⁴⁸⁰ kritisiert werden. Kant selbst erklärt den Gegensatz zwischen Subjektivität und Objektivität mit dem *Als-ob*. Allerdings kann die getrennte Subjektivität

⁴⁷⁸ Friedrich Bassenge (Hrsg.): *Hegel: Ästhetik*, S. 68.

⁴⁷⁹ Ebd.

⁴⁸⁰ Vgl. Hans-Georg Gadamer: *Gesammelte Werke: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Unveränd. Taschenbuchausg., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1999. Von Hegel inspiriert hat Gadamer Kant eine „Subjektivierung der Ästhetik“ vorgeworfen. Seine Kritik an der Kantischen Ästhetik bezieht sich darauf, dass das ästhetische Urteil nur von subjektiven Gefühlen abhängt und insofern nichts mit Objekt zu tun hat. Deshalb könne die „subjektive Allgemeinheit“ keinen Anspruch auf eine objektive Allgemeinheit erheben, sie sei letztlich eine „Privatmeinung“. In dieser Hinsicht sei kein autonomes Urteil in der Kunst oder bzgl. des Schönen möglich: Das Schöne in Natur oder Kunst habe ein und dasselbe apriorische Prinzip, „das ganz und gar in der Subjektivität liegt. Die Heuautonomie der ästhetischen Urteilskraft begründet durchaus keinen autonomen Geltungsbereich für schöne Objekte.“ Gadamer kritisiert damit die Autonomie der Ästhetik.

in der Kantischen Philosophie auch beispielsweise als ein „Erwartungshorizont“⁴⁸¹ verstanden werden.

Dieser Gegensatz bleibt in der Hegelschen Kritik an Kant noch deutlich und lässt sich nach Hegels Auffassung nicht versöhnen. Was Hegel an der Kantischen Philosophie, und zwar an der kritischen Philosophie, bemängelt, ist die Trennung zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich*, nämlich dass das Ding an sich außerhalb der Erkenntnis des Menschen steht. Diese Trennung macht die Einheit des Gegensatzes unmöglich, sodass das Verhältnis zwischen den beiden nach Hegels Formulierung allenfalls als eine *postulierte Harmonie* ermöglicht werden kann. Allerdings betont Hegel an vielen Stellen auch, dass das Prinzip der Zweckmäßigkeit eine „*höhere Betrachtungsweise*“⁴⁸² sei. Denn diese Betrachtungsweise lässt das Objekt nicht absolut *für uns*, sondern *für sich* bestehen:

Das ästhetische Urteil läßt das äußerlich Vorhandene frei für sich bestehen und geht aus einer Lust hervor, der das Objekt seiner selbst wegen zusagt, indem sie dem Gegenstande seinen Zweck in sich selber zu haben vergönnt. Dies ist, wie wir bereits oben sahen, eine wichtige Betrachtung.⁴⁸³

Gerade darin besteht auch Hegels Kritik an Kant: „Aber auch diese anscheinend vollendete Aussöhnung soll schließlich dennoch nur subjektiv in Rücksicht auf die Beurteilung wie auf das Hervorbringen, nicht aber das an und für sich Wahre und Wirkliche selbst sein.“⁴⁸⁴ Nach Hegels dialektischer Herangehensweise ist das *an und für sich* „Wahre und Wirkliche“ in den beiden Momenten des Gegensatzes bei Kant nicht zu finden. Kant hält unser Erkenntnisvermögen für eingeschränkt und dies führt zur Trennung von Subjekt und Objekt. Dennoch eröffnet die reflektierende Urteilskraft eine Möglichkeit, eine Einheit zu postulieren.

Hegel argumentiert, dass in jedem dualistischen System eine *Inkonsequenz* bleibt. Es bleibt nämlich die Frage bestehen, wie die beiden getrennten Momente wieder vereint werden können, ohne jede

⁴⁸¹ Otfried Höffe: *Immanuel Kant*, 7., überarbeitete Aufl., München: C. H. Beck 2007. S. 270: „Zweitens hat die auf Regelmäßigkeit reduzierte Zweckmäßigkeit keinen objektiven, sondern nur einen subjektiven, gleichwohl transzendentalen Grund. Die universale Zweckmäßigkeit der Natur ist nichts anderes als der von der Urteilskraft a priori entworfene Erwartungshorizont, die Natur nicht chaotisch, sondern strukturiert vorzufinden. Eine solche Erwartung verdankt sich nicht der Erfahrung, sondern bildet die subjektiven Voraussetzungen a priori jeder Naturerfahrung und ist unabhängig davon, ob sich die Erfahrung allein vom Kausalitätsprinzip oder auch von objektiven Zweckmäßigkeitsvorstellungen leiten läßt.“

⁴⁸² Hegel: Band 8, § 58, S. 142.

⁴⁸³ Friedrich Bassenge (Hrsg.): *Hegel: Ästhetik*, S. 67.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 68.

Wahrheit und Wirklichkeit zu verlieren. Der Prozess von Trennung und Wiedervereinigung selbst ist nicht befriedigend. Hegels Lösung führt zu dem Kantischen Ausgangspunkt, nämlich der menschlichen „Schranke“ (Beschränkung im Hegelschen Sinne), zurück. Die Kantische Untersuchung der Fähigkeit des Denkens stellt schon die Kantische „Schranke“ dar. Diese „Schranke“ zeigt sich nicht nur im Erkennen, sondern in dreierlei Perspektiven, die den drei Kantischen Kritiken entsprechen. Hegel bemängelt dies auch aus drei Perspektiven: Zuerst sind die Kantischen Kategorien, die *Denkformen*, abhängig von uns. Sodann ist das *Gute* nur als *unser* Gutes zu verstehen, als ein „Geglaubtes“. Schließlich ist das Prinzip der Zweckmäßigkeit ebenfalls eine *subjektive Denkweise*. Hegels Kritik an Kant betrifft hauptsächlich die Kantische Trennung von Erscheinung und Ding an sich und lässt sich mit einer „Auflösung“ der „Schranke“ rechtfertigen. So stellt Hegel fest, dass die *Schranke* nur dadurch überwunden werden kann, dass man sie weiß und erkennt:

Die natürlichen Dinge sind beschränkt, und nur natürliche Dinge sind sie, insofern sie *nichts* von ihrer allgemeinen *Schranke* wissen, insofern ihre Bestimmtheit nur eine Schranke *für uns* ist, nicht *für sie*. Als *Schranke*, Mangel wird etwas nur gewußt, ja empfunden, indem man zugleich darüber *hinaus* ist.⁴⁸⁵

4.4 Der Weg der Zweckmäßigkeit als wuwei

Zur Erlangung des Dao sollte kein Zweck, keine Absicht vorausgesetzt werden. Richard Wilhelm schreibt: „Alles, was erscheint, ist irgendwie eine Auswirkung des Tao [...] Aber man wird das Tao in der Wirklichkeit der Erscheinung vergebens suchen, wenn man Zwecke und Absichten hat. Je mehr man die Welt durchforscht aus Zwecken und bestimmten Absichten, je mehr man das Begehren pflegt und etwas will und etwas macht, desto mehr wird man verstrickt in die Vereinzelung [...] Ebenso ist es Wahn, wenn man bezweckt, Heiligkeit und Weisheit, Liebe und Pflicht, Kunst und Gewinn, Gelehrsamkeit und Wissen zu pflegen“⁴⁸⁶. Das Erlangen des Dao setzt keine Absicht voraus, sollte aber zweckmäßig und dem Zweck angemessen sein.

Das erinnert uns an das Konzept der „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, das von Kant zuerst in Bezug auf die Schönheit und das Geschmacksurteil in seiner *Kritik der Urteilskraft* hervorgebracht wird. Kant versteht den Charakter des Geschmacksurteils als „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, indem er den

⁴⁸⁵ Hegel: Band 8, § 60, S. 144.

⁴⁸⁶ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 145.

Bestimmungsgrund des Geschmacksurteils als die „subjektive Zweckmäßigkeit in der Vorstellung eines Gegenstandes“ versteht: „ohne allen (weder objektiven noch subjektiven) Zweck, folglich die bloße Form der Zweckmäßigkeit in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird.“⁴⁸⁷ Kant nennt den Gegenstand eines Begriffs Zweck, sofern der Begriff die Ursache dafür ist, dass der Gegenstand existiert. Die Realisierung des Zwecks setzt immer notwendig die Ausführung eines Mittels oder einer Handlung voraus. Daher unterscheidet der Zweck sich vom Ziel, das nur als Gedanke im Bewusstsein ideell existiert. Zweckmäßigkeit ist die Kausalität, bei der ein Begriff die Ursache oder der Grund dafür ist, dass der Gegenstand existiert. Ein Gegenstand oder eine Vorstellung sind insofern „zweckmäßig ohne Zweck“, wenn sie ohne Begriff, ohne Zweck gedacht werden können. Die Haltung des Subjektiven zum ästhetischen Gegenstand ist nur betrachtend, „interesselos“, „kontemplativ“. Zweckmäßigkeit ohne Zweck im ästhetischen Urteil schlägt sich daher nur in der interesselosen Haltung und Kontemplation bezüglich des ästhetischen Gegenstandes nieder.

Meines Erachtens kann das Prinzip wuwei (無為) mit Hilfe des Konzeptes „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ besser verstanden werden. Das wuwei bedeutet wörtlich: nicht handeln, ohne Handlung. Jedoch deutet diese wörtliche Übersetzung nur die subjektive Haltung des „ohne Zweck“ an: Anstatt immer das Ziel vor Augen haben, sollte man dem Ziel gegenüber eine „interesselose“, „kontemplative“, beinahe ästhetische Einstellung haben, um trotz des Ziels entspannt zu bleiben. Man kann nicht einschlafen, wenn man intensiv versucht, einzuschlafen. Die besten Sportler können das Spiel in eine schöne Kunst verwandeln, indem sie nicht immer das Ziel „vor Augen“ haben, sondern es eher „im Kopf“ behalten. So erreichen sie entspannt und elegant ihr Ziel, als ob sie in diesem Prozess das Ziel *vergessen* würden. Die wahre Bedeutung des wuwei ist das *nichteingreifende angemessene Handeln*, indem die Seite des *angemessenen* Handelns („zweckmäßig“) und die Seite des *Nichteingreifens* („ohne Zweck“) beide bewahrt werden.

Als ein Prinzip oder eine Methode, die zum Erlangen des Dao führt, bedeutet wuwei das angemessene richtige Handeln ohne Eingreifen, wobei dieses Handeln im Einklang mit dem Dao, mit der Natur, ganz natürlich erfolgt. Das natürliche Erfolgen heißt: Dinge sich natürlich entfalten oder geschehen lassen, nicht gegen das Naturgesetz handeln. Wenn man diese interesselose Haltung gegenüber der Natur und dem natürlichen Dasein innehat und die Natur so belässt, wie sie ist, erreicht man den geistigen Zustand des wuwei. Das Dao äußert sich durch wuwei und ziran (自然).

⁴⁸⁷ Kant: *Kritik der Urteilskraft*, § 11, B 34.

Nicht nur mit der „Zweckmäßigkeit ohne Zweck“, sondern auch mit der Interpretation, dass das wu im wuwei eine Funktion als Verb hat, lässt sich das wuwei besser begreifen. Das wu als Verb anzusehen bedeutet, dass das wuwei ein Verbot ist: „Nicht tun“! Der Gegenstand dieses Verbotes ist das menschlich eingreifende Tun.

4.4.1 Handeln durch Nicht-Handeln (無為)

Die überlieferten Übersetzungen für das wuwei (無為) wie „Nicht-Handeln“, „Nicht-Tun“, und „Ohne-Handeln“, führen leicht zu dem Missverständnis, dass ein Handeln überhaupt verneint würde. Die englische Übersetzung „effortless action“⁴⁸⁸ hat eine positive Seite: Das wuwei lässt das Handeln ganz entspannt und *mühe*los aussehen, als ob man gar keinen Zweck voraussetzt. Jedoch ist zu erwähnen, dass hinter dem wuwei dennoch auch das Streben nach einem Zweck steckt: Es ist nicht absolut mühelos, sondern es scheint nur mühelos zu sein.

Meines Erachtens ist eine treffende Übersetzung von wuwei „Handeln durch Nicht-Handeln“ oder „Handeln ohne Eingreifen“. Das wuwei als „nicht eingreifen“ entspricht auch der Übersetzung von Rainald Simon: „Dao greift beständig nicht ein, und doch ist da nichts, was es nicht bewirkt“⁴⁸⁹ (道常無為而無不為). Wird das wuwei mit Nicht-Eingreifen übersetzt, dann ist das wei (為) etwas Unwahres, Unnatürliches, Künstliches. Man kann auch das menschliche Eingreifen als wei (偽) verstehen. Das ist dann aber etwas, das im Sinne des Dao unterlassen werden sollte, denn das Eingreifen führt zu einer Affektiertheit (矯揉造作) im Sinne von Vortäuschen oder Vorgeben. Dies wird im Rahmen der folgenden Textinterpretationen noch näher begründet.

Das wuwei kommt zuerst im *Daodejing* als eine Methode des Regierens oder eine Herrscherkunst vor. Der erste Satz in Kapitel 37 lautet: „Der SINN [Dao] ist ewig ohne Machen, und nichts bleibt ungemacht. Wenn Fürsten und Könige ihn zu wahren verstehen, so werden alle Dinge sich von selber gestalten“⁴⁹⁰ (道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化). Das Dao handelt immer nicht, und doch bleibt nichts ungetan. Wenn Herrscher das verstehen, dann wird die Regentschaft sich von selbst angemessen entfalten. In diesem Satz wird das wuwei direkt dem Herrscher als Verwaltungsmethode vorgeschlagen. Das heißt jedoch nicht, dass Herrscher gar nichts tun sollen. Ist es überhaupt möglich, eine Regierung zu bilden, wenn ein Herrscher gar nichts tut? – Sicherlich nicht.

⁴⁸⁸ Zum Beispiel bei Edward Slingerland. Vgl. Edward Slingerland: *Effortless Action: Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*, Oxford: Oxford University Press 2003.

⁴⁸⁹ Rainald Simon: *Laozi: Daodejing: das Buch vom Weg und seiner Wirkung*, S. 117.

⁴⁹⁰ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 77.

Der Satz bedeutet eigentlich: Ein Land, in dem alle Dinge sich natürlich entfalten und entwickeln, ist friedlich, indem der Herrscher nicht in die Entfaltung eingreift. Denn die Herrschaft erfolgt dann natürlich, wie von selbst, sodass man kaum bemerkt, dass überhaupt ein Herrscher da ist. Die Konsequenz, dass das Land auf diese Weise befriedigt ist, zeigt dann eine gute Herrschaft. Indem das Handeln zweckmäßig ist, wird der Zweck einer Herrschaft erfüllt. Das ist der Widerspruch des wuwei: Mit dem „Nicht-Handeln“ wird doch alles erfolgreich getan. Dass alles dennoch getan wird (無不為), ist die Wirkung des wuwei. Beim wuwei folgt die Wirkung aus der Zweckmäßigkeit.

In zwei Perspektiven wird hier die wahre Bedeutung des wuwei untersucht: Erstens wird der Zweck durch „Nicht-Handeln“ erreicht und zweitens zeigt das wuwei die Zweckmäßigkeit des Handelns, nämlich die, dass das Handeln dem Prinzip des Dao angemessen ist.

Dass ein Zweck da ist, erweist sich bezüglich des wuwei selbst im *Daodejing*: Das wuwei kommt im *Daodejing* immer mit Ergänzung vor. Beispielsweise ist das Wirken der Zweck des „Nicht-Handelns“ in Kapitel 2: „Er [Shengren 聖人] verweilt im Wirken ohne Handeln. Er übt Belehrung ohne Reden“⁴⁹¹ (是以聖人處無為之事，行不言之教). Das heißt, Shengren wirkt dadurch, dass er nichts (Eingreifendes) tut. Shengren lehrt, indem er sich selber zum Vorbild macht, anstatt die Lehre über die Sprache weiterzugeben. Die wahre Lehre zeigt sich als Übereinstimmung der Theorie mit der Praxis. In Kapitel 3 ist der Zweck das „Alles-in-Ordnung-Kommen“: „Er [Shengren 聖人] macht das Nichtmachen, so kommt alles in Ordnung“⁴⁹² (為無為，則無不治). Shengren greift nicht in die natürliche Entfaltung ein, so ergeben sich gute Auswirkungen und alle Dinge geschehen von selbst – so wird der Zweck erreicht. In Kapitel 63 finden sich die kompakten Behauptungen: „Tun, was ohne Tun. Schaffen, was ohne Geschäft. Kosten, was ohne Köstlichkeit.“⁴⁹³ (為無為，事無事，味無味). Allerdings enthält dieser Satz auch Aktivität: das Tun, das Schaffen und das Kosten sind jeweils positive Tätigkeiten.

Aus den oben genannten Stellen lässt sich ableiten, dass das wuwei doch einen Zweck hat, nur dass zu seiner Erreichung die subjektive Haltung dem Zweck gegenüber „interesselos“ sein muss, als ob das Subjekt gar keinen Zweck voraussetzen würde. Zweckmäßig ist die Realisierung, die Ausführung des Zwecks. Zweckmäßigkeit kann hier eine Handlung oder ein Mittel bedeuten, die oder das dazu dient, den Zweck zu erreichen. Das Handeln ist dem Zweck angemessen, wenn es natürlich und wie

⁴⁹¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 42.

⁴⁹² Ebd., S. 43.

⁴⁹³ Günther Debon: *Lao-Tse: Tao-tê-king. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Stuttgart: Reclam 1961, S. 94.

von selbst erfolgt. In diesem Sinne ist das wuwei mit dem ziran, „Von-selbst-so-Sein“, gleichzusetzen.

Das wuwei ist die Verfolgung des Zwecks. Das wubuwei (alles wird getan 無不為) ist der Zweck und zugleich die Auswirkung des wuwei. Das wuwei und das wubuwei bilden also ein dialektisches Verhältnis von Ursache und Wirkung. „Die Zweck-Mittel-Relation hat zur Grundlage die Ursache-Wirkung-Relation; ein Mittel kann zur Erreichung eines Zieles nur angewendet werden, wenn das Mittel Ursache bestimmter Wirkung ist“⁴⁹⁴, bemerkt Elmar Treptow zu diesem Verhältnis bei Hegel.

4.4.2 Angemessenes Handeln nach dem Dao

Das Dao ist für Laozi der Abgrund, die Ursache aller Dinge im Kosmos. Die Entstehung des Kosmos im *Daodejing* bezieht sich auf Kapitel 42: „Das Dao erzeugt die Eins, die Eins erzeugt die Zwei. Die Zwei erzeugt die Drei. Die Drei erzeugt alle Dinge“⁴⁹⁵ (道生一，一生二，二生三，三生萬物). Handeln nach dem Dao heißt dann Übereinstimmung mit der Natur, mit allen natürlichen Veränderungen in der Natur.

Der Mensch, der Übereinstimmung mit dem Dao erreicht, heißt Shengren (聖人). Shengren ist die Verwirklichung des wuwei in einem einzelnen Menschen. Dem Shengren entsprechend ist die Verwirklichung des wuwei in der Allgemeinheit eine Idealgemeinschaft. Laozi beschreibt ausführlich diesen idealen Zustand einer Gesellschaft im vorletzten Kapitel des *Daodejing*. Dieses Kapitel spielt im *Daodejing* sowohl inhaltlich als auch strukturell eine wichtige Rolle.

Ein Land mag klein sein und seine Bewohner wenig. Geräte, die der Menschen Kraft vervielfältigen, lasse man nicht gebrauchen. Man lasse das Volk den Tod wichtig nehmen und nicht in die Ferne reisen. Ob auch Schiffe und Wagen vorhanden wären, sei niemand, der darin fahre. Ob auch Panzer und Waffen da wären, sei niemand, der sie entfalte. Man lasse das Volk wieder Stricke knoten und sie gebrauchen statt der Schrift. Mach süß seine Speise und schön seine Kleidung, friedlich seine Wohnung und fröhlich seine Sitten. Nachbarländer mögen in Sehweite liegen, daß man den Ruf der Hähne und Hunde gegenseitig hören kann: und doch sollen die Leute im höchsten Alter sterben, ohne hin und her gereist zu sein.⁴⁹⁶

⁴⁹⁴ Elmar Treptow: *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, S. 27.

⁴⁹⁵ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 85.

⁴⁹⁶ Ebd., S. 123.

小國寡民。使有什伯人之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其君，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

Das Kapitel beschreibt einen vom Dao geprägten idealen Zustand eines Staates und eine ideale Lebenssituation des Volkes. Dieses Bild ist voller *Spuren* des wuwei. In einem solchen utopischen Zustand leben die Menschen zufrieden und friedlich. Sie besitzen Ausrüstungen, Verkehrsmittel, Waffen und so weiter, aber sie *müssen* sie nicht gebrauchen. Sie reisen nicht in die Ferne und kneten wieder Schnüre. Sie sind zufrieden mit Essen und Bekleidung. Sie beschweren sich nicht über ihre Wohnung und freuen sich über die Gewohnheiten. Sie *wissen*, dass sie Nachbarn haben, aber sie haben keinen Bedarf, mit ihnen umzugehen. Zusammenfassend kann man sagen, dass die Leute ihre Grundbedürfnisse erfüllt haben, sie sehen keinen Bedarf für Änderungen.

Dieser Satz – „Man lasse das Volk wieder Stricke kneten und sie gebrauchen statt der Schrift“ – wird sich oft so verstanden, dass eine utopische Gesellschaft für Laozi eine Stammesgesellschaft sei, in der man zu einem „unschuldigen“ Zustand zurückkehre und nichts von Gut und Böse kenne, als ob man auf einer Stufe mit den Tieren stünde. Hans-Georg Möller erklärt dieses Kapitel zum Beispiel mit der daoistischen *Ablehnung des Wissens*:

Je weniger Kenntnisse man hat, desto weniger „Begierdepotenzial“ besitzt man. Auch Wissen kann unglücklich machen und die Menschen *reizen*. Es kann mit dazu beitragen, dass man sich nicht mehr zufrieden gibt mit dem Einfachen und Schmucklosen, das man „von selbst“ hat. Auch Wissen weckt Gefühle und schürt Unzufriedenheit. Es gehört neben den Begierden zu den Geistesregungen, die die Ruhe in der Gesellschaft zerstören können, und deshalb wenden sich viele Kapitel im *Laozi* gegen das Wissen (siehe etwa *Laozi* 10, 47, 48, 65, 81).⁴⁹⁷

Diese Erklärung ist nachvollziehbar mit der allgemeinen daoistischen (eher buddhistischen) Einstellung zum Wissen: Das Wissen schürt Begierden und Unzufriedenheit. In diesem Sinne soll man wie in Kapitel 19 „Einfachheit zeigen, die Lauterkeit festhalten, Selbstsucht mindern und die Begierden verringern“⁴⁹⁸ (見素抱樸，少私寡欲). Allerdings liegt es nicht am Wissen, wenn man zu viele Begierden hat und unzufrieden ist, sondern es liegt am *Wollen*: Wenn man zufrieden mit dem

⁴⁹⁷ Möller, Hans-Georg: *Laozi (Lao-tse): Meister der Spiritualität*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2003, S. 97.

⁴⁹⁸ Vgl. Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 59.

einfachen Leben ist, dann *will* man keine überflüssige Befriedigung mehr. Daher wirkt die oben zitierte Erklärung ein wenig antiintellektuell. Wie zuvor bereits erklärt wurde, lehnen Laozi und Zhuangzi das wahre Wissen jedoch nicht ab, sondern nur seine unwahren Formen.

Mit *drei* Argumenten können wir eine mögliche Interpretation von Kapitel 80 im Sinne eines Anti-Intellektualismus zurückweisen. *Erstens* ist das Kapitel eine Darstellung der besonderen Rhetorik des *Daodejing*: „Wahre Worte klingen wie ein Widerspruch (Die Wahrheit klingt oft paradox)“⁴⁹⁹ (正言若反). Das heißt: Was formell (sprachlich) gesagt wird, klingt oft *dem Inhalt nach* paradox. Wenn im *Daodejing* etwas abgelehnt oder negiert wird, dann sollten wir also nicht gleich annehmen, dass es in der Tat abgelehnt wird. Was im *Daodejing* direkt abgelehnt oder negiert wird, ist oft die äußerliche Zweckmäßigkeit des Begriffs. Das Negative im *Daodejing* ist daher im aufgehobenen Sinne zu verstehen. In der Tat wird nicht der Inhalt selbst abgelehnt oder negiert, sondern die unwahre formelle Darstellung des Inhalts. Mit Hegelschen Worten folgt die Affirmation aus der Negation der Negation. Zum Beispiel sind das *wuwei* und das *Wegwerfen* des Wissens beide in diesem Sinne zu verstehen: Die äußerliche Zweckmäßigkeit des Begriffs Wissen ist hier nur das Ausnutzen des Wissens, um etwas Äußerliches zu erlangen.

Zweitens bezieht Laozi die Idealgemeinschaft eher auf *Inhalt* anstatt auf Form. Richard Wilhelm versteht es so, dass Laozi nicht der Meinung sei, „den Menschen so weit in die Natur zurück zu versetzen, daß er wie ein Tier aus der Hand in den Mund lebt. Aber er will ihn in eine Umgebung versetzen, die er beherrscht, in der er beruhigt wohnen kann, ohne durch Rennen und Jagen nach Unerreichbarem die innere Ruhe und die Verbindung mit den spendenden Kräften des Alls zu verlieren“⁵⁰⁰. Zurück zu einer primitiven Urgemeinschaft zu gelangen ist nicht das Ziel des Laozi, denn jede Gesellschaft hat ihre eigenen Vorstellungen vom Ideal. Laozis Idealgemeinschaft bezieht sich nur inhaltlich auf die innere Zufriedenheit des Menschen. Die Menschen in der beschriebenen Gesellschaft besitzen Ausrüstung, Verkehrsmittel, Waffen und so weiter, aber sie benutzen sie nicht. „Das Entscheidende ist immer, daß die Menschen die Mittel des Lebens beherrschen, daß sie nicht um des Lebens willen die Quellen des Lebens verschütten“⁵⁰¹, so Richard Wilhelm. Diese Zufriedenheit des Menschen drückt sich formell in unterschiedlichen Zeitaltern unterschiedlich aus. So sieht Richard Wilhelm ein: „Er [Laozi] hat als Ideal nur das idyllische Dasein primitiver Art. Aber sie liegen durchaus in der von ihm vertretenen Richtung, denn das gehört mit zu Laotse

⁴⁹⁹ Eigene Übersetzung.

⁵⁰⁰ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 166.

⁵⁰¹ Ebd.

Überzeugungen, daß das Ideal eines bestimmten Zeitalters in keiner Weise maßgebend ist für andere Zeiten, sondern daß jede Zeit ihren eigenen Gleichgewichtszustand finden muß, der ihr entspricht.“⁵⁰² An einem anderen Ort erörtert Richard Wilhelm die Motivation Laozis plausibel folgendermaßen:

Höchstwahrscheinlich hat sich Laotse [Laozi] selbst nie einer Illusion darüber hingegeben, daß dieser Zustand unwiederbringlich verloren war; das Idealbild seines goldenen Zeitalters stellte er auch nicht auf, damit es verwirklicht werde, sondern damit es als Kraft wirke, um das technische Vervollkommnungstreben nicht allzu weit von der Natur abschweifen zu lassen.⁵⁰³

Drittens geht es um die strukturelle Funktion des 80. Kapitels: Dies ist die Darstellung der Wirkung des wuwei. Das 80. Kapitel ist das vorletzte Kapitel, während das letzte Kapitel einen idealen Menschen, den Shengren (聖人), darstellt. Wenn jeder in einer Gesellschaft den Shengren zum Vorbild nimmt, wenn jeder in einer Gemeinde den freien geistigen Zustand erreicht, dann ist die Gesellschaft dementsprechend ideal. Eine Stammesgesellschaft oder Urgesellschaft ist dann nicht mit Ausdruck und Wirkung des Prinzips des Dao zu verwechseln.⁵⁰⁴

Was Laozi im 80. Kapitel beschreibt, ist eine befriedete Gesellschaft, in der das Dao alles bewirkt hat. So eine Gesellschaft entwickelt sich unter dem Prinzip des wuwei, das mit allen natürlichen Veränderungen übereinstimmt, ohne dass die Menschen die moderne Technik oder die Entwicklung der Gesellschaft ablehnen müssten. In dieser idealen Welt gibt es doch auch Produkte einer entwickelten Zivilisation wie Waffen und Fahrzeuge. Die Menschen sind nicht voreingenommen gegen die Zivilisation, sondern sie haben einfach keinen Bedarf, sie zu nutzen. Der Grund dafür ist, dass sich jeder sich in Freiheit befindet und die Gesellschaft insgesamt eine freie geworden ist.

4.4.3 Wu als die Negation des Unwahren

Man hat bezüglich des Daoismus oft den negativen Eindruck, dass man auf jegliche Einflussnahme auf die Welt verzichten solle. Beispielsweise versteht der britische Sinologe Arthur Waley (1889–1966) den Daoismus als „eine Art Einsiedlerideologie“.⁵⁰⁵ Außerdem versteht Wolfgang Bauer „alles Tun“ als ein „Verderben des Natürlichen und aus diesem Grunde zugleich Beunruhigung und

⁵⁰² Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 166.

⁵⁰³ Wilhelm, Richard: *Ostasien. Werden und Wandel des chinesischen Kulturkreises*, Potsdam: Müller & Kiepenheuer, Zürich: Orell Füssli 1928, S. 36.

⁵⁰⁴ Chen Guying 陳鼓應: *Laozi Zhushi Ji Pingjia 老子注釋及評價*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 1984, S. 345 ff.

⁵⁰⁵ Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 77.

Befleckung“, sodass jede Einflussnahme auf die Gesellschaft „von übel“ sei.⁵⁰⁶ Meines Erachtens meint Wolfgang Bauer wohl eher nicht, auf *jedes* Tun, sondern auf das *menschliche Eingreifen* in die natürlichen Vorgänge zu verzichten. Denn das wuwei setzt ja doch einen Zweck voraus und fordert auch zu einem Tun auf. Das Tun muss jedoch *zweckmäßig* sein und es ist genau dann *zweckwidrig* geworden, wenn es nicht *natürlich* erfolgt.

Worauf verzichtet wird, ist das menschliche Eingreifen in die natürlichen Vorgänge. Das „Eingreifen“ bedeutet *erstens*: das zweckwidrige Einmischen, um den natürlichen Vorgang zu unterbrechen, wie das Sprichwort aus dem Buch *Mengzi* verdeutlicht: „Dinge verderben durch übermäßiges Tun, ohne auf die Gesetzlichkeit des Dings aufzupassen“ (攬苗助長)⁵⁰⁷. *Zweitens* ist das Eingreifen ein Vorgeben (Vortäuschen): etwas Formelles, Künstliches, Unnatürliches, Unwahres tun, als ob das Tun einem Zweck entspräche. Das Eingreifen ist das dem Zweck nicht entsprechende Handeln, das unangemessene Handeln. Das Wahre hingegen ist die Übereinstimmung eines Gegenstandes mit seinem Begriff. Das heißt, das wahre Handeln und das richtige Tun entsprechen dem vorausgesetzten Zweck, die wahre Form entspricht dem Inhalt.

Einer Geschichte aus dem *Zhuangzi* verdeutlicht genauer, wie das „Eingreifen“ die Handlung von Menschen *schlecht* beeinflusst. Das folgende Beispiel stammt aus Kapitel 15, *Starre Grundsätze*.

Sich auf einen Wandel nach starren Grundsätzen etwas zugute tun, sich von der Welt absondern und alles anders machen als die andern, hohe Reden führen und bitteres Urteil fällen: das ist der Menschenhaß. So lieben es die Weisen in den Bergklüften, die die Welt verurteilen, die einsam wie ein kahler Baum an tiefem Abgrund stehen. Von Liebe reden und Pflicht, von Treu und Glauben, von Ehrfurcht und Mäßigkeit, Bescheidenheit und Gefälligkeit: das ist die Moral. So lieben es die Weisen, die die Welt zur Ruhe bringen wollen und Buße verkündigen, die Wanderprediger und Lernbeflissenen. Von großen Werken reden, sich einen großen Namen machen, die Formen feststellen im Verkehr von Fürst und Diener, das Verhältnis ordnen zwischen Vorgesetzten und Untergebenen: das ist die Politik. So lieben es die Weisen an den Höfen, die ihren Herren ehren und ihren Staat stark machen wollen und ihre Arbeit darauf richten, andere Staaten zu annektieren. Sich an Sümpfe und Seen zurückziehen, in einsamen Gefilden

⁵⁰⁶ Wolfgang Bauer: *Geschichte der chinesischen Philosophie*, S. 77.

⁵⁰⁷ Eigene Übersetzung. Vgl. Richard Wilhelm: *Mong Dsi: Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, S. 70: „Es war einmal ein Mann in Sung, der war traurig darüber, dass sein Korn nicht wuchs, und zog es in die Höhe. Ahnungslos kam er nach Hause und sagte zu den Seinigen: Heute bin ich müde geworden, ich habe dem Korn beim Wachsen geholfen. Sein Sohn lief schnell hinaus, um nachzusehen, da waren die Pflänzchen alle welk.“

weilen, Fische angeln und müßig sein: das ist der Quietismus. So lieben es die Weisen an Fluß und Meer, die sich von der Welt zurückgezogen haben und in freier Muße leben. Schnauben und den Mund aufsperrn, ausatmen und einatmen, die alte Luft ausstoßen und die neue einziehen, sich recken wie ein Bär und strecken wie ein Vogel: das ist die Kunst, das Leben zu verlängern. So lieben es die Weisen, die Atemübungen treiben und ihren Körper pflegen, um alt zu werden wie der Vater Pong. Aber ohne starre Grundsätze erhaben sein, ohne die Betonung von Liebe und Pflicht Moral haben, ohne Werke und Ruhm Ordnung schaffen, ohne in die Einsamkeit zu gehen Muße finden, ohne Atemübungen hohes Alter erreichen, alles vergessen und alles besitzen in unendlicher Gelassenheit und dabei doch alles Schöne im Gefolge haben: das ist der SINN [Dao] von Himmel und Erde, das LEBEN [De] des berufenen Heiligen.⁵⁰⁸

刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣，此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。語仁義忠信，恭儉推讓，為修而已矣，此平世之士，教誨之人，遊居學者之所好也。語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已矣，此朝廷之士，尊主強國之人，致功并兼者之所好也。就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，無為而已矣，此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣，此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之，此天地之道，聖人之德也。

Der Abschnitt zeigt verschiedene Richtungen, den Begriff wuwei misszuverstehen. Wie sie beschrieben werden, deutet gerade darauf hin, was „Eingreifen“ und Vortäuschen bedeutet. In diesem Abschnitt lesen wir, dass bestimmte Leute einen bestimmten Lebensmodus als Methode bevorzugen oder so tun, als ob sie „moralisch“ und „erhaben“ seien. Im Gegensatz dazu müssen die Shengren nicht behaupten, dass sie moralisch und erhaben sind, und sie müssen auch nichts tun, um verehrt zu werden. „Nicht-Müssen“ bedeutet, dass sie nichts tun müssen, obwohl sie es können. Das „Nicht-Müssen“ ist auch eine Erklärung dafür, weshalb die Leute in der idealen Gesellschaft in Kapitel 80 ein solches Leben führen.

In einem weiteren Abschnitt des 15. Kapitels wird das wuwei als starrer Grundsatz, nämlich als das negative Nicht-Handeln, ironisch kritisiert. Der Shengren handelt *zweckmäßig* und *mühe*los, als ob er gar keinen *Zweck* voraussetzen würde. Die Nachahmenden hingegen haben nur das Oberflächliche

⁵⁰⁸ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 179.

vom Shengren gelernt: Sie handeln, als ob sie gar keinen Zweck voraussetzen, wollen jedoch nur als „Keinen-Zweck-Voraussetzende“ bezeichnet werden.

4.4.4 Die Stellung zur Technik im Daoismus – wuwei als *Zweckmäßigkeit ohne Zweck*

Im *Zhuangzi* gibt es noch ein weiteres Beispiel dafür, dass das wuwei manchmal ebenfalls als starrer Grundsatz missverstanden wird. Diese Geschichte zeigt, dass das wahre wuwei die Technik, die Zivilisation nicht ablehnt. Das wahre wuwei bedeutet, dass man die Natur nach ihrer Gesetzmäßigkeit durchaus auch ausnutzen *darf*. Dies betrifft auch die Technik und alle anderen Mittel, die dazu dienen, den eigenen Zweck des Menschen zu realisieren. Die Realisierung des eigenen Zwecks ist angemessen, solange man die dynamische Natur und ihre Gesetzmäßigkeit *respektiert*. In diesem Sinne entspricht das wuwei der Hegelschen *List der Vernunft*.

Der 11. Abschnitt des 12. Kapitels im *Zhuangzi* beschreibt ein Erlebnis von Zi Gong, einem Schüler des Konfuzius, und sein Gespräch mit einem Gärtner: Zi Gong sah einen alten Mann, der sich abmühte, seinen Gemüsegarten auf herkömmliche Weise zu bewässern. Er bemühte sich sehr, brachte jedoch wenig zustande. Zi Gong erwähnte ihm gegenüber eine Maschine, mit deren Hilfe man relativ mühelos viel erreichen kann. Allerdings wurde der Gärtner zornig über Zi Gongs Idee und antwortete:

„Ich habe meinen Lehrer sagen hören: Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, dem geht die reine Einfalt verloren. Bei wem die reine Einfalt hin ist, der wird ungewiß in den Regungen seines Geistes. Ungewißheit in den Regungen des Geistes ist etwas, das sich mit dem wahren SINNE [Dao] nicht verträgt. Nicht daß ich solche Dinge nicht kannte: ich schäme mich, sie anzuwenden.“ Dsi Gung errötete und wurde verlegen. Er blickte zur Erde und erwiderte nichts.⁵⁰⁹

“吾聞之吾師：有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，羞而不為也。”子貢矚然慙，俯而不對。

Der Gärtner schämt sich, die Maschine einzusetzen, denn die Beschäftigung mit Maschinen führt für ihn notwendig dazu, dass man schließlich alles mit Maschinen erledigen will, und dieses Wollen führt

⁵⁰⁹ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 135 f. (Kapitel 12, Abschnitt 11)

in seiner Sicht notwendig zu einem Maschinenherz (機心), d.h. zur *Geschicktheit*. Diese Geschicktheit bewirkt wiederum den Verlust der reinen Einfalt, und wenn die Einfalt verloren ist, dann kommt der Geist zu Regungen, die dazu führen, dass man das Dao verliert. Der Gärtner und sein Lehrer hatten gewissermaßen Recht mit der Annahme, dass die Geschicktheit das *natürliche* Leben stören würde. Zi Gong konnte nicht antworten, erklärte später aber das Verhalten des Gärtners für berechtigt: Der Gärtner lehnt alles Geschickte ab, um seine reine Einfalt zu behalten – das könnte durchaus gelingen.

Dieser Abschnitt beschreibt einen Unterschied zwischen Konfuzianismus und Daoismus. Nun stellt sich nämlich die Frage, ob die Maschine wirklich notwendig die *Geschicktheit* hervorbringt. Und zudem: Ist die Ablehnung der Technik nicht ein *beabsichtigtes* bzw. falsches wuwei, d. h. wiederum eine Geschicktheit und Affektiertheit? Insofern wäre die Ruhe für den Gärtner bereits zerstört – nicht von der Maschine, sondern von seinem Anhaften an dem Leben „ohne Maschine“. Auf Technik oder Zivilisation zu verzichten, ist nicht das Ziel der Philosophie von Laozi und Zhuangzi, sondern hier geht es um die Anhaftung an die Wahl, mit oder ohne Maschine zu arbeiten. Ein „Maschinenherz“ zu haben, bedeutet im Kontext das „Eingreifen“, also die unnatürliche Handlung. Der Gärtner wollte so tun, als ob er nicht eingreife, aber auch damit verhält er sich *zweckwidrig* und auch dies führt zu einem „Eingreifen“. Der Grund dafür, dass er die Technik zur Bewässerung nicht benutzt, ist, dass er seine „reine Einfalt“ und damit das Dao nicht verlieren will. Jedoch verliert man das Dao auch dann, wenn man nicht *natürlich* handelt, sondern mit „starrem Grundsatz“. Das wuwei bedeutet nicht, die Natur überhaupt nicht zu eigenen Zwecken auszunutzen, sondern, in die Natur und deren Gesetzlichkeit nicht einzugreifen. Das heißt, die Menschen dürfen die Naturgesetze für ihre Zwecke und Bedürfnisse *umfunktionieren*,⁵¹⁰ solange es *natürlich* und respektvoll erfolgt. Denn das wuwei hat letztendlich einen „wei“ (為) in sich, es setzt einen Zweck voraus.

Der Gärtner vertritt nicht die Philosophie von Zhuangzi. Seine Praxis des Dao beschreibt Konfuzius im Kontext als „Grundsätze der Urzeit“ (Hundun Shu 混沌術), die er selbst nicht verstehe. Konfuzius zeigt jedoch seinen Respekt gegenüber diesem Praktizieren des Gärtners: Vielleicht erlangt der Gärtner mit Ausschluss der modernen Technik doch das Dao. Allerdings wird seine Praxis mit ihrem

⁵¹⁰ Vgl. Elmar Treptow: *Die erhabene Natur. Entwurf einer ökologischen Ästhetik*, 2. Aufl., Berlin: Weidler Buchverlag 2006, S. 99: „Die *zweckmäßigen* Prozesse der Natur und die *Zwecktätigkeiten* der Menschen bilden in der praktischen Naturaneignung eine gegensätzliche Einheit; Kausalität und Teleologie schließen sich hier also nicht aus. In der Nutzung vermittelt der Mensch die äußere Natur für seine eigenen Zwecke um. Er lässt die gesetzmäßigen Wirkungen und Wechselwirkungen für seine Zwecke – nämlich für seine als Zwecke ausgedrückten Bedürfnisse – wirksam werden, ohne in die Naturzusammenhänge völlig hineingezogen oder aufgegeben zu werden, also ohne die Selbsterhaltung zu riskieren. Ein idyllisches Modell dafür ist das Wasser eines Bachs, das Menschen auf ein Mühlrad leiten, damit es das Mahlwerk antreibt und das Zerkleinern des Getreides bewerkstelligt, was ja das Wasser von sich aus mitnichten bezweckt.“

starren Grundsatz von Zhuangzi nicht empfohlen, weil er das wuwei mit Ablehnung der Technik hier als *starren Grundsatz* 刻意 versteht. Hegel hingegen betrachtet das Werkzeug bezüglich des endlichen Zwecks im Gegensatz zu dem Gärtner als *ehrentvoll*.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Daoismus keine „Einsiedlerideologie“, keine Philosophie der *Passivität* ist, denn das Ziel des Daoismus ist, die unnatürlichen Handlungen und das Eingreifen aufzuheben. Laozi ist kein Vertreter des „Nichtstuns“, sondern des „Nicht-Eingreifens“.

5. Hegelsche Dialektik im Daoismus

5.1 Der Beitrag von Hegels Dialektik zur Dialektik Zhuangzis

Das Wort Dialektik stammt aus dem griechischen Wort *διαλεκτική*: die Kunst, ein Gespräch zu führen. Diese Art Dialog führt als erstes Sokrates in der antiken Philosophie. Er versucht, das wahre Wissen über eine Idee mit Hilfe der Dialektik zu erlangen, womit er sich methodisch von der Rhetorik und der Eristik der Sophisten unterscheidet. Die damalige Dialektik beginnt mit einer Frage, die normalerweise eine ungeprüfte Meinung ist. Durch Argumentieren werden die Fragen bejaht oder verneint. Am Ende ist die Dialektik oft in eine Aporie geraten: Die alte These ist zu verwerfen, aber eine neue These kann noch nicht daraus abgeleitet werden.

Ähnlich wie in der antiken Philosophie ist die Dialektik in der chinesischen Philosophie, besonders im Daoismus, zunächst einfach und schlicht. Die Gegensätze eines Begriffs lassen sich leicht relativieren, denn die Gegensätze sind nur Elemente des Denkens; in ihnen besteht keine Wahrheit des Denkens. Allerdings sieht man im Daoismus nicht nur Gegensätze, sondern auch eine Art „Hegelsche Dialektik“: Das Denken wird zu einer Einheit aufgehoben. Dies wird in vielen Gespräche Zhuangzis deutlich.

5.1.1 Gegensätze im Daoismus: Ausgleich der Weltanschauungen

Das *Daodejing* beschreibt das Dao als das Unsagbare mit sparsamsten (etwa 5000) Worten, und zwar direkt und einfach. Philosophisches Schließen und Argumentieren sind in diesem Buch nur wenig zu sehen, sondern es enthält eher die Beschreibung natürlicher Phänomene und dann die jeweils angemessenen Anweisungen für das menschliche Handeln. Als das zweite wichtige Werk des Daoismus spielt das *Zhuangzi* eine ganz besondere Rolle: In vielen lebhaften Geschichten, Gesprächen und Parabeln untermauert Zhuangzi hier aus vielen Perspektiven Laozis Thesen. Zu den Unterschieden der Erscheinungen hat Zhuangzi allerdings eine andere Lösung als Laozi: Laozi bevorzugt die Seite der *Weichheit* und *Schwachheit*, die die Stärke besiegen kann, während Zhuangzi alle Unterschiede der Erscheinungen einsehen und ausgleichen möchte. Das Ausgleichen bedeutet jedoch nicht, dass er die Unterschiede beseitigen oder vernein wolle, sondern er möchte die Einseitigkeit der Erscheinungen durch das Aufzeigen der Relativität der Unterschiede aufheben.

Gegensätze wie das Gute und das Nichtgute, das Schöne und das Hässliche, Schweres und Leichtes, lang und kurz, vorher und nachher aus dem Kapitel 2 des *Daodejing*⁵¹¹ kommen in Zhuangzis Buch ebenfalls vor, zum Beispiel der Gegensatz von Nützlichkeit und Nutzlosigkeit im *Zhuangzi*.

Im ersten Kapitel des *Zhuangzi*, das die Exposition des gesamten Buches ist, wird zunächst die Vorstellung des „Großen“ beschrieben: Der „große“ Fisch Kun verwandelt sich in den „großen“ Vogel Pong, der einen „riesigen“ Rücken und „breite“ Flügel hat. „Sein Rücken gleicht dem Großen Berge; seine Flügel gleichen vom Himmel herabhängenden Wolken“, solche Schilderungen scheinen in unseren Augen einer reichen Fantasie entsprungen. Allerdings sind sie nur eine Exposition für den übrigen Text.

Ein Gespräch des Zhuangzi mit Huishi folgt gleich danach: darüber, dass das Große notwendig nutzlos für den alltäglichen Gebrauch ist. Huishi bekam einmal Samen eines großen Flaschenkürbisses, säte sie aus und erntete nach einiger Zeit einen riesigen Flaschenkürbis. Er versuchte, aus der Flasche ein Schöpfgefäß zu machen, was nicht gelang, da die Flasche zu „plump“ und „ungeheuer groß“ war. Er zerschlug sie dann wegen ihrer Unbrauchbarkeit. Für Zhuangzi bedeutet die übermächtige Größe jedoch nicht Unbrauchbarkeit. Zhuangzi zeigt Huishi nun mit einer anderen Geschichte eine Möglichkeit, die übermächtige Größe des Flaschenkürbisses auszunutzen, indem er nämlich große Schwimmtonnen daraus macht, mit denen man über Flüsse und Seen fahren kann.⁵¹² So ist aus der Unbrauchbarkeit die Brauchbarkeit geworden.

Dann spricht Huishi über die Unbrauchbarkeit eines knorrigen Baumes:

Hui Dsi [Huishi] redete zu Dschuang Dsi und sprach: „Ich habe einen großen Baum. Die Leute nennen ihn Götterbaum. Der hat einen Stamm so knorrig und verwachsen, daß man ihn nicht nach der Richtschnur zersägen kann. Seine Zweige sind so krumm und gewunden, daß man sie nicht nach Zirkel und Winkelmaß verarbeiten kann. Da steht er am Weg, aber kein Zimmermann sieht ihn an. So sind Eure Worte, o Herr, groß und unbrauchbar, und alle wenden sich einmütig von ihnen ab.“ Dschuang Dsi sprach: „Habt Ihr noch nie einen Marder gesehen, der geduckten Leibes lauert und wartet, ob etwas vorüber kommt? Hin und her springt er über die Balken und scheut sich nicht vor hohem Sprunge, bis er einmal in eine Falle gerät oder in einer Schlinge

⁵¹¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 42.

⁵¹² Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 33.

zugrunde geht. Nun gibt es aber auch den Grunzochsen. Der ist groß wie eine Gewitterwolke; mächtig steht er da. Aber Mäuse fangen kann er freilich nicht. Nun habt Ihr so einen großen Baum und bedauert, daß er zu nichts nütze ist. Warum pflanzt Ihr ihn nicht auf eine öde Heide oder auf ein weites leeres Feld? Da könntet Ihr untätig in seiner Nähe umherstreifen und in Muße unter seinen Zweigen schlafen. Nicht Beil noch Axt bereitet ihm ein vorzeitiges Ende, und niemand kann ihm schaden. Daß etwas keinen Nutzen hat: was braucht man sich darüber zu bekümmern!“⁵¹³

惠子謂莊子曰：“吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。”莊子曰：“子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫鰲牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下？不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！”

Dieser Baum ist zwar kein guter Rohstoff für Zimmermänner, da er knorrig und krumm ist, aber dafür wird er nicht von Beil oder Axt beschädigt. Sehr lange zu leben war ein großes Glück für die damaligen Menschen, deren Lebensspanne durchschnittlich unter 40 Jahren lag. In Kapitel 20, wo das Gespräch über den Baum sich wiederholt, sagt Zhuangzi am Ende dazu: „Diesem Baum ist es durch seine Unbrauchbarkeit zuteil geworden, seines Lebens Jahre zu vollenden.“⁵¹⁴ Das bedeutet, dass etwas, das in bestimmter Hinsicht keinen *Nutzen* hat, gerade dadurch sein Leben erhalten kann.

Aus diesen beiden Gesprächen lässt sich schließen, dass die Unbrauchbarkeit sich in Brauchbarkeit verwandeln lässt und dass Unbrauchbarkeit auch vorteilhaft sein kann. Der Gegensatz zwischen Unbrauchbarkeit und Brauchbarkeit lässt sich so relativieren. Mit Hegelschen Worten sind die beiden Seiten des Gegensatzes hier die *Momente* eines *Ganzen* und damit wesentliche Bestandteile der dialektischen Entwicklung des Ganzen.

Bis zum Kapitel 2, *Ausgleich der Weltanschauungen*, ist zu sehen, dass die Gegensätze sich dadurch überwinden lassen, dass die beiden *Momente* ausgeglichen werden. Im originalen chinesischen Text heißt der Titel von Kapitel 2 qiwu 齊物, wobei qi 齊 Ausgleichen bedeutet und wu 物 das Ding, nämlich die Gegenstände des Subjektes oder die Weltanschauung (Wilhelms Übersetzung). Genauer

⁵¹³ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 34.

⁵¹⁴ Ebd., S. 208.

gesagt bedeutet qiwu: durch Angleichung die Unterschiede der Dinge, eventuell die Unterschiede zwischen Subjekt und Objekt, *beseitigen*. Das *Beseitigen* bedeutet hier, die Unterschiede weder zu ignorieren noch wegzulassen, sondern sie *bewusst zu überwinden (aufzuheben)*. Im 6. Abschnitt des 2. Kapitels finden sich einige berühmte Gegensätze:

„Auf der ganzen Welt gibt es nichts Größeres als die Spitze eines Flaumhaares“ und: „Der Große Berg ist klein“. „Es gibt nichts, das ein höheres Alter hätte als ein totgeborenes Kind“ und: „Der alte Großvater Pong (der seine sechshundert Jahre gelebt hat) ist in frühester Jugend gestorben“.⁵¹⁵

天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。

Groß oder klein? Alt oder jung? Solche Fragen lassen sich nicht mehr stellen, denn „groß“ ist nicht mehr groß und „alt“ ist nicht mehr alt. Die Gegensätze lassen sich relativieren, wenn eine Seite im Kontrast zur anderen Seite steht. Man darf nicht mehr nur *eine* Seite als Wahrheit annehmen. Wilhelms Vorbemerkung zu dieser Stelle liest sich so:

Der 6. Abschnitt weist die Widersprüche nach, die daraus entstehen, wenn man die Relativität dadurch zu beseitigen sucht, daß man das Einzelding als etwas Absolutes nimmt. So kommt man wohl darin, daß jedes Ding absolut groß oder klein ist, daß das Ich, das die Welt setzt, mit der Welt identifiziert werden kann.⁵¹⁶

Nach den oben genannten Gegensätzen kommt Zhuangzi zu dem Satz: „Himmel und Erde entstehen mit mir zugleich, und alle Dinge sind mit mir eins“⁵¹⁷ (天地與我並生，而萬物與我為一). Der Weg von den Gegensätzen zu ihrer *Überwindung* ist zunächst, die Welt mit den Unterschieden anzugleichen. Dadurch ist das Einzelding nicht mehr etwas *Absolutes*. In der Folge ist daraus dann abzuleiten, dass das Ich nichts anderes ist als ein Einzelding. Insofern ist der Gegensatz eines Dings beseitigt, jedoch noch nicht zu einer Einheit aufgehoben. Das Aufheben erfordert, dass man die Gegensätzlichkeit nicht nur sieht, sondern bewusst damit umgehen kann.

⁵¹⁵ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 46.

⁵¹⁶ Ebd., S. 38.

⁵¹⁷ Ebd., S. 46 (Kapitel 2, Abschnitt 6).

5.1.2 Gegensätze lassen sich aufheben: Jenseits von Nützlichkeit und Nutzlosigkeit

Das oben genannte Gespräch des Zhuangzi mit Huishi führt auch im 20. Kapitel wieder in die Gespräche im 1. Abschnitt ein. Auch diesmal spricht Zhuangzi mit seinen Schülern über Nützlichkeit und Nutzlosigkeit (Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit). Aus dem Gespräch des Zhuangzi mit Huishi wissen wir schon, dass die Nutzlosigkeit in Nützlichkeit verwandelt werden kann und dass Nutzlosigkeit auch vorteilhaft sein kann. Daraus geht auch hervor, dass man nicht an einer Seite eines Gegensatzes festhalten sollte. Das zeigt auch die Geschichte mit der Gans im 1. Abschnitt des 20. Kapitels auf.

Einmal besucht Zhuangzi einen Bekannten. Der Gastgeber möchte ihm eine gekochte Gans zubereiten. Der Diener darf eine unter vielen Gänsen aussuchen und der Gastgeber schlägt dem Diener vor: „Schlachte die, die nicht schreien kann!“⁵¹⁸ So wird die Gans geschlachtet, die nicht schreien kann. Diese Gans verliert ihr Leben, weil ihre Nützlichkeit als Gans für den Gastgeber nur im Schreien, nämlich im Bewachen des Hauses und Sichverteidigen, besteht. Dann stellt ein Schüler Zhuangzi die Frage:

Kürzlich im Gebirge dem Baum ist es durch seine Nutzlosigkeit zuteil geworden, seines Lebens Jahre zu vollenden. Die Gans des Gastfreundes dagegen hat ihre Nutzlosigkeit mit dem Tode büßen müssen. Was ist vorzuziehen, Meister?⁵¹⁹

昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之鴈，以不材死。先生將何處？

„Was ist vorzuziehen“ bedeutet hier auch: Wie ist damit umzugehen? Das ist jetzt die Frage am „Ich“: Was soll das Subjekt vor diesen beiden *Polen* der gegensätzlichen Auswahl tun? Wie kann es eine Entscheidung treffen? Soll das „Ich“ bei der Nutzlosigkeit bleiben oder nach Nützlichkeit streben?

Dschuang Dsi lächelte und sprach: „Ich ziehe es vor, die Mitte zu halten zwischen Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit. Das heißt, es mag so scheinen; denn in Wirklichkeit genügt auch das noch nicht, um Verwicklungen zu entgehen. Wer aber sich dem SINN [Dao] und LEBEN [De] anvertraut, um (diese Welt) zu überfliegen, dem geht es nicht also. Er ist erhaben über Lob und Tadel, bald wie der Drache, bald wie die Schlange; entsprechend den Zeiten wandelt er sich und

⁵¹⁸ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 208.

⁵¹⁹ Ebd.

ist allem einseitigen Tun abgeneigt; bald hoch oben, bald tief unten, wie es das innere Gleichgewicht erfordert; er schwebt empor zum Ahn der Welt. Die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen: so ist man aller Verwicklung enthoben [...]“⁵²⁰

莊子笑曰：“周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪……”

Das „Mitte halten“ zwischen Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit (周將處夫材與不材之間) ist weder mit „Mitte und Maß“ (中庸) des Konfuzianismus⁵²¹ noch mit der „Lehre von der Mitte“ (中道)⁵²² von Nāgārjuna 龍樹 (ca. 2. Jahrhundert) gleichzusetzen. Es bedeutet nicht in der Mitte *bleiben*, denn ein Ort in der Mitte zwischen Brauchbarkeit und Unbrauchbarkeit existiert nicht. In diesem Fall, wo eine Entscheidung zwischen zwei Polen getroffen werden muss, bietet „die Mitte halten“ eine *dialektische* Lösung an: sich dem Dao (道) und De (德) anzuvertrauen, um diese Dingwelt zu überfliegen (乘道德而浮游). Der Geist *hebt* die Verlegenheit der Realität *auf*, um die Unabhängigkeit des Geistes zu bewahren, damit er nicht einem ihm äußerlichen Zweck dient. Zhuangzis Antwort weist darauf hin, dass man mit der Verwandlung der Dingwelt *mitgehen* solle. Die Gegensätzlichkeit zwischen Dingen und dem „Ich“ verschwindet, sofern man selbst mit der Verwandlung der Dinge *mitgeht*. Das *Mitgehen* heißt: Der Geist entscheidet unabhängig vom Gegenstand für sich.

Zu dieser Stelle schreibt Richard Wilhelm:

Jenseits von Nützlichkeit und Nutzlosigkeit findet der Mensch des Geistes seine Freiheit beim Ahn der Welt, während die Menschen, die innerhalb dieser Gegensätze stehen, dem Los der Vergänglichkeit unterworfen sind.⁵²³

⁵²⁰ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 208 f.

⁵²¹ Mitte und Maß (中庸), eines der von Zhu Xi zusammengestellten „Vier Bücher“ (四書), wird angeblich von Zisi 子思 verfasst. Konfuzius erwähnt im *Lunyu* das Maß, dabei meint er, Maß zu halten, sich moderat zu verhalten, nicht in die Extreme zu gehen.

⁵²² Die Lehre von der Mitte (中道, 中观) von Nāgārjuna 龍樹 (ca. 2. Jahrhundert) ist die Lehre von der Leerheit (*shunyata*) oder Ohne-Selbst. Die Mitte bei Nāgārjuna ist zwischen Bejahung und Verneinung, im Grunde zwischen Existenz und Ohne-Existenz. Was die Lehre von der Mitte negiert, ist nicht die Existenz, sondern die Beständigkeit, die Entität der Existenz. Vgl. Lutz Geldsetzer: *Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010.

⁵²³ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 207.

„Innerhalb dieser Gegensätze stehen“ bedeutet eine Entweder-oder-Beziehung zur Dingwelt: Man sollte entweder bei dieser Seite bleiben oder bei der anderen. Jedoch bringt keine Auswahl Sicherheit, nur jenseits von beiden Seiten ist geistige Freiheit zu finden. Mit der Wandlung der Dinge mitzugehen ist das Dao und das Dao ist die aufgehobene Einheit. Zusammengefasst lässt sich die Dialektik bei Zhuangzi mit dem Satz ausdrücken: „Die Welt als Welt behandeln, aber nicht von der Welt sich zur Welt herabziehen lassen: so ist man aller Verwicklung enthoben“⁵²⁴ (物物而不物於物，則胡可得而累邪).

5.2 Die Metapher des Kindes – Dialektik in der Philosophie Laozis und Hegels

In der *Phänomenologie des Geistes* wird die Entwicklung eines Kindes als Beispiel für die Entwicklung des Wissens genommen. Das Erwachsenwerden des Kindes entspricht dem Weg des Erkennens. Das Wissen in der *Phänomenologie des Geistes* verläuft fortschreitend in verschiedenen Formen: als das natürliche Bewusstsein in Form der sinnlichen Gewissheit und der Wahrnehmung, als Selbstbewusstsein, als Vernunft und als Geist bis zum absoluten Wissen. „Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.“⁵²⁵ Der Prozess des Erwachsenwerdens entspricht dem Prozess vom sinnlichen Bewusstsein zum wahren Wissen und ist eine Veranschaulichung desselben.

Unabhängig davon, ob Hegel tatsächlich von der chinesischen Philosophie beeinflusst wurde, hat er sich sowohl in den *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* als auch in den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* mit chinesischer Philosophie auseinandergesetzt. Hegels „Weg des Erkennens“ scheint in der daoistischen Philosophie interessanterweise umgekehrt zu verlaufen. Hegel spricht vom „Wachstum“ des Erkennens, während Laozi sich auf das *Reduzieren des Erkennens* (損之又損) oder das *Zurückkehren des Geistes* (復歸) fokussiert. Das Reduzieren ist mit dem Zurückkehren gleichzusetzen; es handelt sich nämlich um die Methode, die zur höchsten Wahrheit, zum Dao, führt. Das Dao ist das Ziel und zugleich der Weg zum Ziel. Um das Dao zu erreichen, muss der Geist zu seinem anfänglichen Zustand zurückkehren. Der anfängliche Zustand ist beispielsweise der eines Kindes oder eines Säuglings. Mit der Metapher des Kindes beschreibt Laozi den höchsten *geistigen Zustand* (境界).

⁵²⁴ Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 208 f.

⁵²⁵ Hegel: Band 3, S. 31.

Die Methoden, die zum Dao führen, zum Beispiel das *Reduzieren* und die *Rückkehr*, scheinen manchmal widersprüchlich und daher verwirrend zu sein. Dies liegt an der besonderen Rhetorik: „Wahre Worte sind anscheinender Widerspruch (Die Wahrheit klingt oft paradox)“⁵²⁶ (正言若反). In Kapitel 78 lesen wir zuerst eine Beobachtung zum Naturphänomen Wasser: „Auf der ganzen Welt gibt es nichts Weicheres als das Wasser. Und doch in der Art, wie es dem Harten zusetzt, kommt nichts ihm gleich. Es kann durch nichts verändert werden. Daß Schwaches das Starke besiegt und Weiches das Harte besiegt, weiß jedermann auf Erden, aber niemand vermag danach zu handeln [...]“⁵²⁷ (天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行……). Das Wasser ist also anscheinend schwach und weich, doch kann es auch sehr stark und hart sein. Die Wahrheit des Wassers besteht in der Gegensätzlichkeit seiner Eigenschaften.

Anschließend beschreibt Laozi das Bild eines idealen Herrschers: „Wer den Schmutz des Reiches auf sich nimmt, der ist der Herr bei Erdopfern. Wer das Unglück des Reiches auf sich nimmt, der ist der König der Welt [...]“⁵²⁸ (受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王……). Ebenso wie das Wasser mit seiner Schwachheit das Starke besiegen kann, kann ein Herrscher mit seiner Fähigkeit zum Annehmen von Schmutz und Unglück ein Land gut verwalten. „Aufnehmen des Schmutzes und Unglücks“, ist nicht das, was ein Herrscher in der damaligen Zeit gerne tat. Durch seine Bereitschaft, mit Schmutz und Unglück umzugehen, wird seine Fähigkeit zum Regieren jedoch verstärkt. Deshalb sagt Laozi: „Wahre Worte sind anscheinender Widerspruch“. Dieser Satz bezieht sich hier auf das Wasser-Beispiel und auf das ideale Bild eines Herrschers, er fasst aber auch die gesamte Rhetorik des *Daodejing* in sich zusammen. Menschen werden von der Rhetorik und den Paradoxa sowie auch von der Sprache allgemein davon abgelenkt, die Wahrheit einzusehen. Paradoxa und Sprache sind nur oberflächliche Formen, die den Inhalt in sich tragen. Laut Laozi kann die höchste Vernunft (Dao) nicht mit Sprache ausgedrückt werden. In seiner Rhetorik ist die wahre Bedeutung unter dem scheinbar widersprüchlichen Gegensatz versteckt. Daher sind viele augenscheinliche Paradoxa, beispielsweise Ausdrücke wie das *Wegwerfen des Wissens* in Kapitel 19, mit dieser Rhetorik gut erklärbar: Oberflächlich gesehen sollte beispielsweise die Heiligkeit abgetan und das Wissen weggeworfen werden. Allerdings ist es das wahre Ziel, auf die Beeinflussung durch Autoritäten und auf einen Überfluss vom Wissen zu verzichten und damit zur Einfachheit zurückzukehren. Das heißt, dass generell nicht *Heiligkeit* und *Wissen* verworfen werden sollten, sondern deren oberflächliche Formen.

⁵²⁶ Eigene Übersetzung.

⁵²⁷ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 121.

⁵²⁸ Ebd.

Entsprechend dieser Inhalt-Form-Beziehung sollte ein Mensch zum Zustand eines Kindes zurückkehren oder beim Zustand eines Kindes bleiben, um seine Einfalt (樸)⁵²⁹ zu behalten bzw. zu ihr zurückzukehren und ohne Ablenkung das Dao praktizieren zu können. Laozi sagt:

Zeigt Einfachheit, haltet fest die Lauterkeit [...] ⁵³⁰

見素抱樸……

[...] Ist er das Tal der Welt, so hat er Genüge am ewigen LEBEN [De], und er kehrt zurück zur Einfalt [...] ⁵³¹

……為天下谷，常德乃足，復歸於樸……

In dem Ausdruck 見素抱樸 („Zeigt Einfachheit, haltet fest die Lauterkeit“) in Kapitel 19 bedeutet das Schriftzeichen 素⁵³² (su) ursprünglich roher Stoff (生帛), nämlich ungefärbte Seide.⁵³³ Das Schriftzeichen 樸⁵³⁴ (pu) ist ursprünglich aus den beiden Teilen 木 (mu, Holz) und 素 (su, roher Stoff) zusammengesetzt und bedeutet ungeschnittes, unverarbeitetes Holz.⁵³⁵ Darum bedeutet der Satz, das Material in seinem ursprünglichen natürlichen Zustand zu zeigen und festzuhalten. Im metaphorischen Sinne geht es hier darum, die angeborenen guten Eigenschaften des Menschen zu behalten. Die Metapher des Kindes taucht also in unterschiedlichen Kontexten sowohl in der Hegelschen Philosophie als auch in der daoistischen Philosophie auf. Im Kernpunkt geht es in beiden Fällen um die *Entwicklung* oder *Bildung* des Geistes. Für Hegel ist der Mensch ein Vernunftwesen, das sein Tierisches und Instinktives überwindet. Daher sollte ein Mensch nicht Kind bleiben. Laozi hingegen lobt das Bild eines unschuldigen, naiven, einfältigen Kindes dadurch, dass er dieses mit einem höheren geistigen Zustand gleichsetzt. Der Geist sollte bei Laozi zu seinem anfänglichen Zustand zurückkehren. Durch diese Rückkehr ist der Anfang aber schon ein neuer Anfang geworden. Die Metapher des Kindes im Daoismus verdeutlicht den geistigen Zustand des *wahren Menschen* (真人): Der wahre Mensch praktiziert Dao, indem er zur Innerlichkeit, zum Geist, zurückkehrt.

⁵²⁹ Vgl. in der vorliegenden Arbeit S. 177 f.

⁵³⁰ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 59.

⁵³¹ Ebd., S. 68

⁵³² Vgl. Anhang: Tabelle ausgewählter chinesischer Schriftzeichen.

⁵³³ Xu Shen (Han) 许慎 (Han-Dynastie): *Shuowen Jiezi 说文解字*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中华书局 1963, S. 278.

⁵³⁴ Vgl. Anhang: Tabelle ausgewählter chinesischer Schriftzeichen.

⁵³⁵ Ebd., S. 119. Das vom 樸 (pu) vereinfachte Schriftzeichen 朴 (pu) im ursprünglichen Sinne bedeutet Haut von Holz. Dies meint Laozi deutlich nicht.

5.2.1 Dialektik als *Kreis von Kreisen*

In der *Phänomenologie des Geistes* wird das *Werden* des Wissens beschrieben. Das Wissen ist zuerst das sinnliche Bewusstsein, die Unmittelbarkeit und das Geistlose, noch nicht das wahre Wissen: „Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten.“⁵³⁶ Hegel verwendet das Wort Weg im Sinne der Bewegung oder der Verwirklichung des Geistes, wobei er die Gestalten des Geistes mit den „Stationen des Weges“⁵³⁷ vergleicht. Der Prozess vom *Werden* des Kindes zu einem Erwachsenen ist an sich der Prozess vom sinnlichen Bewusstsein zum wahren Wissen und zugleich eine *Veranschaulichung* desselben.

Das *Werden* des Wissens beschreibt Hegel mit einem metaphorischen *Kreis*. Die Entwicklung der Idee, worum es in der gesamten *Enzyklopädie* geht, zeigt die Dialektik der Idee bei Hegel. Er formuliert die Gestaltung der Philosophie und die Darstellung der Idee in § 15 und anschließend in § 17 der *Enzyklopädie* als ein „Kreis von Kreisen“:

Jeder der Teile der Philosophie ist ein philosophisches Ganzes, ein sich in sich selbst schließender Kreis, aber die philosophische Idee ist darin in einer besonderen Bestimmtheit oder Elemente. Der einzelne Kreis durchbricht darum, weil er in sich Totalität ist, auch die Schranke seines Elements und begründet eine weitere Sphäre; das Ganze stellt sich daher als ein Kreis von Kreisen dar, deren jeder ein notwendiges Moment ist, so daß das System ihrer eigentümlichen Elemente die ganze Idee ausmacht, die ebenso in jedem einzelnen erscheint.⁵³⁸

Auf diese Weise zeigt sich die Philosophie als ein in sich zurückgehender Kreis, der keinen Anfang im Sinne anderer Wissenschaften hat, so daß der Anfang nur eine Beziehung auf das Subjekt, als welches sich entschließen will zu philosophieren, nicht aber auf die Wissenschaft als solche hat.⁵³⁹

Jede Philosophie ist ein philosophisches System und gehört wiederum zu einer Totalität des Denkens, zu einem System der Philosophie. So wird ein *Kreis von Kreisen* ausgebildet. Außerdem ist die Bewegung des Geistes ebenfalls ein Kreis von Kreisen:

⁵³⁶ Hegel: Band 3, S. 31.

⁵³⁷ Ebd., S. 593. Hegels Selbstanzeige (Intelligenzblatt der Jenaer Allgemeinen Literatur-Zeitung, 28. Oktober 1807).

⁵³⁸ Hegel: Band 8, § 15, S. 60.

⁵³⁹ Ebd., § 17, S. 63.

Der Geist geht in sich und macht sich zum Gegenstande; und die Richtung seines Denkens darauf gibt ihm Form und Bestimmung des Gedankens. Diesen Begriff, in dem er sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dies sein Sein, von neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Objekte, wendet von neuem seine Tätigkeit darauf. So formiert dies Tun das vorher Formierte weiter, gibt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als konkret eine Reihe von Entwicklungen, die nicht als gerade Linie ins abstrakt Unendliche hinaus, sondern als ein Kreis, als Rückkehr in sich selbst vorgestellt werden muß. Dieser Kreis hat zur Peripherie eine große Menge von Kreisen; das Ganze ist eine große, sich in sich zurückbeugende Folge von Entwicklungen.⁵⁴⁰

Das ursprünglich aus dem Griechischen stammende Wort „Enzyklopädie“ enthält selbst die Bedeutung des Kreises: Die Wurzelsilbe *-zyklo-* bedeutet *Zyklus*, das Suffix *-pädie* bedeutet dann Pädagogik oder Bildung. Daher bedeutet das Wort Enzyklopädie wörtlich eine *kreisförmige* Bildung.

Die Bewegung der Idee kann wohl als eine *Spirale*⁵⁴¹ beschrieben werden. Eine (zylindrische) Spirale ist eine gekrümmte Kreislinie, die räumlich mit gleichem Radius um eine Achse läuft und dabei steigt. Diese Spirale ist – senkrecht von oben oder unten, nämlich zweidimensional gesehen – ein in sich schließender Kreis, und jeder Punkt dieses Kreises wird erneut durchlaufen. Räumlich gesehen ist der Punkt aber nicht mehr der gleiche Punkt, sondern er befindet sich schon in einem weiteren Kreis. In diesem Sinne ist das Ziel auch ein neuer Anfang. So verläuft die Bewegung der Idee in der Hegelschen Philosophie: Das Unmittelbare entwickelt sich bis zur Idee, das An-sich entwickelt sich über das Für-sich bis zum An-und-für-sich.

⁵⁴⁰ Hegel: Band 18, S. 46.

⁵⁴¹ Friedrich Engels versteht das Gesetz der Dialektik als eine spiralförmige Entwicklung; dies ist für Hegelsche Dialektik zutreffend. Vgl. Friedrich Engels: *Dialektik der Natur*. In: *MEW: 20*, Berlin: Dietz 1978, S. 307: „Dialektik als Wissenschaft des Gesamtzusammenhangs. Hauptgesetze: Umschlag von Quantität und Qualität – Gegenseitiges Durchdringen der polaren Gegensätze und Ineinander-Umschlagen, wenn auf die Spitze getrieben – Entwicklung durch den Widerspruch oder Negation der Negation – Spirale Form der Entwicklung.“ Das Wort *Spirale* gebraucht außerdem Lenin in seinem kleinen Heft „Zur Frage der Dialektik“ (veröffentlicht 1925): Vgl. W. I. Lenin: *Zur Frage der Dialektik*. In: *Werke. Band 38*, Berlin: Dietz Verlag Berlin 1964, S. 344: „Die menschliche Erkenntnis ist nicht (resp. beschreibt nicht) eine gerade Linie, sondern eine Kurve, die sich einer Reihe von Kreisen, einer Spirale unendlich nähert. Jedes Bruchstück, Teilchen, Stückchen dieser Kurve kann verwandelt (einseitig verwandelt) werden in eine selbständige, ganze, gerade Linie, die (wenn man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht) dann in den Sumpf, zum Pfaffentum führt (wo sie durch das Klasseninteresse der herrschenden Klassen *verankert* wird). Geradlinigkeit und Einseitigkeit, Erstarrung und Verknöcherung, Subjektivismus und subjektive Blindheit, voilà die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus. Und das Pfaffentum (= philosophischer Idealismus) besitzt natürlich erkenntnistheoretischen Wurzeln, ist nicht ohne Boden, es ist zwar unstreitig eine *taube Blüte*, aber eine taube Blüte, die wächst am lebendigen Baum der lebendigen, fruchtbaren, wahren, machtvollen, allgewaltigen, objektiven, absoluten menschlichen Erkenntnis.“

Die Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen aber besteht darin, daß jene zu Momenten gewordenen Gestaltungen sich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Gestaltung geben.⁵⁴²

Wir sind jetzt zum Begriff der Idee, mit welcher wir angefangen haben, zurückgekehrt. Zugleich ist diese Rückkehr zum Anfang ein Fortgang. Das, womit wir anfangen, war das Sein, das abstrakte Sein, und nunmehr haben wir die *Idee* als *Sein*; diese seiende Idee aber ist die *Natur*.⁵⁴³

Die Idee besteht nicht in ihrem Zweck oder in ihren letzten *Resultaten*, sondern in ihrer *Ausführung*. Der Zweck ist auch nicht das Ganze, sondern immer mit dem Werden verbunden. Hegel macht dies deutlich mit einer Metapher des *Leichnams*: „[...] der Zweck für sich ist das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloße Treiben, das seiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nackte Resultat ist der Leichnam, der die Tendenz hinter sich gelassen.“⁵⁴⁴

5.2.2 Hegel: Bleibe nicht Kind!

In seiner *Philosophie des Geistes* (dritter Teil der *Enzyklopädie*) beschreibt Hegel den *natürlichen Verlauf der Lebensalter*. Die natürlichen Veränderungen sind die „Entwicklungsmomente“ des Subjektes, während das Subjekt es selbst bleibt. Dieser natürliche Verlauf enthält vier Phasen:

Sie sind 1. der natürliche *Verlauf der Lebensalter*, von dem *Kinde* an, dem in sich eingehüllten Geiste, – durch den entwickelten Gegensatz, die Spannung einer selbst noch subjektiven Allgemeinheit (Ideale, Einbildungen, Sollen, Hoffnungen usf.) gegen die unmittelbare Einzelheit, d.i. gegen die vorhandene, denselben nicht angemessene Welt, und die Stellung des auf der anderen Seite noch unselbständigen und in sich unfertigen Individuums in seinem Dasein zu derselben (*Jüngling*), – zu dem wahrhaften Verhältnis, der *Anerkennung* der *objektiven* Notwendigkeit und Vernünftigkeit der bereits vorhandenen, fertigen Welt, an deren sich an und für sich vollbringendem Werke das Individuum seiner Tätigkeit eine Bewährung und Anteil verschafft, dadurch *etwas ist*, wirkliche Gegenwart und objektiven Wert hat (*Mann*), – bis zur Vollbringung der Einheit mit dieser Objektivität, welche Einheit als reell in die Untätigkeit

⁵⁴² Hegel: Band 3, S. 19.

⁵⁴³ Hegel: Band 8, § 244, S. 393.

⁵⁴⁴ Hegel: Band 3, S. 13.

abstumpfender Gewohnheit übergeht, als ideell die Freiheit von den beschränkten Interessen und Verwicklungen der äußerlichen Gegenwart gewinnt (*Greis*).⁵⁴⁵

Hegels Beschreibung des Verlaufes der Lebensalter bezieht sich nicht bloß auf das biologische Alter, sondern auch auf den menschlichen *geistigen Zustand*: Der Geist in der ersten Phase ist noch „eingehüllt“, noch nicht entfaltet. In der Jünglingsphase befindet der Geist sich im Gegensatz zwischen den subjektiven Allgemeinheiten, nämlich dem eigenen Sollen oder Hoffnungen, und der vorhandenen, ihm nicht angemessenen Welt. In der Mannesphase arbeitet der Geist für seinen Zweck, seine Leidenschaft und sein Interesse und wird insofern anerkannt. Das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt ist in dieser Phase harmonisch. Als Greis lebt der Geist ohne bestimmtes Interesse an der Sache: „[D]er Greis hat sich in die Sache hineingelebt und gibt eben wegen dieser den Gegensatz verlierenden Einheit mit der Sache die interessvolle Tätigkeit für die letztere auf.“⁵⁴⁶ Diesen Verlauf der Lebensphasen vergleicht Hegel analogisch mit den *Entwicklungsmomenten* der Religion.⁵⁴⁷

Das wahre Wissen arbeitet sich durch einen langen *Weg* hindurch, wie ein Erwachsener den Prozess vom Kindsein zum Erwachsenwerden durchlaufen hat. In der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* verdeutlicht Hegel diesen Weg am Beispiel des *Embryos*, also eines *ungeborenen* Kindes:

Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich*; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem *gemacht* hat, was sie *an sich* ist. Dies erst ist ihre Wirklichkeit. Aber das Resultat ist selbst einfache Unmittelbarkeit, denn es ist die selbstbewußte Freiheit, die in sich ruht und den Gegensatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läßt, sondern mit ihm versöhnt ist.⁵⁴⁸

In diesem Abschnitt erläutert er, dass die Unmittelbarkeit des Kindes sich *noch nicht* mit der Wirklichkeit des Menschen versöhnt hat. In der *Enzyklopädie* spricht Hegel auch von der „kindlichen Unschuld“⁵⁴⁹:

⁵⁴⁵ Hegel: Band 10, § 396, S. 75.

⁵⁴⁶ Ebd., S. 78.

⁵⁴⁷ Vgl. Kapitel 2.3 in der vorliegenden Arbeit.

⁵⁴⁸ Hegel: Band 3, S. 25 f.

⁵⁴⁹ Hegel: Band 8, § 24, S. 89.

Das geistige Leben in seiner Unmittelbarkeit erscheint zunächst als Unschuld und unbefangenes Zutrauen; nun aber liegt es im Wesen des Geistes, daß dieser unmittelbare Zustand aufgehoben wird, denn das geistige Leben unterscheidet sich dadurch vom natürlichen und näher vom tierischen Leben, daß es nicht in seinem Anschein verbleibt, sondern *für sich* ist. Dieser Standpunkt der Entzweiung ist demnächst gleichfalls aufzuheben, und der Geist soll durch sich zur Einigkeit zurückkehren. Diese Einigkeit ist dann eine geistige, und das Prinzip jener Zurückführung liegt im Denken selbst [...] Der Geist ist nicht bloß ein Unmittelbares, sondern er enthält wesentlich das Moment der Vermittlung in sich. Die kindliche Unschuld hat allerdings etwas Anziehendes und Rührendes, aber nur insofern sie an dasjenige erinnert, was durch den Geist hervorgebracht werden soll. Jene Einigkeit, die wir in den Kindern anschauen als eine natürliche, soll das Resultat der Arbeit und Bildung des Geistes sein. – Christus sagt: „Wenn Ihr nicht *werdet* wie die Kinder“ usf.; damit ist aber nicht gesagt, daß wir Kinder bleiben sollen.⁵⁵⁰

Für Hegel ist die *kindliche Unschuld* nur ein anfänglicher, unmittelbarer Zustand des Geistes. Mit diesem Zustand beschreibt er auch die *unmittelbare Religion*: „Und was den Zustand der Kinder betrifft, so zeigen sich auch darin die Begierden, Selbstsucht und das Böse.“⁵⁵¹ Der Geist hebt diesen Zustand auf, indem er sich vom Instinktiven und Tierischen unterscheidet. Daher fordert der Geist zuerst eine Entzweiung – und hebt er die Entzweiung wieder auf, dann kehrt zur Einigkeit zurück.

5.2.3 Das Dao als *Kreis*

„Rückkehr ist die Bewegung des SINNS [Dao], Schwachheit ist die Wirkung des SINNS [Dao]“⁵⁵². Die Bewegung des Dao wird in Kapitel 40 direkt als *Rückkehr* (反) beschrieben. An anderen Stellen, z.B. in den Kapiteln 16 und 28, wird das „Zurückkehren“ (復歸) ebenfalls erwähnt: „Die Dinge in all ihrer Menge, ein jedes kehrt zurück zu seiner Wurzel“⁵⁵³ und „Wer seine Ehre kennt und seine Schmach bewahrt, der ist das Tal der Welt. Ist er das Tal der Welt, so hat er Genüge am ewigen LEBEN [De], und er kehrt zurück zur Einfalt [pu 樸]“⁵⁵⁴. Die Rückkehr (反) ist meines Erachtens mit der *Reflexion* gleichzusetzen. Reflexion enthält nicht nur die Gegensätzlichkeit, sondern auch das Zurückkehren zu sich selbst. Der Beginn dieser Bewegung ist *schwach, einfach, schlicht* und *weich*, wie der Anfang des Wachstums einer Pflanze: Alles beginnt mit der *Wurzel* und der Kreislauf kehrt

⁵⁵⁰ Hegel: Band 8, § 24, S. 88 f.

⁵⁵¹ Hegel: Band 16, S. 268.

⁵⁵² Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 83.

⁵⁵³ Ebd., S. 56.

⁵⁵⁴ Ebd., S. 68.

auch zur Wurzel zurück. So ist das *Rückkehren* des Dao klar und deutlich, während das Rückkehren der Pflanze bei Hegel sich auf die Möglichkeit (Keim) und Wirklichkeit (Frucht) bezieht:

Das höchste Außersichkommen, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht, d.h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich selbst hervorbringen, zu sich selbst zurückkehren.⁵⁵⁵

Nun fragt sich, wie genau diese Bewegung des Dao bildlich verlaufen soll. In Kapitel 25 wird die Bewegung des Dao mit dem Satz „[道]周行而不殆“⁵⁵⁶ beschrieben. „周“ (zhou) hat zwei Bedeutungen: überall und wiederkehrend. Chen Guying stellt in seiner Interpretation fest: Die Bewegung des Dao ist „wiederkehrend“ (循環往復)⁵⁵⁷. Richard Wilhelm übersetzt hier mit „Kreis“⁵⁵⁸: „Im Kreis läuft es [Dao] und gefährdet sich nicht“⁵⁵⁹. Tsung-tung Chang beschreibt die Bewegung des Dao als eine „Pendelbewegung“⁵⁶⁰, da das Sein aus dem Nichts entsteht und wiederum zu Nichts wird. Ein wenig anders als seine „Pendelbewegung“ von Sein und Nichts verstehe ich diese Bewegung eher als einen wiederkehrenden *Kreis*, noch genauer als eine *Spirale*: Aus Nichts entsteht Sein und Sein wird wiederum Nichts. Zweidimensional gesehen ist das ein Kreis, aber zeitlich gesehen ist das Sein nicht mehr das gleiche Sein. Dabei ist an natürliche Abläufe zu denken: Die Blume blüht auf, verwelkt und blüht wieder im nächsten Frühling. Es ist immer noch die gleiche Blume, jedoch nicht mehr dieselbe, sondern eine neue.

Die höchste Vernunft im Daoismus, das Dao, entwickelt sich insofern wie ein *Kreis* bzw. eine *Helix*. Das Dao ist das Ziel und zugleich der Weg zu diesem Ziel. In einem zweidimensionalen Kreis ist jeder Punkt das Ziel und zugleich der Anfang. Deshalb sieht man im Daoismus ein Zurückkehren. Um das Dao zu erreichen, muss der Geist zurückkehren zum anfänglichen Zustand des pu (樸). Der anfängliche Zustand ist *schwach*, *weich*, *einfach*, wie der eines Kindes oder eines Säuglings. Mit der Metapher des Kindes beschreibt Laozi den höchsten geistigen Zustand.

⁵⁵⁵ Hegel: Band 18, S. 41.

⁵⁵⁶ Dieser Satz ist weder in den Mawangdui-Seidentexten noch in den Guodian-Bambustexten enthalten, d.h., der Satz wurde später hinzugefügt. Allerdings argumentiert Ding Sixin, dass das Dao doch die Bedeutung 周行 (zhou xing) habe. Vgl. Ding, Sixin 丁四新: *Laozi-Kommentar: Chuzeitliche Bambustexte aus Guodian* 郭店楚竹書老子校注, Wuhan 武汉: Wuhan University Press 武汉大学出版社 2010, S. 181 f.

⁵⁵⁷ Chen, Guying 陳鼓應: *Zhuangzi Jinzhu Jinyi* 莊子今注今譯, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 2007, S. 160.

⁵⁵⁸ Hans-Georg Möller verwendet auch das Wort Kreis, jedoch in einem anderen Sinn, nämlich um zu beschreiben, wie das Dao wirkt: Wie das Rad die Leerheit in sich hat und so funktioniert, so wirke das Dao als die Mitte eines Kreises. Vgl. Möller, Hans-Georg: *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2010, S. 38–49.

⁵⁵⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 65.

⁵⁶⁰ Tsung-tung Chang: *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu (Zhuangzi)*, Frankfurt am Main: Klostermann 1982, S. 104 f.

5.2.4 Laozi: Zurück zum Zustand eines Kindes?

Der Rückkehr-Gedanke ist ein zentraler Gedanke im *Daodejing*. Das Bild eines kleinen Kindes oder Säuglings ist die klarste Darstellung dieser Rückkehr. Die Beschreibung eines Kindes kommt im *Daodejing* häufig vor: in den Kapiteln 10, 20, 28, 49 und 55. Kapitel 10 lautet:

Kannst du deine Seele bilden, daß sie das Eine umfängt, ohne sich zu zerstreuen? Kannst du deine Kraft einheitlich machen und die Weichheit erreichen, daß du wie ein Kindlein wirst? Kannst du dein geheimes Schauen so reinigen, dass es frei von Flecken wird? Kannst du die Menschen lieben und den Staat lenken, dass du ohne Wissen bleibst? Kannst du, wenn des Himmels Pforten sich öffnen und schließen, wie eine Henne sein? Kannst du mit deiner inneren Klarheit und Reinheit alles durchdringen, ohne des Handelns zu bedürfen? Erzeugen und ernähren, erzeugen und nicht besitzen, wirken und nicht behalten, mehren und nicht beherrschen: das ist geheimes LEBEN [De].⁵⁶¹

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

In diesem Kapitel werden die Praktiken des Daoismus und der letztendliche geistige Zustand beschrieben. Man praktiziert Dao, um zum letztendlichen geistigen Zustand zu gelangen. Dieser geistige Zustand ist der geistige Zustand des Nichts, der geistige Zustand des Dao.

Man bildet seine Seele, damit sie das *Eine* umfassen kann, ohne sich zu zerstreuen. Man macht seine Kraft einheitlich, damit man *Weichheit* erreichen kann. Die Weichheit ist ebenfalls ein wichtiger Begriff in der Dialektik des *Daodejing*. Laozi erwähnt im *Daodejing* oft die Weichheit als eine positive Eigenschaft von Wasser: Obwohl das Wasser qualitativ weich ist, kann es durch etwas Starkes und Festes nicht zerstört werden. Dass das Wasser im Laufe der Zeit Stein durchdringen kann, ist ein Beweis dafür, dass das Wasser auch stark ist. Daher enthält Wasser die Gegensätze als das *Eine* in sich. Das ist die Dialektik des Wassers.

⁵⁶¹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 43.

Ein „geistiger Zustand“ wie der des Wassers ist eben wie der geistige Zustand eines Kindes. Ein Kind holt keine Kraft von außen, es hat seine Kraft einheitlich in sich, und ebenso hat ein wahrer Mensch seine Kraft einheitlich in sich. Die Weichheit bzw. die Stärke als Dao erreicht man durch konzentriertes Üben. Das kleine Kind ist in diesem Kapitel ein Symbol für die Weichheit.

Das Bild des Kindes in Kapitel 20 ist eine Metapher für das Seelenbild von Laozi selbst oder ein Selbstbild von einem *wahren Menschen* (真人), der das Dao erreicht hat.

[...] Alle Menschen sind so strahlend, als ginge es zum großen Opfer, als stiegen sie im Frühling auf die Türme. Nur ich bin so zögernd, mir ward noch kein Zeichen, wie ein Säugling, der noch nicht lachen kann, unruhig, umgetrieben, als hätte ich keine Heimat. Alle Menschen haben Überfluß; nur ich bin wie vergessen. Ich habe das Herz eines Toren, so wirr und dunkel. Die Weltmenschen sind hell, ach so hell; nur ich bin wie trübe. Die Weltmenschen sind klug, ach so klug; nur ich bin wie verschlossen in mir, unruhig, ach, als wie das Meer, wirbelnd, ach, ohn Unterlaß. Alle Menschen haben ihre Zwecke; nur ich bin müßig wie ein Bettler. Ich allein bin anders als die Menschen: Doch ich halte es wert, Nahrung zu suchen bei der Mutter.⁵⁶²

……衆人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨怕兮其未兆；如嬰兒之未孩；儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨若昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止，衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。

Rainald Simon kommentiert diese Stelle:

Im Weiteren stellte Laozi sein ironisches, paradoxes Selbstbild vor, das ihn als bewegungslos, antriebslos, unwissend, einfältig, unfähig, dahintreibend, dunkel, im Ganzen eben anders als die anderen darstellt. Seine diverse Haltung beruht darauf, dass er Dao als seinen geistigen Nährboden nutzt, und er vergleicht seinen geistigen Zustand mit dem eines noch ungeprägten Wesens, eines Säuglings. Wie der Säugling ist er ein Wesen unendlicher Potentialitäten.⁵⁶³

⁵⁶² Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 53.

⁵⁶³ Rainald Simon: *Laozi: Daodejing: Das Buch vom Weg und seiner Wirkung*, S. 68.

Ein Dao-praktizierender Mensch ist alleine, ungerührt und antriebslos. Er besitzt nichts. Alle diese Eigenschaften, die ihn kennzeichnen, findet man eher bei einem Säugling als bei einem Erwachsenen. Ein Säugling ist unwissend, einfältig, unfähig und bleibt bei sich. Alle genannten Eigenschaften sind in einem relativen Sinne gemeint: Grundbedürfnisse zu erfüllen, zum Beispiel zu essen und zu trinken, genügt einem Säugling, jedoch nicht einem Erwachsenen. Ein Dao-praktizierender Mensch jedoch sucht nichts von außen, sondern kehrt zum Inneren zurück, zum Geist. Laozi benutzt diese Metapher, um sich selbst oder einen wahren Menschen von anderen Menschen zu unterscheiden. Der Säugling ist hier eine Metapher für den nach innen suchenden wahren Menschen.

Rainald Simon hat einen wesentlichen Punkt der daoistischen Philosophie erwähnt: „Ein Säugling ist ein Wesen unendlicher Potentialitäten.“ Bei Hegel wird dies das „in seine Einfachheit verhüllte Ganze“⁵⁶⁴ genannt. Ein Säugling ist wie ein Samen, eine Eichel. Er enthält die reale Möglichkeit, sich weiter zu entwickeln. In der Biogenetik liegt die reale Möglichkeit, die Potentialität, in der DNA, die die Erbinformation der Lebewesen in sich trägt.

In Kapitel 28 stellt Laozi die „Rückkehr“ (復歸) des Geistes dar. Rückkehr des Geistes bedeutet: Der Geist ist am Anfang des Lebens einfältig (樸) und auf dem „Weg des Wachstums“ lässt er sich von vielen äußerlichen Dingen beeinflussen. Das Praktizieren des Dao bringt ihn sodann wieder zurück zur anfänglichen Einfalt (樸).

Wer seine Mannheit kennt und seine Weibheit wahr, der ist die Schlucht der Welt. Ist er die Schlucht der Welt, so verläßt ihn nicht das ewige LEBEN [De], und er wird wieder wie ein Kind. Wer seine Reinheit kennt und seine Schwäche wahr, ist Vorbild für die Welt. Ist Vorbild er der Welt, so weicht von ihm nicht das ewige LEBEN [De], und er kehrt wieder zum Ungewordenen um. Wer seine Ehre kennt und seine Schmach bewahrt, der ist das Tal der Welt. Ist er das Tal der Welt, so hat er Genüge am ewigen LEBEN [De], *und er kehrt zurück zur Einfalt*. Ist die Einfalt zerstreut, so gibt es „brauchbare“ Menschen. Übt der Berufene sie aus, so wird er der Herr der Beamten. Darum: Großartige Gestaltung bedarf nicht des Beschneidens.⁵⁶⁵

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。

⁵⁶⁴ Hegel: Band 3, S. 19.

⁵⁶⁵ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 61.

„Wer seine Mannheit kennt und seine Weibheit wahrt, der ist die Schlucht der Welt.“ Diese Schlucht der Welt ist nichts andere als der *Weg* des Dao. Schlucht ist die Übersetzung des Schriftzeichens xi 谿. Es bedeutet kleiner Bergbach, der durch eine Schlucht fließt, und ist im übertragenen Sinne ein schmaler oder abgekürzter Weg. Der Weg zum Dao ist hier also „Mannheit kennen“ und „Weibheit wahren“. „Mannheit“ und „Weibheit“ sind ein Gegensatzpaar, allerdings sind die beiden durch den Weg zum Dao eins geworden. In der daoistischen Philosophie gibt es viele solcher Gegensatzpaare. Sie ergänzen und bedingen einander. Daher gibt es keinen absoluten Gegensatz, denn die beiden Seiten können sich ineinander umwandeln, sie bilden letztendlich eine Einheit. Diese Einheit entspricht dem Bild des Kindes.

In diesem Kapitel findet sich auch die Stelle, wo Laozi seine Gedanken der „Rückkehr zur Einfalt“ (復歸於樸) äußert. Die Übersetzung von pu 樸 mit Einfalt stimmt mit dem originalen Sinn nicht unbedingt überein, denn unter „Einfalt“ kann man zweierlei verstehen: Erstens lässt „Einfalt“ an den berühmten „einfältigen“ Menschen in der Literaturgeschichte denken: „Parzival“ (1200–1210), dessen Mutter ihn dumm lassen wollte, damit er von äußerlichen Beeinflussungen frei bleibt; den Simplicius im „abenteuerlichen Simplicissimus“ (1669) usw. Diese *Einfalt* bezeichnet kindliche Naivität und arglose Gutmütigkeit, etwas das Gegenteil von schlau oder raffiniert. Die beiden genannten Figuren aus der Literatur sind einfältig in dem Sinne, dass sie ganz einfach denken und sich wie Kinder verhalten.

Zweitens gibt es aber auch die Bedeutung einer „edlen Einfalt“ im Sinne Winckelmanns, die hier eher gemeint scheint. Dieser Ausdruck beschreibt die griechischen Statuen und ganz besonders die berühmte Laokoon-Gruppe. Bei Winckelmann bedeutet diese Einfalt: „Einfachheit und Reinheit, Lauterkeit des Geistes, des Gemüts“, also „Einfachheit, Unvermischtheit, Reinheit, dann die natürliche Schlichtheit und Offenheit“⁵⁶⁶.

Das pu (樸) bedeutet Einfalt, Einfachheit, Schlichtheit, Reinheit. Dies sind positive Eigenschaften des originären Materials oder des reinen natürlichen Zustands.⁵⁶⁷ Laozi vergleicht diesen natürlichen

⁵⁶⁶ Vgl. *Einfalt*. In: Johannes Hoffmeister (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2013, S. 192.

⁵⁶⁷ Vgl. *Wú Míng*. In: Geldsetzer, Lutz und Hong, Han-ding (Übers.): *Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie*, Aalen: Scientia 1986, S. 71: „Lǎo Zǐ nennt den Zustand von ‚Dào Cháng Wú Míng‘ (Dào ist oft namenlos) ‚Wú Míng Zhì Pǔ‘ (Namenloses Original bzw. Primitives). ‚Pǔ‘ bedeutet originäres Material oder reiner natürlicher Zustand. ‚Wú Míng Zhì Pǔ hat auch keine Begierde. Da es keine Begierde hat und ruhig ist, müssen sich die Dinge in der Welt selbst bestimmen‘. Damit wendet er sich gegen alle menschlichen Rén Yì Lǐ Yuè (eingewurzelte Tugenden) und stellt sich in scharfen Gegensatz zu der konfuzianischen Behauptung vom ‚Zhèng Míng‘ (Namensfestlegung)“.

Zustand mit dem des Kindes, weil Kinder oft noch sehr wenig von der Außenwelt beeinflusst sind. Das pu (樸) bedeutet weiterhin: natürlich, schlicht, einfach, nicht raffiniert. Im Daoismus bezieht sich dies vor allem auf „wenig Begierde“ (寡欲) im 19. Kapitel. Während der Begriff der Begierde in Hegels *Phänomenologie* die praktische Seite des Selbstbewusstseins,⁵⁶⁸ also ein Wollen mit Hervorbringung des Objekts bedeutet, ist die Begierde im Daoismus oft mit überflüssigen Zuneigungen verbunden, die für die Erhaltung der Einfalt (樸) Ablenkungen sind.

Die angeborene Schlichtheit oder Einfalt setzt voraus, dass sie natürlich und gut ist. Dem würde Hegel aber nicht zustimmen: Bei Hegel sollte das *Natürliche*, das *Angeborene* aufgehoben werden. Im Gegensatz dazu hat das pu (樸) oder der anfängliche „rohe“ Zustand eines Dings oder eines Menschen eine ganz positive Bedeutung im Daoismus, weil in ihm große Potentialität und vielfältige Möglichkeiten noch enthalten sind. Im Chinesischen finden sich noch viele ähnliche Beschreibungen mit der Metaphorik unverarbeiteten Materials (素 su) für die großen Möglichkeiten und die Potentialität des Menschen, zum Beispiel 璞 (pu, unverarbeiteter und ungeschnittener Jade) und 坯 (pi, ungebrannter Ziegel).

Kapitel 28 könnte möglicherweise zu dem Missverständnis führen, dass Laozi gewollt haben könnte, dass alle zur kindlichen Naivität zurückkehren. Allerdings ist diese Naivität, zu der einer zurückgekehrt ist, bewusst gewählt; sie beschreibt einen reflektierten geistigen Zustand. Die Rückkehr zur Naivität ist eine Praxis zum Erreichen des Dao. Das Kind ist hier nur eine Metapher für die Einfalt, also für jenen geistigen Zustand, der oben bereits zu Kapitel 10 erläutert wurde.

Kapitel 55 enthält eine Zusammenfassung der Metapher des Kindes und eine genaue Beschreibung der Erscheinungen des inneren Zustandes, wenn jemand das Dao erreicht.

Wer festhält des LEBENS [De] Völligkeit, der gleicht einem neugeborenen Kindlein: Giftige Schlangen stechen es nicht. Reißende Tiere packen es nicht. Raubvögel stoßen nicht nach ihm. Seine Knochen sind schwach, seine Sehnen weich, und doch kann es fest zugreifen. Es weiß noch nichts von Mann und Weib, und doch regt sich sein Blut, weil es des Samens Fülle hat. Es kann den ganzen Tag schreien, und doch wird seine Stimme nicht heiser, weil es des Friedens Fülle hat. Den Frieden erkennen heißt ewig sein. Die Ewigkeit erkennen heißt klar sein. Das Leben mehren nennt man Glück. Für sein Begehren seine Kraft einsetzen nennt man stark. Sind

⁵⁶⁸ Hegel: Band 3, S. 139: „[...] es [Das Selbstbewußtsein] ist Begierde überhaupt.“

die Dinge stark geworden, altern sie. Denn das ist Wider-SINN [Dao]. Und Wider-SINN [Dao] ist nahe dem Ende.⁵⁶⁹

含德之厚，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。

Das Kapitel beschreibt den äußerlichen Zustand des kleinen Kindes. Das Bild des kleinen Kindes steht für jemanden, der den geistigen Zustand des Dao erreicht hat. Das kleine Kind vereinigt Stärke und Harmonie in sich. Trotz seiner Weichheit, welche wiederum in Stärke umgewandelt wird, triumphiert es über äußerliche Gefahren.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Beispiel des Kindes nur eine Metapher für den reinen geistigen Zustand des wahren Menschen ist. Die „Rückkehr“ (反) bedeutet bei Laozi einen inneren Zustand des Geistes, der durch den ganzen Weg (Dao) zum Anfang zurückkehrt ist. Diesen Anfang kann man auch als einen Neuanfang betrachten. Laozi drückt zwar aus, dass jeder zum Zustand eines Kindes zurückkehren sollte, er meint damit jedoch, dass jeder dem Dao folgen und den reinen geistigen Zustand erreichen sollte. Ein Mensch sollte insofern zum Zustand des Kindes zurückkehren oder im Zustand des Kindes bleiben, als er seine Einfalt behält bzw. zu ihr zurückkehrt, also ohne Ablenkungen das Dao praktiziert.

⁵⁶⁹ Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 89.

6. Schlussbemerkung

Diese Arbeit ist eine vergleichende Studie, in welcher die wesentlichen Begriffe in Hegels Philosophie und in der daoistischen Philosophie parallel und verknüpfend untersucht werden. Es kommt hierbei nicht darauf an, welche Philosophie vorzuziehen wäre. Der Gewinn dieser Untersuchung besteht darin, mit Hegels Dialektik den Daoismus besser zu verstehen. Und umgekehrt lässt sich auch das westliche Denken mit Hilfe der daoistischen Philosophie besser begreifen. Das wuwei könnte ein guter Angelpunkt für beide Philosophien sein, aus dem sich ein Widerspruch und zugleich auch eine Versöhnung mit sich selbst ergibt. In Kapitel 5 dieser Arbeit wurde am Beispiel des Kindes verdeutlicht, wie es möglich ist, eine Hegelsche Dialektik im Daoismus zu finden – nicht nur im Sinne einer Interpretation des Textes, sondern auch bezüglich der Philosophie an sich. Es ist lohnenswert, festzustellen, dass viele Begriffe, wie zum Beispiel jener der Begierde (欲) und der Natur (自然), in der daoistischen und der Hegelschen Philosophie auf kulturell verschiedenen Böden entstanden sind. Begriffe wie Natur (自然), wuwei (無為), Einfalt (樸), Schlichtheit (素) und das Bild des Kindes beziehen sich in der daoistischen Philosophie auf eine unbeeinflusste Einfalt, eine natürlich vorhandene gute Eigenschaft, und beschreiben einen unverdorbenen Zustand des Menschen.

Der große Unterschied zwischen der Lao-Zhuang-Philosophie und der Hegelschen Philosophie besteht darin, dass der Geist in der Hegelschen Philosophie durch einen Prozess aus sich hervorgeht und durch die Vermittlung wieder zu sich zurück kommt, während das Dao in der daoistischen Philosophie sich nicht in menschlicher Gestalt personalisiert äußert, was Hegel am Dao als „abstrakte Allgemeinheit“ bemängelt. Für Hegel ist die Natur die Entäußerung der Idee, weshalb in der Kunst das Kunstschöne höher steht als das Naturschöne, weil das Kunstschöne „das sinnliche Scheinen der Idee“ ist. Im Rahmen der daoistischen Philosophie ist das Subjekt im natürlichen Dasein integriert und die subjektive Betrachtungsweise wird beseitigt, sodass man sich selbst als einen Teil der Natur ansieht. Stellen wir uns folgendes Bild vor: Während der Knabe im Hegelschen Gedanken am Fluss Steine ins Wasser wirft, die Kreise ziehen und sich über sein Werk freut,⁵⁷⁰ steht Zhuangzi (in seinem Gedanken) am Fluss und schaut ins Wasser, um sowohl die Freude der Fische als auch seine eigene zu empfinden.⁵⁷¹ Harmonisch und Fröhlich ist es.

⁵⁷⁰ Vgl. Hegel: Band 13, S. 51: „Der Mensch tut dies, um als freies Subjekt nach der Außenwelt ihre spröde Fremdheit zu nehmen und in der Gestalt der Dinge nur eine äußere Realität seiner selbst zu genießen. Schon der erste Trieb des Kindes trägt diese praktische Veränderung der Außendinge in sich; der Knabe wirft Steine in den Strom und bewundert nun die Kreise, die im Wasser sich ziehen, als ein Werk, worin er die Anschauung des Seinigen gewinnt.“

⁵⁷¹ Vgl. *Die Freude der Fische*. In: Richard Wilhelm: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, S. 192 (Kapitel 17, Abschnitt 12): „Dschuang Dsi ging einst mit Hui Dsi spazieren am Ufer eines Flusses. Dschuang Dsi sprach: ‚Wie lustig die Forellen aus dem Wasser herausspringen! Das ist die Freude der Fische.‘ Hui Dsi sprach: ‚Ihr seid kein Fisch, wie wollt Ihr denn die Freude der Fische kennen?‘ Dschuang Dsi sprach: ‚Ihr seid nicht ich, wie könnt Ihr da wissen, daß ich die Freude der Fische nicht kenne?‘ Hui

Wenn wir die beide Philosophien jeweils als einen Prozess der dynamischen Bewegung ansehen, dann vollzieht sich die Bewegung bei Hegels Philosophie wie ein „Kreis von Kreisen“, eine kreisförmige Spiralform, während die Bewegung des Dao als ein sogenannter „wiederkehrenden Kreis“ beschrieben wird, woraus ebenfalls eine „kreisförmige Spiralform“ herauszulesen ist. Darin stimmen beide Philosophien überein.

Diese Aufhebung ist bei Hegel die Synthese, die Dialektik selbst. Die Aufhebung in der daoistischen Philosophie ist die Rückkehr. In Kapitel 25 des *Daodejing* wird die Bewegung des Dao als ein Kreis beschrieben: „Im Kreis läuft es [Dao] und gefährdet sich nicht“⁵⁷² ([道]周行而不殆). Das Dao ist die Wurzel von Himmel und Erde, die Mutter aller Dinge. Die Dinge unter dem Himmel entstehen aus Seiendem, das Seiende entsteht aus dem Nichts und kehrt ins Nichts zurück. Insofern ist eine Beschreibung als Kreis berechtigt. Allerdings ist diese Bewegung meines Erachtens nicht bloß mit einem Kreis zu beschreiben, sondern auch mit einer kreisförmigen Spirale, denn diese Bewegung kehrt zwar zurück, jedoch fortschreitend: Wenn das Dao zum Anfangspunkt zurückkehrt, ist es mit dem Zurückkehren auf eine höhere Stufe gekommen. Eine „höhere Stufe“ bedeutet hier die Wahrheit des Gegensatzes, die Laozi und Zhuangzi wohl einsehen. Beispielsweise bedeutet das „Zurück zum Kind“ nicht, dass man biologisch wieder Kind werden kann, sondern dass man geistig die Reinheit und die Einfalt wieder erreicht, die man als Kind hatte. Eine kreisförmige Spirale bedeutet, dass jeder Punkt wieder zum Anfangspunkt kommt, wenn man ihn im Querschnitt betrachtet, während er dennoch, räumlich betrachtet, in der dritten Dimension fortschreitend höher läuft. Dies ist das Ergebnis meines Vergleichs der Bewegung des Dao mit Hegels Dialektik.

Abschließend lässt sich sagen, dass die Rückkehr im Daoismus dem Aufheben in Hegels Dialektik ähnelt. Klare Unterschiede zwischen Hegels Dialektik und der daoistischen Dialektik sind hingegen die folgenden: 1. Hegel betont, dass das Neue aus der Synthese kommt, während die Daoisten die *schwache* Seite betonen, indem für sie nicht das Neue wichtig ist, sondern das Zurückkehren: Mit dem Zurückkehren ist das Dao eine Stufe höher gekommen. 2. Die Gegensätzlichkeit zwischen Subjekt und Objekt haben sie beide überwunden – unterschiedlich sind aber der Ausgangspunkt und

Dsī sprach: ‚Ich bin nicht Ihr, so kann ich Euch allerdings nicht erkennen. Nun seid Ihr aber sicher kein Fisch, und so ist es klar, daß Ihr nicht die Freude der Fische kennt.‘ Dschuang Dsī sprach: ‚Bitte laßt uns zum Ausgangspunkt zurückkehren! Ihr habt gesagt: Wie könnt Ihr denn die Freude der Fische erkennen? Dabei wußtet Ihr ganz gut, daß ich sie kenne, und fragtet mich dennoch. Ich erkenne die Freude der Fische aus meiner Freude beim Wandern am Fluß.‘“

⁵⁷² Richard Wilhelm: *Laotse: Tao Te King*, S. 65.

die Darstellung dieser Gegensätzlichkeit. Die Frage, woher diese Unterschiede kommen, erfordert weiterführende Untersuchungen.

Literaturverzeichnis:

Werke von Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neue edierte Ausgabe, herausgeben von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1986.

Band 1: Frühe Schriften

Band 2: Jenaer Schriften 1801–1807

Band 3: Phänomenologie des Geistes

Band 4: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817

Band 5: Wissenschaft der Logik I

Band 6: Wissenschaft der Logik II

Band 7: Grundlinien der Philosophie des Rechts

Band 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I

Band 9: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II

Band 10: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III

Band 11: Berliner Schriften 1818–1831

Band 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte

Band 13: Vorlesungen über die Ästhetik I

Band 14: Vorlesungen über die Ästhetik II

Band 15: Vorlesungen über die Ästhetik III

Band 16: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I

Band 17: Vorlesungen über die Philosophie der Religion II

Band 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I

Band 19: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II

Band 20: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III

Register

Werke von Laozi und Zhuangzi

Chen, Guying 陳鼓應: *Zhuangzi Jinzhu Jinyi 莊子今注今譯*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 2007.

Chen, Guying 陳鼓應: *Laozi Zhushi Ji Pingjia 老子注釋及評價*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 1984.

Debon, Günther: *Lao-Tse: Tao-tê-king. Das heilige Buch vom Weg und von der Tugend*, Stuttgart: Reclam 1961.

Geldsetzer, Lutz: *Ldgenaozi (Laotse): Tao Te King. Dao De Jing. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben*, CreateSpace Independent Publishing Platform 2013.

Museum Jingmen 荆门市博物馆编著: *Laozi: Chuzeitliche Bambustexte aus Guodian 郭店楚墓竹簡老子甲*, Beijing 北京: Wenwu Chubanshe 文物出版社 2002.

Simon, Rainald: *Laozi: Daodejing: das Buch vom Weg und seiner Wirkung; Chinesisch-Deutsch*. Stuttgart: Reclam 2009.

Wilhelm, Richard: *Dschuang Dsi: Das wahre Buch vom südlichen Blütenland, Sonderausgabe*, München: Diederichs 1998.

Ausgewählte Werke:

Bassenge, Friedrich (Hrsg.): *Hegel: Ästhetik*. Mit einer Einführung von Georg Lukács, Band 1, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1976.

Bassenge, Friedrich (Hrsg.): *Hegel: Ästhetik*. Mit einer Einführung von Georg Lukács, Band 2, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1976.

Bauer, Wolfgang: *China und die Hoffnung auf Glück: Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen*, München: Dtv 1989.

Bauer, Wolfgang: *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*, München: C. H. Beck 2009.

Biedermann, Georg: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Leipzig, Jena, Berlin: Urania-Verlag 1967.

Bonitz, Hermann (Übers.): *Aristoteles: Metaphysik*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994.

Cai, Zhenfeng 蔡振豐: *Yaodi Paozhuang Jiaozhu 藥地炮莊校註*, National Taiwan University Press 國立台灣大學出版中心 2017.

Chang, Tsung-tung: *Metaphysik, Erkenntnis und Praktische Philosophie im Chuang-Tzu*. Frankfurt am Main: Klostermann 1982.

Cobben, Paul et al. (Hrsg.): *Hegel-Lexikon*, Darmstadt: WBG 2006.

Derong, Chen: *Di 帝 and Tian 天 in Ancient Chinese Thought: A Critical Analysis of Hegel's Views*. In: *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 8 (2009): S. 13–27.

Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009.

Diels, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker 1*, 9. Aufl., Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung 1960.

Ding, Sixin 丁四新: *Laozi-Kommentar: Chuzeitliche Bambustexte aus Guodian 郭店楚竹書老子校註*, Wuhan 武汉: Wuhan Universität Press 武汉大学出版社 2010.

Eglauer, Martina: *Die Welt als Kaleidoskop, Zhang Dongsuns Reflexionen über den Zusammenhang von Sprache und Denken*, Bochum: projekt Verlag 1999.

Elberfeld, Rolf et al. (Hrsg.): *Komparative Philosophie: Begegnungen zwischen östlichen und westlichen Denkwegen*, München: Fink 1998.

Elberfeld, Rolf: *Laozi-Rezeption in der deutschen Philosophie. Von der Kenntnisnahme zur „Wiederholung“*. In: Schneider, Helmut (Hrsg.): *Philosophieren im Dialog mit China*. Gesellschaft für Asiatische Philosophie. Köln: edition chōra 2000, S. 141–165.

Engels, Friedrich: *Dialektik der Natur*. In: *MEW: 20*, Berlin: Dietz 1978

Eucken, Rudolf und Chang, Carsun: *Das Lebensproblem in China und Europa*, Leipzig: Quelle & Meyer 1922.

Fulda, Hans Friedrich und Henrich, Dieter (Hrsg.): *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973.

Fung, Yu-lan: *A history of Chinese philosophy*, Band 1. Princeton: Princeton University Press 1952.

Gadamer, Hans-Georg: *Die Verkehrte Welt*. In: *Hegel-Studien*, Beiheft 3, 1966. Nachgedruckt in *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973, S. 106–130.

Gadamer, Hans-Georg: *Hegel und die antike Dialektik*. Theodor Litt zum 80. Geburtstag. In: *Hegel-Studien* 1 (1961), S. 173–199.

Gadamer, Hans-Georg: *Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins*. In: *Materialien zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“*, hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1973, S. 217–242.

Gadamer, Hans-Georg: *Gesammelte Werke: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Unveränd. Taschenbuchausg., Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1999.

Geldsetzer, Lutz und Hong, Han-ding (Übers.): *Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie*, Aalen: Scientia 1986.

- Geldsetzer, Lutz: *Dao als metaphysisches Prinzip bei Lao Zi. Einige Gedanken zur Logik der metaphysischen Begriffsbildung*. In: Monumenta Serica 47 (1999), S. 237–254.
- Geldsetzer, Lutz: *Nagarjuna: Die Lehre von der Mitte*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2010.
- Geldsetzer, Lutz und Hong, Han-ding: *Chinesische Philosophie. Eine Einführung*, Stuttgart: Reclam 2008.
- Graham, Angus C.: „Being“ in Western Philosophy Compared with Shih/Fei and Yu/Wu in Chinese Philosophy. In: Asia Major 7: 2 (1959): S. 79–112.
- Granet, Marcel: *Das chinesische Denken*, München: R. Piper & Co. Verlag 1963.
- Groot, J. J. M. D.: *Universismus. Die Grundlage der Religion und Ethik des Staatswesens und der Wissenschaften Chinas*, Berlin: Georg Reimer 1918.
- Hanshan Deqing 憨山德清: *Laozi Daodejing Jie 老子道德经解*, Beijing: Beijing Book Co. Inc. 2015.
- Heidegger, Martin: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1998.
- Höffe, Otfried: *Immanuel Kant, 7.*, überarbeitete Aufl., München: C. H. Beck 2007.
- Hoffmeister, Johannes (Hrsg.): *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2013.
- Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.): *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1978.
- Jaspers, Karl: *Aus dem Ursprung denkende Metaphysiker: Anaximander, Heraklit, Parmenides, Plotin, Anselm, Spinoza, Laotse, Nagarjuna*, München: Piper 1957.
- Jaspers, Karl: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, Zürich: R. Piper & Co. Verlag 1983.
- Jizang 吉藏: *Sanlun Xuanyi Jiaoshi 三論玄義校釋*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 1987.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Stuttgart: Reclam 2012.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.

Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2009.

Keown, Damien: *Der Buddhismus*, Stuttgart: Reclam 1996.

Kim, Young Kun: *Hegel's Criticism of Chinese Philosophy*. In: *Philosophy East and West*, Vol.28 No. 2 (1978): 173–180.

Köster, Hermann: *Hsün-Tzu (Xunzi)*, Kaldenkirchen: Steyler Verlag 1967.

Kubin, Wolfgang (Übers.): *Das große Lernen; Maß und Mitte; Der Klassiker der Pietät*, Freiburg im Breisgau: Herder 2014.

Lenin, W. I.: *Zur Frage der Dialektik*. In: *Werke*, Band 38, Berlin: Dietz Verlag 1964.

Li, Zehou: *Der Weg des Schönen: Wesen und Geschichte der chinesischen Kultur und Ästhetik*. Freiburg im Breisgau: Herder 1992.

Liang, Shuming 梁漱溟: *Kultur und Philosophie in West und in Ost 东西文化及其哲学*, Beijing 北京: Shangwu Yinshu Guan 商务印书馆 1999.

Löwith, Karl: *Von Hegel zu Nietzsche*, 5. Aufl., Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag 1964.

Gerstner, Ansgar M.: *Eine Synopse und kommentierte Übersetzung des Buches Laozi sowie eine Auswertung seiner gesellschaftskritischen Grundhaltung. Auf der Grundlage der Textausgabe Wang-Bis, der beiden Mawangdui-Seidentexte und unter Berücksichtigung der drei Guodian-Bambustexte*, Dissertation, Universität Trier 2001.

Marx, Karl: *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*. In: *MEW*: 23, Berlin: Dietz 2017.

Marx, Karl: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie: Rohentwurf 1857–1858; Anhang 1850–1859*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1965.

Misch, Georg: *Der Weg in die Philosophie*, 2., stark erw. Aufl., München: Lehnen 1950.

Möller, Hans-Georg: *In der Mitte des Kreises. Daoistisches Denken*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2010.

Möller, Hans-Georg: *Laozi (Lao-tse): Meister der Spiritualität*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2003.

Mou, Zongsan: *Nineteen Lectures on Chinese Philosophy*, Foundation for the Study of Chinese Philosophy and Culture, CreateSpace Independent Publishing Platform 2015.

Otto, Walter F. et al. (Hrsg.): *Platon: Sämtliche Werke. Band 2: Menon, Hippias I, Etydemos, Menexenos, Kratylos, Lysis, Symposion*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1957.

Otto, Walter F. et al. (Hrsg.): *Platon: Sämtliche Werke. Band 4: Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1958.

Pohl, Karl-Heinz: *Ästhetik und Literaturtheorie in China. Von der Tradition bis zur Moderne*, München: K. G. Saur 2007.

Pohl, Karl-Heinz: *Das Unsagbare sagen. Das Dao bei Laozi und Zhuangzi und die Leere bei Nagarjuna*, Zeitschrift für Qigong Yangsheng 2013.

Qin, Jiayi (Hrsg.) 秦家懿編著: *Deutsche Denker über China 德國哲學家論中國*, Taipei 台北: Lianjing 聯經 1999.

Roetz, Heiner und Ciaudo, Joseph (Hrsg.): *Carsun Chang: Geschichte der neukonfuzianischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann 2016.

Roetz, Heiner: *Mensch und Natur im alten China zum Subjekt-Objekt-Gegensatz in der klassischen chinesischen Philosophie; zugl. eine Kritik des Klischees vom chinesischen Universalismus*, Frankfurt am Main u.a.: Lang 1984.

Schleichert, Hubert und Roetz, Heiner: *Klassische chinesische Philosophie*, 3., neu bearb. Aufl., Frankfurt am Main: Klostermann 2009.

Schmidt-Glintzer, Helwig: *Zhuangzi und sein taoistischer Relativismus*. In: Konrad Meisig (Hrsg.): *Chinesische Religion und Philosophie: Konfuzianismus, Mohismus, Daoismus, Buddhismus, Grundlagen und Einblicke*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2005, S. 53–67.

- Schneider, Helmut (Hrsg.): *Philosophieren im Dialog mit China*. Gesellschaft für Asiatische Philosophie. Köln: edition chōra 2000.
- Slingerland, Edward: *Effortless Action: Wu-wei as conceptual metaphor and spiritual ideal in early China*, Oxford: Oxford University Press 2003.
- Tang, Junyi 唐君毅: *Tang Junyi QuANJI 唐君毅全集*, Band 2, Beijing 北京: Jiuzhou Chuban She 九州出版社 2016.
- Trauzettel, Rolf: *Denken die Chinesen anders? Komparatistische Thesen zur chinesischen Philosophiegeschichte*. In: *Saeculum* 41:2 (1990): S. 79–99.
- Treptow, Elmar: *Die erhabene Natur. Entwurf einer ökologischen Ästhetik*, 2. Aufl., Berlin: Weidler Buchverlag 2006.
- Treptow, Elmar: *Die Entfremdungstheorie bei Karl Marx. Eine dialektische Konkretisierung*, Kassel: Mangroven Verlag 2018.
- Treptow, Elmar: *Die widersprüchliche Gerechtigkeit im Kapitalismus. Eine philosophisch-ökonomische Kritik*, Berlin: Weidler Buchverlag 2012.
- Treptow, Elmar: *Theorie und Praxis bei Hegel und den Junghegelianern*, Habilitationsschrift von der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München 1971.
- Treptow, Elmar: *Zur Aktualität des Aristoteles. Ein kurzer Leitfaden*, München: VUD 1979.
- van Ess, Hans: *Der Daoismus: von Laozi bis heute*, München: C. H. Beck 2011.
- van Ess, Hans: *Der Konfuzianismus*, 2., durchgesehene Aufl., München: C. H. Beck 2009.
- Voss, Johann Heinrich (Übers.): *Homer: Odyssee*. Augsburg: Weltbild Verlag 1994.
- Wang, Bi 王弼: *Laozi Daodejing Zhu Jiaoshi 老子道德經注校釋*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中華書局 2008.
- Wang, Xingkui: *Hegels Stellung zu China: Kunst, Religion und Philosophie. Kritik und Kommentar*. Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität, München 2018.

- Wilhelm, Richard: *I Ging (Yijing), Das Buch der Wandlungen*, München: Diederichs 1989.
- Wilhelm, Richard: *Kongfutse, Gespräche (Lun Yü)*, 7. Aufl. d. Neuausg., München: Diederichs 1996.
- Wilhelm, Richard: *Mong Dsi, Die Lehrgespräche des Meisters Meng K'o*, München: Diederichs 1982.
- Wilhelm, Richard: *Ostasien. Werden und Wandel des chinesischen Kulturkreises*. Potsdam: Müller & Kiepenheuer; Zürich: Orell Füssli 1928.
- Windelband, Wilhelm: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 17. Aufl., Tübingen: J. C. B. Mohr 1957.
- Wohlfart, Günter: *Hegel und China – Philosophische Bemerkungen zum Chinabild Hegels mit besonderer Berücksichtigung des Laozi*, in: *Der Philosophische Daoismus*, Köln: edition chōra, 2001.
- Wohlfart, Günter: *Schlangenschuppen und Zikadenflügel oder: Der Dialog der Schatten*, in *Zhuangzi (Dschuang Dsi)*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2001.
- Wohlfart, Günter: *Der philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Laozi (Lao-tse)*. Köln: edition chōra 2001.
- Wohlfart, Günter: *Der spekulative Satz*, Berlin, New York: de Gruyter 1981.
- Wohlfart, Günter: *Zhuangzi (Dschuang Dsi)*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 2001.
- Wong, Kwok Kui: *Hegel's Criticism of Laozi and Its Implications*. In: *Philosophy East and West* 61, No. 1 (2011), S. 56–79.
- Xu, Shen (Han) 许慎 (Han-Dynastie): *Shuowen Jiezi 说文解字*, Beijing 北京: Zhonghua Shuju 中华书局 1963.
- Zhang, Dainian: *Key Concepts in Chinese Philosophy*, New Haven und London: Yale University Press; Beijing: Foreign Languages Press 2002.
- Zhang, Dongsun 張東蓀: *Zhishi Yu Wenhua 知識與文化*, Hongkong 香港: Longmen Shudian 龍門書店 1968.

Zhang, Yunyi: *Philosophy's predicament and Hegel's ghost: Reflections on the view that there is „no philosophy in China“*. In: *Frontiers of Philosophy in China* 2: 2 (2007): S. 230–246.

Zhu, Liyuan 朱立元: *Rethinking on Hegel's Discourse upon „the End of Art“ 对黑格尔“艺术终结”论的再思考*. In: *Journal of Southwest University (Social Science Edition) 西南大学学报 (社会科学版)*, Vol. 45 No. 2 (Mar. 2019), S. 146–156.

Anhang: Tabelle ausgewählter chinesischer Schriftzeichen

Schriftzeichen (modern)	Schriftzeichen (aus Shuowen Jiezi kopiert)	Erklärungen zum ursprünglichen Zeichen	Deutsche Übersetzung
道 (dao)		Ursprünglich bezeichnet der linke Teil des Zeichens das Gehen und der rechte Teil 首 den Kopf, der das Leiten oder Führen verdeutlicht.	Weg
德 (de)		Der linke Teil bedeutet ursprünglich Weg oder Richtung. Rechts oben findet sich ein Auge, das für die Aufrichtigkeit steht, und rechts unten ein Herz, das Denken oder Wollen bedeutet.	Tugend; Wirkung des Dao
有 (you)		Das Zeichen ist aus zwei Teilen zusammengesetzt: oben steht 又 (nochmals; ursprünglich bedeutet es rechts oder Hand) und unten steht 月 (Mond; ursprünglich Fleisch). Eine Hand greift Fleisch: Das bedeutet besitzen.	haben; besitzen; Existenz
无 (wu)		Das Zeichen kommt vom 亡 (sterben; ursprünglich bedeutet es, dass ein Messer mit einer kaputten Klinge nutzlos geworden ist). Es symbolisiert das Vergehen der Funktion.	nicht; Nichts
無 (wu)		Das Zeichen beschreibt die Üppigkeit der Pflanzen im Wald.	nicht; Nichts
生 (sheng)		Der obere Teil bedeutet Ausgang, der untere Teil 土 bedeutet Erde. Alles, was aus der Erde kommt, ist Leben.	leben; Leben
死 (si)		Der linke Teil 歹 bedeutet Knochen, von dem das Fleisch weggekratzt ist, der rechte Teil stellt einen Mensch (人) dar. Das Zeichen hat die gleiche Bedeutung wie das Zeichen 澌 (si, wo der Fluss verschwindet).	Ende; sterben
自 (zi)		Das Zeichen beschreibt die Form einer Nase. Es bedeutet Selbst.	Selbst

然 (ran)		Dieses Zeichen ist die ursprüngliche Form von 燃 (verbrennen). Das Zeichen ist aus drei Teilen zusammengesetzt: 火 (Feuer), 犬 (Hund) und 月 (Mond, ursprünglich Fleisch).	so; So-Sein
為, 爲 (wei)		Der obere Teil ist eine Hand einer Affenmutter, der untere Teil stellt den Körper einer Affenmutter dar. Dieses Zeichen bedeutet: Eine Affenmutter greift mit ihrer Hand.	tun; werden
知 (zhi)		Der linke Teil 矢 ist ein Pfeil, der rechte Teil 口 ist ein Mund. Es bedeutet, was aus dem Mund kommt, ist schnell wie ein Pfeil.	wissen
素 (su)		Der obere Teil dieses Zeichens bedeutet ungefärbten weißen Seiden Stoff, ohne Muster, ohne Schmuck. Der untere Teil bedeutet Teich, wo Wasser zusammenfließt. Es ist die natürliche Eigenschaft aller Dinge.	schlicht, einfach
樸 (pu)		Der linke Teil dieses Zeichens bedeutet 木 (Holz) während der rechte Teil 素 (schlicht) bedeutet. Es bezeichnet die Qualität, die ein Material in seinem natürlichen Zustand hat, ohne Muster und ohne Verarbeitung.	Einfalt, schlicht
眞 (zhen)		Das Schriftzeichen ist zusammengesetzt aus vier Teilen – von oben nach unten: 匕 (ändern), 目 (Auge), 乚 (verborgen) und 八 (Fahrzeug). Dieses Zeichen bedeutet: Ein unsterblicher Mensch hat sich verwandelt und fährt in den Himmel.	wahr