

Horst Tiwald

Dem chinesischen Denken auf der Spur

ein WEG über die Tat-Sachen



Köln 2005

Band 3 der Reihe *Transkulturelles Forschen*

Dem chinesischen Denken auf der Spur

-

ein WEG über die Tat-Sachen

Horst Tiwald

Dem chinesischen Denken auf der Spur

ein WEG über die Tat-Sachen

Köln 2005

Band 3 der Reihe *Transkulturelles Forschen*

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung sowie das Recht der Übersetzungen, vorbehalten.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form - durch Fotokopie, Mikrofilm o. a. Verfahren - ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, gespeichert, vervielfältigt oder verbreitet werden.

© by Horst Tiwald

Köln 2005

ISBN 3-938670-98-3

Veröffentlicht als Band 3 in der Reihe *Transkulturelles Forschen* des *Chinbeku e.V.* - *Wissenschaftliche Akademie für chinesische Bewegungskunst und Lebenskultur*, Köln.
Redakteur der Reihe: Dieter Gudel.



Weitere Informationen im hinteren Teil dieser Publikation, außerdem im Internet:

www.chinbeku.com

www.transkulturelle-forschung.de

Inhalt

1. Über das Wahre und Gute S. 11
 2. Zum „hinhörenden Einfügen“ in die Tat-Sachen S. 30
 3. Zur Sittlichkeit des Dao S. 42
 4. Zum abendländischen und chinesischen Gottes-Begriff S. 60
 5. „Der Schatten des fliegenden Vogels bewegt sich nicht!“ S. 85
- Über die Reihe *Transkulturelles Forschen* S. 112

1. Über das Wahre und Gute

Ich gebrauche in diesem Text chinesischen Wörter durchgängig so, wie sie insbesondere in chinesischen Texten über den Körper und das Bewegen gebraucht wurden. Die in Klammer gesetzten chinesischen Wörter dienen aber nicht der Erläuterung des Textes! Man kann sie daher überlesen.

Mein stereotyper Gebrauch dieser chinesischen Wörter versucht vielmehr für jene Leser, die diese Wörter aus chinesischen Texten kennen, so etwas wie „semantische Gravitations-Zentren“ zu bilden.

Auf diese Weise sollen die weiten Bedeutungs-Felder dieser chinesischen Wörter sichtbar bzw. „ahn-bar“ werden.

Der Dimension „Wert-Sein“ des Erlebens ordne ich dementsprechend das chinesische Wort „*Xin*“ (Herz, Mut, Wille, Entschluss-Stärke) und der des „So-Sein“ das Wort „*Yi*“ (Vorstellung, vorgestellte Ordnung, bewusste Form) zu. Das Wort „*Li*“ verwende ich dagegen im Sinne objektiv vorhandener Ordnung.

Der Dimension des widerspiegelnden „Da-Sein“ bringe ich das Wort „*Shen*“ (Achtsamkeit, Geistesklarheit) nahe. Das Wort „*Xiao*“ verstehe ich im Sinne von achtsam „klaren“ Hinhören und „deutlichen“ Nachbilden des umfassenden Ganzen (*Dao*).

Das Wort „*Jing*“ (Samen) steht für mich für Tatsache, für Realität. Es steht für das, was konkret im Werden ist. Aus dem etwas wird.

Der Gebrauch dieser chinesischen Wörter ist in der Literatur nicht einheitlich. Die Bedeutung „schwimmt“ in verschiedenen Zusammenhängen bzw. zu verschiedenen historischen Zeiten und bei verschiedenen Autoren.

Sinntragend für das Verstehen dieses hier vorliegenden Textes ist aber ausschließlich mein deutscher Text.

1.1

Gegen Begriffe (*Yi*) ist eigentlich nichts einzuwenden. Sie sind das durch die Definitionen (in ihrer syntaktischen Dimension) skelettierte Gemeinte. Die begrifflich-definierte Struktur gibt dem Gemeinten hinsichtlich anderer Begriffe (*Yi*) seinen Halt. Dieses begrifflich-knöchernerne Skelett verhindert das Schwimmen der Bedeutungen.

Schlimm wird es nur, wenn man

- einerseits das Skelett für das Fleisch hält,
- andererseits einen Teil des Skelettes bereits für das ganze Skelett.

Verkörperungen schaffen immer nur Skelette, d.h. ein Knochengerüst. Um das Fleisch zu schauen, muss man sich daher mit seiner Achtsamkeit selbst mit den Tat-Sachen (*Jing*) „verbinden“ (*Shen*). In der dadurch hergestellten Unmittelbarkeit (Ur-Sphäre) ist wiederum das Skelett großteils verdeckt. Es entdeckt sich erst in dem Maße, als man selbst achtsam „ur-teilt“ und „unter-scheidet“, d.h. es zeigt sich erst im „Zur-Sprache-Bringen“. Es entdeckt sich einem dort auch, „wie“ das „Wechselwirken“ das Ganze zusammenhält.

In der Unmittelbarkeit wird angesichts der fleischigen Tat-Sachen (*Jing*) aber auch sichtbar, dass verschiedene Menschen in unterschiedlichen Kulturen auch unterschiedliche Skelett-Teile (*Li*) herauspräpariert und zur Vorstellung (*Yi*) gebracht haben.

- Der erste Fehler besteht nun darin, dass jede Kultur dazu neigt, ihren Skelett-Teil für das ganze Skelett zu halten.
- Der zweite Fehler liegt aber darin, dass das Fleisch übersehen bzw. gering geschätzt wird. Das Fleisch bewegt aber das Skelett!

So wurde bisher vorwiegend das So-Sein (*Li, Yi*) skelettiert. Das Wert-Sein (*Xin*) hinkt nach. Das Fleisch des Da-Seins entglitt dagegen dem harten Zufassen. Es findet sich nur theologisch konserviert.

Die transkulturelle Forschung versucht nun (über das „kulturell-eigene“ Skelett und das „kulturell-fremde“ Skelett von mehreren Seiten her) den „durch ein Skelett gestützten, aber durch das Fleisch bewegten Tat-Sachen“ selbst zu begegnen.

Dadurch bekommt dann auch das kulturell eigene Skelett sein Fleisch. Es erkennt sich dann selbst nur als Teil eines umfassenden Skelettes, von dem die fremde Kultur eben einen anderen Skelett-Teil bloßgelegt hat und sich auf diesen stützt.

Die unterschiedlichen Begriffe (*Yi*) von Wissenschaft haben unterschiedliche Tat-Sachen (*Jing*) vor Augen und nähern sich diesen auch von verschiedenen Seiten. Es entstehen daher Skelette (*Yi*), die jeweils für das Anvisierte brauchbar sind.

Unbrauchbar werden diese Ansätze bloß, wenn sie verallgemeinert und auf Gebiete übertragen werden, wo sie weniger oder gar nicht zweckmäßig sind.

1.2

Vollblut-Wissenschaftler bzw. authentische Philosophen, welche die ersten Leistungen des Herauspräparierens von Skelett-Teilen vollbracht haben, hatten sehr wohl auch Fleisch vor Augen. Sie mussten jenem in einem blutigen Geschäft das Skelett abringen. Schlimm sind bloß die halb-wissenden Knochen-Händler und Knochen-Konstruktivisten.

Es ist daher nicht das eigentliche Problem, ein „mechanistisches“ Verständnis, oder eine „knöcherne“ Logik zu haben. Dieses oder Ähnliches anzugreifen lenkt nur vom eigentlichen Problem ab. Nicht das sog. „mechanistische Denken“ (gibt es dieses überhaupt?) ist schlecht, sondern das „Nicht-zum-Ende-hin-Denken“.

Statt zum Ende hin zu „denken“, bespiegelt man sich mit den „Abfallprodukten jenes Denkens“, nämlich mit den mechanistischen „Gedanken“. Es ist aber vollkommen egal, ob man mechanistischen, dialektischen oder ganzheitlichen usw. „Gedanken“ (*Yi*) nachjagt.

Es kommt auf das „Denken“ (auf das gedankliche „Bewegen“), nicht auf die Gedanken („Bewegungen“ bzw. das „Bewegen von Gedanken“) an.

Das „Be-Folgen“ von „Gedanken“ führt, wie das Nachmachen von „Bewegungen“, nicht zum „Selbst-Bewegen“, bzw. nicht zum selbständigen Denken.

1.3

Kann man sicher sein, dass man Tat-sächlich in Begriffen denkt? Oder ist dies bloß ein frommer Wunsch, den nur Computer realisieren können.

Ist es nicht so, dass man denkt und erst dann die durch das Denkens geschaffenen inneren Tat-Sachen erneut betrachtet? Also erst dann das Skelett jenes Denkens herausfiltert.

Wir denken vermutlich nicht logisch und auch nicht in Begriffen. Erst wenn wir unser Denken als innere Tat-Sache (*Jing*) beachten (*Shen*), dann bringen wir dessen Skelett (*Li*) zur Sprache (*Yi*). An diesem Knochengerüst hangelt sich dann die „künstliche Intelligenz“ entlang.

Wer von sich glaubt, dass er in Begriffen denkt, der denkt wahrscheinlich gar nicht, sondern transformiert nur Gedanken (*Yi*) nach entsprechenden Regeln (*Li, Yi*).

Dieser Geistes-Arbeiter macht dann aber nicht mehr, als auch ein Computer statt ihm machen könnte.

Wenn aber Menschen wirklich denken, ob im Osten oder im Westen, dann wissen sie im Vollzug gar nicht „wie“ und „was“ sie denken. Dies wissen sie erst, wenn sie die „Tat-Sache des Gedachten“ (*Jing*) erneut unter die Lupe (*Shen*) nehmen.

Das Denken selbst „folgt“ keiner Ordnung (*Li*), es hat aber rückblickend eine „ordentliche Spur“ (*Li*). Der Computer folgt dagegen einer Ordnung (*Li*). Experimente sind auch solche objektivierete „ordentliche“ Gedanken-Gänge. Im Denken folgt man dagegen keinen Gedanken-Gängen („Bewegungen“), sondern man „bewegt“ sich.

Denken ist „Bewegen“, der Gedanken-Gang ist dagegen „Bewegung“, er ist Spur, in deren Fußstapfen man nachfolgend treten kann.

Die Wissenschaft verkürzt sich oft auf ein methodisches „Spuren-Folgen“ und vernachlässigt das „Spuren-Legen“.

Antworten sind gedankliche Spuren in der Sprache. Sie werden Grundlage unserer Pläne, mit denen wir uns in unserem Forschen:

- einerseits disziplinieren;
- andererseits, wie Hänsel und Gretel Brot-Krumen ausstreuen, damit wir den Weg zurückfinden, bzw. ihn wiederholen können.

1.4

Für mein Denk-Modell (Spuren-Modell) ist der Unterschied zwischen „Deutlichkeit“ und „Klarheit“ wichtig. So gibt es für mich eine „Geistes-Klarheit“ (*Shen*) (dies ist der achtsame Blick auf Tat-Sachen) und es gibt „Wissens-Deutlichkeit“ (*Yi*):

- Die „Klarheit“ (*Shen*) sagt etwas über den „Wahrheits-Bezug“, d.h. über den Bezug zu den Tat-Sachen (*Jing*). Diese sind über meine Achtsamkeit (*Shen*) in diesem Bezug für mich im Da-Sein „klar“. Sie „sind da“.
- Die „Deutlichkeit“ (*Yi*) bezieht sich dagegen auf das So-Sein in seiner „deutlichen“ Abgrenzung zum Anderen.

Das „Wissen“ (*Yi*) ist daher dann „wahr“, wenn in einem unmittelbaren Achtsamkeits-Bezug (*Shen*) die gemeinten Tat-Sachen (*Jing*) „klar“, d.h. evident sind.

Dieses Wissen (*Yi*) muss aber deswegen noch nicht „deutlich“ sein. Um die „Deutlichkeit“ muss man im „Zur-Sprache-Bringen“ ringen.

Die „Deutlichkeit“ hängt daher vom „anderen Wissen“ (*Yi*), das ich bereits habe, ab. Von diesem vielfältigen So-Sein muss ich es „deutlich abgrenzen“, d.h. als Begriff definieren.

Die „Deutlichkeit“ des Begriffes sagt daher nur etwas über sein Verhältnis zu anderen Begriffen (*Yi*) aus, d.h. ob er in der umfassenden Theorie (Sprache) auch „richtig“ gebildet, d.h. definiert ist.

Die „Deutlichkeit“ kann aber auch künstlichen Begriffen zukommen, denen als Tat-Sache (*Jing*) gar nichts entspricht. Die also weder „wahr“ noch „unwahr“ sind. Sie sind bloß „richtig“ oder „falsch“ gebildet und mehr oder weniger „deutlich“ definiert.

Ein Begriff (*Yi*) alleine kann daher („von seiner Definition her“) gar nicht „klar“ sein. Er ist vom semantischen Umfeld (*Yi*) her bestenfalls „deutlich“.

In meinem Denk-Modell ist es daher grundlegend, die Wörter „deutlich“ und „klar“ vorerst einmal „richtig zu stellen“.

Sie sind nämlich heute austauschbar geworden. Sie werden oft miteinander zugleich genannt, nur um zu verstärken, nicht aber, um Verschiedenes zu meinen.

Meiner Ansicht nach sind Begriffe nicht „Elemente des Denkens“ (*Shen-Yi*), sondern nur „Elemente des Gedachten“ (*Yi*) d.h. des Gedanken (*Yi*). In der Wissenschaft wird ja auch nicht das Denken der Wissenschaftler verglichen, sondern deren zur Sprache gebrachten Gedanken.

Das transkulturelle Forschen¹ versucht daher, nicht beim Vergleich von Gedanken (*Yi*) stehen zu bleiben, sondern will durch achtsames Begegnen (*Shen*) mit den gemeinten Tat-Sachen (*Jing*) diese selbst „nach-denken“ (*Shen-Yi*).

Sie versucht, sich selbst denkend zu „bewegen“ und nicht „Bewegungen“ (Gedanken, Begriffe) nachzumachen. Sie will auch keinen konstruierten Tanz mit Begriffen aufführen, in welchem ohne „Klarheit“ nur „deutliche“ Gedanken aneinandergereiht, bzw. solche von West und Ost in einer „Bewegungs-Synthese“ elegant und „deutlich“ verschmolzen und gegenseitig „definiert“ werden.

Es geht um „Denken“ (*Shen-Yi*) und nicht um ein artistisches Jonglieren mit „Gedanken“ (*Yi*).

Es geht um „Selbst-Bewegen“ im „klaren“ Blick (*Shen, Xiao*) auf die Tat-Sachen (*Jing*), statt „Bewegungen“ nur „deutlich“ nachzumachen und nach „deutlichen“ Regeln zu kombinieren.

Das Wort „Eindeutigkeit“ bezieht sich daher in meinem „Denk-Modell“² nicht auf die Tat-Sachen (*Jing*), sondern darauf, dass ein Gedanke(*Yi*) einem anderen Gedanken(*Yi*) „entspricht“. Er ist in jenen transformierbar. Etwas ist „eindeutig“, wenn es sich gegenseitig entspricht.

¹ Siehe Dieter Gudel: Transkulturelle Bewegungsforschung – Entdeckendes Begegnen eines bewegungswissenschaftlichen Forschungsansatzes. Band 15 der *Schriftenreihe des Instituts für bewegungswissenschaftliche Anthropologie*. Hamburg: 2004. ISBN 3-936212-14-7.

² Zu meinem Denk-Modell siehe meine Buch-Manuskripte im Internet zum kostenlosen Download auf www.tiwald.com.

Dies erfolgt alles aber nur innerhalb der „Theorie“, wo es eben um „Deutlichkeit“ geht. Mit „Wahrheit“ und „Klarheit“ hinsichtlich der Tat-Sachen hat dies unmittelbar nichts zu tun.

Bei der „Deutlichkeit“ geht es nur darum, sich so „deutlich“ fest zu legen, dass man zwischen „richtig“ und „falsch“ entscheiden kann. Ob das „Richtige“ dann auch „wahr“ ist, das ist damit keineswegs „klar“ bzw. schon „geklärt“.

1.5

Hinsichtlich des „Guten“ gilt das Selbe. Auch das „Gute“ muss „wahr“ sein. Karl Heinrich Waggerl schließt sein kleines Büchlein *„Liebe Dinge“* mit den beiden Sätzen:

„Das Böse, das wir tun, wird Gott vielleicht verzeihen. Aber unverzehen bleibt das Gute, das wir nicht getan haben.“

„Wieder gut machen“ könnte man daher nur „das Gute, das wir noch nicht getan haben“!

Weiß Gott, was das sein „soll“. Der Mensch weiß es aber, wenn er es getan „hat“.

Hier scheint es mir wichtig, sich nicht darauf zu fixieren, was man „selbst Gutes getan“ und was „der andere Gutes nicht getan“ hat. Man könnte es ja auch umgekehrt versuchen: beachten zu lernen, was man „Gutes selbst nicht getan hat, aber hätte tun können“, und was „der Andere Gutes getan hat, was er nicht hätte tun müssen“. Vielleicht schafft man dann beides: nichts zu vergessen!

Das „Richtige“ ist auch hier nicht das „Gute“. Das theoretisch „Richtige“ ist als logischer Vorsatz (Υ) auch nur

ein „Skelett“, das uns „richtet“. Mehr ist es nicht. Ob etwas „wahrhaftig gut“ ist, das wissen wir erst, wenn wir es getan haben und uns im Tun mit unserer „Tat“ (*Jing*) achtsam (*Shen*) selbst „verbunden“ haben.

Das „Gute“ muss man tun, dann „weiß“ man es.
Das „Nicht-Gute“, d.h. das „Falsche“, das „Andere“, das kann man aber vorher wissen!

Unsere Erfahrung hält nämlich vorerst „fest“, was „nicht“ das Eigentliche ist, was eben nur hinsichtlich eines bereits Bekannten (*Yi*) „anders“ ist.

So wird das „Eigentliche“ (*Jing*) in der Erfahrung durch das spezifisch „Nicht-Eigentliche“ umkreist.

Die Erfahrung hält also fest, was spezifisch „anders“ ist und „definiert“ dann das „Eigentliche“ (*Jing*) nur als spezifisch „nicht-anders“.

Aber auch das Andere (*Jing*) erkennt man vorerst in jenem, was es „eigentlich“ nicht ist.

In der Erfahrung wird also nur das „nicht Nicht-Eigentliche“ verkörpert. Diese Verkörperungen „erschließen“ das „Eigene“ (*Jing*), indem sie von verschiedenen Seiten dem „Anderen“ (*Jing*) spezifisch begegnen.

So ist das Suchen des „Richtigen“ (*Yi*) ein „Ausschließen des Nicht-Eigentlichen“. Das „Richtige“ ist dann die Negation des „ausgeschlossenen Nicht-Eigentlichen“. Es ist das „Nicht-Nicht-Eigentliche“.

Das „Nicht-Nicht-Eigentliche“ ist aber nicht das „Eigentliche“!

Das Richtige (*Yi*) ist als das „Nicht-Nicht-Eigentliche“ daher erst „wahr“, wenn es mit dem „Eigentlichen“ „identisch“ ist, d.h. wenn es in der Achtsamkeit (*Shen*) mit der „eigentlichen“ Tat-Sache (*Jing*) „verbunden“ (*Shen, Xiao*) ist.

Dann erst ist das „Richtige“ (*Yi*) auch „wahr“, dann erst ist es das „Gute“.

Das anscheinend „Gute“ ist daher als das „Richtende“ (*Yi, Li*) nur das „Nicht-Nicht-Gute“.

Das „Richtige“ (*Yi*) ist daher „vorweg“ nur das „möglicherweise Gute“. Ob es das Gute eigentlich wirklich ist, das weiß man als „Wahrheit“ erst, wenn es getan ist (*Jing*).

Das Experiment sucht ähnlich das „Nicht-Nicht-Wahre“ und es zeigt erst in den Tat-Sachen (*Jing*) (wenn diese „geschehen“ und sich für den Beobachter klar und deutlich „ereignen“) auch das „Eigentliche“ (*Jing*). Dieses wird aber nur „deutlich“ im Kontrast zu den „spezifischen Bedingungen“ (*Jing*), zum spezifisch Anderen (*Jing*).

So ist die Erfahrung (*Yi*) als Skelett bloß als der „kleine Grund“ (*Xiao-gu*, die „notwendige Bedingung“) aus den Tat-Sachen (*Jing*) heraus sezierbar. Auf der Suche nach den „hinreichenden Bedingungen“ (*Da-gu*, dem „Großen Grund“) wird dann das „Nicht-Nicht-Wahre“ durch Umkreisen der Tat-Sachen (*Jing*) verdichtet. Das „Gute“ ist immer nur in der „Tat“ (*Jing*).

Nichts ist gut, es sei denn, man tut es!

Aber nicht alles, was man tut, ist gut. Daher ist das „Tun“ nur der „Kleine Grund“ (*Xiao-gu*). Es ist nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für das „Gute“.

Die Erfahrung versucht eben das Schlechte (das Nicht-Gute) aus-zu-schließen. Ist dieses aber ausgeschlossen, dann ist das Nicht-Schlechte theoretisch (*Yi*) „geschlossen“. Es ist als Richtung (*Yi*) „fertig“.

Diese „Richtung“ (*Yi*) ist aber nicht „sicher“, obwohl die „Geschlossenheit“ dies vortäuscht.

Die „Wahrheit“ ist dagegen „offen“. Das „Gute“ ist „offen“.

Es bedarf daher des „Wagnisses“³ (*Xin*), es auch zu tun.

Die Erfahrung filtert bloß das Nicht-Schlechte heraus. Das Nicht-Schlechte ist aber bloß das „Nicht-Nicht-Eigentliche“, das „Nicht-Nicht-Wahre“!

1.6

Das eigentliche Anliegen der chinesischen Frühzeit, in der die chinesische Schrift entstand, scheint *„die symbolische Nachbildung der Welt, die Herstellung eines umfassenden Symbolsystems“*⁴ gewesen zu sein. Der legendäre Fuxi soll regiert haben, *„indem er den Himmel fortsetzte“* und *„das Licht von Sonne und Mond nachbildete“*.⁵

„So organisierte Fuxi in der Urzeit die Welt: er wandte sich hinauf und schaute die Bilder am Himmel. Er wandte sich herab und schaute die Verfahrensweisen auf der Erde. Er sah, wie die

³ Vgl. Peter Wust: Ungewissheit und Wagnis. Graz: 1937.

⁴ Frank Fiedeler: Himmel, Erde, Kaiser - Die Ordnung der Opfer. In: Europa und die Kaiser von China 1240 – 1816. Berliner Festspiele. Frankfurt am Main: 1985. S.62.

⁵ a.a.O.

Zeichnungen der Vögel und Vierbeiner der Erde angepasst waren. Aus der Nähe entnahm er es seinem eigenen Körper, aus der Ferne den anderen Wesen. So schuf er zuerst die Acht Grundsymbole. So trat er in Verkehr mit den Göttlichen Lichtern. So klassifizierte er die Beschaffenheit aller Dinge.“⁶

Im eigentlichen Sinne wurde aber nicht der erscheinende Himmel in seiner Beziehung zur Erde der Bezugspunkt, sondern das Himmelsphänomen des sich wandelnden Mondes in seiner Einbettung in das Licht der Sonne.

„Das Verständnis der Begriffe Yin und Yang (wörtlich ‚Schattenseite‘ und ‚Lichtseite‘) wurde ursprünglich nicht durch die Naturphänomene Himmel und Erde geprägt, sondern durch die Schattenseite und Lichtseite des Mondes, die zugleich ihrer Natur nach immer auf die Tagseite und auf die Nachtseite der Erde bzw. des Himmels deuten, dies also im wörtlichsten Sinn des Ausdrucks ‚be-deuten‘.

Diese zwei Gesichter des Mondes wurden als seine ‚Schattenseele‘ (po) und seine ‚Lichtseele‘ (hun) verstanden, so wie auch die irdischen Wesen in Entsprechung dazu eine Lichtseele und eine Schattenseele besaßen.

Der Mond aber hat die natürliche Eigenschaft, uns seine Lichtseite gerade dann zu zeigen, wenn er sich als Vollmond in der Mitte der Nachtseite befindet, während er uns auf der Tagseite in der Konjunktion mit der Sonne genau die schwarze ‚Schattenseele‘ zuwendet, wie man es bei einer Sonnenfinsternis sehen kann.

Diese Struktur der Gegensinnigkeit wurde in der alten Literatur als ‚Ausgleich der Extreme‘

⁶ Xizi Zhuan (‚Beigefügte Bemerkungen‘) B II. In: Frank Fiedeler: Himmel, Erde, Kaiser - Die Ordnung der Opfer. in: Europa und die Kaiser von China 1240 – 1816. Berliner Festspiele. Frankfurt am Main: 1985. S.63.

(pingkang) oder auch als ‚Umkehrung des Anfangs‘ (fanshi) bezeichnet und bedeutet jene Grundstruktur des ‚Weges‘ Dao, die das bekannte Yin-Yang-Symbol darstellt.“⁷

Zentraler Bezugspunkt dieses Weltbildes scheint also der Wandel des Mondes gewesen zu sein, der zeigt, wie der Mond monatlich in die Nächte hinein zunimmt, auf seinem Rückweg abnimmt, bis er schließlich in den Tag hinein stirbt und im „*Feuer der Sonne verbrennt*“, um dann erneut wieder in den Nächten zunehmend aufzugehen.

„Nach dem Vorbild des Himmels, dessen ‚Weg‘ (dao) in einem fortwährenden Wechsel von Tag und Nacht, ‚Lichtseite‘ (Yang) und ‚Nachtseite‘ (Yin) besteht, werden auch Lichtwesen (‚Seelen‘) und Nachtwesen (‚Geister‘) eingeteilt, in positive und negative Einflüsse, Kräfte des Lebens und Kräfte des Todes. Der Weg des Himmels umfasst Tag und Nacht, Lichtseite und Nachtseite, Leben und Tod gleichermaßen.

Als vollkommene Entsprechung des Weltganzen muss der ‚Große Mensch‘ daher in seinem Verhalten gänzlich unparteiisch gegen diese Gegensätze sein.“⁸

Dieses gelassene Unparteiisch-Sein ist eng verwandt mit dem „*wu wei*“, das auch als ein Handeln durch „*Nicht-Tun*“ beschrieben wird. Mit diesem soll zum Beispiel der Herrscher regieren, ohne selbst penetrant zu wirken.

„So aber ist der ‚Große Mensch‘: Mit Himmel und Erde stimmt er überein in seiner Wesensart.

⁷ Frank Fiedeler: Himmel, Erde, Kaiser - Die Ordnung der Opfer. In: Europa und die Kaiser von China 1240 – 1816. Berliner Festspiele. Frankfurt am Main 1985. S.65.

⁸ a.a.O. S.64.

Mit Sonne und Mond stimmt er überein in seinem Bewusstsein.

Mit den Vier Jahreszeiten stimmt er überein in seiner Lebensordnung. Und mit den Geistern und Seelen stimmt er überein in seinem Glück und Unglück.

Er geht dem Himmel voraus, und der Himmel widerstrebt ihm nicht. Er folgt dem Himmel nach und empfängt die Zeiten des Himmels. Wenn ihm schon der Himmel nicht widerstrebt, wieviel weniger die Menschen! Wieviel weniger die Geister und Seelen!

Der Hochmütige aber kennt nur das Fortschreiten und nicht den Rückzug, kennt nur das Bestehen, nicht aber das Vergehen, weiß nur zu gewinnen, aber nicht zu verlieren.“⁹

„Positiv“ und „negativ“ waren in jener Zeit bloß „mathematische Markierungen“ in einem pulsierenden Geschehen und keine Wertungen im moralischen Sinn.

Dieses kosmisch orientierte chinesische Denken hatte in der Shang-Dynastie eine relativ „wertfrei“ gelassene Himmelsorientierung. Dieser Himmelsorientierung wurde aber in der Zhou-Dynastie um ca. 1000 v.Chr. ein jähes Ende gesetzt.

Konfuzius hat später diese radikale Wende ausgebaut und erklärt, dass der „Weg des Himmels“ (*Tian-dao*) zureichend erforscht sei und es nun gelte, den moralischen „Weg des Menschen“ (*Yen-dao*) festzulegen.

⁹ Wenyan Zhuan („Kommentar der Zeichen und Wörter“). Hexagramm Nr. 1. Zitiert in: Frank Fiedeler: Himmel, Erde, Kaiser - Die Ordnung der Opfer. In: Europa und die Kaiser von China 1240 – 1816. Berliner Festspiele. Frankfurt am Main: 1985. S.64.

„Positiv“ und „negativ“ wurden nun auf die Gesellschaft bezogen und handlungsrelevant zu „gut“ und „schlecht“.

„Das heißt, dass der ursprüngliche Himmelskult - der primäre Bezug zum konkreten Erscheinungshimmel - tabuisiert wurde. Die Symbolik der Mythen und Riten war nun nicht mehr das Medium einer schöpferischen Gestaltung der Welt nach dem Vorbild des Himmels, sondern musste in verfestigten Formen als traditionalistisches Dogma geglaubt werden. Es ist charakteristisch für den KONFUZIANISMUS, dass gerade die betont lunare Ausrichtung des archaischen Himmelskultes konsequent verdrängt wurde. Der Himmel des konfuzianischen Kultes war überhaupt bereits weitgehend eine metaphysische Gottheit, nicht mehr der konkrete Erscheinungshimmel.“¹⁰

Damit änderte sich auch die Bedeutung von „positiv“ und „negativ“.

„Solange es beispielsweise noch darum ging, die Symbole für ‚gut‘ und ‚schlecht‘ herzustellen, war die einseitige Bevorzugung der Bedeutung ‚gut‘ vor ‚schlecht‘ unsinnig. Für den pragmatischen ‚Weg des Menschen‘ aber kam es nun allein darauf an, das Gute zu tun und das Schlechte zu vermeiden. Dementsprechend wurden auch in den klassischen Schriften überlieferte Mythen und Riten durchaus künstlich mit einem Netz von moralischen Wertungen überzogen, so dass ihr ursprünglicher Sinn, der allein aus dem Bezug zum konkreten Erscheinungshimmel hervorging, bald überhaupt nicht mehr verstanden wurde.“

¹⁰ Frank Fiedeler: Himmel, Erde, Kaiser - Die Ordnung der Opfer in: Europa und die Kaiser von China 1240 – 1816. Berliner Festspiele. Frankfurt am Main: 1985. S.65f.

Das Werk des KONFUZIANISMUS war eine sozusagen hochdiplomatische Form von Entmythologisierung, die den Mythos zugleich als eine heilige Leiche formal aufrecht erhielt, um den Schutz der darin gebannten Mächte des Himmels nicht zu verlieren und seine magische Kraft für pragmatisch-pädagogische Zwecke zu nutzen.“¹¹

War also das Weltbild vor Konfuzius auf die Tat-Sachen (*Jing*) hinorientiert, so trat mit Konfuzius eine Wende zum „Handeln“ ein.

Damit war das Weltbild

- einerseits auf die Tat-sächliche gesellschaftliche Hierarchie als einer vorgegebenen und unveränderlichen Ordnung (*Li*) orientiert;
- andererseits aber auf eine das Handeln leitende sittliche „Vorstellung“ (*Yi*) fixiert.

Das *Dao* wurde daher nicht außen in der Welt, sondern innen in den Vorstellungen (*Yi*) gesucht.

Es galt daher, in einer mystischen Haltung die Vorstellung (*Yi*) des *Dao*, in einer pietätvollen Gefügigkeit (*Xiao*) mit dem Umfassenden (*Dao*) achtsam (*Shen*) zu „verbinden“.

Über dieses innere Verbinden (*Shen, Xiao*) von Vorstellung (*Yi*) und *Dao* sollte im Handelnden die Menschenliebe (*Ren*) entfacht werden.

Dies hatte zur Folge, dass die mitmenschliche Realität (*Jing*), die in vorgegebenen Ordnungen (*Li*) festgezurrert war, unangetastete blieb. Es folgte nur ein gut gemeintes Handeln innerhalb der Ordnung (*Li*), nicht aber auch ein gut wirkendes mitmenschliches Handeln.

¹¹ a.a.O. S.64.

In dieser Gesinnungs-Ethik blieb die gut gemeinte mitmenschliche Tat (ohne Augenmaß für die konkrete gesellschaftliche Realität) in vorgegeben Ritualen stecken.

Die Wende, wieder hin zu den Tat-Sachen (*Jing*), konnte daher nicht ausbleiben. Es geschah aber kein Rückfall in eine Orientierung am Tat-sächlichen Kosmos und an der Tat-sächlichen Natur, sondern ein Fortschritt hin zur Orientierung an der Tat-sächlichen gesellschaftlichen Realität. Diese Wende hat Mo-zi¹² eingeleitet. Mo-zi hatte ein anderes Weltbild:

- er betrachtete die Menschen nicht durch eine vorgegebenen hierarchischen Gesellschaftsstruktur, bzw. nicht durch eine statischen Ordnung (*Li*) gebunden;
- er war auch nicht der Ansicht, dass das Individuum durch Hinhören (*Xiao*) auf das *Dao* in sich eine „wirksame“ Mitmenschlichkeit (*Ren*) entfache;
- er meint auch nicht, dass dadurch eine sittliche Vorstellung (*Yi*) entstehe, gemäß derer „zwingend“ ein pflichtbewusstes Handeln (*Yi*) realisiert werden könne;
- für Mo-zi entstand der Zusammenhalt der Menschen durch den „gegenseitigen Nutzen“ (*Xiang Li*) im Wechselwirken.

Dieser gegenseitige Nutzen (*Xiang Li*) ordne (*Li*) erst die Gesellschaft. Geleitet würde der Mensch durch das Beachten (*Shen*) des „konkreten gesellschaftlichen

¹² Zur Philosophie von Mo-Zi (geb. ca. 470 v.Chr.) siehe Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4.

Ganzen“. Dieses konkrete Ganze spiegle dann die wahre „verbindende Menschen-Liebe“ (*Jian ai*)¹³ wider.

Diese allen-gemeine Liebe (*Jian ai*) entwickle auf diese Weise im Menschen den Gemein-Sinn (*Gong Yi*).

Dieser Gemein-sinn (*Gong Yi*) schaffe dann (gemäß dem konkreten Ganzen) im gegenseitigen Nutzen (*Li*) die Harmonie. Er Sorge dafür, dass kein selbstsüchtiges „Verschwenden“ als Un-Sittlichkeit entstehe. Sittlichkeit wurde somit ausdrücklich zum rücksichtsvollen Maß-Halten.

Jian ai war für Mo-zi die aus der konkreten Praxis (*Jing*) kommende „alle vereinigende Liebe“.

Die Einstellung von Mo-zi war dabei ganz ähnlich der von Spinoza¹⁴, der in seiner Abhandlung über Gott, den Menschen und dessen wahre Wohlfahrt schrieb:

¹³ *Jian* = Vereinigung, alle zusammen; *ai* = lieben.

¹⁴ Der holländische Wissenschaftler und Philosoph Baruch de Spinoza (1623-1677) wurde unter anderem von Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Georg Friedrich Lichtenberg (1742-1799) und Friedrich Engels (1820-1895) besonders geschätzt.

Benedictus de Spinoza: Die Ethik nach der geometrischen Methode dargestellt. Stuttgart: 1980.

Antonio Negri: Die wilde Anomalie - Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin: 1982.

Anacleto Verrecchia: Georg Christoph Lichtenberg - Der Ketzer des deutschen Geistes. Wien – Köln – Graz – Böhlau: 1988.

Friedrich Engels: Dialektik und Natur. Frankfurt am Main: 1927. Marx-Engels Archiv, Zeitschrift des Marx-Engels-Instituts in Moskau. Hrsg. von D. Rjanzanov. II. Band.

„Klare Erkenntnis aber nennen wir diejenige, welche nicht durch vernunftmäßige Überzeugung, sondern durch Gefühl und Genuss der Dinge selbst geschieht; sie geht den anderen (Erkenntnisarten) weit vor.“

2. Zum „hinhörenden Einfügen“ in die Tatsachen

2.1

Bei Konfuzius wurde die sittliche Ordnung der Gesellschaft mit dem Wort „*Li*“ bezeichnet.

Jedem Menschen war in dieser gesellschaftlichen Ordnung (*Li*) sein Platz zugewiesen. Diese Ordnung (*Li*) sollte über eine sittliche Vorstellung (*Yi*) zum pflichtbewussten Handeln (*Yi*) des Menschen führen.

Dies sollte dadurch bewirkt werden, dass der Mensch in einer pietätvollen Fügsamkeit (*Xiao*) auf das *Dao* hinhört. Dadurch sollte die sittliche Vorstellung (*Yi*) auch praktische „Wirksamkeit“ bekommen.

In seinem sittlichen Handeln (*Yi*) folge dann der Mensch diesen „zwingen“ Vorstellungen (*Yi*).

Im Hinhören auf das *Dao* sollte also über das *Xiao* die wirkende Mitmenschlichkeit (*Ren*) gewonnen werden.

Über diese Mitmenschlichkeit (*Ren*) sollte dann, innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung (*Li*), ein von der sittlichen Vorstellung (*Yi*) geleitetes pflichtbewusstes Handeln (*Yi*) realisiert werden.

2.2

Mo-zi sah dies anders:

- er betrachtete die Menschen nicht durch eine vorgegebenen hierarchischen Gesellschaftsstruktur, bzw. nicht durch eine statischen Ordnung (*Li*) gebunden;
- er war auch nicht der Ansicht, dass das Individuum durch Hinhören (*Xiao*) auf das *Dao* in sich eine „wirksame“ Mitmenschlichkeit (*Ren*) entfalte;
- er meint auch nicht, dass dadurch einer sittliche Vorstellung (*Yi*) entstehe, gemäß derer „zwingend“ ein pflichtbewusstes Handeln (*Yi*) realisiert werden könne;
- für Mo-zi entstand der Zusammenhalt der Menschen durch den „gegenseitigen Nutzen“ (*Xiang Li*) im Wechselwirken.

Dieser gegenseitige Nutzen (*Xiang Li*) ordne (*Li*) die Gesellschaft. Geleitet würde der Mensch durch das Beachten des „konkreten gesellschaftlichen Ganzen“. Dieses konkrete Ganze spiegle dann die „verbindende Menschen-Liebe“ (*Jian ai*) wider.

Diese allen-gemeine Liebe (*Jian ai*) entwickle auf diese Weise im Menschen den Gemein-Sinn (*Gong Yi*).

Dieser Gemein Sinn (*Gong Yi*) schaffe dann (gemäß dem Ganzen) im gegenseitigen Nutzen (*Li*) die Harmonie. Er Sorge dafür, dass kein selbstsüchtiges „Verschwenden“ als Un-Sittlichkeit entstehe. Sittlichkeit wurde somit ausdrücklich zum rücksichtsvollen Maß-Halten.

Jian ai war für Mo-zi die aus der konkreten Praxis kommende „alle vereinigende Liebe“ (*Jian* = Vereinigung, alle zusammen; *ai* = lieben).

2.3

Das Zeichen für „*Li*“ setzt sich aus den Zeichen für „*Geist*“ und „*Opfergefäß*“ zusammen. Es bezog sich ursprünglich auf die beim Opfern einzuhaltende Ordnung der Rituale (*Li*). Später hat sich der Begriff „*Li*“ auf die rituellen und statusbezogene Ordnungen im sozialen Umgang der Menschen untereinander geweitet.

„*Li*“ umfasste also

- sowohl die objektive Ordnung (*Li*),
- als auch das der Ordnung gemäße subjektive Verhalten (*Yi*).

Später wurde:

- das Wort „*Li*“ mehr für die dem Verhalten zugrundeliegende Ordnung,
- das Wort „*Yi*“ dagegen mehr für die Vorstellung (*Yi*), welche diese Ordnungen widerspiegelt, und für das dieser Vorstellung entsprechenden pflichtbewusste Handeln (*Yi*) gebraucht.

Da aber das sittliche Handeln wiederum selbst eine objektive und wirksame gesellschaftliche „Tat-Sache“ ist (und nicht nur eine Vorstellung „*Yi*“), wird:

- wenn dieses konkrete sittliche Handeln selbst gemeint ist, dieses auch als „*Li*“ bezeichnet;
- wenn man im sittlichen Handeln dagegen die Aufmerksamkeit auf die Vorstellung (*Yi*) lenken und das sittliche Bewusstsein (*Yi*) hervorkehren

möchte, dann wird dieses „pflichtbewusste“ Handeln als „*Yi*“ bezeichnet.

Da Mo-zi das menschliche Handeln weniger durch eine starre vorgegebene Ordnung (*Li*) gerahmt sah, sondern:

- vom Gemein Sinn (*Gong Yi*) geleitet;
- von der allen-gemeinen Liebe (*Jian ai*) im Da-Sein getragen;
- und im aktuellen Wechselwirken durch den gegenseitigen Nutzen (*Xiang Li*) im So-Sein geformt;

betrachtete, wurde vom Mo-zi der Begriff „*Li*“:

- von der „statischen Ordnung“
- hin zum „dynamischen Wechselwirken“

geweitet.

Interessant ist, dass mit „*Li*“:

- auch der gesellschaftlich, d. h. der rituell durch subjektive Vorstellungen bestimmte „Tauschwert“ (*Li*) der Dinge bezeichnet wurde;
- dies im Gegensatz zu „*Yong*“, dem objektiv nützlichen „Gebrauchswert“ der Dinge .

Der Bezug von „*Li*“ zur objektiven Ordnung kommt dagegen zum Ausdruck durch die Beziehung von „*Li*“ zur Maserung Yade-Steines, d.h. zu seinem objektiven Muster.

Wenn wir nun vom „*Li*“ als der „*rohen Muskelkraft*“ lesen, dann könnten wir zweierlei beachten:

- Einerseits könnte hier mit „*Li*“ der Bezug zur „objektiven Muskel-Ordnung des Körpers“

gemeint sein. Hier würde es dann um das „ordentliche“ Zusammenspiel der Muskeln gehen. Also um die Frage, wie ich über die einzelnen Bewegungen der Muskeln „direkt“ verfügen kann. Wie ich willentlich die Muskeln einzeln oder im Verbund „direkt“ bewegen kann. Wie ich also über das Bewegen der Muskeln „direkt“ verfügen kann und nicht „mittelbar“ über ein „sinnvolles“ Bewegen der Gelenke. Die Bewegungen der Gelenke wären dann sekundär. Bei diesem direkten Verfügen über das Bewegen der Muskeln wird nämlich das Muskel-Spiel bloß in unterschiedlichen „statischen Haltungen“ geübt.

Wenn ich zum Beispiel in mir die Empfindung einer großen Muskelkraft erzeugen möchte, dann verspannt sich die entsprechende Muskulatur „isometrisch“. Agonisten und Antagonisten arbeiten dann gegeneinander. Es kommt kaum zu einem Bewegen der Gelenke. Dies etwa so, als würde ich bei einem Auto gleichzeitig Vollgas geben und voll bremsen. Dies bewegt natürlich das Auto kaum vorwärts, aber es wird die Energie deutlich, die im Auto steckt. Dass man mit einer solchen Einstellung nicht optimal „nach außen wirken“ kann, das leuchtet ein. Man baut durch dieses Training, wenn es unter Belastung erfolgt, ja nur Muskulatur auf und lässt diese nur in „bestimmten Positionen“ spielen.

Aber auch dieses Spiel kann man durch Hinwenden der eigenen Achtsamkeit (*Shen*) zur Kunst verfeinern. Man kann sich auch hier entsprechende Bewegungs-Vorstellungen (*Yi*) erarbeiten, die dann das Muskel-Spiel leiten.

So gesehen muss diese Muskel-Arbeit keineswegs „roh“ oder primitiv sein. Sie ist bloß „weltfremd“!

- Andererseits wäre nun zu verstehen, dass ein solches (auf das Spiel der Muskeln bezogenes) Verhalten dann nicht optimal ist, wenn es darum

geht, im „mechanischen Wechselwirken“ mit der Umwelt auch etwas zu „leisten“. Hier geht es dann nämlich nicht um ein Muskel-Spiel, „das sich nur als stark gebärdet“.

Es geht vielmehr um ein „wirkungsvolles Ändern der eigenen Gestalt“. Dieses Ändern der Gestalt erfolgt über das von der Muskel-Arbeit bewirkte „Bewegen der Gelenke“.

Hier geht es dann auch darum, das „mechanische Wirken äußerer Energien“ (zum Beispiel der Gravitation oder das Wirken der Gegner) mit Achtsamkeit (*Shen*) aufzunehmen und in das eigene mechanische Wirken einzubringen.

Hier wirkt dann nicht bloß die *Li*-Energie, sondern insbesondere die umfassende *Jin*-Energie. Diese ist keineswegs so eng auf meinen Körper beschränkt wie meine Muskel-Energie. Die „*Li*-Ordnung“ der eigenen Muskulatur reicht dann eben nicht mehr aus.

Es gilt dann eine neue Ordnung aktiv und „achtsam“ (*Shen*) aufzubauen. Ich muss meine Achtsamkeit (*Shen*) nach außen richten und mich im Hinhören (*Xiao*) in das Wirken des umfassenden Ganzen (*Dao*) „einfügen“.

Nur im hinhörenden Einfügen(*Xiao*) gelingt es mir:

- nicht nur im Einklang mit der Welt Optimales zu leisten,
- sondern auch mit relativ wenig eigener Energie meine Chancen zu realisieren, ohne „verschwenderisch“ zu sein.

2.4

Das Wort „*Xiao*“ wird:

- sowohl im Sinne von „Nachbilden“, bzw. im Sinne von „etwas aufnehmen und zum Standard erheben“,
- als auch im Sinne von „klein“ verwendet.

Zum Beispiel in der Wörter-Verbindung „*Xiao gu*“ als dem „kleinen Grund“:

- dieser „kleine Grund“ (*Xiao gu*) meint nur die „notwendigen Bedingungen“ für das Vorhandensein eines Dinges. Liegen diese Gründe nicht vor, dann gibt es auch das Ding nicht. Sind aber „nur sie“ da, dann gibt es das Ding auch nicht. Sie sind für das Ding nämlich nur „notwendig“, nicht aber schon „hinreichend“. So ist die sogenannte „rohe Muskelkraft“ (*Li*) für mein erfolgreiches Leisten in der Welt nur „notwendig“, keineswegs aber „hinreichend“;
- der „große Grund“ (*Da gu*) umfasst dagegen nicht nur die notwendigen, sondern auch die hinreichenden Gründe. Sind diese erfüllt, dann gibt es das Ding.

Ein anderes Beispiel:

- die Vorstellung (*Yi*) des „kleine Einen“, d.h. die Vorstellung des „ausdehnungslosen Punktes“, wird als „*Xiao Yi*“, (im indischen Denken wäre dies *atman*) bezeichnet;
- die Vorstellung des alles umfassenden „unendlichen Einen“ nennt man dagegen das „große Eine“, das „*Da Yi*“ (im indischen Denken wäre dies *brahman*);
- als Drittes wird dann die Identität von *Xiao Yi* und *Da Yi* angenommen.

So gesehen wäre die pietätvolle Fügsamkeit des Konfuzius (*Xiao*)

- einerseits das Zusammenbringen des ohnehin „Identischen“, des *Xiao Yi* mit dem *Da Yi*;
- d.h. das pietätvolle „Sich-klein-Machen“ vor dem „großen“ *Dao* im Da-Sein;
- andererseits das aufgreifende „Nachbilden“ und das „zum-sittlichen-Standard-Erheben“ der Ordnung des *Dao (Li)* im So-Sein und Wert-Sein.

2.5

Das Erweitern der nur „notwendigen“ rohen Muskel-Energie „*Li*“ hin zu der mit der Welt im Wechselwirken verknüpften „*Jin-Energie*“ wäre aus dieser Sicht:

- einerseits über die Achtsamkeit (*Shen*) zu erreichen,
- andererseits aber im „Nachgeben“, im „weich“ und „klein“ Werden, d.h. im anschmiegenden Hinhören (*Xiao*) auf die Tat-Sachen (*Jing*); dieses sich „gewandt“ anschmiegende Hinhören erfolgt, damit man das Einstellwirken der Tat-Sachen (*Jing*) auch aufnehmen kann; dieses Aufnehmen wäre wiederum Voraussetzung, dieses Einstellwirken auch in der Vorstellung (*Yi*) „nachbilden“ und im „geschickten“, d.h. im selbst „geordneten“ (*Li*) Handeln auch verwirklichen zu können;
- ein ökonomisch-zweckmäßiges Bewegen im Einklang mit den Tat-Sachen (*Jing*) ist nichts anderes als ein den Tat-Sachen (*Jing*) „gerecht werdendes“ Bewegen; es ist in diesem Sinne optimale Wirksamkeit (*De*), es ist Tugend (*De*) bzw. maßvolle Sittlichkeit (*Li, Yi*), die nicht „verschwenderisch“ ist und das Maß des Bewegens durch Hinhören (*Xiao*) auf die Tat-Sachen (*Jing*) gewinnt.

Um das zu verstehen, was mit „*Xiao*“ als „pietätvoller Fügsamkeit“ und was mit „*Li*“ als „objektiv vorhandene Ordnung“ gemeint ist, braucht man aber vorerst gar nicht an „*Dao*“ oder an „Gut und Böse“ zu denken.

Es reicht, „über sich selbst hinaus zu gehen“ und mit seinem eigenen Leib zu spüren, wie dieser in das Gravitation-Feld der Erde, als einer objektiven Ordnung (*Li*), eingefügt ist.

Bereits hier kann man „an sich“ und „in sich“ als Tat-Sache (*Jing*) erleben, dass es möglich ist, auf das äußere Wirken mit seiner Achtsamkeit (*Shen*) hinzuhören. Man kann dann auch konkret erleben, wie es möglich ist, mit der Gravitation oder mit dem Wind „eins zu werden“, und trotzdem bzw. gerade deswegen seinen eigenen Willen durch zu setzen.

In diesem Einswerden ist dann auch erlebbar, dass man:

- sich einerseits in das objektive Geschehen (*Li, Jing, Dao*) „gewandt“ einfügen muss, um es optimal zu gewahren (*Shen*) und um Situations-Potentiale rechtzeitig und blitzartig zu erkennen (*Yi*).
- dass aber andererseits dieses Einfügen (*Xiao*) Voraussetzung ist, nicht nur seine eigenen Chancen willentlich zu realisieren, sondern dies auch mit sparsamen Mitteln „geschickt“ zu tun.

Man lernt dann, mit „Rücksicht auf das umfassende Ganze“ die „Gunst der Stunde“ (*Jing*) zu nutzen, und man lernt, fremde Energien (*Jin*), mit denen man im Einfügen (*Shen, Xiao*) in die Tat-Sachen eins geworden ist, auf seine eigenen Ziele hin auszurichten und eigene Energien sparend in jene einzubringen.

Wem es einem nicht gelingt, sich bereits hier im relativ Einfachen ganz konkret in ein umfassendes Geschehen „einzufädeln“, dann bleiben die abstrakten Gedanken-Gänge zum Thema „*Dao*“ meist nur eine schöne Musik, in welcher man die wesentlichen Töne gar nicht selbst zu vernehmen mag.

2.6

Die chinesische Sprache ermöglicht uns ohnehin keinen leichten Zugang zum Verstehen chinesischer Gedanken:

- gleich ausgesprochenen Wörtern liegen oft unterschiedliche Schriftzeichen zugrunde;
- das in eine Umschrift gebrachte Ausgesprochene wird oft unterschiedlich betont, was nicht immer schriftlich mittransportiert wird;
- der Kontext, in welchem jeweils die Schriftzeichen gebraucht werden, führt wiederum das spezifische Verstehen der Schriftzeichen.

Für uns Abendländer ist es daher unumgänglich (vom sprachlich dargestellten Kontext geleitet), selbst zur gemeinten Tat-Sache mit eigenem Verstehen unmittelbar vorzudringen.

Von diesen Tat-Sachen her gilt es dann Schriftzeichen und Texte zu verstehen.

Der Streit, ob ein aus mehreren Teilen bestehendes chinesisches Schriftzeichen in seiner Bedeutung:

- mehr von jenem Teil bestimmt wird, der sachliches unmittelbar benennt;
- oder von jenem, der die Aussprache des Zeichens reguliert,

wird dadurch zweitrangig.

Wenn die Tat-Sachen sprechen, dann bekommen manchmal gleich ausgesprochene Wörter, denen unterschiedliche Schriftzeichen zugrunde liegen, doch eine innere Verwandtschaft.

Diese Verwandtschaft gibt dann dem Denken semantische Brücken in Form von auf Tat-Sachen gestützten Vermutungen. Diese kann man dann achtsam weiterverfolgen.

Ähnliches ist übrigens auch in der deutschen Sprache möglich.

2.7

Was nun die Wörter „*Li*“ und „*Yi*“ betrifft, so könnte man fragen:

Gibt es eine erwartete „Höflichkeit“ ohne ein „Vorstellen der Höflichkeit“?

Gibt es eine gesellschaftlich erwartete „Rechtschaffenheit“ ohne „Vorstellung“?

Gibt es einen individuell „erwarteten Nutzen“ ohne „Vorstellung“?

Gibt es ein Befolgen eines gesellschaftlichen „Gesetzes“ ohne eine Vorstellung?

Wenn wir nun dem „wirkenden Halt-Geben“ einer Ordnung (*Li*) nachgehen, dann könnten wir ebenfalls fragen:

Gibt es überhaupt ein Geschehen ohne Kraft (*Qi*)?

Gibt es eine „wirkende Ordnung“ ohne Kraft (*Qi*)?

Ist die „in einer Ordnung gebundene Kraft“ die sogenannte „*Li*-Kraft“?

Da es viele Ordnungen gibt, die Kraft binden, gibt es dann nicht viele „*Li*-Kräfte“?

So gibt es auch eine in der „Ordnung der Muskeln“ gebundene Kraft.

Diese „in den Ordnungen der Muskeln gebundene Kraft“ wäre dann „auch“ eine „*Li*-Kraft“.

Aber nicht die in den Muskeln gebundene Kraft ist „die“ *Li*-Kraft, sondern sie ist „auch“ eine *Li*-Kraft.

Es ist überall die selbe Kraft „*Qi*“, die alles „erfüllt“:

Diese Kraft „*Qi*“ kann sehr starre Ordnungen (Gesellschafts-Ordnung, Familien-Ordnung, Körper-Ordnung) erfüllen. Sie wirkt dann dort auch als „rhythmische Energie“, d.h. als eine die Ordnungen (*Li*) stabilisierende „*Li*-Kraft“.

Qi kann aber auch relativ freiere und beweglichere Ordnungen erfüllen. Wie zum Beispiel als *Jin*-Kraft oder als *Shen*-Kraft.

Das Bewegen ist aber auch dort immer gerichtet und gebunden. Es findet sich daher überall eine mehr oder weniger „geordnete“ (*Li*) Kraft (*Qi*).

Die geordnete „Kraft“, die in der Welt geistig oder körperlich „wirkt“, nennt man „Energie“.

Eine Energie ist immer mehr oder weniger geordnet. Sie ist daher immer mehr oder weniger eine „*Li*-Kraft“.

3. Zur Sittlichkeit des Dao

3.1

Das *Dao* wird auch als „Gesetz“ interpretiert. Es wird aber auch als ein sowohl die Natur als auch die Gesellschaft umfassendes „werdendes Ganzes“ aufgefasst. Dieses Ganze (*Dao*) geht seinen „Weg“ aber nicht entsprechend einer schicksalhaften inneren Determination.

Das *Dao* wird vielmehr erst durch das Handeln der Menschen mit-verwirklicht.

Der Begriff „*Dao*“ hatte, trotz der Weitung des Begriffes, immer etwas mit dem Denken der Menschen zu tun. Das *Dao* war das, „was zur Sprache gebracht werden kann“ bzw. „in das Sprache wirksam hineingebracht werden kann“. Sei dies mittels eines Orakels oder mittels des menschlichen Geistes und des vom ihm geleiteten Handelns.

Das Wort „*Dao*“ reflektiert nicht eine Trennung von Subjekt und Objekt der Erkenntnis. Es ist beides und das Erkannte noch dazu. Nicht meint *Dao* etwas total Unerkennbares!

Dao meint eben alles:

- sowohl das „letztlich von der Menschheit zur Sprache gebrachte So-Sein und Wert-Sein der Welt“;
- als auch das, „was als So-Sein und Wert-Sein vorerst noch verborgen ist“;
- aber auch das, was als Da-Sein alles „erfüllt“. Dieses hat zwar kein So-Sein und kein Wert-Sein, aber es ist deswegen nicht „verborgen“! Es erfüllt alles und liegt „offen“ da.

Das Zeichen für *Dao* setzt sich aus den Zeichen für „Kopf“ und „Gehen“ zusammen.

Dao ist also auch der umfassende „Gedanken-Gang“ der Menschheit.

Das werdende *Dao* hängt vom „richtigen“ Handeln (*Yi*) der Menschen, vom Werden der „richtigen“ Gesellschaft ab. Diese gestaltet ihre „Sittlichkeit“ im Einklang und Harmonie (*Re*) mit dem *Dao*. Dieses konkrete Ganze (*Dao*) umfasst Gesellschaft und Natur.

Deutsche Übersetzungen chinesischer Texte verleiten oft dazu, diese „Sittlichkeit“ (*Yi*) als eine „Moral von Gut und Böse“ im westlichen Sinne zu verstehen.

Im traditionellen chinesischen Denken wird aber davon gesprochen, dass sowohl in der Natur als auch in der Gesellschaft das „selbe sittliche Gesetz“ herrsche. Deswegen könne das *Dao* nur durch das „sittliche Handeln der Menschen“ verwirklicht werden.

Hier ist eben zu bedenken, dass im traditionellen chinesischen Denken die „Sittlichkeit“ (*Yi*) nicht von einem moralischen „gut“ und „böse“ bestimmt wird!

Ganz im Gegenteil. Es geht um ein den Tat-Sachen „Gerecht-Werden“ durch „Maß-Halten“.

Unsittlich ist, die „Mitte“, das Maß zu verlieren und selbstbezogen verschwenderisch zu werden.

So wird auch die Natur gesehen. Die Dinge behalten auch dort ihre Existenz nur im Maß-Halten, das dem Ganzen „gerecht“ wird.

Die Dinge existieren nur im Ausnutzen und Ausleben des ihnen im allgemeinen Wechselwirken gegebenen bzw. zugewiesenen Spielraumes.

So hat auch jedes menschliche Individuum seinen „eigenen“ ihm entsprechenden Spielraum in der Welt.

Die Grenzen dieses Spielraumes definieren das „Eigene“. Dieses Eigene wird durch Ausnutzen des eigenen Spielraumes verwirklicht.

Dieses Ausnutzen ist nicht nur „erlaubt“, sondern sogar für das optimale Wechselwirken der verschiedenen Individuen und für den Erhalt des sie umfassenden und zusammenhaltenden Ganzen sogar „notwendig“.

Die Dinge und die Menschen sind:

- im allseitigen Wechselwirken durch den gegenseitigen Nutzen (*Xiang Li*);
- und im widerspiegelnden Da-Sein durch die allgemeine Liebe (*Jian ai*), wie es Mo-zi ausdrückte, verbunden.

Es geht also auch um Sittlichkeit (*Yi*) als Gemein-Sinn (*Gong-Yi*).

Dies verstand man im traditionellen chinesischen Denken unter dem, was ins Deutsche mit dem Wort „Sittlichkeit“ übersetzt wird!

3.2

Jeder gegebene Spielraum kann in zwei Richtungen hin überschritten werden:

- einerseits im „Zuviel-Ausnutzen“
- andererseits im Zuwenig-Ausnutzen.

Jeder Spielraum ist also durch Extreme (*Yin* und *Yang*) an zwei Seiten begrenzt.

Wie groß der eigene Spielraum ist, dass hängt aber immer auch von der Gesamt-Lage ab. Deswegen ist es erforderlich, auf diese hinzören zu können und ihr in einem Gemein-Sinn (*Gong-Yi*) gerecht zu werden.

Dies wollen wir nun genauer betrachten:

Wenn wir uns das Kreis-Symbol von *Yin* und *Yang* vor Augen führen, dann sehen wir, dass sich im weißen Feld ein schwarzer Punkt und im schwarzen Feld sich ein weißer Punkt befindet.

Es gibt aber auch solche Symbole, wo statt der beiden „kleinen Punkte“ das „ganze Symbol“ verkleinert wiederkehrt.

Wo also statt einem „einfarbigem Punkt“ wieder „ein in zwei Felder geteiltes Kreis-Symbol“ erscheint, bei welchem wiederum sowohl im weißen als auch im schwarzen Feld das „umfassende ganze Symbol“ wiederkehrt.

Das „Ganze“ (das Kreis-Symbol) ist also „integraler Teil seiner beiden Teile“ (des schwarzen und des weißen Feldes).

3.3

Wir wollen nun dieses Symbol gedanklich im Hinterkopf behalten und uns den beiden „Grenzen“ des „Spielraumes des Eigenen“ zuwenden.

Sowohl an der Grenze des „Zuviel-Ausnutzens“ als auch an der Grenze des „Zuwenig-Ausnutzens“ gibt es nämlich sowohl ein „Überschreiten“ als auch ein „Unterschreiten“ der jeweiligen „extremen Grenze“.

Sittlichkeit im traditionellen chinesischem Sinne würde nun darin bestehen:

Sowohl das Zuviel, als auch das Zuwenig, weder zu überschreiten noch zu unterschreiten.

In der „Sittlichkeit“ ging es nun darum, den eigenen (den einem selbst in der Ordnung (*Li*) des Ganzen (*Dao*) entsprechenden) Spielraum mit Maß „ganz“ („optimal“ nicht „maximal“) auszunutzen.

„Verschwendung“ ist nämlich sowohl für den Anderen, bzw. für das Andere, als auch für das umfassende Ganze genau so schädlich, wie es der „Geiz“ ist.

Es geht also

- sowohl darum, die Grenze zwischen „Sparsamkeit“ und „Geiz“
- als auch jene zwischen „Verschwendung“ und „Großzügigkeit“

durch „Hinhören“ zu „finden“.

Genau so verhält es sich in der Gesundheit. Man soll auch hier an beiden Grenzen arbeiten:

- man sollte einerseits seine „aktive“ Leistungsfähigkeit voll ausnutzen, ohne Raubbau zu treiben,
- andererseits sollte man aber auch erholsame „Ruhe“ aushalten können, ohne in „passive“ und parasitäre Faulheit zu verfallen.

3.4

Das traditionelle chinesische Denken sieht nun den Zusammenhang in der Gesellschaft ähnlich „geregelt“, wie den Zusammenhang in der Natur.

Die Teile sind im Wechselwirken so gegeneinander „aufgehängt“, dass sie darauf angewiesen sind, dass jeder Teil seinen Spielraum mit Rücksicht „optimal“ ausnutzt.

Das Ganze (*Dao*) ist wiederum mit seinen Teilen so verknüpft, dass es nur „heil“ bleibt, wenn die Teile gegenseitig aufeinander Rücksicht und zusätzlich noch Rücksicht auf das umfassende Ganze nehmen.

In diesem Wechselwirken

- „nützt“ das optimale „Ausnutzen der individuellen Spielräume“ nicht nur den Individuen gegenseitig und dem Ganzen,
- sondern ein parasitäres „Nicht-Ausnutzen“ oder ein „verschwenderisches Ausbeuten“ anderer bedroht auch den jeweils Anderen bzw. das zusammenhaltende Ganze.

So geben die „individuellen Grenzen“ nicht nur das „Maß“ für das jeweils eigene Verhalten, sondern sind auch „Alarm-Anlagen“ (Schmerz-Melder) für Bedrohungen durch Andere.

Auf diese Weise „definieren“ die Grenzen nicht nur die Spielräume und damit das „So-Sein“ des Eigenen, sondern sie „bestimmen“ auch das „Wert-Sein“ für Andere und das „Wert-Sein“ des Anderen für das Eigene.

Im „Selbsterkennen“ und im „Hinhören auf den Anderen und auf das Ganze“ werden daher unterschiedliche „Werte“ sichtbar. Diese können miteinander in Konflikt geraten. Sie

müssen daher mit Augen-Maß, bzw. mit *Dao*-Maß ausbalanciert werden. Es gilt ein „Optimum“ zu finden.

Es geht also um ein „gesellschaftliches und ökologisches Optimieren“ statt um ein „individuelles Maximieren“.

- Es gibt eben Werte, die das Eigene leiten (Lust) und die Bedrohung durch das Andere bzw. durch das Ganze (Unlust) bestimmen.
- Es gibt aber auch solche, die ich vom Anderen und Ganzen her als „Einstellwirken“ vernehmen muss, damit ich jene nicht bedrohe bzw. damit ich mit ihnen in optimalem kooperativen Einklang komme. Dies sowohl hinsichtlich der Natur als auch hinsichtlich der Gesellschaft.

3.5

Es hängt also letztlich davon ab, sich vorerst „selbst zu erkennen“. Das heißt, seinen eigenen „Weg“ zu finden. Dies erfolgt aber auch im „Hinhören“ auf den Anderen (Mitmenschen) und das Andere (Ding, Natur), sowie auf das umfassende Ganze (Gesellschaft, Menschheit, Natur, *Dao*).

Für jene, die „nicht“ oder „noch nicht“ sich selbst erkennen, bzw. die „nicht“ oder „noch nicht“ auf den Anderen und das Ganze hinhören können, für die gab es tradierte Ordnungen (*Li*), die das Maß geben und als Pflicht (*Yi*) erfüllt werden sollten.

Li bezog sich ursprünglich auf das Ritual des Opfern. Das Zeichen für *Li* setzt sich aus den Zeichen für „Geist“ und „Opfergefäß“ zusammen. Der Begriff „*Li*“ weitete sich später hin zu den Riten des sozialen Umgangs. Es wurde mit *Li* aber auch die Maserung des Jade-Steines bezeichnet.

Später bekam *Li* dann die Bedeutung der „Ordnung von Natur und Gesellschaft“, aber auch von „Sittlichkeit“¹⁵.

Mit „*Yi*“ wurde dann das „verinnerlichte Vorstellen“ der Ordnungen als „Pflicht“ und deren „Erfüllen“ bezeichnet.

Das *Li* bzw. das *Yi* wurden mit dem (das ein „Maß“ gebenden) „Hinhören“ auf das *Dao* verknüpft.

Mit dem Schwund des Vertrauens in die konkrete gesellschaftliche Chance, die Menschen zum Hinhören „erziehen“ zu können, ersetzte man im Legismus die (das Maß gebende) gesellschaftliche Ordnung (*Li*) durch das Gesetz (*Fa*). *Fa* bedeutete ursprünglich „Muster“ im Sinne von Vorbilder. Damit sind aber nicht mehr Vorbilder im Sinne des Konfuzianismus oder des Mohismus, auf deren „tätige Beziehungen“ in der Welt „hinzuhören“ war, gemeint. „*Fa*“ sind vom Menschen „verbal“ gesetzte Regeln, d.h. es ist ein menschliches Gesetz.

Dieses Gesetz (*Fa*) wurde dann selbst zum *Dao*. Unter gesellschaftlichen Zwang musste jenem gefolgt werden.

Mit dem Begriff des *Fa* trat dann auch (statt der „Mitmenschlichkeit“ und der „Sittlichkeit“ des KONFUZIANISMUS bzw. statt der allgemeinen Menschenliebe und des gegenseitigen Nutzens des Mohismus) die „Gerechtigkeit“ und die „Gleichheit vor dem Gesetz“ in den Vordergrund.

Diesen Verfall hat Lao Dse markiert. Lao Dse verwarf damit die zum bloßen Ritual verflachte Sittlichkeit (*Li*, *Yi*) des gesellschaftlich wirkungslosen Konfuzianismus.

¹⁵ Siehe Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.190/227.

Dieser konnte nämlich gesellschaftlich nicht greifen, da die Gesellschaft die einkalkulierte Mitmenschlichkeit (*Ren*), die orientieren sollte, bereits verloren hatte.

Lao Dse verwarf aber auch die an der Durchsetzung der Gesetze (*Fa*) orientierte Lock- und Knüppel-Methode des Legismus. Diese gegensteuernde Ideologie war aber kurzfristig gesellschaftlich sehr wohl äußerst wirksam.

Lao Dse setzte, wiederum fern von jeder gesellschaftlichen Realität, voll auf das Hinhören auf das *Dao*.

Er vertraute einseitig (ebenfalls „unmittelbar“ gesellschaftlich unwirksam) auf das Hinhören auf das *Dao*. Langfristig war sein Gegensteuern aber der Erneuerung des Konfuzianismus sehr hilfreich.

Lao Dse vertraute auf das Hinhören in der Hoffnung, dass aus dem *Dao* die Tugend (*De*) als „wirksame Kraft eines Einstellwirkens“ ausfließe.

Lao Dse verwarf also sowohl die konfuzianische „Erziehung zur Ordnung“, als auch die legistische Konditionierung in ein Gesetz, d.h. die „Dressur des Menschen“:

„Höchste Tugend weiß von der Tugend nicht, daher gibt es die Tugend.

Niedere Tugend lässt von der Tugend nicht, daher mangelt die Tugend.

Höchste Tugend ist ohne Tun, ist auch ein Grund, warum sie täte.

Niedere Tugend tut, hat auch einen Grund, warum sie tut.

Höchste Menschlichkeit tut, aber ohne Grund, warum sie tut.

*Höchste Redlichkeit tut, doch **mit** einem Grund, warum sie tut.*

Höchste Sittsamkeit tut und wenn ihr niemand erwidert, zwingt sie die anderen mit aufgekrempeelten Ärmeln.

Wahrlich:

*Wer den **Weg** verliert, ist nachher tugendhaft.*

Wer die Tugend verliert, ist nachher gerecht.

Wer die Rechtlichkeit verliert, ist nachher sittsam.

Wohl!

Die Sittsamkeit ist eine Verkümmernng von Lauterkeit und Treue, des Haders Anfang ist sie.

Vorkenntnis ist eine prangende Blüte des Weges, aber der Torheit Beginn.

Deshalb der große gereifte Mann hält sich an das Völlige und verweilt nicht beim Kümmerlichen. Hält sich an den Kern und verweilt nicht bei der Blüte.

Wahrlich:

Von jenem Lass! Dieses erfass!"¹⁶

3.6

Das Hinhören auf Gesetze (*Fa*) ist aber grundsätzlich etwas anderes als Hinhören auf menschliche Vorbilder in ihrer Beziehung zu Menschen bzw. in ihrem „maßvollen“ Ausleben von Regeln (*Li*). Beides ist aber notwendig. Deswegen darf man beides nicht gegeneinander ausspielen. Man sollte das eine tun ohne das andere zu lassen.

Beziehungen zwischen Menschen unterliegen Wertungen. Sie haben eine „sympathetische Dimension“, die mit den Polen „Sympathie“ und „Antipathie“ markiert ist.

„Das Sympathetische ist der weitere Begriff, der beides, das Trennen und das Einigen, das Fliehen und das Folgen, das Schrecken und das Locken,

¹⁶ Lao-tse (Übers. Günther Debon): Tao-te-King. Das Heilige Buch vom Weg und von der Tugend. Stuttgart: 1961. ISBN 3-15-006798-7. Beginn des 2.Buches.

also das Sympathische und das Antipathische umfasst.“¹⁷

„Das Empfinden ist ein sympathisches Erleben. Im Empfinden erleben wir uns in und mit unserer Welt. Das ‚Mit‘ ist nicht zusammengesetzt aus einem Erlebnisstück ‚Welt‘ und einem Erlebnisstück ‚Ich‘.

Das einheitliche Empfinden entfaltet sich stets nach den Polen der Welt und des Ich.

Die Beziehung des Ich auf eine Welt ist im Empfinden eine Weise des Verbunden-Seins, die von dem Gegenüber des Erkennens scharf zu scheiden ist.“¹⁸

Betrachtet man eine menschliche Gruppe als „System“, als „zusammengesetztes Ganzes“, dann stellt sich die Frage, wie in einer Gruppe, die vorerst nur durch ein „Gegenüber des Erkennens“ geprägt ist, ein „Verbunden-Sein“ als „Wir-Gefühl“ entsteht. Dieses „Wir-Gefühl“ verspricht bzw. lässt jedem einzelnen Gruppenmitglied erst „Geborgenheit“ und „Schutz“ erwarten.

3.7

Ich fasse den Menschen:

- einerseits als ein „Holon“ auf. Darunter verstehe ich ein ursprünglich vorgegebenes „Ganzes“, das sich in der organischen Entwicklung „holistisch“ auseinandersetzt und organisch gliedert;
- andererseits betrachte ich den Menschen als ein „System“, das als Zusammengesetztes mit der

¹⁷ Erwin Straus: Vom Sinn der Sinne. Berlin – Heidelberg – New York: 1978.

¹⁸ a.a.O.

Um- und Mitwelt im „Stoff-, Energie- und Informationswechsel“ wechselwirkend Teile austauscht.

Das „Leben“ sehe ich geprägt von einer „Komplementarität“ von „holistischen“ und „systemischen“ Prozessen. Diese bilden im Organischen eine konkrete Einheit. In der Beziehung zwischen zwei Personen ist daher

- einerseits eine „sympathetische“ Beziehung „holistisch“ vorgegeben. Diese ist uns zum Beispiel als Liebe mit besonderer Klarheit erlebbar;
- andererseits stehen die Menschen untereinander in einem „systemischen“ Wechselwirken. Hier bauen sie in ihrer Erfahrung eine „sympathetische“ Beziehung erst auf. Diese ist entweder in Richtung „Sympathie“ oder in Richtung „Antipathie“ geprägt.

Es gibt holistische Beziehungen, die als „blutsverwandt“ vorgegeben sind, oder sich als klar „seelenverwandt“ spontan finden.

Es überwiegen aber im gesellschaftlichen Zusammenleben die „systemischen“ Beziehungen, die sich erst im praktischen Umgang ergeben, wie zum Beispiel bei Gruppen am Arbeitsplatz. Will man dort die Integration der Menschen fördern, dann gilt es vorerst, über „systemische“ Prozesse Beziehung zu gestalten. Dies geschieht dann in der Hoffnung, mit der Zeit ein fundamental „holistisches Wir“ der Mitmenschlichkeit „freizuschaukeln“.

In einer zusammengesetzten Gruppe von mehreren Personen, die vorerst nur nebeneinander existieren, bzw. sich nur in Zweierbeziehungen finden, kann ein systemischer Prozess entstehen, der die lose Gruppe zu einer von einem Wir-Gefühl geprägten Gemeinschaft gestaltet.

Dieser Prozess wird erleichtert, wenn sich in der Gruppe eine Bezugsperson herauskristallisiert.

3.8

Eine wesentliche Dimension, auch für Gruppen am Arbeitsplatz, ist die Dimension „Geborgenheit – Schutz“. Diese Dimension lässt sich gut am Modell „Eltern-Kind“ erläutern.

Das Kind steht selbst in direkter Beziehung sowohl zur Mutter als auch zum Vater.

Die unmittelbare Gestaltung dieser beiden Relationen ist für die Entwicklung des Kindes sehr wichtig - aber nicht hinreichend.

Das Kind braucht zwar die Zuneigung sowohl von der Mutter als auch vom Vater, aber aus diesen direkten Beziehungen, in denen das Kind selbst unmittelbar steht, kann es schwer das „Maß“, d.h. die Regel (L_i) für das Normale einer Beziehung gewinnen.

Das Beobachten des maßvollen Realisieren von Regeln (L_i) ist aber fundamental wichtig. An ihm misst das Kind seinen „schlimmsten Fall“. Es werden dadurch Grenzen und Spielräume miterlebbar.

Dieses die „Geborgenheit“ definierende Maß gewinnt das Kind vorerst aus der miterlebenden Wahrnehmung der realisierten Beziehung (L_i) zwischen Vater und Mutter.

Das Miterleben des Umganges der beiden Bezugspersonen miteinander ist für das Kind grundlegend wichtig und gibt ihm sozusagen die Meßlatte für die Bewertung seiner eigenen Beziehung zu Vater und Mutter.

Der für das Kind miterlebend beobachtbare Umgang der Eltern miteinander wird für das Kind zur Norm bzw. zum Normalen. Es werden dadurch Grenzen gesetzt, an denen sich das Kind fordert, aber auch Spielräume der Geborgenheit sichtbar.

Dieses Plateau versucht das Kind durch seine eigenen Beziehungen zu Mutter und Vater etwas zu übertreffen.

Es rivalisiert also nicht um Liebe überhaupt, sondern bloß um ein wenig mehr, als das Kind es als Beziehung der Eltern untereinander beobachten kann.

Gelingt es dem Kind nicht in jeder Situation, sich dieses „Etwas-mehr“ zu vergewissern, dann „fällt“ es bloß auf die Intensität der „normalen“ Liebe der Eltern untereinander zurück (wenn es auch „normalerweise“ diese Zuneigung erhält). Das Kind hat daher keine grundsätzlichen Verlust-Ängste.

Ganz anders gestaltet es sich, wenn das Kind aus dem beobachtbaren Umgang der Eltern miteinander kein für sich selbst akzeptables Maß erhalten, bzw. ein solches in einer Beziehungs-Krise der Eltern nicht mehr beobachten kann.

Das Kind setzt dann ihre eigene Beziehung zu Mutter und Vater in Bezug zur nun beobachtbaren Kälte der Eltern miteinander.

Das bisher erfolgsorientierte Rivalisieren um „Einwenig-mehr“ kippt nun um in ein zunehmend misserfolgsorientiertes Meidungsverhalten. Dieses wird von der Angst bestimmt, in der Beziehung zu den Eltern auch auf das nun veränderte Niveau der „Meßlatte“ hinunterzufallen.

Das Kind versucht in ihrem „Überlebenskampf“ um „Geborgenheit“ und „Schutz“ nun entweder aggressiv oder mehr passiv bettelnd „aufzufallen“.

Das Kind macht sich strategisch „auffällig“. Es erfolgt zum Beispiel eine Regression auf ein längst passiertes Entwicklungsniveau, etwa durch Wiedereinsetzen von Bett-nässen oder der Babysprache.

Das Kind versucht mit demonstrativ gezeigter Hilfsbedürftigkeit die ohnehin intensive Zuneigung der Eltern zu sichern, nicht aber zu steigern.

Ein Mehr an individueller Zuneigung zum Kind reduziert daher die Auffälligkeiten des Kindes in keiner Weise. Im Gegenteil, ein Mehr an individueller Zuneigung von Mutter und Vater zum Kind erhöhen sogar den Wert dessen, was das Kind zu verlieren fürchtet und damit auch seine Verlustangst.

Eine Reduzierung der Auffälligkeiten des Kindes würde sich erst einstellen, wenn das Kind wieder eine beobachtbare Meßlatte bekommt, die ihm „Schutz“ und „Geborgenheit“ als „normal“ miterleben und erwarten lässt.

3.9

Das positive Gefühl der „Geborgenheit“ bekommt das Kind aus der miterlebenden Beobachtung des wirksamen Umgangs der Bezugs-Person/en mit Personen und Situationen, die das Kind mag. Dies zum Beispiel aus der miterlebenden Beobachtung des Umganges von Mutter und Vater miteinander, die das Kind ja beide besonders mag.

Das positive Gefühl des „Schutzes“ bekommt das Kind dagegen aus der Beobachtung des wirksamen Umganges

der Bezugsperson/en mit Personen und Situationen, die das Kind nicht mag.

Diesen Prozesse hat sicher jeder auch im Freundeskreis erlebt, wo es ebenfalls wichtig ist, beobachten zu können, wie Freunde mit gemeinsamen Freunden (auch abwesenden) umgehen.

Diese Beobachtungen wirken sich fundamental auf die Freundschaft aus.

Man schafft auch in der Freundschaft kein Mehr an „Geborgenheit“, wenn man glaubt, einen Freund enger an sich binden zu können, indem man mit gemeinsamen Freunden negativ umgeht, um einschmeichelnden Kontrast zu schaffen.

So bringt es auch in der „Eltern-Kind-Beziehung“ für das Kind nicht mehr „Geborgenheit“, wenn die einzelnen Elternteile sich jeweils intensiver als bisher um das Kind bemühen.

Die Familie hat gegenüber der mehr oder weniger zufälligen Gruppe am Arbeitsplatz:

- einerseits den Vorteil, auf einem holistischen Prozess der Entfaltung einer personalen Beziehung, auf der Liebe, aufbauen zu können;
- sie muss aber andererseits besondere pädagogische Probleme bewältigen; zum Beispiel das Problem des Umganges mit Personen und Situationen, die zwar das Kind mag, diesem aber schaden könnten, bzw. solchen, die das Kind nicht mag, ihm aber helfen wollen.

Eine „Überbehütung“ bringt hier genau so Probleme, wie sie eine Vernachlässigung bringt. Ein extremes Schwanken der beobachtbaren Beziehung der Bezugspersonen verstört

ähnlich, wie eine konstant „heile Welt“ ohne Krisen und ohne für das Kind beobachtbare Krisenbewältigungen.

3.10

Beim Bilden eines „Wir-Gefühls“ des „Schutzes“ und der „Geborgenheit“ geht es bei zufällig zusammengesetzten Gruppen dagegen von Anfang an darum, einen systemischen Prozess des Zusammensetzens von Zweierbeziehungen zu einem Ganzen in Gang zu bringen.

Hier kann vorerst kein Kapital „Liebe“, wie in der Familie, genutzt oder auch verspielt werden.

Bei einer auf Gemeinschaftsbildung orientierten Unternehmens-Kommunikation müssen zum Beispiel bereits von Anbeginn gezielt jene Prozesse initiiert werden, die in der Familie erst auf den Vorschuss „Liebe“ aufgeschaltet werden.

Es ist daher bereits bei der Anlage dieser spezifischen Unternehmens-Kommunikation darauf zu achten, dass das Herstellen von beobachtbaren Beziehungen wichtiger ist als das individuelle Intensivieren von Einzelbeziehungen.

Es sollte auch die Norm der „Geborgenheit“ und des „Schutzes“:

- einerseits als eine Art „Gerechtigkeit“
- andererseits aber auch als eine menschlich „wohlwollende Abweichung“ von der formalen Gerechtigkeit (als „menschlicher Umgang“ mit mitmenschlich begründeten Ausnahmen) beobachtbar werden,

Ein „normales“ Rivalisieren um etwas mehr an Zuwendung wird dann im System aufzufangen sein. Während im anderen Falle das orientierungslose Kämpfen Vereinzelter um ihre Existenz überhaupt, wie es sich im sog. „Mobbing“ zeigt, das System selbst bedroht.

„Mobbing“ bringt als selbstzerstörerischer Prozess den im System schwindenden „Schutz/ Geborgenheit“ nur zum Ausdruck.

In der Gesellschaft, im Unternehmen, in der Familie ist nicht immer das „auffällige Kind“ das zu lösende Problem, sondern das Problem liegt oft im „sichtbaren Umgang“, den die „Bezugspersonen des Systems“ mit ihrem Umfeld realisieren.

Es geht also weder um das Individuum als Symptom noch um das Individuum als vorbildliche Persönlichkeit, sondern um die vorbildlichen Beziehungen, die das Vorbild im System realisiert.

Diese vorbildlichen „Taten“, sind es, die

- sowohl sachlich gerechtfertigte Regeln (*Li*)
- als auch den mitmenschlichen (*Ren*) Umgang mit ihnen

sichtbar machen.

Das chinesische Zeichen für Mitmenschlichkeit (*Ren*) besteht aus den Zeichen für „Mensch“ und „zwei“. Ein Mensch alleine kann nicht mitmenschlich sein!

4. Zum abendländischen und chinesischen Gottes-Begriff

Auch im folgenden Text werde ich meinem Gedanken-Modell chinesische Begriffe bzw. Wörter unterlegen. Die in Klammern gesetzten chinesischen Wörter dienen aber wiederum nicht der Erläuterung des Textes! Man kann sie daher überlesen.

Mein stereotyper Gebrauch dieser chinesischen Wörter versucht vielmehr für jene Leser, die diese Wörter aus chinesischen Texten kennen, so etwas wie „semantische Gravitations-Zentren“ zu bilden.

Auf diese Weise sollen die weiten Bedeutungs-Felder dieser chinesischen Wörter sichtbar bzw. „ahn-bar“ werden.

Ich gebrauche diese chinesischen Wörter durchgängig so, wie sie insbesondere in chinesischen Texten über den Körper und das Bewegen gebraucht wurden.

Der Dimension „Wert-Sein“ des Erlebens ordne ich dementsprechend das chinesische Wort „*Xin*“ (Herz, Mut, Wille, Entschluss-Stärke) und der des „So-Sein“ das Wort „*Yi*“ (Vorstellung, Ordnung, Form) zu.

Der Dimension des widerspiegelnden „Da-Sein“ bringe ich das Wort „*Shen*“ (Achtsamkeit, Geistesklarheit) nahe.

Das Wort „*Jing*“ (Samen) steht für mich für Tatsache, Realität. Es steht für das, was konkret im Werden ist. Aus dem etwas wird.

Der Gebrauch dieser chinesischen Wörter ist in der Literatur aber durchaus nicht einheitlich. Die Bedeutung „schwimmt“ in verschiedenen Zusammenhängen bzw. zu verschiedenen historischen Zeiten und bei verschiedenen Autoren.

Sinntragend für das Verstehen dieses hier vorliegenden Textes ist aber ausschließlich mein deutscher Text.

4.1

Der abendländische Gottes-Begriff hat eine ganz spezifische Entwicklung durchgemacht.

Vorerst wurde auf dem „meditativ-weltorientierten Weg“ jenes energische Wirken in der Natur (*Dao, Jing*) beachtet (*Shen*), welches nützt (*Xin*) oder schadet (*Xin*). Es ging also um das Wert-Sein (*Xin*) der Natur (*Dao, Jing*). Das energisch-bedrohliche Wertsein (*Xin*) wurde in der Natur (*Jing*) in Form von Göttern hervorgehoben. Diese Götter wurden aber von der Natur (*Jing, Dao*) noch nicht losgelöst. Die Götter wurden daher auf dem „meditativ-weltorientierten Weg“ in der Natur (*Dao, Jing*) selbst gesucht.

Später beachtete man nicht nur das Wertsein (das Gute und Böse), sondern auch das Sosein (das Schöne und das Hässliche). Dieses Beachten (*Shen*) des Soseins (*Yi*) war aber noch stark verknüpft mit dem Wertsein (*Xin*). Das Hässliche (*Yi*) wurde daher mit dem Bösen (*Xin*), das Schöne (*Yi*) mit dem Guten (*Xin*) zusammen gesehen.

Später beachtete man auch die Sprache. Es wurde erkannt, dass in Symbolen (*Yi-Jing*) Sachen (*Jing*) verkörpert (*Yi-Jing*) werden können. Nun kam zu den Eigenschaften des Guten (*Xin*) und des Schönen (*Yi*) des Gottes noch seine Qualität, „Zeichen“ (Symbole, *Yi-Jing*) setzen zu können. Damit konnte der Gott bzw. es konnten die Götter den Menschen eine Wahrheit (*Shen-Yi*) auch als Sosein (*Yi*) offenbaren.

Später wurde dann auch auf dem nach innen gerichteten „meditativ-mystischen Weg“ das *Wuji* (die spiegelgleiche Leere, das Sein) erfasst. Dieses Sein (*Wuji*) schien irgendwie „fremd“ und „jenseits“ des dinglichen Wechselwirkens (*Dao*) zu sein. Diese „jenseits der Formen“ (*Yi*) und „jenseits der Werte“ (*Xin*) seiende „Fülle“ wurde dann als die eigentliche Wahrheit (des *Yi* und des *Xin*), als das eigentliche Dasein (*Shen*) aufgefasst.¹⁹

Es wurde damit:

- einerseits der „wirkende Gott“ (*Dao*) als eine „Gottheit“ (*Wuji*) von der Welt (*Jing, Dao*) isoliert,
- andererseits wurde aber die so-seiende Welt (*Dao*) in diese Leere (*Wuji*) hineininterpretiert.

So wurde eine „Einheit von *Wuji* und *Dao*“ zum „Gott“ verschmolzen. Diese Einheit hatte dann aber in sich die Welt (*Dao, Jing*) als Ur-Bild (*Yi, Xin*) eingefaltet. Dieser isolierte „Gott“, dieses „Eine“, wurde dann mit Qualitäten, sog. „Transzendentalien“ bedacht. Zum Beispiel mit:

- dem Guten (Wertsein, *Xin*)
- dem Wahren (Dasein, *Shen*, die verbindende Liebe, das unterscheidendes Wort)
- dem Schönen (Sosein, *Yi*).

4.2

Problematisch wurde diese Vermengung von *Wuji* und *Dao*, bzw. die daraus folgende Abwertung der Welt (des *Jing*) zu einem Abbild, als die Frage nach dem „Menschen“, bzw. später auch nach der „Menschheit“, auftrat. Mit den

¹⁹ Vgl. Adolf von Harnack: Marcion – Das Evangelium vom Fremden Gott. Berlin: 1960. Hans Leisegang: Die Gnosis. Stuttgart: 1955.

„Religions-Stiftern“ und ihren „Gemeinden“ warf sich nämlich die Frage auf, wohin sie eigentlich gehörten.

Nun ging es darum, die Einheit von *Wuji* und *Dao* wieder zu entfalten und als Drittes den Menschen sichtbar zu machen.

Vorerst versuchte man zu unterscheiden²⁰:

- den christlichen „Gott des Neuen Testaments“ als den „Gott des *Wuji*“, als „Gott der verbindenden Liebe“, als den „Erlöser-Gott“;
- vom „Gott des Alten Testaments“, von dem „Schöpfer-Gott“, von dem strafenden „Gott der Gerechtigkeit“ (des Wertseins, *Xin*) und des vertraglich-rituellen Soseins (*Yi*)

Jesus wurde dabei als der Verkünder des „Erlöser-Gottes“ (*Wuji*, Liebe) betrachtet.

Dies warf naturgemäß die Frage auf²¹:

- ob Jesus als „Gottes-Sohn“ mit „Gott“ wesens-eins
- oder bloß ein „Mittler zwischen Mensch und Gott“ sei.

Das Christentum hat sich dann demokratisch darauf „abgestimmt“²², dass Jesus dem Gott wesensgleich und Gott eine „Drei-Einheit“ sei.

Bei Meister Eckhart²³ wird dann diese „Trinität“ sehr klar differenziert:

²⁰ Markion, Marcion von Sinope, geb. um 85 n.Chr.

²¹ im Streit zwischen Arius (gest. 336 n.Chr.: Jesus ist „nicht wesens-eins“ mit Gott) und Athanasius (gest. 333 n.Chr.: Jesus ist „wesens-eins“ mit Gott)

²² auf dem Konzil in Konstantinopel im Jahr 381 n.Chr.

²³ gest. 1328 n.Chr.

- der „Gott der Liebe“ wurde bei ihm zur „Gottheit“, zum „wirkungslosen Grund“ (*Wuji*), zum hl. Geist (*Shen*, Liebe, Achtsamkeit);
- der „Schöpfer-Gott“ wurde bei ihm zum „Gott“, zum „wirkenden Ganzen“ (*Dao*), zum „Vater“;
- für den „Gottes-Sohn“, bzw. für den Menschen, wurde damit die Lücke aufgetan. Er war damit:
 - sowohl der „Innen-Gott im Menschen“, das vom *Wuji* erfüllte „Fünklein“ als die Quelle der Liebe (*Shen*, *Ren*)
 - als auch der in seiner Tat (*Jing*) vom Ganzen („Gott“, *Dao*) in der „Gnade“ eingestellte Mensch;
 - sowie die Chance, das durch „Gottes-Wort“ (bzw. durch die Sprache, *Yi*) im „Glauben“ verbundene mitmenschlich-nächstenliebende Wirken (*ren*) der Menschheit (als Gemeinde) zu sein bzw. im „freien Wagnis“²⁴ zu werden.

4.3

Etwas anders verlief diese Entwicklung in China. Hier stand anscheinend vom Anfang an das „Erleben eines Verbundenseins mit einem Umfassenden“ (*Dao*) zur Diskussion.

Vorerst war dieses Umfassende (*Dao*) die Natur bis zum Sternen-Himmel hin. Man erlebte und entdeckte sich von diesem Ganzen her „wirksam eingestellt“ (*De*). Die Zeichen dieses Ganzen (*Dao*) versuchte man als Symbole zu deuten. Das *Dao* war also vorerst die Natur als ein „Ganzes“. Der Mensch sah sich aber von jener nicht getrennt.

²⁴ Vgl. Peter Wust: Ungewissheit und Wagnis. Graz: 1937.

Später trat dann das „menschlich Umfassende“ als Familie, als Gruppe, als Gesellschaft, als Staat, als Menschheit in den Vordergrund.

Der individuelle Mensch war nun in zwei Richtungen hin (Natur und Menschheit) auf ein umfassendes Ganzes (*Dao*) eingeordnet und von diesem her „wirkend eingestellt“ (*De*).²⁵ Zum *Dao* wurde jetzt:

- sowohl die Ordnung der Natur
- als auch die wirksam ordnende (*De*) umfassende Menschlichkeit (*Ren*).²⁶

Es ging daher nun darum, in beide Richtungen, die letztlich aber eine Einheit bilden, innerlich „hinzuhören“ (*Shen, Xiao*).

Es trat nun auch die Sprache in den Vordergrund, mit deren Hilfe das Zusammenleben der Menschen organisiert wird. Die Sprache sollte das *Dao* „richtig“ wiedergeben. Deswegen das intensive Bemühen von Konfuzius, die Begriffe bzw. die Wörter „richtig zu stellen“. Mit ihrer Hilfe sollte das praktisch „gerechte“ Handeln geleitet werden.

Es ging hier um ein dem *Dao* allseitig „gerecht werdendes“ harmonisches Handeln (*De*) innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung (*Li*).

Sich der gesellschaftlichen Ordnung (*Li*) und der Mitmenschlichkeit (*Ren*) gemäß zu verhalten, das bedeutete bei Konfuzius die Pflichterfüllung (*Yi*), d.h. die Ordnung mit Maß zu praktizieren.

²⁵ Vgl. hierzu die pietätvolle Fügsamkeit (*Xiao*) des Konfuzius.

²⁶ Vgl. hierzu die Mitmenschlichkeit (*Ren*) des Konfuzius.

Die Mitmenschlichkeit (*Ren*) wurde so zum Mittel, die Ordnung (*Li*) mit Augen-Maß, bzw. mit *Dao*-Maß durchzusetzen.

Das menschliche Verhalten habe sich daher einerseits an der gesellschaftlichen Ordnung (*Li*) zu orientieren (*Yi*), aber über die Mitmenschlichkeit (*Ren*) vom *Dao* her ihr Tatsächliches Maß zu gewinnen.

Das *Yi* bzw. das *Li* war also das, was als Ordnung die Menschen trennt (*Yang*).

Während die Mitmenschlichkeit (*Ren* bzw. *Xiao*) das war, was die Menschen verbindet (*Yin*).

Das Hinhören (*Shen*) auf das *Dao*, die pietätvolle Fügsamkeit (*Xiao*), war dabei die Wurzel des *Ren*.

4.4

Das praktische gesellschaftliche Leben machte anscheinend sichtbar, dass das Zusammen-Leben dann optimal funktioniert, wenn es eine hierarchische Organisations-Struktur (*Li*)²⁷ besitze.

In dieser „Ordnung“ (*Li*) habe dann jeder, wie in einem erfolgreichen Team, jenen Platz, für den er geeignet ist. Dadurch „nützt“ jeder dem Ganzen (der Menschheit) Tatsächlich am besten.

Das Ganze und jeder Einzelne gewinnen, wenn jene führen, die einen „guten Draht“ (*Xiao*) zur „Ordnung des gesamten Geschehens“ (zum *Dao*) haben.

²⁷ Vgl. hierzu die hierarchische Stufung und Einordnung in die Gesellschaft (*Li*) des Konfuzius (Kong-zi bzw. Kong-fu-zi). Siehe Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.62ff.

Ihrem Überblick (*Yi*) und ihrem Hinhören (*Xiao*) auf das Ganze (*Dao*) entsprechend könnten sie nämlich Tat-sächliche „Situationspotentiale“ (*Jing*) „richtig“ und „frühzeitig“ erkennen. Dies setze sie in die Lage, die „Weichen des gesellschaftlichen Handelns“ rechtzeitig und richtig stellen. Dies ohne „verschwenderische Energie-Vergeudung“ zum Nutzen aller.

Es sollten daher in der hierarchischen Struktur der Gesellschaft die Plätze danach besetzt werden, in welchem Grade jeder Einblick (*Xiao*) in die Ordnung (*Yi*) des *Dao* habe.

Interessant ist, dass später nicht mehr der „Schaden“ als unmittelbarer Gegensatz zum „Nutzen“ betrachtet, sondern das „Verschwenden“ als „Gegensatz des Nützens“ entdeckt wurde.²⁸

Wer also das „Maß“ verliere und „verschwenderisch“ würde, der „schade“. Alles komme auf die „Dosis“ an. Das „maßlose“ Kumulieren von Macht, Geld, Lust usw. zerreiße den gesellschaftlichen Zusammenhang und „schade“ sowohl dem „Ganzen“ (*Dao*), als auch den anderen Teilen (*Jing*), die das Ganze (*Dao*) „versorgen“. Es gehe daher um ein „maßvolles Haushalten“, bzw. um eine maßvolle Pflege des Hauses (*Dao*).

4.5

Es wurde aber auch praktisch sichtbar, dass der Mensch dazu neigt, selbstsüchtig seine jeweilige Position auszu-

²⁸ Eine gedankliche Leistung von Mo-Zi. Vgl. Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.79.

nutzen. Hier lag es dann nahe, anzunehmen, dass der Menschen in seinem Kern böse und schlecht sei.²⁹

Die Stärkeren bereichern sich auf Kosten der Schwächeren und sorgen dafür, dass nach ihnen nicht die Geeignetsten ihre Position übernehmen, sondern familiär Verwandte.

Auf diesen Missbrauch gab es naturgemäß, vom *Dao* her, bestimmte Reaktionen. Zum Beispiel den Vorschlag (*Yi*), die hierarchische Struktur mit ihrer Ausbeutungs-Chance zwar zu belassen, aber dafür zu sorgen, dass die Macht nicht mehr erblich weitergegeben, sondern an die jeweils Weisesten (*Xiao*) und Tüchtigsten (*De*) vergeben werde.

Diesem Anliegen entsprechend sollte daher jeder die Chance haben, über Bildung seine Eignungen zu vervollkommen.

Dieser Vorschlag blieb aber (ebenfalls naturgemäß) nur ein ideologischer Appell. Erfahrungsgemäß werden gesellschaftliche Machtpositionen nicht freiwillig geräumt.

Die Ordnungen gerieten daher in Misskredit. Es wurden nun Wege gesucht, die Ordnungen zu ändern.

Nicht eine Orientierung an einem abstrakten Ganzen, für das angeblich die Oberen der Gesellschaft als Anwalt fungieren, sollte nun das Maß geben.

²⁹ Dies war die Position von Xun-zi (313-238 v.Chr.), einem Zeitgenossen von Mencius (Meng-zi), der weniger auf das Hinhören (*Xiao*) auf das *Dao* vertraute, sondern auf den Ordnungen schaffenden Menschen selbst. Er vertraute auf die Chance, den in seinem Kern noch nicht guten Menschen mittels der vom Menschen geschaffenen Ordnungen zum Guten hin zu bilden bzw. zu erziehen.

Es wurde vielmehr die Orientierung am Tatsächlichen Ganzen (*Dao*), d.h. es wurde die Orientierung an den konkreten Bedürfnissen der Menschen gefordert. Es ging dabei um ein dem *Dao* allseitig „gerecht werdendes“ harmonisches Tatsächliches Handeln, welches die Welt auch Tatsächlich (*Jing*) „menschlich“ verändert und so der Menschheit unmittelbar „nützt“. Dies war der Gedanke von Mo-zi.

Das Gedanken-Modell von Mo-zi verändert daher das Gedanken-Modell des Konfuzius.

Mo-zi löst die allgemeine Menschenliebe (*Ren*) von ihrer Unterordnung (*Yi*) unter die bestehende gesellschaftliche Ordnung (*Li*). Er löste aber auch die Bindung der Menschenliebe (*Ren*) an die mystische Orientierung am *Dao* (*Xiao*).

Mo-zi trat für eine Welt-Orientierung ein. Er wollte aus der Orientierung auf die Bedürfnisse (*Jing*) der Menschen die alle vereinigende Menschenliebe (*Jian-ai*) und das Maß (*Yi*) gewinnen. Herrscher, die diese Orientierung an den Bedürfnissen des Volkes (*Jing*) verlieren, sollten daher vom Tatsächlichen *Dao* (vom Volk) abgesetzt werden.

Diese Vorschläge setzten sich aber „naturgemäß“ in der Praxis ebenfalls nicht um.

Dies hatte nun ebenfalls „naturgemäß“ zur Folge, dass die individualistische Ausbeutung der Schwächeren in der Gesellschaft zunahm und die Gesellschaft dadurch ihren Zusammenhalt letztlich immer mehr verlor.

4.6

In dieser Ausweglosigkeit (in dieser Phase eines „naturgemäßen Wandels“) kam es dann „naturgemäß“ zum

Entdecken des Individuums auch im „selbstbestimmten Sinne“, nicht nur im „ausbeutenden Sinne“.

In diesem Zusammenhang wurde der Weg zur Innerlichkeit noch weiter geöffnet.

Der Zusammenhang mit dem äußerlich Umfassenden, der sozial verloren schien, wurde dabei weitgehend aufgegeben.

Auf diese Weise kam es:

- einerseits zum parasitären Egoismus;
- andererseits zur Weltflucht.

Der parasitäre Egoismus richtete sein Leben nach dem individuellen Lustgewinn aus. Er machte dadurch aber erneut die „Dialektik zwischen dem Ganzem und seinen Teilen“ sichtbar.

An die Stelle der Dialektik zwischen:

- den „Werten (*Xin*), die das einzelne Individuum erhalten“
- und den „Werten (*Xin*), welche die umfassende Gesellschaft und die anderen Individuen erhalten, bzw. im weiteren ökologischen Sinne auch die Natur (*Dao*)“,

trat der Konflikt zwischen:

- den „Werten (*Xin*) des Lustbefindens des Individuums“
- und den „Werten (*Xin*) der Gesundheit seiner Organe (Elemente)“.

Wer nämlich nur seiner Lust nachjagt („verschwenderisch“ ist), der laufe nämlich Gefahr, die Gesundheit mancher seiner Organe (*Jing*) zu ruinieren. Damit gefährde er aber auch seine Gesamt-Gesundheit.

Es trat also hier der gleiche Konflikt auf, der bereits auf der gesellschaftlichen Ebene aufgetreten war. Dort wollten Einzelne ihren Gewinn, Nutzen, Vorteil bzw. ihre Macht „maximieren“ und haben dadurch die gesellschaftlichen, ökonomischen und ökologischen Grundlagen zerstört.

Auf der Ebene des individuellen „lustorientierten Egoismus“ wiederholten sich daher naturgemäß auch die Rettungsversuche. Man forderte daher auch hier maßvolles „Optimieren“ statt blindes „Maximieren“.³⁰

Das „Maß“ und das „Maßhalten“ wurden wichtig. Wo war aber das „Maß“, die „Mitte“ zu finden?

Es ging nun wieder darum, sowohl auf das „eigene Ganze“ (den Menschen) als auch auf seine „inneren Organe“ (*Jing*) und deren „harmonisches“ Zusammenwirken „hinzuhören“ (*Shen*).

Das „Hinhören“ (*Shen*) wurde also wieder „grundlegend“.

Es vermischten sich aber:

- die egozentrischen Wege der Ich-Optimierung (bzw. der maßvollen Lust-Optimierung mit dem Ziel des „ewigen Lebens“ als „Maximum“)
- mit den weltflüchtigen „selbsterlösenden“ Ansätzen, welche über das „Hinhören“ (*Shen*) das Hinhören „selbst“ (*Shen*) entdeckt hatten und dieses nun weltflüchtig „maximieren“ wollen.³¹

³⁰ Vgl. die Lehre des Yang Zhu, der in der ersten Hälfte des 4. Jhd. v. Chr. lebte.

³¹ Vgl. die Lehren von Zhuang-zi, (365-290 v. Chr.) und von Meng-zi (371-289 v. Chr.), sowie das Buch *Dao-de-jing*, das Lao-zi zu Beginn des 3. Jhd. v. Chr. verfasst haben soll.

So wurde:

- für die „Apostel der Lust“, für die Apostel der Gesundheit und des „ewigen Lebens“ die „Natur“ wieder zum *Dao*. Dies aber mit besonderer Betonung des „Inneren Kosmos“, der den „äußeren Kosmos“ wiederhole,
- für die „Welt-Flüchtlinge“ wurde das *Dao* dagegen zum *Wuji*.

Da sich im Daoismus aber beide Wege vermischten, blieb der Begriff „*Dao*“ weiterhin undifferenziert.

4.7

Man könnte auch hier verschiedene Richtungen des Verbundenseins unterscheiden:

- das Verbundensein mit dem „Grund“ (*Wuji*), das über den „meditativ-mystischen Weg“ erlebbar ist;
- das Verbundensein mit dem „Ganzen“ (*Dao*), das sich auf dem „meditativ-weltorientierten Weg“ zeigt.

Die kulturelle Tradition (das zur Sprache Gebrachte und sich auch in kulturellen Ordnungen bereits Objektivierende) wurde in der chinesischen Tradition mehr geachtet als anderswo. Es wurde meist versucht, Bewährtes nach Möglichkeit zu behalten und durch Neues zu ergänzen.

In einer sokratischen Haltung wurden die gesellschaftlichen Ordnungen (*Li, Yi*) als ein hohes Gut geschätzt.

Da aber der Bezug (*Xiao*) zum „Ganzen“ (*Dao*) über das *Wuji* nur wenigen Menschen klar (*Shen*) und auch deutlich

(*Yi*) gegeben ist, war es von besonderer Bedeutung, ein für alle Menschen gemeinsames symbolisches Gebäude (Sprache, Riten, Kult, Ordnungen) zur „Ausrichtung der Menschen“ zu entwickeln.

Es war daher ganz wesentlich, den „qualitativen“ Gegensatz von „Gut“ und „Schlecht“ als einen „quantitativen“ Umschlag (als maßlose Verschwendung!) zu entdecken.

Die Frage danach, ob der Mensch in seinem Kern gut oder schlecht sei, veränderte sich dadurch.

Es wurde aber immer mehr angenommen, dass er egoistisch verschwenderisch und ausbeutend dann werde, wenn er den inneren Zusammenhang (*Xiao*, *Jian-ai*) mit dem Ganzen (*Dao*) verliere.

„Sünde“ war also primär nicht „Schlechtes zu tun“, sondern die Verbindung und den Zusammenhang mit dem Ganzen (*Dao*) und dadurch dessen „Maßgebendes“ Einstell-Wirken (*De*) zu verlieren. Dadurch entstehe nämlich erst das egozentrierte „Verschwenden“ mit dessen negativen Folgen.

Es ging daher:

- einerseits darum, Möglichkeiten aufzuzeigen, wie diese Verbindung und dieser Zusammenhang mit dem Ganzen wieder gefunden werden könne. Dies entweder auf einem unmittelbar mystischen (*Xiao*) oder auf einem weltorientierten Weg über Einsicht (*Jian-ai*) in Ordnungen (*Yi*);
- andererseits ging es aber auch darum, zu entscheiden was zu tun sei, wenn diese Chance nicht gegeben sei, bzw. nicht realisiert werden würde. Dann sollten „Weg-weisend“ entweder Verlocken durch individuelle Vorteile oder Androhen individueller Nachteile einsetzen. Also „mittelbare“ Maßnahmen, welche in die Ordnungen (*Li*) hinein sozialisieren.

Es ging also dann auch darum, den Vorteil (den Nutzen) auch in seiner Abhängigkeit vom Nachteil (Schaden) sichtbar zu machen. Entweder direkt durch Einsicht in die Tat-Sache (*Jing*) oder indirekt über Tat-sächliche gesellschaftliche Sanktionen (*Jing*), was ein Not-Behelf ist.

Man versuchte auf diese oder jene Weise den Menschen Tat-sächlich (*Jing*) erlebbar zu machen, dass Rück-Sicht auf den Anderen zum eigenen Vorteil sei.

4.8

Der uneinsichtige egoistische Missbrauch ist aber auf allen Ebenen der gesellschaftlichen Hierarchie gegeben. Das Problem kann daher nicht gelöst werden, wenn man meint:

- dass der Fisch nur beim Kopf ausbeutend zu stinken beginne,
- und dabei übersieht, dass auch der Schwanz zu faulen beginnen und gute gesellschaftliche Strukturen ebenfalls durch parasitär-egoistischen Missbrauch unterlaufen kann.

Meist ist beides der Fall. Deswegen ist das Problem so schwer zu lösen. Es braucht Zeit. Es „geht seinen WEG“.

Das *Dao* ist ein „werdendes *Dao*“, das sich nur im Mitwirken des Menschen (*De*) vollendet. Worauf insbesondere Mo-zi, Yang Zuhu und Xun-zi hinzielten. Es geht darum, die Eigenverantwortlichkeit auf allen gesellschaftlichen Ebenen einerseits einzufordern, andererseits deren „Maß“ (*Li*) zu kontrollieren bzw. auch über Erziehung herzustellen.

Letztlich kommt es daher auf den Menschen, bzw. die konkrete Menschheit (worauf Mo-zi hinarbeitete) selbst an.

In diesem Gedanken wird neben dem Ganzen (*Dao*, Gott, Vater) und dem Grund (*Wuji*, Gottheit, Hl. Geist) als drittes der Mensch bzw. die Menschheit (Sohn) sichtbar und wirksam (*De*).

Dies scheint im Kern wiederum sehr ähnlich dem westlichen Prozess zu sein, der zur christlichen Trinität führte.

4.9

Die Bedeutung des Menschen innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung kann man ganz unterschiedlich sehen.

Es erscheint nämlich etwas ganz anderes als sinnvoll, je nachdem man „in der“ Gesellschaft „von oben nach unten“ oder „von unten nach oben“ blickt.

Wieder anders erscheint das Problem, wenn man „auf die“ Gesellschaft „von oben“ draufschaut.

Sieht man „in“ der gesellschaftlichen Hierarchie „von oben nach unten“, dann erscheint das Problem:

- wenn man auf Harmonie des Ganzen hinsteuert, als ein Erziehungs- und Bildungsproblem der Massen;
- steuert man dagegen die Stabilisierung und Maximierung der gegebenen Verhältnisse an, dann erscheint es als ein Problem des Erarbeitens von Ordnungen und des Durchsetzens von Sanktionen. Die Bildung der Massen ist hier nicht erwünscht. Es werden nur Eliten gebraucht.

Sieht man „in“ der Hierarchie „von unten nach oben“, dann erscheint das Problem:

- wenn man auf die Harmonie des Ganzen hinsteuert, als Problem der Demokratie, welche dafür sorgt, dass die Tüchtigsten an der Spitze sind;
- steuert man dagegen nur den eigenen Aufstieg an, dann geht es meist darum, in einer Neid-Haltung jene zu kritisieren, die ihre gehobene Position so ausnutzen, wie man es selbst tun würde, wenn man diese Position selbst inne hätte, aber leider nicht tun kann, weil man sie nicht inne hat. Es geht also um das Problem des gesellschaftlichen Aufstiegs.

Der Gedanke von Mo-zi, dass an den Bedürfnissen des Volkes Maß genommen werden solle, dieser Gedanke ist leicht zu formulieren und zu begründen.

Dass aber das Volk dafür sorgen solle, dass dies geschehe, diesem Gedanken fehlt derzeit die konkrete Machbarkeit!

Er setzt nämlich voraus, dass das Volk weiß, was für das Ganze und damit auch für es selbst das Beste ist.

Dies weiß es aber gerade nicht, was ja die hierarchische Ordnung rechtfertigt.

Dies hat zur Folge, dass dem Volk wiederum „von oben her“ gesagt wird, was zu tun sei:

- entweder von den Herrschenden, damit sie dies bleiben;
- oder von jenen, die mit Hilfe des Volkes gerne Herrschende werden wollen.

Beide bedienen sich einer ähnlichen Strategie.

Man proklamiert populistisch, dass die dem Volke schmeichelnde „Utopie des mündigen Bürgers“ bereits Realität sei.

Über Manipulation im Gewande von Beratung und Aufklärung sorgt man dann dafür, dass der Bürger das für richtig und notwendig hält, was ihm von oben her mit ökonomischen Machtmitteln suggeriert wird.

In diesem Geschäft, werden dann jene am Gewinn beteiligt:

- die entweder an der „Maximierung“ von ökonomischen Gewinnen auf Kosten einer gesellschaftlichen „Optimierung“ mitarbeiten;
- oder sich am Geschäft der Manipulation des sogenannten „mündigen Bürgers und mündigen Konsumenten“ beteiligen.

Zum Beispiel: das Gehalt eines Fußball-Profi. Jenes bezieht sich nur zu einem Bruchteil auf die sportliche Leistung.

Die Höhe des Gehaltes eines Fußball-Profi nimmt daher nicht vorwiegend an seiner sportlichen Leistung „Maß“, sondern am Mitwirken mit dieser Leistung an einer gesellschaftlichen Manipulation.

In dem Maße, wie das Sport-Ereignis:

- einerseits Menschen (Einschaltquoten) bringt bzw. zuschauende Menschen zur Manipulation zur Verfügung stellt;
- andererseits durch den Sport-Event jene Menschen auch in eine psychische Verfassung erhöhter Manipulierbarkeit versetzt

wird die sportliche Leistung des Fußball-Profi honoriert.

Der Aufstieg in der Gesellschaft läuft über diesen Mechanismus. Wer entweder an der Manipulierung

oder an der Gewinn-Maximierung mitwirkt, der steigt auf.

Schaut man „auf“ das Geschehen in der hierarchischen Ordnung aber „von oben drauf“ und nicht in ihr von oben nach unten, dann erscheint natürlich dieses Ausbeutungsspiel zeitlich begrenzt.

Es steuert nämlich seinem „natürlichen“ Ende zu.

4.10

Heute können wir nämlich schon eher akzeptieren, dass es ein „Einstellwirken“ (*De*) vom jeweils umfassenden Ganzen (*Dao*) her gibt.

Das Einstellwirken (*De*) in einem Team können wir aber zur Zeit noch schwerer akzeptieren, als wenn wir Ähnliches am eigenen Leibe erfahren oder an einem fremden Leibe beobachten können.

Man hat zum Beispiel die Entwicklung der Embryos von Tieren experimentell untersucht. Dabei führte man, in einem sehr frühen Entwicklungs-Stadium, Zell-Transplantationen auf ein anderes Gewebe einer anderen Tier-Gattung durch.

So wurden zum Beispiel Zellen einer Kaulquappe (Pflanzenfresser mit Hornkiefer) in die Mundgegend einer Triton-Larve (Fleischfresser mit Zähnen) verpflanzt.³²

³² Diese Untersuchungen führte Hans Spemann (1869-1941) durch. Er erhielt dafür den Nobelpreis für Medizin. Seine Versuche sind auch die Grundlage des heute in Brennpunkt des Interesse stehenden Klonens. Diese Ergebnisse haben auch wesentlich die Bedeutungslehre und die Lebenslehre von Jakob von Uexküll gestützt. Vgl. Jakob

Das Ergebnis war, dass im Kiefer der Triton-Larve an den Stellen der Transplantation ein Hornkiefer entstand.

In diesen und anderen Experimenten zeigte sich, dass das Umfeld bestimmt „was“ entstehen soll. Das Umfassende (*Dao*) bestimmt, welchen Wert (*Xi*) die gespendeten Zellen für das umfassende Ganze (*Dao*) des Empfängers haben „soll“, bzw. welche „Leistung“ erwartet wird.

Das Umfeld (*Dao*) bestimmt diesem Falle in seinem Einstellwirken (*De*), dass diese Zelle ein Kau-Werkzeug werden soll. Die Spender-Zelle wird also vom umfassenden Ganzen (*Dao*) darauf eingestellt (*De*), was sie im neuen „Verbund“ leisten (*Xi*) „soll“.

Die Spender-Zelle selbst bestimmt dagegen mit ihrem eigenen (*Yi*), was sie leisten „kann“. Sie wird zu dem, was sie „zu Hause“ im gewohnten Umfeld (*Dao*) geworden wäre.

Es wurde also nachgewiesen, dass die Organ-Bildung nicht nur von der transplantierten „Spender-Zelle“, sondern auch vom benachbarten Keimbereich des „Empfänger-Gewebes“ abhängt.

Deswegen scheint es beim Klonen wichtig zu sein, die Keim-Zellen erst in einem späteren Stadium (als bei den oben zitierten Versuchen) zu spalten.

Dadurch kann das Einstell-Wirken (*De*) des heimatlichen Umfeldes (*Dao*) das eigene *Yi* der Keimzellen besser ausformen und stabilisieren.

von Uexküll: Die Lebenslehre. Potsdam: 1930. Siehe auch: Jakob von Uexküll und Georg Kriszat: Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen. Hamburg: 1956. S.116.

Das später nur nährnde Umfeld der geklonten Keimzellen hat dann weniger prägenden Einfluss. Das eigene *Yi* der geklonten Zellen setzt sich dann in einem parallelen Wachstum mehr oder weniger dominant durch.

4.11

Hier liegt das Bild nahe, dass der menschliche Leib als Organismus hierarchisch strukturiert sei. Es scheint, dass die Organe, bis zu den Zellen hin, „trotz“ eigenem Bauplan (*Li, Yi*) „gemäß“ dem jeweils umfassenden Ganzen (*Dao*) von diesem her „eingestellt“ (*De*) werden.

Das *De* ist als „wirksame Tugend“ (als „Leistung“) daher:

- einerseits das, was das Einzelne (*Jing*) seiner Ordnung (*Li, Yi*) gemäß „werden kann“;
- andererseits aber auch das, was es vom jeweils Umfassenden (*Dao*) her auch werden „soll“ (*Xin*).

Jede Zelle hat:

- einerseits einen Sinn (*Yi*) für sich,
- andererseits aber auch einen Team-Geist (*Xi, Xiao*), der sie für das umfassende Ganze einstellt (*De*).

Die Tugend (*De*) einer Tat-Sache (*Jing*) ist also immer ein Widerspruch, der im Wechselwirken achtsam (*Shen*) ausbalanciert werden „soll“.

Die Zelle ist an den anderen Sinn (*des Dao*) gebunden. Daher kann sie ihrem eigenen Sinn normaler Weise nicht „maximal“ folgen. Sie muss hinsichtlich der Team-Leistung, in die sie eingebunden ist und auf die sie hinhört (*Shen*), Kompromisse machen. Sie muss ihr „Optimum“ ausbalancieren.

Ganz anders wird es, wenn sie dieses Hinhören (*Shen*) verliert. Dann reproduziert sie sich selbstsüchtig und gefräßig nur selbst. In einem isolierten „Wachstums-Wahn“ möchte sie dann nur mehr ihr Wachstum (ihre klonende Vermehrung) „maximieren“.

Sie klonet sich dann selbst aber nur in einer Form, die „sich selbst genügt“. Es werden dann mit „Energie-Verschwendung“ für die Team-Leistung (*De*) unbrauchbare Zellen reproduziert und kumuliert.

In einem „Wachstums-Wahn“ eskaliert dann ein „globales Spiel“. Eine „globale Maximierung“ ist die imperialistisch-bösartige Folge. Der Körper wird als das umfassende Ganzes „verschwenderisch“ ausgebeutet. Dafür sorgt das Klonen und Verteilen selbstsüchtiger Zellen. Im gesamten Körper werden Metastasen als „imperialistische Stützpunkte“ geschaffen. Die globale Ausbeutung nimmt ihren Lauf.

4.12

Wir können nun aber auf dieses Geschehen auch „von oben draufblicken“. Es lässt sich dann leicht entdecken, wie das Maximierungs-Verhalten der aus den Fugen geratenen Zellen in einer gigantischen Energie-Verschwendung den Gesamt-Organismus zwar ausbeutet, aber diesen nicht überlebt.

Der Krebs stirbt den Tod seines Wirtes mit!

Das Einstell-Wirken (*De*) des Ganzen (*Dao*) zu verachten bzw. nicht zu „achten“ (*Shen*), das führt also genauso zu keiner Lösung des Überlebens, wie es die Weltflucht oder das Verachten der Ordnungen (*Yi*) es tut.

Man sollte sich daher „am Leben beteiligen“³³ und:

- einerseits aus den Tat-Sachen (*Jing*) heraus selbst seine ordnenden Vorstellungen (*Yi*) gewinnen,
- andererseits aber in seinem Wertsein (*Xin*) nicht den achtsamen (*Shen*) Kontakt (*Xiao*) zum Sein (*Wuji*) verlieren.

Dieser Kontakt mit dem verbindenden Sein (*Wuji*) gibt mir die Chance, das Einstellwirken (*De*) des *Dao* (der Natur, der werdenden Gesellschaft und der gewordenen Tradition) zu „vernehmen“.

Hier liegt die Chance, das Tat-sächliche Handeln in der Praxis (*Jing*) mit menschlichem Maß (*Ren*) auszubalancieren.

„Es würde die Entfaltung der Kritik behindern, wollten wir von allen fordern, die Fragen vollkommen allseitig zu betrachten. Aber wir sollten uns bemühen, die Fragen nach Möglichkeit von allen Seiten zu betrachten ...“ (163/164).

„Aber sollen wir die Menschen nicht auffordern, schrittweise die Einseitigkeit zu überwinden und die Fragen möglichst allseitig zu betrachten? Meiner Meinung nach sollen wir das. Wenn wir das aber nicht tun, wenn wir uns nicht das Ziel setzen, dass von Tag zu Tag, von Jahr zu Jahr immer mehr Menschen dazu übergehen, die Fragen so gut es geht von allen Seiten zu betrachten, dann bedeutet das, dass wir auf der Stelle treten, dass

³³ Hier gilt auch, was Viktor von Weizsäcker hinsichtlich der wissenschaftlichen Erkenntnis aussprach: „Wir sagten: Wer das Leben verstehen will, muss sich am Leben beteiligen. Wir sagten aber auch, wer sich am Leben beteiligen will, muss es verstehen. Von da stammt das Maß auch einer Forschung solcher Art.“ (Viktor von Weizsäcker: Der Gestaltkreis. Leipzig: 1943. S.156.)

wir die Einseitigkeit befürworten, dass wir den Erfordernissen der Bewegung zur Ausrichtung der Denk- und Arbeitsweise zuwiderhandeln. Einseitigkeit ist ein Verstoß gegen die Dialektik“ (163).

„Es ist selbstverständlich schwer, von allen zu verlangen, dass sie nicht die geringste Einseitigkeit mit sich bringen. Manchmal ist es unvermeidlich, dass man eine gewisse Einseitigkeit an den Tag legt, weil man immer auf Grund der eigenen Erfahrungen Fragen betrachtet, Fragen löst, seine Meinung äußert“ (162).

„Wenn wir unsere Denk- und Arbeitsweise in Ordnung gebracht haben, können wir um so mehr Initiative bei der Arbeit entfalten, unsere Fähigkeiten steigern und unsere Arbeit noch besser machen“ (160).

„Die Losung ‚Lasst hundert Blumen blühen!‘ fördert die Entwicklung der Kunst, während die Parole ‚Lasst hundert Schulen miteinander wetteifern!‘ zur Entwicklung der Wissenschaft beiträgt“ (167).³⁴

Das werdende Seiende (*Dao*) ist nicht fertig. Es bedarf des „Wagnisses“³⁵, des schöpferischen Mit-Wirkens des Menschen.

Das Ganze (*Dao*) ist:

- einerseits in seinem Rhythmus (*Yang*) bestrebt, auch historische Abläufe zu wiederholen. Dadurch

³⁴ Mao Tsetung: Rede auf der Landeskonferenz der KP Chinas über Propagandaarbeit (12. März 1957). In: Mao Tsetung: Fünf Philosophische Monographien. Peking: 1976 (in Klammern die Seitenzahl a.a. O.).

³⁵ Vgl. Peter Wust: Ungewissheit und Wagnis. Graz: 1937.

erscheint auch hier eine Art historische Gesetzmäßigkeit. Diese zu fassen ist Aufgabe der „Wissenschaft“;

- andererseits ist das werdende Ganze (*Dao*) aber auch ein kreativer Prozess (*Yin*), welcher die nach Wiederholung drängenden Ordnungen (*Yi, Li*) sprengt, öffnet und neue Ordnungen (*Yi*) schöpferisch setzt. Dieses kreative Schöpfen von Neuem erfolgt aus einem kreativen Verbundensein mit dem Sein (*Wuji*) heraus. Dies ist die Domäne der „Kunst“, auch der Bewegungs-Kunst.

Das *Yin* steckt im *Yang* und das *Yang* steckt im *Yin*:

- daher ist es auch „Kunst“ (*Yin*), eine kreative Wissenschaft (*Yang*) „gewandt“³⁶ zu betreiben;
- und es ist auch eine „Wissenschaft des erfahrenen Könnens“ (*Yang*), ein Kunstwerk „geschickt“ und treffend zur Welt zu bringen (*Yin*).

Das Werden des Ganzen (*Dao*) bedarf des im Sein (*Wuji*) verwurzelten Menschen in der einen und/oder anderen Weise.

³⁶ Zur Unterscheidung von „Gewandtheit“ und „Geschicklichkeit“ siehe Horst Tiwald: Talent im Hier und Jetzt. Hamburg: 2003. ISBN 3-936212-10-4. Zum kostenlosen Download von meiner Homepage: www.horst-tiwald.de im Ordner *Buch-Manuskripte*.

5. „Der Schatten des fliegenden Vogels bewegt sich nicht!“

5.1

Wir hören von Experten anscheinend gerne, dass fremde Geisteswelten schwer zu verstehen seien. Dies lässt den Laien ehrfürchtig werden.

Wer nämlich behauptet, dass etwas schwer zu verstehen sei, der behauptet gleichzeitig, dass er selbst dieses Schwerverständliche verstanden habe.

Würde er es nämlich nicht verstanden haben, dann könnte er ja gar nicht sagen, dass jenes schwer verständlich sei!

Wer nämlich nicht versteht, der kann nicht sicher sein, dass zum Beispiel in einem Text überhaupt etwas Verständliches steckt.

Im Abendland gibt es eine Fülle von Texten, hinter denen nichts steckt, was man verstehen könnte. Mit solchen Texten werden oft nur Geheimnisse vorgetäuscht. Warum sollte dies nur bei uns im Abendland so sein und nicht auch anderswo?

Wenn man also sagt, dass etwas schwer verständlich sei, dann kann man dies nur sagen, wenn man glaubt, etwas zu verstanden zu haben. Auch Miss-Verständnisse wären Verständnisse. Ein solches sollte man zumindest haben und preisgeben.

In diesen Fällen verändert sich aber das Problem. In den Vordergrund tritt nun die Aufgabe, etwas, was man selbst klar und deutlich zu verstehen meint, auch einem anderen Menschen mit Wörtern verständlich zu machen.

Wenn man dann redet, dann kann man immer nur das mitteilen, was man verstanden hat.

Ob das Verständnis zutrifft, das ist, wie schon gesagt, eine ganz andere Frage.

Ein Verständnis kann aber immer nur mit einem anderen Verständnis in produktiven Streit geraten. Nie aber mit etwas, was nicht verstehbar oder noch nicht in irgend einer Weise verstanden oder missverstanden ist.

Mit Menschen, die behaupten, dass etwas schwer oder nicht zu verstehen sei, und als Beweis dafür anführen, dass „selbst sie“ es nicht verstanden hätten, mit solchen „Experten“ kann man eigentlich nicht konstruktiv streiten.

Ich lege also zum Streit vor, was ich verstanden habe und was meiner Überzeugung nach auch von anderen so oder anders verstanden werden kann.

5.2

Das abendländische wie das chinesische Denken sind menschliches Denken. Der Eine kann daher mit etwas Mühe den Anderen verstehen.

Angesichts ähnlicher Praxis drängen sich ähnliche, angesichts unterschiedlicher Praxis unterschiedliche Gedanken in den Vordergrund.

Kein Gedanke ist aber „im Ansatz“ dem Menschen einer anderen Kultur ganz fremd. Wie weit der Gedanke jeweils sprachlich ausgeformt und differenziert ist, das lässt sich aus den unterschiedlichen gesellschaftlichen Verhältnissen oft sehr deutlich ablesen:

- das abendländische Denken ging vorwiegend der Frage nach, was die „Natur“ innen und außen zusammenhält;
- das traditionelle chinesische Denken verfolgte dagegen die Frage, was die „Gesellschaft“ innen und außen zusammenhält.

Im Abendlande ging es vorwiegend darum, das Naturgeschehen zu entzaubern. Dieses Geschehen wurde nämlich dem Wirken der Götter zugeschrieben. Es galt also in magischer Weise zu versuchen, die bedrohliche „Willkür der Götter“ zu bändigen. Man versuchte daher aufzuzeigen, dass gegenüber Naturgesetzen auch Götter machtlos sind.

In China suchte man dagegen den Missbrauch der Macht (der von oben nach unten erfolgt) und das Missachten der Ordnungen (das von unten nach oben geschieht) zu bändigen.

- Wurde im Abendland versucht, „über“ der Willkür der Götter ein Naturgesetz als *Logos* zu „erkennen“;
- So versuchte man in China:
 - einerseits einen mystisch-inneren Zugang zum umfassenden Ganzen (*Dao*) zu bekommen, um das Einstellwirken dieses Ganzen besser achten und vernehmen zu können;
 - andererseits mittels Ordnungen und der Sprache auch äußere Instrumente eines Einstellwirkens zu entwickeln, um das *Dao* menschlich zu „verwirklichen“.

Im Abendland interessierte dies weniger. Im Vordergrund stand die Frage, aus welchem Urstoff die Welt gemacht sei und welchen Gesetzen sie „notwendig“ und „ausnahmslos“ folge, so dass hier auch Götter machtlos sind.

Der „Logos“ wurde als ein Gesetz, als ein streng-logisch verarbeitbares Wort gesucht. Durch Abstrahieren vom Konkreten sollten allgemeine Gesetze der Natur herausgefiltert werden.

Logik und Mathematik, welche vom Wesen des Besonderen absehen, bahnten den Weg für eine „Konstruktion einer zweiten Natur“, für die „Technik“.

So wurde einerseits das logisch-mathematisch „Formale“ vom „Wesen“ der Dinge getrennt, andererseits aber auch das Wesen als eine abstrakte Idee oder als abstrahiertes Allgemeines vom konkreten Ding losgelöst.

Das „ausnahmslos Notwendige“, das im Kampf gegen die angebliche launenhafte Willkür der Götter im Abendland gesucht und gebraucht wurde, wurde dagegen im chinesischen Denken gar nicht dominant angestrebt.

Die Balance zwischen Gegensätzen (*Yin* und *Yang*) braucht nämlich als Spielraum eine tolerante Offenheit, um sich bewegen zu können.

Selbst Wörter wurden beweglich gehalten, so dass sie sich je nach Kontext bewegen und sich den Tatsachen entsprechend zwischen den Gegensätzen ausbalancieren konnten.

Im traditionellen chinesischen Denken ging es nicht vorwiegend um ein „Wörter klaubendes“ formal-sophistisches „Recht-Haben“, obwohl es auch dort solche gedanklichen Ansätze gab.

Der „Gesetzes-Text“ hatte immer eine praktikable Offenheit zum „Geist des Gesetzes“, der über das „Hinhören“ auf die jeweiligen gesellschaftlichen Tatsachen zu vergegenwärtigen war.

Selbst bei Han Fei-zi, einem Vertreter des Legismus, heißt es:

„Die Ereignisse entsprechen der Zeit, und die Maßnahmen folgen den Ereignissen... deshalb gilt: verschiedene Zeiten – verschiedene Ereignisse ... darum heißt es: verschiedene Ereignisse – veränderte Maßnahmen.“

„Deshalb: Der Weise (der weise Herrscher) hofft nicht auf Restauration des Altertums; er verkündet auch nicht Normen für alle Zeiten. Er erörtert die Vorgänge seiner Zeit und trifft entsprechende Maßnahmen.“

„Wenn die Gesetze klar sind, leidet im Staat niemand unter Umsturz oder Unordnung.“

„Sind die Gesetze unglaubwürdig, ist die Stellung des Herrschers in Gefahr.“³⁷

Es ging im traditionellen chinesischen Denken vorwiegend darum, aufzuzeigen, wie die Gesellschaft durch Ordnungen (*Li*) oder durch Gesetze (*Fa*) zusammengehalten wird und wie diese Ordnungen mittels Sprache (bzw. die Gesetze auch durch Strafe) durchgesetzt und weiterentwickelt werden können. Dies erfolgte aber auch durch „Hinhören auf das konkrete Ganze“.

Es ging immer wieder darum, die „Willkür der Mächtigen“ und das „Abweichen der Massen von den Ordnungen“ in den Griff zu bekommen.

Es ging also um die „Konstruktion von Gesellschaft“, es ging um „Praxis“.

³⁷ Han Fei-zi lebte von etwa 280 bis 233 v.Chr. Vgl. Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.226.

Interessant waren daher in China insbesondere die „pragmatische“ und die „sigmatische“ Dimension der Sprache.

Es interessierte die Frage,

- wie das Wort von der Realität „bewirkt“ wird (in der „sigmatischen“ Dimension der Zeichen, im „Hinhören“ auf die Tat-Sachen und auf das konkrete Ganze);
- und wie das Wort wieder in der Praxis auf die gesellschaftliche Realität „wirkt“ („pragmatische“ Dimension der Zeichen, ebenfalls im „Hinhören“ auf die Tat-Sachen und auf das konkrete Ganze).

Im Abendland interessiert dagegen insbesondere die „syntaktische“ und die „semantische“ Dimension der Zeichen.

Es ging um die Fragen:

- wie ein Zeichen in „Operationen“ durch mehrere andere Zeichen ersetzt werden kann; wie also die „syntaktische“ und die „semantische“ Dimension zusammenhängen;
- und welchen „Gesetzmäßigkeiten“ jene „Operationen“ unterliegen, was in Logik und Mathematik formalisiert wurde.

Das traditionelle Denken in China erscheint dagegen wie das Bemühen, von verschiedenen Seiten her aus einem elastischen bzw. aus einem selbstbeweglich lebendigen Material eine „soziale Plastik“³⁸ heraus zu meißeln. So

³⁸ Vergleiche hierzu den Gedanken der „sozialen Plastik“ bei Joseph Beuys. Siehe Volker Harlan, Rainer Pappmann, Peter Schata: Soziale Plastik – Materialien zu Joseph Beuys. Achberg: 1976.

wurden im Laufe der Zeit ganz unterschiedliche Aspekte dieser werdenden Plastik zur Sprache gebracht.

Diese sozial immer „notwendig einseitigen“ Bearbeitungen des werdenden Ganzen wurden aber immer wieder zu integrieren versucht. In einem Traditions-Bewusstsein gingen gute Gedanken nicht verloren und es wurden trotzdem immer wieder neue gute Gedanken zur Sprache gebracht.

Die konkret werdende „soziale Plastik“ der chinesischen Gesellschaft ist daher das Werk von Jahrtausenden.

Durch ihre eigenen inneren Widersprüche wurde die gesellschaftliche Praxis immer wieder ins „Maßlose“ getrieben. Durch das Zur-Sprache-Bringen“ des jeweiligen Gegensatzes wurde aber immer wieder versucht, die gesellschaftliche Bewegung auszubalancieren und die „Mitte“ zu finden.

In dieser gesellschaftlichen Bewegung dominierte der Rhythmus (*Yang*). Dieser strebte nach Wiederholung und Sicherung des Bestehenden. Die erneuernde und dem „Über-Leben“ eine Chance gebende Kreativität (*Yin*) konnte dadurch nicht leichtfertig „maßlos“ werden. Sie wurde aber immer wieder mit „Maß“ zugelassen.

5.3

Im traditionellen chinesischen Denken gab es genau so wie im abendländischen Denken:

- sowohl „meditativ-mystische“
- als auch als auch „meditativ-weltorientierte“ Erkenntnis-Wege.

Mit dem Reflektieren der sozialen Wirksamkeit der Sprache entstand auf beiden Seiten das Bemühen, die logischen Gesetze der Sprache zu entdecken und argumentativ brauchbar werden zu lassen.

So gab es im Meinungsstreit der Denkrichtungen sowohl im Abendland als auch in China so etwas wie sophistische Auseinandersetzungen, bzw. das Bemühen, das logische Denken über die Erfahrung zu setzen.

Im chinesischen Denken findet man in diesem Bemühen ganz ähnliche Argumentationen, wie sie im Abendland der Parmenides-Schüler Zenon gegen die Meinung Heraklit führte. Heraklit hatte nämlich in seiner „meditativ-weltorientierten Haltung“ gelehrt, dass sich alles bewege.

So gab es im chinesischen Denken etwa zur gleichen Zeit das Paradoxon:

„Der Schatten eines fliegenden Vogels bewegt sich nicht!“.³⁹

Aber ganz anders als im Abendlande hat die chinesische Philosophie dieses Paradoxon im späten Mohismus aufgelöst.

Nicht die Annahme einer „gedanklich“ quergeschossenen „Bewegung des unendlichen Teilens“ (*Yang*) ließ (wie beim Paradoxon des Zenon, bei dem dann der fliegende Pfeil ruht oder wo Achilles die Schildkröte nicht einholt) das „kontinuierlich fließende Fort-Bewegen“ (*Yin*) anhalten.

³⁹ Dies ist ein sogenanntes „*Ming-jia*-Paradoxon“. Mit *Ming-jia*“ (*ming*=Name, *jia*=Schule) wurde später in der Han-Zeit eine Tradition von diskutierenden Denkern bezeichnet, die sich vom 6.-3.Jhd. v.Chr. mit dem „*ming-shi*-Verhältnis“ (*shi*= Fakt, Ding, Tat-Sache) befassten.

Im chinesischen Denken wurde vielmehr (in einer Heraklit ähnlich „meditativ-weltorientierten Haltung“) empirisch entdeckt, dass sich ein „Schatten“ Tat-sächlich nicht selbst bewegt, sondern nur fortwährend immer wieder neu erzeugt wird.⁴⁰

Im traditionellen chinesischen Denken ging es also gar nicht darum, eine „Ruhe“ als den „Gegensatz des Bewegens“ zu verteidigen, sondern einen neuen Gegensatz sichtbar zu machen:

Nämlich den empirischen Gegensatz zwischen „Ding“ und „Schatten“, d.h. den Gegensatz zwischen dem „Bewegen“ des Dinges und dem „Schein-Bewegen“ seines Schattens.

Dies halte ich für eine bewegungswissenschaftlich ganz fundamentale Erkenntnis. Sie wurde in China im späten Mohismus bereits im 3.Jhd v.Chr. entdeckt. Leider wurde diese Entdeckung später nicht mehr weiter verfolgt. Die konkreten gesellschaftliche Probleme trieben nämlich das chinesische Denken dominant voran. In ähnlicher Weise hatten auch die Chinesen aus ihrer frühen Entdeckung des Schießpulvers nicht das gemacht, was der Westen später, damit die Welt maßlos ausbeutend, vollbracht hat.

5.4

Die Tat-Sache, dass sich der Schatten eines fliegenden Vogels nicht bewegt, ist nichts Paradoxes. Sie ist auch nicht schwer verständlich. Jeder kann dies ganz leicht verstehen.

Wenn zum Beispiel auf einer ruhenden Scheibe im Kreis angeordnete Glühlampen rasch nacheinander

⁴⁰ Siehe Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.175.

kurz aufleuchten, dann entsteht in unserem Auge der uns täuschende Eindruck, dass sich ein Licht im Kreis bewege. Dies nennt man „Schein-Bewegung“.

Wenn mit einem Maschinengewehr von einem fliegenden Flugzeug auf die Erde geschossen wird, dann entsteht ebenfalls der täuschende Eindruck, als würden die Einschläge sich wie eine brennende Lunte am Boden fortbewegen.

Wenn nun an einem fliegenden Vogel die Photonen des Lichts vorbeischießen und am Boden die Konturen des Schattens des Vogels prägen, dann täuscht eben auch dies einen bewegten Schatten des Vogels vor.

Ja, wenn die Sonne auf die Erde scheint und sich die Grenze zwischen Licht und Schatten auf der bewegten Erde verändert, dann bewegt sich auch diese Grenze zwischen Tag (*Yang*) und Nacht (*Yin*) nicht.

Und umgekehrt: wenn das Bild eines äußeren Objektes mittels der Photonen des Lichts auf unsere Netzhaut trifft, dann bewegt sich auch dieses Bild auf unserer Netzhaut nicht.

Dass sich überhaupt etwas außerhalb von uns bewegt, das wissen wir nur durch unser eigenes Selbstbewegen. Nur dieses nehmen wir in unserem „Da-Sein“ unmittelbar als ein „Bewegen“ selbst wahr.

Wir nehmen nur unser eigenes „fliegendes Flugzeug“ wahr, wir sind der „fliegende Vogel“.

Sinnlich vermittelt werden uns immer nur Schatten. Diese ergänzen wir, d.h., wir machen sie unserem Selbstbewegen entsprechend „ganz“.

Dies hat bei uns erst mehr als 2.000 Jahre später Salomon Stricker⁴¹ deutlich gemacht.

⁴¹ Salomon Stricker (1834-1898) war ab 1873 Professor für experimentelle Pathologie und Therapie an der Medizinischen Fakultät der Universität Wien und Vorstand des Universitäts-Institutes für allgemeine und experimentelle Pathologie. In seiner selbstbeobachtenden „*inneren Empirie*“ stellte er fest, dass zum Beispiel beim Sehen die Bewegungsvorstellung nicht von den Verschiebungen des äußeren Bildes auf der Netzhaut herrührt. Er zeigte auf, dass für ihr Zustandekommen vielmehr die „*Innensicht dieses äußeren Erfahrens*“ verantwortlich ist. Diese Innensicht nimmt nämlich auch die Muskelempfindungen des sich bewegenden Auges wahr.

Salomon Stricker baute über diese Innere Empirie bereits im 19. Jahrhundert konsequent eine Theorie des Bewusstseins und der Sprache auf. Er zeigte auf, welche Bedeutung das Wahrnehmen des Selbstbewegens für das Entstehen des Bewusstseins hat. Siehe hierzu:

- Salomon Stricker: Studien über die Sprachvorstellungen. Wien: 1880.
- Salomon Stricker: Studien über die Bewegungsvorstellungen. Wien: 1882.
- Salomon Stricker: Studien über die Assoziation der Vorstellungen. Wien: 1883.
- Salomon Stricker: Physiologie des Rechts. Wien: 1884.
- Salomon Stricker: Untersuchungen über das Ortsbewusstsein. In: Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Wien: 1877.
- Salomon Stricker: Über das Können und Wissen der Ärzte. Wien: 1892. (Antrittsrede Sommersemester 1892).
- Salomon Stricker: Über die wahren Ursachen. Wien: 1887.
- Salomon Stricker: Studien über das Bewusstsein. Wien: 1879.

5.5

Wir wollen beim Schatten des fliegenden Vogels gedanklich verweilen. Es ist nämlich auch jener Gedanke von Bedeutung, der zu zeigen versucht, dass der Vogel zwar auch sein Schatten, aber der Schatten nicht der Vogel ist.

Der Schatten (als So-Sein) gehört, wenn er geworfen wird, genau so zum Vogel (zum Da-Sein und So-Sein des Vogels), wie seine Farbe zu ihm gehört.

Gibt es nämlich kein Licht, dann hat der Vogel für uns auch keine Farbe. *„In der Nacht sind alle Kühe schwarz“.*⁴²

So gesehen könnte man sagen, dass der Vogel, wenn er farbig erscheint, eben der farbigere Vogel „ist“ (Da-Sein).

Hier treffen wir auf die Beziehung zwischen dem „Ganzen“ und seinen „Teilen“.

Wir wollen nun beachten und in Erinnerung halten, dass hier im Zusammenhang zwischen dem Ding (dem Ganzen) und seinen Eigenschaften (den Teilen)

das Ganze auch sein Teil, aber der Teil nicht das Ganze ist!

Wenn wir uns später der Beziehung zwischen dem „Ding“ und seinem „Symbol“ zuwenden, dann werden wir dort auf die umgekehrte Beziehung treffen. Das in uns „innerlich verkörperte“ Symbol ist nämlich:

⁴² Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) betrachtete das „Eine“, das „Absolute“ von Friedrich Wilhelm Josef Schelling (1775-1854) als so eine Nacht, in der alle Kühe schwarz sind. Hier ist diese Nacht aber ganz konkret gemeint.

- einerseits eine Klasse (ein allgemeines Ganzes) von Dingen, von denen das jeweilige äußere Ding nur ein „Teil“ ist; das Symbol ist also in dieser Hinsicht ein umfassendes „Ganzes“;
- andererseits ist das in uns „innerlich verkörperte“ Symbol ursprünglich selbst nur „Schatten“ eines äußeren Dinges; es ist nur einen Teil des Ganzen; es ist nur ein Teil des symbolisierten äußeren Dinges.

In Verknüpfung dieser beiden Dimensionen treffen wir dann auf den Gedanken,

dass der Teil (das Symbol) auch das Ganze (das symbolisierte Ding) ist, aber das Ganze (das symbolisierte Ding) ist nicht sein Teil (das Symbol) sein kann.

Um diesen Gedanken leichter zu verstehen, könnte man sich folgenden Unterschied vor Augen führen:

- ein „Anzeichen“ ist mit dem Ding „unmittelbar“ verknüpft;
- ein „Zeichen“ ist dagegen vom Ding mehr oder weniger isoliert und „vermittelt“ das Ding.

Würden wir nun den Schatten eines Vogels

- nicht als sein unmittelbares mit ihm verknüpftes „Anzeichen“ betrachten,
- sondern als ein von ihm isoliertes „Zeichen“ auffassen,

dann kämen wir zu der Meinung:

- dass ein farbiger Vogel nicht sein farbloser Schatten sein kann!

In diese „Schatten-Form“ würden nämlich Vögel mit ganz verschiedenen Farben passen.

Der Schatten gehöre zwar (als Teil) zum gespiegelten Objekt (zum Ganzen), aber das Objekt (das besondere ganze Einzelding), welches in seinem Schatten (in seinem Teil) nur etwas (einen Teil) von seiner Form zeige, sei nicht sein Schatten (zu dem ja eine ganze Klasse von Dingen passe).

Der Schatten eines fliegenden Vogels gehört aber unmittelbar zum Vogel, wie seine Farbe zu ihm gehört. Als unmittelbares „Anzeichen“ ist der Schatten der Vogel.

Das erscheinende „So-Sein des Bewegens eines Vogels“ ist also der „bewegte Vogel“. Das „So-Sein des Bewegens eines Vogels“ ist im widerspiegelnden „Da-Sein mit dem Vogel verbunden“ und im wechselwirkenden „So-Sein“ mit ihm verknüpft.

Das „So-Sein des Bewegens eines Vogels“ ist so-seiender Teil eines den Vogel und den Schatten umfassenden konkreten Geschehens.

Hier ist aber eigentlich der Teil das Ganze, und das Ganze ist auch sein Teil!

5.6

Diese Identität führt aber gedanklich zu einem weiteren Unterschied.

Die „Erscheinung seines Bewegens“ gehört zwar zum „bewegten Vogel“. Erscheinen kann „für uns“ aber sein Bewegen nur, wenn „für uns“ auch das Gegenteil des Bewegens, nämlich die Ruhe im Umfeld erscheint.

Kein *Bewegen (Yang)* kann „für uns“ als So-Sein im Vordergrund erscheinen, wenn nicht im Hintergrund „für uns“ auch eine Ruhe (*Yin*) erscheint. *Yin* und *Yang* sind auf diese Weise die Bedingung für das Erscheinen eines So-Seins.

Ohne dass auch etwas Anderes als relative Ruhe erscheint, erscheint auch kein *Bewegen* des „an sich“ bewegten Vogels. Als Erscheinung hebt sich die Bewegung nur von einer Ruhe ab.

Das traditionelle chinesische Denken scheint (bewusst oder unbewusst) von folgenden Gedanken geleitet zu werden:

- der Schatten oder das Spiegelbild eines bewegten Vogels bewegt sich nicht, obwohl der Schatten bzw. das Spiegelbild scheinbar bewegt erscheint;
- der selbst bewegte Vogel kann in seinem So-Sein nur als bewegt (*Yang*) erscheinen, wenn als relativer Kontrast (ein So-Sein bzw. ein Anders-Sein) eine relative Ruhe (*Yin*) mit-erscheint;
- der Schatten oder das Spiegelbild gehört als „Teil“ eines umfassenden Geschehens zum umfassenden Original und „ist“ somit auch das Original; aber das Original ist als „besonderes“ Ganzes nicht sein Spiegelbild oder sein Schatten. Dieser passt als mehr oder weniger „allgemeines“ Zeichen zu mehreren Vögeln. Der Schatten gehört aber zum Original genau so, wie die Farbe des Originals zum Original gehört;
- das So-Sein des Vogels ist als Teil (als ein Aspekt entsprechend den Bedingungen) auch sein Da-Sein; aber das So-Sein eines Vogels (als ein besonderes Ganzes) ist nicht die Erscheinung des ihm entsprechenden „Teil-weisen“ (und damit allgemeinen) So-Seins.

5.7

In ähnlicher Weise wurde im traditionellen chinesischen Denken zwischen der „Form“ eines Objektes und seiner „Farbe“ unterschieden. In diesem Beachten der Realität bewegte man sich in der „sigmatischen Dimension“ der Zeichen.

Man fragte, wie der Schatten als „Anzeichen“ des fliegenden Vogels mit dem Vogel zusammenhänge.

Der nächste Gedanken-Schritt führte vom „Anzeichen“, das im wechselwirkenden So-Sein mit dem Ding verknüpft ist und diesem unmittelbar „an-liegt“, zum vermittelnden Zeichen, d.h. zum Symbol für eine Klasse von Ereignissen.

Zeichen sind vorerst „eigene“ Ereignisse, die in einem da-seienden Gesamt-Geschehen mit einem anderen Ereignis im Da-Sein „deutlich“ verbunden werden.

Dies erfolgt ganz ähnlich, wie es das Gedanken-Modell des Entstehens von „bedingten Reflexen“ veranschaulicht. Dort wird ein deutliches neutrales Ereignis (das spätere Symbol) im „Da-Sein“ mit einem emotional (Wert-Sein) geladenen Ereignis „verbunden“.

Ohne dieses „Wert-Sein“ (*Xin*) gibt es kein Symbolisieren und ohne Symbolisieren gibt es kein Erkennen. Das Herz (*Xin*) richtet die Aufmerksamkeit (*Shen*) und die Sinnesorgane.

„Das Herz ist der Herrscher über Körper und Geist, es gibt Befehle, nimmt aber keine Befehle entgegen.“⁴³

⁴³ Ein Ausspruch von Xun-zi (ca. 313-238 v.Chr.). Zit. in: Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.199.

Es trat also die Frage auf,

- was „unterscheidet“ (trennt) einerseits den „Schatten“ vom Ding,
- und was „verbindet“ ihn andererseits auch später und unabhängig vom Ding so, dass er das Ding „ist“.

Es muss also etwas geben, das die Beziehung von Teil und Ganzem umkehrt bzw. einseitig macht.

Wie gelingt es, etwas als Symbol „räumlich“ vom Ding abzuheben und es in sich zu verkörpern, es aber so aufzubewahren, dass es aktualisiert die „Zeit überbrückt“ und dann das „ur-sprünglich“ Symbolisierte und Ähnliches auch „ist“.

Symbole ohne diese Leistung des „Verbindens“ sind nämlich als Symbole nur Dinge für sich. Sie sind Informations-Träger ohne Information. Sie sind dann „Nicht-Zeichen“.

„Die Ordnung setzt (also) das Wissen um den rechten Weg (Dao) voraus. Wie erkennt der Mensch den rechten Weg? Antwort: Mit dem Herzen (Xin). Wie aber erkennt das Herz? Antwort: Durch Ruhe bei Leere und Konzentration!...

(Dennoch): Während seines ganzen Lebens nimmt der Mensch Wissen auf. Wissen prägt sich ein, und Einprägen heißt aufspeichern ...

Die Ruhe bei Leere und Konzentration – dieser Zustand heißt große Klarheit.“⁴⁴

Auf diesem Weg des Fragens ging es dann in einem „meditativ-weltorientierten Beachten“ um das Ausloten der „Ur-Sphäre“, in welcher man in einer „großen Klarheit“ ist.

⁴⁴ Xun-zi. Zit. in: Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.200.

Damit ist jene innere Verfassung des gewahrenden Menschen gemeint, in der er im unmittelbaren Begegnen „eins ist“ mit dem Objekt seines Beachtens.

In dieser Ur-Sphäre des Gewahrens werden im Gewahrenden die Symbole der Objekte geboren. Diese werden dann im gewahrenden Menschen (über dessen Sinnlichkeit) als „Schatten“ verankert, bzw. verkörpert.

Diese symbolischen Verkörperungen gehören:

- genau so zum symbolisierten Objekt, wie der Schatten oder die Farbe zum Vogel gehören;
- sie sind unter bestimmten inneren Bedingungen des Menschen (in der „großen Klarheit“, in der meditativen Verfassung der Ur-Sphäre) dann auch der Vogel (das Objekt), während der Vogel (das konkret Besondere) nicht das Symbol ist.

Pawel Florenski merkte zu diesem Thema an:

„Die Widersprüchlichkeit jeder Verkörperung besteht eben darin, dass die Verkörperung mehr ist als sie selbst, dass sie zugleich A und mehr als A ist. Als Teil ist jede Verkörperung zugleich ein Ganzes. Ein Teil, der dem Ganzen gleichkommt, wobei das Ganze nicht dem Teil gleichkommt – dies ist die Definition des Symbols. Das Symbol ist das Symbolisierte, die Verkörperung das Verkörperte, der Name das Benannte, umgekehrt aber gilt das nicht – das Symbolisierte ist nicht das Symbol, das Verkörperte nicht die Verkörperung, das Benannte nicht der Name.“⁴⁵

⁴⁵ Pawel Florenski: Denken und Sprache. Berlin: 1993. ISBN 3-86161-016-7. S.60.

5.8

Der Vogel ist in dieser „*großen Klarheit*“ (als das „konkret Besondere“) nicht seine „allgemeine Bezeichnung“. Rückblickend gesehen (nach der „*großen Klarheit*“ das Problem überdenkend) umfasst die „Bezeichnung“ nämlich eine Klasse von mehreren Dingen, von verschiedenen Vögeln.

In der „*Großen Klarheit*“ selbst ist die „Bezeichnung“ aber weg. Dort wird sie mit dem Ding unmittelbar verbunden und damit zur „Nicht-Bezeichnung“.

Kommt eine solche „Bezeichnung“ nämlich im unmittelbaren Beachten mit dem Ding zusammen (d.h. trifft sie im Gewahren unmittelbar zu), dann ist sie eine „Nicht-Bezeichnung“.

Das unmittelbare Begegnen mit den Dingen lässt den Achtenden nämlich die „vorurteilende Bezeichnung“ vergessen und öffnet zur Fülle des Konkreten.

„Ist eine Bezeichnung mit einem Ding zusammen, ist sie eine Nicht-Bezeichnung.“⁴⁶

Gäbe es aber keine „Bezeichnungen“, dann könnten die Dinge vom Menschen nicht erkannt werden. Dann würde es aber auch kein unmittelbares „Nicht-Bezeichnen“ des konkret Besonderen geben, d.h. es würde auch kein „Loslassen“ von den allgemeinen „Bezeichnungen“ erfolgen können.

Sind die Dinge (ohne einen unmittelbaren Bezug in der Ur-Sphäre) aber „nicht nicht-bezeichnet“,

⁴⁶ Xun-zi. Zit. in Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.166.

dann bleiben sie nur oberflächlich in die Vorurteile des Vorstellens eingeordnet.

„Gibt es keine Bezeichnungen, und Dinge können nicht „bezeichnet“ genannt werden, dann gibt es auch keine Nicht-Bezeichnungen. Gibt es keine Nicht-Bezeichnungen, sind die Dinge nicht nicht-bezeichnet. Sind die Dinge nicht nicht-bezeichnet, dann sind Bezeichnungen Nicht-Bezeichnungen.“⁴⁷

„Bezeichnungen“, die in der Ur-Sphäre unmittelbar zur Welt kommen, sind (in diesem Stadium des Geboren-Werdens) vorerst als „Bezeichnungen“ bloß „Nicht-Bezeichnungen“. Sie treffen wie Eigennamen bloß zu, „bezeichnen“ aber noch keine Klasse von ähnlichen Dingen.

So gibt es für uns im Erkennen kein Ding, das nicht eine „Bezeichnung“ trägt. Aber diese „Bezeichnungen“ sind in der Unmittelbarkeit der Ur-Sphäre für uns „Nicht-Bezeichnungen“.

Die „nicht-bezeichneten“ Dinge sind für uns dann unmittelbar da. Das vorurteilende So-Sein der „Bezeichnungen“ ist dann entweder im „Loslassen“ fort oder noch nicht zur Welt gebracht.

Um aber ein Ding benennen zu können, brauchen wir „Bezeichnungen“. Sind auf der Welt keine Bezeichnungen, dann können die Dinge nicht „Dinge“ genannt werden.

„Kein Ding, das nicht Bezeichnung trägt, aber Bezeichnungen sind Nicht-Bezeichnungen. Sind auf der Welt keine Bezeichnungen, können Dinge nicht ‚Dinge‘ genannt werden.“⁴⁸

⁴⁷ a.a.O.

⁴⁸ a.a.O.

Sind aber die Dinge in einem unmittelbaren Bezug zur Realität „nicht nicht-bezeichnet“, sondern bloß „Schatten“ aufgesetzter Vorurteile, dann sind die vorurteilenden „Bezeichnungen“ (hinsichtlich der Dinge) auch so etwas wie „Nicht-Bezeichnungen“.

Sie verweisen dann in der „sigmatischen Dimension“ nicht mehr auf die Dinge.

Sie hängen dann vielmehr in der „syntaktischen Dimension“ bloß von anderen „Bezeichnungen“ ab. Diese konstruieren dann, jene definierend, deren „semantische Dimension“.

Die Bezeichnung bekommt dann ihre Bedeutung also nicht vom „nicht-bezeichneten“ Ding, sondern von anderen Bezeichnungen.

5.9

Auf diesem Weg der Analyse der „sigmatischen Dimension“ der Zeichen entdeckte man, vom „nicht-bezeichneten“ Objekt herkommend,

- einerseits, dass das Objekt nicht mit seinem Symbol verwechselt werden darf, weil es dieses im Sinne eines da-seinenden So-Seins eben nicht „ist“.
- andererseits entdeckte man aber auch, dass in der Ur-Sphäre des erkennenden Beachtens das Da-Sein des Symbols sehr wohl mit seinem Objekt identisch ist.

Das Symbol „ist“ daher in jener Ur-Sphäre auch Tatsächlich das Symbolisierte.

Das Symbol wird dem Achtenden in der Unmittelbarkeit zur „Nicht-Bezeichnung“ und öffnet zum besonderen Ding hin.

In einem weiteren Gedanken-Schritt ging man dann gedanklich von den im Menschen verkörperten Symbolen zu deren All-Gemeinheit weiter.

Man unterschied hier:

- Namen, die Symbole für etwas Singuläres sind (Eigennamen),
- von jenen Namen, die jeweils eine Klasse von Dingen symbolisieren.

Der Gedanke des „Zusammenhanges von Ding und Schatten“ wurde über Gedanken des „Zusammenhanges von Form und Farbe“ nun der Zusammenhang von „verkörpertem Symbol und dem symbolisierten Objekt“, d.h. zum Gedanken des „Zusammenhanges von Name und Form“.

Nun könnte der Satz vom fliegenden Vogel umformuliert werden zu dem Satz:

„Der fliegende Vogel (Objekt) ist nicht ein Vogel (Name)!“

Das konkrete Objekt ist nicht der Name für eine Klasse von Objekten.

5.9

Nun wird der Gedanken-Konflikt deutlich. Einerseits ist das konkret ganze Ding ein umfassendes Ganzes und seine Farben sind zum Beispiel nur seine Teil-Aspekte. Hier ist der Teil das Ganze, weil er im Da-Sein mit ihm verbunden und verknüpft ist, aber das Ganze ist in seinem da-seienden So-Sein nicht das daseiende So-Sein seines Teiles.

Das Ganze wird hier zur „wesentliche Form“, die Farben sind dagegen die austauschbaren unwesentlichen Eigenschaften.

Andererseits ist aber das Symbols eines konkreten Dinges etwas, was allgemein ist und daher austauschbar verschiedene Dinge umfasst. Hier ist das Symbol dann das jeweils symbolisierte konkrete Ding, aber das konkrete Ding ist nicht das Symbol.

- Das Symbol entsteht in einem gemeinsam da-seienden Ereignen eines umfassenden ganzen Geschehens.
- Das Symbol überbrückt im Da-Sein die „räumliche Trennung“ von Schatten (Teil) und dem gemeinten anderen Teil (symbolisiertes Objekt) in einem umfassenden Geschehen.
- Später überbrückt das Symbol durch Er-Innern in einer „Großen Klarheit“ eine „zeitliche Kluft“ Es zieht den Er-Innernden in eine zeitlose und raumlose Ur-Sphäre, in ein Da-Sein eines „Raum-Zeit-umfassenden“ Hier und Jetzt.

Der Gedanke des Zusammenhanges von Name und Ding wurde am Beispiel eines „weißen Pferdes“ veranschaulicht. So heißt es bei Gong-sun Long-zi:

*„Ein weißes Pferd ist nicht ein Pferd!“*⁴⁹

Würde man nämlich ein „Pferd“ suchen, dann würde sowohl ein schwarzes als auch ein braunes Pferd passen. Suche man aber ein „weißes Pferd“, dann würde man weder ein braunes noch ein schwarzes Pferd akzeptieren können.

⁴⁹ Gong–sun Long-zi lebte etwa von 320-250 v.Chr. Zit. in Ralf Moritz: Die Philosophie im alten China. Berlin: 1990. ISBN 3-326-00466-4. S.157ff.

Man knüpfte hier an die Unterscheidung zwischen „Form“ (Ding) und „Farbe“ (Eigenschaft) an. Es wurde dabei angenommen, dass sich ein „Name“, der sich auf eine Klasse von Dingen beziehe, sich vorwiegend auf die „Form“ beziehe und nicht auf alle konkreten „Eigenschaften“ des besonderen Dinges.

Damit wurde das Problem des „Zusammenhanges von Name und Ding“ auf die Frage des „Zusammenhanges von Allgemeinen und Besonderen“ verschoben.

Hier lässt sich nun deutlich der Unterschied zwischen unserem abendländisch „logischen“ und dem chinesisch „dialektischen“ Denken aufzeigen.

Unserer logisches Denken hat sich insbesondere im Beachten des Zusammenhanges der „syntaktischen“ mit der „semantischen“ Dimension eines Zeichens entwickelt.

Hier gilt: wenn „A=B“ dann gilt auch „B=A“. Wobei das Zeichen „=“ nicht ein „ist“ im Sinne eines Da-Seins, sondern ein „Entsprechen“ im Sinne eines So-Seins meint.

Ganz anderen Denk-Wegen folgt das dialektische Denken. Dieses hat sich insbesondere im Erforschen der „sigmatischen“ Dimension der Zeichen entwickelt.

Hier gilt, dass wenn „A=B“ gilt, dann gilt nicht unbedingt auch umgekehrt, dass im So-Sein B auch A „entspricht“ oder im Da-Sein es auch „ist“.

Im Abendlande denken wir hinsichtlich des „Allgemeinen“ anders als das traditionelle chinesisch-dialektische Denken.

- Das Allgemeine ist im westlichen Denken „nicht“ das Besondere. Es ist abstrakt vom Konkreten

losgelöst. Das Allgemeine ist entweder ein unerreichbares Vorbild oder es hat einen „Mangel“, weil es von unwesentlichen Eigenschaften des Besonderen abgesehen, d.h. abstrahiert hat.

- In einer realistischen Betrachtung „ist“ (im Sinne des Da-Seins) bei uns daher das Besondere auch das Allgemeine. Dies deswegen, weil wir das Allgemeine als im Besonderen enthalten betrachten. Das weiße Pferd ist daher bei uns ein Pferd. Das So-Sein des Allgemeinen wurde ja aus dem Besonderen abstrahiert. Das Allgemeine (Symbol) ist dagegen nicht das Besondere (Ding), aber das Besondere (Ding) ist auch das Allgemeine (Symbol)!

Das dialektische Denken geht einer anderen Spur nach.

- Dem weniger reichhaltigen Allgemeinen „genügt“ mehr! Es kann daher nicht nur ein bestimmtes Besonderes sein, sondern Vieles. Dem reichhaltig Besonderen genügt dagegen weniger, bzw. es genügt sich nur selbst. Es kann daher nur es selbst sein.

Diese Sicht war für das traditionelle Denken deswegen von besonderer Bedeutung, weil es ja darum ging, etwas zu finden, was als konkrete Ordnung (L) ganz praktisch gedacht wurde und für „alle“ Menschen wirksam gelten sollte.

Im Abendland meinen wir dagegen, dass das Besondere auch das Allgemeine sei. Dies deswegen, weil das abstrakte Allgemeine im Besonderen stecke und nur aus ihm herausdestilliert wurde.

Wir denken individualistisch das Allgemeine als abstrakt und nicht konkret wirksam.

Vor die Frage gestellt, ob nun das Symbol das Ding oder das Ding das Symbol sei, würden wir daher eher dazu neigen, die Ansicht zu vertreten, dass das Symbol nie das Ding sein kann, weil wir an ein „Entsprechen“ denken.

Ganz anders im traditionellen chinesischen Denken. Hier wurde nicht nach dem „Reichhaltigeren“ gefragt, sondern nach dem, „dem mehr genügen kann“. Gesucht war etwas konkret Wirksames, das Vieles und letztlich die Gesellschaft als Ordnung auch praktisch „aus-richten“ kann.

Also etwas, dem mehr genügen kann, das kann auch mehr sein.

Es kann dann auch für Viele das „Maß“ gebend sein. Das konkrete Ding genügt sich dagegen nur selbst. Es kann nur es selbst sein. Das Symbol aber, dem kann mehr genügen und deshalb kann es auch mehr sein.

So wurde in Richtung vom Ding zum Namen gedacht.

Es wurde:

- das Allen-Gemeine als ein das Besondere „konkret“ Umfassendes betrachtet;
- die konkrete gesellschaftliche Ordnung (*Li*) war (als Teil) das konkret Allen Gemeine, d.h. es war das unmittelbar umfassende Ganze (*Dao*), aber das umfassende *Dao* (als Ganzes) war nicht die konkrete Ordnung *Li* (als Teil-Aspekt des *Dao*);
- das konkrete Symbol war in der Ur-Sphäre das Ding, aber das Ding war nicht das konkrete Symbol;
- das Zeichen war das Bezeichnete, aber das Bezeichnete war nicht das Zeichen;
- die Ordnung (*Li*) war das *Dao*, aber das *Dao* war nicht die Ordnung (*Li*);

- das All-Gemeine war das Besondere, aber das Besondere war nicht das All-Gemeine;
- die Ordnung (*Li*) war das soziale Leben, aber weder das ganze noch das halbe soziale Leben war die Ordnung.

Darum galt es, trotz der Ordnungen, in einer „*großen Klarheit*“ (*Shen*) unmittelbar (in der Ur-Sphäre des Gewahrens) auf das Tat-sächliche Leben (*Dao*) hinzuhören.

Über die Reihe *Transkulturelles Forschen*

Die Reihe *Transkulturelles Forschen* wird aufgelegt vom *Chinbeku e.V. – Wissenschaftliche Akademie für chinesische Bewegungskunst und Lebenskultur*, Köln.

Ziel von Chinbeku e.V. ist, ein kulturübergreifendes, bewegliches Denken praktisch und theoretisch nutzbar zu machen.

Dazu bestehen kulturüberschreitende Kooperationen mit verschiedenen Forschungseinrichtungen in Deutschland, China und Süd-Korea. Hier werden unterschiedliche Gedankenmodelle und Denk-Bewegungen praktisch-theoretisch erforscht und in ihrer Einzigartigkeit sowie in ihren Gemeinsamkeiten zugänglich gemacht.

Die in dieser Reihe erscheinenden Beiträge haben ihren Ursprung somit in der kulturüberschreitenden Begegnungspraxis des Eigenen mit dem unbekanntem Anderen.

Mit dieser Schriftenreihe werden die konzentrierten Ergebnisse dieser kulturübergreifenden Begegnungen und Kooperationen dokumentiert.

Der Titel *Transkulturelles Forschen* ist daher mit Sorgfalt gewählt.

Dieter Gudel
Redaktion

Bisherige Erscheinungen in der Reihe *Transkulturelles Forschen*

Band 1

Dieter Gudel (Hrsg.): Östliches, westliches und westöstliches Bewegungskdenken. Gedanken zum Fußball, Taiji, Skilaufen, Taekwondo. Eckpunkte transkultureller Bewegungsforschung. Mit Beiträgen von Hyosong Gu, Dieter Gudel, Horst Tiwald und Wenjun Zhu. Köln: 2005. ISBN 3-938670-99-1.

Band 2

Dieter Gudel: Transkulturelles Forschen. Zur Theorie und Praxis transkultureller Forschungsarbeit. Philosophische Grundlegung. Köln: 2005. ISBN 3-938670-97-5.

Band 3

Horst Tiwald: Dem chinesischen Denken auf der Spur. Ein WEG zu den Tat-Sachen. Hrsg. von Dieter Gudel. Köln: 2005. ISBN 3-938670-98-3.

Bestellungen sind möglich über folgende Kontaktadressen im Internet:

Chinbeku e.V.

www.chinbeku.com

Dieter Gudel (Redaktion)

www.transkulturelle-forschung.de



Köln 2005

ISBN 3-938670-98-3