

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Wahrheit und Weisheit“

Überlappungen im Denken von Laozi, Zhuangzi und Nietzsche

Verfasser

LUKAS MARIA WEBER Bakk.phil.

angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, im Jänner 2012

Studienkennzahl lt. Studienbuchblatt:	A296
Studienrichtung lt. Studienbuchblatt:	Philosophie
Betreuer:	Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Themenstellung.....	3
Hintergrund der Themenstellung.....	4
Zum Forschungsstand.....	6
Zur Methode.....	7
Zum Hintergrund: Nietzsche.....	8
Zum Hintergrund: Daoismus.....	9
Zur Transkription der chinesischen Ausdrücke.....	11
TEIL I – Rebellion	13
1. Unzulänglichkeiten der Sprache.....	13
1.1 Die Unbenennbarkeit des DAO.....	13
1.2 Wahrheit und Lüge.....	17
2. Wider die Erkenntnis.....	21
2.1 Der abendländische Erkenntnisweg: Vernunft.....	22
2.2 Denken wie ein Schwein.....	28
3. Die Kritik.....	31
3.1 Wider den Konfuzianismus.....	32
3.2 Die Erscheinungsformen des Nihilismus.....	35
3.3 Wissenschaftskritik.....	39
4. Von der Wahrheit zur Weisheit.....	42
TEIL II – Weltanschauungslehre	47
1. Kosmologie.....	47
1.1 Daoismus.....	47
1.2 Die Kosmologie Nietzsches.....	52
1.2.1 Kraft.....	54
1.2.2 Wille zur Macht.....	56
1.2.3 Ewige Wiederkunft des Gleichen.....	59
1.3 Die Überlappungen.....	61
2. Verdeutlichung der Notwendigkeit der Rebellion.....	65
3. Die neue Sensibilität.....	68
3.1 Die ursprüngliche Menschennatur.....	70
3.2 Die affirmative Lebenseinstellung.....	72

3.3 Die Überlappung: Der Sinn der Erde.....	75
4. Präzisierung der Bejahung.....	79
TEIL III – Der ideale Mensch.....	85
1. Der Weise als affirmativer Typus.....	86
1.1 WUWEI, das nicht-handelnde Handeln.....	87
1.2 Vom Schaffen der Werte.....	90
2. Ein Ideal der Zukunft? Ein Ideal der Vergangenheit?.....	94
2.1 Übermensch.....	94
2.2 Der „wahre“ Mensch des vergangenen Zeitalters.....	98
3. Befreiung.....	102
3.1 Vom Sollen zum Wollen.....	103
3.2 Vom unschuldigen Wollen.....	105
4. Der Übermensch: ein Chinese?.....	107
TEIL IV – Historie.....	115
 Anhang	
1. Bibliografie.....	123
2. Danksagung.....	125
3. Curriculum Vitae.....	125
4. Abstract (English, Deutsch).....	126

EINLEITUNG

Themenstellung

Nietzsche und die Daoisten, China und Europa, abendländische Philosophie und östliche Weisheitslehre, Wahrheit und Weisheit, das sind die Schlagworte der Gegenüberstellung, die in dieser Arbeit vorgenommen wird. Dabei stellt sich in erster Linie die Frage nach der Perspektive, mit der wir die Welt betrachten, nach dem Denken mit dessen Hilfe wir sie uns erklären und nach den Prinzipien, gemäß derer wir sie als Einzelne und als Kulturverbände durchschreiten. Dass es dabei nicht darum geht, welche Kultur, welches Denken oder welche Perspektive vorzuziehen ist, darauf weist der Titel hin: „Wahrheit *und* Weisheit“. Jede scheinbare Favorisierung des Einen vor dem Andern hat der Leser sich selbst zuzuschreiben.

In einem generellen Sinn soll klar gemacht werden, was Wahrheit und Weisheit eigentlich sind und inwiefern sie unterschieden werden können. Dem Leser mag es auf den ersten Blick verwunderlich scheinen, dass hier überhaupt ein Unterschied bestehen soll, denn dies impliziert, dass es mehr als nur einen Weg und mehr als nur eine Form der Erkenntnis gibt. Ein erstes Hauptziel dieser Arbeit stellt insofern das Aufzeigen des qualitativen Unterschiedes der beiden Erkenntnisformen *Wahrheit* und *Weisheit* dar.

Es ist meine Ansicht, dass Nietzsches Kritik des abendländischen Denkens auf diese Ungenauigkeit in der Unterscheidung abzielt: dass das Abendland zwar die „Liebe zur Weisheit“ (die Philosophie) für sich beansprucht, seine großen Denker aber dennoch nur Wahrheiten hervorgebracht haben. Sie haben *nur* Wahrheit hervorgebracht, weil ihnen nicht bewusst war, dass einer fundamentalen Erkenntnis mehr zugrunde liegt als das bloße Auffinden logischer, d.h. sprachlogischer Strukturen der Welt (s. hierzu Teil I).

Nietzsches Philosophie stellt den radikalen Bruch in der europäischen Philosophiegeschichte dar, denn er hinterfragt die grundsätzlichen Annahmen der Erkenntnisfindung, nach denen seit Platon in Europa philosophiert wurde. Seine Kritik am Idealismus kann als *Rebellion* gegen ein metaphysisches, hinterweltliches Denken verstanden werden, das mehr an jenseitigen Prinzipien als an der tatsächlich diesseitigen Welt orientiert ist. Damit macht er sich aber nicht etwa zum Fürsprecher einer auf materiellen Experimenten basierenden Erkenntnismethode, denn auch die naturwissenschaftliche Suche nach allgemeingültigen, unumstößlichen Wahrheiten steht im Widerspruch zu Nietzsches Vision einer Pluralität des Denkens, eines *Perspektivismus*.

Diesen Perspektivismus müssen wir akzeptieren lernen, wenn wir die Welt im Sinne Nietzsches verstehen wollen. In seiner Philosophie, die Ontogenese und nicht Ontologie betreibt, wird das Wesen der Dinge durch jene *Kräfte* definiert, die sich ihrer abwechselnd bemächtigen. Der fundamentale Unterschied zwischen Nietzsche und dem abendländischen Denken besteht darin, dass er das Wesen der Dinge nicht statisch, sondern wandelbar begreift. Er betrachtet die Dinge

nicht hinsichtlich der ewig wahren, absoluten Erkenntnis, sondern in Hinblick auf das sich stets wandelnde *Sein des Werdens*. Ob beabsichtigt oder nicht, damit steht er der daoistischen *Weltanschauungslehre*¹ nahe (s. dazu Teil II).

Im Wort „Welt-*anschauungs*-lehre“ steckt der Hinweis darauf, dass einer jeden Erkenntnis immer eine bestimmte Perspektive der Anschauung zugrunde liegt. Die Weltwahrnehmungsperspektive ist formgebend für die aus ihr erwachsende Erkenntnis. Somit ist bereits durch die perspektivische *Lebens-Einstellung* des Erkenntnissuchenden vorgegeben, ob er auf Wahrheit oder auf Weisheit als Ziel seiner Erkenntnis stoßen wird. Aus der spezifischen Perspektive erwächst die Erkenntnis einer spezifisch beschaffenen Welt, die ihrerseits nach einem spezifisch geformten Typus Mensch verlangt. Gemäß ihren Vorstellungen haben sowohl Nietzsche als auch die Daoisten einen Typus des „idealen Menschen“ (an manchen Stellen auch: des „Weisen“) entworfen, in dessen Lebenseinstellung, Sicht- und Handlungsweisen, die jeweiligen Wahr- oder Weisheiten in Korrespondenz zum Wesen der Welt, zum Ausdruck gebracht werden (s. Teil III). Untrennbar sind Lebenseinstellung und Perspektive, Perspektive und Erkenntnis, Erkenntnis und Lebenseinstellung miteinander verflochten. In wechselseitiger Abhängigkeit bedingen sie sich gegenseitig und können nicht isoliert voneinander betrachtet werden. Der besseren Überschaubarkeit wegen, werden sie in dieser Arbeit nacheinander abgehandelt, doch sollte der/die LeserIn sich ihrer grundsätzlichen Zusammengehörigkeit bewusst bleiben.

Hintergrund der Themenstellung

Neben der Auseinandersetzung mit diesen Themen verfolgt die Arbeit ein zusätzliches Ziel: Es soll das Bewusstsein des wahrheitsliebenden, christlich-platonisch geprägten abendländischen Lesers erweitert und zur Wahrnehmung aus einer *anderen* Perspektive befähigt werden. Mit der anderen Perspektive ist – wie zu zeigen ist – notwendig eine *andere* Erkenntnis und ein *anderes* Dasein verknüpft. Hier stößt West auf Ost, hier prallt die Tradition an Nietzsche, hier werden wir uns bewusst, dass es mehr als nur eine Wahrheit gibt. Aber ist so etwas überhaupt möglich? Schließt die Wahrheit nicht per definitionem jegliche Pluralität aus? Und welche Konsequenzen hat dies für unser Denken?

Mittels der Kritik Nietzsches und der Daoisten sollen die Grenzen unseres gewohnten Denkens aufgezeigt und die Möglichkeit eines alternativen Denkens sichtbar gemacht werden; eines Denkens, um es in François Julliens Worten zu sagen, „dessen Ziel nicht die Wahrheit ist“ (Jullien, 2002, S.87).

Eine erste Schwierigkeit, die es zu überwinden gilt, besteht darin, uns der eigenen Perspektive gewahr zu werden. Erst wenn wir die Grenzen kennen, innerhalb derer sich unser Denken be-

¹ Um Missverständnissen vorzubeugen sei an dieser Stelle erwähnt, dass ich den Begriff *Weltanschauungslehre* nicht, wie heute oft üblich, in pejorativem Sinn gebrauche, ihm also keinen ideologischen Charakter unterstelle. Der Begriff ist neutral, als Synonym des Begriffs „Kosmologie“ zu verstehen.

wegt, wird es uns möglich sein, jenseits dieser Grenzen wahrzunehmen. Dies ist einer der Gründe, weshalb wir uns des chinesischen Denkens als *Heterotopos*² bedienen: um durch das Andere des Andern uns des Eigenen gewahr zu werden. Wir wollen China benutzen, um die inneren Zusammenhänge unseres Denkens zu ergründen. Dieser „Umweg über China“ ist ein strategischer und methodischer Umweg „mit dem Ziel, die verborgenen Vorentscheidungen der europäischen Vernunft neu zu befragen und bis zu unserem Nicht-Gedachten zurückzugehen.“ (Jullien, 2002, S.171)

In diesem Zusammenhang nimmt Nietzsche eine ambivalente Position ein. Er ist fraglos ein europäischer Denker, aber da es primär seine Kritik ist, die das Ende der tausendjährigen Tradition dieses Denkens besiegelt, stellt er einen interessanten Verbündeten des daoistischen Denkens dar. Seine Kritik ist Motor der chinesisch-westlichen Gegenüberstellung, wobei Nietzsche selbst – wie zu zeigen sein wird – eher auf chinesischer als auf westlicher Seite der Kontrastierung zu verorten ist. Indem wir die Heterotopie „China“ heranziehen um uns der impliziten Gründen unseres Denkens gewahr zu werden, tun wir es Nietzsche gleich, der seinerseits stets darum bemüht war, Europa von einem Standpunkt der Exteriorität zu überblicken (vgl.N, KSA 11, S.234). Die daoistische Perspektive stellt insofern eine Ergänzung der nietzscheschen Philosophie dar und vice versa kann diese als Erweiterung des daoistischen Denkens begriffen werden. Allerdings nicht in absolutem oder notwendigem Sinn, sondern in dem interpretativen Sinn einer möglicherweise fruchtbaren Komplementarität. Diese will ich mit dieser Arbeit zu erreichen versuchen.

Indem wir uns im Spiegel des Heterotopos selbst erkennen, stehen wir auf erhöhter Warte und vermögen die Grenzen zu schauen innerhalb derer wir zu denken und handeln gewohnt sind. Die „Rebellion“ des Teil I zielt also nicht darauf ab, ein uns inniges Denken zu vernichten, sondern uns dessen Spezifität zu vergegenwärtigen. Dadurch erst gewinnen wir die nötige Distanz zu unserer eigenen kulturellen Prägung, um die in Teil II vorgestellten „Weltanschauungslehren“ von Nietzsche und den Daoisten objektiv betrachten zu können. Anschließend soll verdeutlicht werden, inwiefern die neue Perspektive und die aus ihr erwachsende Kosmologie letztlich auch eines neuen Menschen bedarf: des in Teil III skizzierten „idealen Menschen“ Nietzsches bzw. der Daoisten.

Ein weiterer Grund, warum in der vorliegenden Arbeit das Denken Nietzsches mit jenem der Daoisten vereint behandelt wird, besteht darin, dass ihren Philosophien eine gemeinsame Perspektive zugrunde liegt. Auch wenn ihr Denken räumlich durch tausende Kilometer und zeitlich durch tausende Jahre getrennt voneinander stattfand, weisen ihre Philosophien doch eine erstaunliche Affinität zueinander auf: Überlappungen des Denkens. *Konvergente Perspektiven*.

² „Heterotopie“: der „Ort“, der „anders“ ist. (Jullien, 2002, S.15)

Nietzsche richtet sich als Rebell gegen die gesamte Tradition des abendländischen Philosophierens und fordert ein neues Denken, ein neues Fühlen, eine neue *Sensibilität*. Damit positioniert er sich unbewusst in einer Reihe mit den Daoisten. Nicht etwa, weil mit der Kritik des abendländischen Denkens automatisch die Identität mit dem chinesischen Denken gegeben wäre, sondern weil die daoistische Philosophie ihrerseits rebellisch ist gegenüber den starren Idealen, absoluten Normen und Konformitäten ihrer Zeitgenossen. Die daoistische Kritik am Denken der logischen Schulen und der konfuzianischen Lehre, sowie die daraus sich ergebenden Konsequenzen eines alternativen Denkens weisen – wie zu zeigen ist – tiefgreifende Überlappungen mit der Philosophie Friedrich Nietzsches auf. Besonders zutreffend ist das auf Überlappungen ihrer Perspektiven in der jeweiligen Suche nach über- bzw. untermenschlicher Weisheit, welche sich krass von jener Perspektive abheben, die der allzumenschlichen Wahrheitssuche zugrunde liegt. Beide Ansätze weisen metaphysische, überweltliche Ideen zurück und plädieren für ein Denken, das sich am tatsächlichen Sein orientiert.

Es sei betont, dass hier nicht versucht wird ein „westliches“ und ein „chinesisches“ Denken zu beschwören, um das eine gegen das andere abzuwägen. Der Kontrast den ich zwischen Daoismus/Nietzsche einerseits und Abendland andererseits, zwischen Wahrheit und Weisheit evoziere, dient dazu, die unterschiedlichen Weltwahrnehmungsperspektiven und die daraus folgenden Welterklärungsmodelle und Daseinsweisen greifbar zu machen. Aber *wahrheits-* oder *weisheitsliebend* zu sein sind keine Charaktereigenschaften des Ostens oder Westens per se, es sind zwei Erkenntnisgrundlagen, die innerhalb verschiedener Kulturen von unterschiedlichem Einfluss waren und noch immer sind. In China ist es insbesondere dem daoistischen Einfluss zu verdanken, dass diverse Tendenzen zu logischem, analytischem Denken im Keim erstickt wurden, während sie in Europa mehr oder weniger unhinterfragt bis Nietzsche gedeihen/wuchern konnten.

In der Zusammenführung von Nietzsche und Daoismus, die eine Zusammenführung von westlicher und östlicher Philosophie ist, verbirgt sich eine *Historie* der Entwicklung des Denkens. Dieser Aspekt, der in Teil IV dargestellt wird, macht den aktuellen Bezug der Arbeit aus. Meines Erachtens ist es höchste Zeit die Globalisierung nicht nur in politischem und wirtschaftlichem Sinne voranzutreiben, sondern auch in philosophischer Hinsicht das östliche und westliche Denken einander näher zu bringen. Die Ankerpunkte dieser *Verbindung* sind die Philosophien Nietzsches und der Daoisten. In Teil IV, der das Fazit darstellt, werde ich dies weiter verdeutlichen.

Zum Forschungsstand

Diese Arbeit stellt nicht das erste Unterfangen einer Zusammenführung von Nietzsche und daoistischem Denken dar. Eine prinzipielle Vergleichbarkeit dieser beiden Philosophien ist der interkulturellen Philosophie bereits seit einigen Jahrzehnten bewusst. Trotzdem existiert erst

sehr wenig Material zu diesem Thema und bis jetzt haben nur wenige versucht, die Kerngedanken Nietzsches mit denen von Laozi/Zhuangzi zu vergleichen. Indem sie entweder die Gemeinsamkeiten, die Unterschiede oder beides betonen, stellen diese Arbeiten erste wichtige Annäherungen der beiden Philosophien dar. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Arbeiten von Graham Parkes und Günther Wohlfahrt zu nennen, welche als Pioniere dieses Themengebiets fundamental wichtige Beiträge leisteten.

Allerdings fehlt es bis heute an Arbeiten, die in die philosophische Tiefe unter der Oberfläche der bloßen Gegenüberstellung vorzudringen wagen. Aus diesem Grund stammen die meisten Quellen zu dieser Arbeit aus einem rein nietzscheanischen bzw. rein daoistischen Milieu (bspw. Deleuze über Nietzsche). Im Unterschied zu bisherigen Gegenüberstellungen im Sinne der Unterschiede und/oder Gemeinsamkeiten nietzschescher und daoistischer Philosophie, möchte ich hiermit den Fokus auf die *Überlappungen* legen, d.h. ich möchte einen ersten Versuch wagen, Nietzsche daoistisch und die Daoisten nietzscheanisch zu lesen. Um mich methodisch zu orientieren bediene ich mich der Arbeiten François Julliens, der im Bereich interkultureller Philosophie zwischen West und Ost (wenn auch nicht explizit in Bezug auf Daoismus und Nietzsche) wichtige Anhaltspunkte liefert. Insbesondere teile ich sein Interesse, durch die Gegenüberstellung Ost-West den „Fundamentalismus der europäischen Vernunft ins Wanken zu bringen“ (Jullien, 2002, S.124). Über den bloßen Vergleich hinaus ist es mir ein Anliegen, zu einer fruchtbaren Verbindung und höheren Ganzheit vorzudringen, zum Einen des Vielen oder, daoistisch gesagt, zum unnennbaren Kern der Gegensätze. Dieses Ziel will ich ein *über-europäisches Denken* nennen, das im heutigen Zeitalter der Globalisierung m.E. ganz oben auf der Prioritätenliste zu rangieren hat. Einen Beitrag dazu stellt diese Arbeit dar.

Zur Methode

Anders als vorhergehende Arbeiten zu dieser Thematik, die den gegenüberstellenden Vergleich zur Grundlage haben, konzentriere ich mich auf die *Überlappungen* von Nietzsche und den Daoisten. Damit ist gemeint, dass wir beide Philosophien vom Aspekt ihrer Konvergenz betrachten und als *ambivalente Entität mit fließenden Grenzen* in Eins zusammenfassen. Diese Entität gewinnt ihre eigentliche Identität durch die Gegenüberstellung mit dem traditionellen Denken der abendländischen Philosophie seit Platon. Dadurch soll uns in erster Linie bewusst werden, dass unser bisheriges Denken weder absolut noch allumfassend gültig ist. In einem zweiten Schritt wollen wir jenes alternative Denken untersuchen, das von Nietzsche bewusst gefordert und von den Daoisten implizit vertreten wird. Dabei wird für uns vor allem die Ähnlichkeit der daoistischen und nietzscheschen Perspektive als auch ihrer jeweiligen Weltanschauungslehre relevant sein. Sodann wollen wir eine mögliche Interpretation von Nietzsche und den Daoisten durch den jeweils andern versuchen, um anhand dieser Verbindungspunkte in einem

vierten Schritt eine (interpretative) Historie der Zusammenführung des westlichen und östlichen Denkens vorzuschlagen.

Die vorzunehmende Gegenüberstellung darf trotz allem für nicht mehr als ein „Moment des Denkens“ gehalten werden, um es in Julliens Worten zu sagen: der produzierte Kontrast dient dazu, abendländisches und daoistisches Denken aus seiner Gleichgültigkeit zu holen, um damit eine fruchtbare Spannung zu erzeugen (vgl. Jullien, 2002, S.186). Im Lichte der Heterotopie des Andern sollen neue Facetten des Eigenen sichtbar werden. Diese sind interpretativ und veränderbar, hüten wir uns davor, sie als statische „Welten“ (chinesische/westliche Welt) zu fixieren (ebd.).

Ziel ist es, über die herkömmliche Perspektive der abendländischen Philosophie hinaus zu wachsen, wofür philosophiehistorisch Nietzsches Werk den Anstoß gibt. Zu über-europäischen Denkwelten aufbrechen wollte schon Nietzsche selbst. Wir wollen diesen Vorstoß ins philosophische Jenseits, nach Asien, leiten: Daoismus ergänzt Nietzsche, Nietzsche ergänzt Daoismus; zyklisch kreisend überwinden wir die sprach-logischen Grenzen abendländischen Denkens. Falls der Versuch scheitert und der Weg, den zu gehen ich vorschlage im Nirgendwo endet, so möchte ich zumindest dies zeigen: dass neue Wege möglich sind. Dies allein ist schon ein kostbarer Besitz für das globale Denken, welches plurales, kultur-perspektivisches Denken sein muss. Kein Weg ist absolut zwingend, wir können gehen wohin wir wollen. Laozi sagt, jede Reise beginnt mit einem ersten Schritt. Und auch wenn wir nicht wissen wohin sie führt, es sollte uns nicht davon abhalten, los zu gehen.

Zum Hintergrund: Nietzsche

Friedrich Nietzsche wurde am 15.10.1844 in Röcken bei Lützen als Sohn eines Pastors geboren. Schon früh zeigte sich, dass er ein geistiges Ausnahmetalent war. Nach eigenen Angaben begann er mit zwölf Jahren zu philosophieren, erste Gedichte und Kompositionen verfasste er bereits mit zehn (s.N, KSA 11, S.253). Eine herausragende Begabung besaß er vor allem für Sprachen und studierte dementsprechend Philologie. Bereits im Jahr 1869, noch nicht 25jährig, erhielt er eine Professur in Basel, die er knapp zehn Jahre innehatte, ehe er sie krankheitsbedingt zurücklegen musste. Nahezu sein ganzes Leben wurde Nietzsche von einem schmerzhaften Augenleiden, Migräneanfällen, Magenstörungen und zahlreichen anderen physischen Leiden gepeinigt, die einen entscheidenden Einfluss auf seine Philosophie nahmen.

Von großer Bedeutung für Nietzsche und sein Denken waren zudem die Philosophie Arthur Schopenhauers als auch Person und Musik Richard Wagners. Darüberhinaus kam er bereits zu Schulzeiten (in Pforta) mit der indischen Philosophie in Kontakt, an der er Zeit seines Lebens großes Interesse hatte. Insbesondere im Austausch mit seinem ehemaligen Schulfreund, dem berühmten Indologen Paul Deussen, setzte er sich mit dem indischen Gedankengut auseinander (s.Figl, 1996, S. 54).

Seine eigenen Werke fanden zu seinen Lebzeiten wenig öffentliche Beachtung und wenn, so fühlte Nietzsche, dass er missverstanden worden war (s.EH, KSA 6, S.300). Trotz der fehlenden Anerkennung behauptete er weiterhin unerschrocken, dass seine Philosophie von höchster Bedeutung für die Welt der kommenden Jahrhunderte sein würde, dass sich an seinen Namen einst „die Erinnerung an etwas Ungeheures anknüpfen“ werde (EH, KSA 6, S.365). Demgemäß hatte er auch große Angst davor, von der Nachwelt heilig gesprochen zu werden (ebd.).

Das zu Beginn der 1890er Jahre langsam erwachende, öffentliche Interesse an seiner Person und Philosophie nahm Nietzsche selbst nicht mehr bewusst wahr, da ihn seine Krankheiten in einen Zustand geistiger Umnachtung getrieben hatten. Die letzten zehn Jahre seines Lebens wurde er zuerst von der Mutter, später von der Schwester gepflegt, ehe er am 25.8.1900 in Weimar verstarb. (Biografische Angaben aus: Schischkoff, 1991, S. 517f; Simon, 1985, S. 203f; Safranski, 2000, S. 52-56)

Zum Hintergrund: Daoismus

Der Daoismus entwickelte sich in China zur Zeit der streitenden Reiche (475 - 221 v.u.Z.) als eine von unzähligen Denkerschulen, die zu dieser Zeit im Bestehen begriffen waren. Darunter befanden sich der Konfuzianismus, in dessen Zentrum die Organisation der gerechten Gesellschaft steht, und der Mohismus, der die Pflichten des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft betont. Von nicht geringem Einfluss war außerdem der Legalismus, dem die Stärkung von Herrscher und Verwaltungsapparat ein Anliegen war, und es entwickelte sich eine Art des Sophismus, der sich mit logischen Debatten beschäftigte. Der Daoismus befand sich in Opposition zu all diesen Schulen, da er Gesellschaft und Politik als korrumpierende Ursachen der *ursprünglichen Menschennatur* ansah, demgegenüber er die Einswerdung des Menschen mit dem kosmischen Prinzip DAO propagierte (Mair, 2008, S. 21).

Das Prinzip des DAO ist eigentlich keine Erfindung der daoistischen Schule selbst, sondern Teil des chinesischen Weltbildes. Ebenso wie Yin & Yang kommt es im Denken der unterschiedlichsten Schulen vor und nimmt gemäß der jeweiligen Interpretation eine spezifische Rolle ein. Nirgendwo sonst aber ist die Bedeutung des DAO so zentral wie im Daoismus, weshalb diese Schule schließlich zu ihrem Namen („Lehre vom Dao“) kam. Die Anfänge des Daoismus gründen auf philosophischen Überlegungen zu Kosmos, Lebenspraxis, Staat und Gesellschaft sowie auf der Kritik am Konfuzianismus und den übrigen der genannten Schulen.

Im 2. bis 5. Jahrhundert u.Z. begann die Institutionalisierung der daoistischen Tradition zu einer *religiösen* Vereinigung, weshalb der Daoismus heute nicht als reine Philosophie, sondern auch als Religion betrachtet wird (Figl, 2003, S. 307f). Dessen ungeachtet beschäftigt sich diese Arbeit jedoch ausschließlich mit den philosophischen Grundgedanken des ursprünglichsten Daoismus. Die Bezeichnung „Daoismus“ und „Daoisten“ in der vorliegenden Arbeit meint dem-

entsprechend nur die früheste Form dieser Denkerschule und zwar jene Gedanken, die in den Werken „Laozi“ (老子) und „Zhuangzi“ (莊子/庄子) wiedergegeben sind.

Neben diesen beiden Texten zählen zu den wichtigsten daoistischen Texten der Frühzeit noch die Texte „Liezi“ (列子) und „Huainanzi“ (淮南子). Letzterer entstand um 130 v.u.Z., vom Liezi ist anzunehmen, dass er erst im dritten Jahrhundert nach der Zeitenwende kompiliert wurde. Auch wenn die Titel dieser Texte zugleich die Namen ihrer (vorgeblichen) Autoren repräsentieren sind sie höchstwahrscheinlich nicht auf Einzelpersonen als Urheber zurückzuführen.

Auch die Urheberschaft der Bücher Laozi und Zhuangzi ist umstritten. Laozi, was übersetzt „Alter Meister“ bedeutet, ist sowohl der Titel des Buches als auch der Name des vermeintlichen Autors. Von ihm berichtet die chinesische Tradition, dass er zur Zeit des Konfuzius (6.Jh v.u.Z.) wirkte (Figl, 2003, S. 307). Allerdings ist anzunehmen, dass es einen bestimmten „Alten Meister“ nie gegeben hat und es sich bei dem Text um eine Kompilation mündlich tradierten Weisheitssprüche handelt, die erst in der zweiten Hälfte des 3.Jhs v.u.Z. zusammengestellt wurde (Mair, 2008, S. 23; Kubin, 2011, S. 11). Mit dem Aufblühen des religiösen Daoismus und der vergöttlichten Personifizierung *des* Alten Meisters entstand als Titel dieses Werkes der heute geläufigere Name „Daodejing“ (道德经), und „Laozi“ bezeichnete fortan seinen Autor.

Von Zhuangzi („Meister Zhuang“) hingegen kann behauptet werden, dass es sich um eine historische Person handelt, die um das Jahr 369 v.u.Z. unter dem Namen Zhuang Zhou (莊周/庄周) geboren wurde und um das Jahr 286 v.u.Z. starb (Mair, 2008, S. 26). Biographisches über ihn ist wenig bekannt, aber man geht davon aus, dass wesentliche Teile des Buches „Zhuangzi“ (welches seit dem Jahr 745 u.Z. auch unter dem Namen „Wahres Buch vom Südlichen Blütenland“ (南华真经) bekannt ist) von ihm selbst geschrieben wurden (ebd.). In seiner Gesamtheit ist aber auch dieser Text eine Kompilation von Texten mehrerer Autoren, unter denen sich verwirrenderweise auch Konfuzianer befanden, die mittels daoistischer Terminologie die daoistische Lehre mit konfuzianischem Gedankengut zu unterwandern versuchten (s.Mair, 2008, S. 141; es handelt sich um die äußeren Kapitel 12-14 in: Mair, 2008 auf S.141-183).

Man sei sich also bewusst, dass wenn im Verlaufe dieser Arbeit die „Daoisten“ erwähnt werden, Laozi und Zhuangzi gemeint sind. Allerdings nicht als Bezeichnung zweier individueller Personen, sondern als Gruppe von Denkern, deren gemeinsame Philosophie unter diesen Namen zusammengefasst erscheint.

Auf einen genauen Vergleich zwischen den beiden Texten kann im Zuge dieser Arbeit nicht eingegangen werden (s.hierzu Mair, 2008, S. 22-25). Zhuangzi nimmt zwar immer wieder Bezug auf Laozi, aber wahrscheinlich auf dessen mündlich tradierte Form und nicht auf den Text den wir heute kennen. Aufgrund der grundsätzlichen Übereinstimmungen behandle ich Laozi und Zhuangzi in dieser Arbeit als philosophisch einheitliche Denker. Es ist jedoch hervorzuheben, dass das *Daodejing* als Handbuch für Herrscher betrachtet werden kann, in dem Ratschläge zu einer daoistisch inspirierten Staatsführung erteilt werden, während Zhuangzi eine Philoso-

phie für Individuen präsentiert, die keine Affinität zur Staatsphilosophie zeigt – ihr vielmehr sogar Verachtung entgegenbringt (Mair, 2008, S. 22). Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass für Zhuangzi das DAO (道) einen allerhöchsten Wert an sich besitzt, während Laozi immer wieder auf dessen weltliche Nützlichkeit für das alltägliche Leben Bezug nimmt (Mair, 2008, S. 23).

Zur Transkription der chinesischen Ausdrücke:

Die Transkription der chinesischen Zeichen in die lateinische Lautschrift erfolgt im wesentlichen nach zwei Systemen: Wade-Giles und Pinyin. Hinzu kommen individuelle Umschriftmethoden diverser Autoren wie bspw. Richard Wilhelm. Heutzutage ist Pinyin der international gebräuchliche Standard, der auch in dieser Arbeit eingehalten wird. Allerdings verwenden frühere Übersetzungen gerne die Wade-Giles Umschrift, weshalb in direkten Zitaten eine Inkonsistenz der Lautübersetzungen unvermeidbar ist. Dementsprechend heißt es zum einen Tao oder Taoismus (W-G), zum andern Dao oder Daoismus (PY). Unterschiede zeigen sich auch für die Ausdrücke Teh (W-G) und De (PY), Dschuang Dsi (Wilhelm), Tschuangtse oder Chuang-tzu (W-G) und Zhuangzi (PY), Laotse (Wilhelm), Lao-tzu (W-G) und Laozi (PY), Tao te King (Wilhelm) und Daodejing (PY).

Zuletzt noch ein Wort zu den chinesischen Schriftzeichen: Nach ihrer Machtübernahme im Jahr 1949 hat die kommunistische Regierung der Volksrepublik China eine umfassende Simplifizierung der Schriftzeichen vorgenommen. Dadurch wurde die Anzahl der Striche eines Zeichens verkürzt und somit die Schriftsprache wesentlich vereinfacht. Während „Zhuangzi“ im klassischen Chinesisch („Langzeichen“) 莊子 geschrieben wird, sieht die simplifizierte Form („Kurzzeichen“) so aus: 庄子. Besonders deutlich wird die Vereinfachung am dritten Zeichen des „Daodejing“, dessen ursprünglichen Schreibweise 道德經 zu 道德经 abgeändert wurde.

Auch wenn Taiwan und Hongkong noch immer Langzeichen verwenden und es dem einen oder andern Sinologen ein Dorn im Auge sein wird, werde ich mich in dieser Arbeit, zwecks besserer Überschaubarkeit für Nicht-Sinologen, durchgängig der Kurzzeichen bedienen.

TEIL I – Rebellion

1. Unzulänglichkeiten der Sprache

1.1 Die Unbenennbarkeit des DAO

„Das Tao über das ausgesagt werden kann,
Ist nicht das absolute Tao.
Die Namen die gegeben werden können,
Sind keine absoluten Namen.“ (Lin, 1955, S.37)

道可道,
非常道。
名可名,
非常名。(老子, 2004, S.2)

Mit diesen Worten beginnt das bekannteste daoistische Werk, das Buch „Laozi“ oder „Daodejing“, und macht uns direkt mit einer schier unüberwindlichen Problemstellung vertraut: Das, worüber gesprochen wird, ist etwas *anderes* als jenes, worum es eigentlich geht. Es ist aber nicht *das* Andere, ebenso wenig wie es *Dieses* ist, sondern es ist das [...], die Leerstelle zwischen den Worten oder auch einfach nur – um es (für Nicht-Sinologen) präzise unpräzise auszudrücken: 道.

Damit wäre auch schon alles gesagt, was gesagt werden müsste und diese Arbeit verlangte nicht ein einziges Wort mehr. Aber ist es uns möglich, dies zu akzeptieren? Können wir uns zurücklehnen und das Mysterium anerkennen, welches schlicht und einfach DAO heißt, aber eigentlich überhaupt nicht DAO ist? Wir können es nicht, denn solange noch ein Funken Verstand in uns loht, wollen wir zumindest sagen können, warum wir denn nichts sagen können, wollen wir wenigstens wissen, warum wir nicht wissen. Das ist nicht Neugier, das ist kulturelle Neugier, ist abendländische Neugier. Sie treibt uns über die Grenzen des Gewussten – welche wir soeben ein erstes Mal erreicht haben – hinaus und wir finden uns am Anfang wieder, am Anfang mit einer Frage. Nun denn: ein neuer Zyklus beginnt!

Da es das erklärte Ziel dieser Arbeit ist, die Seinsweise des Weisen zu beleuchten, offenbart sich sogleich, dass wir *nicht* dieser Weise sind. Denn der daoistische Weise begnügt sich mit der Erkenntnis, dass gewisse Dinge nicht zu erkennen sind. Er *begnügt* sich und forscht nicht weiter nach, weil er im Besitz einer Weisheit ist, die jenseits der Worte und Erklärungen steht. Was damit gemeint ist, werden wir – so aussichtslos es auch scheinen mag – im Folgenden in Worte zu fassen versuchen.

„Der Weise ruht in der Lösung der Dinge“, heißt es bei Zhuangzi, „die gewöhnlichen Leute sind von dem, was keine Lösung ist, befriedigt“ (Lin, 1955, S.164). Es ist an diesen kryptischen Worten leicht ersichtlich, warum die daoistische Lehre von westlichen Gelehrten stets in den Bereich des Mystischen verbannt wurde, denn es fehlt diesen Worten an Präzision. Wir müssen uns langsam von der uns eigenen Perspektive entfernen, um zu verstehen, inwiefern die tiefere Wahrheit, die *Weisheit* wenn man so will, gerade in der Präzisionslosigkeit steckt.

„Wenn die Leute daran denken, die Wahrheit [das DAO] zu lernen, denken sie an Bücher. Bücher sind nur Wörter und Wörter haben natürlich ihren Wert. Aber der Wert der Wörter liegt in der ihnen innewohnenden Bedeutung. Diese sogenannte Bedeutung ist nichts als ein Versuch, etwas zu begreifen, und dieses Etwas läßt sich in Worten gar nicht ausdrücken. Weil die Welt Worte hoch schätzt, bewahrt sie die Bücher auf. Ich aber schätze sie nicht, weil das, was sie schätzen, gar nicht der richtige Wert des Buches ist.“ (Lin, 1955, S.172; s.auch: Mair, 2008, S.168f)

Das Problem der Sprache besteht darin, dass sie stets nur die Beschreibung des eigentlichen Wesens ist. Sie sieht ein „Gespenst“ (die Außenseite der Dinge) und hat es mit einem „Leichnam“ zu tun, der „den Zauberhauch des Lebens verloren hat“ (Lin, 1955, S.164). Zwar besitzt die Sprache eine gewisse Sinnhaftigkeit, die in ihrem alltäglichen Gebrauch mehr als offenbar ist, allerdings bleibt sie dadurch der bloßen Äußerlichkeit verhaftet. Sie vermag die Dinge zu beschreiben, aber sie kann nicht in den Kern ihres Wesens vordringen. Was in einem Buch geschrieben steht mag alles gut und richtig sein, aber die meisten Leute begnügen sich damit. Dem Weisen ist eine Erkenntnis des Äußeren zu seicht; er versucht zum inneren Wesen vorzudringen:

„Was das Auge sehen kann, ist Form und Farbe. Was das Ohr hören kann, sind Namen und Töne. Leider wähnen die Menschen, sie könnten aus den Farben und Formen, Namen und Tönen zu den Wahrheiten der Wirklichkeit [zum DAO] vordringen. Da aber Form, Farbe, Namen und Töne einem nicht helfen können, zu der Wahrheit der Wirklichkeit [zum DAO] vorzudringen, darum spricht der nicht, welcher weiß, und der, welcher spricht, weiß nicht. Aber was weiß die Welt davon?“ (ebd.)

Die moderne Welt bildet sich ein, noch einiges mehr zu wissen: Farben sind elektromagnetische Wellen, den Formen liegt eine Materie zugrunde, die sich aus Atomen und Molekülen zusammensetzt, usw. usf. So weit unser heutiges Wissen jedoch fortgeschritten zu sein scheint, der daoistische Weise ordnet auch diese Erkenntnisse jenem „gewöhnlichen Wissen“ zu, das den inneren Kern der Sache nicht zu berühren vermag. Was aber ist der Kern der Sache, die sogenannte *Wahrheit der Wirklichkeit* oder, um endlich auf den Punkt zu kommen, das DAO?

Das DAO bildet die Grundlage der daoistischen Lehre, des daoistischen Denkens und seiner spezifischen Perspektive. Zum leichteren Verständnis dieses fundamentalen Konzeptes verhilft uns eine von Zhuangzis Parabeln: Weil er das Wesen der Welt erreichen möchte, um dadurch das Reich besser leiten zu können, befragt der Gelbe Kaiser einen Weisen nach dem Wesen des DAO. Er erhält zur Antwort:

„Das wonach Ihr fragt, [...] ist die ursprüngliche Substanz der Dinge. Das, was Ihr lenken möchtet, ist der Bodensatz der Dinge. Seit Ihr begonnen habt, Alle unter dem Himmel zu regieren, haben die Dunstwolken ihre Feuchtigkeit entlassen, bevor sich richtige Wolken gebildet haben, die Bäume und Gräser haben ihre Blätter abgeworfen, bevor sie gelb geworden sind, und das Licht von Sonne und Mond ist immer trüber geworden. Ihr habt den Geist eines geschwätzigten Schönredners und seid es nicht wert, dass man Euch vom Höchsten WEG erzählt.“³ (Mair, 2008, S.134)

³ In dieser Übersetzung wird DAO mit WEG übersetzt, an anderer Stelle auch mit SINN oder LEBEN – ein Fehler, wie ich meine, da dadurch ein *konkretes* Bild evoziert wird, was ja gerade gegenläufig zum DAO ist. Für westliche Leser hat meines Erachtens das Schriftzeichen 道 selbst den höchsten Wert, da es die sprachliche Un-fassbarkeit des DAO demonstriert. Gerade für diejenigen, die mit chinesischen Schriftzeichen nicht vertraut sind, wird das Zeichen 道 dem außersprachlichen Sinn von DAO am allermeisten gerecht.

Der Fehler besteht darin, das DAO *begreifen* zu wollen, es *fassen* zu wollen wie der Wissenschaftler, und zu glauben, nach dem Plan einer Methode vorgehend alle Dinge organisieren zu können. Im Grunde liegt der Nutzen des Wissens ja genau darin, dass es uns hilft die Dinge zu verstehen und zweckgemäß zu gebrauchen. Für das Wissen vom DAO gilt dies jedoch nicht. Wir können demnach zwei Arten des „Wissens“ ableiten: Erstens ein *oberflächliches, äußeres* Wissen, welches über die Dinge der Welt in Worte zu fassen ist. Und zweitens ein Wissen, welches jenseits der Worte und Begriffe residiert. Das Wissen der Worte bezieht sich auf die benannten Dinge der Welt und ihre äußeren Erscheinungsformen. Die zweite Form des Wissens stellt ein Wissen dar, das über die zeitliche und räumliche Begrenztheit der Gegenstände hinausgeht. Damit ist nicht einfach ein Wissen über die sogenannten „allgemeingültigen“ naturwissenschaftlichen Prinzipien gemeint: „Sie [die Selbstzufriedenen] meinen, sie hätten die Wahrheit erfahren, und begreifen nicht, daß es eine Zeit gegeben hat, in welcher noch kein stoffliches Weltall vorhanden war.“ (Lin, 1955, S.61)

Das DAO war schon da als es noch keine Dinge und keine Namen gab, es ist das grenzenlose Eine. Jeder Versuch des begrenzten Menschenlebens, diesem Grenzenlosen nachzujagen, muss scheitern. Denn „was wir wissen können, ist im Vergleich zu dem, was wir nicht wissen können, nur wie ein Augenzwinkern (im Vergleich zur vollen Anschauung).“ (Lin, 1955, S.121) Was wir wissen können sind Namen und Eigenschaften der Dinge zu einem bestimmten Zeitpunkt in einem bestimmten Raum. Zum Beispiel lässt sich sagen, dass der Olymp der Sitz der Götter ist sowie es sich dabei um ein nicht ganz 3000m hohes Gebirgsmassiv in Makedonien handelt. Was wir wissen können ist, was sich sprachlich einfangen lässt. Doch gerade daran zeigt sich die Beschränktheit der Sprache: Sie bekommt das Grenzenlose nicht zu fassen. *Sitz der Götter* ist nur eine einzige Bezeichnung, die dem Olymp nur zu einem bestimmten Zeitpunkt aus der Sicht eines spezifischen Volkes zukommt. Verschiedenste Individuen nehmen diesen Berg im Laufe der Zeit auf unterschiedlichste Weise wahr und versuchen diese Wahrnehmung seines *Wesens* in Worten auszudrücken. Der Geologe benutzt dabei ganz andere Worte als der Wanderer oder der Dichter, doch keine der Beschreibungen ist *richtiger* als die andern. Der Olymp *ist* alle diese Benennungen und noch unendlich mehr. Dies ist das Grenzenlose des Seins, welches durch Beschreibung oder Benennung nicht gefasst werden kann. Namen bedeuten Unterscheidung, was jedoch naturgemäß der Erkenntnis des Einen Ganzen zuwiderläuft. In diesem Sinne konstatiert Laozi: „Es erkennen, heißt es zerschneiden.“ (Lin, 1955, S.113)

Darin spiegelt sich das fundamentale Erkenntnisproblem auf dem die daoistische Kritik fußt: Es können zwar mittels Worten und Zahlen, durch immer präzisere Unterscheidungen und Benennungen, Erkenntnisse gewonnen werden (und es steht außer Frage, dass diese Erkenntnisse ihre

Berechtigung und Sinnhaftigkeit haben), aber durch die Art und Weise wie diese Erkenntnis gewonnen wird (nämlich durch Zerstückelung des Einen Ganzen) geht das DAO verloren.⁴

Der abendländische Weg zur Erkenntnisfindung ist jener der Zerstückelung und fortschreitend präziseren Benennung (in Worten und Zahlen). Seit Beginn des abendländischen Denkens im antiken Griechenland gelten gewisse Grundsätze der Logik, die selbst in den religiösen Disputen der später auftretenden christlichen Theologen unhinterfragt akzeptiert wurden. Aufgrund unserer kulturellen Prägung ist es umso schwieriger für uns, eine andere Art des Wissens und einen anderen Weg der Erkenntnisfindung zu denken. Wir müssen uns aber zumindest dessen gewahr sein, dass es einen anderen Weg und eine andere Erkenntnis *gibt*, als jene welche wir seit der Antike pflegen. Wenn zuvor auf die zwei Arten des Wissens hingewiesen wurde, so zählt das Groß der europäischen Philosophie zur einen, die daoistische Lehre jedoch zur andern. Seit den Dialogen Platons ist es in Europa üblich, die Wahrheit in einer Diskussion auf Seiten der Partei mit den besseren Argumenten zu erwarten. Zhuangzi hingegen fragt, ob in der Diskussion überhaupt so etwas wie Wahrheit offenbar werden kann. Hat der Sieger in einem Disput *wirklich* Recht und hat der Unterliegende *wirklich* Unrecht? Kann ein Schiedsrichter zwischen den Meinungen *wirklich* über Recht und Unrecht entscheiden, zumal er persönlich doch entweder mit der einen oder mit der andern Partei, mit beiden oder mit keinem übereinstimmt. Das Fazit lautet:

„Richtig mag Nichtrichtig sein, So mag Nichtso sein. Wenn Richtig wirklich richtig wäre, dann wäre Richtig klar von Nichtrichtig unterscheidbar, und es gäbe keinen Disput. Wenn So wirklich so wäre, dann wäre So klar von Nichtso zu unterscheiden, und es gäbe keinen Disput. Vergiss, wie viele Jahre eine Lebensspanne ausmachen, vergiss Rechtschaffenheit. Wenn ihr im Reich der Unendlichkeit umherschweift, dann werdet ihr im Reich der Unendlichkeit wohnen.“ (Mair, 2008, S.63)

Die hierin zum Ausdruck gebrachte *Einsicht in die Relativität der Meinungen* ist vielleicht die ursächlichste Motivation des daoistischen Denkens. Diese Relativität kommt in der Sprache zum Ausdruck: Ein Ding kann im Vergleich zu einem andern „groß“ genannt werden, während es gleichzeitig im Vergleich zu einem dritten als „klein“ bezeichnet werden kann. Wenn wir vom Standpunkt der *Größenordnung* auf die Dinge blicken ist „groß“ nicht groß und „klein“ nicht klein. Beide sind relativ. Vom Standpunkt des DAO aus gesehen, haben diese Unterscheidungen daher keine Bedeutung (Mair, 2008, S.195). Das Wort ist nur eine relative Beschreibung und insofern nicht imstande, an die Sphäre der Unendlichkeit zu rühren, an jene umfassendere Bedeutung des Seienden, welche durch das DAO zum Ausdruck gebracht wird:

„Mit einer Reuse fängt man Fische; hast du den Fisch gefangen, kannst du die Reuse vergessen. Eine Schlinge braucht man zum Fangen von Kaninchen; ist das Kaninchen gefangen, kannst du die Schlinge vergessen. Mit Wörtern fängt man Ideen ein; hast du die Idee erst einmal begriffen,

⁴ Dass das DAO „verloren gehen“ kann, soll uns nicht auf den falschen Gedanken bringen, dass es eine materielle Größe darstellt. *Was* verloren geht, ist vielmehr die Wahrnehmung des DAO, das Bewusstsein seiner Existenz, die Perspektive der ursprünglichen Menschennatur (vgl. Kap.II/3.1).

kannst du die Wörter vergessen. Wo finde ich nur einen Menschen, der die Wörter zu vergessen weiß, so dass ich einige Worte mit ihm wechseln könnte?“ (Mair, 2008, S.316)

Langsam wird deutlich, warum die Daoisten sich kryptisch ausdrücken und ihre Reden voller Paradoxa und Präzisionsmängel stecken: weil das DAO durch die sprachlich konkrete Benennung nicht erfasst wird. Das zuvor genannte Zitat „Der Weise ruht in der Lösung der Dinge [...]. Die gewöhnlichen Leute sind von dem, was keine Lösung ist, befriedigt“ ist uns nun verständlich: Die Benennung der Dinge mit Namen ist jene „Lösung“, die die „gewöhnlichen Leute“ befriedigt. Der Weise jedoch ruht in der Lösung der Dinge selbst: im DAO.

Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, dass in diesem Kapitel in zweifacher Weise vom DAO gesprochen wurde: Einmal nannten wir es die „Wahrheit der Wirklichkeit“ der Dinge, also ihren *inneren* Wesenskern. Zum Zweiten hieß es, das DAO wäre das grenzenlose, allumfassende Eine. Für viele mag es widersprüchlich sein, dass das Allumfassende zugleich *in* den Einzeldingen steckt, aber dieses *Eine im Vielen* ist letztlich nur ein sprach-logischer Widerspruch und daher kein Hindernis für die Stimmigkeit der daoistischen Lehre. Vielmehr bedient sie sich bewusst des Widerspruchs, um die sprachliche Beschränktheit in Bezug auf das DAO zu verdeutlichen. Aus diesem Grund finden sich in der daoistischen Philosophie vielzählige Paradoxa, die die Möglichkeiten der Sprache stets aufs Neue strapazieren. Sie weisen über die Sprache hinaus auf einen Bereich, der jenseits des begrifflich Fassbaren liegt.

„Wahrheit“ ist, was sprach-logische Gültigkeit besitzt, aber diese ist nicht allumfassend, sondern zeitlich/räumlich begrenzt. Der Weise der dies erkennt, verzichtet auf jedwede an die Sprache gekoppelte Analyse des Seienden. Wie wir im nächsten Kapitel sehen werden ist Nietzsches Auffassung von „Wahrheit“ nicht unähnlich der daoistischen: Die Grenzen der Sprache sind zugleich die Grenzen unserer Erkenntnis.

1.2 Wahrheit und Lüge

„*Wasser* that's... Ich ziehe Orte vor, wo man überall Gelegenheit hat, aus fließenden Brunnen zu schöpfen (Nizza, Turin, Sils); ein kleines Glas läuft mir nach wie ein Hund. In vino *veritas*: es scheint, dass ich auch hier wieder über den Begriff »Wahrheit« mit aller Welt uneins bin – bei mir schwebt der Geist über dem *Wasser*...“ (EH, KSA 6, S.281)

„Aber meine Wahrheit ist *furchtbar*: denn man hieß bisher die *Lüge* Wahrheit.“ (EH, KSA 6, S.365)

Was ist Lüge? fragt Friedrich Nietzsche in „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ (1873). Indem er es vermeidet, diese Frage allein vom moralischen Standpunkt her zu betrachten, gelangt er zu einem Bild der Wahrheit, das alle traditionell vorgefertigten Rahmen sprengt. Wie die Daoisten sieht er die Sprache nicht als Weg zur ultimativen Wahrheit, sondern als etwas, das innerhalb einer gewissen Sphäre begrenzt liegt. Der Schritt entgegen Konvention und herrschenden Zeitgeist bringt ihn in eine externe Position, die ihn Wesentliches erkennen

lässt: Der Mensch entpuppt sich als *Erfinder* der Wahrheit und seine Wahrheit als Lüge. „Alles, was bisher »Wahrheit« hiess, ist als die schädlichste, tückischste, unterirdischste Form der Lüge erkannt“ (EH, KSA 6, S.373).

In der Auseinandersetzung mit Nietzsche müssen wir zuerst untersuchen, wie dieser *Wahrheit und Lüge*, im Unterschied zu ihrem herkömmlichen Verständnis, begreift. Lüge, in ihrer gewohnten Definition, ist der unsachgemäße Gebrauch der Bezeichnungen. Es nennt sich einer „reich“ während für seinen Zustand „arm“ gerade am ehesten passen würde. Eine Aussage wird zur Lüge, indem man Sprache wider die Konvention gebraucht (s.NS, KSA 1, S.877). Das Wahrheits-Pendant dazu muss also in den festgesetzten sprachlichen Konventionen zu finden sein. Doch wie die Daoisten stellt auch Nietzsche die Frage, ob Sprache überhaupt imstande sei, die Realität adäquat auszudrücken (s.NS, KSA 1, S. 878). Ist eine sprachlich formulierte Wahrheit *wirkliche* Wahrheit? Man vergleiche nur die verschiedenen Sprachen miteinander und schon wird man finden, dass Wort und Gegenstand in keinem natürlichen Bezug zu einander stehen.

„Wir theilen die Dinge nach Geschlechtern ein, wir bezeichnen den Baum als männlich, die Pflanze als weiblich: welche willkürlichen Übertragungen! Wie weit hinausgeflogen über den Canon der Gewissheit!“ (ebd.)

Gewissheit als solche gibt es eben nur innerhalb der sprachlichen Normen. Gewiss ist, was im Friedensschluss der Menschen als *wahr* festgelegt wurde: eine allgemein gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge, zum Zweck „gesellschaftlich und heerdenweise“ existieren zu können (NS, KSA 1, S.877). Was herkömmlicherweise als *Lüge* gilt, ist nolens volens das Brechen dieser konventionellen Bezeichnungen. Hierin liegt die uns gebräuchliche Wahrheit, die ich im Folgenden als die „erste Form“ von Wahrheit bezeichne.

„Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind“ (NS, KSA 1, S.880f)

Nietzsche definiert Wahrheit und Lüge demnach als richtigen bzw. widerrechtlichen Gebrauch der festgelegten Bezeichnungen innerhalb von Sprachraum, Nation und Gesellschaft. Er zeigt, dass die Sprache überhaupt nicht imstande ist, eine umfassendere Wahrheit auszudrücken als jene, die durch die Konvention vorab festgelegt wurde.

Im Unterschied zu diesem *herkömmlichen* Gebrauch der Wahrheit wollen wir nun untersuchen, worin Nietzsches eigene Konzeption derselben besteht. Für ihn stellt die sprachliche Konvention in ihrer Gesamtheit eine Lüge dar: „*Jedes* Wort ist ein Vorurtheil. [Hervorhebung L.W.]“ (N, KSA 10, S.388) Die Sprachbildung selbst ist durch und durch verlogen. Der Sprachbildner kennt nicht das tatsächliche Wesen des Dinges, sondern einzig seine subjektive Empfindung davon. Hier findet eine Metaphernbildung statt: die Wahrheit der Wirklichkeit wird in einen

Nervenreiz transformiert. Aber damit nicht genug. In einer zweiten Metaphernbildung werden sodann die Sinneseindrücke in einen Laut verwandelt. „Und jedesmal vollständiges Ueberspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.“ (NS, KSA 1, S.879)

Nietzsche macht darauf aufmerksam, dass zwischen Gegenstand, Sinnesempfindung und Wort ein qualitativer Unterschied besteht. Die Übersetzung des einen ins andere darf nicht unreflektiert geschehen, da wir es dabei mit höchst unterschiedlichen „Sphären“ zu tun haben, die nicht verlustfrei ineinander übersetzt werden können. Was auch immer bspw. ein Baum *wirklich* und *tatsächlich* bedeutet, im Wort „Baum“ ist von seinem existentiellen Sein nichts mehr enthalten.

Die Kritik Nietzsches zielt auf den Wesensunterschied zwischen Sprache und Gegenstand ab, dessen Problematik darin besteht, dass die sprachliche Setzung eine *Uniformität* kreiert, die der Individualität der Gegenstände nicht gerecht wird: In der Sprache findet eine *Gleichsetzung des Nicht-Gleichen* statt, als ob ein Blatt eines Baumes mit einem andern ident wäre! Als ob es eine Norm gäbe, ein *Blatt-an-sich*, von der die realen Erscheinungen sich als unvollkommene Abbilder ableiteten! Doch gerade dies ist der Geist, der das abendländische Denken durchzieht und unsere singulären, uniformen Wahrheiten bildet. Dadurch übersehen wir das Individuelle des Wirklichen und setzen es in Gegensatz zu einer durch und durch anthropomorphischen Gleichheit der Begriffe. „Es gäbe nichts, was Erkenntniß zu nennen wäre, wenn nicht erst das Denken sich die Welt dergestalt umschüfe zu »Dingen«, Sich-selbst-Gleichem.“ (N, KSA 10, S.343)

Bereits in der *Benennung* der Gegenstände ist jener Kausalfehler angelegt, der durch die Gleichsetzung des Nicht-Gleichen den vielfältigen Dingen der wirklichen Welt eine identische Struktur unterstellt; eben jene logische und grammatikalische Struktur, die der Sprache zugrundeliegt. Gegen diese Feststellung ließe sich (mit Leibniz) argumentieren, dass nicht die Übereinstimmung der Benennung mit dem Benannten zählt, sondern die Übereinstimmung der logischen Struktur der Sprache mit der logischen Struktur der Ordnung der Gegenstände. Eine solche Argumentation katapultiert sich jedoch, laut Nietzsche, erst recht in den Kosmos der Nichterkenntnis hinaus und entfernt sich von der Wirklichkeit der Dinge. Denn sie impliziert, dass die logische Struktur der Sprache ebenso in den Dingen existiert. Dies aber heißt, die logische Struktur *in die Dinge legen*. Die Annahme einer logischen und idealen Welt, sowohl in begrifflichem als auch mathematischem Sinn, hat keinen Halt in der Wirklichkeit, sondern ist allein Produkt des Menschen und seiner Sprache.

„»Was sich beweisen läßt, ist wahr« Das ist eine willkürliche Festsetzung des Begriffs »wahr«, die sich *nicht beweisen* läßt! Es ist ein einfaches »das *soll* als wahr gelten, soll »wahr« heißen!« [...] »Wahr« »bewiesen« d.h. aus Schlüssen abgeleitet, vorausgesetzt, daß die Urtheile, welche zum Schlusse gebracht werden, schon »wahr« sind (d.h. *allgemein zugestanden*) Somit ist »wahr« etwas, das nach einer allgemein zugestandenen Art des Schließens auf allgemein zugestandene Wahrheiten zurückgeführt wird. *Das bedeutet also:* »was sich beweisen läßt, ist wahr« setzt bereits *Wahrheiten als gegeben voraus* - - -“ (N, KSA 12, S.191)

Aus diesen sprachphilosophischen Betrachtungen wird deutlich, was Nietzsches Auffassung von Wahrheit und Lüge ist: Er nennt die sprachliche Konvention eine Lüge, und damit genau das, was für gewöhnlich als Wahrheit gehandelt wird. Die Konvention, d.h. die erste Form der Wahrheit, ist eine Erfindung, eine verlogene Darstellung der Wirklichkeit. Für Nietzsche ist also genau dies die Lüge, und sie steht folglich nicht im Kontrast zu den konventionell festgelegten Wahrheiten, sondern ist jene im Kontrast zur Wirklichkeit des Dinges selbst. Die Wahrheit Nietzsches ist das Sein der Dinge selbst, Lüge ist, was darüber ausgesagt wird. Nach der nietzscheschen Entlarvung entspricht die erste Form der Wahrheit also exakt der zweiten Form der Lüge. Es ist die Konvention, die der Mensch aufgrund unbewussten Vergessens und nach hundertjähriger Gewöhnung für die Wahrheit hält. Tatsächlich ist sie jedoch nichts weiter als eine kollektive Lüge. Fiktion. Die Wahrheit, die der Mensch für gewöhnlich gebraucht, ist nichts als die Verpflichtung,

„die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt, wahrhaft zu sein, d.h. die usuellen Metaphern zu brauchen, also moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung nach einer festen Convention zu lügen, schaaarenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen.“ (NS, KSA 1, S.881)

Wenn innerhalb der Konvention, innerhalb der sprachlich festgelegten Normen von *Wahrheit* gesprochen wird, so ist dies jene Wahrheit, die innerhalb des gesellschaftlichen Rahmens in Übereinstimmung steht mit all den anderen Wahrheiten in diesem Rahmen. Darüberhinaus gibt es aber noch die zweite Form der Wahrheit, in deren Wesen es liegt, dass sie den Rahmen gesellschaftlicher, konventionell festgelegter Wahrheiten übersteigt.

Die tragische Ironie dieses Wahrheitsbegriffs besteht – wie auch bei den Daoisten – darin, dass das was gesagt werden soll, eigentlich nicht ausgedrückt werden kann (s.Ottmann, 2000/2011, S.350). Sprachliche Wahrheit korrespondiert nicht mit Wirklichkeit. Hierauf gründet die Rebellion Nietzsches gegen den abendländischen Weg der Erkenntnisfindung. „Das Vermittelnde der Erkenntnis, Namen oder Begriffe, sind keine Brücke zum Seienden, sondern eine Mauer, die den gewünschten Zugang unmöglich macht.“ (Gabriel, 2007, S.56) Wo immer man sich des Wortes bedient, wird *gelogen*. Sich dessen bewusst zu sein, stellt den höchsten Grad der Annäherung an die Wahrheit der Wirklichkeit dar. Dementgegen bedeutet jede Beanspruchung von „Wahrheit“ eine *unbewusste Lüge* (s.Ottmann, 2000/2011., S.277). So beginnt auch Nietzsches ‚Rebellion‘ mit der Kritik an sprachlichen Wahrheiten und sie zielt darauf ab, deren Relativität ersichtlich zu machen.

Das eigentliche Problem für Nietzsche ist nun aber nicht die sprachliche Beschränktheit in Bezug auf Wirklichkeit, sondern das „Wahrheitspathos in einer Lügenwelt“ (N, KSA 7, S.488). *Relativität der Wahrheit* bedeutet, dass die Falschheit eines Urteils noch kein Einwand gegen ein Urteil ist (GB, KSA 5, S.18). Denn von außerhalb der sprachlichen Setzung betrachtet, ist die „Lüge“ wider die Konvention nicht unwahrer als eine deklarierte „Wahrheit“. Hieraus folgt, dass man höchstens *bewusst lügen*, aber niemals die Wahrheit mittels Sprache zum Ausdruck

bringen kann. Das heißt, Täuschung und Irrtum sind die eigentlichen und einzigen Gewissheiten, die wir haben. Die Welt besteht nicht aus absoluten, unveränderbaren, ewigen Wahrheiten, sondern aus *Interpretationen* oder *Perspektiven*.

Insofern der Mensch bestrebt ist, das Wahre zu finden und in Bezeichnungen zu pressen, es also auf eine Bestimmung hin festzunageln, bedient er sich der ersten Form der Wahrheit. Nietzsche weist darauf hin, dass im konventionellen Sprachgebrauch keine Wahrheit an sich gefunden werden kann, weil die Sprache selbst eine kollektive Lüge ist. Sprache kann das Wesen der Dinge nicht adäquat zum Ausdruck bringen. Nietzsches ‚Wahrheit‘ übersteigt insofern die Grenzen der Sprache und behandelt auch Täuschung, List und Betrug als Wahrheit. Damit erheben wir uns über die in sprachlicher Konvention festgesetzten Wahr- und Falschheiten, deren Relativität uns nun die einzige Gewissheit ist.

Stellen wir den Vergleich an zwischen den Überlegungen Nietzsches und der Daoisten zum Wesen der Sprache, so zeigt sich, dass in der Sprache zwar eine Wahrheit liegt, diese aber nur von begrenztem Werte ist, da sie nur einen begrenzten Bereich der Wirklichkeit zu umfassen vermag. Wie könnte aus dieser Sphären-Begrenztheit der Sprache heraus eine Wahrheit über das allumfassende DAO getroffen werden?! Vom DAO aus betrachtet sind Wahrheit und Lüge (in ihrer ersten Form) relativ. Nicht mehr als konventionelle Setzungen. Die Sprache kann Dinge benennen, aber sie kann deren *individuelles* Wesen, die grundsätzliche Wahrheit ihrer Wirklichkeit, nicht fassen, weil dieses mit der grammatikalischen, logischen Sprachstruktur nicht korrespondiert. Das existentielle Wesen ist individuell und mannigfaltig. Es ist unmöglich in gleichmachende Begriffe zu fassen, deren Uniformität nichts anderes als eine Verfälschung dessen darstellt. Die Schwierigkeit in der Benennung des DAO liegt eben darin: das DAO stellt die Einheit der pluralen Erscheinungen dar, es ist das Eine des Vielen; als solches jedoch auf herkömmlichem Erkenntnisweg unerreichbar.

2. Wider die Erkenntnis

„Die mathematischen Physiker können die Klümpchen-Atome nicht für ihre Wissenschaft brauchen: folglich konstruieren sie sich eine Kraft-Punkte-Welt, mit der man rechnen kann. Ganz so, im Groben, haben es die Menschen und alle organischen Geschöpfe gemacht: nämlich so lange die Welt zurecht gelegt, zurecht gedacht, zurecht gedichtet, bis sie dieselbe brauchen konnten, bis man mit ihr »rechnen« konnte.“ (N, KSA 11, S.646)

Sprache vermag Wahrheit lediglich innerhalb der menschlichen Sphäre zu formulieren. Laut Nietzsche ist diese Wahrheit aber nicht mehr als die kollektive Lüge. Für eine allumfassende Wahrheit – oder eben: Weisheit – reichen die Möglichkeiten der Sprache nicht aus.

Langsam treibt Nietzsche den Keil zwischen uns und unsere Gewissheiten. Er zwingt uns Abstand zu nehmen von den für sicher gehaltenen Wahrheiten, die ja nur konventionelle Wahrhei-

ten sind: ob Busch oder Strauch, die Frage selbst ist müßig, da die Antwort nichts über das Wesen des Dinges preisgibt. Die Feststellung, ob Busch oder Strauch, ist allein dem Menschen dienstbar, der seine Erkenntnis durch immer präzisere Bestimmungen zu erweitern sucht. Er erkennt indem er benennt, indem er benennt zerstückelt er die Ganzheit des Seienden. Auf die Ganzheit sich zu besinnen ist der daoistische Erkenntnisweg. Aber warum sollte er die Vernunftkenntnis nicht genügen? Im Folgenden untersuchen wir, inwiefern die Kritik an der ‚benennenden Erkenntnis‘ notwendig und was aus ihr zu gewinnen ist.

2.1 Der abendländische Erkenntnisweg: Vernunft

„In irgend einem abgelegenen Winkel des in zahllosen Sonnensystemen flimmernd ausgegossenen Weltalls gab es einmal ein Gestirn, auf dem kluge Thiere das Erkennen erfanden. Es war die hochmütigste und verlogenste Minute der »Weltgeschichte«: aber doch nur eine Minute. Nach wenigen Athemzügen der Natur erstarrte das Gestirn, und die klugen Thiere mussten sterben. – So könnte Jemand eine Fabel erfinden und würde doch nicht genügend illustriert haben, wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben.“ (NS, KSA 1, S.875)

Eine „Erkenntnis“ ist für uns immer sprachlicher oder, was dasselbe ist, mathematischer Natur. In Anbetracht der demonstrierten Unzulänglichkeit der Sprache ist die Erkenntnis aber nicht mehr als eine *Fälschung*: „Fälschung des Vielartigen und Unzählbaren zum Gleichen, Ähnlichen, Abzählbaren.“ (N, KSA, S.506)

Die fundamentalste Fälschung besteht darin, dass der Mensch sich selbst täuscht, wenn er glaubt, sein Streben nach Wahrheit würde tatsächlich in der ewig allumfassenden Erkenntnis münden. Der Glaube, dass ein exaktes Wissen über das wirkliche Wesen der Dinge möglich sei, ist ein Irrglaube. In einem kongenialen Absatz beschreibt Nietzsche, wie es um die Erkenntnis des Menschen bestellt ist, die eben *nicht* in einem Trieb zur Wahrheit wurzelt, sondern im Versuch der Metamorphose der Welt in den Menschen:

„Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der »Wahrheit« innerhalb des Vernunft-Bezirktes. Wenn ich die Definition des Säugethiers mache und dann erkläre, nach Besichtigung eines Kameels: Siehe, ein Säugethier, so wird damit eine Wahrheit zwar an das Licht gebracht, aber sie ist von begrenztem Werthe, ich meine, sie ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punkt, der »wahr an sich«, wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre.“ (NS, KSA 1, S.883)

Nietzsches Kritik bezieht sich auf den (abendländischen) Menschen, dessen Ziel die Erkenntnis von sprachlicher Wahrheit, also der zweiten Form von Lüge, ist. Diese kommt mittels logischer Argumentation innerhalb der konventionellen Setzungen zutage und zwar indem wir uns der Vernunft bedienen. Die Vernunft ist das Werkzeug unserer Erkenntnis, doch bis Nietzsche hat kaum ein Denker versucht, das Dogma ihrer Unfehlbarkeit zu hinterfragen. Dass eine Erkenntnis vernunftlogisch ist, stellt für Nietzsche *kein* Argument für ihre Richtigkeit dar. Es liegt ihm

fern, die Vernunft und den menschlichen Verstand als die überlegene Betrachtungsweise des Seins anzuerkennen, ehe er nicht deren Ursprung untersucht und festgestellt hat, dass auch die angebliche Wesenseigenschaft der Vernunft „überlegenes Erkenntniswerkzeug“ zu sein, einer Setzung entspringt, die maßgeblich durch den Platonismus vollzogen wurde (GB, KSA 5, S.12). Erweitern wir unsere Perspektive durch das, sich zeitgleich zum Platonismus formierende daoistische Denken, zeigt sich umso deutlicher, wie wenig die Vernunft der ultimative Maßstab ist, an dem gemessen die Dinge ihr *wahres* Wesen offenbaren. Es gibt mehrere Wege zur Erkenntnis und mehrere Formen der Erkenntnis. Die Vernunft stellt einen der Wege dar, aber einen, der unmittelbar an die Sprache gekoppelt ist und sich insofern als Sackgasse erweist.

Im Folgenden soll demonstriert werden, welcher fundamentale Irrtum die abendländische Vernunftserkenntnis der Sprache wegen aufgefressen ist:

„Der Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Tätigkeits-Worte hat bisher die Metaphysiker unterjocht: diesen Glauben lehre ich abschwören. Das Denken setzt erst das Ich: aber bisher glaubte man, wie das »Volk«, im »ich denke« liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissem und dieses »Ich« sei die gegebene Ursache des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse »verstünden«.“ (N, KSA 11, S.526)

Beispiel für einen aus der grammatikalischen Struktur der Sprache erwachsenden Irrtum ist das descartessche *Ich*, welches laut René Descartes den unverbrüchlichen Urgrund der Erkenntnis darstellt: Es kann nämlich alles bezweifelt werden außer, dass *ich* es bin, der zweifelt. Der daraus folgende Satz „Ich denke also bin ich.“ wird von Nietzsche jedoch nicht anerkannt:

„Mag das Volk glauben, dass Erkennen ein zu Ende-Kennen sei, der Philosoph muss sich sagen: »wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz ‚ich denke‘ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass *ich* es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, dass Denken eine Tätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein ‚Ich‘ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich *weiss*, was Denken ist.[...]«.“ (GB, KSA 5, S.29f)

Es wird demnach allein durch die grammatikalische Struktur der Sprache nahegelegt, dass ein Prädikat (denken) von einem Subjekt (ich) ausgeführt werden müsste. Diese Annahme ist durch nichts anderes begründet als durch die Sprache selbst. Sie ist, wie Nietzsche deutlich macht, eine willkürliche Setzung.

Der zweite Kritikpunkt an der Vernunftserkenntnis bezieht sich darauf, dass sie die *Starrheit der Begriffe* voraussetzt. D.h. sie kann nur mit Begriffen operieren, die das Ungleiche gleich machen. Diese Bedingung überträgt sie auf die Dinge, welche sie in der Folge nur im Lichte ihrer eigenen Unzulänglichkeit zu erkennen vermag. Das bedeutet: Alle logischen Strukturen und Zusammenhänge, die die Vernunft in der Natur findet, hat *sie selbst* erst in diese hineingelegt! Und doch hält sie sich für dermaßen unfehlbar, dass ihr das Ausmaß dieser kolossalen Setzung verborgen bleibt: Unreflektiert unterstellt sie den Dingen der Welt gleichförmig und statisch zu sein. Dabei ist sie selbst es, die nur Identitäten wahrnimmt – eben jene Identität, deren Ursprung

in der sprachlichen Gleichsetzung des Nicht-Gleichen liegt. In der wirklichen Welt gleicht kein Baum dem andern und doch versteigt sich das Denken zu der Behauptung, dass es eine ewige und absolute Identität *gibt*, die „Baum“ zu nennen ist.

„Ich habe den Verdacht, daß die Dinge und das Denken mit einander nicht adäquat sind. In der Logik nämlich herrscht der Satz des Widerspruches, der *vielleicht* nicht bei den Dingen gilt, die Verschiedenes, Entgegengesetztes *sind*.“ (N, KSA 7, S.163)

Das Identitätsdenken entspricht nicht dem Wesen der Dinge. Es ist allerdings falsch, wenn aus dieser Aussage gefolgert wird, dass Nietzsches Erkenntniskritik darauf abzielt, einen sicheren transzendentalen Standpunkt zu begründen, um doch noch irgendwie das Wesen der Dinge oder das *Ding-an-sich* zu erkennen. Die höchste Erkenntnis gipfelt und endet zugleich darin, dass sie ihre eigene Irrtümlich- und Untauglichkeit erkennt (s.Ottmann, 2000/2011, S.220). „Der Irrthum ist also die Basis der Erkenntniß, der Schein.“ (N, KSA 9, S.311f). Deshalb kann es ein „eigentliches Wissen“ nicht geben (ebd.). Wir vermögen die Welt zu ordnen und zu schematisieren, doch auch wenn wir diese Erkenntnisse „Wahrheiten“ taufen, so sind und bleiben sie Schein und Irrtum. Allerdings: ein lebensnotwendiger Irrtum. Denn da das Sein ein *Sein des permanenten Werdens* ist (so sieht Nietzsche die Welt), *bedürfen* wir der statischen Wahrheiten, brauchen wir die sprachlich gesetzten Idealitäten und irrtümlichen „Gewissheiten“, da wir andernfalls völlig außerstande wären, uns zu orientieren. Aber wir dürfen auch nicht vergessen, dass es Irrtümer sind. Insofern erklärt sich Nietzsches Kritik an der reinen Vernunft: nicht weil es adäquatere Wege der Erkenntnisfindung gibt, sondern weil die Vernunftkenntnis, vom Wahrheitspathos beseelt, absolute Wahrheit beansprucht.

Von Nietzsches Standpunkt aus zeigt sich: Alles was die Vernunft vollbringt ist, dass sie dem Denken Scheuklappen verpasst, damit es ausschließlich der Gleichheiten, Kausalitäten und Zwecke gewahr werde. Sie schreibt ihm Grenzen vor, weil ein Überschreiten anscheinend „unnötig, schlecht, unmöglich“ sei (Deleuze, 2008, S.110). Innerhalb dieser Grenzen sind Verstand und Vernunft überlegen, umso wichtiger ist es ihnen deshalb, diese Grenzen aufrechtzuerhalten. Doch allein die Vorstellung, dass ein Insekt oder ein Vogel eine ganz andere Welt als der Mensch perzipieren, wird zur Herausforderung. Zu behaupten, die Wahrnehmung des Menschen wäre die *richtigere* ist nur haltbar, wenn man einen Maßstab der richtigen Perzeption voraussetzt – den es jedoch gar nicht *gibt*, es sei denn er wird vom Menschen postuliert (s.NS, KSA 1, S.885). Auf einem derartigen Postulat ruht die Dogmatik des abendländischen Philosophierens: in der Setzung der Vernunft als Erkenntnismaßstab. Was auch immer die Philosophen dazu verführt hat „– irgend ein Volks-Aberglaube aus unvordenklicher Zeit [...], irgend ein Wortspiel vielleicht, eine Verführung von Seiten der Grammatik her oder eine verwegene Verallgemeinerung von sehr engen, sehr persönlichen, sehr menschlich-allzumenschlichen Thatsachen“ (GB, KSA 5, S.11f), Nietzsche sieht Anlass zur Hoffnung, dass die Philosophie der Dogmatiker hoffentlich nur ein Versprechen über Jahrtausende hinweg war (ebd.).

Die Hoffnung erwächst aus der Kritik an der Vernunft selbst. Diese nimmt, wie wir gezeigt haben, die Wirklichkeit auf höchst spezifische Weise wahr und das ist zugleich eine höchst beschränkte, keinesfalls allumfassende Wahrnehmung der Wirklichkeit. Innerhalb dieser Perspektive werden zwar „Wahrheiten“ festgestellt, doch sind diese eben insofern in ihrer Allgültigkeit zu hinterfragen, als dass es aus unzähligen anderen Perspektiven noch tausenderlei andere „Wahrheiten“ oder, was das gleiche ist, „Irrtümer“ zu erkennen gibt. Die Vernunftkenntnis des optimistischen Wissenschaftlers, als dessen Urbild Nietzsche Sokrates betrachtet, ist nur eine von vielen, nichtsdestotrotz die dominierende Form der Erkenntnis. Nietzsche hofft, dass wenn der sokratische Mensch an die Grenzen seiner Wahrheit und Erkenntnismöglichkeiten stößt, eine andere Form der Erkenntnis durchbrechen möge, die er in *Geburt der Tragödie* als die „tragische Erkenntnis“ bezeichnet (s.Ottmann, 2000/2011, S.219). Das Wesen der tragischen Erkenntnis haben wir im Vorhergehenden bereits herauskristallisiert: Sie basiert darauf, dass es keine Wahrheit per se, sondern nur verschiedene Perspektiven der Welt-Interpretation gibt. D.h. Erkenntnis ist wesentlich Schein. Im Laufe dieser Arbeit werden wir uns noch ausgiebig mit diesem Ansatz beschäftigen, doch zuerst muss die Kritik an der Vernunft zu Ende geführt werden, um durch sie die Notwendigkeit der tragischen Erkenntnis zu begründen:

Wir haben gesehen, dass die Gültigkeit der Vernunft-Wahrheiten allein auf den Bereich der ersten Form der Wahrheit begrenzt ist, also auf konventionelle sprachliche Setzungen. Des Weiteren sind ihre Erkenntnisse Verfälschungen der tatsächlichen Wirklichkeit, Verfälschung des Plural-Perspektivischen zur Gleichheit. Noch einen dritten Punkt gibt es in der Kritik Nietzsches: Er bezweifelt nämlich, dass die Vernunft jener *reine* Modus des Denkens ist, den sie vorgibt zu sein. „Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nötig hat?“ (Z, KSA 4, S.40) Im Leib selbst steckt eine Klugheit, der „schaffende Leib schuf sich den Geist als eine Hand seines Willens.“ (ebd.) Diese Behauptung Nietzsches ist eine besonders böse Spitze gegen das vernunftorientierte Denken Platons und gegen die leibverachtenden Prinzipien des Christentums. Sie stellt den Kern der Leibphilosophie Nietzsches dar, die wir in Kapitel II/3.2 noch ausführlich besprechen werden.

Nietzsche offenbart sich als Philosoph ersten Ranges, da er unaufhörlich die Grenzen der Gewissheiten, Normen und Konventionen zu überschreiten sucht, die wir in unserem alltäglichen Leben zumeist unhinterfragt übernehmen. Er begnügt sich nicht mit dem Wert, den die Gesellschaft einer Erkenntnis beimisst, sondern bohrt in die genealogische Tiefe seines Ursprungs, während die „philosophischen Arbeiter“ wie Kant und Schopenhauer sich „damit begnügen, die bestehenden Werte zu inventarisieren oder die Dinge im Namen herrschender Werte zu kritisieren.“ (Deleuze, 2008, S.6) Doch woher kommen die herrschenden Werte? Warum sollte der Geist bedeutender sein als der Leib? Warum ist Wahrheit wertvoller als Unwahrheit? Nietzsche, der Genealoge und Psychologe, deckt unerbittlich auf:

„Die auf ihr Element bezogenen Wertschätzungen bilden keine Werte, vielmehr Seins- und Existenzweisen derer, die urteilen und abschätzen, derart, daß sie den Werten als Prinzipien dienen, in bezug auf die jene urteilen. Deshalb haben wir stets die Glaubensüberzeugungen, Gefühle und Gedanken, die in Abhängigkeit von unserer Seinsweise oder unserem Lebensstil uns hen.“ (Deleuze, 2008, S.5)

An die Adresse aller sich objektiv wählenden „Vernunftgelehrten“ richtet Nietzsche diese tiefgreifend psychologische Kritik. Die Vernunft ist ein Werkzeug des Leibes, ein Trieb, der, wie jeder andere Trieb auch, das Bedürfnis zu herrschen hat. Letztlich werden auch die erhabenen Wege der *reinen* Vernunft von unbekanntem, spielenden Trieben begangen (GB, KSA 5, S.20). Psychologisch geurteilt sind die Philosophen demnach nicht mehr als „Fürsprecher ihrer Vorurtheile die sie »Wahrheiten« taufen“ (GB, KSA 5, S.19). Der Philosoph oder Wissenschaftler, der seine Erkenntnisse für absolute Wahrheiten hält, weil sie innerhalb der Vernunftsphäre frei von Widerspruch sind, hat noch nicht nach dem Ursprung seiner „Wahrheiten“ gefragt.

Nietzsches Methode besteht nun gerade darin, dass er nach dem Ursprung von Wahrheiten fragt. D.h. er versucht zu ergründen, was ein Trieb, der eine bestimmte Wahrheit ans Licht bringt, *will*. In Bezug auf das philosophische Denken des Abendlandes lautet die Frage: Was will der Wille zur Wahrheit?

Die Antwort darauf wird uns erst im Laufe der folgenden Kapitel gänzlich klar werden, doch kann an dieser Stelle schon festgehalten werden, warum Nietzsche in Opposition zu diesem Willen zur Wahrheit, zum *Wahrheitspathos* des Gleichen, steht: er ist lebensverneinend!

Lebensverneinend ist er erstens, weil er in der Angleichung des Nicht-Gleichen die Grundbedingung des Lebens, den *Perspektivismus*, verachtet. „Das Faktum [ist] immer dumm“ und hat zu „allen Zeiten einem Kalbe ähnlicher gesehen [...] als einem Gotte.“ (UB II, KSA 1, S.310) Der Perspektivismus des Lebens führt dazu, dass es letztlich keine Tatsachen gibt, sondern nur *Interpretationen*. Das Perspektivische stellt die Grundbedingung des Lebens dar, doch wer so wie Platon vom reinen Geist, vom Guten und Schönen an sich redet, der stellt nicht nur die Wahrheit auf den Kopf, sondern verleugnet das Perspektivische und verneint damit das Leben selbst (GB, KSA 5, S.12).

In einem zweiten, wesentlich komplexeren Sinn zeigt sich die Lebensverneinung darin, dass die Erkenntnisse der Vernunft für eine gewisse Art von Lebewesen überlebensnotwendig sind: „Das Leben ist nur vermöge eines solchen Fälschungs-Apparates möglich.“ (N, KSA 11, S.506) Der Mensch, der weder ein dickes Fell, besondere Schnelligkeit, Hörner, Krallen oder ähnliche Anlagen zum besseren Überleben besitzt, bedient sich vorrangig seines Intellekts um sich zu erhalten. Dessen primäre Tätigkeit: Verstellung und Täuschung.

„Im Menschen kommt diese Verstellungskunst auf ihren Gipfel: hier ist Täuschung, das Schmeicheln, Lügen und Trügen, das Hinter-dem-Rücken-Reden, das Repräsentieren [...] so sehr die Regel und das Gesetz, dass fast nichts unbegreiflicher ist, als wie unter den Menschen ein ehrlicher und reiner Trieb zur Wahrheit aufkommen konnte.“ (NS, KSA 1, S.876)

Die Erkenntnis selbst ist, wie bereits dargestellt, eine Täuschung und als solche ist auch sie überlebensnotwendig. Nietzsche geht sogar so weit, zu sagen, dass der Verzicht auf falsche Urteile (wie z.B. die synthetischen Urteile a priori) einem Verzicht auf Leben gleichkommt (GB, KSA 5, S.18). Die Schlussfolgerung von Nietzsches Erkenntniskritik ist also gerade *nicht* der Verzicht auf die Vernunftkenntnis zugunsten einer anderen Form der Wahrheitssuche. Sondern er untergräbt ihren Allgültigkeitsanspruch mittels der Feststellung, dass es keine wie auch immer geartete Erkenntnis gibt, die kein Irrtum wäre. Dass falsche Urteile sozusagen unentbehrlich sind bedeutet letztlich, dass man sich die Unwahrheit als Lebensbedingung eingestehen muss (ebd.).

Die Frage, die sich nun stellt, lautet inwiefern die Vernunftkenntnis lebensverneinend sein kann, wenn die Täuschung, die sie darstellt, gleichzeitig Überlebensbedingung ist? Nietzsche observiert scharf: „Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen zur Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.“ (GB, KSA 5, S.17) Demnach lautet die Frage: Für *welche* Art des Lebens ist die Wahrheit der Vernunftkenntnis Bedingung? Und die Antwort: für ein *reaktives* Leben, das dem Nihilismus huldigt.

Diese Aussage muss soweit noch sich selbst überlassen werden, da wir erst später auf den Nihilismus (Kap.I/3.2) und Nietzsches lebensbejahendes Ideal eingehen können werden. Entscheidend ist aber auch hier die Perspektive, mit der wir die Antwort suchen: Aus Sicht der konventionellen (ersten Form von) Wahrheit ist das Bestimmte mehr wert als das Unbestimmte, der Schein weniger wert als Wahrheit (GB, KSA 5, S.17). Diese Wertschätzungen gelten solange der Mensch als Maß der Dinge angesehen wird, also innerhalb jenes kleinen gesellschaftlichen Rahmens, den die Vernunft für sich abgesteckt hat. Da sie demnach in keinster Weise so umfassend ist, wie gern behauptet wird, macht es Nietzsche zur Aufgabe seiner Philosophie, gegen diese gewohnten Wertgefühle Widerstand zu leisten. Dadurch positioniert sie sich „jenseits von Gut und Böse“ (GB, KSA 5, S.18). Sie steht jenseits von Gut und Böse, weil aus *ihrer Perspektive* diese beiden überhaupt nicht zu trennen sind. Gut und Böse fallen ebenso wie Wahrheit und Lüge in eins zusammen: in ihre anthropomorphe Setzung.

Die anthropomorphe Setzung ist jene Erkenntnis, die die Täuschung ist, ohne die der Mensch nicht leben kann. So lautet die Wahrheit Nietzsches, der neben der menschlichen Erkenntnis noch hundert andere Perspektiven des Erkennens (z.B. die Tierperzeption) anerkennt. Dass die menschliche Wahrheit trotz allem für absolut gehalten wird, darin liegt der Kern ihrer lebensverneinenden Tendenz, wie später noch im Detail zu zeigen sein wird.

Vorerst jedoch wollen wir uns erneut den Daoisten zuwenden, denn wie Nietzsche besaßen auch sie ein intuitives Gespür dafür, dass die Wahrheiten ihrer Zeitgenossen, allen voran die der Konfuzianer, keinem Absolutum entspringen, sondern durch und durch anthropomorph geprägt sind. Wenn Nietzsche das Vernunftdenken kritisiert, so tut er dies nicht, um dessen Sinnhaftigkeit

infrage zu stellen, sondern dessen Allgültigkeitsanspruch. Er zeigt die Grenzen der Vernunft auf und demonstriert, dass über sie hinweg zu kommen ist. Er verweist auf ein Mehr der Erkenntnis, jenseits von Vernunft und Sprache. Durch die daoistische Perspektive wollen wir versuchen, einen Blick auf dieses Mehr zu werfen.

2.2 Denken wie ein Schwein

„Der Herr des Nordmeeres sagte: »Man kann mit dem Frosch auf dem Grund seines Brunnens nicht über den Ozean sprechen, denn er sitzt fest in seinem kleinen Reich. [...] Man kann mit einem Intellektuellen voller verschrobener Ansichten nicht über den WEG [das DAO] sprechen, denn er ist ein Gefangener seiner eigenen Doktrinen. Nun hast du dich hinausgewagt über deine Gestade, um einen Blick zu werfen auf den großen Ozean, und hast deine eigene Ärmlichkeit erkannt: Deshalb kann man dir von der Großen Ordnung erzählen.«“ (Mair, 2008, S.193)

Ein wichtiger Unterschied zwischen chinesischem und abendländischem Denken besteht in der Idee des „Jenseits“ oder „Überirdischen“. Nietzsches Kritik weist entscheidend darauf hin, dass es kein Wissen gibt, das im Jenseits wurzelt: Alle sich noch so unabhängig wahnenden Denker bekommen ihre Gedanken vom Leib eingeflüstert, und doch nennen sie ihre Wahrheiten „überirdisch“ und glauben, dass sie zu ihnen vorgedrungen seien, indem sie die weltliche Ebene hinter sich gelassen hätten. Die Ideenwelt Platons und das Himmelsreich des Christentums sind „Hinterwelten“, die ihren profanen Ursprung trotz allem in dieser Welt haben: weil der Mensch am Leib verzweifelte und sein Leiden nicht ertrug, schuf er sich die jenseitige Welt. Ihr Zweck ist es also, die unvollkommen gewähnte Welt des Diesseits ertragbar zu machen (s.Z, KSA 4, S.36).

Nietzsches Antrieb besteht darin aufzuzeigen, dass es keine rein geistige Form des Denkens gibt. Das Denken entspringt stets einer profanen, leiblichen Quelle. Indem wir die Quelle aufsuchen wird verständlich, warum wir auf welche Weise denken.

In diesem Sinne versuchen auch die Daoisten, das Denken der Wahrheit auf eine Quelle zurück zu führen. Eine Quelle, die tiefer liegt als die grammatikalische Struktur der Sprache. Doch im Unterschied zu Nietzsche, der nach psychologischen und genealogischen Wurzeln des bereits etablierten Denkens gräbt, um dessen postulierte „Jenseitigkeit“ zu widerlegen, haben die Daoisten kein Interesse daran, ein spezifisches Denken zu analysieren, damit dessen weltliche Bedingtheit deutlich werde. Denn eine solche Art von „reinem Denken“, das Anspruch auf überirdische Wahrheit erhebt, hatte sich in China überhaupt nicht entwickelt. Die höchste Ausformung einer jenseitigen Welt im chinesischen Denken wurzelt noch immer im Diesseits und hat gleichfalls das Diesseits zum Ziel (insofern von einem Ziel überhaupt gesprochen werden kann). Gemeint ist das DAO, dessen jenseitiger Aspekt ein *jenseits* der sprachlichen Fassbarkeit darstellt:

„Man sieht es an, doch es kann nicht gesehen werden – / Das heißt das Unsichtbare (Yi). / Man hört es an, doch es kann nicht gehört werden – / Das heißt das Unhörbare (Hsi). / Man greift nach

ihm, doch es kann nicht berührt werden – / Das heißt das Unberührbare (Wei). / Diese drei entziehen sich all unserem Forschen, / Fließen zusammen und werden eins.“ (Lin, 1955, S.74)

Das DAO entzieht sich unserem Forschen. Dies impliziert, was Nietzsche in schwerster Schürfarbeit erst zutage fördern musste: alles sogenannte „Wissen“ gilt nur für den Menschen. Es gibt keine allgültigen göttlichen Wahrheiten. Was „Wahrheit“ genannt wird ist immer anthropomorphe Wahrheit. Eine Parabel des Zhuangzi verdeutlicht dies: Man soll nicht an feuchten Orten schlafen, sonst kriegt man Lendenweh und stirbt, heißt die Wahrheit des Menschen; auf Bäumen sei es unsicher. Aber wie steht es mit dem Aal und dem Affen? Der Rehbock findet die Rehgeiß schön und die Männer finden schöne Frauen schön. Rotwild liebt Gras und dem Tausendfüßler schmecken kleine Schlangen. Was also ist das Richtmaß des Schmackhaften, des Schönen, des Pragmatischen?! (s. Mair, 2008, S.60; Lin, 1955, S.173f) Das Richtmaß ist mit Sicherheit nicht die anthropozentrische Perspektive der Konfuzianer bzw. der Vernunftmenschen des Abendlandes. Denn sie beide nähren ein Wissen, das die Zerstückelung des Einen voraussetzt. Sie sehen nur die menschliche Sphäre. Das DAO aber ist das Eine. Es ist die *eigentliche Quelle*, durch die die Dinge ins Leben treten.

„Alle Dinge erscheinen, aber wir sehen die Pforte nicht, aus der sie kommen. Alle Menschen schätzen ihre Kenntnis dessen, was sie wissen, wissen aber in Wirklichkeit nicht. Nur diejenigen, die zu dem zurückgehen, was das Wissen nicht wissen kann, wissen wirklich.“ (Lin, 1955, S.75f)

Hier, wie an vielen weiteren Stellen, zeigt sich der daoistische Hang zu paradoxen Formulierungen. Wir wollen dies nicht unkommentiert lassen oder billigerweise mit dem Stempel des „Mystischen“ versehen in eine Ecke schieben. Die Paradoxa haben eine eindeutige Funktion, sie dienen der Überwindung der sprachlichen Unzulänglichkeit. Denn die Sprache ist letztlich die einzige Möglichkeit, um eine Lehre zu vermitteln; das Problem der Daoisten besteht also offensichtlich darin, dass ihre Lehre den Anspruch erhebt, über die sprachlichen Grenzen hinauszugehen. Doch wie ist *dies* in Worte zu fassen!/? Eben durch paradoxe Formulierungen, in denen zugleich das beschränkte Vermögen der Sprache aufgezeigt und über diese hinaus auf etwas verwiesen wird, das sprachlich nicht vollständig gefasst werden kann.

Wie aber kann dieses ominöse Etwas, das Mehr jenseits der Sprache, gefasst werden? Wir kommen nun zu einem Thema, das für den weiteren Verlauf dieser Arbeit von größter Wichtigkeit ist: das DAO zu begreifen, bedarf es keines spezifischen Wissens, sondern einer *Einstellung*, einer spezifischen *Perspektive*. Diese Perspektive nennt der Daoist „groß“. Folgendermaßen wird sie definiert: „Die verschiedenen Dinge als gemeinsam betrachten, heißt groß.“ (Lin, 1955, S.58) Zhuangzi erklärt:

„Wenn man die verschiedenen Teile eines Pferdes einzeln nimmt, erhält man noch kein Pferd. Aber sicherlich steht ein Pferd da, wobei wir unter Pferd ein Lebewesen verstehen, das dadurch entsteht, daß die verschiedenen Bestandteile des Pferdekörpers sich zu einer Einheit zusammenfügen.“ (Lin, 1955, S.57)

Der Vernunftmensch oder der Wissenschaftler ist genau aus diesem Grunde nicht imstande, das DAO zu erkennen; zwar weiß er genauestens über die Einzelteile Bescheid, aber ihm fehlt die „große Perspektive“, welche die Einzelteile als Eines wahrnimmt. Ziel der daoistischen Erkenntnis ist nicht: die Einzelteile zu erforschen und dann zu einer Gesamtheit zusammenzufügen, die durch und durch verstanden wird. Dies entspricht der Vernunftperspektive, der Methode der Zerstückelung. Die daoistische Perspektive hingegen entspricht einer *fundamental verschiedenen* Annäherung an das Sein: die Einzelteile gar nicht als Einzelteile begreifen, sondern im Einzelnen ausschließlich das Große sehen, das heißt, das DAO in den Dingen erkennen. In diesem Sinne sagt Laozi:

„Die ganze Welt sagt: Meine Lehre (das Tao) gleiche sehr der Narrheit. / Weil sie groß ist, gleicht sie der Narrheit. / Wenn sie der Narrheit nicht gleiche, / Wäre sie schon lange sehr kleinlich geworden!“ (Lin, 1955, S.191)

Dies soll heißen, dass die Lehre Laozis ganz andere Wahrheiten formuliert, als der Mensch in seiner Sphäre. Wer mit einer großen Perspektive auf die Welt blickt muss automatisch den Anthropozentrismus hinter sich lassen. Weil er groß ist, sieht er in welchem kleinem Rahmen bspw. die Begriffe von Gut und Böse, Lob und Tadel ihre Bedeutung haben (s.Lin, 1955, S.92). Für die gewöhnlichen Menschen erscheint es als „Narrheit“ hier keine Unterscheidung zu treffen. Doch bezeichnet Zhuangzi gerade diejenigen als „Heuchler“, welche

„das für gut ansehen, was alle Welt als gut lobt, und das als recht betrachten, was alle Welt als recht preist. Wenn man ihnen sagt, sie seien Tao-Menschen, strahlt ihr Gesicht vor Zufriedenheit; wenn man sie Heuchler nennt, sehen sie mißvergnügt aus. Zeitlebens nennen sie sich »Tao-Menschen«, und zeitlebens bleiben sie Heuchler. [...] Sie kleiden sich in die richtigen Kleider mit den richtigen Farben und tragen ein würdiges Aussehen zur Schau, um sich beliebt zu machen, wollen aber nie zugeben, daß sie Heuchler sind. [...] Die, welche ihre eigene Torheit erkennen, sind keine richtigen Toren, und die, welche sich ihrer Verworrenheit bewußt sind, sind nicht wirklich verworren. Die wirklich Verworrenen können niemals aus ihrer Verwirrung heraus, und die echten Toren erholen sich niemals von ihrer Torheit.“ (Lin, 1955, S.93; Mair, 2008, S.155f)

Im Anschluss an diese Zeilen erklärt Zhuangzi, dass heute die ganze Welt in Verwirrung geraten sei. Dies ist nicht als die Aussage eines griesgrämigen Defätisten zu werten, sondern es ist die Aussage eines Menschen, dessen Perspektive über die Grenzen der menschlichen Sphäre hinaus (auf das *Große*) gerichtet ist, und der bemängelt, dass die Mehrheit der Menschen nicht imstande ist, diese Grenzen zu überschreiten oder sie auch nur als Beschränkung anzusehen. Im Nicht-Wahrnehmen der Beschränkung besteht die Verwirrung, die sich in dem Bestreben ausdrückt, in weltlichen Studien Fähigkeiten auszubilden und mittels Verstand und weltlichem Denken zur Erleuchtung gelangen zu wollen – wie die sogenannten Gelehrten es tun (s.Lin, 1955, S.186). Die „Weltmenschen“ sind wie Läuse, die sich in den Borsten eines Schweines verkriechen, ohne zu begreifen, dass eines Tages der Metzger kommen wird. „Das heißt in den selbstgewählten Schranken leben.“ (Lin, 1955, S.61f)

Um aus diesen Schranken herauszukommen, gibt es nur eine Lösung: Wir müssen aufhören als Menschen zu denken. Nur so können wir unsere Perspektive in daoistische Höhen erheben und das profan menschliche unserer Erkenntnis zurücklassen. Eine weitere Parabel Zhuangzis soll dies verdeutlichen: Fragt man die Schweine, ob sie gerne fett gemästet würden, um anschließend mit weißem Stroh bedeckt feierlich auf den Opferaltar gelegt zu werden, so antworteten diese sicherlich, sie wollten lieber mit Kleie gefüttert und in ihrem Koben in Ruhe gelassen werden.

„Aber wenn einer für sich selber plant, macht es ihm nichts aus, mit der Ehre von Wappen und Titeln zu leben und dann in einer geschmückten, gewölbten Sarghülle auf die Bahre gelegt zu werden. Wenn ein Mensch an Stelle eines Schweines denkt, weist er solch einen Vorschlag zurück. Aber wenn er für sich selbst plant, nimmt er ihn an. Was für ein Unterschied besteht zwischen ihm und einem Schwein?“ (Lin, 1955, S.165)

Der Unterschied besteht darin, dass das Schwein sich nicht von einer sogenannten Wahrheit, einer Norm oder Konvention, noch weniger von einem fiktiven Jenseits, darüber hinweg täuschen lässt, was es eigentlich will. Der Mensch aber glaubt zu wissen, was gut und richtig, ehrenhaft und erstrebenswert ist. Doch wie „soll ich wissen, ob das was ich Wissen nenne, nicht tatsächlich Unwissenheit ist? Wie kann ich wissen, ob das, was ich Unwissenheit nenne, nicht tatsächlich Wissen ist?“ (Mair, 2008, S.60) Innerhalb der menschlichen Sphäre mit ihren Wahrheiten ist es fürwahr nicht schwer, das Richtige vom Falschen zu unterscheiden, doch aus daoistischer Perspektive ist das menschliche Wissen *klein*, da es sich einbildet, ein wirkliches Wissen zu sein. In seinem kleinen Bereich *ist* es ein Wissen, aber ob es aus der Perspektive des DAO Wissen oder Unwissen ist, lässt sich nicht sagen. Deshalb nimmt der daoistische Weise die menschlichen Wahrheiten, zu denen eben auch – wie Nietzsche zeigt – die überirdischen Wahrheiten des reinen Denkens gehören, nicht für absolut und lässt sich von ihnen nichts vorschreiben.

3. Die Kritik

Wie sich gezeigt hat ist die Wahrheit des Menschen nicht so absolut ist wie zuweilen behauptet wird. Nietzsche formuliert treffend, dass jede große Philosophie bisher nicht mehr als das Selbstbekenntnis ihres Urhebers war (s.GB, KSA 5, S.19). Es immer ein leiblicher Trieb, der sich der Erkenntnis (und Verkenntnis) bedient, um sich selbst „als letzten Zweck des Daseins und als berechtigten Herrn aller übrigen Triebe [darzustellen]“ (GB, KSA 5, S.20). Daher offenbart eine jede Philosophie im Grunde nichts anderes als die Rangordnung, in der die innersten Triebe ihres Urhebers zueinander stehen. Auf diese sogenannten Philosophien hat es Nietzsche ganz besonders abgesehen. Ihre Erfinder wännen sich im Besitz des Wahren schlechthin zu sein, welches sie vermöge einer göttlich unbekümmerten Dialektik entdeckt zu haben glauben.

In Wirklichkeit sind es jedoch nur Herzenswünsche, die sie mit hinterher gesuchten Gründen verteidigen (s.GB, KSA 5, S.18f). Ebenso haben es auch die Daoisten auf jene abgesehen die sich für weise halten, obgleich sie in völliger Torheit befangen die Grenzen ihrer Wahrheiten nicht zu sehen vermögen.

3.1 Wider den Konfuzianismus

„Reden ist nicht nur das Ausstoßen von Luft. Rede beabsichtigt, etwas zu sagen, doch was ausgesprochen wird, muss nicht unbedingt gültig sein. Wenn es nicht gültig ist, ist dann wirklich etwas ausgesagt worden? Oder hat Rede dann überhaupt nicht tatsächlich stattgefunden? Wir mögen glauben, Rede sei verschieden vom Tschilpen junger Vögel – doch gibt es wirklich einen Unterschied zwischen ihnen?“ (Mair, 2008, S.54)

Das Buch Zhuangzi ist gespickt mit Anspielungen gegen eine Unzahl von Denkern und voller boshafter Seitenhiebe gegen deren Lehren. Der Lieblingsfeind der Daoisten war jedoch Kongzi (孔子)⁵ und dessen Konfuzianismus. An einigen Stellen des Zhuangzi tritt Meister Kong sogar höchstpersönlich auf, teils um sich von Laozi oder gar einem Krüppel zurechtweisen zu lassen (Mair, 2008, S.86f, 165f, 180ff), teils um selbst daoistische Weisheiten zu verkünden, die der Autor frecher weise *ihm* in den Mund legte (Mair, 2008, S.69ff, 83ff, 87ff).

Alles in allem erweist sich der Konfuzianismus als Prügelknabe der Daoisten und ihrer boshaft-sarkastischen Rhetorik, denn auf eine gleichberechtigte Diskussion mit ihm lassen sich die Daoisten erst gar nicht ein. Spöttisch belächeln sie die Streitigkeiten zwischen Konfuzianern und Mohisten, welche unbeirrt „bejahen, was ihre Gegner verneinen, und verneinen, was ihre Gegner bejahen.“ (Mair, 2008, S.54) In diesen Debatten geht es stets nur darum, das „Wahre“ vom „Falschen“ zu scheiden, doch gerade das ist den Daoisten die Überflüssigkeit selbst, dem Tschilpen junger Vögel vergleichbar.

Zentraler Punkt in der konfuzianischen Lehre ist die *richtige Benennung*, denn durch sie werden die gesellschaftlichen Rollen fixiert und es wird festgelegt, wie und was ein Mensch zu sein hat. Dass hiermit nur eine menschliche Wahrheit festgelegt wird, die mit der Wirklichkeit der Phänomene selbst nichts zu tun hat, ist uns aus den vorangegangenen Kapiteln ersichtlich. „Das Benennen als spezifisch menschliche Qualität ist nicht imstande eine begreifbare, begriffliche Einheit *dieser Vielfalt* [Hervorhebung L.W.] herzustellen.“ (Gabriel, 2007, S.55) Gemeint ist die Vielfalt der Einzeldinge, welche im DAO ihren Ausdruck findet. Wäre das DAO einfach nur die den Dingen zugrunde liegende Einheit, so wäre es nicht schwierig, es in Worte zu fassen. Doch ist es weder eine abstrakte metaphysische Einheit noch die materielle Summe aller Einzeldinge, sondern die „unendliche Differenz“ (ebd.) des Seienden. Eine Vielheit, die nicht auf begriffliche Identität reduzierbar ist.

⁵ Übersetzung: „Meister Kong“ alias Konfuzius.

Aus daoistischer Sicht sind Richtig und Falsch voneinander abhängig. Gerade so, wie Geburt und Tod sich gegenseitig bedingen, so wie ein „Dies“ (Subjekt seiner selbst) immer auch ein „Das“ (Objekt eines andern) darstellt. *Dies* ist *Das* und *Das* ist *Dies*. Insofern können die Daoisten nur lächeln über das Problem der genauen Unterscheidung, mit dem die Konfuzianer sich herumschlagen. Ihre Perspektive ist breiter: „Wo »Dies« und »Das« aufhören, Gegensätze zu sein, da liegt der Angelpunkt des WEGES [des DAO]. [...] Die Wandlungen von »Richtig« sind unendlich und ebenso die Wandlungen von »Falsch«.“ (Mair, 2008, S.55)

Die konfuzianische Gelehrsamkeit, die sich nur um die Richtigkeit oder Falschheit der Riten und Verhaltensweisen kümmert, ist dem Daoisten bloßer Ballast (s.Lin, 1955, S.109).

„Wenn wir sagen, daß etwas gut oder schlecht ist, weil es nach unseren individuellen (subjektiven) Maßstäben gut oder schlecht ist, dann gibt es nichts, was nicht gut, und nichts, was nicht schlecht wäre.“ (Lin, 1955, S.44)

Weil ein jedes Ding von diesem oder jenem, mal so oder so genannt wird, kann das Ziel unseres Erkenntnisstrebens nicht darin zu suchen sein, *was* gut und *was* schlecht ist, denn die Maßstäbe sind allenfalls relativ. Die daoistische Perspektive steht über der Ebene profaner Gegensätze, da sie „... weiß, daß äußere Grenzen nicht endgültig sind.“ (ebd.)

Die Kritik an den Konfuzianern weist darauf hin, dass diese das Richtige ohne seine Entsprechung, das Falsche, wollen. Sie fordern eine gute Regierung ohne deren Entsprechung, die Missregierung. Somit bewegen sie sich innerhalb der begrenzten Sphäre menschlicher Wahrheiten und kennen „weder die großen Prinzipien des Alls noch das Wesen der ganzen Schöpfung. [...] Dennoch reden die Leute fortwährend davon [von der guten Regierung]; solche Menschen müssen entweder Narren oder Schurken sein.“ (Lin, 1955, S.43f)

Dieser Kritik liegt ein fundamentaler Mangel der konfuzianischen Lehre zugrunde: sie ist offensichtlich nicht im Besitz des DAO, ihre Existenz selbst ist Symptom des DAO-Verlustes:

„Wenn das Tao verlorengegangen ist, dann (entsteht die Lehre von der) Menschlichkeit, / Wenn die Menschlichkeit verlorengegangen ist, dann (entsteht die Lehre von der) Gerechtigkeit, / Wenn die Gerechtigkeit verlorengegangen ist, dann (entsteht die Lehre vom) *Li*.“ (Lin, 1955, S.137)

Mit *Menschlichkeit*, *Gerechtigkeit* und *Li* sind drei der fünf konfuzianischen Tugenden gemeint. „Menschlichkeit“ (仁) bringt den naturgegebenen Adel des Gattungswesen Mensch zum Ausdruck (vgl. Bauer, 2009, S.57-59), „Gerechtigkeit“ (义) ist die moralische Bereitschaft Gutes zu tun. An diese zentralen konfuzianischen Konzepte, knüpft sich ein riesiger Tugendkatalog, welcher das adäquate Verhalten der Menschen bestimmt. Die Riten sind unbedingt zu befolgen, ein bestimmtes Zeremoniell, Höflichkeit, Anstand und gute Manieren sind einzuhalten. Die Gesamtheit dieser Lehre gesellschaftlicher Ordnung und Lenkung nennt sich „LI“ (礼 wird als „ethisches Verhalten“ oder mit „Riten“ übersetzt). Der Vollständigkeit halber sind noch „Weisheit“ (智) und „Güte“ (信) als die restlichen zwei der fünf Tugenden zu erwähnen. Aus den fünf Tugenden werden wiederum drei soziale Pflichten abgeleitet und die Beziehungen der Menschen zueinander hierarchisch organisiert.

Kurzum: es ist leicht ersichtlich, dass die Konfuzianer sich redlich bemüht hatten, die Gesellschaft gemäß ihrer Vorstellung von Richtig und Falsch zu organisieren, sie zurecht zu biegen und alle gesellschaftlichen Bereiche ihrem Ideal zu unterstellen. Erinnern wir uns an das zuvor Gesagte, *erkennen heißt zerschneiden* (Lin, 1955, S.113), so wird der Irrtum der Konfuzianer offenbar. Sie streben nach Menschlichkeit und Gerechtigkeit, zerschneiden dadurch die Einheit des DAO und zerstören es dadurch. Sie verfahren wie der Handwerker, der die ursprüngliche Unversehrtheit der Dinge zerstört, um aus ihnen verschiedene Erzeugnisse hervorzubringen. (s.Lin, 1955, S.87)

Eine Parabel, die die konfuzianische Ritenbesessenheit besonders schön aufs Korn nimmt und zugleich den erhabenen Standpunkt der Daoisten wiedergibt, ist jene vom Tod von Zhuangzis Frau. Die konfuzianischen Riten schreiben für einen Todesfall mehrmonatige Trauerbekundungen vor, im Falle eines sterbenden Vaters ist der älteste Sohn sogar zu mehrjähriger Sterbebegleitung verpflichtet, gefolgt von einem mehrmonatigen Fasten in vollkommener gesellschaftlicher Isolation. Nichtsdestotrotz findet Meister Hui, der den Zhuangzi besuchen kommt, um ihm sein Beileid über die verstorbene Ehefrau auszudrücken, diesen in seinem Zimmer sitzend, wie er laut singend die Trommel schlägt. Entrüstet fragt er sich, ob dieser vor Trauerschmerz verrückt geworden ist. Zhuangzi aber entgegnet, dass er zuerst natürlich traurig gewesen sei, aber dann begriff, dass seine Frau einst ungeboren war, weder Form noch Lebensatem besaß. Sie war Teil einer großen Gestaltlosigkeit, ehe durch eine Transformation nach der anderen zuerst Lebensatem, dann Form, dann Geburt entstand...

„...und nun verändert sie sich abermals und geht in den Tod ein. Sie macht also nur einen Ablauf durch, der dem Wechsel von Frühling, Sommer, Herbst und Winter gleicht. Da liegt sie nun friedvoll in einem großen Hause. Wenn ich zusammenbrechen und laut weinen würde, würde ich mich wie ein Mensch verhalten, der das Schicksal nicht versteht. Darum habe ich zu weinen aufgehört.“ (Lin, 1955, S.124f; s.auch Mair, 2008, S.208f)

Die Daoisten kritisieren zwar die Konfuzianer, doch stets von überlegener Warte aus. Wie gezeigt, wollen und können sie sich nicht auf eine gleichberechtigte Diskussion mit ihnen einlassen, da die konfuzianischen Wahr- und Falschheiten in einem viel zu engen Bereich Gültigkeit haben, als dass sie auch nur im Entferntesten ein gleichrangiger Gegner für das DAO wären. Während die Daoisten ihren Gegnern lächelnd ein „so nicht“ entgegenrufen, hat Nietzsche mit ganz anderen Mächten zu kämpfen. Wenn er auch ähnliches kritisiert wie die Daoisten, so ist sein Gegner doch um Potenzen stärker als die Konfuzianer; die gesamte abendländische Tradition von Platon über das Christentum bis hin zum Geist der Aufklärung und den wissenschaftlichen Idealen, dies sind die Mächte, die sich ihm als kritikwürdig erweisen. Als die *obersten Werte der Menschheit* sind sie noch immer im herrschenden Zeitgeist präsent. „Décadence“ nennt Nietzsche diesen seinen Feind, dessen innere Logik der *Nihilismus* ist (s.Ottmann, 2000/2011, S.214). Im folgenden Kapitel untersuchen wir den Nihilismus unter dem Gesichtspunkt der Décadence, womit jedoch nur ein erster Teil zum Thema *Nihilismus* abgehandelt ist. Wie dieser

sich vervollkommnet, indem er sich selbst überwindet, wird uns in Kap.II/4 erneut beschäftigen, wenn wir uns langsam der Vision des Übermenschlichen nähern.

3.2 Die Erscheinungsformen des Nihilismus

„Keine *Metaphysik*, die nicht das Dasein im Namen einer *über-sinnlichen* Welt entwertete.“
(Deleuze, 2008, S.41)

Philosophie als Kritik ist Kampf gegen die Dummheit, welche zu jeder Zeit neue Gestalten annimmt. Die Dummheit ist Symptom einer niedrigen Denkweise, eines Denkens, das von reaktiven Kräften in Besitz genommen wurde. Dies soll heißen, dass gewisse Wahrheiten nur von einem Standpunkt der Niedrigkeit aus gedacht werden können und dies Gemeine der Herkunft gilt es zu entlarven (s.Deleuze, 2008, S.115). Wir werden in Kap.II/1.2.1 noch genauer sehen, was Niedrigkeit des Denkens und ein von reaktiven Kräften bemächtigt Denken ist. Fürs Erste genügt die Feststellung, dass in der *Reaktion* eine Unfähigkeit zu eigenem Schaffen vorherrscht. Die Re-aktion nimmt Bezug auf aktive Kräfte, sie re-agierte wie der (niedrige) „Sklave“ in Bezug auf seinen Herrn. Selbst die Revolution ist nichts anderes als eine Reaktion auf den Herrn, und keine aktive Kraft!

Dies vorangestellt, gilt es nun die Kritik an jenen Institutionen zu vollziehen, in denen sich das reaktive Denken äußert. So gesehen ist die Philosophie noch immer ein Unterfangen der Entmystifizierung, die sich zu jeder Zeit aufs Neue mit der gegenwärtigen Welt anlegt, um deren niedrigen Charakter bloßzustellen. Indem der Philosoph unzeitgemäß und inaktuell ist, weil seine Begriffe nicht ewig und nicht historisch sind, vermag er die Dummheit aufzuzeigen (Deleuze, 2008, S.117f).

Wenn Nietzsche *unzeitgemäß* ist, dann steckt die Absicht dahinter, jenes ans Licht zu bringen, das im Untergrund des herrschenden Zeitgeistes dessen eigentliches Wesen ausmacht. „Nihilismus“ heißt diese verborgene Kraft und sie bezeichnet jenes Unternehmen, „welches das Leben verneint und das Dasein entwertet“ (Deleuze, 2008, S.40). Dem Nihilismus liegt der *Wille zum Nichts* zugrunde, das Leben hingegen basiert auf dem „Instinkt für Wachstum, für Dauer, für Häufung von Kräften, für *Macht*“ (AC, KSA 6, S.172). Wo dieser *Wille zur Macht* fehlt gibt es Niedergang. Nietzsches These lautet, „daß allen obersten Werten der Menschheit dieser *Wille fehlt* – daß Niedergangs-Werte, nihilistische Werte unter den heiligsten Namen die Herrschaft führen.“ (ebd.)

Die Verneinung des Lebens wurde bereits in Kap.I/2.1 angesprochen, jetzt zeigt sich, dass das Bestreben des Vernunftdenkens, das Ungleiche gleich zu machen, Ausdruck des Nihilismus ist:

„Die Bestrebung, die Differenzen zu verneinen, ist Teil jenes umfassenderen Unternehmens, darin bestehend, das Leben zu verneinen, das Dasein in seinem Wert zu mindern, ihm einen (Wärme- oder anderen) Tod zu verheißen, worin das Universum ins Undifferenzierte stürzt.“ (Deleuze, 2008, S.51)

Die Vernunftkenntnis verfälscht das Dasein und stellt somit die Grundlage der Entwertung des Lebens selbst dar. Mithilfe der Fiktion einer idealen, gleichgemachten Welt fälscht und entwertet man, indem man dem Leben etwas entgegensetzt, wodurch dieses als Ganzes unreal und als Schein repräsentiert wird. Das konstitutive Moment jeder Fiktion ist die Vorstellung einer übersinnlichen Welt oder von etwas Göttlichem. Durch diese sogenannten *höheren Werte*, die sich als über dem Leben stehend präsentieren, wird dieses abfällig und minderwertig (s. Deleuze, 2008, S.161).

Naturwissenschaft (s. Kap. I/3.3), Psychologie und vor allem die Religion orientieren sich am *Imaginären*: imaginäre Ursachen wie Gott, Seele, Ich, Geist und freier Wille, imaginäre Wirkungen wie Sünde, Erlösung, Strafe, Gnade und Vergebung der Sünden, imaginäre Teleologien wie Reich Gottes, ewiges Leben und Jüngstes Gericht (s. AC, KSA 6, S.181). Der Verrat der christlichen Lehre am diesseitigen Leben zeigt sich darin, dass sie das Schwergewicht ins *Jenseits*, oder anders gesagt: ins Nichts verlegt. (s. AC, KSA 6, S.217).

„In Gott dem Leben, der Natur, dem Willen zum Leben die Feindschaft angesagt! Gott die Formel für jede Verleumdung des ‚Diesseits‘, für jede Lüge vom ‚Jenseits‘! In Gott das Nichts vergöttlicht, der Wille zum Nichts heilig gesprochen!...“ (AC, KSA 6, S.185)

Der realen Welt wird der Schein einer Fiktionswelt gegenübergestellt, wodurch das Neinsagen zum Leben möglich gemacht wird. Nein zum Diesseits im Namen der höheren Werte einer jenseitigen Welt.

„Nachdem erst der Begriff »Natur« als Gegenbegriff zu »Gott« erfunden war, mußte »natürlich« das Wort sein für »verwerflich« jene ganze Fiktions-Welt hat ihre Wurzel im *Hass* gegen das Natürliche (- die Wirklichkeit! -), sie ist der Ausdruck eines tiefen Missbehagens am Wirklichen...“ (AC, KSA 6, S.181f)

Am christlichen Denken zeigt sich exemplarisch das Grundmuster aller religiösen und metaphysischen Denkweisen, die den Menschen an ein niedriges, minderwertiges Dasein ketten und am Leben erhalten, „*was zu Grunde gehen sollte*.“ (GB, KSA 5, S.82) Dies also ist das *reaktive Dasein*, ein armseliges Leben im Schatten überirdischer, idealer Fiktionen, vor sich hin vegetierend und unfähig, die aktive Kraft der Existenz zu kultivieren. Alle Ursachen, Zwecke und Ziele des Daseins werden von der christlichen Theologie in die jenseitige Welt abgeschoben. Erfüllung, Glück und Herrlichkeit werden aus dem Diesseits verdrängt und ins Himmelsreich übertragen. Zurück bleibt ein leidvolles, armseliges, gepeinigtes und degeneriertes Leben.

Folgen wir der christlichen Argumentation, offenbart sich noch deutlicher, wie die Verneinung des Lebens durchgeführt wird. Leben bedeutet Leiden, sagt diese. Aber warum muss das Leben leiden? Weil es sündhaft ist, lautet die Antwort. Es büßt im Leiden für seine Schuld, nur durch diese Buße kann Rettung erlangt werden. Rettung? Im Jenseits!

Dementgegen konstatiert Nietzsche: Die Schuldhaftigkeit des Lebens ist kein ihm immanenter Wesenszug. In diesem Sinne beklagt der Zarathustra: „in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen“ (Z, KSA 4, S.120). Das ist die Wurzel der Lebensverneinung im

abendländischen Denken. Es begründet den *Sinn* des Daseins gerade damit, dass es das Leiden als Buße für eine immanente Schuld deutet. Indem man also das Leben

„als fehlerhaftes oder schuldiges (sündiges) ausgab, als etwas Ungerechtes, das zu rechtfertigen war. Man bedurfte eines Gottes, um das Dasein zu deuten. Das Leben mußte angeklagt werden, um es zu erlösen, es mußte erlöst werden, um es zu rechtfertigen. Dem Dasein wurde ein Wert wohl zugemessen, aber immer nur vom Blickwinkel des *schlechten Gewissens* [Hervorhebung L.W.] aus, in den man sich zunächst versetzt hatte. Darin steckt jene christliche Inspiration, die die Philosophie insgesamt gefährdet.“ (Deleuze, 2008, S.24)

Das „schlechte Gewissen“ ist eine Form des Nihilismus, welche spricht: es ist meine Schuld. Eine andere Form ist das „Ressentiment“, welches spricht: es ist deine Schuld. In beiden Fällen ist die Schuld Charaktereigenschaft der Welt und auch der Mensch ist schuldig, allein aufgrund seiner leiblichen Existenz. Der Gedanke von der *Erbsünde* verdeutlicht dies auf drastische Weise. Als Konsequenz des nihilistischen Denkens stellt sich demnach immer die Flucht vom diesseitig Irdischen ins jenseitig Überirdische ein. Das kraftstrotzende, machterfüllte Leben wird zugunsten des stillstehenden, starren Ideals zurückgestellt. Diese, in ihrem tiefsten Innern lebensverneinende Flucht nimmt in der abendländischen Geschichte die unterschiedlichsten Formen an, deren Totalität Nietzsche den „Geist der Rache“ nennt (Deleuze, 2008, S.40). Dieser Geist der Rache ist keine Eigenheit des Christentums per se, sondern „das genealogische Element *unseres* Denkens, das transzendente Prinzip *unserer* Weise zu denken.“ (Deleuze, 2008, S.41) Aus Sicht dieser Arbeit ist „unser Denken“ zugleich *abendländisches* Vernunftdenken, welches für Nietzsche eine niedrige Form des Denkens repräsentiert. Gegen die abendländische Perspektive und christlich-platonische Prägung, die das reale Leben zugunsten der Fiktion entwerten, richtet sich Nietzsches Kritik, der damit nahezu allen Philosophen der europäischen Geschichte den Krieg erklärt.

Unter diesen findet sich Nietzsches philosophischer Hauptgegner, die Dialektik. Auch ihr Verfahren (Gegensatz, Entfaltung des Gegensatzes/Widerspruchs und Aufhebung des Widerspruchs) bewegt sich im Element der Fiktion. Denn auf ihrer abstrakten Ebene ignoriert sie das *reale* Element, aus dem die Kräfte hervorgehen. Exemplarisch ist Hegels Darstellung des Knecht-Herr-Verhältnisses, auf dem die marxsche Geschichtsphilosophie beruht: Der Knecht will anerkannt werden, weshalb sein Wunsch-Sein von der Negation des Herrscherwillens abhängig ist. Um zu sein, was er sein will, bedarf er der Verneinung eines andern. Insofern äußert sich im Knecht eine reaktive Kraft, die außerstande ist sich aktiv selbst zu bejahen. Der Knecht bedarf des andern, durch dessen Verneinung ihm erst eine eigene Identität zuteil wird (s.Deleuze, 2008, S.15). Ebenso verhält es sich mit der dialektischen Gottwerdung des Menschen und der Menschwerdung Gottes: Der Mensch wird in seiner Auflehnung gegen Gott nicht etwa aktiv, sondern er bleibt reaktiver Repräsentant eines schwachen, entwerteten Lebens, das nur zu reagieren vermag. Ein solches Leben ist unfähig, um aus eigener Kraft schöpferisch zu sein.

Durch den Tod Gottes verändert sich nichts: die reaktiven Kräfte und der ihnen zugrunde liegende Wille zum Nichts bleiben. (Deleuze, 2008, S.171-173)

„Es sind die reaktiven Kräfte, die im Gegensatz zum Ausdruck kommen, es ist der Wille zum Nichts, der in der Arbeit des Negativen zum Ausdruck kommt. Die Dialektik stellt die natürliche Ideologie des Ressentiments, des schlechten Gewissens dar. Sie ist Denken aus der Perspektive des Nihilismus und von den reaktiven Kräften aus. Sie ist, von Anfang bis Ende, ein fundamental christliches Denken: ohnmächtig, neue Arten des Denkens und neue Arten des Fühlens zu schaffen.“ (Deleuze, 2008, S.173)

Es zeigt sich, dass „So weit auch nur der Mensch gedacht hat, so weit hat er den Bacillus der Rache in die Dinge geschleppt.“ (N, KSA 13, S.425) In Jahrtausenden konnte so der Instinkt der *Rache* in die Metaphysik, Psychologie, Geschichtsvorstellung und Moral Einzug halten und der ganzen(?!?) Menschheit Herr werden. Insofern macht der Nihilismus der Lebensverneinung die Essenz der (abendländischen) Geschichte, Psychologie, Moral, Metaphysik aus. Er ist nicht nur historisches Ereignis, sondern „Motor der universalen Geschichte“ und „Sinn der Geschichte“ – im Christentum findet er zu einem bestimmten Zeitpunkt lediglich seine angemessenste Darstellung (s.Deleuze, 2008, S.41).

Als eines der zentralen Themen Nietzsches ist der Nihilismus jedoch mehr, als bloß die Fiktion der übersinnlichen Welt und „höheren Werte“. Dies ist sein erster Sinn, insofern er *negativer Nihilismus* ist. Als solcher stellt er dem Leben die Fiktion höherer Werte entgegen und verneint dieses. In einem zweiten Sinn, der seine Eigenschaft als „Motor der Geschichte“ verdeutlicht, bedeutet er aber die Reaktion gegen die übersinnliche Welt selbst. Diese tritt als Folge des negativen Nihilismus in Erscheinung und heißt *reaktiver Nihilismus* (s.Deleuze, 2008, S.162). Seine Tätigkeit besteht darin, die höheren Werte selbst zu verneinen und zu entwerten. In diesem zweiten Sinn steckt die Erkenntnis, dass hinter den höheren Werten letztlich ein Nichts steckt. Alle Formen des Übersinnlichen, Gott, das Wahre und Gute werden verneint und abgetan, weil sie als leere Hüllen erkannt sind. Was übrigbleibt ist das Leben, aber noch immer ist es das entwertete Leben, welches nun in einer sinn- und wertlos gewordenen Welt seinem Nichts entgegenrollt. (s.Deleuze, 2008, S.161f)

Der Nihilismus im ersten Sinn, der negative Nihilismus, verneint im Bündnis mit dem Willen zum Nichts das Leben, und toleriert es nur, insofern es ein am Nullpunkt dahin vegetierendes reaktives Leben ist. Aber das reaktive Leben will keinen Zeugen und Führer haben. So kündigt es das Bündnis mit dem Willen zum Nichts und verlässt sich ganz auf sich selbst. Das reaktive Leben tötet Gott und setzt sich selbst auf den Thron. Indem das Ressentiment atheistisch wird hört es jedoch nicht auf Ressentiment zu sein.

In einem dritten Schritt der geschichtlichen Entwicklung des Nihilismus verneint der Mörder Gottes letztlich *alle* Werte und setzt anstelle des Willens zum Nichts ein Nicht-Wollen. Lieber will er passivisch absterben als einem Führer gehorchen. In diesem dritten Sinn offenbart sich der *passive Nihilismus*, welcher vom Abkömmling des Gottesmörders, vom *letzten Menschen*,

vertreten wird. Dieser will die große, einzige Herde, weder arm noch reich, weder regieren noch gehorchen, jeder will das Gleiche, jeder ist gleich (Deleuze, 2008, S.164f). Doch so weit ist die geschichtliche Entwicklung noch nicht fortgeschritten, noch (zur Zeit Nietzsches) ist der letzte Mensch nicht geboren, noch

„nimmt der reaktive Mensch den Platz Gottes ein: Anpassung, Evolution, Fortschritt, Glück für alle, Wohl der Gemeinschaft; der Gott-Mensch, der moralische, der wahrhaftige, der gesellschaftliche Mensch. Jenes sind die neuen Werte, die man uns an Stelle der höheren Werte schlägt“ (Deleuze, 2008, S.165).

Durch und durch ist dieser Mensch, ebenso wie seine Vorgänger, mit der *nihilistischen Perspektive* beschlagen. Aus ihr gehen alle lebensverneinende Werte hervor und selbst noch ihre Abwesenheit (ebd.). Wie bereits in der Einleitung angesprochen, ist die Perspektive, durch die wir die Welt wahrnehmen und interpretieren, formgebend für unser Dasein selbst. Die lebensverneinende, christlich-platonische Interpretation bringt also stets ein degeneriertes, kraftloses Leben hervor. Dagegen richtet sich die „Rebellion“, aus der schlussendlich eine andere Perspektive (s. Teil II) und ein anderes Dasein (s. Teil III) erwachsen sollen. Bezeichnend an der Philosophie Nietzsches ist, dass dieses *gewandelte Sein* erst im geschichtlichen Durchgang durch den Nihilismus möglich wird.

„*Negativer, reaktiver, passiver Nihilismus*: sie symbolisieren für Nietzsche ein und dieselbe Geschichte, die markiert wird durch Judentum, Christentum, Reformation, Freigeisterei, demokratische und sozialistische Ideologie ... bis zum letzten Menschen“ (Deleuze, 2008, S.166)

Um die letzte Etappe der Geschichtsentwicklung des Nihilismus, nämlich seine Vollendung in der Selbstüberwindung, nachvollziehen zu können, fehlt an dieser Stelle noch der nötige Hintergrund. In Kap. II/4 werden wir ihm jedoch erneut begegnen. Unsere Aufgabe zu diesem Zeitpunkt ist aber noch immer die Kritik der allzumenschlichen Wahrheiten. Unter diesen haben wir insoweit die jenseitigen Ideen von Religion, Vernunft, Idealismus und in indirekter Weise die Metaphysik abgehandelt. Allein das wichtigste der heutzutage gültigen Ideenkonstrukte blieb bis jetzt noch unangetastet und dieses gilt es nun anzufechten.

3.3 Wissenschaftskritik

„Im Verhältnisse zu einem Genie, das heisst zu einem Wesen, welches entweder *zeugt* oder *gebirt*, beide Worte in ihrem höchsten Umfange genommen – hat der Gelehrte, der wissenschaftliche Durchschnittsmensch immer etwas von der alten Jungfer: denn er versteht sich gleich dieser nicht auf die zwei werthvollsten Verrichtungen des Menschen.“ (GB, KSA 5, S.133)

„Die *Philosophie* rein zur Wissenschaft zu machen [...] heisst die Flinte in's Korn werfen.“ (N, KSA 7, S.710)

Vergegenwärtigen wir uns die bisher vollzogenen Kritiken, holen wir sie uns ins 21. Jahrhundert, so verspüren wir eine gewisse Gleichgültigkeit, ein Gefühl der Distanz, so als ob uns in der heutigen Zeit diese Kritiken nichts angingen. Mit der Metaphysik haben wir abgeschlossen, der Kirche sind wir längst keine Rechtfertigungen mehr schuldig und dass einige halbmystische

Paradoxa aus einer Zeit *vor* der Zeitenrechnung etwas über die moderne Wissenschaft zu sagen hätten, klingt auch mehr als befremdlich. Es ist wahr, wir haben mit all dem abgeschlossen, denn wir haben Naturwissenschaft!

Doch welche Bedeutung hätte die Kritik, wenn alle darin offenbarten Probleme ihre Lösung durch die moderne Naturwissenschaft erführen?! Es wird sich zeigen, dass auch die Naturwissenschaft noch von jenem Denken beseelt ist, welches durch die Jahrtausende von christlichen Platonikern großgezüchtet worden ist.

Die Naturwissenschaft rühmt sich, den Idealismus beseitigt zu haben, indem sie sich im Experiment den Dingen selbst widmet. Sie rühmt sich weiters, die Subjektivität der Meinungen überwunden zu haben, indem sie die *Zahl* zum Wort und die *Mathematik* zur universalen Sprache erhoben hat. Die Frage ob mein „Rot“ auch dein „Rot“ sei spielt keine Rolle mehr, wenn die Farbe als elektromagnetische Welle experimentell wahrgenommen und mathematisch präzise, als Zahl, ausgedrückt werden kann. Die lückenlose Erkenntnis der Welt ist angesichts der ewigen Konsequenz und Allgegenwärtigkeit der Naturgesetze keine Frage philosophischer Mutmaßungen mehr. So spricht der moderne Mensch und doch hält ihm Nietzsche seine Kritik entgegen:

„»Wissenschaft« (wie man sie heute übt) ist der Versuch für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren *Berechenbarkeit* und folglich Berechenbarkeit der Natur. Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten »Gesetze« zusammenbringt, *erklärt aber nichts* – es ist nur eine Art *kürzester* (abgekürztester) *Beschreibung* des Geschehens.“ (N, KSA 11, S.209)

Insofern wir es mit einer *Beschreibung* zu tun haben, findet auch hier die Metaphernbildung statt (wie in Kap.I/1.2 kritisiert), und nur weil wir uns an die Metaphern gewöhnt haben, verbürgt dies nichts für ihre Notwendigkeit und ausschließliche Berechtigung (s.NS, KSA 1, S.884). Die Ursachen und Wirkungen, Zahl, Gesetz, Grund und Zweck in der Wissenschaft sind Bereiche einer von uns *erfundenen* Zeichenwelt „und wenn wir diese Zeichen-Welt als »an sich« in die Dinge hineindichten, hineinmischen, so treiben wir es noch einmal, wie wir es immer getrieben haben, nämlich *mythologisch*.“ (GB, KSA 5, S.36)

Auch die Wissenschaft beschäftigt sich mit Fiktionen und kommt nicht an die Wirklichkeit heran, so lautet Nietzsches vernichtendes Urteil. Was das Naturgesetz angeht, so ist uns dieses nur in seinen Wirkungen bekannt, d.h. nur in Relation zu anderen Naturgesetzen, die immer wieder aufeinander verweisen. Ihrem *Wesen* nach sind sie uns gänzlich unverständlich und nur Zeit und Raum, also die „Successionsverhältnisse und Zahlen sind uns wirklich daran bekannt.“ (NS, KSA 1, S.885) Dies bedeutet, dass die Wissenschaft die wirklichen Verhältnisse zwischen den Kräften durch ein abstraktes Verhältnis ersetzt, „das diese alle, gleichsam als ihr gemeinsames »Maß« zum Ausdruck bringen soll.“ (Deleuze, 2008, S.82)

Die Fiktion ist also auch hier vorherrschend. Auch in der Wissenschaft wird das Leben aus einer Perspektive gesehen, die es als reaktives Leben wahrnimmt und folglich entwertet und verneint.

In den wissenschaftlichen Idealen der logischen Identität, mathematischen Gleichheit und physischem Gleichgewicht äußert sich erneut das Bestreben, Ungleiches gleich zu machen. Die Wissenschaft ist *Décadence* durch und durch, ein reaktiver Nihilismus, der sich von der übersinnlichen Welt verabschiedet hat und nun mit dem Nichts eines entwerteten, sinnlosen Lebens alleinsteht. Denn ist nicht gerade dies die Auswirkung der alles durchdringenden Naturwissenschaft, die die Liebe zum Hormongemisch erklärt, die die Schönheit zur elektromagnetischen Hirnfrequenz degradiert, die die Pracht des Sternenhimmels in geometrische Formeln zerschneidet: dass sie das Leben entwertet?! Dass sie ihm die Kraft und den Zauberhauch nimmt, welche uns *staunen* machen?! Durch die Reduktion der Dinge auf bloße Zahlen, Zahlen die allein die reaktive Mechanik widerspiegeln, wird zugleich das Leben reduziert. Welt und Leben, wie sie vom Wissenschaftler verstanden werden, symbolisieren ein Nichts von kolossaler Trostlosigkeit.

Der Wissenschaftler ist außerstande, ein anderes Leben als dieses wahrzunehmen und er fördert auch nur diese Art von „am Nullpunkt dahinvegetierendem“ Leben. Durch seine auf bloße Beschreibung limitierte Perspektive sieht er nur den Bruchteil des Wirklichen und erkennt zugleich nicht, dass es Grenzen seiner Erkenntnis gibt. Er denkt sich als Vertreter einer allumfassenden Wahrheit, aber begreift nicht was die Daoisten längst erkannt haben: Dass „...ein Ding [...] so [ist], weil die Leute sagen, dass es so ist. Warum sind Dinge so? Sie sind so, weil wir behaupten, sie seien so. Warum sind Dinge nicht so? Sie sind nicht so, weil wir behaupten, sie seien nicht so.“ (Mair, 2008, S.55)

Noch haben wir nichts begriffen, auch wenn die Wissenschaft bis ins letzte Detail alles erforscht und benannt hat. Wir haben nichts *wirklich* begriffen, weil wir uns stets nur in einem kleinen Bereich der Ganzheit bewegen, innerhalb einer anthropomorphen Begriffssphäre. Es wäre vermessen, diese als die elementarste Ebene des Daseins zu betrachten oder gar als Modus zu seiner Erkenntnis aufzufassen. Denn wie soll die Ganzheit durch Zerstückelung gefasst werden?! „Wenn einer auf eine Frage über das Tao antwortet, kennt er das Tao nicht. Sogar wer über das Tao fragt, hat das Tao nicht gehört.“ (Lin, 1955, S.38)

Das DAO als Ganzheit ist *nicht* die Totalität der Einzelteile, darin besteht der Irrtum der Wissenschaft. Indem sie sich den Einzelteilen zuwendet, grenzt sie sich ab von einer tiefgründigeren Erkenntnis. Sie hat das Pferd bis in seine letzten Zellen auseinander genommen, aber sie sieht das *Pferd* nicht! Auch Nietzsche sieht es so: „Nun will der Mensch sich selber begreifen, da hat er vor allem Worte nöthig: wenn er so und soviel Dinge am Menschen nennt, meint er zuletzt den Menschen als Summe dieser Dinge zu haben, zu *begreifen*.“ (N, KSA 9, S.325)

Ungeachtet der Bedeutung und Notwendigkeit von Wissenschaft für unser alltägliches Leben, ist ihr Erkenntniswert dennoch begrenzt. Sie begnügt sich damit, mithilfe von Wort- und Zahlenspielen die selbstgestellten Wort- und Zahlenrätsel zu lösen, um innerhalb ihrer eigenen Sphäre auf sogenannte Wahrheiten zu stoßen. Diese Wahrheiten sind fundamental verschieden

von der Weisheit, die jenseits der begrifflichen Sphäre Welt, Leben und Dasein zu verstehen versucht als das *Mehr* bloßer Namen und Zahlen. Darum heißt es: „Wer meint, er wisse nicht ist tief; wer meint er wisse, ist seicht. Jener hat es mit der inneren Wirklichkeit zu tun, dieser mit der äußeren Erscheinung.“ (Lin, 1955, S.38) Die innere Wirklichkeit kann als das tatsächliche Wesen der Dinge angesehen werden, wobei es zugleich müßig ist danach zu forschen, denn es ist unbenennbar. Die Wissenschaft nimmt hingegen nur die äußere Erscheinung wahr, aber hält diese für das ganze Ding, das sie durch seine Benennung erfasst zu haben glaubt. Sie kann deshalb nicht anders als *seicht* bezeichnet werden.

4. Von der Wahrheit zur Weisheit

„Wahrheit ist die Art von Irrthum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Werth für das Leben entscheidet zuletzt.“ (N, KSA 11, S.506)

Die Rebellion gegen herrschende Wertesysteme, gegen Normen und Konformitäten ihrer Zeitgenossen ist die notwendige Vorbedingung für die Entfaltung der Philosophien Nietzsches und der Daoisten. Vor allem für Nietzsche spielt es keine geringe Rolle, die Existenz einer *nihilistischen Perspektive* aufzuzeigen, wird doch erst dadurch deren Begrenzung auf eine gewisse Sphäre, auf ein gewisses Wahrnehmen, Denken und Fühlen offenbar. Die Grenzen aufgezeigt zu haben ist erste Bedingung dafür, jenseits dieser Grenzen zu gelangen, und es impliziert, dass andere Perspektiven möglich sind, ja, dass sie vorhanden sein müssen bzw. geschaffen werden können.

Für die Daoisten verweist die Erkenntnis, dass unser Wissen eine Grenze hat, auf die Welt des Unnennbaren, auf ein Jenseits dessen, was gewusst und in Worten und Zahlen ausgedrückt werden kann. Jenes was von den Menschen für gewöhnlich *Wahrheit* genannt wird, ist gekoppelt an ein spezifisches Wissen, welches wiederum an Sprache und Zerstückelung der Ganzheit gekoppelt ist. John Blofeld nennt dies die „Ebene der relativen Wahrheit“ (Blofeld, 1991, S.22), auf der es „unzählige scheinbar voneinander getrennte Objekte“ gibt (ebd.). Von erhöhter Warte gesehen zeigt sich jedoch, dass die einzelnen Dinge stets von der Ganzheit des Einen, vom DAO, erfüllt sind. Aus Perspektive des DAO hören die Unterscheidungen zwischen Diesem und Jenem, zwischen Ich und Du zu existieren auf. Die relative Wahrheit ist von begrenzter Gültigkeit, wenn wir sie mit der Wahrheit des DAO vergleichen. Die Wahrheit des DAO verkörpert die Einsicht in das zu allen Zeiten gültige Wesen der Dinge, welches insofern nicht mehr durch ein profanes, sprachliches Wissen gefasst werden kann. Hierzu bedarf es einer anderen Perspektive, es bedarf der *Weisheit*, die sich zuallererst darin auszeichnet, die Grenzen des Wissbaren zu kennen.

Halten wir fest: Wahrheit und Weisheit sind *Perspektiven* der Weltanschauung, die zu fundamental verschiedenen Erkenntnissen der Weltwahrnehmung führen (s. Teil II) und darüberhinaus ganz entscheidenden Einfluss auf das menschliche Dasein haben (s. Teil III).

„It is only when one opens the horizons of one’s perspective and liberates one’s heart and mind that one is able to achieve the condition of »pure spirit flowing in all four directions« [...] and attain true spiritual freedom.“ (Chen, 1996, S.124)

Die Perspektive der Weisheit wird *groß* genannt. Sie ist, wie wir gesehen haben, auf das Ganze gerichtet, während die Wahrheit zu verstehen sucht, was sich im Detail ereignet. Deshalb kann sich nur letztere der Sprache bedienen um ihren Erkenntnissen Ausdruck zu verleihen, doch stößt sie gerade darin an ihre Grenzen.

Wie die Daoisten, so verweist auch Nietzsche die menschlichen Wahrheiten in ihre Schranken. Ein Beispiel das die Grenzen des Wissens anschaulich demonstriert, ist Nietzsches Unterscheidung von „eingebildeten Individuen“ und „wahren Lebens-systemen“: Wie in Kap.I/1.2 gezeigt, legen sich die Individuen das Dasein nach individuellen, d.h. nach falschen Maßstäben zurecht. „In Wahrheit giebt es keine *individuellen Wahrheiten*, sondern lauter individuelle *Irrthümer* – das *Individuum* selber ist ein *Irrthum*.“ (N, KSA 9, S.442f) Das Individuum als Ich-Bewusstsein verstanden, das einen bestimmten Namen trägt und spezifische Eigenschaften, Vorlieben, Interessen hat, ist deshalb ein Irrtum, weil es nur ein kleines Stückchen des *wahren Lebenssystems* ausmacht, aber dennoch glaubt, es wäre alles. Das Individuum ist jedoch nur der bewusste Teil des Lebewesens Mensch, dessen Totalität Nietzsche das „wahre Lebenssystem“ nennt. Wesentlich mehr steckt im Leib als wir bewusst wahrzunehmen und sprachlich zu formulieren vermögen. Das bewusste Individuum ist nur ein kleiner Bereich des ganzen Systems. Was *wirklich* in uns vorgeht ist etwas Anderes als wir uns einbilden zu wissen. Wir halten fälschlicherweise das Individuum für das Ganze, während es doch nur die Knospe an einem Baume ist. In gleichem Maße überschätzen wir die Reichweite unserer Erkenntnis: Wir halten ein als *wahr* Erkanntes für allumfassend, während es doch nur die Knospe an einem Baume ist. Die sprachlich formulierte Erkenntnis beschreibt nur den kleinsten, oberflächlichen Teil der Wirklichkeit. In den Dingen steckt mehr als ein vernünftig denkender Geist erfassen kann. Was dieser sich sprachlogisch bewusst macht und als „Wahrheit“ bezeichnet ist für Nietzsche also nur ein Irrtum.

„Ebenso ist die Sprache eine angebliche und geglaubte Basis von Wahrheiten: der Mensch und das Thier bauen *zunächst* eine Welt von Irrthümern auf und verfeinern diese Irrthümer immer mehr, so daß zahllose Widersprüche entdeckt werden und dadurch die Menge der möglichen Irrthümer verringert wird, oder der Irrthum weiter getrieben wird. »Wahrheit« giebt es eigentlich nur in den Dingen, die der Mensch *erfindet* z.B. Zahl. Er legt etwas hinein und findet es nachher wieder – das ist die Art menschlicher Wahrheit.“ (N, KSA 9, S.312)

Unsere Erkenntnis basiert demnach stets auf einem Irrtum der Sprache, mittels derer wir uns die Dinge zurecht dichten. Die darauf folgende Konsequenz „Erkenntniß ist wesentlich *Schein*.“ (ebd.) bedeutet bei Nietzsche allerdings nicht eine Diskreditierung der Erkenntnis als Sinnentzug, sondern eine *Aufwertung* des Scheines und des Irrtums (Ottmann, 2000/2011,

S.258). Der Irrtum wird zur Fundamentalkategorie erhoben, denn er ist letztlich die sicherste Gewissheit derer man habhaft werden kann. Damit endet ein jahrtausendlanges Wahrheitsstreben und der Perspektivismus subjektiver Schätzungen tritt an seine Stelle. Schein und Irrtum (Perspektivismus) sind wesentliche Bedingungen des Lebens; wir bedürfen der Täuschung um zu leben. Wir bedürfen also auch der sogenannten „Wahrheit“, die, als ein weiterer Irrtum, zum Leben hinzu gehört. Aber, und das ist entscheidend, steht ihr nicht das Recht zu, sich als alleinige Bedingung des Daseins zu werten. Sie darf sich nicht als die einzige, absolute, allumfassende Wahrheit begreifen und doch tut sie es. Deshalb wird sie zum Problem, zu einem Problem für das affirmative Leben.

Wenn wir ein wirkliches Wissen, Weisheit, beanspruchen wollen, so müssen wir unsere Perspektive über die sprachlichen Grenzen der sogenannten Wahrheiten hinaus erweitern und sowohl Täuschung und List als auch Lug, Betrug und Verstellung unter die fundamentalen Wahrheiten des Lebens zählen. Wessen beschränkte Perspektive nur die deklarierte „Wahrheit“ als Wahrheit wertet, der wertet dadurch das Leben ab. Er verneint das Leben im Namen fiktiver, imaginärer Werte. Die Schein-Erkenntnis ist somit verneinend, die Erkenntnis des Scheins hingegen bejahend.

Halten wir fest: Die Weisheit geht hervor aus einer spezifischen Perspektive, die jedoch gänzlich verschieden ist von jener Perspektive des wahrheitssuchenden Menschen. Dieser bewegt sich innerhalb der menschlich-allzumenschlichen Sphäre, doch über diese gilt es uns emporzusteigen und sie als den kleinen Bereich des Gesamtdaseins wahrzunehmen, den sie von diesem einnimmt. Hinauf müssen wir, dorthin wo nicht mehr mit Worten, sondern mit Blitzen geredet wird (vgl.EH, KSA 6, S.320). Jenseits der sprachlichen Grenzen befindet sich das Mehr von Welt und Leben. Es ist diese Perspektive auf das Jenseits der menschlichen Sphäre, welche den daoistischen Weisheiten zugrunde liegt. Bezeichnenderweise ist dies „Jenseits“ aber weder übersinnlich noch überirdisch, sondern das Jenseits des Anthropozentrismus.

Während die Daoisten von dieser Perspektive *ausgehen*, ist es das Ziel Nietzsches, in einer tiefgreifend christlich-platonisch geprägten Welt, diese neue Perspektive überhaupt erst zu *eröffnen* und ein neues Wahrnehmen, Denken, Fühlen, eine neue *Sensibilität* möglich zu machen.

Notwendig ist die neue Sensibilität für Nietzsche deshalb, weil die herkömmliche Weise der Erkenntnis, die ja nur Hilfsmittel des Lebens sein soll, sich zum Richter, zum Selbstzweck, zur obersten Instanz aufgespielt hat. Als solche schreibt sie dem Leben Gesetze vor, die es von der inneren Wirklichkeit seines tatsächlichen Vermögens abtrennen. Das Leben wird „im engen Rahmen wissenschaftlich beobachtbarer Reaktionen belassen: ein wenig den Tieren im Zoo vergleichbar.“ (Deleuze, 2008, S.110) Als Anleitung zu einer neuen Sensibilität rät Nietzsche, gleichfalls im Krieg mit den Anthropozentrismen:

„Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen! Schrittweise lernen, das vermeintliche Individuum abzuwerfen! Die Irrthümer des ego entdecken! Den Egoismus als Irrthum einsehen! [...] Über »mich« und »dich« **hinaus! Kosmisch empfinden!**“ (N, KSA 9, S.443)

Bereits die Daoisten entdeckten den Irrtum des Individuums (s.Kap.III/1.1). Die Einschränkung der individuellen Meinung ist unabdingbar, um *kosmisch empfinden* zu können (wie Nietzsche sagt) oder um die Einstellung des *Groß* zu haben (wie die Daoisten sagen). Der Geist muss frei von Beschränkungen, allen voran frei von menschlich-allzumenschlichen Meinungen werden, nur so kann er das Einzeldasein der Dinge überwinden und *groß* perzipieren (Lin, 1955, S.164). Die Rebellion der Daoisten zielt insofern darauf ab, die Begrenztheit einer bestimmten Denkungsart (wie bspw. der Konfuzianer) aufzuzeigen, damit deutlich wird: Die Lehre vom DAO ist keine Lehre, die gelernt werden kann. Es ist eine Perspektive des Geistes, die nicht durch Worte erlangt wird, sondern vielmehr erst dadurch, dass man auf Worte verzichtet.

Während dies für die Daoisten gleichzeitig den Verzicht auf (bewusstes, begriffliches) Denken schlechthin bedeutet (s.Lin, 1955, S.64), hat Nietzsche die Kritik des dogmatischen Vernunftdenkens im Auge. Für ihn besteht ein Unterschied zwischen Erkenntnis und Denken, denn die Erkenntnis bedient sich nur des Vernunftdenkens und unterwirft all die anderen Facetten des Denkens den lebensverneinenden Kräften. Das vernunftgemäße Denken schreibt dem *wirklichen Denken* Grenzen vor, ebenso wie die Erkenntnis dem Leben (Deleuze, 2008, S.110). Insbesondere bezweifelt Nietzsche folgende Annahmen: 1. Die Wahrheit sei das Objekt des Denkens schlechthin. 2. Der Irrtum (als Abkehr vom Wahren) sei allein darauf zurückzuführen, dass wir nicht rein denkende Wesen, sondern auch leiblich und begierlich sind. 3. Durch die Methode werde es möglich gemacht, auf dem Pfad des wahren Denkens voran zu schreiten, um letztlich ins Reich des allgültig Wahren einzutreten. (s.Deleuze, 2008, S.113) Das Problem dieses abstrakten Bild des Denkens ist, dass es sich niemals auf wirkliche Kräfte bezieht – es bezieht sich nicht auf die Kräfte, die das Denken als Denken voraussetzt. Nämlich die leiblichen Triebe, die dem Denken zugrunde liegen. Das *wirkliche Denken* denkt niemals durch sich allein und findet auch nie das Wahre durch sich selbst. Immer ist es Ausdruck eines inneren, leiblichen Triebes, einer Kraft. Doch genau in dieser Hinsicht ging die abendländische Philosophie fehl (was nicht heißt, dass sie in ihrer Gesamtheit ein Fehler war): Um übersinnlicher Wahrheiten willen postulierte sie ein reines, vom Leib unabhängiges Denken, die es jedoch – so zeigt die Kritik – *gar nicht gibt*.

Nietzsche ist in mehrfacher Hinsicht aufklärerischer und rebellischer als die Philosophen der Aufklärung: Erstens entlarvt er obengenanntes Postulat des reinen Denkens *als* Postulat; er entdeckt, dass die Erhabenheit des Vernunftdenkens einer menschlichen Setzung entspringt. Zweitens holt er das Vernunftdenken aus seiner jenseitigen, göttlichen Sphäre auf den Boden der Realität zurück, indem er es als Funktion des Leibes betrachtet, dem ein bestimmter Trieb zugrunde liegt. Drittens wird durch diese Einschränkung des Vernunftdenkens auch das Ziel

seiner Erkenntnis fragwürdig. Dem Wahren, Guten und Schönen, das vom Vernunftdenken bislang für absolut gehalten wurde, kommt aus der erweiterten Perspektive gesehen ein neuer Wert zu:

„Wahrheit bekommt durch N[ietzsche] eine neue Funktion als Werkzeug des Willens zur Macht. Alle Wahrheiten, auch die überkommener Erkenntnistheorien, sind lebensdienliche, ja lebensnotwendige Fiktionen. Wahrheit ist das, was einer bestimmten Lebensform aus ihrer Perspektive am dienlichsten scheint (JGB, Nr.4, KSA 5, 18). Folgerichtig fragt N[ietzsche] nicht mehr, ob es Wahrheit gebe, sondern welchen Wert der Willen zu dieser habe; warum Philosophen aller Zeiten einer bestimmten Wahrheitsvorstellung anhängen (JGB, Nr.1, KSA 5, 16). Die überkommene Vorstellung einer stabilen, absoluten Weltordnung entspreche den Bedürfnissen des schwachen Menschen, der die Welt als chaotisch und ordnungslos nicht ertrage.“ (Ottmann, 2000/2011, S.350)

Vice versa stellt sich Nietzsche die Frage, ob nicht gerade Unwahrheit, Schein und Täuschung für das Leben bedeutsamer seien, und ob es nicht möglich wäre, „dass *was* den Wert jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche Weise verwandt [...], vielleicht sogar wesensgleich zu sein. Vielleicht!“ (GB, KSA 5, S.17) Wenn alle Wahrheiten Täuschungen sind dann ist letztlich jedes Welterklärungsmodell *Interpretation* (s.Ottmann, 2000/2011, S.350).

Aus der Rebellion Nietzsches erwächst somit eine neue Art des Denkens, in der nicht mehr das Wahre als das entscheidende Objekt der Erkenntnis gilt, sondern Sinn und Wert (Welchen Wert hat eine Erkenntnis für das Leben?). Nicht mehr Wahr und Falsch, sondern Vornehm und Gemein sind die neuen Kategorien (Welche aktiven oder reaktiven *Kräfte* bemächtigen sich des Denkens?) (s.Deleuze, 2008, S.114).

Folglich bezweifelt Nietzsche nicht die „Wahrheit“ der Vernunftwahrnehmungen, sondern fragt nach deren Wert für das Leben. Er will wissen, ob sich in einer spezifischen Interpretation niedrige oder vornehme Kräfte ausdrücken. Auf diese Weise versucht er etwaige lebensverneinende Tendenzen einer Denkungsart aufzuspüren. Mit dieser neuartigen Philosophie werden wir uns ausführlich im nächsten Teil beschäftigen. Wichtig ist, im Hinterkopf zu behalten, dass Nietzsche ein Denken anstrebt, das sich nicht der Vernunft unterwirft, sondern eine affirmative Kraft des Lebens selbst darstellt. Durch ein neues, aktives Denken soll die Lebensverneinung der reaktiven Kräfte beendet und das Leben in ein affirmatives verwandelt werden. Nietzsche will das Denken vom Geist der Rache befreien und an seiner statt eine bejahende Perspektive, eine Lebenseinstellung des Jasagens. Nachdem wir in diesem Teil gezeigt haben, inwiefern das bisherige abendländische Denken als Ausdruck des Geists der Rache überhaupt zu kritisieren und abzulehnen ist, wollen wir uns im nächsten Teil der Frage widmen, wie Nietzsches neue Konzeption des Denkens, des Lebens und der Welt aussieht. Interessant zu sehen wird sein, inwiefern Nietzsches Ansätze mit dem Denken der Daoisten übereinstimmen. Denn auch wenn dieses nicht als ident mit dem nietzscheschen Denken angesehen werden kann, so ist diesen beiden Philosophien doch eine gemeinsame Perspektive zu eigen, durch die die bisherige Vernunftkenntnis radikal herausgefordert wird.

TEIL II - Weltanschauungslehre

1. Kosmologie

Mit der in Teil I vollzogenen Kritik haben wir die Vorbedingung erfüllt, um in dem nun folgenden Teil die Weltanschauungslehren Nietzsches und der Daoisten unter die Lupe zu nehmen. Sie stellen die jeweilige Perspektive dar, mit der diese auf die Welt blicken. Dabei ist hervorzuheben, dass die Philosophien Nietzsches und der Daoisten nicht von der Kritik *abhängig* sind, um sich entfalten zu können. Sie sind keine Re-aktionen auf andere Perspektiven, sondern sie stehen für sich. Da sie aber Ausdruck einer vom abendländischen Denken wesentlich verschiedenen Perspektive sind, ist ihnen die Kritik an diesem implizit. Mir schien es notwendig, diese Kritik auszuführen, damit dem/der LeserIn dieser Arbeit die Perspektivenverschiedenheit bewusst und des Weiteren vermieden werde, die nun folgenden Weltanschauungslehren unter christlich-platonischer Perspektive, d.h. motiviert durch die Wahrheits-Suche zu lesen.

Ich verwende die Begriffe „Weltanschauungslehre“ und „Kosmologie“ synonym und in Übereinstimmung mit Roger T. Ames, der darauf verweist, dass mit „cosmology“ nicht notwendig ein dogmatisches, oberstes Prinzip gemeint ist, das aus einer ahistorischen *arché* hervorgeht (s.Ames, 1996, S.141). Daher verstehe ich die *Kosmologie* als *Interpretation* im Sinne Nietzsches, die damit eine von vielzähligen Möglichkeiten ist, das Wesen des Seins sprachlich zum Ausdruck zu bringen. Während allen religiösen, metaphysischen und logischen Interpretationen zuletzt ein Wille zum Nichts zugrunde liegt und sie auf die Entwertung und Verneinung des Lebens abzielen, will die nietzschesche Kosmologie das Gegenteil: affirmativ und lebensbejahend sein. Dass er damit der chinesischen Kosmologie näher steht als der abendländischen, soll eine Gegenüberstellung mit dem daoistischen Welterklärungsmodell zeigen.

1.1 Daoismus

„Ehe Himmel und Erde bestanden, / War etwas Nebelhaftes: / Schweigend, abgeschieden, / Alleinstehend, sich nicht ändernd, / Ewig kreisend ohne Unterlaß. / Würdig, die Mutter aller Dinge zu sein. / Ich weiß seinen Namen nicht / Und spreche es »Tao« an. / Wenn ich ihm einen Namen geben muß, werde ich es »Groß« nennen. / Groß sein bedeutet in den Raum hinausragen, [über die menschliche Sphäre hinaus] / In den Raum hinausragen bedeutet, weit hinausreichen, / Weit hinausreichen bedeutet zum Ausgangspunkt zurückkehren.“ (Lin, 1955, S. 103)

In der Auseinandersetzung mit der Weltanschauungslehre der Daoisten rückt die kulturelle Differenz zwischen West und Ost in den Vordergrund. Die daoistische Kosmologie ist keine exklusive Lehre dieser Schule, sondern stimmt im Wesentlichen mit der Weltanschauung aller anderen Schulen überein und kann als „chinesische Kosmologie“ schlechthin bezeichnet werden (vgl.Granet, 1963, S.228). Als solche stellt sie einen Kontrast zur „westlichen Kosmologie“ dar,

welche ihre Spezifität ebenso wenig im Denken der einzelnen Philosophen zeigt und gleichfalls einen kulturellen Typus der Welterklärung darstellt. Dies soll heißen, dass auch wenn die verschiedenen Denker bspw. den Ursprung des Seienden in verschiedene Quellen legen (Wasser, Feuer, usw.), ihnen doch allen ein *Ursprungsdenken* gemein ist (wohingegen in China die Vorstellung eines *geschaffenen* Kosmos fehlt). Die Philosophen stellen zwar verschiedene Detailerklärungen des Kosmos bereit, perzipieren diesen aber trotz allem auf gleiche Weise. Die Weltanschauungslehre ist insofern *kulturell geprägt*, durch die Gegenüberstellung von West und Ost gelangen wir zu Einblicken in die Spezifika der jeweiligen Kosmologie.

Die daoistische Kosmologie, welche in diesem Sinne *chinesische Weltanschauungslehre* ist, zeichnet sich insbesondere durch die Termini DAO, Yin & Yang (阴阳), sowie DE (德) aus. Der Ursprung dieser Begriffe liegt im mystischen Dunkel der Geschichte verborgen, doch finden sie sich bereits in den ältesten erhaltenen Texten, wie bspw. dem Yi Jing (易经).

Besehen wir jenes Zeichen, welches heutzutage auch als Symbol des Daoismus fungiert, das Yin & Yang, dargestellt durch eine dynamische, schwarz-weiße Unterteilung eines Kreises. Das Bild suggeriert, dass es sich bei Yin & Yang um zwei Gegensätze handelt, die gemeinsam ein Ganzes ausmachen. Nicht zu vergessen ist der Aspekt der dynamischen Bewegung, welche das schwarze Yin konsequent in das weiße Yang übergehen lässt und vice versa. Marcel Granet bestimmt die Funktion der beiden Teile des Yin & Yangs als Bezeichnung von konkreten antithetischen Aspekten der Zeit und des Raumes. *Yin* (阴) steht für kaltes, trübes Wetter, einen wolkenbedeckten Himmel, die Schattenseite eines Berges sowie für das Weibliche per se. *Yang* (阳) steht seinerseits für Sonneneinfall und Wärme, für die Sonnenseite des Berges und für das Männliche per se (s.Granet, 1963, S.88). Die Antithese von Yin & Yang verweist auf *jeden möglichen*, in der Erscheinungswelt sichtbaren Gegensatz. Insofern lehnt Granet eine Kategorisierung der beiden als *spezifische* Kräfte, Substanzen oder Prinzipien ab und bezeichnet sie als *Embleme*. D.h. es sind exemplarische *Sinnbilder* für alle Gegensätze aus denen der Kosmos besteht (s.Granet, 1963, S.92f).

Das chinesische Denken zeichnet sich gegenüber dem westlichen insbesondere dadurch aus, dass die Antithese (von Yin & Yang) nicht als Widerspruch, Konflikt oder Kampf gesehen wird, sondern vom Aspekt ihrer Harmonie her. Der Gegensatz fungiert als zusammengehöriges Paar (was durchaus auch in geschlechtlichem Sinn verstanden werden darf (s.Kubin, 2011, S.17)). Dessen harmonische Verbindung (Paarung) ist konstitutiv für das Sein und die seienden Dinge. Man stellt sich vor, dass es keine Erscheinung gibt „bei der nicht *zwei komplementäre, sich wechselseitig ablösende Erscheinungsformen*, die [gemeinsam] einen *vollen Zyklus* bilden [...], zusammenwirken.“ (Granet, 1963, S.94) Einmal liegt der Berghang im Schatten, ein andermal im Sonnenschein. Man kann nicht sagen, der Berghang *ist* so oder so. In Abgrenzung zum westlichen Denken sehen wir hier eine deutliche Betonung des *Wandels*, dem die Erscheinungen in Zeit und Raum ausgeliefert sind. Das Sein eines Dinges wird also nicht von dessen unveränder-

barem Wesen her gedacht, sondern immer im Lichte seiner Wandlungen. Dies nennen wir das „Sein des Werdens“.

Das „Wechselspiel von zwei Gruppen komplementärer Aspekte“ (Granet, 1963, S.101) wird durch das Yin & Yang versinnbildlicht, wobei es sich als *Prinzip der Wandlung* deuten lässt (ebd.). Als solches sind Yin & Yang aber niemals getrennt von der eigentlichen Wirklichkeit, von der sie nicht unabhängig gedacht werden können. Yin & Yang sind also keine abstrakten Kategorien, sondern Sinnbilder für konkrete Erscheinungsweisen der Dinge unter dem Aspekt ihres Wandels.

Während im Westen die Ordnung der Dinge mittels Einteilung nach Gattung und Art geschieht, gelingt dies in China auch ohne Rückgriff auf Begriffe, die einer abstrakten Räumlich- oder Zeitlichkeit bedürfen. Ein jeder Gedanke beschwört die tatsächliche Wirklichkeit (s.Granet, 1963, S.108). Insofern ist der Gegensatz von Yin & Yang auch kein absoluter Gegensatz (wie bspw. Sein und Nicht-Sein), sondern

„ein relativer Gegensatz *rhythmischer Art*, der zwischen zwei rivalisierenden, doch zusammengehörigen Gruppen besteht, die ebenso wie Geschlechtsverbände komplementär sind und die sich wie diese bei der Arbeit ablösen und wechselweise in den Vordergrund treten.“ (Granet, 1963, S.107)

Das Gegensatz-Paar gehört grundsätzlich zusammen, wobei beide Teile gemeinsam ein Ganzes darstellen. Über das Ganze steht im Yi Jing: „Ein (Mal) *yin*, ein (Mal) *yang* [...], *das ist das Tao!*“ (aus: Granet, 1963, S.89). In kosmologischem Sinn kann das DAO demnach als jenes Prinzip angesehen werden, welches den Wandlungen der Dinge zugrunde liegt. Sinngemäß sagt Zhuangzi: „Wir sprechen von Fülle und Leere, von Niedergang und Zerfall, aber das, was der Urgrund von Fülle und Leere ist, ist selbst weder voll noch leer [...]“ (Mair, 2008, S.257). Die antithetischen Aspekte (bspw. Fülle und Leere) haben somit einen gemeinsamen Grund in dem sie zusammenfallen. Dieser Grund oder diese Quelle liegt auf einer anderen qualitativen Ebene als die sprachliche Unterscheidung. Deshalb die paradoxe Formulierung er sei *weder voll noch leer*.

Als Ganzheit der antithetischen Aspekte von Yin & Yang stellt das DAO aber nicht einfach nur deren Summe dar, sondern vielmehr deren *Regulator* (s.Granet, 1963, S.246). Daher kann es als *regelnde Macht* gesehen werden oder als Wirkkraft, welche bewirkt, dass die Dinge so werden wie sie sind. Während es den Rhythmus der Dinge reguliert ist es aber selbst nicht schaffend (s.Granet, 1963, S.247). Das DAO ist keine schöpferische *prima causa*, kann also nicht ausgehend von den Dingen induziert und insofern auch nicht, wie wir bereits gesehen haben, benannt oder konkret gefasst werden. Es ist stets in den Dingen, aber niemals ist es deren bestimmte Erscheinungsform. „Wer das Wirken des Tao beobachtet, versucht nicht, etwas bis zum letzten Ende zu verfolgen, noch ihm bis zur letzten Quelle nachzuspüren. Hier endet jede Diskussion.“ (Lin, 1955, S.105)

Dem Verständnis der Daoisten nach zu urteilen ist das DAO jene „unumschriebene Macht“ (Granet, 1963, S.228), die zwar alle wahrnehmbaren Gegebenheiten regelt, sich jedoch selbst nicht spezifisch verwirklicht. Insofern ist „das Tao [...] jeder Gegebenheit immanent; es ist der Rhythmus des Raum-Zeit-Gefüges.“ (Granet, 1963, S.247). In einer Parabel aus dem Zhuangzi wird Meister Zhuang, der hier höchstpersönlich auftritt, über das DAO befragt. Er antwortet, es sei in Ameisen und Hirsegras, in Scherben und Ziegeln, sogar in Scheiße und Pisse zu finden, woraufhin der Frager entsetzt verstummt. Zhuangzi entgegnet:

„Ihr hättet mich nicht nach besonderen Beispielen fragen sollen, denn so könnt Ihr nicht vom Materiellen loskommen. Große Wahrheiten sind eben (ungreifbar) wie diese hier, und große Lehren ebenfalls.“ (Lin, 1955, S.129)

Soviel wir bisher auch über das DAO gesagt haben, wir sind insofern noch nicht weiter gekommen, als bis zu der Feststellung, dass über das DAO nichts gesagt werden kann. Zhuangzi schreibt, dass Himmel und Erde die Großen an Gestalt sind und Yin & Yang die Großen an Kraft. Das DAO ist beides und wird deshalb „groß“ genannt.

„Aber auch mit einem gegebenen Namen [»groß«] sollte es nicht mit den Namen anderer Dinge verglichen werden. Man kann nicht einfach behaupten, das Tao sei wegen dieses Namens etwas, so wie man sagt, daß Hunde und Pferde wegen ihres Namens Tiere seien. Das hieße das Ziel verfehlen.“ (Lin, 1955, S.105)

Das DAO ist weder fassbar noch bestimmbar, seine Existenz ist allein an der allumfassenden Ordnung der Dinge abzulesen. Yin & Yang fungieren dabei als die emblematischen Ausdrücke dieser Ordnung, weshalb sie zuweilen auch als „Manifestation des Tao“ (Kubin, 2011, S.17) bezeichnet werden.

Neben dem DAO, das die allgemeine Ordnung bezeichnet, ist in der chinesischen Kosmologie der Begriff DE (德) von Bedeutung. Damit gemeint ist der Ausdruck einer „sich spezifisch äußernden Tugend oder Kraft“ in den Einzelercheinungen (Granet, 1963, S.229). „Was im Tao einheitlich ist, wird im Teh [DE] unterschiedlich.“ (Lin, 1955, S.120) D.h. wenn die Wirkkraft des DAO sich in den Einzelercheinungen manifestiert, so wird sie DE oder *natürlicher Urzustand* genannt. In diesem Urzustand sind die Dinge noch körperlos und nur in Yin & Yang getrennt. DE ist die Quelle der Dinge, welche durch die Bewegung von Yin & Yang Körperformen erhalten (s.Lin, 1955, S.82).

Im Grunde sind Yin & Yang, DAO und DE in der chinesischen Kosmologie nur verschiedene Abstufungen des Gedankens vom wohlgeordneten Ganzen. Dies wird auch durch die häufige Verwendung des kombinierten Begriffs DAODE nahegelegt, wie bspw. im Titel „Daodejing“ (道德经) enthalten. Auf der obersten Ebene zeigt sich das Ganze als DAO, dann folgt DE und schließlich kommt die Ebene des Yin & Yang, auf der die Dinge ihre spezifische Erscheinungsform zu einem bestimmten Zeitpunkt annehmen. Diese Abstufung unterschiedlicher Ebenen ist nötig, um die Verbindung des unbestimmten, allumfassenden DAO mit der konkreten und begrenzten menschlichen Sphäre herzustellen. So kann der Mensch, indem er seine ur-

sprüngliche Natur pflegt und dadurch das DE vervollkommnet mit dem DAO eins werden (ebd.).

In diesem Zusammenhang ist das DE auch mit „Tugend“ übersetzt worden, wobei diese nicht rein moralisch zu verstehen ist, sondern als Bezeichnung für einen *vollkommenen* Typus fungiert (s.Granet, 1963, S.229). Eine Handlung, die mit dem Unvermeidlichen der natürlichen Notwendigkeit in Einklang steht, drückt DE aus (s.Ames, 1996, S.135). Daran ersichtlich ist erstens, dass in der chinesischen Kosmologie die Gesellschaft in Analogie zum Gesamtkosmos gesehen wird, wobei zweitens das DAO als Maßstab des vollkommenen oder tugendhaften Menschen fungiert, insofern dieser mit ihm in Einklang steht (s.dazu Kap.II/3.1). Man kann sagen, dass die Wirkkraft DAO oder DAODE mit dem kosmischen Ordnungs- und dem gesellschaftlichen Organisationsprinzip identisch ist (s.Granet, 1963, S.230). Die kosmologischen Prinzipien Chinas stellen demnach keine transzendenten Gegebenheiten dar. Gleichfalls beruhen seine ethischen Prinzipien nicht auf übersinnlichen oder göttlichen Ideen, sondern sind *in der realen Welt* anzutreffen (vgl. Granet, 1963, S.256). Dies bedeutet, dass im chinesischen Denken der menschliche Bereich niemals so eindeutig vom Bereich der Natur getrennt wurde wie im europäischen Denken. Die mit dieser Trennung einhergehende Spaltung von irdischem Körper und reinem Geist ist demnach ein kulturelles Phänomen des Westens. Nietzsche, der dem Leib eine „höhere Vernunft“ zugesteht und den Geist als ein „Werkzeug des Leibes“ betrachtet, denkt demnach explizit asiatisch.

Nehmen wir nun die Gesamtheit dieser drei Grundaspekte der chinesischen Weltanschauungslehre (DAO, DE, Yin & Yang), lassen sich mehrere Charakteristika hervorheben:

1. Das DAO ist nicht für die Erschaffung der Dinge verantwortlich. Das chinesische Denken ist grundsätzlich frei vom Gedanken einer *Schöpfung*. Weder ist die Welt je erschaffen worden noch werden die Dinge in ihr erschaffen (s.Granet, 1963, S.252). Das Erklärungsmodell für Entstehung und Vergehen der Dinge basiert nicht wie im Westen auf der Vorstellung von Sein oder Nichtsein, sondern auf der Idee des *Wandels*. Das Ganze, wie auch die Einzeldinge, lösen sich in wechselnden Aspekten auf, die von *zyklischer Beschaffenheit* sind. Die Begriffe Abfolge, Kausalität, Ursache und Wirkung sind daher nicht so bedeutungsvoll wie die gegenseitige Abhängigkeit der Gegensätze voneinander (s.Granet, 1963, S.250). Für das Denken ergibt sich daraus die nicht unwesentliche Konsequenz, dass ein Gegensatz niemals einen Widerspruch darstellt. Sowohl in der Wirklichkeit, als auch in der Vorstellung gilt für jedes Ding, dass es durch seinen Gegensatz bedingt ist und es gleichzeitig seinen Gegensatz bedingt. Dies wird durch die Antithese Yin & Yang zum Ausdruck gebracht.⁶ Auf einer höheren Ebene gilt gleichweise für das Seiende selbst, dass es durch das Nicht-Sein bedingt wird. Alles *bestimmt*

⁶ Zur Frage, ob hinter diesem Konzept der „Gegensätzlichkeit“ eine Dialektik steckt, verweise ich auf Kapitel II/1.3. Gemäß Nietzsches Feststellung, dass es keine »richtige« Auslegung eines Textes gibt, ein jeder Text also auf unzählige Weisen interpretiert werden kann (s.N, KSA 12, S.39), glaube ich, dass Yin & Yang durchaus auch dialektisch interpretiert werden könnten – ich lese sie für diese Arbeit jedoch explizit nicht-dialektisch.

Seiende, jede in Erscheinung tretende Form, wird bedingt durch ein unbestimmtes, leeres Nicht-Sein. Diese Leere, durch die die Dinge überhaupt erst ins Sein treten können ist das DAO. Aber wiederum haben wir es hier nicht mit einer abstrakten Idee von Sein und Nicht-Sein zu tun; es mangelt uns lediglich an Begriffen. In komplementärem Sinn verweisen Sein und Nicht-Sein stets aufeinander, doch dabei beziehen sie sich nie auf etwas anderes als die reale Welt. Nie geht es um etwas höheres oder idealeres als das Sein des Werdens. Wolfgang Kubin liefert eine nicht zu übertreffende Erklärung dieses Gedankens:

„Durch das Zusammenspiel von »Sein« (you 有) und »Nichtsein« (wu 无) entsteht die Welt der Erscheinungen. Wu bedeutet zwar lexikalisch »es gibt nichts«, aber philosophisch bedeutet es nicht »nichts«, es ist vielmehr das Potenzial, das in allem steckt, um alle Möglichkeiten sein zu können. Durch die Aktivierung einer von vielen Möglichkeiten tritt etwas von ihm hervor, das als Gestaltetes sichtbar wird und als solches »ist« (you). Damit verliert es aber die Möglichkeit, wie das Tao alles zu »sein«, als realisiertes Etwas ist es nur dieses eine.“ (Kubin, 2011, S.17)

2. Hinter den Wandlungen von Yin & Yang steht die Ganzheit des DAO. Von dessen Standpunkt aus betrachtet ist es widersinnig zu behaupten, dass es ein bestimmtes So-sein (bspw. ein schattiger Berghang) gäbe, denn dieses ist gleichermaßen durch ein Nicht-so-sein (ein sonniger Berghang) bedingt. Da die Gegensätze komplementär sind existieren sie nicht, wenn wir sie vom höheren Standpunkt des DAO aus betrachten.

„Sie alle sind durch das Tao zu einem eingeebnet. Entzweiung ist dasselbe wie Schöpfung, Schöpfung dasselbe wie Zerstörung. Es gibt eigentlich keine Schöpfung und keine Zerstörung, denn beide werden wiederum durch das Tao auf eines zurückgeführt.“ (Lin, 1955, S.133)

3. Wenn wir die Welt andererseits nicht vom Standpunkt des DAO betrachten, sondern aus Sicht des Menschen, zeigt sich, dass der als Ganzheit gedachte Kosmos in hierarchisch gestufte Gruppen zerfällt. Über die Ranghöhe innerhalb des Gefüges entscheidet die Stärke der Wirkkraft einer bestimmten Gruppe. „Man faßt sie als mehr oder minder komplizierte, mehr oder minder abgeschwächte, mehr oder minder konzentrierte Verwirklichungen der Wirkkraft auf.“ (Granet, 1963, S.255) Dies bedeutet, dass das DAO mehr oder weniger vollkommen zum Ausdruck gebracht werden kann, eine Tatsache, die insbesondere für das Handeln der Menschen von großer Bedeutung ist. Je vollkommener ein Mensch das DE kultiviert hat, umso höher sein Rang.

In Kap.II/1.3 werden wir den Vergleich dieser drei Charakteristika mit der Kosmologie Nietzsches anstellen, vorerst aber wollen wir sehen, wie sich dieser die Welt erklärt.

1.2 Die Kosmologie Nietzsches

„Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eiserne Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom »Nichts« umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo »leer« wäre, vielmehr

als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und »Vieles« [...].“ (N, KSA 11, S.610)

„*Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem!* Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!“ (N, KSA 11, S.611)

Mit „Überlappungen des Denkens“ als Untertitel dieser Arbeit soll einerseits auf die Gemeinsamkeiten der Philosophien Nietzsches und der Daoisten hingewiesen sein. Andererseits bezeichne ich dadurch die Methode mittels derer diese zur Darstellung gelangen: Es liegt nicht in meinem Sinn, einen simplen Vergleich anzustellen zwischen »Nietzsche sagt...« und »die Daoisten sagen...«, um dergestalt auf Gemeinsamkeiten und Differenzen hinzuweisen, sondern ich versuche die konvergierenden Aspekte dieser Philosophien in wechselseitigem Verhältnis darzustellen. In diesem Kapitel begegnen wir der Kosmologie Nietzsches, betrachten sie aber im Lichte der soeben dargestellten daoistischen Weltanschauungslehre. Denn das Ziel ist eben nicht die vergleichende Gegenüberstellung, sondern das Zutagefördern der Überlappungen. Wir wollen nicht stehenbleiben bei dem Kontrast zwischen Nietzsche und den Daoisten, sondern darüber hinaus zu jener Ganzheit gelangen, als deren komplementäre Gegensätze ich diese beiden Philosophien betrachte.

Das Eingangszitat dieses Kapitels evoziert diesen Gedanken der Komplementarität, zumal das, was Nietzsche über die Welt als *Welt der Kräfte* aussagt, gleichermaßen eine Beschreibung des Wirkens von Yin & Yang sein könnte. Zu Beginn des letzten Kapitels haben wir auf die kulturelle Prägung der Weltanschauungslehren hingewiesen, wobei sich fundamentale Unterschiede zwischen westlicher und östlicher Kosmologie zeigten. Wenden wir uns nun Nietzsche zu, so stellen wir fest, dass er *nicht mehr* gemäß des traditionellen Schemas der westlichen Weltanschauung denkt. Für ihn stellt Platons Lehre einer wahren Welt „an sich“ einen langwierigen und gefährlichen Dogmatiker-Irrtum dar (s. GB, KSA 5, S.12) und er greift zurück auf Heraklit, dessen Kosmologie auch nicht gerade *westliche Weltanschauung* (im Sinne dessen was von Platon bis Einstein in diesen Breitengraden gedacht wurde) verkörpert. Das wesentlichste Merkmal dieser Philosophie ist, dass es keine feststellbaren Tatsachen gibt, durch die die Welt fassbar oder begrifflich zu begreifen wäre. Alle Dinge sind im Fluss. Das Ideal der „wahren Welt“ hingegen ist statisch wird deshalb von Nietzsche als „Fluch über die Realität“ bezeichnet (EH, KSA 6, S.258). Er macht es sich seinerseits zur Aufgabe, Wert und Sinn der Realität wiederherzustellen, jener Realität der stets im Wandel befindlichen Kräftewelt, die *Sein des Werdens* ist.

Nun wird klar, dass die *Rebellion* gegen das althergebrachte christlich-platonische Denken notwendig war, um den uneingeschränkten Glauben an die statische Welt (der absoluten Ideen) ins Wanken zu bringen und demgegen eine Weltanschauungslehre des Wandels zu proklamieren. Wie Nietzsche schreibt, geht es darum „*Perspektiven umzustellen*“ (EH, KSA 6, S.266). Die

entscheidenden Termini in diesem Zusammenhang sind Kraft, Wille zur Macht und ewige Wiederkehr des Gleichen.

1.2.1 Kraft

In einer Welt die sich im *Fluss* befindet, in einer „Welt des Werdens“, kann es keine statischen Dinge „an sich“ geben. Der Fokus der nietzscheschen Perspektive liegt also nicht auf dem *Was?* das Wesen eines Dinges ausmacht (die Frage nach der überweltlichen Idee), sondern auf dem *Wer?* aktuell das Wesen eines Dinges in Besitz genommen hat (s.Deleuze, 2008, S.84f).

„Das Wesen eines Dings wird in der Kraft ausgemacht, in deren Besitz es ist und die sich in ihm zum Ausdruck bringt, wird in den zu dieser Kraft in Affinität stehenden anderen Kräften entwickelt, schließlich durch die Kräfte, die sich jener Kraft entgegenstellen und über sie siegen können, gefährdet und zerstört: Das Wesen bildet immer den Sinn und den Wert.“ (Deleuze, 2008, S.85)

Der *Sinn* eines Dinges wird durch die Kraft bestimmt, die sich seiner bemächtigt, deshalb kommen dem Ding auch so viele Sinne zu wie Kräfte sich seiner bemächtigen. Das Ding lässt sich aber nicht bloß passiv bemächtigen, sondern es weist eine unterschiedliche Affinität zu den verschiedenen Kräften auf. Das *Wesen* des Dings ist letztlich jene Bedeutung, die es von der Kraft erhält zu der es die stärkste Affinität aufweist⁷ (s.Deleuze, 2008, S.9).

Die Kraft ist nicht singulär zu denken, vielzählige Kräfte sind in der Welt wirksam und auch jeder einzelne Körper ist stets aus einer Vielzahl von Kräften zusammengesetzt. Die Kraft steht daher immer in einem Verhältnis zu einer anderen Kraft, weshalb die Realität als wechselseitiges „Spannungsverhältnis“ von „Kraftquanten“ beschrieben werden kann (Deleuze, 2008, S.45). Aus der wechselseitigen Beziehung der Kräfte zueinander folgt ihre Bestimmung nach Quantität und Qualität: Die *Quantität* ist das, durch eine Zahl auszudrückende, Maß einer Kraft, wobei Kraft und Quantität nicht getrennt voneinander gedacht werden können. Gleichfalls gibt es keine Kraft, die nicht in einer Beziehung zu anderen Kräften steht, weshalb die Quantität nicht zu trennen ist von der *Quantitäts-Differenz*, d.h. dem Kraftverhältnis zwischen den Kräften. Aus dieser Differenz ergibt sich die sogenannte *Qualität*, welche also jenes Element darstellt, das in der Quantität nicht gleichzumachen ist. Die Quantitäts-Differenz ist das irreduzible Element der Quantität. Sie ist jenes Element, das nicht auf die bloße Maß-Zahl der Quantität reduziert werden kann (s.Deleuze, 2008, S.48f).

Deutlicher verstehen wir nun die Wissenschaftskritik Nietzsches: Das wissenschaftlich-mechanistische Weltbild sieht die Dinge nur unter dem Aspekt ihrer numerischen Quantität, sprich ihrer Gleichheit (ausgedrückt durch die Zahl). Dabei lässt es die Qualität außer acht und ebnet die qualitativen Differenzen zwischen den Kräften ein. Für Nietzsche liegt die wahre Bedeutung der Kräfte in der *Qualität*. Die Mechanistik kann daher nur Vorgänge beschreiben,

⁷ Weil dies so ist, kann das Wesen nicht absolut festgestellt werden, sondern nur in Bezug auf die existierenden Kräfte *interpretiert* werden.

nicht aber erklären (s.Deleuze, 2008, S.49). Die wissenschaftliche Reduktion der Qualitäten auf Quantitäten ist folglich ein Unsinn (s.N, KSA 12, S.143).

Konzentrieren wir uns entgegen der wissenschaftlichen Herangehensweise auf die Qualität einer Kraft, so ist diese entweder *aktiv* (herrschend) oder *reaktiv* (unterlegen). Gemäß dieser beiden „Urqualitäten“ ergibt sich in der Beziehung von Kraft zu Kraft eine Rangfolge (Deleuze, 2008, S.46). Darin liegt ihre Ungleichheit.

„Daß jede Kraft sich auf eine andere bezieht, sei es um zu gehorchen, sei es um zu befehlen, führt uns geradewegs auf den Weg der Herkunft: Die Herkunft ist die Differenz in der Herkunft, die Differenz in der Herkunft ist die *Hierarchie*, die *Rangfolge*, d.h. das Verhältnis einer herrschenden zu einer beherrschten Kraft, eines Willens, der Gehorsam will zu einem, der gehorcht.“ (Deleuze, 2008, S.12)

Gemäß der Herkunft unterscheidet Nietzsche zwischen verschiedenen *Typen* von Kraft- oder Machteinheiten. Ein Typus ist das „im Subjekt vorfindliche determinierte Verhältnis von Kräften verschiedenster Natur“ (Deleuze, 2008, S.126), er ist also entweder aktiv oder reaktiv (s.Kap.II/1.2.2). Entscheidend ist, dass bei Nietzsche (wie bei den Daoisten) keine Trennung besteht zwischen dem ‚physikalischen‘ Aspekt der Kräftelehre und der sozialen, gesellschaftlichen und historischen Komponente. Was für die Körperdinge gilt, gilt auch für den Menschen, sowohl für das Einzelwesen als auch für die Gesellschaft oder Kultur als Ganzes: Kräfte bemächtigen sich seiner. Je nach Qualität der bemächtigenden Kraft (aktiv oder reaktiv) spricht Nietzsche im jeweiligen Kontext von „Herr, vornehm, hoch“ in Bezug auf den aktiven Typus und „Sklave, gemein, niedrig“ für den reaktiven Typus.

Generell lässt sich sagen, die aktive Kraft greift nach Macht, sie eignet an, bemächtigt, unterwirft und beherrscht. Vor allem aber *bejaht* sie sich selbst und das was sie vermag, d.h. sie bejaht ihre quantitative Differenz (s.Deleuze, 2008, S.48 & 75). Die reaktive Kraft hingegen kann nur re-agieren, sie entfaltet ihre Macht in der Fähigkeit zu mechanischer, vom Nutzen diktiertem Anpassung. Eine Bestimmung der eigenen Identität kommt ihr nur zu, insofern sie *verneint* was sich von ihr unterscheidet. Sie bejaht sich also nicht aktiv. Aus diesem Grund sieht Nietzsche, wie bereits ausgeführt wurde, die *Dialektik* als reaktive Philosophie.

In einem Organismus haben die aktiven Kräfte die Leitung inne, sie sind es die den Impuls geben auf den die Re-aktion der unterlegenen Kräfte stattfindet (s.Deleuze, 2008, S.47). Auch hier zeigt sich deutlich die Notwendigkeit der Kritik an unserer herkömmlichen Denkungsart: Betrachten wir etwa den Körper durch die wissenschaftliche Perspektive, so sehen wir ausschließlich Mechanismen und Finalitäten; d.h. wir begreifen ihn ausschließlich von den reaktiven Kräften her. Die Frage nach den eigentlich tätigen Kräften stellen wir gar nicht, weil, laut Nietzsche, unser Denken selbst wesentlich reaktiv ist. Erst müssen wir lernen, aktiv zu denken. Dies aber bedeutet, nicht mehr nur Wirkzusammenhänge und Tatsachen festzustellen, sondern zur Interpretation überzugehen.

Die Interpretation ist nicht zuletzt daher von äußerster Wichtigkeit, da es mitunter geschehen kann, dass sich die reaktiven Kräfte gegenüber den aktiven Kräften behaupten und sich über diese stellen. Dabei trennen sie die aktive Kraft von ihrem eigentlichen Vermögen ab, indem sie sich der Fiktion bedienen (s. Teil I). Durch die Fiktion (wie bspw. dem christlich jenseitigen Weltbild) repräsentieren sich die reaktiven Kräfte gegenüber den aktiven Kräften als überlegen und stellen der realen Welt eine Fiktions-Welt gegenüber (s. Deleuze, 2008, S.137). Diesen Vorgang haben wir bereits in Teil I beschrieben, nun sehen wir, dass die Verfälschung und Verneinung der wirklichen Welt mittels Fiktion als *Umkehrung der Werte* zu betrachten ist; als Umkehrung der natürlichen Rangfolge in der die aktiven Kräfte oben stehen (s. Deleuze, 2008, S.64). In der Umkehrung setzen sich die reaktiven Kräfte über die aktiven. Sie bezeichnet folglich den Sieg der reaktiven Kräfte und nichts anderes bedeutet Nietzsche die christlich-platonische Weltauslegung. Diese versteht die Welt nur von den reaktiven Kräften her, sie sieht nur Tatsachen *wo interpretiert* werden müsste. Aber Tatsachen gibt es nicht, nur Interpretationen. Der Berghang *ist* nicht sonnig und *ist* nicht schattig. Angesichts des ewigen Wandels aller Dinge ist er nicht einmal ein Berghang. Ein gegebener Zustand kann daher nur interpretiert werden, d.h. es muss abgeschätzt werden, welches die Kräfte sind, die sich seiner bemächtigt haben. Sind sie aktiv oder reaktiv? Da die siegreichen Kräfte (die oben sitzen) genauso gut von niederem Rang sein können, da sie (mittels Fiktion) als Beherrschte den Sieg davontragen können, bedarf es der Interpretation, um dies zu evaluieren. Sie ist insofern kein Messen von Tatsachen, sondern „die Kunst, die Differenz und die Qualität unabhängig vom faktischen Zustand zu interpretieren.“ (Deleuze, 2008, S.65)

Für die nietzschesche Philosophie ist dies von weitreichender Bedeutung, da alle herrschenden Werte (z.B. Gut und Böse), alle Philosophien, Herrschaftssysteme, Gesellschaftsformationen,... interpretiert werden müssen, um deren eigentliche Qualität feststellen zu können. Folgenreich ist die Interpretation zuletzt für das Dasein selbst, insofern durch sie erst gezeigt wird, ob eine bestimmte Philosophie, eine „Wahrheit“, ein Gedanke,... *lebensverneinend* oder *lebensbejahend* ist, je nachdem welche Kräfte sich ihrer bemächtigt haben und in ihnen zum Ausdruck kommen. Dies als Hinweis auf die später auszuführende Thematik von Nietzsches lebensbejahendem Ideal dahingestellt, wollen wir uns nun zwei weiteren Merkmalen seiner Kosmologie zuwenden: Wille zur Macht und ewige Wiederkunft des Gleichen.

1.2.2 Wille zur Macht

„Der siegreiche Begriff »Kraft«, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als »Willen zur Macht«, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. [...] Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle »Erscheinungen«, alle »Gesetze« nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Thier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe

abzuleiten: ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus dieser Einen Quelle.“ (N, KSA 11, S.563)

Kraft, in physikalischem Sinn, ist eine mechanistische Äußerlichkeit. Alles was wir wahrzunehmen vermögen, sind die Wirkungen der Kräfte an der Oberfläche. Wir sehen die Billardkugeln aneinander stoßen, erkennen die Kausalität ihrer Bewegungen und führen sie auf eine mehr oder weniger bekannte Ursache zurück (wer oder was setzt die weiße Kugel in Bewegung?). Was uns verborgen bleibt ist jenes Bewegungsmoment, das den Kugeln selbst innewohnt, jenes was die Entfaltung der Kraftquanten bewegt und in eine Richtung lenkt (s.Lindner, 2006, S.40). Als dieses *Moment der Innerlichkeit* entdeckt Nietzsche den *Willen zur Macht*.

Anstoß zu dieser Philosophie des Willens gibt Arthur Schopenhauer, doch im Unterschied zu diesem denkt Nietzsche den Willen nicht mehr als metaphysisches Urprinzip der Welt, sondern als Ausdruck des Leibes, als Prinzip des Lebens schlechthin (s.Lindner, 2006, S.19). Der Wille ist Vermögen und Befehl; er will was er kann und befiehlt was er will. So richtet er eine Kraft nach außen, in einer bestimmten Richtung aus (s.Lindner, 2006, S.24f). Unweigerlich kommt es zu einem Aufeinandertreffen verschiedenster Kräfte, bei dem die stärkeren sich als Befehlende durchsetzen und die Unterliegenden gehorchen müssen. Der Wille bezeichnet also eine Kraft, die sich auf eine andere Kraft bezieht, wobei das Verhältnis der beiden durch Befehl und Gehorsam charakterisiert ist (s.Deleuze, 2008, S.11f). Es ist demnach der Wille zur Macht, dem Quantitäts-Differenz und Qualität der Kräfte entspringen (s.Deleuze, 2008, S.56). Durch den Willen zur Macht wird eine Kraft innerhalb eines Kräfteverhältnisses zum Befehlen oder Gehorchen gebracht. Insofern hier also Wille auf Wille wirkt, ist die *innere Kraft* eines Geschehens gefasst. Diese ist nicht mehr mechanisch, eine Kraft unter Kräften, sondern die den Kräften *immanente Kraft* (s.Lindner, 2006, S.26).

Der Wille zur Macht ist den Kräften zwar immanent aber er ist nicht ident mit ihnen.⁸ Er ist einerseits nicht von der Kraft zu trennen, da man ansonsten der Metaphysik anheimfällt. Andererseits darf man die beiden aber auch nicht zur Einheit verschmelzen, da dadurch die Differenz der Kräfte und das Element aus dem sie wechselseitig hervorgehen vergessen wird: man fällt in den Mechanismus zurück. „Die Kraft kann, während der Wille zur Macht will.“ (Deleuze, 2008, S.57)

Die gesamte Welt der wirkenden Kräfte wird als „Wille zur Macht“ bestimmt, insofern in diesem ihr *innerer* Impuls liegt (s.GB, KSA 5, S.55). Der Wille ist demnach nicht allein Wille lebendiger Wesen, sondern soll „als energetischer Impuls allen Geschehens verstanden werden.“ (Ottmann, 2000/2011, S.351) So oder so müssen wir uns von der Vorstellung eines psychologischen Willens, eines ‚freien Willens‘ des Individuums verabschieden (s.Ames, 1996, S.131). Wille zur Macht ist mehr als Impuls eines wollenden Subjektes, er ist ein *reales* Geschehen, Element in einer sich real entfaltenden Macht (s.Ottmann, 2000/2011, S.353). Jedes

⁸ Betont möchte ich an dieser Stelle an das DAO erinnern, auf das diese Aussage ebenso zutrifft (s. Kap.II/1.3).

Wollen ist ein Machtgeschehen und in jedem Machtgeschehen verkörpert sich ein Wille. Wille verweist auf Macht, und umgekehrt. Dies ist, was die Formel „Wille zur Macht“ zum Ausdruck bringt (ebd.).

Dabei darf man nicht der naheliegenden Auffassung folgen, dass der Wille zur Macht *Macht will*, denn dies ist gerade der Grundirrtum aller herkömmlichen Macht-Philosophien:

„Es kann nicht nachdrücklich genug auf Folgendes hingewiesen werden: wie sehr die Begriffe von Kampf, Krieg, Rivalität oder selbst Gegenüberstellung, Vergleich Nietzsche und seiner Konzeption des Willens zur Macht fremd sind.“ (Deleuze, 2008, S.90)

Von Hobbes bis Hegel ist der Wille zur Macht immer in einen Kampf verstrickt, weil ihren Auffassungen der Irrtum zugrunde liegt, dass Macht ein Objekt der Repräsentation und Anerkennung sei, das erobert werden könne. Doch nur der gemeine Mann begreift die Macht als Erlangung zuschreibbarer Werte. Was demgegenüber Nietzsche im Sinn hat ist die *Erschaffung neuer Werte*.

„Die gesamte Konzeption des Willens zur Macht, von Hobbes bis Hegel, setzt das Vorhandensein etablierter Werte voraus, die sich beimessen zu lassen die Willen einzig trachten. Symptomatisch ist denn auch in dieser Philosophie des Willens: der Konformismus, das vollständige Verkennen des Willens zur Macht als *Erschaffung* neuer Werte.“ (Deleuze, 2008, S.90)

Die frohe Botschaft der Philosophie Nietzsches lautet: wollen heißt erschaffen, Wille ist Freude. (s.Deleuze, 2008, S.92). Wollen ist ein Schaffen neuer Werte, das sich nicht mehr an repräsentative Mächte knüpfen lässt. Wollen befreit eine innere Macht, die sich im Willen zum Ausdruck bringt. Damit fasst Nietzsche die Beziehung von Wille und Macht so auf, dass die Macht jenes ist, was im Willen will. Sie ist das genetische und differentielle Element im Willen und daher wesentlich schaffend. Sie *interpretiert* und *schätzt* und *will*. „Interpretieren heißt, die Kraft bestimmen, die einer Sache ihren Sinn gibt. Schätzen heißt den Willen zur Macht bestimmen, der einer Sache ihren Wert gibt.“ (Deleuze, 2008, S.61) Der Wille zur Macht sucht und begehrt die Macht nicht, sondern er ist sinn- und wertschenkend durch die Macht.

„Der Wille zur Macht als genealogisches Element ist dasjenige, aus dem die Bedeutung des Sinns und der Wert der Werte hervorgehen. [...] Die Bedeutung des Sinns besteht in der Qualität der Kraft, die sich in einer Sache ausdrückt [aktiv oder reaktiv] [...]. Der Wert eines Wertes besteht in der Qualität des Willens zur Macht, der sich in der entsprechenden Sache ausdrückt [bejahend oder verneinend].“ (ebd.)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass der Wille zur Macht das *genealogische Element* der Kraft darstellt, insofern er die Beziehung der Kräfte zueinander determiniert (s.Deleuze, 2008, S.59). Entsprechend ihrer Quantitäts-Differenz werden Kräfte als *herrschend* oder *beherrscht* bezeichnet. Entsprechend ihrer Qualität als *aktiv* oder *reaktiv*. Wille zur Macht ist sowohl in der aktiven/herrschenden als auch in der reaktiven/beherrschten Kraft (ebd.). Gleichzeitig besitzt der Wille zur Macht selbst (primordiale) Qualitäten, nämlich *bejahend* (affirmativ) oder *verneinend* (negativ) zu sein. Diese sind nicht ident mit den Urqualitäten der Kraft (aktiv, reaktiv):

„Im Bejahen und Verneinen, Wertschätzen und Wertmindern bringt sich der Wille zur Macht, im Agieren und Reagieren aber die Kraft zum Ausdruck.“ (Deleuze, 2008, S.60)

Die erscheinenden Dinge oder „Phänomene“ in der nietzscheschen Weltanschauungslehre sind also Ausdruck von Kräfteverhältnissen, Kräfte- und Machtqualitäten, Nuancen dieser Qualitäten, kurz: sie stellen Kräfte- und Willenstypen dar.

„Der Terminologie Nietzsches folgend müssen wir formulieren: Jedes Phänomen verweist auf einen Typus, der seinen Sinn und Wert konstituiert, aber auch auf den Willen zur Macht als dasjenige Element, dem die Bedeutung seines Sinns und der Wert seines Wertes allererst entspringt.“ (Deleuze, 2008, S.94)

Der *Typus* eines Phänomens bringt sowohl die Qualität der Macht (bejahend/verneinend) als auch ein Verhältnis von Kräften zum Ausdruck. Der aktive Typus bezeichnet ein nach Rangfolgen organisiertes Ganzes, in dem die aktiven Kräfte über die reaktiven herrschen. Der reaktive Typus bezeichnet demgegenüber ein Ganzes, in welchem die reaktiven Kräfte herrschen, indem sie (mittels Fiktion) die aktiven Kräfte von ihrem Vermögen abtrennen. Analog dazu nennt Nietzsche „hoch“ und „vornehm“ eine Überlegenheit der aktiven Kräfte, deren Affinität zur Bejahung und Tendenz aufzusteigen. „Niedrig“ und „gemein“ heißt demgegen jener schwerfällige Typus, in dem die reaktiven Kräfte über die aktiven triumphieren (vgl. „Geist der Schwere“) (s.Deleuze, 2008, S.94).

Interessant für den Vergleich mit der daoistischen Kosmologie (Kap.II/1.3) ist die Feststellung, dass der Wille zur Macht weder singular noch vielfältig ist, sondern er ist das Eine, das sich im Vielen bejaht. „Der Monismus des Willens zur Macht ist nicht zu trennen von einer vielfältigen Typologie.“ (ebd.)

1.2.3 Ewige Wiederkunft des Gleichen

„Was ist das Sein des Werdens? Was ist das Sein, das untrennbar ist von dem, was wird? *Wiederkehren ist das Sein dessen, was wird.* Wiederkehren ist das Sein des Werdens selbst, das Sein, das sich im Werden bejaht. Die ewige Wiederkehr als Gesetz des Werdens, als Gerechtigkeit und als Sein.“ (Deleuze, 2008, S.30)

Im Nietzsche Handbuch ist die Rede von einer ethischen, politischen und kosmischen Bedeutung der ewigen Wiederkunft (s.Ottmann, 2000/2011, S.222-230). In diesem Kapitel ist für uns vor allem letztere entscheidend. Wie wir gesehen haben ist die Welt der Kräfte in permanenter Bewegung und kommt niemals zum Stillstand. Weder verliert sie an Kraft noch nimmt sie an Kraft zu. Sie ist weder entstanden noch kann sie jemals vergehen, sie befindet sich in einem ewigen Kreislauf des Wandels. Daraus folgt, dass jeder erreichbare Zustand der Welt bereits unzählige Male erreicht worden sein muss und ebenso unzählige Male wieder erreicht werden wird (s.N, KSA 9, S.498). Die Dinge kehren ewig wieder, der Mensch entsteht und vergeht, aber auch er wird wiederkehren. Nicht zu einem besseren oder schlechteren Leben, sondern zu einem *gleichen* Leben (s.N, KSA 11, S.11).

Es ist der Gedanke des *reinen Werdens* der die *ewige Wiederkunft* begründet, denn Nietzsche glaubt nicht an ein Sein das vom Werden abgehoben wäre, sondern er glaubt an das Sein des Werdens selbst. Dies Sein des Werdens ist *Wiederkehren*. (Deleuze, 2008, S.54) Doch dies bedeutet nicht eine Wiederkehr des Seins im Sinne dessen, dass Ein-und-Dasselbe stets wiederkehrt:

„Nicht das Sein kehrt wieder, sondern die Wiederkehr selbst macht das Sein aus, insoweit dieses im Werden und im Vergehenden sich bejaht. Nicht das Eine kehrt wieder, sondern das Wiederkehren selbst ist das Eine, das sich im Verschiedenen oder Vielen bejaht.“ (Deleuze, 2008, S.55)

Das Sein, als permanentes Werden begriffen, findet demnach seine *höchste Bejahung* im Gedanken der ewigen Wiederkunft und der jasagendste aller Geister ist Zarathustra (s.EH, KSA 6, S.343). Er hat den furchtbarsten aller Gedanken geschaut, den, dass alles wiederkehrt, ohne Sinn und Ziel. Es gibt keine Erlösung, sondern einzig *dieses* Sein auf ewig. Hierzu sagt er Ja! Moralisch gedeutet liegt in dieser „furchtbaren“ Lehre, die nicht konzipiert ist um Trost zu spenden, ein Handlungsimperativ:

„Meine Lehre sagt: so leben, daß du *wünschen* mußt, wieder zu leben ist die Aufgabe – du wirst es *jedenfalls!* Wem das Streben das höchste Gefühl giebt, der strebe: wem Ruhe das höchste Gefühl giebt, der ruhe; wem Einordnung Folgen Gehorsam das höchste Gefühl giebt, der gehorche. Nur **möge** er *bewußt darüber werden*, **was** ihm das höchste Gefühl giebt und *kein Mittel* scheuen! Es gilt *die Ewigkeit!*“ (N, KSA 9, S.505)

Auf diese Weise zu leben vermag letztlich nur der Übermensch (s.Kap.III/2.1). Der Mensch hingegen muss daran zerbrechen oder dadurch verwandelt werden (s.Ottmann, 2000/2011, S.226). Dabei geht es Nietzsche nicht primär um die moralisch ausbeutbare Fiktion, „sondern um die Wiedergewinnung einer Welt“ (Ottmann, 2000/2011, S.227), nämlich der *diesseitigen* Welt, die es zu bejahen gilt. Die Perspektiven-Umstellung hat eine Welt zum Ziel: *diese* Welt. Der gewandelte Mensch ist jener, der sich nicht jenseitige Teleologien, sondern die *Unschuld des Werdens* der diesseitigen Welt zum Ziel setzt (s.Ottmann, 2000/2011, S.228). In der Unschuld liegt eine innere Notwendigkeit, die vom teleologischen Sollen grundverschieden ist:

„*amor fati*: dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloss ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es *lieben...*“ (EH, KSA 6, S.297).

Das Nothwendige lieben heißt, die ewige Wiederkunft bejahen. Durch die Bejahung wird die ewige Wiederkunft zur *Prüfung* der Kräfte in der alles Negative ausgeschlossen wird, da es eine Wiederkunft des Negativen nicht geben kann (s.Kap.II/4). Nur was selbst bejaht und bejaht wird, nur dies kehrt wieder. Nur ein bejahender Wille kann sich wünschen wiederzukehren, insofern *Wollen* heißt, die ewige Wiederkehr wollen, was wiederum bedeutet, das Sein des Werdens zu bejahen (s.Deleuze, 2008, S.76).

Das heißt zuletzt, dass man vom Standpunkt des Werdens aus die Gegensätze bejahen muss, vergleichsweise so wie das DAO Yin & Yang bejaht. Sowohl das Entstehen als auch das Vergehen und Vernichten sind elementar für diese Konzeption des Seins. Man muss selbst in der

Vernichtung noch Lust des Werdens empfindet (s.EH, KSA 6, S.312). Hierin offenbart sich die *Unschuld* des Seienden, die von Nietzsche gegenüber der christlichen Sündenlehre proklamiert wird. Die Unschuld des Seins in einem ewigen Werden, dies ist die kosmologisch gewandelte Perspektive Nietzsches. Sie ist immanente Kritik an allen egalitären Erlösungsversprechen der herkömmlichen Vorstellungen einer teleologischen Zukünftigkeit.

1.3 Die Überlappungen

In der vorangegangenen Darstellung der Kosmologien Nietzsches und der Daoisten ging es nicht um eine vollständige Erfassung der jeweiligen Weltanschauungslehre, sondern um die selektive Auswahl jener Elemente, die deren Unterschiedenheit von der christlich-platonischen Weltauslegung porträtieren. Nachdem wir gesehen haben wie Nietzsche bzw. die Daoisten die Welt interpretieren, wollen wir nun die Überlappungen untersuchen, wobei die Ähnlichkeit des Blickwinkels (und nicht der Vergleich) vorrangig ist. Es kann jedoch nicht genug darauf hingewiesen werden, dass der selektive Fokus auf die Überlappungen *keine Identität* der beiden Weltanschauungslehren suggerieren soll. Nur möge, wer sich für die distinkten Unterschiede interessiert, sich an anderer Stelle informieren. Für unser Unterfangen muss die Betonung auf den Überlappungen liegen. Die wesentlichsten Termini dabei sind ‚Sein des Werdens‘, ‚Unschuldigkeit des Daseins‘, sowie ‚Bejahung der Differenzen/Bejahung des Seins des Werdens‘. In Nietzsches Kräftelehre wird zum Ausdruck gebracht, dass es keine absoluten Tatsachen gibt, sondern nur wandelbare Erscheinungen. Gleichermaßen gilt auch für die Daoisten, dass dem Sein keine statischen Ideen als ideale Vorbilder zugrunde liegen: das Sein wird vom Aspekt des Wandels der Erscheinungen her betrachtet. Als Sinnbild des Wandels fungiert das Yin & Yang, welches zum Ausdruck bringt, dass ein Ding mal unter diesem mal unter jenem Aspekt auftritt. Mit Nietzsche ließe sich sagen: Einmal wird ein Ding von der Kraft des Yin, ein andermal von der Kraft des Yang bemächtigt. Den Kräften zugrunde liegt der Wille zur Macht, er ist das Eine das im Vielen der Einzeldinge zum Ausdruck kommt. Er ist kein metaphysisches Prinzip, sondern tritt stets nur in Verbindung mit realen Gegebenheiten auf.

Ähnliches gilt für das DAO: Es stellt die Ganzheit des gesamten Kosmos dar, als dessen innere, verborgene Kraft. Da es gleichermaßen das *Eine des Vielen* verkörpert, können die Einzeldinge nicht getrennt von ihm gedacht werden. In Bezug auf die Einzeldinge weist das DAO zwei Aspekte auf: Den des *Einen* und den des *Vielen*. Damit inkorporiert es alle Einzeldinge und transzendiert in seiner allumfassenden Ganzheit ihre Unterschiede. Dies gilt für *alle* Dinge, selbst für Leben und Tod:

„Wenn ein Mensch geboren wird, ist das nur die Verkörperung eines Geistes. Wenn der Geist sich verkörpert, gibt es Leben, und wenn der Geist sich verstreut, gibt es Tod. Wenn aber Leben und Tod Gefährten sind, weshalb sollte ich bekümmert sein? Darum sind alle Dinge eines. Was wir lieben, ist das Geheimnis des Lebens. Was wir hassen, ist die Verwesung im Tode. Aber das Ver-

wesliche wird wieder geheimnisvolles Leben, und dieses geheimnisvolle Leben wird wieder verweslich.“ (Lin, 1955, S.157)

Damit ist zum Ausdruck gebracht, dass unter dem Aspekt der Allumfasstheit und Ewigkeit ein konstantes Gleichgewicht herrscht, denn wäre dem nicht so, müsste der Kosmos einen Anfang und ein Ende haben. Hierin besteht ein fundamentaler Unterschied des chinesischen und des abendländischen Denkens. Ersteres kennt keine Erschaffung des Kosmos und somit auch keine Frage nach dessen Ursprung. Es betrachtet das Sein einzig unter dem Aspekt seines permanenten Wandels: Die Einzeldinge entstehen und vergehen in ewigen Kreisläufen. Dies ist eine der wesentlichsten Übereinstimmungen von Nietzsche und den Daoisten, da auch er die Welt (mit Rückgriff auf Heraklit) als Sein des Werdens begreift. Die Gesamtheit stellt auch bei Nietzsche eine konstante Größe von Kraft dar, „welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt“ (N, KSA 11, S.610).

Allerdings macht Nietzsche darauf aufmerksam, dass die Einzeldinge selbst *nicht* gleich sein können, d.h. dass es Kräfte von unterschiedlicher Intensität oder Rangfolge geben *muss*, weil ansonsten ein Wandel überhaupt nicht geschehen könnte. Für ihn „ist ein Gleichgewicht der Kräfte nicht möglich“ (Deleuze, 2008, S.53). Dies stellt, meines Erachtens, aber keinen Widerspruch zur daoistischen Philosophie dar, denn wiederum müssen wir nach der Perspektive fragen mit der wir auf die Welt blicken: Das DAO macht die Dinge zwar gleich, aber nur in Hinblick auf seine eigene „Größe“, d.h. in Hinblick auf die durch das DAO bedingte Ganzheit allen Seins. Dies will ich den Aspekt des *Einen* nennen, dem noch ein zweiter Aspekt hinzu kommt, nämlich der des *Vielen*. Unter diesem zweiten Gesichtspunkt betrachten wir das DAO in Hinblick auf sein Sein *in* den Einzeldingen, wobei eine Rangfolge sichtbar wird, entsprechend des Grades in dem sich die Wirkkraft des DAO in dem einen oder andern Ding verkörpert (s.Kap.II/1.1). Auf dieser Ebene wird das DAO als DE oder Yin & Yang begriffen, womit seine spezifische Wirkkraft in den Einzeldingen gemeint ist. In dieser Hinsicht bedingt es die Wandlungen der Dinge.

Nicht unähnlich ist die Tätigkeit des Willens zur Macht: Er stellt erstens das Eine dar, das dem Vielen zugrundeliegt, zweitens bedingt er die Wandlung der Dinge indem er die Quantitäts-Differenzen und Qualitäten der Kräfte determiniert.

Ein weiterer Punkt der Überlappungen ist die ewige Wiederkehr, bzw. das Sein des Werdens. Wiederkehr ist die Konsequenz des ewig werdenden Seins, sowohl bei Nietzsche als auch schon zweitausend Jahre zuvor bei den Daoisten:

„Aber was der Weise bewahren möchte, ist das, dem hinzugefügt werden kann, ohne daß es zunimmt, und von dem fortgenommen werden kann, ohne daß es abnimmt. Unauslotbar, gleicht es dem Meer. Ehrfurchtgebietend, beginnt es den *Kreislauf* [Hervorhebung L.W.] wieder dort, wo er endet. Es erhält die gesamte Schöpfung und erschöpft sich nie. Im Vergleich dazu handeln die

Lehren des Edlen von den oberflächlichen Äußerlichkeiten. Das, was aller Schöpfung Leben verleiht und selber unerschöpflich ist – das ist das Tao.“ (Lin, 1955, S.53)

Entscheidend am Sein des Werdens sind die Aspekte *Unschuld* und *Bejahung*: Für Nietzsche ist die Entdeckung der *Unschuld* des Werdens von entscheidender Bedeutung, da sie als *Unschuld des Seienden* schlechthin, die Kritik der herkömmlichen abendländischen Denkweise impliziert. Bereits die Griechen betrachteten das Dasein als etwas Frevelhaftes (der Frevel an den Göttern des titanisch strebenden Individuums), dem durch das Christentum noch eine Schuld hinzugefügt wurde (s. Deleuze, 2008, S.25). Am Ende einer langen Reihe von Philosophen, die diese grundsätzliche Setzung des Daseins als *Abfall* unhinterfragt übernommen haben, steht Nietzsche mit seiner Entdeckung des *unschuldig* werdenden Seins. Stellt er sich dadurch gegen die westliche Tradition der Weltauslegung, so befindet er sich unweigerlich auf Seite der Daoisten: Die Frage nach dem Sinn und die Suche nach einer Begründung des schmerzbeladenen Daseins scheint unter chinesischen Denkern überhaupt nicht existiert zu haben. Sie nehmen die Dinge *wie sie sind*, eine Schuldigkeit des Seins stand nie zur Debatte. Vielmehr stellt Laozi gleichgültig fest, dass die Natur „ungütig“ ist und dass daher auch der Weise ungütig sein muss: „Die Natur ist ungütig: / Sie behandelt die Schöpfung wie stroherne Opferhunde. / Der Weise ist ungütig: Er behandelt die Menschen wie stroherne Opferhunde.“ (Lin, 1955, S.52) Unpersönlich und unparteiisch ist das DAO in seinem Wirken, sagt Zhuangzi: „Ach der Meister, mein Meister [gemeint ist das DAO]! Er stützt alles Geschaffene und betrachtet es nicht als ungerecht. Er läßt alles Geschaffene gedeihen und betrachtet das nicht als Güte.“ (Lin, 1955, S.54)

Unschuldig ist dies Sein des Werdens, es lässt entstehen und vernichtet. Doch der Zerstörung ist keine Schuld anzulasten, sie ist nur der notwendige Gegenaspekt des Entstehens, wodurch erst die Ganzheit des Seins erreicht ist.

Es ist an dieser Stelle das zuvor Angedeutete weiter auszuführen, dass der daoistischen Weltanschauung kein dialektisches Prinzip unterzuschoben ist (und Nietzsche sowieso nicht). In der Interpretation Nietzsches ist die Dialektik eine „erschöpfte Kraft“, die nicht aus sich selbst wirkt, sondern nur auf andere Kräfte, die sie beherrschen, reagiert (Deleuze, 2008, S.14). Die vornehmen Kräfte sagen „Ja“ zu sich selbst, während die Dialektik zuallererst eines anderen bedarf, zu dem es „Nein“ sagen kann. Erst in der Negation gelangt der dialektische Gegensatz zu einem *eigenen* Wesen. Dem daoistischen Denken darf insofern keine Dialektik unterstellt werden, da Yin & Yang in keiner Negationsbeziehung zueinander stehen, sondern *korrelativ* sind. Yin bejaht sich selbst in seiner Differenz zu Yang, und Yang bejaht sich selbst in seiner Differenz zu Yin. Man kann demnach sagen, dass in Yin & Yang die bejahende Qualität des Willens zur Macht ausgedrückt wird. Nietzscheanisch gelesen bestehen Yin & Yang die Prüfung der ewigen Wiederkunft, weil sie ihre Differenz bejahen und *sich selbst* wollen. Sie müssen nicht erst den andern negieren, um eine eigene Identität zu erhalten. Weil sie bejahend sind, kann durch sie die ewige Wiederkunft geschehen.

Meines Erachtens exemplifizieren Yin & Yang die *Vornehmheit* des daoistischen Denkens, weil sie sich in ihrem So-Sein, in ihrem Selbst-Sein bejahen, bekräftigen und genießen (vgl. Deleuze, 2008, S.14).

„Niemand wird bei Nietzsche das wesentliche Verhältnis einer Kraft zu einer anderen als ein im Wesen negatives Element begriffen. In ihrem Verhältnis zu einer anderen negiert die Kraft, die gehorchen läßt, nicht etwa die andere Kraft oder das, was sie nicht ist; sie bejaht vielmehr ihre eigene Differenz und genießt sie. Im Wesen ist das Negative nicht vorhanden als dasjenige, woraus die Kraft ihre Aktivität schöpft: Im Gegenteil verdankt es seine Entstehung selbst allererst dieser Aktivität, der Existenz einer aktiven Kraft und der Bejahung ihrer Differenz.“ (Deleuze, 2008, S.13)

Aus der Differenz entstehen und vergehen die Dinge, entsteht die Wandlung als Sein des Werdens. Es zeigt sich also, sowohl bei Nietzsche als auch bei den Daoisten, dass das Viele (die Erscheinungen der Einzeldinge) als Symptom des Einen (Sein des Werdens) gilt.

„Das Viele ist die Bejahung des Einen, das Werden die Bejahung des Seins. Die Bejahung des Werdens ist selbst das Sein, die Bejahung des Vielen ist selbst das Eine, die vielfältige Bejahung ist die Art und Weise, in der das Eine sich bejaht. »Das Eine ist das Viele.«“ (Deleuze, 2008, S.29.)

Darin liegt die gemeinsame Perspektive: Das *eine* Sein genießt sich im Werden des Vielen und vollzieht in diesem Genuss des unschuldigen Seins eine Bejahung. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass der Gedanke eines ewig wiederkehrenden Seins den Menschen zerstören oder ihn verwandeln muss. So wie Nietzsche den Menschen begreift (als *reaktiven* Kräftebund) muss dieser am Wiederkunftsgedanken zugrunde gehen, da er nicht zu bejahen versteht. Wenn, so Nietzsche, nur der Übermensch stark genug ist, ein derartiges Sein zu ertragen und zu bejahen, so möchte ich, in Anlehnung an das soeben Gesagte, den Gedanken in den Raum stellen, ob nicht die Daoisten bereits Übermenschen waren?

Diese Frage wird uns weiter in Teil III beschäftigen, zunächst gilt es die folgende Argumentationslinie weiter zu verfolgen: Die Kritik des abendländischen Vernunftdenkens begründet und fußt zugleich auf einer fundamental verschiedenen Perspektive. Diese fokussiert nicht ein statisches Tatsachen-Sein, sondern das im permanenten Wandel sich befindliche Sein des Werdens. Die Perspektive begründet die Weltanschauung (als schuldige oder unschuldige Welt) und geht insofern mit einer spezifischen Daseinsform einher: aktiv, vornehm, Herr sein oder reaktiv, gemein, Sklave sein. Mit letzterer wird zugleich das Leben entwertet und verneint, es kann nicht wiederkehren und verendet. Dies ist letztlich der entscheidende Grund für Nietzsches Rebellion gegen die höheren Werte, der Lebensverneinung muss ein Ende gesetzt werden. Die Gründe hierfür werden wir im nächsten Kapitel noch genauer verdeutlichen. Haben wir damit die negativen, weil lebensverachtenden, Konsequenzen der abendländischen Perspektive endlich vollständig zur Darstellung gebracht, können wir anschließend (Kap.II/3) die Konsequenzen und Bedeutung jener Perspektive untersuchen, die von Nietzsche und den Daoisten propagiert wird: die lebensbejahende Perspektive einer neuen Sensibilität.

2. Verdeutlichung der Notwendigkeit der Rebellion

„Ihr wollt womöglich [...] das *Leiden abschaffen*; und wir? – es scheint gerade, *wir* wollen es lieber noch höher und schlimmer haben, als je es war! Wohlbefinden wie ihr es versteht – das ist ja kein Ziel, das scheint uns ein *Ende*! Ein Zustand welcher den Menschen alsbald lächerlich und verächtlich macht, - der seinen Untergang *wünschen* macht!“ (GB, KSA 5, S.161)

Aus Teil I haben wir entnommen, dass es keine absoluten Wahrheiten gibt, zumindest nicht solche Wahrheiten, deren Gültigkeit allein durch Rekurs auf eine jenseitige Welt bewiesen wäre. Wir fragten zunächst nach der Ursache des Willens zur Wahrheit und entdeckten die diesseitige Quelle der „übersinnlichen“ Wahrheiten in den reaktiven Kräften, die sich in ihnen als überlegen zu repräsentieren trachten. Jetzt aber wird uns eine ganz andere Frage offenbar: Was ist der Wert dieses Willens zur Wahrheit? Warum wollen wir lieber Wahrheit als Unwahrheit, Ungewissheit oder gar Unwissenheit? Warum wollen wir eine Wahrheit des reaktiven Denkens und warum behauptet *Nietzsche*, dass das Vornehme mehr wert sei als das Niedrige? Warum ist Jasagen mehr wert als Neinsagen?

Die Antwort liefert die ewige Wiederkunft: Das Vornehme ist von höherem Wert, weil es wiederkehrt. Es will seine Wiederkunft und bejaht sich selbst. Das Niedrige hingegen überlebt die Prüfung der ewigen Wiederkunft nicht, da all sein Negatives von der Wiederkunft umgewertet, sein Schweres in Leichtes und seine Verneinung in die Macht des Jasagens verwandelt wird (s.Deleuze, 2008, S.95).

Wenden wir uns nun der abendländischen Geschichte zu bzw. jenen Kraftzentren, die diese Geschichte verantworten. Was will der ihnen zugrunde liegende Wille? Wir haben gesehen, dass der Wille (seiner Qualität gemäß) die eigene Differenz entweder bejahen oder das Differente verneinen will. Somit *will* der Wille „stets seine eigene Qualität und die Qualität der korrespondierenden Kräfte“ (Deleuze, 2008, S.87). D.h. er will einen aktiven oder reaktiven, bejahenden oder verneinenden, herrschenden oder beherrschten Typus. In der Typik offenbart sich die Qualität des Willens, zeigt sich ob er vornehm und wiederkehrend ist, oder umgewertet werden muss. Nun denn: wie ist es um das abendländische Denken bestellt?!

In seiner Analyse der Moralen dieser Welt stößt Nietzsche auf zwei Grundtypen: Sklavenmoral und Herrenmoral (s.GB, KSA 5, S.208). Dies sind die Typen, die ein Wille wollen kann. Sie basieren jeweils auf einer Qualität der Verneinung oder Bejahung, und offenbaren sich in reaktiven oder aktiven Kräften. Als Sklavenmoral bezeichnet Nietzsche allen voran die Moral der christlichen Kirche. Sie ist es, die jene Umwertung der Werte vollzieht, durch die die wirkliche Welt von der Fiktion überlagert wird:

„*Alle* Begriffe der Kirche sind erkannt als das, was sie sind, als die böartigste Falschmünzerei, die es giebt, zum Zweck die Natur, die Natur-Werte zu *entwerthen*; der Priester selbst ist erkannt als das, was er ist, als die gefährlichste Art Parasit, als die eigentliche Giftspinne des Lebens...“ (AC, KSA 6, S.210)

Als Wurzel des Christentums sieht Nietzsche den „Instinkt-Hass“ gegen die Wirklichkeit. In seiner Vorstellungswelt tut der Christ alles, um mit der *eigentlichen* Welt nicht in Berührung zu kommen (s.AC, KSA 6, S.212). Der Wille welcher der christlichen Moral zugrundeliegt ist somit ein *Wille zum Nichts*, der das Leben verneint oder zumindest nur als ein am Nullpunkt dahinvegetierendes Leben akzeptiert (s.Deleuze, 2008, S.163).

Durch das Konzept des „Mitleids“ wird Toleranz gegenüber diesem *niedrigen* Leben gepredigt. Das Mitleid mit dem *reaktiven Leben*, das im Namen höherer Werte gefordert wird, überredet zum Nichts, zum Jenseits oder Gott, zu Nirvana, Erlösung, Seligkeit... Doch hinter dieser unschuldigen Rhetorik steckt eine *lebensfeindliche* Tendenz. Aus ihm spricht der Hass gegen das Aktive im Leben und gegen die wirkliche Welt (s.Deleuze, 2008, S.164). Das Mitleiden „erhält, was zum Untergange reif ist, [...] es giebt durch die Fülle des Missrathenen aller Art, das es im Leben *festhält*, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt.“ (AC, KSA 6, S.173) Zum „Untergange reif“ ist was die Prüfung der Wiederkehr nicht besteht. Untergehen muss das reaktive, verneinende Dasein, Untergehen muss was in der natürlichen Rangordnung der Kräfte zuunterst steht.

Das Christentum hat also maßgeblich dazu beigetragen, den reaktiven Typus zu erhalten und somit „in der That und Wahrheit an der *Verschlechterung der europäischen Rasse*“ gearbeitet (GB, KSA 5, S.82). Die christliche Moral ist „nicht mehr der Ausdruck der Lebens- und Wachstums-Bedingungen eines Volk(s), nicht mehr sein unterster Instinkt des Lebens, sondern abstrakt geworden, Gegensatz zum Leben geworden“ (AC, KSA 6, S.194). Dadurch verkehrte es die Liebe zum Irdischen in einen Hass gegen die Erde: „*das* stellte sich die Kirche zur Aufgabe und musste es sich stellen, bis für ihre Schätzung endlich »Entweltlichung«, »Entsinnlichung« und »höherer Mensch« in Ein Gefühl zusammenschmolzen.“ (GB, KSA 5, S.82)

Die christliche „Umkehrung der Werte“ besteht also darin, dass sie die natürliche Rangfolge der Kräfte umkehrt und Partei der Schwachen ergreift. Dabei dreht sie den eigentlichen moralischen Gegensatz von „gut“ und „schlecht“ in „gut“ und „böse“ um. Der vornehme Mensch nämlich nennt sich in der Bejahung seiner Differenz *gut* und trennt davon alles andere, welches er *schlecht* nennt. Er hat es nicht nötig sich gutheißen zu lassen, er selbst ist wertbestimmend und wertschaffend. Seine Moral ist Selbstverherrlichung (s.GB, KSA 5, S.209). Der niedrige Menschentypus, der Schwache oder der Sklave, versucht hingegen jene Eigenschaften in ein göttliches Licht zu rücken, welche den Leidenden das Dasein erleichtern: Mitleid, Geduld, Fleiß, Demut. Seine Moral ist eine Nützlichkeitsmoral, welche den Begriff des „Bösen“ prägt, der alles furchterregende der Herrenmoral bezeichnet. Der „Gute“ ist nunmehr der ungefährliche Mensch, der die eigentlichen Prinzipien des Lebens verleugnet und somit die *Widernatur* selbst zum Höchsten erhebt (s.GB, KSA 5, S.211f; EH, KSA 6, S372f).

„Dass man die allerersten Instinkte des Leben(s) verachten lehrte; dass man eine »Seele«, einen »Geist« *erlog*, um den Leib zu Schanden zu machen; dass man die Voraussetzung des Lebens in

der Geschlechtlichkeit, etwas Unreines empfinden lehrt; [...] dass man umgekehrt in dem typischen Abzeichen des Niedergangs und der Instinkt-Widersprüchlichkeit, im »Selbstlosen«, im Verlust an Schwergewicht, in der »Entpersönlichung« und »Nächstenliebe« [...] den *höheren* Werth, was sage ich! den *Werth an sich* sieht!...“ (EH, KSA 6, S.372)

„Der Begriff »Jenseits«, »wahre Welt« erfunden, um die *einzig* Welt zu entwerthen, die es giebt – um kein Ziel, keine Vernunft, keine Aufgabe für unsre Erden-Realität übrig zu behalten! Der Begriff »Seele«, »Geist«, zuletzt gar noch »unsterbliche Seele«, erfunden, um den Leib zu verachten, um ihn krank - »heilig« - zu machen [...].“ (EH, KSA 6, S.374)

Was Nietzsche hiermit beabsichtigt, ist die Abkehr vom Jenseits zugunsten der diesseitigen Welt sowie die Bejahung des Lebens. Das *Leben* aber versteht er maßgeblich als Wille zur Macht, der der Wille des Lebens ist. *Diese* Art von Leben ist ‚ungütig‘ (wie die Daoisten sagen), d.h. es ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Ausbeutung... All dies nennt die Sklavenmoral „böse“, aber es ist genau dies worin die organische Grundfunktion alles Lebendigen liegt (s.GB, KSA 5, S.207f). Die Sklavenmoral und christliche Ideologie steht also sichtbar im Widerspruch zum Leben, dessen Entfaltung sie konsequent zu hemmen versucht, da sie seine machtvollen Aspekte nicht erträgt. Im Unterschied dazu bedeutet das Ja-sagen zum Leben ein Ja-sagen „zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen“ (EH, KSA 6, S.312). Dies vermag der „ungefährliche Mensch“, der die Sklavenmoral predigt, freilich nicht zu vollbringen, denn er erträgt das Leiden nicht. Er ist deshalb nicht imstande über Schrecken und Mitleiden hinaus zur *Lust des Werdens* zu gelangen, „jene Lust, die auch noch die *Lust am Vernichten* in sich schließt...“ (ebd.). Darum verkörpert er den niedrigen, gemeinen Typus: Weil er das Werden, die ewige Wiederkunft nicht zu bejahen vermag und deshalb untergehen *muss*.

Nietzsche will nichts anderes, als den starken Menschen, der die Welt des Werdens mitsamt dem darin allgegenwärtigen Leiden zu bejahen vermag. Deshalb strebt auch er eine Umwertung der Werte an, eine neuerliche Umwertung der einstigen christlichen Umwertung: „Alles, was wir jetzt unmoralisch nennen, ist irgendwann und irgendwo einmal moralisch gewesen. Was bürgt dafür, daß es seinen Namen nicht noch einmal verändert?“ (N, KSA 9, S.65) Man begreift von daher, was Zarathustra will:

„diese Art Mensch, die er [Zarathustra] concipirt, concipirt die Realität, *wie sie ist*: sie ist stark genug dazu –, sie ist ihr nicht entfremdet, entrückt, sie ist *sie selbst*, sie hat all deren Furchtbares und Fragwürdiges auch noch in sich, *damit erst kann der Mensch Grösse haben*...“ (EH, KSA 6, S.370)

Eine idealistische Philosophie, die sich des Glückes und der Tugend, dem Wahren, Guten und Schönen als Argumente bedient, vergisst allzu gerne, dass Unglücklich-machen und Böse-machen keine Gegenargumente sind.

„Etwas *dürfte* wahr sein: ob es gleich im höchsten Grade schädlich und gefährlich wäre; ja es könnte selbst zur Grundbeschaffenheit des Daseins gehören, dass man an seiner völligen Erkenntnis zugrunde gieng – so dass sich die Stärke eines Geistes darnach bemässe, wie viel er von der »Wahrheit« gerade noch aushielte, deutlicher, bis zu welchem Grade er sie verdünnt, verhüllt, versüsst, verdumpft, verfälscht *nöthig hätte*.“ (GB, KSA 5, S.56f)

Dies bedeutet, dass die Fiktion von gewissen Menschen nochgerade benötigt wird, weil sie zu schwach sind, das Dasein wie es ist zu ertragen. Diese Menschen trachten danach sich aus der Wirklichkeit „wegzulügen“, weil sie an ihr leiden. „Aber an der Wirklichkeit leiden heisst eine *verunglückte* Wirklichkeit sein...“ (AC, KSA 6, S.182) Von dieser Art fiktiver Wirklichkeit und fiktiver Moral möchte Nietzsche mit einer neuerlichen Umwertung loskommen, um dadurch ein „Jasagen und Vertrauen-haben zu Alledem, was bisher verboten, verachtet, verflucht worden ist“ zu gewinnen (EH, KSA 6, S.330).

Die Betrachtung stellt fest, dass die Menschheit bisher „in den *schlechtesten* Händen war, dass sie von den Schlechtweggekommenen, den Arglistigen, Rachsüchtigen, den sogenannten »Heiligen«, diesen Weltverleumdern und Menschenschändern, regiert worden ist.“ (EH, KSA 6, S.331) Was diese Leute motivierte war ihr Hass auf das Leben, was sie anstrebten war dessen Entwertung und Verneinung. Aus diesem Grund wollen wir uns nun von der Denkweise der „*décadence*“ und des „*Ressentiments*“ verabschieden. Wir haben gesehen dass ihre sogenannten Wahrheiten nicht nur beliebig, sondern vor allem lebensverneinend sind. Nicht länger wollen wir uns an sie klammern, umso stärker drängt es uns hin zu neuen Wahrheiten, zu einer neuen Perspektive und einer neuen „Sensibilität“ der Lebensbejahung.

3. Die „neue Sensibilität“

In seiner Kritik der christlichen Moral bedient Nietzsche sich des Begriffs der „Widernatur“ und verweist damit auf den „Mangel an Natur“ als deren schauerlichste Eigenschaft (EH, KSA 6, S.372). Damit gemeint ist, wie wir gesehen haben, dass sie die „unverrückbar eingeborene Rangfolge“ (die Differenz und Überlegenheit aktiver über reaktive Kräfte) (s.GB, KSA 5, S.263) ignoriert, dem Leben den Schein entgegensetzt und so den reaktiven Kräften zum Sieg verhilft. Der *Mangel an Natur* bedeutet die Abkehr vom Leben durch ein *Zuviel* des jenseitig orientierten Denkens.

Auch für die Daoisten ist der Gegensatz von ‚innerer Natur‘ und ‚äußerlicher Künstlichkeit‘ ein wichtiger Faktor ihrer Philosophie. Viele Interpreten meinen, die Daoisten hätten einen quietistischen Rückzug in die Natur, ein Leben der Einsiedelei gepredigt, doch ich finde, dass das nicht ganz richtig ist. Denn ‚Natur‘ (自然) bedeutet den Daoisten vor allem einen *Zustand* der Natürlichkeit, eine Art unverdorbene, ursprüngliche (Menschen-)Natur oder Schlichtheit (朴). Zu diesen beiden Begriffen ist Folgendes zu sagen: ZIRAN (自然), welches mit „spontan“ oder „natürlich“ übersetzt wird, bedeutet wörtlich „von selbst so“ oder „aus sich selbst

so“.⁹ Es ist deshalb von nichts anderem als von sich selbst abhängig, d.h. es steht außerhalb jeglichen Ursache-Wirkung-Zusammenhangs und transzendiert alle Konventionen menschlicher Gesellschaftsorganisation (s.Mair, 2008, S.7). Diese Art von „Urzustand“ wird durch PU (朴) ausgedrückt, das die Vorstellung eines unbehauenen Holzklotzes verkörpert, dessen Natürlichkeit darin besteht, dass er „alle Möglichkeiten bietet, sich zu diesem oder jenem weiterverarbeiten zu lassen“ weil er in seiner unverdorbenen Natürlichkeit weder „dieses“ noch „jenes“ ist (Kubin, 2011, S.17).

Für die Daoisten ist die Bewahrung dieses unbestimmten, schlichten Zustandes eine Tugend (DE). Nichts anderes bedeutet es, als mit dem DAO in Einklang zu sein, d.h. dessen Wirkkraft in höchstem Grade kultiviert zu haben. Als die Manifestation des DAO im Einzelnen stellt das DE die dem Individuum eingeborene Kraft dar. Diese Kraft zum Ausdruck zu bringen ist das Ziel des daoistischen Denkens und Handelns oder anders gesagt, der daoistischen *Sensibilität* (s.Mair, 2008, S.34f). Daher ist der daoistische Weise wie ein unbearbeitetes Stück Holz, unbestimmt wie das DAO, und birgt alle Möglichkeiten in sich, während die konfuzianischen Handwerker alles tun, um die menschliche Natur zu formen (s.Kap.I/3.1). Von daher zeigt sich eine interessante Übereinstimmung mit Nietzsche, denn auch bei den Daoisten (insbesondere bei Zhuangzi) geht die Entfaltung der eingeborenen, natürlichen Kraft mit einer Ablehnung der konventionellen Moral und Politik einher. Eine Parabel Zhuangzis verdeutlicht dies:

„Auch wenn die Beine einer Ente kurz sind, sie würde darunter leiden, wollten wir sie verlängern; auch wenn die Beine eines Kranichs lang sind, es wäre doch ein Unglück für ihn, wollten wir sie kürzen. Wird also das, was von Natur aus lang ist, nicht gekürzt, und das, was von Natur aus kurz ist, nicht verlängert, dann gibt es auch keine Not, die wir lindern müssten. Es ist zu vermuten, dass Menschlichkeit und Rechtschaffenheit [die Prinzipien der konfuzianischen Moral] nicht zu den Eigenschaften der Menschen gehören! Warum sonst wären all diese »menschlichen« Menschen wohl so bekümmert?“ (Mair, 2008, S.116)

Dieser zynischen Bemerkung Zhuangzis liegt wiederum die Verschiedenheit der Perspektiven auf zwei Ebenen zugrunde: Auf der Ebene des DAO existiert eine Gleichheit *in* den Dingen, insofern es die ungeheure Vielfalt der Myriaden Dinge durchdringt und umfängt. Der Mensch auf seiner Ebene versucht jedoch eine Gleichheit *der* Dinge zu erreichen, eine künstliche Gleichheit, die durch Aufzwingung einer Uniformität erreicht wird. Was die Parabel über Ente und Kranich sagt, gilt ebenso für die Natur des Menschen: Moral, Gesetz, Regierung und Institution fördern die Uniformität und tilgen die eingeborenen Unterschiede (s.Mair, 2008, S.35). Zhuangzi wendet sich gegen die konfuzianische Moral sowie gegen das Konzept des Regierens, weil er deren gleichmachende Tendenzen missbilligt. Seine Philosophie ist eine Philosophie der radikalen Individualität des Individuums. Diese Individualität liegt in der *Natur* der Individuen und entspricht der (spezifischen) Kraft des DE welche Ausdruck von DAO ist.

⁹ Hierbei handelt es sich keineswegs um einen Substanzbegriff, wie Günter Wohlfart bemerkt, und sollte „nicht im Sinne eines »Von-selbst-so-Seins«, sondern vielmehr im Sinne eines sich »Von-selbst-so-Ergebens« verstanden werden.“ (Wohlfart, 2001, S.104)

„Wer den Menschegeist dadurch zu befriedigen versucht, daß er ihn durch Zeremoniell und Musik beschäftigt, und Menschlichkeit und Gerechtigkeit zu üben vorgibt, hat die ursprüngliche Menschennatur verloren. Es gibt ein ursprüngliches Wesen der Dinge. [...] So haben alle Dinge im Weltgefüge ihren rechten Ort und wissen nicht einmal, wieso sie ihren rechten Ort haben. Das ist seit unvordenklichen Zeiten so und sollte nicht gestört werden. Warum sollen also die Gerechtigkeit und die Menschlichkeit weiterhin wie Leim und Stricke im Bereich des Tao beibehalten werden, um bei der Menschheit Verwirrung und Zweifel hervorzurufen?“ (Lin, 1955, S.48f)

Ohne hier eine absolute Identität beschwören zu wollen, möchte ich dennoch an Nietzsche erinnern: Im Individuum drückt sich der Wille zur Macht aus und zwar als spezifische Qualität. Aufgrund ihres Wesens (d.h. der unterschiedlichen Kräfte die sich ihrer bemächtigen) *können* die Individuen gar nicht gleich sein, jede Moral, Philosophie, Religion... die eine Gleichheit der Individuen voraussetzt ist in dieser Hinsicht *wider die Natur*.

Die vom Menschen angestrebte Uniformität ist widernatürlich. Nietzsche kritisiert deshalb das am Jenseits orientierte Denken, die Daoisten kritisieren aus demselben Grund jede Art menschlicher Wahrheit schlechthin. Dementgegen soll jeder Mensch seine je spezifische, innere Natur entfalten ohne sich dabei an konventionell menschliche Wahrheiten zu halten. Dies heißt, dem DAO folgen.

3.1 Die ursprüngliche Menschennatur

„Der Herr des Südmeeres war Hastewas, der Herr des Nordmeeres war Kannste, und der Herr der Mitte war Ungestalt. Hastewas und Kannste trafen sich oft im Land von Ungestalt, und Ungestalt begegnete ihnen stets äußerst zuvorkommend. Hastewas und Kannste wollten Ungestalt seine Freundlichkeiten entgelten und sagten sich: »Alle Menschen haben sieben Löcher zum Sehen, Hören, Essen und Atmen. Ungestalt allein hat keins. Wir wollen ihm ein paar Löcher bohren.« So bohrten sie jeden Tag ein Loch, und am siebten Tag starb Ungestalt.“ (Mair, 2008, S.111)

Über die ursprüngliche Menschennatur muss eigentlich nicht viel mehr gesagt werden, als dass sie Ausdruck jener inneren Natürlichkeit ist, die nicht auf den Nenner der äußerlichen Benennung gebracht werden kann. Das heißt es ist unmöglich durch etwaige Handlungsimperative mit dem DAO in Einklang zu kommen, da diese stets mit dem Zwang zu Uniformität einhergehen. „Echt wie ein Stück unbearbeitetes Holz.“ (Lin, 1955, S.77) nennt Laozi die Weisen der Vorzeit, d.h. jene Menschen die noch nicht damit begonnen hatten ihre ursprüngliche Natur, gleich Handwerkern, mit dem Werkzeug der Moral zu bearbeiten.

Eine weitere Metapher ist die des Säuglings, der den ganzen Tag lang schreit ohne jemals heiser zu werden. Daran sieht man, dass seine natürliche Harmonie vollkommen ist (s.Lin, 1955, S.168). Die moralischen Handwerker der vollkommenen Äußerlichkeit würden daraus einen Imperativ ableiten welcher lautete: Du musst schreien. Damit rauschen sie am Ziel vorbei, welches eben darin besteht, das DAO gemäß der höchstpersönlichen, d.h. individuell verschiedenen, Natur zum Ausdruck zu bringen. Der Säugling schreit, weil es seiner eingeborenen Natur ent-

spricht zu schreien „Was bedeutet, daß seine (natürliche) Harmonie vollkommen ist. / Die Harmonie kennen, / Heißt im Einklang mit dem Ewigen sein.“ (ebd.) Daher meint Zhuangzi:

„Entwickelt nicht die Natur, welche vom Menschen, sondern die, welche von Gott [Original: »Himmel«] kommt. Aus der Entfaltung dessen, was von Gott kommt, folgt der Charakter [DE]; aus der Entfaltung dessen, was vom Menschen kommt, folgt Schaden.“ (Lin, 1955, S.131)

Man soll sich also nicht an die menschlichen Wahrheiten und Gesetze halten, sondern an die unverbrüchliche eigene Natur. In diesem Sinne schreibt Laozi: „Durch viele Worte wird der Geist erschöpft. / Besser ist es daher, sich an das Innerste zu halten.“ (Lin, 1955, S.52)

Hiermit verstehen wir nun auch die Dringlichkeit der *Rebellion* für die Daoisten. Die menschlichen Wahrheiten, Regeln und Normen kratzen lediglich an der Oberfläche des Seins und sind außerstande, zum eigentlichen Kern der Dinge vorzudringen. Diese erkenntnistheoretische Kritik ist für die Daoisten allerdings nur peripher von Bedeutung. Sie vollziehen ihre Kritik menschlicher Wahrheiten nicht zugunsten einer besseren Erkenntnismethode, sondern es geht ihnen um die Natur des Menschen. Die leibliche und geistige Wohlbefindlichkeit ist das Ziel der daoistischen Lehre. Wie wir später noch sehen werden (Teil III), geht es darum, dass der Mensch sich von äußeren Zwängen *befreit*, indem er sein Selbst seiner Natur gemäß zum Ausdruck bringt.

In der Terminologie Nietzsches formuliert, soll der Mensch eine *neue Sensibilität entwickeln*. Denn es ist allenfalls ein *Schaden* für die ursprüngliche Natur wenn sich die Menschen um materieller Dinge willen zurechtbiegen oder sich durch die Fünf Farben, Fünf Töne, Fünf Gerüche, Fünf Würzen, durch Begierden und Beschäftigungen ablenken lassen (s.Lin, 1955, S.68f). Eine neue oder „daoistische“ Sensibilität kann nur entwickeln, wer außerhalb der begrenzten Sphäre „Mensch“ das universale Eine, die Ganzheit des DAO erschaut.

„Wenn also ein Mensch seinen Geist mit Begierden und Geschäftigkeit füllt und seinen Leib in Pelze, Eisvogelfederdmützen, Prunkgürtel und Rangtafeln einhüllt, sein Geist also inwendig eine Masse ausgestopfter Verwirrung und sein Leib auswendig ein Bündel von Verstrickung ist, er aber noch immer hinter diesen Verstrickungen auf Selbsterfüllung Anspruch erhebt, dann könnte ja der Sträfling, dessen Hände gefesselt sind und dessen Finger in Daumschrauben stecken, oder der Tiger und Leopard hinter Gittern ebenfalls die Erfülltheit ihrer Natur behaupten.“ (Lin, 1955, S.68)

Nehmen wir die „Erfülltheit der Natur“ zum Stichwort, um uns wieder Nietzsche zuzuwenden, durch dessen Kritik wir zumindest die *Unerfülltheit* der herkömmlichen Daseinsweise des christlich-platonischen Menschen feststellen konnten. Dieser ist unerfüllt, insofern er seine innere Natur, die aktive Kraft des Lebens, entwertet und verneint. Die Daoisten lehren Abkehr von menschlichen Wahrheiten und sozialen, moralischen Zwängen, um mit dem DAO in Einklang zu kommen. Im nächsten Kapitel werden wir sehen, was die Lehre Nietzsches will: Rückkehr zur Erde, Jasagen zum Leben, eine affirmative Lebenseinstellung.

3.2 Die affirmative Lebenseinstellung

Wie den Daoisten geht es auch Nietzsche in erster Linie nicht um eine vertiefte Erkenntnis, um ein Mehr an Wahrheit, sondern auch er will letztlich eine neue Art des Daseins gewinnen. Aus der Kritik an der herkömmlichen Denk- und Daseinsweise folgt seine Umwertung der Werte, womit allerdings kein Austausch der Werte gemeint ist, sondern der Austausch des Elements aus dem der Wert der Werte hervorgeht. Er will nicht lediglich die althergebrachten Werte von ihrem Platz verdrängen, um diesen mit seinen eigenen Werten zu besetzen, er will den Platz gänzlich abschaffen und das Negative durch einen affirmativen Willen, durch Bejahung überwinden (s. Deleuze, 2008, S.186). Seine Gegner nennt Nietzsche die „Prediger des Todes“, denen bereits der Anblick eines Kranken, eines Greises oder Toten als Argument für die Widerlegung des Lebens gilt (s.Z, KSA 4, S.55). „Aber nur sie sind widerlegt und ihr Auge, welches nur das Eine Gesicht sieht am Dasein.“ (ebd.) Widerlegt sind die christliche und all jene Perspektiven, die das Leben nur als Manifestation des Leidens wahrzunehmen vermögen.

Aufgrund ihrer Unfähigkeit das Leiden wie es ist (als Leiden für sich) zu ertragen, erfinden sie „Hinterwelten“, platonische Idealwelten und göttliche Jenseitse, damit sie das Leiden nicht zu sehen brauchen (s.Z, KSA 4, S.35ff). An die hinterweltlichen Vorstellungen geklammert schleppen sie sich durchs Leben, und glauben, dass diesem Sinn und Wert verliehen wird, wenn man es von seinen Notständen befreit. Aber das ist „beinahe so dumm, als es der Wille wäre, das schlechte Wetter abzuschaffen – aus Mitleiden etwa mit den armen Leuten!“ (EH, KSA 6, S.368) Um jeden Preis wollen sie das „Nicht-sehn-Wollen“ dessen, wie die Realität im Grunde beschaffen ist und sie schwelgen in fiktiven Idealen, weil sie nicht Jasagen können zur Realität des Werdens, in der *Vernichten* eine Bedingung des Lebens ist (ebd.). Ihr Streben nach einer leidfreien Welt wird von dem Glauben gespeist, dass die physische Welt, in der das Leiden stattfindet, abgetrennt werden könnte von einer reinen Welt des Geistes, in der die Idealität eines vollkommenen Daseins verwirklicht werden soll. Nietzsche tut dieser Vorstellung entschieden Abbruch. Seiner Meinung nach gibt es keinen reinen Geist, zuletzt steckt noch in jedem Denken ein Trieb oder Instinkt, der, um sich als überlegen zu präsentieren, zu philosophieren beginnt (s.GB, KSA 5, S.20). Demgemäß unterscheidet Nietzsche zwischen „großer“ und „kleiner Vernunft“:

„Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit Einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt [Kräfte unter einem Willen]. / Werkzeug deines Leibes ist auch deine kleine Vernunft, mein Bruder, die du »Geist« nennst, ein kleines Werk- und Spielzeug deiner grossen Vernunft.“ (Z, KSA 4, S.39)

Um die Befreiung der Vernunft des Leibes von der Vorherrschaft der „kleinen, bloß wissenschaftlich-technischen Vernunft“ (Ottmann, 2000/2011, S.272f) geht es Nietzsche. Der Leib bedarf zwar der Vernunft des Geistes, um überhaupt etwas über sich aussagen zu können, aber sie ist nicht mehr als ein *Mittel* des Leibes: „Es ist mehr Vernunft in deinem Leibe, als in deiner

besten Weisheit. Und wer weiss denn, wozu dein Leib gerade deine beste Weisheit nötig hat?“ (Z, KSA 4, S.40) Deshalb rät Zarathustra den Predigern der Hinterwelten, sie mögen lieber auf die Stimme ihres Leibes hören, die eine „redlichere und reinere Stimme“ ist als jene der geistigen Vernunft (Z, KSA 4, S.38). Da diese Menschen den Leib jedoch als ein „krankhaftes Ding“ erachten und am liebsten aus ihrer (physischen) Haut fahren möchten, sind sie „Verächter des Leibes“ (Z, KSA 4, S.39). Damit verurteilt Nietzsche die gesamte Geistigkeit, vor allem aber die christliche Theologie, deren Leibverachtung ihm Ausdruck einer absterbenden und untergehenden Kultur ist (s.Ottmann, 2000/2011, S.271).

Diese Leibverachtung findet ihren ganz realen Ausdruck in der Predigt von der Keuschheit, die Nietzsche als „öffentliche Aufreizung zur Widernatur“ bezeichnet (EH, KSA 6, S.307). Er selbst rät jedoch nicht zur Unkeuschheit, sondern dazu, dass jedermann sich so verhalte wie es seiner Natur entspricht (s.Z, KSA 4, S.70). Keusch oder unkeusch ist dabei nicht die Frage eines Imperativs, sondern die Frage der eigenen Natur. Dies erwähne ich der Ähnlichkeit mit der daoistischen „ursprünglichen Menschennatur“ halber; die Leibphilosophie, zu der Nietzsches Kritik des Geistes gerät, geht jedoch weit über die Frage moralischer Sittlichkeit oder Unsittlichkeit hinaus:

„Gesetzt, daß »die *Seele*« ein anziehender und geheimnißvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben – vielleicht ist das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnißvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaft wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte »Seele.«“ (N, KSA 11, S.565)

Man könnte sagen, dass Nietzsche mit seiner Philosophie ein *asiatisches* Ziel verfolgt: Er will das Denken wieder dem Leib zuführen. Zwar ist das Denken nie etwas anderes als der Leib, nur wurde dies in den Jahrtausenden christlich-platonischer Dominanz, während derer man den Geist vom Leib absplattete, vergessen. Dieser explizit abendländischen Auffassung setzt Nietzsche entgegen: „Denken ist nur ein Verhalten dieser Triebe zueinander“ (GB, KSA 5, S.54), nichts anderes ist als real gegeben als die „Welt der Begierden und Leidenschaften“ (ebd.). Das Denken wird von physischen Kräften besorgt, hinter denen der Wille zur Macht steht. Das Denken ist eines der Mittel um die eigene Macht zu erweitern, um anzueignen, zu unterdrücken und sich andere Kräfte untertan zu machen.

Erinnern wir uns, dass wir es hier mit einer Interpretation zu tun haben und nicht mit einer Wahrheit, die *richtiger* zu sein behauptet als die Wahrheiten des Vernunftdenkens. Wahrheit ist nicht das Ziel dieser Betrachtungen Nietzsches, denn wir haben ja bereits gesehen wie wenig er von dieser hält. Unwahrheit ist die Lebensbedingung per se (s.GB, KSA 5, S.18)! Die Irrtümlichkeit der Welt ist letztlich noch das Sicherste und Festeste dessen man als Philosoph habhaft werden kann. Hieraus lässt sich schließen, dass das Leben grundsätzlich perspektivisch ist und

gar nicht anders als interpretiert werden kann (s.GB, KSA 5, S.52). Mit dieser Auffassung versucht Nietzsche das dualistische Schein-Sein-Schema nun gänzlich zu unterlaufen: Die Welt ist „stets Produkt fiktiver Synthesen unseres Erkenntnisapparates“ (Ottmann, 2000/2011, S.259). Anstelle von „wahr“ und „falsch“ treten „Stufen der Scheinbarkeit“ (GB, KSA 5, S.53). Aber „Warum dürfte die Welt, *die uns etwas angeht* – nicht eine Fiktion sein?“ (GB, KSA 5, S.54) Wenn die Welt eine Fiktion und alles was darüber gesagt werden kann nur perspektivische Interpretation ist, dann *sind* auch die Hinterwelten legitime Äußerungen über das Sein der Welt. De facto werden die wissenschaftlichen und religiösen Weltinterpretationen von Nietzsche sogar als „Kunstgriff in der *Erhaltung* des Lebens“ begriffen (GM, KSA 5, S.366), allerdings eines degenerierten, niedrigen Lebens. Somit sind die herkömmlichen Wahrheiten oder Interpretationen dem Leben *wie es ist* feind.

„Der reine Geist ist die reine Lüge...Solange der Priester noch als eine *höhere* Art Mensch gilt, dieser Verneiner, Verleumder, Vergifter des Lebens von *Beruf*, giebt es keine Antwort auf die Frage: was *ist* Wahrheit? Man *hat* bereits die Wahrheit auf den Kopf gestellt, wenn der bewusste Advokat des Nichts und der Verneinung als Vertreter der »Wahrheit« gilt...“ (AC, KSA 6, S.175)

Es gibt zwar nur perspektivische Auslegungen, aber nichtsdestotrotz sind diese von verschiedenem Rang. Deshalb fühlt sich Nietzsche verpflichtet, den bisherigen Thesen der Philosophen und Theologen seine eigene entgegenzustellen: Das Leben bringt sich selbst durch Kraftäußerung zum Ausdruck, wobei ein potentieller Mangel von Kraft des schwachen Willens, stets durch den Glauben, durch die Fiktion, ausgeglichen wird (s.Lindner, 2006, S.41). Das niedrige Leben, die *Décadence*, hat die Lüge (der absoluten Wahrheit) als Erhaltungs-Bedingung nötig, anders könnte sie das Dasein gar nicht ertragen. Die Vertreter dieser Wahrheiten flüchten vor der tatsächlichen Realität und vor dem Leiden in die Idealität ihrer sogenannten „Wahrheiten“, während es eigentlich darum gehen müsste, sich die Unwahrheit als Lebensbedingung einzuges-
tehen (s.GB, KSA 5, S.18)! Zu *dieser* Realität Ja zu sagen vermag jedoch nur der starke Mensch, der das Leiden erträgt, den nötigen Mut und ein Überschuss von Kraft besitzt. „Die Erkenntnis, das Ja-sagen zur Realität ist für den Starken eine ebensolche Nothwendigkeit als für den Schwachen, unter der Inspiration der Schwäche, die Feigheit und *Flucht* vor der Realität – das »Ideal«...“ (EH, KSA 6, S.311f)

Der Starke sagt Ja zum Perspektivismus aller Wahrheiten und er sagt Ja zum Leib, welches ein Ja zum Sein des Werdens, zum Leiden, zur Schuld, „zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst“ bedeutet. Es ist ein Ja zum Leben *wie es ist* (s.EH, KSA 6, S.311). Darin liegt der Unterschied, den Nietzsches Denken gegenüber dem herkömmlichen Denken geltend machen will.

„»Neue Art zu denken« bedeutet: ein bejahendes Denken, Denken, das ja sagt zum Leben und zum Willen im Leben, ein Denken, das endlich alles Negative ausstößt. An die Unschuld des Zukünftigen wie des Vergangenen, an die ewige Wiederkunft glauben. Weder wird das Dasein als schuldig gesetzt noch fühlt der Wille sich schuldig dafür, daß er existiert: das ist, was Nietzsche seine *frohe Botschaft* heißt.“ (Deleuze, 2008, S.42)

Dahinter steht noch immer die Frage, was der Wille *will*, der sich in in einem spezifischen Denken zum Ausdruck bringt. Der Wille, welcher sich selbst als *reines Denken* präsentiert, will vor dem Leiden ins Jenseits flüchten. Er verkörpert sich demnach in einem Denken der Leibverachtung. Dem „Nein!“ zum Leben stellt Nietzsche ein freudiges „Ja!“ entgegen. Dies Ja verkörpert aber nicht nur eine neue Art des Denkens, eine neue Wahrheit, sondern insbesondere eine neue Sensibilität, eine neue Art des Daseins, eine neue Perspektive und Lebenseinstellung: Die Welt sehen wie sie ist, als Welt des Werdens, des Entstehens und Zerstörens. Deshalb Abschied nehmen von den hehren Idealen, die dieser Realität zu entfliehen trachten. Jasagend zu *dieser* Welt, dies ist der Zarathustra welcher lehrt: „Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde. / Und als ich meinen Teufel sah, da fand ich ihn ernst, gründlich, tief, feierlich“ (Z, KSA 4, S.49)

3.3 Die Überlappung: Der Sinn der Erde

„Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“ (Z, KSA 4, S.15)

Die *ursprüngliche Natur* von der die Daoisten reden, ist jenes Sein, das mit der Ganzheit in Einklang steht. Sie ist, dem DAO gemäß, eine ungewordene Unbestimmtheit. Als solche stellt sie kein zu erreichendes Ziel dar, steht nicht am Ende einer ethischen Selbstverwirklichung oder Kausalität, sondern sie ist ein *gegenwärtiger Zustand*, der einer Lebenseinstellung des Moments entspricht. In ihr realisiert sich die Perspektive vom Sein des Werdens. Das Werden aber, so wusste bereits Heraklit, ist in keinster Weise „gerichtet“, ist also kein zu erreichendes Ideal und bekommt sein Gesetz auch nicht von anderswo als von sich selbst verordnet. Hier findet sich die Überlappung zu Nietzsche:

„es gab *nicht* erst ein Chaos und nachher allmählich eine harmonischere und endlich eine feste kreisförmige Bewegung aller Kräfte: vielmehr alles ist ewig, ungeworden: wenn es ein Chaos der Kräfte gab, so war auch das Chaos ewig und kehrte in jedem Ringe wieder. Der *Kreislauf* ist nichts *Gewordenes*, er ist das Urgesetz, so wie die *Kraftmenge* Urgesetz ist, ohne Ausnahme und Übertretung. Alles Werden ist innerhalb des Kreislaufs und der Kraftmenge.“ (N, KSA 9, S.502)

Der Kreislauf ist ein Zyklus der Wiederkunft, die Kraftmenge ist Chaos. Dieses Chaos, die Welt des ungeordneten Seins ist es, die von Nietzsche zum Gegenstand der Bejahung gemacht wird. Halten wir fest: Alles was in dieser Welt geordnet erscheint, ist *anthropomorphistische* Ordnung, bedingt durch Sprache und Vernunft. Durch sie wird das lebendige Sein in eine leblose Kausalität gezwängt und auf eine Finalität bezogen, die eine reine Äußerlichkeit ist. Sie beschreibt nur die Re-aktion der Kräfte, nicht aber die innere Kraft, die die eigentlich aktive ist.

„Überall, in den Wissenschaften vom Menschen wie selbst in denen der Natur, gibt sich die Unkenntnis über die Ursprünge und die Genealogie der Kräfte offen zu erkennen. Man könnte meinen, daß die Gelehrten den Sieg der reaktiven Kräfte zum Modell schlechthin erhoben haben und daran nun ihr Denken ketten möchten.“ (Deleuze, 2008, S.81)

Es mag diese Art des Denkens zwar ausreichen, um die Welt einigermaßen zu erkennen und das Dasein halbwegs zu meistern, aber es liegt keine Weisheit in einer solchen Perspektive – und Weisheit (gemäß unserer Definition in Teil I) ist es, was die Daoisten anstreben. Ihr wesentlichstes Handlungsparadigma lautet daher: Nicht den Menschen folgen, sondern der (inneren) Natur. Zhuangzi sagt:

„Das Tao zu erkennen ist leicht, nicht darüber zu sprechen ist schwer. Erkennen und nicht darüber reden, heißt der Natur folgen; erkennen und darüber reden, heißt den Menschen folgen. Die Alten folgten der Natur und nicht den Menschen.“ (Lin, 1955, S.173)

Der Weise richtet sich daher nach dem DAO, d.h. er versucht das DE zu verwirklichen und seinen Charakter zu „vervollkommen“. Ein vollkommener Charakter ist jener, der der Natur und nicht den Imperativen der menschlichen Gesellschaft folgt. Eine Parabel über Kaiser Yao verdeutlicht dies: Ein Dienstmann spricht ihm einen Trinkspruch zu, worin er ihm viele Söhne, Reichtum und ein langes Leben wünscht. Aber der Kaiser will den Trinkspruch nicht annehmen. Schließlich bedeuten viele Söhne viele Sorgen, Reichtum bedeutet mit vielen Dingen behelligt werden und ein langes Leben bedeutet viele Demütigungen erleiden zu müssen. Weil er die Segnungen nicht annimmt ist der Kaiser Yao nur ein *Edler* aber kein Weiser, denn er richtet sich nach den Gesetzen und Regeln, die für eine gute Charakterentwicklung *vorgegeben* sind. Der daoistische Weise hingegen nimmt die Dinge, ob viele Söhne, Reichtum und ein langes Leben, oder keine Söhne, Armut und früher Tod,...er nimmt sie so wie sie kommen und nicht wie sie kommen *sollten*. Das Sein wird akzeptiert gerade so *wie es ist*. Jeder Gedanke an ein Sein *wie es sein sollte* bedeutet eine Abkehr von der ursprünglichen Natur. Darum heißt es: „Die Kennzeichen des großen Charakters [DE] / Folgen allein aus dem Tao.“ (Lin, 1955, S.94) In der Gesellschaft wird vieles aufgrund gewisser Prädeterminationen, gemäß der Regeln und Gesetze des Wie-es-sein-sollte verworfen. Die Daoisten verwerfen nichts, selbst das Böse hat den Zweck dem Guten eine Belehrung zu sein, selbst ein Krüppel kann ein vollkommener Mensch sein. Gewisse Dinge von vornherein abzulehnen bedeutet, sich am Äußerlichen orientieren und die *innere Kraft* des Daseins, das DAO, zu ignorieren.

Zwischen Nietzsche und den Daoisten besteht ein interessanter Unterschied im Ausdruck: Die innere Kraft kultivieren heißt für die Daoisten eine Abkehr von weltlichen Belangen und körperlichen Begierden: „Ich habe mich von meinem Körper freigemacht [...]. Ich habe mein Denkvermögen abgelegt. Und da ich so meinen Leib und meinen Geist losgeworden bin, bin ich eins mit dem Unendlichen geworden.“ (Lin, 1955, S.182)

Der Mensch muss „leidenschaftslos“ sein. Das bedeutet, dass sein inneres Gleichgewicht nicht von Vorlieben oder Abneigungen gestört werden darf, „sondern sich der Natur anpaßt und nicht versucht, (den Stoff) des Lebens zu verbessern.“ (Lin, 1955, S.171)

Wie wir gesehen haben ist für Nietzsche aber gerade der Leib jenes Element, auf das wir uns zurückbesinnen müssen. Denn durch nichts anderes wird diese Welt bestimmt als durch die

Kräfte, die sich in den Begierden und Trieben unseres Leibes veräußern. Die Formel, mit der Nietzsche diese Perspektive auf die *Welt der Kräfte* beschreibt, lautet: Der Erde treu bleiben.

„Einst war der Frevel an Gott der grösste Frevel: aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste, und die Eingeweide der unerforschlichen Dinge höher zu achten als den Sinn der Erde!“ (Z, KSA 4, S.15)

Die „Treue zur Erde“ steht im Gegensatz zu Platons Himmelsreich der Ideen, dessen Konsequenz die Abkehr von Diesseits („Erde“) und Leib bedeutet. Laut Nietzsche liegt jedoch eine „Tollheit“ darin, „Den »Geist«, das Gehirnerzeugniß als übernatürlich zu betrachten!“ (N, KSA 7, S.460) Hinter der ganzen Entwicklung des Geistes steht nämlich einzig die Kraft des Leibes. Das denkende Subjekt „Ich“ ist in Wirklichkeit nichts anderes als die Re-aktion auf ein höheres „Selbst“ des Leibes, welches den ursächlichen Impuls gibt. Die ganze abendländische Denkgeschichte stellt aber genau die Umkehr dieses Verhältnisses dar: Eine Umwertung der Werte, die den Leib zum Sklaven des Geistes machen soll.

„Der Verstand, die Vernunft haben eine lange Geschichte: sie bilden die Instanzen, die uns selbst dann noch gehorchen lassen, wenn wir schon keinen anderen mehr gehorchen wollen. Hören wir auf, Gott, dem Staat, unseren Eltern zu Willen zu sein, taucht allzugleich die Vernunft auf, die uns überredet, folgsam zu bleiben – indem sie nämlich sagt: Du bist es, der befiehlt. Die Vernunft stellt unsere Versklavungen und unsere Unterwürfigkeiten wie Überlegenheiten dar, die uns zu vernünftigen Wesen stempeln.“ (Deleuze, 2008, S.102)

Nietzsche erkennt unter dem „Lügen-Putz“ des „würdige[n] Wort-Prunk[s]“ menschlicher Eitelkeit den „schreckliche[n] Grundtext homo natura“ (GB, KSA 5, S.169). Den Menschen in die Natur zurück übersetzen, lautet die Devise. D.h. zur inneren Natur zurückkehren.

Insofern lässt sich das Projekt Nietzsches „zurück zu Leib und Leben“ und zum „Sinn der Erde“ durchaus daoistisch lesen. Es geht nämlich nicht um die Frage ob Leib oder nicht – dies ist allein die Frage des sprachlichen Ausdrucks dessen sich Nietzsche bzw. die Daoisten bedienen –, sondern darum, was mit der jeweiligen Forderung eigentlich gewollt ist. In beiden Fällen steht eine Innerlichkeit im Zentrum, die jenseits des Bereichs sprachlicher Erkenn- und Fassbarkeit liegt. Zu dieser Innerlichkeit, die mit dem Sein des Werdens in Einklang steht und sich nicht mehr an den hohlen Formeln von Kausalität oder Zweck orientiert, soll vorzudringen versucht werden. Laozi schreibt: „Darum der Weise: / Sorgt für den Bauch [das innere Selbst, Unbewusste, Triebhafte] und nicht für das Auge [das äußere Selbst, Sinnenwelt]. / Daher verwirft er das eine und nimmt das andere an.“ (Lin, 1955, S.68) Und Nietzsche setzt hinzu:

„*Philosophie als Liebe zur Weisheit.* Hinauf zu dem Weisen als dem Beglücktesten, Mächtigsten, der *alles* Werden rechtfertigt und wieder will. / – nicht Liebe zu den Menschen oder zu Göttern, oder zur Wahrheit, sondern Liebe *zu einem Zustand, einem geistigen und sinnlichen Vollendungs-Gefühl*: ein Bejahen und Gutheißens aus einem überströmenden Gefühle von gestaltender Macht. Die große Auszeichnung. / **wirkliche Liebe!**“ (N, KSA 11, S.133f)

Wir sehen nun das Ziel der Kritik, nicht als Zweck für Mensch oder Vernunft, sondern als „Zustand“, als „Gefühl“ oder – wie ich zu sagen beliebe – als Lebenseinstellung. „In der Kritik handelt es sich nicht darum zu rechtfertigen, sondern anders zu fühlen: um eine andere Sensibi-

lität.“ (Deleuze, 2008, S.104) Dazu muss, laut Nietzsche, der Mensch erst überwunden und zum Übermenschen werden, denn nur als solcher ist er imstande, das Sein des Werdens zu bejahen.

„Wer wirklich einmal mit einem asiatischen und überasiatischen Auge in die weltverneinende aller möglichen Denkweisen hinein und hinunter geblickt hat [...], der hat vielleicht ebendamit, ohne dass er es eigentlich wollte, sich die Augen für das umgekehrte Ideal aufgemacht: für das Ideal des übermüthigsten lebendigsten und weltbejahendsten Menschen, der sich nicht nur mit dem, was war und ist, abgefunden und vertragen gelernt hat, sondern es, *so wie es war und ist* wieder haben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich da capo rufend [...]“ (GB, KSA 5, S.74f)

Durch die Bejahung der ewigen Wiederkunft tritt jener, der sie zu vollziehen vermag, in das Sein des Werdens ein; dazu muss er notwendig seine Natur ändern (s.Deleuze, 2008, S.78). Auf diesen entscheidenden Punkt zielt letztlich die Verbindung von Daoismus und Nietzsche ab: Auf den Menschen, der wirkliches Sein besitzt. Während der Sklave eines Gegenspielers bedarf um sich selbst zu sein – *Du bist böse, also bin ich gut*, lautet die Formel –, gewinnt der vornehme Mensch ein Sein durch sich selbst: *Ich bin gut, also bist du böse*. Die negative Folge (*also bist du böse*) spielt dabei keine Bedeutung für das Sein des vornehmen Menschen, sie erhöht lediglich die Spannung der Bejahung; nur um sich selbst noch frohlockender Ja zu sagen sucht der Gute seinen Gegensatz auf, aber Sein hat er durch und von sich selbst (s.Deleuze, 2008, S.132). Dieses ist ein *wirkliches Sein*.

Interpretieren wir die Daoisten in eben diesem Sinne, dann ist jener, der „den Menschen folgt“, einer, dessen Sein ihm von außen zukommt. Dementgegen:

„Ein Großer sein, heißt in sich selbst vollendet sein. [...] Er lässt seine Eigennatur durch Materielles nicht anfechten. Er sucht sie in sich selbst und findet in sich Unendlichkeit; er folgt den Alten ist aber nicht ihr Knecht. Solcherart ist die Substanz des Großen Mannes.“ (Lin, 1955, S.120)

Hier haben wir also einen Mann, bzw. einen Menschen, der sich nicht am Sollen orientiert. Er folgt den Alten, weil er ihnen folgen will, aber er beugt sich nicht ihren Dogmen. Er ist selbstgenügsam, aber er strebt nicht nach Selbstgenügsamkeit. Darin liegt der qualitative Unterschied. Wenn bei Nietzsche der Mensch etwas ist, das überwunden werden muss, so nicht um das teleologische Ziel „Übermensch“ zu erreichen. Es geht nicht darum, den Übermenschen zu erstreben und irgendwann zu verwirklichen, sondern Übermensch zu *sein* – ein gegenwärtiger Zustand. Hierzu ist als erste Bedingung vielleicht gerade die Abkehr vom Übermenschen nötig. Zarathustra, der Verkünder des Übermenschen, spricht: „Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ (Z, KSA 4, S.101) Zuerst muss das Dogma des Übermensch-Werdens (als teleologisches Sollen) verneint werden, aber es *muss* nicht verneint werden; man *ist* Übermensch und wird es nicht indem man sich an äußere Imperative hält.

Eine wesentliche Überlappung von Nietzsche und den Daoisten findet sich demnach in ihrem Rekurs auf die innere oder aktive Kraft. Der Mensch soll „sich selbst finden“. Dadurch vermag er mit dem DAO in Einklang zu sein und die aktive, affirmative Kraft des Lebens zum Ausdruck zu bringen. Eine Lebenseinstellung die sich nicht mehr den menschlichen Imperativen

unterwirft, ein Denken das sich nicht mehr der Vernunft unterordnet, wird letztlich zur bejahenden Kraft des Lebens in einer Welt des Werdens. Nicht mehr orientieren wir uns an den alten Werten, sondern wir *schaffen neue Werte*.

Dergestalt ist die grundsätzliche Überlappung des nietzscheschen und daoistischen Denkens. Sie beide wollen den „wahren“ oder „authentischen“ Menschen. Um an diesen Punkt zu gelangen war für uns eine enorme Vorarbeit nötig, welche zuallererst darauf abzielte, die Grenzen der uns aufgeprägten Perspektive aufzuzeigen. Während sich das herkömmliche Denken an Äußerlichkeiten abarbeitet, haben wir gesehen, dass es auch eine Perspektive der Innerlichkeit gibt, mit der einhergehend eine völlig neue Lebenseinstellung, eine neue Sensibilität, verbunden ist.

Damit haben wir die *Basis* erörtert, die für das Verständnis der letztendlichen Absicht des nietzscheschen bzw. des daoistischen Denkens grundlegend ist. Gemeint ist die jeweilige Konzeption des „idealen Menschentypus“. Im Unterschied zum abendländischen Menschentypus ist demjenigen Nietzsches und der Daoisten der Impetus eines affirmativen Daseins eigen.

4. Präzisierung der Bejahung

Das neue Denken ist das „tragische Denken“, denn das Tragische bedeutet *froh & fröhlich*.

„Man hat nicht verstanden, daß das Tragische reine und mannigfache Positivität, dynamische Heiterkeit ist. Tragisch ist das Jasagen: denn es bejaht den Zufall, und im Zufall die Notwendigkeit; denn es bejaht das Werden und im Werden das Sein; denn es bejaht das Viele und im Vielen das Eine.“ (Deleuze, 2008, S.42)

Wenden wir uns nun erneut dem Nihilismus zu und betrachten wir ihn im Licht des in Teil II Gesagten, so sehen wir, dass er die Verneinung als *Qualität des Willens zur Macht* darstellt. Wie in Teil I gezeigt, kommt dem Nihilismus ein dreifacher Sinn zu: Zum ersten zielt seine Verneinung auf die Entwertung des Lebens ab, die er mithilfe der Fiktion und des Willens zum Nichts vollzieht („negativer Nihilismus“). Mithilfe der Fiktion fälscht und entwertet man, indem man dem Leben etwas entgegensetzt, wodurch dieses als Ganzes unreal und als Schein repräsentiert wird. Das konstitutive Moment jeder Fiktion ist die Vorstellung einer übersinnlichen Welt, von etwas Göttlichem etc. (s.Deleuze, 2008, S.161).

Zum Zweiten verneint der Nihilismus die höheren Werte selbst, alle Formen des Übersinnlichen, Gott und das Wahre. Sein Nicht-Wollen ist eine Verneinung jeden Willens („reaktiver Nihilismus“). Als Folge dieser Verneinung wird das Leben vom Übersinnlichen befreit, aber es ist und bleibt ein reaktives, am Nullpunkt dahinvegetierendes Leben (s.Deleuze, 2008, S.162).

Diese Art von Leben ist die einzige, die vom Willen zum Nichts akzeptiert werden kann, denn in ihm widerspricht sich das Leben selbst. Allerdings – nun folgt der dritte Sinn des Nihilismus – verneint das reaktive Leben letztlich auch den Willen zum Nichts. Es will diesen Zeugen und Führer nicht, es möchte alleine siegen und fürchtet gleichfalls, dass der Wille zum Nichts sich

am Ende gegen es kehren werde. Daher kündigen kündigen die reaktiven Kräfte das Bündnis mit dem Willen zum Nichts, nehmen dessen den Platz ein und verlassen sich auf ihre eigenen Fähigkeiten. So wird der reaktive Nihilismus zum *passiven* Nihilismus, dessen Formel lautet: „Lieber passivisch absterben, als von außen gelenkt werden.“ (Deleuze, 2008, S.163)

Soweit sind wir in Teil I gekommen. Die interessante These Nietzsches, welche seine Philosophie umso komplexer macht, lautet nun, dass der Nihilismus nur überwunden werden kann, indem er vollendet wird. Er wird zum „vollkommenen Nihilismus“ und ist als solcher das Moment, durch das die Kritik der Werte eine vollendete, „allumfassende“ Form erhält und zur neuerlichen Umwertung wird (Deleuze, 2008, S.187).

Um also die von Nietzsche angestrebte Umwertung der lebensverachtenden Werte zu vollziehen bedarf es des Nihilismus. Dies erklärt sich folgendermaßen: Der Nihilismus stellt die Verneinung als Qualität des Willens zur Macht dar. Die andere Qualität ist, wir erinnern uns, die Bejahung. Die Rolle und Funktion die der Nihilismus dadurch innehat ist die, uns den Willen zur Macht überhaupt erst erkennbar zu machen. Nur weil er sich im Menschen als Ressentiment, asketisches Ideal, schlechtes Gewissen,... äußert, sind wir imstande ihn wahrzunehmen.

Bildlich gesprochen ließe sich sagen: „was wüßten wir vom Leib ohne die Krankheit, die ihn uns kennenlernen läßt?“ (ebd.) Der Nihilismus ist also nicht nur eine Qualität des Willens zur Macht (Verneinung), sondern gleichzeitig ist er dessen *ratio cognoscendi* (Erkenntnisgrund). Er lässt uns überhaupt erst den Willen zur Macht erkennen und verweist gleichzeitig darauf, selbst nur *eine* Form, nämlich die des Negativen, desselben zu sein. „Wir »denken« den Willen zur Macht unter einer Form, die der kontrastiert, in der wir ihn (er)kennen.“ (ebd.)

Um dies etwas anschaulicher zu machen, können wir uns das Yin & Yang vorstellen, dessen zwei Seiten Bejahung und Verneinung als die Qualitäten des Willens zur Macht repräsentieren. Auch wenn uns nur eine der beiden Seiten bekannt ist, lässt sich von dieser doch auf die andere schließen, sodass letztlich das Ganze erkannt ist. Während wir die verneinende Seite, den Nihilismus, kennen, ist die uns unbekannt Seite des Willens zur Macht Bejahung. Sie stellt dessen *ratio essendi* (Seinsgrund) im allgemeinen dar.

So wie die Verneinung *ratio cognoscendi* des ganzen Willens war (und insofern alles Affirmative aus der Erkenntnis des Willens ausklammerte), so ist die Bejahung *ratio essendi* des ganzen Willens, die alles Negative aus diesem Willen ausstößt (s.Deleuze, 2008, S.188). In der gehaltenen Terminologie formuliert: Die Bejahung als Seinsgrund bezieht sich auf den *inneren* Sinn, während sich die Verneinung als Erkenntnisgrund auf den *äußeren* Sinn bezieht.

„Der Nihilismus drückt die Qualität des Negativen als *ratio cognoscendi* des Willens zur Macht aus; zu seiner Vollendung kommt er aber nur, wenn er sich in seine konträre Qualität umwertet, in die Bejahung als *ratio essendi* desselben Willens.“ (ebd.)

Wie geht nun diese Umwertung der reaktiven Kräfte in aktive im Detail vonstatten? Wie wir gesehen haben, sind die Reaktionen Kräfte, die auf einen aktiven Impuls re-agieren. Übertragen

wir das soeben Gesagte, dass nämlich nur reaktive Kräfte erkannt werden können, auf Nietzsches Leibphilosophie, zeigt sich deutlich die Problematik: Was wir von uns wissen können bezieht sich nur auf jenen bewussten Bereich des „Individuums“, von dem in Kap.I/4 bereits die Rede war. Das Selbst, welches die aktive Kraft des Leibes ist, bleibt unentdeckt. Was wir wahrnehmen können sind die Re-aktionen des Individuums, doch die über das Bewusstsein gebietende Kraft, die den Aktions-Impuls gibt, kennen wir nicht.

„Die Aktivität notwendig unbewußter Kräfte: das ist es, was den Körper zu etwas allen Reaktionen, und im besonderen jener Reaktion des Ich, die man Bewußtsein heißt, Überlegenem, Höherem macht.“ (Deleuze, 2008, S.47f)

Alles was wir bewusst erfahren, wahrnehmen, fühlen und erkennen können ist das Reaktivwerden, den Sieg der reaktiven Kräfte. Die reaktiven Kräfte siegen aufgrund des Willens zum Nichts, aufgrund ihrer Affinität zur Verneinung. Hier überall äußert sich der Nihilismus (asketisches Ideal, Ressentiment,...). Um ein anderes Werden als das Reaktive zu erfahren bedarf es einer anderen Sensibilität, einer anderen Art des Fühlens – bedarf es des Übermenschen.

Solange wir also mittels unseres Verstandes an die Dinge herangehen, werden wir stets nur die reaktiven Kräfte wahrnehmen. Von diesem äußerlichen Erkenntnisgrund müssen wir zur Innerlichkeit vordringen, zum eigentlichen Seinsgrund, der bejahend ist. Der Mensch wie wir ihn kennen, als Wesen, das nur die reaktiven Kräfte wahrnimmt und sich an der reaktiven Erkenntnis orientiert, muss untergehen. Wer dies begreift und deshalb als Mensch untergehen *will*, der wird zum Mensch einer *aktiven Zerstörung*. Der Mensch der aktiven Zerstörung *will* überwunden werden, er schreitet über die Brücke, als Vater und Vorfahre des Übermenschen.

„Zarathustra bringt darin zum Ausdruck: Ich liebe den, der, wohl sich des Nihilismus als der *ratio cognoscendi* des Willens zur Macht bedienend, im Willen zur Macht aber auch eine *ratio essendi* ausmacht, in der der Mensch überwunden, dem Nihilismus also eine Niederlage beigebracht wird.“ (Deleuze, 2008, S.189)

Die aktive Zerstörung also ist der Punkt der Umwertung im Willen zum Nichts. Die Zerstörung wird aktiv, wenn das Bündnis zwischen reaktiven Kräften und Wille zum Nichts bricht und letzterer auf die Seite der Bejahung (Bejahung der Zerstörung) übergeht, um die reaktiven Kräfte zu vernichten. In der aktiven Zerstörung wird die ewige Lust des Werdens bejaht sowie das Vergehen und Vernichten (s.Deleuze, 2008, S.189).

„Das ist das »Entscheidende in einer dionysischen Philosophie«: der Punkt, an dem die Verneinung eine Bejahung des Lebens ausdrückt, die reaktiven Kräfte zerstört und die Aktivität wieder in ihre Rechte einsetzt: Hier haben wir die Konversion des Negativen in sein Gegenteil, Konversion der *ratio cognoscendi* in die *ratio essendi* des Willens zur Macht.“ (ebd.)

Weil wir es hier also mit einer Konversion zu tun haben, nicht mit einer bloßen Substitution (der Werte), haben wir den vollkommenen Nihilismus als Umwertung der Werte selbst. Er erreicht sein vollkommenes Stadium im Menschen der zugrunde gehen will, denn in diesem ist die Verneinung bezwungen und zu einer vollkommenen Macht des Jasagens (Ja zum Werden, zum Entstehen und Vergehen) geworden (s.Deleuze, 2008, S.190). Dadurch ist der Qualitätswechsel

im Willen zur Macht erreicht. Die Werte entspringen nicht mehr dem Negativen, sondern der Affirmation.

Wir verstehen nun die Bejahung, als Bejahung der ein Neinsagen vorausgeht. Hierin liegt die Bedeutung der „drei Verwandlungen“, jenes berühmten Aphorismus in dem Nietzsche die Stufen der Selbst-Entwicklung als dreifache Verwandlung beschreibt (s.Z, KSA 4, S.29ff): Vom Kamel zum Löwen zum Kind. Das Kamel trägt die Positivität des Wirklichen auf seinem Buckel. Aber seine Bejahung der Wirklichkeit gleicht dem Eselschrei, der ständig I-A sagt, aber nicht Neinsagen kann. Es reicht jedoch nicht aus nur Ja-und-Amen zu sagen und sich die Last des Seins aufbürden zu lassen. Zudem steckt in all den Tugenden und Stützen, die dem Kamel tragen helfen, das Reaktive, die Erzeugnisse des Nihilismus. Mit Hilfe jenseitiger Ideen und Fiktionen führt es die diesseitige Welt, aber dies Wirkliche bleibt eine falsche Positivität und eine falsche Bejahung. Es bleibt eine nihilistische Realitätsvorstellung.

„Das Wirkliche begriffen als Objekt, Ziel und Zweck der Bejahung; die Bejahung begriffen als Verwachsensein oder Eingehen auf das Wirkliche, als Auf-sich-nehmen des Wirklichen: das ist der Sinn des Eselschreis. Doch diese Bejahung ist eine nachträgliche, eine Folge von immerwährend negativen Prämissen, ein Antwort-Ja, Antwort auf den Geist der Schwere und alle seine Belastungen und Ansprüche.“ (Deleuze, 2008, S.197)

Der Esel weiß nicht Nein zu sagen, vor allem nicht zum Nihilismus. Er sagt immer nur Ja, und zwar vor allem *zum* Nihilismus. Die Bejahung von der Nietzsche spricht, will hingegen den Menschen nicht als Funktionär der Bejahung. Das Sein bejaht sich im Menschen, der das Sein bejaht. Solange dieser also das Sein als auf-sich-nehmen definiert, steht er in einem dialektischen Verhältnis zum Sein. „Das Sein der Hegelschen Logik ist ein nur gedachtes, reines und leeres Sein, das sich bejaht, indem es in sein Gegenteil übergeht.“ (Deleuze, 2008, S.198) Das Hegelsche Sein ist reines Nichts, ein nihilistisches Werden. Und die Bejahung ist nur Bejahung des Negativen und seiner Produkte.

Deshalb muss dem Jasagen eine Verneinung vorausgehen. Das Kamel wird zum Löwen, der zu den althergebrachten Werten Nein sagt und damit Freiheit zu neuem Schaffen gewinnt. Er repräsentiert den *vollkommenen Nihilismus*, der sich darin auszeichnet, dass er die Verneinung zu einer Macht des Jasagens aufrichtet. Aber auch seine Macht reicht nicht aus für die höchste Bejahung, jene Bejahung, die rein und einfach Ja zu sich selbst sagt. Deshalb muss zuletzt der Löwe auch noch zum Kind werden, welches die Bejahung (als doppelte Bejahung) in all ihrer Macht führt. Diese ist das Sein selbst. Nicht die Bejahung des Seins als Objekt der Bejahung, sondern das Sein *ist* Bejahung und Bejahung *ist* Sein. Die Bejahung hat sich selbst zum Objekt.

„Das Sein: die Bejahung als Objekt der Bejahung. An sich selbst, als primäre Bejahung ist sie Werden. Sein aber ist sie, soweit sie Objekt einer weiteren Bejahung ist, die das Werden zum Sein erhebt oder die das Sein dem Werden entnimmt.“ (Deleuze, 2008, S.201)

Nietzsche versteht also unter *Bejahung* eine doppelte Bejahung (sie wird symbolisiert bspw. durch Adler-Schlange, die Tiere Zarathustras). Als extremste Annäherung an eine Welt des

Werdens und des Seins haben wir nun die ewige Wiederkunft als Element der doppelten Bejahung, die das eine im andern bejaht (s.Deleuze, 2008, S.202).

„Sein wird dem Werden, das Eine dem Vielen, die Notwendigkeit dem Zufall zugesprochen, vorausgesetzt, daß das Werden, das Viele und der Zufall sich in der zweiten Bejahung reflektieren, die sie zu ihrem Objekt macht. So ist der Bejahung eigen, wiederzukehren, und der Differenz, sich zu wiederholen. Wiederkehren ist das Sein des Werdens, das Eine des Vielen, die Notwendigkeit des Zufalls: das Sein der Differenz als solches oder die ewige Wiederkunft.“ (Deleuze, 2008, S.204)

Dies ist die Lehre der ewigen Wiederkunft noch einmal: Es gibt keine Wiederkehr des Negativen; nur was selbst bejaht und bejaht wird, nur dies kehrt wieder. Im Werden, im Vielen, im Zufall gibt es keine Verneinung, die Differenz ist reine Bejahung.

Die ewige Wiederkehr ist insofern die „extremste Form des Nihilismus“, weil nur durch sie der nihilistische Wille eine vollständige Ganzheit erlangt. Denn solange der nihilistische Wille nur darin besteht, die aktive Kraft zu verneinen (und insofern er das Erhaltungsprinzip eines reaktiven, minderen, schwachen Lebens ist, das das aktive Leben verneint und abwertet), bleibt er unvollständig (s.Deleuze, 2008, S.77). Durch die ewige Wiederkehr aber wird der Nihilismus vollständig, weil dadurch „die Verneinung in eine Verneinung der reaktiven Kräfte selbst verwandelt [wird]“ (ebd.). Damit dient der Nihilismus nicht mehr der Erhaltung des schwachen Lebens, sondern er richtet sich gegen dieses und wird zur aktiven Selbstzerstörung.

„In der Selbstzerstörung werden gerade die reaktiven Kräfte verneint und dem Nichts zugeführt. [...] Die aktive Verneinung, die aktive Zerstörung geben die Verfassung der starken Geister wieder, die das Reaktive in sich auslöschen, es der Erfahrung der ewigen Wiederkehr aussetzen.“ (Deleuze, 2008, S.77f)

Die Vertreter der aktiven Zerstörung sind noch immer Menschen. Zwar sind sie „Brücken“ oder „Seile, gespannt über dem Abgrund“ hin zum Übermenschen, doch Übermenschen sind sie nicht. Im nachfolgenden Teil gilt es diesen letzten Aspekt der Philosophie Nietzsches zu untersuchen und ihn mit der daoistischen zu kontrastieren. Die Frage, die uns leiten wird, lautet: Welcher Art ist das Sein des idealen Menschentypus? Welcher Art ist der „Übermensch“ Nietzsches und der „wahre Mensch“ der Daoisten?

TEIL III – Der ideale Mensch

Wir wollen einleitend die, den unterschiedlichen Weltanschauungen des Abendlandes, Nietzsches und der Daoisten zugrundeliegenden Perspektiven, anhand des Modells der *Marionette* zusammenfassen: Der abendländische Mensch perzipiert sich in seiner Leiblichkeit als Marionette einer höheren Geistigkeit, die ihn in all seinem Handeln steuert. Er hängt an unsichtbaren Schnüren, die in einen unbekanntem Himmel emporreichen, wo ein Gott, eine Idee oder sonstwas das Marionettenkreuz bewegt. An diesen Schnüren in den überirdischen Himmel empor zu klettern, ist das Bestreben des abendländischen Denkers. Der Asiate hingegen – zumindest jener Vorzeitliche, den wir in dieser Arbeit behandeln – kennt keine jenseitige Teleologie, sondern steht fest auf der Erde, über die er nicht *hinaus* zu gelangen trachtet. Wenn überhaupt irgendwohin, so will er *hinein*, in die Immanenz der kosmischen Prinzipien, die in allem Seienden, dem *wirklich* Seienden, stets wirken. Für Nietzsche gilt dasselbe, doch besteht sein Problem zuvörderst darin, dass er von Marionetten umgeben ist. Er kann gewissermaßen nicht umhin selbst Marionette zu sein, da dies der Zeit- und Raumgeist ist, in dem er lebt, denkt und handelt. Um den Menschen *in* die wirkliche Welt zu holen und ihn auf seine Leiblichkeit sich rückbesinnen zu lassen, entwickelt er eine Philosophie, die offenbart, dass die Marionettenschnüre ins Nichts führen. Kein Gott, kein Staat, kein reiner Geist, sondern höchstens wiederum nur der Leib, nichts als der Leib, ist die Steuerungsinstanz am Marionettenkreuz. Wofür also überhaupt vom Leib emporsteigen wollen, wenn wir letztlich wieder nur beim Leib ankommen? Wir bedürfen der Schnüre nicht. Sie sind nur Umweg zu einer fiktiven Wahrheit, meilenweit von der Weisheit entfernt. Nietzsche, der Philosoph mit der Schere: Er entledigt sich der Schnüre von Moral, Ideal, Religion, Wissenschaft... und befreit den Menschen indem er ihn an den Erdboden bindet. Ohne Aussicht auf Flucht in ein geistig-ideales Reich ist überhaupt erst die Bedingung für eine *wirkliche* Freiheit geschaffen.

In diesem Teil wollen wir den daoistischen und den nietzscheschen Entwurf des idealen Menschentypus untersuchen, die Motive seines Handelns und die Konsequenz seiner Befreiung. Nachdem wir in den vorangegangenen Teilen die Einheit dieser beiden Philosophien – in Bezug auf ihre Überlappungen – vom traditionell abendländischen Denken abgetrennt haben, wollen wir dieses nun zurücklassen und uns in diesem Teil verstärkt auf die Gegenüberstellung von Nietzsche mit den Daoisten konzentrieren.

1. Der Weise als affirmativer Typus

„Man hat den Weisen zu lange mit dem wissenschaftlichen, und noch länger mit dem religiösgelobenen Menschen verwechselt.“ (N, KSA 11, S.519)

Entgegen der bisherigen Konzeption des Philosophen, der durch Logik der Argumentation nach Wahrheit strebt, präsentiert Nietzsche denjenigen *Weisen*, der über die Wahrheit der profan menschlichen Ebene hinausgelangt ist. Was wirklich ein Philosoph ist, kann nicht gelehrt, sondern nur durch „Erfahrung“ gewusst werden „– oder man muss den Stolz haben, es *nicht* zu wissen.“ (GB, KSA 5, S.147) Das Volk glaubt, die Weisheit sei ein Fluchtweg aus dem Kräfte-spiel der Welt, doch hat es damit den denkbar falschesten Begriff der Weisheit gefasst, da der rechte Philosoph gerade derjenige ist, der sich beständig *in* diesem schlimmen Spiel riskiert (s.GB, KSA 5, S.133).

Der Philosoph als „Weiser“ steht im Gegensatz zu jener Konzeption des Philosophen der nach Wahrheit strebt. Betrachten wir François Julliens Charakterisierung des asiatischen Weisen, so sehen wir, dass Nietzsche hierzu nicht im Widerspruch steht: Der Weise versucht nicht mehr sein Bewusstsein auf „die Partialität eines *a priori* oder einer Idee zu reduzieren“, sondern weiß es „*auf der Stufe der Gesamtheit zu halten*“ (Jullien, 2002, S.68f). Er versucht, ohne Partei zu ergreifen, alle Perspektiven miteinzubeziehen und „das Wirkliche immer entsprechend der ihm angemessenen Perspektive zu erfassen“ (Jullien, 2002, 85f). Er hält nie an einer konkreten Idee fest, da dies eine Parteinahme bedeutet und den Blick auf die Gesamtheit versperrt.

In ähnlichem Sinn erhebt sich auch der Perspektivismus Nietzsches (es gibt nur Interpretationen) über den Standpunkt der konkreten Idee und spezifischen Wahrheit. Für die Daoisten spielt diese allumfassende Perspektive allerdings eine wesentlich größere (wenn nicht *die* entscheidende) Rolle bei der Entwicklung des *idealen Menschentypus*, als bei Nietzsche. Zhuangzi sagt:

„Der echte Weise behält seine Erkenntnis für sich, während die gewöhnlichen Leute ihre Einsichten im Wortstreit vorbringen, um einander zu überzeugen. Daher heißt es, daß, wer streitet, das deshalb tut, weil er seiner Sache nicht sicher ist.“ (Lin, 1955, S.45)

Sicher ist nur, dass die Gegensätze sich wechselseitig bedingen und konsequent ineinander übergehen, weshalb es keinen Sinn macht, an den Unterscheidungen festzuhalten (s.Lin, 1955, S.42). Aufstieg und Niedergang, Wachstum und Verfall, Entstehen und Vergehen, dies alles sind nur wechselnde Erscheinungsweisen der Materie und alles was darüber gesagt werden kann ist bloße Meinung oder *spezifische Wahrheit*. Der Weise hingegen „ergeht sich in der Großen Leere“ (Lin, 1955, S.106).

„In diese Menschengestalt gegossen worden zu sein, ist für uns schon an sich eine Quelle der Freude. Welch eine noch viel größere, unfaßbare Freude ist es aber, daß das, was jetzt in Menschengestalt lebt, unzählige Übergänge durchleben mag und doch nur das Unendliche vor sich hat! Darum freut sich der Weise an dem, was niemals verlorengehen kann, sondern ewig währt. Denn wenn wir schon denen nacheifern, die ein langes oder kurzes Leben und die Zwischenfälle des Da-

seins heiter auf sich nehmen, wieviel mehr sollten wir dem folgen, was die gesamte Schöpfung erfüllt und von dem alle wechselnden Erscheinungen abhängen!“ (Lin, 1955, S.72f)

Eine grundsätzlich affirmative Haltung ist in diesem Zitat damit zum Ausdruck gebracht, dass das Dasein von den Daoisten als *freudvoll* empfunden wird. Sie trachten daher nicht danach ihm zu entfliehen, sondern es zu intensivieren. Ziel dieser Intensivierung ist, über die Ebene der bloß äußerlichen Erscheinungsweisen hinaus „die Existenz des Menschen zu erhöhen, auf eine immer höhere Stufe des Daseins zu bringen und bis zur höchsten zu steigern.“ (Liu, 2005, S.2) Die höchste Ebene ist die des unbegrenzten DAO, auf der die allumfassende Perspektive beheimatet ist. Diese Ebene ist sogar noch höher als Gott, weil dieser ja ausschließt was Nicht-Gott ist (s.Blofeld, 1991, S.21). Gott ist insofern nur *Teil* und nicht die Gesamtheit der uns umgebenden Szenerie und deshalb für den Daoisten von geringem Interesse (s.Blofeld, 1991, S.19). Zudem verkörpert Gott immer auch eine Teleologie, eine Zielsetzung im Ewig-Unbekannten, ein Streben nach Unerreichbarem, wohingegen *alle* chinesischen Philosophen das sterbliche Menschenwesen nehmen wie es ist und sich fragen, wie *dies* Leben genussvoll und glücklich gelebt werden könne (s.Lin, 1982, S.112). Die „Erhöhung“ und „Steigerung“ des Daseins stellt demnach keine Flucht ins Überirdische dar, sondern strebt nach maximal möglicher Verkörperung des irdischen Seins. Nun denn, die Aufgabe ist keine geringe: Wie trachten die Daoisten sie zu bewerkstelligen?

1.1 WUWEI, das nicht-handelnde Handeln

„Wer handelt, der scheitert, / wer umfängt, der verliert es. / Daher handeln die Heiligen nicht, / so scheitern sie nicht, / so umfassen sie nichts, / so verlieren sie nichts.“ (Kubin, 2011, S.37)

Das oberste Handlungsprinzip der Daoisten heißt WUWEI (无为) und ist im Grunde ein Nicht-Handlungsprinzip. Es ergibt sich als Konsequenz aus der ursprünglichen Menschennatur (s.Kap.II/3.1). Der Daoist ist jemand, der so eng wie möglich im Einklang mit der Natur zu leben versucht (s.Blofeld, 1991, S.31). Mit *Natur* ist erneut die innerste Immanenz alles Seienden gemeint, das DAO, welches sich eben dadurch auszeichnet, dass es ewig währt ohne je die Gestalt eines spezifisch Bestimmbaren anzunehmen. Wie die Fische im Wasser so leben die Menschen ihr eigentliches Leben im DAO (s.Lin, 1955, S.128). Wer sich im Einklang mit dem DAO befindet steht jenseits des Materiellen und erkennt, dass die Wandlungen der Dinge Ausdruck des allumfassenden Einen sind. Er blickt durch die Perspektive des DAO auf die wechselnden Erscheinungsweisen der Dinge und erhebt sich über die Unterschiede von Richtig und Falsch, Ruhm und Schande, etc. (s.Liu, 2005, S.7). Die fundamentalste Erkenntnis besteht darin, dass sogar Leben und Tod nur zwei Erscheinungsweisen des Einen sind, weshalb jener, der mit dem DAO in Einklang lebt, sich sogar über den Tod erhebt (s.KapIII/3.2). Denn was im Tod verloren geht, ist nichts anderes als ein spezifisches „Ich“, Name und Aussehen eines Individuums, aber nicht die *wahre Natur* des Selbst. Die wahre Natur ist ident mit dem DAO,

dieses Bewusstsein macht den Weisen aus (s.Blofeld, 1991, S.284). Indem er Schicht um Schicht eine Schale „der Zwiebel des »konventionellen« Ich nach der anderen“ (Mair, 2008, S.8) ablegt, gelangt er zum innersten Kern: Die „von schöpferischer Kraft überquellende trüchtige Leere im Innern dieses »imaginären Sprosses«“ (ebd.).

„Wie könnte die wahre Natur des Adepten – die Natur allen Seins – durch den Verlust einer Identität gemindert werden, die von Anfang an keine Realität besessen hat? Wenn Wolken die Sonne verdunkeln, wird dadurch die Sonnenkugel nicht kleiner [...]: die Sonne bleibt wie sie ist, ob das Auge sie nun sieht oder nicht. Demzufolge beginnt nichts mit der Geburt oder endet mit dem Tod; das Wahre ist allezeit da.“ (Blofeld, 1991, S.284f)

Die daoistische Praxis versucht, das wahre Selbst von den illusorischen Ablagerungen des ich-orientierten Denkens zu befreien, um dadurch zu einer Perspektive des Nicht-Selbst zu gelangen (s.Blofeld, 1991, S.84). Dies ist die Bedeutung des Prinzips WUJI (无己 – „ohne Selbst“), dem noch die weniger bedeutsamen Prinzipien WUGONG (无功 – „ohne Verdienste“) und WUMING (无名 – „ohne Ansehen“) hinzugefügt werden können (s.Liu, 2005, S.7). Sie alle verlangen, dass die profane Ebene weltlicher Äußerlichkeiten (wie Ruhm, Ehre, Titel, hohe Stellung, etc.) in ihrer Bedeutung zurücktrete, und zwar zugunsten einer tieferen Innerlichkeit, die gehaltvoller ist als die Ich-Identität. Wer dergestalt gänzlich zu seiner wahren, inneren Natur vorgedrungen ist, von dem heißt es, er *habe sich selbst gefunden*. Doch ist dieses Selbst nicht das Ich des Individuums, sondern die Essenz der Existenz, das DAO. „Wer das DAO gefunden hat, findet damit auch sich selbst.“ (Lin, 1982, S.495). Wer sich selbst gefunden hat, hat den Zustand der Harmonie mit dem DAO erlangt.

Interessant für den Vergleich mit Nietzsche ist, dass auch jener dem bewussten „Ich“ ein tiefgründigeres „Selbst“ unterstellt und im Untertitel von *Ecce Homo* darauf verweist, dass nur Letzterem wirkliches Sein zukommt: „Wie man wird, was man *ist*.“ [Hervorhebung L.W.] Wir werden uns damit in Kap.III/1.2 beschäftigen.

Zu sein, was man ist, bedeutet in daoistischem Kontext die *Übereinstimmung* mit der eigenen inneren Natur. Diese ist nichts anderes als das DAO selbst, welches in diesem Zusammenhang DE genannt wird (s.Kap.II/1.1). Ein Mensch der das DE kultiviert, entwickelt zugleich seinen Charakter, sodass er mit dem DAO in Einklang kommt. Wer gänzlich mit seiner inneren Natur übereinstimmt hat hohes DE und folgt dem DAO ohne nachzudenken (s.Bauer, 2009, S.93).

Aus dieser Prämisse entspringt das, von den Daoisten für adäquat gehaltene Handeln. Bestes Handeln ist also jenes, das die Dinge dem DAO überlässt, ohne sich in den natürlichen Ablauf zu mischen (s.Blofeld, 1991, S.20). Man soll das DAO in sich selbst zum Ausdruck bringen oder anders gesagt, es in sich wirken lassen. Ein solcher Mensch handelt gemäß dem zentralen Handlungsprinzip WUWEI (无为). Dieses Prinzip wird oft mit „Nicht-Handeln“ übersetzt, bedeutet aber keineswegs ein völlig passives Dasein, sondern, dass man in den natürlichen Lauf der Dinge nicht unnötig eingreifen sollte, d.h. „die in allen Dingen tätige Wirkkraft (de) sich selber entfalten lassen.“ (Kubin, 2011, S.16)

Alles Handeln „manifestiert sich von selbst und aus sich selbst heraus, un-mittelbar aus der schöpferischen Leere des Dao“ (Mair, 2008, S.9). Es geschieht sozusagen „spontan“ oder „von-selbst-so“ (ZIRAN – 自然), der „Natur“ gemäß in Übereinstimmung mit der ureigentlichen Notwendigkeit. Innerlich gehören ZIRAN und WUWEI zusammen: „*Wuwei* ist die Zurückhaltung von jeder Tätigkeit, die gegen die Natur gerichtet ist.“ (Wohlfart, 2001, S.105) Hinnehmen was ist, ohne es zurechtbiegen zu wollen, dies ist die Handlungsweise des Weisen, der handelt ohne zu Handeln (WUWEI).

Lassen wir die in dieser Arbeit bereits erzählten Parabeln des Zhuangzi noch einmal Revue passieren, so fällt uns jetzt auf, dass in ihnen schon des öfteren von WUWEI die Rede war. Deshalb möchte ich an diese Stelle ein Beispiel für WUWEI in der heutigen Zeit stellen, wie John Blofield es beschreibt:

„ein geschickter Autofahrer bedient Kupplung und Bremse sorgsam, tut mit ihnen nur das, was zu tun ist; stets reagiert er auf eine unmittelbare Notwendigkeit, nie aus Berechnung, und ohne die Handlung im Geiste festhalten zu wollen, wenn sie vorüber ist.“ (Blofeld, 1991, S.32f)

Widmen wir uns zum Abschluss dieses Kapitels der Frage, wie das *nichthandelnde Handeln* bzw. das *handelnde Nichthandeln* zu evaluieren ist. Die Formel „Nichts tun und nichts soll nicht getan werden.“ (Jullien, 2002, S.75) wird oftmals als Appell zu völliger Passivität und zum Rückzug aus der Welt gedeutet. François Jullien weist jedoch darauf hin, dass damit *nicht* gemeint ist, überhaupt nichts erreichen zu wollen. Vielmehr ist es eine *strategische* Formel, die auf allerhöchste *Wirksamkeit* abzielt. Das bedeutet

„dass man die gewünschte Richtung [einer Wirkung] am besten erreicht, indem man nicht handelt, das heißt, indem man sich davor hütet, durch sein Eingreifen die in der Prozesshaftigkeit der Dinge (das *tao*) eingeschriebene Neigung zu stören.“ (ebd.)

Die Kunst besteht also darin, die immanenten Wirkkräfte einer Situation sich entfalten zu lassen; mit der Situation gehen, anstatt durch eigenen Kraftaufwand diese zurechtbiegen zu wollen. Wer dieses Prinzip verstanden hat, nutzt die Wirksamkeit der Kräfte gerade dadurch in höchstem Grade, dass er *nichts* tut, nichts konkret Eigenes will, nicht nach bestimmten Zielen strebt.

Die Schwierigkeit dieser Aufgabe liegt darin, dass man dies nicht bewusst tun darf. „Wer beständig danach strebt, leer zu sein, wird es nicht; wer sie nicht anstrebt, erlangt sie (die Leere, G.W.) von selbst.“ (*Huainanzi*, Kap.11; aus: Wohlfart, 2001, S.106) In diesem Sinne ist WUWEI keine Handlungsmaxime. Es sagt nicht »so sollst du dich verhalten«, sondern es bezeichnet eine Lebenseinstellung, eine innere Haltung, eine Daseinsform oder Perspektive, die mit dem DAO in Einklang ist und insofern das individuelle Ich, das bestimmte Wollen, abgelegt hat.

„Yan Hsiang hielt an der Mitte fest und nahm die Dinge, wie sie kamen. Er ahnte nichts von Anfang, Ende, Vergangenheit und Gegenwart. Er verfolgte den Ablauf der Veränderungen in der Na-

tur, aber da er sich an das [E]ine hielt, wußte er, daß das [E]ine ewig und unveränderlich ist. Nicht einen Augenblick vergaß er die Einheit der Dinge, denn wer bewußt versucht, sich nach der Natur zu bilden, es aber nicht zustandebringt, verliert die Fähigkeit, mit den Alltagsangelegenheiten fertig zu werden. Denn ein Weiser ist sich der Natur, des Menschen, der Anfänge und des Materiellen *gar nicht bewußt* [Hervorhebung L.W.].“ (Lin, 1955, S.142)

Lassen wir uns von dieser *Beschreibung* des adäquaten Verhaltens nicht beirren und noch weniger belehren. Es ist unnötig ihr zu folgen als wäre sie ein Imperativ, und noch unsinniger ist es, darüber zu reden. Wir sind schon längst jenseits der sprachlichen Sphäre angelangt, jenseits des Wissbaren, jenseits der Imperative... *Man kann nicht nichthandelnd Handeln wollen* zum Ziel damit die Wirksamkeit zu erhöhen! Diese Art von Zweckkausalität müssen wir uns aus dem Kopf schlagen!

Alles was in diesem Kapitel, ja in der ganzen bisherigen Arbeit, gesagt wurde, ist bloße Beschreibung und eine leere Seite hätte mehr über WUWEI gesagt als hundert weitere Seiten je zu sagen vermöchten: Sie hätte *nix* gesagt und genau darum geht's. Aber nicht in epistemologischem oder ontologischem, ethischem oder moralischem, philosophischem, psychologischem, physikalischem, theologischem, biologischem oder koleopterologischem Sinn gilt es das NIX zu verstehen – all dies ist geistesschwerer Humbug. Es gilt *nix* zu verstehen.

Leere, DAO, Handlungsverzicht,...das sind nur Worte, Ideen in deinem Kopf. Es sind große Ideen, im Laufe dieser Arbeit immer konkretere Ideen; Ideen die dir was bedeuten, weil sie dir ge- oder missfallen; Ideen mit einer inneren Logik, Ideen voller Widersprüche,... Aber all das zählt nicht. Unsere ideenreiche Rede ist nur der Finger, der zum Mond weist. Wen interessiert der Finger? Einen Gelehrten vielleicht. Aber mag er den Finger nur zerstückeln und in seine Einzelteile zerlegen, der Mond bleibt, auch wenn er nicht gesehen wird. Erheben wir uns über die Imperative. Das ist die tiefere Bedeutung von WUWEI. Es geht nicht um den Mond.

1.2 Vom Schaffen der Werte

„Und wer ein Schöpfer sein muss im Guten und Bösen: wahrlich, der muss ein Vernichter erst sein und Werthe zerbrechen. / Also gehört das höchste Böse zur höchsten Güte: diese aber ist die schöpferische.“ (Z, KSA 4, S.149)

Ich hoffe mittlerweile deutlich gemacht zu haben, dass Nietzsche mit den Imperativen gesellschaftlicher Moral und Ordnung auf Kriegsfuß steht. Es stellt sich also auch hier die Frage, nach welchen Prämissen sich das adäquate Handeln seiner Philosophie orientieren soll, wenn die Imperative grundsätzlich abgelehnt werden. In diesem Kontext ist m.E. die Formel *werde, der du bist* wichtig. Sie soll in diesem Kapitel untersucht werden.

Im Unterschied zu seinen aufklärerischen Vorgängern stützt Nietzsche sich nicht mehr auf die Vernunft, um die Einheit von Ich und Welt herzustellen: Das bewusste „Ich“, der Repräsentant des aufklärerischen und idealistischen Denkens, ist nicht das Höchste am Menschen, sondern stellt nur die „kleine Vernunft“ dar, die von der „großen Vernunft“ überschattet wird (s.Z, KSA

4, S.39). Das „Ich“-Bewusstsein ist nur oberflächlicher Ausdruck eines verborgenen Triebgeschehens, der „unbekannte Weise“ des Leibes aber ist das „Selbst“. Dieses ist nichts anderes als der beherrschende Trieb unter den Trieben (s.Ottmann, 2000/2011, S.322) bzw. der umfassende „Ausdruck für die Gesamtheit des Menschen als *leibliches Individuum*.“ (Ottmann, 2000/2011, S.321)

Das Selbst kann aus zwei Gründen nicht durch die Vernunft erkannt werden: Erstens, weil die Erkenntnis immer nur perspektivisch, d.h. eine verfälschende Festlegung, ist. Zweitens, weil sich das Selbst beständig verändert, der herrschende Trieb also stets ein gewandelter und nie ein absoluter ist (s.Ottmann, 2000/2011, S.322). Die platonische Aufforderung »Erkenne dich selbst« ist nach Nietzsche nicht mehr einlösbar. Als ihr entgegengesetzt kann die Formel »werde, der du bist« gelesen werden (s.Ottmann, 2000/2011, S.323).

In *Ecce Homo* („Wie man wird, was man ist“) steht hierzu: „Dass man wird, was man ist, setzt voraus, dass man nicht im Entferntesten ahnt, *was man ist*.“ (EH, KSA 6, S.293) Nicht *ahnen* bedeutet, nicht *wissen*, kein *sprachliches Bewusstsein* des eigenen Selbst haben, sich nicht in oberflächlich-geistigem Sinn als *Ich* erkennen oder erkennen wollen. Und es bedeutet vor allem, dass man sich nicht einmal der Aufgabe „werde, der du bist“ gewahr sein darf (ebd.). Man muss das Bewusstsein „rein erhalten von irgendeinem der grossen Imperative“ (EH, KSA 6, S.294), wobei eben auch das Sich-Selbst-Werden-Wollen ein großer Imperativ ist! Man muss quasi *nichtwollend Wollen* – für Nietzsche klingt das äußerst befremdlich – und sich auf „die lange geheime Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts“ (ebd.) verlassen:

„Seine [des Instinktes] *höhere Obhut* zeigte sich in dem Maasse stark, dass ich in keinem Falle auch nur *geahnt* [Hervorhebung L.W.] habe, was in mir wächst [...]. Es fehlt in meiner Erinnerung, dass ich mich je bemüht hätte, – es ist kein Zug von *Ringen* in meinem Leben nachweisbar, ich bin der Gegensatz einer heroischen Natur. Etwas »wollen«, nach etwas »streben«, einen »Zweck«, einen »Wunsch« im Auge haben – das kenne ich Alles nicht aus Erfahrung. Noch in diesem Augenblick sehe ich auf meine Zukunft – eine *weite* Zukunft! – wie auf ein glattes Meer hinaus: kein Verlangen kräuselt sich auf ihm. Ich will nicht im Geringsten, dass Etwas anders wird als es ist; ich selber will nicht anders werden...“ (EH, KSA 6, S.294f)

Hat man die Gemeinsamkeit zwischen Nietzsche und den Daoisten verstanden? *WUWEI* ist kein bewusstes Streben oder Wollen. Wer mit dem DAO eins ist, bewegt sich in außersprachlichen Sphären und orientiert sich an der immanenten Kraft der Welt, der gegenüber jedes bewusste, sprachliche, theoretische Denken klein ist wie der Tropfen im Meere. Jede Anstrengung eines *bestimmten* Handelns, Wollens, Denkens ist eine unendliche Sisyphos-Arbeit, da durch sie versucht wird, sich gegen die geballte Wirkkraft im Seienden, *des* Seienden selbst zu stellen.

Man soll werden was man ist, sagt Nietzsche. Hierzu bedarf es keines bewussten Denkens und keines bewussten „Ichs“. Er selbst habe nie gewollt, nie gestrebt und weder Zweck noch Wunsch im Auge gehabt. Dies *Verlassen* auf die *höhere Obhut des Instinkts* bedeutet gleichsam ein Vertrauen-Haben in das Sein des Werdens, das man nicht mehr der Kontrolle des zweckgerichteten Denkens unterordnet. Es wäre und ist ein törichtes Unterfangen, das

Nietzsche als Projekt des „Geists der Schwere“ bezeichnet. Der Zarathustra handelt von seiner Überwindung, welche in erster Linie Überwindung seiner schwersten Mitgift, die Überwindung von „gut“ und „böse“, ist.

„Und wir – wir schleppen treulich, was man uns mitgibt, auf harten Schultern und über rauhe Berge! Und schwitzen wir, so sagt man uns: »Ja, das Leben ist schwer zu tragen!« / Aber der Mensch ist sich selbst schwer zu tragen! Das macht, er schleppt zu vieles Fremde auf seinen Schultern. Dem Kameele gleich kniet er nieder und lässt sich gut aufladen.“ (Z, KSA 4, S.243)

„Denken“ bedeutet dem Menschen, eine Sache „ernst nehmen“ und „schwer nehmen“ (GB, KSA 5, S.148). Doch Nietzsche will, dass das Denken leicht werde, dass es stehen und gehen, laufen und klettern, tanzen und zuletzt sogar noch fliegen lerne (s.Z, KSA 4, S.244). Was der Geist der Schwere schafft, ist, dass er den Menschen versteckt unter einer „edle[n] Schale mit edler Zierath“ (Z, KSA 4, S.243). Und auch hierin lassen sich Nietzsche und die Daoisten vergleichen. In dem Sinn, dass man sukzessive die Schalen der Zwiebel abstreifen (bei Nietzsche: die Schale der Auster aufbrechen (ebd.)), sich von gedanklichen Illusionen und Vorstellungen befreien soll, um zum inneren Kern seiner Selbst vorzudringen. Ein wichtiger Begriff in diesem Zusammenhang lautet „Loslassen“.

Loslassen, das ist eine Aufgabe für starke Geister! Denn haben wir nicht das (schwere) Denken in Religion, Wissenschaft, Gesellschaft, Lebenssinn und Weltzweck *erfunden*, um damit jene feststehenden Gewissheiten zu besitzen, an die wir uns klammern können? An „lebensdienlichen Fiktionen“ halten wir fest, weil sie Stabilität und Sicherheit vermitteln. Sie sind die hilfreichen Stege und Balken über den Fluss des Seins, der rauscht und tost, willkürlich, ungütig, unberechenbar, und uns als Spielbälle mit sich zu reißen droht. Loslassen ist die Probe „dafür dass man zur Unabhängigkeit und zum Befehlen bestimmt ist [...] obgleich sie [die Proben] vielleicht das gefährlichste Spiel sind, das man spielen kann“ (GB, KSA 5, S.58f). Nicht an Personen, Vaterländern, an Mitleid oder Wissenschaft hängen bleiben, rät Nietzsche, und auch er gibt, gleich den Daoisten, einen Hinweis darauf, dass das Loslassen nur scheinbar Maxime, nur scheinbar Teleologie ist. Denn am wenigsten noch soll man „an seiner eignen Loslösung hängen bleiben“ (GB, KSA 5, S.59). Es gilt nicht ein bewusstes Ziel zu erreichen, sondern einfach nur zu sein; sich selbst sein. Ohne sich festzuklammern an Konzepten und ohne das Nicht-Festklammern selbst zur Maxime zu nehmen. Dies meint Zarathustra wenn er sagt: „erst wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren.“ (Z, KSA 4, S.101) *nichtwollend Wollen*, lautet die Formel der daoistischen Interpretation Nietzsches.

Die Loslösung von den Fesseln der Tradition ist das Merkmal des *freien Geistes* (s.Ottmann, 2000/2011, S.235).¹⁰ Diesen Begriff hebt Nietzsche ab von jenem „freien Geist“ des

¹⁰ Nicht: des „Freigeistes“, wie das Nietzsche Handbuch nahelegt (Ottmann, 2000/2011, S.235ff). Denn: „Sobald nur etwas als humane Kraft oder als eine humane Tatsache in Erscheinung tritt, klatscht der Freigeist lautstark Beifall, ohne sich zu fragen, ob diese Kraft nicht niederer Herkunft und jene Tatsache nicht das Gegenteil einer Tatsache

demokratischen Geschmacks und seiner modernen Ideen, mit dem in allen Ländern Europas und in Amerika Missbrauch getrieben wird (s.GB, KSA 5, S.60f). Denn, was *diese* freien Geister wollen, ist:

„das allgemeine grüne Weide-Glück der Heerde, mit Sicherheit, Ungefährlichkeit, Behagen, Erleichterung des Lebens für Jedermann; ihre beiden am reichlichsten abgesungenen Lieder und Lehren heissen »Gleichheit der Rechte« und »Mitgefühl für alles Leidende« – und das Leiden selbst wird von ihnen als Etwas genommen, das man *abschaffen* muss.“ (GB, KSA 5, S.61).

Nietzsche argumentiert gegen den Herdeninstinkt und den erstarrten Gemeinsinn, indem er auf das eigene Selbst rekurriert. „Mein Urtheil ist *mein* Urtheil: dazu hat nicht leicht auch ein Anderer das Recht“ (GB, KSA 5, S.60) Aber ein Urteil, ein *eigenes* Urteil zu fällen, das vermag nur derjenige, der die gesellschaftlichen Konventionen losgelassen hat und sich selbst geworden ist.

Derart ist die Wahrheit der Philosophen der Zukunft, die freie Geister und *vornehme* Menschen sind. Ihre Wahrheit ist keine Wahrheit für Jedermann, kein allgültig göttliches Dogma.

„Das Ungewisse vielmehr, das Wechselnde Verwandlungsfähige Vieldeutige ist *unsere* Welt, eine gefährliche Welt –: mehr noch sicherlich als das Einfache, Sich-selbst-Gleich-Bleibende, Berechenbare, Feste, dem bisher die Philosophen, als Erben der Heerden-Instinkte und Heerden-Werthschätzungen, die höchste Ehre gegeben haben.“ (N, KSA 11, S. 658)

Hier ist nichts sicher, ungefährlich und behaglich, wie es das schwere Denken will. Hier ist Werden *und* Vernichten, ein Ja zu beidem! Es hieße das Sein misszuverstehen, wenn man es nur in seinen freudvollen Aspekten wollte. Das Leiden ist gleichermaßen Teil des Gesamtzyklus von Werden und Vergehen. Wer es zu negieren trachtet, kann unmöglich ein bejahender Geist sein. Er bedarf der lebensverneinenden, höheren Werte, um zu existieren, und genau diese Art von Dasein will Nietzsches Philosophie überwinden (s.Kap.III/2.1). Nicht mehr an Idealen hängen, sondern sich fallen lassen. Nicht reagieren, sondern agieren, d.h. keinen gegebenen Werten anhängen, sondern *selbst Werte schaffen*.

Der freie Geist schafft die neue Werte, er erfindet neue Möglichkeiten des Lebens und wägt die alten ab (s.Ottmann, 2000/2011, S.237). Er hört nicht mehr auf das Ideal, sondern er ist „freier Geist“ in dem Sinne, da er „von sich selber wieder Besitz ergriffen hat.“ (EH, KSA 6, S.322) Er ist frei, um *sich selbst* ein Gutes und ein Böses zu geben, sich selbst Richter und Rächer zu sein (s.Z, KSA 4, S.81).

Dies ist die Aufgabe des wahren Philosophen: Er schafft Werte! Während die „philosophischen Arbeiter“ (z.B. Kant oder Hegel) nur ehemalige Wertsetzungen feststellen und in Formeln drängen (GB, KSA 5, S.144).

hohen Rangs ist: »Menschliches, Allzumenschliches.« (DELEUZE, S.67) Der Freigeist ist insofern vom *freien* Geist unterschieden, welcher der Geist der Interpretation ist, „der die Kräfte vom Standpunkt ihrer Herkunft und ihrer Qualität beurteilt: »Tatsachen gibt es nicht, nur *Interpretationen*« [UaW 2.Buch, 127; (N, KSA 12, S.315; L.W.)].“ (DELEUZE, S.67)

„Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen »so soll es sein!«, sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? des Menschen [...]. Ihr »Erkennen« ist *Schaffen*, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist – *Wille zur Macht*.“ (GB, KSA 5, S.145)

Damit ist erneut auf die innere, unbewusste Kraft allen Geschehens, die zugleich Kraft des Selbst ist, verwiesen. Das Wollen Nietzsches ist kein bewusstes Wollen gemäß bestimmter, geistiger Ideale. Wenn der Philosoph spricht „so soll es sein“, dann ist es der Wille zur Macht der aus ihm spricht. Kein Ego, kein Ich, kein althergebrachter Wert, kein zukünftiges Ideal, kein erkennender Verstand, sondern das Sein schlechthin.

Das Werteschaffen und Wollen des wahren Philosophen stellt insofern keinen Widerspruch zum nichtwollenden Wollen dar, es ist das Wollen schlechthin. Kein gedankliches, sondern ein existentielles Wollen. Ein Wollen das im Einklang ist mit den innersten Triebkräften des Willens zur Macht. Diesen Zustand kann nur denjenigen erfassen, der sich vom Geist der Schwere und vom schweren Denken befreit hat, der frei und leicht geworden ist vom Ballast der Ideale, und der insofern auf sein Selbst rekurriert, dass er sich selbst *ist*.

Es wird mit dieser Philosophie also keine weitere „neue Lehre“ verkündet, sondern ein neuer, existentieller Horizont des Denkens eröffnet, in dem der *Grund des Menschen* hervortreten kann (s.Ottmann, 2000/2011, S.344). Weil der Mensch „nicht allein auf seinen Aspekt als erkennendes Subjekt begrenzt sein“ kann (ebd.), ist Nietzsches Philosophie eine Philosophie der Sensibilität. Keine Ontologie, sondern eben eine Daseinsform. Damit gelangen wir zu Nietzsches idealem Menschentypus: Dem Übermenschen.

2. Ein Ideal der Zukunft? Ein Ideal der Vergangenheit?

2.1 Übermensch

„Als sich einmal der Doktor Heinrich von Stein ehrlich darüber beklagte, kein Wort aus meinem Zarathustra zu verstehn, sagte ich ihm, das sei in Ordnung: sechs Sätze daraus verstanden, das heisst: *erlebt* haben, hebe auf eine höhere Stufe der Sterblichen hinauf, als »moderne« Menschen erreichen könnten.“ (EH, KSA 6, S.298f)

In diesem Zitat verdeutlicht sich, wie an vielen anderen Stellen, ein Grundzug der nietzscheschen Vorstellung vom *höheren Typus* des Menschen: Er erlebt, er spürt, er fühlt. Sein Verstehen ist kein vernünftiges, geistiges Verstehen, sondern leibliches, fühlendes, erlebendes Verstehen, vielleicht sogar *existentielles* Verstehen.

Im höheren Typus, dem Typus der aktiven Kräfte, ist der Leib von einer Überbewertung des Geistes befreit und er wendet sich – insofern es vom „Menschen“ bisher ignoriert wurde – dem seienden Selbst zu. Dies bedeutet keineswegs eine Umkehrung des platonischen Geist-Leib-Verhältnisses, denn *Verstehen* und *Erleben* sind nunmehr eins. Die dualistische Trennung wird vielmehr gänzlich transzendiert.

Zur höchsten Deutlichkeit gelangt dies im Konzept des Übermenschlichen. Als direkter Anknüpfungspunkt an das vorangegangene Kapitel bietet sich in diesem Sinne die *positive Interpretation* des Übermenschlichen an (gemäß Hesse, H.: *Zarathustras Wiederkehr*, Bern 1919; aus: Ottmann, 2000/2011, S.345). Sie besagt, dass durch ihn der Mensch gelehrt werde *er selbst zu sein*.

Nietzsche versteht das Gattungswesen „Mensch“ als jenen reaktiven *Typus*, der ein bloßes Reagens und insofern nicht imstande ist, aus der aktiven Kraft seines existentiellen Seins tätig zu sein. Diese Art von menschlichem Dasein muss überwunden werden, um den Übermenschlichen zu realisieren. Um also wahrlich *sich selbst zu sein* muss der Mensch sich selbst überwinden. Es ist dies aber nicht die Überwindung *des* Selbst, sondern die Überwindung jenes reaktiven Typus, der der Illusion als einer Lebensnotwendigkeit bedarf. Die Illusion, das sind die höheren Werte und geistigen Ideale, welche das Sein verneinen indem sie ihm die Fiktion gegenüberstellen. Demgemäß verkündet Zarathustra, dass der Übermensch *lebe* nachdem die Götter gestorben sind (s.Z, KSA 4, S.102). Der Tod Gottes, als Tod des lebensverneinenden Ideals verstanden, ist die Bedingung für den Übermenschlichen. Damit ist die Selbstüberwindung des Menschen zugleich die Überwindung des Nihilismus (s.Kap.II/4) aus der letztlich die Setzung neuer Werte hervorgeht.

Erinnern wir uns: Der Nihilismus erlangt sein vollkommenes Stadium, indem er eine affirmative Kraft zum Neinsagen entwickelt. Es ist das Nein des Löwen, unter dessen Zeichen auch Zarathustra steht. Weil er aktiv Nein sagt zum starren Ideal, den verneinenden Werten des Nihilismus, überwindet er diesen. Vorfahre des Übermenschlichen ist er, denn er will (als Mensch der Fiktion) zugrunde gehen (s.Deleuze, 2008, S.207), d.h. er will seine Selbstüberwindung.

Diese bedeutet nicht den Austausch von Eigenschaften eines unveränderten Kerns des Selbst (einen solchen gibt es nicht), sondern die Selbstüberwindung bedeutet, dass eine neue Ordnung der Triebe geschaffen wird (s.Ottmann, 2000/2011, S.323). Die Konstellation der Triebkräfte machen – wie wir gesehen haben – das Wesen eines Menschen aus, weshalb deren Neuordnung mit einem neuen Selbst und mit einer neuen Daseinsform einhergeht. Diese aber soll ein aktives Dasein sein.

In Verbindung mit dem ethischen Aspekt der Wiederkunft („Die Frage bei allem, was du thun willst: »ist es so, daß ich es unzählige Male thun will?«“ (N, KSA 9, S.496)) bedeutet der Übermensch das Aktiv-Werden der Kräfte, da durch diese *Prüfung* eine *Züchtung* vollzogen wird, die auf die Aktivität der Kraft und die Bejahung im Willen abzielt (s.Deleuze, 2008, S.75). Die Prüfung eliminiert züchtend die reaktiven Kräfte. So gelangen wir zu einer neuen Art des Denkens, des Fühlens und des Seins, und es ist dieses neue aktive Sein, das vom Übermenschlichen okkupiert wird (s.Deleuze, 2008, S.79).

„Der Übermensch definiert sich, durch eine *neue Weise zu fühlen*: ein andres Subjekt als der Mensch, ein anderer Typus als der menschliche. Eine *neue Weise zu denken*, andre Prädikate als das Göttliche;“ (Deleuze, 2008, S.178).

Der Übermensch zerbricht nicht mehr am Gedanken der ewigen Wiederkunft, sondern ist stark genug, um in der Realität des ununterbrochenen Werdens zu existieren. Er bedarf keiner starren Ideale, da er ein aktiv Schaffender ist. Sein Wollen der ewigen Wiederkunft ist ein Erschaffen und in seinem Schaffen liegt die ständige Überwindung des Menschen (s.Ottmann, 2000/2011, S.342). Denn die von ihm geschaffenen Werte sind dem Leben zugewandt, sie sind dem Sein immanent. Zarathustra sagt, der reinste Wille sei jener, der über sich hinaus schaffen will (s.Z, KSA 4, S.157), d.h.: der sich überwinden will.

Alles was bisher „groß“ am Menschen hieß (alle seine hehren Wahrheiten), liegt angesichts des Übermenschen in unendlicher Ferne unter ihm (s.EH, KSA 6, S.344). Der Übermensch ist der höhere Typus, der das Sein in seiner Ganzheit (Freud *und* Leid) will und als solches bejaht. Allerdings stellt er (es kann nicht genug betont werden) kein jenseitiges Ideal dar (s.EH, KSA 6, S.300). Er ist nicht das Ergebnis eines natürlichen Fortschritts der Menschheit (s.Safranski, 2000, S.423) – kann insofern also nicht darwinistisch gelesen werden – und er stellt auch nicht das Ziel einer zu erreichenden Teleologie dar (s.EH, KSA 6, S.300).

„Ihr höheren Menschen, meint ihr, ich sei da, gut zu machen, was ihr schlecht machtet? / Oder ich wollte fürderhin euch Leidende bequemer betten? Oder euch Unstäten, Verirrten, Verkletterten neue leichtere Fussessteige zeigen? / Nein! Nein! Drei Mal Nein!“ (Z, KSA 4, S.359)

Der Übermensch verkörpert eine neue Art des Daseins, die aus der Perspektive auf das Sein des Werdens hervorgeht. Er kann als die Dimension des *wahrhaftigen, authentischen* Menschen betrachtet werden, zumal er sich an der tatsächlichen Wirklichkeit, an der Realität des Werdens, und nicht mehr an starren Fiktionen orientiert. Er *ist*. Wahrhaftiges Sein, authentisches Sein ist das Sein des Übermenschen. Er verkörpert den „Sinn der Erde“ (Z, KSA 4, S.14) und die „höchste Realität“ (EH, KSA 6, S.344). Dass es in diesem Dasein *höchster Realität* (wie bei den Daoisten) um die Entfaltung der, dem Sein immanenten Wirkkraft geht, wird im Nietzsche Handbuch verdeutlicht, das den Übermenschen als die „größte Erhöhung des Kraftbewußtseins“ beschreibt (Ottmann, 2000/2011, S.342). Der Übermensch ist aktiv schaffend, wobei er die Kraft seines Handelns aus dem seienden Selbst schöpft und damit *seine* Wahrheit und Werte als Ausdruck des Willens zur Macht in die Welt setzt.

Fassen wir zusammen: Indem er sich vollständig mit der ewigen Wiederkunft identifiziert, ist der Übermensch Vertreter einer radikalen Lebensbejahung. Entgegen den lebensverneinenden, höheren Werten, ist er selbst ein Schöpfer von Werten, die er aus sich selbst bezieht, insofern das Selbst stets mit dem wirklichsten Sein, dem Willen zur Macht, eins ist. Dabei ist der Übermensch kein Ziel einer stetigen Fortentwicklung der Menschheit, sondern er geht aus dem einzelnen Menschen hervor, insofern dieser sich überwindet. D.h. er misst sich nicht mehr am allgemein Menschlichen, sondern sagt Ja zu seinem höchstpersönlichen Selbst, zu seinem

eigenen Dasein und dessen individueller Differenz. Sein sein hat Wert, nicht aus dem Bezug auf ideale, absolute, traditionelle Werte, sondern aus seiner Existenz selbst. Sein Sein ist Wert, den er sich selbst verleiht indem er sich bejaht. In der Bejahung steckt ein Wollen der Welt aus dem das Schaffen von Werten hervorgeht, und dieses Schaffen ist die Selbstüberwindung jenes Typus, der an der Wiederkunft verzweifelt und deshalb statische Ideale, ewige, höhere Werte nötig hat.

Die Wahrheit des Übermenschen ist keine allgemeingültige Wahrheit, sondern eins mit dem Akt des unablässigen Überwindens (s.Ottmann, 2000/2011, S.342), d.h. des Loslassens und Sich-Fallenlassens in den Strom des werdenden Seins. Giorgio Penzo interpretiert diese Wahrheit als „ständiges Offensein“ (ebd.), wobei die „Überwindung im Sinne von Offen-Sein impliziert, daß der Horizont des Nichts zum Horizont der existentiellen Wirklichkeit wird“ (Ottmann, 2000/2011, S.343). Meines Erachtens kann „Nichts“ in diesem Zusammenhang als *Absenz jeglicher Sicherheit* interpretiert werden, die durch die lebensnotwendigen Fiktionen gegeben wird. Wer beschlossen hat, diese Sicherheiten loszulassen, perzipiert sich als im unbestimmten, ziellosen Nichts des Sein des Werdens befindlich. Diese Realität zu ertragen bedarf es eines starken Menschen, eines höheren Typus, eines Übermenschen; bedarf es gerade der Überwindung *des* Menschen. Denn erst durch das Ablegen der *bestimmten* Fiktionen kann der Horizont des Nichts als *unendliche Möglichkeit* erfahren werden. Hierin liegt erst die Freiheit des aus sich selbst Schaffenden. Er muss das Statische, Sicherheits-Vermittelnde loslassen und dabei stark genug sein für die Realität des Werdens. Am Nichts des ewig unbestimmten Werdens darf er nicht verzweifeln, sondern er muss über die Verzweiflung hinweg das Nichts *wollen*, wodurch dieses ihm zur Möglichkeit eines unendlich freien Schaffens wird. Ein Schaffen, das nicht mehr *Bestimmtes* will, sondern nichtwollend will, was auch immer aus dem Willen zur Macht hervorgehend sich in der unendlichen Leere zu realisieren wünscht.

Zarathustra liebt denjenigen Menschen, der seinen eigenen Untergang will. Jenen, der sein bewusstes „Ich“ der Erde zum Opfer bringt, damit „die Erde einst des Übermenschen werde“ (Z, KSA 4, S.17). Denn der Übermensch als Sinn der Erde *ist* die Erde. In ihm entfalten sich die stärksten Kräfte des Seienden. Er schafft aktiv, weil es die Kraft der Erde selbst ist, die aus ihm schafft. Sein Wollen des Seins ist Sein; ist Bejahung des Wollens des Seins; ist höchste Kraft der Affirmation und doppelte Bejahung eines Willens, der weit mehr will als zu streben und zu erreichen: Er will schaffen, und sein Schaffen ist Sein: aktives Sein! - - - Doch wozu noch weiter darüber sprechen? Es kann ohnehin nicht an diese Sphäre gerührt werden. Die Kraft dieses Seins *ist da*, so fundamental etwas auch nur da sein kann. Hört auf es in den Worten finden zu wollen!

2.2 Der „wahre“ Mensch des vergangenen Zeitalters

Die *Weisheit* der nietzscheschen und daoistischen Perspektiven bedeutet ein Mehr des Daseins, auf das mit Worten nur hingewiesen, mit diesen aber nicht vollständig gefasst werden kann. Das Problem eines jeden Sprechens über Weisheit, besteht darin, dass sie dadurch sogleich zur Wahrheit wird und die Dimension des *Mehr* verliert. Es besteht die Schwierigkeit dieser Arbeit also darin, dass der eigentliche Inhalt und die tiefere Bedeutung der Weisheits-Perspektiven Nietzsches und der Daoisten durch eine rein wissenschaftliche Herangehensweise nicht zum Ausdruck gebracht werden können. Ich hoffe jedoch mittlerweile deutlich gemacht zu haben, *warum* die existentielle Dimension des Mehr nicht sprachlich gefasst werden kann. Mit diesem Wissen haben wir eine Basis geschaffen, von der aus wir uns dem Kern der Sache nähern können, d.h. wir haben die Basis für eine Kultivierung der Weisheit geschaffen. Des Weiteren dürfte uns mittlerweile bewusst geworden sein, dass wir nur durch einen Verzicht auf Worte, durch den Verzicht auf präzise Benennung und konkrete Formulierung einer Wahrheit, in den Zustand der Weisheit gelangen können. Uns bleibt weiterhin keine andere Möglichkeit, als mithilfe der Sprache über diese hinaus auf das Sein zu verweisen, wobei wir nicht vergessen sollten, dass die Sprache stets nur der Finger ist, niemals die Sache selbst, auf die er zeigt.

Jullien bringt das Problem angemessen zum Ausdruck, indem er den Mangel der Philosophie darin erkennt, dass deren *theoretische Ausarbeitung* eine Distanz zu den Dingen erfordert, die das *Naheliegende* übersieht: den „Immanenzgrund, zu dem der Weise ganz »einfach« Zugang hat, da er nicht entscheidet, was wahr und was falsch ist, sondern sich dem »so« der Dinge öffnet.“ (Jullien, 2002, S.181) Das ist das Problem des „Menschen“. Er will überwunden sein, weil Sprache, Gesetze und Ordnungen zu einer „katastrophale[n] Verengung seines Wissens und seines Handlungsspielraums“ führen (Gabriel, 2007, S.59f). Deshalb versucht Zhuangzi auch gar nicht erst Konfuzius und seine Lehren zu widerlegen, denn diese *sind* gültige Regelungen gesellschaftlicher Systeme (eben genau jene lebensnotwendigen Fiktionen von denen Nietzsche spricht). Doch gleichzeitig sind es *katastrophale Verengungen* der Perspektive. Von daoistischem Standpunkt aus gesehen, wird die konfuzianische Lehre automatisch obsolet, denn für diesen heißt es:

„Was ist der Staat oder sogar das Reich gegenüber der Größe des Kosmos? Als Geschöpf des Kosmos soll der Mensch mit und in diesem leben und seine Welt nicht in absurder Weise verkleinern.“ (Gabriel, 2007, S.60)

Das bestimmende Benennen ist eine „Fessel“ für die „ganze Fülle natürlicher Erscheinungen“ (Gabriel, 2007, S.58). Man muss von der Sprache lassen, um ein Bewusstsein für die unendliche Fülle des Seins zu entwickeln. Für die Erscheinungen selbst bedeutet dies, dass sie „nicht eifersüchtig an ihrer Identität festhalten, sondern sich verwandeln und ineinander übergehen“ sollen (ebd.). Die Identität ist nur oberflächliche, sprachliche Setzung eines „Ich“ als Vater oder Sohn, als Herrscher oder Beherrscher, als Mann oder Frau, etc. Wer ihr

zuviel Beachtung schenkt, verliert automatisch den Blick auf die tiefgründigere Essenz des Daseins. „Der *wahre Mensch* [Hervorhebung L.W.] ist daher ein Mensch, der nicht Mensch genannt werden kann, der die Diskussion um die richtigen Namen [ein konfuzianisches Prinzip] verlassen hat.“ (ebd.)

Mit „wahrer Mensch“ (真人 – ZHENREN) ist der ideale Menschentypus des Daoismus gemeint, welcher synonym ist mit den „Reinen der Vorzeit“ (Lin, 1955, S.78). Über sie heißt es, dass sie frei im Geist waren, weil sie es ihm nicht erlaubten vom Dao wegzuführen „und das Natürliche nicht durch menschliche Mittel [zu] ersetzen.“ (ebd.) Diese Vorstellung des idealen Menschen ist als Gegenexempel zum gemeinen Volk konzipiert, über das u.a. geschrieben steht: „Die Krummen rülpsen ihre Worte wie Erbrochenes. Wo die Bindungen der Menschen tief sind, sind seine göttlichen Attribute seicht.“ (ebd.)

„Die Reinen der Vorzeit [hingegen] schienen hochgewachsen und konnten dennoch nicht umkippen. Sie benahmen sich, als genügten sie sich selber nicht, aber ohne zu anderen aufzusehen. Wesenhaft unabhängigen Geistes, waren sie dennoch nicht streng. Sie lebten in schrankenloser Freiheit und versuchten dennoch nicht, zu prahlen. [...] Ihre Heiterkeit strömte aus dem Born innerer Güte. In ihren menschlichen Beziehungen hielten sie an ihrem inneren Wesen fest.“ (ebd.)

Die „schrankenlose Freiheit“ besteht darin, dass sich die wahren Menschen nicht durch bestimmte festgelegte Perspektiven beschränken lassen, sondern sich am Sein (als Sein des Werdens) orientieren, das sie in ihrem Selbst verorten, mit dem sie eins sind. Deshalb ist, wie bei Nietzsche, auch ihr „inneres Wesen“ jenes, das die Dualität von Sein-Schein, Leib-Geist transzendiert:

„Also waren seine [des wahren Menschen] Vorlieben auf das Eine reduziert und ebenso seine Abneigungen. Sein »Eines« war eins, und sein »Nicht-Eines« war ebenfalls eins. Im Einssein war er ein Gefährte des Himmels. Im Nichteinssein war er ein Gefährte der Menschen. Der, in dem das Himmlische und das Menschliche nicht übereinander triumphieren, das nennt man einen Wahren Menschen.“ (Mair, 2008, S.94)

Wiederum erkennen wir das Prinzip von WUWEI: Der wahre Mensch hält an seinem inneren Wesen fest, nichts an ihm ist *gemacht*, er folgt seiner ursprünglichen Natur (s.Bauer, 2009, S.87). Im Unterschied zu den Menschen, die, mit alltäglichen Angelegenheiten befasst, „jahraus jahrein in ihrer Tretmühle“ gehen, ohne je aus ihr heraus zu kommen (Lin, 1955, S.107f), überwindet der Weise die Gesellschaft, weil es ihrer nicht bedarf (s.Gabriel, 2007, S.60). Diese „Befreiung zur Natur“ ist „eindeutig eine Sache des starken Individuums“ (ebd.).

Der wahre Mensch ist dieses *starke Individuum*, das den immanenten Grund alles Seienden erkennt und ihm den Freiraum lässt, sich zu entwickeln. Dies ist keine profane Angelegenheit, wie wir bereits im vorangegangenen Kapitel gesehen haben, denn dazu müssen erstmal alle menschlichen Konzepte losgelassen werden. Doch während Nietzsche mit ungeheurem Pathos, die damit einhergehende Absenz jeglicher Sicherheit und das Ertragen-Können-Müssen des Leidens, beschreibt, nehmen es die Daoisten eher gelassen – was ich als Hinweis darauf

interpretiere, dass sie jenes erhabene Dasein, von dem sie sprechen, auch *tatsächlich* okkupierten (mehr dazu in Kap.III/4).

Indem also der wahre Mensch die konventionellen Normen und Konzepte loslässt, wird er zugleich leer und offen für das Wirken des DAO. Er hat DE, weil er mit dem DAO eins ist und diesem gleich, durch seine unbestimmte Offenheit, die Entfaltung der Immanenz unterstützt. Im wahren Menschen wirkt das DAO gerade so, wie der Reifungsprozess der Pflanze im Samenkorn eingeschrieben ist, aber doch durch regelmäßiges Gießen, einen guten Platz an der Sonne, etc. unterstützt werden muss (s.Jullien, 2002, S.32).

Aufgrund häufiger Missverständnisse muss hier erneut betont werden, dass der wahre Mensch kein passives Wesen ist, auch wenn er gegenüber den immanenten Kräften zurücktritt. Aktiv fördert er das Auftauchen dessen, was von selbst geschieht. Sein Verstehen ist kein Vernunft-Verstehen, sondern das „Verstehen einer inneren Entwicklung, eines Bewusst-»werdens«“ (Jullien, 2002, S.32f). Der wahre Mensch besitzt tatsächliches Sein, welches aktiv aus seinem Selbst-So-Sein heraus tätig ist und nicht mehr nur auf vorgegebene Handlungsanweisungen, Gesetze und Moralen reagiert.

Allerdings stellt sich die Frage, warum der „wahre Mensch“ nicht als gegenwärtig existent, sondern als idealer Mensch der „Vorzeit“ beschrieben wird. Wie Wolfgang Henschel eindrücklich im ersten Kapitel seines Buches „Menetekel“ zeigt, gibt es ein starkes Bedürfnis der *Abendländer*, die Vergangenheit zu preisen und die Gegenwart als Abfall eines einstigen idealen Zustands zu betrachten. Ausgehend von einem Leserbrief in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* im Jahr 2005, der die „Dekadenz unserer Gesellschaft“ anprangert (Henschel, 2010, S.21), begibt sich der Autor auf eine Reise durch die Geschichte, um die sogenannte „gute alte Zeit“ zu finden. Doch zu allen Zeiten wird stets nur vom „Sittenverfall“ der Gegenwart gesprochen und bis in die Antike finden sich die Verweise auf das Gute in der Vergangenheit. Selbst bei Homer, im ersten großen Schriftwerk der europäischen Kultur, konnte es nicht unterlassen werden, die Alten der Vorzeit über die Menschen der Gegenwart zu stellen: „In seiner Jugend, so erzählt Nestor, habe er mit »stärkeren Männern Gemeinschaft« gepflogen: »Solche Männer ersah ich nicht mehr und ersehe sie schwerlich.«“ (Henschel, 2010, S.67).

In Henschels Darstellung wird das Leierlied von der guten alten Zeit zu etwas Lächerlichem. Doch nicht anders sprechen die Daoisten: Sie preisen die Vorzeit als eine Welt ursprünglicher Schlichtheit, in der Yin und Yang noch einträchtig zusammenwirkten und die gesamte Schöpfung unversehrt war. „Das war die Zeit vollständiger Einigkeit, als niemand sich einmischte und die Leute ihrer Natur gemäß lebten.“ (Lin, 1955, S.84) Später verschlechterte sich der Charakter der Menschen schrittweise, bis

„Die Kaiser Yao und Schun kamen, die Welt zu regieren, und begannen Gesittung zu verbreiten. Da entstand die Falschheit, und die ursprüngliche Einfachheit der Menschen ging verloren. Der Mensch entfernte sich vom Tao, um Gutes zu tun, und vollbrachte lobenswerte Taten, um gepriesen zu werden. Der Mensch verließ die Natur, um sich mit der Entwicklung seines Geistes zu be-

schäftigen. Geist rieb sich an Geist und brachte Wissen hervor; da dieses Wissen aber nicht imstande war, der Welt Frieden zu bringen, nahmen die Menschen Zuflucht zur Verfeinerung der Kultur, zu Studium und Gelehrsamkeit. Die Kulturverfeinerung zerstörte den ursprünglichen Charakter des Menschen, Studium und Gelehrsamkeit überfluteten seinen Geist. Von da ab wurden die Menschen unsicher und verwirrt und verloren den Weg, auf welchem sie ihre ursprüngliche Natur hätten wiederfinden und zum Urzustand zurückkehren können“ (Lin, 1955, S.85)

Es ist oft der Fehler begangen worden, die Forderung der daoistischen Philosophie unter dem Schlagwort „zurück zur Natur“ zu fassen, aber wir wollen es nicht dabei bewenden lassen. Wir wollen uns weniger darauf konzentrieren, dass die Menschennatur einst unverdorben war, als darauf, worin die proklamierte *Verdorbenheit* besteht, nämlich in der Entwicklung der Erkenntnis und dem Bewusstwerden von Tugend und Laster. Denn mit der Lehre von der Tugend muss notwendig auch das Laster einhergehen. Anders ausgedrückt könnte man sagen, dass die ursprüngliche Natur von einem Zuviel an Worten und Gedanken *überdeckt* wurde, sodass der Mensch nicht mehr imstande ist, unbewusst gut zu sein. Er folgt nicht mehr seinen Trieben, sondern kann nur noch gemäß seiner Konzepte des Guten *gut* sein. Er bejaht nicht mehr sein So-Sein, seine Differenz im Sein, sondern er bekommt seine Identität von weltlichen Konzeptionen zugeschrieben.

Durch zunehmende Regeln und Gesetze werden die etablierten Wahrheiten stabilisiert. Diese überlagern das ursprüngliche Wesen, in welchem der Mensch mit sich und seinen Handlungen eins ist und keiner Sanktionierung durch den Geist bedarf, um seine Taten auszuführen. Der wahre Mensch kümmert sich nicht um die Gesellschaft, er ist ungütig wie die Natur selbst, nimmt keine Rücksicht auf Gewinn oder Verlust und steht jenseits der Kategorien Ruhm und Schande, Reichtum und Armut, Leben und Tod (s.Liu, 2005, S.5).

„Der Mensch müsse sich von diesen Vorstellungen lösen, sie sogar völlig vergessen und zu einem Zustand der Gefühllosigkeit, der vor dem Denken in *Ja-* und *Nein-Kategorien* existiert habe zurückkehren.“ (Liu, 2005, S.6)

Vergleichen wir die abendländische Gemahnung an die aufrichtigen Menschen der Vorzeit mit der daoistischen, so zeigt sich der Unterschied darin, dass die abendländische Sittlichkeit eine moralische Sittlichkeit ist, die die Übereinstimmung mit dem festgelegten Verhaltenskodex bedeutet. Was hingegen die Daoisten an den Menschen der Vorzeit loben, ist, dass deren sittliches Gute nicht durch menschliche Wertsetzungen bedingt ist, sondern dass sie dieses in sich selbst finden. Radikal wird damit die Individualität und Autonomie des Menschen betont, der selbst für sein Handeln verantwortlich zeichnet. Dieses Handeln orientiert sich an *kosmischen* Prinzipien und ist im Einklang mit der Grundessenz des Seienden. Es steht damit wesentlich höher als die moralische Sittlichkeit, welche, konventionell festgelegt, nur innerhalb der engen Grenzen der Gesellschaft Gültigkeit besitzt.

Ebenso begrenzt ist das Individuum, als *bewusstes Ich* verstanden, das sein Handeln an den Gegebenheiten des alltäglichen Lebens, an seinem beruflichen, gesellschaftlichen, sozialen Dasein ausrichtet. Die daoistische Individualität und Autonomie ist jene des inneren Selbst, die

sich vom existentiellen *Sein* her versteht und insofern auf eine tiefere Quelle Bezug nimmt, als die Erscheinung des Ich-Individuums. Im Vergleich der beiden ist das Individuum eine Illusion, nur das Selbst besitzt tatsächliche Wirklichkeit:

„Die einzige wirkliche Komponente eines individuellen Wesens ist etwas viel Wertvolleres als Perlen; auf keinen Fall ist sie jedoch sein persönlicher Besitz. Dieses Etwas begann nicht bei der Geburt und nahm damit auch nicht zu; wenn sein Körper abgelegt wird, wird es nicht aufhören oder in irgendeiner Weise abnehmen.“ (Blofeld, 1991, S.284)

Was für eine Höhe ist mit dieser Perspektive erreicht, in welche Tiefe blickt sie! Selbst Leben und Tod bedeuten nur oberflächliche Erscheinungen! Ein Mensch dem es gleichgültig ist, ob man ihn lobt oder tadelt, ob er verstanden oder missverstanden wird, ob er lebt oder im Sterben liegt, ein solcher Mensch hat „Ganzheit des Charakters“ erlangt (Lin, 1955, S.177). Er kümmert sich nicht mehr um die Wahrheiten der Menschen und kehrt insofern „zurück zur Natur“, da er auf jenes innere Selbst rekurriert, in welchem die kosmischen Prinzipien immanent sind. Seine Ganzheit besteht darin, dass er nicht das Eine vor dem Andern bevorzugt, sondern schlichtweg nimmt, was kommt und wie es kommt. Denn wie könnte seine persönliche Meinung mit der fundamentalen Kraft des Seienden konkurrieren wollen? Besser ist es, in diese Kraft einzutreten und dadurch seine eigene Kraft zur höchsten Wirksamkeit zu bringen.

3. Befreiung

Ich spreche in dieser Arbeit explizit von „Befreiung“, um nicht von „Freiheit“ sprechen zu müssen. Die Freiheit ist ein abstraktes Ideal, eine weitere Illusion deren implizite Teleologie ins Nirgendwo führt. Dabei scheitert die Freiheit nicht etwa, weil ihre vollständige Entfaltung von Fremdmächten gehemmt würde, sondern bereits ihre Ausgangsbedingung wird nicht erfüllt: Laut Nietzsche gibt es den *freien Willen* nämlich gar nicht. Alles was wir als „freie Individuen“ wollen können, betrifft nur den kleinsten Teil des Regelwerks, das unser Leben steuert. Immer sind mehr unbewusste Kräfte am Werk, als dass von einem wirklich freien Willen gesprochen werden könnte. Und überhaupt: Freiheit ist Freiheit von was? Freiheit wozu? Sind wir unfrei, weil wir an diesen Planeten gebunden sind, weil wir essen, trinken und arbeiten müssen um zu überleben oder weil das politische System uns nicht als jene auserwählten Könige behandelt, für die wir uns halten? Die Freiheit ist eine weitere Fiktion des Geistes, weil sie einen *Zustand* der Freiheit postuliert, der nur oberflächliche Erscheinung ist, aber kein tieferes Sein besitzt.

Wahre Freiheit jedoch ist kein äußerer Zustand, sondern ein Gefühl der Innerlichkeit. Ein Gefühl, das einhergeht mit einer bestimmten Seinsweise und einer bestimmten Perspektive. Dieses Gefühl lautet: frei sein von Zwang. Es ist zu kultivieren, allerdings nicht in nominalem

Sinn als Zustand der Freiheit, sondern als Zustands-Sinn der Befreiung. Durch die Befreiung werden keine äußeren Zwänge beseitigt. Sie ist kein oberflächliches, reaktives Tun, sondern aktives Neinsagen zu den tatsächlichen Beschränkungen unseres Seins und Denkens, die wir uns selbst auferlegen. Das aktive Neinsagen ist der erste Schritt zur Befreiung.

Dem Kamel gleich beugen wir uns nieder und lassen uns tausendjährige Werte aufbürden aus denen unzählige Beschränkungen erwachsen, die wir noch nicht einmal als solche wahrnehmen. Wir nehmen sie nicht wahr, weil unsere Perspektive auf der Suche nach äußerer Freiheit ist und keinen Blick hat für die innere Befreiung. Der Löwe erst tut diesen Schritt, um sich die innere Freiheit zu erbeuten. Dazu muss er „mit dem grossen Drachen ringen“ (Z, KSA 4, S.30).

„Welches ist der grosse Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heissen mag? »Du-sollst« heisst der grosse Drache. Aber der Geist des Löwen sagt »ich will«. / »Du-sollst« liegt ihm am Wege, goldfunkelnd, ein Schuppenthier, und auf jeder Schuppe glänzt golden »Du sollst!«“ (ebd.)

Von erhöhter Perspektive sehen wir das Sollen in seinem kleinen Reich: Eine menschliche Konvention zu einem bestimmten Zweck. Das Sollen ist vergänglich und in stets neuen Formen auftretend, fiktiv und beliebig. Es ist eine rein oberflächliche Erscheinung, doch der Weise orientiert sich nicht an dieser, sondern am Wesen des Seins, am Sein des Werdens welches *ist* und demgemäß sagt: Ich will!

3.1 Vom Sollen zum Wollen

Das Sollen, als gesellschaftlich-konventioneller Zwang, ist in erster Linie eine Reaktion auf die Leiderfahrung des Menschen. Um dem Leid zu entfliehen, formuliert der Mensch die Gesetze, welche das Töten, Lügen, Stehlen,... verbieten. Um Leid zu vermeiden errichtet er die Welt der Fiktionen und daraus erwachsen die Gesetze, die wiederum die Fiktionen aufrechterhalten. Weil der Mensch Leid empfindet, bedarf er der Fiktionen als Lebensnotwendigkeiten und ist zuletzt deshalb unfrei. Alles ist eng verzahnt: Wahrnehmung des Leidens, Fiktion zur Überwindung oder zumindest zum Ertragen-Können des Leidens, Zwänge um der Fiktion zu genügen... Aber auch auf der anderen Seite: Wollen kann, wer Nein zu sagen vermag zum Sollen, wer das Sein wie es ist zu tragen vermag und das Leid nicht fürchtet. Er lehnt die Fiktion ab, weil sie das Dasein mit Zwängen belädt, und hierbei ist eben – wie zum wiederholten Male deutlich gemacht wurde – die Perspektive mit der wir auf die Welt blicken von entscheidender Bedeutung für alles Folgende.

„Wer in Erfolg und Mißerfolg gleich glücklich ist, ist ohne Leid. Wenn einer unglücklich ist, weil ihm erborgte Dinge genommen werden, hatte er offenbar sein wahres Selbst bereits verloren, als er glücklich war.“ (Lin, 1955, S.70f)

Wir kehren zurück an den Anfang, indem wir vorwärts gehen: Die Perspektive des „groß“ ist erneut das Thema, denn wer sie besitzt, der kann über die sich ändernden Erscheinungen hinweg auf das DAO blicken, ohne betrübt darüber zu sein, dass eine Sache vergangen ist. Mit

dem Leid ist es ebenso: Wer mit dem DAO im Einklang steht, ist nicht automatisch vor Unheil gefeit, aber er nimmt das Unheil nicht mehr als solches wahr. Es ist nur ein Aspekt der in wechselseitigen Erscheinungen sich äußernden Ganzheit. Wer das Sein als ein solches erkennt, hört auf die Ganzheit zu zerstückeln und ihre als leidvoll erfahrenen Aspekte von den freudvollen abzutrennen. Auch in Bezug auf den Tod, der gemeinhin als das größte Leid empfunden wird, verhält sich der Weise unparteiisch. Im Zhuangzi finden sich viele Geschichten, die demonstrieren, dass von daoistischer Perspektive aus gesehen, der Tod nichts leidvolles ist. So z.B. auch jene Begegnung des Zhuangzi mit einem Toten:

„Im Tode«, fuhr der Schädel fort, »gibt es weder Könige noch Untertanen, noch einen Wechsel der Jahreszeiten. Man ist völlig frei und betrachtet Himmel und Erde als Frühling und Herbst. Eine solche Glückseligkeit übertrifft sogar die eines Königs.« (Lin, 1955, S.124)

Gefragt, ob er denn nicht lieber sein irdisches Leben zurück haben möchte, spricht der Schädel: „Wie könnte ich wohl die Glückseligkeit eines Königs gegen die Sorgen der sterblichen Welt eintauschen wollen?“ (ebd.)

Wer in Anbetracht des Todes Leid empfindet, verkennt die natürlichen Prinzipien und betont allein das Menschliche. Jenes Menschliche, was die bestimmte Freude will und das bestimmte Leid ablehnt, und damit die Ganzheit des Seins (das beide Aspekte umfasst) verkennt. „Wer dem natürlichen Verlauf und der natürlichen Abfolge der Ereignisse zustimmt und in Gehorsam gegen sie lebt, steht jenseits von Freud und Leid. Die Alten nannten das »Befreiung aus der Knechtschaft.« (Lin, 1955, S.126)

Angesichts der gestaltenden Kraft des Seins, kann der durch Krankheit verunstaltete Ziyu nur staunen, und er enthält sich, ob seiner Weisheit, des Strebens nach einem besseren oder idealeren Zustand: Würde mein Arm ein Hahn werden, sagt er, so könnte ich damit den Morgen verkünden; würde er eine Schleuder werden, ich könnte einen Vogel schießen und braten. „Da ich mit dem Kommen der Dinge zu ihrer Zeit zufrieden bin und im Einklang mit dem Tao lebe, berühren mich Freude und Trauer nicht.“ (ebd.) Und als sein Freund Zilai im Sterben liegt, meint er lapidar: „Wahrlich, Gott [der Himmel] ist groß. Was wird er wohl jetzt an dir machen? Wohin wird er dich senden? Glaubst du, daß er aus dir eine Rattenleber oder ein Insektenbein machen wird?“ (ebd.)

Der daoistische Weise empfindet kein Leid, weil seine Perspektive über die kleinliche, abgegrenzte Sphäre menschlicher Konventionen hinausreicht. Sein Da-Sein ist eins mit dem Unendlichen: In Anbetracht des kolossalen Nichts, von dem wir umgeben...wieviel Bedeutung kann ein Fleck auf der Hose haben? In Anbetracht der Unendlichkeit...ist ein menschliches Leben wirklich bedeutungsvoller als ein Fleck auf der Hose? Hier offenbart sich die Weisheit als Perspektive und Lebenseinstellung. Sie hebt über die profane Ebene des Menschseins, über dessen kleinlichen Probleme und sein kleinliches Wissen hinweg. Darum steht der Weise über dem Leiden und kann als von diesem „befreit“ bezeichnet werden.

„Wer das ewige Gesetz erkennt, ist duldsam; / Da er duldsam ist, ist er unparteiisch; / Da er unparteiisch ist, ist er königlich; / Da er königlich ist, ist er im Einklang mit der Natur; / Da er im Einklang mit der Natur ist, ist er im Einklang mit dem Tao; / Da er im Einklang mit dem Tao ist, ist er ewig, / Und sein ganzes Leben ist von Unheil bewahrt.“ (Lin, 1955, S.79)

Da er insofern stark genug ist, die Welt trotz des ihr impliziten Leides zu wollen, bedarf der Weise keiner Gesetze, keiner Ideale und keiner Fiktionen, die auf die Abwehr des Leides zielen. Zu *wollen*, was die Notwendigkeit erfordert, darin liegt der qualitative Unterschied zum Sollen: Der Weise tut, was er tut, weil er es tut. Nicht um damit einer Lehre zu genügen oder einen Zweck zu erreichen, sondern aufgrund der ihm eigenen Perspektive der Weisheit, in der Erkenntnis und Handeln eins sind.

„Der Weise ist nicht etwa deshalb ruhig, weil er sich sagt: »Es ist gut, ruhig zu sein«, und darum beschließt, es zu sein. Er ist vielmehr schon seinem Wesen nach ruhig, weil nichts auf der Welt imstande ist, seinen Seelenfrieden zu stören.“ (Lin, 1955, S.134)

Die Strategie besteht also darin, sich nicht getrennt von der immanenten Kraft allen Seins zu betrachten oder dieser gar entgegenwirken zu wollen. Der Weise folgt im Leben der Natur und im Tod kehrt er zu ihr zurück. „In der Ruhe nimmt er am Charakter des *Yin* teil, in der Tätigkeit an der Kraft des *Yang*.“ (Lin, 1955, S.180) D.h., dass er das Situationspotential nutzt und eine Wirkung seines Tuns erzielt, indem er in den Prozess der Dinge eintritt „sodass sich die gewünschte Wirkung durch Immanenz und als bloßes Ergebnis ganz natürlich ergibt“ (Jullien, 2002, S.49). Er versucht nicht, sich gegen den natürlichen Ablauf zu stellen oder sich dadurch unnötig zu verausgaben, dass er diesem eine vom Verstand entworfene Idealform aufzwingt (ebd.).

Der Weise akzeptiert das Sein wie es ist, dadurch wird er eins mit dem Sein. Er *ist* das Sein, insofern er sich diesem nicht mehr als „Mensch“ mithilfe der Fiktion entgegenstellt. Befreit vom Zwang des Sollens, den das Ideal einfordert, befreit von den Beschränkungen der menschlichen Perspektive ist er fähig zu wollen. Er will *alles*, jenseits von Freude und Leid stehend will er das bloße Sein.

3.2 Vom unschuldigen Wollen

„So lange alle menschlichen socialen moralischen Bande abstreifen, bis wir tanzen und springen können wie die Kinder.“ (N, KSA 11, S.399)

Die Welt Nietzsches ist die Welt des Kräftespiels, zu der das Vernichten nicht weniger hinzugehört wie das Entstehen der Dinge. Das Sein ist in seinem Werden und Vergehen völlig unschuldig. Eine Moral, die dessen zerstörerischen Charakter abzuwerten versucht, ist noch nicht zu seiner Größe aufgestiegen. Denn das Sein okkupiert die allumfassende Perspektive und ist „selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen“ (N, KSA 13, S.266). Leid ist Nietzsche kein Widerspruch zum Leben. Wer das Leben bejaht, der rechtfertigt auch das

Leiden. Wer zum Leben Ja sagt, der sagt auch Ja zum Leiden. Der Schmerz ist kein Einwand gegen das Leben, er gehört vielmehr noch zu diesem dazu (s.EH, KSA 6, S.336).

Um das Leben in seiner Ganzheit, auch als leidvolles, tragen zu können, bedarf es eines höheren Typus Mensch. Er ist stark, nicht wie das Kamel, das nur mithilfe höherer Werte das Sein zu tragen vermag, sondern er ist *von sich aus* stark. Als Löwe verneint er die höheren Werte und ihr Dogma des Sollens, aber der Löwe muss zum Kind werden, um die neuen Freiräume auch nutzen zu können. Wir werden uns damit gleich im Anschluss beschäftigen. Vorerst wollen wir noch einen kurzen Blick auf jenen Aspekt der nietzscheschen Philosophie werfen, den man am ehesten als das „Selbstbekenntnis seines Urhebers“ lesen kann. Denn in Anbetracht der persönlichen Leidensgeschichte von Nietzsches Leben kommt dem Leiden in der nietzscheschen Philosophie eine wichtige Aufgabe zu:

Erst durch das Leiden wird der Mensch erhöht (s.GB, KSA 5, S.161). Durch das Leiden vollzieht sich die *Zucht* starker Triebe. Der Schwache muss am Leid zerbrechen, hätte er die Fiktion nicht um sich festzuklammern. Der Starke jedoch (der in der natürlichen Rangfolge der Herkunft oben steht) wächst und gedeiht durch das Leiden, weil es die starken Triebe züchtet: „Fast Alles, was wir »höhere Cultur« nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der *Grausamkeit*.“ (GB, KSA 5, S.166) Der höhere Typus erwächst aus der *direkten* (nicht fiktiven) Konfrontation mit dem Leiden, so dass er schließlich das Sein wie es ist zu bejahen vermag. Im Übermenschen wird das Leiden überwunden, da dieser in ihm nur einen Aspekt des Seienden sieht, das er in seiner Ganzheit will.

Dem Übermenschen ist das Leiden kein Einwand mehr gegen das Leben. Wer stark genug ist das Leben zu wollen, der kann auch das Leiden ertragen. Warum sollte er sich die Zwänge der Gesellschaft aufbürden lassen? Als Löwe befreit er sich von ihnen, indem er Nein sagt und damit alle Stützen von sich wirft, die ihm das Sein zu tragen helfen. Er steht allein in der Wüste. Befreit vom Ballast alter Werte hat er Freiheit zu neuem Wollen. „Thut was ihr *wollt* – vorausgesetzt daß ihr solche seid, die wollen könnt und nicht gewollt werden.“ (N, KSA 10, S.553) Dieses Zitat bringt die Selbstverantwortlichkeit und Autonomie desjenigen zum Ausdruck, der sich nicht mehr am Sollen orientiert und insofern nicht mehr „gewollt wird“, sondern selber will.

Doch um zu wollen bedarf es des Kindes, denn dieses repräsentiert die Unschuld des Schaffens, ein Spiel und heiliges Ja-sagen. „Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens: *seinen* Willen will nun der Geist, *seine* Welt gewinnt sich der Weltverlorene.“ (Z, KSA 4, S.31)

Nicht mehr lässt er sich in die Schranken der Menschenwelt pressen, befreit ist er, ein Bejahender. Ja sagt das Kind zum Sein wie es ist und ein zweites Ja zum ersten: Es will, dass es sein soll, wie es wird (s.Ottmann, 2000/2011, S.259). Dadurch wird es zum Schöpfer eigener Werte, unschuldig in seinem Wollen wie das Sein selbst. Denn es *ist* (geworden), was es ist.

„Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel [...] des Kindes. Und so, wie das Kind [...] spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld – und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde thürmt er, wie ein Kind Sandhaufen am Meere, thürmt auf und zertrümmert; von Zeit zu Zeit fängt er das Spiel von Neuem an.“ (PhtZ, NS, KSA 1, S.830)

Im Kind kommt der Wille zur Macht zum Bewusstsein seiner selbst. Als spezifische Erscheinungsform, als ein Wille unter vielen, die sich ständig im Widerstreit befinden. Die vielen Willen sind Wille zur Macht, die ringend und bezwingend miteinander das „schlimme Spiel“ spielen. Die Welt ist ewiges Chaos in ewiger Wiederkehr. Der Übermensch *kann* das Sein dieser Welt als solches hinnehmen, denn er perzipiert sich selbst als diese Welt. Zusammengesetzt aus vielen Kräften, ist auch er eine Kraft und ein Wille. Weil er im Einklang mit dem Sein ist, handelt er diesem gemäß: Er ringt, bezwingt,... *spielt*. Sein Spiel ist ein unschuldiges Wollen seiner Selbst als Wille zur Macht. Sein Wollen ist ein Schaffen neuer Werte. Das Schaffen ist Selbstüberwindung und Überwindung des Leidens, die neuen Werte sind Befreiung von den Schranken des „Menschseins“.

4. Der Übermensch: ein Chinese?

„Die asiatischen M(enschen) sind hundert Mal großartiger als die europäischen.“ (N, KSA 11, S.573)

Es ist mir bewusst, dass in der vorangegangenen Darstellung die idealen Menschentypen und adäquaten Handlungsweisen der nietzscheschen und daoistischen Philosophie eins zu eins ineinander übergehen, ohne eine deutliche Trennlinie zu markieren. Der Grund hierfür liegt wohl eher in der Thematik dieser Arbeit, als in den jeweiligen Philosophien selbst. In Hinblick auf das Thema war es gewissermaßen unvermeidbar, Nietzsche daoistisch und die Daoisten nietzschesch zu lesen. Darüberhinaus bestand mein Anliegen gerade darin, die Überlappungen dieser Denkweisen aufzuzeigen. Ein Großteil des Gesagten ist daher nicht mehr (und auch nicht weniger) als meine höchstpersönliche Interpretation. Aber ist letztlich nicht alles Interpretation, wenn wir uns von der Wahrheit eines absoluten So-Seins verabschiedet haben?

Mit diesem Bewusstsein ist eine daoistische Nietzsche-Interpretation vielleicht legitimiert. Zumindest scheint es, als ob die jeweils stilisierte Daseinsform des „Weisen“ bei Nietzsche und den Daoisten nicht grundverschieden ist. Um dies zu zeigen, orientierte ich mich an François Jullien, für den die zweifache Gefahr bei der Auseinandersetzung mit China einerseits in der Überbetonung der Unterschiede, andererseits in der Überbetonung der Gemeinsamkeiten liegt (s.Jullien, 2002, S.102; 177). Deshalb las ich die Daoisten ganz bewusst aus nietzschescher Perspektive, und umgekehrt Nietzsche mit einem heterotopischen, daoistischen Auge. Durch diese Verknüpfung hoffe ich nun zu einer höheren Gemeinsamkeit aufsteigen zu können.

Wenn Nietzsche schreibt, dass der höhere Typus Mensch schon des Öfteren zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten in Erscheinung getreten ist (s.Safranski, 2000, S.423), so glaube ich, dass zumindest die Frage berechtigt ist, ob nicht die Daoisten dieserart als *höhere Menschen* oder gar *Übermenschen* zu betrachten sind?

„Es wird erzählt (daß) der berühmte Stifter des Christenthums vor Pilatus sagte: »ich bin die Wahrheit«; die Antwort des Römers darauf ist Roms würdig: als die größte Urbanität aller Zeiten.“ (N, KSA 11, S.100)

Was antwortete Pontius Pilatus auf diese scheinbar anmaßende Behauptung? Er sagte: „Was ist Wahrheit?“ (Joh. 18,38) Damit macht er darauf aufmerksam, dass es keine Wahrheit in absolutem Sinn, sondern in Form von festgelegten Konventionen gibt. Die Macht der größten Urbanität behält es sich selbst vor, zu bestimmen *was* Wahrheit ist. Pilatus ist schlau genug, die konventionelle Setzung der Wahrheit als solche zu erkennen. Als der gegeißelte Jesus einige Zeilen später dem Volk vorgeführt wird, kommt es zu einem weiteren Ausspruch des Pilatus: „Ecce Homo“ – seht, ein Mensch! Mit diesen beiden Worten ist klar auf den Punkt gebracht, worauf es Nietzsche ankommt. *Nur* ein Mensch kann Wahrheit, auch noch *göttliche* Wahrheit beanspruchen; vom Menschen wird *nur* Wahrheit beansprucht. Etwas anderes vermag er nicht, der er in seiner kleinen Sphäre begrenzt ist. Er vermag lediglich kleine, gelehrte Wahrheiten in Worte zu fassen, die ein beschränktes Denken zum Ausdruck bringen, das an die Kolossalität des Seienden nicht heranreicht. „Denken und Sein sind keinesfalls dasselbe. Das Denken muß unfähig sein, dem Sein zu nahen und es zu packen.“ (N, KSA 7, S.117)

Doch Nietzsche geht es nicht mehr um eine geistige Erkenntnis, sondern um das existentielle, das wirklich erlebte Sein. Nietzsches „Terrorismus“ in einem idealen Staat würde deshalb darin bestehen, die „Gebildeten“ hinauszutreiben, wie Platon die Dichter (s.N, KSA 7, S.164). Doch nicht allein diese, sondern alle, die irgendwelchen wie auch immer gearteten Idealen anhängen. Das gilt auch für Nietzsche selbst: „Rede ich wie einer, dem es offenbart worden ist? So verachtet mich und hört mir nicht zu. – Seid ihr noch solche welche Götter nöthig haben?“ (N, KSA 9, S.496)

An dieser Stelle muss ganz klar gesagt werden: Die Daoisten haben keine Götter mehr nötig. Denn ihr höchstes Prinzip ist der Immanenzgrund des Seienden selbst. Mit dem DAO zielen sie auf dasselbe wie Nietzsche mit seiner Philosophie: Die wirkliche Welt und das Sein, nichts anderes als das Sein, das Sein *wie es ist*. Hierbei ist die Wahrheit nur Hindernis, da sie verfälscht und darüberhinaus auch noch verneint und entwertet. Dementgegen bedarf es der Weisheit, um sich dem sprachlich unerreichbaren Sein zu nähern, d.h. es bedarf einer bestimmten Perspektive, einer Lebenseinstellung, die nicht mehr nach menschlichen Wahrheiten sucht. Diese Lebenseinstellung und Perspektive begründet ein Dasein jenseits der begrifflich begrenzten menschlichen Sphäre.

Vom abendländischen Menschen ist dieses Dasein fundamental verschieden. Es erhebt sich über alle konventionellen Wahrheiten und Zwänge des gesellschaftlichen Sollens und verkörpert ein Dasein, das sich zur Legitimation seines Tuns und Handelns selbst genügt. Wenn nichts wahr ist, so ist alles erlaubt. Dies gilt seit jeher für das Sein selbst – und wer sich selbst als Sein begreift, für den gilt dies ebenso. Seinem Wollen ist keine moralische, ethische, religiöse oder gesellschaftliche Grenze mehr gesetzt. Was er vermag, das tut er, und zwar mit der Unschuld des Kindes, die die Unschuld des Seins selbst ist, welches er repräsentiert.

Das Sein wird von ihm zuletzt aber auch als die höchste Instanz anerkannt: *amor fati* lautet die Formel Nietzsches, „Liebe zum Schicksal“. Dies ist der höchste Zustand der Bejahung, der erreicht werden kann. Ja zur Notwendigkeit des Seins. Dieses Ja ist ein doppeltes Ja. Es ist zugleich Ja zu sich selbst, denn ich *bin* das Sein das notwendig ist. Der Mensch: ein Schicksal!

Wie nimmt sich das daoistische Denken diesbezüglich aus? Das folgende Zitat Nietzsches bringt eine der grundlegendsten Gemeinsamkeiten auf den Punkt:

„Die Kluft zwischen Wissen und Können ist vielleicht grösser, auch unheimlicher als man denkt: der Könnende im grossen Stil, der Schaffende wird möglicherweise ein Unwissender sein müssen“ (GB, KSA 5, S.197)

Hier wird gegenüber dem menschlichen Wissen eine Skepsis zum Ausdruck gebracht, die sowohl Nietzsche als auch den Daoisten eigen ist. Im Unterschied zu diesem haben es die Daoisten jedoch nicht nötig, sich gegen einen durch und durch vergeistigten Zeitgeist zu behaupten, weshalb man sie als die *ursprünglichen Vertreter* jener Denkweise bezeichnen könnte, die von Nietzsche im Westen vertreten wird. Sie haben wahrlich keine Götter oder sonstigen Ideale notwendig, das Sein wie es ist fungiert als ihr einziger Anhaltspunkt. Keine menschliche Wahrheit kann an die Höhe der daoistischen Weisheit heranreichen. Sie nehmen Freud und Leid gleichermaßen als zwei Erscheinungsformen des einen Seins, das sie bejahen ohne zu bewerten. Sie anerkennen dessen Notwendigkeit und formulieren mit WUWEI ein Handlungsprinzip, das seine Motivation nicht aus menschlich-geistiger, sondern existentieller Wirksamkeit bezieht. Das Sein kann in seiner Notwendigkeit nicht anders als gewollt werden. Man kann sich ihm nicht entgegenstellen, sondern nur *mit* ihm handeln, indem man in es eintaucht. Die Grenzen verschwimmen zwischen der Sphäre des Unendlichen und der Sphäre des Menschen, da der daoistische Weise mit dem DAO in Einklang steht. Sein Handeln ist daher aktives Handeln, denn die Kraft seines Handelns erwächst aus der Quelle seines innersten Selbst, die zugleich Quelle des Seins ist. Er ist gesellschaftlichen Konventionen keine Rechenschaft mehr schuldig, sondern existentiell-autonome Entität. Sein Wille ist der Wille des DAO, der Wille des Seins selbst.

In dieser Philosophie, die keine sprachliche Wahrheit, sondern eine Daseinsform postuliert, ist keine Spur von Ressentiment zu finden und keine Sklavenmoral. Der Daoist begreift sein Dasein nicht als Leiden, sondern als Born der Freude! Er will die Ewigkeit und zwar im

Diesseits! Ein solcher Mensch übersteigt alle Charakteristika unter denen Nietzsche den „Menschen“ begreift (vgl. Deleuze, 2008, S.41). Ein solcher Mensch kann nicht mehr nur „Mensch“ genannt werden, er stellt einen höheren Typus dar. Ist er Übermensch? Dieser Frage wollen wir uns nun zuwenden:

Zum ersten repräsentieren die Daoisten einen bejahenden Typus, allerdings einen bejahenden Typus, dem kein aktives Neinsagen vorausgeht. Wozu hätten die Daoisten auch Nein sagen können? Welches Ziel hätte ihr Hammer zu zertrümmern gehabt? Die Konfuzianer? Ein „so nicht“ genügt, um diesen wenig ernst zu nehmenden Gegner verstummen zu lassen. Und auch alle anderen Schulen stehen meilenweit unter der daoistischen Perspektive, als dass sie wirklich ernsthafte Gegner darstellten. Das Nein des Löwen gegen den Drachen »du sollst«, gegen die höheren Werte, dieses Nein fällt bei den Daoisten sehr schwach aus. Aber nicht, weil sie den Drachen hinnehmen und die höheren Werte gelten ließen, sondern einfach weil diese zu ihrer Zeit nicht so stark ausgeprägt waren, als dass es, wie zu Nietzsches Zeiten, eines fundamentalen Neins bedurft hätte.

Zum Zweiten definiert sich der Übermensch als Schaffender. In seinem Schaffen neuer Werte überwindet er den Menschen. In dieser Hinsicht unterscheiden sich Nietzsche und die Daoisten deutlich: Nietzsche sieht das Kräftespiel des Seins als *Wettkampf*, in dem sich notwendigerweise nur der Starke durchzusetzen vermag. In seiner Philosophie kommt dem *persönlichen* Wollen und Tun deshalb eine tiefe Bedeutung zu. Die Daoisten hingegen erkennen, „daß nach dem Ratschluß der Natur kein Mensch dem andern gegenüber dauernd bevorzugt oder benachteiligt ist“ woraus sich der Schluss ergibt, „daß es keines Wettstreits bedarf.“ (Lin, 1982, S.124) In der daoistischen Philosophie wird, im Unterschied zu Nietzsche, ein passives Zurücknehmen des persönlichen Wollens verlangt, um damit die größtmögliche Entfaltung der natürlichen Wirkkräfte zu erzielen. Durch seine Enthaltung vom Handeln erwächst die Stärke des Schwachen. Dies wird durch das Sinnbild des Wassers verdeutlicht, welches sanft, weich und nachgiebig ist, aber doch den Stein zu höhlen vermag (s. Lin, 1982, S.125).

„Wie ward den großen Flüssen und Meeren die Herrschaft zuteil über die hundert kleineren Rinnsale? / Darum, daß sie niedriger lagerten als jene: also ward ihnen ihre Herrschaft zuteil.“ (Lin, 1982, S.126)

Grundverschieden sind die Ansichten von Nietzsche und den Daoisten jedoch nicht, denn bei beiden erwächst das Handeln des Individuums aus der Quelle des innersten Seins. Dies Sein, bei Nietzsche als Wille zur Macht, bei den Daoisten als DAO verstanden, wird lediglich unterschiedlich interpretiert: Kämpferisch behauptend zum einen, passiv zurücknehmend zum andern.

Das Schaffen des Übermenschen ist eben dieser Kraftbezug aus der innersten Quelle. Es ist keine *Produktivität*, denn die schöpferische, gestaltende Kraft ist allem Organischen eigen (s. Ottmann, 2000/2011, S.317). Insofern die Daoisten ihr nichttätig Tätigsein als im Einklang

mit dem DAO (der innerster Quelle) begreifen, beziehen sie sich m.E. (in nietzschescher Terminologie) auf den Willen zur Macht, interpretieren ihn jedoch nuanciert anders, nämlich als *passive* Kraft.

Ich hoffe hiermit keine Identität evoziert, sondern gemäß Jullien die *Überlappungen* anschaulich zur Geltung gebracht zu haben. Diese lassen sich folgendermaßen auf einen Nenner bringen:

Die Kritik an fiktiven Idealen basiert auf einer Perspektive der Weltwahrnehmung, die von jener des Abendlandes wesentlich unterschieden ist. Durch sie wird das Sein als ein, sich permanent im Fluss befindliches Sein des Werdens wahrgenommen. Dies Sein als das zu nehmen *was es ist*, lautet die Aufgabe für jene starken Geister, die sich über die Grenzen der menschlichen Sphäre erheben, alle Bedingungen loslassen, ihr Ich zurückstecken und eins mit dem Urprinzip der Welt zu werden vermögen. Hierdurch wird eine fundamental andere Daseinsweise evoziert, als jene, die der reaktive „Mensch“ fiktionaler Wahrheiten okkupiert. Sie repräsentiert insofern ein übermenschliches Sein, als dass sie die Endlichkeit menschlicher Existenz, menschlichen Wissens und menschlich-teleologischen Strebens, auf die Ebene des kosmischen Seins transzendiert.

Dies ist das Grundgerüst an dem Nietzsche und die Daoisten ihre Philosophien aufrichten, und an dem die Überlappungen abzulesen sind. In Nuancen zeigen sich Unterschiede der jeweiligen Interpretation, doch der Grundkontext, der ein gefühltes Sein anstatt sprachlichen Wissens, eine Weisheit anstelle von Wahrheit proklamiert, ist von frappierender Ähnlichkeit. Zusammenfassend will ich nun den Kulminationspunkt dieser beiden Philosophien, nämlich das übermenschliche Dasein des Weisen, darstellen:

Der Übermensch bzw. der Weise rekurriert auf sein Selbst und nicht auf die Gesellschaft. Er muss die Welt nicht begreifen oder sich erklären können, um darin zu bestehen. Er *weiß* was die Welt ist, nämlich „Wille zur Macht“, „DAO“ oder sonst ein Wort, das das *Eine des Vielen* bezeichnet. Er weiß, weil er fühlt und erlebt. Er weiß, weil er *ist*. Er ist Sein durch und durch. Die ihm innewohnende „Weisheit“ wird offenbar, als ein Zustand der Immanenz des Seienden, und zwar der doppelten Immanenz: Er ist im Seienden und das Seiende ist in ihm. Seine Identität ist ein existentielles *Bewusstsein*.

Die „Wahrheit“ umfasst demgegenüber jeweils nur *eine* äußerliche Sichtweise (der Wissenschaft, Religion,...) auf ein Ding mit unendlich vielen Seiten. Eine Identität erlangt sie erst durch das was sie nicht ist.

Der Weise zeichnet sich also dadurch aus, dass er *erlebt*. Er hat kein Wissen nötig. In sich ist er der ultimativen Kraft des Seins gewahr. Der Wille des Seins ist sein Wille. Dieser Wille ist nicht als singulärer Wille zu denken, der mit stets gleichbleibender Intensität in allen seienden Dingen wirksam wäre. Da das Sein chaotisch und wandelbar ist, entäußert der Wille sich in den

Einzelndingen auf vielfältige Weise. Auch der Weise oder Übermensch ist Sein als spezifische Konstellation von Triebkräften, als bestimmte Ausformung des Willen zur Macht, als Kräftepool. Insofern kann er gar nicht statisch, linear, teleologisch, auf einer Entwicklungslinie voranschreitend sein. Er ist stets im Wandel, stets im Fluss und überwindet sich in einem fort. D.h. seine inneren Triebkräfte nehmen stets neue Formationen an. Der Weise hält nicht fest an einem bestimmten So-Sein-Wollen, sondern er ist Spiel des Seins, Vieles des Einen, Tanz und Leichtigkeit.

Seine Weisheit beruht auf einem dreifachen Begreifen: Zum Ersten begreift er das Sein als eine innere Kraft. Zweitens perzipiert er sich selbst als in dieser Kraft befindlich. Drittens versteht er sein Selbst als Ausdruck dieser Kraft. Zu sein („ich bin“) bedeutet ihm die doppelte Bejahung des Seins und seiner selbst. Darüberhinaus hat er es nicht mehr nötig, im Modus der geistigen Äußerlichkeit auf die Welt zu blicken; er existiert nicht weil er denkt, sondern in wesentlich fundamentalerem Sinn. Nämlich im Sinne eines gefühlten, *existentiellen Daseins*, das in Worten oder Gedanken nicht mehr gefasst werden kann.

Worte und Gedanken sind nur der richtungsweisende Finger, doch je mehr Logik, Schärfe und Präzision der Benennung ihnen innewohnt, umso mehr verleiten sie dazu, den Finger über die Maßen wichtig zu nehmen. Dies ist der Grund, warum Nietzsche, Laozi und Zhuangzi, um ihre Lehren zum Ausdruck zu bringen, sich einer hochliterarischen Sprache, vieler Aphorismen, Paradoxa und Parabeln bedienen. Da ihre Philosophien keine Lehren im eigentlichen Sinne sind, geht es ihnen nicht um sich selbst, sondern um den Verweis auf die existentielle Kraft jenseits der Worte. Jenseits des Jenseits der Worte. Diesseits! Nicht, weil die Kraft nicht *in* den Worten wäre. Sie ist auch in den Worten. Aber das Wort vermag sie nur oberflächlich zu streifen, nicht in sie einzudringen. Hierzu bedarf es eben des Erlebens. Die sprachlichen Grenzen werden im Paradoxon auf den Punkt gebracht, in der Parabel zur literarischen Erfahrung gesteigert und durch den Aphorismus zum künstlerischen Erlebnis gemacht. Von der Wahrheit der Worte zur Weisheit des Seins: Das ist der Übermensch. Er ist stark genug, um zu erleben *was wirklich ist*. In sich spürt er die Welt, die er fühlend durch sein existentielles Dasein begreift, ohne aus diesem in ideale, himmlische Sphären entfliehen zu wollen. Er nimmt das Sein, auch ein leidvolles und zerstörerisches Sein, als das was es ist. Erste Bedingung.

Dadurch wird er zu dem *was er ist*. Das illusorische Ich tritt hinter das eigentliche Selbst des Körpers zurück. Eins wird das Selbst mit dem kosmischen Prinzip (Wille zur Macht; DAO), welches durch es wirk tätig ist. Zweite Bedingung.

Somit wird auch das Handeln des Übermenschen bzw. des Weisen als Ausdruck des wirklichen Seins von diesem generiert, und stellt keine, dem Leben entgegenwirkende, Fiktion mehr dar. Das Bewusstsein dieser Einheit des Wollens und Handelns mit der Notwendigkeit des Seins befreit vom Zwang des bestimmten Sollens. Das Sein selbst legitimiert die Werte des Übermenschen, die somit keiner gesellschaftlichen Sanktionierung mehr bedürfen. Frei ist er

wie das Kind zu unschuldigem Wollen, das unschuldig ist wie das Sein an sich. Dritte Bedingung.

Auf diese Weise gelangen wir letztlich zur neuen Sensibilität eines neuen Daseins. Im Unterschied zum abendländischen Menschen trachtet dieses nicht mehr nach der oberflächlichen Erkenntnis sprachlicher Wahrheiten über das Sein. Sondern es tritt vollständig in das Sein ein und erkennt sich als Emanation eines unschuldig spielenden Prinzips, aus dem die Dinge in ewigem Wandel hervorgehen. Die Affirmation dieses Daseins besteht darin, dass es sein will *was es ist*.

Deutlicher kann es nicht gesagt werden, denn auf dieser existentiellen Ebene sind alle Worte überflüssig. Der Zyklus schließt sich und erneut stehen wir am Anfang. Angesicht zu Angesicht mit dem Unsagbaren. „Das Tao über das ausgesagt werden kann, / Ist nicht das absolute Tao.“ Endlich der Worte überdrüssig geworden, haben wir – ein Sein gewonnen. Nicht, dass wir es vorher nicht schon gehabt hätten!

TEIL IV – Historie

In diesem Teil der Arbeit versuche ich eine Historie zu skizzieren, die anstelle eines Fazits das Denken Nietzsches, Laozis und Zhuangzis in geschichtlichen Bezug zueinander stellt. Damit möchte ich vor dem Hintergrund der politischen und wirtschaftlichen Globalisierung einen aktuellen Aspekt dieser Arbeit hervorkehren. Ich bin der Meinung, dass eine geglückte Globalisierung entscheidend von einer Globalisierung des Denkens abhängig ist, denn, um die Menschen aus den verschiedensten Erdteilen und Kulturen einander näher zu bringen, bedarf es mehr als nur einer Annäherung der sozialen Strukturen und wirtschaftlichen Lebensumstände. Wir müssen verstehen lernen, wie spezifisch individuell die Menschen vor dem Hintergrund tausendjähriger Kulturen denken, und dürfen dabei von unserem eigenen absoluten Standpunkt Abstand nehmen. Es wäre vermessen, wollte man das westliche Denken auf die ganze Welt adaptieren und es zum Kern einer Globalphilosophie hochzustilisieren. Die Gefahr besteht darin dadurch dem *Uniformen* anheimzufallen, dem Standard oder Stereotyp (s.Jullien, 2002, S.192). Vielmehr gilt es, durch eine ernstgemeinte Auseinandersetzung mit dem Denken anderer Kulturen eine *heterogene Universalität* des „globalen Denkens“ zu begründen (ebd.).

Wir dürfen jedoch nicht erwarten, dass dem europäischen Denken durch das asiatische Denken etwas gegeben würde, was diesem bislang gefehlt hätte (und ebensowenig umgekehrt). Die Möglichkeit, die durch den jeweils andern gegeben ist, besteht in der Reflexion der eigenen Philosophie von heterotopischem Standpunkt (ebd.). Die Vorteile einer derartigen Herangehensweise waren auch Nietzsche bewusst, welcher schrieb: „Ich muß *orientalischer* denken lernen über Philosophie und Erkenntniß. *Morgenländischer Überblick über Europa.*“ (N, KSA 11, S.234)

Des Weiteren halte ich die Verbindung von asiatischem und westlichem Denken (d.i. in diesem Fall daoistisches und nietzschesches Denken) deshalb für sinnvoll, weil es grundsätzlich neue Perspektiven eröffnet und festgefahrene Denkmuster mit einer neuen Sinngabe beleben kann. Der Geist, welcher innerhalb eines spezifischen kulturellen Kontextes philosophiert, ist stets gebunden an „Vorurteile“ (wie Kant sagt), doch vor diesen noch an ein „Impliziertes“ (wie Jullien sagt), an ein Vor-Geordnetes und Vor-Kategorisiertes (s.Jullien, 2002, S.190). Bereits die grammatikalische Struktur der Sprache in der wir philosophieren, ist von implizitem, formgebenden Charakter für unser Denken. Der *Philologe* Nietzsche war einer der ersten, der das für allumfassend absolut gehaltene Denken in die sprachlichen Schranken verwies und feststellte, dass die philosophischen Begriffe einem System angehören wie „die sämtlichen Glieder der Fauna eines Erdteils“ (Jullien, 2002, S.191). Dies gesagt, sollten wir in unserem *philosophischen Garten* nicht nur heimische Pflanzen hegen, sondern auch Pflanzen aus anderen Erdteilen. Die neue Perspektive und Sinngabe, die wir dadurch für unser eigenes

Denken gewinnen, besteht – mit den Worten der Philosophie Nietzsches gesagt – darin, dass der Sinn eines Dinges (in diesem Fall die abendländische Philosophie) aus jenen Kräften hervorgeht, die sich seiner bemächtigen (s. Deleuze, 2008, S.7f).

„Kein Ereignis, kein Phänomen, kein Wort und kein Gedanke, die nicht mehrdeutig wären. [...] Wir aber sehen in der pluralistischen Idee, daß ein Ding mehrere Bedeutungen, einen multiplen Sinn besitzt, in der Idee, daß es mehrere Dinge, daß es »dies und dann das« für ein und dasselbe Ding gibt, die höchste Errungenschaft der Philosophie [...].“ (Deleuze, 2008, S.8)

Auf die Phänomene der philosophischen Welt bezogen bedeutet dies, dass das abendländische Denken unter dem Einfluss einer asiatischen Kraft einen neuen Sinn gebären kann, und vice versa. Ob diese neue Sinngebung notwendig ist, mag dem einen oder andern streitbar erscheinen, es ist in unserem Zeitalter aber keine Frage des *Ob*, sondern lediglich eine Frage des *Wann* asiatisches und abendländisches Denken in einen offenen Kampf eintreten werden. Im religiösen, vor allem aber auch im mythisch-spirituell-esoterischen Bereich, sind die asiatischen Kulturen schon längst im Vormarsch (z.B. Buddhismus, Feng Shui, Yoga,...). Aber auch in der Philosophie halte ich eine derartige Konfrontation der Kulturen für die implizite Notwendigkeit unserer derzeitigen globalhistorischen Entwicklung. Umso wichtiger ist es, dass wir uns bewusst darauf vorbereiten. In diesem Sinne habe ich diese Arbeit geschrieben, als Versuch einer wechselseitigen Sinngebung von daoistischer und nietzschescher Philosophie, und eventuell als Kanalisierung oder Richtungsweisung für ein im Entstehen begriffenes globales Denken.

Dass es in einem philosophischen Garten, wie in jeder gesunden Fauna, zu Kreuzungen zwischen den Arten kommen kann, ist eine unvermeidbare Tatsache. Ob man es „Fortschritt“ nennen kann bleibt dahingestellt, aber es ist „Evolution“ und Evolution impliziert Artenvielfalt, Pluralität des Denkens. Eine solche ist für uns – nach allem was in dieser Arbeit gesagt wurde – nur wünschenswert, und so möchte ich in der nachfolgenden *Historie* die Evolutionsgeschichte von daoistischer und nietzschescher Philosophie darstellen und damit *meine* Interpretation des Kreuzungsergebnisses skizzieren.

Methodisch orientiere ich mich verständlicherweise an Nietzsche. Eine *Historie* im Sinne Nietzsches darf weder als objektiv-historische noch als metaphysische Geschichtsphilosophie missverstanden werden, sondern als perspektivische, selektiv und ästhetisch betriebene Interpretation, durch die sich das Subjekt in der Aneignung der Tradition selbst bestimmt und ermächtigt (vgl. Ottmann, 2000/2011, S.255 & 256).

Beginnen wir die *Historie* in chronologisch geordneter Folge bei den Daoisten, in China zwischen dem fünften und zweiten Jahrhundert v.u.Z.. Zur selben Zeit da in Griechenland die Grundlagen der europäischen „Philosophie“ etabliert wurden, entwickelten auch die chinesischen Denker die Basis der zu kommenden chinesischen Philosophie. Dabei wurde die Logik sehr schnell als bloße Sprachlogik entlarvt und als solche in ihrer Ecke belassen, ohne dass ihr, wie in Europa, jene umfassende Bedeutung des einen *Weges zur reinen Erkenntnis*

zukam. Der Gedanke, dass die logischen Wahrheiten nur für einen begrenzten Bereich der Wirklichkeit Gültigkeit haben, tritt in Europa erst mit Nietzsche auf:

„Thatsächlich gilt die *Logik* (wie die Geometrie und Arithmetik) nur von *fingierten Wahrheiten*, **die wir geschaffen haben**. Logik ist der Versuch, *nach einem von uns gesetzten Seins-Schema die wirkliche Welt zu begreifen, richtiger, uns formulierbar, berechenbar zu machen...*“ (N, KSA 12, S.390f)

Aus abendländischer Sicht wird die Absenz des Logischen im chinesischen Denken nicht selten als *Mangel* gesehen. Man darf jedoch keinesfalls den Fehler machen, zu glauben, die Philosophie in China sei in ihrer Kindheit stecken geblieben. Wie Jullien richtig formuliert, hat sie lediglich „andere Quellen der Intelligibilität genutzt.“ (Jullien, 2002, S.174) Insbesondere für die Daoisten war von Anfang an klar, dass die Logik (sowie analog dazu Moral und Wissenschaft) nur innerhalb der begrenzten menschlichen Sphäre eine Rolle spielt. Sobald wir aber eine Erkenntnis zu finden trachten, die die Grenzen der menschlichen Sprache übersteigt, ist die Logik unzureichend. Anstelle sprachlicher Wahrheiten konzentrieren sich die Daoisten auf die Weisheit, die kein konventionell gesetztes Wissen, d.h. keine „Wahrheit“, verkörpert.

„Daher kommt es, daß auf der Welt häufig das Chaos herrscht; immer liegt ihm die Liebe zum Wissen zugrunde. Denn alle Menschen streben danach, zu erfassen, was sie nicht wissen, während niemand danach strebt, zu erfassen, was er schon weiß; und alle streben danach, das Gebiet herabzusetzen, in dem sie nicht selbst hervorragen, während niemand etwas herabsetzen will, in dem er selber hervorragt.“ (Lin, 1955, S.188)

Der genuin chinesische Weg ist demgemäß frei von metaphysischem Denken und wenn zur Zeit der Neokonfuzianer (10. bis 12. Jahrhundert) doch ein paar metaphysische Konzepte auftauchten, so wurden diese auch gleich wieder verabschiedet (s.Gabriel, 2007, S.54). In Europa hingegen hatte man sich genau *für* den Weg metaphysischer Wahrheitssuche entschieden, auf dem man kontinuierlich vorwärts schritt bis nach zweitausend Jahren Nietzsche kam, der diesen Weg grundsätzlich infrage stellte, indem er an dessen genealogischen Ausgangspunkt erinnerte.

Nietzsches Philosophie ist implizite Metaphysikkritik, da er, an der genealogischen Weggabelung stehend, keinen Grund dafür findet warum der andere, der nicht-metaphysische Weg nicht zu gehen sei. Dieser Weg aber ist der chinesische (wobei wir die abertausenden Weggabelungen und Verästelungen der Einfachheit halber auf zwei reduzieren). In diesem Sinn sagt Werner Gabriel: „Man könnte dann die gesamte chinesische Tradition als »nietzscheanische«, allerdings unbewusste und unwissende Kritik am Abendland verstehen.“ (Gabriel, 2007, S.54)

An der Weggabelung an der abendländischer und chinesischer Weg voneinander abzweigen, steht ein Wegweiser, der in der einen Richtung auf „Weisheit“ und in der anderen auf „Wahrheit“ weist. Auf dieser ursprünglichsten Entscheidung für eine bestimmte Wahrnehmungsperspektive basieren alle weiteren Konsequenzen: Die Wahrheitssuchenden wollen ein Ding begreifen, erfassen und konkret bestimmen. Je mehr sie darüber herauszufinden

wünschen, umso mehr müssen sie das Ding zerstückeln. Je mehr Wahrheiten erfunden werden, desto mehr Regeln und Gesetze braucht es, um sie zu stabilisieren. Und je mehr Regeln es gibt, umso eher verstricken wir uns in ihnen, sodass wir letztlich außerstande sind aus dieser künstlich-fiktionalen Sphäre herauszukommen. Der Drache »du sollst« ist zum Leben erwacht und droht uns mit Haut und Haaren zu verschlingen.

Betrachten wir die Historie: Einst war der Mensch dem Tiere gleich, er folgte seinen Trieben und tat unbewusst das Gute. D.h. er tat was er tat, ohne es zu bewerten. In seinem natürlichen Zustand war er eins mit sich und seinen Handlungen, weil er keiner Sanktionierung durch den Geist bedurfte. Doch je weiter seine Erkenntnis fortschritt, je mehr sprachliche Differenzierungen er schuf und je mehr Wissen er sich aneignete, umso mehr Regeln, Gesetze und Zwänge entwickelte er. So entfernte er sich vom natürlichen Zustand, der sukzessive von fiktiven Konventionen überlagert wurde. Während in China insbesondere die Daoisten konsequent an die Bewahrung dieses ursprünglichen Zustandes gemahnten, schritt die Entwicklung im Abendland immer weiter fort. Es kam der Moment als der Drache seinen scheinbaren Sieg verkündete. Da kommt der heilige Georg mit dem Schnauzer, sich mit dem Drachen anzulegen: Mit dem *Nein gegen höhere Werte* führt er die Lanze, als *Ja zum Sinn der Erde* verkündet er sein Heiligstes. Damit beruft er sich „unbewusst und unwissend“ (s.o.) auf die daoistische Erkenntnis, dass menschliche Wahrheit fiktiv und beliebig ist und sich nur in einem läppisch kleinen Bereich bewegt, der das Sein als solches nicht zu fassen vermag.

Gabriel stellt die Frage – lässt sie jedoch unbeantwortet –, warum die philosophisch ähnlichen Konzepte Nietzsches und der Daoisten in einem Fall am Ende einer philosophischen Tradition, im andern Fall am Anfang auftreten (s.Gabriel, 2007, S.61). Hierfür möchte ich mit meiner interpretativen Historie eine Antwort bieten: Es *scheint* nämlich nur aus chronologischer Sicht so als gäbe es einen Anfang und ein Ende. Die Historie verläuft jedoch *zyklisch*. Die Daoisten predigen ein „Zurück“ zum natürlichen Zustand, Nietzsche hingegen will über den Menschen seiner Zeit „hinaus“ und „hinauf“ zu einem höheren Typus. Der Geschichtsverlauf der sich hier abzeichnet, ist jedoch nichts was zurückgehalten oder umgekehrt werden müsste, sondern er ist ein Durchgang, an dessen Ende man wieder zum Anfang zurückkehrt. Der Mensch kann nicht anders als sich des Geistes zu bedienen, er *muss* den Drachen zum Leben erwecken. Aber indem er dies tut, wird er sich auch der Konsequenzen bewusst. So kehrt er am Ende der Entwicklung wieder zum Anfang zurück. Auf Nietzsche folgt wieder der daoistische Urzustand, aber wir kehren nicht zu ihm *zurück*, wir kommen zu ihm *hin*, als geläuterte Wesen auf frischen Pfaden, als neue Menschen.

Für diese Entwicklung der Historie liefert uns Nietzsches Philosophie selbst die Begründung: Die treibende Kraft der Geschichte ist der Nihilismus.

„*Negativer, reaktiver, passiver Nihilismus*: sie symbolisieren für Nietzsche ein und dieselbe Geschichte, die markiert wird durch Judentum, Christentum, Reformation, Freigeisterei, demokratische und sozialistische Ideologie [...]“ (Deleuze, 2008, S.166)

In dieser Geschichte trachtet der Mensch danach, jede Gefahr und Furcht abzuschaffen, wodurch er sukzessive die Herdentier-Moral ausbaut, „die billige, bescheidene, sich einordnende, gleichsetzende Gesinnung, das *Mittelmaass* der Begierden“ zu Rang und Ehren erhebt (GB, KSA 5, S.123), und die Psychologie des schlechten Gewissens und des Ressentiments kultiviert. Das abendländische Denken ist unter diesen Prämissen in höchstem Grade reaktiv und der Nihilismus ist – insofern schlechtes Gewissen, Ressentiment und Reaktivität für Nietzsche dem Menschen konstitutiv sind – der „apriorische Begriff der Weltgeschichte“ (Deleuze, 2008, S.181). Allerdings ist dieser von ambivalentem Charakter, wie seine Vollendung deutlich macht: Er erschafft einerseits die höheren Werte und lebensverneinenden Ideale, doch andererseits wird gerade durch diese dem Geist eine Härte angezuchtet, durch die er sie letztlich zu überwinden vermag:

„[...] der lange geistige Wille, Alles, was geschieht, nach einem christlichen Schema auszulegen und den christlichen Gott noch in jedem Zufalle wieder zu entdecken und zu rechtfertigen, – all dies Gewaltsame, Willkürliche, Harte, Schauerliche, Widernünftige hat sich als Mittel herausgestellt, durch welches dem europäischen Geiste sein Stärke, seine rücksichtslose Neugierde und feine Beweglichkeit angezuchtet wurde [...]“ (GB, KSA 5, S.109)

Erst im Kampf gegen Plato „oder, um es verständlicher und für's »Volk« zu sagen, der Kampf gegen den christlich-kirchlichen Druck von Jahrtausenden – denn Christentum ist Platonismus für's »Volk«“ (GB, KSA 5, S.12) entsteht jene Spannung des Geistes, die, einem Bogen vergleichbar, zuallererst dazu befähigt „nach den fernsten Zielen zu schießen.“ (GB, KSA 5, S.13) Es ist das Vorhandensein der Gegensätze, sowohl im Individuum als auch in Geschichte und Gesellschaft, durch die „*der Bogen mit der großen Spannung*, entsteht.“ (N, KSA 11, S.515) Während in der Geschichte des fortschreitenden Nihilismus also die reaktiven Kräfte ihren Sieg feiern, indem sie Kirchen, Staaten und Klassen errichten in denen es sich für den Herdenmensch gut leben lässt, und so den „gezähmten Menschen“, die „sublime Missgeburt“ des Mittelmäßigen hervorbringen (Deleuze, 2008, S.151), wird gleichzeitig die Bedingung geschaffen für den aktiven Menschen. Stets gehen die Gegensätze ineinander über: Der Nihilismus ist *ratio cognoscendi* und verweist auf die *ratio essendi* des Willens zur Macht; sein Wille zum Nichts muss sich vervollkommen und in einen Willen zum Ja umwerten. Die christliche Moral der göttlichen Wahrhaftigkeit muss sich selbst auflösen, sobald sie ihre eigene Fiktionalität durchschaut: „je gründlicher man das Eine will, um so gründlicher erreicht man gerade das Andere.“ (N, KSA 12, S.426)

Es offenbart sich hierin eine von vielzähligen Kreuzungsmöglichkeiten, nämlich eine nietzschesche Historie mit daoistischer Koloratur: Im Wechsel der Gegensätze von Yin und Yang schraubt sich die Historie zyklisch empor zu stets neuen, stets alten Zusammenhängen.

„Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch“ (Z, KSA 4, S.16). Aus der Natur erwachsen die Herrenmenschen der Vergangenheit (von ihnen schwärmen die Daoisten), doch sie werden überwältigt von den theoretischen Menschen, die ihre Welt reaktiver Konstrukte errichten. Aber gerade bevor alles reaktiv geworden ist, führt es sich aus innerer Notwendigkeit seinem eigenen Untergang zu und wird wieder aktive Kraft. An diesem Punkt der Geschichte steht Nietzsche, von einer durch die reaktiven Kräfte erzeugten Spannung des Geistes emporgeschleudert in über-menschliche Sphären. Fliegend sieht er unter sich das gesamte bisherige abendländische Denken innerhalb eines kleinen, begrenzten Rahmens, sieht es als „Labyrinth“ von Jahrtausenden und erblickt dessen Ausgang (AC, KSA 6, S.169)!

In Nietzsche überwindet sich die abendländische Moral selbst (s.EH, KSA 6, S.367), aus sich selbst erreicht sie ihren Gegensatz und mit ihm steigt sie, sich zyklisch emporschraubend, höher:

„Meine neue Fassung des *Pessimismus* als ein freiwilliges Aufsuchen der furchtbaren und fragwürdigen Seiten des Daseins: [...] »Wie viel >Wahrheit< erträgt und wagt ein Geist?« Frage seiner Stärke. Ein solcher Pessimismus *könnte münden* in jene Form eines dionysischen *Jasagens* zur Welt, wie sie ist: bis zum Wunsche ihrer absoluten Wiederkunft und Ewigkeit: womit ein neues Ideal von Philosophie und Sensibilität gegeben wäre.

Die bisher *verneinten* Seiten des Daseins nicht nur als nothwendig zu begreifen, sondern als wünschenswerth; und nicht nur wünschenswerth in Hinsicht auf die bisher bejahten Seiten (etwa als deren Complement und Vorbedingungen), sondern um ihrer selber willen, als die mächtigeren, fruchtbareren, wahren Seiten des Daseins, in denen sich sein Wille deutlicher ausspricht.

Die bisher allein *bejahten* Seiten des Daseins abzuschätzen; das, was hier eigentlich Ja sagt, herauszuziehn (der Instinkt der Leidenden einmal, der Instinkt der Heerde andererseits und jener dritte Instinkt: der Instinkt der Meisten gegen die Ausnahme)

Conception einer *höheren Art* Wesen als eine »unmoralische« nach den bisherigen Begriffen: die Ansätze dazu in der Geschichte (die heidnischen Götter, die Ideale der Renaissance)“ (N, KSA 12, S.455)

Die ewige Wiederkunft in der Geschichte kann als wechselseitige Umkehrung der Werte begriffen werden. Das Bejahende wird zur Verneinung eines vormals Bejahten, das gegenwärtig Verneinte wird zukünftig bejaht. Das zyklische Wechselspiel ist historisch ablesbar, es beginnt bei den ursächlich jasagenden Daoisten, wird durch die Entwicklung von Erkenntnis und Wissen negiert und durch die nietzschesche Verneinung wiederum in ein Jasagen verwandelt. Aber damit ist kein Happy End erreicht, die Geschichte endet nicht an einem teleologischen Endpunkt, sondern geht ewig weiter. Ewig kreiselnd, ewig zyklisch.

Zyklisch gelangen wir von den Daoisten zu Nietzsche und über Nietzsche wieder zurück nach China. Aber nicht *zurück*, sondern wir gelangen zu China *hin*; auf einer neuen Ebene der zyklischen Historie, im Zeitalter der Globalisierung. Unter dem Aspekt der Globalwerdung des Denkens schreibt sich die Geschichte fort. So wie sich einst die platonisch-christliche Idee (als denkerische Kraft) des abendländischen Geistes bemächtigte, so versucht heutzutage ihr Erbe,

die Demokratie¹¹, sich des globalen Denkens zu bemächtigen. Doch ist sie nicht der einzige Wettstreiter in diesem Kampf, und ihre nietzschanischen Gegner in den eigenen Reihen erhalten ungemeinen Auftrieb aus den Begegnungen auf dem globalen Schlachtfeld: Die Kreuzung mit dem daoistischen Denken beflügelt die nietzschesche Philosophie, kommt quasi durch die Hintertür und stellt ein zweites Mal den bestimmten Gebrauch der Theorie und des Begriffs, d.h. das genuin abendländische Denken in Frage (vgl. Jullien, 2002, S.35). Aber auch umgekehrt zeigt sich in China die nietzschesche Philosophie als Bereicherung im Kampf gegen die nicht weniger reaktiven Kräfte Konfuzianismus und Kommunismus, welche die Ergebenheit gegenüber dem Einheitsstaat und die Verachtung des Individuums pflegen (s. Blofeld, 1991, S.31).

Wir sehen, dass das Ringen der Kräfte nicht mit Nietzsche endet. Solange die Geschichte fortschreitet so lange wird es das Wechselspiel geben. Ewig wiederkehrend, ewig gleich, aber auf neuen Ebenen und unter geänderten Bedingungen ist es stets der alte Kampf in immer neuen Konstellationen. Allerdings handelt es sich dabei nicht um einen Kampf den wir in irgendeiner Weise einem Ausgang zuzuführen trachten können. Das Yin vor dem Yang bevorzugen zu wollen ist allein eine menschliche Borniertheit, die den großen Zusammenhang nicht zu verstehen vermag. Ein *Kampf* ist diese Geschichte insofern nur für die Kämpfenden, die Partei ergriffen haben. Wir hingegen können uns gelassen zurücklehnen und die Entfaltung des DAO sich selbst überlassen. Ohne Parteinahme, ohne persönliche Vorliebenbekundung, leer, befreit, gelöst von den Zwängen einer *bestimmten* Weltsicht, eines *bestimmten* Sollens, eines *bestimmten* Denkens, einer *bestimmten* Kultur. Und in dieser Hinsicht war auch Nietzsche ganz Daoist:

„An dieser Stelle weiterzugehn überlasse ich einer andern Art von Geistern als die meine ist. Ich bin nicht bornirt genug zu einem System – und nicht einmal zu *meinem* System...“ (N, KSA 12, S.538)

Die mit dieser Arbeit verbundene Absicht bestand primär in der Annäherung von klassisch abendländischer Philosophie und chinesischem Denken. Auf westlicher Seite wählte ich Nietzsche als Knotenpunkt der Verbindung, da dessen vielschichtige Kritik am abendländischen Denken eine entscheidende Vorbedingung dafür ist, dass Platz geschaffen wird für potentiell andere Weisen des Philosophierens. Wenn ich diesen Platz mit der daoistischen Philosophie besetzte, so geschah dies mit dem Ziel eine mögliche *Philosophie der globalen Welt* zu skizzieren, in der das Denken des Absoluten und Uniformen durch ein Denken des Pluralen und Perspektivischen abgelöst wird.

¹¹ Interpretativ im Sinne Nietzsches verstanden, als Herdentiermoral des zu Selbstbestimmung unfähigen Individuums; als reaktives Denken und Handeln, das höheren Werten Rechenschaft schuldet.

Des Weiteren ging es mir darum zu zeigen, dass es nicht nur einen Weg zur Erkenntnis und nicht eine einzige Form der Erkenntnis gibt. *Wahrheit* und *Weisheit* nannte ich die beiden Erkenntnisweisen, die den Hauptgegenstand dieser Arbeit darstellen. Da im abendländischen Denken seit Platon insbesondere die Wahrheitssuche gepflegt wurde, war es mir ein Anliegen zu zeigen, dass diese Art der Weltwahrnehmung (die z.T. auch noch in der modernen Wissenschaft weiterlebt) nicht so absolut notwendig ist wie gerne behauptet wird. Dies heißt jedoch nicht, dass sie obsolet ist oder von der Weisheit, als der anderen Weltwahrnehmungsperspektive, abgelöst werden müsste. Es bedeutet lediglich, dass wir uns *beider* Perspektiven gewahr sein müssen, da die eine nicht durch die andere ersetzt werden kann.

Insofern der abendländische Mensch in Sachen „Weisheit“ einigen Nachholbedarf hat, konzentrierte ich mich hauptsächlich darauf, Inhalt und Bedeutung dieser zu verdeutlichen. Dies zu bewerkstelligen war es mir nicht immer möglich eine rein wissenschaftliche Ausdrucksweise beizubehalten, weil es der Weisheit ja gerade um die Dimension *jenseits* der sprachlichen Präzision geht. Ich hoffe, dass mir der/die LeserIn etwaige literarische Abschweifungen verzeihen wird, da es andernfalls gar nicht möglich gewesen wäre, die Perspektive auf das Mehr des Daseins zu verdeutlichen und das Thema entsprechend zum Ausdruck zu bringen.

Zuletzt hoffe ich, dass diese Arbeit nicht nur einen weiteren Beitrag zur sukzessiven Erweiterung des menschlichen Wissenskosmos darstellt (d.h. bloß eine weitere sprachliche Präzisierung innerhalb des konventionellen Rahmens), sondern darüberhinaus die Perspektive des Lesers zu erweitern vermag und dergestalt den Blick auf die (eben *nicht* unwichtige) Unbestimmtheit lenkt, das Bewusstsein für die Wahrnehmung des Ganzen schärft und vielleicht sogar ein leichteres, weniger beschwertes, freudvolles Dasein möglich macht.

ANHANG

1. Bibliografie

Primärliteratur

Die Abkürzungen der zitierten Nietzsche-Werke sind:

AC	Der Antichrist
EH	Ecce Homo
GB	Jenseits von Gut und Böse
GM	Zur Genealogie der Moral
N	Nachgelassene Fragmente
NS	Nachgelassene Schriften (1870-1873)
PhtZ	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
UB	Unzeitgemäße Betrachtungen
Z	Also sprach Zarathustra

Alle Nietzsche Zitate stammen aus:

Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden (KSA)*. (G.Colli & M. Montinari, Hrsg.) München: Deutscher Taschenbuch Verlag; New York: Walter de Gruyter.

Kubin, Wolfgang (Übers.). (2011): *Lao Zi (Laotse). Der Urtext*. Freiburg im Breisgau: Herder.

Lin, Yutang (Hrsg.). (1955): *Laotse*. Frankfurt a.M. & Hamburg: Fischer Bücherei.

Mair, Victor H. (Hrsg.). (2008): *Zhuangzi. Das Buch der Spontaneität. Über den Nutzen der Nutzlosigkeit und die Kultur der Langsamkeit. Das klassische Buch daoistischer Weisheit*. (Stephan Schuhmacher, Übers.) Aitrang: Windpferd Verlagsgesellschaft.

Safranski, Rüdiger (2000): *Nietzsche. Ausgewählt und vorgestellt von Rüdiger Safranski*. (Peter Sloterdijk, Hrsg.) München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

老子. (2004): *道德经*. (李耳著, Hrsg.) 西安: 陕西旅游出版社.

Sekundärliteratur

Ames, Roger T. (1996): Nietzsche's "Will to Power" and Chinese "Virtuality" (De): A Comparative Study. In G. Parkes (Hrsg.), *Nietzsche and Asian Thought* (S. 130-150). Chicago, London: The University of Chicago Press.

Bauer, Wolfgang (2009): *Geschichte der chinesischen Philosophie. Konfuzianismus, Daoismus, Buddhismus*. (H. van Ess, Hrsg.) München: C.H.Beck.

Blofeld, John (1991): *Der Taoismus oder die Suche nach Unsterblichkeit*. München: Eugen Diederichs.

- Chen, Guying (1996): Zhuang Zi and Nietzsche: Plays of Perspectives. In G. Parkes (Hrsg.), *Nietzsche and Asian Thought* (S. 115-129). Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Deleuze, Gilles (2008): *Nietzsche und die Philosophie*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Figl, Johann (Hrsg.). (2003): *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.
- Figl, Johann (1996): Nietzsche's Early Encounters with Asian Thought. In G. Parkes (Hrsg.), *Nietzsche and Asian Thought* (S. 51-63). Chicago: The University of Chicago Press.
- Gabriel, Werner (2007): Nietzsche und Zhuangzi. Ein Beispiel vergleichender Philosophie. In H. Hashi, & W. Gabriel (Hrsg.), *Komparative Philosophie der Gegenwart. Transkulturelles Denken im Zeitalter der Globalisierung* (S. 53-63). Wien: Passagen Verlag.
- Granet, Marcel (1963): *Das chinesische Denken*. (M. Porkert, Hrsg.) München: R.Piper & Co.
- Henschel, Gerhard (2010): *Menetekel. 3000 Jahre Untergang des Abendlandes*. Frankfurt am Main: Eichborn.
- Jullien, François (2002): *Der Umweg über China: Ein Ortswechsel des Denkens*. Berlin: Merve Verlag.
- Lin, Yutang (1982): *Weisheit des lächelnden Lebens*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Lindner, Christoph (2006): *Diplomarbeit: Nietzsche und der Taoismus, ein Vergleich*. Wien.
- Liu, Shuang (2005): *Seminararbeit: Die Lehren von der idealen Persönlichkeit bei Zhuangzi*. GRIN - Verlag für akademische Texte.
- Ottmann, Henning (Hrsg.). (2000/2011): *Nietzsche Handbuch. Leben - Werk - Wirkung*. Stuttgart, Weimar: J.B.Metzler.
- Schischkoff, Georgi (Hrsg.). (1991): *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Simon, Josef (1985): Friedrich Nietzsche (1844-1900). In Otfried Höffe (Hrsg.), *Klassiker der Philosophie. Zweiter Band, von Immanuel Kant bis Jean-Paul Sartre*. (S. 203-224). München: C.H.Beck.
- Stambaugh, Joan (1996): The Other Nietzsche. In G. Parkes (Hrsg.), *Nietzsche and Asian Thought* (S. 20-30). Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Wohlfart, Günter (2001): *Der Philosophische Daoismus. Philosophische Untersuchungen zu Grundbegriffen und komparative Studien mit besonderer Berücksichtigung des Lao-tse*. Köln: edition chora.

2. Danksagung

Ich bedanke mich bei folgenden Personen, die wissentlich oder unwissentlich zum Entstehen dieser Arbeit beigetragen haben:

Dr. Georg Stenger für Betreuung und konstruktive Hilfeleistung beim Schreiben dieser Arbeit.

Meinen Eltern Barbara Balldini, Norbert Weber und Susanne Weber-Grabher für die emotionale und unhinterfragt finanzielle Unterstützung zur Ermöglichung meines Studiums.

Nina Schnetzer und Maria Magdalena Weber fürs Korrekturlesen.

Paul Batruel, Valentin Knünz und Markus Schwendinger, den Freunden fürs Leben.

Und Charlotte Hofmann, die mir geholfen hat das Ziel zu fokussieren und auf meinem Lebensweg voranzuschreiten.

3. Curriculum Vitae

Lukas Maria Weber Bakk.phil.

Kürnberggasse 1/5

A-1150 Wien

Geboren, am: 27.09.1984

Zivildienst geleistet: Okt.2004 – Sept.2005

Schulbildung:

1991 – 1995 Volksschule Altach

1995 – 2003 Bundesrealgymnasium Dornbirn Schoren mit Maturaabschluss

Studien an der Universität Wien:

WS 2003 – SS 2004 Studium der Germanistik

WS 2006 – SS 2009 Studium der Religionswissenschaft

WS 2005 – SS 2009 Studium der Sinologie mit Bakkalaureatsabschluss

WS 2009 – SS 2010 Masterstudium Sinologie

WS 2006 – WS 2011 Diplomstudium Philosophie

Auslandserfahrung:

Sommer 2006 Chinese Summer Course (Shaoxing University)

WS 2007 – SS 2008 Studium der Sinologie (Filmakademie Beijing)

Sommer 2011 Chinese Summer Course (Liaoning Normal University)

4. Abstract

English

This paper aims at bringing together Western and Chinese thinking, as two fundamentally different approaches to philosophy. It's attempted to meet this goal by comparison of Nietzsche with the Taoist thinkers Laozi and Zhuangzi, focusing on their similarities. Their criticism of absolute and metaphysical concepts is the preliminary condition to enable a plurality of thought, which is asked for in the modern, globalized world.

It is argued, that the classical way of occidental philosophy can be characterized by the term "quest for truth", which means the *precise naming* of what is "true" or "false". The term "wisdom" on the other hand implies, that there is a certain *more* to existence, than what can be grasped by words (or analogical: by mathematical formulas). *Wisdom* is the crucial element in the philosophies of Nietzsche and Taoism, in this paper I try to demonstrate it's significance in differentiation to the concept of *truth* in classical occidental philosophy.

The outcome is a fundamentally new perspective of perception, a new way of awareness, a new approach to existence and a new sense of being – as suggested by the nietzschean term "Übermensch". Interestingly, we find similar concepts in the Taoist notion of the "genuine person". Nietzsche, who stands at the end of classical occidental philosophy, thus functions as intersection between Western and Chinese thinking.

By reading Nietzsche from a Taoist point of view, and vice versa reading the Taoists through nietzschean perspective, I hope to create a fertile mutuality and hence to typify, how Eastern and Western philosophy can be brought together.

Deutsch

Diese Arbeit zielt auf die Zusammenführung von westlichem und chinesischem Denken als zwei fundamental verschiedenen philosophischen Ansätzen. Es wird versucht, dieses Ziel durch den Vergleich von Nietzsche mit den daoistischen Denkern Laozi und Zhuangzi zu verwirklichen, wobei der Fokus auf den Überlappungen ihrer Philosophien liegt. Ihre Kritik an absoluten und metaphysischen Konzepten ist dabei eine entscheidende Vorbedingung für eine Pluralität des Denkens, welche in der modernen, globalisierten Welt nötig ist.

Es wird argumentiert, dass die klassisch abendländische Philosophie unter den Begriff „Wahrheitssuche“ gefasst werden kann, welche eine *präzise Benennung* dessen bedeutet, was „wahr“ und was „falsch“ sei. Der Begriff „Weisheit“ impliziert hingegen, dass dem Sein ein gewisses *Mehr* zukommt, als mit Worten (und analog dazu: mit mathematischen Formeln) zum Ausdruck gebracht werden kann. *Weisheit* ist das entscheidende Element in den Philosophien Nietzsches und der Daoisten. In dieser Arbeit versuche ich deren Bedeutung in Abgrenzung zum Konzept der *Wahrheit* in der klassisch abendländischen Philosophie darzustellen.

Das Ergebnis ist eine fundamental neue Perspektive der Wahrnehmung, ein neuer Weg der Erkenntnisfindung, eine neue Herangehensweise an das Dasein, und eine neue Weise der Existenz – wie sie vom nietzscheschen Begriff des „Übermenschen“ suggeriert wird. Interessanterweise finden sich ähnliche Vorstellungen in der daoistischen Lehre vom „wahren Menschen“. Nietzsche, der am Ende der abendländischen Philosophietradition steht, fungiert in diesem Sinn als Verbindungspunkt zwischen westlichem und östlichem Denken.

Indem ich Nietzsche aus daoistischer Sicht und umgekehrt die Daoisten aus nietzschescher Perspektive lese, hoffe ich eine fruchtbare Verbindung herzustellen, und damit zu exemplifizieren, wie westliche und östliche Philosophie zusammengeführt werden können.